
Berita

Pada tanggal 14 September 2006, Prof. Nurul Ilmi Idrus, M.Sc., Ph.D.—seorang antropolog feminis dan professor termuda perempuan di Universitas Hasanuddin—telah dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap dalam Ilmu Antropologi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin, Makassar. Dalam rubrik Berita ini, redaksi menurunkan naskah pidato pengukuhannya secara utuh untuk dapat dicermati oleh pembaca.

Antropologi Feminis: Etnografi, Relasi Gender dan Relativisme Budaya di Indonesia

Prof. Nurul Ilmi Idrus, M.Sc., Ph.D.

(Universitas Hasanuddin)

Everybody knows that men and women are different. But behind this knowledge lies a certain uneasiness: How different are they? What is the extent of the difference? What significance does it have for the way male and female behave and are treated in society (Oakley 1972:9).

Dari antropologi wanita ke antropologi feminis

Antropologi feminis dewasa ini merupakan perkembangan dari antropologi wanita di tahun 1970-an. Jika antropologi wanita subyeknya adalah perempuan, maka antropologi feminis subyeknya bukan saja perempuan, tapi juga laki-laki. Ini karena pokok pembicaraan dalam bidang ilmu ini tidak saja ‘untuk perempuan’ (*for women*), tetapi juga berbicara secara ekstensif ‘tentang perempuan’ (*about women*). Para antropolog feminis kontemporer menunjukkan, bahwa gender merupakan konsep analitik yang penting (McGee dan Warms 1996:392). Istilah ini populer digunakan pada tahun 1980an, dan banyak ditemukan dalam tulisan-tulisan antropolog sosial dan budaya, yang digunakan untuk merujuk pada hubungan perempuan dan laki-laki, serta bagaimana konstruksi dari kategori ini (Pine 1996:253).

Definisi gender bisa saja berbeda antar budaya. Kesadaran akan perbedaan ini memberi petunjuk kepada para antropolog feminis untuk menjauhi penggeneralisasian (Lamphere 1996:488), dan menghargai keberagaman. Fokus dari peneliti-peneliti kontemporer pada bidang ini, tidak semata pada perbedaan antara perempuan dan laki-laki, tapi juga pada perbedaan yang terjadi di antara perempuan sendiri (McGee dan Warms 1996:392). Oleh karena kategori perempuan juga





spesifik secara kultural dan historis, maka untuk memahaminya memerlukan penelitian yang mendalam, bukan berdasarkan asumsi.

Ada sejumlah kritikan yang ditujukan pada antropologi feminis, di antaranya, bahwa antropologi feminis merupakan 'perempuan meneliti perempuan' dengan aransemen yang sama. Padahal penelitian lapangan berusaha untuk menunjukkan isu ini dengan berfokus pada cakupan yang lebih luas tentang isu gender. Selain itu, antropologi feminis juga seringkali dirancukan dengan pandangan, bahwa bidang ini identik dengan pengkajian perempuan Dunia Ketiga. Ini karena antropologi sosial muncul dari adanya dominasi kolonial geopolitik dan dari ketertarikan Barat terhadap budaya non-Barat. Ketertarikan ini lahir dari perhatian sebelumnya dengan 'diri' (*self*) daripada dengan orang lain (*the other*). Studi budaya lain adalah suatu cara untuk memahami, mengomentari dan merefleksikan kebiasaan dari budaya Barat. Pertanyaannya tidak banyak menyangkut 'seperti apa budaya lain itu?', tapi lebih kepada 'apakah semua orang sama dengan kita?' Ini menunjukkan pandangan yang *self-centered* dalam studi-studi antropologi pada awalnya yang bertujuan praktis untuk memeradabkan bangsa primitif terjajah oleh kolonial yang tentu saja didasarkan pada pandangan Eropa (*eurocentric perspective*), sambil mengambil keuntungan dari penjajahan tersebut. Dalam hal ini nampak jelas, bahwa penafsiran tentang 'budaya-budaya lain' itu dalam literatur antropologi disamakan dengan suatu proses penerjemahan. Hal tersebut merupakan analogi yang sangat tepat yang memaparkan proses menerjemahkan suatu budaya ke budaya yang lain.

Antropologi feminis yang muncul pada tahun 1970-an mempertanyakan asumsi yang berpusat pada laki-laki (*male centered assumptions*) dalam antropologi dan telah meneliti status dan peranan perempuan di masyarakat. Para antropolog feminis mengklaim, bahwa antropologi feminis pada masa lalu tidak sepenuhnya mengeksplorasi kebudayaan manusia karena mereka mengabaikan isu gender. Di tahun 1980an, antropologi feminis mulai menaruh perhatian pada analisis lintas-budaya tentang perempuan dan isu gender dengan mendemonstrasikan, bahwa definisi gender berubah secara historis dan secara lintas-budaya. Sampai pada pertengahan 1980an, antropolog feminis masih cenderung berasumsi, bahwa perempuan merupakan kelompok yang homogen karena mereka bersama-sama memiliki posisi subordinat di bawah laki-laki (baca argumentasi Rosaldo dan Ortner di bawah). Namun, ini kemudian berubah pada akhir tahun 1980-an ketika antropolog feminis mulai berbalik arah terhadap pandangan tersebut dengan argumentasi, bahwa gerakan feminis tahun 1970an dan 1980an dimotori oleh para peneliti kelas menengah kulit putih (*white middle class*) dan gerakan tersebut gagal mempertimbangkan keanekaragaman di antara perempuan. Antropolog feminis menunjukkan, bahwa posisi sosial dan perilaku perempuan kaya mendukung sistem sosial yang menindas perempuan miskin, khususnya perempuan yang tidak berkulit putih. Antropologi feminis kontemporer berubah arah kepada fokus yang lebih multikultural di tahun 1990-an sampai sekarang dengan mengeksplorasi bentuk baru dari penulisan etnografi, salah satunya adalah dengan mencakup 'keanekaragaman' pandangan dalam penulisan etnografi.

Perkembangan teori antropologi feminis, menurut Ortner dan Whitehead (1981) menunjukkan, bahwa pada tahun 1970-an ada kecenderungan di antara para *feminist scholars* untuk mendikotomikan masyarakat menjadi laki-laki dan perempuan, dan mengkontraskannya dengan produksi-reproduksi, publik-domestik, dan natur-kultur, masing-masing sebagai model ekonomi,







politik, dan budaya. Tapi, pada tahun 1980an dikotomi ini diintegrasikan ke konsep konstruksi sosial-budaya yang menekankan peranan laki-laki-perempuan dengan makna simbolik yang melekat pada kedua jenis kelamin, dan implikasi politik dan sosial-ekonomi mereka.

Moore (1988:1-3) mengemukakan, bahwa kritikan para feminis dalam antropologi sosial muncul sebagai akibat dari adanya perhatian terhadap pengabaian perempuan dalam disiplin ilmu tersebut. Menurutnya, antropologi feminis yang baru dimulai pada awal tahun 1970-an mengkonfrontasikan masalah-masalah representasi perempuan dalam penulisan antropologi. Masalah yang teridentifikasi adalah tiga bias yang dijadikan sebagai patokan oleh para antropolog dalam penelitian lapangan, yakni: masalah yang terkait dengan bias laki-laki (*androgenic bias*), yang terdiri atas tiga tingkatan, yaitu bias yang berasal dari para antropolog, bias dari kelompok masyarakat yang diteliti, dan bias yang melekat dalam kebudayaan Barat.

Dalam kaitan dengan bias yang pertama—bias yang berasal dari para antropolog—Reiter (1975:14), misalnya, mengemukakan bahwa laki-laki pada budaya lain lebih mudah diakses dan diajak berbicara, dan meyakini bahwa hal yang sama juga terjadi di kebudayaan orang yang diteliti. Akibatnya, dalam penelitian yang dilakukan, para antropolog cenderung kurang menaruh perhatian pada informan perempuan, percaya bahwa laki-laki lebih mudah diajak berbicara, lebih terlibat dalam sektor-sektor budaya yang penting, sehingga laki-laki dianggap sebagai informan yang lebih baik dibandingkan dengan informan perempuan di lapangan. Tuduhan tentang ketidakkooperatifan perempuan pada penelitian adalah bagian dari *the politic of representation*, sehingga suara perempuan menjadi ‘tidak terdengar’ karena tidak diberi peluang untuk berbicara dan karena dianggap ketika laki-laki berbicara, hal itu sudah ‘merekpresentasikan suara perempuan.’ Pengalaman seperti ini seringkali dijumpai di lapangan, dan kemampuan peneliti untuk membuat ‘suara perempuan terdengar’ adalah tantangan tersendiri dalam studi-studi etnografi.

Bias yang kedua—bias yang terdapat pada kelompok masyarakat yang diteliti—bahwa perempuan adalah subordinat laki-laki dan bias inilah yang ditangkap oleh peneliti. Seringkali peneliti telah terlebih dahulu membawa kerangka pemikiran mereka ke lapangan untuk kemudian dikonfirmasi ke masyarakat. Akibatnya, yang muncul kemudian adalah mengkonfirmasi pemikiran yang ada pada peneliti (*confirming the researcher's voice*), bukan mengeksplorasi apa yang dipahami oleh masyarakat (*exploring from the native point of view*) dalam relasi gender. Padahal, menurut Malinowski—pionir observasi partisipasi dalam penelitian etnografi—esensi dalam penelitian etnografi adalah untuk memahami kehidupan berdasarkan pendapat masyarakat yang diteliti (*to grasp from the native point of view*). Menurutnya, seorang etnografer bukan mempelajari orang yang diteliti (*studying people*), tapi belajar dari orang yang diteliti (*learning from people*) (dalam Spradley 1980:3).¹ Dengan kata lain, seorang etnografer bukan sekedar ‘mengumpulkan data’ dari informan, tapi bagaimana ‘belajar’ tentang wujud kebudayaan (pengetahuan, perilaku, dan artifak), dari mereka. Apa yang diobservasi dan direkam bukan hanya ditentukan oleh interest tertentu karena ini dapat mempersempit jangkauan pemahaman kita, tetapi juga oleh apa yang terjadi di sekitar kita.

¹ Menurut Frake, inferensi budaya yang dibuat oleh etnografer berasal dari tiga sumber, yaitu: dari apa yang dikatakan orang (*from what people say*), dari cara orang berperilaku (*from the way people act*), dan dari artifak yang mereka gunakan (*from the artifacts people use*). Tidak ada satupun di antara ketiganya yang dapat memberikan deskripsi yang utuh (*fullproof*), sehingga penggabungan ketiganya dapat saling memberikan deskripsi yang lebih kompleks (dalam Spradley 1979:8).



Subordinasi perempuan atas laki-laki sebagai bias yang kedua dalam etnografi dipertanyakan karena pada kenyataannya penelitian membuktikan, bahwa hal itu tidak dapat diuniversalkan. Rosaldo (1974)—feminis Amerika yang membuat kontribusi penting dalam teori antropologi feminis—termasuk satu di antara teoritis yang menolak determinisme biologis yang pada awalnya melihat subordinasi perempuan pada masyarakat Ilongot (Filipina Utara) sebagaimana di masyarakatnya, sebagai sesuatu yang universal, belakangan mempertanyakan keabsahan teorinya. Rosaldo mengembangkan teori ketidaksetaraan gender yang berakar dari perbedaan konseptual. Dia menempatkan karakteristik dari stratifikasi gender dengan cara bagaimana budaya merespon terhadap fakta biologis dari fungsi-fungsi melahirkan dan menyusui. Fakta biologis ini menurutnya melatar-belakangi identifikasi perempuan dengan kehidupan domestik dan laki-laki dengan kehidupan publik. Argumentasi Rosaldo didasarkan pada sejumlah konsekuensi pembagian kerja berdasarkan gender dengan dikotomi perempuan-domestik dan laki-laki-publik sebagai penyebab timbulnya ketidakadilan gender. Rosaldo (1980a) kemudian mengekspresikan ketidakpuasannya terhadap teori dikotomi universalistiknya tentang ketidakadilan gender karena ketidak-kritisannya pada 'pencarian terhadap originalitas' ('*search for origin*') dalam feminisme kontemporer. Setelah pertanyaan radikal muncul pada dirinya tentang makna '*self and society*' yang diprovokasikan oleh para feminis, dia kembali me-reevaluasi penelitiannya pada masyarakat Ilongot berdasarkan kerangka feminis. Hasil re-evaluasi ini melahirkan sebuah buku yang berjudul *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Society* (1980b), yang melumpuhkan teori sebelumnya tentang universalitas subordinasi perempuan.

Ortner (1974)—yang juga membuat kontribusi penting terhadap teori antropologi feminis—mengkonstruksikan sebuah model penjelasan tentang ketidak-simetrisan gender (*gender asymmetry*) berdasarkan pada premis, bahwa subordinasi perempuan adalah sesuatu yang universal, sebagai suatu fenomena lintas-budaya. Dalam artikelnya yang berjudul: *Is Female to Male as Nature to Culture?*, Ortner menggunakan pendekatan strukturalis untuk mempertanyakan ketidaksetaraan gender. Meskipun argumentasi Ortner berkaitan dengan teori Rosaldo tentang dikotomi domestik-publik, Ortner mengkonsentrasikan teorinya pada dikotomi natur-kultur, bahwa perempuan di manapun lebih diidentikkan dengan natur (*natural creator*) dan laki-laki dengan kultur (*cultural creator*). Menurutnya, bukan karena perempuan dilihat sebagai natural, dan laki-laki kultural, tapi perempuan dianggap lebih memiliki ikatan langsung dengan alam. Dua argumentasi utama yang mendukung tesis Ortner adalah bahwa fisiologis perempuan dan fungsi reproduksinya yang khas membuatnya seakan-akan tampak lebih dekat pada alam. Perempuan menciptakan 'secara natural' dengan fungsi reproduksinya, sedangkan laki-laki harus mengekspresikan kreativitasnya 'secara artifisial.' Selain itu, peran sosial perempuan dipandang lebih dekat dengan alam karena keterlibatan mereka dalam kegiatan reproduksi, cenderung membatasi mereka pada fungsi-fungsi sosial tertentu yang juga dipandang lebih dekat kepada alam.

Apa yang penting dari teori komparatif (domestik-publik dan natur-kultur) dari subordinasi perempuan adalah bahwa keduanya berusaha untuk memberikan penjelasan secara sosial, sebagai oposisi dari penjelasan secara biologis, dari posisi perempuan di masyarakat dan originalitas perbedaan gender. Prakondisi dari keduanya adalah bahwa yang biologis dan yang sosial telah dipisahkan untuk memberikan penjelasan tentang originalitas perbedaan gender, sehingga apapun peranan biologi, hal itu tidak menentukan gender.



Sanday mengembangkan suatu teori tentang penyebab dominasi laki-laki dengan pendekatan yang berdasarkan idealisme filosofikal dengan argumentasi, bahwa setiap budaya memiliki *sex role plan* sendiri-sendiri yang memanifestasikan perbedaan-perbedaan yang beraneka ragam. *Plan* ini menspesifikasikan bagaimana hubungan antar jenis kelamin distrukturisasikan: 'Kedua jenis kelamin dapat bersatu (*merged*) atau terpisah (*segregated*); otoritas untuk membuat keputusan ditetapkan (*vested*) pada kedua jenis kelamin atau didominasi oleh salah satunya' (1981:15). Jika Rosaldo mendasari dikotominya pada domestik-publik, dan Ortner pada natur-kultur, maka Sanday membagi orientasi kultural berdasarkan pada dikotomi *inner-outer orientation*. *Inner orientation* ditandai dengan kekuatan alam yang disakralkan, dimana ada alur hubungan tukar-menukar antara kekuasaan alam dan kekuasaan inheren perempuan yang menekankan pada prinsip kreativitas perempuan. Kontrol dan manifestasi dari kekuatan itu ada pada perempuan dan pada simbol-simbol alam yang disakralkan (Sanday 1981:5), sebagai orientasi feminin. Sebaliknya pada *outer orientation*, kekuasaan terletak di luar tubuh manusia, alam dianggap sebagai kekuatan yang tidak dapat dikontrol dan dapat mengancam kapan saja, sehingga manusia harus mempersiapkan diri untuk menghadapinya. Orientasi ini didasarkan pada ketakutan, konflik dan perselisihan (Sanday 1981:35), yang dianggap oleh Sanday sebagai orientasi maskulin. Satu di antara poin penting dalam teori Sanday yang merupakan dimensi rumit dan seringkali diabaikan oleh teorist lainnya adalah kenyataan di banyak masyarakat, yakni dominasi laki-laki yang berimbang dengan otoritas perempuan (*male dominance is balanced by female authority*). Dalam kerangka seperti ini, maka dominasi tidak selalu identik dengan otoritas, laki-laki dapat saja mendominasi berbagai aspek kehidupan, tapi otoritas tetap ada di tangan perempuan (baca, misalnya, studi Handayani dan Novianto [2004] tentang kuasa perempuan Jawa, di bawah).

Bias yang ketiga adalah bias yang melekat dalam kebudayaan Barat (*eurocentric bias*), dimana jika peneliti melihat ada hubungan asimetris antara perempuan dan laki-laki, maka ini dianggap sebagai ketidaksetaraan dan hirarkis di masyarakat Barat. Dengan pematokan seperti ini, meskipun terdapat hubungan yang lebih egaliter antara perempuan dan laki-laki, para peneliti seringkali tidak mampu memahami potensi kesetaraan tersebut. Ini menimbulkan kecenderungan untuk menghomogenkan pengalaman perempuan Barat dengan pengalaman perempuan pada belahan lain di dunia, sebagaimana pada awalnya ditunjukkan oleh para antropolog feminis dalam pencaharian mereka untuk mendapatkan penjelasan tentang subordinasi perempuan dan ketidaksetaraan gender, bahwa semua perempuan menderita penindasan yang sama hanya karena semua perempuan di dunia dianggap tercakup dalam *single category*.² Tapi argumentasi ini kemudian menuai kritikan dalam antropologi feminis.

Ironisnya, ini tidak terjadi di kalangan peneliti Barat saja. Di Indonesia, misalnya, para peneliti seringkali terjebak oleh pemahaman dan kategori 'seperti Barat' (*Western minded*) sebagai patokan untuk memahami budaya lokal tertentu di Indonesia tanpa melalui pengkajian yang mendalam, sehingga yang bersangkutan menjadi korban dari ketidaktepatan pengkategorian atau ketidakmampuan dalam memahami keunikan kategori budaya lokal itu sendiri. Inilah yang disebut oleh Moore (1994:131) sebagai *the imagined category of the West*.

² Baca, misalnya, Skeggs (1995:23) tentang kecenderungan homogenisasi pengalaman perempuan Barat dengan pengalaman-pengalaman perempuan lain di dunia.





Tugas antropolog feminis adalah mendekonstruksikan struktur tiga lapis dari bias laki-laki dengan memusatkan perhatian pada perempuan dengan mempelajari dan menggambarkan apa yang sebenarnya dilakukan oleh perempuan. Tugas ini diawali dengan mengoreksi bias laki-laki dalam laporan dan membuat data baru mengenai perempuan dan kegiatan mereka; yang dilanjutkan dengan mengerjakan dan merumuskan kembali teori antropologi, mendefinisikan kembali proyek-proyeknya bukan sebagai 'studi mengenai perempuan' tetapi sebagai 'studi mengenai gender'; serta memberikan kritik feminisme yang didasarkan pada dekonstruksi kategori 'perempuan,' dan mengeksplorasi data lintas-budaya yang menunjukkan bias Barat dalam aliran utama teori feminisme [(sebagaimana yang telah dilakukan oleh, misalnya, Rosaldo (1980b)].

Dalam tahap ini, hubungan antara feminisme dan antropologi ditandai oleh berpindahnya perhatian dari 'kesamaan' ke arah 'perbedaan'; dan satu usaha untuk membentuk dasar teoritis dan empiris bagi suatu antropologi feminis berdasarkan pada perbedaan. Namun, tujuan-tujuan gerakan perempuan tidak bisa terpenuhi jika hanya 'menambahkan' perempuan dan 'menyatukannya' (*add-women and stir method*). Oleh karena hanya dengan menambahkan perempuan saja, bidang akademik tidak dapat dipulihkan dari seksisme dan tidak akan memecahkan masalah invisibilitas perempuan dalam analisis.³

Etnografi feminis: invisibilitas perempuan dalam etnografi

Etnografi feminis adalah penelitian lapangan yang menggunakan metode berganda (*multimethod research*)—yang pada banyak penelitian, *ethnographic interview* dan *participant observation* menjadi dua metode pengumpulan data utama⁴—dengan menganalisa perspektif gender pada suatu budaya. Etnografi feminis, menurut Reinharz (1992:51) paling tidak bertujuan untuk tiga hal, yaitu untuk mendokumentasikan kehidupan dan aktivitas perempuan (*women's lives and activities*), untuk memahami pengalaman perempuan dari perspektif perempuan sendiri (*women's point of view*), dan untuk mengkonseptualisasikan perilaku perempuan (*conceptualise women's behaviour*) sebagai ekspresi mereka dalam konteks sosial, semuanya dalam kerangka relasi gender.



Etnografi feminis, sebagaimana dijelaskan di atas, pada awalnya muncul sebagai kritikan terhadap hasil-hasil penelitian etnografi yang dianggap mengandung bias laki-laki (*androgenic bias*), yang dilakukan oleh para antropolog tentang terbaikannya perempuan dalam komunitas lokal. Namun pengabaian ini memperoleh bantahan dari para antropolog—misalnya, Ardener (1975)—dengan argumentasi, bahwa sebenarnya perempuan tidak pernah terabaikan dalam etnografi karena pada kenyataannya dalam antropologi tradisional perempuan selalu tercakup dalam hubungan kekerabatan dan perkawinan.⁵ Pertanyaan yang muncul dalam kaitan dengan ini adalah di mana letak persoalannya sehingga muncul kritikan tentang pengabaian perempuan dalam etnografi?

³ Untuk diskusi lebih lanjut tentang feminisme dan perlawanan terhadap teori sosial maskulin, baca misalnya, Hidayat (2004).

⁴ Siapno (1997) dan Idrus (2003), misalnya, mengandalkan 'watching' and 'listening' sebagai dua metode pengumpulan data utama mereka dalam penelitian etnografi. Untuk penjelasan yang rinci tentang proses penelitian etnografi, baca, misalnya, Spradley (1979) dan Spradley (1980).

⁵ Secara pragmatis, memang pada kedua aspek ini—kekerabatan dan perkawinan—perempuan banyak tercakup dalam penelitian-penelitian antropologi.





Pada dasarnya secara empirik perempuan tidak terabaikan, tapi dalam penggambarannya perempuan menjadi terselubung (*hidden*) karena suara laki-laki sekaligus merepresentasikan suara perempuan. Akibat dari bias tersebut, ketika peneliti menggali informasi tentang pengalaman perempuan, yang ditanya adalah informan laki-laki, dan beranggapan bahwa jika laki-laki menjawabnya, perempuan dianggap sudah sependapat dengan apa yang dikatakan oleh laki-laki tentang perempuan. Dengan dasar ini, maka menurut Pine, data etnografi tentang perempuan adalah berasal dari informan laki-laki yang ditransmisikan melalui etnografer laki-laki, kemudian ditulis dalam penulisan etnografi (Pine 1996:253). McGee dan Warms (1996:391) berpendapat, bahwa ini merupakan kegagalan dari para peneliti yang menyebabkan ‘suara perempuan’ yang sesungguhnya tidak muncul pada tingkat analisis dan teoritik. Para antropolog feminis percaya, bahwa kegagalan para peneliti di masa lalu untuk memperlakukan isu perempuan dan gender sebagai isu yang signifikan telah mengarahkan pada kurangnya pemahaman tentang pengalaman manusia.

Dalam kaitan dengan ini, Ardener (1975:5) mengungkapkan *Mute Group Theory*-nya, yang menurutnya tidak mengimplikasikan, bahwa kebungkaman berarti diam, bukan pula karena perempuan terabaikan pada tingkat penelitian empirik, perempuan berbicara, aktivitas mereka diobservasi secara rinci oleh etnografer, tapi mereka tetap dibungkam (*muted*) karena model realitas mereka, pandangan mereka tentang dunia diekspresikan dengan menggunakan model laki-laki yang dominan. Keprihatinan Ardener terkait dengan masalah pembungkaman—yang diistilahkannya sebagai masalah komunikasi yang frustrasi (*frustrated communication*)—karena ‘perspektif perempuan’ dihalangi pada tingkat ordiner, sehingga pengungkapan mereka tidak langsung, bergumam dan terbungkam. Ardener berpendapat, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki ‘pandangan dunia’ yang berbeda, sehingga masing-masing harus ditanya pendapatnya. Argumentasi Ardener, bahwa jenis model yang diberikan oleh para informan laki-laki merupakan jenis-jenis model yang dikenal dan dipahami oleh para peneliti antropologi karena para peneliti—baik laki-laki maupun perempuan—telah dididik dalam ilmu yang berorientasi laki-laki (*male oriented*). Antropologi sendiri mengatur dunia dalam idiom laki-laki.

Akibatnya, tujuan-tujuan dan kepentingan ilmu telah meminggirkan aspirasi dan kebutuhan perempuan. Ilmu tidak berpihak pada perempuan, bahkan menjadikannya sebagai objek, sehingga perempuan menjadi ‘makhluk asing’ dalam dunia ilmu. Mereka menjadi terasing dari pandangan dunia yang dominan yang mengelilingi mereka dalam kehidupan akademik.

Pada kenyataan, konsep dan kategori linguistik dalam kebudayaan Barat menyetarakan ‘laki-laki’ dengan masyarakat sebagai suatu kesatuan—sebagaimana pada manusia (*mankind*) dan dalam penggunaan kata ganti laki-laki (*man*) untuk menyebut baik laki-laki maupun perempuan—menyebabkan para antropolog membayangkan, bahwa ‘pandangan laki-laki’ adalah juga ‘pandangan masyarakat.’

Adanya bias laki-laki tidak hanya karena mayoritas etnografer dan informan adalah laki-laki, tetapi juga karena para antropolog—laki-laki dan perempuan—telah menggunakan model laki-laki yang terdapat pada kebudayaan lain. Akibatnya, serangkaian homologi muncul dan menguat diantara model para etnografer dan mereka (laki-laki) yang diteliti. Model perempuan tertahan, perangkat analitik dan konseptual menghindarkan para antropolog dari mendengar dan/atau memahami pandangan perempuan.



Masalah yang teridentifikasi oleh Ardener tidak hanya pada praktik lapangan antropologi, tetapi juga pada kerangka kerja konseptualnya yang mendasari kegiatan tersebut. Namun, antropologi feminis bukan tentang ‘menambahkan’ perempuan pada disiplin ini, melainkan mengkonfrontir kekurangan konseptual dan analitik dari teori pada disiplin ini (ibid:2), agar kekurangan ini dapat disempurnakan. Ini telah banyak dilakukan oleh para antropolog feminis dewasa ini melalui studi-studi etnografi feminis, tidak saja dengan cara *break the muting*, tetapi juga dengan memahami keunikan masing-masing budaya, yang dalam konteks ini, terkait dengan relasi gender.⁶

Relasi gender: universalisme versus relativisme budaya

Antropolog menilai budaya dari suatu masyarakat berdasarkan perspektif dari masyarakat tersebut (*from the native point of view*) dan etnosentrisme dikesampingkan dalam memahami suatu masyarakat. Relativisme budaya (*cultural relativism*) dari suatu masyarakat menunjukkan keunikan dari masyarakat tersebut, bukan keanehannya. Kekuasaan dan status yang diukur berdasarkan pada otoritas ekonomi di suatu masyarakat, tidak dapat digunakan sebagai indikator universal pada masyarakat di belahan bumi lainnya.

Moore (1988:9) menekankan keterkaitan antara relativisme budaya dengan penelitian-penelitian yang dilakukan oleh para antropolog untuk membuktikan, bahwa ‘perbedaan budaya’ bukan tentang pekuliaritas dan keanehan dari ‘budaya lain’, tapi lebih sebagai pengakuan terhadap ‘keunikan suatu budaya’ (*cultural uniqueness*), tanpa mengabaikan kesamaan (*similarities*) dalam kehidupan manusia. Oleh karenanya, pemahaman tentang perbedaan budaya (*cultural differences*) merupakan sesuatu yang esensial untuk mengembangkan konsep etnosentrisme—bias budaya—dan untuk memulai proses radikal dalam memahami asumsi-asumsi yang mendasari penafsiran antropologi.

Millar—seorang etnografer Bugis—termasuk salah seorang antropolog yang pada awal penelitiannya terjebak dengan pemikiran Baratnya (*her western minded*) tentang relasi gender di masyarakat Bugis pada penelitiannya di Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan. Dalam artikelnya yang berjudul: *On Interpreting Gender in Bugis Society*, Millar (1983) mengawalinya dengan sebuah anekdot dari observasinya pada sebuah hajatan publik, di mana perempuan menyediakan makan, mempersilahkan laki-laki makan terlebih dahulu (*men first*), membersihkan bekas makan laki-laki dan merapikannya, sebelum akhirnya perempuan mengatur kembali meja untuk menyediakan makanan mereka sendiri. Sebagai seorang yang baru di lokasi penelitian, Millar kemudian berasumsi bahwa ini merupakan bentuk dominasi laki-laki secara sosial pada masyarakat Bugis. Akan tetapi, setelah beberapa bulan tinggal di Wajo, Millar menyadari, bahwa ternyata gender pada masyarakat Bugis tidak lebih penting dari pada bagaimana seseorang dilihat berdasarkan status sosialnya secara hirarkis (*gender is second to social location*) (1983:477), di mana ‘status sosial’ seseorang lebih penting daripada pada ‘klasifikasi gender’ mana seseorang

⁶ Ada dua agenda besar dalam teori feminis, yaitu (1) memisahkan bagian yang bersifat partikular dan bagian yang bersifat universal dalam praktik-praktik ilmiah, kemudian menggali kembali prinsip-prinsip feminin yang dalam sejarahnya telah disingkirkan dari dunia dan alam intelektual; dan (2) mengesahkan kembali aspek-aspek dalam budaya ilmiah yang telah disingkirkan karena diidentifikasi sebagai perempuan (Keller 1990:282).



berada.⁷ Dengan kata lain, laki-laki dan perempuan distratifikasikan berdasarkan status sosial dan *personal achievement*, bukan berdasarkan gender.

Seorang etnografer Bugis lainnya, Errington (1990:41) membuat argumentasi yang sama dengan mempertanyakan bagaimana organisasi sosial terkait dengan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan dengan gagasan tentang kekuasaan pada pemaknaan yang lebih luas. Menurutnya, jika komentator Barat memperhitungkan otonomi ekonomi perempuan sebagai indikator kekuasaan, maka Errington mengkritisi pandangan terbatas tentang kekuasaan berdasarkan pemikiran Barat (*western perspective*) tersebut sebagai 'hubungan sekuler antar manusia.' Gagasan tentang potensi spiritual dan keterkaitannya dengan kekuasaan ini sangat *common* di Asia Tenggara. Errington menghubungkan ini dengan pertanyaan tentang perbedaan gender (*gender differences*), bahwa posisi perempuan dalam sistem prestise harus dipahami atas dasar akses mereka terhadap dan kemampuan (atau kegagalan) pada sumber-sumber potensi spiritual. Millar (1983:490) menyimpulkan, bahwa bagi masyarakat Bugis konsepsi gender tertanam dalam sistem hubungan dengan *personhood*, masyarakat dan kekuasaan menjadi intinya.

Salah satu kesulitan dalam memaknai dan mengimpor perbedaan gender di Asia Tenggara bagi peneliti Euro-Amerika menurut Errington (1990:5) adalah karena adanya kecenderungan untuk mengasumsikan, bahwa 'kekuasaan' dan 'status' dapat dikenali secara lintas-budaya. Mereka cenderung mengidentifikasi kekuasaan dengan kontrol terhadap ekonomi dan kekuatan melalui pemaksaan, sehingga status dan prestise apapun yang tidak terkait dengan ini cenderung dikonseptualisasikan sebagai prestise yang hampa (*empty prestige*) atau hanya sekedar simbolisme.⁸ Kekuasaan juga seringkali diidentifikasi dengan aktivitas, kekuatan, penyelesaian, instrumentalitas, pemikiran yang efektif yang dihasilkan melalui kalkulasi kekayaan untuk mencapai tujuan. Akan tetapi, pandangan terkait di banyak tempat di Asia Tenggara, jika pemaknaan 'kekuasaan' berdasarkan pemahaman Barat diaplikasikan, maka ini justru menunjukkan kurangnya potensi spiritual (*lack of spiritual potency*), yang berakibat pada berkurangnya atau tidak adanya prestise.

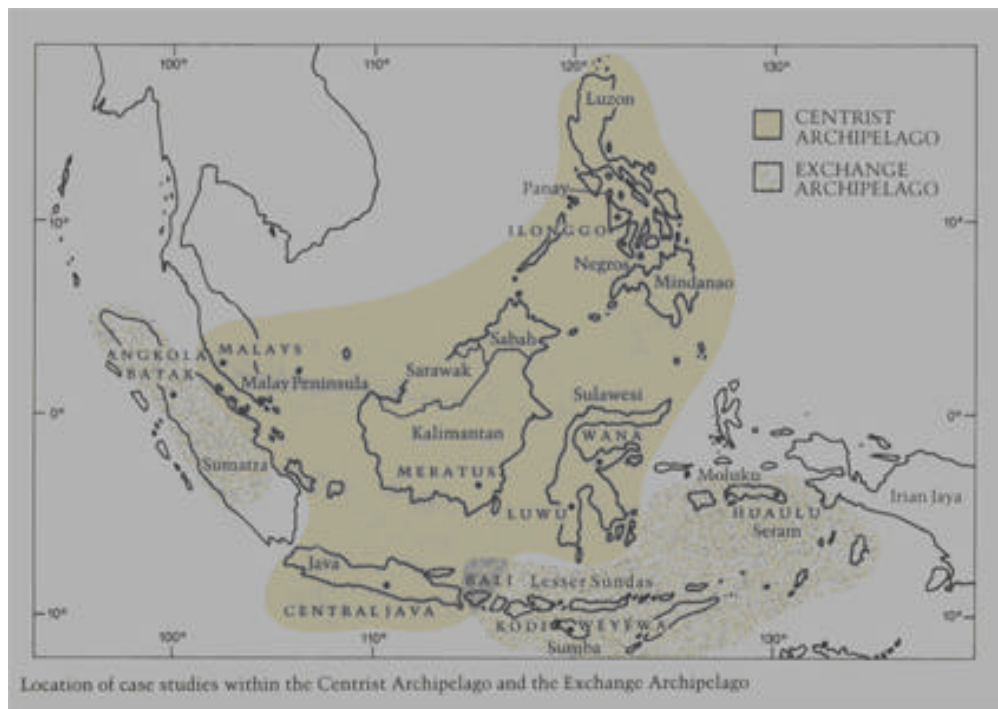
Errington (1990:39) mengklasifikasikan dua bagian besar kepulauan di Asia Tenggara berdasarkan ideologi gender dan kekuasaan pada masing-masing budaya yang tercakup dalam buku yang diedit (*Power and Difference*), yakni *Centrist Archipelago*, yang terdiri atas Malaysia, sebagian Jawa, Kalimantan, Sulawesi, dan Filipina; dan *Exchange Archipelago*, yang terdiri atas Indonesia Bagian Timur, daerah Sunda, dan sebagian besar Sumatra. Menurut Errington, pada daerah-daerah yang dianggap *Centrist Archipelago*, perbedaan gender cenderung ditampilkan dalam ritual, ekonomi, dan pakaian; dengan sistem kekerabatan bilateral; laki-laki dan perempuan dianggap komplementer (*complementary*) atau bahkan makhluk yang identik (*identical beings*) pada banyak hal. Sedangkan pada wilayah-wilayah yang dianggap sebagai *Exchange Archipelago* memiliki ideologi gender yang agak rumit. Intinya, bahwa keseluruhan sistem pada pertukaran dalam perkawinan (*marital exchange*) yang dipraktikkan oleh masyarakat didasarkan pada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, dan pada fakta bahwa perempuan

⁷ Status sosial dapat diukur berdasarkan kebangsawanan (*ascribed status*), tetapi dapat pula melalui sesuatu yang diraih oleh seseorang (*personal achievement*) yang ditunjukkan, misalnya, dengan akumulasi kekayaan, naik haji, tingkat pendidikan dll. yang diperoleh dengan berusaha (*achieved status*).

⁸ Keeler (1990), misalnya, menunjukkan bahwa pada budaya Jawa prestise tidak merefleksikan hubungan ekonomi.

harus meninggalkan kelompok kerabatnya untuk menikah dengan laki-laki yang bukan kerabatnya. Masyarakat di wilayah *Exchange Archipelago* mengkonstruksikan bentuk-bentuk simbolik berdasarkan oposisi yang berpasangan (kiri-kanan, langit-bumi, dalam-luar dll.).

Jika merujuk pada dikotomi geografi berdasarkan ideologi gender dari Errington di atas, maka pada masyarakat Bugis—sebagai bagian dari *Centrist Archipelago*—yang menganut sistem kekerabatan bilateral, studi Idrus (2004)⁹ menunjukkan, bahwa suami dan istri dianggap sebagai *‘two-in-one.’* Ini terefleksi dalam istilah Bugis yang mengkombinasikan kata laki-laki dan perempuan menjadi satu kata—*mallaibiné, sikalabiné, sipubainé*—yang mengkombinasikan kata *lai*: laki-laki dan *biné*: perempuan.



Sumber: Errington (1990:xvii).

Dalam kaitan dengan ini, *Lontara*’ Budi Istiharah Indar Bustanil Arifin menjelaskan, bahwa *mallaibiné* disimbolkan sebagai sebuah jeruk. Jika jeruk tersebut kecil, maka keseluruhan dari jeruk itu akan kecil, tidak pernah setengah kecil, setengah lainnya manis, yang merefleksikan komplementaritas antara suami dan istri (P3B 1999:61). Dengan demikian, suami dan istri harus bekerjasama (*sibaliperri*) dalam mengurus kehidupan rumah tangga mereka. Ini mengindikasikan,

⁹ Semua studi Idrus yang muncul dalam artikel ini adalah didasarkan pada penelitian etnografi feminis di masyarakat Bugis—dengan *lab-site* di Kulo (Sidrap)—selama 14 bulan, antara 1999 dan 2001, serta beberapa kunjungan okasional antara 2002 dan 2003.

bahwa antara satu dengan yang lain saling memiliki secara setara. Kepemilikan yang mutual (*mutual belongingness*) ini terefleksi pada sebutan panggilan terhadap suami dan istri, istri dipanggil dengan sebutan *bainéna X* (istrinya X), suami disebut *lakkainna Y* (suaminya Y).¹⁰ Jika bagi masyarakat Jawa, istilah lokal untuk rumah, kawin, rumah tangga, dan pasangan terkait dengan kata-kata: *omah*, *omah-omahan*, *somahan*, dan *semah* (H. Geertz 1961:55), maka bagi masyarakat Bugis istilah rumah (*bola*) tidak berhubungan dengan istilah lainnya: kawin (*mabbainé/mallakkai*), rumah tangga (*onro sikalabinéng*), dan pasangan (*bainé/lakkai*). Istilah kawin dan pasangan digenderkan (*gendered*), tetapi istilah Bugis untuk rumah tangga (*onro sikalabinéng*) merefleksikan ikatan antara suami dan istri (*conjugal relations*), yang mengindikasikan hubungan sosial antar pasangan tersebut. Istilah ini berasal dari kata *onro* (yang dalam konteks ini berarti tempat)¹¹ dan *sikalabinéng* berarti hal-hal yang terkait dengan urusan rumah tangga. *Onro sikalabinéng* mengandung makna sebuah unit keluarga di mana suami, istri dan anggota lain dalam rumah tangga dianggap sebagai suatu kesatuan,¹² sebagaimana perkawinan diartikulasikan dalam istilah *asseajingeng*¹³ (kekerabatan).

Jika merujuk pada filosofi perkawinan Bugis—*siala*—yang berarti saling mengambil, maka ini menunjukkan adanya aktivitas tukar-menukar, yaitu perkawinan tidak saja terjadi antara perempuan dan laki-laki, tapi antara keluarga dari kedua belah pihak. Dalam konteks ini, keluarga perempuan menjadi bagian dari keluarga laki-laki dan sebaliknya untuk membentuk sebuah hubungan sosial yang baru yang memegang peranan penting dalam *asseajingeng*. Dengan makna seperti ini, maka dinamika kehidupan rumah tangga terkait erat dengan hubungan kekerabatan.

Hubungan antara suami dan istri dapat dirujuk pada bagaimana keduanya dikonseptualisasikan dalam rumah tangga Bugis. Dalam istilah lokal, istri disebut sebagai *to ri bola* atau *pangngonro bola* (penjaga rumah, *housekeeper*) dan suami sebagai *pangngulu bola* (kepala rumah tangga, *head of the household*). Kedua istilah ini menunjukkan, bahwa baik laki-laki maupun perempuan identik dengan rumah. Akan tetapi, peran berdasarkan gender—suami-*pangngulu bola* dan istri-*to ri bola*—tidak bermakna hubungan asimetris antara keduanya.

Perempuan Bugis lebih dari sekedar egaliter terhadap suaminya dalam rumah tangga. Ketika dia menikah, dia menjadi manajer keuangan (*money manager*) dan orang yang membelanjakan uang (*income spender*), sedangkan suami adalah pencari nafkah (*income earner*), sebagaimana terefleksi dalam peribahasa Bugis, bahwa 'arena perempuan di sekitar rumah, arena laki-laki meraih batasan langit,' yang mengindikasikan perbedaan peran yang jelas antara perempuan dan laki-laki.¹⁴ Meskipun demikian, ini tidak berarti, bahwa perempuan tidak dapat berpartisipasi dalam

¹⁰ Baca, misalnya, Millar (1983:485) dan Robinson (1985:51).

¹¹ Dalam konteks lain, *onro* juga dapat berarti status sosial.

¹² Baca, misalnya, Acciaioli (2000:237), yang mengistilahkan hubungan kekerabatan pada masyarakat Bugis sebagai *a totalistic set of relations*.

¹³ *Asseajingeng* pada masyarakat Bugis diklasifikasikan dalam dua kategori, yaitu: *rappé* and *sompung-lolo*. *Rappé* merujuk kepada hubungan yang berdasarkan ikatan biologis (*consanguineal relatives*) and *sompung-lolo* merujuk pada hubungan kekerabatan berdasarkan (*affinity*) (Mattulada 1995:38).

¹⁴ Ini diekspresikan oleh Pelras (1996:161) sebagai: "the woman's domain is around the house, the man's domain reaches 'the borders of the sky' (the horizon).

arena publik atau sebaliknya. Kewajiban laki-laki sebagai pencari nafkah juga terefleksi pada peribahasa terkait dengan calon suami yang ideal, yakni yang memiliki kemampuan: *mattuliling dapureng wékka pétu* (mengelilingi dapur tujuh kali). Ini bermakna, bahwa laki-laki dapat menafkahi keluarganya (mengepulkan asap dapur) setiap hari dengan asumsi, bahwa seminggu terdiri atas tujuh hari. Sedangkan salah satu syarat perempuan yang ideal, adalah *misseng dapureng* (kemampuan untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan domestik), yang menunjukkan keidentikan perempuan dengan arena domestik.¹⁵

Keterlibatan perempuan di dunia publik tidak dipertanyakan, demikian juga sebaliknya. Hanya saja definisi bekerja cukup problematikal. Misalnya, bekerja adalah pergi ke kantor, berseragam dan mendapatkan gaji bulanan, dan pekerjaan semacam ini identik dengan menjadi pegawai negeri atau menjadi pegawai kantoran, sehingga pekerjaan perempuan yang dilakukan di luar dari kerangka di atas tidak dianggap sebagai 'bekerja' atau hanya dianggap sebagai 'bantu-bantu suami.' Istri yang membuat kontribusi yang signifikan terhadap pendapatan keluarga sebagai akibat dari partisipasi mereka, misalnya, dalam bidang pertanian dan produksi perdagangan skala kecil, lebih diidentifikasi sebagai 'aktivitas ibu rumah tangga' daripada sebagai aktivitas perempuan bekerja.

Kebijakan negara sejak era Orde Baru mengidentifikasikan laki-laki sebagai pencari nafkah dan perempuan sebagai ibu rumah tangga, sebagaimana tercantum dalam UU Perkawinan No.1/1974 (pasal 31:3), yang menjadikan terjadinya rigiditas dalam hubungan dikotomi antara laki-laki dengan arena publik dan perempuan dengan arena domestik.¹⁶ Ini tidak bersesuaian dengan kategori budaya tentang hubungan antara suami dan istri yang komplementer karena partisipasi kerja dan produktivitas perempuan di publik tidak menjadi bagian dari strategi pembangunan (Idrus 2003:152-153).¹⁷ Akibatnya, meskipun secara *de facto* perempuan adalah kepala keluarga dan pencari nafkah (*income earner*), tapi secara *de jure*, eksistensi mereka tidak diakui berdasarkan kategori statistik lokal, terutama mereka yang tidak bekerja kantoran.

Errington (1979:13) yang telah menaruh perhatian pada paralelisme antara rumah Bugis (rumah panggung) dengan tubuh manusia, menunjukkan bagaimana hubungan antara suami dan istri dianalisis berdasarkan struktur rumah. Rumah Bugis terdiri dari tiga susun, *rakkéang* (ruangan di bawah atap), *alé bola* (badan rumah) dan *awa sao* (bawah rumah), yang diparalelkan masing-masing dengan bagian kepala, batang tubuh, dan kaki dari tubuh manusia. Bagi orang Bugis, kepala dan kaki adalah dua bagian tubuh yang paling rentan dan menyentuh bagian ini dapat menyebabkan ketersinggungan ataupun kekerasan; hal yang sama bahayanya jika atap dan ruangan di bawah rumah terbuka, dan keduanya berada di bawah pengawasan dari protektor keluarga, yakni *pangngulu bola*, suami. Batang tubuh merupakan bagian dari tubuh di mana

¹⁵ Idrus (2003:136-137) menjelaskan tentang empat syarat yang diekspektasi bagi seorang perempuan yang ideal pada masyarakat Bugis, yakni *mancaji makkunrai*, *mancaji misseng dapureng*, *mancaji I mattaro*, dan *mancaji sibaliperri*.

¹⁶ Dalam sosialisasi anak, bapak mengajarkan kepada anak laki-lakinya untuk menjadi kepala keluarga, dan ibu berperan sebagai agen dalam reproduksi dari ketidaksetaraan struktural yang digenderkan.

¹⁷ Ideologi lokal dari hubungan gender yang menekankan *women's motherhood* nampaknya dinikmati oleh perempuan di lokasi penelitian. Perempuan Bugis memiliki caranya sendiri dalam mengekspresikan kekuasaan dengan menunjukkan prestise sosial suami dan status sosial keluarga.

kebanyakan organ manusia beroperasi—yang paralel dengan aktivitas domestik manusia yang terletak di bagian badan rumah (*alé bola*)—yang didominasi oleh istri.

Sementara suami memproteksi dua ekstrimitas rumah (*rakkéang* dan *awa sao*) yang memiliki hubungan langsung dengan ‘dunia luar’ (dunia publik), istri adalah penjaga bagian tengah rumah (*alé bola*), ‘dunia domestik’. Dengan demikian, maka parallelisme *rakkéang* dan kepala, *alé bola* dan batang tubuh, serta *awa sao* dan kaki; dimana kepala dan kaki diassosiasikan dengan suami, dan batang tubuh diassosiasikan dengan istri tidak saja menyimbolkan kosmologi rumah dan tubuh manusia, tetapi juga terkait dengan fungsi suami dan istri dalam rumah tangga (*assikalabinéngeng*).

Pemahaman lokal terkait dengan dikotomi di atas menunjukkan, bahwa kepala dan kaki—yang paralel dengan suami—tanpa badan akan jatuh, dan badan—yang paralel dengan istri—tanpa kepala dan kaki akan buta. Ini mengindikasikan, bahwa eksistensi keduanya adalah komplementer, yang oleh Pelras (1996:160) dianggap sebagai dasar dari ‘hubungan yang saling melengkapi satu sama lain,’ atau Millar (1983:486) menyebutnya sebagai ‘peranan yang berbeda tapi komplementer.’

Sebagai contoh yang signifikan, ada komentar yang sering terdengar tentang laki-laki lajang yang sudah memiliki sebuah rumah yang diselaraskan dengan peribahasa Bugis yang menyatakan, bahwa *engka bolana, tapi déggaga addénénna* (ia memiliki rumah yang tak bertangga), merujuk pada rumah panggung Bugis. Tangga—dalam konteks ini—merupakan metafora untuk istri. Oleh karena spirit (*sumange*) rumah ada pada istri, maka rumah merupakan arena perempuan, sebuah rumah tanpa seorang istri diibaratkan dengan sebuah rumah tanpa spirit karena *déggaga to ri bolana* (tidak ada istrinya). Sebagai konsekuensinya, laki-laki tersebut harus segera menikah untuk memberikan spirit pada rumahnya. Jika seorang laki-laki mengatakan pada seorang perempuan lajang, bahwa dia sedang mencari tangga dari rumahnya, ini dapat mengandung dua arti, yakni dia sedang melakukan lamaran informal kepada perempuan tersebut, atau dia meminta perempuan tersebut untuk mencarikannya seorang calon istri, dan makna yang pertama yang paling *common*. Selama masa studi saya di Australia, setiap kali saya pulang ke Makassar, orang seringkali berkomentar: ‘Rumahmu menjadi hidup ketika engkau kembali.’ Ini tidak saja merefleksikan keidentikan perempuan dengan rumah, tetapi juga identiknya perempuan dengan semangat rumah (*sumange’na bolaé*).

Rahman (1998:7) mendiskusikan pembagian publik-domestik dengan orientasi ruang dan waktu pada ritual perkawinan di Sulawesi Selatan. Rahman berargumentasi, bahwa pada ritual seperti itu, hubungan antara laki-laki dan bagian depan rumah dan perempuan dengan bagian tengah dan belakang rumah merupakan dasar bagi domestikasi perempuan karena, menurutnya, bagian tengah dan belakang rumah adalah tempat di mana kebanyakan pekerjaan rumah tangga dilakukan.

Beberapa pesta perkawinan yang saya observasi di Sidrap menunjukkan, bahwa laki-laki di depan sama sibuknya dengan perempuan yang berada di bagian tengah dan belakang rumah. Misalnya, ketika persiapan pesta perkawinan anak laki-laki dari keluarga yang saya tinggali selama penelitian di Sidrap. Bagi masyarakat biasa, pesta perkawinan biasanya dilakukan di bawah rumah panggung, di mana laki-laki membangun panggung pelaminan, dan mengkonstruksi tempat resepsi, termasuk pagar dan pintu baruga. Materi-materi dasar yang digunakan untuk membuat ini terbuat dari kayu, sementara pagar dan pintu baruga terbuat dari bambu, keduanya

diperoleh dan dibawa dari kebun yang jauh, yang dilakukan oleh laki-laki. Laki-laki juga mengangkat kursi dan meja yang disewa dari truk ke tempat resepsi. Pada kesempatan lain, saya melihat laki-laki membuat rumah sambung untuk memberikan lebih banyak ruang bagi perempuan menyiapkan makanan, dan juga memperluas ruangan bagi tamu. Selain itu, laki-laki juga mengangkat air dari kolam yang berasal dari aliran air dari gunung melalui bambu bersambung atau dari sumur, untuk digunakan memasak.

Dengan demikian, asosiasi laki-laki dengan rumah bagian depan dan perempuan dengan rumah bagian tengah dan belakang pada pesta perkawinan, sebagaimana yang dideskripsikan oleh Rahman sebagai simbol domestikasi perempuan, tidak relevan bagi masyarakat Bugis di Sidrap dan sekitarnya karena di bagian depan, tengah dan belakang rumah sama-sama merupakan tempat yang penuh dengan pekerjaan sebelum, selama dan sesudah pesta. Dualisme ini hanya terkait dengan pembagian kerja (*division of labour*), yang membedakan ‘jenis pekerjaan’ sebagai perempuan-memasak dan laki-laki-mengkonstruksi daripada ‘dimana’ mereka melakukannya. Pembagian inipun fleksibel karena masing-masing dapat bekerja di kedua ranah tersebut.

Artinya, konstruksi gender Barat tentang divisi publik dan domestik untuk laki-laki dan perempuan, dalam konteks ini, tidak dapat diaplikasikan pada masyarakat Bugis.¹⁸ Dengan demikian, klaim Rosaldo (1974), yang mengidentifikasi laki-laki dengan kehidupan publik dan perempuan dengan kehidupan domestik sebagai basis subordinasi perempuan tidak relevan bagi masyarakat Bugis. Ini lebih sebagai divisi spasial yang diasosiasikan dengan pembagian kerja yang digenderkan secara konseptual sekalipun tidak kaku dalam praktiknya.

Relasi gender pada masyarakat Bugis juga dapat ditilik dalam kaitan dengan seksualitas. Ada peribahasa dalam *Lontara’ Daramatasia* yang menyatakan, bahwa:

Naia cinnana oroané padai timpo’ sebbo’ é, marisaliwengngi. Naia cinnana makkunraié padai wekkeng situtu’ é. Namakkuanna naro namasero manessa cinnana oroané. Naia cinnana makkunraié mallinrunngi, bettuanna maperrengngi (Lontara’ Daramatasia, hal. 45).¹⁹

Hasrat laki-laki seperti atap bocor, terbuka. Hasrat perempuan seperti korset. Itu yang menyebabkan kenapa laki-laki penuh hasrat. Sedangkan hasrat perempuan terselubung, yang berarti dapat dikontrol.

Maperrengngi (terkontrol)—yang berasal dari kata *perreng* (kontrol)—bermakna, bahwa hasrat perempuan harus dikontrol secara ketat oleh dirinya dan keluarganya, bukan saja karena kesucian perempuan berdampak pada status dirinya dan keluarganya di masyarakat, tapi juga karena perempuan adalah simbol *siri’* keluarga. Dengan demikian, perempuan diharapkan menahan diri demi martabatnya, sehingga ia berada pada kondisi yang terkontrol (*perrengngi aléna*). Jika tidak, maka ia dianggap ‘liar’ (*malia’*). Tetapi, peribahasa di atas mengindikasikan, bahwa laki-laki menjadi penuh hasrat terhadap perempuan karena hasrat perempuan tidak nampak (*padai wekkeng situtu’ é*). Dengan kata lain, perempuan mengontrol hasrat laki-laki melalui hasratnya yang tidak terekspresikan. Meskipun peribahasa ini berasal dari *lontara’*, aplikasinya dapat ditemukan pada kehidupan sehari-hari masyarakat Bugis.

¹⁸ Baca juga, misalnya, Millar (1983) yang mendiskusikan tentang interpretasi gender di masyarakat Bugis.

¹⁹ *Lontara’ Daramatasia* Roll 17/No.7, Arsip Nasional Wilayah Makassar, ditransliterasi oleh Mukhlis Hadrawi (10 Agustus 2000).

Misalnya, sebelum menikah, ibu dari calon pengantin, menasehati anak perempuannya agar nantinya ia jual mahal kepada suaminya dalam hubungan seksual. Ekspektasi semacam ini bermakna, bahwa istri diharapkan 'menunggu' inisiatif suaminya dan tidak memperlihatkan hasrat seksualnya (*invisible desire*). Sebaliknya, ibu mendorong anak perempuannya untuk nampak atraktif terhadap suaminya, sehingga suaminya selalu penuh gairah terhadapnya (*nasanging macinna oroanéna mitai*).²⁰ Dengan demikian, 'menunggu inisiatif' dari suami dan 'menampakkan keatraktifan' terhadap suami menunjukkan ambivalensi perilaku istri terhadap suaminya dalam kaitan dengan seksualitas.

Kepasifan istri yang identik dengan sifat feminin, dan keagresifan suami yang identik dengan sifat maskulin, tidak berarti bahwa perempuan tidak dapat mengekspresikan hasrat seksualnya. Hanya saja, ekspresi seksualitas istri lebih 'tertutup' (*covertly expressed*) dan 'tidak langsung' (*implicit*), sementara ekspresi seksualitas suami lebih 'terbuka' (*overtly expressed*) dan 'langsung' (*explicit*). Artinya, invisibilitas dan implisitas seksualitas perempuan bukan berarti, bahwa perempuan tidak aktif dalam mengekspresikan seksualitas, tapi keaktifan perempuan dalam mengekspresikan seksualitasnya dilakukan dengan cara yang berbeda (*different way of sexual expression*), yang sekaligus menunjukkan kekuatan femininitas perempuan Bugis dalam mengontrol hasrat seksualitas laki-laki.

Ini bukan karena perempuan tidak bisa terbuka (*marisaliweng*) mengekspresikan hasrat seksualitasnya, tapi mengekspresikan seksualitas secara terbuka bernilai 'buruk' bagi perempuan (*dé'na malebbi*).²¹ Sebaliknya, laki-laki yang tidak dapat mengekspresikan seksualitasnya secara terbuka dianggap sebagai 'bukan laki-laki,' yang bertentangan dengan elemen biologisnya, dan dianggap sebagai *calabai* (*cross-gender*).



Dengan demikian, laki-laki-keterbukaan (*marisaliweng*) dan perempuan-ketertutupan (*maperréng*) merefleksikan dikotomi konstruksi Bugis tentang seksualitas laki-laki dan perempuan.²² Dikotomi yang komplementer ini bukan saja terkait dengan atribut maskulin-feminin, tetapi juga dengan perilaku laki-laki dan perempuan dalam kaitan dengan seksualitas.

Contoh studi etnografi lainnya dilakukan oleh Rottger-Rossler (2000) pada budaya Makassar di Bontoloé—yang juga menjadi bagian dari *Centris Archipelago*—tentang gender dan otoritas. Asumsi dangkal tentang relasi gender di masyarakat Makassar menjadi bagian dari pengalaman di awal penelitiannya, yang diperolehnya dari jawaban konstan informan—perempuan dan laki-laki—atas pertanyaan langsung terkait dengan peran gender yang, menurut adat (*ada*), tempat perempuan yang utama adalah di rumah dengan aktivitas berpusat pada penyediaan makanan dan membesarkan anak; sementara ranah aktivitas laki-laki dimulai dari batas rumah dan halaman. Jika merujuk pada informasi tersebut semata, maka Rottger-Rossler terjebak pada kesimpulan

²⁰ Dalam epik La Galigo diilustrasikan bagaimana Batara Lattu', anak laki-laki dari penguasa dunia tengah membujuk istrinya, Wé Datu Senggeng, untuk menikmati malam pertama mereka bersama-sama. Untuk penjelasan secara rinci, baca Idrus (*forthcoming*).

²¹ Baca, Bennet (2005: chapter 2) yang mendiskusikan tentang inskripsi femininitas dan hasrat seksual perempuan lajang pada budaya Lombok.

²² Baca, misalnya, analisis Brenner (1998) tentang hubungan antara kontrol hasrat dan potensi laki-laki dan perempuan pada budaya Jawa; dan Bennett (2003) dalam diskusinya tentang invisibilitas hasrat perempuan dan visibilitas laki-laki pada budaya Lombok.



tentang adanya dualisme yang tegas antara ranah perempuan dan ranah laki-laki, dimana hanya laki-laki yang memegang peranan penting dalam kepemimpinan dan otoritas 'formal' (di ranah publik), sementara ruang lingkup otonomi perempuan hanya sebatas ranah 'informal' (domestik) yang menyangkut sosialisasi dan hal-hal yang terkait dengan rumah tangga.

Setelah menyelami kehidupan mereka, Rottger-Rossler menemukan sesuatu yang berbeda. Otoritas perempuan tidak sesempit itu, tapi justru merambah ke dalam ranah politik yang nyata pada lembaga 'adat perempuan' (*ada' bainé*), di mana perempuan berfungsi sebagai *partner* dari anggota dewan pemerintahan tradisional, dan sebagai mediator antara masyarakat dan pemimpinnya. Faktor lain yang mengindikasikan signifikannya peran perempuan di ranah publik adalah laki-laki dapat memperoleh hak atas posisi tradisional melalui istrinya, jika si istri berasal dari keluarga yang berhak atas penggantian pemimpin adat. Posisi otoritas perempuan juga semakin nyata pada ranah keagamaan dalam kaitan dengan pusaka yang disakralkan (*sacred heirloom*) yang merupakan simbol penting dari organisasi sosiopolitik dan pelindung lokal, dan perempuan adalah pelindung kebesaran (*kalompoang*), yang merupakan level tertinggi dalam pemerintahan tradisional (ibid:159); sementara laki-laki tidak termasuk dalam ritual *kalompoang* yang merujuk pada keyakinan individual dan hal-hal yang terkait dengan rumah tangga. Dominasi perempuan dalam ritual tidak saja nampak pada performan ritual, tetapi juga atas hal yang terkait dengan mediasi yang mentransfer kepamrihan dan harapan manusia terhadap spirit bagi benda-benda sakral. Dominasi perempuan terkait dengan keyakinan individual dan perlindungan terhadap keluarga dekat (seperti, upacara-upacara lingkaran hidup) ini tidak bertentangan dengan standar normatif berdasarkan tugas perempuan yang berpusat di sekitar rumah tangga dan keluarga, dimana perempuan menjadi pembuat keputusan utama terhadap hal-hal yang terkait dengan keluarga.

Rottger-Rossler pada akhirnya berkesimpulan, bahwa penerapan oposisi terminologi, seperti 'formal-informal,' 'publik-privat,' 'domestik-ekstra-domestik' yang diparalelkan dengan laki-laki dan perempuan menjadi hal yang menyesatkan dan tidak sesuai untuk menganalisis relasi gender di masyarakat Makassar. Meskipun peran perempuan lebih terkait dengan rumah tangga dan keluarga, ini tidak menjadikan perempuan berada pada posisi subordinat. Yang signifikan justru bagaimana hak, kewajiban, dan ruang lingkup otoritas harus dipertimbangkan secara proporsional yang didistribusikan antara perempuan dan laki-laki (ibid:160).

Relativisme budaya terkait dengan kekuasaan pada budaya Jawa—sebagai bagian dari *Centris Archipelago*—ditunjukkan oleh Handayani dan Novianto (2004). Jika budaya Barat mengidentikkan kekuasaan dengan maskulinitas, maka pada budaya Jawa terjadi hal yang sebaliknya. Kuasa dalam makna ke-Jawa-an adalah ketika seseorang mampu menyerap sifat-sifat yang bertentangan di dalam dirinya serta memelihara keseimbangan.²³ Kekuasaan terkait dengan pengendalian diri, penaklukan dunia lahir dan pengembangan dunia batin. Oleh karenanya, semakin besar kekuasaan seseorang, maka semakin halus sikapnya, yang lebih merupakan ciri feminin ketimbang maskulin (Handayani dan Novianto 2004:182). Ini menunjukkan, bahwa potensi spiritual perempuan Jawa yang ditandai dengan kepasifan dan ketenangan menjadi kekuatan femininitas perempuan. Perempuan Jawa tidak harus menjadi maskulin untuk mendapatkan

²³ Baca juga, misalnya, Anderson (2000:72-76) yang mendiskusikan tentang makna kuasa dalam budaya Jawa.

kekuasaan, tetapi justru ia harus memanfaatkan kefemininitasnya untuk meraih itu. Perempuan Jawa dididik untuk mampu mempengaruhi dunia privat dan kebijakan publik berdasarkan kecerdasan emosional (*emotional intelligence*) dan kekuatan femininitasnya (*the power of femininity*).

Jika kekuasaan yang pada budaya Barat identik dengan publik-formal-impersonal, maka kekuasaan pada budaya Jawa lebih bersifat domestik-informal-personal. Hanya saja kekuasaan perempuan tidak ditampilkan, sehingga kekuasaan apapun seorang perempuan Jawa, kekuasaan laki-laki yang ditampilkan di publik. Tapi, kuasa laki-laki yang terbuka (*overt power*) sangat dipengaruhi oleh kuasa perempuan yang terselubung (*covert power*) yang didiplomasikan di ranah domestik.

Ada keyakinan pada masyarakat Jawa, bahwa *apiking suami gumantung istri, apiking anak gumantung ibu*, yang bermakna bahwa istri atau ibu menjadi patokan baik tidaknya suami atau anak (ibid:145), maka ranah publik yang dikuasai oleh laki-laki ataupun anak tidak menjadi masalah bagi perempuan Jawa karena laki-laki atau anak yang tampil di publik merupakan representasi dari kualitas istri/ibu (ibid:207-208). Inilah yang disebut oleh Sanday sebagai dominasi laki-laki (*male dominance*) berimbang dengan otoritas perempuan (*female authority*) sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Argumentasi Scutt (1996:102-110) menarik untuk disimak dalam kaitan dengan ini, bahwa kehidupan personal dari warga negara merupakan bagian dari dunia publik. Artinya, sumber kekuasaan itu bukan semata-mata terletak di dunia publik, tapi ada saling pengaruh antara dunia personal dan publik, sehingga kekuatan personal akan dapat merembes ke dunia publik. Jika dikaitkan dengan pola diplomasi perempuan Jawa di ranah domestik (misalnya, antara suami dan istri, atau antara perempuan itu sendiri dalam kelompok matrifokal), ini menjadi bagian penting dalam pengambilan keputusan di ranah publik, sehingga *personal is political*.

Pada masyarakat Weyewa (Sumba) yang merupakan bagian dari *Exchange Archipelago*, studi Kuipers (1990) menunjukkan, bahwa perbedaan peran dalam ritual antara laki-laki dan perempuan lebih nampak daripada perbedaan di antara keduanya dalam kehidupan sehari-hari. Secara sekilas, komplementaritas antara laki-laki dan perempuan hampir menjadi sesuatu yang meyakinkan. Akan tetapi, gender asimetris yang jelas muncul jika melihat di balik kategori etnografi tradisional, seperti agama, ekonomi, atau pertanian terhadap praktik budaya lokal dari *ritual speaking*. Jika pada budaya lain—yang masuk bagian dari *Centris Archipelago*—potensi spiritual lebih dibingkaikan sebagai prestasi individual (*individual achievement*), maka bagi masyarakat Weyewa peran ritual lebih sebagai sebuah keistimewaan yang digenderkan (*a gendered prerogative*).²⁴ Ini juga tidak berarti, bahwa perempuan Weyewa tidak berperan dalam *ritual speaking*, tapi peran perempuan dalam ritual tersebut ada di belakang layar, yang diistilahkan oleh Kuipers sebagai *behind-the-scenes political work*, sebagaimana peran publik perempuan pada budaya Jawa yang telah dijelaskan di atas.

Studi Hoskins (1990) tentang eksplorasi kategori gender pada budaya Kodi (Sumba Barat)—sebagai bagian dari *Exchange Archipelago*—menitikberatkan pada bagaimana laki-laki dan perempuan dibedakan secara sosial dan secara kosmologis. Dualisme gender bagi orang Kodi

²⁴ Pola semacam ini juga muncul dalam studi Hoskins (1990) tentang kategori gender di budaya Kodi (Sumba Barat) dan studi Valeri (1990) tentang refleksi tabu terhadap menstruasi dan nifas di budaya Huaulu (Seram).



didasarkan pada presumsi tentang kesatuan (*unity*). Perbedaan gender yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan memperoleh penekanan khusus pada ritual lingkaran hidup adalah berkaitan dengan *image* dewa-dewa yang direpresentasikan oleh kegandaan gendernya (*double-genderedness*).

Hoskins menekankan penggunaan gender untuk mengekspresikan keberagaman relasi, termasuk paralel, polaritas, analogi, dan asimetri. Salah satu alasan kenapa gender sering beroperasi sebagai sebuah metafora untuk relasi lain pada masyarakat Kodi adalah tidak adanya struktur ketidaksetaraan yang dominan secara jelas, sehingga ini dapat mengekspresikan mutualitas sekaligus asimetri.

Hoskins mendemonstrasikan poinnya dengan mengeksplorasi sebuah topik sentral di budaya ini, yakni konstruksi budaya dari potensi. Analisis Hoskins menunjukkan bagaimana kekuasaan beroperasi secara berbeda pada level sosial dan kosmologikal. Apa yang disatukan pada taraf spiritual yang tertinggi harus dibedakan dalam konstruksi masyarakat dan *personhood*. Sesungguhnya perempuan dan laki-laki—yang disatukan pada level dewa—harus dibedakan untuk menghasilkan bentuk-bentuk pertukaran dan penggabungan yang menjadi dasar dari sistem ini. Potensi dari penyatuan gender diikat pada regenerasi masyarakat dan kosmos, sehingga menjadi sasaran dari kontrol ritual.



Hoskins menunjukkan dualisme gender pada budaya Kodi yang mengkonstruksikan person, masyarakat dan kosmos. Secara sosial dan kosmologis seseorang terdiri atas aspek laki-laki dan perempuan—yang keanggotaannya mulai dari garis paternal dan maternal sampai kepada kepemilikan jiwa laki-laki dan jiwa perempuan, yang masing-masing terletak pada lokasi yang berbeda di kepala. Model *personhood* pada budaya Kodi lebih bersifat penyatuan (*unitary*) daripada prinsip dualistik.

Penyatuan atribut laki-laki dan perempuan pada dewa menyimbolkan konsentrasi kekuasaan mereka, sementara pada manusia penyatuan yang sama dari karakteristik gender tidak cocok, bahkan berbahaya. Oleh karenanya, anggota masyarakat didorong untuk membedakan antara karakteristik alamnya yang terkait dengan perempuan (*female-linked 'natural'*) dari karakteristik sosial yang terkait dengan laki-laki (*male-linked 'social'*), kecuali pada spesialis ritual yang perilakunya telah banyak diselimuti oleh tabu dan batasan-batasan. Pemisahan antara elemen perempuan dan laki-laki dalam komunitas manusia mengizinkan untuk terjadinya pertukaran. Tetapi pertukaran juga ditemui pada divisi dari pada apa yang telah disatukan, yakni penyatuan kosmik dari dewa yang bergender ganda (*double gendered deities*), yang diistilahkan oleh Hoskins sebagai *'the union and separation of gender attributes'*. Ini sekaligus menunjukkan keunikan model klasifikasi gender pada budaya Kodi karena ia dapat menyatukan perbedaan ke dalam skema yang didasarkan pada polaritas dan analogi daripada hirarki atau dominasi satu pihak (*one-sided domination*). Divisi kosmologikal antara laki-laki dan perempuan tidak selalu terkait langsung dengan ketidakseimbangan dan ketidaksimetrisan sosiologis.

Kesimpulan

Nasional dan global, menurut Brenner (1998:23), selalu dimediasi oleh lokal, dan apa yang terbaik yang telah dilakukan oleh para antropolog sejauh ini adalah melakukan penelitian pada tingkat lokal dengan menempatkan spesifisitas di atas generalisasi, dan menekankan pada





grounded study of the local, dimana para antropolog dapat menunjukkan kontribusi yang paling signifikan dalam teori sosial, termasuk teori feminis, dan pada pemahaman proses dan transformasi sosial.

Studi-studi tentang keunikan masing-masing budaya (*cultural relativism*) tentang relasi gender telah menunjukkan kontribusi antropologi feminis yang sangat signifikan dalam memahami ketidakuniversalan teori Barat—yang menunjukkan *eurocentric bias*—diterapkan pada masyarakat di belahan bumi lainnya, dan memunculkan teori-teori antropologi feminis yang menunjukkan suatu teori di suatu budaya tidak secara otomatis aplikatif di budaya lain.

Indikator kuasa, misalnya, antara budaya yang satu dan budaya lainnya dalam lingkup Indonesia (*within culture*) memiliki keunikannya masing-masing, bahkan juga variasi lokal (misalnya antara budaya Weyewa dan Kodi yang keduanya berada di wilayah Sumba) sebagaimana yang ditunjukkan oleh Errington dengan pengklasifikasian *Centris* dan *Exchange Archipelago*, apa lagi antar negara-negara Barat dan negara-negara lain di dunia (*between cultures*). *Empty prestige* di masyarakat Barat, misalnya, dapat menjadi *real prestige* di masyarakat lain, sebagaimana perbedaan gender di suatu masyarakat tidak selalu menunjukkan subordinasi perempuan atas laki-laki. Artinya, gender bukanlah perbedaan yang selalu membuat perbedaan. Budaya di bagian *Centris Archipelago*, misalnya, di mana gender membuat perbedaan ketika menegaskan klaim politik dalam ranah publik. Diskusi tentang gender dewasa ini mengarahkan kita pada isu kompleks tentang penerjemahan lintas budaya, universalitas, hubungan antara sistem dan perilaku individual, dan antara ideologi dan material budaya.

Kontribusi antropologi feminis yang paling nyata adalah meningkatnya kesadaran perempuan dalam lingkup antropologi terkait dengan penulisan dan teori etnografi. Antropologi feminis telah menjadi ikatan yang menyatukan antara studi tentang gender dan konstruksinya pada masyarakat yang beragam, yang perhatiannya tidak saja pada perempuan, tapi juga laki-laki, yang berfokus pada peranan, status, dan kontribusi perempuan di masyarakat, bukan untuk menunjukkan etnosentrisme, tetapi untuk menunjukkan keunikan masing-masing budaya, bukan keanehan dari budaya tersebut.

Kontribusi antropologi feminis yang meneliti kehidupan sehari-hari kebudayaan tertentu sangat signifikan dalam mencari jawaban dari berbagai pertanyaan. Misalnya, ketika berbicara tentang kerja yang definisinya problematis, yang berbeda antara definisi lokal (*emic perspective*) dan definisi secara nasional, yang mengakibatkan perempuan pencari nafkah sekaligus kepala keluarga menjadi *under recorded* atau *invisible*. Ini berpengaruh pada bagaimana kebijakan-kebijakan pembangunan terhadap perempuan.

Asumsi-asumsi dangkal pada awal penelitian—sebagaimana yang dialami oleh Millar dan Rottger-Rossler pada penjelasan di atas—menunjukkan pentingnya penelitian yang tidak hanya berfokus pada fakta yang dilihat secara kasat mata, tapi yang lebih penting lagi adalah proses dari pada fakta tersebut melalui metode berganda dengan perspektif gender, inilah yang menjadi esensi etnografi feminis kontemporer.

Sebagai penutup, saya ingin mengutip pernyataan Walter, sebagai berikut:

Anthropology has long recognized the politics of culture in criticism of the ethnocentrism and racism of Western claims to represent universal truth, beauty, goodness, and justice. Feminist anthropology extends these fundamental insights by contesting the coherence of culture in society, thereby placing

anthropology in a position to contribute more fluently to debate generated by feminist, ethnic, and cultural studies over culture and ideology (Walter 1995:284).²⁵

Penutup

Pada akhir dari pidato ini, perkenalkanlah saya menyampaikan ucapan terima kasih kepada Pemerintah Republik Indonesia melalui Menteri Pendidikan Nasional yang telah mengangkat saya sebagai Guru Besar tetap di Universitas Hasanuddin; dan kepada Rektor Universitas Hasanuddin—Prof. Dr. dr. Idrus A. Paturusi—atas perkenaan beliau untuk memimpin upacara ini, tanpa mengurangi rasa hormat saya kepada para mantan-mantan rektor sebelumnya.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Prof. Dr. Halide, Sekretaris dan segenap Anggota Senat dan Dewan Guru Besar Universitas Hasanuddin, atas kesempatan yang diberikan untuk menyampaikan pidato penerimaan jabatan ini, dan sekaligus menerima saya sebagai Anggota Dewan Guru Besar Universitas Hasanuddin yang baru.



Kepada para mantan Dekan Fisip Unhas, terima kasih atas bimbingan mereka sejak saya menjadi mahasiswa hingga selesai dan menjadi dosen berturut-turut: Prof. Dr. Syukur Abdullah (alm.), Prof. Sadly A.D., MPA—saya menjadi dosen di masa kepemimpinan beliau—Prof. Dr. Mappa Nasrun, MA, Prof. Dr. Tahir Kasnawi, SU, dan Prof. Dr. Hafied Cangara, MA; serta Dekan Fisip Unhas yang baru—Deddy T. Tikson, Ph.D., sebagai atasan langsung saya sekarang, terima kasih atas dukungannya. Saya yakin Fisip-Unhas akan memiliki ‘nuansa baru’ di bawah kepemimpinan beliau.

Ucapan terima kasih juga tidak lupa saya sampaikan kepada para mantan guru saya di tingkat S1, antara lain Prof. Dr. Abu Hamid, Drs. Arief Said, MS (alm.), Drs. Ahmad Sahur, MA, Drs. Madjid Kallo, dan Dr. Ridwan M. Thaha, MA.; dan di tingkat S2, diantaranya Prof. Dr. Stephen M. Childs, Prof. Dr. Jack C. Hasling, dan Prof. Dr. Chet Ballard, atas bimbingan mereka selama masa studi saya.

Rasa terima kasih saya yang mendalam terhadap *unggawa* saya ketika studi Program Doktor di Research School of Pacific and Asia Studies, The Australian National University (RSPAS-ANU)—Prof. Dr. Kathryn M. Robinson—yang tidak saja bertindak sebagai seorang supervisor, tetapi juga sebagai ibu dan teman yang telah memberikan dukungan moral dan akademik dengan petunjuk-petunjuknya yang konstruktif. Beliau datang mengunjungi saya di Makassar ketika saya melakukan penelitian dan mengubah momen-momen frustrasi saya menjadi sebuah spirit yang menantang dengan petunjuk dan strateginya yang sangat bermanfaat dalam penelitian. Ketika saya kembali dari lapangan, beliau dengan penuh kesabaran membaca *chunk chapters* dan *conference papers* saya untuk mengembangkannya menjadi *chapters* dan artikel yang *readable* dan *presentable*. Berbagai tantangan yang ditujukan pada saya masih berlangsung hingga saat ini, terutama yang menyangkut pengembangan karir akademik saya.

Terima kasih juga tidak lupa kepada Prof. Emeritus Campbell Macknight yang tidak saja bertindak sebagai *adviser*, tetapi juga sebagai ‘kamus Bugis berjalan’ saya karena kemampuan beliau dalam menerjemahkan kata-kata Bugis kedalam Bahasa Inggris yang bermakna, tetapi juga karena beliau sebagai konsultan La Galigo saya. Juga kepada Prof. Dr. Virginia M. Hooker yang karena kesibukannya

²⁵ Penebalan kata tidak terdapat dalam kutipan asli.



yang luar biasa menyebabkan disertasi saya seringkali ‘berjalan-jalan’ ke luar negeri di negara manapun beliau berada; dan kepada Prof. Dr. Gavin W. Jones dan Prof. Dr. Terry Hull terima kasih atas masukan-masukan dan diskusi-diskusi yang tak ternilai selama masa studi saya di Australia; serta kepada Drs. Mukhlis Hadrawi, M.A—*a young sex expert* dalam *lontara*’—atas bantuan transliterasi *lontara*’ dan diskusi-diskusi yang bernilai terkait dengan ini.

Ucapan terima kasih yang mendalam kepada Dr. Linda R. Bennett, tempat curahan hati dan teman diskusi saya selama masa studi dan sampai sekarang, yang selalu mendukung saya dengan berbagai tantangan akademik, yang banyak membantu dalam pengembangan intelektual dan akademik saya, menjadi sahabat terdekat saya, serta bersedia hadir pada hari pengukuhan yang bermakna ini.

Kepada teman-teman/para mitra kerja di Pemerintah Provinsi dan Pemerintah Kabupaten Gowa, terutama kepada Bapak Wakil Gubernur Propinsi Sulawesi Selatan dan Bupati Kepala Daerah Kabupaten Gowa, Ketua Bappeda, Kepala dan Wakil Kepala Dinas Nakertrans, Kepala dan Wakil Kepala Dinas Pertanian, Tim Assesmen, dan Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender, Kepala Bagian Pemberdayaan Perempuan dan KKPP masing-masing di tingkat Provinsi Sulawesi Selatan dan Kabupaten Gowa, serta UNDP untuk dukungan dalam menjadikan gender sebagai arus utama (*gender mainstreaming*) dalam kebijakan dan program pembangunan, terima kasih atas segala dukungan dan komitmen mereka.

Teman-teman aktivis yang saya cintai, terima kasih atas segala perjuangan bersama untuk pemberdayaan perempuan, *at least* di Sulawesi Selatan, meskipun saya hanya bisa terlibat di belakang layar. Kepada sahabat-sahabat terdekat yang sangat berarti dalam kehidupan saya yang tidak bersedia disebutkan namanya, terima kasih atas spirit dan dukungan mereka yang berkobar-kobar.

Bapak Halim dan ibu serta keluarga dekat mereka di Sidrap, dan masyarakat yang telah menganggap saya sebagai bagian dari keluarga mereka di lapangan; mereka yang banyak terlibat dalam penelitian disertasi saya; serta mereka yang membantu saya di lokasi-lokasi lain dimanapun saya melakukan penelitian, termasuk teman-teman kelompok lesbian atas hospitalitas mereka yang membuka ruang bagi saya untuk memahami kehidupan yang mereka jalani. *A house is not always a home, but their house, their village, or wherever they are, had become my home during my fieldwork.*

Secara khusus dan tulus saya sampaikan rasa hormat dan sembah sujud kepada orang tua saya—M. Idrus Nurdin and St. Rasyidah Noor—yang telah melahirkan, mengasuh, dan mendidik serta mendo’ akan saya sampai memperoleh apa yang saya dapatkan sekarang ini; serta saudara-saudara saya, atas semua dukungan mereka terhadap saya untuk kesuksesan studi dan pekerjaan saya. Bapak dan ibu sudah semakin tua, dan hari ini menjadi orang-orang yang paling berbahagia karena saya dikukuhkan sebagai Guru Besar, momen yang paling ditunggu-tunggu oleh keduanya setelah saya menyelesaikan Ph.D. Saya masih ingat dengan kalimat yang diucapkan Bapak ketika masuk rumah sakit bulan lalu: “Mudah-mudahan saya masih dapat menghadiri pengukuhanmu.” *Here they are!*

Terima kasih yang khusus saya persembahkan kepada *pangngulu bola* saya—Muhammad Firda—atas kesabarannya yang luar biasa, yang harus menghadapi berbagai kritikan karena *to ri bola*-nya pergi selama empat tahun untuk studi program Doktor di Canberra, Australia, dan yang selalu mendukung dalam studi dan pekerjaan saya. Saya tidak dapat melupakan dua kata pertama

yang diucapkannya ketika saya pertama kali memasuki rumah kami setelah menyelesaikan studi sepulang dari *airport*: 'Kita selamat.' Silahkan menginterpretasikan maknanya, saya tidak berani mengomentari kalimat ini. Saya hanya ingin mengucapkan satu kalimat kepada suami saya: 'Terima kasih atas dukungannya untuk merelakan saya studi di negara lain, karena tidak semua suami dapat merelakan istrinya seperti kerelaan yang saya terima.' Selain itu, dengan pernikahan kami, saya mendapatkan dua gelar kehormatan lainnya, yakni sebagai seorang istri dan ibu bagi anak kami, dua gelar ini tidak dapat saya peroleh dengan sekolah setinggi apapun.

Kepada *ana' oroané* saya—Fadel Fuady Firda—sekaligus teman seperjuangan saya selama masa studi di Australia sejak tahun 1999, ketika ia masih berusia empat tahun dan secara sukarela kembali ke Indonesia beberapa bulan sebelum ulang tahunnya yang ke delapan, tinggal bersama *ambo'*-nya pada detik-detik terakhir masa studi saya. Berpisah dengan suami merupakan sesuatu yang sangat sulit, tapi berpisah dengan anak jauh lebih sulit. Tapi saya harus merelakan anak kami untuk pulang dan berada di bawah pengasuhan suami—yang kemudian bertindak sebagai *single parent*—agar *stressfull moment* di akhir masa studi saya jangan berimbas kepada anak kami. *That was a very sweet of you*, Fadel.

Dunia intelektual akademik saya adalah terutama diantara teman-teman di Fisip (khususnya pada Jurusan Antropologi) dan Sastra Unhas, kompetisi dan kritikan diantara kolega menjadi salah satu pemicu yang paling ampuh untuk selalu meningkatkan kualitas intelektualitas saya. Terakhir, terima kasih kepada mereka yang tidak sempat saya sebutkan namanya dan kepada para hadirin yang telah berkenan meringankan langkah menghadiri majelis yang sangat bermakna ini. Assalamu Alaikum Warohmatullohi Wabarokatuh dan Selamat Siang.

Makassar, 14 September 2006

Referensi

Acciaioli, G.

- 2000 "Kinship and Debt: the Social Organization of Bugis Migration and Fish Marketing at Lake Lindu, Central Sulawesi," dalam Roger Tol, Kees van Dijk and Greg Acciaioli (peny.) *Authority and Enterprise among the Peoples of South Sulawesi*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 211-240.

Anderson, B.R.O.G.

- 2000 *Kuasa Kata: Jelajah Budaya Politik di Indonesia* (Terjemahan). Yogyakarta: Mata Bangsa.

Ardener, E.

- 1975 "Belief and the Problem of Women," dalam S. Ardener (peny.) *Perceiving Women*. London: Dent. Hlm. 1-17.

Bennett, L.R.

- 2003 "The In/Visibility of Female Desire: Single Women's Patterns of Resistance and Transgression in Lombok, Eastern Indonesia", *Culture, Health and Sexuality* 5(3):37-55.
- 2005 *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. London: Routledge Curzon.

- Brenner, S.A.
 1998 *Domestication of Women: Women, Health and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.
- Cole, S. dan L. Phillips (peny.)
 1995 *Ethnographic Feminism: Essays in Anthropology*. Canada: Carleton University Press.
- Errington, S.
 1979 "The Cosmic House of the Buginese," *Asia*, January- February. Hlm. 8 – 14.
 1989 *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.
 1990 "Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview," dalam Jane M. Atkinson and Shelly Errington (peny.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. California: Stanford University Press. Hlm. 1–58.
- Geertz, H.
 1961 *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc.
- Handayani, C.S. dan A. Novianto
 2004 *Kuasa Wanita Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Hidayat, Rachmad
 2004 *Ilmu yang Seksis: Feminisme dan Perlawanan terhadap Teori Sosial Maskulin*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.
- Hoskins, J.
 1990 "Doubling Deities, Descent, and Personhood: An Exploration of Kodi Gender Categories," dalam Jane M. Atkinson and Shelly Errington (peny.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. California: Stanford University Press. Hlm. 273–306.
- Idrus, N.I.
 2003 "To Take Each Other:" Bugis Practices of Gender, Sexuality, and Marriage. Tesis Ph.D. Canberra: The Australian National University.
 2004 "Behind the Notion of *Siala*: Marriage, *Adat* and Islam among the Bugis in South Sulawesi," *Intersections*, Vol. 10, August, <http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue10/idrus.html>
 2005 "Siri", Gender, and Sexuality among the Bugis in South Sulawesi", *Antropologi Indonesia* (29)1:37–51.
 (akan datang) "Seksualitas dan Reproduksi: Antara Mitos dan Pragmatisme", *Jurnal Perempuan*.
- Keeler, W.
 1990 "Speaking of Gender in Java", dalam Jane M. Atkinson and Shelly Errington (peny.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. California: Stanford University Press. Hlm. 127–152.

- Keller, E.F.
1990 "Feminism and Science", dalam Richard B., J.D. Trait, dan Philip Gasper (peny.) *The Philosophy of Science*. Massachusetts: Blackwell Publications Ltd. Hlm. 271–294.
- Kuipers
1996 "Talking about Troubles: Gender Differences in Weyewa Ritual Speech Use", dalam Jane M. Atkinson and Shelly Errington (peny.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. California: Stanford University Press. Hlm. 127–152.
- Lamphere, L.
1996 "Gender," dalam D. Levinson dan M. Ember (peny.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology* Vol. 2. New York: Henry Holt and Co. Hlm. 488–493.
- Lontara' Daramatasia*. No. 17/7. Arsip Nasional Wilayah Makassar, Sulawesi Selatan.
- Machmud, A.H.
1976 *Silasa: Setetes Embun di Tanah Gersang*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan (edisi pertama).
- Mattulada, H.A.
1995 *Latoa: Satu Lukisan Analisis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Ujung Pandang Hasanuddin University Press (edisi kedua).
- Millar, S.B.
1983 "On Interpreting Gender in Bugis Society", *American Ethnologist* 10(3):477–493.
- Moore, H.
1988 *Feminism and Anthropology*. Oxford: Polity Press.
1994 *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.
- McGee, R.J. dan R.L. Warms
1996 *Anthropological Theory: An Introductory History*. London: Mayfield Publishing Company.
- Oakley, A.
1972 *Sex, Gender and Society*. New York: Harper Colophon.
- Ortner, S.
1974 "Is Female to Male as Nature to Culture?" dalam M.Z. Rosaldo dan L. Lamphere (peny.) *Women, Culture and Society*. California: Stanford University Press. Hlm. 67–87.
- Ortner, S. dan H. Whitehead
1981 "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", dalam S. Ortner dan H. Whitehead (peny.) *Sexual Meaning: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 1–27.
- Pelras, C.
1996 *The Bugis*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Pine, F.
1996 "Gender", dalam A. Barnard dan J. Spencer (peny.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge. Hlm. 157–210.

P3B (Pusat Pembinaan and Pengembangan Bahasa)

1999 *Budi Istikharah Indar Bustanil Arifin*. Jakarta: Departemen P and K.

Rahman, A.

1998 *Gelas Kaca and Kayu Bakar: Pengalaman Perempuan dalam Pelaksanaan Hak-Hak Keluarga Berencana*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Yogyakarta, YLK-SS dan the Ford Foundation.

Reinharz, S.

1992 *Feminist Methods in Social Research*. Oxford: Oxford University Press.

Reiter, R.R.

1975 "Introduction," dalam R.R. Reiter (peny.) *Toward and Anthropology of Women* New York: Monthly Review Press. Hlm. 11–19.

Robinson, K.

1985 "Modernisation and Mothering", *Prisma* No. 37. Hlm. 47–56.

Rosaldo, M.Z.

1974 "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", dalam M.Z. Rosaldo dan L. Lamphere (peny.) *Women, Culture and Society*. California: Stanford University Press. Hlm. 17–41.

1980a "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Sign* 5(3):389–417.

1980b *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Society*. New York: Cambridge University Press.

Sanday, P.

1981 *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Siapno, J.A.

1997 The politics of Gender, Islam and Nation-State in Aceh, Indonesia: A Historical Analysis of Power, Co-optation and Resistance. Tesis Ph.D. Berkeley: South and Southeast Asian Studies, University of California.

Scutt, J.A.

1996 "The Personal is Political", dalam D. Bell dan R. Klein (peny.) *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*. London: Spinitex Press. Hlm. 124–156.

Skeggs, Beverly (peny.)

1995 *Feminist Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.

Spradley, J.P.

1979 *Ethnographic Interview*. Sydney: Holt, Rinehart and Winston.

1980 *Participant Observation*. Sydney: Holt, Rinehart and Winston.

Walter, L.

1995 "Feminist Anthropology", *Gender and Society* 9(3):272–288.