

Normalisasi Opresi dan Politik Resistensi: Perspektif Feminis Interseksional atas Tubuh, Kerja, dan Kehidupan Sosial

Catatan Jurnal Perempuan

Normalisasi Opresi dan Politik Resistensi: Perspektif Feminis Interseksional atas Tubuh, Kerja, dan Kehidupan Sosial

Artikel

- Diskriminasi Berlapis di Kalangan Perempuan Pekerja Keras Biru: Studi Kasus Sektor F&B dan Ritel di Kota Depok
Diqsha Satya Alifya & Ida Ruwaida
- Solidaritas Perempuan Bugis dalam Ekowisata Pulau Kelapa Dua, Kecamatan Kepulauan Seribu Utara, Kabupaten Kepulauan Seribu, Provinsi DKI Jakarta
Fairuz Rafidah Aflaha, Widya Hasian Situmeang, & Amrina Rosyada
- Lima Bentuk Opresi terhadap Perempuan dalam Ketidakadilan Aturan Berpakaian: Analisis Pemikiran Iris Marion Young
Kezia Krisan Putri Harsono & Abby Gina Boang Manalu
- Konstruksi "Keluarga Bahagia": Pernikahan Patriarkal dan Penyangkalan Subjektivitas Perempuan dalam Karya Leo Tolstoy
Kumara Anggita & Thera Widyastuti
- Resistensi Komunitas *Queer* dalam Marginalisasi Temporal: Mengartikulasikan Masa Depan *Queer* yang Emansipatoris melalui Harapan dan Kepedulian Kolektif
Ningdyah Lestari & Abby Gina Boang Manalu

Diterbitkan oleh:

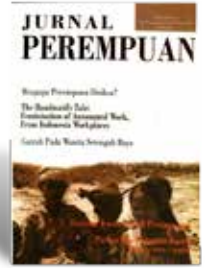


Yayasan Jurnal Perempuan
No. Akreditasi: 36/E/KPT/2019

Gerakan 1000 Sahabat Jurnal Perempuan

Pemerhati Jurnal Perempuan yang baik,

Jurnal Perempuan (JP) pertama kali terbit dengan nomor 01 Agustus/September 1996 dengan harga jual Rp 9.200,-. Jurnal Perempuan hadir di publik Indonesia dan terus-menerus memberikan yang terbaik dalam penyajian artikel-artikel dan penelitian yang menarik tentang permasalahan perempuan di Indonesia.



Tahun 1996, Jurnal Perempuan hanya berolah kurang dari seratus eksemplar yang didistribusikan sebagian besar secara gratis untuk dunia akademisi di Jakarta. Kini, oplah Jurnal Perempuan berkisar 3000 eksemplar dan didistribusikan ke seluruh Indonesia ke berbagai kalangan mulai dari perguruan tinggi, asosiasi profesi, guru-guru sekolah, anggota DPR, pemerintah, Lembaga Swadaya Masyarakat dan kalangan umum seperti karyawan dan ibu rumah tangga.

Kami selalu hadir memberikan pencerahan tentang nasib kaum perempuan dan kelompok minoritas lainnya melalui kajian gender dan feminisme. Selama perjalanan hingga tahun ini, kami menyadari betapa sangat berat yang dihadapi kaum perempuan dan betapa kami membutuhkan bantuan semua kalangan termasuk laki-laki untuk peduli pada perjuangan perempuan karena perjuangan ini.

Jurnal Perempuan menghimbau semua orang yang peduli pada Jurnal Perempuan untuk membantu kelangsungan penerbitan, penelitian dan advokasi Jurnal Perempuan. Tekad kami adalah untuk hadir seterusnya dalam menyajikan penelitian dan bacaan-bacaan yang bermanfaat untuk masyarakat Indonesia dan bahkan suatu saat dapat merambah pembaca internasional. Kami berharap anda mau membantu mewujudkan cita-cita kami.

Bila anda percaya pada investasi bacaan bermutu tentang kesetaraan dan keadilan dan peduli pada keberadaan Jurnal Perempuan, maka, kami memohon kepada publik untuk mendukung kami secara finansial, sebab pada akhirnya Jurnal Perempuan memang milik publik. Kami bertekad menggalang 1000 penyumbang Jurnal Perempuan atau 1000 Sahabat Jurnal Perempuan. Bergabunglah bersama kami menjadi penyumbang sesuai kemampuan anda:

- SJP Mahasiswa S1 : Rp 150.000,-/tahun
- SJP Silver : Rp 300.000,-/tahun
- SJP Gold : Rp 500.000,-/tahun
- SJP Platinum : Rp 1.000.000,-/tahun
- SJP Company : Rp 10.000.000,-/tahun

Formulir dapat diunduh di <http://www.jurnalperempuan.org/sahabat-jp.html>

Anda akan mendapatkan terbitan-terbitan Jurnal Perempuan secara teratur, menerima informasi-informasi kegiatan Jurnal Perempuan dan berita tentang perempuan serta kesempatan menghadiri setiap event Jurnal Perempuan.

Dana dapat ditransfer langsung ke bank berikut data pengirim, dengan informasi sebagai berikut:

**- Bank Mandiri Cabang Jatipadang atas nama Yayasan Jurnal Perempuan Indonesia
No. Rekening 127-00-2507969-8**

(Mohon bukti transfer diemail ke himah@jurnalperempuan.com)

Semua hasil penerimaan dana akan dicantumkan di website kami di: www.jurnalperempuan.org

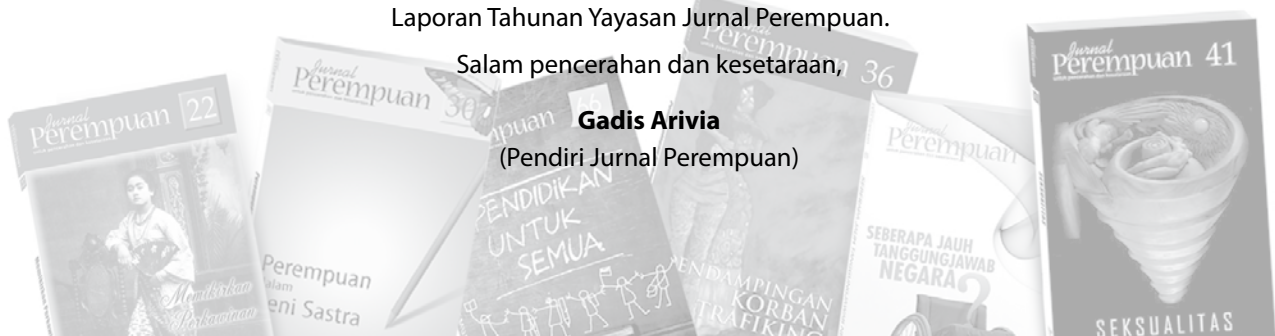
Informasi mengenai donasi dapat menghubungi Himah Sholihah
(Hp 081807124295, email: himah@jurnalperempuan.com).

Sebagai rasa tanggung jawab kami kepada publik, sumbangan anda akan kami umumkan pada tanggal 1 setiap bulannya di website kami www.jurnalperempuan.org dan dicantumkan dalam Laporan Tahunan Yayasan Jurnal Perempuan.

Salam pencerahan dan kesetaraan,

Gadis Arivia

(Pendiri Jurnal Perempuan)



ISSN 1410-153X

PENDIRI

Prof. Dr. Gadis Arivia
Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi-Roosseno (Alm.)
Ratna Syafrida Dhanny (Alm.)
Asikin Arif, M.Fil. (Alm.)

DEWAN PEMBINA

Prof. Mari Elka Pangestu, Ph.D.
Prof. Dr. Sulistyowati Irianto
Prof. Dr. Musdah Mulia
Dr. Karlina Supelli

DEWAN PENGAWAS

Dr. Ir. Darwin Cyril Noerhadi, M.B.A.

DEWAN REDAKSI

Prof. Dr. Gadis Arivia (Sosiologi, Montgomery College,
Takoma Silver Spring, Maryland, USA)
Prof. Dr. Sulistyowati Irianto (Antropologi Hukum
Feminisme, Universitas Indonesia)
Prof. Sylvia Tiwon (Antropologi Gender, University
California at Berkeley)
Prof. Saskia Wieringa (Sejarah Perempuan & Queer,
Universiteit van Amsterdam)
Prof. Dr. Musdah Mulia (Pemikiran Politik Islam & Gender,
UIN Syarif Hidayatullah)
Dr. Nur Iman Subono (Program Studi Ketahanan
Nasional, Sekolah Kajian Strategik dan Global,
Universitas Indonesia)
Mariana Amiruddin, M.Hum. (Komisi Nasional Anti
Kekerasan terhadap Perempuan Periode 2015-2024)
Yacinta Kurniasih, Ph.D. (Sastra dan Perempuan, Faculty
of Arts, Monash University)
Soe Tjen Marching, Ph.D. (Sejarah dan Politik
Perempuan, SOAS University of London)
Dr. Andi Achdian (Sejarah & Sosiologi, Universitas
Nasional)

DIREKTUR & PEMIMPIN REDAKSI

Patricia Beata Kurnia, S.Sos., M.Si.

MITRA BESTARI

Prof. Mayling Oey-Gardiner, Ph.D. (Universitas Indonesia)
Dr. Pinky Saptandari (Universitas Airlangga)
Prof. Dr. E. Kristi Poerwandari (Universitas Indonesia)
Dr. Ida Ruwaida, M.Si. (Universitas Indonesia)
Katharine McGregor, Ph.D. (University of Melbourne)
Dr. (Iur) Asmin Fransiska, S.H., LL.M. (Universitas Katolik
Indonesia Atma Jaya)
Dr. Irene Hadiprayitno (Leiden University)
Prof. Jeffrey Winters (Northwestern University)
Ro'fah, Ph.D. (UIN Sunan Kalijaga)
Tracy Wright Webster, Ph.D. (University of Western
Australia)
Prof. Kim Eun Shil (Korean Ewha Womens University)
Prof. Merlyna Lim (Carleton University)
Prof. Claudia Derichs (Universitaet Marburg)

Sari Andajani, Ph.D. (Auckland University of Technology)
Prof. Dr. Wening Udasmoro (Universitas Gadjah Mada)
Prof. Ayami Nakatani (Okayama University)
Dr. Antarini Pratiwi Arna (Indonesian Scholarship and
Research Support Foundation)
Prof. Dr. Widjajanti M. Santoso, M.Litt. (Indonesian
Institute of Sciences)
Dr. Lidwina Inge Nurtjahyo (Universitas Indonesia)
Prof. Dr. Bagus Takwin (Universitas Indonesia)
Dr. Sri Lestari Wahyuningroem (Universitas
Pembangunan Nasional Veteran Jakarta)
Prof. Francisia Saveria Sika Seda, Ph.D. (Universitas
Indonesia)
Dr. Ruth Indiah Rahayu, S.I.P. (Konsultan dan Peneliti)
Mia Siscawati, Ph.D. (Universitas Indonesia)
Dr. L.G. Saraswati Putri (Universitas Indonesia)
Prof. Maria Lichtmann (Appalachian State University,
USA)
Assoc. Prof. Muhamad Ali (University California,
Riverside)
Assoc. Prof. Mun'im Sirry (University of Notre Dame)
Assoc. Prof. Paul Bijl (Universiteit van Amsterdam)
Assoc. Prof. Patrick Ziegenhain (President University)
Assoc. Prof. Alexander Horstmann (University of
Copenhagen)

REDAKSI

Nada Salsabila, S.Hum.
Putri Nurfitriani, S.Ag. M.Hum.
Alifia Putri Yudanti, S.Hum.

MANAJER JURNAL

Andi Thoifatul Misbach, S.E.

SAHABAT JURNAL PEREMPUAN & MARKETING

Himah Sholihah, S.I.P.

DESAIN & TATA LETAK

Dina Yulianti

HOTLINE PELANGGAN

Himah Sholihah 0818 0712 4295 (SMS/WA)

ALAMAT REDAKSI

Alamanda Tower, 25th Floor
Jalan T. B. Simatupang kavling 23-24, Jakarta Selatan
Telepon: (+62) 21 2965 7992
E-mail: yjp@jurnalperempuan.com
redaksi@jurnalperempuan.com
Instagram: @jurnal_perempuan
Facebook: Yayasan Jurnal Perempuan
Twitter/X: @jurnalperempuan
Youtube: Video Jurnal Perempuan

WEBSITE

www.jurnalperempuan.org
www.indonesiafeministjournal.org

Cetakan pertama, 2025

Ucapan Terima Kasih kepada Mitra Bestari dan Dewan Redaksi

1. Dr. Andi Achdian
2. Prof. Dr. Gadis Arivia
3. Prof. Francisia Saveria Sika Seda, Ph.D.
4. Dr. Ida Ruwaida, M.Si.
5. Mariana Amiruddin, M.A.
6. Dr. Nur Iman Subono
7. Assoc. Prof. Patrick Ziegenhain
8. Dr. Pinky Saptandari
9. Dr. Ruth Indiah Rahayu, S.I.P.
10. Prof. Dr. Sulistyowati Irianto
11. Prof. Dr. Widjajanti M. Santoso, M.Litt.
12. Yacinta Kurniasih, Ph.D.

Daftar Isi

Catatan Jurnal Perempuan

Normalisasi Opresi dan Politik Resistensi: Perspektif Feminis Interseksional atas Tubuh, Kerja, dan Kehidupan Sosial/ <i>Normalizing Oppression and the Politics of Resistance: An Intersectional Feminist Perspective on the Body, Work, and Social Life</i>	v-vi
Patricia Beata Kurnia	

Artikel

- Diskriminasi Berlapis di Kalangan Perempuan Pekerja Kerah Biru: Studi Kasus Sektor F&B dan Ritel di Kota Depok/*Multilayered Discrimination among Blue-Collar Women Workers: A Case Study in Depok City* 225-239
Diqsha Satya Alifya & Ida Ruwaida
- Solidaritas Perempuan Bugis dalam Ekowisata Pulau Kelapa Dua, Kecamatan Kepulauan Seribu Utara, Kabupaten Kepulauan Seribu, Provinsi DKI Jakarta/*Bugis Women's Solidarity in Ecotourism Development: A Case Study of Kelapa Dua Island, North Seribu Islands District, Seribu Islands Regency, Jakarta, Indonesia* 241-250
Fairuz Rafidah Aflaha, Widya Hasian Situmeang, & Amrina Rosyada
- Lima Bentuk Opresi terhadap Perempuan dalam Ketidakadilan Aturan Berpakaian: Analisis Pemikiran Iris Marion Young/*Five Forms of Oppression Against Women in Unjust Dress Codes: An Analysis Based on Iris Marion Young's Perspective* 251-262
Kezia Krisan Putri Harsono & Abby Gina Boang Manalu
- Konstruksi "Keluarga Bahagia": Pernikahan Patriarkal dan Penyangkalan Subjektivitas Perempuan dalam Karya Leo Tolstoy/*The Construction of "Family Happiness": Patriarchal Marriage and the Denial of Women's Subjectivity in Leo Tolstoy's Work* 263-273
Kumara Anggita & Thera Widyastuti
- Resistensi Komunitas *Queer* dalam Marginalisasi Temporal: Mengartikulasikan Masa Depan *Queer* yang Emansipatoris melalui Harapan dan Kepedulian Kolektif/*Queer Community Resistance to Temporal Marginalization: Articulating an Emancipatory Queer Future through Hope and Collective Care* 275-289
Ningdyah Lestari & Abby Gina Boang Manalu

Normalisasi Opresi dan Politik Resistensi: Perspektif Feminis Interseksional atas Tubuh, Kerja, dan Kehidupan Sosial

Normalizing Oppression and the Politics of Resistance: An Intersectional Feminist Perspective on the Body, Work, and Social Life

Selama beberapa dekade terakhir, fenomena penelitian feminis semakin menegaskan bahwa ketidakadilan gender tidak pernah berdiri sendiri sebagai fenomena tunggal, melainkan bekerja melalui persinggungan hubungan kuasa yang rumit—meliputi gender, kelas, seksualitas, norma budaya, serta struktur ekonomi-politik. Pendekatan interseksionalitas yang diperkenalkan oleh Kimberlé Crenshaw (1989, 2013) kini tidak hanya menjadi sekedar kerangka utama untuk memahami bagaimana berbagai bentuk penindasan tidak hanya saling bertumpuk, tetapi juga saling memperkuat dalam membentuk pengalaman hidup perempuan dan kelompok marjinal. Tidak hanya itu, pendekatan interseksionalitas juga menjadi relevan dengan mempertimbangkan ketidakadilan gender yang makin beragam bentuknya, dalam rupa dan label yang berbeda, tetapi masih dapat dianggap sebagai bentuk penindasan terhadap perempuan. Dalam edisi JP 122 kali ini, pendekatan Crenshaw digunakan dengan kesadaran tersebut dalam tema “Normalisasi Opresi dan Politik Resistensi: Perspektif Feminis Interseksional atas Tubuh, Kerja, dan Kehidupan Sosial”, yang berusaha mengeksplorasi bagaimana penindasan diinstitusionalisasi dalam kehidupan sehari-hari serta bagaimana subjek-subjek yang terdampak merespons, bernegosiasi, dan melawan.

Dalam edisi kali ini, terdapat lima artikel yang mengungkapkan bahwa penindasan tidak selalu muncul dalam bentuk kekerasan yang terlihat jelas, tetapi sering beroperasi secara halus melalui normalisasi norma sosial, kebijakan, dan praktik sehari-hari yang dianggap “biasa”. Dalam hal ini, Iris Marion Young (1990, 2005) menekankan bahwa penindasan memiliki sifat struktural dan dapat berlangsung melalui kebiasaan, simbol, serta institusi sosial yang terlihat netral. Oleh karena itu, memahami opresi membutuhkan pendekatan yang tidak hanya mengenali bentuk-bentuk ketidakadilan, tetapi juga mengungkap mekanisme yang menormalisasi ketidakadilan tersebut.

Artikel pertama dalam edisi ini merupakan karya Diqsha Satya Alifya dan Ida Ruwaida yang menyoroti dimensi interseksionalitas dengan membahas diskriminasi berlapis yang dialami oleh perempuan pekerja kerah biru di sektor F&B dan ritel. Melalui perspektif feminisme sosialis, tulisan ini mengungkapkan bahwa penindasan terhadap perempuan tidak semata-mata bersumber dari patriarki, tetapi juga dari logika kapitalisme yang memanfaatkan tenaga kerja murah (Lorber 1997). Selama ini, dalam pemikiran awam, banyak yang berpikir bahwa diskriminasi di tempat kerja seringkali berasal dari pimpinan tempat korban bekerja. Akan tetapi dalam tulisan ini, para penulis membuktikan bahwasanya diskriminasi tidak hanya berasal dari pimpinan, tetapi juga dari sesama rekan kerja dan konsumen serta didukung oleh norma budaya yang membenarkan kekerasan dan eksploitasi. Namun demikian, para pekerja perempuan memperlihatkan beragam bentuk agensi—mulai dari bertahan, melawan, hingga meninggalkan situasi kerja yang beracun—yang mencerminkan dinamika perlawanan di tengah keterbatasan.

Masih dalam konteks bekerja, tetapi dalam sektor ekowisata, artikel karya dalam artikel yang ditulis oleh Fairuz Rafidah Aflaha, Widya Hasian Situmeang, & Amrina Rosyada menawarkan sudut pandang empiris terkait solidaritas perempuan dalam lingkup ekonomi-ekologi. Penelitian ini mengungkapkan bahwa perempuan Bugis di Pulau Kelapa Dua mengalami keterbatasan akses serta dominasi laki-laki dalam sektor ekowisata. Namun, mereka secara bersama-sama menciptakan strategi bertahan melalui solidaritas dan inisiatif berbasis komunitas. Dalam perspektif *Feminist Political Ecology* (Rocheleau et al. 1996), pengalaman ini membuktikan bahwa perempuan tidak hanya menjadi korban marginalisasi, tetapi juga berperan penting dalam menghasilkan pengetahuan lokal dan menjalankan praktik keberlanjutan.

Berbeda dengan kedua artikel sebelumnya, dalam artikel ketiga ini, berfokus kepada ekspektasi terhadap tubuh perempuan. Meskipun sudah sering dibahas di berbagai tempat, tetapi tetap menjadi ruang opresi bagi perempuan. Dalam artikel ini, tubuh sebagai ruang opresi dan perlawanan dibahas lebih lanjut dalam oleh Kezia Krisan Putri Harsono & Abby Gina Boang Manalu. Dengan menggunakan kerangka *five faces of oppression* dari Iris Marion Young (1990), tulisan ini menganalisis bagaimana aturan berpakaian, terutama pemaksaan jilbab, berfungsi sebagai mekanisme penindasan yang membatasi otonomi tubuh perempuan. Dengan pendekatan epistemologi sudut pandang feminis, pengalaman perempuan dianggap sebagai sumber pengetahuan yang valid untuk mengungkap ketidakadilan struktural. Artikel ini menekankan bahwa tubuh perempuan bukan hanya objek regulasi, tetapi juga arena perjuangan untuk memperoleh kembali subjektivitas.

Sementara, dalam artikel keempat yang dituliskan oleh Kumara Anggita & Thera Widyastuti mengungkapkan bagaimana opresi dilanggengkan melalui produksi budaya, terutama dalam sastra. Melalui pembacaan karya Leo Tolstoy dari sudut pandang feminisme eksistensialis Simone de Beauvoir (2016), tulisan ini mengungkap bagaimana institusi pernikahan seperti Kristen Ortodoks dibangun sebagai cakrawala normatif kebahagiaan yang sebenarnya menuntut penyangkalan atas subjektivitas perempuan. Pernikahan bukan hanya hubungan pribadi, tetapi juga merupakan mekanisme ideologis yang mereproduksi hubungan kekuasaan patriarkal. Dalam konteks ini, sastra berperan sebagai medium yang bukan hanya mencerminkan realitas sosial, tetapi juga menjadikan subordinasi perempuan sebagai hal yang dianggap alami.

Artikel kelima yang ditulis oleh Ningdyah Lestari & Abby Gina Boang Manalu memperluas

pembahasan ini ke ranah temporal menggunakan konsep *queer temporality* (Halberstam 2005). Artikel ini mengungkapkan bagaimana heteronormativitas dan kapitalisme tidak hanya mengendalikan tubuh serta hubungan sosial, tetapi juga membentuk pengalaman waktu melalui konsep yang dikenal sebagai heterotemporalitas. Dalam konteks ini, kehidupan yang disebut "ideal" dirancang secara linear—mulai dari pendidikan, pekerjaan, pernikahan, hingga reproduksi—yang secara sistematis mengesampingkan komunitas *queer*. Namun, daripada sekadar menjadi korban, pengalaman temporal yang berada di luar norma tersebut justru mengungkapkan potensi perlawanan melalui harapan dan solidaritas kolektif sebagai dasar bagi politik masa depan yang emansipatoris.

Jika kita melihat secara menyeluruh, kelima artikel ini mengungkapkan bahwa penindasan terjadi dan sampai saat ini, berlangsung dalam berbagai aspek—tubuh, waktu, kerja, keluarga, dan lingkungan—serta terlembagakan melalui norma sosial, kebijakan, dan praktik sehari-hari. Namun, sama pentingnya, edisi ini juga menegaskan bahwa subjek-subjek yang termarginalkan tidak pernah sepenuhnya bersikap pasif. Mereka terus mengembangkan strategi perlawanan melalui solidaritas kolektif, aktivitas sehari-hari, dan penciptaan pengetahuan alternatif.

Oleh karena itu, edisi kali ini tidak hanya diharapkan dapat memetakan berbagai bentuk ketidakadilan, tetapi juga mengundang Anda, para pembaca Jurnal Perempuan, untuk mengenali potensi transformasi yang muncul dari pengalaman hidup dalam marginalitas itu sendiri. Dengan semangat feminisme interseksional, perlawanan tidak selalu terwujud dalam gerakan besar, melainkan juga dalam tindakan-tindakan kecil yang menentang norma dan menciptakan peluang bagi dunia yang lebih adil dan setara (Patricia Beata Kurnia).

Diqsha Satya Alifya¹ & Ida Ruwaida²

¹Program Sarjana Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

²Departemen Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

Diskriminasi Berlapis di Kalangan Perempuan Pekerja Kerah Biru: Studi Kasus Sektor F&B dan Ritel di Kota Depok

Multilayered Discrimination among Blue-Collar Women Workers: A Case Study in Depok City

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Volume 30. No. 3, 2025, hlm. 225–239, 1 daftar gambar, 20 daftar pustaka, 5 daftar grafik

This study reveals the multi-layered or multiple discriminations that practices experienced by female workers in the F&B (Food and Beverage) and retail sectors in Depok City. Actually, women workers in this sector face not only discrimination from employers, but also from consumers and colleagues, which exacerbates their vulnerability. This study uses an intersectionality approach with a socialist feminist perspective to analyze how gender and competitive labor market conditions exacerbate the injustices they experience. This study method is basically a case study on the experience of women who have experienced discrimination. However, this article is more built on survey data that aims to identify and map the forms of discrimination experienced by women workers in the F&B and retail sectors. The survey findings show that discrimination occurs in various forms, as well as the response of the boss and the work environment. The analysis indicates that there are various factors that are intertwined as backgrounds, namely gender factors, social class, power relations in the workplace, structural and cultural issues, and economic demands.

Keywords: multiple discriminations, blue collar women workers, intersectionality, work environment

Penelitian ini mengungkap praktik diskriminasi berlapis yang dialami perempuan pekerja di sektor F&B (Food and Beverage) dan ritel di Kota Depok. Perempuan pekerja di sektor ini tidak hanya menghadapi diskriminasi dari pemberi kerja, tetapi juga dari konsumen dan rekan kerja yang memperburuk kerentanan mereka. Penelitian ini menggunakan pendekatan interseksionalitas dengan perspektif feminis sosialis untuk menganalisis bagaimana gender dan kondisi pasar tenaga kerja yang kompetitif memperburuk ketidakadilan yang mereka alami. Metode kajian ini pada dasarnya studi kasus pada pengalaman perempuan yang pernah mengalami diskriminasi. Namun, tulisan ini lebih dibangun berpijak dari data survei yang bertujuan mengidentifikasi dan memetakan bentuk-bentuk diskriminasi yang dialami perempuan pekerja di sektor F&B dan ritel. Temuan survei menunjukkan bahwa diskriminasi terjadi dalam berbagai bentuk, demikian pula respon atasan maupun lingkungan kerja. Berpijak dari data survei maupun wawancara mendalam, analisis mengindikasikan adanya berbagai faktor yang berkelindan sebagai latar, yakni faktor gender, kelas sosial, relasi kuasa di tempat kerja, isu struktural dan kultural, serta tuntutan ekonomi.

Kata kunci: diskriminasi berlapis, perempuan pekerja kerah biru, interseksionalitas, lingkungan kerja

Fairuz Rafidah Aflaha¹, Widya Hasian Situmeang², & Amrina Rosyada³

^{1,3}Departemen Konservasi Sumberdaya Hutan dan Ekowisata, Fakultas Kehutanan dan Lingkungan, Institut Pertanian Bogor, Bogor, Indonesia

²Program Studi Teknologi Produksi dan Pengembangan Masyarakat Pertanian, Sekolah Vokasi, Institut Pertanian Bogor, Bogor, Indonesia

Solidaritas Perempuan Bugis dalam Ekowisata Pulau Kelapa Dua, Kecamatan Kepulauan Seribu Utara, Kabupaten Kepulauan Seribu, Provinsi DKI Jakarta

Bugis Women's Solidarity in Ecotourism Development: A Case Study of Kelapa Dua Island, North Seribu Islands District, Seribu Islands Regency, Jakarta, Indonesia

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Volume 30. No. 3, 2025, hlm. 241–250, 1 daftar tabel, 43 daftar pustaka

Women's vulnerability is often linked to weak solidarity within a group. On Kelapa Dua Island, Seribu Islands Regency, Jakarta, also known as Kampung Bugis, there is a group of women of Bugis descent struggling to meet their daily needs amidst the uncertain income of their husbands, the majority of whom are former fishermen. Uncertainty about going to sea has driven husbands to change professions, and in the process, the women struggle to support their families' finances by selling products and services. One alternative livelihood pursued by the people of Kelapa Dua Island is ecotourism, given the island's famed marine beauty. Despite limited access, these women in the northern tip of Jakarta Province struggle to find a place in this male-dominated industry.

Keywords: solidarity, women, ecotourism, small island

Kerentanan perempuan sering dikaitkan dengan lemahnya solidaritas perempuan dalam suatu kelompok. Di Pulau Kelapa Dua, Kabupaten Kepulauan Seribu, DKI Jakarta, yang juga dikenal dengan Kampung Bugis, terdapat kelompok perempuan keturunan Bugis yang berjuang menopang kebutuhan sehari-hari di tengah ketidakpastian pendapatan suami mereka yang mayoritas adalah mantan nelayan. Ketidakpastian dalam melaut mendorong para suami untuk beralih profesi. Dalam prosesnya, para perempuan berjibaku menjadi penopang ekonomi keluarga dengan menjajakan produk atau jasa. Salah satu alternatif nafkah yang digeluti masyarakat Pulau Kelapa Dua adalah ekowisata, mengingat Pulau Kelapa Dua terkenal dengan keindahan lautnya. Dengan segala keterbatasan akses, para perempuan di ujung utara Provinsi DKI Jakarta ini berjuang mencari tempat di dalam industri yang masih didominasi laki-laki.

Kata kunci: solidaritas, perempuan, ekowisata, pulau kecil

Kezia Krisan Putri Harsono¹ & Abby Gina Boang Manalu²

¹Sekolah Tinggi Hukum Indonesia Jentera, Jakarta Selatan, Indonesia

²Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

Lima Bentuk Opresi terhadap Perempuan dalam Ketidakadilan Aturan Berpakaian: Analisis Pemikiran Iris Marion Young

Five Forms of Oppression Against Women in Unjust Dress Codes: An Analysis Based on Iris Marion Young's Perspective

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Volume 30. No. 3, 2025, hlm. 251–262, 20 daftar pustaka

Based on women's experiences documented in Human Rights Watch's report "I Wanted to Run Away: Abusive Dress Codes for Women and Girls in Indonesia" (2021), this article argues that the institutional imposition of the jilbab in Indonesia restricts women's bodily autonomy and produces structural harm. Drawing on a feminist perspective and Iris Marion Young's framework of the five faces of oppression, the study examines how dress-code regulations enacted by local governments and educational institutions operate as mechanisms of oppression. The analysis is limited to cases reported by Human Rights Watch and does not address the broader meanings or practices of wearing the hijab. Methodologically, the article combines a literature review with feminist standpoint epistemology and Young's concept of seriality to read women's narratives as situated knowledge of structural injustice. The findings identify four dominant forms of oppression in the documented cases: marginalization, powerlessness, cultural imperialism, and violence.

Keywords: oppression against women, dress code, hijab, five faces of oppression, lived body

Berdasarkan pengalaman perempuan yang didokumentasikan dalam laporan Human Rights Watch *Aku Ingin Lari Jauh: Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia* (2021), tulisan ini berargumen bahwa pelebagaan aturan penggunaan simbolisasi agama (wajib jilbab) membatasi otonomi tubuh perempuan dan menghasilkan kerugian yang bersifat struktural. Dengan menggunakan perspektif feminis dan kerangka teori *lima wajah penindasan* Iris Marion Young, penelitian ini menganalisis bagaimana regulasi berpakaian yang diberlakukan oleh pemerintah daerah dan institusi pendidikan beroperasi sebagai mekanisme opresi. Pembahasan dibatasi pada kasus-kasus dalam laporan Human Rights Watch dan tidak membahas pemaknaan maupun praktik berjilbab secara luas. Secara metodologis, tulisan ini menggabungkan studi kepustakaan dengan pembacaan melalui feminist standpoint epistemology dan konsep serialitas Young untuk menempatkan narasi perempuan sebagai pengetahuan tersituasi tentang ketidakadilan struktural. Hasil analisis menunjukkan empat bentuk opresi yang dominan: marginalisasi, ketidakberdayaan, imperialisme kultural, dan kekerasan.

Kata kunci: opresi terhadap perempuan, aturan berpakaian, jilbab, lima wajah penindasan, *lived body*

Kumara Anggita & Thera Widyastuti

Program Studi Rusia, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

Konstruksi "Keluarga Bahagia": Pernikahan Patriarkal dan Penyangkalan Subjektivitas Perempuan dalam Karya Leo Tolstoy

The Construction of "Family Happiness": Patriarchal Marriage and the Denial of Women's Subjectivity in Leo Tolstoy's Work

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Volume 30. No. 3, 2025, hlm. 263–273, 26 daftar pustaka

Through a feminist existentialist reading of Leo Tolstoy's novel *Semeinoe schast'e* (*Family Happiness*, 1859), this article examines how the institution of marriage is represented as a mechanism that consolidates gender ideology in nineteenth-century Russian literature. Drawing on Simone de Beauvoir's concepts of immanence–transcendence and otherness, the study analyzes the female protagonist's lived experience within marital relations that are constructed as a domestic and moral space, as well as a normative horizon of happiness. The analysis shows that Tolstoy reproduces patriarchal ideology through four main narrative patterns: unequal spousal relations, the monsterization of the female character, a cycle of transgression–punishment–repentance, and the triumph of male values and perspectives at the end of the story. In this novel, family happiness becomes possible only through women's subordination and the denial of their subjectivity and transcendental potential. This article argues that *Family Happiness* does not merely represent nineteenth-century Russian social norms but operates as a narrative device that tends to normalize and sustain patriarchal marriage; this claim is demonstrated through a mapping of the narrative patterns presented in the analysis section.

Keywords: nineteenth-century Russian literature, feminist existentialism, marriage, patriarchal ideology, Leo Tolstoy

Melalui pembacaan feminis eksistensialis terhadap novel *Семейное счастье* atau *Keluarga Bahagia* (1935) karya Leo Tolstoy, artikel ini menelaah bagaimana institusi pernikahan direpresentasikan sebagai mekanisme pengukuhan ideologi gender dalam sastra Rusia abad ke-19. Dengan menggunakan perspektif Simone de Beauvoir, khususnya konsep *immanence–transcendence* dan *otherness*, penelitian ini menganalisis pengalaman tokoh perempuan dalam relasi pernikahan yang dikonstruksikan sebagai ruang domestik dan moral, sekaligus sebagai horizon normatif kebahagiaan. Analisis menunjukkan bahwa Tolstoy mereproduksi ideologi patriarki melalui empat pola naratif utama, yakni ketimpangan relasi suami–istri, monsterisasi tokoh perempuan, mekanisme pelanggaran–penghukuman–pertobatan, serta kemenangan nilai dan perspektif laki-laki di akhir cerita. Kebahagiaan keluarga dalam novel ini hanya dimungkinkan melalui penundukan perempuan dan penyangkalan atas subjektivitas serta potensi transdendensinya. Artikel berargumen bahwa *Keluarga Bahagia* (1859) tidak hanya merepresentasikan norma sosial Rusia abad ke-19, tetapi bekerja sebagai perangkat naratif yang cenderung menormalkan dan mempertahankan institusi pernikahan patriarkal; klaim ini ditunjukkan melalui pemetaan pola-pola naratif pada bagian analisis.

Kata kunci: sastra Rusia abad ke-19, feminisme eksistensialis, pernikahan, ideologi patriarki, Leo Tolstoy

Ningdyah Lestari¹ & Abby Gina Boang Manalu²

¹Program Studi Ilmu Filsafat, Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

²Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

Resistensi Komunitas Queer dalam Marginalisasi Temporal: Mengartikulasikan Masa Depan Queer yang Emansipatoris melalui Harapan dan Kepedulian Kolektif

Queer Community Resistance to Temporal Marginalization: Articulating an Emancipatory Queer Future through Hope and Collective Care

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Volume 30. No. 3, 2025, hlm. 275–289, 1 daftar gambar, 1 daftar tabel, 31 daftar pustaka

The queer community remains among the groups that continue to experience multiple forms of marginalization in society. One of these is temporal marginalization, a condition in which discrimination across different spheres of life prevents queer individuals from living according to the socially constructed “ideal” life timeline. Excluded from this normative temporal framework, queer communities are rendered marginal and come to perceive and navigate time and life differently. This paper examines Jack Halberstam’s concept of queer temporality to articulate experiences of time that unfold outside normative temporal regimes, particularly as they are lived by queer communities. Through conceptual analysis based on literature review and secondary research, the study traces how heteronormativity and capitalist values structure mechanisms of temporal marginalization in queer life, with a specific focus on the Indonesian context. In response to this oppression, the paper foregrounds the political significance of hope and collective care in shaping future-oriented queer resistance. It argues that queer temporality, while emerging because of discrimination, also holds subversive potential to ignite forms of resistance grounded in hope and collective care, oriented toward the realization of a more radical and emancipatory queer future.

Keywords: queer temporality, temporal marginalization, heteronormativity, hope, collective care

Komunitas *queer* merupakan salah satu kelompok yang masih mengalami berbagai bentuk marginalisasi dalam masyarakat. Salah satu bentuk marginalisasi tersebut adalah marginalisasi temporal yakni kondisi ketika diskriminasi di berbagai aspek kehidupan mengakibatkan individu-individu *queer* tidak dapat menjalani hidup sesuai dengan konstruksi lini masa kehidupan “ideal” yang dimiliki masyarakat. Akibat eksklusi dari kerangka waktu normatif tersebut, komunitas *queer* terpinggirkan sehingga mempersepsi waktu dan menavigasi kehidupan secara berbeda. Tulisan ini mengkaji pemikiran Jack Halberstam tentang temporalitas *queer* untuk mengartikulasikan pengalaman atas waktu yang berada di luar rezim temporal yang normatif, khususnya sebagaimana dialami oleh komunitas *queer*. Melalui analisis konseptual berbasis studi kepustakaan dan riset sekunder, penelitian ini menelusuri jejak heteronormativitas dan nilai-nilai kapitalistik dalam cara kerja marginalisasi temporal atas kehidupan *queer*, dengan menempatkannya dalam konteks masyarakat Indonesia. Sebagai respons atas operasi tersebut, tulisan ini menonjolkan pentingnya harapan dan kepedulian kolektif sebagai basis politis bagi perlawanan *queer* yang berorientasi pada masa depan. Tulisan ini berargumen bahwa meski terbentuk sebagai konsekuensi diskriminasi, temporalitas *queer* memiliki potensi subversif untuk memantik bentuk-bentuk perlawanan yang berakar pada harapan dan kepedulian kolektif demi mewujudkan masa depan *queer* yang lebih radikal dan emansipatoris.

Kata kunci: temporalitas *queer*, marginalisasi temporal, heteronormativitas, harapan, kepedulian kolektif

Diskriminasi Berlapis di Kalangan Perempuan Pekerja Kerah Biru: Studi Kasus Sektor F&B dan Ritel di Kota Depok

Multilayered Discrimination among Blue-Collar Women Workers: A Case Study in Depok City

Diqsha Satya Alifya¹ & Ida Ruwaida²

¹Program Sarjana Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

²Departemen Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

ida.ruwaida09@ui.ac.id

Kronologi Naskah: diterima 22 Desember 2025, direvisi 21 April 2026, diputuskan diterima 26 April 2026

Abstract

This study reveals the multi-layered or multiple discriminations that practices experienced by female workers in the F&B (Food and Beverage) and retail sectors in Depok City. Actually, women workers in this sector face not only discrimination from employers, but also from consumers and colleagues, which exacerbates their vulnerability. This study uses an intersectionality approach with a socialist feminist perspective to analyze how gender and competitive labor market conditions exacerbate the injustices they experience. This study method is basically a case study on the experience of women who have experienced discrimination. However, this article is more built on survey data that aims to identify and map the forms of discrimination experienced by women workers in the F&B and retail sectors. The survey findings show that discrimination occurs in various forms, as well as the response of the boss and the work environment. The analysis indicates that there are various factors that are intertwined as backgrounds, namely gender factors, social class, power relations in the workplace, structural and cultural issues, and economic demands.

Keywords: multiple discriminations, blue collar women workers, intersectionality, work environment

Abstrak

Penelitian ini mengungkap praktik diskriminasi berlapis yang dialami perempuan pekerja di sektor F&B (*Food and Beverage*) dan ritel di Kota Depok. Perempuan pekerja di sektor ini tidak hanya menghadapi diskriminasi dari pemberi kerja, tetapi juga dari konsumen dan rekan kerja yang memperburuk kerentanan mereka. Penelitian ini menggunakan pendekatan interseksionalitas dengan perspektif feminis sosialis untuk menganalisis bagaimana gender dan kondisi pasar tenaga kerja yang kompetitif memperburuk ketidakadilan yang mereka alami. Metode kajian ini pada dasarnya studi kasus pada pengalaman perempuan yang pernah mengalami diskriminasi. Namun, tulisan ini lebih dibangun berpijak dari data survei yang bertujuan mengidentifikasi dan memetakan bentuk-bentuk diskriminasi yang dialami perempuan pekerja di sektor F&B dan ritel. Temuan survei menunjukkan bahwa diskriminasi terjadi dalam berbagai bentuk, demikian pula respon atasan maupun lingkungan kerja. Berpijak dari data survei maupun wawancara mendalam, analisis mengindikasikan adanya berbagai faktor yang berkelindan sebagai latar, yakni faktor gender, kelas sosial, relasi kuasa di tempat kerja, isu struktural dan kultural, serta tuntutan ekonomi.

Kata kunci: diskriminasi berlapis, perempuan pekerja kerah biru, interseksionalitas, lingkungan kerja

Pendahuluan

Diskriminasi terhadap perempuan di dunia kerja masih jadi persoalan struktural, bahkan kultural, dalam sistem ketenagakerjaan di Indonesia. Meskipun tingkat partisipasi angkatan kerja (TPAK) perempuan sejak tahun 2018 meningkat, namun kesenjangan dengan laki-laki masih cenderung lebar. Pada 2018, TPAK perempuan berada di angka 51,80 persen dan meningkat konsisten hingga 56,42 persen pada 2024. Sementara itu, TPAK laki-laki relatif stabil di kisaran 82–85 persen (BPS 2025). Meski demikian, faktanya kondisi kerja perempuan belum membaik secara signifikan. Berbagai bentuk diskriminasi, baik eksplisit maupun

terselubung, masih dialami perempuan sejak proses rekrutmen hingga penempatan, bahkan juga prospek kariernya.

Wulandari (2022) menunjukkan adanya bias terhadap penampilan fisik, pembatasan akses untuk promosi, hingga ketidaksetaraan dalam beban kerja maupun penghargaannya. Kondisi pekerja kerah biru tergolong yang lebih rentan didiskriminasi. Contohnya di India, walaupun merupakan pasar tenaga kerja kerah biru terbesar di dunia, namun partisipasi perempuan menjadi salah satu yang terendah di dunia. Artinya, jumlah perempuan pekerja kerah biru jauh lebih sedikit dibanding dengan jumlah pekerja laki-laki.

Khan & Suriseti (2023) menjelaskan faktor yang melatari, antara lain rendahnya permintaan atas perempuan sebagai pekerja serta adanya aturan perusahaan yang membatasi jam kerja bagi perempuan di pabrik. Secara kultural, pihak keluarga sering kali tidak mengizinkan anak perempuan mereka untuk bekerja. Hal ini pula yang mengondisikan perusahaan tidak banyak merekrut perempuan (Bakshi 2016). Situasi di India ini mengindikasikan adanya diskriminasi gender di dunia kerja.

Perempuan kerap kali mengalami diskriminasi di tempat kerjanya, baik berlapis maupun tidak. Seperti di Amerika Serikat, 42 persen perempuan pekerja mengalami diskriminasi di tempat kerjanya, yang dilatarbelakangi oleh jenis kelamin dan jenjang pendidikannya (Parker & Funk 2017). Penelitian yang dilakukan oleh Autin et al. pada 2022 juga memperkuat argumen bahwa perempuan pekerja yang mengalami diskriminasi berlapis baik secara langsung maupun implisit cenderung kesulitan untuk beradaptasi dalam lingkungan kerja. Selain itu, mereka juga memiliki sedikit kesempatan untuk memperoleh kebebasan dalam memilih atau berpindah ke pekerjaan yang lebih layak.

Diskriminasi yang kerap dialami para perempuan pekerja di sektor kerah biru pun membuat perempuan lain enggan memasuki sektor ini, yang pada akhirnya berkontribusi terhadap rendahnya jumlah perempuan pekerja kerah biru di berbagai negara (Bergmann 2011). Jika melihat situasi di Indonesia, tampaknya justru banyak perempuan terserap sebagai pekerja kerah biru. Studi ini mencoba mengungkap situasi perempuan pekerja kerah biru di Indonesia, khususnya di sektor *Food and Beverage* (F&B) dan ritel. Dalam penelitian-penelitian terdahulu mengenai kasus-kasus diskriminasi gender di tempat kerja, terjadi di dalam sektor kerja formal, misalnya manufaktur. Sementara, sektor informal atau non-manufaktur, seperti F&B dan ritel yang menyerap lebih banyak tenaga kerja perempuan, masih belum banyak terungkap. Padahal, perempuan pekerja di sektor informal, lebih banyak menjalani relasi kerja yang cenderung timpang, beban kerja yang tidak menentu, serta minim perlindungan. Jika di sektor lainnya, berpijak pada kajian-kajian terdahulu, patriarki sebagai akar utama ketimpangan tercermin dari atasan, sementara di sektor F&B dan ritel, perempuan pekerja menghadapi ketidakadilan baik dari atasan, rekan kerja, serta pelanggan. Dalam konteks ini, konsep interseksionalitas yang diajukan Crenshaw pada tahun 1991 penting digunakan untuk

memahami bahwa perempuan pekerja, terutama yang berada di posisi kerah biru, mengalami penindasan dari banyak arah sekaligus karena gender, kelas sosial, status kerja informal, dan usia muda.

Perempuan pekerja kerah biru, terutama di sektor F&B dan ritel, dapat dikatakan berposisi marginal secara struktural. Hal inilah yang membuatnya rentan, baik dari aspek minimnya upah, beban kerja berlebihan, ketidakpastian jam kerja, serta minimnya akses terhadap jaminan sosial (Parker & Funk 2017; Khan & Suriseti 2023). Kerentanan lainnya sebagai perempuan adalah sering kali menjadi korban kekerasan dari pelanggan maupun atasan (Warouw 2008). Dengan demikian, dalam keseharian, pola interaksi antara perempuan pekerja, pelanggan, dan atasan membentuk arena kompleks, yang memungkinkan diskriminasi dimungkinkan terjadi dalam berbagai bentuk, berlapis, dan saling menguatkan.

Dalam konteks ini, konsep interseksionalitas yang diajukan Crenshaw pada tahun 1991 penting digunakan untuk memahami bahwa perempuan pekerja, terutama yang berada di posisi kerah biru, mengalami penindasan dari banyak arah sekaligus karena gender, kelas sosial, status kerja informal, dan usia muda. Situasi ini menciptakan kerentanan struktural yang kompleks, tidak bisa dijelaskan hanya dengan lensa gender semata. Secara struktural, kebijakan internal perusahaan, mulai dari seleksi yang berfokus pada penampilan fisik hingga pembagian kerja yang bias gender, menunjukkan bahwa diskriminasi tidak hanya bersifat sosial, tetapi juga dilembagakan. Dalam kacamata feminisme sosialis, ada keterkaitan antara patriarki dan kapitalisme (Lorber 1997). Artinya, perempuan kelas bawah tidak hanya dimarginalkan secara sosial, tetapi juga dieksploitasi secara ekonomi sebagai tenaga kerja murah.

Metode Penelitian

Kajian mengenai diskriminasi berlapis ini dilakukan di Kota Depok yang merupakan wilayah urban penyangga Jakarta. Kota Depok dipilih sebagai lokus karena lonjakan pesat sektor jasa di wilayah ini. Data BPS tahun 2019 menunjukkan bahwa pada dasarnya TPAK perempuan juga lebih rendah dibanding laki-laki (48,23 persen; 81,82 persen). Meski demikian, perempuan muda banyak terserap di sektor jasa, seperti F&B dan ritel yang memang berkembang pesat di Depok (Aisyah 2024). Konteks ini melatari pentingnya mengungkap pengalaman dan suara perempuan pekerja, mengingat rentannya mereka mengalami diskriminasi berlapis.

Tulisan ini lebih bertumpu pada data survei guna memberikan gambaran umum tentang praktik diskriminasi yang terjadi. Penjaringan responden dilakukan secara *snowball-sampling*, dengan kriteria perempuan pekerja kerah biru di Kota Depok yang bekerja di sektor F&B serta ritel, minimal dalam dua tahun terakhir. Tidak mudah menjangkau responden karena isunya dianggap sensitif dan tertutup. Penyebaran e-survei di media sosial dan jaringan pribadi tidak direspons dengan baik. Selanjutnya, peneliti menggunakan pendekatan personal dengan menghubungi kenalan yang bekerja di sektor pekerjaan kerah biru serta meminta bantuan mereka untuk menyebarkan survei ke rekan kerjanya (*snowball*). Meskipun demikian, banyak pekerja yang enggan mengisi karena khawatir data mereka disalahgunakan, ada juga yang takut diketahui oleh atasan mereka masing-masing. Proses survei ini membutuhkan kesabaran dan negosiasi, termasuk meyakinkan bahwa kerahasiaan identitas responden akan terjaga.

Dalam kurun hampir 2 bulan (April-Mei 2025), terkumpul 40 (empat puluh) responden perempuan pekerja di sektor F&B dan ritel. Melalui survei, terpotret permasalahan yang dihadapi perempuan pekerja di F&B dan ritel sehingga setidaknya akan mendapatkan gambaran atau peta isu diskriminasi. Statistik deskriptif digunakan untuk menyajikan temuan survei tentang diskriminasi terhadap perempuan pekerja. Selain survei, dilakukan juga studi kasus terhadap 5 informan guna mengungkap pengalaman diskriminatif yang dialami mereka sebagai perempuan pekerja kerah biru.

Diskriminasi Berlapis

Diskriminasi berlapis atau diskriminasi interseksional adalah pengalaman diskriminatif yang dialami oleh pekerja karena didasarkan pada dirinya sebagai perempuan, usia, maupun kelas sosialnya. Awalnya, penggunaan konsep ini ditujukan untuk perempuan kulit hitam yang kerap mengalami seksisme dan rasisme pada saat yang bersamaan. Dalam perkembangannya, konsep ini telah meluas mencakup identitas etnis, kelas sosial, orientasi seksual, disabilitas, dan lain sebagainya. Diskriminasi berlapis tidak terbatas pada beragam identitas tersebut, tetapi persinggungan berbagai identitas yang berbeda, yang secara langsung atau tidak langsung dapat berkontribusi pada pengalaman yang terbangun. Hal ini tentu tidak bisa dilepaskan dengan konteks situasi yang melatarinya. Hal ini menunjukkan bahwa diskriminasi berlapis bersifat dinamis dan tidak dapat didefinisikan secara terbatas sehingga penting

untuk memahami setiap pengalaman diskriminasi dalam kerangka yang lebih luas dan terbuka terhadap berbagai kemungkinan bentuk ketidakadilan (Crenshaw 2013).

Diskriminasi berlapis merupakan bentuk ketidakadilan yang kompleks dan dinamis, yang muncul dari persinggungan berbagai identitas sosial yang dimiliki oleh individu. Kondisi ini menunjukkan bahwa perlindungan hukum yang bersifat universal atau netral gender saja tidak cukup untuk menjawab persoalan diskriminasi berlapis. Dalam banyak kasus, perempuan yang berada di posisi subordinat justru terpinggirkan dari perlindungan formal karena sistem hukum dan kebijakan publik cenderung merespons ketidakadilan dengan cara yang linier dan tunggal. Padahal, interseksionalitas justru mengajarkan bahwa solusi terhadap ketimpangan haruslah menasar titik-titik persinggungan antar identitas tersebut dan bukan hanya memperbaiki satu dimensi saja. Dalam konteks dunia kerja, khususnya bagi perempuan pekerja di sektor kerah biru, diskriminasi ini tidak hanya melemahkan posisi mereka secara struktural, tetapi juga membatasi ruang gerak dan pilihan hidup yang tersedia. Oleh karena itu, penting untuk menganalisis fenomena ini secara interseksional agar berbagai dimensi penindasan yang saling berkaitan dapat terlihat dan ditangani secara lebih adil.

Diskriminasi berlapis, di satu sisi sulit untuk diidentifikasi, namun di sisi lain kerap dinormalisasi. Oleh sebab itu, sering kali tidak diakui dalam analisis diskriminasi konvensional. Diskriminasi terjadi ketika individu atau kelompok yang dirugikan akibat identifikasi kategori tertentu, baik secara langsung maupun melalui proses yang berdampak negatif pada pihak yang terdampak. Selain itu, diskriminasi hanya diakui ketika dampaknya secara eksplisit merugikan korban, sedangkan privilese yang melekat pada kelompok dominan, seperti keuntungan yang didapatkan pada laki-laki contohnya, sering kali tidak disadari karena dianggap sebagai norma yang wajar. Akibatnya, bentuk diskriminasi yang bersifat implisit dan berlapis cenderung terabaikan, membuat pengalaman kelompok dengan identitas majemuk sulit untuk diadvokasi secara kolektif (Crenshaw 2013).

Kerah Biru sebagai Kelas Sosial yang Rentan

Penelitian-penelitian terdahulu telah memberikan gambaran berharga mengenai diskriminasi berlapis, termasuk yang dialami perempuan pekerja kerah biru. Pekerja kerah biru merupakan kelas sosial yang rentan

dan kerentanannya akan semakin kental ketika ada bias gender khususnya pada perempuan pekerja. Dalam konteks penelitian yang berfokus pada sektor ritel dan sektor F&B ini, pada dasarnya ada relasi kelas bahkan relasi kuasa antara pemilik modal (pemilik usaha dan manajemen usaha) dengan para pekerjanya. Kelas sosial ini menciptakan ketimpangan kekuasaan yang berimbas pada kerentanan para pekerja.

Kerentanan kelas pekerja menimbulkan stres yang berlebih. Di Meksiko, perempuan pekerja kerah putih dan kerah merah muda, tingkat stresnya lebih rendah dibanding dengan perempuan pekerja kerah biru karena kondisi finansial atau upah mereka yang rendah. Kondisi ini melatari kemiskinan para pekerja serta membuat mereka merasa terkurung dan putus asa (Pines & Guendelman 1995). Bentuk diskriminasi yang dialami sering kali tidak disadari atau dianggap wajar oleh para pelaku maupun korban. Misalnya, normalisasi kerja lembur tanpa bayaran, pelimpahan tugas tanpa kejelasan deskripsi pekerjaan, hingga komentar-komentar seksis dari atasan yang dianggap sebagai “basa-basi”. Situasi ini menunjukkan adanya kekosongan dalam perlindungan tenaga kerja informal, terutama terhadap perempuan muda yang baru pertama kali masuk ke dunia kerja dan belum memahami hak-haknya secara utuh (Alifia et al. 2025).

Pada dasarnya, pekerja kerah biru termasuk dalam kelas sosial yang rentan, yang selayaknya mendapat penguatan dan atau pelatihan agar kompetensi dan posisi tawarnya meningkat serta mampu menghadapi berbagai ketimpangan yang dialami (Syzmanski & Wells 2016). Bahkan, untuk memasuki pekerjaan kerah biru itu sendiri, perempuan harus menggandakan upayanya agar dapat bertahan. Di Amerika Serikat misalnya, perempuan pekerja kerah biru harus mengonstruksi identitas yang maskulin dengan tujuan agar kinerja maupun kompetensi mereka diakui dengan baik dan tidak direndahkan dan dianggap kompatibel sebagaimana pekerja laki-laki. Adaptasi ke kultur kerja maskulin dilakukan perempuan pekerja guna menghindari stigma bahwa perempuan lemah. Jadi, dapat disimpulkan bahwa perempuan pekerja harus berstrategi dan berupaya berlipat ganda guna bertahan di tempat kerja (Conn 2004).

Berbeda dengan perempuan pekerja kerah biru sektor *Food and Beverages* (F&B) serta ritel, di satu sisi dituntut untuk selalu tampil ramah, patuh, dan melayani kebutuhan pelanggan, namun di sisi lain, dituntut mampu bekerja keras dengan berbagai beban

kerja yang ada. Kekhasan sektor F&B, terletak pada karakteristik kerjanya yang berorientasi pada pelayanan (jasa). Artinya, status dan posisi perempuan pekerja kerah biru dipengaruhi oleh tatanan sektor F&B dan ritel, yang melekatkan perempuan pekerja dengan keperempuanan atau feminitasnya. Dalam konteks kerja berbasis pelayanan seperti F&B dan ritel, ekspektasi masyarakat terhadap performa kerja perempuan sering kali bersandar pada sifat-sifat keperempuanan, seperti kesabaran, keramahan, dan kepatuhan, bahkan daya tarik fisik. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan pekerja tidak hanya dinilai dari aspek produktivitas, tetapi juga dari performa diri maupun emosional demi kepuasan pelanggan, sekaligus memperlihatkan bagaimana eksploitasi tidak hanya bersifat fisik tetapi juga nonfisik (Nava 2024).

Tuntutan atas performa perempuan pekerja ini tak berbeda dengan kerja-kerja domestik, yang secara historis terus dilekatkan pada perempuan bahwa “memang seharusnya” perempuan menempati posisi kerja yang melayani. Dalam praktiknya, anggapan inilah yang justru membuka ruang relasi kuasa yang timpang antara konsumen dan perempuan pekerja, bahkan mengondisikan perempuan pekerja kerap mengalami pelecehan verbal maupun fisik. Anggapan ini pun dimanfaatkan oleh pemilik usaha yang sering kali menormalisasi relasi kuasa yang timpang dan menuntut perempuan pekerja untuk tetap melayani dengan ramah meskipun dalam kondisi yang merugikan. Akibatnya, kekerasan verbal, pelecehan yang berbasis dari stereotipe negatif ini kerap kali dibiarkan tanpa perlindungan atau tindak lanjut. Lebih parahnya, situasi ini dianggap sebagai bagian dari risiko pekerjaan (Nava 2024).

Kerentanan perempuan pekerja di sektor F&B dan ritel, pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dengan identitas gendernya dan sistem ekonomi kapitalis yang lebih menempatkan pekerja hanya sebagai alat produksi guna meraih profit. Salah satu contohnya adalah kasus perempuan pekerja di sebuah kafe di Jakarta Selatan, yang terjebak dalam lingkungan kerja yang kultur seksis demikian melekat. Sejak tahap rekrutmen, penampilan fisik menjadi pertimbangan utama. Demikian pula dalam penempatan, perempuan bagian pelayanan. Sementara itu, kebijakan internal cenderung membatasi karier atau mobilitas vertikal perempuan pekerja. Salah satu faktor yang melatari adalah memandang rendah (meremehkan) kompetensi perempuan, bahkan diwujudkan atau disampaikan dalam bentuk pelecehan atau kekerasan verbal.

Lebih lanjut, van Doorn (2017) menyoroti bagaimana digitalisasi melalui platform kerja *on-demand* memperluas kondisi kerja yang tidak stabil, khususnya bagi pekerja kerah biru di sektor informal maupun jasa layanan. Dalam konteks ini, pekerja mengalami eksploitasi baru melalui kontrol algoritmik, kurangnya perlindungan kerja, dan absennya representasi dalam proses pengambilan keputusan. Fenomena ini memperdalam kerentanan berbasis kelas, gender, dan ras, terutama bagi perempuan pekerja dan kelompok minoritas. Oleh sebab itu, van Doorn juga mengusulkan alternatif melalui platform kooperatif yang dikelola pekerja serta mendorong keterlibatan langsung pekerja dalam penyusunan kode etik dan regulasi sebagai upaya menciptakan model kerja digital yang lebih adil.

Teori Interseksionalitas sebagai Alat Analisis

Fenomena diskriminasi terhadap perempuan pekerja kerah biru di Kota Depok dapat dipahami melalui lensa interseksionalitas yang menekankan keterkaitan antara berbagai identitas sosial, seperti gender, usia, dan kelas sosial. Interseksionalitas melihat bahwa identitas-identitas tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan saling beririsan dan membentuk pengalaman diskriminatif yang kompleks. Dalam konteks ini, perempuan pekerja kerah biru mengalami ketidakadilan tidak hanya karena identitas gender mereka, tetapi juga karena posisi mereka dalam struktur sosial dan ekonomi yang lebih luas.

Kerangka interseksionalitas digunakan untuk memahami bagaimana berbagai bentuk penindasan dan ketidakadilan sosial saling beririsan dan membentuk pengalaman unik tiap individu, khususnya perempuan. Konsep ini pertama kali diperkenalkan oleh Kimberlé Crenshaw pada tahun 1989, sebagai respons terhadap keterbatasan pendekatan feminisme arus utama dan teori antirasisme yang kerap memisahkan isu-isu gender dan ras. Menurut Crenshaw, perempuan kulit hitam mengalami diskriminasi yang tidak bisa dijelaskan hanya dengan mengkaji ras atau gender saja secara terpisah, melainkan harus dilihat sebagai pengalaman yang terbentuk dari tumpang tindihnya kedua identitas tersebut (Crenshaw 1989).

Kerangka interseksional menolak pandangan bahwa opresi terhadap perempuan hanya disebabkan oleh satu faktor dominan, seperti gender atau patriarki. Sebaliknya, interseksionalitas melihat bahwa perempuan adalah subjek yang kompleks. Mereka hidup dalam relasi kuasa yang dibentuk oleh banyak dimensi

identitas sosial, seperti kelas, ras, etnisitas, seksualitas, status pernikahan, hingga disabilitas. Dengan begitu, pengalaman diskriminasi menjadi sangat beragam dan kontekstual, tergantung pada posisi sosial mereka dalam struktur masyarakat. Misalnya, perempuan kelas pekerja akan mengalami bentuk diskriminasi yang berbeda dibandingkan perempuan kelas menengah, bahkan jika mereka bekerja dalam bidang yang sama. Konsep ini juga mendorong pemahaman bahwa pengalaman hidup perempuan tidak bersifat universal dan mereka tidak bisa direduksi menjadi satu narasi tunggal (Samuel & Ross 2008; Carastathis 2014).

Lebih jauh, interseksionalitas juga telah menjadi landasan penting dalam studi-studi feminisme kontemporer karena mampu menawarkan cara pandang yang lebih inklusif dan kritis terhadap sistem penindasan yang saling berinteraksi. Evans (2015) menekankan bahwa interseksionalitas penting untuk menganalisis relasi kuasa yang kompleks dalam kehidupan perempuan sebab faktor-faktor, seperti latar belakang sosio-ekonomi, gender, dan identitas lainnya dapat berpengaruh signifikan terhadap posisi mereka dalam masyarakat. Seperti dalam penelitian yang dilakukan oleh Strand (2014), dijelaskan bahwa murid kulit hitam menunjukkan capaian akademik yang lebih rendah dibandingkan dengan murid kulit putih meskipun mereka bersekolah di tempat yang sama, menunjukkan bagaimana sistem pendidikan pun dipengaruhi oleh ras dan kelas secara bersamaan.

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan interseksionalitas sangat membantu membaca pengalaman diskriminasi yang dialami oleh perempuan pekerja kerah biru di Kota Depok. Kelompok ini diposisikan rentan karena berada di persimpangan antara identitas gender dan kelas sosial. Sebagai perempuan dalam sistem masyarakat patriarkis, mereka dinilai berdasar standar kerja maskulin dan dalam relasi kerja posisi tawarnya lemah. Lebih dari itu, bentuk ketimpangan lain adalah adanya stigma atau label yang dilekatkan, seperti jenis pekerjaan ini sering kali dianggap kasar, tidak membutuhkan keterampilan tinggi, serta diberi upah rendah dan minim jaminan kerja.

Kerentanan perempuan pekerja akan semakin berat, perempuan memiliki identitas lain, seperti ras minoritas, status lajang, menjadi ibu tunggal, atau berasal dari latar belakang pendidikan rendah. Misalnya, seorang perempuan muda, belum menikah, dan bekerja sebagai kasir dengan penghasilan di bawah upah minimum akan

menghadapi tekanan struktural yang jauh lebih berat dibandingkan perempuan dengan dukungan sosial dan ekonomi yang lebih kuat. Kondisi inilah yang membuat setiap perempuan pekerja memiliki pengalaman diskriminasi yang khas dan tidak bisa digeneralisasi.

Lebih dari sekadar kerangka analisis, interseksionalitas juga menjadi pendekatan politis dan etis dalam melihat realitas sosial yang dialami oleh kelompok marjinal. Dalam konteks perempuan pekerja kerah biru di sektor F&B dan ritel, penggunaan perspektif ini memungkinkan peneliti untuk tidak hanya memetakan bentuk-bentuk diskriminasi, tetapi juga menelusuri akar struktural dan institusional dari ketidakadilan tersebut. Misalnya, ketika seorang perempuan muda bekerja dalam sistem kerja kontrak tanpa jaminan sosial, sambil tetap dibebani ekspektasi sosial sebagai pengurus rumah tangga, maka kerentanan yang dihadapinya merupakan hasil dari interseksi antara regulasi pasar tenaga kerja yang fleksibel, nilai-nilai patriarkis, dan kelas ekonomi. Dengan kata lain, interseksionalitas membantu membongkar lapisan-lapisan kekuasaan yang saling berkelindan dan sering kali tidak terlihat secara kasat mata.

Di sisi lain, pendekatan interseksionalitas juga mendorong peneliti untuk lebih sensitif terhadap representasi dan suara dari kelompok yang diteliti. Penelitian ini berupaya untuk menghindari generalisasi berlebihan dengan menghadirkan narasi-narasi otentik dari perempuan pekerja kerah biru itu sendiri sehingga mereka tidak hanya diposisikan sebagai objek penelitian, tetapi juga sebagai subjek yang memiliki agensi dan pengetahuan tentang kondisi mereka. Selain itu, dengan mengaitkan hasil temuan dengan struktur

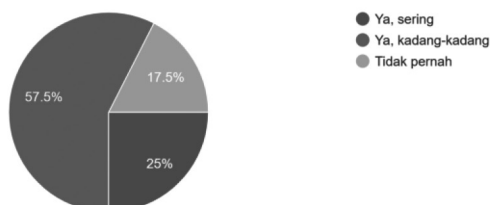
sosial yang lebih luas, seperti sistem ekonomi neoliberal, seksisme dalam budaya kerja, dan ketimpangan pendidikan, maka interseksionalitas berperan penting dalam membangun analisis yang tidak hanya mendeskriptifkan realitas, tetapi juga mengkritisnya secara mendalam. Pendekatan ini menjadi jembatan penting antara pengalaman individual dan struktur sosial, antara mikro dan makro, yang menjadikan hasil penelitian lebih reflektif, kontekstual, dan berpihak pada keadilan sosial.

Dengan demikian, interseksionalitas menjadi alat analisis yang tepat untuk menjelaskan kompleksitas diskriminasi yang dialami oleh perempuan pekerja kerah biru. Dalam penelitian ini, interseksionalitas digunakan untuk mengkaji bagaimana gender dan kelas, sebagai dua faktor utama, saling memperkuat dan memperburuk kerentanan perempuan di sektor kerja informal dan sektor non-manufaktur, seperti F&B serta ritel. Relasi antara kedua dimensi bukan hanya saling menguatkan, namun membentuk sistem penindasan yang lebih dalam dan berakar. Oleh karena itu, hanya dengan pendekatan yang mengakui keragaman pengalaman serta lapisan-lapisan identitas sosial inilah bentuk-bentuk diskriminasi dapat dipahami secara lebih utuh dan menyeluruh.

Praktek Diskriminasi di Tempat Kerja

Survei dilakukan untuk melakukan pemetaan diskriminasi di tempat kerja, termasuk yang dialami oleh perempuan pekerja, serta respons pemberi kerja maupun lingkungan kerjanya sektor informal di Kota Depok.

Apakah di tempat kerja Anda saat ini terdapat diskriminasi terhadap pekerja?
40 responses



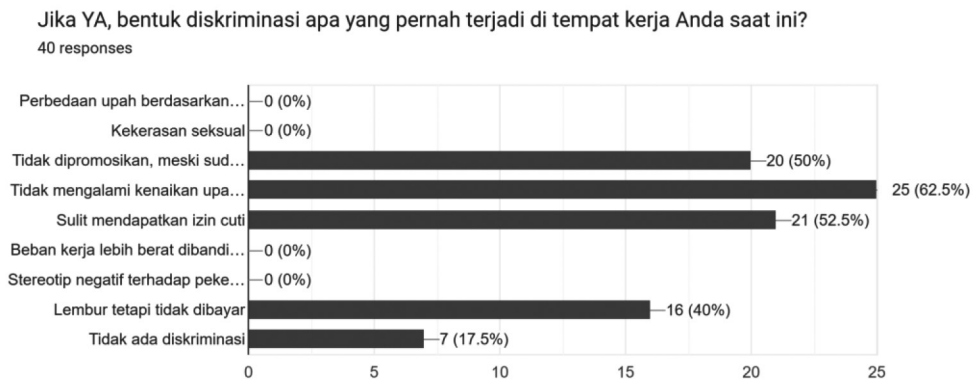
Grafik 1. Diskriminasi di Tempat Kerja

Sumber: Diolah dari data survei

Berdasarkan pengakuan responden tentang adanya diskriminasi di tempat kerja, temuan survei menunjukkan bahwa sebagian besar responden yaitu 57,5 persen, mengakui ada diskriminasi meski tergolong jarang atau kadang-kadang. Meskipun demikian, ada 17 persen responden menyatakan tidak pernah ada diskriminasi. Data ini dapat dipertanyakan mengingat ketimpangan bahkan diskriminasi di tempat kerja dimungkinkan sebagai fenomena gunung es. Artinya, yang tidak atau belum dilaporkan, bahkan yang

belum menyadarinya, dimungkinkan jauh lebih banyak. Apalagi jika dikaitkan dengan data survei bahwa 25 persen responden mengaku selalu terjadi diskriminasi di tempat kerjanya. Angka ini cukup signifikan untuk menegaskan bahwa diskriminasi di tempat kerja masih merupakan masalah.

Berkenaan dengan siapa yang menjadi korban diskriminasi, temuan survei menunjukkan bahwa laki maupun perempuan pekerja rentan terdiskriminasi bagi banyak perempuan pekerja.



Grafik 2. Bentuk Diskriminasi di Tempat Kerja

Sumber: Hasil olah data survei penelitian

Dari data survei, terdapat beberapa bentuk diskriminasi yang terjadi di tempat kerja responden. Tiga teratas bentuk diskriminasi yang paling menonjol: pertama, sebesar 62,5 persen yaitu upah yang tidak naik meskipun sudah bekerja bertahun-tahun. Hal ini mencerminkan adanya kesenjangan dalam penghargaan terhadap kerja keras pekerja, khususnya perempuan pekerja. Kedua, sulitnya mendapatkan hak cuti sejumlah 52,5 persen, yang sering kali menjadi tantangan bagi perempuan pekerja untuk menyeimbangkan ranah pekerjaan dan kehidupan privatnya. Ketiga, diskriminasi dalam promosi jabatan dengan jumlah persentase sebesar 50 persen, responden melaporkan bahwa meskipun telah bekerja bertahun-tahun, mereka tidak dipromosikan. Berikut penuturan salah satu informan:

“Cuma kayak keliatan *gitu loh*. Kalo S1 ditaruhnya di atasannya, terus kami yang lulusan SMK *tuh kayak gini* di staf-staf biasa *aja*” (Yy, 23 Tahun).

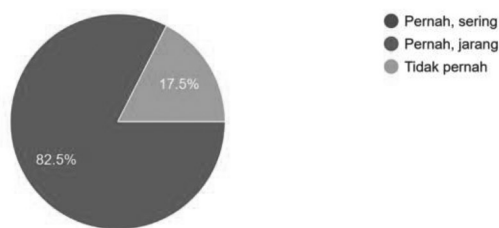
Informan lainnya menyampaikan praktik lembur yang tidak dibayar:

“*Gue* misalnya selesai *shift* jam 8, *gue extend* dua jam tetapi *gak* dibayar. Itu karena *gue* buat belajar supaya *gue apal closingan-nya*” (Vx, 21 Tahun).

Dari pengakuan Vx, tercermin bahwa jam kerja bertambah tanpa dibayar karena tidak ada alokasi waktu khusus untuk melatih pekerja. Berbagai bentuk diskriminasi di sektor F&B dan ritel menggambarkan ketidakadilan masih berlangsung di banyak tempat kerja, terutama terhadap perempuan pekerja sehingga mereka sering kali terhalang dalam perkembangan karier.

Selama bekerja, apakah Anda pernah mengalami perlakuan diskriminasi di tempat kerja?

40 responses



Grafik 3. Pengalaman Diskriminasi di Tempat Kerja

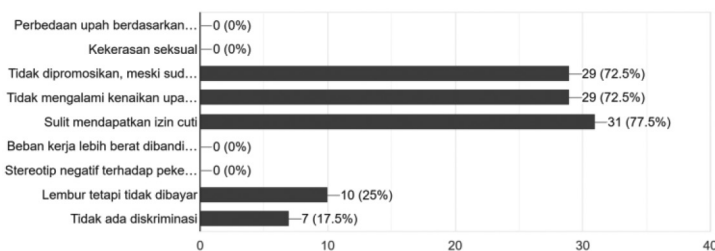
Sumber: Hasil olah data survei penelitian

Dalam hal pengalaman mendapat perlakuan diskriminatif, sebagian besar 82,5 persen responden, yang nota bene adalah perempuan mengaku pernah mengalami diskriminasi, meskipun dalam frekuensi yang jarang. Hal ini menunjukkan bahwa diskriminasi di tempat kerja memang terjadi, meski baik dari frekuensi maupun intensitas mengaku jarang. Sementara itu,

17,5 persen responden lainnya mengaku tidak pernah mengalami diskriminasi di tempat kerja. Pertanyaannya adalah bagaimana latar atau iklim kerja mereka: apakah memang inklusif, ramah terhadap perempuan, serta berlaku adil di lingkungan sekitarnya, termasuk di tempat lingkungan kerja.

Jika PERNAH, bentuk diskriminasi apa yang pernah Anda alami di tempat kerja?

40 responses



Grafik 4. Bentuk Diskriminasi yang Dialami di Tempat Kerja

Sumber: Hasil olah data survei penelitian

Temuan survei menunjukkan bahwa bentuk diskriminasi yang pernah dialami responden, ada tiga jawaban teratas yang paling banyak dipilih responden mencerminkan hambatan struktural yang cukup serius. Sebanyak 77,5 persen responden mengaku mengalami kesulitan dalam mengakses hak cuti. Selain itu, sebanyak 72,5 persen responden menyebutkan bahwa mereka tidak mengalami kenaikan upah meskipun telah bekerja dalam jangka waktu yang cukup lama. Persentase yang sama juga menyatakan bahwa mereka tidak mendapatkan promosi jabatan meski telah menunjukkan loyalitas dan kinerja selama bertahun-tahun. Temuan ini mengindikasikan bahwa bentuk diskriminasi yang dialami cenderung berkaitan dengan posisi dan hak dasar ketenagakerjaan, sebagaimana pengakuan Dd perempuan pekerja F&B, yang sebelumnya sebagai barista kemudian dipindah sebagai staf bagian SDM atau *Human Resource* (HR).

Dd menyampaikan bahwa di kedua posisi tersebut, ia sering diberi tugas tambahan yang tidak termasuk dalam job desc utamanya.

“Dari jam 3 sore sampai jam 11 malam, kadang bisa sampai jam 12 malam kalau *weekend*... Tetapi kita bisa pulang sampai jam dua atau tiga pagi” (Dd, 22 Tahun).

Dd menambahkan bahwa seluruh beban kerja itu tidak sepadan dengan gaji yang diterimanya.

“...Tenaga kita yang kita keluarin untuk *dapet gaji segitu* dan dengan job desc sebanyak itu menurut *gue nggak worth it sih*...” (Dd, 22 Tahun).

Sementara pengalaman Ln (22 tahun), pekerja ritel, juga menunjukkan adanya beban kerja berlebihan. Demikian juga pengalaman Kk (22 tahun).

"...*Gue ngerjain* semuanya, dari ganti harga, bersih-bersih, jadi kasir juga. Kalau kasir *kan* mesti nawarin barang juga, promo, produk yang harganya lebih mahal. Bahkan kadang *gue* jadi penasihat juga, misalnya ada yang nanya produk yang enak yang mana, ya *gue* arahin. Terus juga pernah disuruh jualan keliling naik motor..." (Ln, 22 Tahun).

"Semua dikerjain. *Ngasirin* iya, bikin kopi iya, masak juga, terus angkat-angkat barang. Tetapi barangnya *tuh* yang berat, bukan kayak ciki-ciki *doang*. Angkat air, minyak, beras, tepung, semua. *Gak* ada *job station*-nya. Kadang harusnya *gue* udah pulang siang ini, tetapi *ketunda* sampe malam cuma buat *nerima* barang atau *beresin* *kerjaan* yang belum kelar di jam *shift*" (Kk, 22 Tahun).

Dari paparan Ln maupun Kk, jelas menunjukkan adanya ketidakjelasan deskripsi pekerjaan maupun jam kerja. Hal tersebut mempertegas kenyataan bahwa ada ketidakadilan bagi para pekerja. Kondisi kerja yang melelahkan ini, ternyata didukung dengan tidak adanya hubungan kerja yang suportif. Misalnya, informan Kk (22 tahun) sering kali merasa diremehkan oleh rekan-rekannya sendiri, khususnya yunior laki-laki yang berada di bawah koordinasinya. Saat ia mencoba untuk bersikap tegas, mereka tidak menunjukkan rasa hormat, malah kerap menjadikannya bahan candaan. Beberapa dari mereka bahkan melampaui batas profesionalitas dengan melakukan kekerasan seksual secara terang-terangan, apalagi sejak rekan kerjanya mengetahui statusnya sebagai janda. Bentuk kekerasan yang dialami mulai dari komentar vulgar hingga tindakan menyentuh fisik, bahkan meraba bagian tubuhnya.

"*Gue* pernah marah karena mereka *gak ngerjain* tugasnya, tetapi responsnya malah diledekin. 'Apa sih Kak marah-marrah *mulu*,' sambil ketawa. Bahkan ada kru laki-laki yang sampai *nyentuh-nyentuh* *gue*, tiba-tiba *nepok* pantat, kadang *gak* cuma *nepok*, tetapi juga diraba-raba" (Kk, 22 tahun).

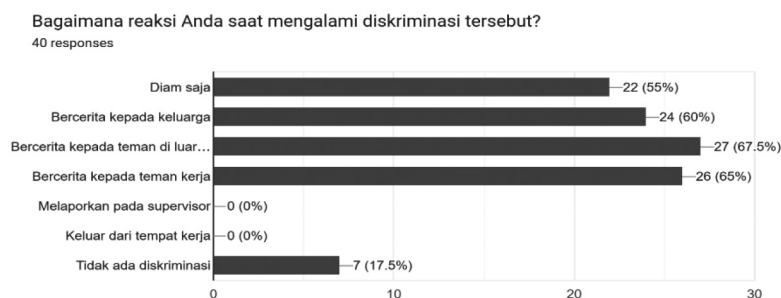
Temuan survei tidak ada satu pun responden yang menyampaikan adanya kekerasan seksual.

Ketertutupan responden saat survei tentu bisa dipahami karena kekhawatiran mereka atas konsekuensi dari informasi maupun pengakuan yang mereka sampaikan melalui kuesioner. Meski demikian, data kualitatif mengungkapkan praktik pelecehan seksual, sebagaimana pengakuan Kk yang bekerja di ritel:

"... *Gue* pernah banget pantat *gue* dipegang terus tangannya mulai naik. *Gue* juga *gak ngerti* kenapa *gue* malah *diem aja*. Padahal *pengen banget* *gue* tampar saat itu juga..." (Ln, 22 Tahun).

Informan Dd yang bekerja di sektor F&B, juga menghadapi kekerasan seksual dalam berbagai bentuk, baik fisik maupun verbal. Ia pernah mengalami perlakuan tidak pantas dari atasan yang bersikap terlalu dekat secara fisik, serta menerima komentar-komentar seksual yang menjijikkan dari pelanggan laki-laki. Ucapan seperti hinaan bernada seksual atau lelucon yang merendahkan perempuan menjadi hal yang sering ia dengar saat melayani pengunjung. Situasi ini membuatnya merasa tidak aman dan tidak dihargai sebagai pekerja karena keberadaannya justru dijadikan objek pelecehan, bukan dihormati atas pekerjaannya.

Dalam menanggapi pengalaman diskriminasi, dari data survei, responden dapat melakukan beberapa pilihan, antara lain: ada 67,5 persen memilih untuk bercerita kepada teman di luar lingkungan kerja, 65 persen mengungkapkannya kepada rekan kerja, serta 60 persen berbagi dengan keluarga. Pilihan ini mencerminkan kecenderungan perempuan pekerja untuk mencari dukungan emosional dan validasi atas pengalamannya kepada pihak yang dipercayainya. Namun, yang perlu dicermati adalah ada 22 responden (55 persen) yang memilih diam saja. Respons ini tentu masih perlu dipertanyakan, apakah mengindikasikan sikap 'normalisasi', "tidak peduli", atau justru 'ketidakberanian' terkait dengan posisi tawar yang lemah.



Grafik 5. Respons terhadap Diskriminasi di Tempat Kerja

Sumber: Hasil olah data survei penelitian

Berkenaan dengan sikap “diam”, temuan kualitatif dari informan Yy (23 Tahun) yang mengaku enggan melaporkan perlakuan yang tidak adil atau tindakan kekerasan seksual yang ia alami. Ia merasa “sadar diri” karena hanya lulusan SMK dan khawatir suaranya tidak akan dianggap penting. Meskipun tempat kerjanya memiliki mekanisme khusus untuk menangani kekerasan seksual, Yy memilih untuk tidak memperpanjang urusan dan membiarkan hal tersebut berlalu. Sama halnya dengan permasalahan ketika ia tidak dipromosikan meski sudah bekerja bertahun-tahun, ia merasa suaranya tidak dianggap penting karena hanya lulusan SMK. Bahkan, Yy cenderung menghindari pelaku kekerasan dan bersikap cuek terhadap pengalaman kekerasan yang ia alami.

“... Sadar diri juga sih karena... Oh ya *gue* cuma lulusan SMK *gitu kan*. Mungkin belum bisa diangkat kayak karena itu” (Yy, 23 Tahun).

Sementara, Vx yang bekerja di F&B sempat mencoba bercerita kepada seorang senior yang ia anggap lebih dewasa dan bisa memberikan solusi. Namun, bukannya mendapat dukungan, ceritanya justru disepelekan dengan komentar yang meremehkan. Bahkan, pengalamannya disebarkan ke rekan kerja lain tanpa persetujuan, membuatnya merasa semakin terisolasi. Proses pelaporan ke HR pun terhambat karena kendala bahasa sebab pihak yang bertanggung jawab tidak bisa berbahasa Indonesia, membuatnya kehilangan ruang aman untuk mengadakan perlakuan yang ia alami.

“... *Gue* kayaknya *udah* pernah cerita, *gue* coba cerita yang *gue* anggap ini lebih tua dan mungkin lebih *ngerti* dan bisa *ngabantu*. Tetapi ternyata kayak cuma dibilang, “Apaan sih *lo* cuma kayak *gitu doang*,” *gitu*” (Vx, 21 Tahun).

Sementara, Dd (22 tahun) sempat mengalami tekanan emosional yang begitu kuat selama bekerja, sampai ia sering menangis karena kelelahan fisik dan mental yang menumpuk. Di tengah tuntutan kerja yang berat, ia merasa terus-menerus terdesak oleh perlakuan tidak menyenangkan dari lingkungan sekitar. Ketika tekanan mencapai puncaknya, Dinda memberanikan diri untuk bersikap tegas, baik dengan menegur langsung pelaku kekerasan maupun dengan membatasi interaksi yang dirasa menguras energi. Ia berusaha tetap menjaga kendali atas dirinya, bahkan ketika emosinya nyaris meledak dalam situasi penuh ketegangan.

Pada kasus Ln, tidak berani untuk melapor atau bercerita mengenai perlakuan yang ia alami karena takut

tidak didengar dan hanya dianggap sepele. Akhirnya, ia memilih untuk keluar dari tempat kerja tersebut. Mengenai seksisme di F&B, menurutnya, atasan sama sekali tidak peduli, yang terpenting adalah pekerjaan selesai, tanpa memperhatikan perlakuan yang tidak adil terhadap pekerja, khususnya perempuan.

“Lapor *enggak* sih, *gak* pernah karena *gue* *ngerasa* *gue* tuh bukan siapa-siapa di sini. *Gue* *ngerasa* kayak anak bawang *doang* di sini, kayak *gue* cuma dibutuhkan pas mereka lagi libur *doang*. Kayak ya *udahlah* *gue* buat apa juga *ngomong* *toh* *gue* juga cuma *part time*, *gitu*. *Gue* takut *gak* *didengerinnya* sih *sebenarnya* pendapat *gue*” (Ln, 22 Tahun).

Adapun informan Kk merasa serba salah dalam menghadapi situasi tidak menyenangkan di tempat kerjanya. Ketika mencoba menegur atau marah, sikapnya malah dianggap bercanda oleh rekan-rekan kerja. Di sisi lain, ia merasa tidak bisa keluar karena sangat bergantung pada pekerjaan ini. Saat mencoba untuk melapor, ia juga merasa bahwa atasan tidak peduli sehingga ia merasa terjebak dalam situasi yang sulit.

“... Makanya di situ *gue* bingung. Ya *udah*, *telen aja* *diomelin* atasan juga jadi serba salah, ya. Dari bawah *gak* *nurut*, dari atas juga *diteken* *gitu* ya, iya kayak *gitu*, makanya suka bingung sendiri di situ” (Kk, 22 Tahun).

Dari temuan survei maupun pengakuan informan, dapat dirangkum bahwa berbagai pengalaman diskriminasi yang dihadapi oleh pekerja perempuan di sektor F&B dan ritel, dapat terjadi dalam berbagai bentuk. Pelaku bisa rekan kerja, atasan, juga pelanggan, sedangkan respon mereka yang mengalaminya juga menunjukkan bentuk yang beragam. Dalam kaitannya dengan respons, temuan menunjukkan bahwa pilihan diam dan atau bercerita ke lingkaran terdekat lebih menjadi pilihan dan tampaknya menjadi bagian strategi bertahan di tengah kebutuhan atau tekanan ekonomi, selain modal manusia (pendidikan) yang terbatas.

Refleksi Pengalaman Perempuan Pekerja Melalui Perspektif Interseksionalitas

Diskriminasi yang dialami oleh perempuan pekerja muda di sektor ritel dan F&B bersifat tumpang tindih, melibatkan banyak identitas sosial, seperti gender, usia, kelas ekonomi, dan status pekerjaan informal. Pendekatan interseksionalitas Crenshaw (1989) menjelaskan bagaimana identitas-identitas ini tidak berdiri sendiri, tetapi saling memperkuat kerentanan. Dalam konteks kerja informal, perempuan muda

cenderung ditempatkan dalam posisi rentan karena minim perlindungan dan ketergantungan pada penilaian atasan maupun pelanggan, menunjukkan interaksi antara patriarki, kapitalisme, dan relasi kuasa.

Sebagian besar responden survei maupun informan berusia 21–23 tahun, bekerja dengan status kontrak, mobilitas tinggi, dan pengalaman kerja minim. Karakteristik kerja di sektor ini menekankan pelayanan dan penggunaan ekspresi emosional, yang umumnya dibebankan kepada perempuan. Mereka ditempatkan di posisi, seperti kasir atau pelayan, sementara tugas fisik dan teknis lebih banyak diberikan kepada laki-laki. Pembagian kerja ini memperlihatkan segregasi gender yang merugikan perempuan sejak awal. Pekerjaan domestik ringan pun lebih sering dilimpahkan kepada mereka, menguatkan stereotipe biologis bahwa perempuan “kurang kuat” dibanding laki-laki. Survei menunjukkan bahwa perempuan jarang diberi akses ke posisi teknis dan harus berupaya lebih keras agar diakui setara.

Sistem kerja yang fleksibel justru membuka ruang eksploitasi: deskripsi pekerjaan yang tidak jelas, *rolling shift*, multitugas, dan lembur tanpa bayaran menjadi hal biasa. Banyak informan mengaku kelelahan fisik dan mental karena harus mengerjakan banyak peran tanpa pelatihan. Bahkan, ada tempat kerja yang memberlakukan larangan membawa air minum, bahkan menolak cuti. Hal ini mencerminkan lemahnya perlindungan dan kuatnya eksploitasi sistemik. Situasi ini diperparah dengan latar belakang pendidikan dan ekonomi yang membuat mereka tidak punya banyak pilihan selain bertahan.

Kekuasaan atasan kerap digunakan untuk melegitimasi berbagai perlakuan diskriminatif dan ketimpangan, dengan cara membungkusnya dalam narasi kekeluargaan atau loyalitas. Salah satu bentuk ketimpangan, bahkan diskriminasi, adalah sulitnya prospek peningkatan karier bagi perempuan, bahkan cenderung dihambat. Beberapa informan tidak dipromosikan karena latar pendidikan atau dianggap tidak akan resign. Survei menunjukkan bahwa mayoritas responden lulusan SMA/ sederajat belum pernah naik jabatan meski sudah bekerja bertahun-tahun. Lebih dari itu, atasan berperan besar dalam melembagakan kebijakan yang cenderung diskriminatif seperti tidak menaikkan upah. Bias lainnya terhadap perempuan adalah larangan hamil sebagai wujud kontrol atasan pada tubuh perempuan. Absennya serikat pekerja semakin memperlemah posisi tawar perempuan pekerja. Ketimpangan ini bukan hanya bersifat

struktural, yakni dengan menghalangi mobilitas sosial dan mempertahankan status subordinat perempuan dalam hierarki kerja, tetapi juga kultural yakni anggapan tentang daya tarik perempuan dalam menjaring konsumen atau pelanggan.

Pelaku diskriminasi tidak hanya datang dari atasan, tetapi juga rekan kerja dan pelanggan. Rekan kerja sering kali meremehkan atau melecehkan, sementara pelanggan memperkuat kekerasan berbasis gender karena sektor ini bersifat terbuka. Posisi kerja yang menuntut pelayanan langsung ke pelanggan juga menjadikan tubuh dan ekspresi perempuan sebagai komoditas. Kerja emosional dituntut bersamaan dengan ekspektasi penampilan menarik. Hal ini menciptakan standar ganda dan membebani perempuan secara psikologis. Konsekuensi sebagai “*frontliner*” (layanan terdepan), perempuan pekerja tidak jarang alami kekerasan seksual, mulai dari komentar tidak senonoh hingga sentuhan fisik.

Singkatnya, perempuan pekerja di sektor F&B maupun ritel, rentan mengalami pelecehan, baik dari pelanggan, atasan, maupun rekan kerja. Fakta ini menegaskan bahwa kekerasan seksual adalah risiko nyata yang dilekatkan pada kerja perempuan di sektor informal. Akumulasi kekerasan dan diskriminasi dari berbagai aktor menunjukkan bahwa perempuan muda di sektor ritel dan F&B menghadapi diskriminasi yang berlapis, kompleks, dan terstruktur secara sistemik.

Faktor-faktor yang Melatarbelakangi

Diskriminasi terhadap perempuan pekerja muda di sektor F&B dan ritel muncul sebagai hasil dari tumpukan faktor sosial yang saling berkelindan, sebagaimana dijelaskan oleh pendekatan feminisme sosialis. Kerangka ini melihat bahwa eksploitasi terhadap perempuan tidak hanya berasal dari patriarki, tetapi juga kapitalisme yang menempatkan perempuan, khususnya dari kelas pekerja, dalam posisi subordinat. Para responden maupun informan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa faktor internal—seperti kondisi ekonomi, pendidikan rendah, usia muda, status perkawinan, dan identitas keagamaan—bertemu dengan faktor eksternal berupa struktur kerja yang patriarkal dan fleksibel, pembagian kerja yang seksis, serta tekanan kultural dan spasial. Kombinasi ini memperkuat kerentanan perempuan muda dalam dunia kerja. Kebutuhan ekonomi memaksa mereka bertahan dalam situasi eksploitasi tanpa prospek promosi, sementara pendidikan rendah menghambat mobilitas vertikal. Gender berperan dalam membatasi

akses terhadap tugas teknis dan posisi strategis serta status sebagai perempuan muda membuat mereka ditempatkan di posisi rendah dengan pelatihan minim.

Selain itu, diskriminasi berbasis agama dan status perkawinan semakin memperberat posisi subordinat mereka. Perempuan berhijab kesulitan mendapat pekerjaan, sementara identitas sebagai janda menjadi sumber stigma dan kekerasan seksual seperti yang dialami oleh Kk. Beberapa tempat kerja bahkan memaksa pekerja mengikuti kegiatan agama tertentu atau memberikan perlakuan tidak adil kepada pekerja muslim seperti yang dialami Vx. Dalam konteks ini, diskriminasi tidak hanya berlapis, tetapi juga saling memperkuat. Struktur sosial kerja yang eksploitasi tidak berdiri sendiri, melainkan dihidupi oleh stereotipe gender, bias kelas, stigma usia, dan prasangka keagamaan yang terlembagakan secara sistemik. Untuk itu, pengalaman diskriminatif para informan harus dilihat sebagai hasil dari interseksi berbagai identitas yang mereka sandang, bukan sekadar insiden tunggal atau kebetulan.

Diskriminasi berlapis terhadap perempuan pekerja muda di sektor F&B dan ritel diperkuat oleh faktor eksternal, seperti sistem kerja yang terlalu fleksibel dan kontraktual. Semua informan dan responden dalam survei bekerja tanpa jaminan kerja tetap, yang membuat mereka tidak punya daya tawar atas hak-hak dasar, termasuk cuti hamil. Sistem kerja ini memungkinkan perusahaan lepas tangan atas perlindungan pekerja. Di sisi lain, lokasi geografis seperti Kota Depok—sebagai wilayah urban pinggiran dengan lemahnya pengawasan ketenagakerjaan—menjadi lahan subur bagi praktik eksploitasi. Minimnya kehadiran serikat pekerja dan lemahnya kesadaran kolektif semakin memperburuk posisi tawar perempuan muda yang umumnya lulusan non-perguruan tinggi dan masuk ke sektor informal dengan upah rendah serta status kerja yang rawan.

Secara struktural, pasar kerja informal memberi ruang eksploitasi dengan menjadikan tenaga kerja perempuan muda sebagai buruh murah, mudah diganti, dan lemah secara posisi tawar. Pemilik usaha memanfaatkan tingginya persaingan kerja untuk menawarkan upah minim tanpa jaminan sosial. Relasi kuasa yang timpang antara atasan dan perempuan pekerja juga memicu pelecehan dan kekerasan, terutama karena tidak ada mekanisme pengawasan yang ketat. Selain itu, desain ruang kerja—seperti dapur atau gudang tanpa CCTV—sering kali menciptakan kondisi yang memfasilitasi kekerasan seksual. Sebaliknya, posisi seperti kasir atau bar yang berada di

area terbuka justru mengekspose perempuan pekerja terhadap pelecehan dari pelanggan. Pembagian ruang kerja yang tidak netral gender ini memperlihatkan bagaimana tubuh perempuan dimanfaatkan secara ekonomis dan dilemahkan secara sistemik.

Digitalisasi layanan melalui platform, seperti GoFood atau ShopeeFood juga memperkuat eksploitasi. Alih-alih meringankan beban kerja, pesanan daring menambah intensitas kerja tanpa tambahan tenaga atau kompensasi. Pekerja perempuan dituntut untuk multitasking dalam ritme kerja cepat berbasis algoritma. Selain itu, lokasi tempat kerja turut memengaruhi tingkat risiko dan perlindungan. Informan seperti Luna yang bekerja di pusat perbelanjaan mengalami perlindungan lebih dibandingkan rekan lain yang bekerja di luar pusat perbelanjaan, namun tetap tidak lepas dari diskriminasi halus. Perbedaan spasial ini menunjukkan bahwa struktur fisik tempat kerja membentuk dinamika kekuasaan, perlindungan, dan persepsi atas keamanan. Dalam banyak kasus, ruang kerja di luar pusat perbelanjaan menjadi wilayah abu-abu tempat kekerasan dan diskriminasi berlangsung tanpa kontrol atau sanksi yang jelas.

Diskriminasi terhadap perempuan pekerja muda di sektor informal bukan hanya dari struktur kerja yang eksploitasi, tetapi juga diperkuat oleh nilai-nilai kultural yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Norma sosial yang melekatkan peran perempuan sebagai sosok penurut, ramah, dan melayani membuat banyak perempuan pekerja menormalisasi ketidakadilan, bahkan ketika mengalami diskriminasi atau kekerasan. Keyakinan bahwa perempuan kurang efisien atau tidak cocok untuk pekerjaan teknis juga dilembagakan di tempat kerja. Kesempatan perempuan dibatasi pada posisi kasir, pelayan, atau administratif. Nilai-nilai patriarkis ini hadir dalam relasi antara atasan dan bawahan, maupun antar pekerja, memperkuat pembagian kerja bias gender, dan melegitimasi kekerasan verbal maupun fisik sebagai sesuatu yang wajar.

Budaya “kekeluargaan” dalam sektor informal semakin memperhalus eksploitasi. Perempuan diharapkan loyal tanpa menuntut hak karena dianggap “bagian dari keluarga”. Konsep ini sering menutupi relasi kuasa yang timpang, seperti terlihat dalam kasus Dinda yang bekerja tanpa bayaran atau jam kerja yang tidak adil. Situasi ini memperlihatkan bagaimana faktor kultural bekerja bersamaan dengan struktur ekonomi untuk membungkam resistensi perempuan. Perempuan muda dari latar pendidikan dan ekonomi

rendah dianggap cukup untuk mengisi posisi *frontliner* karena dianggap tidak layak untuk posisi strategis. Dalam posisi ini, mereka menghadapi tekanan untuk selalu tampil ramah, meski sering dilecehkan, tanpa ruang untuk menolak atau melapor karena minimnya perlindungan kerja.

Diskriminasi berlapis ini muncul dari persilangan antara gender, usia, status kerja, pendidikan, dan kelas sosial, menciptakan sistem yang membuat perempuan muda sangat rentan dieksploitasi. Posisi mereka dalam hierarki kerja yang fleksibel namun represif, dimanfaatkan oleh sistem kapitalistik yang mengejar efisiensi tenaga kerja murah dan diperkuat oleh patriarki yang membakukan norma gender. Akibatnya, diskriminasi tidak terjadi secara terpisah, tetapi sebagai sistem sosial-ekonomi yang saling memperkuat, sebagai satu bentuk ketimpangan yang memperparah bentuk lainnya. Dalam konteks ini, pendekatan feminisme sosialis menegaskan bahwa intervensi harus menasar keseluruhan sistem, bukan hanya perilaku individu, tetapi juga struktur kerja dan norma budaya yang menciptakan dan melanggengkan ketidakadilan.

Respon Perempuan Pekerja Korban Diskriminasi dan Tindak Lanjut



Gambar 1. Kuadran Respon Korban Diskriminasi

Merujuk pada pengalaman didiskriminasi para informan, peta kuadran menggambarkan respons dan tindak lanjut para informan setelah mengalami diskriminasi atau kekerasan di tempat kerja, dengan dua sumbu utama: aktif-pasif dan bertahan-keluar.

Sumbu horisontal menunjukkan keputusan untuk tetap bekerja atau resign, sementara sumbu vertikal merepresentasikan derajat keaktifan korban dalam merespons ketidakadilan. Pembagian ini membantu memahami strategi korban bukan sebagai respons tunggal, tetapi sebagai hasil dari proses dinamis yang kompleks.

Di kuadran aktif-bertahan, informan, seperti Dd, Kk, dan Vx menunjukkan keberanian melawan ketidakadilan dengan cara mengonfrontasi pelaku, melapor, atau mencari dukungan rekan kerja. Mereka tetap bekerja, tetapi tidak diam, melainkan berusaha mengubah keadaan atau memperkuat posisi mereka dalam sistem yang timpang. Ini memperlihatkan bahwa bertahan bukan selalu tanda pasrah, melainkan bisa menjadi bentuk perlawanan yang sadar.

Kuadran aktif-keluar menunjukkan keputusan resign sebagai bentuk perlawanan terhadap lingkungan kerja yang toksik. Dd, misalnya, keluar setelah mengalami kekerasan seksual dan kegagalan manajemen memberi perlindungan. Resign di sini bukan bentuk menyerah, tetapi cara menyelamatkan diri saat perlawanan dalam sistem tidak lagi memungkinkan. Tindakan ini tetap aktif karena didasari kesadaran atas hak dan kebutuhan akan keselamatan.

Sebaliknya, kuadran pasif-bertahan mencerminkan respons yang lebih menghindari atau terpaksa, seperti menjauhi pelaku atau menerima situasi tanpa konfrontasi langsung, seperti yang dilakukan Yy dan Kk. Respons ini sering kali bukan karena tidak sadar akan ketidakadilan, tetapi karena tekanan psikologis, rasa takut, atau trauma yang mengarah pada "tonic immobility" yaitu kondisi biologis dan emosional yang membuat korban membeku, bukan melawan.

Di kuadran pasif-keluar, korban seperti Ln memutuskan untuk resign tanpa melapor atau melawan karena merasa tidak ada perlindungan atau saluran yang aman. Resign dilakukan sebagai upaya menyelamatkan diri dalam diam, sekaligus menunjukkan kegagalan sistem kerja dalam menjamin rasa aman. Perlu dicatat bahwa respons korban sangat dipengaruhi oleh banyak faktor: ekonomi, pendidikan, dukungan sosial, dan lingkungan kerja. Oleh karenanya, pergerakan antar-kuadran pun mungkin terjadi, menjadikan peta ini sebagai cerminan proses adaptif yang dinamis, bukan klasifikasi yang kaku.

Penutup

Penelitian ini berangkat dari kesadaran bahwa perempuan pekerja informal di sektor F&B dan ritel, khususnya di wilayah urban pinggiran seperti Depok, masih luput dari perhatian kebijakan maupun kajian akademik. Padahal, mereka mengalami diskriminasi berlapis yang saling terkait dan memperkuat, mencakup kekerasan simbolik dan material yang berlangsung secara sistemik. Argumen utama penelitian ini adalah ketimpangan yang dihadapi perempuan tidak bisa dipahami secara terpisah karena berkaitan erat dengan struktur kerja informal yang longgar serta lemahnya regulasi yang melindungi keberadaan perempuan di sektor ini.

Berbeda dari studi sebelumnya yang cenderung terfokus pada buruh sektor formal atau hanya satu aspek ketidakadilan, penelitian ini menggunakan pendekatan interseksionalitas dan feminisme sosialis untuk membaca keterhubungan antara gender, kelas, dan struktur kerja. Diskriminasi dalam sektor ini tidak hanya berupa kekerasan seksual atau verbal, tetapi juga termanifestasi dalam stereotipe kerja, pembagian tugas berbasis gender, eksploitasi tenaga, dan penghambatan mobilitas karier. Minimnya perlindungan hukum memperkuat dominasi dan relasi kuasa yang timpang.

Informan dalam penelitian ini mengalami kekerasan dari atasan, rekan kerja, hingga pelanggan. Ruang kerja mereka penuh tekanan ekonomi, minim keamanan, dan tidak menyediakan mekanisme pengaduan yang aman. Budaya kerja justru membungkam ketimpangan, menjadikan diskriminasi dan kekerasan sebagai hal yang dianggap biasa. Situasi ini menunjukkan bahwa kekerasan bersifat terstruktur dan terlembaga dalam sistem kerja informal yang bebas dari pengawasan. Meskipun demikian, perempuan pekerja tidak sepenuhnya pasif. Mereka menunjukkan bentuk agensi dan resistensi, seperti resign dari lingkungan kerja yang toksik, mengonfrontasi pelaku, atau membagi cerita ke sesama rekan. Tindakan ini menunjukkan adanya kesadaran dan ruang bertindak, walau sering kali terbatas dan bersifat individual. Namun, bentuk agensi ini penting sebagai benih perubahan yang lebih kolektif dalam menghadapi ketimpangan struktural.

Diskriminasi berlapis yang mereka alami berdampak luas, mulai dari tekanan psikologis dan ekonomi hingga ketidakpastian masa depan kerja. Posisi tawar yang lemah membuat mereka sulit menuntut keadilan tanpa risiko kehilangan pekerjaan. Normalisasi kekerasan pun diperkuat oleh ketiadaan sistem pengawasan.

Secara jangka panjang, diskriminasi ini mereproduksi ketimpangan gender dan kelas secara sistemik. Perubahan tidak cukup dari kebijakan teknokratis saja, tetapi perlu intervensi struktural, baik secara politik, hukum, maupun budaya untuk menciptakan ruang kerja yang adil dan aman bagi perempuan pekerja informal.

Penelitian ini mengungkapkan diskriminasi berlapis yang dialami perempuan pekerja informal di sektor F&B dan ritel, menggunakan pendekatan interseksional dan feminisme sosialis. Ketimpangan tidak hanya bersumber dari identitas gender, tetapi juga posisi kelas, struktur kerja informal, dan terbatasnya akses perlindungan sosial. Keterbatasan studi ini terletak pada jumlah informan dan wilayah penelitian yang hanya mencakup Kota Depok. Studi lanjutan perlu memperluas sektor, wilayah, dan latar belakang informan serta menggali lebih jauh aspek agensi, resistensi, dan korelasi diskriminasi dengan faktor sosial.

Hasil penelitian menegaskan pentingnya intervensi kebijakan yang melindungi perempuan pekerja informal. Negara perlu menetapkan standar upah layak, memperluas jaminan sosial, serta membentuk mekanisme pelaporan kekerasan yang aman dan berpihak pada korban. pemilik usaha juga perlu bertanggung jawab menciptakan tempat kerja yang setara dan bebas kekerasan, melalui pelatihan rutin dan distribusi kerja adil tanpa bias gender. Serikat pekerja dan organisasi buruh berperan penting membuka ruang partisipasi perempuan dan memperjuangkan isu kekerasan, eksploitasi, serta beban kerja ganda.

Di tengah sistem kerja yang timpang, penting bagi perempuan pekerja informal untuk menyadari hak-haknya dan membangun kekuatan kolektif. Keterlibatan dalam komunitas, forum diskusi, atau organisasi pekerja bisa menjadi cara memperkuat daya tawar dan memperluas jaringan dukungan. Meskipun dibentuk oleh struktur yang menindas, berbagai bentuk agensi, baik individual maupun kolektif, perlu terus diperkuat sebagai upaya negosiasi menuju ruang kerja yang lebih aman, adil, dan setara.

Daftar Pustaka

- Aisyah, S. N. 2024. Zonasi Kebudayaan Betawi-Sunda di Wilayah Kota Depok, Provinsi Jawa Barat (Disertasi Doktoral, Universitas Negeri Jakarta).
- Alifa, I. S., Ayodya, M. F. P., & Danadharta, I. 2025. SEKSISME PADA INDUSTRI FOOD AND BEVERAGE (STUDI ETNOGRAFI KRITIS DI KOPIMANA27 TEBET). In *Prosiding Seminar Nasional Mahasiswa Komunikasi (SEMAKOM)*, Vol. 3, No. 1, Januari, pp. 117–123.

- Autin, K. L. et al. 2022. Decent Work Among Women Workers: An Intersectional Approach. *Journal of Counseling Psychology* 69(6), pp. 775.
- Badan Pusat Statistik (BPS). 2024. Tingkat Partisipasi Angkatan Kerja Menurut Jenis Kelamin, 2021–2023. <https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MjJwMCMY/tingkat-partisipasi-angkatan-kerja-menurut-jenis-kelamin.html>.
- Bergmann, B. R. 2011. Sex Segregation in the Blue-Collar Occupations: Women's Choices OR Unremedied Discrimination? Comment on England. *Gender & Society* 25(1), pp. 88–93. <https://doi.org/10.1177/0891243210389813>.
- Carastathis, A. 2014. The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. *Philosophy Compass* 9/5 (2014): pp. 304–314, 10.1111/phc3.12129.
- Conn, C. E. 2004. Blue-Collar Women at Work: A Poststructuralist Feminist Reading of Gendered Identities and Materiality.
- Crenshaw, K. 2013. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics In *Feminist Legal Theories*. pp. 23–51. Routledge.
- Evans, E. 2015. *The Politics of Third Wave Feminisms: Neoliberalism, Intersectionality, and the State in Britain and the US* (1st ed.). Palgrave Macmillan UK.
- Khan, F. & Surisetti, S. 2023. Vulnerable Sites: Bottom-of-the Pyramid Blue-collar Workers, Occupational Gendering and Earnings Disparity. *Indian Journal of Labour Economics* 66(3), pp. 855–883. <https://doi.org/10.1007/s41027-023-00454-5>.
- Lorber, J. 1997. *The Variety of Feminisms and Their Contribution to Gender Equality*. Oldenburger Universität tsreden Nr. 97.
- Nava, N. 2024. Di Balik Dapur Industri F&B: Marginalisasi Tersembunyi Perempuan Pekerja. *Retorika.id*. https://www.retorika.id/liputan-khusus_2024-09-15_di-balik-dapur-industri-F&B-marginalisasi-tersembunyi-pekerja-perempuan.html.
- Parker, K. & Funk, C. 2017. Gender Discrimination Comes in many Forms for Today's Working Women. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/12/14/gender-discrimination-comes-in-many-forms-for-todays-working-women/>.
- Pines, A. & Guendelman, S. 1995. Exploring the Relevance of Burnout to Mexican Blue Collar Women. *Journal of Vocational Behavior* 47(1), pp. 1–20. <https://doi.org/10.1006/jvbe.1995.1026>.
- Samuels, G. M. & Ross-Sheriff, F. 2008. Identity, Oppression, and Power: Feminisms and Intersectionality Theory. *Affilia* 23(1), pp. 5–9. <https://doi.org/10.1177/0886109907310475>.
- van Doorn, N. 2017. Platform Labor: On the Gendered and Racialized Exploitation of Low-Income Service Work in the 'On-Demand' Economy. *Information, Communication & Society* 20(6), pp. 898–914. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1294194>.
- Strand, S. 2014. Ethnicity, Gender, Social Class and Achievement Gaps at Age 16: Intersectionality and 'Getting It' for the White Working Class. *Research Papers in Education* 29(2), pp. 131–171. <https://doi.org/10.1080/02671522.2013.767370>.
- Syzmanski, S. & Wells, R. 2016. Blue-collar Classroom: From the Individual to the Collective. *Labor Studies Journal* 41(1), pp. 67–88. <https://doi.org/10.1177/0160449X16630487>.
- Warouw, N. 2008. *Industrial Workers in Transition Women's Experiences of Factory Work in Tangerang. Women and Work in Indonesia*. Routledge: Oxon.
- Wulandari, R. 2022. Diskriminasi Perempuan di Tempat Kerja. *Jurnal Idea Hukum*, Vol. 8 No. 1 Edisi Maret 2022.

Solidaritas Perempuan Bugis dalam Ekowisata Pulau Kelapa Dua, Kecamatan Kepulauan Seribu Utara, Kabupaten Kepulauan Seribu, Provinsi DKI Jakarta

Bugis Women's Solidarity in Ecotourism Development: A Case Study of Kelapa Dua Island, North Seribu Islands District, Seribu Islands Regency, Jakarta, Indonesia

Fairuz Rafidah Aflaha¹, Widya Hasian Situmeang², & Amrina Rosyada³

^{1,3}Departemen Konservasi Sumberdaya Hutan dan Ekowisata, Fakultas Kehutanan dan Lingkungan, Institut Pertanian Bogor, Bogor, Indonesia

²Program Studi Teknologi Produksi dan Pengembangan Masyarakat Pertanian, Sekolah Vokasi, Institut Pertanian Bogor, Bogor, Indonesia

fairuzrafidah@apps.ipb.ac.id

Kronologi Naskah: diterima 21 Desember 2025, direvisi 19 Februari 2026, diputuskan diterima 26 April 2026

Abstract

Women's vulnerability is often linked to weak solidarity within a group. On Kelapa Dua Island, Seribu Islands Regency, Jakarta, also known as Kampung Bugis, there is a group of women of Bugis descent struggling to meet their daily needs amidst the uncertain income of their husbands, the majority of whom are former fishermen. Uncertainty about going to sea has driven husbands to change professions, and in the process, the women struggle to support their families' finances by selling products and services. One alternative livelihood pursued by the people of Kelapa Dua Island is ecotourism, given the island's famed marine beauty. Despite limited access, these women in the northern tip of Jakarta Province struggle to find a place in this male-dominated industry.

Keywords: solidarity, women, ecotourism, small island

Abstrak

Kerentanan perempuan sering dikaitkan dengan lemahnya solidaritas perempuan dalam suatu kelompok. Di Pulau Kelapa Dua, Kabupaten Kepulauan Seribu, DKI Jakarta, yang juga dikenal dengan Kampung Bugis, terdapat kelompok perempuan keturunan Bugis yang berjuang menopang kebutuhan sehari-hari di tengah ketidakpastian pendapatan suami mereka yang mayoritas adalah mantan nelayan. Ketidakpastian dalam melaut mendorong para suami untuk beralih profesi. Dalam prosesnya, para perempuan berjibaku menjadi penopang ekonomi keluarga dengan menjajakan produk atau jasa. Salah satu alternatif nafkah yang digeluti masyarakat Pulau Kelapa Dua adalah ekowisata, mengingat Pulau Kelapa Dua terkenal dengan keindahan lautnya. Dengan segala keterbatasan akses, para perempuan di ujung utara Provinsi DKI Jakarta ini berjuang mencari tempat di dalam industri yang masih didominasi laki-laki.

Kata kunci: solidaritas, perempuan, ekowisata, pulau kecil

Pendahuluan

Kepulauan Seribu merupakan salah satu kawasan strategis di utara Jakarta yang memiliki posisi geografis unik karena dikelilingi Laut Jawa di bagian utara, timur, dan barat serta berbatasan langsung dengan Teluk Jakarta di bagian selatan (Bahri, Hamdani, & Wibowo 2017). Gugusan pulau ini terbentuk dari ekosistem terumbu karang yang kaya akan keanekaragaman hayati laut sehingga sejak lama menjadi pusat perhatian dalam pengelolaan sumber daya pesisir. Pada tahun 1982, atas dasar nilai ekologisnya, wilayah ini ditetapkan sebagai Cagar Alam Pulau Seribu, yang kemudian berkembang menjadi Taman Nasional Laut Kepulauan Seribu, taman nasional laut pertama di Indonesia. Penetapan ini bertujuan untuk melindungi

spesies kunci dan habitat penting, antara lain terumbu karang, ekosistem mangrove, area peneluran penyu sisik (*Eretmochelys imbricata*), serta habitat penyu hijau (*Chelonia mydas*). Keberadaan zona inti yang berfungsi melindungi terumbu karang, mangrove, maupun penyu menjadikan kawasan ini tidak hanya penting bagi konservasi, tetapi juga menyimpan potensi besar bagi pengembangan ekowisata bahari (Runtu, Samosir, & Pratiwi 2024; Taman Nasional Kepulauan Seribu 2025).

Selain fungsi konservasi, Kepulauan Seribu juga diarahkan sebagai kawasan pembangunan berbasis kepulauan dengan fokus pada tiga hal: pengembangan pariwisata, peningkatan kualitas hidup masyarakat pesisir, serta pemanfaatan sumber daya perikanan secara berkelanjutan. Dengan daya tarik ekosistem

lautnya, Kepulauan Seribu berkembang sebagai salah satu destinasi wisata utama di Provinsi DKI Jakarta. Pemerintah menetapkan Kepulauan Seribu sebagai Kawasan Strategis Pariwisata Nasional (KSPN) dan Taman Nasional Kepulauan Seribu diakui sebagai salah satu ASEAN Heritage Park pada 15 Maret 2017 karena keindahan alam dan keanekaragaman biota lautnya (Pristiandaru 2023). Namun, perkembangan wisata ini tidak merata, terutama di pulau-pulau kecil berpenduduk yang aksesibilitasnya terbatas.

Salah satu pulau berpenduduk yang memiliki karakteristik unik adalah Pulau Kelapa Dua, pulau permukiman terkecil di Kepulauan Seribu dengan luas hanya 1,9 hektare dan jumlah penduduk sekitar 337 jiwa (Badan Pusat Statistik 2025). Pulau ini memiliki sejarah panjang sebagai Kampung Bugis karena sebagian besar warganya merupakan keturunan pelaut Bugis Bone yang menetap sejak beberapa generasi lalu. Hingga beberapa tahun lalu, hampir seluruh laki-laki dewasa bekerja sebagai nelayan ikan dan cumi-cumi. Namun, profesi ini semakin ditinggalkan karena ketidakstabilan ekonomi. Sementara itu, kelompok perempuan berperan sebagai ibu rumah tangga sekaligus anggota kelompok usaha kecil. Pulau Kelapa Dua masih menyimpan jejak tradisi pesisir, seperti rumah panggung kayu dan memiliki potensi ekowisata, seperti konservasi penyau laut serta penanaman mangrove dan terumbu karang. Sayangnya, potensi ini belum dikelola secara optimal sehingga pulau ini belum banyak dikenal wisatawan.

Dalam konteks ekowisata, keberadaan masyarakat lokal khususnya perempuan, sejatinya berpotensi mendorong terciptanya nilai tambah ekonomi. Akan tetapi, pengambilan keputusan dan pengembangan terkait ekowisata masih bersifat *top-down* dan pada praktiknya masih didominasi laki-laki. Di tengah keberpihakan terhadap perempuan yang masih rendah ini, perempuan Kelapa Dua melalui usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM) berbasis ekowisata berupaya menciptakan peluang baru, misalnya dengan menjajakan produk olahan laut, kerajinan tangan, maupun jasa yang berkaitan dengan kegiatan wisata. Dengan demikian, pengembangan ekowisata di Kepulauan Seribu tidak hanya berfungsi melestarikan lingkungan, tetapi juga membuka ruang bagi pemberdayaan ekonomi perempuan pesisir (Sachoeumar 2008).

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan studi kualitatif dengan metode studi literatur, observasi, *focus group discussion* (FGD), serta wawancara mendalam dengan tokoh-tokoh kunci Pulau Kelapa Dua. Studi literatur mengangkat temuan-temuan terkait peran perempuan dalam bingkai ekowisata perairan dan karakteristik perempuan Bugis. FGD dilaksanakan pada Agustus 2025 bersamaan dengan observasi lapangan yang dilakukan tim peneliti. Hasil FGD mengungkap karakteristik dan pengalaman kelompok perempuan rantau Bugis, sedangkan observasi mengangkat rutinitas masyarakat di Pulau Kelapa Dua. Adapun wawancara mendalam memberikan pandangan baru tentang upaya perempuan Pulau Kelapa Dua untuk menopang perekonomian dan mengangkat derajat keluarga.

Terdapat 15 informan yang menjadi sumber data dalam penelitian ini. Pemilihan para informan dilakukan menggunakan teknik *snowballing* (Goodman 1961), dengan kriteria utama pada besarnya pengaruh dan pengetahuan terhadap situasi gerakan kelompok perempuan rantau Bugis Bone di lokasi penelitian. Data yang diperoleh akan diolah melalui tahapan pengelompokan data, reduksi data, dan penyajian data. Data yang terkumpul akan dianalisis dengan pendekatan model interaktif, yaitu kondensasi data, penyajian data, penarikan kesimpulan, dan konfirmasi ulang (Miles, Huberman, & Saldaña 2014).

Pulau Kelapa Dua, Sebuah Kampung Bugis di Utara Jakarta

Pulau Kelapa Dua dikenal sebagai Kampung Bugis karena sekitar 90 persen dari 154 keluarga yang bermukim di pulau ini adalah suku Bugis. Menurut penuturan penduduk, generasi Bugis pertama yang datang ke Kepulauan Seribu adalah pelaut Bugis Bone. Pada mulanya, mereka datang ke Pulau Genteng pada tahun 1974. Namun, karena status mereka di Pulau Genteng masih menumpang di lahan orang lain, pemerintah menawarkan sebuah pulau yang disebut Pulau Rakitiang sebagai tempat tinggal baru komunitas Bugis. Pada tahun 1983, komunitas Bugis Pulau Genteng berbondong-bondong pindah ke Pulau Rakitiang. Selanjutnya, pulau ini diubah namanya menjadi Pulau Kelapa Dua (Yunus 2015). Amir bin Makka dan kawan-kawannya disebut-sebut sebagai pelaut Bugis Bone pertama yang menghuni Pulau Kelapa Dua. Karena penghasilan di kampung tak sebesar di Jakarta, sekitar

50 kepala keluarga Bugis memboyong keluarganya meninggalkan Sulawesi Selatan, mengikuti jejak Amir untuk mangadu nasib di Pulau Kelapa Dua. Seperti leluhurnya, kelompok pelaut Bugis ini hidup dari mencari ikan menggunakan jaring mayang. Tangkapan utamanya adalah ikan kembung dan tembang selar (Onggang 2020).

Migrasi penduduk seperti yang dilakukan oleh komunitas Bugis ini lekat dengan harapan akan kehidupan yang lebih baik. Namun, kesejahteraan tersebut tidak datang dengan harga murah. Untuk bertahan hidup, komunitas Bugis Bone di Pulau Kelapa Dua harus bekerja lebih keras terutama dalam hal akses. Meskipun menjadi bagian dari ibu kota negara, letak Pulau Kelapa Dua di utara lautan Jakarta dengan fasilitas publik yang sangat terbatas membuat pembangunan menjadi jauh lebih lambat jika dibandingkan dengan pembangunan di daratan utama Jakarta.

Pulau Kelapa Dua termasuk ke dalam Kelurahan Pulau Kelapa, Kecamatan Kepulauan Seribu Utara dengan jarak sekitar 45 km dari pusat kota Jakarta. Di Kelurahan Pulau Kelapa yang menaungi 36 pulau kecil, hanya 2 pulau yang diperuntukkan untuk permukiman, yaitu Pulau Kelapa dan Pulau Kelapa Dua. Adapun pulau-pulau lainnya diperuntukkan untuk peristirahatan, pariwisata, eksplorasi minyak, dan sebagainya. Sebagai pusat permukiman, Pulau Kelapa yang memiliki luas 13,8 hektare terdiri dari 4 RW dan 28 RT serta Pulau Kelapa Dua terdiri dari 1 RW dan 3 RT (Kelurahan Pulau Kelapa 2024). Dibutuhkan waktu dua hingga tiga jam dari Pelabuhan Kaliadem, Muara Angke untuk mencapai Pulau Kelapa Dua dengan kapal laut. Panjangnya rantai pasok suatu produk untuk mencapai Pulau Kelapa Dua menjadikan harga barang-barang konsumsi lebih mahal 20 hingga 40 persen dibandingkan dengan harga di daratan utama Jakarta. Ditambah lagi, posisi pulau yang berada di utara Kepulauan Seribu menjadikan akses penduduk semakin terbatas, termasuk dalam memasarkan hasil tangkapan nelayan. Lokasi yang jauh dari pusat kota ini semakin menambah tantangan nelayan pulau kecil yang sebelumnya telah diterpa ketidakpastian hasil tangkap sebagai dampak perubahan iklim.

Gejolak ekonomi akibat pandemi COVID-19 juga menjadi permasalahan tersendiri bagi nelayan Pulau Kelapa Dua. Para pemuda pulau yang menjadi anak buah kapal (ABK) ramai-ramai beralih profesi menjadi pekerja pabrik karena dianggap lebih menguntungkan. Hal ini membuat nelayan kesulitan melaut karena keberadaan ABK sangat penting. Kondisi ini membuat

profesi nelayan yang semula ditekuni oleh laki-laki Pulau Kelapa Dua mulai ditinggalkan. Para suami sebagai pencari nafkah utama beralih profesi sebagai buruh bangunan, buruh pabrik, atau profesi lain di luar kota. Ada pula yang membantu istrinya secara penuh waktu menjalankan usaha rumahan dengan berjualan makanan atau menjadi pekerja lepas di pemerintahan, seperti di Satpol PP dan Dinas Lingkungan Hidup Provinsi DKI Jakarta. Dari 15 orang anggota kelompok perempuan yang menjadi narasumber peneliti, hanya dua keluarga yang sumber nafkah suaminya masih terkait dengan melaut, yakni seorang sebagai nelayan dan seorang lagi sebagai pembuat kapal.

Hal lain yang tercerabut sebagai dampak ditinggalkannya profesi nelayan adalah perayaan pesta laut. Saat nelayan masih mendominasi Pulau Kelapa dan Pulau Kelapa Dua, masyarakat mengadakan pesta laut sebagai rasa syukur yang biasanya dilaksanakan pada bulan Juni. Bulan ini dipilih karena merupakan musim tangkapan ikan yang sangat melimpah. Masyarakat berbondong-bondong mengarak hasil laut di atas perahu dan bergerak mengelilingi pulau. Diadakan pula doa bersama dan lomba-lomba yang mempererat solidaritas masyarakat.

Perempuan Pulau Kelapa Dua

Kondisi ekonomi, sosial, dan budaya Pulau Kelapa Dua dengan segala tantangannya membuat perempuan di pulau penangkaran penyu sisik ini harus bekerja lebih keras untuk menyokong keluarga. Sejak usia belia, perempuan Pulau Kelapa Dua didorong untuk beradaptasi dengan lingkungan yang keras dan akses yang terbatas.

"Dulu (tahun 1980–1990-an) kalau mau sekolah harus menyeberang (pulau). Saya tidak bisa berenang, tetapi harus mengayuh sampan sendiri untuk ke sekolah. Listrik juga terbatas, hanya menyala dari jam 6 sore sampai jam 7 pagi. Setiap hari seperti itu" (Ibu R 2025, Wawancara Agustus).

Rendahnya jumlah perempuan Pulau Kelapa yang dapat meneruskan pendidikan formal hingga perguruan tinggi karena sulitnya akses berdampak pada rendahnya kesempatan mereka untuk dapat memiliki pekerjaan formal. Berdasarkan observasi peneliti, perempuan yang memiliki pekerjaan formal bekerja sebagai petugas kelurahan dan guru. Kelompok ini jauh lebih sedikit dibanding kelompok ibu rumah tangga yang mendominasi Pulau Kelapa Dua. Di saat para suami tak lagi melaut berupaya mencari sumber

nafkah baru, para istri yang menjadi ibu rumah tangga memutar otak untuk turut menyokong perekonomian keluarga dengan membuka berbagai usaha yang dapat dikerjakan dari rumah, seperti katering, laundry, dan menjual makanan serta minuman.

Perempuan Pulau Kelapa Dua menguasai hasil usahanya. Mereka dapat memperoleh hak kepemilikan rumah dan aset-aset lain atas nama pribadi, namun ada pula yang menerapkan kepemilikan aset bersama dengan suaminya. Sebagai salah satu aset penting, kepemilikan rumah dilakukan bertahap. Jika belum memiliki tanah di pulau, pada umumnya masing-masing keluarga melakukan reklamasi mandiri dengan mengumpulkan batu karang. Setelah lahan reklamasi terbentuk, rumah dibangun di atasnya.

Dalam adat Bugis Bone, warisan diturunkan ke anak pertama laki-laki. Namun, di komunitas Bugis Pulau Kelapa Dua, adat ini telah ditinggalkan dan beralih ke hukum warisan Islam yang diadopsi oleh pemerintah dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 yang menyatakan bahwa pembagian harta warisan laki-laki dan perempuan adalah 2:1. Sebagian besar perempuan Pulau Kelapa Dua mewarisi rumah dari orang tua mereka yang merupakan generasi pendahulu komunitas Bugis Bone yang telah menetap di Pulau Kelapa Dua.

Ekowisata Pulau Kelapa Dua

Pulau Kelapa Dua memiliki potensi pengembangan yang relatif serupa dengan dua pulau di sekitarnya, yaitu Pulau Kelapa dan Pulau Harapan. Potensi tersebut meliputi pariwisata berbasis pemancingan, wisata selam, industri rumah tangga, kuliner, serta perdagangan (Taman Nasional Kepulauan Seribu 2025). Dalam ranah wisata pendidikan dan konservasi laut, berbagai kegiatan dapat dilakukan, antara lain pengenalan jenis dan manfaat mangrove melalui praktik penanaman; pengenalan biota laut dan kegiatan transplantasi karang hias; apresiasi panorama bahari dan budaya lokal masyarakat Kepulauan Seribu; pelatihan dasar menyelam dan snorkelling; serta penanaman

bibit mangrove. Selain itu, Kementerian Kehutanan telah mengembangkan arboretum mangrove yang menampung berbagai spesies mangrove khas Kepulauan Seribu. Arboretum tersebut berfungsi sebagai media pembelajaran, penelitian, wisata ilmiah, sekaligus pusat budi daya. Berdasarkan informasi yang tersedia, terdapat sekitar 12.000 batang mangrove yang ditanam serta mewakili sembilan jenis, yaitu *Rhizophora stylosa*, *Rhizophora mucronata*, *Rhizophora apiculata*, *Bruguiera cylindrica*, *Bruguiera gymnorhiza*, *Ceriops tagal*, *Xylocarpus granatum*, *Avicennia marina*, dan *Sonneratia alba* (Farhan & Lim 2014).

Selama satu dekade terakhir, karakteristik pengunjung Pulau Kelapa Dua, Kepulauan Seribu, menunjukkan kecenderungan peningkatan jumlah pengunjung secara signifikan. Jumlah rata-rata wisatawan yang datang per hari ke Pulau Kelapa Dua adalah 5 orang per hari pada hari kerja dan mengalami puncaknya mencapai 50 orang per hari pada saat akhir pekan. Adapun rata-rata jumlah pengunjung tahun 2018 hingga 2024 adalah 20.645 orang per tahun. Harga tiket masuk ke Pulau Kelapa Dua adalah Rp7.500/orang. Pengunjung yang datang sebagian besar berasal dari wilayah metropolitan Jakarta dan sekitarnya, dengan tujuan utama berupa rekreasi dan kegiatan alam seperti menyelam dan memancing (Runtu et al. 2024; Taman Nasional Kepulauan Seribu 2024). Selain itu, wisata edukasi mengenai konservasi penyu dan mangrove juga semakin diminati, terutama oleh kelompok pelajar dan peneliti (Noor, Khazali, & Suryadiputra 2006). Sebagian besar pengunjung memiliki rentang usia antara 20 hingga 40 tahun, dengan proporsi yang lebih besar di kalangan pria (Nainggolan 2018). Meskipun demikian, Pulau Kelapa Dua masih terbilang sebagai destinasi minor dalam jaringan Kepulauan Seribu, dengan sebagian besar wisatawan cenderung memilih pulau-pulau lain yang lebih populer untuk kunjungan mereka.

Indrajaya et al. (2018) dan Runtu et al. (2024) menganalisis pengembangan ekowisata di Pulau Kelapa Dua melalui metode SWOT yang dijelaskan pada Tabel 1.

Tabel 1.

Analisis SWOT Pengembangan Ekowisata Pulau Kelapa Dua (Indrajaya et al. 2018; Runtu et al. 2024)

Strength	Weaknesses	Opportunities	Threats
1. Kebudayaan yang unik (Bugis).	1. Infrastruktur belum memadai (penginapan, air bersih, restoran sesuai standar).	1. Tren <i>traveling</i> generasi milenial.	1. Persaingan dengan pulau-pulau lain di Kepulauan Seribu yang sudah lebih tertata dengan baik.
2. Potensi ekowisata berupa penangkaran penyu dan penanaman mangrove.	2. Terbatasnya sumber daya alam (SDM) dalam mengelola ekowisata.	2. Belum banyak pariwisata yang menawarkan kebudayaan yang unik di kawasan DKI Jakarta khususnya Pulau Seribu.	2. Waktu tempuh yang cukup lama dan biaya yang relatif mahal untuk mencapai Pulau Kelapa Dua.
3. Semangat yang tinggi dari penduduk lokal untuk mau belajar sesuatu hal yang baru.	3. Belum ada aktivitas pemasaran yang baik.	3. Tidak semua pulau di DKI Jakarta memiliki potensi ekowisata seperti Pulau Kelapa Dua.	3. Perubahan iklim, seperti abrasi dan gelombang tinggi.
4. Terdapat dua jenis penyu, yaitu penyu sisik (<i>Eretmochelys imbricata</i>) dan penyu hijau (<i>Chelonia mydas</i>) sebagai daya tarik ekowisata.	4. Pengunjung kurang mendapatkan edukasi mengenai ekowisata penyu.	4. Kemajuan media sosial yang dapat membantu memasarkan produk dengan lebih mudah, murah, dan cepat.	4. Konservasi penyu mengalami gagal bertelur sehingga tidak ada obyek ekowisata.
5. Lokasi kawasan berada di tempat yang strategis, yaitu berada di antara Pulau Harapan dan Pulau Kelapa.	5. Kurangnya pemahaman pemandu wisata terhadap pengetahuan mengenai penyu dan edukasi yang ingin disampaikan kepada pengunjung.	5. Jumlah pengunjung yang banyak pada akhir pekan hingga mencapai 50 orang.	
6. Harga masuk ke area Pulau Kelapa Dua sejumlah Rp7.500 per orang.	6. Kebersihan di area wisata kurang bersih dikarenakan banyak sampah berserakan, seperti daun kering, plastik, dan bekas makanan yang dihasilkan oleh pengunjung dan warga sekitar.	6. Berada di perbatasan pulau yang lebih besar, yaitu Pulau Harapan dan Pulau Kelapa.	
		7. Meningkatkan perekonomian masyarakat sekitar.	

Berdasarkan Tabel 1, ketiadaan infrastruktur dan terbatasnya sumber daya manusia yang memadai dalam mengelola ekowisata menjadi tantangan besar bagi Pulau Kelapa Dua. Namun, semangat tinggi penduduk lokal terutama kelompok perempuan untuk mempelajari hal baru dapat menjadi modal sosial yang dapat mendorong pengembangan ekowisata Kampung Bugis ini.

Solidaritas Perempuan Bugis Bone di Tengah Subordinasi Industri Ekowisata

Solidaritas merupakan salah satu aspek kajian yang berkaitan erat dengan gerakan sosial. Terdapat beberapa pengertian solidaritas sosial yang didasarkan pada konteks kemunculan maupun wujudnya. Durkheim (1984) memandang bahwa solidaritas merupakan kohesi sosial yang muncul akibat adanya struktur sosial. Pada konteks komunitas perempuan di Pulau Kelapa Dua, solidaritas yang dibangun cenderung merupakan solidaritas mekanis yang didasarkan pada kesamaan nilai dan norma. Silsilah keturunan dan pengalaman komunitas ini beradaptasi di Pulau Kelapa Dua menjadi dasar terbentuknya solidaritas sosial yang

diwariskan antar generasi. Solidaritas ini juga diperkuat dengan reproduksi struktur sosial yang diwariskan antar generasi (Bourdieu 1986).

Kemunculan solidaritas sosial juga sangat dimungkinkan oleh adanya polarisasi kelas yang memunculkan konflik antar kelas (Marx 1978). Diskriminasi, marginalisasi, dan subordinasi adalah beberapa manifestasi dari polarisasi kelas yang melahirkan konflik. Studi terdahulu juga menunjukkan posisi perempuan setidaknya dalam sepuluh tahun terakhir masih rentan mengalami penindasan dalam pembangunan karena gagalnya pembangunan menempatkan perempuan setara dengan laki-laki dalam berbagai sektor (Dinerstein 2024; Fakier, Räthzel, & Mulinari 2024; Lin & Wang 2023; Mezzadri et al. 2025; Setiawan & Tomsa 2023).

Masyarakat Pulau Kelapa Dua pada umumnya tidak mendapatkan akses pembangunan yang sama baiknya dengan pembangunan di Pulau Jawa (yang juga merupakan pusat pemerintahan negara) sebagai pulau utama terdekat (Adryawning & Widiyanto 2025; Pangarti et al. 2022). Kesenjangan ini seperti halnya pemikiran Said (1978) dan Spivak (1988) yang

menyatakan bahwa terdapat distingsi pembangunan antara pulau besar dan pulau-pulau kecil 'lainnya' yang dianggap tidak sepenting pulau besar dalam kelayakan mendapatkan ruang pada kebijakan pembangunan. Pulau Kelapa Dua mencerminkan ketimpangan pembangunan tersebut melalui terbatasnya fasilitas publik, seperti sekolah, akses logistik, dan akses transportasi yang menyebabkan ketergantungan pasokan logistik dari pulau lain. Berbagai keterbatasan prasarana dan sarana tersebut memunculkan alternatif penghidupan yang terbatas bagi penduduk Kelapa Dua.

Dalam dinamika masyarakat pesisir, kontribusi perempuan sering kali tidak diakui dan berujung pada subordinasi. Perempuan nelayan –yang ditafsirkan sebagai perempuan yang melaut maupun mengolah hasil tangkapan– menghadapi tantangan mulai dari level keluarga, masyarakat, komunitas, dan pasar. Padahal, peran perempuan nelayan dalam peningkatan ekonomi sangatlah nyata, baik secara langsung maupun tidak langsung (Pratiwi & Gina 2017; Wahyuni 2017). Subordinasi terhadap penduduk perempuan di Pulau Kelapa Dua merupakan aspek laten yang perlahan mulai disadari oleh Kelompok Perempuan Bugis Bone. Kesadaran ini menjadi katalisator bagi solidaritas mekanis yang mewujud menjadi gerakan para Perempuan Bugis Bone untuk membuat ruang di tengah kontestasi mereka dalam mendapatkan alternatif penghidupan di Pulau Kelapa Dua. Rasa kesamaan nasib, ketidakberdayaan yang sama, serta ancaman yang sama, meneguhkan solidaritas mekanis yang pada awalnya telah menjadi modal bagi kelompok perempuan Bugis Bone, akhirnya mewujud menjadi gerakan sosial.

Sebagai salah satu bagian dari Kepulauan Seribu yang terkenal dengan ekowisata perairannya, Pulau Kelapa Dua memiliki daya tarik wisata mangrove, penangkaran penyu, dan keindahan bawah air. Jumlah pengunjung Pulau Kelapa Dua hampir mencapai 2.000 orang per tahun yang pada umumnya berkunjung di akhir pekan. Potensi ini turut menggerakkan roda perekonomian pulau dan mendorong terbentuknya Komunitas Pegiat Wisata Budaya dan Konservasi (Komparasi) pada tahun 2021. Selain menawarkan paket *snorkeling*, *scuba diving*, dan beragam jenis rental, komunitas ini juga mengajak pengunjung untuk melakukan pembibitan dan penanaman mangrove. Selain itu, Komparasi juga mengembangkan teknik transplantasi karang menggunakan metode rangka *spider* dengan fragmen anakan karang diletakkan pada kaki rangka yang berbentuk seperti jaring laba-laba.

Sayangnya, usaha wisata ini masih didominasi laki-laki. Dalam struktur organisasinya, terdapat 13 orang laki-laki dan dua orang perempuan yang bertugas sebagai sekretaris dan bendahara. Dengan kata lain, perempuan masih dianggap kurang cakap untuk memandu pengunjung.

Menurut Penyuluh SPTN Wilayah I Pulau Kelapa yang juga bertugas di Pulau Kelapa Dua, salah satu isu yang muncul adalah penggunaan jaring keramba apung. Jaring ini berfungsi membudidayakan jenis-jenis ikan invasif seperti bawal. Selain persoalan ikan invasif, *pelet* atau makanan ikan yang digunakan juga menimbulkan pencemaran. Situasi ini telah dicoba dan dicari solusinya, namun belum sepenuhnya ditemukan titik temu. Pihak Taman Nasional sebagai pemegang otoritas kawasan konservasi pada akhirnya masih memperbolehkan penggunaan jaring keramba apung, namun terbatas pada kebutuhan pribadi dan bukan untuk tujuan komersil. Secara bertahap, pengelola kawasan menjalin hubungan dengan pembudi daya setempat dan mengajak mereka membentuk kemitraan konservasi.

Isu lingkungan lainnya adalah rendahnya pengetahuan dan kepedulian masyarakat tentang mangrove. Pada awalnya, mangrove dianggap sebagai tempat timbunan sampah yang kotor dan sarang hewan berbahaya. Namun, pengelola kawasan terus berupaya memberikan edukasi tentang pentingnya mangrove. Hutan mangrove, terutama di pulau-pulau kecil, adalah pelindung utama pulau dari abrasi karena ketiadaan mangrove dapat mempercepat proses mundurnya garis pantai dan meluapnya air laut ke wilayah pemukiman.

Isu lingkungan ini menjadi bumerang yang dihadapi oleh seluruh penduduk Kelapa Dua. Ketergantungan mereka pada sektor ekowisata dan sektor perikanan tangkap berbanding terbalik dengan sensitivitas mengupayakan keberlanjutan ekosistem yang menjadi daya tarik utama bagi wisatawan. Dominasi laki-laki dalam aktivitas produktif dan reduksi peran perempuan pada peran domestik menyebabkan kontribusi perempuan terhadap pembangunan ekosistem dan perikanan di Pulau Kelapa Dua seakan tidak ada. Situasi serupa juga tidak jarang terjadi pada komunitas pesisir (Situmeang & Aflaha 2022).

“Sebelum ada program pemberdayaan dari pemerintah, ibu-ibu biasanya hanya kumpul-kumpul dan *ngga* tahu mau *ngapain*. Mayoritas di sini ibu rumah tangga, jadi banyak waktu luang. Beberapa ibu-ibu ada yang punya usaha kecil-kecilan di rumah, tetapi produksinya tidak rutin” (Ibu A 2025, Wawancara Agustus).

Subordinasi pemikiran dan peran perempuan dalam pengelolaan sumber daya dan ekosistem bukanlah hal baru. Purbandani & Mahaswa (2022) mengemukakan relasi antara perempuan dan ekosistem atau yang dikenal dengan ekofeminisme merupakan pemikiran yang dianggap tidak menjanjikan dalam menghadapi tantangan kerusakan ekologis. Ekofeminisme sendiri merupakan perspektif teori feminis yang menghubungkan penindasan terhadap perempuan dan eksploitasi alam. Teori ini muncul pada tahun 1970-an, dipopulerkan oleh Françoise d'Eaubonne (1974).

Ekofeminisme didasari pemikiran dualisme patriarki yang menciptakan hierarki dengan menempatkan perempuan (pemikiran, kemampuan, hingga eksistensi) pada posisi di bawah pemikiran laki-laki (sebagai subordinat), eksploitasi terhadap alam yang secara paralel juga melakukan eksploitasi pada perempuan (d'Eaubonne 1974; Merchant 1983; Mies & Shiva 2014). Ekofeminisme juga mengkritik keras pemikiran patriarki yang memisahkan relasi perempuan dan alam tetapi pada sisi lain berupaya membatasi ruang gerak dan pemikiran perempuan semata-mata pada peran-peran reproduktif yang justru berkaitan erat dengan alam (Plumwood 1993; Ruether 1994; Salleh 1997).

Di tengah sumber daya perairan yang melimpah, perempuan Pulau Kelapa Dua masih terhimpit berbagai permasalahan, terutama dalam pemberdayaan ekonomi dan kesempatan menempuh pendidikan tinggi. Keputusan dalam mengelola sumber daya alam dalam kerangka ekowisata masih dikuasai oleh laki-laki. Hal ini terlihat dari belum adanya perempuan yang menjadi pemimpin *tour guide* atau penggerak konservasi mangrove dan penyu. Padahal, keterikatan perempuan Pulau Kelapa Dua dengan alam sekitarnya sangat tinggi. Mereka butuh kesadaran dan ruang yang lebih luas lagi untuk dapat memiliki andil dalam pengelolaan ekowisata.

Sejatinya, perempuan Pulau Kelapa Dua memiliki kemauan untuk belajar dan berwirausaha. Salah satu faktor pendorong solidaritas perempuan dalam meningkatkan taraf ekonomi di Pulau Kelapa Dua adalah keberadaan Kantor Seksi Pengelolaan Taman Nasional (SPTN) Wilayah I Pulau Kelapa, Balai Taman Nasional Kepulauan Seribu. Sebelum adanya peran institusi ini, perempuan di Pulau Kelapa Dua tidak mendapatkan cukup rekognisi sebagai subyek pembangunan. Aktivitas produktif dan ruang-ruang pengambilan keputusan pembangunan cenderung memprioritaskan penduduk laki-laki yang dianggap sebagai perwakilan dari masing-masing keluarga.

Bias pemikiran dalam ruang pembangunan ini bukanlah hal baru di Indonesia. Sudaryat, Yuanitasari, & Judiasih (2024) serta Widiastuti et al. (2024) juga menyoroti hal tersebut pada kasus-kasus implementasi program pelatihan dan pemberdayaan yang menempatkan perempuan secara struktural jarang mendapat akses pelatihan dan hambatan akses menyebabkan laki-laki lebih terakomodasi.

Salah satu program SPTN adalah pembentukan Sentra Penyuluhan Kehutanan Pedesaan (SPKP). Menurut Peraturan Menteri Kehutanan RI Nomor P.22/menhut-II/2011 tentang Pedoman Pelaksanaan dan Teknis Penggunaan Dana Dekonsentrasi Bidang Penyuluhan Kehutanan, SPKP adalah organisasi masyarakat di tingkat desa yang dibentuk berdasarkan hasil musyawarah berbagai pihak di wilayah desa dalam upaya melestarikan fungsi serta manfaat hutan dan lahan untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat pedesaan. Pulau Kelapa dan Pulau Kelapa Dua Kepulauan Seribu termasuk ke dalam SPKP Bintang Laut.

Salah satu program SPKP Bintang Laut yang berjalan sejak tahun 2015 hingga saat ini adalah Kelompok Usaha Bersama (KUBE) yang seluruh anggotanya adalah perempuan. Produk unggulan KUBE SPKP Bintang Laut adalah kerupuk ikan, kripik ikan selar, dan stik cumi. Dalam sebulan, produksi stik cumi dapat mencapai dua hingga tiga kali dengan total sekitar 200 kg. Bahan dasar produksi ini dibeli langsung dari nelayan cumi di sekitar Pulau Kelapa dan Pulau Kelapa Dua.

Pada awalnya, perempuan Pulau Kelapa Dua tersegmentasi menjadi kelompok barat, tengah, dan timur sehingga program-program pemberdayaan masyarakat yang selama ini diinisiasi oleh pemerintah kurang dapat berjalan maksimal. Di awal tahun 2025, salah satu penyuluh perempuan SPTN Wilayah I Pulau Kelapa yang bekerja sama dengan dosen Fakultas Kehutanan dan Lingkungan Institut Pertanian Bogor serta fasilitator seni rupa dari Yogyakarta mencanangkan program 1000 Srikandi sebagai wadah yang menyatukan tiga kelompok perempuan Pulau Kelapa Dua. Intervensi inilah yang membangkitkan solidaritas mekanis yang sebelumnya hanya diikat oleh kesamaan silsilah Bugis Bone.

Seribu Srikandi memiliki tujuan memberdayakan perempuan Pulau Kelapa Dua melalui pengolahan sampah plastik dan konservasi ekosistem mangrove dengan metode *eco-fee*. Sampah plastik di pulau dibersihkan dan dilelehkan, kemudian dibentuk menjadi kerajinan tangan, seperti kalung, anting,

dan gantungan kunci yang bernilai jual. Dengan membeli produk ini, konsumen turut berpartisipasi dalam konservasi mangrove Pulau Kelapa Dua karena sebagian keuntungan digunakan untuk pembibitan dan penanaman mangrove. *Upscaling* sampah seperti ini dapat menjadi alternatif solusi peningkatan pendapatan karena secara *supply*, sampah plastik yang sebagian besar berasal dari rumah tangga selalu tersedia di pulau. Melalui program 1000 Srikandi, perempuan Pulau Kelapa Dua dapat memahami dengan lebih baik pentingnya ekosistem mangrove di lingkungan tempat tinggal mereka dan memiliki andil dalam menyebarkan pesan-pesan konservasi mangrove kepada pengunjung.

Pasca adanya intervensi yang dilakukan oleh Institut Pertanian Bogor bersama mitra lainnya, perempuan di Pulau Kelapa Dua mulai menunjukkan peningkatan kapasitas serta semangat dalam mengembangkan peran mereka di sektor ekowisata dan ekonomi lokal. Berbagai program pelatihan telah mendorong terbentuknya kemandirian, mulai dari pengelolaan limbah non-plastik untuk menghasilkan produk bernilai guna, hingga pelatihan literasi keuangan yang memperkuat kemampuan mereka dalam mengelola usaha mikro.

Selain itu, pelatihan interpretasi dan pemandu wisata membuka peluang baru bagi perempuan untuk terlibat langsung dalam kegiatan ekowisata, tidak hanya sebagai penyedia produk, tetapi juga sebagai aktor yang mengedukasi wisatawan mengenai konservasi laut, mangrove, dan penyu. Dukungan dari lembaga lain, seperti organisasi non-pemerintah dan Taman Nasional Kepulauan Seribu, semakin memperkaya jenis keterampilan yang dimiliki, baik dalam aspek teknis maupun manajerial. Serangkaian aktivitas ini bukan hanya meningkatkan kapasitas perempuan, tetapi juga memperkuat solidaritas sosial, memperluas jejaring, serta menumbuhkan rasa percaya diri mereka sebagai motor penggerak ekonomi keluarga dan komunitas.

Subordinasi yang awalnya membuat perempuan di Pulau Kelapa Dua tidak tampak memberikan kontribusi nyata dalam pembangunan dan ekosistem, ternyata menjadi katalisator bagi kelompok Perempuan Bugis Bone untuk melahirkan gerakan sosial yang tidak hanya menjadi solusi bagi keterbatasan akses, tetapi juga membawa manfaat terhadap ekosistem. Dengan memanfaatkan dasar solidaritas sosial yang telah ada, Program 1000 Srikandi menjadi alternatif baru bagi perempuan dalam menciptakan ruang bagi mereka untuk mengambil bagian dalam pembangunan di Pulau Kelapa Dua.

Gerakan 1000 Srikandi yang datang dari luar komunitas, menjadi peluang politik bagi kelompok perempuan Bugis Bone untuk tampil dalam pembangunan di Pulau Kelapa Dua. Gerakan ini sejalan dengan teori konteks eksternalitas (Tarrow 1994; Tilly 1978) yang memungkinkan terjadinya mobilisasi sumber daya internal akibat adanya lingkungan pemungkin yang efektif dari pihak eksternal. Kemunculan gerakan berbasis gender akibat adanya dukungan eksternalitas ini masih relevan dengan situasi saat ini. Studi (Anyidoho, Crawford, & Medie 2021) di Ghana misalnya menjelaskan koalisi politik berhasil memperkuat gerakan perempuan dalam mengawal implementasi kebijakan terhadap kekerasan berbasis gender khususnya terhadap perempuan di Ghana.

Penutup

Gejolak ekonomi pascapandemi COVID-19 masih terasa dampaknya hingga tahun 2025, termasuk pada komunitas masyarakat pesisir Pulau Kelapa Dua yang didominasi oleh keturunan pelaut Bugis Bone. Profesi nelayan semakin ditinggalkan oleh laki-laki Pulau Kelapa Dua akibat ketidakpastian hasil tangkap dan semakin langkanya anak buah kapal (ABK). Di tengah krisis ini, perempuan Bugis Kelapa Dua berupaya menyokong perekonomian keluarga dengan membuat usaha oleh-oleh mengingat tingginya jumlah pengunjung ekowisata Pulau Kelapa Dua yang menawarkan keindahan alam bahari, penanaman mangrove, serta penangkaran penyu.

Akan tetapi, industri ekowisata Pulau Kelapa Dua masih bersifat *top-down* dan didominasi oleh laki-laki. Perempuan kurang mendapat kesempatan untuk mengelola ekowisata sesuai dengan potensi yang dimilikinya. Terkait dengan hal ini, intervensi pemerintah dan perguruan tinggi menjadi katalis yang sangat berpengaruh dalam mendorong solidaritas perempuan Pulau Kelapa Dua. Taman Nasional Kepulauan Seribu menggerakkan perempuan dengan Koperasi Usaha Bersama (KUBE) yang membimbing perempuan Pulau Kelapa Dua untuk mengolah hasil laut menjadi makanan ringan. Di samping itu, terdapat 1000 Srikandi yang diinisiasi oleh salah satu penyuluh perempuan SPTN Wilayah I Pulau Kelapa yang bekerja sama dengan dosen Fakultas Kehutanan dan Lingkungan, Institut Pertanian Bogor dan fasilitator seni rupa dari Yogyakarta. Seribu Srikandi memberikan penyadaran perempuan tentang potensi *upscale* limbah plastik menjadi kerajinan tangan yang bernilai. Kedua program ini menjadi pendorong perempuan untuk dapat berkontribusi lebih besar lagi

dalam menggerakkan ekowisata Pulau Kelapa Dua melalui usaha oleh-oleh.

Perempuan Pulau Kelapa Dua berharap, pemerintah dapat membantu pemasaran produk-produk KUBE dan 1000 Srikandi mengingat tingginya ongkos kirim dari Pulau Kelapa Dua jika penjualan ke luar pulau dilakukan secara pribadi. Selain itu, untuk menarik pengunjung pulau agar membeli produk-produk KUBE dan 1000 Srikandi, dibutuhkan sentra khusus oleh-oleh di dekat dermaga pulau. Pembinaan UMKM pun harus terus dilakukan demi terciptanya ekosistem usaha yang berkelanjutan dan secara nyata dapat meningkatkan taraf hidup perempuan Pulau Kelapa Dua.

Daftar Pustaka

Adryawning, V. A. & Widiyanto, D. 2025. "Analisis Hubungan Tingkat Perkembangan Wilayah dan Ketimpangan Wilayah di Indonesia." *Region* 20(1). doi:<https://doi.org/10.20961/region.v20i1.86894>.

Anyidoho, N. A., Crawford, G., & Medie, P. A. 2021. "The Role of Women's Movements in the Implementation of Gender-Based Violence Laws." *Politics & Gender* 17(3):427–53. doi:<https://doi.org/10.1017/S1743923X19000849>.

Badan Pusat Statistik. 2025. Kabupaten Kepulauan Seribu dalam Angka 2024. Jakarta, Indonesia: Badan Pusat Statistik Kepulauan Seribu.

Bahri, A. D., Hamdani, A., & Wibowo, A. 2017. "Di Balik Krisis Agraria dan Ekosistem Kepulauan Seribu: Apakah Wisata Bahari adalah Jawabannya?" https://www.researchgate.net/publication/321028063_Di_Balik_Krisis_Agraria_dan_Ekosistem_Kepulauan_Seribu_Apakah_Wisata_Bahari_adalah_Jawabannya.

Bourdieu, P. 1986. "The Forms of Capital." Pp. 241–58 in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood Press: New York.

Dinerstein, A. C. 2024. "On Motley Feminism: A Decolonising Marxism for a Thesis 14 of Marxism-Feminism." *Capital & Class* 48(2). doi:<https://doi.org/10.1177/03098168241234112>.

Durkheim, E. 1984. *The Division of Labor in Society*. The Macmillan Press Ltd.

d'Eaubonne, F. 1974. "Le Féminisme Ou La Mort." *Les Cahiers Du GRIF* 4, pp. 66–67.

Fakier, K., Rätzhel, N., & Mulinari, D. 2024. "Opening Conversations with Marxist Feminists: A Response to the Symposium on Marxist-Feminist Theories and Struggles Today." *Rethinking Marxism* 36(2), pp. 170–174.

Farhan, A. R. & Lim, S. 2014. "Assessment of Ocean and Coastal Policy Effectiveness in Seribu Islands, Indonesia." *International Journal of Geoinformatics* 10(3). <https://journals.sfu.ca/ijg/index.php/journal/article/view/435>.

Goodman, L. A. 1961. "Snowball Sampling." *The Annals of Mathematical Statistics* 32(1), pp. 148–170. doi:<https://doi.org/10.1214/aoms/1177705148>.

Indrajaya, A. N. et al. 2018. "Upaya Peningkatan Pariwisata di Pulau Kelapa Dua Kepulauan Seribu Melalui Model Ecotourism dengan Mengoptimasi Aktivitas Marketing Melalui Social Media." Jakarta, Indonesia: Universitas Pembangunan Nasional "Veteran" Jakarta.

Kelurahan Pulau Kelapa. 2024. "Profil Kelurahan Pulau Kelapa Kabupaten Kepulauan Seribu." <https://pulauseribu.jakarta.go.id/kelurahan/kelapa/>.

Lin, J. & Wang, Y. 2023. "Back to Marx: Reflections on the Feminist Crisis at the Crossroads of Neoliberalism and Neoconservatism." *Humanities and Social Sciences Communications* 10(1), pp. 954. doi:[10.1057/s41599-023-02341-2](https://doi.org/10.1057/s41599-023-02341-2).

Marx, K. 1978. Critique to the Gotha. In T. Borodulina Ed. *Marx, Engels, Lenin on Communist Society*. Progress Publishers: Moscow.

Merchant, C. 1983. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. HarperOne.

Mezzadri, A. et al. 2025. "Pluralizing Social Reproduction Approaches." *International Feminist Journal of Politics* 27(1), pp. 6–33. doi:<https://doi.org/10.1080/14616742.2024.2447594>.

Mies, M. & Shiva, V. 2014. *Ecofeminism*. Zed Books.

Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. 2014. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3rd ed. SAGE Publications, Inc: California.

Nainggolan, F. 2018. "Analisis Kesesuaian dan Daya Dukung Kawasan untuk Pengembangan Ekowisata Bahari di Pulau Kelapa Dua, Taman Nasional Kepulauan Seribu, DKI Jakarta." Universitas Brawijaya, Malang, Indonesia.

Noor, Y. R., Khazali, M., & Suryadiputra, I. N. N. 2006. *Panduan Pengenalan Mangrove di Indonesia*. Bogor, Indonesia: PHKA/WI-IP.

Onggang, A. we. 2020. "Kisah Mayat Misterius, Nasib Nelayan Bugis dan Preman di Kelapa Dua, Kepulauan Seribu." PINISI.co.id, 28 November.

Panggarti, U. et al. 2022. "Studi Komparatif Ketimpangan Antar Pulau di Indonesia." *Forum Ekonomi* 24(2), hlm. 288–298. doi:<https://doi.org/10.30872/jfor.v24i2.10988>.

Plumwood, V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge: London.

Pratiwi, A. M. & Gina, A. 2017. "Eksistensi dan Kekuatan Perempuan Nelayan di Desa Morodemak dan Purworejo: Melawan Kekerasan, Birokrasi & Tafsir Agama Yang Bias." *Jurnal Perempuan* 22(4), hlm. 295–309. doi:<https://doi.org/10.34309/jp.v22i4.203>.

Pristiandaru, D. L. 2023. "7 Taman Nasional Indonesia yang Masuk ASEAN Heritage Park." Kompas.com, 1 Juni.

Purbandani, A. M. & Mahaswa, R. 2022. "Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, dan Krisis Iklim." *Jurnal Perempuan* 27(3), hlm. 227–239. doi:<https://doi.org/10.34309/jp.v27i3.733>.

Ruether, R. R. 1994. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. HarperSanFrancisco: San Fransisco.

Runtu, C. D., Samosir, A. M., & Pratiwi, N. T. M. 2024. "Pengembangan Ekowisata di Area Konservasi Penyu Pulau Kelapa Dua Taman Nasional Kepulauan Seribu." Institut Pertanian Bogor, Bogor, Indonesia.

- Sachoemar, S. I. 2008. "Evaluasi Kondisi Lingkungan Perairan Kepulauan Seribu Evaluasi Kondisi Lingkungan Perairan Kepulauan Seribu." *Jurnal Rekayasa Lingkungan* 4(1), hlm. 19–26. doi:10.29122/jrl.v4i1.1839.
- Said, E. W. 1978. *Orientalism*. Pantheon Books: Nrw York.
- Salleh, A. 1997. *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. Zed Books: London.
- Setiawan, K. M. P. & Tomsa, D. 2023. "Defending a Vulnerable yet Resilient Democracy: Civil Society Activism in Jokowi's Indonesia." *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 42(3). doi:https://doi.org/10.1177/18681034231209058.
- Situmeang, W. H. & Aflaha, F. A. 2022. "Ragam Modal Perempuan Perdesaan dalam Menghadapi Perubahan Iklim di Tengah Subordinasi." *Jurnal Perempuan* 27(3), hlm. 241–253. doi:https://doi.org/10.34309/jp.v27i3.
- Spivak, G. C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan: London.
- Sudaryat, S., Yuanitasari D., & Judiasih, S. D. 2024. "Policy and Implementation of Gender Equality in Indonesian Mining Companies as an Approach to Achieve the Goals of Indonesian SDGs." *Cogent Social Sciences* 10(1). doi:10.1080/23311886.2024.2400602.
- Taman Nasional Kepulauan Seribu. 2024. *Data Kunjungan Taman Nasional Kepulauan Seribu 2018-2024*. Jakarta, Indonesia.
- Taman Nasional Kepulauan Seribu. 2025. "Sejarah Kawasan." <http://tnlkepulauanseribu.net/sejarah-kawasan/>.
- Tarrow, S. 1994. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, C. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Newbery Award Records, Inc.: New York
- Wahyuni, Y. 2017. "Peran Produksi, Reproduksi dan Sosial Masyarakat Perempuan Pengolah Kerang Hijau di Muara Angke, Jakarta Utara." *Jurnal Perempuan* 22(4), hlm. 345–357. doi:https://doi.org/10.34309/jp.v22i4.203.
- Widiastuti, T. et al. 2024. "Capturing the Barriers and Strategic Solutions for Women Empowerment: Delphi Analytical Network Process." *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexit* 10(3). doi:10.1016/j.joitmc.2024.100345.
- Yunus, S. R. 2015. "Masyarakat Kepulauan: Yang Bertahan dari Rakitang." *Kompas.id*, 28 Agustus.

Lima Bentuk Opresi terhadap Perempuan dalam Ketidakadilan Aturan Berpakaian: Analisis Pemikiran Iris Marion Young

Five Forms of Oppression Against Women in Unjust Dress Codes: An Analysis Based on Iris Marion Young's Perspective

Kezia Krisan Putri Harsono¹ & Abby Gina Boang Manalu²

¹Program Studi Ilmu Hukum, Sekolah Tinggi Hukum Indonesia Jentera, Jakarta Selatan, Indonesia

²Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

keziakrisan@gmail.com

Kronologi Naskah: diterima 08 Februari 2026, direvisi 21 Maret 2026, diputuskan diterima 26 April 2026

Abstract

Based on women's experiences documented in Human Rights Watch's report "*I Wanted to Run Away: Abusive Dress Codes for Women and Girls in Indonesia*" (2021), this article argues that the institutional imposition of the jilbab in Indonesia restricts women's bodily autonomy and produces structural harm. Drawing on a feminist perspective and Iris Marion Young's framework of the *five faces of oppression*, the study examines how dress-code regulations enacted by local governments and educational institutions operate as mechanisms of oppression. The analysis is limited to cases reported by Human Rights Watch and does not address the broader meanings or practices of wearing the hijab. Methodologically, the article combines a literature review with feminist standpoint epistemology and Young's concept of seriality to read women's narratives as situated knowledge of structural injustice. The findings identify four dominant forms of oppression in the documented cases: marginalization, powerlessness, cultural imperialism, and violence.

Keywords: oppression against women, dress code, hijab, five faces of oppression, lived body

Abstrak

Berdasarkan pengalaman perempuan yang didokumentasikan dalam laporan Human Rights Watch *Aku Ingin Lari Jauh: Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia* (2021), tulisan ini berargumen bahwa pelembagaan aturan penggunaan simbolisasi agama (wajib jilbab) membatasi otonomi tubuh perempuan dan menghasilkan kerugian yang bersifat struktural. Dengan menggunakan perspektif feminis dan kerangka teori *lima wajah penindasan* Iris Marion Young, penelitian ini menganalisis bagaimana regulasi berpakaian yang diberlakukan oleh pemerintah daerah dan institusi pendidikan beroperasi sebagai mekanisme opresi. Pembahasan dibatasi pada kasus-kasus dalam laporan Human Rights Watch dan tidak membahas pemaknaan maupun praktik berjilbab secara luas. Secara metodologis, tulisan ini menggabungkan studi kepustakaan dengan pembacaan melalui *feminist standpoint epistemology* dan konsep serialitas Young untuk menempatkan narasi perempuan sebagai pengetahuan tersituasi tentang ketidakadilan struktural. Hasil analisis menunjukkan empat bentuk opresi yang dominan: marginalisasi, ketidakberdayaan, imperialisme kultural, dan kekerasan.

Kata kunci: opresi terhadap perempuan, aturan berpakaian, jilbab, lima wajah penindasan, *lived body*

Pendahuluan

Manusia merupakan subjek yang berkesadaran dan berpengalaman melalui tubuhnya. Iris Marion Young (2005, hlm. 16) menyebutnya tubuh sebagai *lived body* atau *body-in-situation*, yakni tubuh yang mengalami dan bertindak dalam konteks sosiokultural tertentu. Tubuh tidak pernah netral, melainkan dikulturasi oleh norma dan kebiasaan di sekitarnya (Young 2005, hlm. 17). Melalui proses ini, tubuh perempuan sering dinilai berdasarkan standar "ideal" tentang kesalehan dan kepantasan, yang dapat membatasi kehendak dan refleksi dirinya sendiri. Namun, *lived body* juga memungkinkan subjek menolak kategorisasi tersebut

dan merebut kembali subjektivitasnya (Laku 2024, hlm. 134). Dengan demikian, tubuh menjadi medan sekaligus sarana resistensi terhadap normativitas gender.

Konsep *lived body* Young memperjelas bagaimana pengalaman, identitas, dan subjektivitas, yang disembunyikan oleh normativitas gender, salah satunya melalui pengaturan berpakaian. Pakaian merupakan atribut yang melekat pada tubuh, yang menjadi bagian dari tradisi dan nilai sosial di sekitar subjek. Busana ditata oleh seseorang atau sekelompok orang demi mencapai kesesuaian terhadap nilai budaya yang dimaksud, contohnya mengenakan atribut busana jilbab. Jilbab atau hijab memiliki berbagai arti dan

tujuan di baliknya.¹ Simbolisasi terhadap jilbab juga memiliki perubahan dari waktu ke waktu, dari resistensi dan kebebasan berekspresi, hingga simbol kesalehan (Yolandasari 2021, hlm. 17).

Sejarah pengaturan jilbab di Indonesia berkaitan dengan menguatnya konservatisme Islam sejak akhir Orde Baru. Sejumlah kelompok religius Muslim, menjadikan jilbab sebagai simbol dari resistensi terhadap rezim Soeharto pada masa Orde Baru tahun 1980-an (Aini & Siscawati 2023, hlm. 500). Setelah Reformasi, beberapa daerah dengan otonomi khusus seperti Aceh, menerapkan regulasi berpakaian berbasis syariat yang lebih represif terhadap perempuan (Supma 2019, hlm. 77). Sejumlah fatwa MUI juga memperkuat arus Islamisasi yang berdampak pada normalisasi kewajiban berjilbab (Aini & Siscawati 2023, hlm. 506). Proses ini berkontribusi pada munculnya praktik pemaksaan berjilbab dalam ruang publik dan institusional.

Narasi wajib jilbab semakin dilembagakan melalui kebijakan pendidikan, salah satunya Peraturan Menteri Pendidikan Nomor 45 Tahun 2014 tentang seragam sekolah. Meskipun tidak secara eksplisit mewajibkan jilbab, aturan ini dipraktikkan di banyak daerah sebagai kewajiban bagi siswi Muslim. Laporan *Aku Ingin Lari Jauh: Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia* (Human Rights Watch 2021) menunjukkan bahwa pemaksaan berjilbab dilakukan oleh institusi pemerintah daerah, sekolah, dan lingkungan sosial selama dua dekade terakhir. Situasi ini menimbulkan pertanyaan tentang kemungkinan adanya opresi terhadap perempuan yang bersembunyi di balik aturan berpakaian.

Young (1990, hlm. 40) menjelaskan bahwa kelompok tertindas mengalami hambatan dalam mengembangkan kapasitas dan mengekspresikan kebutuhan, pikiran, dan perasaan mereka. Kondisi ini kerap dialami oleh banyak perempuan, khususnya Muslimah di Indonesia. Perempuan beragama Islam terus kehilangan kebebasan mereka untuk berjilbab atau tidak berjilbab karena pelembagaan pemakaian jilbab di beberapa daerah atau institusi tertentu di Indonesia. Wacana wajib berjilbab menjadi persoalan sistemik. Oleh karena itu, tulisan ini mengajukan pertanyaan: bagaimana aturan berpakaian dapat dikategorikan sebagai penindasan terhadap perempuan dan apa relevansi pemikiran Iris Marion Young untuk membaca ketidakadilan tersebut?

Melalui teori *five faces of oppression* milik Iris Marion Young, saya mengeksplorasi dan membuktikan bahwa

aturan dan narasi wajib berjilbab merupakan bentuk dari opresi. Selain itu, tulisan ini berusaha melihat respons Young terhadap penindasan dalam kultur berbusana berdasarkan beberapa esainya yakni *Structural Injustice and the Politics of Difference* (2008) terkait masalah keadilan dalam ketidaksetaraan struktural pada masyarakat multikultur dan *Inclusion and Democracy* (2000) tentang tawaran politik demokrasi inklusif yang mengakomodasi perbedaan dan hak-hak khusus. Dalam proses penulisan, tulisan ini menggunakan metode *feminist standpoint epistemology* dan pendekatan serialitas milik Iris Marion Young untuk memberikan pemahaman tentang bentuk-bentuk penindasan terhadap perempuan dari pengalaman para perempuan Indonesia terkait pemaksaan berjilbab, yang ditulis oleh Human Rights Watch dalam laporan *Aku Ingin Lari Jauh: Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia* pada 2021. Adapun laporan Human Rights Watch tersebut juga menjadi limitasi dari penelitian ini agar tidak terjadi generalisasi terkait opresi terhadap budaya pemakaian jilbab pada Muslimah.

Tulisan ini berkontribusi pada feminisme Indonesia dengan memosisikan aturan berpakaian sebagai persoalan keadilan struktural, bukan semata persoalan moral atau pilihan individual. Dengan membaca pengalaman perempuan dalam laporan Human Rights Watch secara feminis dan berpihak pada korban, tulisan ini membawa pemikiran Iris Marion Young ke dalam konteks kebijakan lokal Indonesia, sekaligus menggeser perdebatan hijab dari ranah agama versus pilihan menuju ranah opresi, kuasa, dan pengakuan atas tubuh perempuan. Pendekatan ini sejalan dengan kritik feminis terhadap teori keadilan yang cenderung mengandalkan universalisme abstrak dan klaim imparialitas, yang justru berpotensi menyingkirkan pengalaman ketidakadilan berbasis gender dalam praktik sosial konkret (Boangmanalu 2021).

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan studi kepustakaan dari sumber yang relevan dengan pernyataan tesis, seperti jurnal ilmiah, buku, berita liputan, dan artikel. Selain itu, tulisan ini mengutamakan pengetahuan dan pengalaman perempuan yang didokumentasikan oleh Human Rights Watch (2021), yang bertajuk *Aku Ingin Lari Jauh: Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia* yang didokumentasikan dalam laporan *Aku Ingin Lari Jauh: Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia* (Human Rights Watch 2021) sebagai basis analisis empiris.

Pembacaan terhadap data dilakukan melalui *feminist standpoint epistemology* yakni pendekatan yang memandang pengalaman kelompok yang ter subordinasi sebagai sumber pengetahuan yang sah untuk memahami relasi kuasa dan ketidakadilan sosial (Given 2008). Pendekatan ini tidak mengklaim netralitas, melainkan secara sadar menempatkan perspektif perempuan yang mengalami pemaksaan berjilbab sebagai titik berangkat analisis. Dengan demikian, pengalaman perempuan tidak diperlakukan sebagai ilustrasi semata, tetapi sebagai dasar untuk mengungkap struktur sosial yang menindas.

Untuk menghindari esensialisasi identitas perempuan, penelitian ini juga menggunakan pendekatan serialitas dari Iris Marion Young. Serialitas memahami perempuan sebagai kolektivitas sosial yang terbentuk melalui kondisi struktural dan pengalaman yang saling beririsan, tanpa mengandaikan atribut atau identitas yang seragam (Young 1994). Pendekatan ini memungkinkan analisis terhadap normalisasi jilbab tanpa mereduksi perempuan pada satu makna atau identitas tunggal. Melalui serialitas, pengalaman perempuan dibaca sebagai penanda struktur sosial yang membatasi tubuh dan subjektivitas perempuan secara sistemik.

Analisis terhadap data dilakukan dengan menggunakan teori *five faces of oppression* milik Iris Marion Young (1990) sebagai kerangka kategorisasi bentuk-bentuk penindasan. Bagi Young, penindasan tidak selalu hadir sebagai tindakan langsung, tetapi dapat bekerja secara struktural melalui norma, kebiasaan, dan simbol-simbol yang dianggap sebagai "common sense". Oleh karena itu, teori ini digunakan untuk mengidentifikasi bagaimana aturan berpakaian beroperasi sebagai mekanisme opresi melalui praktik marginalisasi, ketidakberdayaan, imperialisme kultural, dan kekerasan.

Lima Wajah Penindasan dalam Ketidakadilan Aturan Berpakaian

Perempuan adalah subjek yang mengalami, dalam arti memengaruhi dan/atau dipengaruhi oleh lingkungan sosial di sekitarnya. Perempuan dalam pengertian ini dipahami oleh Young (2005) sebagai *lived body*, pengalaman tubuh dalam konteks sosio-kultural. Seseorang menurut *lived body* melibatkan pembelajaran antara tubuh dengan budaya di sekitarnya, seperti tata cara berpakaian, status di lingkungan kerja, kebangsaan bahkan hingga ekspetasi-ekspetasi kultur di sekitar orang tersebut (Young 2005, hlm. 17). Perempuan

dalam tubuh yang hidup (*lived body*), mengalami proses enkulturasi, bagaimana ia berperilaku bisa dipengaruhi oleh norma budaya, yang dianggap wajar di lingkungan sekitarnya. Namun, ini tidak berarti perempuan sekadar menuruti kultur, perempuan bisa merefleksikan kembali hubungan kultur dengan nilai-nilai di dalam dirinya. Melalui tubuh yang hidup/yang dihayati (*lived body*), perempuan bisa mengungkapkan praktik kultur yang tidak sesuai dengan dirinya, sekaligus menyesuakannya dengan kehendak dirinya berdasarkan refleksi atas kultur tersebut. Young (2005 hlm. 15) menegaskan manusia (sebagai subjek) berperan dalam menentukan hal-hal unik terkait dirinya sendiri, tujuan yang ingin dicapai, yang berkaitan dengan cara ia gunakan untuk mengekspresikan diri, menentukan nilai di dalam dirinya, dan mentransformasikannya dengan lingkungan sekitarnya. Namun, mayoritas masyarakat, menempatkan perempuan sebagai makhluk yang rentan, perempuan dibatasi oleh seperangkat prinsip yang justru membelenggu kebebasannya tersebut (Laku 2024 hlm. 134). Pembatasan perempuan berdasar norma-norma dominan bisa mendiskriminasi dan menekan hingga menindas perempuan di tengah sosial.

Mason (2022 hlm. 124) menyatakan banyak filsuf yang setuju bahwa opresi bukan hanya soal "menyakiti/disakiti", melainkan merupakan tindakan yang merugikan secara sistematis. Opresi berkaitan dengan struktur kekuasaan. Opresi berbicara soal kerugian yang berstruktur, berkelanjutan, dan beragam dalam cakupan yang luas. Namun, para feminis tidak serta-merta menerima definisi ini karena opresi bisa berdampak buruk bagi setiap orang dengan cara yang berbeda, terutama dalam konteks masyarakat patriarki. Misalnya, laki-laki dan perempuan sama-sama dirugikan oleh sistem patriarki, namun laki-laki tidak merasakan kerugian yang sama seperti perempuan. Pemahaman opresi dalam definisi ini digagas oleh Marilyn Frye, yang disebut sebagai fenomena *double bind*. Ia disebut *double bind* karena perempuan tidak bisa menang dari penindasan ini dalam cara apa pun, sedangkan laki-laki masih bisa mengelak dan/atau mengalami kerugian yang lebih sedikit daripada perempuan (Mason 2022 hlm. 126-127). Misalnya, perempuan yang aktif secara seksual dengan laki-laki dianggap sebagai pelacur oleh masyarakat. Namun, jika perempuan memilih untuk tidak aktif secara seksual dengan laki-laki, dianggap sebagai seorang lesbian dan/atau "perawan tua". Hal-hal semacam ini tidak dialami oleh laki-laki. Laki-laki bisa lolos dari label-label yang membatasi dirinya, namun sebaliknya pada perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa cara-cara pembatasan terhadap perempuan

bersifat sistematis dan tidak terlihat secara mutlak tetapi menyembunyikan diri di dalam mayoritas, yang mengekang perempuan layaknya sangkar burung (Mason 2022, hlm. 127). Untuk mengidentifikasi praktik-praktik penindasan tersebut, Young mengembangkan pemikiran Frye melalui teori *five faces of oppression*, yang mampu mendefinisikan opresi melalui bentuk yang lebih beragam.

Berangkat dari konsep tubuh yang hidup di tengah pengalaman dan budaya, Young memahami penindasan atau opresi perlu diperluas pendefinisianannya. Hal ini karena di dalam pengalaman subjek, penindasan bisa terjadi dengan cara yang beragam. Penindasan bahkan dapat berkamufase pada kebiasaan-kebiasaan umum yang membudaya di sekitar subjek. Young menyatakan bahwa penindasan dapat tertanam dalam struktur di kehidupan sehari-hari. Bahkan, dapat beroperasi melalui tindakan seseorang yang bermaksud baik (Mason 2022 hlm. 128). Dengan kata lain, penindasan bisa terjadi di dalam kehidupan normal sehari-hari tanpa paksaan, namun ia menghegemoni di tengah masyarakat. Para penindas menyebarkan nilai dan paham sesuai keinginan mereka secara sistemik sehingga memengaruhi dan merugikan kelompok yang tertindas secara tidak sadar. Hal ini menunjukkan bahwa penindasan bisa hadir melalui cara yang paling fleksibel sekalipun, misalnya soal gaya berpakaian. Praktik penindasan yang seperti ini dialami oleh beberapa perempuan dalam narasi wajib berjilbab. Berdasarkan riset *Aku Ingin Lari Jauh* karya Human Rights Watch pada 2021, kita dapat mengidentifikasi bentuk-bentuk penindasan apa saja yang muncul di dalamnya dengan menggunakan teori Young terkait lima wajah penindasan, yakni eksploitasi, marginalisasi, eksploitasi, ketidakberdayaan, imperialisme kultural, dan kekerasan.

Eksplorasi

Wajah atau bentuk penindasan Young yang pertama ialah eksploitasi (*exploitation*), yang dikembangkan oleh Young dari teori eksploitasi Marx soal bagaimana struktur kelas dapat eksis tanpa adanya sanksi hukum dan normatif dari perbedaan kelas. Eksploitasi bertumpu pada upaya mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya dalam transaksi pasar melalui produksi barang. Ini bisa menimbulkan ketidakadilan dalam masyarakat kapitalis. Ketidakadilan ini muncul saat beberapa orang menggunakan kapasitas mereka di luar kendali atau kemampuan demi memenuhi tujuan dan kepentingan orang lain (Young 1990, hlm. 49). Eksploitasi merupakan

bentuk penindasan yang terjadi melalui proses kontinu, yang mengalihkan hasil kerja suatu kelompok menjadi menguntungkan kelompok sosial yang lebih berkuasa (Young 1990, hlm. 49). Relasi-relasi ini diproduksi dan direproduksi melalui proses sistematis antara yang miskin kepada yang kaya, yang lemah kepada yang kuat untuk mempertahankan dan meningkatkan kekuasaan, status, dan kekayaan kaum yang berkuasa.

Dalam perspektif gender, eksploitasi terjadi saat perempuan memberikan lebih banyak energi untuk laki-laki, tanpa disertai dengan timbal balik yang setara. Kondisi ini menunjukkan adanya eksploitasi gender yang menindas perempuan, yakni berupa kerja material dan alokasi energi pengasuhan serta seksual semata pada laki-laki (Young 1990, hlm. 50). Perempuan disituasikan dalam kondisi yang tidak menguntungkan, dibandingkan dengan laki-laki. Perempuan dipaksa untuk berada di dalam relasi pertukaran energi yang timpang dengan laki-laki. Dalam sistem masyarakat patriarki, kelompok perempuan mengalami bentuk-bentuk eksploitasi gender, seperti tenaga dan kekuatan mereka dikuras (sering kali tanpa diakui) semata untuk menguntungkan laki-laki atau pihak yang lebih dominan demi meningkatkan status dan tujuan mereka (Young 1990, hlm. 50).

Namun, dalam kasus pemaksaan berjilbab yang dituliskan oleh Human Rights Watch, saya tidak menemukan adanya kasus-kasus yang sesuai dengan pernyataan Young mengenai eksploitasi. Kasus-kasus yang ditampilkan oleh Human Rights Watch belum cukup untuk membuktikan adanya eksploitasi sebagai bentuk dari opresi. Meskipun demikian, ketidakhadiran eksploitasi pada suatu kasus tidak serta-merta menghilangkan kemungkinan adanya peristiwa penindasan. Young (1990, hlm. 64) mengatakan kehadiran salah satu dari lima bentuk opresi saja sudah cukup untuk menyebut adanya sebuah kelompok yang tertindas, yang menunjukkan adanya penindasan. Eksploitasi bisa tidak hadir berdasarkan kasus dan pengalaman perempuan yang diangkat oleh Human Rights Watch. Namun, secara bersamaan, opresi dapat terjadi dalam berbagai kombinasi bentuk pada suatu kelompok dan/atau individu dalam kelompok (Young 1990, hlm. 64). Oleh karena itu, penting untuk digarisbawahi kembali bahwa opresi terhadap perempuan terkait pengaturan tubuh melalui pemakaian jilbab dapat muncul juga pada bentuk penindasan lainnya, seperti marginalisasi, ketidakberdayaan, imperialisme kultural, dan kekerasan.

Marginalisasi

Menurut Young (1990, hlm. 53), marginalisasi merupakan bentuk penindasan yang paling berbahaya karena sekelompok orang bisa diusir dari kelompok sosial dan kegiatan di dalamnya, yang menghilangkan partisipasi mereka di kehidupan sosial dan berpotensi mengalami perampasan materi hingga pemusnahan. Marginalisasi terjadi pada kelompok-kelompok sosial yang rentan dan minoritas, termasuk perempuan. Dalam marginalisasi, sekelompok orang secara sistematis dibatasi atau disingkirkan dari kehidupan sosial sehingga mereka tidak dapat berpartisipasi menentukan nasib mereka (Laku 2021, hlm. 8). Marginalisasi bisa muncul dalam bentuk yang *less oppressive*, yang marak dialami oleh seseorang memiliki tempat tinggal dan makanan. Hal ini misalnya terjadi pada kelompok lansia yang tinggal di panti jompo bisa tinggal dengan nyaman di panti tersebut. Namun, mereka masih bisa mengalami penindasan karena stigmatisasi negatif soal kerentanan fisik hingga psikis para lansia. Young (1990, hlm. 55) menyatakan, bahkan jika kelompok marginal diberikan kehidupan material yang nyaman dalam institusi yang menghormati kebebasan dan martabat mereka, ketidakadilan marginalisasi akan tetap ada dalam bentuk ketidakberdayaan, kebosanan, dan kurangnya harga diri.

Menilik dari laporan Human Rights Watch (2021), marginalisasi terjadi pada pengalaman perempuan yang tidak memakai jilbab. Perempuan yang mengalami marginalisasi dalam kasus ini, dipersulit dan dikeluarkan dari kesempatan kerja atau pendidikan. Dalam satu kasus, perempuan tidak diikutsertakan dalam program kerja pendidikan karena statusnya sebagai perempuan, yang dilabel tidak mumpuni oleh pihak tertentu. Pengalaman dimarginalkan ini datang dari seorang perempuan di Gorontalo, yang diminta mengajar bersama temannya di salah satu sekolah menengah negeri di sana. Pada saat itu, ia mengenakan jilbab, sedangkan temannya tidak memakai jilbab. Saat dijemput oleh pihak sekolah di halaman parkir, guru yang menjemput mereka mengatakan bahwa syarat untuk bisa masuk ke lingkungan sekolah adalah perempuan harus berjilbab.

Seorang guru menemui kami di tempat parkir. Dia terkejut. Katanya, "Kalian tidak pakai jilbab? Tidak ada perempuan yang bisa masuk sekolah tanpa jilbab. Para perempuan tidak diizinkan untuk menunjukkan aurat (keseluruhan tubuh perempuan kecuali tangan, kaki, dan wajah)." Guru menyarankan teman saya menunggu di tempat parkir. Dia memeriksa baju kaos saya, menariknya untuk melihat

apakah cukup panjang untuk menutupi pinggul saya. Dia bilang itu cukup panjang. Saya masuk ke sekolah (Human Rights Watch 2021, hlm. 79).

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, teman dari narasumber mengalami marginalisasi oleh sang guru untuk bisa berpartisipasi di dalam kegiatan sekolah. Alasannya, semata karena ia (teman narasumber) tidak mengenakan jilbab.

Guru itu lantas minta senior saya untuk mengirim laki-laki bukan perempuan. Aturan ini akan membuat para murid sekolah tidak bisa berpikir terbuka dan kritis hanya karena pakaian yang berbeda. Mereka menolak untuk berpikir secara berbeda dari apa yang diberikan kepada mereka di sana. Ini akan membuat para murid bisa jadi orang yang intoleran (Human Rights Watch 2021, hlm. 79).

Tidak hanya dilarang untuk masuk sekolah, baik korban maupun teman korban juga disingkirkan dalam kegiatan belajar mengajar di sekolah tersebut. Hal ini semata karena mereka adalah perempuan. Tindakan guru tersebut menunjukkan adanya praktik seksisme. Seksisme biasanya digunakan untuk merujuk pada cara berpikir dan bertindak yang meremehkan atau menyangkal manfaat bagi perempuan hanya karena mereka perempuan (Mason 2022, hlm. 49). Pelaku telah menyingkirkan korban sebagai perempuan di dalam program mengajar di sekolahnya. Dengan kata lain, pengalaman korban menunjukkan bahwa ia dimarginalisasi dari aktivitas kelompok yang dominan (guru dalam institusi pendidikan tersebut) semata karena ia tidak berjilbab dan ia adalah seorang perempuan.

Dengan demikian, dalam kerangka Iris Marion Young, pengalaman perempuan yang dikeluarkan dari ruang pendidikan karena tidak berjilbab menunjukkan praktik marginalisasi, yakni penyingkiran sistematis dari partisipasi sosial dan institusional. Perempuan tidak hanya dibatasi secara simbolik, tetapi juga kehilangan akses material terhadap pendidikan dan pekerjaan akibat norma berpakaian yang dilembagakan.

Ketidakberdayaan

Young mengidentifikasi penindasan menunjukkan kehadiran yang berkuasa dan yang dikuasai, terutama dalam struktur eksploitasi. Beberapa orang memiliki kekuasaan dan kekayaan karena mereka mendapatkan keuntungan dari kerja orang lain. Sementara itu, kelompok dan/atau individu yang berada di posisi subordinat kerap dimanfaatkan oleh kelompok dominan sehingga mereka tidak mendapatkan manfaat dan

memiliki kuasa di dalam relasi tersebut. Menurut Young (1990, hlm. 56), situasi ini lumrah terjadi pada para pekerja nonprofesional, yang mengalami suatu bentuk penindasan selain eksploitasi yakni ketidakberdayaan atau *powerlessness*.

Mereka yang tidak berdaya (yang dilemahkan) merupakan mereka yang tidak memiliki otoritas atau kekuasaan, bahkan termasuk mereka yang kekuasaannya dijalankan oleh orang lain tanpa campur tangan mereka sama sekali. Mereka yang tidak berdaya (yang dilemahkan) ditempatkan sedemikian rupa sehingga harus menerima perintah dan jarang sekali memiliki hak untuk memberikan perintah balik (Young 1990, hlm. 56). Ketidakberdayaan juga merujuk pada posisi dalam pembagian kerja dan posisi sosial individu sehingga memiliki kesempatan lebih sedikit mengembangkan diri sesuai keinginannya. Young (1990, hlm. 56) menunjukkan bahwa orang atau sekelompok orang yang tidak berdaya (dilemahkan) kesulitan untuk mengembangkan dirinya di lingkungan tersebut, memiliki sedikit atau tidak memiliki otonomi, sulit untuk membuat keputusan, dan dirinya tidak dihormati oleh pihak dominan lainnya.

Situasi ketidakberdayaan dialami oleh salah satu dosen perempuan bergelar Ph.D. Universitas Negeri di Jakarta juga. Demi bisa bekerja di instansi tersebut, ia harus mengeluarkan biaya dan energi yang lebih banyak, yang melelahkan baginya.

Saat melamar pada tahun 2019, saya beli jilbab dulu di (pasar) Tanah Abang supaya bisa masuk kampus dan mendaftar tes pegawai negeri. Jadi, pakai jilbab buat melamar kerja. Kok bisa lolos. Sekarang masalahnya mulai. Di kampus, ada bermacam tekanan agar dosen dan mahasiswi memakai jilbab. Saya sebenarnya tidak bisa memakai jilbab. Rambut saya panjang dan dicat, kadang merah, kadang pirang. Ketika saya memakai jilbab, rambut saya harus diikat. Bisa dibayangkan dari jam 7 pagi sampai jam 4 sore, setiap hari kerja kepala saya jadi pusing, kulit kepala saya lembab. Panas dan lembab. Ini adalah pemaksaan (Human Rights Watch 2021, hlm. 72).²

Pengalaman serupa juga dialami oleh siswi SMAN 3 Solok, yang bercerita tentang bagaimana sekolah memaksakan peraturan berjilbab dan berpakaian Islami sebagai seragam sekolah. Dengan menggunakan sistem poin dalam penilaian cara berpakaian, siswi yang memiliki poin lebih banyak bisa terancam untuk dikeluarkan dari sekolah. Sebuah peraturan di SMAN 3 Solok memuat beberapa sanksi, jika seorang siswi memakai "jilbab transparan" dan jika dia memakai "rok ketat, rok mini atau rok dengan belahan". Peraturan

tersebut secara khusus menyebutkan bahwa pakaian perempuan harus menutupi "pinggul dan tidak ketat serta jilbab tidak boleh transparan".

Ada sistem poin. Jika murid melanggar aturan, murid itu bisa mengumpulkan maksimal 100 poin lalu dikeluarkan dari sekolah. Yang berani melanggar wajib jilbab ini biasanya teman-teman (Muslim) saya. Mereka akhirnya mengenakan kerudung (kebanyakan) karena peraturan sekolah (Human Rights Watch 2021, hlm. 48).³

Kedua korban dilemahkan oleh instansi pendidikan melalui pengaturan berpakaian yakni wajib berjilbab. Keduanya tidak memiliki pilihan atas tubuhnya untuk mengenakan apa yang ingin ia pakai atau tidak pakai. Mereka ditempatkan sedemikian rupa untuk tunduk di bawah peraturan berbusana untuk mendapatkan akses yang sama di ruang pendidikan. Ini menunjukkan adanya situasi ketidakberdayaan yang dialami oleh sejumlah perempuan melalui aturan wajib berjilbab di ruang institusi pendidikan.

Situasi tidak berdaya juga dialami oleh perempuan asal Cianjur, yang terdampak dari aturan wajib jilbab pada tahun 2006 bagi pegawai kantor pemerintah dan siswi sekolah negeri, yang dikeluarkan oleh Kabupaten Cianjur, Jawa Barat. Pemerintah kabupaten menekan pegawai negeri perempuan untuk mengenakan jilbab panjang dan rok panjang, sepuluh tahun setelah peraturan tersebut dibuat (Human Rights Watch 2021, hlm. 67). Seperti perempuan berusia 55 tahun, merasakan tekanan sosial yang semakin tinggi untuk mengenakan jilbab dan gaun yang lebih panjang. Padahal, ia sendiri pun sudah berjilbab jauh sebelum aturan tersebut ditetapkan.

Sekarang jilbab syar'i ini terus ditekankan dalam pengajian dan rapat. Ini bisa berbahaya. Seorang teman saya jatuh dari sepeda motor, jilbabnya nyangkut di roda. Saya tidak setuju dengan campur tangan pemerintah dalam hal jilbab ini. Saya khawatir ini keterusan dengan (jilbab) lebih panjang dan makin susah bergerak. (Saya takut) mereka akan nambah aturan lain seperti jam malam. Itu Ketua DPRD bilang, "Tempat terbaik bagi perempuan adalah tinggal di rumah. Perempuan tidak perlu karier" (Human Rights Watch 2021, hlm. 79).

Perempuan lain yang telah berjilbab dan bekerja sebagai pegawai negeri di Cianjur juga merasa terbebani oleh tekanan untuk memakai gaun panjang (gamis) yang membatasi pergerakannya.

Di kantor desa, saya pernah diminta memakai jilbab syar'i. (Tekanan) ini datang dari istri kepala desa. Beliau ingin seluruh pegawai mengenakan jilbab syar'i dengan rok

panjang dan lebar. Ini *nggak* praktis, terutama untuk orang seperti saya, sering keliling dengan sepeda motor. Gamis *kan* merepotkan (Human Rights Watch 2021, hlm. 68).

Peraturan Bupati Cianjur tahun 2006 menyebarkan norma tidak tertulis soal pemakaian jilbab dan busana panjang. Berdasarkan pengakuan dari kedua perempuan tersebut, peraturan ini membatasi pergerakan dan kenyamanan mereka. Melalui regulasi tersebut, muncul praktik ketidakberdayaan terhadap perempuan baik dari lingkungan sosial maupun dari pemerintah daerah. Perempuan dikondisikan untuk menerima aturan berpakaian tanpa memiliki ruang untuk menolak karena ancaman dikeluarkan dari institusi pendidikan maupun pemerintahan.

Dalam kerangka Iris Marion Young, pengalaman-pengalaman ini merepresentasikan *powerlessness*, yaitu kondisi ketika individu tidak memiliki otoritas atas keputusan yang menyangkut dirinya sendiri dan dipaksa tunduk pada aturan pihak dominan. Aturan wajib berjilbab menggerus otonomi perempuan atas tubuhnya dan menempatkan mereka dalam posisi tidak berdaya di hadapan institusi negara dan pendidikan sehingga dapat dikategorikan sebagai salah satu wajah penindasan.

Imperialisme Kultural

Imperialisme kultural (*cultural imperialism*) merupakan bentuk penindasan yang melibatkan universalisasi pengalaman dan budaya kelompok dominan serta menetapkannya sebagai norma di tengah masyarakat (Young 1990, hlm. 59). Kelompok dominan memperkuat posisinya dengan membawa kelompok lain di bawah ukuran norma-norma dominannya. Dengan kata lain, kelompok dominan menstandarisasi kelompok lain sesuai keinginan dan kepentingan mereka, yang berpotensi membatasi dan meniadakan perbedaan hak serta kebutuhan yang ada. Kelompok-kelompok minoritas atau yang berbeda dengan kelompok dominan dianggap sebagai yang *liyan* (Young 1990, hlm. 58-59). Cara menindas dari kelompok dominan dalam imperialisme kultural bisa "tidak terlihat", misalnya melalui pemberian stereotipe pada kelompok tertentu.

Berdasarkan laporan Human Rights Watch (2021), imperialisme kultural hadir dalam kasus seorang anak perempuan yang beraliran kepercayaan Sunda Wiwitan di Ciamis, Jawa Barat. Anak perempuan tersebut menghadapi tantangan ganda karena ia merupakan perempuan yang menganut kepercayaan minoritas

yakni Sunda Wiwitan yang tidak diakui oleh negara. Ia mengalami sejumlah diskriminasi dan pemaksaan berjilbab saat bersekolah di SMPN 1 Cisaga.

Saya disuruh oleh guru PKN (Pendidikan Kewarganegaraan), waktu mau ke semester 2 kelas 1, tidak ada nilai agama. Saya disuruh pakai kerudung (Human Rights Watch 2021, hlm. 59).

Ketika anak tersebut melaporkan pemaksaan berjilbab yang dialami kepada Dewi Kanti, salah satu tokoh Sunda Wiwitan, sekolah diberi penjelasan bahwa hukum Indonesia tidak mewajibkan siswi memakai jilbab, ia justru dipanggil ke ruang kepala sekolah dan mendapatkan ancaman.

Saya dipanggil ke ruang kepala sekolah. Ada kepala sekolah sama istrinya, wakasek, wali kelas saya, sama guru agama. Ditanya oleh kepala sekolah, baru tahu, ada Sunda Wiwitan, *nggak* pakai kerudung. "Ibadahnya gimana?" tanya kepala sekolah. Saya bilang olah rasa. "Itu berdoa sama siapa?" "Saya jawab kepada Gusti. Kalau di Islam sama Allah, kalau Sunda Wiwitan, sama Gusti." "Wah itu tidak bisa disamain. Nanti kamu cari nilai sendiri. Bu, anak ini tidak usah dikasih nilai (kepada guru agama). *Nggak* usah dinaikin saat kenaikan kelas" (Human Rights Watch 2021, hlm. 60).⁴

Bentuk penindasan berupa imperialisme kultural nampak jelas dalam kasus ini yakni ada upaya menyamaratakan perilaku beragama berdasarkan ajaran agama yang mayoritas di Indonesia. Selain disuruh mengenakan jilbab oleh sekolah, korban (anak perempuan penganut Sunda Wiwitan) juga diancam tidak naik kelas. Hal ini semata karena memiliki kepercayaan Sunda Wiwitan yang berbeda dengan aliran agama umumnya. Dalam kasus ini, norma-norma dari agama dominan yaitu Islam memberikan standar umum yang membuat perbedaan praktik pada agama minoritas sebagai kesalahan yang harus dikoreksi.

Dalam kerangka Iris Marion Young, pengalaman ini menunjukkan bagaimana imperialisme kultural bekerja melalui penetapan budaya dan agama mayoritas sebagai standar umum, sekaligus meniadakan legitimasi identitas minoritas. Perbedaan tidak diakui sebagai hak, melainkan diperlakukan sebagai kesalahan sehingga praktik pemaksaan berjilbab terhadap penganut Sunda Wiwitan dapat dikategorikan sebagai salah satu wajah penindasan.

Kekerasan

Menurut Young dalam Laku (2021, hlm. 8), kekerasan terhadap suatu kelompok masyarakat, dilakukan semata-mata untuk merusak, menghina, menedor, atau

menghancurkan mereka. Kekerasan yang terjadi bukan hanya soal serangan fisik, melainkan juga serangan psikis. Menurut Young dalam Lutfi & Wahyuningroem (2023, hlm. 43), perempuan masih rentan mengalami kekerasan fisik, verbal, dan psikologis. Kekerasan yang menyerang psikis korban bisa berbentuk insiden-insiden pelecehan, intimidasi, atau cemoohan yang tidak terlalu parah tetapi bertujuan untuk merendahkan, memperlakukan, dan/atau memberi stigma pada anggota kelompok (Young 1990, hlm. 61). Praktik kekerasan terhadap perempuan ini juga tidak berdiri sendiri. Ia beroperasi dalam sistem yang menindas melalui ketimpangan struktur relasi antara kelompok yang dominan dan berkuasa dengan kelompok yang minoritas dan tersubordinasi.

Human Rights Watch (2021) membuat laporan berdasarkan wawancara mendalam soal praktik wajib berjilbab serta dampaknya dengan 142 perempuan dan laki-laki, yang terdiri dari siswi, orang tua atau wali mereka, pegawai negeri perempuan, guru, dosen, pejabat pemerintah, dan aktivis hak perempuan di Indonesia. Hasil wawancara menunjukkan dampak dari norma wajib berjilbab, yakni para korban mengalami serangan psikis dan kekerasan verbal yang berdampak pada kesehatan mereka. Beberapa kekerasan yang banyak dialami oleh para korban selama bertahun-tahun, antara lain ancaman verbal, hinaan, pelarangan, pelecehan yang merendahkan harga diri di depan umum, dan intimidasi secara terus-menerus untuk mengenakan jilbab.

Kesaksian seorang siswi SMKN 4 Bandar Lampung menunjukkan kekerasan akibat aturan wajib berjilbab. Ia dipanggil menemui guru karena kerap melepas jilbab di sekolah, lalu diancam akan dicukur rambutnya dan dikeluarkan dari sekolah.

Saya dipanggil ke ruang konseling sekolah. Ada beberapa guru di dalam ruangan termasuk para guru BK sekolah. Saya hanya ingat beberapa guru – Pak (nama disimpan), Bu (nama disimpan), Bu (nama disimpan), yang ditambah juga seorang guru perempuan dan empat guru laki-laki. Salah satu guru laki-laki adalah guru BK. Mereka semua mengomentari penolakan saya terhadap jilbab. Pak (nama disimpan) menyarankan agar sekolah mengeluarkan saya. Bu (nama disimpan) dan Bu (nama disimpan) menyangkal pernah mengancam akan mencukur rambut saya (Human Rights Watch 2021, hlm. 49).⁵

Selain itu, keadaan dipermalukan juga dialami oleh para siswi dari Padang. Ini terjadi setelah diberlakukannya peraturan wajib jilbab pada 2005 oleh Walikota Padang, Fauzi Bahar. Akibatnya, siswi yang tidak memakai jilbab dibawa ke guru Bimbingan

Konseling. Para guru juga melakukan pengawasan terhadap seragam siswa setiap hari Senin. Bahkan, ada guru yang secara langsung memotong helaian rambut siswi yang terlihat dari pinggiran jilbab.

Jika guru yang bertugas melihat siswi tidak memakai jilbab yang pantas atau bajunya terlalu terbuka, maka guru itu akan meminta siswi tersebut untuk memperbaiki jilbab atau bajunya. Ada seorang ibu guru yang sangat berlebihan. Dia terkadang membawa gunting untuk memotong rambut yang menonjol dari jilbab—tidak banyak tetapi itu memalukan (Human Rights Watch 2021, hlm. 52).

Seorang siswi dari SMAN 1 Gemolong di Sragen, Jawa Tengah juga diteror dengan kata-kata kasar oleh teman sekolahnya yang merupakan anggota Rohis karena korban tidak mengenakan jilbab. Ayah dari siswi tersebut melaporkan kasus putrinya ke kepolisian. Human Rights Watch mengutip dari CNN Indonesia, ayah dari anak perempuan tersebut mengatakan bahwa mereka (anggota rohis sekolah) sering mengirim pesan lewat telepon untuk merundung karena anaknya tidak mengenakan jilbab.

Hampir setiap hari pesan itu masuk ke nomor ponsel sehingga anak saya merasa terganggu (Human Rights Watch 2021, hlm. 44).⁶

Berdasarkan pengalaman para korban, perempuan yang tidak mengenakan jilbab mengalami kekerasan verbal dan serangan psikis secara berulang. Mereka ditundukkan, dipermalukan, dirundung, dan diteror melalui praktik wajib berjilbab, khususnya di institusi pendidikan. Situasi ini menunjukkan ironi dari minimnya ruang aman dan kebebasan akademik yang seharusnya dijaga oleh sekolah.

Salah satu dampak besar dari kekerasan akibat praktik wajib berjilbab ialah korban menderita masalah kesehatan psikologis parah seperti *Body Dysmorphic Disorder* (Human Rights Watch (2021, hlm. 84). Dilansir dari wawancara Human Rights Watch (2021, hlm. 84) bersama seorang psikiater di Kementerian Kesehatan di Jakarta, banyak perempuan mengalami *Body Dysmorphic Disorder* (BDD) atau dismorfofobia akibat pengalaman perundungan jilbab yang para korban alami selama bertahun-tahun.⁷ Menurut *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) edisi kelima dalam (Artaraz, Celaya, & Zuaitz 2014, hlm.188), *Body Dysmorphic Disorder* merupakan gangguan psikologis yang menunjukkan perilaku dan tindakan berulang (berlebihan) yang cemas terhadap anggapan atau penilaian kecacatan fisik diri sendiri. Dalam konteks kasus wajib berjilbab ini, para penderita merasa obsesif

pada salah satu bagian tubuh mereka, seperti kepala, rambut, dan dada yang ditutupi oleh kain, dipahami oleh korban sebagai sebuah kecacatan (Human Rights Watch 2021, hlm. 84). Gejala-gejala permasalahan psikologis ini seperti, depresi, suasana hati obsesif, gangguan kepribadian, hingga adanya anoreksia nervosa (Artaraz, Celaya, & Zuaitz, 2014 hlm. 186). Beberapa hal yang menjadi faktor penyebabnya, yakni faktor kultural dan sosial. Menurut Philips (2009, hlm. 136), pesan-pesan dari masyarakat sekitar yang disampaikan secara terus-menerus tentang pentingnya penampilan, berkontribusi terhadap perkembangan *Body Dysmorphic Disorder*. Norma-norma wajib berjilbab yang menjadi "standar" bagi perempuan Muslim, berakibat memunculkan praktik penindasan yang merugikan tubuh perempuan. Melalui penelitian Human Rights Watch dapat diketahui bahwa banyak perempuan yang dipaksa, dirundung, dan diintimidasi untuk mengenakan jilbab demi kesesuaian pada standar atau konstruksi "perempuan Muslim yang baik" yakni perempuan yang berjilbab.

Dipaksa memakai jilbab membuat saya marah. Ini hanya demi menjadi perempuan baik-baik, sekedar label, saya merasa seperti orang munafik. Saya merasa saya menipu Tuhan. Itu membuat saya hampir gila... Saya ingin lari jauh. Saya ingin lari dari keluarga fanatik saya, mengakhiri kesedihan yang berkepanjangan (Human Rights Watch 2021, hlm. 85).⁸

Meskipun tidak semua korban dari pemaksaan berjilbab menunjukkan gangguan psikologis *Body Dysmorphic Disorder*, akan tetapi banyak korban lainnya yang mengalami depresi, stres berkepanjangan, bahkan hingga percobaan bunuh diri (Human Rights Watch 2021, hlm. 84-85).

Dalam kerangka Iris Marion Young, praktik perundungan, intimidasi, dan penghinaan terhadap perempuan yang tidak berjilbab merupakan bentuk kekerasan terhadap kelompok tersubordinasi. Kekerasan ini tidak bersifat insidental, melainkan berfungsi sebagai mekanisme sosial untuk menegakkan kepatuhan terhadap norma berpakaian melalui rasa takut dan trauma psikologis. Dengan demikian, praktik wajib berjilbab tidak hanya meregulasi tubuh perempuan, tetapi juga mereproduksi salah satu wajah penindasan melalui kekerasan simbolik dan psikis.

Urgensi Pengakuan Keragaman Tubuh Perempuan dalam Kebebasan Berpakaian

Melalui pengalaman sejumlah perempuan yang dipaksa mengenakan jilbab, penulis melihat adanya upaya penindasan atas tubuh dan kuasa perempuan

terjadi secara sistematis. Diskriminasi melalui peraturan wajib jilbab menciptakan bentuk ketidakadilan yang hierarkis dan buta terhadap kerentanan dan ketimpangan kelompok minoritas. Young (2008, hlm. 81) menyebutnya sebagai ketidakadilan struktural, yang terjadi ketika ada perlakuan diskriminatif terhadap kelompok-kelompok rentan, seperti kelompok disabilitas, etnis minoritas, kelompok homoseksual, hingga perempuan. Perlakuan diskriminatif ini tidak bisa teridentifikasi di dalam masyarakat hierarki. Hal ini karena kelompok dominan melakukan penyamarataan perlakuan dan standar-standar tertentu. Penyamarataan perlakuan dan standar hak bagi setiap masyarakat bisa mengabaikan kebutuhan-kebutuhan khusus dari kelompok rentan yang perlu diprioritaskan terlebih dahulu. Upaya standarisasi kesetaraan dan keadilan dengan perlakuan yang seragam ini, dapat mengabaikan perbedaan struktural dalam posisi sosial, pembagian kerja, dan kapasitas suatu kelompok yang secara historis dikecualikan (Young 2008, hlm. 80-81). Padahal, kebutuhan setiap orang maupun kelompok bisa beragam. Namun, melalui cara pandang "kesetaraan" dan "keadilan" yang menyamaratakan norma dan hak, berpotensi mengabaikan dan mendiskriminasi kelompok minoritas. Jika kembali kepada kasus "Aku Ingin Lari Jauh", ini menunjukkan bahwa pengalaman subjektif perempuan terkait keputusan berjilbab atau tidak berjilbab masih cenderung diabaikan (Pertiwi 2022, hlm. 164).

Norma dan peraturan wajib berjilbab serta praktiknya ini dapat menyakiti perempuan. Perempuan dibatasi aksesnya terhadap tubuhnya sendiri. Dalam kamus Young (2008, hlm. 87), kasus ini bisa dikategorikan sebagai *gender inequality* (ketidakadilan gender), yang melibatkan proses-proses penataan pembagian kerja sosial serta kesesuaian atau ketidaksesuaian tubuh dan cara hidup berdasar norma-norma hegemonik antara laki-laki dengan perempuan. Dengan kata lain, ketidakadilan gender ini mengabaikan kondisi tubuh perempuan yang konkret dan beragam. Lembaga-lembaga yang menyamaratakan perlakuan terhadap perempuan berpotensi gagal mengakomodasi kebutuhan khusus tubuh perempuan, misalnya menstruasi, hamil, dan menyusui (Young 2008, hlm. 87).

Berefleksi pada kasus pemaksaan berjilbab di Indonesia, sejumlah institusi pemerintahan daerah dan lembaga pendidikan tampak tidak mempertimbangkan perbedaan kebutuhan tubuh perempuan dalam pengaturan berpakaian. Bahkan terdapat praktik menghomogenisasi bahwa perempuan yang beragama

Islam harus berjilbab. Padahal, sebagian di antaranya ada yang memiliki kondisi berbeda sehingga tidak bisa dipakaikan jilbab.

Dalam merespons hal ini, Young mengajukan pendekatan demokrasi inklusif dalam pembuatan pengambilan keputusan yang tidak menolak perbedaan, namun memberikan ruang kekhususan bagi setiap anggota kelompok. Menurut Young (2000, hlm. 18), demokrasi inklusif berbicara tentang segmen-segmen sosial yang berbeda, namun satu sama lainnya terlibat di tengah perbedaan-perbedaan yang ada. Pendekatan ini tidak mengesampingkan perbedaan-perbedaan itu demi kebaikan bersama, melainkan suara-suara dari kelompok rentan dapat berpartisipasi dalam pengambilan keputusan atau peraturan untuk menjamin hak dan kebutuhan khususnya. Ini memungkinkan munculnya keadilan yang tidak formalistik, melainkan keadilan peka terhadap praktik-praktik penindasan terselubung.

Dapat digarisbawahi bahwa keadilan dalam kacamata feminis muncul saat ada pelibatan suara *liyan* yang konkret serta percakapan yang terbuka dan inklusif (Boangmanalu 2021, hlm. 160-161). Dalam konteks pengaturan berjilbab, harus melibatkan partisipasi dan suara aktif dari tiap pihak yang terdampak yakni perempuan. Akses terhadap otonomi tubuh perempuan harus bisa dipastikan sebelum norma dan peraturan berpakaian tersebut berlaku. Pengambilan suara menjadi sah, jika semua pihak yang terdampak diikutsertakan dalam proses diskusi dan pengambilan keputusan (Young 2008, hlm. 23). Dengan kata lain, demi terjaminnya keadilan yang tidak timpang, diperlukan kepekaan dan kepedulian dalam ruang dialog yang aktif sebelum memutuskan sesuatu hal yang berdampak bagi tiap-tiap kelompok.

Pengadaan ruang dialog yang inklusif ini dapat menciptakan keadilan yang peka terhadap ketimpangan gender dan merawat perbedaan. Menurut Young dalam Laku (2021, hlm. 12), inklusivitas penting dihadirkan dalam proses penyuaran pendapat dan aspirasi dalam menghasilkan suatu keputusan, terutama ketika institusi pernah memiliki sejarah mengabaikan beberapa kelompok dan berupaya menyamaratakan mereka ke dalam satu budaya dominan.

Oleh karena itu, kehadiran norma dan aturan berjilbab (berbusana) sudah sepatutnya terlebih dahulu telah memastikan adanya inklusivitas yang merekognisi perbedaan kondisi dan kebutuhan tubuh tiap perempuan. Upaya yang dapat diusahakan, mengakui

keragaman kondisi tubuh perempuan dan memberikan ruang aman bagi perempuan untuk terlibat dalam proses pembentukan keputusan mengenai cara berbusana yang otonom dan inklusif. Saya percaya bahwa suatu norma dan aturan seharusnya memberikan atensi khusus kepada kelompok yang rentan dengan pemberian kebebasan pada kelompok demi membuka keunikan dan makna identitas masing-masing (Young 1990, hlm. 157-158).

Penutup

Berdasarkan laporan Human Rights Watch, bertajuk *Aku Ingin Lari Jauh* (2021), sejumlah institusi pemerintahan dan pendidikan memberlakukan peraturan yang mendiskriminasi perempuan, yang berkaitan tentang aturan wajib berjilbab. Berdasarkan pengalaman subjektif para perempuan yang menjadi korban, ditemukan bahwa pemberlakuan peraturan tersebut menyebabkan sejumlah praktik yang membatasi diri mereka. Melalui analisis teori lima wajah penindasan (*five faces of oppression*) dari Iris Marion Young, ditemukan bahwa aturan dan norma wajib jilbab menindas perempuan dalam berbagai bentuk, yakni marginalisasi (*marginalization*), ketidakberdayaan (*powerlessness*), imperialisme kultural (*cultural imperialism*), dan kekerasan (*violence*). Empat dari lima wajah penindasan yang digagas oleh Iris Marion Young, untuk membuktikan kehadiran dari opresi terhadap perempuan, yang bersembunyi di bawah standarisasi norma dan aturan di sosial. Dampaknya, banyak korban perempuan dalam laporan Human Rights Watch (2021) mengalami sejumlah efek negatif pada kondisi fisik dan psikis mereka, salah satunya *Body Dysmorphic Disorder*. Oleh karena itu, dibutuhkan pengakuan terhadap perbedaan kebutuhan dan kondisi tubuh perempuan dalam merumuskan suatu keputusan, terutama terkait cara berpakaian.

Melangkah ke depan demi mengatasi praktik penindasan tubuh perempuan, beberapa hal yang dapat dilakukan dalam konteks masyarakat, yakni (1) meningkatkan kesadaran publik terkait tubuh perempuan yang memiliki kebutuhan serta kondisi tubuh yang beragam dan (2) menyebarkan pengetahuan untuk menghargai hak atas tubuh perempuan yang merawat perbedaan, terutama dalam ruang lingkup keluarga dan pendidikan anak. Kedua usaha tersebut dapat membangun ruang aman bagi perempuan terhadap pilihan berpakaian sebagai bagian dari otonomi tubuh perempuan yang mengalami (*lived body*). Alhasil, pilihan untuk memakai jilbab atau

tidak mengenakan jilbab bukan lagi indikator tunggal dari kesalehan dan standar atau nilai moral tertentu. Terlebih, upaya penyebarluasan mengenai cara berpikir yang berperspektif gender dapat dikembangkan melalui pelibatan ruang dialog yang peka dan peduli terhadap kerentanan tubuh perempuan. Praktik-praktik tersebut menumbuhkan kepedulian yang merekognisi perbedaan dan menoleransi masing-masing pilihan otonom seseorang atas tubuhnya.

Sementara itu, dalam konteks yang lebih luas, negara perlu mempraktikkan pengambilan keputusan (kebijakan) dan pembuatan peraturan yang mengakomodir kekhususan kelompok rentan, termasuk perempuan. Hal ini dapat dimulai melalui proses pembuatan kebijakan dan peraturan yang membuka ruang dialog aktif bagi tiap kelompok. Young mencetuskan penyuaaraan pendapat yang perlu mengakomodir suara yang secara struktural diabaikan. Dalam kasus pemaksaan berjilbab, institusi pemerintahan perlu secara aktif meninjau kembali peraturan berpakaian yang sepihak mengondisikan tubuh perempuan berdasarkan standar tunggal. Lebih lanjut, perempuan harus dijamin pelibatan aktifnya dalam seluruh tahapan evaluasi dan perumusan peraturan pemakaian jilbab. Perempuan yang mengalami (*lived body*) sudah seharusnya menjadi pihak yang pertama-tama diberikan ruang untuk menentukan pilihan berpakaian atas tubuhnya, sebagai subjek yang otonom. Implikasinya, pemerintah dapat menghasilkan peraturan yang terbuka pada tiap kebutuhan dan pengalaman perempuan yang beragam, tanpa melanggengkan iklim perundungan pada perempuan. Otonomi dan kuasa atas tubuh perempuan dapat direbut kembali melalui pembebasan tubuh perempuan atas pilihannya dalam menentukan cara berpakaian. Perempuan memiliki hak atas tubuhnya untuk memilih dan mengenakan pakaian apa yang ia ingin pakai, yang sesuai keinginan diri, refleksi, dan kondisi ketubuhan tiap diri perempuan.

Daftar Pustaka

Aini, N. & Siscawati, M. 2023. To Become Indonesian Women, You Have to Wear Jilbab. *Advances in Social Science, Education, and Humanities Research*, pp. 499–513. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-058-9_39.

Artazar, B., Celaya, L., & Zuaitz, E. 2014. Dismorphophobia: From Neuroticism to Psychoticism. *Psychopathology in Women*, pp. 185–202. https://doi.org/10.1007/978-3-319-05870-2_9

Given, L. M. 2008. *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Sage.

Human Rights Watch. 2021. "Aku Ingin Lari Jauh": Ketidakadilan Aturan Berpakaian bagi Perempuan di Indonesia. Human Rights Watch.

Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi. 2022. *Peraturan Menteri Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Nomor 2 Tahun 2022 tentang Petunjuk Teknis Pengelolaan Dana Bantuan Operasional Penyelenggaraan Pendidikan Anak Usia Dini, Bantuan Operasional Sekolah, dan Bantuan Operasional Penyelenggaraan Pendidikan Kesetaraan*. https://jdih.kemdikbud.go.id/detail_peraturan?main=3013.

Laku, S. K. 2021. Ketika Demokrasi Membutuhkan Inklusi. *Dekonstruksi*, 4(01), hlm. 156–184. <https://doi.org/10.54154/dekonstruksi.v4i01.70>.

Laku, S. K. 2024. Tubuh dan Politik: Perspektif Feminis Iris Marion Young. *Sapientia Humana: Jurnal Sosial Humaniora*, 3(02), hlm. 125–138. <https://doi.org/10.26593/jsh.v3i02.7324>.

Lutfi, A. P. & Wahyuningroem, S. L. 2023. Opresi dan Kuasa Atas Tubuh Perempuan dalam Tradisi Masyarakat Budaya: Studi Kasus Sunat Perempuan di Banten. *Jurnal Perempuan*, 28(1), hlm. 37–47. <https://doi.org/10.34309/jp.v28i1.808>.

Boanganalu, A. G. 2021. Keadilan Sosial Feminis: Interupsi terhadap Universalisme, Abstraksi dan Imparsialitas. *Jurnal Perempuan*, 26(3), hlm. 159–172. <https://doi.org/10.34309/jp.v26i3.628>.

Mason, E. 2022. Sexism, oppression, and misogyny. In *Feminist Philosophy: An Introduction*, pp. 123–137. Routledge.

Mulia, S. M. 2010. "Kata Pengantar Memahami Jilbab dalam Islam" dalam Juneman. *Psychology of Fashion: Fenomena Perempuan (Melepas) Jilbab*. LKis Yogyakarta.

Pertiwi, S. 2022. Membaca Persoalan Hijab dan Otonomi Perempuan melalui Epistemology Ignorance. *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya*, 12(2), hlm. 152. <https://doi.org/10.17510/paradigma.v12i2.666>.

Phillips, K. A. 2009. *Understanding Body Dysmorphic Disorder: An Essential Guide*. University Press: Oxford.

Supma, D. C. 2019. *Pendisiplinan Tubuh Perempuan Aceh Pasca Penerapan Syariat Islam Ditinjau dari Perspektif Feminisme Liberal*. Skripsi Universitas Gadjah Mada.

Yolandasari, A. R. 2021. Against the Tarbiyah's Symbolism of Hijab: Feminism, Islamic Conservatism and Reconstruction of Hijab Symbolism in Indonesia. *Journal of Asian Social Science Research*, 3(1), pp. 15–38. <https://doi.org/10.15575/jassr.v3i1.31>.

Young, I. M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

Young, I. M. 1994. Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19(3), pp. 713–738. <https://doi.org/10.1086/494918>.

Young, I. M. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

Young, I. M. 2005. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press.

Young, I. M. 2008. Structural Injustice and the Politics of Difference. In G. Craig, T. Burchardt, & D. Gordon (eds.), *Social Justice and Public*

Policy: Seeking Fairness in Diverse Societies, pp. 77–104. Bristol University Press.

Catatan Kaki

- 1 Menurut Siti Musdah Mulia (dalam Juneman 2010) kata “jilbab” berasal dari Bahasa Arab, yakni jalaba, yang berarti “menutup sesuatu dengan sesuatu yang lain sehingga tidak dapat dilihat”.
- 2 Berdasarkan transkrip dalam artikel *Aku Ingin Lari Jauh* dari Human Rights Watch (2021), yang mewawancarai korban (nama dirahasiakan) di sebuah universitas negeri di Jakarta pada 18 September 2020.
- 3 Berdasarkan *Aku Ingin Lari Jauh* (2021), Human Rights Watch mewawancarai korban (nama dirahasiakan) yang besar di Solok, Sumatra Barat, 9 Agustus 2018.
- 4 Berdasarkan *Aku Ingin Lari Jauh* (2021), Human Rights Watch mewawancarai korban (nama disamarkan) pada 18 September 2020. Perempuan ini menjelaskan bagaimana diskriminasi berbasis agama memengaruhi hidupnya.
- 5 Berdasarkan wawancara tertulis Human Rights Watch dengan siswi sekolah kejuruan SMKN 4 (nama dirahasiakan) di Bandar Lampung, 29 Juli 2018. Dia juga menyerahkan rekaman berdurasi 19 menit, yang menyebut nama ketiga gurunya.
- 6 Berdasarkan wawancara yang dilansir oleh Human Rights Watch dari artikel, “Teror Siswi Tak Pakai Jilbab di SMA Sragen, Begini Pengakuan Orang Tua Korban,” *INews*, 10 Januari 2020, <https://jateng.inews.id/berita/teror-siswi-tak-pakai-jilbab-di-sma-sragen-begini-pengakuan-orang-tua-korban> (diakses pada 26 Februari 2020 oleh Human Rights Watch).
- 7 Berdasarkan wawancara Human Rights Watch dengan seorang korban yang berprofesi sebagai psikolog di Bandung. Ia menceritakan tentang pengalaman masa kecilnya yang dipaksa untuk berjilbab, Jakarta, 27 Juli 2018.
- 8 Berdasarkan wawancara Human Rights Watch dengan seorang korban yang berprofesi sebagai psikolog di Bandung. Ia menceritakan tentang pengalaman masa kecilnya yang dipaksa untuk berjilbab, Jakarta, 27 Juli 2018.

Konstruksi “Keluarga Bahagia”: Pernikahan Patriarkal dan Penyangkalan Subjektivitas Perempuan dalam Karya Leo Tolstoy

The Construction of “Family Happiness”: Patriarchal Marriage and the Denial of Women’s Subjectivity in Leo Tolstoy’s Work

Kumara Anggita & Thera Widyastuti

Program Studi Rusia, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

kumara.anggita07@ui.ac.id

Kronologi Naskah: diterima 08 Februari 2026, direvisi 13 April 2026, diputuskan diterima 26 April 2026

Abstract

Through a feminist existentialist reading of Leo Tolstoy’s novel *Семейное счастье* (*Family Happiness*, 1859), this article examines how the institution of marriage is represented as a mechanism that consolidates gender ideology in nineteenth-century Russian literature. Drawing on Simone de Beauvoir’s concepts of immanence–transcendence and otherness, the study analyzes the female protagonist’s lived experience within marital relations that are constructed as a domestic and moral space, as well as a normative horizon of happiness. The analysis shows that Tolstoy reproduces patriarchal ideology through four main narrative patterns: unequal spousal relations, the monsterization of the female character, a cycle of transgression–punishment–repentance, and the triumph of male values and perspectives at the end of the story. In this novel, family happiness becomes possible only through women’s subordination and the denial of their subjectivity and transcendental potential. This article argues that *Family Happiness* does not merely represent nineteenth-century Russian social norms but operates as a narrative device that tends to normalize and sustain patriarchal marriage; this claim is demonstrated through a mapping of the narrative patterns presented in the analysis section.

Keywords: nineteenth-century Russian literature, feminist existentialism, marriage, patriarchal ideology, Leo Tolstoy

Abstrak

Melalui pembacaan feminis eksistensialis terhadap novel *Семейное счастье* atau *Keluarga Bahagia* (1859) karya Leo Tolstoy, artikel ini menelaah bagaimana institusi pernikahan direpresentasikan sebagai mekanisme pengukuhan ideologi gender dalam sastra Rusia abad ke-19. Dengan menggunakan perspektif Simone de Beauvoir, khususnya konsep *immanence–transcendence* dan *otherness*, penelitian ini menganalisis pengalaman tokoh perempuan dalam relasi pernikahan yang dikonstruksikan sebagai ruang domestik dan moral, sekaligus sebagai horizon normatif kebahagiaan. Analisis menunjukkan bahwa Tolstoy mereproduksi ideologi patriarki melalui empat pola naratif utama, yakni ketimpangan relasi suami–istri, monsterisasi tokoh perempuan, mekanisme pelanggaran–penghukuman–pertobatan, serta kemenangan nilai dan perspektif laki-laki di akhir cerita. Kebahagiaan keluarga dalam novel ini hanya dimungkinkan melalui penundukan perempuan dan penyangkalan atas subjektivitas serta potensi transendensinya. Artikel berargumen bahwa *Keluarga Bahagia* (1859) tidak hanya merepresentasikan norma sosial Rusia abad ke-19, tetapi bekerja sebagai perangkat naratif yang cenderung menormalkan dan mempertahankan institusi pernikahan patriarkal; klaim ini ditunjukkan melalui pemetaan pola-pola naratif pada bagian analisis.

Kata kunci: sastra Rusia abad ke-19, feminisme eksistensialis, pernikahan, ideologi patriarki, Leo Tolstoy

Pendahuluan

Sejarah sastra klasik sejak lama didominasi oleh penulis laki-laki sehingga kanon sastra dunia dibentuk melalui sudut pandang maskulin yang menentukan bagaimana perempuan direpresentasikan dan dipahami. Dalam tradisi Eropa, termasuk Rusia, narasi tentang perempuan kerap hadir sebagai konstruksi ideologis yang menormalisasi norma patriarkal, sementara perempuan yang menyimpang direduksi atau diantagonisasi. Karena itu, pembacaan ulang teks sastra melalui kritik feminis menjadi penting. Elaine Showalter,

melalui konsep *The Woman as Reader or Feminist Critique*, menegaskan bahwa kehadiran pembaca perempuan mengubah cara teks dipahami dengan membuka analisis terhadap stereotipe perempuan dan asumsi patriarkal dalam sastra (Showalter 1985). Dalam kerangka ini, identitas perempuan dipahami bukan sebagai kodrat, melainkan sebagai hasil konstruksi sosial dan kultural yang direproduksi melalui berbagai praktik diskursif, termasuk sastra. Hal ini sejalan dengan pernyataan Simone de Beauvoir (2016) bahwa perempuan tidak dilahirkan, melainkan menjadi perempuan melalui proses historis dan ideologis. Dalam kerangka ini,

sastra tidak dapat dipahami sebagai medium netral, melainkan sebagai arena produksi makna yang turut mengukuhkan atau menggugat relasi kuasa berbasis gender.

Relevansi pembacaan ini tampak dalam konteks Indonesia kontemporer, ketika pernikahan dan keluarga masih diposisikan sebagai horizon normatif kehidupan perempuan, sementara kerja perawatan tak berupah tetap kuat diasosiasikan sebagai tanggung jawab perempuan. Dalam perspektif teori reproduksi sosial, kerja perawatan tak berupah merupakan kerja reproduksi yang terintegrasi dengan kerja produksi dan berkontribusi dalam mereproduksi tenaga kerja. Karena itu, “keluarga bahagia” dapat dibaca sebagai mekanisme yang mengatur distribusi beban hidup berbasis gender (Khairiyah & Thohir 2023). Sejumlah penelitian juga menunjukkan bahwa norma patriarki dalam keluarga berdampak langsung pada pilihan hidup perempuan, termasuk relasi antara pernikahan, kerja perawatan, dan aktualisasi diri (Manalu & Aprilia 2023). Dengan demikian, pembacaan atas *Keluarga Bahagia* tidak berhenti sebagai analisis sastra, melainkan membongkar bagaimana ideologi keluarga dan pernikahan dinaturalisasi sebagai “kebahagiaan”, padahal sering dibangun di atas pengorbanan eksistensial perempuan. Dalam kerangka ini, sastra berperan sebagai salah satu perangkat kultural yang memproduksi dan menstabilkan imajinasi tentang keluarga ideal serta kewajaran subordinasi perempuan di dalamnya.

Dalam karya sastra, konstruksi feminitas kerap dimanifestasikan melalui pola-pola naratif dan karakterisasi yang berulang sehingga membentuk representasi perempuan yang stereotipe dan normatif. Pola ini juga dapat ditemukan dalam karya-karya Leo Tolstoy bahwa karakter perempuan sering digambarkan melalui perjalanan dari kebebasan atau “kesalahan” awal menuju bentuk tanggung jawab sosial, moral, atau domestik. Dalam *War and Peace* (1869), Natasha Rostova tumbuh dari seorang gadis yang impulsif menjadi sosok dewasa yang berdedikasi pada keluarga. Pola serupa muncul pada tokoh Katerina Maslova dalam *Resurrection* (1899), yang mengalami transformasi moral setelah mengalami keterasingan sosial. Bahkan dalam *Anna Karenina* (1878), perempuan yang menyimpang dari norma melalui perselingkuhan menghadapi konsekuensi tragis berupa kematian. Pola ini sejalan dengan pengamatan Gorin (1908) bahwa bagi Tolstoy, kedalaman spiritual perempuan tidak pernah dianggap cukup tanpa realisasi peran domestik

dan keibuan. Berbeda dari karya-karya tersebut, *Family Happiness* yang pertama kali dipublikasikan pada 1859¹ menawarkan konfigurasi representasi perempuan yang lebih ambivalen sekaligus problematis dalam relasinya dengan keluarga dan institusi pernikahan. Tokoh Masha tidak sejak awal diposisikan sebagai figur perempuan ideal dalam kerangka keluarga abad ke-19. Ia digambarkan labil secara emosional, terlibat dalam relasi di luar pernikahan, kurang terikat pada kehidupan domestik, serta menikmati kehidupan sosial yang berorientasi pada kesenangan dan pengakuan publik. Namun, alih-alih menerima hukuman tragis seperti Anna Karenina, Masha justru diarahkan pada proses penyesuaian diri bertahap terhadap nilai-nilai patriarki yang menopang institusi pernikahan. Pada akhir narasi, ia “dikembalikan” ke dalam peran perempuan yang menahan diri, mengesampingkan kepentingan personal, dan memprioritaskan keberlangsungan pernikahan serta keutuhan keluarga. Keunikan karya ini terletak pada cara Tolstoy menempatkan pernikahan bukan sebagai resolusi konflik, melainkan mekanisme normalisasi terhadap subjektivitas perempuan melalui strategi naratif yang berulang.

Pembatasan agensi perempuan tersebut tidak dapat dilepaskan dari sistem patriarki yang bekerja melalui norma domestik dan relasi kuasa dalam pernikahan. Tracy (2007) menjelaskan bahwa logika patriarki menempatkan laki-laki sebagai subjek dan pemegang kuasa dalam keluarga, sementara perempuan diposisikan sebagai “Yang Lain” yang dituntut menyesuaikan diri dengan kebutuhan pihak dominan. Dalam konteks Rusia abad ke-19, pernikahan mereproduksi ketimpangan gender melalui relasi usia, distribusi peran, serta legitimasi moral terhadap subordinasi perempuan (Stites 1969; Whiting 2006; Wood 2009). Ketimpangan ini menjadi bagian dari perdebatan luas yang dikenal sebagai *zhenskii vopros* atau *woman question* yakni wacana tentang posisi perempuan dalam masyarakat modern Rusia (Forsas-Scott 2014). Namun, ideologi domestik yang menekankan kesalehan, kepatuhan, dan kemurnian justru mempertahankan kontradiksi antara ideal keluarga harmonis dan praktik relasi yang hierarkis (Mawby 2017), dengan Agama Kristen Ortodoks Rusia berperan sebagai fondasi moral yang menaturalisasi domestisitas perempuan sebagai kewajiban religius (Wagner 2007).

Dalam peta lanskap perdebatan tersebut, *Keluarga Bahagia* menjadi teks penting untuk membaca respons Tolstoy terhadap transformasi peran perempuan. Penelitian terdahulu umumnya menempatkan

Tolstoy sebagai penulis yang menentang emansipasi perempuan dengan mengidealkan keibuan dan pengorbanan perempuan demi stabilitas keluarga (Alhassani 2015; Hruska 2007; Whiting 2006). Kajian lain menekankan penolakan Tolstoy terhadap perzinahan karena dianggap mengancam institusi pernikahan sehingga tokoh perempuan yang melanggar norma sering kali berakhir dalam penderitaan (Dame 2014; Ella 2022). Berbeda dari kajian-kajian tersebut, artikel ini menantang makna kebahagiaan pernikahan sebagaimana dikonstruksi dalam *Keluarga Bahagia* dengan menggunakan perspektif feminisme eksistensialis Simone de Beauvoir. Penelitian ini membongkar bagaimana narasi kebahagiaan keluarga berfungsi sebagai mekanisme ideologis yang menormalisasi pengorbanan perempuan dan mempertahankan posisi perempuan sebagai "Yang Lain" dalam institusi pernikahan. Karya sastra dapat dipahami sebagai medium ideologis yang memediasi dan menyebarkan pandangan dunia pengarangnya (Siswanti 2003). Menurut kerangka ini, *Keluarga Bahagia* tidak hanya merepresentasikan norma sosial, tetapi bekerja sebagai perangkat naratif yang menormalkan dan mempertahankan institusi pernikahan patriarkal.

Kebaruan penelitian ini terletak pada pembacaan *Keluarga Bahagia* bukan sebagai narasi psikologis tentang kedewasaan atau keharmonisan rumah tangga, melainkan sebagai konstruksi ideologis yang bekerja dalam tradisi sastra Rusia. Dengan menempatkan novel ini dalam konteks perdebatan *zhenskii vopros*, tulisan ini menunjukkan bagaimana strategi naratif Tolstoy membingkai pernikahan sebagai horizon normatif bagi pengalaman perempuan, sekaligus membatasi agensi dan subjektivitasnya melalui relasi kuasa yang dinaturalisasi sebagai cinta dan kebahagiaan. Pendekatan ini menegaskan bahwa sastra tidak hanya merefleksikan perubahan sosial, tetapi juga secara aktif membentuk dan menormalisasi respons konservatif terhadap transformasi peran perempuan.

Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *close reading*. Sumber data utama penelitian ini adalah novel *Семейное счастье* (*Keluarga Bahagia*) karya Leo Tolstoy, yang pertama kali diterbitkan pada 1859. Edisi teks yang digunakan berupa terjemahan bahasa Inggris terbitan tahun 1935. Seluruh kutipan dalam tulisan ini merujuk pada edisi tersebut dan disertai nomor halaman secara konsisten.

Pendekatan *close reading* diterapkan untuk menelaah teks secara mendalam dengan menitikberatkan pada penggunaan bahasa, struktur narasi, dan representasi tokoh perempuan dalam relasi pernikahan. Proses penelitian dilakukan melalui tiga tahap, yaitu pengumpulan data, analisis data, dan pembahasan. Pada tahap pengumpulan data, peneliti melakukan pembacaan dekat untuk mengidentifikasi adegan, narasi, dan dialog yang merepresentasikan relasi kuasa serta pengalaman perempuan dalam institusi pernikahan. *Close reading* dipahami sebagai pembacaan yang mengekstraksi makna dari teks melalui pemeriksaan cermat terhadap unsur-unsur internal teks sebagai dasar analisis (Snow & O'Connor 2016).

Pada tahap analisis, data tekstual yang telah dikumpulkan dianalisis menggunakan perspektif feminisme eksistensialis Simone de Beauvoir, khususnya konsep tentang perempuan menikah sebagaimana dipaparkan dalam *The Second Sex* (2016). Kerangka teoretis ini digunakan untuk mengkaji bagaimana strategi naratif pernikahan membentuk posisi perempuan sebagai *the Other* serta mereproduksi relasi patriarki melalui mekanisme moral, domestik, dan afektif. Empat pola naratif diidentifikasi melalui pengelompokan adegan berdasarkan relasi kuasa, konsekuensi moral yang dilekatkan pada tindakan tokoh perempuan, dan posisi subjek perempuan dalam struktur cerita. Hasil analisis tersebut kemudian dibahas untuk menjawab pertanyaan penelitian yang diajukan.

Kehidupan Pernikahan Perempuan Rusia pada Abad ke-19

Untuk memahami representasi pernikahan dalam *Keluarga Bahagia* (1935), pembacaan *close reading* atas alur cerita dilakukan dengan memperhatikan relasi kuasa dan norma gender yang membentuk kehidupan domestik perempuan pada Rusia abad ke-19. Pendekatan ini memungkinkan analisis terhadap bagaimana pengalaman tokoh perempuan dikonstruksikan secara naratif dalam kerangka sosial patriarkal.

Dalam konteks Rusia abad ke-19, pernikahan bukan sekadar relasi privat, melainkan institusi sosial yang mengatur distribusi kuasa, kerja domestik, dan legitimasi moral keluarga. Relasi suami-istri kerap diposisikan hierarkis melalui perbedaan usia dan pengalaman, ketergantungan ekonomi perempuan, serta norma domestik yang menempatkan laki-laki sebagai subjek publik dan perempuan sebagai

pengelola rumah tangga. Moralitas agama Kristen Ortodoks Rusia turut menguatkan domestisitas sebagai kebajikan perempuan sehingga kepatuhan, kesalehan, dan pengorbanan diri diperlakukan sebagai tanda “keluarga baik”. Kerangka ini penting karena membuat pengalaman batin Masha tidak berdiri di ruang hampa, tetapi dibentuk oleh norma yang menaturalisasi subordinasi perempuan sebagai cinta, kewajaran, dan kebahagiaan.

Pada awal novel, relasi antara Masha dan Seryosha² digambarkan sebagai hubungan yang harmonis dan penuh kebahagiaan. Namun, ketidakbahagiaan mulai muncul ketika mereka memasuki realitas pernikahan. Dalam fase ini, Masha mengalami krisis eksistensial karena ketidakmampuannya menemukan makna hidup semata-mata melalui peran domestik dan kehidupan keluarga. Oleh karena itu, pembahasan dalam artikel ini dibagi ke dalam dua bagian. Bagian pertama mengkritisi kegagalan pernikahan dalam memenuhi eksistensi perempuan, yang tercermin melalui kehidupan sehari-hari Masha sebagai perempuan Rusia abad ke-19. Bagian kedua mengkaji ideologi pengarang yang berperan dalam mempertahankan sistem patriarki melalui narasi pernikahan.

Tokoh perempuan sentral dalam *Keluarga Bahagia* (1935) adalah Masha, seorang gadis yatim piatu berusia tujuh belas tahun yang memiliki seorang adik perempuan bernama Sonya dan berada di bawah bimbingan seorang teman keluarga bernama Katya. Ketiadaan figur ibu dalam kehidupan Masha membuat konflik yang ditonjolkan dalam novel ini lebih berfokus pada krisis eksistensial dibandingkan krisis sosial lainnya. Pada bagian awal cerita, Masha digambarkan diliputi perasaan sedih, cemas, dan kesepian, serta belum mampu menemukan makna dan tujuan hidupnya. Kondisi tersebut tercermin dalam narasi dan dialog yang akan dianalisis melalui kutipan berikut.

“Hilangnya ibu saya adalah kesedihan yang luar biasa buat saya. Namun, saya harus mengakui bahwa ada perasaan lain di balik kesedihan ini. Saya muda dan cantik seperti yang dikatakan orang-orang kepada saya. Saya menyia-nyaikan musim dingin kedua dalam kesendirian pedesaan” (Tolstoy 1935, hlm. 11).

Penekanan Masha pada usia dan kecantikannya dalam kutipan tersebut menunjukkan bahwa ia telah memahami kedua hal tersebut sebagai modal utama dalam hidupnya. Kesedihan atas kehilangan ibu bercampur dengan kecemasan bahwa masa muda dan kecantikannya akan terbuang sia-sia dalam kesendirian. Kecemasan ini tidak sekadar bersifat

personal, melainkan mencerminkan konstruksi sosial yang menempatkan nilai perempuan pada daya tariknya bagi laki-laki dan potensinya untuk memasuki pernikahan. Penggunaan kata *kesendirian* menandakan bahwa krisis yang dialami Masha bukan sekadar rasa sepi, melainkan ketakutan akan ketiadaan relasi yang dapat mengafirmasi keberadaannya. Dalam konteks ini, identitas perempuan dibentuk sebagai sesuatu yang membutuhkan pelengkap eksternal, khususnya laki-laki. Sejalan dengan pemikiran Simone de Beauvoir (2016), perempuan diajarkan untuk memaknai pernikahan sebagai satu-satunya cara untuk mengintegrasikan diri ke dalam komunitas sosial, sementara laki-laki memaknai eksistensinya melalui kemandirian dan karya. Kondisi ini membuat perempuan menggantung makna hidupnya pada pernikahan sehingga sebelum benar-benar merefleksikan potensi dan tujuan hidupnya sendiri, Masha telah diarahkan untuk memprioritaskan pernikahan sebagai pusat kehidupannya.

Dalam konteks sosial abad ke-19, ketika pernikahan menjadi tujuan utama perempuan, Masha telah membangun gambaran laki-laki ideal sebagai calon suami. Namun, keterbatasannya sebagai anak yatim piatu yang tidak bersekolah dan tidak bekerja menyempitkan ruang sosialnya sehingga satu-satunya figur laki-laki yang hadir adalah Seryosha, teman ayahnya. Perbedaan usia, pengalaman hidup, serta posisi sosial sejak awal menciptakan relasi yang timpang. Seryosha tampil sebagai sosok mapan secara ekonomi dan intelektual, sementara Masha berada dalam posisi bergantung. Ketimpangan ini menempatkan Masha pada posisi subordinat dan membuatnya sulit menjadi subjek yang setara dalam relasi. Ketergantungan tersebut mendorong Masha untuk menginternalisasi cara pandang Seryosha sebagai horizon makna hidupnya sendiri, suatu kondisi yang oleh de Beauvoir (2016) dipahami sebagai bentuk penyangkalan kebebasan eksistensial perempuan demi menyesuaikan diri dengan nilai sosial yang dominan. Pernyataan bahwa “satu-satunya kebahagiaan dalam hidup adalah hidup untuk orang lain” berfungsi sebagai mekanisme ideologis yang menormalkan pengorbanan diri perempuan. Dengan menerima gagasan ini, Masha tidak hanya kehilangan otonomi, tetapi juga mengukuhkan relasi patriarkal yang meniadakan eksistensinya sebagai subjek yang bebas.

Pada bagian kedua *Keluarga Bahagia* (1935), Tolstoy memusatkan narasi pada dinamika pernikahan Masha dan Seryosha yang diwarnai konflik batin. Kebahagiaan awal pernikahan hanya bertahan singkat. Memasuki

bulan kedua, Masha kembali merasakan kesepian dan kegelisahan eksistensial yang sebelumnya ia alami setelah kehilangan ibunya. Kutipan di atas menunjukkan bahwa kehadiran suami secara fisik tidak serta-merta menghapus rasa keterasingan Masha. Ia menyadari stagnasi emosional dalam relasi tersebut. Cintanya "berhenti dan tidak tumbuh lagi," sementara Seryosha memiliki "dunia batin" yang tidak dapat ia akses. Dengan demikian, pernikahan gagal menjadi ruang pemenuhan makna hidup bagi Masha dan justru mengembalikannya pada krisis eksistensi.

Dalam kerangka feminisme, pengalaman batin ini tidak dapat dipahami semata sebagai persoalan psikologis individual. Prinsip *the personal is political* (Hanisch 1970) menunjukkan bahwa pengalaman personal perempuan selalu terhubung dengan struktur sosial yang menindas. Oleh karena itu, konflik batin Masha tidak hanya mencerminkan kerapuhan emosional tokoh, melainkan mengungkap ketimpangan struktural dalam institusi pernikahan yang membatasi subjektivitas dan kebebasan perempuan.

"Jadi, dua bulan telah berlalu. Musim dingin datang dengan hawa dingin dan badai saljunya, terlepas dari kenyataan bahwa ia bersama saya. Saya mulai merasa kesepian. Saya merasa bahwa hidup mengulangi dirinya sendiri, tidak ada yang baru baik di dirinya atau di diriku sendiri, dan sebaliknya kita seperti kembali ke diri kita yang dulu. Dia mulai melakukan hal-hal tanpa saya lebih dari sebelumnya dan sekali lagi saya mulai merasa bahwa dia memiliki dunia khusus dalam jiwanya. Dia tidak ingin membiarkan saya masuk. Saya mencintainya tidak kurang dari sebelumnya dan tidak kurang dari sebelumnya. Saya bahagia dengan cintanya, tetapi cintaku berhenti dan tidak tumbuh lagi. Selain cinta, ada perasaan gelisah baru yang mulai merayap ke dalam jiwa saya" (Tolstoy 1935, hlm. 90).

Sebaliknya, Seryosha digambarkan menjalani pernikahan dengan lebih tenang dan stabil karena ia telah menjadi subjek yang "utuh" sebelum menikah. Ketimpangan ini menegaskan bahwa pernikahan lebih berpotensi memicu krisis pada perempuan dibandingkan laki-laki. Perempuan ditempatkan dalam peran domestik yang menutup peluang aktualisasi diri, sementara laki-laki justru memperoleh dukungan emosional dan material untuk memperluas ruang hidupnya. Sejalan dengan pemikiran de Beauvoir (2016), pernikahan memungkinkan laki-laki berkembang secara sosial dan politis, sedangkan perempuan hidupnya teraktualisasi secara tidak langsung melalui suami.

Ketimpangan ini juga bekerja melalui mekanisme simbolik dalam narasi. Mengikuti pembacaan Cixous tentang logika dikotomik sebagaimana dirangkum

Arivia (2003), pemikiran maskulin beroperasi melalui oposisi biner yang menempatkan laki-laki sebagai subjek yang diasosiasikan dengan rasionalitas, budaya, dan nilai positif, sementara perempuan dikonstruksikan sebagai "yang lain" melalui asosiasi pasivitas, alam, dan nilai negatif. Dalam kerangka ini, perempuan tidak hadir sebagai subjek otonom, melainkan sebagai figur yang didefinisikan dari dalam horizon makna laki-laki. Oposisi biner dalam narasi tidak hanya mengklasifikasi tokoh, tetapi juga mendisiplinkan apa yang dianggap mungkin bagi subjektivitas perempuan.

Dalam konstruksi ini, Seryosha ditempatkan sebagai figur rasional, stabil, dan berjarak dari kegelisahan, sedangkan Masha dibingkai sebagai emosional, labil, dan "berlebihan" sehingga ketimpangan relasi tampil sebagai perbedaan karakter, bukan masalah struktur. Ketika Masha merasakan kehampaan, narasi mengarahkan pembacaan pada kegagalan temperamen individual perempuan, alih-alih pada efek struktural pernikahan yang menutup akses perempuan pada transendensi.

Dengan demikian, kegelisahan Masha lebih mudah dibaca sebagai problem personal alih-alih sebagai gejala ketimpangan struktural. Inilah yang membuat pernikahan dalam *Keluarga Bahagia* (1935) bekerja untuk menguntungkan posisi laki-laki sekaligus meneguhkan struktur patriarki yang meniadakan perempuan sebagai subjek otonom.

Seksualitas, Penyimpangan, dan Mekanisme Hukuman

Bagian ini melanjutkan analisis konflik rumah tangga yang muncul ketika Masha semakin mudah bosan dan emosinya semakin labil. Untuk meredakan kegelisahan tersebut, Seryosha mengajak Masha pindah ke Petersburg agar ia memiliki aktivitas di luar rumah. Secara naratif, Tolstoy menampilkan Masha sebagai sosok yang problematis dan emosional, sementara Seryosha tampak rasional, sabar, dan mengalah. Namun, pembacaan kritis menunjukkan bahwa kegelisahan Masha tidak dapat direduksi menjadi persoalan temperamen individual, melainkan merupakan gejala krisis eksistensial yang bersumber dari ketimpangan relasi dalam pernikahan. Seluruh hidup Masha dipusatkan pada rumah tangga sehingga ia kehilangan ruang untuk membangun relasi, proyek, dan makna hidupnya sendiri. Ketergantungannya pada suami—baik secara ekonomi, sosial, maupun emosional—menempatkannya dalam posisi subordinat yang secara struktural memproduksi frustrasi dan ledakan emosi.

Sejalan dengan analisis de Beauvoir (2016), pernikahan berfungsi sebagai bentuk pembatasan bagi perempuan muda karena membatasi mobilitas dan pengalaman hidup mereka, sementara laki-laki tetap memiliki akses pada dunia luar sebagai ranah transendensi. Dalam kerangka ini, minimnya perhatian dan keterlibatan emosional Seryosha tidak dapat dibaca sekadar sebagai respons atas perilaku Masha, melainkan sebagai bagian dari relasi yang secara sistematis menempatkan kebutuhan eksistensial perempuan di posisi sekunder.

Perubahan dinamika kembali terjadi ketika Masha larut dalam kehidupan sosial di Petersburg, yang justru membuat hubungan mereka semakin dingin. Namun, narasi kemudian “dipulihkan” melalui kelahiran anak, yang sementara waktu menghadirkan kembali rasa makna, kekuatan, dan kebahagiaan bagi Masha. Pola ini menunjukkan bahwa bagi perempuan abad ke-19, makna hidup dikonstruksi secara sempit melalui pernikahan dan keibuan. Akan tetapi, sebagaimana kebahagiaan dalam pernikahan, pemenuhan tersebut bersifat sementara; setelah beberapa waktu, kehampaan kembali muncul. Hal ini menegaskan bahwa kehidupan domestik tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan eksistensial perempuan. Mengacu pada de Beauvoir (2016), laki-laki sebagai subjek produktif mampu mengintegrasikan transendensi dan imanensi dalam pernikahan, sementara perempuan direduksi menjadi pengelola domestik dan penerus spesies. Karena itu, Seryosha digambarkan tetap tenang, stabil, dan utuh setelah memiliki anak, sedangkan Masha terus mengalami kegelisahan. Dengan demikian, Tolstoy tidak sekadar merepresentasikan ketimpangan gender, tetapi secara ideologis menormalkan penderitaan perempuan sebagai harga yang harus dibayar demi keberlangsungan keluarga, sekaligus mengukuhkan pernikahan patriarkal sebagai tatanan yang “alamiah” dan tak terelakkan.

Pada bagian berikutnya, Tolstoy menggambarkan Masha sebagai sosok yang semakin menyimpang dari norma perempuan ideal: gemar berpesta, tidak terikat secara emosional dengan anaknya, bosan dengan kehidupan domestik, bahkan merasa lega atas kematian mertuanya. Puncaknya, ia terlibat perselingkuhan dengan seorang laki-laki Prancis yang tertarik padanya dan memiliki kemiripan dengan suaminya. Hasrat tersebut digambarkan secara eksplisit sebagai dorongan erotis yang terlarang, sebagaimana tampak dalam pengakuan Masha:

“Tetapi pada saat itu, kegembiraan dan hasrat dari orang asing yang dibenci ini bergema begitu kuat dalam diri saya!

Saya sangat ingin menyerahkan diri saya pada ciuman yang kasar dari mulut indah itu, pada pelukan tangan putih dengan urat tipis dan cincin di jari mereka. Jadi, saya tertatik untuk bergegas menuju jurang kenikmatan terlarang yang tiba-tiba terbuka di hadapan saya” (Tolstoy 1935, hlm. 131).

Secara naratif, episode ini mengukuhkan Masha sebagai tokoh antagonis yang gagal memenuhi peran istri dan ibu. Namun, perselingkuhan ini tidak dapat dibaca semata-mata sebagai tanda luntarnya cinta Masha terhadap suaminya. Sebaliknya, tindakan tersebut merupakan ekspresi kefrustrasian akibat pemenjaraan seksual dan eksistensial dalam pernikahan. Mengacu pada de Beauvoir (2016), perempuan kerap melakukan “pembalasan” pada ranah seksualitas ketika tidak memiliki ruang untuk menunjukkan otonomi intelektual maupun eksistensial dalam relasi perkawinan. Dalam sistem patriarki, kehidupan erotis perempuan justru dinegasikan oleh institusi pernikahan, sementara laki-laki tetap memiliki keleluasaan untuk mengeksplorasi hasratnya sebelum dan sesudah menikah (de Beauvoir 2016). Oleh karena itu, perselingkuhan Masha dapat dibaca sebagai bentuk perlawanan terhadap ketimpangan relasi, bukan sekadar penyimpangan moral individual. Representasi Masha sebagai sosok ‘menyimpang’ mengikuti pola klasik sastra patriarkal yang menempatkan perempuan sebagai figur problematik ketika ia keluar dari norma domestik, sebagaimana dikritik dalam tradisi kritik sastra feminis (Siswanti 2003; Arivia 2003). Dalam pola ini, ekspresi hasrat perempuan secara sistematis dikaitkan dengan kehancuran moral sehingga seksualitas tampil bukan sebagai ruang otonomi, melainkan sebagai bukti kesalahan.

Meski demikian, Tolstoy tidak memberi ruang empatik bagi pengalaman tersebut. Rasa bersalah Masha segera diarahkan ke dalam logika pengendalian diri. Ia memilih menyembunyikan perselingkuhannya, sebuah pilihan naratif yang semakin mengukuhkan posisinya sebagai figur bermasalah. Ketegangan ini lahir dari relasi yang timpang bahwa tuntutan pengorbanan dan pelayanan hanya dibebankan pada Masha, sementara Seryosha tidak dituntut untuk bertransformasi demi kebahagiaan istrinya. Dengan demikian, antagonisme Masha bukanlah sifat inheren, melainkan produk dari perbudakan domestik yang mematikan otonomi perempuan. Sejalan dengan de Beauvoir (2016), kerja domestik tidak memberi perempuan hak atas kebebasan, masa depan, maupun pengakuan sosial. Melalui konstruksi ini, kegelisahan dan pemberontakan perempuan ditampilkan sebagai

ancaman moral, sementara ketimpangan struktural dalam pernikahan dibiarkan tak tersentuh.

Hal ini dapat dipahami sebagai bentuk perlawanan terhadap ketidakadilan relasi perkawinan. De Beauvoir (2016, hlm. 278) menyatakan bahwa perempuan akan melakukan "pembalasan" pada tingkat seksualitas ketika ia tidak mungkin menunjukkan superioritas intelektual terhadap suaminya, antara lain dengan membangkitkan kecemburuan atau godaan. Pengalaman seksual Masha dibatasi hanya dalam relasi dengan suaminya, sementara pernikahan yang kehilangan intensitas erotis membuatnya tidak lagi diinginkan sebagai subjek hasrat. Dalam sistem patriarki, laki-laki relatif bebas mengeksplorasi seksualitasnya, sedangkan perempuan melihat seks sebagai kewajiban dalam pernikahan, terutama ketika di dalam beberapa pernikahan tertentu, adanya keperluan untuk menghasilkan anak sebagai penerus keturunan. Dalam hal takdir erotisnya, perempuan menghadapi dua konsekuensi: pertama, ia tidak memiliki legitimasi untuk melakukan aktivitas seksual di luar pernikahan; kedua, hubungan seksual dilembagakan sedemikian rupa sehingga hasrat ditempatkan lebih rendah daripada kepentingan sosial. Oleh karena itu, sebagaimana ditegaskan de Beauvoir (2016), perkawinan justru berfungsi untuk meniadakan kehidupan erotis perempuan, meskipun secara moral ia diklaim sebagai institusi yang melegitimasi seksualitas.

Pada bagian dua, bab empat, Tolstoy mengalihkan fokus narasi pada mekanisme hukuman yang dialami Masha. Hukuman dalam bentuk penarikan afeksi merupakan bentuk disiplin patriarkal yang bekerja melalui rasa bersalah, bukan kekerasan fisik, sebagaimana ditunjukkan de Beauvoir (2016) dalam analisisnya tentang internalisasi subordinasi perempuan dalam relasi perkawinan. Setiap sikap suaminya dialami Masha sebagai serangan simbolik yang menegaskan posisinya sebagai pihak yang bersalah.

"Seolah-olah ada keluhan yang tak termaafkan di antara kita, seolah-olah dia menghukum saya karena sesuatu dan berpura-berpura bahwa dia sendiri tidak menyadarinya. Tidak ada yang meminta pengampunan, tidak ada alasan untuk meminta pengampunan: dia menghukum saya hanya dengan tidak memberikan dirinya seutuhnya, seluruh jiwanya, seperti sebelumnya, tetapi dia juga tidak memberikannya kepada siapa pun atau apa pun, seolah dia tidak lagi memiliki jiwanya lagi" (Tolstoy 1935, hlm. 135).

Melalui konstruksi ini, hukuman berfungsi sebagai mekanisme moral yang diarahkan secara sepihak kepada perempuan yang keluar dari peran domestik. Relasi pernikahan direpresentasikan sebagai relasi

dominasi, yaitu laki-laki memiliki kewenangan simbolik untuk mengontrol melalui penarikan afeksi, sementara perempuan didorong untuk menginternalisasi rasa bersalah.

Narasi menempatkan Seryosha sebagai figur moral yang stabil dan tak tercela sehingga konflik tidak pernah dibaca sebagai akibat ketimpangan relasi, melainkan sebagai kegagalan karakter perempuan. Setiap bentuk perlawanan Masha justru dikonversi menjadi bukti kesalahannya sendiri. Dalam kerangka de Beauvoir (2016), situasi ini menunjukkan bagaimana perempuan terperangkap dalam relasi dominasi yang menutup kemungkinan transformasi timbal balik. Resolusi yang ditawarkan teks bukanlah perubahan struktur relasi, melainkan pertobatan dan penyerahan diri perempuan sehingga kesalahan laki-laki dinetralkan melalui superioritas moralnya.

Pada bagian selanjutnya, konflik mereda seiring dikembalikannya Masha ke peran tradisional. Ia bahkan menyesali kebebasan yang dimilikinya dan mengidealkan kontrol suami atas dirinya:

"Dengar!" kata saya, menyentuh tangannya sehingga dia akan melihat ke arah saya. "Dengar, mengapa kamu tidak pernah memberitahuku bahwa kamu ingin saya hidup persis seperti yang kamu inginkan, mengapa kamu memberiku kebebasan yang saya tidak tahu cara menggunakannya, mengapa kamu berhenti mengajari saya? Jika kamu mau, jika kamu memimpin saya dengan cara berbeda, tidak ada... tidak ada yang akan terjadi" kata saya dengan suara penuh kekesalan dan celaan yang dingin terekspresikan semakin kuat, menggantikan cinta sebelumnya" (Tolstoy 1935, hlm. 144).

Kebahagiaan keluarga, dalam konstruksi Tolstoy, tercapai ketika relasi berjalan sesuai ritme dan nilai laki-laki: tenang, stabil, dan bebas dari hasrat yang berlebihan. Dengan persetujuan perempuan atas penyerahan ini, kuasa sepenuhnya kembali ke tangan laki-laki. Sejalan dengan de Beauvoir (2016) kondisi ini memperlihatkan bagaimana perempuan muda, yang dibatasi oleh pengalaman dan otoritas intelektual, lebih mudah didominasi sehingga pernikahan kembali berfungsi sebagai mekanisme pelanggaran ketimpangan patriarki. Pada bab terakhir, terlihat bahwa Masha dan Mikhailavich nampak memiliki akhir bahagia karena memiliki keluarga yang bahagia. Akan tetapi, sesuai dengan pemahaman penulis, keluarga yang bahagia adalah keluarga yang memenangkan kemauan laki-laki. Kisah ini sesungguhnya bahagia hanya untuk laki-laki bukan untuk perempuannya. Karena perempuannya pada akhir cerita, hidupnya dikembalikan menjadi sosok yang tunduk, tidak

kritis, tidak eksploratif, bisa diatur, bisa mengikuti perkembangan laki-laki, dan menyerahkan jiwa dan raganya untuk kehidupan domestik.

Setelah penyerahan diri Masha terhadap tatanan patriarki dan berakhirnya perlawanan eksistensialnya, Tolstoy menawarkan resolusi yang dianggap sah secara moral dan sosial. Resolusi ini tidak hadir melalui pemulihan relasi romantis, melainkan melalui pergeseran makna kebahagiaan perempuan ke dalam peran keibuan:

“Sejak hari itu, asmara saya dengan suami saya telah berakhir. Perasaan lama menjadi kenangan berharga dan tidak dapat ditarik kembali. Perasaan cinta yang baru untuk anak-anak dan ayah dari anak-anak saya menandai awal dari kehidupan baru dan kebahagiaan yang berbeda. Kehidupan dan kebahagiaan telah bertahan hingga saat ini” (Tolstoy 1935, hlm. 152).

Kutipan ini menunjukkan pergeseran pusat eksistensi Masha dari relasi romantis menuju keibuan. Cinta terhadap suami tidak lagi menjadi fondasi kebahagiaan; ia digantikan oleh cinta terhadap anak sebagai sumber makna yang sah secara moral. Dalam logika ini, kegagalan Masha sebagai istri tidak dipersalahkan karena ia “diselamatkan” melalui keibuan. Sejalan dengan de Beauvoir (2016), keibuan berfungsi sebagai mekanisme legitimasi institusi perkawinan karena melalui anak, pernikahan memperoleh makna, tujuan, dan pembenaran sosialnya.

Dari keseluruhan rangkaian ini, dapat diidentifikasi empat pola utama yang menunjukkan cara Tolstoy mengukuhkan nilai patriarki: pertama, penguatan ketimpangan relasi suami-istri; kedua, konstruksi karakter laki-laki sebagai figur kuat dan suci sementara perempuan direpresentasikan sebagai sosok ambigu dan bermasalah; ketiga, pola pelanggaran-penghukuman-pertobatan yang mengembalikan perempuan ke nilai dominan. Pola terakhir tampak pada kemenangan posisi laki-laki di akhir cerita. Keempat strategi ini bekerja sebagai mekanisme naratif untuk mempertahankan institusi pernikahan tradisional dengan menempatkan laki-laki dalam posisi yang diuntungkan. Keempat pola tersebut akan dibahas lebih lanjut pada bagian berikutnya.

Kebahagiaan, Hierarki, dan Ideologi Domestik: Relasi Gender dalam *Keluarga Bahagia Karya Leo Tolstoy*

Dalam *Keluarga Bahagia* (1935), Tolstoy tidak hanya merepresentasikan kehidupan pernikahan

Rusia abad ke-19, tetapi juga mengajukan definisi normatif mengenai apa yang disebut sebagai “keluarga bahagia.” Sejak judul, teks ini sudah mengisyaratkan bahwa kebahagiaan keluarga bukanlah kondisi netral atau universal, melainkan hasil dari konfigurasi relasi gender tertentu yang dianggap ideal pada masanya. Konfigurasi ini ditandai oleh ketimpangan relasi antara suami dan istri, yaitu laki-laki menempati posisi otoritatif sementara perempuan diarahkan untuk menyesuaikan diri secara emosional, moral, dan eksistensial.

Pola pertama yang dapat diidentifikasi dari konfigurasi tersebut adalah normalisasi ketimpangan relasi suami-istri sebagai prasyarat terciptanya keharmonisan keluarga. Ketimpangan ini tidak dipresentasikan sebagai problem struktural, melainkan sebagai bentuk kedewasaan, rasionalitas, dan keteraturan moral. Relasi antara Masha dan suaminya sejak awal dibangun di atas perbedaan usia, pengalaman hidup, dan otoritas, yang secara implisit memosisikan laki-laki sebagai figur pembimbing dan penentu arah keluarga. Dalam kerangka ini, ketimpangan bukan hanya diterima, tetapi dianggap perlu agar keluarga dapat berfungsi secara “ideal.” Pola ini sejalan dengan analisis Simone de Beauvoir (2016) tentang bagaimana relasi perkawinan modern sering mengasimilasi subordinasi perempuan ke dalam bahasa stabilitas dan harmoni.

Representasi Masha memperjelas mekanisme ideologis tersebut. Ia digambarkan sebagai perempuan muda yang penuh gairah, sensitif, dan memiliki keinginan kuat untuk mencintai dan dicintai. Namun, secara konsisten ditempatkan sebagai sosok yang belum matang secara emosional dan intelektual. Kualitas-kualitas yang ia miliki, seperti pendidikan, selera seni, dan kecerdasan diakui, selalu dibatasi agar tidak melampaui suaminya. Perempuan ideal dalam narasi ini adalah perempuan yang cukup cerdas tanpa menjadi terlalu kritis, cukup menarik tanpa mengancam stabilitas relasi, serta cukup aktif selama aktivitas tersebut tetap dapat dikontrol dan diarahkan menuju kepentingan keluarga. Pola ini mencerminkan logika sastra patriarkal, sebagaimana dikritik Hélène Cixous (1976), bekerja melalui oposisi biner antara rasionalitas maskulin dan emosi feminin.

Sebaliknya, tokoh laki-laki direpresentasikan sebagai sosok yang stabil, mapan, dan memiliki kejelasan tujuan hidup. Ia tampil sebagai pusat otoritas moral dan epistemik, yakni figur yang mengetahui bagaimana keluarga seharusnya dijalani dan ke mana arah kehidupan pernikahan harus dituju. Posisi ini

menegaskan bahwa kebahagiaan keluarga tidak lahir dari negosiasi setara antara dua individu, melainkan dari kesediaan perempuan untuk menginternalisasi nilai dan visi hidup laki-laki. Dengan demikian, kebahagiaan keluarga menjadi sesuatu yang bersifat asimetris atau ditentukan dari sudut pandang laki-laki, namun dijalani oleh perempuan. Dalam teks ini, kebahagiaan tidak diposisikan sebagai pengalaman afektif subjek (Ahmed 2010), melainkan sebagai kategori normatif yang mengatur perilaku dan relasi gender. Kebahagiaan berfungsi sebagai standar moral yang mengukur keberhasilan perempuan dalam menyesuaikan diri dengan tatanan patriarkal (de Beauvoir 2016).

Lebih jauh, teks Tolstoy mengimplikasikan bahwa setiap upaya perempuan untuk mengganggu tatanan hierarkis ini akan berujung pada ketegangan dan konflik dalam pernikahan. Ketika Masha mulai menuntut pengakuan; keintiman emosional yang lebih setara; atau ruang bagi eksistensinya sendiri, narasi membingkai tindakan tersebut sebagai bentuk ketidakdewasaan dan sumber ketidakharmonisan. Dengan cara ini, ketimpangan relasi tidak hanya dinormalisasi, tetapi juga dilindungi oleh logika naratif yang mengaitkan kestabilan keluarga dengan kepatuhan perempuan.

Dibaca melalui perspektif Simone de Beauvoir, pola ini menunjukkan bagaimana perempuan ditempatkan sebagai *the Other* atau subjek sekunder yang eksistensinya selalu didefinisikan dalam relasi subordinat terhadap laki-laki. *Keluarga Bahagia* (1935) tidak membuka ruang bagi pernikahan sebagai pertemuan dua subjek yang otonom dan setara, melainkan menegaskan bahwa kebahagiaan hanya dapat dicapai ketika perempuan menerima ketergantungan tersebut sebagai sesuatu yang wajar. Dengan demikian, ketimpangan relasi dalam teks ini tidak sekadar merefleksikan kondisi sosial Rusia abad ke-19, tetapi juga berfungsi sebagai strategi ideologis untuk melegitimasi dominasi laki-laki dalam institusi keluarga.

Pola kedua yang menonjol adalah pemurnian laki-laki dan demonisasi perempuan. Setelah ketimpangan relasi dinormalisasi sebagai fondasi kebahagiaan keluarga, *Keluarga Bahagia* (1935) melanjutkan kerja ideologisnya melalui konstruksi hierarki moral antara laki-laki dan perempuan. Dalam pola kedua ini, laki-laki direpresentasikan sebagai figur yang bermoral tinggi, stabil, dan hampir tanpa cela, sementara perempuan secara bertahap digambarkan sebagai sumber konflik, kegelisahan, dan ketidakaturan. Dengan kata lain, teks membangun oposisi biner antara laki-laki sebagai

representasi rasionalitas dan ketertiban, sementara perempuan sebagai personifikasi emosi berlebih serta penyimpangan dari norma, sebuah mekanisme yang khas dalam tradisi sastra patriarkal.

Meskipun Masha mengalami penderitaan yang berat dalam pernikahannya, penderitaan tersebut tidak diarahkan untuk mengkritik posisi suami atau struktur relasi yang timpang. Sebaliknya, penderitaan itu justru digunakan untuk menegaskan kelemahan karakter perempuan. Ketidakpuasan, kecemburuan, dan keresahan emosional Masha dibingkai sebagai bentuk ketidakmatangan dan kegagalan perempuan dalam menjalankan perannya sebagai istri. Sementara itu, laki-laki tetap diposisikan sebagai pusat stabilitas moral yang tidak perlu dipertanyakan. Dengan cara ini, narasi memurnikan figur laki-laki dan sekaligus mengalihkan sumber konflik pernikahan sepenuhnya kepada perempuan.

Pola ini memperlihatkan bagaimana perempuan tidak diberi ruang untuk menjadi subjek penderitaan yang sah. Alih-alih diakui sebagai korban ketimpangan struktural, perempuan justru diposisikan sebagai antagonis atau sosok yang mengganggu ketenangan keluarga karena ketidakmampuannya mengendalikan diri. Hal ini mempertegas posisi perempuan sebagai *the Other* dalam pengertian de Beauvoir. Tokoh tersebut bukan hanya berbeda, tetapi juga dipandang sebagai ancaman terhadap tatanan yang telah mapan.

Pola ketiga memperlihatkan bahwa ruang kebebasan yang tampak diberikan kepada tokoh perempuan sesungguhnya adalah kebebasan yang dikawal. Ia hanya sah sejauh tidak mengganggu tatanan perkawinan patriarkal. Ketika perempuan mengejar pemenuhan diri, narasi segera menerjemahkannya sebagai pelanggaran dan menautkannya pada penderitaan serta rasa bersalah. Dengan demikian, teks bekerja sebagai mekanisme ideologis yang menahan perempuan di ranah imanensi dan mengonversi dorongan menuju transendensi menjadi kesalahan yang harus dibayar.

Narasi *Keluarga Bahagia* (1935) dalam konteks ini juga secara konsisten mengaitkan kemandirian perempuan dengan rasa bersalah, penderitaan, dan kehancuran. Ketika Masha mulai mempertanyakan makna pernikahan dan posisinya di dalamnya, narasi segera mengarahkan pembaca pada dampak destruktif dari pertanyaan tersebut. Rasa bersalah yang dialami Masha berfungsi sebagai ideologi, yang memaksanya untuk kembali pada peran domestik yang telah ditentukan. Dengan kata lain, teks menggunakan

penderitaan sebagai alat untuk mendidik perempuan agar memahami batas-batas kebebasannya.

Akhir dari penderitaan ini selalu diarahkan pada satu solusi yaitu pertobatan. Perempuan dipulihkan bukan melalui pengakuan atas ketidakadilan yang dialaminya, melainkan melalui penyangkalan atas keinginannya sendiri. Dalam konteks ini, keibuan menjadi jalan utama pemulihan eksistensial perempuan. Dengan menempatkan makna hidupnya pada anak dan keluarga, perempuan kembali dianggap utuh. Pola ini menegaskan bahwa dalam pandangan Tolstoy, perempuan yang telah menikah tidak diperkenankan menempatkan eksistensinya di luar keluarga tanpa harus menanggung konsekuensi moral yang berat.

Pola keempat adalah kemenangan laki-laki dan penutupan ruang negosiasi. Seluruh bentuk perlawanan yang dilakukan oleh Masha baik dalam bentuk pelarian, perselingkuhan emosional, maupun ketidakpedulian terhadap suami tidak pernah menghasilkan perubahan struktural dalam relasi pernikahan mereka. Sebaliknya, perlawanan tersebut justru memperburuk kondisi perempuan, baik secara psikologis maupun moral. Laki-laki tetap berada pada posisinya hingga akhir cerita, tidak mengalami transformasi signifikan, dan tidak dituntut untuk melakukan refleksi diri.

Resolusi konflik baru tercapai ketika Masha menerima sepenuhnya visi pernikahan yang ditawarkan suaminya, yakni meninggalkan cinta yang bergelora dan menggantikannya dengan cinta yang tenang, stabil, dan terkendali. Namun, ketenangan ini bukan hasil kesepakatan setara, melainkan bentuk penyesuaian sepihak dari pihak perempuan. Dengan demikian, kebahagiaan keluarga dalam *Keluarga Bahagia* (1935) didefinisikan sebagai kesesuaian perempuan terhadap arah hidup yang ditentukan laki-laki. Akhir cerita ini menegaskan bahwa perempuan tidak memperoleh apa pun selain kesadaran akan kewajibannya untuk tunduk. Ia tidak mendapatkan otonomi, pengakuan setara, ataupun ruang eksistensial yang mandiri. Sebaliknya, laki-laki muncul sebagai pemenang naratif maupun figur yang nilai, kehendak, dan pandangannya dijadikan standar kebahagiaan. Dengan cara ini, *Keluarga Bahagia* menutup kemungkinan negosiasi relasi gender dan menegaskan kembali dominasi patriarki sebagai tatanan yang tak tergoyahkan.

Secara keseluruhan, keempat pola ini menunjukkan bahwa *Keluarga Bahagia* (1935) bukan sekadar kisah tentang dinamika pernikahan, melainkan proyek ideologis yang bertujuan melanggengkan nilai

patriarki dalam keluarga. Keempat pola tersebut tidak hanya merupakan temuan tematik, tetapi bekerja sebagai mekanisme ideologis yang membentuk narasi kebahagiaan keluarga dalam kerangka patriarkal. Melalui normalisasi ketimpangan, pemurnian laki-laki, pendisiplinan perempuan, dan kemenangan maskulinitas di akhir cerita, Tolstoy menghadirkan keluarga sebagai ruang bahwa perempuan harus bergantung pada laki-laki untuk menemukan makna hidupnya. Dari perspektif de Beauvoir, model keluarga ini merupakan negasi terhadap pernikahan setara yang memungkinkan dua individu bebas bersatu tanpa kehilangan otonominya. Dengan demikian, kebahagiaan yang ditawarkan Tolstoy adalah kebahagiaan dari sudut pandang laki-laki yakni kebahagiaan yang dibangun di atas penyangkalan eksistensi perempuan sebagai subjek otonom.

Penutup

Dalam cerita *Keluarga Bahagia* (1935), Tolstoy secara konsisten membingkai pengalaman perempuan melalui lensa penderitaan, kegagalan, dan pertobatan, yang pada akhirnya berujung pada pemulihan tatanan patriarkal. Kemenangan nilai-nilai yang dianut tokoh laki-laki di akhir cerita bukan sekadar resolusi naratif, melainkan penegasan ideologis bahwa stabilitas keluarga hanya dapat dicapai ketika perempuan menghentikan perlawanan dan kembali menyesuaikan diri dengan peran yang ditentukan sistem sosial. Dengan demikian, perempuan digambarkan sebagai subjek yang keberadaannya sah sejauh ia bersedia tunduk pada relasi yang timpang dan menanggalkan aspirasi eksistensialnya sendiri.

Analisis ini menunjukkan bahwa karya sastra Tolstoy tidak bersifat netral, melainkan berfungsi sebagai medium untuk mengukuhkan dan mereproduksi nilai patriarki melalui konstruksi "*Keluarga Bahagia*." Dalam institusi pernikahan tersebut, perempuan ditempatkan sebagai "*yang lain*", terbatas dalam ranah immanence dan dikondisikan untuk menolak potensi transendensinya, sementara laki-laki memperoleh ruang eksistensial yang lebih luas. Dengan demikian, kesenjangan ini mengukuhkan hegemonik ideologi patriarki, yaitu kebahagiaan keluarga hanya dimungkinkan melalui penundukan perempuan dan penyangkalan atas subjektivitas mereka. Dengan kerangka Beauvoir, pembacaan feminis menjadi krusial bukan hanya untuk menyingkap ketidakberpihakan gender dalam karya sastra kanonik. Namun, untuk memahami juga bagaimana narasi sastra berperan aktif

dalam membentuk, menormalisasi, dan melanggengkan struktur relasi yang timpang hingga hari ini. Melalui pola ketimpangan relasi suami-istri, oposisi moral antara laki-laki yang dimurnikan dan perempuan yang dimonsterisasi serta alur pelanggaran-penghukuman-pertobatan, Tolstoy mengarahkan pembaca pada penerimaan kembali norma tradisional sebagai satu-satunya jalan menuju "kebahagiaan." Dengan kata lain, Keluarga Bahagia bukan sekadar refleksi realitas sosial, tetapi juga instrumen ideologis yang menegaskan patriarki dan menuntut pembaca kritis untuk terus mempertanyakan nilai-nilai patriarkis yang diwariskan melalui narasi sastra.

Daftar Pustaka

- Ahmed, S. 2010. *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Alhassani, D. 2015. *Representations of Privileged Motherhood in Nineteenth-Century Literature: A Comparative Analysis of Leo Tolstoy's Anna Karenina and Kate Chopin's The Awakening*. The American University in Cairo.
- Arivia, G. 2003. "Calon Arang Calon Feminis: Kisah Pramoedya dan Kisah Toety Heraty." *Jurnal Perempuan* 30, hlm. 79–87. Yayasan Jurnal Perempuan: Jakarta.
- Beauvoir, S. de. 2016. *Second Sex: Kehidupan Perempuan*. PT Buku Seru: Jakarta.
- Cixous, H. 1976. "The Laugh of the Medusa." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 1(4), pp. 875–893.
- Dame, N. 2014. "The Search for Narrative Control: Music and Female Sexuality in Tolstoy's *Family Happiness* and *The Kreutzer Sonata*." *Ulbandus Review*, Vol. 16, pp. 158–176.
- Ella, S. 2022. *Lev Tolstoy and His Women*. The University of Arizona.
- Forsas-Scott, H. 2014. *Textual Liberation: European Feminist Writing in the Twentieth Century*. Routledge.
- Gorin, B. 1908. "Feminine Types in Tolstoy's Works." *The Sewanee Review*, Vol. 16(4), pp. 442–451.
- Hanisch, C. 1970. "The Personal Is Political." *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, pp. 76–78.
- Hruska, A. 2007. "Love and Slavery: Serfdom, Emancipation, and Family in Tolstoy's Fiction." *The Russian Review*, Vol. 66(4), pp. 627–646.
- Alfiatul, K. & Thohir, M. A. 2023. "Menyokong Tenaga Kerja: Fenomena *Waithood* dan Kerja Perawatan Tak Berubah dalam Perspektif Reproduksi Sosial." *Jurnal Perempuan* 28(3), hlm. 271–284. <https://doi.org/10.34309/jp.v28i3.890>.
- Manalu, A. G. & Aprilia, I. R. 2023. "Maskulinitas Baru: Redistribusi Kerja Perawatan dalam Perspektif Feminisme." *Jurnal Perempuan* 28(3), hlm. 257–269. <https://doi.org/10.34309/jp.v28i3.877>.
- Mawby, D. 2017. "The 'Russian' Woman? Cultural Exceptionalism among Noblewomen in Late Imperial and Revolutionary Russia." Showalter, E. 1985. *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*.
- Snow, C. & O'Connor, C. 2016. "Close Reading and Far-Reaching Classroom Discussion: Fostering a Vital Connection." *Journal of Education*, Vol. 196(1), pp. 1–8.
- Stites, R. 1969. "M. L. Mikhailov and the Emergence of the Woman Question in Russia." *Canadian-American Slavic Studies*, Vol. 3(2), pp. 178–199.
- Siswanti, E. D. 2003. "Perempuan di Titik Nol: Perlawanan Perempuan Melawan Tatanan Konservatif." *Jurnal Perempuan* 30, hlm. 21–33. Yayasan Jurnal Perempuan: Jakarta.
- Tolstoy, L. N. 1869. *Война и мир (War and Peace)*. The Russian Messenger: Moscow–St. Petersburg.
- Tolstoy, L. N. 1899. *Воскресение (Resurrection)*. Niva: St. Petersburg.
- Tolstoy, L. N. 1980. *Anna Karenina*. Oxford University Press: Oxford.
- Tolstoy, L. N. 1935. *Семейное счастье*. Москва: Российской государственной библиотекой.
- Tracy, S. R. 2007. "Patriarchy and Domestic Violence: Challenging Common Misconceptions." *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 50(3), pp. 573.
- Wood, E. A. 2009. *The Woman Question in Russia: Contradictions and Ambivalence in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Blackwell Publishing Ltd.: New Jersey.
- Wagner, W. G. 2007. "'Orthodox Domesticity': Creating a Social Role for Women." Dalam M. D. Steinberg dan H. J. Coleman (eds.), *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, pp. 124–139. Bloomington, IN.
- Whiting, J. M. 2006. *Tolstoy and the Woman Question*. Graduate Theses and Dissertations. <https://scholarcommons.usf.edu/etd/2755>.

Catatan Kaki

- 1 Family Happiness edisi pertama terbit 1859, namun seri terjemahan yang digunakan dalam naskah ini adalah tahun 1935.
- 2 Dalam teks asli bahasa Rusia, suami Masha bernama Сергей Михайлович (*Sergei Mikhailovich*). Bentuk Seryozha/Seryosha (Серёжа) merupakan bentuk diminutif atau panggilan akrab dari nama Sergei, sedangkan Mikhailovich adalah patronimik yang menunjukkan "anak dari Mikhail", bukan nama keluarga atau nama lain (Tolstoy 1935). Tokoh perempuan utama bernama Марья (Maria/Marya), yang dalam bentuk diminutif dipanggil Маша (Masha). Penggunaan bentuk panggilan ini menandakan relasi afektif dan kedekatan dalam narasi, sementara bentuk formal digunakan dalam konteks sosial yang lebih resmi. Oleh karena itu, perbedaan penulisan nama dalam artikel ini (Sergei/Seryosha dan Maria/Masha) merujuk pada konvensi linguistik bahasa Rusia antara nama formal dan bentuk diminutif, bukan pada perbedaan tokoh.

Resistensi Komunitas *Queer* dalam Marginalisasi Temporal: Mengartikulasikan Masa Depan *Queer* yang Emansipatoris melalui Harapan dan Kepedulian kolektif

Queer Community Resistance to Temporal Marginalization: Articulating an Emancipatory Queer Future through Hope and Collective Care

Ningdyah Lestari¹ & Abby Gina Boang Manalu²

¹Program Studi Ilmu Filsafat, Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

²Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia
ningdyah86@gmail.com

Kronologi Naskah: diterima 08 Februari 2026, direvisi 20 April 2026, diputuskan diterima 26 April 2026

Abstract

The queer community remains among the groups that continue to experience multiple forms of marginalization in society. One of these is temporal marginalization, a condition in which discrimination across different spheres of life prevents queer individuals from living according to the socially constructed “ideal” life timeline. Excluded from this normative temporal framework, queer communities are rendered marginal and come to perceive and navigate time and life differently. This paper examines Jack Halberstam’s concept of queer temporality to articulate experiences of time that unfold outside normative temporal regimes, particularly as they are lived by queer communities. Through conceptual analysis based on literature review and secondary research, the study traces how heteronormativity and capitalist values structure mechanisms of temporal marginalization in queer life, with a specific focus on the Indonesian context. In response to this oppression, the paper foregrounds the political significance of hope and collective care in shaping future-oriented queer resistance. It argues that queer temporality, while emerging because of discrimination, also holds subversive potential to ignite forms of resistance grounded in hope and collective care, oriented toward the realization of a more radical and emancipatory queer future.

Keywords: queer temporality, temporal marginalization, heteronormativity, hope, collective care

Abstrak

Komunitas *queer* merupakan salah satu kelompok yang masih mengalami berbagai bentuk marginalisasi dalam masyarakat. Salah satu bentuk marginalisasi tersebut adalah marginalisasi temporal yakni kondisi ketika diskriminasi di berbagai aspek kehidupan mengakibatkan individu-individu *queer* tidak dapat menjalani hidup sesuai dengan konstruksi lini masa kehidupan “ideal” yang dimiliki masyarakat. Akibat eksklusi dari kerangka waktu normatif tersebut, komunitas *queer* terpinggirkan sehingga mempersepsi waktu dan menavigasi kehidupan secara berbeda. Tulisan ini mengkaji pemikiran Jack Halberstam tentang temporalitas *queer* untuk mengartikulasikan pengalaman atas waktu yang berada di luar rezim temporal yang normatif, khususnya sebagaimana dialami oleh komunitas *queer*. Melalui analisis konseptual berbasis studi kepustakaan dan riset sekunder, penelitian ini menelusuri jejak heteronormativitas dan nilai-nilai kapitalistik dalam cara kerja marginalisasi temporal atas kehidupan *queer*, dengan menempatkannya dalam konteks masyarakat Indonesia. Sebagai respons atas opresi tersebut, tulisan ini menonjolkan pentingnya harapan dan kepedulian kolektif sebagai basis politis bagi perlawanan *queer* yang berorientasi pada masa depan. Tulisan ini berargumen bahwa meski terbentuk sebagai konsekuensi diskriminasi, temporalitas *queer* memiliki potensi subversif untuk memantik bentuk-bentuk perlawanan yang berakar pada harapan dan kepedulian kolektif demi mewujudkan masa depan *queer* yang lebih radikal dan emansipatoris.

Kata kunci: temporalitas *queer*, marginalisasi temporal, heteronormativitas, harapan, kepedulian kolektif

Pendahuluan

Komunitas *queer* dan aktivisme yang berjalan mengiringinya merupakan topik yang semakin mengemuka dalam diskursus kesetaraan di era kontemporer. Dalam tulisan ini, komunitas *queer* dipahami sebagai istilah payung bagi individu yang mengidentifikasi dirinya sebagai lesbian, gay,

biseksual, transgender, interseks, aseksual, dan identitas-identitas lainnya yang berada di luar standar identitas gender dan seksualitas yang normatif (Barber & Hildago 2025). Menurut Outright International (2024), masyarakat di 101 dari 193 negara yang tergabung dalam PBB ikut menyelenggarakan berbagai bentuk gerakan untuk meningkatkan visibilitas komunitas

queer sepanjang tahun 2023. Data ini menunjukkan bahwa isu *queer* mendapat perhatian luas, meskipun pencapaiannya merupakan hasil dari perjalanan historis yang panjang dan penuh resistensi.

Aktivisme *queer* tidak dapat dilepaskan dari sejarah yang lebih luas mengenai gerakan sosial kelompok yang termarginalkan. Namun, penting dicatat bahwa aktivisme tidak selalu hanya menuntut kesetaraan dan keadilan dalam kerangka yang telah ada. Dalam banyak kasus, terutama dalam tradisi teori *queer*, aktivisme justru berupaya menggugat norma-norma sosial yang dianggap *taken for granted*. Oleh sebab itu, untuk memahami artikulasi kontemporer mengenai temporalitas *queer*, dibutuhkan penelusuran historisitas tentang bagaimana gerakan feminisme dan *queer* dalam mengembangkan kritik atas struktur sosial yang menormalkan gender, seksual, dan tentang idealisasi masa depan.

Dalam gerakan feminisme, gelombang pertama lahir di abad ke-19 dari perjuangan perempuan kulit putih kelas menengah ke atas untuk melawan eksklusifitas peran perempuan dari ruang publik. Perjuangan ini meliputi tuntutan atas pendidikan, hak untuk berpolitik, dan hak atas properti. Di era feminisme gelombang pertama ini, kerangka pikir yang digunakan dalam membahas kesetaraan formal, yang berfokus pada satu dimensi opresi yakni opresi atas dasar perbedaan gender yang biner sehingga belum memerhatikan dimensi-dimensi yang berkaitan dengan ras, kelas, seksualitas, dan aspek-aspek lainnya.

Di era 1960-an, era feminisme gelombang kedua menggeser fokus dari sekadar akses ke ruang publik menuju kritik atas bagaimana relasi kuasa juga membentuk pengalaman persona. Melalui gagasan *the personal is political*, feminisme mulai menunjukkan bahwa tubuh, seksualitas, dan keluarga merupakan arena politik. Pada fase ini, kritik terhadap esensialisme “pengalaman perempuan” semakin menguat, membuka jalan bagi pendekatan interseksional yang mengkaji persilangan gender dengan ras, kelas, dan seksualitas. Isu *queer* mulai memperoleh perhatian, meskipun masih terutama dibahas dalam kerangka hubungan antara gender dan seksualitas.

Isu *queer* yang lebih komprehensif baru gencar dilakukan di era feminisme gelombang ketiga, tepatnya di tahun 1990-an. Bersamaan dengan berkembangnya semangat postmodernisme dan postsrukturalis dalam diskursus filsafat, aktivisme *queer* tumbuh melalui teori-teori yang menolak nilai-nilai yang universal dan esensialis tentang manusia serta lebih menekankan

nilai fluiditas. Pemikir seperti Judith Butler, Gayle Rubin, dan Eve Kosofsky Sedgwick mengembangkan teori *queer* yang menolak klaim universalitas dan esensialisme identitas serta menekankan fluiditas dan ketidakstabilan subjek. Feminisme gelombang ketiga secara aktif mengintegrasikan aktivisme *queer* dalam perlawanan untuk mempertanyakan, mengklaim kembali, mendekonstruksi, dan mendefinisikan ulang ide-ide cisheteronormatif yang terinternalisasi dalam kerangka berpikir masyarakat luas (Brunell et al. 2025). Dari sinilah terbuka ruang untuk mengkritik bukan hanya norma gender dan seksualitas, tetapi juga norma tentang waktu yang dianggap “wajar” dalam kehidupan, yang kelak dirumuskan sebagai temporalitas *queer*.

Kini, setelah melalui perjalanan panjang, aktivisme *queer* terus diperjuangkan dalam berbagai gerakan untuk kesetaraan. Meski demikian, komunitas *queer* masih menjadi salah satu dari banyak lapisan masyarakat yang berada dalam margin. Menurut survei dari SMRC (Saiful Mujani Research and Consulting), sebanyak 87,6 persen masyarakat Indonesia masih menganggap kelompok LGBT (lesbian, gay, biseksual, dan transgender) sebagai ancaman (Tempo 2018). Selain itu, komunitas *queer* secara lebih luas juga masih mengalami berbagai bentuk marginalisasi yang kompleks.

Dalam konteks masyarakat kontemporer, agar tidak dinilai sebagai individu yang gagal dalam menjalani hidup, seseorang harus menjalani hidupnya sesuai dengan lini masa kehidupan yang dianggap “ideal” (kanak-kanak, dewasa/bekerja, menikah, dan menjadi orang tua). Mengenai hal ini, apabila ditelusuri lebih lanjut, struktur waktu atau cara manusia menjalani hidupnya tersebut tak lagi bersifat personal, melainkan dikonstruksi untuk kepentingan-kepentingan ekonomi dan politik tertentu. Artinya, lini masa atau struktur waktu yang normatif ini sebenarnya berkaitan erat dengan sistem kapitalisme yang melingkupi masyarakat itu sendiri (Harvey 1990). Dalam kerangka kapitalisme, kehidupan dipahami sebagai komitmen jangka panjang yang linear demi memaksimalkan produktivitas dan menjamin keberlangsungan sistem sosial-ekonomi yang dominan.

Menurut pemikiran Jack Halberstam dalam *“In a Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives”* (2005), struktur waktu normatif inilah yang disebut sebagai heterotemporalitas. Sederhananya, untuk memaksimalkan kerja produksi, sistem kapitalisme mengonstruksi struktur waktu ideal yang menekankan nilai-nilai heteronormatif dan kapitalistik;

mengeksklusikan dan memarginalkan siapa pun yang tidak dapat menjalani hidupnya sesuai siklus tersebut, termasuk orang-orang dengan disabilitas, lansia, dan komunitas *queer* (Halberstam 2005). Dalam kondisi demikian, individu dan komunitas *queer* kerap tidak memiliki ruang untuk mengekspresikan identitas dan menjalani kehidupan secara terbuka sehingga mengalami waktu secara berbeda dan berada di luar struktur waktu dominan. Pengalaman akan waktu di luar struktur heterotemporal inilah yang oleh Halberstam dirumuskan sebagai *queer temporality* atau temporalitas *queer*.

Dalam konteks Indonesia, berbagai diskriminasi struktural, seperti ketiadaan pengakuan hukum atas pernikahan sesama jenis, ketidaksetaraan di dunia kerja seperti dalam temuan Arivia dan Gina (2015) bahwa kelompok *queer*, khususnya perempuan dengan ekspresi butch atau maskulin, kerap ditolak atau dipaksa bekerja dengan menyesuaikan ekspresi gender dalam norma heteropatriarkal. Hal ini menyebabkan komunitas *queer* sangat rentan mendapatkan diskriminasi berdasarkan orientasi seksual, identitas gender, dan aspek lainnya terkait seksualitas mereka di ranah kerja dan berbagai bentuk eksklusi lainnya. Situasi ini juga membentuk pengalaman afektif mengenai masa lalu, masa kini, dan masa depan: rasa terputus dari horison kehidupan yang dianggap "wajar", ketidakpastian terhadap masa depan, serta keterbatasan ruang untuk membayangkan bentuk-bentuk kebahagiaan yang diakui secara sosial. Situasi inilah yang dalam tulisan ini dipahami sebagai marginalisasi temporal terhadap komunitas *queer*.

Temporalitas *queer* sebagai potensi resistensi juga dilengkapi dengan visi yang lebih terarah dengan menekankan pentingnya harapan dan kepedulian kolektif untuk membentuk perlawanan *queer* yang tidak hanya melawan nilai-nilai cisheteronormatif dan kapitalistik, tetapi juga berorientasi pada perubahan untuk masa depan yang emansipatoris. Melalui eksplorasi lebih lanjut, *queerness* dalam resistensi ini dibayangkan sebagai suatu idealitas yang terus dituju dan dibangun bersama. Dalam kondisi termarginalkan, masa depan *queer* dibayangkan selayaknya utopia, sebagai horison yang terus-menerus diimajinasikan dan dirakit secara kolektif. Melalui pendekatan ini, hidup di luar struktur normatif bukan merupakan suatu respons atas diskriminasi semata, melainkan sebagai perlawanan politik tersendiri bagi komunitas *queer*. Penelitian ini menyajikan eksplorasi yang mengangkat realitas komunitas *queer* yang termarginalkan untuk menjadi suatu modalitas politik yang baru.

Tulisan ini menggunakan kerangka teoretis temporalitas *queer* dan utopia *queer* untuk mengembangkan argumen filosofis berupa refleksi kritis dan analisis normatif terhadap struktur sosial dan temporalitas yang menindas. Secara metodologis, penelitian ini menyusun argumen konseptual, mengkritisi asumsi-asumsi normatif, serta menawarkan pembacaan baru atas konsep waktu dan identitas. Dengan demikian, tulisan ini diposisikan sebagai karya filsafat kontemporer. Pada akhirnya, penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun temporalitas *queer* terbentuk sebagai konsekuensi dari diskriminasi, ia juga memiliki potensi untuk menjadi pemantik perlawanan kolektif dalam mewujudkan masa depan *queer* yang berlandaskan kepedulian dan harapan akan perubahan yang emansipatoris.

Berdasarkan kerangka tersebut, pertanyaan penelitian utama yang diajukan adalah bagaimana heterotemporalitas yang dibentuk oleh heteronormativitas dan kapitalisme memproduksi marginalisasi temporal dalam kehidupan komunitas *queer* serta bagaimana temporalitas *queer* dapat dipahami sebagai potensi resistensi kolektif yang berorientasi pada pembentukan masa depan *queer* yang emansipatoris melalui harapan dan kepedulian kolektif?

Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan menggunakan pendekatan studi kepustakaan dan riset sekunder dengan analisis konseptual dan normatif sebagai kerangka utama. Studi kepustakaan dalam konteks ini dipahami sebagai upaya sistematis untuk mengidentifikasi, memilih, dan menelaah sumber-sumber teoretis serta dokumen sekunder yang relevan dengan pertanyaan penelitian, termasuk karya filsafat, teori sosial, laporan kebijakan, serta publikasi lembaga hak asasi manusia (George 2008). Melalui pendekatan ini, penelitian menelusuri dan mengkaji bagaimana struktur waktu yang heteronormatif dan kapitalistik membentuk pengalaman temporal komunitas *queer*.

Dalam tulisan ini, konsep temporalitas *queer* Jack Halberstam digunakan sebagai kerangka utama untuk menyingkap dimensi filosofis dan politis pengalaman komunitas *queer*, khususnya aspek potensi subversif dari cara mereka memahami dan menjalani waktu. Teori utopia *queer* dari José Esteban Muñoz diposisikan sebagai teori pendukung yang menyoroti aspek harapan dan kolektivitas dalam pembacaan utopia *queer*. Sementara, pemikiran Foucault tentang normativitas

dan *friendship*, digunakan untuk memperkuat argumen kunci dalam dua teori utama yang digunakan.

Heterotemporalitas, Temporalitas *Queer*, dan Hubungannya dengan Sistem Kapitalisme

Dalam kerangka kapitalisme, setiap individu dalam masyarakat diharapkan untuk menjalani lini masa hidup yang menekankan komitmen jangka panjang secara linear untuk memaksimalkan produktivitas. Secara lebih lanjut, lini masa tersebut meliputi: 1) Kanak-kanak (*Childhood*): Waktu untuk mempelajari norma-norma sosial tertentu, seperti peran gender, seksualitas normatif, dan etos kerja; 2) Dewasa (*Adulthood*): Waktu untuk bekerja dan berkontribusi untuk sistem produksi; 3) Pernikahan (*Marriage*): Tahap hidup yang dianggap sangat penting dan diekspektasikan untuk mereproduksi individu baru; 4) Menjadi orang tua (*Parenthood*): Waktu untuk membesarkan individu baru atau generasi selanjutnya; 5) Kematian (*Death*): Waktu ketika peninggalan atau keberhasilan hidup dinilai dari ketercapaian seseorang di tahap-tahap sebelumnya.

Konsep utama yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah konsep tentang pengalaman atas waktu atau temporalitas. Oleh karena itu, sub bagian ini bertujuan untuk membahas landasan utama yang menjadi fondasi dari keseluruhan penelitian, yaitu pengalaman atas waktu atau temporalitas, tepatnya temporalitas *queer*. Pertama-tama, agar dapat memahami konsep temporalitas *queer*, harus ada pemahaman yang mendasar tentang bagaimana heteronormativitas dapat terbentuk dan bekerja. Hal ini karena temporalitas *queer* dapat terbentuk sebagai konsekuensi dari adanya struktur heteronormatif serta nilai-nilai yang secara inheren melatarbelakangi konstruksi struktur heteronormativitas itu sendiri (Halberstam 2005). Karenanya, untuk memahami topik tersebut secara lebih menyeluruh, analisis akan dilakukan secara bertahap dan terstruktur.

Titik berangkat pembahasan tentang temporalitas adalah pengakuan bahwa struktur waktu bukanlah suatu hal yang bersifat objektif ataupun universal, melainkan dibentuk oleh kepentingan ekonomi dan politik. Dalam konteks kapitalisme, struktur waktu dikonstruksi menjadi instrumen pemelihara nilai-nilai yang dapat memaksimalkan produksi. Struktur waktu yang dominan ini disebut sebagai heterotemporalitas. Heterotemporalitas dikonstruksi untuk menormalisasi dan memelihara nilai-nilai hidup tertentu yang berkaitan dengan heteronormativitas, seperti heteroseksualitas, kerangka keluarga nuklir (*nuclear familial structure*),

yang berfungsi menopang sistem kapitalisme. Oleh karena itu, pemahaman atas heterotemporalitas mensyaratkan analisis atas cara kerja kapitalisme dan bagaimana heteronormativitas beroperasi sebagai instrumen ekonomi-politik di dalamnya.

Penelusuran atas konsep heterotemporalitas dan temporalitas *queer* dikembangkan secara sistematis oleh Jack Halberstam dalam bukunya yang berjudul "*In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*" pada tahun 2005. Namun, gagasan tentang bagaimana sistem kapitalisme memengaruhi struktur waktu dan cara manusia menjalani hidupnya telah digagas lebih dulu oleh David Harvey dalam bukunya, yaitu "*The Condition of Postmodernity*" yang terbit pada tahun 1990. Dalam buku tersebut, Harvey menjelaskan tentang bagaimana struktur waktu berperan penting dalam membentuk perilaku ekonomi dan perilaku sosial masyarakat, khususnya di era modern dan era postmodern. Eksplorasi Harvey ini juga menjadi titik berangkat dari analisis Halberstam dalam merumuskan teori temporalitas *queer*.

Dalam bukunya, Harvey membagi tiga periode sejarah yang menandai transisi sistem ekonomi dan politik yang menandai perubahan struktur waktu yang ada di masyarakat. Tiga periode tersebut meliputi era pra-industri, era industri, dan era postmodern. Pada era pra-industri, *sense of time* atau persepsi atas waktu yang ada secara umum disebut oleh Harvey sebagai *family time* atau *personal time*. *Family time* dalam hal ini bersifat stabil dan repetitif serta meliputi rutinitas keseharian yang personal serta mengacu pada siklus-siklus yang alamiah, seperti siklus hari dan musim. Sementara itu, revolusi industri menyebabkan terjadinya transisi menuju era industri dan mengubah *sense of time* ke bentuk yang lebih terukur dan terstandarisasi. *Sense of time* pada era industri ini disebut sebagai *industrial time* oleh Harvey. Untuk memelihara nilai ketepatan waktu, efisiensi kerja, dan sebagainya, persepsi waktu di era industri distandarisasi ke dalam unit yang lebih diskrit dan *rigid*, misalnya dalam unit menit dan jam yang sesuai dengan standar unit waktu dalam proses produksi di pabrik.

Harvey berargumen bahwa persepsi atas waktu tersebut, baik di era pra-industri ataupun era industri, cenderung bersifat stabil dan linear. Kendati demikian, sifat struktur waktu yang stabil dan linear tersebut semakin terlihat jelas di era industri atau era modern. Hal ini berkaitan erat dengan cara kerja industri di era modern yang sangat menekankan nilai-nilai tentang komitmen jangka panjang yang berorientasi pada masa

depan. Karenanya, struktur waktu di era industri (era modern) dipersepsikan layaknya progres yang stabil dan linear untuk masa depan, maksimalisasi kerja di masa kini dilakukan dengan harapan penuaian hasil di masa yang akan datang. Sementara itu, transisi ke era postmodern mengubah struktur waktu tersebut menjadi lebih fokus ke masa kini atau pada *immediacy* sehingga dalam menjalani kehidupan, seseorang biasanya harus memiliki beberapa skema alternatif untuk memastikan kepuasan (*satisfaction*) di masa kini tanpa komitmen jangka panjang terhadap masa depan.

Menurut Harvey, pergeseran struktur waktu ini berjalan seiring dengan cara masyarakat memandang sejarah yakni dari era modern yang memandang sejarah sebagai progres yang pasti dan terarah menuju masa depan, kemudian era postmodern yang memandang sejarah sebagai suatu hal yang plural dan relatif. Akibatnya, perubahan struktur waktu sering dipahami sebagai hal yang bergerak secara alamiah mengikuti alur sejarah. Dalam kerangka ini, kapitalisme pun tampak seolah-olah merupakan konsekuensi yang niscaya dari perubahan tersebut. Padahal, sebagaimana dikritisi kemudian, bukan kapitalisme yang lahir dari struktur waktu yang "alamiah", melainkan kapitalisme itu sendiri yang secara aktif mengonstruksi struktur waktu industrial melalui normalisasi nilai-nilai tertentu demi memastikan keberlangsungan produksi.

Pendekatan Harvey inilah yang menjadi titik berangkat Halberstam (2005) dalam merumuskan analisisnya tentang temporalitas. Halberstam mengakui bahwa Harvey telah menunjukkan bagaimana struktur waktu atau temporalitas sebenarnya dikonstruksi oleh sistem kapitalisme melalui normalisasi nilai-nilai normatif tertentu. Namun, ia juga menyoroti bahwa analisis Harvey belum menangkap kompleksitas proses normalisasi tersebut, khususnya bagaimana norma-norma sosial bekerja secara diferensial terhadap tubuh, seksualitas, dan bentuk kehidupan tertentu.

Untuk menutup celah ini, Halberstam memanfaatkan pemikiran Foucault tentang normativitas dalam *"The History of Sexuality"* (1978). Hal ini dapat menjadi titik berangkat untuk mendekonstruksi struktur waktu yang normatif dalam sistem kapitalisme. Terkait hal ini, Foucault menggarisbawahi bahwa instrumen kekuasaan utama dari suatu negara dilakukan melalui kontrol atas tubuh. Secara lebih lanjut, kontrol atas tubuh tersebut dilakukan melalui proses normalisasi (*normalization*) dengan cara-cara tertentu. Mekanisme kekuasaan melalui politisasi atau kontrol atas tubuh ini yang disebut sebagai *biopower*.

Biopower dalam pemikiran Foucault merupakan konsep kunci untuk memahami cara kerja kekuasaan dalam sistem kapitalisme dan kaitannya dengan normativitas. Untuk menelusurinya, Foucault mengajak kita melihat sejarah praktik kekuasaan. Pada masa monarki absolut, penguasa memiliki wewenang untuk mencabut hak hidup atau membunuh mereka yang melanggar aturan. Karena itu, kekuasaan dimanifestasikan terutama dalam bentuk larangan dan hukuman, yang beroperasi melalui prinsip "jangan" atau *thou shalt not* (Foucault 1978). Ketika kapitalisme menggantikan monarki absolut, maksimalisasi produksi menjadi tujuan utama negara sehingga populasi sebagai tenaga kerja harus dipelihara dan diatur. Dalam konteks ini, kekuasaan tidak lagi berpusat pada "the right to death", melainkan bergeser ke "the power of life", yakni pengelolaan dan pengoptimalan kehidupan itu sendiri.

Menurut Foucault, praktik *biopower* di era industri bekerja melalui dua mekanisme utama. Pertama, pendisiplinan tubuh lewat pendidikan dan pelatihan dengan tujuan untuk menciptakan individu-individu yang lebih efektif dan produktif sebagai pekerja. Kedua, pengendalian populasi yang dilakukan dengan mengatur proses reproduksi tubuh sehingga tersedia jumlah pekerja yang mencukupi untuk mendukung sistem produksi. Dengan demikian, kekuasaan utamanya tidak lagi dijalankan melalui larangan dan hukuman, melainkan melalui dorongan normatif tentang bagaimana seseorang seharusnya hidup atau *thou shalt*. *Biopower* menyusup ke dalam ranah kehidupan privat, menandai pergeseran kekuasaan dari bentuk yang destruktif menjadi produktif. Tubuh diperlakukan bukan hanya sebagai entitas biologis, tetapi sebagai objek strategis dari pengelolaan sosial dan ekonomi.

Selanjutnya, *biopower* di ranah privat tersebut dipraktikkan melalui proses-proses normalisasi untuk memelihara nilai-nilai tertentu dalam rangka memaksimalkan produksi. Salah satu aspek utama yang menjadi objek normalisasi dari *biopower* adalah seks atau seksualitas. Dalam hal ini, normalisasi seksualitas dilakukan dengan cara mengonstruksi kategori-kategori seksualitas yang "normal" di masyarakat. Dalam proses normalisasi tersebut, seksualitas yang "normal" direduksi menjadi hubungan antara satu laki-laki cisgender dan satu perempuan cisgender yang *fertile* dengan satu tujuan utama: reproduksi. Seks dalam hal ini dikonstruksikan sebagai sarana untuk mencapai tujuan kapitalistik, yakni untuk melahirkan anak dan

membentuk unit keluarga dalam bentuk nuklir (*nuclear family*) (Foucault 1978).

Dengan demikian, apa yang dianggap “normal” dalam konteks seksualitas dikonstruksi berdasarkan nilai-nilai yang menguntungkan secara ekonomi, yakni yang meningkatkan angka reproduksi dan yang menjaga kelangsungan produksi secara lebih luas. Definisi seksualitas “normal” yang bersifat satu dimensi ini kemudian menjadi suatu instrumen diskriminatif yang memarginalkan kelompok-kelompok rentan karena dikonstruksi bukan berdasarkan realitas keberagaman pengalaman manusia, melainkan berdasarkan pertimbangan ekonomi dan politis sebagaimana yang ditekankan oleh Foucault:

“To ensure population, to reproduce labor capacity, to perpetuate the form of social relations: in short, to constitute a sexuality that is economically useful and politically conservative” (Foucault 1978, hlm. 36–37).

Akibatnya, bentuk-bentuk seksualitas lain yang tidak sesuai dengan norma heteroseksual reproduktif dianggap sebagai penyimpangan. Normalisasi seksualitas oleh *biopower* tidak hanya mendefinisikan apa yang dianggap “normal”, tetapi juga secara aktif menstigmatisasi dan memarginalkan segala bentuk ekspresi seksual lainnya yang tidak sejalan dengan kepentingan ekonomi dan politik.

Melalui mekanisme inilah, kapitalisme mengonstruksi normativitas melalui normalisasi heteroseksualitas. Kendati demikian, konstruksi normativitas untuk memaksimalkan produksi tidak berhenti pada aspek seksualitas dan reproduksi saja, melainkan juga berkaitan erat dengan konstruksi struktur sosial lainnya dari masyarakat, tepatnya pada bentuk-bentuk keluarga yang diterima dalam masyarakat tersebut. Dalam masyarakat yang heteronormatif, seseorang diekspektasikan untuk menjalani hidupnya sesuai lini masa tertentu. Lini masa ini meliputi ekspektasi untuk bekerja, menikah, memiliki anak, dan membangun keluarga nuklir (*nuclear family*). Ekspektasi-ekspektasi ini yang kemudian membentuk cara masyarakat melihat dan memahami kehidupan mereka, termasuk tentang standar-standar keberhasilan dalam hidup serta apa-apa saja yang diterima sebagai hal yang “normal” dalam menjalani kehidupan.

Lebih jauh lagi, ekspektasi-ekspektasi tersebut juga membentuk cara masyarakat mempersepsi dan memahami waktu, yaitu dengan mengonstruksi lini masa yang ideal dalam menjalani hidup. Selain itu,

ekspektasi-ekspektasi tersebut juga membentuk cara masyarakat mempersepsi dan memahami waktu secara lebih mendalam. Misalnya, ketika tujuan hidup yang didambakan oleh masyarakat adalah untuk membesarkan anak dalam unit keluarga nuklir, maka rutinitas seperti bangun pagi, tidur tidak terlalu larut, dan sebagainya menjadi standar yang patut untuk diterapkan, tepatnya untuk tujuan merawat anak dan tujuan-tujuan lainnya dalam konsep keluarga nuklir (Halberstam 2005). Dengan demikian, praktik-praktik keseharian yang tampak personal dan alamiah sebenarnya dibentuk oleh norma-norma sosial kapitalistik, yang bekerja secara implisit terutama dalam menentukan struktur keluarga nuklir dan juga heteronormativitas.

Hal inilah yang menurut Halberstam luput dari analisis Harvey. Harvey menyoroti bagaimana sistem kapitalisme membentuk persepsi masyarakat atas waktu. Ia menjelaskan bagaimana kapitalisme mengubah struktur waktu yang personal—yakni *family time*—menjadi struktur waktu yang lebih terukur dan terstandarisasi di ranah kerja untuk memaksimalkan produksi. Akan tetapi, meski analisisnya telah menggarisbawahi poin penting, Harvey luput dalam menyoroti bahwa kapitalisme juga memasuki ranah *family time/personal time* melalui normalisasi heteronormativitas. Dengan kata lain, aspek seperti struktur keluarga nuklir dan heteronormativitas juga menjadi instrumen penting yang menjaga kelangsungan produksi dan kapitalisme (Halberstam 2005). Melalui mekanisme normatif ini, cara hidup di ranah personal dibentuk sehingga ekspektasi untuk membangun keluarga nuklir dan mengikuti rutinitas sehari-hari bukanlah sekadar hal yang bersifat kultural ataupun alamiah, melainkan hasil dari normalisasi yang menjadikan kehidupan sosial lebih mudah diprediksi dan diatur.

Berdasarkan kritik Halberstam terhadap Harvey, kita dapat merumuskan apa yang disebut sebagai heterotemporalitas. Sederhananya, heterotemporalitas adalah struktur waktu yang dikonstruksi berdasarkan lini masa heteronormatif, yakni ekspektasi untuk bekerja, menikah, memiliki anak, dan membangun keluarga nuklir (*nuclear family*). Struktur ini mengeksklusikan dan memarginalkan mereka yang tidak dapat atau tidak ingin mengikuti skema tersebut, termasuk penyandang disabilitas, lansia, dan komunitas *queer*. Untuk menjelaskan kehidupan kelompok-kelompok yang tersingkir dari struktur waktu ini, Halberstam memperkenalkan konsep *queer temporality* atau temporalitas *queer*, yang merujuk pada cara komunitas

queer serta kelompok marginal lainnya mengalami dan memaknai waktu secara berbeda dari kerangka heterotemporal yang dominan.

Karena diskriminasi di berbagai aspek kehidupan, individu-individu *queer* sering kali tidak dapat menjalani hidupnya sesuai lini masa dalam kerangka heterotemporalitas. Akibatnya, banyak dari individu *queer* tidak dapat mengekspresikan identitasnya ataupun menjalani hidupnya untuk mencapai kebahagiaan sebagaimana mestinya. Hal-hal tersebut menyebabkan munculnya ketidaksesuaian antara ekspektasi sosial dan realitas kehidupan sehingga individu-individu *queer* terbelenggu perasaan diskoneksi dengan masa lalu serta tekanan atas masa depan yang sulit untuk diraih. Situasi tersebut dikenal dengan istilah marginalisasi temporal.

Marginalisasi temporal tidak hanya berdampak secara struktural, tetapi juga menciptakan luka afektif yang mendalam. Mengenai ini, afeksi dapat dipahami sebagai pengalaman emosional dan intensitas perasaan yang timbul dari interaksi sosial maupun kondisi struktural yang dialami individu (Ahmed 2004). Dalam konteks ini, individu *queer* kerap mengalami kecemasan, kesedihan, perasaan tidak berdaya, hingga keterasingan emosional akibat kegagalan memenuhi ekspektasi waktu normatif. Afeksi seperti rasa kehilangan arah, penyesalan, atau kehampaan juga sering kali muncul sebagai akibat dari ketidaksesuaian antara waktu batiniah dan waktu sosial. Dengan kata lain, marginalisasi temporal membawa dampak psikososial yang merongrong rasa kebermaknaan hidup dan membentuk lanskap emosional yang penuh ketegangan dan kesedihan dalam pengalaman *queer* sehari-hari.

Dengan demikian, temporalitas *queer* muncul sebagai konsekuensi dari marginalisasi temporal yang disebabkan oleh adanya heterotemporalitas. Meski begitu, temporalitas *queer* juga membuka ruang bagi komunitas *queer* untuk mempersepsi dan mengalami waktu dengan cara-cara lain yang tidak mengacu pada nilai-nilai yang heteronormatif dan kapitalistik. Dalam karya-karyanya, Halberstam tidak hanya membahas aspek filosofis dan konseptual dari temporalitas *queer*, tetapi juga menaruh perhatian besar pada subkultur, praktik seni, dan gaya hidup alternatif yang dijalani oleh komunitas *queer* sebagai bentuk perlawanan sekaligus pencarian makna hidup dalam keterasingan temporal tersebut (Halberstam 2005). Budaya *drag queen* dapat menghadirkan performa yang merayakan ekspresi identitas di luar norma gender dan waktu

yang kaku. Adapun usia, jenis kelamin, dan status sosial bukan menjadi batasan untuk bersenang-senang, bereksplorasi, dan menciptakan ruang afeksi. Selain itu, komunitas *ballroom*, pertunjukan *camp*, hingga produksi film dan musik eksperimental juga menjadi media ekspresi afektif dan eksistensial komunitas *queer* dalam menciptakan dunia alternatif yang lebih inklusif dan membebaskan.

Melalui temporalitas *queer*, struktur waktu yang satu dimensi dan memarginalkan—yakni heterotemporalitas—tidak lagi dipandang sebagai satu-satunya acuan yang objektif dan universal untuk menjalani hidup. Meskipun temporalitas *queer* hadir sebagai konsekuensi dari diskriminasi, juga memiliki potensi membuka kemungkinan-kemungkinan lain untuk membayangkan makna kehidupan yang lebih inklusif dan membebaskan.

Menelusuri Marginalisasi Temporal terhadap Komunitas Queer di Kehidupan Bermasyarakat

Setelah membahas landasan teoretis mengenai heterotemporalitas dan temporalitas *queer*, bagian ini akan mengeksplorasi bagaimana realitas marginalisasi temporal yang dialami oleh komunitas *queer* di kehidupan sehari-hari. Pembahasan ini menjadi penting karena dengan menelusuri pengalaman-pengalaman komunitas *queer*, kita dapat melihat bagaimana marginalisasi temporal bukan merupakan konsepsi teoretis yang abstrak semata. Heterotemporalitas dan marginalisasi temporal merupakan mekanisme opresi yang nyata dan terus-menerus memperpetusi berbagai bentuk diskriminasi serta kekerasan terhadap tubuh-tubuh yang termarginalkan, khususnya terhadap komunitas *queer*. Oleh karena itu, sub bagian ini akan mengeksplorasi berbagai persoalan terkait marginalisasi temporal yang dialami oleh komunitas *queer* di Indonesia serta kompleksitas yang menyertainya.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, marginalisasi temporal yang dihadapi oleh komunitas *queer* utamanya merupakan akibat dari adanya heterotemporalitas yang membawa nilai-nilai heteronormatif. Heteronormativitas memosisikan identitas *queer* sebagai penyimpangan dari norma sosial yang dominan sehingga menjadi landasan bagi berbagai bentuk diskriminasi dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, pembahasan mengenai realitas marginalisasi temporal komunitas *queer* di Indonesia dilakukan dengan menelusuri bagaimana heteronormativitas bekerja dan dimanifestasikan melalui praktik-praktik diskriminatif.

Pertama, salah satu sumber utama marginalisasi temporal terhadap komunitas *queer* yang penting dibahas adalah diskriminasi berupa penolakan atas kehidupan individu *queer* yang disebabkan oleh stigma. Secara definisi, stigma dapat dipahami sebagai suatu perasaan ketidaksetujuan kuat yang dimiliki oleh sebagian besar masyarakat terhadap suatu hal, utamanya apabila ketidaksetujuan tersebut bersifat tidak adil (Cambridge Dictionary 2025). Dalam konteks ini, stigma terhadap komunitas *queer* tidak bisa dilepaskan dari norma-norma heteronormatif yang menyebabkan masyarakat terus-menerus memandang individu-individu *queer* sebagai kelompok

yang berbeda, menyimpang, dan salah secara moral. Mengenai hal tersebut, Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat telah melakukan sebuah penelitian yang dipublikasikan pada tahun 2019 dan dimuat dalam laporan yang berjudul “Kelompok Minoritas Seksual dalam Terpaan Pelanggaran HAM”. Dalam penelitian tersebut, dilakukan pemantauan dan pencatatan berita-berita daring terkait komunitas LGBT untuk melihat bagaimana stigma menyebabkan berbagai bentuk diskriminasi. Dari pemantauan yang dilakukan terhadap 170 berita dari 69 laman media daring sepanjang tahun 2018, ditemukan 17 bentuk stigma terhadap komunitas LGBT yang termuat dalam 118 pernyataan, yaitu:

Tabel 1.
Bentuk-bentuk Stigma terhadap Komunitas LGBT

No.	Stigma	Jumlah
1	Bertentangan dengan agama	30
2	Menyimpang	28
3	Merusak generasi muda	22
4	Tidak sesuai dengan hukum dan budaya Indonesia	18
5	Berbahaya	17
6	Sumber penyebaran HIV dan IMS	15
7	Penyakit	14
8	Penyebab bencana alam	8
9	Azab	8
10	Gangguan jiwa	8
11	Liberalisme	5
12	Ancaman keamanan negara	4
13	Maksiat	4
14	Menular	3
15	Disamakan dengan terorisme dan pembunuhan	2
16	Gerakan politik global	1
17	Menjijikkan	1
Jumlah		188

Sumber: Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat (2019)

Data tersebut menunjukkan bahwa stigma terhadap komunitas LGBT atau komunitas *queer* dengan berbagai macam justifikasi masih sangat banyak ditemukan dalam narasi-narasi di media-media arus utama di Indonesia. Secara lebih lanjut, stigma-stigma tersebut menyebabkan dan melanggengkan berbagai bentuk diskriminasi berupa penolakan atas kehidupan individu *queer*. Mengenai hal ini, berdasarkan hasil survei yang dilakukan oleh SMRC, mayoritas masyarakat Indonesia,

sekitar 87,6 persen, masih memandang komunitas LGBT sebagai sebuah ancaman (Tempo 2018). Penolakan atas kehidupan individu-individu *queer* pun dilakukan dengan berbagai cara, dari yang berskala kecil seperti ungkapan diskriminatif di kehidupan sehari-hari hingga yang berskala besar dan dilakukan secara terorganisir seperti “Deklarasi Perangi LGBT” yang dihadiri oleh ribuan warga serta Walikota Payakumbuh, Sumatra Barat, pada tahun 2018.



Gambar 1. Warga Payakumbuh di Deklarasi Perangi LGBT dan Perbuatan “Maksiat” Lainnya

Sumber: Detik.com (2018)

Diskriminasi berupa penolakan terhadap kehidupan serta identitas individu-individu *queer* bukan sekadar ekspresi sikap sosial, melainkan tindakan yang berdampak langsung pada hak atas keamanan dan keberhargaan hidup. Survei Arus Pelangi mengungkapkan bahwa 89,3 persen individu LGBT di Indonesia mengalami berbagai bentuk kekerasan (Rafi et al. 2021). Fakta-fakta ini menegaskan bahwa diskriminasi berupa penolakan atas kehidupan individu *queer* yang disebabkan oleh stigma merupakan persoalan pelik yang masih terus memarginalkan komunitas *queer* di Indonesia. Dalam kondisi ini, banyak komunitas *queer* menjalani hidup dengan belenggu ketakutan, keputusasaan, hingga trauma yang terus-menerus menyempitkan kesempatan mereka untuk merencanakan masa depan dan untuk meraih kebahagiaan hidup sesuai dengan ekspektasi sosial.

Kedua, persoalan krusial penyebab marginalisasi temporal terhadap komunitas *queer* yang penting untuk dibahas adalah diskriminasi di ranah pekerjaan. Dewasa ini, dalam konteks masyarakat yang hidup dalam sistem kapitalisme, mendapatkan pekerjaan dengan upah yang layak sudah menjadi kebutuhan yang fundamental bagi setiap individu. Tanpa pekerjaan atau sumber penghasilan yang layak, seseorang tidak akan mampu untuk melanjutkan kehidupan dan memenuhi berbagai kebutuhannya dalam rangka melanjutkan kehidupan. Karenanya, pemerataan secara ekonomi menjadi hal yang penting untuk diwujudkan. Pemerataan ekonomi tidak hanya tentang redistribusi pendapatan atau kekayaan, tetapi memastikan juga bahwa setiap individu memiliki akses yang sama terhadap kesempatan ekonomi (Kharisma et al. 2020).

Dalam konteks ini, masyarakat yang adil adalah masyarakat yang menjamin pemerataan kesempatan bagi seluruh lapisan masyarakat untuk memperoleh pekerjaan yang layak, termasuk kelompok-kelompok marginal, khususnya komunitas *queer*.

Kendati demikian, dalam realitasnya, komunitas *queer* masih menghadapi berbagai bentuk diskriminasi struktural di dunia kerja. Dalam hal ini, jejak heteronormativitas juga menjadi salah satu faktor utama yang melatarbelakangi berbagai bentuk diskriminasi tersebut. Heteronormativitas yang menempatkan posisi komunitas *queer* sebagai kelompok yang menyimpang hingga mengancam pada praktiknya menyebabkan bentuk-bentuk diskriminasi, seperti bias dalam proses rekrutmen, lingkungan kerja yang tidak inklusif, serta pengucilan sosial dan kekerasan simbolik lainnya yang sering kali diabaikan atau tidak ditangani secara memadai.

Dalam contoh partikular yang signifikan, seorang transpuan sekaligus *associate producer* di VICE Asia bernama Rana membagikan pengalamannya tentang bias dalam proses rekrutmen di ranah pekerjaan. Dalam salah satu wawancara dengan The Jakarta Post, Rana menceritakan bagaimana pada suatu proses wawancara kerja, namanya dihapus dari daftar calon pekerja di perusahaan media nasional setelah identitasnya sebagai transpuan diketahui. Selain itu, diskriminasi terhadap komunitas *queer* di ranah pekerjaan juga sangat dominan ditemui di bidang kepolisian ataupun militer. Dalam satu kasus yang terjadi di Semarang pada tahun 2017, seorang brigadir polisi bernama Teguh Pujianto dikeluarkan dari pekerjaannya dalam nota Pemberhentian Dengan Tidak Hormat (PDTH) terkait

dengan identitasnya sebagai laki-laki homoseksual. Dalam perjalanannya, Teguh dipandang sebagai seorang polisi yang berdedikasi dan memiliki berbagai pencapaian. Ia berhasil menduduki posisi brigadir dalam usia yang tergolong muda (30 tahun) hingga sempat mendapatkan penghargaan dari presiden. Dalam kasus ini, nilai-nilai heteronormatif juga menjadi faktor utama yang melatarbelakangi tindak diskriminasi terhadap Teguh Pujianto. Dalam satu wawancara dengan Suara.com pada tahun 2019, kepala informasi publik dari pihak kepolisian, Brigjen Dedi Prasetyo, menyampaikan bahwa berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2002 tentang Kepolisian Negara Republik Indonesia, anggota kepolisian harus berperilaku yang sesuai dengan norma agama, kesopanan, kesusilaan, serta menjunjung tinggi hak asasi manusia. Dengan demikian, pemecatan anggota kepolisian karena identitasnya sebagai individu *queer* dipandang sebagai bentuk pendisiplinan yang dijustifikasi secara hukum. Secara lebih luas, kasus-kasus serupa seputar diskriminasi dan kekerasan terhadap individu-individu *queer* di ranah pekerjaan juga banyak ditemui di berbagai daerah lainnya, seperti Jayapura, Bandung, Surabaya, dan Medan yang berakhir pada pemecatan hingga kriminalisasi lebih jauh seperti pemenjaraan (The Jakarta Post 2021).

Situasi ini mencerminkan bahwa diskriminasi terhadap individu *queer* di ranah pekerjaan bukanlah kasus yang bersifat insidental ataupun terisolasi, melainkan bagian dari pola sistemik yang tersebar luas di berbagai sektor dan wilayah. Menurut data dari survei PRIDE yang dirilis oleh Magdalene (2020), sebanyak 89 persen responden menyatakan bahwa tidak terdapat kebijakan atau regulasi yang secara eksplisit mengatur dan melindungi kelompok LGBT di tempat kerja mereka. Temuan ini menunjukkan bahwa mayoritas tempat kerja di Indonesia masih belum memiliki instrumen formal untuk menjamin hak-hak komunitas *queer*.

Hal ini memperparah posisi rentan komunitas *queer* yang tidak hanya menghadapi stigma sosial, tetapi juga kekosongan perlindungan hukum di ranah pekerjaan. Sebagai pelengkap, kerangka marginalisasi temporal ini juga dapat dibaca melalui kritik Kathi Weeks dalam *The Problem with Work* (2011), yang secara khusus menyoroti bagaimana kerja dalam kapitalisme tidak hanya berfungsi sebagai aktivitas ekonomi, tetapi juga sebagai rezim normatif yang mendisiplinkan subjek melalui standar produktivitas, moralitas kerja, dan orientasi hidup yang linear. Weeks menunjukkan bahwa kerja menjadi ukuran utama nilai

diri dan keberhasilan hidup sehingga mereka yang tidak atau tidak dapat menyesuaikan diri dengan ritme ini, termasuk komunitas *queer*, diposisikan sebagai “menyimpang” atau kurang bernilai. Dalam konteks ini, heterotemporalitas beririsan dengan etika kerja kapitalis dalam memaksakan satu model kehidupan yang seragam, sementara pengalaman temporal *queer* justru mengungkap keterbatasan dan eksklusivitas model tersebut, sekaligus membuka ruang untuk membayangkan kehidupan yang tidak semata-mata diatur oleh tuntutan kerja dan produktivitas.

Akibatnya, banyak individu *queer* yang terpaksa harus menyembunyikan identitas mereka demi menghindari pemecatan, pengucilan, atau perlakuan tidak adil lainnya. Dalam konteks ini, tempat kerja menjadi salah satu arena utama yang mereproduksi dan memperkuat norma-norma heteronormatif, menjadikan komunitas *queer* sebagai subjek yang terus-menerus ditekan untuk menyesuaikan diri atau disingkirkan.

Ketiga, persoalan krusial penyebab marginalisasi temporal terhadap komunitas *queer* yang penting untuk dibahas adalah diskriminasi dalam konteks pernikahan. Dalam masyarakat yang masih heteronormatif, pernikahan bukan hanya dipandang sebagai institusi legal semata, tetapi juga sebagai salah satu standar keberhasilan dan kebahagiaan yang diekspektasikan secara sosial serta kultural. Kendati demikian, dalam realitasnya, komunitas *queer* secara sistemik dikecualikan dari akses terhadap pernikahan. Di Indonesia, pembahasan mengenai pemenuhan hak pernikahan bagi komunitas *queer* masih berada pada tahap yang sangat jauh dari realisasi. Tidak hanya tidak diakui secara hukum, keberadaan individu *queer* sebagai subjek dengan hak-hak sipil yang setara pun sering kali masih ditolak secara sosial, politik, dan institusional.

Lebih lanjut, lebih dari sekadar pengabaian, komunitas *queer* di Indonesia juga masih menghadapi diskriminasi yang masif dan sistemik. Dalam beberapa konteks lokal, diskriminasi ini bahkan telah bertransformasi menjadi bentuk kriminalisasi dan kekerasan yang gamblang. Di Provinsi Aceh, misalnya, hukum jinayat yang berbasis syariat Islam secara langsung mengkriminalisasi pasangan *queer*. Pasal 63 Ayat (1) Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat menyebutkan bahwa setiap orang yang melakukan *liwath* (hubungan seksual sesama laki-laki) atau *musahaqah* (hubungan seksual sesama perempuan) dapat dikenai hukuman cambuk hingga 100 kali atau pidana penjara paling lama 100 bulan.

Praktik ini telah dilakukan beberapa kali seperti pada kasus dua laki-laki yang dihukum cambuk di hadapan publik pada tahun 2017 (Human Rights Watch 2018).

Selain itu, kriminalisasi dan kekerasan terhadap pasangan *queer* juga tercatat terjadi di daerah-daerah lain, seperti Jakarta, Surabaya, dan Medan, dengan berbagai justifikasi, seperti pelanggaran norma kesusilaan dan lainnya. Laporan dari Human Rights Watch (2020) mencatat bahwa sejak tahun 2016 hingga 2019, telah terjadi lebih dari 150 tindakan penggerebekan terhadap kelompok atau individu yang dipandang sebagai bagian dari komunitas LGBT. Penggerebekan ini melanggengkan berbagai bentuk kekerasan terhadap komunitas *queer*, termasuk penangkapan secara sewenang-wenang, pelecehan, dan penyiksaan. Dalam konteks ini, penolakan terhadap hak pernikahan bagi komunitas *queer* bukan sekadar persoalan belum adanya kebijakan yang afirmatif terhadap struktur sosial yang ada. Namun, juga tentang marginalisasi secara lebih mendalam yaitu normalisasi sistem penindasan yang lebih luas dengan mencabut hak-hak dasar komunitas *queer* sebagai subjek hidup, termasuk hak atas ruang untuk hidup secara terbuka, aman, dan bermartabat.

Keempat, persoalan krusial penyebab marginalisasi temporal terhadap komunitas *queer* yang penting adalah diskriminasi berupa invisibilitas dalam sensus dan perencanaan sosial. Di Indonesia, meski kekerasan dan diskriminasi masih marak terjadi di berbagai aspek kehidupan, komunitas *queer* secara sistematis dihapuskan dari pencatatan dan pengumpulan data resmi oleh negara. Dalam situs resmi Badan Pusat Statistik (BPS), tidak ditemukan data maupun kategori yang merepresentasikan keberadaan komunitas *queer*. Pencarian menggunakan kata-kata kunci, seperti "LGBT", "*queer*", "transgender", "lesbian", "gay", atau "homoseksual" tidak menunjukkan hasil apa pun.

Padahal, sensus bukan sekadar praktik statistik, melainkan bagian dari mekanisme kuasa biopolitik yang menentukan siapa yang masuk dalam kategori "populasi" yang layak dikelola, dilindungi, dan diberi sumber daya (Foucault 1990; Foucault 2007). Invisibilitas ini memperkuat siklus ketidakadilan: karena tidak ada data, negara merasa tidak perlu membuat kebijakan; karena tidak ada kebijakan, ketidaksetaraan terus berlangsung; dan karena ketidaksetaraan terus berlangsung, komunitas *queer* terus terpinggirkan, tidak hanya secara sosial tetapi juga secara temporal—tidak masuk dalam horison masa depan yang diandaikan oleh perencanaan negara (Halberstam 2005)

Berbagai bentuk diskriminasi yang dialami oleh komunitas *queer* tersebut, mulai dari stigma sosial yang mengakar, penolakan di ranah pekerjaan, pengabaian hak untuk menikah, hingga invisibilitas dalam sensus dan perencanaan sosial. Secara kolektif, menjadi bukti konkret bahwa kehidupan individu *queer* terus-menerus disingkirkan dari struktur waktu dominan yang dibentuk oleh norma heteronormatif dan kapitalistik. Alih-alih diberi ruang untuk hidup dalam waktu mereka sendiri, individu *queer* justru dihadapkan pada penyangkalan, kekerasan, dan penghapusan masa depan. Hal ini yang kemudian menjadi persoalan pelik yang harus ditelusuri secara lebih mendalam.

Dengan demikian, temporalitas *queer* dapat dipahami sebagai konsekuensi langsung dari penyingkiran komunitas *queer* dari heterotemporalitas. Namun, ketidakselarasan ini sekaligus membuka kemungkinan politis: hidup di luar waktu normatif dapat menjadi ruang untuk membayangkan relasi sosial, komunitas, dan masa depan yang tidak tunduk pada logika cisheteronormatif dan kapitalistik. Berangkat dari sini, bagian berikutnya mengelaborasi bagaimana harapan dan kepedulian kolektif dapat berfungsi sebagai perangkat resistensi yang mengarahkan temporalitas *queer* menuju proyek masa depan yang emansipatoris.

Harapan dan Kepedulian kolektif sebagai Perangkat Resistensi menuju Masa Depan Queer yang Emansipatoris

Dalam kerangka pemikiran Foucault, kekuasaan modern bekerja melalui *biopower*—mekanisme kekuasaan yang mengatur tubuh, seksualitas, bentuk keluarga, hingga persepsi hingga cara individu dan masyarakat memahami kehidupan yang "wajar", termasuk persepsi tentang waktu. Dalam konteks ini, heterotemporalitas sebagai lini masa yang ideal adalah salah satu instrumen kekuasaan ini, yang mendikte bagaimana seseorang seharusnya hidup (Halberstam 2005). Namun, Foucault juga menegaskan bahwa kekuasaan tidak pernah absolut; di setiap operasi kekuasaan terdapat kemungkinan resistensi. Dengan demikian, kehidupan *queer* yang berada di luar struktur heterotemporal bukan sekadar kondisi pasif akibat penyingkiran, melainkan juga sebagai medan politis tempat resistensi dapat dirumuskan. Pertanyaannya kemudian: dalam kondisi eksklusi dari cara hidup yang normatif ini, bagaimana komunitas *queer* menavigasi kehidupannya, serta membayangkan dan mewujudkan

perlawanan yang tidak sekadar reaktif, melainkan berorientasi pada masa depan yang emansipatoris?

Dalam teori-teori *queer*, terdapat beragam perangkat untuk membayangkan resistensi terhadap struktur sosial yang normatif. Secara garis besar, ada dua haluan besar yang menandai arah resistensi *queer* tersebut, yakni yang berbentuk asimilasi dan yang berupa penolakan. Bentuk resistensi yang mengacu pada asimilasi umumnya dilakukan dengan usaha-usaha untuk memperjuangkan kesetaraan hak bagi komunitas *queer* agar sama dengan yang dimiliki oleh masyarakat pada umumnya. Meski mengacu pada prinsip kesetaraan, pragmatisme, dan optimisme, bentuk resistensi ini pada akhirnya masih tunduk pada struktur-struktur sosial yang normatif. Artinya, memperjuangkan hak bagi komunitas *queer* agar dapat menikah dan membentuk keluarga nuklir serta menjalani kehidupan dalam kerangka stabilitas ekonomi dan sosial tidak dapat membongkar struktur cisheteronormatif dan kapitalistik yang melatarbelakangi nilai-nilai tersebut (Duggan 2003). Akibatnya, bentuk kesetaraan yang dicapai dapat mengabaikan keragaman pengalaman serta horison kebahagiaan komunitas *queer* sehingga tidak menghasilkan keadilan yang benar-benar emansipatoris dan sesuai dengan perspektif *queer*.

Sementara itu, resistensi berbentuk penolakan memberikan kerangka yang menolak asimilasi struktur sosial yang normatif dengan beberapa prinsip. Umumnya, resistensi berupa penolakan ini dikenal sebagai tesis anti-sosial, yakni yang menolak relasi-relasi normatif (relasi yang dikonstruksi sesuai dengan norma-norma cisheteronormatif dan kapitalistik) serta juga menolak narasi futurisme reproduktif (gagasan bahwa kehidupan harus dijalani demi masa depan yang mengacu pada fungsi reproduksi atau melanjutkan keturunan). Salah satu tokoh utama dalam tesis anti-sosial ini adalah Lee Edelman. Edelman dalam karyanya yaitu *No Future* (2004) menyatakan bahwa gagasan tentang harapan, progres dan masa depan bukanlah gagasan yang netral, melainkan dikonstruksi untuk mereproduksi dan menguatkan sistem yang memarginalkan komunitas *queer* dalam narasi futurisme reproduktif. Selain itu, Edelman juga memandang bahwa horison subjek-subjek *queer* pada dasarnya tidak sama dengan narasi futurisme reproduktif itu sendiri. Karenanya, asimilasi bukanlah upaya resistensi. Ia memandang bahwa resistensi *queer* bukanlah upaya-upaya yang dilakukan agar individu-individu *queer* dapat diterima sebagai subjek yang setara dalam masyarakat, melainkan komunitas *queer* harus berperan

sebagai agen-agen yang terus menolak orde-orde sosial yang normatif secara total sebagai bentuk perlawanan yang disruptif. Kendati demikian, meski memberikan perangkat resistensi radikal yang membongkar sistem secara lebih mendalam, tesis-tesis anti-sosial pada akhirnya berpotensi berujung pada nihilisme dan stagnannya perubahan bagi realitas marginalisasi yang dialami oleh komunitas *queer*, utamanya marginalisasi temporal. Selain itu, penempatan *queerness* sebagai posisi anti-relasional juga menyulitkan pembentukan resistensi yang bersifat kolektif dan berjangka panjang, padahal perlawanan kerap membutuhkan jejaring, daya tahan, dan praktik kepedulian.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, tulisan ini memosisikan resistensi *queer* yang memadai untuk menavigasi marginalisasi temporal sebagai resistensi yang memenuhi kriteria berikut. Pertama, resistensi tidak boleh bertumpu pada nilai-nilai cisheteronormatif dan kapitalistik sehingga perlawanan dapat membongkar persoalan secara struktural. Kedua, resistensi harus membuka ruang untuk relasi dalam rangka membentuk perlawanan yang bersifat kolektif dan inklusif. Ketiga, resistensi tidak boleh bersifat nihilistik sehingga memungkinkan perjuangan untuk perubahan yang nyata secara politik, sosial, dan kultural untuk masa depan.

Foucault menawarkan gagasan penting tentang relasi antara individu-individu *queer* di luar relasi yang konvensional dan normatif. Konsep tersebut pertama kali dimuat dalam satu wawancara yang berjudul "*Friendship as a Way of Life*" dan dipublikasikan dalam sebuah majalah komunitas gay Prancis bernama *Gai Pied* (1981), pada konteks ketika komunitas *queer*, khususnya laki-laki gay, berada dalam persekusi dan stigma yang masif pada masa krisis epidemi AIDS. Melampaui stigma yang mereduksi homoseksualitas sebagai hubungan seksual semata, Foucault membayangkan *friendship* (pertemanan) sebagai cara hidup, yakni bentuk relasi yang memungkinkan etika dan budaya baru yang tidak harus mengikuti institusi relasi yang mapan. Ia menekankan bahwa cara hidup semacam ini dapat dibagi lintas usia, status, dan aktivitas sosial serta dapat melahirkan relasi intens yang tidak menyerupai relasi-relasi yang telah dilembagakan. Dari sana, sebuah budaya dan etika dapat dibentuk (Foucault 1997).¹

Melalui konsep *friendship as a way of life*, Foucault memosisikan pertemanan Foucault bukan sekadar kedekatan personal, melainkan sebagai praktik etis yang membuka kemungkinan cara hidup baru. Dalam kerangka ini, relasi tidak direduksi pada logika reproduktif

atau norma keluarga nuklir, melainkan menjadi ruang eksperimen sosial yang memungkinkan cara-cara hidup lain, termasuk cara-cara membentuk komunitas, mengorganisasi kepedulian, dan merumuskan makna hidup di luar horison heteropatriarkal. Dengan demikian, *friendship* dapat dipahami sebagai medium praksis untuk resistensi kolektif yang tidak hanya menolak norma, tetapi juga membangun bentuk relasi alternatif sebagai basis dunia sosial yang lain.

Meskipun gagasan Michel Foucault ini membuka horison penting dalam membayangkan relasi *queer* di luar kerangka normatif, sejumlah kritik menilai bahwa pendekatannya masih cenderung maskulin, terutama karena berangkat dari pengalaman laki-laki gay dan kurang mengakomodasi kompleksitas relasi yang dialami oleh perempuan serta subjek nonmaskulin lainnya. Untuk menjembatani keterbatasan tersebut, penelitian ini juga mengangkat pemikiran Sasha Roseneil dalam *Foregrounding Friendship: Feminist Pasts, Feminist Futures* (2006) yang menempatkan pertemanan dalam kerangka feminis sebagai bacaan penting bagi pembentukan relasi personal, praktik kepedulian, dan solidaritas yang tidak terpusat pada norma heteroseksual maupun institusi keluarga tradisional. Pendekatan Roseneil memungkinkan pembacaan yang lebih inklusif terhadap praktik pertemanan sebagai basis kehidupan sosial alternatif yang melampaui batasan-batasan yang masih tersisa dalam kerangka Foucault.

Sasha Roseneil mengutarakan *friendship* sebagai bentuk relasi sosial yang esensial untuk membentuk komunitas dan identitas dalam sejarah pergerakan feminis secara politik. Karenanya, Roseneil mengajukannya sebagai elemen yang penting untuk agenda masa depan feminisme, utamanya untuk menentang familialisme heteronormatif yang mendominasi pembahasan tentang kebijakan sosial. Roseneil berargumen bahwa untuk memahami situasi dan masa depan intimasi dan *care*, pertemanan perlu diposisikan sebagai relasi sosial utama, sementara "keluarga" dan pasangan heteroseksual perlu didesentralisasi dalam imajinasi intelektual kita (Roseneil 2006).² Dalam kerangka ini, argumen Roseneil dapat diperdalam melalui pemikiran Holly Lewis dalam *The Politics of Everybody* (2016), khususnya terkait pentingnya membangun solidaritas lintas identitas berbasis kondisi material bersama, alih-alih semata-mata identitas yang terfragmentasi. Dengan demikian, *friendship* tidak hanya menjadi ruang intim alternatif, tetapi juga dapat berfungsi sebagai basis politik

kolektif yang menghubungkan praktik kepedulian dengan perjuangan yang lebih luas melawan struktur kapitalisme dan heteropatriarki. Dengan demikian, *friendship* dapat menjadi perangkat untuk membentuk komunitas dan praktik kepedulian yang tidak tunduk pada logika relasi normatif. Perangkat ini juga relevan untuk kritik feminis atas institusi heteroseksualitas yang kerap memarginalkan perempuan (Rich 1980).

Selain Foucault dan Roseneil, José Esteban Muñoz menawarkan perangkat konseptual yang memperkaya kerangka resistensi kolektif. Dalam *Disidentifications* (1999), Muñoz memperkenalkan konsep disidentifikasi (*disidentification*), yakni strategi tentang bagaimana individu-individu *queer* dapat memosisikan diri dalam menghadapi nilai-nilai normatif di kehidupan. Melalui disidentifikasi, komunitas *queer* membaca nilai-nilai normatif secara kritis, memaknainya sesuai horison yang *queer*, kemudian mentransformasi nilai-nilai itu menjadi nilai-nilai baru untuk membentuk cara-cara hidup yang lebih emansipatoris. Artinya, disidentifikasi menunjukkan bahwa kehidupan komunitas *queer* yang dilingkupi nilai-nilai normatif bukan merupakan situasi yang tetap. Nilai-nilai normatif yang berkaitan erat dengan aspek sosial, politik, dan kultural dapat terus dibongkar, diimajinasikan kembali, dibentuk ulang dan dimaknai untuk pembebasan bagi kelompok marginal, khususnya secara kolektif melalui resistensi dalam relasi yang nonkonvensional sebagaimana yang dibayangkan oleh Foucault.

Dalam *Cruising Utopia* (2009), Muñoz mengategorisasikan dua jenis utopia, yakni utopia abstrak (*abstract utopia*) dan utopia konkret (*concrete utopia*). Alih-alih sebagai utopia abstrak atau fantasi yang naif, Muñoz memosisikan masa depan *queer* (*queer futurity*) sebagai utopia konkret, suatu horison atau idealitas yang terus dibayangkan, dituju, dan dibangun (*endless becoming*). Dengan mengacu pada pemikiran Ernst Bloch dalam *The Principle of Hope* (1986), resistensi *queer* berupa perlawanan menuju utopia konkret yang diteorikan oleh Muñoz diformulasikan sebagai bentuk resistensi yang dipraktikkan dengan harapan secara kolektif (*collective hope*) melalui aksi-aksi komunal (*communal action*). Hal ini sejalan dengan formulasi Foucault tentang relasi nonnormatif dalam bentuk *friendship* sebagai elemen praksis untuk membentuk resistensi kolektif sekaligus sebagai cara hidup baru yang mengacu pada nilai yang resisten, *other-related*, dan inovatif.

Dengan demikian, resistensi *queer* terhadap heterotemporal tidak memadai jika berhenti pada dikotomi antara asimilasi dan penolakan total yang anti-relasional. Resistensi yang efektif dan transformatif perlu bersifat kolektif, kontekstual, dan mengakar pada pengalaman nyata komunitas *queer*. Dalam kondisi terasingkan dari struktur sosial dominan, komunitas *queer*, khususnya di Indonesia, berada dalam penindasan dan perjuangan bersama (*shared estrangement*). Dalam konteks ini, konsep *friendship* sebagai cara hidup yang dibayangkan Foucault, serta strategi disidentifikasi dan utopia *queer* yang dirumuskan Muñoz, menyediakan kerangka yang lebih fleksibel dan inklusif untuk membayangkan relasi, komunitas, dan masa depan yang tidak tunduk pada logika dominan. Melalui relasi-relasi non-normatif yang dibangun dengan kepedulian dan harapan, resistensi *queer* tidak hanya menolak sistem yang memarginalkan, tetapi juga merakit dunia sosial yang baru, yakni dunia yang lebih adil dan terbuka terhadap kemungkinan hidup yang beragam.

Penutup

Temporalitas *queer* merupakan konsekuensi dari marginalisasi oleh heterotemporalitas dan kapitalisme tetapi juga memuat potensi subversif untuk menciptakan ruang hidup alternatif melalui resistensi sehari-hari. Adanya temporalitas *queer* mengungkapkan bahwa struktur-struktur sosial yang selama ini dipandang sebagai hal yang universal sebenarnya dikonstruksi oleh sistem kapitalisme melalui normalisasi nilai-nilai tertentu, termasuk heteronormativitas. Sistem kapitalisme, melalui perangkat heteronormativitas, tidak hanya mengatur proses produksi ekonomi, tetapi juga mencengkeram cara individu mempersepsi waktu, mendefinisikan kebahagiaan, dan mengklaim bentuk-bentuk eksistensi yang sah.

Namun, kehidupan individu *queer* di luar lini masa heterotemporalitas dan definisi kebahagiaan normatif tidak dapat dibaca sebagai kegagalan, melainkan cara hidup yang bernilai dan penuh makna. Dalam kondisi eksklusi dari standar normatif tersebut, resistensi dapat dibangun melalui relasi-relasi nonkonvensional yang berlandaskan nilai kepedulian dan harapan sebagai upaya menentang norma-norma heteropatriarkal dan mewujudkan perubahan yang nyata secara sosial, politik, dan kultural bagi masa depan komunitas *queer*. Dengan demikian, keadilan sosial tidak dapat direduksi pada klaim kesetaraan hak yang bersifat universal semata, melainkan perlu dibaca secara kritis dengan memperhatikan cara-cara spesifik dan halus ketika

struktur sosial memproduksi penindasan terhadap kelompok tertentu, termasuk melalui pengaturan atas waktu dan masa depan

Tulisan ini menegaskan bahwa pembacaan terhadap temporalitas *queer*, kritik atas heterotemporalitas, serta pengembangan konsep *friendship* tidak dimaksudkan sebagai upaya untuk sepenuhnya keluar dari realitas material kerja dan reproduksi, melainkan untuk menggugat sentralitas keduanya sebagai kerangka utama dalam mengorganisasi kehidupan sosial. Dengan merujuk pada gagasan Michel Foucault serta dikembangkan melalui pembacaan feminis dan materialis, tulisan ini memosisikan *friendship* bukan sebagai strategi yang berdiri sendiri atau sebagai pelarian dari kerja, tetapi sebagai bagian dari proyek yang lebih luas: membayangkan ulang organisasi kehidupan sosial di luar kerangka yang menjadikan kerja dan reproduksi sebagai pusat. Dalam arti ini, pertanyaannya adalah bagaimana *friendship* berkontribusi sebagai pembuka kemungkinan-kemungkinan emansipatoris yang selama ini tertutup oleh logika waktu dan relasi yang kapitalis dan hegemonik. Dengan demikian, praktik-praktik relasional yang lahir dari pengalaman *queer* dapat dipahami tidak hanya sebagai respons terhadap marginalisasi, tetapi juga sebagai sumber imajinasi politik untuk merumuskan bentuk kehidupan bersama yang lebih adil, inklusif, dan terbuka terhadap keberagaman cara hidup.

Penelitian ini menunjukkan bagaimana komunitas *queer* mengalami bentuk marginalisasi yang kompleks, yakni marginalisasi temporal, sekaligus memiliki potensi resistensi yang dapat dikembangkan secara kolektif melalui praktik relasional yang tidak tunduk pada logika dominan. Kendati demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan, terutama karena bertumpu pada data sekunder yang belum sepenuhnya menangkap keberagaman pengalaman komunitas *queer* di Indonesia secara komprehensif. Oleh karena itu, penelitian ini membuka ruang bagi studi-studi lanjutan yang lebih empirik dan kontekstual untuk memperdalam pemahaman tentang bagaimana marginalisasi temporal dialami, dinegosiasikan, dan dilawan dalam kehidupan sehari-hari komunitas *queer*, demi membangun horizon masa depan yang lebih adil dan emansipatoris bagi subjek-subjek yang beragam.

Daftar Pustaka

Ahmed, S. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Barber, K. & Hildago, D. A. 2025. *Queer Sexual Politics*. Encyclopaedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/queer-sexual-politics>.
- Brunell, L. et al. 2025. *The Second Wave of Feminism*. Encyclopaedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/feminism/The-second-wave-of-feminism>.
- Cambridge Dictionary. 2025. *Stigma*. Dalam *Cambridge English Dictionary*. Diakses di <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/stigma>.
- Crawford, L. 2016. *A Good ol' Country Time: Does Queer rural Temporality Exist?* *Sexualities*, 19(5–6), pp. 579–595. <https://doi.org/10.1177/1363460716674930>.
- Duggan, L. 2003. *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Beacon Press.
- George, M. W. 2008. *The Elements of Library Research: What every Student Needs to Know*. Princeton University Press.
- Faiz, A. 2018. Survei SMRC: 87,6 Persen Masyarakat Menilai LGBT Ancaman. *Tempo.co*, 25 Januari <https://www.tempo.co/politik/survei-smrc-87-6-persen-masyarakat-menilai-lgbt-ancaman-987756>.
- Firhat, M. 2020. Diskriminasi LGBT di Dunia Kerja: Tidak Melela pun Dicerca. *Magdalene*, 25 Agustus. <https://magdalene.co/story/diskriminasi-lgbt-di-dunia-kerja-tidak-melela-pun-dicerca>.
- Foucault, M. 1990. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction* (R. Hurley, Trans.). Vintage Books. (Karya asli diterbitkan 1976).
- Foucault, M. 1997. *Friendship as a Way of Life*. Dalam P. Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth* (R. Hurley, Penerj., pp. 135–140). The New Press.
- Halberstam, J. 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. NYU Press.
- Human Rights Watch. 2017. *Indonesia: Menyiksa Dua Pria Gay di Aceh adalah Pelanggaran Berat*. <https://www.hrw.org/id/news/2017/05/23/304436>.
- Human Rights Watch. 2023. *Indonesia: Kekerasan dan Diskriminasi terhadap LGBT Masih Berlangsung*. <https://www.hrw.org/id/world-report/2023/country-chapters/indonesia>.
- Kharisma, B., et al. 2020. Modal Sosial dan Kemiskinan di Jawa Barat. *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, 23(2), hlm. 317–338. <https://doi.org/10.24914/jeb.v23i2.3303>.
- Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat. 2019. *Seri Monitor dan Dokumentasi 2019: Kelompok Minoritas Seksual dalam Terpaan Pelanggaran HAM*. <https://lbh masyarakat.org/seri-monitor-dan-dokumentasi-2019-kelompok-minoritas-seksual-dalam-terpaan-pelanggaran-ham/>.
- Lewis, H. 2016. *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*. Zed Books.
- Luo, M., Qi, S., & Du, W. 2023. *Family and Queer Temporality among Chinese Young Gay Men: Yes, but not yet*. *Sociology*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/00380261231156274>.
- Muñoz, J. E. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. University of Minnesota Press.
- Muñoz, J. E. 2009. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York University Press.
- OutRight Action International & Arus Pelangi. 2020. *Laporan Situasi Hak Asasi Manusia LGBT di Indonesia*.
- Outright International. 2024. *Beyond the Rainbows and Glitter: Pride around the World in 2023*. https://outrightinternational.org/sites/default/files/2024-09/Outright_Pride_Report_2024_v2.pdf.
- Özsoy, E. C. 2015. *The Queer Time of Death: Temporality, Geopolitics, and Refugee Rights*. *Sexualities*, 18(8), pp. 958–976. <https://doi.org/10.1177/1363460714552261>.
- Rafi, S. Y., Hamzah, R. E. E., & Pasaribu, M. 2021. Pengalaman Komunikasi LGBT Generasi Z melalui Media Sosial. *PETANDA: Jurnal Ilmu Komunikasi dan Humaniora*, 4(1), hlm. 31–40. <https://doi.org/10.32509/petanda.v4i1.1841>.
- Rich, A. 1980. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), pp. 631–660. <https://doi.org/10.1086/493756>.
- Roach, T. 2012. *Friendship as a Way of Life: Foucault, AIDS, and the Politics of Shared Estrangement*. SUNY Press.
- Roseneil, S. 2006. *Foregrounding Friendship: Feminist Pasts, Feminist Futures*. Dalam K. Davis, M. Evans, & J. Lorber (eds.), *Handbook of Gender and Women's Studies*, pp. 324–343. Sage. <http://doi.org/10.4135/9781848608023.n19>.
- The Jakarta Post. 2021. 13 April. Fighting forward: Unlinking Sexual Orientation and Professionalism. *The Jakarta Post*. <https://www.thejakartapost.com/life/2021/04/13/fighting-forward-unlinking-sexual-orientation-and-professionalism.html>.
- Unity and Struggle. 2010. 7 Januari. Queer Liberation is Class Struggle. *Unity and Struggle*. <https://www.unityandstruggle.org/2010/01/queer-liberation-is-class-struggle/>.
- Weeks, K. 2011. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Duke University Press.
- Yulianti, I. 2018. 18 November. Warga Payakumbuh, Sumbar Deklarasi Perangi LGBT. *Detik.com*. <https://news.detik.com/berita/d-4287946/warga-payakumbuh-sumbar-deklarasi-perangi-lgbt>.

Catatan Kaki

- 1 A way of life can be shared among individuals of different ages, status, and social activity. It can yield intense relations not resembling those that are institutionalized. It seems to me that a way of life can yield a culture and an ethics (Foucault 1997).
- 2 "It is my argument that if we are to understand the current state, and likely future, of intimacy and care, we need to foreground friendship as a social relationship, and de-centre the 'family' and the heterosexual couple in our intellectual imaginaries" (Roseneil 2006, hlm. 333).

Indeks Jurnal Perempuan 122
Normalisasi Opresi dan Politik Resistensi:
Perspektif Feminis Interseksional atas Tubuh, Kerja, dan Kehidupan Sosial

A

Agensi 230, 238, 264
Ahmed 271, 281
Aini 252
Alhassani 265
Alifa et al. 228
Amir bin Makka 242
Amrina Rosyada iii, v
Anoreksia nervosa 259
Anna Karenina 264
Anyidoho 248
Anti-sosial 286
Aprilia 264
Arena produksi makna 264
Arboretum 244
Arivia 264, 268
Arivia dan Gina 277
Arus Pelangi 283
Artaraz, Celaya, & Zuaitz 258, 259
ASEAN Heritage Park 242
Aseksual 275
Aturan berpakaian 251, 252, 253, 257, 259, 260, 261
Autin et al. 226

B

Badan Pusat Statistik (BPS) 225, 226, 285
Bahri, Hamdani, & Wibowo 241
Bakshi 226
Ballroom 281
Barber & Hildago 275
Bentuk Diskriminasi di Tempat Kerja 231
Bentuk Diskriminasi yang Dialami di Tempat Kerja 232
Bentuk-bentuk stigma terhadap komunitas LGBT 282
Bergmann 226
Biopower 279, 280, 285
Biseksual 275, 276
Boangmanalu 252
Body dysmorphic disorder (BDD) 258
Bourdieu 245
Bruguiera cylindrica 244
Bruguiera gymnorhiza 244
Brunell et al. 276

C

Cagar Alam Pulau Seribu 241
Cakrawala Normatif vi
Cambridge Dictionary 282
Camp 281
Chelonia mydas 241, 245

Ceriops tagal 244
Cisgender 279
Cisheteronormatif 276, 277, 285, 286
Close reading 265
CNN Indonesia 258
Conn 228
COVID-19 243, 248
Cruising Utopia 287

D

Dame 265
David Harvey 278
Depok vii, viii, 225, 226, 227, 229, 230, 236, 238, 251, 263, 275
Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) 258
Dinda 234, 236
Dinas Lingkungan Hidup 243
Dinerstein 245
Diqsha Satya Alifya v, vii, 225
Disidentifications 287
Diskriminasi Berlapis v, vii, 225, 226, 227, 236, 237, 238
Diskriminasi di Tempat Kerja v, 226, 230, 231, 232, 233
Diskriminasi Gender 226
Diskriminasi Interseksional 227
Diskriminasi Konvensional 227
Domestisitas 264, 266
Double Bind 253
Drag Queen 281
Duggan 286

E

Elaine Showalter 263
Ella 265
Ernst Bloch 267
Eretmochelys imbricata 241, 245
Evans 229
Eksploitasi sistemik 235
Ekofeminisme 247
Ekowisata v, vii, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249

F

Fakier, R  thzel, & Mulinari 245
Familialisme Heteronormatif 287
Fairuz Rafidah Aflaha v, vii, 241
Farhan & Lim 244
Fenomena Gunung Es 231
Feminisme Eksistensialis vi, viii, 263, 265
Feminisme Sosialis v, 226, 235, 237, 238

Feminist Political Ecology v
Feminist Standpoint Epistemology viii, 251, 252, 253
Five Faces of Oppression vi, viii, 251, 253, 253, 254, 260
 Fluiditas 276
Food and Beverage (F&B) vii, 225, 226, 228
Foregrounding Friendship: Feminist Pasts, Feminist Futures
 287
 Forsas-Scott 264
 Foucault 227, 279, 280, 285, 286, 287, 288
 Françoise d'Eaubonne 247
Friendship as a Way of Life 286
Frontliner 235, 237
 Funk 226
 Futurisme Reproduksi 286

G

Gai Pied 286
Gay 275, 276, 285, 286, 287
 Gayle Rubin 276
 George 277
 Ghana 248
 Gina 246
 Given 253
 GoFood 236
 Goodman 242
 Gorin 264

H

Halberstam vi, ix, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 285
 Hanisch 267
 Hélène Cixous 270
 Heteronormativitas vi, ix, 275, 277, 278, 280, 281, 283,
 288
 Heteropatriarkal 277, 287, 288
 Heterotemporalitas vi, 276, 277, 278, 280, 281, 284, 285,
 288
 Holly Lewis 287
 Horizon/horison viii, 263, 264, 265, 266, 267, 277, 285,
 286, 287, 288
 Huberman 242
 Hruska 265
 Hukuman cambuk 284
Human Resource (HR) 232
 Human Rights Watch viii, 251, 252, 254, 255, 256, 257,
 258, 259, 260, 262, 285

I

Ida Ruwaida v, vii, 225
 Ideologi Patriarki viii, 263, 272
Immediacy 279
 Imperialisme Kultural viii, 251, 253, 254, 257, 260
*In A Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural
 Lives* 276
Inclusion and Democracy 252
 India 225, 226
 Indrajaya et al. 244, 245
 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 244
 Interseks 275

Interseksionalitas v, vii, 225, 226, 227, 229, 230, 234, 238,
 276

Iris Marion Young v, vi, viii, 251, 252, 253, 255, 257, 259,
 260

Invisibilitas 285

J

Jack Halberstam ix, 275, 276, 277, 278
 Jilbab vi, viii, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
 260, 261, 262
 José Esteban Muñoz 277, 287
 Judith Butler 276

K

Kapitalisme vi, 226, 235, 276, 277, 278, 279, 280, 283,
 284, 287, 288
 Katerina Maslova 264
 Kekerasan Seksual 233, 234, 235, 236, 237, 238
 Kekerasan Verbal 228, 236, 258
 Kelompok Marjinal v, 230
 Kelompok Minoritas Seksual dalam Terpaan Pelanggaran
 HAM 282
 Kelompok Usaha Bersama (KUBE) 247
 Kelurahan Pulau Kelapa 243
 Keluarga Ideal 264
 Keluarga Nuklir 278, 280, 286, 287
 Kepedulian Kolektif viii, ix, 275, 277, 285
 Kepulauan Seribu viii, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
 248
 Kezia Krisan Putri Harsono vi, viii, 251
 Ketidakstabilan Subjek 276
 Khan & Surisetti 226
 Khairiyah & Thohir 264
 Kharisma et al. 283
 Khazali 244
 Kimberlé Crenshaw v, 229
 Klaim Imparsialitas 252
 Komunitas Pegiat Wisata Budaya dan Konservasi
 (Komparasi) 246
 Kontrol Algoritmik 229
 Kosofsky Sedgwick 276
 Krisis Eksistensial 266, 267
 Kristen Ortodoks vi
 Kristen Ortodoks Rusia 264, 266
 Kultur Kerja Maskulin 228
 Kultur Seksis 228
 Kumara Anggita vi, viii, 263

L

Laku 251, 253, 255, 257, 260
 Lee Edelman 286
 Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat 282
 Leo Tolstoy vi, viii, 263, 264, 265, 270
 Lesbian 253, 275, 276, 285
Less Oppressive 255
 Lima Wajah Penindasan viii, 251, 253, 254, 260
 Lin & Wang 245
 Lingkungan kerja vii, 225, 226, 228, 230, 232, 233, 237,
 238, 253, 283

Lived body viii, 251, 253, 260, 261
Liwath 284
Liyah 257, 260
 Lorber v, 226
 Luna 236
 Lutfi & Wahyuningroem 258

M

Magdalene 284
 Mahaswa 247
 Manalu 264
 Marginalisasi temporal ix, 275, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288,
 Marilyn Frye 253
 Marx 245, 254
 Masha 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273
 Mason 253, 254, 255
 Masyarakat modern Rusia 264
 Masyarakat multikultur 252
 Mawby 264
 Medie 248
 Medium netral 264
 Mekanisme normalisasi 264
 Merchant 247
 Mezzadri 245
 Mies 247
 Miles 242
 Mikhailavich 269
 Mobilitas sosial 235
 Modalitas politik 277
 Musahaqah 284

N

Nainggolan 244
 Natasha Rostova 264
 Nava 228
 Ningdyah Lestari vi
No Future 286
 Noor 244

O

O'Connor 265
 Onggang 243
 Oposisi biner 267, 270, 271
 Opresi terhadap perempuan 229, 251, 252, 254, 260
 Otonomi tubuh vi, 251, 260
Outright International 275

P

Parker 226
 Partisipasi angkatan kerja (TPAK) 225
 Pasal 63 ayat (1) Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat 284
 Pasivitas 267
 PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) 275
 Pemberhentian dengan tidak hormat (PDTH) 283
 Pemenjaraan seksual 268
 Pemilik modal 228

Pengalaman Diskriminasi di Tempat Kerja 232
 Perempuan Bugis 241, 242, 245, 246, 248
 Perempuan Kelapa Dua 242
 Perempuan nelayan 246
 Perempuan pekerja kerah biru v, vii, 225, 226, 227, 228, 229, 230,
 Pernikahan vi, viii, 229, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272
 Peraturan Bupati Cianjur Tahun 2006 257
 Peraturan Menteri Pendidikan Nomor 45 Tahun 2014 252
 Peraturan Wajib Jilbab Padang Tahun 2005 258, 259
Personal time 278, 280
 Pertiwi 259
 Philips 259
 Platform kooperatif 229
 Plumwood 247
 Polarisasi kelas 245
 Posisi subordinat 227, 235, 236, 255, 266, 267
 Potensi subversif ix, 275, 277, 288
Powerlessness 251, 257, 260,
 Pratiwi 241, 246
 Pristiandaru 242
 Pulau Genteng 242
 Pulau Harapan 244, 245
 Pulau Jawa 245
 Pulau Kelapa 244
 Pulau Kelapa Dua v, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249
 Pulau Rakitang 242
 Purbandani 247

Q

Queer temporality vi, 275, 277, 280

R

Rafi 283
 Relasi kerja 226, 229
 Relasi nonnormatif 287
 Relasi kuasa 228
 Respons terhadap Diskriminasi di Tempat Kerja 233
Resurrection 264
Rhizophora apiculata 244
Rhizophora mucronata 244
Rhizophora stylosa 244
 Rich 287
 Ritel v, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238
 Rocheleau v
 Roseneil 287
 Ruang otonomi 268
 Ruether 247
 Runtu 244, 245

S

Sasha Roseneil 287
 Said 245
 Saldaña 242
 Salleh 247
 Sastra Rusia abad ke-19 viii, 263

Satpol PP 243
Sektor informal 226, 229, 230, 235, 236
Sektor kerja formal 226
Sentra Penyuluhan Kehutanan Pedesaan (SPKP) 247
Sense of time 278
Serialitas viii, 251, 252, 253
Serikat pekerja 235, 236, 238
Setiawan 245
Seryosha 266, 267, 268, 269, 273
Shiva 245
ShopeeFood 236
Sifat inheren 268
Simone de Beauvoir vi, 263, 265, 266, 270, 271
Siscawati 252
Siswanti 265, 268
SMRC (Saiful Mujani Research and Consulting) 276
Snow 265
Solidaritas v, vi, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 287
Sonneratia alba 244
Spivak 245
Spiritual perempuan 264
Stagnasi emosional 267
Stites 264
Strategi naratif 264, 265
Strand 229
Structural Injustice and the Politics of Difference 252
Subjek otonom 267, 272
Subordinasi vi, 245, 246, 247, 248, 264, 266, 269, 270
Suara.com 284
Sunda Wiwitan 257
Suryadiputra 244
Supma 252
Syzmanski 228

T

Taman Nasional Kepulauan Seribu 241, 242, 244, 247, 248
Taman Nasional Laut Kepulauan Seribu 241
Tarrow 248
Tekanan emosional 234
Tempo 276
Temporalitas *queer* ix, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 285, 288
The Condition of Postmodernity 278
The History of Sexuality 279
The Jakarta Post 283, 284
The Other 265, 271
The Politics of Everybody 287
The Principle of Hope 287
The Problem with Work 284
The Second Sex 265

The Woman as Reader or Feminist Critique 263
Thera Widyastuti vi, 263
Tilly 248
Tomsa 245
Top-down 242, 248
Tracy 264
Tradisi Eropa 263
Transendensi 263, 267, 268, 271, 272
Transgender 275, 276, 285

U

UMKM (Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah) 242, 249
Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2002 tentang Kepolisian Negara Republik Indonesia 284
Universalisme 252
Utopia abstrak 287
Utopia konkret 287
Utopia *queer* 277, 288

V

van Doorn 229
Vice Asia 283

W

Wagner 264
War and Peace 264
Warga Payakumbuh di deklarasi perangi LGBT dan perbuatan "maksiat" lainnya 283
Warouw 228
Wahyuni 246
Wells 228
Whiting 264, 265
Widiastuti 248
Widya Hasian Situmeang v, 241
Woman Question 264
Wood 264
Wulandari 225

X

Xylocarpus granatum 244

Y

Yolandasari 252
Young 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260
Yunus 242

Z

Zhenskii Vopros 264, 265

ETIKA & PEDOMAN PUBLIKASI BERKALA ILMIAH JURNAL PEREMPUAN

<http://www.jurnalperempuan.org/jurnal-perempuan.html>

Jurnal Perempuan (JP) merupakan jurnal publikasi ilmiah yang terbit setiap tiga bulan dengan menggunakan sistem *peer review* (mitra bestari) untuk seleksi artikel utama, kemudian disebut sebagai Topik Empu. Jurnal Perempuan mengurai persoalan perempuan dengan telaah teoritis hasil penelitian dengan analisis mendalam dan menghasilkan pengetahuan baru. Perspektif JP mengutamakan analisis gender dan metodologi feminis dengan irisan kajian lain seperti filsafat, ilmu budaya, seni, sastra, bahasa, psikologi, antropologi, politik dan ekonomi. Isu-isu marjinal seperti perdagangan manusia, LGBT, kekerasan seksual, pernikahan dini, kerusakan ekologi, dan lain-lain merupakan ciri khas keberpihakan JP. Anda dapat berpartisipasi menulis di JP dengan pedoman penulisan sebagai berikut:

1. Artikel merupakan hasil kajian dan riset yang orisinal, autentik, asli dan bukan merupakan plagiasi atas karya orang atau institusi lain. Karya belum pernah diterbitkan sebelumnya.
2. Artikel merupakan hasil penelitian, kajian, gagasan konseptual, aplikasi teori, ide tentang perempuan, LGBT, dan gender sebagai subjek kajian.
3. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia, sejumlah 10-15 halaman (5000-7000 kata), diketik dengan tipe huruf *Calibri* ukuran 12, *Justify*, spasi 1, pada kertas ukuran kwarto dan atau layar *Word Document* dan dikumpulkan melalui alamat email pada (redaksi@jurnalperempuan.com).
4. Sistematika penulisan artikel disusun dengan urutan sebagai berikut: **Judul** komprehensif dan jelas dengan mengandung kata-kata kunci. Judul dan subbagian dicetak tebal dan tidak boleh lebih dari 15 kata. **Nama** ditulis tanpa gelar, institusi, dan alamat email dicantumkan di bawah judul. **Abstrak** ditulis dalam dua bahasa: Bahasa Inggris dan Bahasa Indonesia secara berurutan dan tidak boleh lebih dari 100-150 kata, disertai 3-5 kata kunci. **Pendahuluan** bersifat uraian tanpa subbab yang memuat: latar belakang, rumusan masalah, landasan konseptual, dan metode penelitian. **Metode Penelitian** berisi cara pengumpulan data, metode analisis data, serta waktu dan tempat jika diperlukan. **Pembahasan** disajikan dalam subbab-subbab dengan penjudulan sesuai dalam kajian teori feminisme dan/atau kajian gender seperti menjadi ciri utama JP. **Penutup** bersifat reflektif atas permasalahan yang dijadikan fokus penelitian/kajian/ temuan dan mengandung nilai perubahan. **Daftar Pustaka** yang diacu harus tertera di akhir artikel.
5. Catatan-catatan berupa referensi ditulis secara lengkap sebagai catatan tubuh (*body note*), sedangkan keterangan yang dirasa penting dan informatif yang tidak dapat disederhanakan ditulis sebagai **Catatan Akhir** (*endnote*).
6. Penulisan Daftar Pustaka adalah secara alfabetis dan mengacu pada sistem *Harvard Style*, misalnya (Arivia 2003) untuk satu pengarang, (Arivia & Candraningrum 2003) untuk dua pengarang, (Candraningrum, Dhewy & Pratiwi 2016) untuk tiga pengarang, dan (Arivia et al. 2003) untuk empat atau lebih pengarang. Contoh:
Arivia, G 2003, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta.
Amnesty International (AI) 2010, *Left Without a Choice: Barriers to Reproductive Health in Indonesia*, diakses pada 5 Maret 2016, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/AmnestyInternational_for_PSWG_en_Indonesia.pdf
Candraningrum, D (ed.) 2014, *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire and Narrative of Myth*, Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta.
Dhewy, A 2014, "Faces of Female Parliament Candidates in 2014 General Election", *Indonesian Feminist Journal*, vol. 2 no. 2, h. 130-147.
"Sukinah Melawan Dunia" 2014, *KOMPAS*, 18 Desember, diakses 20 Desember 2014, <http://nasional.kompas.com/read/2014/12/18/14020061/Sukinah.Melawan.Dunia>
7. Kepastian pemuatan diberitahukan oleh Pemimpin Redaksi dan atau Sekretaris Redaksi kepada penulis. Artikel yang tidak dimuat akan dibalas via email dan tidak akan dikembalikan. Penulis yang dimuat kemudian akan mendapatkan dua eksemplar JP cetak.
8. Penulis wajib melakukan revisi artikel sesuai anjuran dan review dari Dewan Redaksi dan Mitra Bestari.
9. Hak Cipta (*Copyright*): seluruh materi baik narasi visual dan verbal (tertulis) yang diterbitkan JP merupakan milik JP. Pandangan dalam artikel merupakan perspektif masing-masing penulis. Apabila anda hendak menggunakan materi dalam JP, hubungi redaksi@jurnalperempuan.com untuk mendapatkan petunjuk.

YAYASAN
YJP
JURNAL
PEREMPUAN

Alamanda Tower, 25th Floor
Jalan T.B. Simatupang kavling 23-24,
Jakarta Selatan
Telepon: (+62) 21 2965 7992

