

Tuhan, Perempuan dan Pasar

Ruth Indiah Rahayu
Fathimah Fildzah Izzati
Amin Mudzakkir
Coen Husain Pontoh



Kata Pengantar: Lailatul Fitriyah

INDO  PROGRESS



TUHAN, PEREMPUAN, DAN PASAR

Ruth Indiah Rahayu

Fathimah Fildzah Izzati

Amin Mudzakkir

Coen Husain Pontoh

Kata Pengantar:

Lailatul Fitriyah

Tuhan, Perempuan dan Pasar

Editor : Coen Husain Pontoh

Desain sampul : Alit Ambara

Desain isi : Langit Amaravati

Penerbit : IndoPROGRESS, 2019

Buku saku IndoPROGRESS No. 24

Daftar Isi:

- I. Coen Husain Pontoh: Memasarkan Tuhan, Menuhankan Pasar
- II. Ruth Indiah Rahayu: Membawa Tubuh Perempuan ke Pasar “Tuhan”
- III. Amin Mudzakkir: Kegagalan Feminisme di Hadapan Neoliberalisme
- IV. Fathimah Fildzah Izzati: Feminisme dan Imaji Pembebasan Perempuan dalam Kapitalisme

Biodata Penulis:

Amin Mudzakkir, *Peneliti PSDR-LIPI, Jakarta*

Coen Husain Pontoh, *Pemimpin Redaksi Harian
IndoPROGRESS*

Fathimah Fildzah Izzati, *Peneliti LIPI dan anggota redaksi Left
Book Review (LBR) IndoPROGRESS*

Ruth Indiah Rahayu, *Mahasiswa program doktoral di Sekolah
Tinggi Filsafat (STF) Drijarkara, Jakarta dan pengasuh rubric UMI
IndoPROGRESS.*

Kata Pengantar

LAILATUL FITRIYAH

SAYA merasa gembira ketika diminta oleh *IndoPROGRESS* untuk menulis kata pengantar bagi buku yang berjudul *Tuhan, Perempuan dan Pasar* ini. Salah satu alasan di balik kegembiraan itu tentunya berasal dari betapa pentingnya kehadiran buku ini di tengah hiruk-pikuk yang berasal dari kelindan otoritas pasar dan agama dengan ekspresi kontemporer otonomi individu, yang kemudian digunakan oleh negara dan pendukung oligarkisnya untuk meraih kepentingan dan kuasa.

Alasan lainnya berasal dari konflik subjektifitas dalam diri dan pemikiran saya yang - sebagai seorang yang mengklaim diri feminis dan berkomitmen terhadap feminisme sebagai ideologi akademik - telah dan terus terombang-ambing dalam pencarian bentuk-bentuk kedirian (baik sebagai pegangan individual saya sendiri, maupun sebagai konsep dalam diskursus akademik/pergerakan) yang dapat lepas dari kerangka individual-atomistik neoliberal. Undangan untuk menulis kata pengantar ini memberikan tambahan keyakinan

bagi saya bahwa paradigma kritis terhadap dinamika kelas, gender, dan keagamaan merupakan salah satu jalan keluar terpenting bagi feminisme dari perangkat individualisme atomistik neoliberal.

Setiap esai dalam buku ini menjadi bukti bahwa penggolongan biner antara 'Islam radikal' dan 'Islam moderat' dalam ranah sosio-politik kontemporer Indonesia, merupakan penggolongan yang semu. Alih-alih merefleksikan perbedaan yang substansial, penggolongan tersebut membuat kerancuan dalam upaya memahami dinamika sosio-politik dan ekonomi di Indonesia. *Pertama*, penggolongan tersebut menutupi fakta bahwa di level elite politik, kepentingan antara mereka yang disebut sebagai pendukung 'Islam radikal' dengan kepentingan mereka yang digolongkan dalam kelompok 'Islam moderat' bertemu pada titik yang sama, yakni akumulasi kapital dan pembentukan masyarakat sebagai 'pasar'. Pada satu sisi, kelompok 'Islam radikal' merambah pasar melalui komodifikasi agama sebagai 'tren gaya hidup'. Sementara, di sisi lain, kelompok 'Islam moderat' – melalui kedekatannya dengan kuasa pemerintahan – berfungsi sebagai pemberi justifikasi moral-teologis bagi eksploitasi lingkungan dan masyarakat yang disponsori oleh kebijakan pemerintah.

Selanjutnya, dalam tataran global, penggolongan biner antara 'Islam radikal' dan 'Islam moderat' tersebut juga berjalan

seiringan dengan narasi rasis-Islamofobik yang menjadi bagian tak terpisahkan dari proyek imperialisme Barat. Pada konteks Indonesia, hal ini menjadi penting karena kelompok yang menggunakan label 'Islam moderat' (seperti yang dibahas oleh Coen Husain Pontoh dalam esainya di buku ini) umumnya, entah disadari atau tidak, masih melandaskan pergerakan mereka kepada definisi imperialis tentang 'Muslim yang baik' (*good Muslim*) (Mamdani, 2004). Mulai dari fokus terhadap Penangkalan Kekerasan Ekstremisme (Countering Violent Extremism/CVE) yang secara sempit didefinisikan sebagai 'kekerasan ekstremisme yang dilakukan Muslim' saja hingga fobia terhadap perempuan Muslim yang memilih untuk memakai cadar, pergerakan arus utama dari 'Islam moderat' di Indonesia secara jelas ditujukan untuk menunjukkan bahwa konteks keislaman di Indonesia adalah keislaman yang lepas dari akar militansinya dalam membela mereka yang lemah, dan dengan demikian merupakan keislaman yang ramah bagi pembukaan pasar dan investasi global.

Kelindan antara pembentukan konteks sempurna bagi kapitalisme pasar dengan diskursus definisional tentang 'Islam moderat' ini juga penting untuk ditelusuri dari aspek pembentukan kerangka modernitas dan apa yang disebut sebagai 'modern' dan 'terbelakang'. Dari aspek inilah proyek imperialisme global – di mana kapitalisme pasar termasuk di dalamnya – mendapatkan landasan moral-religiusnya

untuk menduduki wilayah kedaulatan lainnya. Dalam hal ini, para pendukung pergerakan 'Islam moderat' dapat, dengan disengaja atau tidak, menjadi apa yang disebut oleh Spivak sebagai 'native informant' (Spivak, 1999). Dalam kapasitasnya sebagai 'native informant' bagi proyek imperialisme global, aktivis dan pemikir 'Islam moderat' dapat, melalui adopsi dan adaptasi tanpa kritik mereka terhadap 'modernitas', meneguhkan supremasi paradigma Barat dan menjustifikasi kebijakan militer-ekspansionis mereka atas nama 'kemajuan'.

Dalam kaitannya dengan feminisme, wacana imperialisme global tidak bisa dilepaskan dari konstruksi diskriminasi rasial yang dikombinasikan dengan seksisme dan misogini. Di satu sisi, gambaran perempuan Muslim kulit berwarna dengan cadar dan burqa yang menutupi tubuhnya menjadi sumber panggilan moral untuk menjajah negara-negara mayoritas Muslim. Sementara, di sisi lain, kehadiran para perempuan Muslim kulit berwarna dengan hijab di negara-negara Barat dijadikan gambaran paling jelas dari narasi Kulit Putih tentang 'ancaman imigran ilegal' yang akan menggerus 'budaya' Eropa dan Amerika Serikat. Pada kedua konteks, perempuan Muslim kulit berwarna dan seksualitas mereka digunakan sebagai batasan pembeda antara 'modern' dan 'terbelakang', 'ego' dan 'liyan', serta 'pembebas' dan 'korban'.

Bagaimanakah posisi feminisme dalam hal ini? Kita dapat membagi posisi feminisme terhadap imperialisme global

dalam dua golongan besar, yakni golongan interseksional dan golongan non-interseksional. Golongan feminisme interseksional (Crenshaw, 1989) memandang imperialisme global sebagai isu feminis, bukan hanya karena dialektika antara mereka yang 'terjajah' dan si 'penjajah' digambarkan melalui eksploitasi tubuh perempuan, melainkan juga karena feminisme interseksional memahami bahwa pergerakan feminisme itu sendiri telah dan terus menjadi bagian dari alat ekspansionis imperialisme.

Sebagai otokritik terhadap pergerakan dan pemikirannya, feminisme interseksional menuntut kita untuk mempertanyakan kembali genealogi konsep-konsep yang selama ini diterima begitu saja sebagai keniscayaan dalam paradigma feminisme. Konsep-konsep seperti agensi (*agency*), kemandirian (*independence*), kedirian (*selfhood*), pembebasan (*liberation*), dan identitas (*identity*) ditempatkan sebagai objek studi yang perlu dievaluasi sebelum diterapkan begitu saja. Feminisme interseksional terutama ingin mengetengahkan pemahaman yang lebih kontekstual terhadap konsep-konsep tersebut dengan melihatnya dari sisi penderitaan rangkap (*multiple sufferings*) yang lebih sering dialami oleh perempuan kulit berwarna dibandingkan dengan perempuan kulit putih (Crenshaw, 1989). Dalam hal ini, feminisme interseksional berpandangan bahwa apa yang kita pahami sebagai agensi, kedirian, dan identitas merupakan konsep-konsep yang berasal dari konteks kehidupan

perempuan kulit putih yang memiliki jauh lebih banyak privilese dibandingkan dengan perempuan kulit berwarna. Dalam kaitannya dengan imperialisme global, perempuan kulit putih dilihat sebagai bagian dari pelaku imperialisme itu sendiri, sementara perempuan kulit berwarna adalah korbannya. Inti dari feminisme interseksional adalah untuk mengonseptualisasikan kembali makna dari agensi, kedirian, dan identitas dari perspektif dan kehidupan perempuan kulit berwarna sebagai kritik atas keterlibatan feminisme non-interseksional dalam imperialisme global.

Sementara itu, feminisme non-interseksional umumnya beranggapan bahwa konsep-konsep seperti agensi dan kedirian yang berasal dari konteks kehidupan masyarakat Kulit Putih, merupakan konsep-konsep universal yang bisa diterapkan dalam kehidupan perempuan di seluruh dunia. Dalam hal ini, ekspansi imperialisme global yang dilakukan melalui perluasan kapitalisme pasar, misi militer Barat di negara-negara selatan, dan intervensi politik-pemerintahan dengan dalih demokratisasi juga dibantu dengan imperialisme epistemologis melalui adopsi feminisme non-interseksional. Intervensi global, baik melalui aktor negara, PBB, maupun LSM internasional terhadap kehidupan perempuan di negara-negara Selatan telah terbukti membawa dampak buruk bagi perempuan-perempuan tersebut ketika intervensi dilakukan tanpa memedulikan konteks lokal.

Studi etnografis yang dilakukan oleh Zahra Ali (2018) tentang gerakan-gerakan perempuan di Irak pasca invasi AS di tahun 2003, menunjukkan bahwa intervensi terhadap kehidupan perempuan yang datang sebagai bagian dari serangan militer AS malah menimbulkan efek destruktif yang tak terperikan bagi para perempuan Irak. Demikian pula dalam karyanya *Do Muslim Women Need Saving?* (2013) Lila Abu-Lughod menyampaikan bahwa narasi-narasi ‘pembunuhan atas nama kehormatan’ (*honor killing*) yang menjadi fokus utama feminisme non-interseksional di Barat untuk ‘membebaskan’ perempuan Muslim tidak serta-merta mencerminkan aspirasi para perempuan Muslim itu sendiri. Faktanya adalah, kehidupan perempuan kulit berwarna di seluruh penjuru dunia sangat beragam. Pun, penderitaan dan kekerasan yang mereka alami bukan hanya hasil dari operasi seksual yang dilakukan oleh laki-laki di dalam kehidupan mereka, melainkan juga hasil dari kombinasi dinamika ekonomi-politik global yang menempatkan mereka sebagai tenaga kerja murah sekaligus konsumen di pasar global, dengan proses kolonialisme yang menghasilkan kekerasan rasisme dan seksisme terhadap mereka.

Menurut hemat saya, adopsi prinsip-prinsip feminisme non-interseksional tanpa adanya kritik mendalam inilah yang menjadi salah satu permasalahan mendasar dari pergerakan dan pemikiran feminisme di Indonesia secara umum. Seperti yang tertera dalam analisis Fathimah Fildzah Izzati dalam

buku ini, ekspresi pergerakan feminisme Indonesia terlihat tak mampu untuk berlari melampaui mandat kapitalisme pasar di mana ‘pembebasan’ dimaknai sebagai kemampuan untuk menjadi konsumen sempurna. Lebih jauh, Amin Mudzakkir melalui esainya juga menambahkan bahwa pergerakan feminisme Indonesia gagap dalam menghadapi perubahan bentuk kapitalisme. Inilah mengapa, tulis Mudzakkir, terdapat kesenjangan fokus dalam pergerakan feminisme Indonesia yang membuatnya memiliki perhatian penuh terhadap opresi perempuan yang berasal dari sumber-sumber ‘non-liberal’ (ajaran agama, tradisi, dll), sementara kekerasan terhadap perempuan yang berasal dari paradigma neoliberal dan mekanisme kapitalis pasar terlewatkan begitu saja.

Dalam pandangan saya, kegagalan feminisme kontemporer Indonesia di hadapan paradigma neoliberal dan kepatuhannya terhadap mekanisme pasar disebabkan oleh sempitnya landasan etika dan moral yang menginspirasi pergerakannya. Alih-alih berlaku inklusif dan terinspirasi oleh semangat dekolonial, pergerakan feminisme Indonesia hanya bersandar kepada ‘kebebasan individu’ yang diambil dari paradigma neoliberal yang ditelannya mentah-mentah. Hal ini dapat terlihat dari fokus terhadap ‘kesediaan pribadi’ (*individual consent*) yang sepertinya menjadi satu-satunya ukuran moral dalam feminisme kontemporer Indonesia untuk membedakan antara yang benar dan yang salah. Dengan kata lain, apapun menjadi benar selama hal itu dilakukan

oleh perempuan tanpa paksaan dari siapapun, dan fokus feminisme direduksi menjadi gerakan untuk menyediakan konteks otonomi individu perempuan.

Dalam struktur masyarakat patriarkal, ‘kesediaan pribadi’ yang berakar di dalam otonomi individual memang harus menjadi salah satu fokus terpenting dalam mencapai pembebasan perempuan. Namun, ini bukan berarti bahwa ‘kesediaan pribadi’ adalah satu-satunya fondasi yang harus dibangun dalam mencapai pembebasan perempuan. Feminisme adalah pergerakan dan pemikiran revolusioner yang tak hanya berkewajiban untuk memberikan konteks kebebasan pribadi bagi perempuan, melainkan juga untuk menghapuskan kekerasan patriarkal struktural yang berkelindan dengan paradigma kenegaraan, proses pembentukan bangsa (*nation-building*), dan ideologi kapitalisme global.

Fokus sempit kepada ‘kebebasan pribadi’ tidak hanya akan membuat feminisme terkooptasi oleh ideologi neoliberal dan kapitalisme, melainkan juga akan mengubah feminisme menjadi sebuah ironi, yakni gerakan yang mengalienasi mereka yang dipandang sebagai ‘liyan’ walaupun para pendukungnya selalu meneriakkan klaim inklusivitas. Inilah yang disebut oleh Sara Farris sebagai feminisme yang telah berubah menjadi femonasionalisme (2017), yakni sebuah gerakan feminisme yang berfungsi sebagai gerakan rasis-nasionalis karena penerimaan absolut-nya terhadap prinsip

otonomi individu neoliberal tak dapat memberikan tempat untuk perspektif-perspektif non neoliberal yang berasal dari konteks non-Barat.

Di sisi lain, penting untuk disadari bahwa kritik terhadap pergerakan 'Islam moderat' di Indonesia bukan berarti bahwa implikasi destruktif dari konservatisme Islam hanyalah khayalan belaka. Haideh Moghissi, seorang akademisi feminis Muslim dari Iran menuliskan secara jelas perangkap ganda antara diskursus 'Islam moderat' dan diskursus 'Islam fundamentalis' yang menempatkan perempuan, kedirian, dan tubuhnya di tengah-tengah upaya pendefinisian 'keperempuanan' oleh kedua kubu (Moghissi, 1999).

Ruth Indiah Rahayu dalam esainya secara elegan menjelaskan 'perangkap ganda' ini dari sisi pasar dan konsumerisme, di mana tubuh perempuan menjadi penanda bagi macam diskursus publik yang diwakilinya, yang sekaligus juga membentuknya menjadi konsumen sempurna baik bagi pasar 'Tuhan' maupun bagi pasar 'sekuler'. Akan tetapi, penting untuk dipahami bahwa cara untuk mendekonstruksi kekerasan patriarkal dari struktur konservatisme Islam ini bukanlah dengan menyatakan bahwa semua perempuan yang berjilbab dan/atau bercadar adalah perempuan yang terbatas secara seksual, dan bahwa kebebasan individual *a la* Barat adalah satu-satunya jalan keluar. Cara paling efektif untuk meruntuhkan patriarki dalam konteks konservatisme Islam,

tidak lain adalah dengan memperluas paradigma feminisme Indonesia sehingga konsepsi otonomi individu neoliberal tidak lagi menjadi satu-satunya tujuan ideologis yang menentukan arah gerakan. Di samping itu, penting bagi feminisme Indonesia untuk selalu mengevaluasi tubuh pergerakan dengan prinsip pemikiran dekolonial untuk membangun daya kritis terhadap apa-apa yang datang dari perspektif imperialisme global karena konteks penjajahan modern ini, seperti halnya penjajahan terdahulu, juga memandang tubuh perempuan sebagai bagian dari objek jajahannya.

Pendek kata, buku ini merupakan sumbangan penting bagi perkembangan wacana feminisme dan dekolonial di Indonesia. Masing-masing esai yang tertulis di dalamnya dengan lugas menganalisa jejaring tak kentara antara dinamika politik dalam negeri, diskursus islam dan politik, serta ekspresi-ekspresi kontemporer dalam pergerakan feminisme di Indonesia. Saya berharap bahwa buku ini akan memicu lahirnya wacana-wacana feminisme Indonesia yang memiliki kerangka dekolonial yang kuat, di mana prinsip-prinsip seperti ‘agensi’ tidak hanya ditelan mentah-mentah melainkan juga dipertanyakan dan diperdebatkan. Proficiat, *IndoPROGRESS!*

Notre Dame,

Akhir Musim Panas 2019

Biodata

Lailatul Fitriyah adalah Kandidat Doktor dalam bidang Gereja Global dan Agama-Agama Dunia dengan fokus Perbandingan Teologi-teologi Feminis, University of Notre Dame, Indiana-Amerika Serikat

Daftar Pustaka

- Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Ali, Zahra. *Women and Gender in Iraq: Between Nation-Building and Fragmentation*. New York, NY: Cambridge University Press, 2018.
- Crenshaw, Kimberlé. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum*, Issue 1, Article 8 (1989): 139-167.
- Farris, Sara R. *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham, NC: Duke University Press, 2017.
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York, NY: Doubleday, 2004.
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. New York, NY: Zed Books, 1999.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.



I

MEMASARKAN TUHAN, MENUHANKAN PASAR

COEN HUSAIN PONTOH



TERUS merebaknya aksi-aksi kekerasan (fisik maupun ideologis) bermotif agama di tanah air, telah membuat banyak pihak terperangah. 'Kok bisa dalam era demokrasi, kekerasan sektarian seperti ini terus berlangsung?' 'Mengapa mereka mengatasnamakan Islam dalam tindakan kekerasannya?' 'Di tangan mereka, Islam telah berganti rupa menjadi agama yang cupet dan paranoid. Apa-apa yang berbeda langsung dituding kafir, liberal, komunis, sesat, lalu difatwa haram untuk selanjutnya tinggal menunggu hari penjagalan.'

Fakta-fakta telanjang ini pada akhirnya makin menguatkan *stereotype* atau klaim tentang Islam sebagai agama yang anti HAM, anti kebebasan dan demokrasi, dan lebih khusus lagi anti peradaban. Tapi yang menarik, para pendukung Islam Politik malah tidak keberatan dengan klaim semacam itu. Mereka bahkan yakin bahwa Islam memang berbeda dengan nilai-nilai sekuler yang datang dari Barat. 'Islam punya nilai sendiri yang lebih agung dan mulia dari nilai-nilai yang lain karena berasal langsung dari Tuhan dan dipraktikkan secara sempurna oleh Rasul Muhammad dan para sahabatnya.'

Sampai di sini, diskusi menjadi sia-sia belaka. Lebih tepatnya, tak ada lagi diskusi kecuali prasangka berdasarkan atas klaim superioritas masing-masing pihak. Pada aras verbal terjadi perang klaim: 'Islam tidak kompatibel dengan modernitas,' di satu sisi, dan 'Sekularisme dan liberalisme diharamkan dalam Islam,' di sisi lain. Tapi, klaim memang tidak menunjukkan sesuatu yang bermanfaat untuk pengembangan pengetahuan, sekaligus secara politik gagal dalam merespon kebangkitan gerakan politik berbasis sentimen komunal ini.

Gerakan Struktural vs Kultural?

Di tengah-tengah kebuntuan teori dan praktik politik tersebut, buku Meera Nanda ini sangat relevan untuk dibaca. Dalam bukunya ini, Nanda memotret tentang bangkitnya fundamentalisme dalam agama Hindu, yang mewujud dalam gerakan bernama *Hindutva*. Menurut Nanda, *Hindutva* adalah ideologi tentang India sebagai sebuah negara Hindu yang mengeksklusi agama-agama minoritas lainnya, terutama Islam dan Kristen. Karena Hindu adalah agama mayoritas penduduk India, maka sepatutnyalah nilai-nilai Hinduisme menjadi dasar pijak acuan bermasyarakat dan bernegara rakyat India. Dengan kata lain, *Hindutva* ini adalah sebuah gerakan nasionalis Hindu.

Dengan klaim superioritas kulturalnya di hadapan kultur minoritas lainnya, maka Hindutva, menurut ilmuwan sosial terkemuka India Prabhat Patnaik, memenuhi semua syarat untuk disebut sebagai sebuah gerakan fasis: fasis dalam ideologinya, fasis dalam dukungan kelasnya, fasis dalam metodenya, dan fasis dalam program-programnya¹. Di samping klaim superioritas kulturalnya, Patnaik juga menunjukkan aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh elemen-elemen radikal dalam Hindutva terhadap fasilitas-fasilitas keagamaan umat Islam maupun Kristen. Misalnya, penghancuran masjid tertua di India, Babri, yang terletak di Ayodhya, Uttar Pradesh pada 6 Desember 1992.

Tetapi sebagai sebuah gerakan nasionalis Hindu, apa yang paling mendasar dari Hindutva, menurut Nanda, bukanlah pertama-tama atau semata-mata pada aspek politik dari gerakan ini, atau sebagai sebuah proyek keagamaan (religious project), tapi melihat Hindutva sebagai sebuah proyek kultural (cultural project). Sebagai sebuah proyek kultural, tujuan utama Hindutva adalah menghindunisasikan budaya publik dan menanamkan pemahaman 'modern' tentang Hinduisme (yang sebagian besar berasal dari pemahaman anti-pencerahan abad ke-19, teosofikal, dengan perspektif orientalis) ke dalam pori-pori negara dan masyarakat sipil, tanpa secara langsung mengeliminir undang-undang sekuler demokratik dalam konstitusi India (p.xxi).

[1] Prabhat Patnaik, *Facism of Our Times*, Social Scientist Vol. 21, Nos. 3-4, March-April, 1993.

Melalui proyek kultural ini, ada dua tujuan yang hendak dicapai: pertama, menjadikan Hindu, yang merupakan agama mayoritas, sebagai basis bagi identitas kolektif dan sumber utama bagi nilai-nilai dan tujuan tertinggi yang hendak dicapai oleh bangsa India; kedua, memungkinkan ruang-ruang kelembagaan dari agama mayoritas ini – jaringan kuil, ashram, sekolah-sekolah keagamaan, universitas, dan gurukuls, yayasan-yayasan rumah sakit, dll – memperoleh bantuan dana dari negara, sambil tetap mempertahankan wataknya sebagai sebuah lembaga agama. Gagasannya adalah menghapuskan garis pembatas antara ruang religius dan ruang politik atau menyingkirkan perbedaan antara pemujaan terhadap Tuhan dan pemujaan terhadap bangsa (op.cit).

Penekanan Nanda pada proyek kultural dari Hindutva ini penting sekali bagi kita untuk menjadi bahan perbandingan. Sering sekali kita dengar dari kalangan Islam moderat dan liberal, bahwa gerakan Islam di Indonesia harusnya mengambil jalur kultural, dengan merujuk pada dua sosok intelektual Islam terkemuka, Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Jalur kultural dianggap tepat karena berlangsung moderat, luwes, dan berwajah ramah di tengah-tengah kenyataan masyarakat yang plural, ketimbang jalur struktural yang ditempuh oleh kalangan Islam politik yang memunculkan wajah Islam yang garang, haus kekuasaan, dan serba tolak. Dalam bahasa Cak Nur,

jalur kultural ini adalah penerimaan dan pelaksanaan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari tanpa paksaan atau tanpa adanya undang-undang formal. Inilah Islam yang *hanif*, Islam yang inklusif. '*Islam Yes, Partai Islam No*,' slogan Cak Nur. Karena itu, bagi penganjur jalan kultural, terma ini dipakai untuk dilawankan dengan penganut jalan struktural, tanpa menimbang bahwa sebenarnya jalan kultural itulah yang patut diperhatikan lebih serius.

Menjamurnya sekolah-sekolah Islam, bank-bank Islam, busana muslim, musik Islami, novel Islami, film Islami, rumah sakit Islam, rumah makan Islam, bisnis Islami, etika Islam dalam pergaulan (misalnya yang coba diundangkan lewat undang-undang anti-pornografi), sains Islami, pengajian-pengajian terbuka di ruang publik, pers Islam, dsb-dsb, sesungguhnya merupakan wujud konkret dari gerakan kultural ini. Gerakan kultural ini memang tidak mengandalkan otot dan pedang, tidak membuat kaki lawan gemetar dan berkeringat dingin, tapi dengan efek yang lebih luas dan dalam ketimbang gerakan struktural.

Aspek menarik lainnya dari kalangan Islam moderat dan liberal, dihadapkan pada proyek kultural ini, adalah mengafirmasinya dengan menggunakan konsep sekuler *cultural studies* dan teori pormodernisme. Proyek kultural tersebut dipandang sebagai perayaan dari kepelbagaian, manifestasi dari *local narrative* dan *the others*. Dan, seperti

diutarakan Nanda, karena tujuan dari proyek kultural ini adalah hegemonisasi superioritas kultural dari agama mayoritas, maka ketika mayoritas umat Islam diam atas tindak kekerasan yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI), misalnya, kalangan Islam moderat dan liberal hanya bisa mengeluh.

State-Temple-Corporate Complex

Nanda melihat bahwa kebangkitan fundamentalis Hindu ini sebenarnya juga terjadi pada agama-agama lainnya. Karena itu ia kemudian mengajukan pertanyaan yang menarik: 'mengapa di era globalisasi, teknologi supercanggih, dan pertumbuhan ekonomi yang tinggi, sikap keberagamaan yang sektarian dan fundamentalis ini justru ikut tinggi?' Fakta ini menurut Nanda telah membantah tesis Max Weber bahwa dalam dunia yang semakin modern, tidak ada lagi kebutuhan akan kekuatan magis atau kekuasaan misterius. Semuanya digantikan oleh alat-alat teknik dan perhitungan-perhitungan yang akurat (h. 103).

Apa yang terjadi sekarang adalah alat-alat canggih semakin menjadi kebutuhan, perhitungan-perhitungan yang akurat tetap dilakukan dan pada saat yang sama, orang semakin saleh, semakin rajin ke tempat-tempat ibadah, dan tak lupa bersedekah. Lalu, bagaimana menjelaskan fakta ini?

Di sini Nanda mengatakan ada dua pendekatan yang populer digunakan saat ini untuk menjelaskan gejala tersebut: *pertama*, penjelasan dari sudut kemakmuran ekonomi yang digagas oleh sosiolog terkemuka dari universitas Harvard, AS, Pippa Noris dan Roland Inglehart, yang mengatakan bahwa level kepercayaan di era modern, masyarakat post-industrial berhubungan sangat kuat dengan level 'ketidakamanan eksistensial/*existential insecurity*.' Dari pemetaan religiusitas dilawankan dengan data pendapatan dari masyarakat di Eropa, Jepang, dan Amerika Utara, keduanya menyimpulkan bahwa 'kalangan miskin dua kali lebih religius ketimbang kalangan kaya.' Di Amerika Serikat, misalnya, sebanyak dua pertiga (66 persen) kalangan miskin mendatangi gereja secara reguler, sementara kalangan kaya hanya sekitar 47 persen.

Tetapi, menurut Nanda, kesimpulan ini tidak sesuai dengan fakta yang terjadi di masyarakat India, dimana justru kalangan kaya yang lebih religius ketimbang kalangan miskin. Mengutip data National Election Survey 2004, ditemukan bahwa 60 persen kalangan Hindu kaya dan kelas menengah melakukan ritual (*puja*) di kuil setiap harinya. Sementara dari kalangan sangat miskin hanya 34 persen yang melakukan *puja* setiap harinya, dan kalangan miskin jumlahnya hanya sekitar 42 persen (h. xxix).

Penjelasan lainnya mengemukakan, meningkatnya religiusitas di era modern ini sebagai sebuah reaksi pertahanan diri

terhadap gempuran modernisasi dan westernisasi. Nanda mengutip Pavan Varma, yang mengatakan bahwa agama kini telah menjadi tempat mengasingkan diri (*escape from freedom*) dari perasaan keterasingan warga kota yang kesepian, yang tercerabut dari kehidupan lamanya, komunitas kecilnya yang hangat dan bersahabat di pedesaan (p. 104). Kehidupan perkotaan yang keras dan kompetitif, telah membuat penduduk baru ini menderita stres dan traumatik, dan pada agamalah, pada ritual-ritualnya, dan pada para pendetanyalah, kehidupan lama yang damai dan nyaman bisa mereka reguk kembali. Dan tentu saja kedamaian dan kenyamanan model ini bersifat ilusif, instan, dan memabukkan.

Karena kedua pendekatan ini tidak memadai dalam menjelaskan kemunculan Hindutva, maka Nanda mengajukan sebuah pendekatan baru untuk menjelaskan kebangkitan Hindutva, yang disebutnya *state-temple-corporate complex*. Nanda berargumen bahwa kemunculan Hindutva beriringan dengan kian terintegrasinya ekonomi India dengan ekonomi neoliberal global, yang jejaknya bisa ditelusuri pada reformasi ekonomi di era pemerintahan Indira Gandhi (1977-1991), yang kemudian dipertegas di masa kepemimpinan perdana menteri Rajiv Gandhi pada 1984. Pada tahun 1991, India secara resmi menganut kebijakan neoliberal dalam arah pembangunan ekonominya. Tahun 1991, oleh intelektual neoliberal paling terkemuka, Gurcharan Das, diklaim sebagai

‘tahun kemerdekaan India yang kedua ... sebuah revolusi ekonomi yang lebih penting ketimbang revolusi politik yang digagas oleh Jawaharlal Nehru pada 1947 (h. 37).

Segera setelahnya, serangkaian kebijakan khas neoliberalisme, seperti liberalisasi pasar, deregulasi, privatisasi, dan pemotongan anggaran publik segera diberlakukan (Nanda menggunakan istilah 4D: *deflate*, *devalue*, *denationalize*, dan *deregulate*, h. 23). Intinya adalah memberikan pasar kebebasan untuk bekerja tanpa adanya intervensi dari negara. Lalu, apa hubungannya dengan kebangkitan Hindutva? Di sini, Nanda menemukan fakta bahwa serangkaian kebijakan neoliberal itu telah memungkinkan masuknya para kapitalis dalam dunia pendidikan, dengan menginvestasikan uangnya di sektor ini.

Dalam hal ini peran pemerintah, terutama di masa kekuasaan Bharatiya Janata Party (BJP), partai yang dianggap menyuarakan kepentingan Hindutva, adalah meloloskan undang-undang yang memungkinkan berlangsungnya komersialisasi pendidikan di semua level, khususnya pendidikan tinggi. Privatisasi pendidikan ini, bisa dianggap sebagai kebijakan BJP yang paling penting (h.41). Dampaknya luar biasa. Jika pada 2007 jumlah universitas yang secara utuh dimiliki swasta hanya berjumlah 21, maka pada 2005 jumlahnya melonjak menjadi 70 dan meningkat lagi menjadi 117 pada 2007 (h. 49).

Tetapi apa yang lebih penting, privatisasi pendidikan rupanya tidak hanya menjadi ladang bisnis menggiurkan, melainkan juga menjadi ajang untuk memasarkan Tuhan dan manusia-manusia yang dianggap seperti Tuhan (h.49). Sekolah-sekolah dan universitas-universitas yang dibangun pihak swasta ini kemudian mulai mengintrodusir nilai-nilai Hindu dalam kurikulum mereka, yang kemudian digabungkan secara serampangan dengan ilmu-ilmu sains terapan dengan alasan bahwa ajaran Hindu sangat sesuai dengan perkembangan sains. Tetapi, ada alasan lain yang lebih mendasar, Hinduisme bukan saja sekadar agama di antara agama-agama lainnya di India, tapi lebih dari itu adalah sebuah etos nasional, atau sebuah cara hidup, dimana semua orang India harus belajar mengapresiasinya dalam kehidupan sehari-harinya (h. 64). Dari sinilah kemudian, Nanda mengantar kita untuk menunjukkan tali-temali hubungan *state-corporat-temple complex* serta persekutuan tidak suci antara kalangan Hindutva Neoliberal dan Non-Hindutva Neoliberal.

Ia memberikan beberapa contoh kasus yang sangat detil dalam buku ini. Saya ambil satu contoh saja: Pada 2006, pemerintah Orissa memberikan lahan kepada AOL Foundation seluas 200 ha di pinggiran ibukota Bhunbaneswar untuk pendirian Sri Sri University of Art of Living. Universitas ini direncanakan untuk menggabungkan subjek-subjek tradisional seperti Aryuveda, yoga, dan ilmu-ilmu vedic dengan kurikulum reguler ilmu sosial modern dan teknik.

Tetapi persetujuan AOL Foundation dengan pemerintah Orissa ini terbilang kecil dibandingkan dengan persetujuan pemerintah Orissa untuk menyediakan lahan seluas 800 ha untuk pendirian Vedanta University. Universitas Vedanta ini dibiayai oleh Anil Agarwal, seorang multibilioner pemilik Vedanta Resources, sebuah grup perusahaan baja dan tambang yang berkantor pusat di Inggris, melalui Anil Agarwal Foundation (h. 132).

Tanpa campur tangan aktif negara dalam meloloskan undang-undang privatisasi pendidikan, penyediaan lahan-lahan maha luas untuk pendirian lembaga-lembaga pendidikan yang dibiayai oleh korporasi, maka akan sangat sulit bagi kalangan Hindutva untuk berkembang. Struktur ekonomi-politik baru inilah yang menjelaskan mengapa di era pemerintahan Jawaharlal Nehru, gerakan Hindutva ini tidak bisa berkembang. Dan tidak heran juga, jika kita mengetahui bahwa sejak tahun 1991 seluruh warisan kebijakan ekonomi-politik Nehruvian dieliminasi seluas-luasnya.

Tetapi Nanda mengingatkan bahwa hubungan antara Hindutva Neoliberal dan Non-Hindutva Neoliberal, tidak selalu berada dalam garis kepentingan yang sama. Misalnya, ketika sayap kanan dari Hindutva mulai melancarkan aksi-aksi kekerasannya terhadap kalangan agama minoritas, maka kalangan Non-Hindutva Neoliberal ini mendesak BJP untuk mengambil posisi liberal klasik tentang hak-hak individu dan

kebebasan, pemerintahan yang kecil, serta pemisahan yang tegas antara agama dan negara (h. 56). Ketika usaha mereka di BJP gagal maka banyak dari kalangan ini mulai secara serius berpikir untuk mendirikan kembali partai lama Swatantra Party (h. 58). Dalam kasus ini, maka kedua belah pihak dalam waktu-waktu tertentu saling berhadap-hadapan secara diametral.

Tetapi, karena mereka membagi visi dan ideologi yang sama tentang jalan kapitalisme-neoliberal, maka perbedaan dan pertentangan di antara mereka hanya berlangsung di aras politik kekuasaan, saling berebut pengaruh di kalangan elite bisnis dan kekuasaan, sembari membagi ketakutan yang sama pada munculnya perjuangan berbasis kelas yang menentang orde kapitalisme-neoliberal.

Berbasis Kelas Menengah

Perbincangan tentang gerakan Islam Politik secara umum di Indonesia, selalu melihat bahwa basis pendukung utama dari gerakan ini adalah dari kelas bawah, rakyat miskin, kalangan preman. Secara kasat mata, memang begitu adanya sehingga memunculkan istilah 'Premanisme Agama.'

Tetapi, studi dari Nanda, juga intelektual muda Amerika Serikat yang lagi bersinar terang saat ini, Deepa Kumar dari Rutgers University, menemukan bahwa basis utama pendukung

Islam Politik (dalam studi Kumar) maupun Hindutva (dalam studi Nanda) adalah dari kalangan kelas menengah. Mengapa kelas menengah? Nanda menjawab, karena merekalah penerima keuntungan terbesar dari reformasi neoliberal di atas, dan merekalah yang menjadi juru kampanye utama ke seluruh penjuru negeri tentang kebudayaan baru yang konsumtif ini (h. 65).

Tapi, siapa kelas menengah ini? Untuk menghindari kebingungan dan kesalahpahaman, Nanda membagi terminologi kelas menengah ini atas dua: kelas menengah lama atau tradisional dan kelas menengah baru. Yang pertama terdiri dari pemilik toko kecil, pegawai pemerintah, guru, wartawan, dan petani pemilik tanah kecil. Adapun kelas menengah baru ini merujuk pada pekerja-pekerja kerah putih di industri teknologi informasi, perbankan, akuntansi, asuransi, hotel-hotel, dan pariwisata. Bagi Nanda, kelas menengah baru inilah yang paling bersemangat menempatkan India ke dalam peta global sebagai kekuatan dunia yang sedang bangkit (h. 66). Secara politik, kelas menengah ini telah memutuskan 'No' untuk politik sosialis dan elemen-elemen rasional dari warisan Nehruvian (h. 67).

Jadi, kalau kita perhatikan dengan teliti, maka para pendukung utama neoliberal (baik Hindutva Neoliberal maupun Non-Hindutva Neoliberal), datang dari kelas menengah dan atas. Dalam kasus Indonesia, bisa dicek dari kelas mana aktivis inti

dari gerakan ini, baik yang Islamis Neoliberal maupun Non-Islamis Neoliberal. Lalu, kenapa banyak massa pendukung gerakan FPI, misalnya, datang dari kalangan termiskin, yang sebenarnya adalah korban dari kebijakan neoliberal? Bagaimana menjelaskan ini?

Di sini, Nanda mengatakan bahwa 'dengan absennya institusi-institusi dan agen-agen yang kuat yang bisa menawarkan alternatif sekuler non-neoliberal, telah menyebabkan ruang publik India modern mengalami persilangan antara simbol-simbol religius dan ritual-ritual kegamaan dari agama mayoritas (h. 65). Tidak adanya kekuatan tandingan tersebut membuat massa, yang sebenarnya menjadi korban kebijakan neoliberal, akhirnya terseret pada propaganda-propaganda keagamaan dari kalangan Hindutva. Dengan mengatakan bahwa India adalah negara Hindu yang modern, kuat, dan kaya, maka mereka melihat agama-agama minoritas sebagai ancaman, nanah busuk dan tubuhnya, sehingga harus dikeluarkan dan dimusnahkan. Konflik vertikal/struktural dibelokkan menjadi konflik horisontal/kultural.

Penutup

Buku Meera Nanda ini sungguh penting (kalau tidak bisa dibilang 'wajib') dibaca oleh mereka yang ingin mengerti dan melawan purifikasi, moralisasi, dan agamisasi ruang dan

kehidupan publik di Indonesia. Fokus perhatian yang selama ini tertuju pada aspek kekerasan (proyek politik) dari kelompok semacam FPI, perlu ditimbang ulang secara serius.

Selain itu, absennya analisa kelas dan perjuangan kelas dalam kasus kekerasan berbasis keagamaan ini, telah menyebabkan kita bingung dalam menentukan kawan dan lawan dalam perjuangan membebaskan ruang publik dari kungkungan dan tindasan *state-corporate-temple complex*.

Artikel ini sebelumnya adalah ulasan untuk buku karya Meera Nanda yang berjudul *The GOD MARKET How Globalization Is Making India More Hindu*, Monthly Review Press, NY, 2011, yang terbit di laman Left Book Review (LBR), IndoPROGRESS, 2012. <https://indoprogress.com/2012/O3/memasarkan-tuhan-menuhankan-pasar/>



II

**MEMBAWA
TUBUH PEREMPUAN
KE PASAR “TUHAN”**

RUTH INDIAH RAHAYU



TELINGA kita pasti sudah akrab dengan adagium “tubuh perempuan adalah pasar”. Maksudnya, dari ujung rambut sampai ujung kaki perempuan itu bernilai komoditi bagi produksi barang konsumsi. Rambut perempuan menjadi sasaran produksi sampo, bibir perempuan menjadi sasaran produksi lipstik, wajah perempuan menjadi sasaran produksi bedak, kulit perempuan menjadi sasaran *body lotion* dan aneka krem lainnya. Tubuh laki-laki pun dalam perkembangannya kini telah menjadi pasar konsumsi, walaupun tidak semasih perempuan. Pendeknya “tubuh adalah pasar” telah memacu proses produksi berlangsung langgeng hingga akumulasi kapital tetap berjalan. Fenomena ini sudah berlangsung sejak abad ke-18 dan sampai sekarang tak berubah.

Setidaknya 20 tahun terakhir ini, melalui berbagai peristiwa di seluruh dunia, termasuk di Indonesia, telah muncul adagium “the God market”. Harap tak terburu murka ketika kata “Tuhan” disebut berdampingan dengan istilah “pasar”, dan bukan tempat ibadah. Istilah ini saya pinjam dari Meera Nanda, seorang feminis India yang menekuni filsafat ilmu dan sejarah. Apa yang dijelaskan Nanda dalam karyanya *The God Market*

(2011)¹ mengenai globalisasi dan bangkitnya Hinduisme –Hindu yang konservatif–memiliki pola cerita yang sama dengan apa yang sedang terjadi di Indonesia.

Pada hemat saya, globalisasi itu menciptakan hubungan yang aneh antara “tubuh perempuan sebagai pasar” dan “pasar Tuhan” melalui segala atribut seperti pakaian, bahasa, mitos di sekitar proses reproduksi sosial dan perkawinan, acara keagamaan, ziarah keagamaan. Pakaian untuk perempuan dalam tradisi Arab yang menutup kepala, wajah dan seluruh tubuh, kini telah menjadi pakaian global perempuan muslim yang diembel-embeli dengan kata syar’i –berbau “Tuhan”. Belanja madu atau lainnya untuk keperluan tubuh sehat bagi anggota keluarga pun mencari merk yang berlabel “Tuhan”, termasuk dalam hal menyimpan uang di bank. Ketersediaan perempuan untuk dipoligini (poligami) dan beranak banyak ditembeli dengan label “Tuhan”. Tuhan telah menjadi label pasar, artinya segala produk yang diberi aroma “Tuhan” telah menjadi pilihan konsumsi bagi konsumen kelas menengah yang sedang gandrung pada “Tuhan”. Gandrung religiositas.

Kiranya fenomena antara tubuh perempuan dan “Tuhan” di arena pasar terjadi melalui proses sejarah kapitalisme, yang pada akhir abad 20 disebut neoliberalisme. Ini pun aneh. Menguatnya neoliberalisme dan globalisasi telah mendorong bandul dunia bergerak ke kanan –konservatisme agama–

[1] Meera Nanda, *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu*, (London: Random House Group Limited, 2011).

meski hal itu tidak berlangsung secara hitam putih dan general. Namun, kita akui bahwa dalam pemilu di sejumlah negara maju maupun berkembang telah dimenangkan oleh kelompok konservatif agama ini.

Membawa “Tuhan” ke Pasar Global

Mungkin pembaca sudah sangat paham tentang globalisasi dan neoliberalisme. Namun, saya tetap akan mencuplikkan uraian Nanda mengenai dua istilah itu sebelum beragumen tentang “pasar Tuhan”.

“Kita hidup di dunia yang telah terglobalisasi, dan kita telah membicarakannya berulang kali”, tulis Meera Nanda. Berulang-ulang kita membincang globalisasi seperti merapal mantra, tetapi sungguh globalisasi bukan mantra. Globalisasi hidup sebagai logika ekonomi dan teknologi yang telah merasuk ke dalam kehidupan semua lapisan masyarakat tanpa memilih kelas. Nanda memberi contoh tentang ‘nasib’ seorang lelaki tua, penulis surat profesional yang kehilangan mata pencahariannya karena ponsel. Sepanjang hidupnya, lelaki ini mencari nafkah dengan duduk di luar kantor pos utama Mumbai, India, menuliskan surat untuk pelanggannya yang buta huruf dengan imbalan upah. Namun, dengan hadirnya ponsel, layanannya ditinggalkan pelanggannya, karena orang tak perlu lagi menulis surat untuk berkomunikasi dengan

kerabat dan handai taulannya. Lelaki tua itu pun kehilangan pekerjaannya. Meski revolusi teknologi telah membuatnya menganggur, revolusi itu pula yang mendorong keluarganya naik ke jajaran kelas menengah. Tiga dari empat anaknya bekerja di sektor teknologi informasi yang sedang *booming* di India. Ketika lelaki tua itu diwawancara oleh *The New York Times* pada 2007, seorang putrinya sedang berdinasi di New Jersey, AS, untuk perusahaan perangkat lunak Infosys yang terkemuka di India.²

Nanda menyuplik pernyataan Anthony Giddens mengenai globalisasi. Menurut Giddens, globalisasi adalah intensifikasi hubungan sosial di seluruh dunia yang menghubungkan daerah yang jauh sedemikian rupa sehingga kejadian lokal dibentuk oleh peristiwa yang terjadi bermil-mil jauhnya dan sebaliknya. Definisi itu diperkuat oleh Ulrich Beck bahwa globalitas berarti: di planet kita ini tak ada kejadian yang disebut peristiwa lokal terbatas. Semua kejadian berupa penemuan, kemenangan, dan malapetaka di suatu lokal akan begitu cepat menyebar ke seluruh dunia. Kita harus mengubah orientasi dan mengatur kembali kehidupan, tindakan, organisasi, dan lembaga-lembaga di sepanjang poros lokal-global.³

Globalisasi mempunyai hubungan dengan neoliberalisme dan seringkali diserupakan, tetapi sesungguhnya berbeda.

[2] Ibid., 5

[3] Ibid., 8

Kata neoliberal adalah singkatan dari 'liberalisme neo-klasik', sebuah tradisi pemikiran ekonomi abad ke-18 yang berasal dari John Locke (1632-1704), Adam Smith (1723-90), dan David Ricardo (1772-1823). Neoliberalisme dibangun di atas prinsip laissez-faire (bahasa Prancis: “biarkan orang melakukan apa yang mereka pilih”) dalam prinsip ekonomi liberalisme klasik yang meyakinkan bahwa kekuatan pasar yang tidak dibatasi oleh negara secara alami akan membawa kemakmuran dan kedamaian bagi masyarakat. Hal ini menuntut deregulasi hambatan nasional untuk perdagangan, yang mereka yakini mengganggu alokasi sumber daya yang efisien.

Pemikiran neoliberal menggunakan kembali pemikiran pasar bebas abad ke-18, setelah kapitalisme mengalami krisis berkali-kali. Gagasan itu diangkat sebagai kebijakan oleh Margaret Thatcher di Inggris dan Ronald Reagan di AS, dan diikuti oleh semua pemimpin negara di seluruh dunia. Neoliberalisme segera menjadi ideologi dominan bagi lembaga-lembaga ekonomi global seperti Dana Moneter Internasional (IMF) dan Bank Dunia (WB). Kedua lembaga dana itu bagai misionaris yang menyebarkan agama ke negara-negara berkembang sehingga menjadi global. Ketika neoliberalisme mencabut batas-batas teritorial negara-bangsa dalam semangat globalisasi, dunia menjadi flat, rata dan datar.⁴

[4] Ibid., 16-17

Neoliberalisme mengubah tekstur demokrasi. Pemerintah menjadi lebih seperti korporasi nirlaba, sementara warga menjadi lebih seperti konsumen. Hubungan keduanya berubah dari warga negara menjadi klien atau konsumen layanan pemerintah. Sebagai konsumen, warga negara boleh menuntut layanan yang baik dan efisien, tetapi mereka tidak boleh banyak bicara tentang layanan apa yang harus diprioritaskan. Kata kunci baru dari pemerintahan neoliberal adalah 'pemberdayaan' melalui 'kemitraan publik-swasta' untuk 'memecahkan masalah' dan membuat 'pilihan yang lebih baik'. Model hubungan konsumen dan negara inilah yang dipromosikan oleh Bank Dunia, Dana Moneter Internasional, dan misionaris agama-agama untuk globalisasi di seluruh dunia.⁵

Nanda berpendapat bahwa masuknya neoliberalisme ke dalam tubuh India sejak dekade 1990-an telah menanggalkan semangat sosialisme yang ditanam oleh Nehru sepanjang 1945-1975. Hawa neoliberalisme menciptakan tumbuhnya kelas menengah baru India berkat pendidikan tinggi yang diperolehnya dan ketimpangan sosial yang tajam. Dari sini tumbuh kelompok pendukung neoliberalisme yang disebut Hindutva-neoliberal, yang mempunyai padanan dengan *theocon* (*theocracy-conservatism*) di AS. *Theocon* di AS, seperti halnya Hindutva-neoliberal, berpendapat bahwa sekularisme telah membawa kehancuran budaya. George W. Bush dengan

[5] Ibid., 24

sepenuh iman memercayai bahwa iman Kristen adalah prasyarat berfungsinya pasar bebas neoliberalis, persisnya prasyarat bagi Amerika. Begitu pula di India, Subramanian Swamy, seorang tokoh Hindutva berpendapat bawah iman Hindu sebagai prasyarat bagi India dan prasyarat untuk berfungsinya kapitalisme di India. Swamy berjanji bahwa India akan menjadi negara adikuasa global pada tahun 2025 asalkan orang India mengembangkan kemauan politik untuk membongkar semua aspek sosialisme dan sekularisme Nehru. Swamy telah melontarkan gagasan perkawinan Hindu dan nilai *laissez-faire* dalam kapitalisme sejak 1970-an. Dulu gagasannya itu ditertawakan –ketika kiri Nehru masih kuat–tetapi sekarang gagasannya menjadi candu bagi kelas menengah baru.⁶

Meski tidak sama persis, globalisasi *theocon* juga merayap ke Indonesia. Penghancuran sosialisme dan sekularisme pada masa Soekarno telah membuka pintu bagi kapitalisme untuk masuk ke dalam kebijakan negara sejak Orde Baru. Meski Soeharto bukan penganut *theocon*, tetapi perkembangan neoliberalisme dan globalisasi menumbuhkan kelompok *theocon* yang berupaya memurnikan Islam –sebagaimana jargon pemurnian Kristen di AS dan pemurnian Hindu di India– yang menurut beberapa sumber ditandai sejak dekade 1980-an. *Theocon* Islam di Indonesia dibentuk sejak dari kampus dan kota besar, lalu kini mereka menguasai birokrasi

[6] Ibid., 99

negara, perguruan tinggi, dunia hiburan dan secara umum kelas menengah baru di Indonesia. Namun, berbeda dengan *theocon* India maupun di AS, *theocon* di Indonesia tidak tegas menyatakan perkawinan Islam dan kapitalisme adalah prasyarat Indonesia, sebaliknya ada faksi yang mengutuk kapitalisme dan hendak menggantikan dengan ekonomi Islam dan negara khilafah. Meski tak persis serupa, *theocon* di Indonesia tumbuh dalam pengaruh globalisasi, dan dalam semangat menanggalkan batas-batas negara-bangsa.

Membawa Tubuh Perempuan Ke Pasar “Tuhan”

Theocon di Indonesia telah membawa tubuh perempuan ke pasar “Tuhan”. Ciri ini membedakan dengan proses *theocon* di India maupun Amerika. Sebenarnya, tubuh perempuan sebagai pasar telah menjadi fakta empiris yang bertumbuh sejak abad ke-19 melalui produk sabun (baik sabun cuci alat dapur maupun cuci tubuh) atas nama ‘revolusi kebersihan’. Tubuh perempuan secara spesifik memiliki nilai komoditas konsumsi, dan tubuh itu dijadikan sarana pembentukan peradaban –merujuk pada pernyataan Norbert Elias dan Pierre Bordieau. Sebagai contoh, iklan sabun mandi pada abad ke-19 ditujukan untuk perempuan agar tubuhnya bersih dan wangi. Bersih dan wangi adalah ciri peradaban di Eropa pada masa itu. Hal demikian setara dengan penggunaan

tubuh perempuan untuk membangun politik identitas dan budaya tertentu. Pengalaman kita di Indonesia dewasa ini yang signifikan adalah penggunaan tubuh perempuan kelas menengah sebagai strategi hegemonik *theocon* Islam-Indonesia.

Tubuh perempuan kelas menengah itu mulanya ditutup oleh jilbab dan kini semakin rapat dengan cadar (*niqab*) dan *burqa* dalam warna cenderung serba hitam sebagaimana di Arab dan Afghanistan. Kiranya dengan menggunakan label “Tuhan”, busana syar’i itu mempunyai pertautan yang erat dengan pasar dan industri fashion. Anda dapat membeli *burqa* di Pasar Tanah Abang sampai *online shopping* seperti Tokopedia. Bahkan perempuan kelas menengah Malaysia sampai belanja pakaian syar’i ke pasar Tanah Abang. Melalui ponsel akses tubuh perempuan ke “pasar Tuhan” tak punya batas jarak dan waktu. Pendeknya, bisnis global yang disebut pakaian syar’i berkembang pesat, termasuk sampo khusus perempuan berhijab, salon, dan lainnya.

Pasar pakaian syar’i dan konsumennya berkembang pesat atas nama “Tuhan”. Tubuh-tubuh perempuan telah dibawa ke “pasar Tuhan”, dan “pasar Tuhan” berkembang pesat melayani tubuh perempuan. Pada mulanya konsumen “pasar Tuhan” itu bukan perempuan kelas pekerja, melainkan berasal dari kelas menengah baru yang berpendidikan tinggi atau menjadi artis berkat neoliberalisme. Religiositas perempuan

kelas menengah –dengan penanda jilbab/niqab/burqa– dijadikan *role model* bagi perempuan kelas pekerja, dan alhasil perempuan kelas pekerja dengan sukarela merujuk pada mereka yang dianggapnya sebagai barometer religiositas.

Indonesia saat ini dipenuhi oleh ribuan perempuan kelas menengah yang berpendidikan tinggi dan berpartisipasi dalam jaringan global ilmu pengetahuan dan teknologi. Namun, sebagian dari perempuan kelas menengah ini percaya pada makna kesalehan perempuan, yaitu pendisiplinan perempuan melalui “pasar Tuhan”. Kesalehan perempuan melekat pada busananya, kepatuhan dalam perkawinan dan pemroduksi anak. Maka tak heran jika muncul penolakan ibu rumah tangga terhadap penggunaan vaksin bagi anak-anak dan penolakan terhadap keluarga berencana.

Mereka pun menerima poligami (lebih tepatnya poligini) dan perkawinan dini sebagai wujud religiositas. Inilah ledakan religiositas yang disebut H. Neill MacFarland pada 1967 dengan istilah “jam Tuhan menjadi sibuk” untuk menanggapi kebutuhan-kebutuhan sosial-psikologis baru yang diciptakan neoliberalisme dan globalisasi. Neoliberalisme dan globalisasi yang bergerak cepat dalam menuntut perempuan sebagai tenaga kerja sekaligus konsumen, lantas menciptakan perempuan kelas menengah ini dalam kondisi alienasi (keterasingan). Mereka mengalami alienasi karena aktivitas produksi dan reproduksi sosial terpisahkan, pun dalam hidup sebagai masyarakat global yang terfragmentasi.

Kondisi alienasi yang dihadapi perempuan kelas menengah itu segera difasilitasi oleh gerakan politik *theocon*. Mereka gunakan tubuh perempuan kelas menengah sebagai alat kampanye untuk melawan sekularisme. Kampanye tentang perkawinan dini, poligini (poligami), melahirkan anak banyak merupakan *counter* terhadap kampanye anti-perkawinan dini, anti-poligini, dan keluarga berencana.

Kelompok feminis pengusung isu-isu tersebut dituduh sebagai agen sekuler yang membawa budaya kehancuran keluarga dan lalu diperhadapkan dengan ledakan religiositas kelas menengah perempuan yang menamakan diri “Indonesia Tanpa Feminis”. Cara pandang anti-sekularisme ini mirip dengan *theocon* di AS.

Namun, tubuh perempuan kelas menengah –yang diikuti kelas pekerja– yang menjadi sarana penggunaan busana identitas, sarana poligami, sarana perkawinan dini dan pemroduksi anak, terkoneksi dengan pasar global sebagai konsumen. Pengguna busana syar’i adalah konsumen tekstil yang cukup besar karena bahan busana yang diperlukannya. Para perempuan dipoligini guna melahirkan anak-anak sebagaimana yang mereka butuhkan untuk regenerasi religiositas dan hal itu berkorelasi untuk regenerasi konsumen. Perempuan yang didorong untuk kawin muda dimobilisasi untuk mempersiapkan regenerasi tenaga kerja baru. Pasar bebas membutuhkan perluasan dan percepatan regenerasi konsumen dan tenaga kerja.

Pendeknya ledakan religiositas juga membawa pertumbuhan bisnis ziarah keagamaan terutama ke Arab Saudi, aktivitas keagamaan (acara-acara pengajian yang menumbuhkan mata rantai bisnis), dan tubuh perempuan menjadi rantai pasok terdepan “pasar Tuhan”.

“Pasar Tuhan” Dalam Pemilu

Berbeda dengan *theocon* di India yang melahirkan nasionalisme Hindu sempit, di Indonesia yang tumbuh adalah *chauvinisme* kelompok yang berorientasi pada khilafah (non-negara bangsa). Serupa dengan di India, *theocon* di Indonesia menciptakan jurang pemisah antara kelompok mereka dengan non-Islam, bahkan dengan masyarakat Islam yang berbeda dengan mereka. Pertumbuhan mereka menguat karena kemitraannya dengan partai politik, lembaga agama dan lembaga bisnis. Pada saat kampanye pilpres 2019, aktivitas mereka melalui media sosial semakin menciptakan kondisi material dan ideologis bagi ledakan religiositas perempuan kelas menengah. Hal itu terlihat dari besarnya jumlah perempuan kelas menengah dalam pelbagai aktivitas kampanye yang dimobilisasi gerakan *theocon* ini.

Cukup aneh bagi perempuan kelas menengah yang berpartisipasi dalam kontestasi calon anggota legislatif (caleg) maupun pilkada, segera mengubah tubuhnya menjadi syar’i

melalui busana. Arena pemilu telah menjadi “pasar Tuhan” dan mereka memperebutkan konsumen kelas pekerja yang telah terparap oleh ledakan religiositas yang mereka bawa sendiri.

Trend “pasar Tuhan” ini menjadi tantangan bagi gerakan kiri di Indonesia, karena mereka tumbuh dengan menanggalkan (menghancurkan) kekuatan sosialis dan melekat pada neoliberalisme dan globalisasi. Tampaknya *theocon* memperkuat diri dalam arena pasar bebas pemilu, sementara kekuatan kiri belum memiliki sarana untuk mengikuti pemilu. Kesenjangan ini harus dipecahkan dalam strategi yang sesuai dengan situasi abad ke-21 dan bukan pada abad ke-19 atau awal abad ke-20.

Di sisi lain, muncul gerakan untuk “kembali ke busana nusantara” sebagai upaya menghadang *theocon* melalui tubuh perempuan. Menurut hemat saya, yang terjadi adalah perang fashion antara “pasar Tuhan” dan “pasar tradisi” melalui tubuh perempuan. Tak ada yang buruk dengan busana yang mengetengahkan kain-kain nusantara, tetapi masalah ini bukan sekadar fashion.

Artikel ini sebelumnya telah terbit di laman IndoPROGRESS, 25 Juli 2019, <https://indoprogress.com/2019/07/membawa-tubuh-perempuan-ke-pasar-tuhan/>



III

**KEGALAUAN FEMINISME
DI HADAPAN
NEOLIBERALISME**

AMIN MUDZAKKIR



AKHIR-AKHIR ini, paling tidak, ada dua peristiwa yang bagi saya masih seperti teka-teki. Peristiwa *pertama* terkait dengan kontroversi acara Miss World di Bali, bulan September 2014; lalu peristiwa *kedua*, apalagi kalau bukan kasus pelecehan seksual yang melibatkan penyair Sitok Srengenge. Dalam kedua peristiwa tersebut, terlihat adanya kegalauan dan bahkan perpecahan di kalangan aktivis perempuan dan pemerhati isu-isu jender. Bagaimana feminisme sesungguhnya menanggapi isu-isu tersebut?

Mungkin bukan kebetulan jika Nancy Fraser, seorang feminis terkemuka, menulis sebuah artikel—yang kemudian menimbulkan debat panjang—berjudul ‘How feminism became capitalism’s handmaiden – and how to reclaim it’ di *The Guardian* (14 Oktober 2013)¹. Dalam artikel ini dengan tajam Fraser memperlihatkan dilema feminisme gelombang kedua di tengah gelombang kapitalisme kontemporer dan bagaimana cara mengatasinya. Artikel ini merupakan versi super singkat dan populer dari buku baru Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-Manged Capitalism and Neoliberal Crises*,

[1] Nancy Fraser, “How feminism became capitalism’s handmaiden – and how to reclaim it” <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>, diakses 19 Desember 2013.

yang memuat butir-butir argumen yang sama². Pandangan Fraser ini hampir senada dengan pendapat sosiolog Manuel Castells dalam *The Power of Identity*, khususnya bab *The End of Patriarchalism*, yang menunjukkan problematika yang muncul di sekitar isu perempuan, anak, dan keluarga di dunia pasca-patriarkhi³. Kedua penulis ini mengakui keberhasilan feminisme dalam menghancurkan belenggu yang membatasi ruang gerak perempuan di dunia modern yang patriarkhis, tetapi belakangan daya tersebut harus diakui menemui keterbatasannya. Masalah terbesarnya datang dari bentuk kapitalisme yang berubah. Sementara kapitalisme-negara berguguran, gelombang baru kapitalisme yang nanti kita akan sebut sebagai neoliberalisme, justru semakin dominan. Di hadapan mode baru kapitalisme ini, feminisme seolah hanya menjadi pelayan (*hanmaiden*) belaka.

Kita semua mengerti bahwa feminisme adalah gagasan dan gerakan yang merujuk pada individu dan kelompok yang beragam, merentang dari kiri hingga kanan. Kritik Fraser dan Castells tampaknya diarahkan terutama kepada kaum feminis liberal (lalu neoliberal), yang mengusahakan terciptanya pasar bebas. Tetapi saya melihatnya sebagai oto-kritik yang mempunyai relevansi yang sangat luas, termasuk bagi kalangan feminis Marxis. Berangkat dari gagasan kedua penulis tersebut, saya mencoba melihat problematika gender

[2] Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-Manged Capitalism and Neoliberal Crises* (London/New York: Verso, 2013)

[3] Manuel Castells, *The Power of Identity* (West Sussex: Blackwell, 2010), 192-303.

dalam kerangka pembacaan ekonomi politik. Khususnya di Indonesia, dalam hal ini saya menyaksikan semacam gagasan feminisme dalam mencerna transisi politik dari Orde Baru ke orde setelahnya, yang tak lain merupakan refleksi dari perubahan mode kapitalisme. Sementara isu-isu seputar politik identitas berbasis agama dicurigai secara seksama, seperti dampak ‘perda syariah’ terhadap tubuh perempuan, problematika gender yang berasal dari karut-marut ekonomi politik sering lolos dari perhatian. Kondisi ini tentu tidak terjadi begitu saja, tetapi disituasikan oleh apa yang nanti kita bahas sebagai rezim neoliberalisme.

Dari Kapitalisme-Negara ke Neoliberalisme

Terlebih dulu kita akan mengikuti penjelasan Nancy Fraser mengenai dilema feminisme gelombang kedua yang lahir pasca-Perang. Dipengaruhi oleh gagasan *new-left* yang sedang mekar pada tahun 1960-an, kaum feminis gelombang kedua memosisikan kapitalisme-negara sebagai sasaran tembaknya. Fraser memaksudkan kapitalisme-negara sebagai *‘the hegemonic social formation in the postwar era, a social formation in which states played an active role in steering their national economies’*⁴. Dengan menggunakan pendekatan Keynesian, negara pada periode ini mengelola kapitalisme sedemikian rupa agar terhindar dari krisis.

[4] Nancy Fraser (2013), 212.

Para teknokrat telah belajar dari pengalaman depresi 1930 dan perencanaan ekonomi selama masa Perang. Beberapa negara bahkan mempraktikkan ‘*dirigisme*’ dalam bentuk investasi infrastruktur, kebijakan industrial, redistribusi perpajakan, provisi sosial, regulasi bisnis, nasionalisasi beberapa industri strategis, hingga dekomodifikasi barang publik.

Meski demikian, di mata kaum feminis, negara Keynesian ini mengabaikan aspek keadilan gender. Lebih lanjut Fraser menguraikan empat elemen pokok kapitalisme-negara yang menjadi sasaran kritik feminisme, yaitu ekonomisme, androsentrisme, etatisme, dan Westphalianisme. Perlu diberi penekanan bahwa khususnya di negara-negara pasca-kolonial, keempat elemen tersebut ini sering berhimpun bersama di bawah laras senjata rezim otoriter⁵. Tidak jarang penindasan terhadap kekuatan-kekuatan yang mengancam kapitalisme-negara diselesaikan dengan cara brutal. Dalam situasi yang lebih moderat, negara menggunakan aparatus ideologisnya untuk menghegemoni kesadaran rakyat agar tunduk di bawah kendalinya. Menghadapi situasi represif ini, para feminis dan kalangan aktivis penentang rezim

[5] Karya Saskia Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan: Politik Seksual di Indonesia Pascakejatuhan PKI* (Yogyakarta: Galang Press, 2010), adalah contoh terbaik kritik feminisme terhadap kapitalisme-negara di Indonesia. Dibangun di atas tumpukan ribuan hingga jutaan korban manusia, rezim Orde Baru pada dasarnya merupakan razim kapitalisme-negara. Dengan tepat Wieringa memperlihatkan bagaimana operasi politik seksualitas yang sangat seksis digunakan oleh penguasa Orde Baru untuk menghancurkan Gerwani dan kalangan kiri-nasionalis lainnya guna memuluskan ekspansi modal. Sejak itu kapitalisme terkonsolidasi rapi di tengah masyarakat patriarkhis yang dijaga ketat oleh negara.

lainnya berdiri di garis terdepan menyuarakan kebebasan. Dengan memolitisasi konsep 'personal' (*personal is political*), para feminis mengekskspansi konsep emansipasi hingga ke ruang-ruang keluarga. Bagi kaum feminis, penindasan atas perempuan tidak hanya terjadi di ruang publik, tetapi juga di ruang privat.

Masalahnya, sejak tahun 1980-an, kapitalisme-negara dan apalagi yang bercorak *dirigisme* berguguran. Model negara kesejahteraan (*welfare state*) tidak mampu lagi dipertahankan karena biayanya sangat mahal. Sementara isu keterbatasan energi dan kerusakan lingkungan semakin mengemuka, piramida terbalik demografi di negara-negara Barat, *ageing society*, membuat negara kelimpungan. Di tengah situasi ini, pemerintah dipaksa membuka sektor perekonomian kepada pasar seluas-luasnya. Privatisasi dan deregulasi digulirkan di mana-mana. Tentu saja proses ini dipayungi oleh gagasan demokrasi dan hak asasi manusia yang telah menjadi narasi agung dalam percaturan politik global.

Dalam konteks Indonesia, kita bisa menyaksikan orientasi rezim Orde Baru sejak akhir 1980-an berubah cukup drastis. Dilatarbelakangi oleh rekonfigurasi kekuasaan di sekitar lingkaran inti jenderal Soeharto, proses privatisasi dan deregulasi berjalan mulus seiring dengan menguatnya peranan komunitas epistemis (neo)liberal, pada satu sisi, dan kelompok Islam politik, pada sisi yang lain. Meskipun

kedua pihak yang disebut terakhir ini kelihatannya sering berseberangan, cukup pasti sejak itu era neoliberalisme di Indonesia dimulai. Di era pasca-Soeharto, proses neoliberalisasi semakin intensif mengikuti perkembangan desentralisasi pemerintahan di bawah kebijakan otonomi daerah. Apa yang dibayangkan sebagai 'negara' sekarang telah mengalami transformasi.

Lalu, binatang apakah neoliberalisme itu? David Harvey menulis bahwa *'... Neoliberalism is in the first instance a theory of political economic practices that proposes that human well-being can best be advanced by liberating individual entrepreneurial freedoms and skills within an institutional framework characterized by strong private property rights, free markets, and free trade'*⁶.

Di bawah panji neoliberalisme, proyek kesejahteraan diajukan sebagai bentuk rekonsiliasi antara komitmen pada pasar bebas dan politik inklusi. Berpijak pada konsepsi liberal tentang otonomi individual, negara neoliberal mengembangkan wawasan bahwa semua orang, tanpa terkecuali, mempunyai kemampuan dalam mengembangkan diri. Kewirausahaan warga dipupuk sebagai pengganti negara yang telah kehilangan perannya dalam perekonomian. Pada tataran politik, tidak sedikit rezim neoliberal mengambil corak populis (atau neopopulis)⁷.

[6] David Harvey, *Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2007), hlm. 2

[7] Kanishka Jayasuriya, *Statecraft, Welfare, and the Politics of Inclusion* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), hlm. 1-7.

Di hadapan rezim neoliberal, feminisme menjadi galau karena kritiknya atas empat elemen kapitalisme-negara, sebagaimana disebut di atas, ternyata diambil alih oleh neoliberalisme. Nancy Fraser mencatat paling tidak empat hal mengenai hal ini: *pertama*, kritik feminisme atas ekonomisme kapitalisme-negara, di mana 'pembangunan' dimengerti hanya dalam kerangka pertumbuhan ekonomi, justru digunakan oleh neoliberalisme yang berusaha mengalihkan perjuangan sosial-ekonomi menjadi perjuangan identitas.

Kedua, kritik feminisme atas androsentrisme kapitalisme-negara, yang ditanggapi dengan pembukaan kesempatan kerja besar-besaran bagi buruh perempuan upahan, justru dimanfaatkan oleh neoliberalisme sebagai legitimasi bagi akumulasi modal mereka.

Ketiga, kritik feminisme atas etatisme atau paternalism negara-kesejahteraan justru dipakai balik oleh kritik neoliberalisme atas 'negara pembantu' (*nanny state*) yang menguatkan argumen mereka tentang pentingnya kewirausahaan dan proyek-proyek kredit keuangan mikro.

Terakhir, *keempat*, kritik feminisme atas Westphalianisme pada kenyataannya satu nafas dengan proyek kosmopolitanisme neoliberal yang sedang berusaha mendelegitimasi kepentingan nasional yang terkait dengan negara-bangsa tertentu.

Dari Redistribusi ke Rekognisi

Pada tahun 1980-an, hampir bersamaan dengan keruntuhan corak kapitalisme-negara, terjadi 'belokan budaya' (*cultural turn*) yang cukup tajam dalam sejarah pemikiran sosial dan politik. Dipengaruhi, terutama, oleh pasca-modernisme yang telah berkembang kurang lebih satu dekade sebelumnya, banyak pemikir mengalihkan perhatiannya dari isu 'redistribusi' ke 'rekognisi'. Sementara gagasan tentang keadilan dinilai telah terakomodasi ke dalam proyek pembangunan ekonomi yang berdimensi universal, narasi-narasi kecil justru dirayakan sebagai bentuk pembebasan dari universalitas tersebut.

Pengaruh 'belokan budaya' yang disuarakan oleh pasca-modernisme terhadap feminisme sangat kuat. Sejak itu isu keadilan jender diletakkan tidak lagi dalam pengertian 'redistribusi', tetapi terutama pada pengertian 'rekognisi'. Kata kunci pada periode ini adalah perbedaan (*difference*). Bahkan terkadang melebihi kesetaraan, perbedaan ditekankan sebagai bahasa moral yang harus dihormati. Gagasan tentang perbedaan menghantam tidak hanya kemapanan patriarkhis yang bersemayam dalam model kapitalisme-negara, tetapi juga feminisme itu sendiri yang bias Barat-kulit putih-sekuler.

Akan tetapi, Seyla Benhabib menunjukkan pernikahan yang tak bahagia antara feminisme dan pasca-modernisme. Berangkat dari kerangka Teori Kritis, Benhabib mengemukakan bahwa suatu versi tertentu postmodernisme tidak hanya

tidak cocok, tetapi juga akan menggerogoti kemungkinan feminisme sebagai artikulasi teoritis perjuangan perempuan. Penggerogotan terjadi karena versi kuat pasca-modernisme bertolak dari tiga tesis berikut: ‘kematian manusia,’ ‘kematian sejarah,’ dan ‘kematian metafisika.’ Memang pasca-modernisme berhasil mencungkil esensialisme dari teori-teori feminisme, sehingga menjadi lebih peka terhadap dimensi-dimensi perbedaan perempuan, tetapi pada saat yang sama ia juga membawa feminisme ‘mundur dari utopia.’ Menurut Benhabib, hilangnya utopia dalam teori feminis adalah hilangnya harapan bagi emansipasi.⁸

Lebih lanjut, perayaan identitas yang berusaha mengarusutamakan politik rekognisi bisa saja mengambil jalan agama, etnisitas, dan juga identitas gender. Kelompok-kelompok agama, khususnya Islam, sejak dekade-dekade terakhir abad ke-20, telah giat menggemakan kembali kebaharuan Islam. Ekspresinya bermacam-macam; ada yang mengambil jalan sekuler, tetapi tidak sedikit yang kembali kepada gambaran kejayaan Islam di masa lalu. Dua kubu ini, yang sering disederhanakan antara ‘Islam liberal’ dan ‘Islam fundamentalis’ sama-sama ingin mendapat pengakuan di tengah dunia kontemporer. Bentuk pengakuannya bisa diperdebatkan lebih lanjut, tetapi mereka sama-sama ingin mendapat tempat–setelah sekian lama terabaikan dalam

[8] Seyla Benhabib, ‘Feminism and Postmodernism’ dalam Seyla Benhabib et. al (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York/London: Routledge, 1995), hlm. 29-30.

diskursus kemoderenan—dalam arus perubahan. Sementara itu, isu-isu seputar etnisitas, kita tahu, semakin marak akhir-akhir ini. Di berbagai penjuru dunia, revitalisasi masyarakat berbasis ‘adat’ gencar dilakukan. Melebihi bentuk-bentuk perjuangan sebelumnya, aspirasi masyarakat adat pada masa sekarang sangat bernuansa politis. Akan tetapi, sama seperti kelompok-kelompok agama, dasar perjuangan berbasis etnisitas ini pada awalnya adalah politik rekognisi atau pengakuan. Mereka sama-sama hendak menolak penyeragaman politik kebudayaan—seringkali bahkan dengan cara-cara represif—yang sebelumnya dijalankan oleh rezim negara nasional.

Bagaimana dengan kaum feminis? Menurut saya, beberapa kalangan dari mereka cukup jelas merupakan bagian dari gerakan politik rekognisi. Penekanannya adalah pada pengakuan terhadap identitas mereka sebagai perempuan, bukan pada persoalan redistribusi kekayaan atau kesejahteraan yang diandaikan telah diintegrasikan dalam berbagai program pembangunan (ingat program *Women in Development*). Belakangan gerakan politik rekognisi ini mendapatkan nama yang lebih populer, yaitu ‘multikulturalisme.’ Dengan cepat proyek baru ini menyebar dan mendapat tanggapan positif sebagai bentuk revisi terhadap politik kebudayaan di era kapitalisme-negara yang bercorak asimilasionis. Di negara-negara yang baru lepas dari rezim otoriter, seperti Indonesia, multikulturalisme diterima

ramai-ramai, hampir tanpa perdebatan berarti, sebagai cara pandang baru dalam memahami isu-isu perbedaan di tengah masyarakat.

Di Indonesia, pada tataran akademis, sebagian besar teks feminisme yang terbit sejak tahun 1980-an hingga sekarang lahir dari kerangka politik rekognisi. Di antaranya yang sangat berpengaruh adalah karya Julia Suryakusuma, *Ibuisme Negara*.⁹ Dengan lugas Suryakusuma menjelaskan bagaimana negara Orde Baru mengonstruksikan ideologi jender di tengah gerak pembangunan. Berdasarkan konstruksi tersebut, aparat negara mengarahkan perempuan Indonesia agar menjadi istri tetapi juga sekaligus ibu yang baik ('peran ganda wanita'). Dari penjelasan tersebut, sasaran tembak Suryakusuma cukup jelas, yaitu otoritarianisme dalam bentuknya yang sangat halus. Alih-alih menghancurkan, seperti yang dilakukannya terhadap Gerwani, pemerintah Orde Baru dalam perkembangannya lebih banyak menggunakan metode penjinakan dalam menghadapi gerakan perempuan.

Satu teks lagi yang menarik diulas di sini adalah karya Ani W. Soetjipto dan Shelly Adelia, *Suara Dari Desa: Menuju Revitalisasi PKK*.¹⁰ Dengan menekankan keagenan perempuan di tingkat desa, kedua penulis ini mengamati peranan perempuan di empat kabupaten dalam program PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga). Meskipun dibentuk

[9] Julia Suryakusuma, *Ibuisme Negara* (Depok: Komunitas Bambu, 2011).

[10] Ani W. Soetjipto dan Shelly Adelia, *Suara Dari Desa: Menuju Revitalisasi PKK* (Serpong: Marjin Kiri, 2013).

pada masa Orde Baru, sehingga sering dikritik karena melanggengkan patriarkhisme, PKK yang dijalankan pada masa sekarang (pasca-Orde Baru), sebagaimana diamati oleh kedua penulis, justru digunakan secara baik oleh perempuan dalam memberdayakan kehidupan mereka. Selain itu, berangkat dari gagasan desa sebagai '*self government community*' yang harus dipertahankan dari kooptasi negara, kedua penulis mendukung revitalisasi PKK agar tidak dibajak oleh elite-elite partai politik di era demokrasi elektoral ini.

Kedua buku di atas ditulis berdasarkan suatu cara pandang feminisme tertentu yang membayangkan negara yang ekonomistis, androsentris, etatis, dan Westphalianis. Masalahnya, sosok negara tersebut telah tergantikan oleh sosok negara neoliberal yang lebih inklusif. Setelah diperkenalkannya pembangunan berbasis perempuan yang dikawal oleh dana-dana dan organisasi-organisasi internasional melalui wakil-wakil mereka di Indonesia, negara terpusat pada kenyataannya telah kehilangan sebagian besar kontrolnya. Ini telah berlangsung sejak periode akhir pemerintahan jenderal Soeharto hingga sekarang. Kekurangpekaan terhadap pergeseran moda kapitalisme ini, membuat Suryakusuma dengan gampang menyatakan bahwa sekarang konsepsi ibuisme negara tetap relevan, hanya berganti mejadi '*Islamist state ibuism*.'¹¹ Hal sama terlihat dalam karya Soetjipto dan Adelina.

[11] Julia Suryakusuma, 'Is Stae Ibuism Still Relevant?', <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/is-state-ibuism-still-relevant-6>, diakses 19 Desember 2013.

Menekankan desa dan perempuan sebagai sesuatu yang sifatnya lokal, lalu menerima begitu saja perubahan dari pola ‘pembinaan’ ke ‘pemberdayaan,’ memperlihatkan kekurangkritisannya kedua penulis tersebut dalam melihat persoalan gender dalam bingkai besar yang lebih struktural.

Politik rekognisi sering menjebak dan menjauhkan perdebatan dari akar permasalahannya. Ini persis terlihat dalam kontroversi di seputar Miss World yang diselenggarakan di Bali, September 2013 lalu. Gadis Arivia, pemimpin *Jurnal Perempuan*, mendukung sepenuhnya acara tersebut dengan alasan kebebasan, tentu dalam pengertian kebebasan liberal. Meskipun menyadari bahwa kontes kecantikan adalah isu yang mengundang perdebatan di kalangan feminis sendiri, Arivia tetap berkesimpulan bahwa acara Miss World layak diapresiasi sebagai bagian dari keberhasilan perjuangan feminisme. Baginya, siapa yang menyelenggarakan acara itu dan untuk kepentingan ekonomi-politik apa mungkin tidak penting lagi, apalagi mengingat pada saat yang sama terdapat kelompok-kelompok Islam yang mengancam akan membubarkan cara tersebut—dan tidak terbukti.

Pada akhirnya apa yang diributkan FUI dan Hizbut Tahrir tidaklah terlalu penting-penting amat. Percayalah Miss World tidak berbahaya dan ‘senjata’ pantat, paha serta payudara tidak akan mematikan umat manusia. Payudara justru menghidupkan manusia, air susu ibu tidak jatuh dari langit, dia

datang dari sumber yang hanya dimiliki perempuan. Mengapa tidak merayakan tubuh perempuan? Tubuh perempuan sungguh sempurna.¹²

Bagaimana Dengan Nasib Anak dan Keluarga?

Dalam buku Soetjipto dan Adelina, Ruth Indiah Rahayu mempertanyakan mengapa kedua penulis melulu mengarahkan orientasi perempuan hanya pada soal politik, tetapi melalaikan kenyataan bahwa mereka mempunyai anak dan keluarga?¹³ Bagaimana feminisme menanggapi kedua masalah yang krusial ini? Di sini saya akan membantu mencari jawab pertanyaan Rahayu itu dengan melihat tawaran Manuel Castells mengenai runtuhnya patriarkhisme. Meskipun konteksnya adalah negara-negara maju (OECD), riset yang dilakukan Castells menarik, karena selain kecenderungan empirisnya sudah bisa disaksikan dengan mudah di kota-kota besar di Indonesia, juga memberikan tantangan berarti bagi teori-teori feminisme.

[12] Gadis Arivia, 'Senjata Miss World yang Ditakuti,' <http://www.jurnalperempuan.org/2/post/2013/09/senjata-miss-world-yang-ditakuti.html>, diakses 19 Desember 2013.

[13] Ruth Indiah Rahayu, 'Membaca Kepentingan Perempuan dari Penelitian Feminis,' pengantar dalam Ani W. Soetjipto dan Shelly Adelia, *Suara Dari Desa: Menuju Revitalisasi PKK* (Serpong: Marjin Kiri, 2013).

Dalam *The Power of Identity*, Castells menjelaskan proses berakhirnya zaman patriarkhi. Proses ini dikondisikan oleh restrukturisasi kapital yang secara sosial dan kultural berdampak pada munculnya resistensi terhadap lembaga dan nilai patriarkhi. Gerakan anti-patriarkhi semakin berkembang sejak akhir tahun 1960-an di berbagai negara. Di Prancis, gerakan ini menjadi sangat fenomenal ketika para mahasiswa secara radikal menentang represi seksualitas oleh rezim moral yang berkuasa. Secara umum, gerakan ini menyerang keberadaan patriarkhisme yang membentuk banyak aspek dalam struktur masyarakat kontemporer. Patriarkhisme sendiri dicirikan oleh penegakan otoritas laki-laki terhadap perempuan dan anak-anaknya dalam keluarga. Dalam kenyataannya, patriarkhi tidak hanya membentuk keluarga tetapi juga politik dan kebudayaan masyarakat secara lebih luas.

Pada ‘zaman informasional’ sekarang ini, keluarga patriarkhal mendapat tantangan serius berkait dengan transformasi pekerjaan dan kesadaran perempuan. Melengkapi apa yang sudah dibahas oleh Fraser di atas, Castells menjelaskan lebih lanjut bahwa proses ini didorong oleh beberapa faktor berikut: (1) transformasi ekonomi dan pasar tenaga kerja yang berkaitan dengan pembukaan kesempatan pendidikan kepada perempuan. Dengan ini semakin banyak perempuan bekerja upahan di luar rumah, tidak lagi tergantung secara ekonomi dan sosial kepada suami dan keluarganya; (2) perkembangan teknologi di bidang biologi, farmakologi, dan obat-obatan

yang meningkatkan kontrol terhadap kelahiran dan fungsi-fungsi reproduksi pada umumnya. Ini memicu revolusi seksual yang luar biasa. Kehamilan yang tidak dikehendaki bisa dicegah dengan penggunaan alat kontrasepsi yang bisa diperoleh secara mudah dan murah; (3) perkembangan gerakan feminisme yang semakin meluas sejak penghujung tahun 1960-an. Gerakan ini mendorong kaum perempuan—juga nantinya kaum homoseksual—menuntut haknya; dan (4) perluasan secara cepat ide-ide dan budaya yang terglobalisasi dalam dunia yang semakin saling terkoneksi, sehingga suara-suara tentang hak perempuan bisa menyebar ke seluruh dunia.

Di antara gerakan-gerakan tersebut, gay dan lesbianisme adalah gerakan yang paling menyerang patriarkhisme persis di jantung pertahanannya, yaitu heteroseksualisme. Bagi laki-laki gay, pertanyaan-pertanyaan tentang keluarga tradisional, juga hubungan rumit antara laki-laki dan perempuan, membuat mereka mencari bentuk-bentuk hubungan interpersonal lainnya, termasuk membentuk keluarga gay. Sementara bagi perempuan lesbian, pilihan mereka untuk membangun relasi seksual dengan sesama perempuan seolah menjadi tak terelakkan dari perjuangan mereka menolak dominasi laki-laki.

Gugatan terhadap patriarkhisme berdampak luas, termasuk pada soal kejiwaan dan kepribadian. Berbeda dengan mereka yang dibesarkan dalam keluarga patriarkhis, generasi pasca-

patriarkhal lebih berkarakter personal, dalam arti mereka hanya bergantung pada langkah-langkah hidup yang mereka ambil sendiri. Mereka mungkin lebih fleksibel menanggapi pluralitas identitas di sekitarnya, tetapi juga menghadapi kecenderungan untuk terjatuh pada kegelisahan karena ketiadaan penopang psikologis dalam kondisi krisis.

Dalam hal ini, anak-anak adalah pihak yang paling terkorbankan dari krisis yang menimpa keluarga patriarkhi. Kondisi akan lebih buruk jika praktik negara kesejahteraan (*welfare state*) juga mengalami keruntuhan, sehingga tidak mampu menjamin pengurusan anak (fasilitas *child-care* di tempat kerja, misalnya) yang ditinggalkan oleh orang tua yang bekerja. Menghadapi sisi gelap pasca-patriarkhisme ini, diperlukan tanggung jawab publik yang lebih berarti untuk merekonstruksi keluarga, termasuk fungsi-gungsinya di era baru ini agar masa depan anak-anak khususnya tetap terjamin dalam susana psikososial yang sehat.

Castells berpendapat bahwa sudah tentu aspirasi gerakan anti-patriarkhisme akan berhadapan dengan gerakan resistensi lainnya, yaitu kaum fundamentalis agama. Mereka hendak merestorasi kembali patriarkhisme di bawah panji hukum-hukum ilahi. Ini terjadi di kalangan fundamentalis Islam, Kristen, Hindu, dan agama-agama lainnya. Jika tidak dijembatani, ini akan menimbulkan konflik serius. Oleh karena itu, Castells menyarankan dialog yang lebih

intensif antara kaum agamawan dan kaum feminis untuk merumuskan keluarga yang lebih egaliter. Selanjutnya Castells juga mengemukakan bahwa kemampuan atau ketidakmampuan feminis melembagakan nilai-nilai mereka akan sangat tergantung pada hubungan mereka dengan negara. Bagaimanapun peranan negara harus dipertahankan di era pasca-patriarkhi ini. Alasan utamanya, tak lain adalah untuk menyelamatkan korban, seperti anak-anak, yang tidak bisa lagi tertangani oleh institusi keluarga yang sedang berada dalam krisis.

Sebagai penutup, kembali ke Nancy Fraser, lalu apa yang ditawarkannya untuk mengatasi problematika gender di era neoliberal ini? Menurutnya, gerakan feminis seharusnya 'kembali kepada gagasan terbaik dari feminisme sosialis dan mengombinasikannya dengan versi non-identitarian dari politik pengakuan.' Anda setuju?

Artikel ini sebelumnya adalah makalah yang disampaikan pada acara diskusi Partai Rakyat Pekerja (PRP), Jakarta Pusat, Sabtu, 21 Desember 2013. Dimuat ulang di laman *IndoPROGRESS*, 12 Februari, 2014: <https://indoprogress.com/2014/02/kegalauan-feminisme-di-hadapan-neoliberalisme/>



IV

FEMINISME DAN IMAJI PEMBEBASAN PEREMPUAN DALAM KAPITALISME

FATHIMAH FILDZAH IZZATI



*'...For the propertied bourgeois woman, her house is the world.
For the proletarian woman, the world is her house...'*

-Rosa Luxemburg-

Prolog: Feminisme dan Cita-Cita Pembebasan Perempuan

Feminisme dan emansipasi perempuan memang seperti dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan. Cita-cita emansipasi perempuan dari penindasan, perbudakan dan kedudukan yang direndahkan memang menjadi kerangka besar dari feminisme. Para feminis di seluruh dunia dari masa ke masa, memiliki definisi dan imaji tersendiri mengenai apa yang mereka idealkan sebagai emansipasi perempuan. Seperti apa imaji ideal dari emansipasi perempuan yang ada di benak para feminis? Tentunya sangat bermacam-macam, tergantung pada pembacaan mereka atas akar penindasan yang terjadi pada perempuan.

Rosa Luxemburg, salah satu tokoh gerakan perempuan paling berpengaruh di abad ke 20, misalnya, membayangkan emansipasi perempuan dalam kerangka pembebasan dari belenggu patriarki dan kapitalisme yang saling berkait erat. Ia tidak sendiri, ada juga Clara Zetkin di Jerman, Umi Sardjono di Indonesia dan masih banyak lagi yang berpikir serupa dengan dirinya.

Setiap yang mendaku diri sebagai feminis pasti memiliki imaji ideal mengenai emansipasi perempuan seperti apa yang mereka kehendaki. Seiring dengan kian berkembang dan merasuknya kapitalisme (neoliberal) dalam setiap lini kehidupan, imaji ideal mengenai emansipasi perempuan pun kian lama kian mendapat tantangan. Tantangan tersebut makin terlihat nyata ketika ukuran-ukuran dari emansipasi perempuan lama-kelamaan memiliki kecenderungan untuk ‘menyesuaikan diri’ dengan - dalam termin Gramscian - hegemoni kapitalisme. Salah satu yang cukup dominan dan yang paling terasa sangat wajar ialah konsumerisme.

Meminjam istilah yang pernah dikemukakan oleh salah satu intelektual dari Frankfurt School, Herbert Marcuse ‘*One-Dimensional Man*’,¹ Nina Power melakukan analisis yang kritis dan mendasar mengenai feminisme dan kapitalisme, dalam buku setebal 75 halaman yang berjudul ‘*One Dimensional Woman*’. Dalam buku ini, Power menjelaskan apa yang ia maksud dengan *One Dimensional Woman* yang berangkat dari premis bahwa kita tidak dapat memahami feminisme kontemporer tanpa memperhatikan perubahan yang terjadi dalam kerja (kondisi kerja dan hubungan-hubungan di dalamnya) serta kenyataan dimana ‘feminisme’ sebagai sebuah termin digunakan pula oleh mereka yang secara tradisional dapat dikenali sebagai musuh feminisme.²

[1] Pada tahun 1964, Herbert Marcuse menulis buku berjudul *One-Dimensional Man*.

[2] Nina Power. 2009. *One Dimensional Woman*. OBE : O Books., hlm. 2.

***Femme-capital* : Emansipasi Konsumerisme**

Feminisme seringkali didefinisikan sebagai cara perempuan memaknai dirinya; bagaimana perempuan mendefinisikan dirinya. Dalam era kapitalisme neoliberal saat ini, apa yang menjadi definisi itu ditentukan oleh 'selera pasar'. Dalam kaitan dengan hal tersebut, cita-cita emansipasi dari para feminis pun cenderung mengalami pergeseran makna, bukan lagi untuk membebaskan perempuan dari jeratan patriarki dan kapitalisme yang saling berkelindan, tapi untuk membebaskan perempuan dari beban 'tidak bisa membeli ini dan itu'.³ Inilah yang disebut oleh Power sebagai feminisme konsumerisme. Dalam feminisme konsumerisme, emansipasi diartikan sejauh mana perempuan dapat membeli lebih banyak barang.

Femme-capital, yakni emansipasi dari feminisme ditentukan oleh sejauh mana perempuan dapat mengonsumsi⁴. Hal inilah yang membuat tesisnya mengenai *One Dimensional Woman* semakin mirip dengan tesis Marcuse mengenai *One Dimensional Man*⁵.

Perempuan memiliki hak untuk memilih tapi banyak feminis seringkali melupakan kenyataan bahwa semua pilihan itu ditentukan oleh keadaan dan kesejarahan. Dalam iklan-iklan di televisi dan berbagai media lainnya, kita sering menyaksikan

[3] Ibid., 35-37

[4] Ibid., 29

[5] Tesis Marcuse dalam *One Dimensional Man* merujuk pada kritiknya terhadap demokrasi liberal yang telah menjebak individu dalam dominasi konsumerisme, termasuk didalamnya: dominasi teknologi.

gambaran mengenai perempuan yang berbahagia. Mereka digambarkan sebagai perempuan-perempuan yang bisa membereskan rumahnya sekaligus merawat anak-anaknya tapi dapat tetap menjaga penampilannya, baik di tempat kerja maupun dimana saja, termasuk ketika sedang berbelanja. Perempuan dicitrakan sebagai manusia yang harus selalu tampil sempurna. Berbagai produk diciptakan demi mendukung tuntutan citra tersebut dan iklan menjadi sarana untuk memasarkannya. Perempuan bebas memilih, akan tetapi pilihan-pilihannya dibatasi standar yang dipaparkan dalam iklan⁶.

Dalam bukunya ini, Nina Power mempertanyakan kembali konsep *equality* atau kesetaraan dalam konteks kapitalisme. Perempuan diilusi oleh konsumerisme dimana kebahagiaan perempuan sebagai manusia yang punya hak untuk memilih (*right to choose*) sebagaimana yang diperjuangkan oleh feminisme, juga sangat dibatasi dan ditentukan oleh ideologi konsumerisme. Dalam hal ini, kebahagiaan perempuan ditentukan oleh seberapa mampu ia dapat membeli dan mengakses apa-apa yang menjadi penanda kunci dalam femininitas kontemporer: membeli lebih banyak barang, pergi ke bioskop, makan cokelat, dan melakukan hal-hal aneh lain dari teologi romantisisme yang ditawarkan oleh kapitalisme⁷.

[6] Salah satu yang paling khas yang hampir selalu ditampilkan dalam iklan adalah konstruksi tentang kecantikan perempuan. Iklan mengonstruksi definisi perempuan yang cantik dan kecantikan perempuan.

[7] Power, op.cit., 28

Ideologi konsumerisme yang dilanggengkan melalui iklan (*advertising*) memengaruhi pembentukan imaji mengenai perempuan yang terbebas dan berbahagia. Sebagaimana dinyatakan Fay Weldon⁸ berikut ini:

***'What makes women happy? Ask them and they'll reply,
in roughly this order: sex, food, friends, family,
shopping, chocolate'***

'Apa yang membuat perempuan bahagia? Tanyakan pada mereka dan mereka akan menjawab, secara tidak berurutan: seks, makanan, teman, keluarga, belanja, coklat.'

Akibatnya, imaji mengenai perempuan yang bebas dan berbahagia yang ditampilkan secara terus-menerus melalui iklan menjadi imaji 'umum' yang diterima sebagai sebuah hal yang wajar.

Iklan sendiri bukan hanya memengaruhi masyarakat manusia yang mendapat dampaknya, tapi juga merefleksikan aspek-aspek tertentu dari nilai-nilai dalam masyarakat tersebut dan struktur masyarakat itu sendiri⁹. Dalam hal ini, patriarki yang menjadi ideologi dominan dalam masyarakat juga terus diproduksi keberadaannya melalui iklan.

[8] Ibid., 36

[9] Torben Vestergaard dan Kim Schroder. 1985. *The Language of Advertising*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, Editor's Preface.

Dengan memanfaatkan patriarki yang telah mengakar dengan sangat kuat dalam masyarakat, kapitalisme memberikan berbagai ilusi kepada perempuan dimana dengan demikian perempuan tidak akan merasa menjadi objek dari komodifikasi. Ilusi yang dilancarkan dengan menggunakan berbagai jargon seperti 'itu pilihanmu,' 'kamu berhak menjadi apa saja,' atau 'yang terpenting adalah bisa merasa *sexy*,' dan sebagainya, dijalankan kapitalisme sehingga dalam kenyataannya seringkali perempuan tidak menyadari bahwa dirinya telah dijadikan komoditas. Bentuk dari objektifikasi dan komodifikasi perempuan yang paling gamblang dan mudah kita temui dalam kehidupan sehari-hari tersebut, ironisnya, juga dapat kita temukan dengan mudah dalam iklan¹⁰.

Dengan kata lain, feminisme yang larut dalam logika kapitalisme berulang kali menggunakan argumen yang individual sentris, yang menekankan pada aspek pilihan individual seseorang dengan sama sekali mengabaikan analisis struktural atau dimensi kolektif dan historis. Hal ini, misalnya, bisa sangat terlihat jelas dalam industri hiburan, termasuk di dalamnya, industri pornografi. Nina Power, dalam buku ini, mengartikan pornografi sebagai sebuah industri yang masif dimana bersamaan dengan itu, juga menggeser makna dari seks. Kini, industri pornografi telah meletakkan seks sebagai sesuatu yang berada di luar manusia

[10] Contohnya dalam sebuah iklan televisi di Indonesia mengenai sebuah mobil, bintang iklan yang ditampilkan adalah perempuan 'sexy' yang tidak ada hubungan langsung dengan produk mobil tersebut, dan masih banyak contoh-contoh lainnya.

dan hubungan-hubungan sosial^[1]. Terkait dengan itu, Beatrix Campbell yang juga membahas mengenai industri pornografi mengungkapkan bahwa *sex work* hanya akan ada sejauh masih ada seksisme dimana ideologi pasar telah menjadi metafora bagi kehidupan. *Sex work* sendiri merupakan wujud dari *erotic capital* yang menunjukkan hubungan yang erat antara kapitalisme dan patriarki^[2].

Selain persoalan seks dan industrinya, Nina Power juga mengomentari tentang cara berpakaian dalam agama, yang menurutnya juga larut ke dalam logika pasar. Persoalan penggunaan jilbab misalnya, bagi Nina Power jika kembali pada argumen ‘pilihan individual’ maka hal tersebut tidak lain adalah bentuk keberhasilan hegemoni kapitalisme ke dalam perjuangan feminisme. Sebagaimana dikatakannya,

“...On the one hand, any woman who wears the hijab must, by the logic of secular reason, be oppressed. On the other, if she makes too much rhetoric of choice to justify her wearing it, she misunderstands precisely what rhetoric is for. The logic of choice, of the market, of the right to pick between competing products cannot be used to justified the decision to wear what one likes,...”^[3]

[1] Power, op.cit., 46.

[12] Beatrix Campbell. 2013. *End of Equality*. Calcutta: Seagull Books.

[13] Nina Power, op.cit., 14.

“...Di satu sisi, setiap perempuan yang memakai jilbab, berdasarkan logika sekuler akan dianggap ditindas.

Tetapi di sisi lain, jika perempuan tersebut terlalu banyak beretorika mengenai pembenarannya mengenakan jilbab, dia tidak paham apa tepatnya retorika itu.

Logika hak individual untuk memilih antara produk yang bersaing di pasar tidak dapat digunakan untuk membenarkan keputusan untuk memakai apa yang disukainya...”

Feminisasi Kerentanan dalam Pasar Tenaga Kerja Fleksibel

Disamping feminisme dan konsumerisme, perubahan dalam kerja dan hubungan-hubungannya juga menjadi perhatian utama Nina Power dalam buku ini. Menurutnya, tidak ada diskusi mengenai perempuan dan feminisme saat ini tanpa diskusi mengenai kerja. Apa yang diungkapkan oleh Power ini senada dengan yang diungkapkan oleh Kathi Weeks¹⁴ bahwa berbagai persoalan yang berkaitan dengan kerja, termasuk mengenai persoalan *housework* (kerja domestik), jam kerja, dan sebagainya, sangat erat kaitannya dengan agenda perjuangan politik feminis. Inklusi perempuan ke dalam dunia pasar tenaga kerja telah membawa perubahan dalam hal bagaimana kita memaknai ‘peran’ perempuan, kapasitas perempuan untuk hidup secara mandiri dan partisipasi

[14] Kathi Weeks. 2011. *The Problem with Work :Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Duke University Press.

perempuan dalam ekonomi secara keseluruhan. Tentu saja, perempuan selalu bekerja, membesarkan anak-anak, merawat rumah, dan sebagainya. Sejarah pun mungkin akan menjadi sangat berbeda jika sejak awal pekerjaan-pekerjaan domestik (*housework*) ini dianggap sebagai kerja¹⁵.

Sama dengan para feminis Marxis lain seperti Beatrix Campbell, Silvia Federici, Kathi Weeks, dan Maria Mies yang juga mengkritik *housework* atau pekerjaan-pekerjaan domestik yang selama ini selalu dibebankan kepada perempuan, Power juga menaruh perhatiannya pada hal tersebut¹⁶. Menurutnya, tugas-tugas atau kerja yang berkaitan dengan *motherhood* seharusnya jadi tanggung jawab sosial dimana kenyataan yang terjadi selama ini ialah hal yang sebaliknya. Perempuan didorong untuk menjadi ibu sekaligus kembali bekerja, tanpa adanya akses yang memadai atas perawatan anak yang difasilitasi negara.

Nina Power mengutip apa yang pernah dikatakan oleh Marx, bahwa hanya ketika perempuan memasuki kerja 'di luar cakupan ekonomi domestik' transformasi-transformasi yang terjadi di dalam kerja dalam hubungannya dengan jenis kelamin, komposisi dari keluarga dan sebagainya, benar-benar dimulai. Dalam kondisi kapitalisme neoliberal saat

[15] *Ibid.*, 17.

[16] Lihat Beatrix Campbell. 2013. *End of Equality*. Calcutta : Seagull Books; Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero : Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press; Kathi Weeks. 2011. *The Problem with Work :Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Duke University Press; dan Mies, Maria. 1998. *Patriarchy & Accumulation on a World Scale : Women in the Internasional Division of Labour (New Edition)*. Zed Book Ltd.

ini, perempuan menjadi kunci utama dalam *Labour Market Flexibility* (LMF) atau pasar tenaga fleksibel. Perempuan telah beradaptasi dengan sangat luar biasa dalam kerja. Sekarang, perempuan melakukan yang terbaik di sekolah, berada di tempat yang lebih baik di universitas, dan pergi bekerja selama, sebelum, dan setelah kehamilan¹⁷. Namun, perempuan berada dalam posisi yang sangat rentan dalam pasar tenaga kerja fleksibel. Perempuan menjadi kunci dan bagian terbesar dari *precarity* atau kerentanan dalam pasar tenaga kerja fleksibel¹⁸.

Dalam konteks kapitalisme neoliberal seperti saat ini, pekerjaan seringkali dianggap sebagai pilihan pribadi dan tidak dilihat aspek strukturalnya. Meskipun perempuan cenderung mendapatkan akses yang lebih baik dalam pendidikan dan lebih baik dalam melakukan pekerjaan, feminisasi tenaga kerja yang terjadi dimana-mana telah menempatkan perempuan sebagai penentu dari keberlangsungan kerentanan (*precarity*) dalam LMF. *Precariat (precarious proletariat)*¹⁹ yang kian meningkat di mana-mana, menempatkan perempuan sebagai komposisi yang terbesar.

Di Inggris, partisipasi perempuan dalam pasar tenaga kerja telah sangat meningkat untuk waktu yang cukup lama. Perempuan, khususnya perempuan muda, merupakan

[17] Power, op.cit., 18.

[18] Ibid

[19] Lihat definisi *precariat* dalam buku Guy Standing. 2011. *The Precariat: the New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic.

faktor kunci dalam agensi-agensi pekerjaan. Di Korea Selatan, 70 persen pekerja perempuannya adalah *precariat*. Menurut Campbell, kondisi itu merupakan hal yang terburuk sepanjang sejarah²⁰. Kemudian, dari setidaknya sebanyak 250.000 orang buruh bekerja di 500 perusahaan elektronik di Vietnam, sebanyak 90 persen diantaranya adalah buruh perempuan dan 70 persennya merupakan buruh yang berasal dari wilayah pedesaan di Vietnam²¹. Kondisi kehidupan buruh perempuan baik di Inggris, di Korea Selatan, di Vietnam, maupun dimanapun hampir sama, dimana para buruh perempuan mendapatkan upah yang sangat rendah, bekerja dalam kondisi yang buruk, dan hidup dalam kerentanan (dalam hubungan kerja serta tidak memiliki perlindungan sosial apapun).

Apa yang terjadi tersebut dinamakan Power sebagai *feminization of labor*, yakni cara dimana perempuan dijadikan sebagai pekerja dan hanya berada di posisi kedua dimana posisi perempuan sebagai ibu atau istri atau identitas lainnya tidak berhubungan dengan produktivitas ekonomi. Kebanyakan perempuan bekerja paruh waktu dan dibayar dengan upah yang sangat murah dibandingkan dengan laki-laki, meskipun beban pekerjaan yang dilakukan perempuan sama besarnya atau bahkan lebih besar dari yang dilakukan

[20] Campbell, *Op.Cit.*

[21] Fahmi Panimbang, Jiwon Han, et.all. 2013. *Labor Rights in High Tech Electronics : Case Studies of Workers' Struggles in Samsung Electronics and Its Asian Suppliers*. Kowloon, Hong Kong: Asia Monitor Resource Centre

oleh laki-laki²². Organisasi pekerjaan pun telah terfeminisasi. Feminisasi ini juga terjadi saat pencarian tenaga kerja dimana perempuan (termasuk tubuhnya) menjadi *curriculum vitae* tersendiri.

Analisis yang diajukan Power hampir sama dengan yang diajukan oleh Campbell, dimana menurut Campbell, perempuan telah didisiplinkan oleh pekerjaan sehari-hari dan hidupnya didedikasikan untuk kebahagiaan orang lain. Pekerjaan perempuan tidak lain adalah *taking care of care*. Pekerjaan-pekerjaan yang tidak dibayar (*unpaid work*) seperti pekerjaan merawat, *housework*, dan sebagainya tidak menjadi bagian dalam kebijakan fiskal meskipun mengambil sepertiga hingga setengah dari penerimaan domestik bruto (GDP)²³.

Epilog : Ideologi Kesetaraan Feminisme Imperialis

Selain membahas *femme-capital* dan *feminization of labor*, dalam buku ini Power juga membahas mengenai bagaimana konsep feminisme mengalami 'penyesuaian' dengan jalan cerita kapitalisme. Ia mempertanyakan konsep *equality* atau kesetaraan yang berkembang saat ini yang kemudian

[22] Hal ini juga terjadi karena dalam ideologi patriarki yang menempatkan laki-laki sebagai breadwinner atau pencari nafkah utama, perempuan hanya dianggap sebagai pencari nafkah tambahan, sehingga upah yang diberikan pun seringkali lebih sedikit dari jumlah yang diberikan kepada laki-laki.

[23] Ibid

malah keluar dari cita-cita awal feminisme sebagaimana yang ia yakini, yakni untuk membebaskan perempuan dari belenggu patriarki dan kapitalisme yang saling bertautan. Seperti diketahui, banyak perempuan 'feminis' memajukan dan memperjuangkan kesetaraan dengan laki-laki tapi tidak memajukan agenda yang berbeda²⁴.

Dalam bukunya ini, Power memberikan contoh Sarah Palin atau Condoleezza Rice yang menduduki kedudukan penting dalam politik di Amerika Serikat. Mereka berdua adalah perempuan dan menduduki jabatan penting dalam dunia politik, akan tetapi kebijakan mereka berorientasi pro perang dan karenanya anti terhadap keberlangsungan hidup perempuan²⁵. Ia mencontohkan bagaimana kebijakan Amerika dalam melakukan invasi terhadap negara-negara seperti Afghanistan, Irak, dan lain-lain, yang menghancurkan kehidupan banyak perempuan, juga dirancang oleh perempuan dan mereka yang mengaku mendukung feminisme. Power mengistilahkan hal ini dengan *imperialist feminism* atau feminisme imperialis²⁶. Di sini Power menekankan pentingnya mengkritisi keberpihakan perempuan dalam kekuasaan sebab perempuan yang berkuasa belum tentu memihak pada agenda dan kepentingan perempuan secara luas. Begitu pun dengan kelompok minoritas.

[24] Perdebatan mengenai hal yang hampir serupa juga pernah diajukan Anne Phillips dalam bukunya yang berjudul *The Politics of Presence*.

[25] Power, op.cit., 8

[26] *Ibid.*, 13.

Kritik Power memang sangat tepat dan juga relevan, khususnya dengan kondisi yang terjadi di Indonesia dimana banyak perempuan memiliki kedudukan dan posisi penting dalam pemerintahan akan tetapi tidak memajukan agenda-agenda yang pro pada kepentingan perempuan. Kita dapat melihatnya dari berbagai kebijakan yang dihasilkan, misalnya pada masa Presiden di Indonesia diduduki oleh seorang perempuan, Megawati Soekarno Putri (2003-2004). Kita dapat bertanya, kebijakan apa yang ia hasilkan yang pro terhadap kepentingan perempuan? Pada masa ia menjabat sebagai Presiden, Megawati mslsh menghasilkan kebijakan-kebijakan neoliberal dan juga pro-perang (DOM di Aceh salah satunya).

Mengapa para perempuan yang menduduki posisi yang penting dalam politik seperti Sarah Palin atau Condoleezza Rice di Amerika Serikat atau Megawati Soekarno Putri di Indonesia nyatanya tidak memajukan agenda-agenda yang pro terhadap kepentingan perempuan? Masih banyak contoh lainnya, termasuk pada saat ini dimana jumlah perempuan yang menduduki posisi sebagai anggota legislatif cenderung mengalami peningkatan dibandingkan dengan periode-periode sebelumnya. Legislasi apa saja yang telah mereka hasilkan yang mendukung dan berpihak kepada kepentingan keberlangsungan hidup perempuan?

Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut bisa didapatkan, salah satunya dengan menggunakan analisis kelas. Uraian tesis Power mengenai feminisme imperialis ini sangat penting adanya untuk memunculkan kembali debat mengenai '*politics of presence*' yang sangat penting dalam memaknai kehadiran perempuan dalam politik yang tidak dapat dilepaskan dari hubungan-hubungan/relasi-relasi kelas yang melingkupinya. Tesis mengenai feminisme imperialis ini juga penting untuk menunjukkan perdebatan lain yang juga tak pernah usai dalam feminisme, yakni mengenai kelas sosial dan perjuangan perempuan. Bagaimana memajukan agenda-agenda yang pro terhadap kepentingan perempuan dan gerakan perjuangan pembebasan perempuan namun disaat yang bersamaan juga menghapuskan ketimpangan-ketimpangan sosial yang ada.

Tesis lain yang diajukan Power dalam bukunya ini mengenai apa yang ia sebut dengan *femme-capital* dan problem emansipasi konsumerisme pun secara nyata dapat kita temui dalam kehidupan sehari-hari. Bahwa ukuran-ukuran dari emansipasi ditentukan oleh kemampuan mengonsumsi. Kritik mengenai hal ini begitu penting adanya karena ideologi konsumerisme telah menjadi nilai yang sangat dominan yang berkembang di masyarakat saat ini dimana didalamnya turut melanggengkan patriarki yang menjadi sumber utama penindasan perempuan.

Begitupula dengan *laborization of women* yang menjadi permasalahan pokok yang ditemui sebagian besar dari populasi perempuan. Permasalahan mengenai *precarity* dalam kerja dan hubungan kerja menjadi penentu dari perkembangan feminisme di masa yang akan datang. Sebagai bagian terbesar dari *precariat*, apa yang perlu dipikirkan lebih jauh ialah bagaimana perjuangan feminisme di masa depan harus berhadapan dengan segala kerentanan dan ketiadaan jaminan hidup yang dialami sebagian besar populasi perempuan di dunia.

Menurut saya, permasalahan-permasalahan serta tesis-tesis yang diungkap Nina Power dalam bukunya ini begitu tepat dan penting. Secara keseluruhan, buku ini sangat penting dibaca oleh siapa saja, khususnya yang tertarik dengan perkembangan feminisme kontemporer.

Artikel ini sebelumnya adalah review buku karya Nina Power, *One Dimensional Woman*, O Books, 2009, yang terbit di laman Left Book Review (LBR) IndoPROGRESS, 29 Oktober 2014, https://indoprogress.com/2014/10/feminisme-dan-imaji-pembebasan-perempuan-dalam-kapitalisme/#_ftn3

Daftar Pustaka

Campbell, Beatrix. 2013. *End of Equality*. Calcutta: Seagull Books.

Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press.

Mies, Maria. 1998. *Patriarchy & Accumulation on a World Scale : Women in the Internasional Division of Labour (New Edition)*. Zed Book Ltd.

Panimbang, Fahmi, Jiwon Han, et.all. 2013. *Labor Rights in High Tech Electronics : Case Studies of Workers' Struggles in Samsung Electronics and Its Asian Suppliers*. Kowloon, Hong Kong: Asia Monitor Resource Centre.

Phillips, Anne. 1995. *The Politics of Presence*. Oxford : Oxford University Press.

Standing, Guy. 2011. *The Precariat: the New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic.

Vestergaard, Torben dan Kim Schroder. 1985. *The Language of Advertising*. Oxford : Basil Blackwell Ltd.

Weeks, Kathi. 2011. *The Problem with Work :Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Duke University Press.

