

Kajian Seksualitas Kritis

Jurnal Gandrung

Vol. 1 No. 2
Desember 2010

ISSN: 2087-3301



G·A·Y·a
NUSANTARA

people
unlimited
Hivos



9 772087 330004

Jurnal Gandrung

Kajian Seksualitas Kritis

Nomor ISSN : 2087-3301

Susunan Redaksi

Penasihat

Dédé Oetomo, Tom Boellstroff, Julia Suryakusuma,
Siti Musdah Mulia

Pimpinan Redaksi

Soe Tjen Marching

Redaksi

Ahmad Zainul Hamdi, Tonny

Tata Letak

Poedjiati Tan

Produksi

Nur Agustinus, Kusmiranto

Sirkulasi

GAYa NUSANTARA

Alamat Redaksi

Jl. Mojo Kidul I No 11 A

Surabaya 60285

Telp/Faks: +62 31 – 5914668

E-mail: jurnalgandrung@gmail.com

Facebook: [jurnalgandrung@gmail.com](https://www.facebook.com/jurnalgandrung@gmail.com)

Penerbit

Yayasan GAYa NUSANTARA

Didukung oleh:



Daftar Isi

Editorial

Soe Tjen Marching 4

Artikel

Dédé Oetomo Di Luar Kotak? Di Antara Kotak? Tanpa Kotak? Kotak Baru?: Refleksi tentang Keanekaragaman Gender dan Seksual (diterjemahkan oleh Soe Tjen Marching) 7

Saskia Wieringa Keanekaragaman Gender di Asia: Pertarungan Diskursif dan Implikasi Legal (diterjemahkan oleh Kathleen Azali) 17

Douglas Sanders Kaum Gay dan Nat (diterjemahkan oleh Indra Pramana) 57

A. Zainul Hamdi, Tonny, & Dédé Oetomo Tak pernah Berhenti Bercinta: Studi tentang Seksualitas Sepuluh ODHIV di Surabaya 77

Ngerumpi

Julia Suryakusuma & Soe Tjen Marching 109

Resensi

Sharyn Graham Davies, *Gender Diversity in Indonesia* (Soe Tjen Marching) 125

Editorial

Soe Tjen Marching
Pemimpin Redaksi

Dengan bantuan medis, janin bisa ditentukan jenis kelamin biologisnya ketika mereka berumur 4-5 bulan. Dan ketika lahir, ada dua macam yang dikenal di hampir seluruh dunia: lelaki (dengan penis) dan perempuan (dengan vagina). Pembagian ini kemudian disertai dengan tuntutan dan peran sosial atau gender.

Namun, ada berapa pembagian gender di dunia ini? Di Indonesia, secara umum, mungkin hanya 3 gender yang dikenal: perempuan, lelaki dan waria. Namun, masyarakat Bugis mengenal 5 gender. Berbeda lagi dengan di Muangthai, yang mengenal sekitar 10 gender. Tuntutan kefemininan dan kemaskulinan dari semua gender-gender ini pun berbeda.

Lalu, mengapa di Indonesia banyak orang berkeras dan memaksakan dua gender saja, lelaki dan perempuan, dengan keharusan-keharusan yang harus dipatuhi dan seringkali dipaksakan kepada manusia, dan terutama kepada perempuan? Tuntutan gender biasanya disertai dengan orientasi seksual yang heteronormatif. Artinya, lelaki biasanya harus maskulin dan menjalin hubungan dengan perempuan. Sedangkan, perempuan seringkali dituntut untuk menjadi feminin, jatuh cinta dan menikah dengan lelaki, mempunyai anak dan melayani suami. Waria (sebagai gender ketiga) seringkali direndahkan dan disisihkan. Mereka diterima di dunia hiburan atau kecantikan, tapi di dunia lain (seperti politik dan pendidikan), mereka masih belum diterima. Bahkan, baru-baru

ini beberapa kelompok fundamentalis di Jawa dan Madura mulai mengharamkan potong rambut perempuan oleh waria.

“Pengaruh budaya Barat” biasanya ditempelkan pada pembangkangan gender yang terjadi. Mereka yang melontarkan klaim ini mungkin lupa atau sengaja melupakan kenyataan bahwa di Indonesia, masyarakat Bugis mengenal *calalai* (perempuan maskulin) yang biasanya mempunyai pasangan perempuan lain dan *calabai* (lelaki feminin) yang biasanya berpasangan dengan lelaki. Bahkan, pendeta di kepercayaan tradisional mereka, *bissu*, juga merupakan kombinasi dari sifat keempat gender yang ada.

Dalam budaya adat di Nusantara, “kekacauan” dualisme gender ini dapat ditemui dalam seni tradisional seperti reog di Ponorogo, di mana gemblakan yang biasanya gemulai berhubungan dengan warok atau warokan. Jawa Timur juga mengenal ludruk yang mempunyai tandak lelaki yang berdandan perempuan. Ia biasanya menjadi primadona, dan bahkan digemari oleh beberapa lelaki lainnya. Di Banyuwangi, juga ada tari gandrung yang pernah diperagakan oleh laki-laki berbaju perempuan, di mana beberapa lelaki yang menonton mereka ikut menari bahkan menciumi mereka sambil memberi uang. Praktik hubungan seksual sejenis bahkan telah mempunyai istilah dalam bahasa Jawa di masa lampau, yaitu *jinambu* (pasif) dan *anjambu* (aktif).

Begitu juga pada kesenian indang di Sumatra Barat, para penarinya adalah remaja lelaki yang gemulai yang biasanya tidur bersama dengan manajer grup itu. Seringkali hubungan seksual sejenis terjadi antara manajer dan penari atau antarsesama penari. Di Aceh, seni rateb sadati ditarikan oleh 15-20 lelaki dewasa dengan seorang bocah lelaki yang ayu. Lelaki kecil ini didandani mirip perempuan.

Dewa-dewi di Nusantara (yang kebanyakan berasal dari India) juga tidak mengacu pada dualisme gender yang konsisten. Salah satunya adalah Ardhanarishvara, yang merupakan persatuan antara Dewi Parwati dan Dewa Syiwa sehingga ia mempunyai dua tubuh (lelaki dan perempuan). Patungnya masih bisa ditemukan

antara lain di Bali dan di Museum Trowulan (Mojokerto). Begitu juga Wisnu yang menjelma menjadi Dewi Mohini dan bersetubuh dengan Dewa Syiwa.

Keberagaman gender di Nusantara ini sempat membuat orang Eropa yang menjelajah ke Asia Tenggara tercengang. Mereka, yang pada umumnya menganut atau paling tidak dipengaruhi ajaran Kristen Puritan, menganggap praktik seksualitas di Asia Tenggara tidak bermoral.

Dalam *Jurnal Gandrung* nomor ini, keberagaman seksualitas dan gender manusia digali sehingga artikel-artikel dalam edisi ini akan membuat kita bertanya: Dengan begitu kayanya ragam manusia, dengan begitu tak terbatasnya kemungkinan-kemungkinan yang ada, apakah masih perlu segala definisi gender dan seksualitas ini? Apalagi bila disertai bermacam paksaan supaya manusia menuruti kaidah yang amat sempit, yang memenjara dan memerkosa identitas kita. Dan tuduhan “kebarat-baratan” itu, masihkah bisa dibenarkan di depan kenyataan ini?

Di Luar Kotak? Di Antara Kotak? Tanpa Kotak? Kotak Baru? Refleksi tentang Keanekaragaman Gender dan Seksual¹

Dédé Oetomo²

Abstrak : Walau ada kesadaran dalam studi seksualitas kritis bahwa seks biologis, gender dan seksualitas kita begitu beraneka ragam, beberapa komunitas, aktivis, perancang dan pelaksana program, peneliti serta pendidik terus-menerus memakai bahasa membatasi yang mengingkari atau mengabaikan kayanya keanekaragaman ini. Pada esai ini, pertama-tama saya akan meninjau keanekaragaman itu, kemudian membahas bahasa yang kita gunakan saat menguraikan ataupun tidak menguraikan keanekaragaman ini dalam dunia penelitian dan pendidikan, kesehatan dan kegiatan hak-hak asasi manusia. Kemudian saya akan membahas implikasi dari tidak sepenuhnya diakuinya keanekaragaman itu, dan menawarkan cara-cara bagaimana kita dapat mengakuinya secara penuh.

Seks (Biologis): Pembuahan dan Kelahiran, Interseksualitas

Perjalanan panjang kita yang melibatkan seks, gender dan seksualitas dimulai sangat dini, dibarengi dengan harapan dan keinginan orangtua serta para tetua kita. Kotak kita yang pertama,

¹Orasi utama, Sesi Pleno tentang Seksualitas Beraneka Ragam dalam Dunia Terglobalisasi, Konferensi VII, International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (Himpunan Internasional Pengkajian Seksualitas, Budaya dan Masyarakat), Hanoi, Vietnam, 15-18 April 2009.

²Ketua Dewan Pengurus GAYa NUSANTARA, Surabaya. Email: doetomo@gmail.com.

lelaki dan perempuan, yang dipenuhi dengan bermacam nilai budaya, agama dan ideologi, biasanya sudah tertancap di dalam hati dan pikiran masyarakat. Dalam budaya yang mempunyai obsesi terhadap bayi lelaki, dan di mana teknologi yang bisa mengenali jenis kelamin janin telah tersedia, ini adalah saat yang berbahaya bila janin ternyata atau bahkan hanya diduga perempuan. Sedangkan bagi sebagian dari kita, keluarga atau handai-taulan mulai membuat persiapan, secara mental dan yang lainnya juga secara material, yang seringkali didasarkan pada ciri-ciri seksual pada saat kelahiran, dan yang telah diantisipasi.

Bagi beberapa yang kelaminnya tampak sebagai interseksual, mungkin ada saat yang membingungkan dan menguatirkan. Dua kotak tersebut tidak bisa menampung kita. Ilmu kedokteran mapan, jika ini dilibatkan, secara umum menganggap interseksualitas sebagai gangguan atau penyimpangan yang harus diluruskan. Lalu, tergantung dari kemajuan fasilitas kedokteran yang tersedia pada tempat kita dilahirkan, beberapa prosedur medis mungkin dilaksanakan atau direncanakan untuk kita sehingga bisa masuk ke dalam satu di antara dua kotak tadi.

Hal ini akan membawa akibat yang mengerikan dan tidak dapat diubah pada kemudian hari. Dalam masyarakat di mana penyesuaian seperti ini ditekankan, sesuatu yang dipandang janggal atau tidak biasa serta tidak dimengerti dengan baik seperti interseksualitas, seringkali diabaikan oleh institusi pengetahuan formal, yang lebih condong kepada pilihan kotak-kotak yang rapi dan teratur untuk menata realitas yang tampak kacau di masyarakat dan kehidupan. Dan tampaknya, hal ini dihapus begitu saja dari kesadaran. Media populer, dalam ketamakannya menyajikan berita yang sensasional, mungkin adalah satu-satunya institusi yang menguak interseksualitas dari waktu ke waktu. Namun mereka pun mengkhotbahkan kebutuhan interseks untuk menyesuaikan diri, dan menyajikan hiburan pada masyarakat bahwa kegagalan ini telah dibetulkan. Sebuah pernyataan dalam fiqh yang menyebut manu-

sia dengan jenis kelamin yang tidak teridentifikasi (*khuntsa musykil*) juga jarang diketahui, kecuali di antara 'ulama yang kaya bacaannya. Di sisi lain, dapat dipertanyakan apakah disebut membuat orang tak berdosa, karena Islam, seperti institusi kedokteran, juga menyarankan pembetulan bila mungkin.

Proses pembuahan janin dan kelahirannya dapat berbeda total bila hal ini terjadi di luar norma-norma masyarakat, terutama dalam hubungannya dengan ibu dan bapak atau lelaki yang dianggap sebagai ayah dari anak tersebut. Anak yang lahir di luar nikah, mereka yang lahir di luar batas jumlah populasi yang ditentukan, mereka yang dilahirkan oleh pekerja seks, atau oleh lesbian atau perempuan yang mempunyai atau diduga mempunyai hubungan dengan perempuan lain, kemungkinan akan mengalami stigma dan diskriminasi dari keluarga, handai taulan, komunitas, dan masyarakat secara umum.

Akan tetapi, dalam hal ini, orang-orang di sekitarnya, seperti ibu dan bahkan ayah, ketua adat, pemimpin komunitas dan agama kemungkinan bisa melakukan agensi, dan memikirkan pertamanya dan terutama apa yang terbaik untuk sang anak. Aktivisme yang kian nyata dan efektif dari para interseks atau seputar interseksualitas, serta meningkatnya nilai kesetaraan antara anak lelaki dan perempuan, telah memberi angin segar yang memberdayakan serta memperkokoh diri.

Jadi kita lihat bagaimana, bertentangan dengan wacana populer yang berlaku, pembuahan dan kelahiran sang bayi, adalah peristiwa yang kewajarannya dapat dipertanyakan, dan yang memerlukan agensi oleh orang-orang yang peduli dengan apa yang terbaik baginya.

Gender: Dan Mengapa Kita Perlu Identitas Gender?

Hampir secara kebetulan saja, proses terbentuknya gender dimulai. Kita diberi nama, yang pada hampir semua kebudayaan membedakan antara yang maskulin dan feminin. Bila kita tidak mempunyai orang tua yang liberal dan tak begitu peduli, atau

mereka yang memang sungguh percaya terhadap pengasuhan anak yang netral gender, kita dibesarkan dengan karakter gender tertentu yang dianggap sesuai dengan lelaki atau perempuan. Cara berbicara, tersenyum, tertawa, berpakaian, berbau, duduk, berjalan dan berlari pun dirumuskan. Pilihan mainan dan kegiatan bermain juga dikontrol dengan seksama. Pembatasan ini berbeda dari budaya satu ke budaya lainnya, tentu saja, tapi semakin tidak cair di saat kita tumbuh dewasa.

Dalam beberapa budaya dan komunitas agama, kebanyakan dari kita yang mempunyai penis harus disunat pada umur tertentu, sedangkan mereka yang mempunyai vagina dan klitoris mungkin harus mengalami sunat simbolis ataupun yang sungguh memotong klitoris atau bahkan vulva. Di sini kita memasuki arena perdebatan pada tingkat global, dengan debat mengenai sunat lelaki yang menjadi salah satu cara mencegah penularan HIV, misalnya, dan kampanye yang menolak mutilasi genital perempuan. Yang pertama ditanggapi dengan kecurigaan oleh masyarakat Kristen minoritas di Tanah Papua dan oleh masyarakat Hindu minoritas di Bali, sedangkan yang kedua dipandang oleh kelompok Muslim atau Islamis konservatif sebagai campur tangan terhadap asas-asas agama mereka. Sunat perempuan, baik yang simbolis maupun yang sesungguhnya, juga ditentang oleh perempuan Muslim moderat atau kritis di Indonesia, yang menganggap praktik ini sebagai alat untuk mengontrol kebebasan seksual. Di sisi lain, tumbuhnya Islam global, bersamaan dengan menyeragamnya kecenderungan modernisme dan profesionalisme kelas menengah, berarti bahwa para keluarga yang dulunya tidak mempraktikkannya, sekarang cenderung melakukan hal ini. Bahwa kian banyak bayi perempuan lahir di rumah sakit sekarang, dan meningkatnya sektarianisme agama di beberapa rumah sakit, telah mengambil-alih kekuasaan orang tua dan keluarga untuk mengambil keputusan dan menyerahkannya kepada tenaga profesional yang berbasis sains sekaligus agama.

Kembali kepada pengawasan yang relatif kaku terhadap

perilaku gender, tentunya kita tahu bahwa tidak setiap orang menaatinya sepanjang waktu. Biasanya kita berbicara tentang transgender di sini, tapi apakah hanya transgender yang tidak menaati kaidah? Apakah setiap perempuan menuruti semua karakter feminin? Tentu saja tidak. Beberapa kata seperti *tomboy* dalam bahasa English atau *tomboi* dalam bahasa Indonesia, *tom* dalam bahasa Thai, adalah usaha untuk bergumul dengan “pembangkangan” ini di antara perempuan. Lelaki yang tidak manut kemungkinan dipanggil *effeminate* atau *sissy* dalam bahasa Inggris, atau *lèmbèng* atau *kemayu* dalam bahasa Jawa. Penelitian tentang konstruksi maskulinitas di berbagai budaya menunjukkan bahwa menjadi maskulin tidak selalu gampang dan bukan usaha yang selalu menyenangkan. Dengan kata lain, bila bagi transgender ada kotak tersendiri, bagi perempuan dan lelaki yang membangkang, tidak ada. Ini sepatutnya memberi kita dua informasi: 1. Hampir setiap orang tidak manut penuh pada norma-norma gender, dan 2. Konstruksi femininitas, maskulinitas dan transgenderisme adalah hanya konstruksi, dan tidak ada dasarnya dalam hidup nyata.

Maka sebagian dari kita yang dilahirkan sebagai lelaki atau interseks, walaupun menghadapi penentangan dari budaya, agama dan masyarakat kita, belum lagi Negara, memilih untuk mengonstruksi gender yang bukan maskulin atau feminin, atau menyeberang ke gender yang lain. Tergantung dari budaya dan masyarakat, kita mungkin saja senantiasa melakukannya, mulai dari masa remaja sampai kita mati, atau kadang-kadang saja, pada konteks tertentu, dan kita mungkin berhenti saat kita merasa pantas untuk melakukannya. Budaya dan masyarakat mungkin memberi kita nama, seperti *mak nyah* dalam bahasa Malaysia, *kathoe* dalam bahasa Thai, atau *sistagirl* dalam bahasa Inggris Australia. Pada beberapa masyarakat, tidak diperlukan untuk “tiba” pada gender lain. Ini dirumuskan dengan baik oleh Sharyn Graham Davies dalam penelitiannya di kalangan orang Bugis di Sulawesi Selatan. Ia menulis tentang *calabai*, yaitu lelaki yang mengonstruksi gendernya ke arah

feminin, tapi menempatkan diri dan dipandang oleh masyarakat sebagai gender tersendiri. Padanan perempuan-ke-lelakinya, *calalai*, berbeda, yaitu walaupun mereka perempuan, mereka menempatkan diri dan dipandang oleh masyarakat kurang lebih maskulin.

Maksud saya di sini adalah menunjukkan bahwa kategori “transgender” itu sendiri adalah kotak yang lain untuk mencoba menerangkan keanekaragaman dalam mengonstruksi gender yang dianggap tidak manut. Kita seringkali dengan seenaknya menyisipkan transeksual dan transvestit dalam kotak ini, tapi apakah kita nyaman di sini bila kita sendiri tidak nyaman dengan jenis kelamin biologis kita dan ingin mengubahnya? Dan operasi perubahan kelamin bukan segala-galanya. Cara-cara lain untuk mengubah tubuh telah digunakan untuk mengonstruksi dan merekonstruksi berbagai gender, beberapa tanpa nama, di tempat yang berbeda dan pada waktu yang berbeda pula.

Dan kalau-kalau kita berpikir bahwa hanya transgender yang memodifikasi tubuhnya, kita harus menyebut lelaki yang ingin otot-otot dada lebih besar (lebih bagus?), dan tentunya juga perempuan yang telah menjalani beberapa operasi untuk menekankan kefemininan mereka. Dalam dunia terglobalisasi, kita dapat mempertegas gender kita, mengonstruksinya menurut kemauan kita, atau mengubahnya secara menyeluruh jika kita mau saat bepergian ke suatu tempat wisata. Jadi, kita bisa berkunjung ke Pattaya di Muangthai lebih kurang sebagai lelaki, dan kembali sebagai perempuan. Apa akibatnya pada dokumen legal kita dll. akan cukup menarik.

Semua ini menimbulkan pertanyaan mengapa kita butuh menciptakan kotak yang baru di saat kita menyeberangi kotak atau menggabungkan unsur dari keduanya. Menariknya, individu, komunitas, aktivis transgender, pembaharu hukum, aktivis hak asasi manusia, begitu juga lembaga macam Vatikan dan the Organisasi Konferensi Islam (OKI) kelihatannya setuju dengan kebutuhan akan kategori yang stabil. Kelompok pertama mungkin mempunyai kotak-kotak yang lebih banyak, tapi tetap kotak, sedangkan

kelompok yang terakhir tentu saja menginginkan dua kotak yang baku, tidak kurang dan tidak lebih. Dalam hubungannya dengan ini, saya tidak pernah bersimpati dengan semangat beberapa aktivis yang memuji kebijakan pemerintah Iran untuk mengizinkan dan bahkan memberi dukungan materi untuk operasi pengubahan gender. Tentu saja ini dilakukan supaya kedua kotak mereka bisa stabil kembali.

Sesungguhnya, bila kita sadar bahwa gender itu terkonstruksi secara sosial, kita seharusnya juga mempunyai keberanian untuk menghancurkannya. Tapi, ini tidak selalu terjadi. Kita seringkali tergelincir ke dalam konstruksi diesensialkan, dan kemudian lupa dari mana asalnya kita datang. Saya tahu kita tidak punya jawaban yang baik untuk pertentangan antara konstruksi teresensialkan di satu sisi dan keanekaragaman kompleks di sisi yang lain.

Meskipun kita menggunakan konstruksionisme sosial, beberapa di antara kita masih saja terpaku pada dua gender, sampai-sampai suatu istilah lain, “identitas gender,” harus digunakan. Namun kedua istilah ini telah tersandung pada perangkat strukturalis yang sama, hanya merujuk pada yang bermarkah dalam oposisi. Yang saya maksud adalah, seperti halnya di banyak negara “gender” merujuk pada “perempuan,” “identitas gender” juga merujuk pada “transgender.” Tapi kita tahu bahwa perempuan dan lelaki juga mengonstruksi identitas gender mereka, dan transgender, seperti juga perempuan dan lelaki, bisa dibilang mengonstruksi gender mereka juga.

Seksualitas: Dan Bagaimana Seks-nya?

Syahdan, tidak peduli apa pun jenis kelamin biologis kita, dan bagaimana kita mengonstruksi gender kita dalam kotak yang mapan, di antara kotak-kotak tersebut, di dalam kotak baru, atau tiada kotak sama sekali, kita mempunyai hasrat seksual dengan intensitas yang berbeda.

Kebanyakan orang menganggap lumrah bahwa kita berhas-

rat dengan orang tertentu untuk berhubungan seksual pada tempat dan waktu tertentu, karena memang itulah yang dirumuskan oleh masyarakat. Tapi masyarakat tidaklah monolitik: ada norma-norma sosial yang formal, ada asas-asas agama dan ideologi Negara. Tapi, juga ada sopir taksi yang menawarkan pijat plus-plus, pedagang DVD porno bajakan, petugas hotel yang menyediakan setiap keinginan tamu, terkadang bahkan sebelum kita sempat melontarkannya atau tidak memikirkannya.

Ketika kecil, sebagai bocah lelaki kita mungkin terlibat dalam permainan kelompok waktu kemah sebagai pramuka, membanding-bandingkan alat kelamin atau masturbasi bersama-sama. Beberapa dari kita dikirim oleh orang tua kita ke pondok pesantren, dan di kamar bersama 10 orang santri lainnya, kita mungkin mempunyai pengalaman seksual yang mungkin tak kita kenali sebagai seks. Kemudian, beberapa dari kita mungkin telah membangun hubungan intim dengan murid yang lebih tua, untuk merasa lebih aman dengan hidup yang jauh dari rumah. Kita naksir dan bahkan melakukan kegiatan seks sembunyi-sembunyi di dalam toilet sekolah setelah pelajaran olah raga. Beberapa dari kita mungkin dilacurkan, dan selama kita melacur, jatuh cinta dengan lelaki yang lebih muda yang bisa menyediakan hal yang tidak bisa kita dapatkan dari tamu kita. Keanekaragaman ini tiada habisnya.

Pada saat tertentu dalam hidup, kita terlibat dalam hubungan yang diridhoi, baik oleh norma sosial, seperti berpacaran, atau paling tidak ditoleransi oleh norma yang tak formal pada tingkat tertentu. Karena lagu-lagu yang kita dengar atau film yang kita lihat, kita membentuk fantasi tentang obyek hasrat kita, dan mengonstruksi hubungan romantis kita menurutnya.

Kita mungkin terganggu bila sadar dengan kenyataan bahwa obyek hasrat kita tidak diridhoi. Kita mungkin mengetahuinya setelah hubungan seksual yang tak terduga, atau kita mungkin telah tahu sebelumnya bahwa kita telah mempunyai hasrat seperti itu. Kita mungkin saja melakukan apa yang dilakukan oleh kawan-

kawan sebaya dan tidak banyak memikirkannya. Dan saat ini, dengan meningkatnya akses terhadap berbagai macam media massa, mungkin terutama media baru, kita bertanya-tanya apakah kita “gay” atau “lesbian” atau “biseksual” atau “*queer*.”

Kita mungkin melihat siaran berita, dan tiba-tiba harus menghadapi konsep “sodomi.” Atau kita mungkin membaca berita dan mengetahui tentang seorang pembunuh berantai gay yang tinggal dengan pacarnya. Pada waktu yang berbeda, kita membaca pemilu Amerika dan mengetahui tentang *Proposition 8* di California.

Kita mungkin *chatting* di ruang obrol injili, dan dengan sambil lalu seorang gadis menyebut tentang “ruang obrol yang menjijikkan” di mana para homoseksual saling bertemu. Karena keinginan tahu, kita memasuki ruang obrol tersebut, dan terkejut betapa terangsangnya kita. Seseorang di ruang obrol ini memberitahu tentang situs jaringan sosial di mana para lelaki menemukan partner seksual mereka. Kita mulai mengarang situs itu, dan akhirnya bertemu dengan seseorang.

Kemungkinannya tak terbatas, tapi ini menunjukkan bahwa perilaku seksual tidak mengikuti orientasi seksual secara linear, dan pengalaman seksual, dengan atau tanpa orientasi yang jelas, tidak selalu membuat kita mengadopsi identitas seksual.

Di sini, seperti juga dalam hal gender dan identitas gender, kita hampir dipaksa untuk mengotakkan diri kita sendiri. Walaupun untuk beberapa dari kita berada di dalam kotak “gay” atau “lesbian” yang stabil memberi kita rasa percaya diri dan sebuah ruang untuk aktivisme yang membangun emansipasi, ada juga dari kita yang lebih suka melakukannya begitu saja, mempunyai berbagai macam hubungan tanpa memberinya nama apa pun.

Dalam dunia terglobalisasi, bahkan teknik seksual pun cenderung dikotakkan dengan rapih. Sejak meledaknya internet di Indonesia pada akhir tahun 1990-an misalnya, lelaki gay yang bertemu di internet, dan telah menyimak situs-situs Barat, selalu bertanya sesudah “*stats*,” apakah teman yang ditemuinya *top*, *bottom*

atau *versatile*.

Program HIV juga membawa terminologi baru seperti “*men who have sex with men*” (MSM [lelaki yang berhubungan seks dengan lelaki (LSL)]). Hal ini mengabaikan perbedaan bernuansa yang sebagian telah dipaparkan sebelumnya. Walaupun mungkin akronim ini adalah singkatan yang berguna dan melindungi dari masyarakat dan pemerintah yang homofobik, kita seharusnya ingat bahwa pada tingkat komunitas akar rumput, kita menggunakan bahasa kita sendiri. Penjelajahan bolak-balik antara kenyataan hidup kita, dalam bahasa kita, dan bahasa program yang terglobalisasi, dapat diargumentasikan adalah langkah agensi strategis dan baik yang bisa kita laksanakan.

Keanekaragaman Gender di Asia: Pertarungan Diskursif dan Implikasi Legal¹

Saskia E. Wieringa²

Abstrak : Satu perkara pengadilan yang baru saja terjadi di Indonesia, di mana seorang yang didiagnosis dengan kondisi interseks kemudian diklasifikasikan sebagai transseksual, membangkitkan suatu refleksi pada tiga wacana di mana keanekaragaman gender didiskusikan: wacana biomedis, budaya dan hak asasi manusia. Artikel ini membahas implikasi dari tiga wacana tersebut. Dalam wacana biomedis, seks dan gender di-esensialisasi-kan. Wacana budaya, sebagaimana saya bahas di sini, berfokus pada pandangan mengenai seks dan gender yang berbeda-beda dalam konteks historis dan sosio-politis yang beragam. Wacana HAM mengasumsikan keuniversalan hak manusia dan seksual untuk semua. Kontestasi diskursif antara pihak biomedis, pimpinan agama dan politik konservatif di satu sisi, dan aktivis feminis, gay dan lesbian dan pembela HAM di sisi lain, berpusat pada definisi mengenai apa yang disebut sebagai gender “normal”, tubuh yang berseks “normal”, dan seks “normal”. Dalam proses ini gender dan bentuk-bentuk lain pluralisme menjadi terancam. Konsekuensinya adalah: (1) dorongan untuk mendefinisikan dan mengkategorisasikan sesuatu yang dulunya lebih cair, liminal, dan untuk beberapa kasus bahkan suci, (2) medikalisasi orang-orang dengan genitalia yang tidak tipi-

¹Artikel ini pertama kali dipresentasikan pada kuliah umum di University of Rio de Janeiro, 23 September 2008, dan di Konferensi Interseks, Universitas Diponegoro, Semarang, 17-19 Oktober 2008.

²Profesor di University of Amsterdam.

kal, dan (3) stigmatisasi terhadap pihak yang bertahan dalam ruang di antaranya, yang bersikeras tidak menerima model seks-gender biner. Saya akan berargumen bahwa wacana HAM yang didukung oleh wacana budaya menawarkan rute paling menjanjikan untuk penerimaan pluralisme gender dan seksual.

Pengantar

Dengan judul utama “*Alterina Latest Proof of Transgender Problems*” (Bukti terbaru permasalahan transgender Alterina), koran *The Jakarta Post* (14 Mei 2010) memuat berita mengenai Alterina Hofan, suami Jane Hadipoespito, yang ditahan atas dakwaan “pemalsuan identitas”. Sedangkan koran-koran lain yang memberitakan kasus ini: *DetikNews* (3 Mei 2010) memuat foto pasangan tersebut di hari bahagia mereka. Jane—dengan gaun mengembang dan rambut setengah panjang—memandang penuh kekaguman sang suami, Alter—tampak gagah dengan jas, kemeja berdasi, rambut pendek dan bahu bidangnya. Alter sepenuhnya terlihat seperti seorang laki-laki dan itulah asumsi di saat keduanya menikah; itulah “kebenaran” mereka. Tetapi kenyataannya, pada hari kelahirannya Alter dikategorikan sebagai perempuan, yang kemudian didiagnosis sebagai sindrom Klinefelter, salah satu kondisi interseks yang diakui pada saat ini. Setelah menjalani operasi *gynaecomastia* dan *hypospadias*, Alter yang merasa bahagia dengan tubuhnya, kemudian mengubah identitasnya dalam dokumen tanpa melalui prosedur legal yang terlalu panjang³. Ketika dia dan Jane menikah, tampaknya tidak ada yang mengganggu kebahagiaan mereka. Namun, ibu Jane yang keberatan atas pernikahan tersebut kemudian melaporkan menantunya dengan tuduhan “pemalsuan identitas”, karena jenis kelamin dalam akta kelahirannya tidak sama dengan

³Sesuai konfirmasi tertulis dalam surat tertanggal 12 Juni 2010, dari Prof. Dr. Sultana Faradz, kepala klinik interseks Rumah Sakit Kariadi di Semarang: *Gynaecomastia* berarti pertumbuhan buah dada pada laki-laki, sementara *hypospadias* berarti lubang urethra berada di bawah penis, dan bukannya di ujungnya.

yang disebutkan dalam akta pernikahan. Polisi awalnya menahan Alter dalam penjara laki-laki di Cipinang pada bulan Januari 2010. Tapi kemudian, tidak percaya pada diagnosis sindrom Klinefelter, polisi melakukan penyelidikan sendiri dan memutuskan Alter sebagai perempuan⁴. Meskipun penampilan Alter layaknya seorang laki-laki, pada tanggal 30 April mereka memindahkan Alter ke sel di penjara perempuan Rutan Pondok Bambu untuk menunggu sidanganya. Jane sendiri mengaku tidak peduli bagaimana Alter diklasifikasikan: “Yang aku inginkan hanyalah suamiku dibebaskan secepatnya.”⁵

Sejauh ini diskusi diperdebatkan dalam istilah-istilah biomedis. Apabila Alter dinyatakan sebagai interseks, kebingungan saat kelahirannya dapat dimaklumi. Dia adalah “laki-laki sejati” dan akan dibebaskan. Namun, bila Alter didiagnosis sebagai perempuan dan kemudian setelah operasi dia dianggap sebagai transseksual, dia seharusnya mendapatkan wewenang dari yang berwajib untuk mengubah statusnya. Pada kedua kasus di atas, jenis kelamin yang tertera di akta kelahirannya tetap harus diganti. Dalam kasus sindrom Klinefelter, hal ini mestinya tidak menimbulkan banyak masalah, meskipun tetap diperlukan proses legal. Sementara untuk kasus Alter “perempuan” yang melewati pergantian kelamin, prosedurnya akan menjadi jauh lebih panjang, dan melibatkan tes psikologis.

Tim pembela hukum mencoba jalur lain dengan mengadukan kasus terkait ke Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), untuk melaporkan pelanggaran hak-hak Alter sebagaimana

⁴Polisi melakukan penyelidikan DNA yang tampaknya tidak memberi informasi tersebut. Sebagaimana dijelaskan oleh Prof. Faradz kepada saya dalam surat di atas, laboratorium polisi menggunakan *buccal smear* (dan bukannya tes DNA) yang tidak dapat mendeteksi kromosom Y. Hanya analisa kromosom dapat memberi diagnosis akurat.

⁵Ika Krismantari, *The Jakarta Post* 14 Mei 2010. E. Mei, Amelia R., *DetikNews* 3 Mei 2010.

na tertera dalam Konvenan mengenai Hak-hak Sipil dan Politik.⁶ Pengadilan menerima ini dan Alter dibebaskan untuk sementara waktu pada tanggal 31 Mei, meski tetap harus menjalani sidang.

Kita dapat mengamati beberapa isu dari hasil reportase media. Pertama, penggunaan “bukti” medis (yang sedikit kontradiktif) untuk mendakwa Alter, atau sebaliknya, juga untuk memperjuangkan pembebasannya. Meskipun sindrom Klinefelter didiagnosis sebagai kondisi biologis berkaitan dengan jenis kelamin seseorang, reportase-reportase yang ada berkuat pada Alter sebagai seorang transgender. Kebingungan akan istilah membuka wacana yang sepenuhnya berbeda: hak asasi manusia, dan gagasan yang berlaku mengenai “kenormalan”. Komnas HAM menyatakan kasus ini sebagai pelanggaran hak-hak Alter, dan merujuk kepada ratifikasi (pada tahun 2005) Konvenan Internasional mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik oleh pemerintah Indonesia. Josef Adi Prasetyo, komisioner penanggung jawab kasus terkait, menyatakan “Alter mempunyai hak untuk menyatakan dirinya sebagai laki-laki.”

Posisi ini memberi kesempatan baik untuk pengembangan perjuangan interseks, transgender dan transseksual. Namun tidak begitu kenyataannya dalam kasus ini, karena banyaknya konsep berbeda dan berlawanan yang diterapkan pada satu orang yang sama. Polisi menyatakan Alter sebagai “wanita sejati,” karena itulah jaksa dengan tegas menuntut hukuman penjara. Tim interseks menyatakan Alter sebagai laki-laki yang terlahir dengan kondisi interseks, sementara teman sekolahnya melaporkan bahwa Alter sejak dulu memang *tomboi*, meskipun dia mengenakan rok sekolah⁷. Asosiasi kata “*tomboi*” dengan *butch* (lesbi yang kelaki-lakian) sangat jelas di Indonesia, di mana individu bertubuh perempuan

⁶Ika Krismantari dalam *The Jakarta Post* 14 Mei 2010. Artikel ini tidak spesifik mencantumkan paragraf mana yang digunakan sebagai rujukan. Kemungkinan, Artikel 26 (kebebasan diskriminasi) dan 27 (persamaan hak bagi minoritas) digunakan dengan sedikit meluaskan interpretasi

⁷Rosalina Ginting, menunjukkan foto Alter di masa mudanya mengenakan rok, dikutip dari *vivanews*, 9 Mei 2010 (artikel ditulis oleh Siswanto).

yang diidentifikasi sebagai laki-laki, dalam hubungan seks sesama jenis sering disebut “*tomboi*” (Blackwood 2007, Wieringa 2007). Maka Alter kemudian diklasifikasikan secara berbeda-beda sebagai interseks, transseksual dan homoseksual. Pernikahan Alter dan Jane dapat menjadi pernikahan seks sesama jenis yang ilegal, atau pernikahan heteroseksual yang diterima, tergantung pada label yang diterapkan. Dalam kasus ini, Alter dipandang sebagai seorang interseks dengan akta kelahiran yang salah, karena pada umumnya orang Klinefelter diklasifikasikan sebagai laki-laki, dan Alter tidak dapat dituduh “memalsu” dokumen meskipun dia tidak mengikuti prosedur yang diperlukan. Tapi, jika dia dipandang sebagai perempuan secara biologis, jenis kelamin dalam akta pernikahannya menjadi “salah”, karena dia belum melengkapi prosedur hukum yang berlaku untuk mengubah kelaminnya, dan dapat dijatuhi hukuman penjara maksimal 7 tahun.

Kasus ini mempunyai implikasi legal yang dalam, belum lagi ditambah sisi religiusnya. Gereja Katolik, sebagaimana diinterpretasikan oleh Pastor Benny Susetyo, Sekretaris Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), tidak mengakui pernikahan sesama jenis dan menyatakan bahwa Alter telah menyalahi kodrat yang ditentukan, dengan mengganti jenis kelaminnya.⁸ Jadi, para uskup menerima hasil *buccal smear* (tes yang dilakukan dengan mengambil lendir mulut) polisi dan mempertahankan diagnosis Alter sebagai perempuan. Jika mereka menerima “kenyataan” kondisi interseks, mereka tidak dapat mengklasifikasikan pernikahan Alter dan Jane sebagai “sesama jenis”. Tetapi, itu juga berarti mereka harus menerima bahwa Tuhan menciptakan manusia dengan beragam kondisi seks, dan mereka harus membuang pandangan bimorfis di mana hanya, dan hanya, laki-laki tulen dan perempuan tulen

⁸Pernyataan ini, dibuat tanggal 6 Juni 2010, disebarluaskan dalam milis lesbian, dan menarik komentar dari salah satu anggotanya, “Wow, apakah pastor Benny turut bergabung menuduh Alter? Ini berarti pastor Benny sendiri menyalahi kodrat Tuhan, karena Alter dilahirkan seperti itu.” Ditulis oleh Warpel dalam milis Warna Pelangi, 15 Juni 2010.

dapat menikah. Para ulama muslim konservatif, sebagaimana akan saya diskusikan di bawah, juga berpendapat sama.

Kasus Alter menimbulkan pertanyaan mendasar mengenai seberapa pentingnya mengklasifikasikan manusia sebagai interseks, transseks, transgender atau homoseksual. Pada saat ini, semua istilah tersebut merujuk kepada posisi seks dan gender non-normatif yang memiliki berbagai stigma. Wacana sekitar klasifikasi Alter menimbulkan refleksi dalam penggunaan konsep “seks” dan “gender”, namun hal ini bukanlah fokus artikel ini. Di sini saya akan menjabarkan wacana yang digunakan dan keanekaragaman seksual di Asia, beserta implikasinya. Wacana biomedis sudah menjadi dominan dalam lingkungan hukum dan bahkan religius. Aktivis HAM dan hak seksual menggunakan perangkat wacana yang berbeda. Wacana budaya “gender sakral” pun menghasilkan sekumpulan klaim kebenaran yang berbeda. Dalam artikel ini, pertama saya akan membahas munculnya wacana biomedis dengan membahas tradisi kedokteran dalam menangani anak-anak yang lahir dengan kondisi interseks. Saya kemudian akan mendiskusikan berbagai contoh keanekaragaman gender di Asia dalam situasi di mana “gender sakral” menjadi satu pandangan dunia yang disahkan. Terakhir, saya akan membahas wacana hak asasi/seksual manusia, yang untuk saat ini berhasil digunakan untuk membebaskan Alter dari penjara.

Wacana biomedis mengenai interseks

Di penjuru dunia, orang-orang berkelamin ambigu pada saat ini sedang menghadapi berbagai macam stigma. Di pedesaan Jawa Tengah, sebagai contoh, jika wanita hamil bertemu dengan seorang interseks, ada kepercayaan bahwa ia akan mendapat kesialan. Dalam kondisi seperti itu, baik orang tua maupun para interseks sendiri pada umumnya mempunyai keinginan menjadi “normal” — menyesuaikan diri pada salah satu jenis kelamin atau gender dalam skala biner perempuan/lelaki atau feminin/maskulin. Jadi, di sini

terdapat dorongan kuat untuk mengoperasi membuang apa yang disebut sebagai “kelainan” (*disorder*). Rumah Sakit Kariadi di Semarang, di bawah pimpinan dinamis Prof. Sultana Faradz, mencoba “menolong” para “pasien” ini. Mereka berinisiatif menyusun program, bekerjasama dengan Rumah Sakit Sophia di Rotterdam, Belanda, yang telah lama terlibat dalam operasi-operasi seperti ini, serta aktif berpartisipasi dalam membangun protokol untuk melaksanakan operasi agar dapat memperkirakan jenis kelamin “pasien” seakurat mungkin.

Pertanyaannya adalah, bagaimana wacana bio-medis ini muncul? Kendatipun mungkin bermaksud baik, apa saja implikasi dari rekonstruksi “normalitas” tersebut? Apa yang terjadi saat peran petugas medis berubah dari penjaga teknis yang menangani diagnosis menjadi penjaga moralitas?

Semenjak awal 1950, anak-anak yang terlahir dengan alat kelamin ambigu (kerap disebut interseks, atau orang berkelamin ambigu, atau istilah yang lebih baru, *Disorder of Sexual Development* (DSD), sebelumnya disebut hermafrodit) dioperasi segera sesudah kelahiran, setelah diputuskan apa jenis kelamin mereka.⁹ Satu protokol dibangun dengan tujuan deteksi dini. Intervensi ini dibuat berdasarkan teori John Money bahwa identitas kelamin dibentuk dalam beberapa tahun pertama.¹⁰ Di sini diyakini bahwa sekali je-

⁹Istilah DSD, *disorder of sexual development*, dibakukan dalam Pernyataan Konsensus (*Consensus Statement*) yang disusun dalam satu pertemuan di Chicago di tahun 2005, yang melibatkan partisipasi endokrinolog, psikolog dan kelompok bersangkutan. Meskipun menyadari perlunya konseling psikologis dan pengaruh faktor budaya, persetujuan yang dicapai tetap berada dalam wacana biomedis. Tidak ada usaha untuk melihat gender dan seks di luar moderl sempit dan biner, dan untuk melihat orang-orang interseks sebagai orang-orang dengan variasi yang tidak tipikal. Mengenai diskusi tentang pernyataan tersebut, lihat 2008.

¹⁰Dia kemudian memodifikasi pandangannya dan memberi biologi peran yang lebih penting dalam identitas gender. Di tahun 1994 dia menyatakan bahwa determinan-determinan genetik, hormonal pra-natal, sosial post-natal dan hormonal post-pubertas semuanya mempunyai peran: alam dan asuhan (*nature and nurture*) bekerja bersama, “tangan dalam sarung tangan” (dikutip dalam Whittle:2000: 9). Lihat juga Eckard (2010.)

nis kelamin ditentukan dan anak itu tumbuh dengan norma gender yang diterima secara sosial, anak itu [dan orang tuanya] mempunyai kemungkinan tinggi untuk mendapatkan penerimaan sosial dan kebahagiaan, meskipun dipahami bahwa si “pasien” dapat mengalami kehilangan fungsi seksual (Money e.a. 1955). Pengkritik praktik tersebut mengemukakan bahwa pengoperasian membuang “penyimpangan” (*deviance*) interseksual berakar pada pola pikir heteronormatif dan homofobia (Butler 1993, Karkazis 2008, Kessler 1998, Preves 2002). Dengan model biner, saya merujuk pada struktur hirarkis yang dibangun dengan basis pembagian awal menjadi dua elemen (seperti lelaki/perempuan, hitam/putih, asing/pribumi), yang menyangkal kemungkinan adanya jalan tengah. *Heteronormatif* berarti model sosial-budaya di mana bentuk spesifik dari heteroseksualitas dianggap sebagai satu-satunya tipe “normal” seksualitas (Wieringa 2010). *Homofobia* merujuk pada ketakutan terhadap homoseksualitas, atau non-heteroseksualitas secara umum.

Dalam profesi medis, anak-anak interseks kemudian mengalami patologisasi, yang kemudian juga mendorong terjadinya stigmatisasi. Sebagai contoh, berdasarkan karya Money, bayi yang baru dilahirkan (*neonatal*) dengan alat kelamin berukuran “ambigu” dianggap lebih baik menjadi perempuan dan sebagai konsekuensinya dioperasi—meskipun ada bukti bahwa ukuran alat kelamin bayi tidak berhubungan dengan ukuran kelaminnya saat dewasa nanti (Preves 2002, mengutip Lee 1994). Panduan operasi medis baru diubah terutama karena tekanan dari kelompok pendukung pasien (*patient support groups*). Di Barat, umumnya operasi dilaksanakan setelah anak itu sendiri telah menunjukkan indikasi preferensi gendernya, yang juga dipastikan dengan bantuan tes gender (Chase 1998, Kessler 1998). Pengecualian terjadi ketika ada kemungkinan besar risiko kanker gonadal. Hal ini berlaku untuk kedua rumah sakit, Kariadi maupun Sophia.

Teori “tabula rasa” Money, dengan penekanannya pada kekuatan sosialisasi yang menentukan segalanya, telah diganti-

kan oleh kesepakatan umum bahwa perkembangan dasar identitas gender adalah hasil dari interaksi kompleks antara endokrin genetik, pra-natal, dan pengalaman psikososial dan lingkungan setelah kelahiran (*postnatal*) (Ahmed e.a. 2004, Hughes e.a.2006).¹¹ Namun, masih ada beberapa permasalahan utama dalam wacana biomedis ini. Meskipun diskusi klinis saat ini menganjurkan pembatasan intervensi yang berkaitan dengan pembedahan [*surgical intervention*] serta berusaha meningkatkan fungsi seksual dan penerimaan sosial, namun mereka tetap bersepakat bahwa “gender ketiga” bukanlah pilihan yang menarik. Wacana medis dibatasi oleh konsep “gangguan” dan “pasien” (patologi), bukannya keanekaragaman gender.¹² “Identitas gender stabil” yang mereka tentukan dan harapkan dapat dicapai melalui intervensi medis masih tertanam dalam model biner (lihat misalnya Ahmed e.a. 2004, Karkazis 2008).

Padahal “gangguan” atau “penyimpangan” ini bukanlah kondisi yang sepele secara statistik, meskipun data prevalensinya berbeda-beda. Fausto-Sterling (2000) menemukan bahwa 1,7 persen kelahiran manusia berstatus interseks. Persentase ini jelas bergantung pada tipe definisi yang digunakan untuk kondisi interseks, karena sebagaimana dikarakterisasi oleh spektrum variasi *phenotypical* yang luas, banyak dari antaranya tidak terdeteksi dengan jelas saat kelahiran. ISNA (*Intersex Society of North America*) memberikan definisi interseks yang merujuk pada sekitar 1 persen dari kelahiran dapat dilihat menunjukkan derajat ambiguitas seksual tertentu.¹³ “Pernyataan Konsensus” [*Consensus Statement*] yang disebutkan sebelumnya memberi perkiraan bahwa 1 dari 4.500 kelahiran, adalah

¹¹Untuk literatur-literatur terbaru mengenai orang-orang dengan genitalia ambigu, lihat Beek e.a. (2007), Cohen-Bendahan e.a. (2005), Hines (2006), Hines e.a. (2002), Meyer-Bahlburg e.a. (2008). *The Consensus Statement on Management of Intersex Disorders* memuat informasi terkini mengenai perawatan dan klasifikasi orang-orang interseks (Hughes e.a. 2006)

¹²Contoh-contoh stigmatisasi dapat ditemukan dalam karya Kenneth Zucker, presiden Asosiasi Internasional untuk Penelitian Seks (*International Association for Sex Research*), lihat Zucker (2005), dan Zucker dan Bradley ((1995).

¹³www.isna.org/faq/frequency diakses 22/08/08

anak-anak dengan “anomali genital”.

Wacana budaya mengenai keanekaragaman gender

Berdasarkan sejarah, stigma sosial tidak selalu diasosiasikan dengan keanekaragaman gender atau interseks. Di banyak negara Asia, orang-orang pra-kolonial dalam kondisi liminalitas gender dan seksualitas mengisi berbagai peran religius tertentu. Karena wacana ini relatif tidak diketahui baik oleh aktivis, pembuat kebijakan dan tenaga medis zaman sekarang, saya akan memusatkan perhatian saya di sini. Di beberapa masyarakat, “gender ketiga” diasosiasikan dengan kekuatan spiritual yang lebih tinggi, seperti kemampuan mediasi antara dewa dan manusia, satu fenomena yang oleh Blackwood (2005) sebut sebagai “gender sakral”. Dalam banyak kasus, gabungan laki-laki dan perempuan ini juga diasosiasikan dengan kesuburan dan kesejahteraan komunitas secara keseluruhan. Sebagai persatuan tubuh dan roh, seksual dan agama telah dipandang sebagai *hieros gamos*, ‘perkawinan suci’, perkawinan yang melintasi produksi keturunan untuk menjamin kesuburan tanah dan kesejahteraan penghuninya. Bentuk seksualitas sakral ini ditemukan penggunaannya dalam tantrisme, Taoisme, juga praktik spiritual di Eropa, Balkan dan Asia kuno (Camphausen 1999).

Namun praktik ini dengan cepat berubah di banyak negara yang dulunya lebih toleran terhadap keanekaragaman gender, seperti di Indonesia, sebagaimana ditunjukkan dalam kasus Alter dan Jane di atas. Sebelum saya memberi beberapa contoh di mana keanekaragaman gender membentuk bagian kosmologi “gender sakral”, saya akan memberi intermeso singkat mengenai beberapa terminologi. Seperti disebutkan sebelumnya, beragam istilah digunakan untuk merujuk orang-orang yang tidak bisa didefinisikan dalam kategori biologis atau gender biner yang ketat. Interseks, genitalia ambigu atau DSD adalah istilah medis baru (Karkazis 2009, Eckart 2010). Perbedaan yang jelas muncul dalam beberapa dekade terakhir antara transgender/transseksual dan interseks,

berdasarkan penampilan tubuh dan disahkan dengan munculnya alat-alat *karyotype* dan psikometris.¹⁴ Istilah-istilah lama jauh lebih kabur. Seringkali kata “hermafrodit” digunakan, merujuk kepada Hermaphroditus, dewa Yunani yang kerap digambarkan dengan baik buah dada dan genitalia laki-laki, keturunan dari dewa pembawa pesan, Hermes, dan dewi cinta, Aphrodite.¹⁵ Keanekaragaman gender adalah konsep yang jauh lebih luas, mencakup baik kondisi mediko-biologis seperti interseks dan transseksualitas, hubungan yang berkaitan dengan gender seperti transgender dan transvestit, termasuk juga homoseksualitas. Dalam benak zaman sekarang, semua istilah ini merujuk pada beragam tipe tubuh, gender dan perilaku yang berbeda-beda. Seksolog terdahulu mengaburkan permasalahan lebih lanjut dengan pencampuran istilah “seks ketiga” atau “seks-antara” (*intermediate sex*) dengan hermafroditisme (Herdt 1993). Antropolog dan penjelajah dahulu kala juga kerap menggunakan istilah-istilah yang pada kemudian hari dianggap keliru jika ditinjau dari pengetahuan medis dan perkembangan kajian gender masa kini. Tanpa keberadaan tes medis, tidak mungkin bagi mereka untuk memastikan dengan jelas apakah mereka berhadapan dengan transvestisme, transgenderisme atau interseksualitas.¹⁶ Sebagai contoh, “androgini” pada awalnya kerap digunakan untuk hermafroditisme, sementara konsep *todat* umumnya merujuk pada kondisi mental, di mana seseorang menggabungkan kekuatan dan ciri feminin dan maskulin. Dapat diperdebatkan apakah kejelasan wacana mediko-psikologis menawarkan keuntungan. Pendekatan esensialis kerap mengabaikan diskusi kekuasaan heteronorma-

¹⁴Terminologi masih diperdebatkan. Sebagai contoh, banyak orang transgender lebih menyukai istilah *gender incongruence* (ketidak-sesuaian gender) daripada *gender identity disorder*

¹⁵Sebagai pemuda rupawan dia membangkitkan hasrat peri air perempuan Salmacis yang memeluknya dengan penuh gairah hingga mereka bergabung menjadi satu.

¹⁶Tapi lihat Eckart (2010) mengenai cara Herdt berusaha mendapatkan respon dari respondennya, seseorang yang diduga shaman Sambia hermaproditik.

tifitas, yang kemudian mengakibatkan kecairan kategori seks dan gender, tubuh dan alam, sakral dan material, menjadi bahkan lebih sulit untuk dibayangkan.

Untuk tujuan artikel ini, saya akan menggunakan istilah yang lebih luas yaitu keanekaragaman gender, secara bergantian dengan transseksualitas, transvestisme dan interseksualitas, tergantung pada konteksnya. Saya lebih menyukai istilah ini daripada kata "*queer*", yang akhir-akhir ini menjadi populer, karena istilah ini tidak menghapus keluasan ragam lintasan yang tercakup dalam orang-orang dengan tubuh seks dan identitas gender yang berbeda.¹⁷ Saya terutama akan mengeksplorasi peluang-peluang sejarah dan kebudayaan dengan penerimaan sistem seksual/gender non-biner, serta heteronormatifitas dan homofobia di mana sistem biner seksual/gender berakar.

"Ambiguitas gender", atau "transvestisme", terserah pada konsep yang digunakan oleh pengamatnya, telah memainkan peran utama dalam ritual-ritual di Asia Selatan dan Tenggara. Ada berbagai catatan mengenai hermafrodit, kasim-kasim atau transvestit yang memainkan peran penting dalam kerajaan dan upacara religius, dan menjadi perantara antara dunia dewa dan manusia (Karsch-Haack, 1911, Andaya 2002, Watson Andaya 2006, Peletz 2009). Dalam beberapa kasus, "pergantian gender" (*gender switching*) hanya berlaku dalam konteks ritual, kendati pada kasus lainnya pergantian juga terjadi di luar ritual. Mereka dikenal sebagai transgender, seperti manang bali Iban, Sarawak, atau *bissu* di antara masyarakat Bugis di Sulawesi, yang akan saya diskusikan di bawah. Sulit untuk menduga berapa banyak kasus dari cerita-cerita tersebut merujuk pada orang-orang dengan genitalia ambigu, karena sumbernya sendiri sering tidak jelas, sehingga perbedaan tidak

¹⁷Kata "*queer*" telah diterima luas dalam dekade terakhir sebagai kategori luas untuk memayungi semua yang tidak heteronormatif (non-heteronormative). Saya hanya menggunakannya untuk mendenotasikan orang-orang yang mengidentifikasi diri mereka sebagai "*queer*", sebagaimana saya terapkan untuk penanda identitas lainnya.

selalu memainkan peran utama. Tampaknya posisi liminal gender dapat diperankan dalam berbagai cara. Kolonialisme dan kemunculan agama-agama monoteis telah menghancurkan atau mengikis pentingnya “transvestisme ritual” (Kroef 1954, Blackwood 2005, Andaya 2006). *Kathoey* di Thailand, *hijra* di India, *bissu* di masyarakat Bugis dan *warok* di Ponorogo, Jawa Timur, adalah sisa-sisa dari tradisi yang sebelumnya lebih tersebar luas.¹⁸ Konteks religius dari pergantian gender dalam kasus yang disebutkan di atas kerap hilang terlupakan pada abad-abad berikutnya. Lagipula, adanya bentuk transvestisme yang diterima secara ritual tidak berarti penerimaan luas terhadap bentuk-bentuk lain keragaman gender atau seksual. Sebaliknya ini bisa berbarengan dengan penghukuman terhadap praktik seks sesama jenis di luar konteks ritual yang diterima.

Perkembangan ini merujuk pada satu proses yang oleh Blackwood (2005), mengikuti Andaya, secara luas disebut sebagai kemerosotan “gender sakral”. Gender sakral diasosiasikan dengan pandangan-dunia di mana gender dilihat secara kosmologis dengan cara tertentu di mana terdapat hubungan langsung antara kekuatan sakral dengan seks/gender (ketiga) (Andaya 2000: 29). Gender sakral secara lebih luas merujuk pada kosmologi-kosmologi yang “mengangkat makna dan praktik bergender melalui kepercayaan sakral tentang sifat dasar kosmos dan asal-usul manusia” (Blackwood 2005: 857). Mitos asal-usul kehidupan kerap menekankan kesatuan awal (ular, telur) dari mana beragam makhluk berasal. Mitos Bugis mengenai penciptaan, I La Galigo, menceritakan para dewa yang muasalnya bersifat “androgini” yang menghasilkan berbagai makhluk sakral, termasuk *bissu*.¹⁹ Dalam bentuk penciptaan berikutnya, kesatuan primordial terbelah, sehingga makhluk

¹⁸Lihat Jackson (1997) untuk *kathoey*, lihat Boellstorff (2005) untuk diskusi mengenai *reog*, satu bentuk seni pertunjukan di mana pemimpinnya, *warok* mempunyai hubungan dengan pemain-pemain transgender bertubuh laki-laki.

¹⁹Istilah “androgini” kerap digunakan bercampuran dengan terminologi hermafroditisme dan homoseksualitas (Boswell, dikutip dalam Herdt 1993). Dalam kasus ini mungkin hanya merujuk pada hermafroditisme.

perempuan dan laki-laki dijadikan. Mereka menjadi nenek moyang keturunan raja Bugis (Andaya 2000, Pelras 2006, Graham 2004). Jadi kosmologi Bugis berpegang pada kesatuan primordial, di mana *bissu* adalah satu manifestasinya. Kemudian mereka terpecah menjadi gender berlawanan. *Bissu* tetap penting untuk menjaga kesatuan awal, melalui partisipasi mereka dalam ritual berkala.

Ardhanarishwari (juga disebut Ardhanari) adalah satu lagi contoh lain (Pande 2004). Dewa setengah-laki-laki setengah-perempuan ini menggabungkan karakteristik dan atribut laki-laki (sisi kanan, Siwa) dan perempuan (sisi kiri, Shakti). Berasal dari India, dewa/i ini juga dikenal di Indonesia. Museum Nasional di Jakarta memiliki tiga patung Ardhanarishwari di perkarangan tengahnya.²⁰ Dalam puisi epik kerajaan Jawa pra-Islam, yang disebut kakawin, Ardhanarishwara disebutkan dalam bentuk tantrik yoga percintaan di mana persatuan suci Siwa dan Shakti menciptakan “benih dunia” (*windu*). Persatuan kosmis ini menyediakan baik gratifikasi seksual maupun kesejahteraan tanah; ia menjaga kelimpahan hidup secara umum (Creese 2004).²¹ Perpaduan laki-laki dan perempuan dalam satu bentuk ini merujuk pada kekuatan spiritual dan juga kenikmatan ragawi cinta kasih.

Contoh lain lagi adalah dewi Hindu Durga. Saat kekuatan kolektif dari para dewa lelaki dilebur dengan tenaga perempuannya, dia dapat mengalahkan setan Mhish yang mengancam menghancurkan para dewa (Mookerjee, 1988). Proses penciptaan dewa super (*supergod*) ini diasosiasikan dengan terbentuknya tenaga luar biasa, yang melemparkan percikan api ke segala arah. Ini mirip dengan kelamin yang bersinar, sumber kekuatan ratu Jawa Timur Ken Dedes, yang akan saya bahas nanti.

Negara-negara lain di mana contoh dari kekuatan dukun atau

²⁰Daya tarik simbol Ardhanarishwara untuk orang-orang transgender dan lesbian tampak dari pendirian Ardhanari Institute di Jakarta.

²¹Ini terbukti dari prasasti di Jawa abad ke-14 dari zaman Majapahit, yang berada di bawah pemerintahan ratu Tribhuwana (Creese 2004: 204).

penyembuh ritual diasosiasikan dengan gender sakral, dan di mana transformasi gender dan seks tercatat, adalah Hungaria (Kürti 1996), grup etnik Siberia (Mandelstam Balzer 1996) dan grup etnik Amerika Utara, seperti Navajo (Lang 1999, Roscoe 1991). Namun dalam tiap kasus tidak jelas apakah terminologi transgender atau interseks dapat diaplikasikan. Elemen intinya adalah peleburan atau kombinasi kekuatan laki-laki dan perempuan, pengaburan seks dan gender dan asosiasinya dengan kesakralan.

Hermafroditisme mistis yang terdapat dalam Ardhararishwari di kakawin di atas, menemukan paralelnya dalam hermafroditisme spiritual yang dicatat oleh antropolog Layard dalam kebudayaan kepulauan Pasifik seperti masyarakat Malekula. Di sini penekannya terletak pada integrasi komponen feminin dalam tubuh maskulin (Layard 1955 dikutip di Allen 1984: 118).

Sambia di Papua Nugini juga mengasimilasi kategori seks ketiga, *kwolu-aatmwol*. Namun di sini tidak ada ruang bergender untuk mereka, sebagaimana diamati oleh Herdt (1999). Mereka dilihat dalam sudut pandang ambigu. Eksistensi mereka dikenali, dan beberapa dari mereka dapat meningkat kedudukannya dan menjadi dukun, tapi mereka tetap tidak dipandang sebagai sepenuhnya (bergender) laki-laki ataupun perempuan.²²

Kolonialisme (atau komunisme dalam kasus Siberia) dengan pembagian gender yang sangat patriarkal dan agama-agama mono-teistik melemahkan asal-usul sakral pada gender, yang terletak pada satu kesatuan yang perlu dikonfirmasi ulang secara berkala. Gender menjadi bergantung pada individu dan kehilangan hubungannya dengan dunia sakral. Bimofisme seksual menjadi terpatri

²²Selama kerja lapangannya, Herdt dapat mengkonfirmasi bahwa hermafroditisme di masyarakat Sambia disebabkan oleh *5-alpha reductase deficiency*, kondisi interseks di mana seorang bayi dilahirkan dengan genitalia ambigu yang sering diklasifikasikan sebagai perempuan, sementara saat pubertas mengalami maskulinisasi. Ini mirip dengan guevedoche di republik Dominika. Kerja lapangan di mana penemuan-penemuan ini berada memerlukan terkadang intervensi agresif dan invasif, lihat Eckart (2010) untuk analisis lebih lanjut.

dan terkekang, dan relasi gender dibagi secara biner dan hirarkis. Tubuh-tubuh biner ini tidak memberi ruang pada kecairan gender seperti yang terdapat dalam kosmologi terdahulu. Proses-proses ini berjalan dengan tidak merata dan, di beberapa kasus, hanya berjalan sebagian. Tradisi Sufi yang mendominasi Islam kuno di Jawa, sebagai contoh, telah lama mengakomodir dewi-dewi Jawa kuno dan praktik transgender. Dewi Sri dan Ratu Kidul tetap dipuja, meskipun kekuatannya telah jauh berkurang.²³

Kemerosotan “gender sakral” juga tercatat dalam wacana sekitar Ken Dedes, ratu terkenal Singasari di Jawa Timur. Menurut *Pararaton* (Kitab Raja-raja), kronik Jawa yang berisi ceritanya, dia memiliki kekuatan seksual yang dahsyat. “Aurat bersinar”-nya tanpa sengaja terintip oleh pengelana Ken Arok, yang menganggap Ken Dedes sebagai Ardhanarishvari, perwujudan dari kekuatan sakral laki-laki dan perempuan. Ketika Ken Arok mendengar bahwa laki-laki yang menikahi Ken Dedes akan menjadi raja Singasari, dia membunuh suami Ken Dedes dan naik tahta (Andaya 2006:1). Sumber lainnya mengaitkannya dengan Dewi Sri, satu dari beberapa dewi sakti Jawa. Satu arca terkenal Ken Dedes adalah Prajnaparamita, Dewi Kebijaksanaan Sempurna, yang kemungkinan dibangun sebagai arca kuburannya untuk dipuja.²⁴ Namun

²³Di Jawa Timur sebagai contoh hingga akhir tahun 1960an, sesaji rutin untuk dewi padi Dewi Sri diadakan di pinggir sawah. Praktik ini telah banyak menghilang. Jawa Timur adalah situs terjadinya genosida yang mengerikan berkaitan dengan kudeta 1965. Banser, kelompok pemuda asosiasi Muslim moderat NU (Nahdlatul Ulama) bertanggung jawab atas banyak pembunuhan. Banyak petani memilih untuk meningkatkan bukti kepercayaan Islam mereka dan menghentikan sesaji untuk Dewi Sri. Ratu Kidul, dewi Laut Selatan, adalah pelindung sakti presiden pertama Indonesia, Sukarno. Dengan jatuhnya Sukarno, Ratu Kidul pun kehilangan sebagian kekuatannya. Dia juga pelindung keraton Jawa Tengah, tapi dengan merosotnya kekuasaan feodal, pengaruh Ratu Kidul pun turut menurun. Elit politik saat ini urban dan sebagian besar Muslim. Namun putri Sukarno, Megawati Sukarnoputri, presiden kelima Indonesia, mandi di sumber air di mana dikatakan dalam legenda Ken Arok pertama kali melihat Ken Dedes (sebagaimana dikatakan sebagai penjaga sumber). Masih dipercaya bahwa minum dari sumber air dan mandi dengan airnya dapat memberi kekuatan mistis Ken Dedes.

²⁴Prajna – kebijaksanaan sesungguhnya, dan paramita, kesempurnaan. Baca menge-

dalam buku teks populer dan cerita rakyat, status pemujaan dan transgendernya telah hilang. Yang tersisa adalah versi perempuan penggoda (*femme fatale*) yang disensor dan diseksualisasikan, tanpa kekuatan sakralnya. Dia tidak lagi dilihat sebagai kekuatan yang melegitimasi status raja, tapi sebagai objek perebutan dua laki-laki keji.²⁵ Sebagaimana dicatat oleh Peletz:

Transgenderisme telah kehilangan banyak kepentingan religius dan khususnya sakralitas yang dulu ia miliki, kecuali pada beberapa kasus (misalnya Bugis). Pemusatan budayanya di kerajaan dan di dalam reproduksi politik lokal telah mengalami erosi dan kemudian hilang kaitannya dari ortodoksi religius maupun kekuasaan negara (Peletz 2009:16).

Persatuan Siwa dengan Shakti, teman perempuannya, telah membawa Siwa untuk dilihat sebagai androgin, hermafroditis, biseksual atau ambigu secara seksual, gender, ataupun kedua-duanya (Peletz 2009:24). Ini sepertinya menunjukkan kemungkinan keberadaan iklim pluralisme sehubungan dengan seks dan gender di berbagai masyarakat Asia Selatan dan Asia Tenggara, sebagaimana dibuktikan oleh banyak patung lingga-yoni (*phallus* di atas *vulva*) yang ditemukan. Indikasi lain dari kepentingan dan pengakuan androgini adalah penyebaran pemujaan tantrik di daerah tersebut dengan penekanan pada rekonsiliasi kekuatan yang bertentangan (lihat juga O'Flaherty 1980). Pulau Bali yang dominan Hindu memiliki sisa-sisa sistem kepercayaan ini, dengan Siwa, dewa utamanya, dianggap sebagai hermafrodit, atau *wandu* (Covarrubias 1937 dikutip dalam Peletz 2009:30, lihat juga Belo 1949). Menariknya kata Jawa *wandu* masih digunakan untuk laki-laki feminin yang

nai arca tersebut di Kinney e.a. (2003).

²⁵Novel yang ditulis Pramoedya Ananta Toer mengenai cerita ini pun tidak menekankan kekuatan sakral Ken Dedes (Toer 1999).

berhubungan seks dengan laki-laki lain.²⁶ Maka tampaknya, dalam beberapa konteks Asia, ahli ritual yang transgender melambangkan persatuan awal dan dapat berkomunikasi dengan dunia spiritual. Antropolog Andaya (1994: 105) juga menekankan bahwa di zaman pra/modern, penghargaan diberikan untuk biseksualisme dan androgini.

Bissu

Contoh klasik dari pluralisme gender yang hidup di Indonesia sekarang adalah dalam kasus Bugis.²⁷ Sistem gender mereka tidak berdasarkan pembagian biner. Bahkan, lima gender dapat dibedakan: laki-laki, perempuan, *calabai*, *calalai* dan *bissu*.²⁸ *Calabai* adalah orang-orang dengan tubuh laki-laki yang berpenampilan seperti perempuan, melakukan pekerjaan perempuan dan kerap mempunyai pasangan laki-laki. Mereka banyak dijumpai di masyarakat dan melakukan berbagai fungsi dalam perayaan pernikahan. *Calalai* jauh lebih jarang dan kurang dikenal. Mereka adalah orang-orang dengan tubuh perempuan yang hidup bersama pasangan perempuannya dan melakukan peran laki-laki. Mereka tidak berperan dalam upacara-upacara (Graham 2004, Pelras 2006.) Meskipun beberapa *calabai* menjadi *bissu*, kategori *bissu* memiliki tempat tersendiri. Seorang *bissu* mempunyai fungsi ritual yang jauh lebih penting. Dahulu mereka adalah penjaga pusaka kerajaan dan dalam fungsi tersebut mereka dilihat sebagai biseksual, karena pusaka-pusaka ini memerlukan persatuan dengan seks lawan jenis, sementara seks antar-pusaka tidak dikenal. Maka *bissu* diang-

²⁶Sama seperti kata Betawi banci. Perempuan yang kelaki-lakian sering juga disebut banci atau wandu, tapi kedua istilah tersebut saat ini sangat jarang digunakan untuk merujuk pada perempuan.

²⁷Bugis adalah kelompok etnik di Sulawesi Selatan.

²⁸Kelompok etnik Asia lainnya mungkin memiliki bahkan lebih banyak gender di zaman pra/modern. Chukchi di Siberia sebagai contoh memiliki sembilan gender, menurut etnografernya, Bogoras, yang hidup di antara mereka antara tahun 1890-1908 (Williams 1986).

gap sebagai “pasangan hermafrodit pusaka” (Chabot 1950, dikutip dalam Kroef 1954).

Orang-orang Portugis yang bertemu dengan *bissu* di antara orang-orang Bugis di Sulawesi sangat tercengang. Orang-orang ini, baik yang bertubuh laki-laki maupun perempuan, mempunyai pasangan seks sesama jenis, namun sangat dihormati. Pada masa itu, di Portugis, homoseksual dibakar hidup-hidup. *Bissu* mengisi berbagai peran dalam ritual, sebagai contoh dalam upacara-upacara yang berhubungan dengan perkawinan dan kelahiran, acapkali mengalami kerasukan (Pelras 2006: 97). Memang, ini adalah fungsi-fungsi yang juga dideskripsikan dalam mitos asal-usul Bugis, La Galigo. Seseorang menjadi *bissu* melalui panggilan gaib. Baik orang berkedudukan tinggi maupun rendah dapat menjadi *bissu*. Dalam dunia roh, *bissu* memiliki dua pasangan, perempuan dan laki-laki. Pelras tidak menyebutkan kondisi fisik, selain gejala psikosomatis, yang menandai panggilan tersebut. Kroef menggunakan istilah androgini, biseksualitas, dan hermafroditisme secara bercampuran tanpa merujuk kepada genitalia. Tapi Kroef menggambarkan *bissu* berpakaian separuh laki-laki separuh perempuan untuk tujuan-tujuan ritual, serupa dengan konsep Ardhanari. Antropolog dan seksolog yang tidak pernah melakukan penelitian lapangan, Karsch-Haack, menulis dengan mengutip berbagai penjelajah, bahwa beberapa *calabai* adalah hermafrodit dan sejak usia dini mendapat perlakuan khusus di lingkungan kerajaan. Dia tidak menyebutkan hermafroditisme di antara kaum pendeta *bissu* (Karsch-Haack 1911: 211-215). Dalam penelitian yang lebih baru oleh Graham, seorang *bissu* yang jelas interseks, Haji Yamin, mengatakan:

Untuk menjadi seorang *bissu* kamu harus lahir seperti itu. Kemudian saat kamu masih muda kamu mulai bergerak layaknya perempuan. Kamu tidak bisa punya penis. Jadi, *calabai* punya penis, “hidup kontolnya” (bisa ereksi). Tapi *bissu* tidak bisa punya penis, mereka tidak bisa punya

penis yang hidup. Saya tidak punya penis karena kamu tidak bisa menjadi *bissu* asli jika kamu punya penis. Lihat, aku bisa membuktikannya padamu jika kamu mau. Apakah kamu mau aku membuktikannya? Lihat! [Haji Yamin mengangkat sarungnya, dan dengan kaki terentang, menunjukkan bahwa dia tidak punya penis yang terlihat. Dia menepuk-nepuk genitalianya sambil tertawa.] Lihat, untuk menjadi *bissu* kamu tidak bisa punya penis (Graham 2004: 188).

Graham juga mengutip *bissu* lainnya, Mariani, yang mendasarkan ambiguitas seksualnya pada model Ardhanari. Di bagian kanan wajahnya, terdapat bulu-bulu wajah laki-laki (seperti kumis, jenggot dan cambang), dan dalam baju ritual dia memasang beberapa bunga di bagian kiri rambutnya (dianggap kebiasaan perempuan) dan membawa keris di sisi kanan, sebagaimana biasa dilakukan oleh laki-laki (Graham 2004: 188/9).

Status gender dan seksual ambigu *bissu* semenjak dulu hingga sekarang masih sangat dihargai. Seperti ditulis Andaya, “dalam peran-peran ritual, *bissu* mengambil kondisi androgini yang simbolik, yang mendirikan kembali kondisi primordial... Diperankan oleh *bissu*, ritual-ritual ini sangat diperlukan guna memastikan kesejahteraan dan kemakmuran penguasa dan komunitasnya” (Andaya 2000: 36).

Tradisi *bissu* mengalami semacam revitalisasi, dengan adanya proses otonomi daerah yang berlangsung di Indonesia. Sebagai justifikasi hak otonomi dari negara, budaya lokal kerap ditonjolkan, dengan *bissu* sebagai simbol keaslian Bugis (Graham 2004). *Calabai*, yang tidak mempunyai keterlibatan dalam ritual, tidak bernasib baik. Kroef telah mencatat bahwa mereka mengambil jalan dengan menjadi pekerja seks, seperti yang dilakukan kebanyakan *waria* di

Indonesia.²⁹

Yang mencolok adalah pemuka-pemuka Islam yang secara berkala terlibat dalam usaha mendiskreditkan *bissu* dan memberantas ritual-ritual pra-Islam di daerah tersebut tidak lebih berhasil. Mereka berhasil membatasi akses perempuan ke posisi politik tinggi, tapi dorongan mereka dalam pembersihan budaya tidak secara signifikan mengurangi legitimasi transgenderisme pada umumnya dan *bissu* khususnya. Sementara *calalai* memang dari dulu tidak begitu tampak.

Ada lebih banyak lagi contoh keanekaragaman gender, beberapa disebut androgini, hermafroditisme atau biseksualitas di Indonesia. Schärer sebagai contoh menggunakan istilah “hermafrodit” untuk merujuk pada *basir* atau *balian* pada Dayak Ngaju di Kalimantan. *Balian* ini adalah penyembuh dan peramal sakti dan berpakaian seperti perempuan (1963, dikutip dalam Blackwood 2005).

Di bagian lain Asia Tenggara kita temukan cerita-cerita serupa. Di Burma transgender bertubuh perempuan yang menjadi ahli ritual, yang disebut *nat kadaw*, “istri para roh” memainkan peran penting dalam upacara-upacara lokal (dan bahkan tercatat membantu dalam peperangan melawan pendudukan Inggris (Peletz 2009:64 a.f.).

Selain masyarakat Bugis, di Indonesia transvestisme dalam ritual pada umumnya mengalami penurunan karena proses politik dan meningkatnya pengaruh kelompok monoteistik garis keras yang secara berkala menginginkan penyucian masyarakat Indonesia dari pengaruh pra-Islam dan pra-kolonial. Satu peristiwa besar dalam hal ini adalah pembasmian segala sisa-sisa pengaruh komunis dan sosialis dalam masyarakat Indonesia, dalam konteks politik kudeta Jenderal Suharto di tahun 1965/6 (Roosa 2006; Wieringa 2002). Untuk mendiskreditkan Presiden Sukarno, Suharto mememberantas partai komunis dan segala asosiasinya, termasuk asosiasi

²⁹*Waria* adalah orang-orang transgender bertubuh laki-laki. Istilah ini dibuat dengan menggabungkan kata untuk *wanita* dan *pria*. Istilah ini menggantikan kata yang lebih kuno, *banci*.

budayanya.³⁰ Sebagai contoh, praktik transgender dalam kelompok reog dan ketoprak dicurigai sebagai tersangka, dan pelakunya dibunuh atau dipenjara, praktiknya dilarang.³¹ Tidak hanya secara langsung ruang untuk pluralisme gender dibatasi, bahkan secara tidak langsung orang-orang didorong agar melepaskan ritual dan kepercayaan lamanya untuk tunduk pada bentuk Islam yang lebih keras, berdasarkan model seks/gender yang biner.

Hijra di Asia Selatan

Di Asia Selatan pluralisme gender juga dikenal. Salah satu komunitas yang paling dikenal adalah *hijra*. Kata "*hijra*" umumnya diterjemahkan sebagai "orang kasim" (*eunuch*), tapi ini adalah satu kesalahpahaman. Terjemahan keliru lainnya adalah "hermafrodit". Secara harafiah kata *hijra* berarti "bukan laki-laki", tapi akan lebih baik untuk tidak menerjemahkan istilah tersebut, karena istilah itu merujuk pada anggota dari komunitas tertentu. Mereka menyebut diri mereka sendiri sebagai *rooh zenana*, 'memiliki roh perempuan.' Asal-usul mereka dapat ditelusuri dari teks Hindu kuno dan masa pemerintahan Moghul, di mana orang kasim melayani di harem-harem. Teks klasik Hindu seperti Mahabharata juga menyebutkan orang kasim; fungsi dalam ritual lingkaran kehidupan yang *hijra* perankan saat ini adalah berdasarkan tradisi Hindu.

Hijra mencakup baik orang-orang interseks, laki-laki yang dikebiri dan transgender, serta laki-laki yang tidak dikebiri dan berpakaian seperti perempuan. Komunitas *hijra* di daerah Asia Selatan

³⁰Di tahun 2008 saya menyaksikan pertunjukan Kuda Lumping di Malang, Jawa Timur. Ini adalah tarian kerasukan, di mana beberapa penari berpakaian layaknya lawan jenis mereka dan dulunya sangat populer. Grup ini jarang sekali pentas sekarang, setelah reputasi mereka dikaitkan dengan komunisme selama masa genosida anti-komunis yang dipelopori oleh Jenderal Suharto (Wieringa 2003).

³¹*Ketoprak* adalah bentuk drama yang muncul di Jawa Tengah di awal abad ke-20. Repertoar mereka terdiri dari cerita rakyat Jawa hingga epik India. Di Jawa Timur kelompok teater *ludruk* memerankan cerita-cerita dari kehidupan sehari-hari. Dalam kedua kasus, aktor-aktor berpakaian lawan jenis berpartisipasi. Keduanya juga didiskreditkan setelah 1965. Mengenai *reog* lihat Boellstroff (2005).

adalah campuran elemen-elemen berbeda yang mencolok: satu komunitas religius, juga sebagai kasta, dan juga sebagai satu kelompok seks/gender. Biasanya mereka Muslim, meskipun mereka juga mungkin memuja manifestasi dewi ibu, Bahuchara Mata. Mereka memerankan fungsi tertentu dalam upacara-upacara seperti festival-festival kuil, pernikahan dan kelahiran anak, dan juga melakukan kerja seks atau meminta-minta di jalan. Seseorang menjadi anggota melalui tahap awal. Guru adalah kepala komunitas yang menerima uang dan memberi perlindungan. Di India tercatat ada 500.000 *hijra*. Ada juga komunitas *hijra* di Bangladesh dan Pakistan.

Komunitas *hijra* terdiri dari tiga kategori. Tempat tertinggi diduduki oleh orang-orang interseks. Mereka menerima uang terbanyak dan mendapatkan penghormatan tertinggi dalam komunitasnya. Acap kali mereka diserahkan ke komunitas *hijra* oleh orang tuanya. Saat ini jumlah mereka tidak banyak, karena kebanyakan orang tua kelas menengah lebih menyukai mengoperasikan anak-anak interseksnya langsung setelah kelahiran mereka. Posisi kedua diduduki oleh laki-laki yang telah dikebiri sepenuhnya; mereka disebut *nirvan*, orang-orang yang telah mencapai keselamatan. Sementara posisi ketiga diisi oleh laki-laki berpakaian perempuan yang belum dikebiri.³²

Dalam kebudayaan India, *hijra* kerap diasosiasikan dengan Ardhanarishvari (Pande 2004) dan kebanyakan dari mereka tidak dikebiri, sebagaimana etnolog mereka, Nanda (1990), tapi laki-laki berpakaian perempuan.³³ Namun asosiasi awal mereka dengan kekuatan Shakti (energi perempuan Ardhanarishvari) tidak menghindarkan mereka dari kegiatan mengemis dan melakukan prosti-

³²Komunikasi pribadi dengan Rahul Singh, anggota staf *Naz Foundation*, di New Delhi. Presentasi dibuat selama workshop TOT mengenai seksualitas non-normatif, Khajurao, 28 Agustus – 2 September, diselenggarakan oleh Jagori dan Kartini Network.

³³Informasi dari Ashow Row Kawi, merujuk pada dua survei yang dibuat oleh Humsafar Trust di Mumbai. Ditemukan bahwa dari 50 *hijra* 85% tidak dikebiri (email 27 Nov 2007).

tusi untuk menghidupi diri mereka. Saat ini mereka sering kali harus dengan agresif mendekati orang-orang untuk menampilkan diri mereka pada upacara-upacara (seperti kelahiran anak) sementara dahulu kehadiran mereka dicari-cari (Nanda 1990). Mereka masih mempunyai kadar kekuatan, tapi mereka juga disisihkan. Kekuatan mereka untuk mengutuk ditakuti, dan orang-orang sering memberi mereka uang hanya untuk membuat mereka pergi. Sebagai pemeran ritual mereka juga ditakuti polisi. Pasal 366 dalam undang-undang, yang mengkriminalisasi sodomi, juga berlaku pada mereka, sebagai contoh saat mereka terlibat dalam prostitusi sesama jenis (lihat sebagai contoh Reddy 2005).³⁴

Wacana HAM

Meskipun gender sakral tidak ditinjau ulang dalam manifestasi awalnya, wacana-wacana baru keanekaragaman gender dan seksual telah dilontarkan oleh banyak kelompok hak seksual yang muncul di seluruh pelosok Asia. Suara-suara mereka saat ini belum didengar di segala penjuru. Malah wacana konservatif, termasuk oleh feminis-feminis heteronormatif, mungkin tidak menerima kontribusi mereka dalam wacana hak. Tapi ketika aktivis hak seksual dapat bergandengan dengan aktivis HAM, ada kemungkinan lebih tinggi untuk penerimaan keanekaragaman gender. Dekriminalisasi homoseksualitas oleh Pengadilan Tinggi Delhi adalah salah satu contoh kolaborasi sukses antara pengacara-pengacara HAM dan aktivis-aktivis hak seksual.

Gelombang aktivisme hak seksual di bagian utara dunia, saat ini berakar dalam perjuangan legalisasi homoseksualitas dan aborsi. Konferensi internasional PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) yang sukses mengenai perempuan (Nairobi 1985, Beijing 1995) dan

³⁴Artikel ini diperkenalkan oleh Inggris. Di bulan Juli 2009 telah dideklarasikan tidak berlaku oleh Pengadilan Tinggi Delhi. Peraturan ini berlaku pada level nasional karena Pengadilan Tinggi Delhi mempunyai yurisdiksi untuk menginterpretasi Konstitusi. Lihat Narrain dan Eldridge, *"The right that dares speaks its name"* di [http:// www.altlawforum.org](http://www.altlawforum.org).

populasi (Kairo 1994) memberi dorongan besar. Konvensi internasional utama, yang dapat ditelusuri dari Deklarasi Universal HAM di tahun 1948, menyediakan kerangka penting di mana perjuangan untuk penerimaan keanekaragaman gender digodok. Ini termasuk Perjanjian tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1976) yang digunakan untuk membebaskan Alter dari penjara. Begitu pula Konvensi Internasional untuk Eliminasi Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan di tahun 1979 adalah satu instrumen penting. Debat mengenai pertumbuhan populasi dan epidemik HIV adalah faktor lain yang menyebabkan hampir semua agen PBB mendiskusikan banyak aspek yang berkaitan dengan seksualitas (Corréa, Petchesky and Parker 2008).

Dalam sebuah seminar internasional yang melibatkan banyak ahli hukum dan diselenggarakan di Yogyakarta, Indonesia, di Universitas Gajah Mada dari tanggal 6 hingga 9 November 2006, dirumuskanlah apa yang dinamakan Prinsip-prinsip Yogyakarta (*The Yogyakarta Principles*). Ini adalah sekumpulan prinsip mengenai aplikasi hukum HAM internasional sehubungan dengan orientasi seksual dan identitas gender, dan mempertegas kaidah standar hukum internasional yang harus dipatuhi semua Negara. Prinsip-prinsip Yogyakarta membahas cakupan luas standar HAM dan aplikasinya dalam isu orientasi seksual dan identitas gender. Karena tiap prinsip didampingi oleh rekomendasi yang detil untuk Negara, Prinsip-prinsip Yogyakarta adalah alat yang sangat berguna untuk aktivis hak seksual. Institusi HAM nasional, media, organisasi non-pemerintah dan kelompok-kelompok lainnya dapat menggunakannya untuk menegaskan prinsip-prinsip yang harus dipatuhi secara internasional ini. Jika prinsip-prinsip ini secara konsisten diterjemahkan dalam hukum nasional, pluralisme gender dan seksual dapat menjadi kategori yang sah. Namun kelompok-kelompok sosial dan religius konservatif dengan keras menentang implementasi prinsip-prinsip internasional tersebut yang akan menjamin hak-hak orang-orang yang menjalani kehidupan non-normatif.

Pertarungan diskursif

Tiga wacana yang diuraikan di atas tidak memiliki bobot yang sama. Saat ini dominasi wacana biomedis mengakibatkan adanya tuntutan penyesuaian dari ruang diskursif. Sebagaimana terdokumentasi dalam sejarah Eropa, model biomedis seks dan gender biner saat ini adalah satu rekayasa yang relatif baru. Laqueur menjelaskan dalam karya seminalnya *“Making Sex”*, bahwa seks dan gender—tubuh dan status yang diberikan padanya—tidak mendapatkan pengertian kontemporer hingga periode modernitas barat, saat model satu-seks yang lebih awal berevolusi menjadi konsensus model dua-seks (1990). Model bimorfis ini menjadi normatif dan kelainan-kelainan darinya diklasifikasikan sebagai *“abnormal”* dan dimedikalisasikan.

Dalam diskusi-diskusi mengenai penentuan tubuh dan gender untuk orang-orang yang lahir dengan genitalia yang dianggap tidak normal, biasanya *“kesejahteraan”* orang-orang tersebut menjadi pusat pembicaraan. Gagasan mengenai *“kesejahteraan”* ini berakar pada model masyarakat yang heteronormatif yang pada akhirnya dapat membatasi pilihan-pilihan orang-orang yang terlibat.³⁵ Ketika di tahun 2008 saya mempresentasikan versi pertama makalah ini kepada hadirin yang sebagian besar berlatar belakang biomedis di Semarang, dalam Kongres Interseks kedua di Indonesia, yang diselenggarakan oleh Rumah Sakit Kariadi, pusat interseks terdepan di Indonesia, saya dihadapkan pada reaksi heteronormatif yang serupa. Anjuran saya terhadap pengakuan kecairan batas seks dan gender, dengan begitu banyak contohnya di Indonesia, dihadapkan dengan respons negatif yang keras. Tim yang terdiri dari personel medis dari RS Kariadi dan Sophia bersikeras bahwa

³⁵Satu paralel dapat ditarik dengan wacana-wacana sexologis terdahulu, sebagai contoh milik Havelock Ellis dan Krafft-Ebing, di mana keinginan *“kemajuan seksual”* menghasilkan tiang fondasi biologis patriarki. Ini kemudian dicela sebagai *“determinisme biologis”* yang mengalamiahkan opresi perempuan dengan erotisasi agresi laki-laki dan masokisme perempuan (Weeks 1981, Jeffreys 1982).

mereka bertujuan mengurangi stigma yang akan dihadapi pasien-pasien mereka. Mereka mengenali keinginan orang tuanya untuk memiliki anak “normal”, dan menyimpulkan bahwa anak-anak yang dibawa kepada mereka (“pasien” mereka) ingin memiliki tubuh yang sesuai dengan identitas gender mereka.

Saya telah menawarkan untuk memberi pelatihan seksualitas untuk “pasien” muda mereka, yang menurut saya sedikitnya harus berlangsung 2-3 hari, berdasarkan pengalaman-pengalaman saya dalam pelatihan seksualitas lainnya yang saya pernah terlibat.³⁶ Biasanya para partisipan memerlukan beberapa waktu untuk mempunyai cukup kepercayaan terhadap satu sama lain dan terhadap pelatihnya untuk membuka diri mengenai isu-isu sensitif ini. Namun pendekatan ilmu sosial saya diacuhkan, dan bahkan dime-dikalisasi, dalam pengertian lokakarya tersebut diartikan sebagai ruang teater operasi di mana pegawai medis dapat berpartisipasi dan belajar. Untuk tontonan seperti itu, setengah hari dianggap cukup. Dalam kondisi seperti itu, tidak mungkin bagi saya untuk berdiskusi dengan mereka secara terbuka tanpa membocorkannya ke pihak luar, berbagai cara mencapai kenikmatan seksual yang tidak tergantung pada hanya hubungan penis-vagina.

Dalam korespondensi saya berikutnya dengan tim Belanda (yang telah mengundang saya untuk berpartisipasi dalam proyek ini), timbul dua isu. Kami tidak setuju mengenai identitas gender “normal” dan mengenai seksualitas “normal”. Bagi saya, seksualitas “normal” adalah hubungan yang memberi kedua pasangan kenikmatan seksual dan emosional, bagaimanapun pencapaiannya. Bagi tim Sophia, seksualitas “normal” berarti hubungan penis-vagina, meskipun itu berarti pembedahan invasif. Lagi-lagi, dalam pandangan saya, seseorang mempunyai identitas gender “normal” ketika dia bahagia dengannya, tidak berkaitan dengan orientasi seksual ataupun konstruksi gendernya. Tim Sophia bersikeras bahwa

³⁶Dalam kerangka tema seksualitas Kartini Asia Network. Pelatih adalah Abha Bhaiya, Nursyahbani Katjasungkana dan kawan-kawan.

identitas gender “normal” hanya dapat dibangun dari tubuh yang berseks “normal” dalam kerangka hubungan seks/gender biner.

Dalam masyarakat-masyarakat yang melakukan transisi dari model berdasarkan gender sakral dengan kesatuan awal yang sakral menuju ke model gender biner saat ini, muncul rute yang berbeda dari model barat, yang dimulai dari model awal satu-seks. Ahli-ahli ritual yang biasa melakukan upacara-upacara untuk mengembalikan komunikasi antara dewa-dewa dan manusia dan merupakan perwujudan kesatuan ini, telah banyak menghilang atau posisi pentingnya mengalami kemerosotan. Bersamaan dengan kondisi ini, kemungkinan penerimaan orang-orang transgender dan anak-anak yang lahir dengan genitalia ambigu pun terkikis. Kelompok-kelompok *hijra* masih menerima anak-anak interseks dan memberi mereka posisi tertinggi dalam ordo mereka, tapi posisi komunitas *hijra* secara menyeluruh telah mengalami penurunan. Tradisi *bissu* sedang mengalami revitalisasi dalam masyarakat Bugis, tapi di bagian lain di Indonesia, toleransi terhadap keanekaragaman seksual dan gender menghadapi penurunan.

Pertanyaannya adalah, relevansi apa yang dimiliki wacana budaya dalam keanekaragaman gender? Jelas bahwa kita tidak bisa kembali ke dalam sistem kosmologis gender sakral. Namun adanya kemungkinan gender sakral dalam sejarah dan dongeng, dengan penekanannya pada keanekaragaman gender yang mencakup interseks, dapat memicu imajinasi menuju masyarakat di mana bentuk-bentuk biner heteronormatif saat ini akan menurun kepentingannya, dan stigma sosial terkait dengan keanekaragaman gender berkurang. Untuk menjalankan ini, diperlukan adanya dialog kritis dengan aktor-aktor sosial utama, termasuk kelompok-kelompok agama dan HAM.³⁷ Di Indonesia, iklim saat ini sayang sekali tidak

³⁷Menurut Agustina (2007) Islam menyetujui operasi orang-orang dengan genitalia ambigu, jika dilakukan dengan tujuan penyembuhan, tapi tidak diperbolehkan dalam kasus transseksual, karena operasi tersebut berhubungan dengan hasrat seks.

terlalu kondusif. Arus Islam konservatif yang tumbuh di masyarakat, yang sebagai contoh bersikeras mendukung undang-undang anti-pornografi yang mengobjektifikasi perempuan, dan mengkriminalisasi adat-adat tradisional yang berdasarkan pada praktik-praktik non-biner dan non-heteronormatif. Dilaporkan bagaimana militia Muslim seperti FPI (Front Pembela Islam) menjadi lebih berani karena adanya undang-undang ini dalam bertindak sewenang-wenang terhadap kaum gay, lesbian dan transgender.³⁸

Wacana HAM sepertinya menawarkan lingkup terbesar dalam penerimaan pluralisme gender. Tapi, tidak selalu jelas hak siapa yang dibela. Bagaimana jika orang tua berkeras menuntuk "hak" mereka untuk mempunyai anak "normal"? Ahli agama juga bergabung dalam paduan suara HAM ini. Wacana HAM adalah isu pertarungan yang sengit di Indonesia, sebagaimana ditunjukkan di atas dengan adanya kelompok-kelompok Muslim yang menyediakan interpretasi-interpretasi mereka sendiri mengenai hak-hak tersebut. Baru-baru ini militia Muslim FPI mengukuhkan pada diri mereka sendiri hak untuk menyatakan apa yang "normal". Dalam beberapa bulan di tahun 2010 berbagai insiden terjadi, di mana anggota-anggota FPI dengan paksa mengeluarkan gay dan lesbian dari satu konferensi dan menginterupsi pelatihan HAM untuk transgender (pada tanggal 30 April 2010).³⁹ Wacana mereka didasarkan pada al-Qur'an dan hadits, warisan dari Nabi Muhammad. Sebagai pembelaan terhadap aksi mereka dalam membubarkan pelatihan HAM untuk orang-orang transgender, mereka menyatakan bahwa "Islam mempunyai tempat untuk orang-orang dengan organ seksual ganda, tapi tidak untuk orang-orang yang dengan sengaja meng-

³⁸Dari pembicaraan dengan berbagai aktivis lesbian dan gay di Indonesia, anggota Ardhanary Institute, Institut Pelangi dan lainnya.

³⁹Seperti konferensi keempat *International Lesbian and gay Association* (ILGA), dijadwalkan tanggal 26-28 2010 di Surabaya, Jawa Timur. Di waktu yang sama sekretariat grup organisasi, GAYa NUSANTARA, ditutup dengan paksa oleh FPI, yang menulis pada temboknya bahwa lesbian dan gay adalah "teroris moral". (Rois Jajeli di *detikSurabaya*, 26 Maret, 2010).

ganti gender yang diberikan kepada mereka.”⁴⁰ Jadi berdasarkan interpretasi ini, diagnosis Klinefelter pada diri Alter akan memberi dia penerimaan dalam komunitas Muslim garis keras.

Para ulama juga menggunakan argumen biologis untuk memperkuat kasus bahwa dualitas seksual adalah kondisi yang lebih disukai.⁴¹ Sekretaris Majelis Ulama Indonesia (MUI), Ahmad Rofik, mengatakan bahwa “alat yang digunakan seseorang untuk kencing” menentukan kategori seksual seseorang.⁴² Namun ilmuwan Muslim progresif di Indonesia, seperti Prof. Musdah Mulia, menggunakan argumentasi berbeda untuk mempertahankan bahwa ada tempat dalam Islam untuk orang-orang transgender, interseks, dan unuk laki-laki gay dan perempuan lesbian. Ia mendebat bahwa Islam tidak memperlakukan orientasi seksual tapi hanya perilaku seksual. Kriteria utamanya adalah perilaku ini tidak bisa menggunakan kekerasan atau tidak bertanggung jawab. Baik orang hetero maupun homoseksual akan dihukum jika mereka melakukan perilaku seksual dengan kekerasan atau kekejaman. Dalam interpretasi humanis Islam, berdasarkan prinsip pokok persamaan hak, kebijaksanaan dan cinta kasih, tidak ada tempat untuk diskriminasi dan kebencian.⁴³ Tapi bahkan interpretasi liberal Islam ini memberi sedikit ruang untuk pluralitas gender dan posisi seksual, meskipun Mulia menyebutkan bahwa literatur dalam *fiqh* Muslim menyebutkan 4 varian gender: perempuan, laki-laki, *khunsa* (laki-laki yang keperempuanan) dan *mukhannit* atau *mukhannat* (perempuan yang kelaki-lakian). Tapi ilmuwan Muslim feminis lainnya, Dr. Suad Jo-

⁴⁰Ini dikatakan oleh pemimpin FPI Habib Idrus Al Ghodri kepada polisi Depok, yang menginterogasi pemimpin-pemimpin FPI setelah serangan mereka terhadap kelompok transgender (Hasyim Widiarto di *The Jakarta Post* 6 Mei 2010).

⁴¹Ulama-ulama Iran di mana homoseksualitas dapat dihukum mati juga menggunakan argumen serupa untuk melarang operasi ganti kelamin.

⁴²Diakses 21 Mei 2010, www.tempointeraktif.com/hg/jogja/2010/05/19/brk.20100519-248849.id.html.

⁴³Musdah Mulia, *Understanding Sexuality in Islam: promoting the appreciation of human dignity*. [www.asiapacificforum.net/issues/sexualorientation.](http://www.asiapacificforum.net/issues/sexualorientation/), diakses 9 April 2010.

seph, dalam kontribusinya untuk Ensiklopedi Perempuan dalam Budaya Islam (*Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*), menerjemahkan *khunsa* sebagai interseks, dan *mukhannath* sebagai biseksual atau keperempuan-perempuanan.⁴⁴

Kesimpulan

Saya mempertahankan pendapat bahwa hanyalah ketika baik seks maupun gender dilihat sebagai kesinambungan (yang tidak berarti harus berjalan paralel satu sama lain), kita dapat mengharapkan penerimaan orang-orang dengan tubuh, hasrat, dan peran sosial non-normatif. Pertarungan diskursif antara pihak biomedis, pimpinan agama dan politik konservatif di satu sisi, dan aktivis feminis, gay dan lesbian dan pembela HAM di sisi lain, berpusat pada definisi dari apa yang disebut sebagai gender “normal”, tubuh yang berseks “normal”, dan seks “normal”. Dalam proses ini gender dan bentuk-bentuk lain pluralisme menjadi terancam. Ritual pra-modern yang memusatkan sentralitas perempuan dan orang-orang transgender telah memudar, dan hanya bertahan di sedikit tempat-tempat di dunia.

Arena di mana perjuangan-perjuangan ini berlangsung telah berubah. Ini bukan lagi dunia spiritual di zaman pra-modern; perjuangan terjadi di jalan-jalan dengan gerombolan-gerombolan seperti FPI, dalam masjid-masjid dengan wacana religius, di mana argumen medis dan religius tumbuh subur berdampingan, dalam ruang-ruang pengadilan dan media. Alter adalah subyek dari program TV yang panjang pada tanggal 23 Mei 2010, di mana argumen medis kadaluwarsa, bahwa dia sakit, juga muncul. Meskipun ruang operasi RS Kariadi tampaknya tidak begitu terang-terangan, argumen biomedis masih memegang peran utama. Ahli ritual dari zaman dahulu juga telah kehilangan posisi depan yang telah lama mereka duduki di Asia Tenggara.

⁴⁴Diterbitkan oleh Leiden: Brill, hal. 419.

Aktifis hak seksual dan perempuan, militia Muslim, pembela HAM, ilmuwan agama dan biomedis semua terlibat dalam debat sengit mengenai siapa yang memiliki hak untuk mendefinisikan apa yang "normal" dalam gender dan seksualitas. Dalam prosesnya ruang liminal yang luas di mana orang-orang trans bergerak ditata menjadi kategori-kategori yang terdefiniskan dengan rapi. Semuanya dengan kode medis dan instrumen hukum masing-masing. Mereka kemudian harus berjuang secara individu untuk pengakuan dan perlindungan, sementara tantangan bersama terhadap kekuasaan heteronormatifitas mengalami pengkaburan. Perkembangan politik, budaya dan biomedis membawa penutupan bertahap ruang-ruang liminal di mana orang-orang transgender, interseks, dan mereka yang tertarik pada sesama gender atau sesama seks dapat bergerak. Konsekuensinya adalah: (1) dorongan untuk mendefinisikan dan mengategorisasikan sesuatu yang dulunya lebih cair, liminal, dan untuk beberapa kasus bahkan suci, (2) medikalisasi orang-orang dengan genitalia yang tidak tipikal, dan (3) stigmatisasi terhadap pihak yang bertahan dalam ruang di antaranya, yang bersikeras tidak menerima model seks-gender biner. Orang-orang interseks juga disendirikan untuk perawatan demi me-"normal"-kan mereka. Kecairan akan kategori baku, yang pernah ada di masa lalu, pada saat ini diberantas secara diskursif dan politis.

Wacana paling menjanjikan untuk penerimaan keanekaragaman gender adalah wacana hak, sebagaimana dapat disimak dari kasus Alter di atas. Namun, bisa jadi para hakim pada akhirnya tidak menerima argumen yang diajukan oleh Komnas HAM Indonesia bahwa dia berhak mendefinisikan bagi dirinya sendiri seks yang ia inginkan. Jika mereka menerimanya, perjuangan hak transseksual, interseks, transgender, gay dan lesbian mungkin akan menjadi jauh lebih mudah. Wacana budaya kuno mengenai gender sakral dapat membantu di sini. Bagaimanapun juga, kita tidak membicarakan fenomena baru di Asia. Perempuan-perempuan lesbian yang mendirikan Ardhanary Institute diinspirasi oleh dewa "interseks"

ini. Mereka juga gigih mendukung Alter. Koalisi pembela HAM, aktivis hak seksual dan penasehat toleransi terhadap orang-orang non-normatif sebagai warisan budaya Asia mempunyai potensi untuk menghentikan laju pemikiran biomedis dan religius konservatif yang saat ini sedang menyapu banyak bagian di Asia dan menutup berbagai ruang cair yang dulunya ada.

Di ruang pengadilan dan di rumah sakit, orang-orang dengan kondisi interseks dipisahkan dari orang-orang transgender atau transeksual, karena interseks dilihat berada dalam ranah biologi. Tapi keputusan untuk mengoperasi dibuat berdasarkan identitas gender sang anak. Jika seks dan gender tidak dapat dipisahkan dengan jelas, mereka seharusnya dilihat sebagai bersamaan. Jadi pemisahan yang jelas antara interseks dan transgender/transseks, yang didalilkan dalam kasus Alter, tidak bisa dipertahankan. Isunya bukanlah kebingungan terkait diagnosis Alter, tapi ruang yang makin menyempit di mana dia dapat bergerak. Kenapa harus dipermasalahkan oleh orang lain apakah Alter diklasifikasikan sebagai interseks atau transseks?

Rujukan

- Ahmed, S.F., S. Morrison and I.A. Hughes. 2004. "Review: Intersex and Gender Assignment; the third way?" *Archives of Diseases of Child Development* 89: 847-850.
- Agustina, Nenden Nursyamsi. 2007. *Penentuan Jenis Kelamin Penderita Ambiguous Genitalia dengan Androgen Insensitivity Syndrome Menurut Islam*. Semarang: Fakultas Kedokteran Universitas Diponegoro. Mimeo, 37 p.
- Allen., Michael R.. 1984. "Homosexuality, Male Power, and Political Organization in North Vanuatu: A Comparative Analysis." Gilbert H. Herdt, ed. *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, hal. 83-128. Berkeley: University of California Press.
- Andaya, Barbara W.. 1994. "The Changing Religious Role of Women

- in Pre-Modern Southeast Asia." *South East Asia Research* 2(2):99-116.
- Andaya, Leonard Y., 2000, "The Bissu: Study of a Third Gender in Indonesia." Barbara Watson Andaya, ed. *Other Pasts; Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, hal. 27-47. Manoa: University of Hawai'i.
- Beek, Cornelieke van; Stephanie H.M. van Goozen; Jan K. Buitelaar dan Peggy T. Cohen-Kettenis. 2007. "Prenatal Sex Hormones (Maternal and Amniotic Fluid) and Gender-related Play Behavior in 13-month-old Infants" *Archives of Sex Behavior*, DOI 10.1007/s
- Belo, Jane. 1949. *Bali: Rangda and Barong*. Seattle: University of Washington Press.
- Blackwood, Evelyn. 2005. "Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia." *Journal of Asian Studies* 64(4):849-879.
- Blackwood, Evelyn. 2007. "Transnational Sexualities in One Place: Indonesian readings." Saskia E. Wieringa, Evelyn Blackwood and Abha Bhaiya, eds. *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*. New York: Palgrave/MacMillan. Pp 181-203.
- Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Camphausen, Rufus C.. 1999. *The Encyclopedia of Sacred Sexuality*. Rochester: Inner Traditions.
- Chase, Cheryl. 1998. "Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4(2):189-211.
- Cohen-Bendahan, Celina C.C., Cornelieke van de Beek dan Sheri A. Berenbaum. 2005. "Prenatal sex hormone effects on child and adult sex-typed behavior: methods and findings." *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 29:353-384.
- Corrêa, Sonia, Rosalind Petchesky dan Richard Parker. 2008. *Sexuality*,

- Health and Human Rights*. London and New York: Routledge
- Creese, Helen. 2004. *Women of the Kakawin World; Marriage and Sexuality in the Indic Courts of Java and Bali*. New York and London: Sharpe.
- Eckard, Lena. 2010. *Intervening in Intersexualization: the Clinic and the Colony*. PhD thesis, University of Utrecht.
- Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic.
- Graham, Sharyn. 2004. *Hunters, Wedding Mothers and Androgynous Priests; Conceptualising Gender among Bugis in South Sulawesi, Indonesia*. PhD thesis, University of Western Australia
- Herdt, Gilbert. 1993. "Introduction: Third Sexes and Third Genders." Gilbert Herdt, ed.. *Third Sex Third Gender; Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- Herdt, Gilbert. 1999. *Sambia Sexual Culture: Essays from the field*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hines, Melissa. 2006. "Prenatal Testosterone and Gender-related Behavior." *European Journal of Endocrinology* 155:115-121.
- Hines, Melissa, Susan Golombok, John Rust, Katie J. Johnson, Jean Golding. 2002. "Testosterone during Pregnancy and Gender Role Behavior of Preschool Children: A Longitudinal Population Study." *Child Development*, Nov/Dec, vol. 73:1678 – 1687.
- Holmes, Morgan, ed.. 2009. *Critical Intersex*. Burlington: Ashgate.
- Hughes, I.A., C. Houk, F.S. Ahmed, P.A. Lee and the TWPE/ESPE Consensus Group. 2006. "Consensus Statement on Management of Intersex Disorders." *Archives of Diseases in Childhood*, diterbitkan online 19 April.
- Jackson, Peter A.. 1997. "Kathoey<Gay>Man: the Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand." Lenore Manderson dan Margaret Jolly, eds. *Sites of Desire: Economies of Pleasure*. Chicago and London: University of Chicago Press. 166-191.
- Karkazis, Katrina. 2008. *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*. Durham and London: Duke University

Press.

- Karsch-Haack. 1911. *Das Gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München:Reinhardt.
- Kessler, Susanna. 1998. *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kinney, Ann with Marijke Klokke en Lydia Kieven. 2003. *Worshiping Siva and Buddha: The Temple Art of East Java*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kroef, Justus M. van der. (orig 1954) 1992. "Transvestism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia" Wayne R. Dynes and Stephen Donaldson, eds.. *Asian Homosexuality*. New York and London: Garland. 98-99.
- Kürti, László. 1996. "Eroticism., Sexuality and Gender Reversal in Hungarian Culture." Sabrina Petra Ramet. *Gender Reversals & Gender Cultures, Anthropological and Historical Perspectives*, hal. 148-164. London and New York: Routledge.
- Lang, Sabine. 1999. "Lesbian, Men-Women and Two-Spirits: Homosexuality and Gender in Native American Cultures." Evelyn Blackwood and Saskia E. Wieringa, eds.. *Female Desires, Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, hal. 91-119. New York: Columbia University Press.
- Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex; Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge (Mass) and London: Harvard University Press..
- Mandelstam Balzer, Marjorie. 1996. "Sacred Genders in Siberia." Sabrina Petra Ramet, *Gender Reversals & Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*, hal. 164-183. London and New York: Routledge.
- Meyer-Bahlburg, Heino F.L., Curtis Dolezal, Susan W. Baker and Maria I. New. 2008. "Sexual Orientation in Women with Classical or Non-Classical Congenital Adrenal Hyperplasia as a Function of Degree of Prenatal Androgen Access." *Archives of Sexual Behaviour* 37: 85-99.

- Money, John, Joan G. Hampson and John L. Hampson. 1955. "Hermaphroditism: recommendations concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management." *Bulletin of the John Hopkins Hospital* 97(4): 284-300.
- Mookerjee, Alit. 1988. *Kali; the Feminine Force*. London: Thames & Hudson.
- Nanda, Serena. 1990. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.
- Pande, Alka. 2004. *Ardhanarishvara, the Androgyne: Probing the Gender within*. Delhi: Rupa.
- Peletz, Micheal G.. 2009. *Gender Pluralism: Southeast Asia since Early Modern Times*. New York and London: Routledge.
- Pelras, Christian. 2006 (orig 1996). *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar.
- Preves, Sharon E.. 2002. "Sexing the Intersexed. An Analysis of Socio-Cultural responses to Intersexuality." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27(2): 523-556.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1980. *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ramet, Sabrina Petra. 1996. *Gender Reversals & Gender Cultures, Anthropological and Historical Perspectives*. London and New York: Routledge
- Reddy, Gayatri. 2005. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roosa, John. 2006. *Pretext for Mass Murder; the September 30th Movement & Suharto's Coup d'État in Indonesia*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Roscoe, Will. 1991. *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Toer, Pramodya Ananta. 1999. *Arok Dedes*. Jakarta: Hasta Mitra.
- Watson Andaya, Barbara. 2006. *The Flaming Womb; Repositioning Women in Early Whittle Modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wieringa, Saskia E.. 2002. *Sexual Politics in Indonesia*. London:

Palgrave/McMillan

- Wieringa, Saskia E.. 2003 "The Birth of the New Order State in Indonesia; Sexual Politics and Nationalism." *Journal of Women's History* 15(1): 70 – 92.
- Wieringa, Saskia E, 2007, "'If there is no feeling...'" The Dilemma between Silence and Coming Out in a Working-Class Butch/Femme Community in Jakarta." Mark B. Padilla, Jennifer S. Hirsch, Miguel Muñoz-Laboy, Robert E. Sember and Richard G. Parke, eds. *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville: Vanderbilt University Press. Pp 70-93.
- Wieringa, Saskia E.. 2009. "Women Resisting Creeping Islamic Fundamentalism in Indonesia." *Asian Journal of Women's Studies* (15)4: 30-57.
- Wieringa, Saskia E.. 2010. *Passionate Aesthetics and Symbolic Subversion: Heteronormativity in India and Indonesia*. Paper presented at AAS annual meeting Philadelphia 25-28, Maret 2010, 17 halaman.
- Williams, Walter L.. 1986. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.
- Zucker, Kenneth dan Susan Bradley. 1995. *Gender Identity Disorder and Psychosexual Problems in Children and Adolescents*. New York: Guildford.
- Zucker, Kenneth J.. 2005. "Measurement of Psychosexual Differentiation." *Archives of Sexual Behavior* (34)4: 375-388.

Kaum Gay Dan Nat

Douglas Sanders¹

Abstrak : Lelaki gay yang feminin terlihat di Myanmar terutama sebagai perantara dengan dunia roh dalam kultus agama menyembah Nat (sejumlah roh sakti, beberapa lokal, beberapa nasional). Pemujaan Nat bersanding dengan Budhisme di negara ini. Aspek utama pemujaan Nat diresmikan oleh Raja Anawahta, pendiri Kekaisaran Burma pertama, pada abad kesebelas. Hal ini memberi pemujaan Nat legitimasi sejarah dan budaya, dan, dengan itu, peran terlihat untuk lelaki homoseksual.

Festival Roh Myanmar

Festival Roh, atau yang sering disebut Nat Pwe, di Myanmar merupakan festival yang mirip dengan Festival Kuil di Muangthai. Di arena festival, banyak orang berjualan mulai makanan, pakaian, alat-alat masak, perhiasan, sampai topi *paper mache* untuk anak-anak. Di arena tersebut juga terdapat banyak permainan berhadiah, di mana Anda dapat bermain bingo, atau main lempar bola, yang jika tepat mengenai sasaran, Anda dapat membawa pulang hadiahnya. Seperti di Muangthai, festival ini dilakukan di dekat Kuil Budha.

Berbeda dengan Muangthai, titik sentral dari Nat Pwe adalah 'istana-istana' dan tempat-tempat suci lain, di mana sekelompok

¹Salah satu pendiri organisasi gay dan lesbian pertama di Kanada pada tahun 1964. Dia juga turut mendirikan The Canadian Lesbian and Gay Immigration Task Force. Ia mengajar di University of British Columbia dari tahun 1977 sampai 2003. Sejak 1990an, ia sering berkunjung ke Asia untuk mengadakan penelitian tentang seksualitas dan kelompok minoritas. Setelah pensiun dari pekerjaannya, ia tinggal di Bangkok.

orang dengan seragam tertentu menari untuk menghibur para Nat. Di tiap tempat pemujaan, terdapat gambar Nat di altarnya dan sesaji berupa kelapa, pisang, dan bunga-bunga. Gambar Nat yang pasang adalah Nat dari tempat di mana festival tersebut diadakan. Banyak tempat ritual yang memajang beberapa gambar, bahkan ada kuil yang dipenuhi 37 gambar Nat. Gambar Budha bisa jadi juga menjadi salah satu gambar yang dipasang secara menonjol.

Sepanjang berlangsungnya tarian, penonton sangat antusias dan berjejalan di area tarian, atau mereka juga bisa menonton dari samping. Tariannya diiringi oleh alunan musik khusus yang dimainkan dari alat musik tradisional Burma.

Para penari tersebut adalah para Nat Kadaw (“istri” atau pasangan Nat).² Mereka merupakan pelaku utama ritual yang dirasuki oleh roh Nat. Menurut pengakuannya sendiri, bukan mereka yang memilih untuk menjadi Nat Kadaw. Roh Nat merasuk dalam tubuh perempuan atau laki-laki yang dulunya menolak panggilan ini. Seringkali, penolakan ini mengakibatkan sakit yang hanya dapat disembuhkan jika si sakit menerima peran ini.³ Siapa pun yang terpilih akan menjalani “perkawinan” dengan Nat yang me-

²Sebuah artikel tentang perantara roh perempuan menyatakan bahwa istri merupakan etimologi paling tepat yang dapat diterima. (Brac de la Perriere 2007: 209). Perantara roh, laki-laki atau perempuan, dimaksudkan untuk menari dalam pengaruh sebuah roh Nat, berpakaian seperti rohnya (dan pakaian yang dikenakannya laki-laki, atau perempuan, bergantung jenis kelamin Nat-nya). Dalam artikel tersebut, disebutkan bahwa Nat Kadaw perempuan akan terhubung dengan Nat laki-laki.

³Laporan yang relatif serupa juga terjadi pada kaum *kimbada* dalam suatu kepercayaan di Angola Selatan. “Untuk menjadi *kimbada*, seseorang harus dipilih oleh roh, diikuti dengan kemampuan perdukunan. Acapkali, peristiwa suci terpilihnya *kimbada* pertama-tama termanifestasi dalam bentuk penyakit yang tidak disembuhkan hanya oleh obat-obatan tradisional bahkan pengorbanan. Si sakit akan sembuh jika dan hanya jika si sakit menyadari dan menerima takdirnya dalam pelayanan spiritual. Walaupun sebagian besar kaum *kimbada* adalah perempuan, beberapa, menurut etnolog Carlos Estermann dan lainnya, adalah beragam gender, di antaranya kaum homoerotis yang berkecenderungan laki-laki atau perempuan transgender/transeksual, yang disebut *omasenge kimbada*. Seorang *omasenga*, menurut Estermann (1976) adalah laki-laki yang sejak masa kecilnya dirasuki oleh roh perempuan.

milihnya. Sang Nat menginspirasi gerakan tari. Di kamar-kamar yang sangat sederhana, Nat Kadaw yang kerasukan ini melakukan praktek meramal peruntungan dan doa (mereka meminta imbalan atas jasa ini). Banyak Nat Kadaw dari Yangoon dan negara-negara lain datang guna berpartisipasi dalam acara-acara Nat Pwe besar. Pendeta Budha tidak berperan sebagai Nat Kadaw atau berpartisipasi dalam pemujaan Nat.

Tarian orang-orang yang kesurupan merupakan unsur dominan dalam festival. Bagi mereka, adalah suatu kehormatan apabila tariannya menarik perhatian. Agar kliennya mendapat perhatian dan perlindungan dari nat, tariannya dibuat semenarik mungkin, melebihi tarian yang ada sehingga menjadi sangat spesial. Strategi bisa berbeda-beda, tetapi yang tetap menjadi perhatian utama adalah pemertasan, kostum, dan gerak tari yang indah. Beberapa penari mengajak menari pengikut atau muridnya yang masih muda dan menarik. Di kesempatan inilah, banyak waria muda (*mein-masha*), biasanya yang pintar menari, turut unjuk kebolehan di hadapan para Nat Kadaw. Sementara, yang lain lebih menekankan pada penghormatan terhadap tradisi. Akan tetapi, pada akhirnya, semua sepakat bahwa tarian adalah mahkota dari festival ini.

...Meskipun tari-tarian ini diperuntukkan sebagai hiburan kepada nat, dan diselenggarakan layaknya sebuah pertunjukan, penari dianggap kerasukan: Orang-orang yang kerasukan tersebut menari untuk nat, tetapi pada saat yang sama, nat juga menari melalui tubuh penari tersebut. (de la Perriere 2005: 79-80).

Para dermawan menyematkan uang di pakaian Nat Kadaw,

di mana Nat Kadow akan melnyebarkan sedikit lembaran uang di akhir tarian. Ini semacam ‘uang keberuntungan.’

Penduduk Burma percaya uang yang diberikan Nat akan berlipat ganda, dan penari kesurupan yang melemparkan uang menggambarkan nat yang sedang membagikan kekayaan, yang ini juga berarti membenarkan kultus terhadap nat. (de la Perriere 2005: 80).

Tarian kerasukan ini juga dapat diselenggarakan secara pribadi di tempat yang sementara didirikan untuk hari spesial ini (seperti mengucapkan terima kasih atas terkabulnya permohonan). Praktik ini biasanya “disponsori oleh orang-orang kota untuk tujuan ekonomis.” (de la Perriere 2005: 66).

Sebuah Festival Gay?

Mungkin tujuh puluh persen dari Nat Kadaw adalah laki-laki.⁴ Hampir sebagian besar Nat Kadaw dan pembantunya adalah homoseksual, termanifestasi dalam tampilan yang keperempuan-perempuanan dan berbagai pakaian perempuan yang dikenakan (de la Perriere 2007: 209).⁵ Jika mereka ingin dirasuki oleh roh Nat laki-laki, mereka akan berpakaian seperti Nat laki-laki dalam tarian ritual. Pertunjukan tari tidak mesti melibatkan waria, tapi pakaian dan riasan laki-laki tetap tampak feminin bagi kalangan luas.

Individu-individu yang bukan Nat Kadaw dapat menari pada ‘spesial tertentu’ di salah satu tempat tari. Sebuah film komedi

⁴Perlu dicatat bahwa setengah dari contoh Nat Kadaw yang ditelitinya pada tahun 1980-an adalah laki-laki, tapi dia tidak membuat estimasi jumlah. Estimasi 70% di sini didapatkan dari Nat Kadaw laki-laki terkemuka di Yangon pada 2010.

⁵Coleman menyamakan Nat Kadaw dengan gambaran umum homoseksual yang mungkin disebabkan oleh petunjuk dari sumber-sumber non-homoseksual yang secara keliru menyamakan kedua kategori tersebut. Pola dari pendeta-pendeta Candomble di Brasil tampak serupa dengan Nat Kadaw, dengan sejumlah besar laki-laki homoseksual keperempuan-perempuanan. Lihat Conner and Sparks (2004: 100-6).

Myanmar kontemporer yang diputar pada tahun 2010, diawali dengan lelaki homoseksual yang berpakaian perempuan menampilkan tarian dengan berpakaian sebagai ibu dari kakak beradik Taungbyon. Dia menghormati dan menghibur Nat ibu, tetapi dia bukan seorang Nat Kadaw.

Satu Nat perempuan khusus, Mangwetaung (Ma Ngwe Taung atau Manguedon) adalah patron bagi lelaki homoseksual yang keperempuanan. Selayaknya Mangwetaung, para penganutnya yang taat akan mencari hubungan seksual dengan laki-laki. Terdapat banyak pendapat yang menyatakan bahwa jumlah dari Nat Kadaw gay/transgender meningkat. Dalam novelnya, Nu Nu Yi, dengan melihat pada kasus Nat Kadaw perempuan tua, menjelaskan tentang kaum gay yang telah mengambil alih Nat Kadaw:

Dia kasihan pada para natkadaw perempuan tua; mereka hanya mendapatkan sejumlah kecil pengikut sekarang, begitu juga di Taungbyon. Kaum gay lebih baik dalam menghibur orang-orang, mereka mengadakan pertunjukan yang lebih baik. Zaman telah berubah: Menjadi natkadaw saat ini berarti menjadi gay. (Nu Nu Yi: 98).

Brac de la Perriere berkomentar, meskipun Nat Kadaw laki-laki

...dihubungkan dengan roh perempuan, sebagai anak lelaki dengan ibunya, sebagai saudara muda dengan saudara tuanya, banyak dari mereka yang sebenarnya menikah dengan Ma Ngwe Taung, roh perempuan yang terkenal sebagai perayu laki-laki guna mengubahnya menjadi waria. Banyak perantara roh laki-laki yang merupakan waria (*mein ma-sha*), meskipun tidak ada catatan statistik berapa jumlah perkembangannya, tampaknya jumlah mereka meningkat selama kurun waktu dua puluh tahun terakhir. Bagaimanapun juga, perantara roh

laki-laki ini diduga homoseksual, yang menggaris-bawahi karakter feminin dalam pekerjaan ini. Dan bahwa perantara dipanggil 'pasangan (istri) roh', apapun jenis kelaminnya, semakin menggaris-bawahi bahwa ikatan mereka mengandung, dalam kerangka representasi gender yang lebih umum, adalah perkawinan. (de la Perriere 2007: 209).⁶

Posisi penting Nat kadaw lelaki dengan kefemininan mereka yang terbuka memberi kesan bahwa Nat Pwe adalah acara kaum gay. Di antara orang-orang yang hadir di festival tersebut adalah laki-laki yang keperempuan-perempuanan, mungkin dengan riasan perempuan dan rambut panjang. Nu Nu Yi secara flamboyan berbicara tentang 'bevies' *mein masha* yang "berdandan cantik dan memakai blus yang terlipat ke satu sisi dengan gaya perempuan, datang dari seluruh penjuru Burma dan tampak dimana-mana. Ini adalah salah satu pesta mereka." (Nu Nu Yi: 4-5).

Hadir dalam jumlah yang jauh lebih besar adalah orang-orang lokal dengan pakaian biasa, perempuan berumur, keluarga beserta anak-anaknya, dan anak-anak muda. Jumlah mereka menyalahkan sejumlah individu dengan varian gender tertentu. Pada malam hari, terdapat panggung pertunjukan besar yang menjual tiket dengan harga mahal. Kontras dengan pertunjukan tari Nat, hiburan malam tersebut bergaya umum MTV. Pertunjukan ini ditujukan kepada anak-anak muda dan menampilkan penyanyi-penyanyi populer. Mereka tidak berpenampilan dengan kostum Nat, musik Nat atau tarian ritual. Mereka juga tanpa humor berbumbu seksual yang biasanya muncul dalam pertunjukan kabaret Thai.

Aspek homoseksual festival Nat Pwe bisa menjadi aspek sentral sekaligus marjinal.

Mereka menjadi pusat acara akibat banyaknya pertunjukan

⁶Mien masha adalah sebutan populer bagi laki-laki gay yang keperempuan-perempuanan.

tari-tarian yang ditampilkan oleh para Nat Kadaw, lelaki berkostum perempuan di tempat ritual yang berbeda-beda di dalam lokasi. Tidak ada yang mengolok homoseksualitas mereka.

Akan tetapi, hubungan antara jenis kelamin/varian gender dan agama roh Nat bukanlah sebuah hubungan yang niscaya.

- a) Menggunakan jasa Nat Kadaw bukanlah satu-satunya jalan untuk berhubungan dengan roh Nat. Setiap orang dapat berdoa di kuil-kuil Nat (yang sangat umum ditemukan dalam vihara Budha). Orang dapat memiliki gambar Nat di tempat persembahyangan rumah mereka. Saya diberi tahu bahwa beberapa orang mempunyai kepercayaan terhadap Nat, tetapi menghindari penggunaan jasa Nat Kadaw.
- b) Para Nat Kadawlah yang bersifat keperempuan-perempuanan dan homoseksual, bukan sang Nat. Kisah-kisah tentang masa kehidupan Nat tidaklah memberi kesan bahwa mereka seorang homoseksual atau varian gender lain.
- c) Orang-orang lain yang terlibat dalam Nat Pwe—sebagai pemilik atau penjaga atau sebagai panitia acara—tidak teridentifikasi sebagai homoseksual atau waria.

Literatur yang tersedia tidak mengungkapkan sejarah Nat Kadaw. Tidak dapat diketahui kapan tepatnya mereka menjadi bagian penting dari agama Nat. Sumber-sumber anekdot menyatakan bahwa jumlah Nat Kadaw meningkat dalam dasawarsa ini. Dapat dinyatakan bahwa homoseksualitas keperempuan-perempuanan Nat Kadaw laki-laki menjadi semakin lazim.

Pertunjukan Nat Kadaw menjadi bagian marjinal dari Nat Pwe, dalam arti: Festival ini memiliki banyak elemen, dan dapat menarik keramaian bahkan tanpa sentuhan penampilan spesial dari Nat Kadaw. Pwe merupakan pekan raya besar yang menawarkan berbagai hiburan bagi kalangan tua dan muda. Festival Kuil Thai, yang banyak memiliki kesamaan, tidak memiliki basis ritual yang sama.

Terbukti bahwa tidak ada bukti pertentangan terbuka antara

pemujaan Nat dan Budhisme di Myanmar.⁷ Aparat keamanan menjaga ketertiban, tetapi tampak tidak memperhatikan berbagai aspek gay/transgender festival. Novel *"Smile as The Bow"* yang mengisahkan polisi menangkap lelaki yang tampil layaknya ratu ini, adalah kasus terpisah yang saya dengar pernah terjadi pada suatu tahun tertentu. (Nu Nu Yi:29-31). Dalam novel atau pun dalam festival tahunan, pengaturan moral seperti itu tidak terulang. Beberapa aktivitas seksual mungkin berlangsung, akan tetapi agak susah menemukan lokasi yang menyediakan privasi di tengah-tengah keramaian festival, bahkan di gubug-gubug yang terletak di jalan setapak belakang.

Meletakkan Festival Roh dalam Konteks

Sejarah memberi gambaran bahwa pemujaan terhadap Nat muncul sebagai legitimasi dan menjadi suatu fenomena nasional, di mana hal itu tidak sama dengan yang terjadi di negara-negara tetangganya. Festival Nat saat ini memberi dasar bagi individu-individu dengan variasi gender dan seksual yang bekerja sebagai penghibur dan perantara. Tetapi, pertama-tama marilah kita melihat latar belakang kebudayaan Myanmar yang kompleks.

Keanekaragaman Budaya Myanmar

Penduduk Myanmar berjumlah 47 juta jiwa. Sebagaimana besar memeluk Budha Theravada. Bamar atau kelompok suku Myanmar, sekitar 68% dari populasi, terkonsentrasi di wilayah dataran tengah, yang dialiri sistem sungai Ayeyarwady, dan di sekitar delta yang luas dan subur. Mengelilingi wilayah tengah ini, menyerupai tapal kuda, adalah perbukitan, pegunungan, dan dataran tinggi. Wilayah ini merupakan asal dari kelompok suku non-Bamar.

⁷Kuil Nat yang tersohor di gunung Popa menampilkan sejumlah patung Budha pada puncaknya, dilengkapi dengan patung Nat. Tempat-tempat pemujaan Nat pada stan di Nat Pwe menonjolkan gambar Budha, bersama dengan gambar Nat. Dua Istana utama di Taungbyon menghadap barat, memuji vihara Budha yang menghadap timur.

Tujuh perbatasan negara bagian dinamai berdasarkan nama-nama suku non-Bamar—Chin, Kachin, Kayah (Karen), Kayin (Karen), Mon, Shan, and, Rakhaing (Arakan).⁸ Penduduk yang non-Bamar juga merupakan pemeluk Budha Theravada. Agama Kristen telah masuk di beberapa suku bangsa, seperti Chin dan Kayin. Terdapat pula warga Asia Selatan (baik Hindu maupun Muslim) di perkotaan dan Tionghoa (khususnya di Mandalay, tetapi juga di kota-kota lainnya). Muslim Bengali berdiam di Rakhaing, berbatasan dengan Bangladesh.

Perang saudara, yang melibatkan sejumlah kaum minoritas suku bangsa terus berlangsung sejak kemerdekaan di Myanmar. Tak ada negara lain yang memiliki konflik bersenjata berkepanjangan dan berlanjut hingga sekarang di Asia Tenggara atau Asia Timur. Populasi pengungsi yang sangat besar hidup di perbatasan Muangthai dan paling tidak sejuta lainnya bekerja di Muangthai.

Pemujaan Nat bisa dikatakan berlangsung di seluruh wilayah negara. Seorang Nat Kadaw mencatat bahwa beberapa Nat khusus dikaitkan dengan wilayah-wilayah yang didiami suku bangsa non-Burma. Akan tetapi, pemujaan Nat yang paling kuat tetaplah ada di wilayah yang didiami suku Burma. Pwe berlangsung di wilayah tengah pada musim panas, berlanjut di sebelah barat sungai Ayeyarady kemudian turun ke sisi Timur. Brac de la Perriere menulis bahwa Nat Pwe, “Seluruhnya dirayakan di Burma Tengah, di mana kekuasaan suku Burma berkembang sejak abad kesepuluh.” (de la Perriere 69). Bangsa Mon dan Bamar memiliki sejarah panjang interaksi dan pembauran kebudayaan, dan bersama-sama memuja Nat. Begitu juga beberapa Nat berlatar belakang Shan dan banyak

⁸Masing-masing dari tujuh wilayah negara tersebut memiliki nama-nama etnis. Unit-unit internal lainnya dianggap sebagai divisi-divisi, bukannya negara bagian, dan tidak memiliki nama etnis. Dua wilayah perbatasan adalah divisi, bukan negara bagian, yaitu Divisi Sagaing berbatasan dengan India, dan Tanintharyi (Tenasserim), jauh di selatan yang berbatasan dengan Muangthai. Kelompok kewarganegaraan minoritas dapat ditemukan di Sagaing, sepanjang perbatasan dengan India.

orang Shan merupakan penyembah Nat yang taat. Kelompok minoritas lainnya lebih terbatas keterlibatannya.

Praktek perantara roh berlangsung secara regional, termasuk di negara tetangga Muangthai dan Bangladesh. Seorang penulis mencatat tentang praktik perantara roh perempuan di antara kaum Shan, referensi singkat ini menyatakan adanya pola yang berbeda dengan Nat Kadaw.

Perempuan memiliki banyak kesempatan untuk membuktikan keteguhan, kekuatan fisik dan kecerdasannya dalam pemasaran. Salah satu perannya yang paling penting adalah sebagai phu atau perantara roh dan penyembuh; jika mereka memohon kepada roh lelaki, maka mereka berpakaian selayaknya laki-laki. Meskipun mereka adalah pemeluk Budha yang taat, perempuan masih dan tetap secara mendalam terlibat pada penggunaan roh.⁹ Penguasannya terhadap roh memberinya otoritas di level desa dan dalam banyak kasus, pengaruh di antara para elite.¹⁰

Pertanyaan sederhana saya adalah apakah Nat Kadaw berfungsi terutama pada wilayah budaya masyarakat Burma dan Shin. Memang, secara nasional, sistem perantara roh dan festivalnya—yang menjadi ciri khas Myanmar—terlembagakan di wilayah tengah.

Roh-Roh Nat

Nat adalah roh figur historis tertentu yang berkuasa dan me-

⁹Berlangsung peleburan yang luas pada masyarakat Bamar dan Mon. Stupa-stupa di wilayah Bamar bergaya Mon, dan seperti tercatat dimana-mana, Raja Anawartha ditobatkan oleh seorang biksu Mon, sebelum menetapkan Budha Theravada sebagai agama nasional di kerajaan Bagan.

¹⁰Susan Conway, 2006, *The Shan: Culture, Art and Crafts*, River Books, hal. 21, mengutip J.J. Snodgrass, 1826. *Narrative of the Burmese War*, London, dicetak ulang 1997 Bangkok, hal. 231-235.

ninggal dengan tidak wajar. Mereka tidak melewati proses kelahiran kembali. Tampaknya mereka terjebak di antara surga dan dunia fana. Mereka dapat menimbulkan mala petaka. Namun, mereka juga dapat mengabdikan permohonan dan memberi pertolongan.

Tuan Tampan dan Perempuan bermuka emas (kakak beradik Nat) dapat dilacak kembali hingga ke abad ke-4 di Gunung Popa di Myanmar tengah. Pada abad ke-9, gambar-gambar Nat ini terpasang pada dinding-dinding di gerbang sebelah timur kota Bagan sebagai sosok-sosok pelindung. Gerbang ini bertahan dan gambar mereka berada pada ceruk di samping jalan terbuka. Lilin tidak digunakan dalam pemujaannya karena mereka meninggal terbakar api secara tragis.

Raja Anawrahta, yang memerintah Bagan sejak 1044 hingga 1077, dikenang sebagai pendiri kerajaan Burma yang pertama, suatu masa keemasan pada sejarah Burma. Pada masa itu, terdapat suatu kepercayaan campuran di wilayah Bagan, termasuk Budha Mahayana, Budha Theravada, Hindu, pemujaan terhadap hewan, animisme dan pemujaan roh. Anawrahta ditobatkan memeluk Budha Theravada oleh seorang pendeta Mon, kemudian menyerang dan menduduki kerajaan Mon yang berbasis di Thaton guna merebut salinan kitab suci Budha. Dia memboyong keluarga kerajaan Mon sebagai tawanan.

Anawrahta menjadikan Budha Theravada sebagai satu-satunya agama dalam kerajaan barunya dan sukses secara luas menghancurkan keyakinan lainnya. Akan tetapi, dengan memperhatikan bahwa pemujaan roh Nat telah membudaya secara mendalam, upaya penghancuran hanya akan mengancam usaha reformasi keagamaan yang dilakukan Raja. Akibatnya, ia melegitimasi pemujaan Nat dengan mendirikan sebuah kuil dengan 37 Nat. Dia meletakkan ruang pemujaan untuk 37 Nat tersebut di halaman Shwezigon Paya (stupa) miliknya yang indah di Bagan (bentuk dasar bagi stupa-stupa berikutnya di Myanmar, termasuk Shwedagon di Yangon). Kemudian, ke-37 Nat ini juga diberikan tempat di gunung Popa, dekat

Bagan. Daftar 37 Nat tersebut bertahan hingga hari ini, meskipun mengalami revisi beberapa kali, kebanyakan berlangsung pada 1820 (de la Perriere 2005: 66). Beberapa Nat lokal melengkapinya, menjadi pelindung kuil atau kota atau suatu wilayah, dan mendapat penghormatan, meskipun tidak termasuk dalam daftar 37 Nat. Beberapa Nat dihormati secara nasional, sementara yang lainnya lokal.

Kuil pemujaan Nat secara umum dapat ditemukan di halaman vihara Budha atau sebagai sosok penjaga arsitektur vihara. Kebersamaan di antara pemujaan Nat dan agama Budha, yang dipancarkan oleh Anawratha, terus berlanjut.

Legenda pembangunan kuil suci 37 Nat mengungkap arus balik sikap raja terhadap Nat. Pendiri dari dinasti pertama di Burma, Raja Anawratha, awalnya berusaha melarang pemujaan Nat yang meluas pada masa itu. Karena tidak berhasil, ia akhirnya mengumpulkan sosok-sosok suci ke dalam suatu kuil di bawah otoritas Thagya (sebutan Burma bagi Sakka/Sakra, pelindung agama Budha, yang dapat disamakan dengan Indra dalam kosmologi Hindu). Dalam kuil ini, dibangunlah sejumlah patung Nat yang mengelilingi pagoda Shwezigon (peletak dasar yang dibangun di Nyaung-U, dekat kota kerajaan Pagan, diperuntukan kepada Anawratha) menandai subordinasinya kepada agama Budha (Htin Aung, 1959). Anawratha, Raja Burma yang pertama, muncul dalam mitos bangunan ini sebagai pendiri kepercayaan baru, yaitu 37 Penguasa Tertinggi. (de la Perriere 2005: 65-66).

Cerita Taungbyon bersaudara adalah satu hal yang menengangkan keengganan Anawratha meniadakan dukungannya bagi pemujaan Nat. Kedua bersaudara itu, yang bapaknya berasal dari India dan terkenal akan kesaktiannya, begitu mengabdikan pada Anawratha

dalam sebuah peperangan di Yunnan. Anawratha, mungkin akibat menganggap mereka sebagai rival potensial, tidak mempercayai mereka dan membunuhnya. Roh dari dua bersaudara tersebut mengancam Anawratha dalam kapal kerajaan ketika berada di sungai.

Atas anjuran penasihat spiritualnya, Anawratha memerintahkan membangun sebuah istana berdampingan dengan pagoda (di desa Taungbyon) bagi dua bersaudara tersebut, dan penduduk sekitarnya diwajibkan melakukan penghormatan terhadapnya. Jadi, dua bersaudara tersebut menjadi Nat Taungbyon. (de la Perriere 2005: 67).

Festival Taungbyon menjadi semakin tersohor pada waktu Mandalay yang relatif dekat ditetapkan sebagai ibukota yang baru. Raja Mindon, yang mendirikan Mandalay pada 1857, meneruskan jejak pendahulu Anawratha, menentang pemujaan Nat. Menurut tradisi lisan Nat Kadaw

...sang nat, khususnya nat Taungbyon, mengganggu Raja Mindon, seperti yang dilakukannya dahulu terhadap Raja Anawratha, sedemikian rupa sehingga sang Raja tak hanya mengakui kembali kepercayaan atasnya, tapi juga memulihkan institusinya. Bangunan istana nat (tempat menari utama) dan patung-patung persembahan nat diakui sebagai hasil Raja Mindon. (de la Perriere 2005: 70).

Sudah menjadi tradisi kalangan istana Burma untuk mengirim wakilnya ke beberapa festival Nat untuk melakukan penghormatan. (de la Perriere 2005: 69).

Pada abad ke-19, sebagai bagian dari purifikasi kaum Budha konservatif, kalangan Istana Ava melarang homoseksualitas dan

kewariaan.¹¹

Raja Thibaw, yang digulingkan oleh Inggris pada tahun 1885, menunjuk U San Hla sebagai kepala Nat di 73 rumah bangsawan Mandalay.

Tugas utamanya adalah mempertahankan pemujaan di istana nat yang berdampingan dengan kota kerajaan, dan melakukan pemujaan kepada nat Taungbyon atas nama Raja, dengan memberikan persembahan Raja kepadanya. Setelah runtuhnya monarki, kepala nat masih memimpin ritual pemujaan kepada nat Taungbyon, meskipun tidak lagi mewakili Raja. Posisi ini masih bertahan dan merupakan satu-satunya yang melibatkan suatu hak turun-temurun dalam hirarki perantara roh. (de la Perriere 2005: 74).

Tahun 1962, Pemerintahan Militer Myanmar yang baru terlibat dalam sensor media secara sistematis, termasuk di antaranya film. Berlaku sebuah "larangan untuk menayangkan film-film yang menampilkan roh-roh Nat, hantu-hantu, dan ilmu gaib."¹² Saat ini, tidak ada larangan total yang berlaku.

Sebuah novel, diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris menjadi *Smile as They Bow*, ditulis oleh Nu Nu Yi, seorang penulis terkenal tinggal di Myanmar, menggambarkan Nat Kadaw homoseksual yang keperempuan-perempuanan, dan adegan gay di Nat Taungbyon Pwe. Buku ini pada awalnya dilarang di Myanmar, tapi cetakan berbahasa Burma yang asli dijual di toko buku lokal di Yangon pada tahun 2010.

Pemerintahan Militer terkenal akan dukungannya terhadap Budha, dan gambar-gambar Tan Shwe dan pejabat militer lainnya mengunjungi pagoda, berdoa dan melakukan persembahan umum

¹¹Thant Myint-U, 2001, *The Making of Modern Burma*, Cambridge, hal. 50.

¹²Michael Charney, 2009, *A History of Modern Burma*, Cambridge, hal. 114.

ditemukan di sana pada 2010. Tidak ada bukti dukungan Pemerintahan militer terhadap kuil-kuil Nat dan festival-festival Nat.

Tentang posisi Pemerintah mengenai kepercayaan terhadap Tigapuluh tujuh-Nat, Pemerintah tidak mendukungnya. Sikap ini terutama berdasarkan alasan bahwa praktik nat melibatkan takhayul belaka, dan diartikan sebagai sisa-sisa praktik pra-Budha. Ketika Pemerintah secara umum tidak menyponsori atau mengintervensi kepercayaan tersebut, para individu dan perorangan pejabat Burma turut berpartisipasi. Inilah mengapa perantara-perantara roh yang paling berpengaruh adalah mereka yang punya klien pejabat tinggi militer atau istri mereka. (de la Perriere 2007: 219).

Kesimpulan

Menurut Michael Peletz, praktik perantara roh yang melibatkan variasi gender dan jenis kelamin adalah suatu pola regional di Asia Tenggara, yang terwujud di beberapa wilayah, misalnya, Indonesia, Laos, Malaysia, Muangthai dan Myanmar. Vietnam dapat pula ditambahkan pada daftar ini. Analisis yang dilakukannya menarik meskipun ada sedikit rasa frustrasi akibat generalisasi yang dilakukannya berdasarkan contoh-contoh lokal dan informasi yang tidak lengkap.¹³

Informasi yang kami dapatkan menyatakan bahwa perantara roh berlangsung pula di daerah tetangga Bangladesh dan Muangthai, yang dalam masing-masing kasus, seperti halnya di Myanmar, melibatkan seksualitas dan ekspresi gender yang beragama. Mereka dihindari oleh para penganut agama ortodoks yang ada di negara-negara tersebut. Pendapat Peter Jackson bahwa di Muangthai,

...perantara roh termasuk di dalam suatu daftar ca-

¹³Peletz mengutip beragam contoh. Hal yang mirip tampak dalam, Conner and Sparks (2004) yang mengutip beragam contoh praktik kerasukan roh, homoseksualitas and transgenderisme di 'tradisi spiritual Creole' atau kepercayaan tradisional yang terinsiprasi dari 'Africa' di Amerika Serikat., Kuba, Brazil and beberapa bagian dari Africa.

paian sihir dan supranatural yang secara eksplisit dilarang oleh sang Budha kepada biksu-biksunya untuk mempelajari.... Sementara berlangsung praktik perantara roh di kuil-kuil di wilayah terpencil, setiap warga Muangthai mengetahui bahwa ini tidak lazim dan orang-orang tidak akan menemukan para perantara roh ini terkait dengan kuil-kuil yang berada di daerah perkotaan.¹⁴

Di wilayah kaum Bamar di Myanmar, dapat kita lihat pelebagaan perantara roh yang terus berlangsung melalui pemujaan terhadap 37 penguasa tertinggi, suatu pandangan keagamaan yang dapat dilacak kembali pada karya dari seorang Raja yang kuat dan reformis (sosok yang dikenang sebagai Raja pendiri yang agung dari kerajaan Burma yang pertama). Asal mula ini memberikan legitimasi sejarah yang kuat dalam kepercayaan Nat. Pelebagaan ini adalah sebuah konsesi dari upaya Anawratha dalam menjadikan Budha Theravada sebagai agama nasional. Usaha yang berhasil dilakukannya dengan menundukan Nat secara simbolis kepada Budha Theravada. Pemerintahan yang muncul kemudian berusaha mengakhiri atau menyingkirkan pemujaan Nat, sebuah usaha yang gagal dihadapan dukungan luas terhadap pemujaan Nat (dan ancaman dari roh-roh Nat).

Penundukan yang dilakukan Anawratha terhadap sistem Nat kepada Budha Theravada masih berlangsung. Pemimpin-pemimpin militer tidak menyokong kuil-kuil Nat, dan biksu-biksu tidak dapat bertindak sebagai perantara roh, menjelaskan bahwa pemujaan Nat kurang tidak diterima dibandingkan dengan Budha Theravada. Atau, sifatnya mungkin hanya suplemen. Atau, mungkin juga hanya bersifat komplemen. Tidak terjadi perdebatan yang jelas tentang masalah ini di Myanmar.

¹⁴Dr. Peter Jackson, Australian National University, komunikasi personal kepada penulis, 01 September 2010.

Begitu pula, tidak ada perhatian khusus terhadap adanya kesan gay yang tumbuh subur di sekitar Nat Pwe, secara khusus pada festival terbesar di Taungbyon, yang dekat dengan Mandalay. Homoseksualitas merupakan tindakan kriminal menurut sebuah hukum kolonial abad ke-19, namun tidak ada sejarah usaha penekanan yang aktif. Homoseksualitas dipahami sebagai kategori gender. Setiap orang tahu bahwa ada laki-laki yang bersifat perempuan dan juga perempuan dengan sifat maskulin. Hal ini tidak disambut para orang tua, akan tetapi secara umum dapat diterima bahwasanya mereka merupakan bagian dari masyarakat Myanmar. Dan secara umum juga dapat diterima bahwa hampir seluruh Nat Kadaw laki-laki adalah homoseksual yang feminin. Mereka, kelihatannya, mempunyai anugerah tersendiri.

Sikap tersebut tidak menunjukkan suatu pemahaman yang terbuka atau umum terhadap keanekaragaman gender dan jenis kelamin di Myanmar. Masih tampak normativitas-gender homoseksual. Seperti tetangganya di Muangthai, pengakuan terhadap variasi gender tidak mengarah kepada suatu pemahaman publik yang nyata atas variasi seksual. Pasangan dari laki-laki bersifat perempuan ini dilihat sebagai heteroseksual. Akan tetapi, kedua negara tersebut secara umum sudah menunjukkan sikap yang cukup santai terhadap homoseksualitas, jika dibandingkan dengan yang terjadi di Barat pada masa lalu. Sikap santai ini barangkali tidak berlaku apabila anak laki-laki atau perempuan anda terpengaruh kehidupannya.

Pada Agustus 2010, saya mengunjungi dua pub disco besar yang ramah terhadap gay di Yangon. Memperhatikan para penari, tampak laki-laki gay dengan ekspresi gender normatif sedang muncul sebagai minoritas baru dalam masyarakat Myanmar, terpisah dari *mein masha* yang keperempuan-perempuanan dan pasangan 'heteroseksualnya'.¹⁵ Hubungan antara minoritas baru ini dengan

¹⁵Sebagaimana di bagian lain di Asia Tenggara, pasangan laki-laki dari pria homoseksual feminin ini dipandang, dan memandang dirinya, sebagai heterosek-

kepercayaan Nat dan beragam Festival Nat belumlah diketahui.

Rujukan

- Charney, Michael. 2009. *A History of Modern Burma*, Cambridge.
- Coleman, Eli. Philip Colga., Louis Gooren. 1992. *Male Cross-Gender Behavior in Myanmar (Burma): A Description of the Acault*. vol. 21. no. 3. hal. 313-321. Archives of Sexual Behavior.
- Conner, Randy & David Sparks. 2004. *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*. Harrington Park Press.
- de la Perriere, Benedicte Brac. 2005. "The Taughbyon Festival: Locality and Nation-Confronting in the Cult of the 37 Lords." dalam Monique Skidmore, *Burma at the Turn of the 21st Century*. hal. 65-89. Hawaii.
- _____. 2007. "To Marry a Man or a Spirit? Women, the Spirit Possession Cult, and Domination in Burm." dalam Monique Skidmore & Patricia Lawrence. *Women and the Contested State*. hal. 208-228. Notre Dame.
- Myint-U, Thant. 2001. *The Making of Modern Burma*. Cambridge.
- Peletz, Michael. 2010. *Gender Pluralism: Southeast Asia since Early Modern Times*. Routledge.
- Yi, Nu Nu. 2008. *Smile as they Bow*. Trans. Alfred Birnbaum and Thi Thi Aye. New York: Hyperion East. Short listed for the Man Asia Literary Prize in 2007.

sual. Homoseksualitas dipahami sebagai kategori gender sehingga gender pasangan normatif tidaklah homoseksual. Sebuah pola baru adalah laki-laki dengan ekspresi gender normatif yang diidentifikasi sebagai gay.

Tak Pernah Berhenti Bercinta: Studi tentang Seksualitas Sepuluh ODHIV di Surabaya

A. Zainul Hamdi, Tonny, Dédé Oetomo

Abstrak : Penelitian ini mengkaji seksualitas sepuluh orang ODHIV di Surabaya. Kesepuluh orang itu merepresentasikan keragaman identitas gender, orientasi seksual, dan aktivitas seksual. Ditemukan bahwa keragaman latar belakang informan tidak menjadi faktor penyebab keterlibatan mereka dalam sebuah hubungan seksual berisiko. Miskinnya informasi tentang HIV, ketidakpedulian terhadap kesehatan diri, serta norma-norma sosial (hubungan suami-istri, superioritas seksual laki-laki atas perempuan, dan makna cinta dan seks) yang berperan dalam menentukan apakah seseorang terlibat dalam sebuah hubungan seksual yang berisiko atau tidak. Pada awalnya, vonis HIV positif menyebabkan shock psikologis, sampai terpikir untuk tidak lagi melakukan hubungan seksual selamanya, bahkan mungkin mengakhiri hidup saja. Namun, nafsu seksual muncul kembali seiring dengan membaiknya kesehatan tubuh dan meredanya tekanan kejiwaan. Mereka yang memiliki partner seksual "formal dan permanen" sangat berhati-hati dalam melakukan hubungan seksual karena takut menularkan virus tersebut pada pasangannya sehingga selalu memakai kondom. Tetapi, ada juga yang berlaku sebaliknya, terutama mereka yang belum terbuka pada pasangannya, di mana selama ini mereka tidak memakai kondom ketika melakukan hubungan seksual.

A. Pendahuluan

Persoalan HIV bukan hanya persoalan kondom dan jarum suntik. Persoalan HIV bisa jadi persoalan keseluruhan hidup seseorang, baik sebagai individu maupun bagian dari lingkungan sosialnya. Penularan HIV memang menyangkut hubungan seksual tanpa kondom atau pemakaian jarum suntik bersama-sama, namun sejauh kondom dan jarum suntik dikenakan pada seseorang, maka segala keputusan untuk menggunakan atau tidak menggunakan kondom, misalnya, terkait dengan persoalan kehidupan individu tersebut.

Di balik kondom dan jarum suntik, ada sekian banyak hal yang terkait dengan keberadaan manusia. Ada makna cinta, kesetiaan, takut kehilangan, perselingkuhan, persahabatan, kejantanan, superioritas, sampai pada perasaan terbuang dan frustrasi di balik problema HIV dan AIDS yang tidak kunjung selesai hingga saat ini. Jika HIV dan AIDS hanya didekati dari sisi medis,¹ maka kita akan gagal melihatnya dari sisi kemanusiaannya. Salah satu aspek penting dalam diri manusia, siapapun dia, adalah seksualitas (Denver 1983). Pengabaian atas sisi seksualitas orang dengan HIV (ODHIV) ini hanya akan melahirkan berbagai kesulitan berikutnya, baik terhadap ODHIV maupun kehidupan sosial secara umum.² Studi seperti ini bukan saja akan mengisi “kekosongan” studi yang mengungkap seksualitas orang-orang yang hidup dengan HIV di dalam tubuhnya, namun juga akan memperkaya alternatif dalam mencari solusi

¹Tahun 2009, KPAN menerbitkan laporan penelitian tentang HIV dan AIDS di Indonesia 1995–2009. Dari 40 laporan penelitian itu, tidak ada satu pun yang menyoroti aspek seksualitas ODHIV sebagai faktor yang perlu dipertimbangkan dalam studi isu-isu HIV dan AIDS (Hepa Susami, Suriadi Gunawan, & Subhash Hira 2009).

²Menurut the VESPA (Pebody 2008), satu dari tiga orang ODHIV (33,3 %) melaporkan “kesulitan seksual” (*sexual difficulties*) dan “masalah seksual” (*sexual problem*) dalam empat minggu terakhir sebelum diwawancarai. Meski demikian, persoalan seksual tersebut secara etiologi tidak berasal dari disfungsi seksual klinis, melainkan semata-mata merupakan dampak dari perasaan subjektif yang bersangkutan. Sedangkan studi yang dilakukan oleh Yaping Qiao (2008) membongkar bagaimana perasaan subjektif tersebut dikonstruksi oleh wacana sosio-klinis-legal mengenai HIV dan AIDS yang kemudian membentuk praktik seksual ODHIV, yang selanjutnya berdampak pada kesejahteraan seksual mereka.

pencegahannya.

Secara umum, penelitian ini ingin mengungkap seksualitas ODHIV dalam kerangka sejarah hidupnya, mulai soal teknik bercinta sampai pada pemaknaannya atas statusnya sebagai ODHIV dan keputusan-keputusan dalam kehidupan seksualnya. Agar kita bisa melihat apakah ada perubahan atau tidak kehidupan seksual ODHIV, maka penelitian ini menjangkau sebelum seseorang terpapar oleh HIV sampai mereka mengetahui dirinya terjangkit virus tersebut.³

Life history dianggap sebagai pendekatan yang paling tepat untuk mencapai tujuan tersebut (Crapanzano 1980, 1984; Roberts 2002; Cleswell 2007). Sepuluh orang informan penelitian ini, yang pada awalnya ditemui di UPIPI (Unit Perawatan Intermediate Penyakit Infeksi) RSUD Dr. Soetomo, Surabaya, diwawancarai secara mendalam untuk mengungkap sisi-sisi hidupnya di baliknya setatusnya sebagai ODHIV, terutama sisi seksualitasnya. Jadwal dan tempat wawancara sepenuhnya ditentukan oleh informan dengan pertimbangan kenyamanan.

Sepuluh informan yang secara seksual masih aktif tersebut merepresentasikan keragaman gender, orientasi seksual, dan kehidupan seksual. Jadi, kesepuluh informan tersebut, secara umum, bisa dikatakan merepresentasikan ODHIV di Indonesia, meski tidak secara sempurna. Informan berasal dari identitas gender, orientasi seksual, agama, tingkat pendidikan, suku, perilaku seksual, profesi dan usia yang beragam.

Sementara lokasi penelitian ini ada di Surabaya dan Sidoarjo, meski tidak semua informan kelahiran Surabaya. Satu orang informan kelahiran Lamongan, satu orang kelahiran Blitar, dan seorang lagi kelahiran Bali, namun ketiganya telah lama berada di Surabaya dan telah menjadi “warga” kota Surabaya. Mereka ini diperhitungs

³Titik batas sebelum dan sesudah di sini tidak dilihat dari waktu virus HIV masuk ke dalam tubuh seseorang secara objektif, tapi dilihat dari waktu ketika orang yang bersangkutan tahu bahwa dia terinfeksi HIV.

kan sebagai orang Surabaya.

Apa yang hendak dinyatakan di sini adalah bahwa seksualitas manusia tidak bisa semata-mata dimaknai secara etis dan klinis yang kemudian dibungkus dalam paket-paket kesehatan atau rintangan-rintangan normatif. Setiap subjek memiliki maknanya sendiri atas seksualitasnya. Rasa aman, cinta, pengorbanan, kesetiaan, kesucian, kebaikan, lingkungan sosial, dan berbagai pengalaman subjektif lain adalah faktor-faktor yang menentukan bagaimana seksualitas ODHIV dikonstruksi dan dimaknai. Dengan kata lain, seksualitas manusia seharusnya tidak dipandang sebagai sebuah paket tindakan mekanis yang berada di luar jaring-jaring makna dalam keseluruhan rentang hidup seseorang.

B. Bukan Semata-Mata Kondom dan Jarum Suntik

Kisah sepuluh orang ODHIV di bawah ini menunjukkan kepada kita bahwa kisah menularnya virus yang ditemukan pada awal 1980-an ini sekomples kisah hidup manusia. Secara medis memang bisa dipastikan bagaimana HIV menular dari satu tubuh ke tubuh lainnya, namun bagaimana tubuh itu terpapar melibatkan sekian banyak kisah.

1. *Bercinta Itu Kewajiban, Bermain Seks Itu Mengasyikan*

Bukan sesuatu yang mengada-ada jika HIV dan AIDS memiliki kaitan dengan bagaimana seseorang memaknai cinta. Bukan juga permainan sulap jika dinyatakan bahwa berangkat dari pemaknaan seseorang atas cinta, virus itu bisa masuk ke dalam tubuh seseorang. Marilah kita lihat pada kisah hidup Iwan!

Iwan adalah laki-laki Jawa (berusia 38 tahun, lahir dan besar di Surabaya) yang tidak memiliki ketertarikan seksual pada selain wanita. Dia menikah dengan perempuan pilihannya sendiri. Dia menggambarkan almarhumah istrinya sebagai sosok Muslimah yang baik dan taat. Itulah yang mencegahnya untuk tidak melakukan hubungan seks sebelum pernikahan.

Ketaatan istri Iwan terhadap agamanya mencegahnya untuk bereksperimen dalam bercinta. Iwan sendiri bisa menerimanya karena tidak layak memperlakukan istrinya seperti dalam adegan-adegan film biru. Menurutny, itu bukan bercinta, tapi bermain. Baginya, cinta tidak membolehkan seseorang untuk berhubungan seks dengan orang yang dicintai sebagaimana semata-mata memperoleh sensasi dan kenikamatan. Teknik-teknik aneh-aneh dirasa tidak layak untuk dilakukan kepada pasangan yang dicintainya.

Tidak jelas darimana sesungguhnya makna cinta ini lahir. Tapi, ada indikasi kuat bahwa norma-norma keagamaan yang dipahaminya menghalanginya untuk melakukan teknik percintaan di luar teknik konvensional, misalnya, berciuman, berpelukan, dan penetrasi vaginal dengan posisi seksual laki-laki berada di atas tubuh perempuan.

Iwan menarik batas tegas antara “permainan” dengan “cinta,” di mana “permainan” adalah aktivitas yang memberikan kepuasan serta memenuhi fantasi liarnya, sedangkan “cinta” merupakan kewajiban normatif dan monoton. Relasi dengan mantan istrinya dinamakan olehnya sebagai “cinta”, sebaliknya ia melabeli relasinya dengan perempuan lain sebagai “permainan.” Garis batas itu terrepresentasikan dalam oposisi biner yang disematkan antara berhubungan seks dengan istrinya dan dengan perempuan lain: “wajar” versus “aneh-aneh”, “cinta” versus “kepuasan seksual,” dan “kewajiban monoton” versus “seni permainan.”

Tapi, Iwan butuh mewujudkan fantasi seksualnya sebagaimana yang pernah ditontonnya dalam film-film biru. Untuk mewujudkannya, dia perlu perempuan lain. Inilah cara yang ditempuhnya untuk mendapatkan apa yang disebutnya sebagai kepuasan melalui “seni permainan seks.” Dengan selingkuhannya inilah dia bisa merasakan nikmatnya dioral dan asyiknya sebagai pihak pasif (teknik *woman on top*), teknik-teknik seksual yang tabu dilakukan dengan istri tercintanya yang seorang Muslimah taat.

Jadi kalau mungkin dengan istriku dasarnya,

mungkin, dasarnya sekedar cinta. Cinta seorang laki-laki kepada seorang perempuan. Tapi kalau dengan teman-teman perselingkuhanku itu, dasarnya kita mencari sebuah kepuasan dan seni seks yang mungkin aku pernah tonton di film-film. (Wawancara, 2009).

Dalam sejarah hidup Iwan, hiburan malam, seks, dan narkoba seakan saling melengkapi. Hiburan malam membawanya pada hubungan seks dengan perempuan selain istrinya yang dipadu dengan konsumsi narkoba. Seperti ketunggalan yang tidak boleh hilang salah satunya, hubungan seksual selalu didahului dengan konsumsi narkoba. Narkoba dan seks adalah sebuah paket. Perilaku berisiko ini semakin sempurna dengan keengganan menggunakan kondom. Sebagaimana yang diakuinya, ia dan pasangannya tidak pernah menggunakan kondom. "Mereka juga nggak senang aku *paké* [pakai] kondom," katanya (Wawancara, 2009).

Perilaku Iwan semakin menjadi-jadi sejak istrinya meninggal sampai akhirnya ia dinyatakan positif tertular HIV pada tahun 2007. Dia tidak tahu pasti dari mana virus itu masuk ke dalam tubuhnya. Tapi, dia hampir meyakini bahwa kebiasaannya bertukar jarum suntik yang tidak steril sebagai penyebabnya.

Jika Iwan membedakan antara cinta dengan seks, maka Mantri, seorang laki-laki kelahiran Singaraja, Bali, 42 tahun silam, membedakan antara hubungan seksual dengan "ikatan" dengan yang "tanpa ikatan." Hubungan dengan ikatan adalah tunangan yang akhirnya diperistrinya. Dengan perempuan pilihan orang tuanya tersebut, dia memaknainya sebagai pasangan baik-baik untuk masa depan yang baik, yang tidak boleh dimain-mainkan seperti dengan perempuan yang tidak diniati sebagai pasangan masa depan yang serius. Terhadap tunangannya tersebut, dia tidak pernah berhubungan seks kecuali setelah sah menjadi istrinya.

Perilaku yang berbeda dikenakan kepada pacarnya. Bersa-

ma kekasih yang tidak pernah diniati untuk menjadi perempuan pendampingnya di masa depan tersebut, Mantri sering mereguk nikmatnya hubungan seksual. Dengan frekuensi rata-rata dua kali dalam seminggu, mereka mempraktekkan berbagai teknik sebagaimana dalam film biru yang mereka tonton. Seks oral, penetrasi vaginal, dan penetrasi anal adalah praktik hubungan seksual yang biasanya mereka lakukan dengan berbagai variasi teknik dan gaya, misalnya *doggy style* dan “ayam panggang”.

Sekalipun mengaku sebagai seorang heteroseks, Mantri pernah berhubungan seks dengan waria dan gay. Kepada semua pasangan seksualnya tersebut, Mantri tidak pernah memakai kondom. Bukannya dia tidak tahu iklan kondom, namun di benaknya, kondom hanyalah alat untuk mencegah kehamilan. Di samping itu, dia mendapatkan informasi dari orang-orang di sekitarnya bahwa berhubungan seks dengan memakai kondom itu tidak enak.

Ketika pada tahun 2004 dia divonis HIV positif, lelaki beragama Hindu tersebut meyakini bahwa virus itu masuk ke dalam dirinya melalui jarum suntik karena teman-temannya sesama pengguna narkotika suntik banyak yang telah meninggal. Mantri menduga mereka meninggal karena AIDS.

Saya rasa teman yang saya ajak main itu juga betul-betul steril *gitu loh*. Lain dengan waktu saya menggunakan narkoba ini, di mana saya waktu itu dalam suntik gantian...*gimana kalo* sudah ehh.. jarum itu tumpul, saya gosokkan di lantai biar lebih tajam lagi. (Wawancara, 2009).

Berbeda kisahnya, namun bercinta dengan istri tetaplah berbeda maknanya dengan perempuan-perempuan di luar sana.

Kadang-kadang, ada penyesalan gitu lho...ada penyesalan kenapa dari dulu itu saya tidak mendengarkan sebenarnya suara hati saya kalau sebenarnya saya ini ibaratnya perempuan yang

terkungkung dalam jasad laki-laki gitu lho. Tapi, sebenarnya, saya masih mementingkan apa itu... nam...itu... kehormatan orangtua saya, kebahagiaan orang...keluarga saya, masyarakat...pandangan umum masyarakat tentang komunitas gay. Nah, waktu itu, saya berpikir menikah adalah suatu terapi gitu. Saya, waktu itu, saya sempat *ngucing* gitu, jadi "kucing"⁴ awalnya, jadi "kucing". Tapi, memang *basic* saya awalnya jadi perempuan, memang dari kecil kali ya...saya memang nyaman aja bergaul dengan perempuan. Ketika saya dewasa, hal itu berusaha saya lawan, saya tentang dengan saya bergaul dengan narkoba, dengan minuman keras, bolos sekolah, ya...khasnya anak-anak remaja gitu lah, SMA. Akhirnya, saya sampe ehm...jadi "kucing". Kemudian, saya tahu ini dunia saya, oh...ini saya mungkin saya jadi seperti ini kali ya, *gay* ya. Ternyata...saya ada ketakutan juga, gimana dengan masyarakat, gimana dengan keluarga dan lain sebagainya. Dan, kebetulan istri saya sekarang yang sudah lama pacaran dengan saya sejak SMA ehm... Dia berusaha untuk menyeret saya, *gitu*, mengajak saya untuk bersama-sama menuju masa depan, *gitu*. Ya...kenapa enggak, *gitu*. Saya sih akhirnya setuju aja walaupun usia kami sama, kan sama-sama SMA. Jadinya sejalan, sampai punya anak, *gitu*. Ya... Menikahlah, minta persetujuan orangtua, baik hubungan orangtua mertua semuanya terbuka baik dan saya berlaku sebagai seorang laki-laki, lalu kemudian kita menikah, sampai kemudian punya anak. Dua tahun

4 Pekerja seks di kalangan gay.

pernikahan kami, baru kami punya anak. [...] Tapi, tetap, dalam pernikahan saya, saya tetap berhubungan dengan laki-laki. (Wawancara, 2009).

Kisah panjang di atas dituturkan oleh Denis (37 tahun), laki-laki Jawa kelahiran Surabaya yang mengidentifikasi diri sebagai gay sekalipun dia menemukan dirinya secara utuh hanya tatkala dirinya berdandan sebagai perempuan. Lelaki Muslim yang kemudian pindah tinggal di Sidoarjo setelah menikah ini menemukan hidupnya terjebak dalam kemelut yang parah. Dia berharap menikah dapat menyembuhkan homoseksualitasnya, namun yang ditemuinya adalah perasaan yang semakin tersiksa karena dia tetaplah laki-laki penyuka sesama jenis.

Dia tidak membantah bahwa dia bisa melakukan hubungan seksual dengan istrinya. Namun, itu semuanya ini hanyalah sebagai cara dia menjalankan kewajiban sebagai suami. Sekalipun dia bisa keluar sperma, namun semuanya ditujukan untuk kebutuhan seksual istrinya. Dia sendiri merasakan sensasi seksual yang luar biasa ketika berdandan layaknya seorang perempuan, bahkan bila dibanding ketika dia menjadi seorang gay. Perasaan sebagai perempuan ini juga yang membuatnya lebih suka berhubungan seks dengan "laki-laki" ketimbang dengan gay.⁵

Ditambah dengan desakan ekonomi, Denis memilih menjadi seorang "kucing." Ketika pada akhirnya dia divonis HIV positif pada tahun 2004, dia yakin bahwa virus itu menyusup ke dalam dirinya karena hubungan seksual sesama jenis secara berganti-ganti tanpa

⁵Sangat terbiasa di kalangan waria untuk menyebut laki-laki heteroseks dengan istilah "laki-laki tulen" yang diperlawankan dengan gay. Waria sangat terobsesi untuk mendapatkan pasangan laki-laki tulen karena hal itu berarti meyakinkan dirinya betul-betul telah "menjadi" perempuan karena dalam pandangannya, "laki-laki tulen" hanya menyukai perempuan, beda dengan gay yang pada dasarnya menyukai laki-laki. Jadi waria akan memiliki kebanggaan yang luar biasa jika dia bisa mendapatkan "laki-laki tulen" daripada memiliki pasangan seorang laki-laki yang diidentifikasi sebagai gay.

menggunakan kondom. Dia bukan pengguna narkoba suntik sekalipun dia sesekali mengkonsumsi beberapa jenis narkoba. Dia juga tidak memiliki tato. Denis tidak pernah mau menggunakan kondom dalam melakukan hubungan seksual dengan alasan tidak nikmat, selain disebabkan juga oleh ketidakmengertian tentang IMS.

Kisah yang kurang lebih sama juga dituturkan Mona (47 tahun), seorang waria yang terlahir dari keluarga campuran, ayah Tionghoa dan ibu Madura. Perasaan sebagai perempuan sudah disadarinya sejak kecil. Tapi, seperti para waria lain, dia harus terbangun dari keluarga, sekalipun akhirnya diterima kembali, menerima olok-an di lingkungan kampusnya yang membuatnya tidak mungkin melanjutkan kuliah di salah satu perguruan tinggi di Surabaya. Pilihan yang tersisa adalah bergabung dengan waria-waria lain dan ikut melakukan *mèjèng*.⁶

Waria yang setiap Minggu rajin ke gereja ini telah melakukan hubungan seks sejenis sejak SMA. Pertama kali berhubungan seks dengan seorang laki-laki, dia sudah diminta untuk *ngésong*⁷ penis laki-laki tersebut dan di-*témpong*⁸ Intensitas hubungan seksual semakin meningkat pada saat kuliah.

Ketika Mona memutuskan menjadi waria, ia mulai rajin ke Irian Barat.⁹ Kegiatan *mèjèng* di Irian barat baru berhenti pada tahun 2006. Dia sempat memiliki seorang *bojo*¹⁰ yang lama mendampingi-nya yang baru berpisah setelah dia divonis positif terinfeksi HIV. Dengan *bojo*-nya, dia biasanya *ngésong* penis *bojo*-nya, dan kemudian dia di-*témpong* *bojo*-nya. Dia tidak pernah me-*némping*¹¹ *bojo*-

⁶Mangkal di pinggir jalan untuk mencari pasangan.

⁷Menghisap penis; bagian dari seks oral (Bahasa pergaulan gay dan waria di Jawa).

⁸Dipenetrasi lewat anal atau seks anal. (Bahasa pergaulan gay dan waria di Jawa).

⁹Nama jalan di kota Surabaya yang menjadi salah satu tempat *mèjèng*-nya para waria di Surabaya.

¹⁰Pasangan atau partner tetap (bahasa Jawa). Tidak seperti halnya istilah “suami” dan “istri” dalam Bahasa Indonesia yang mengenal perbedaan gender, kata *bojo* dalam bahasa Jawa cenderung bebas dari perbedaan gender; *bojo* bisa berarti suami ataupun istri.

¹¹Melakukan penetrasi lewat anal (Bahasa pergaulan gay dan waria di Jawa).

nya dan tidak pernah di-ésong¹² bojo-nya. Sementara dengan laki-laki lain, dia me-*ngésong* dan di-ésong, me-*némpong* dan di-*témpong*. Menurut Mona, beberapa “tamu”¹³ yang mengunjunginya justru membayar untuk di-*témpong*. Bahkan kadang-kadang Mona yang meminta langsung untuk me-*némpong* tamunya, dengan tawaran bahwa tamunya tidak perlu membayar.

Mona mengaku bahwa ia senang me-*némpong* karena dengan demikian ia bisa menikmati ejakulasi (*keléwong*); kenikmatan yang tidak bisa ia dapatkan bila ia yang di-*témpong*. Oleh karena itu, sekalipun sudah punya bojo, namun dia tetap *mèjèng* di jalan Irian Barat untuk mencari kepuasan seksual yang tidak didapat dari bojo-nya. Bersama dengan bojo-nya, dia berlaku sebagai perempuan sehingga dia tidak mau me-*némpong*. Tapi, karena kepuasan seksualnya adalah me-*némpong*, maka dia harus mencari kepuasan keluar. Sekalipun demikian, dia tetap senang dengan bojo-nya karena mendapatkan kepuasan batin. Dengan bojo-nyalah dia merasa mencintai dan dicintai dan bojo-nyalah yang selalu ada di sampingnya. Dalam hal ini, Mona membedakan antara seks yang dilakukannya untuk kepuasan jasmaniah dengan seks yang dilakukan semata-mata untuk memenuhi kepuasan batiniahnya.

Selama dia melakukan hubungan seksual, baik dengan bojo-nya atau laki-laki lain, dia tidak pernah memakai kondom. Sampai ketika tahun 2003, tahun di mana dia mulai aktif di LSM, barulah dia menggunakan kondom dalam setiap hubungan seksual. Dia juga meminta partner-nya untuk menggunakan kondom. Oleh karena itu, ketika pada 2006 dia dinyatakan positif terinfeksi HIV, dia virus tersebut masuk ke dalam tubuhnya dari tamu-tamu yang berhubungan intim dengannya pada saat dia masih aktif *mèjèng* di Jalan Irian Barat sebelum tahun 2003. Tentu saja dia *shock* atas status barunya. Kalau ada yang bisa disyukuri, itu adalah bojo-nya yang dinyatakan negatif.

¹²Dihisap penisnya; bagian seks oral (Bahasa pergaulan gay dan waria di Jawa).

¹³Sebutan untuk pengguna jasa seks waria

2. *Superioritas Laki-laki*

Salah satu yang menandai relasi antara laki-laki dengan perempuan adalah ketidaksetaraan, di mana laki-laki ditempatkan pada posisi superior. Superioritas laki-laki atas perempuan bisa berwujud dalam banyak, salah satunya adalah meletakkan perempuan sebagai objek seksual laki-laki. Perempuan, tidak kurang tidak lebih, hanyalah objek untuk memuaskan nafsu seks laki-laki (Marsh 2000, 375-377). Superioritas laki-laki akan dibangun dan ditentukan sejauh mana ia bisa memuaskan nafsunya dengan wanita, baik kuantitatif maupun kualitatif. Dengan kata lain, superioritas laki-laki salah satunya dibangun di atas rumus seberapa banyak dan siapa saja perempuan yang sudah bisa ditiduri.

Ideologi superioritas laki-laki ini bisa berarti membangun jalan ke arah kehidupan seksual berisiko karena hal ini akan mudah masuk ke dalam kehidupan seks berganti-ganti pasangan. Jika yang bersangkutan tidak sadar akan pentingnya penggunaan kondom, maka rasanya tinggal menghitung hari saja untuk tertular IMS.

Inilah yang tercermin pada Ronald, laki-laki kelahiran Surabaya berusia 33 tahun yang terlahir dari ibu Tionghoa dan ayah Jawa ini. Sejak kecil orang tuanya menanamkan nilai-nilai superioritas laki-laki atas perempuan. Laki-laki yang dinyatakan HIV positif pada 2004 dan mengidentifikasi dirinya sebagai laki-laki maskulin yang heteroseksual ini memandang hubungan seksual sebagai bentuk ekspresi superioritasnya terhadap perempuan. Seks mempertegas maskulinitas pada diri Ronald.

Ronald menganggap hubungan seksual sebagai sebuah petualangan tiada henti mencari sensasi-sensasi baru. Dia mengeksplorasi teknik-teknik seks secara maksimal dengan berbagai ragam perempuan. Misalnya, dia suka berfantasi membayangkan melakukan seks dengan perempuan dengan berbagai tipe profesi. Misalnya, pada saat ini Ronald membayangkan melakukan bersetubuh dengan polwan dan perempuan kantor lengkap dengan seragamnya.

Kayaknya aku ini orang yang selalu butuh menu baru, sensasi baru. Kalau aku jalan sama si A, ketemu si B aku [...] langsung “aku mau tidur sama kamu,” *gak ngomong cinta, gak ngomong opo, lék mau. Kéthoké* “barang”-nya si B lebih bagus daripada si A, *mesti ngono, ah entuk* si C ternyata pengolahannya enak si C, enak si C, *wuh*. Jadi gak ada rasa puas gitu. (Wawancara, 2009).

Sebagaimana bagi Iwan, tidak jelas dari pintu mana HIV menyusup ke tubuhnya: karena petualangan cintanya dilakukan tanpa memakai kondom dipadu dengan penggunaan jarum suntik bersama saat mengkonsumsi narkoba. Baginya, kondom hanya berfungsi mencegah kehamilan sehingga dia memutuskan tidak memakai kondon dan memilih cara menghitung kalender jadwal haid pasangan seksualnya, tidak mengeluarkan sperma di dalam, menggunakan pil KB, dan menggunakan teknik hubungan seksual tertentu, misalnya perempuan berada di atas, sebagai cara mencegah kehamilan.

3. Seks Karena Kebutuhan Ekonomi

Perbuatan dan perilaku seksual, orientasi seksual, dan identitas seksual tidak selalu berhubungan. Maksudnya, orang dapat saja melakukan perbuatan atau perilaku seksual tanpa didasari orientasi seksual tertentu dan/atau memiliki identitas seksual tertentu (Oetomo 2008).

Priyo (30 tahun), misalnya, ia merasa dirinya adalah seorang laki-laki tulen dan heteroseksual sekalipun ia pernah melakukan hubungan dengan sesama laki-laki. “Seingat saya dua kali dan itu-pun kejadiannya sudah lama sekali ya....Sekitar tahun sembilan lima waktu jadi...eh...merantau ke Jakarta. Kan ada tekanan ekonomi juga waktu itu,” terangnya. (Wawancara, 2009). Oleh karena itu, Priyo menolak bila dirinya disebut sebagai homoseks atau

biseks. Dia membedakan secara tegas antara seks yang dilakukannya karena alasan ekonomi dengan seks yang dilakukannya karena ketertarikan seksual.

Saat ini dia tidak memiliki pacar, tapi hanya partner seksual. Baik ketika menjadi pekerja seks laki-laki yang melayani gay maupun dengan kekasihnya dan para partner seksualnya, dia tidak pernah memakai kondom. Tapi, dia meyakini bahwa HIV masuk ke dalam tubuhnya karena penggunaan jarum suntik yang digunakan berganti-ganti dengan teman-temannya sesama pengguna narkotika.

Mungkin dari faktor risiko saya... ini yah...kan karena latar belakang saya pecandu narkoba suntik aktif waktu itu. Saya *maké* [memakai] narkoba suntik mulai tahun sembilan enam dan dinyatakan...eh... positif tahun dua ribu tujuh. Tapi ya kurang, kurang lebih sepuluh tahun saya memakai itu. (Wawancara, 2009).

4. *Pendamping Juga Manusia*

Mungkin terdengar klise jika dikatakan bahwa manusia adalah tempatnya salah dan lupa. Tapi, kisah Mario, seorang gay feminin yang lebih suka mengidentifikasi dirinya sebagai homoseks¹⁴ sekalipun orang-orang di sekitarnya menganggapnya sebagai seorang waria, memberikan gambaran kepada kita bahwa kelalaian bisa terjadi pada siapa saja, termasuk kepada seorang MK (manajer kasus) yang mendampingi para ODHIV.

Mario adalah aktivis sebuah LSM yang berfokus pada isu

¹⁴Mario memaksudkan homoseks dengan gay. Baginya, waria adalah laki-laki yang berdandan seperti perempuan dan memiliki ketertarikan seksual kepada laki-laki, sedang homoseks adalah laki-laki yang tidak berdandan seperti perempuan tapi memiliki ketertarikan kepada laki-laki. Kalau dia sekarang tampak keperempuan-perempuanan, maka itu berawal dari sebuah sikap protes kepada almarhum ayahnya yang dulu hendak menjodohkannya dengan seorang perempuan. Dengan cara memperlihatkan penampilan feminin, pernikahan itu akhirnya batal. Kisah ini memperlihatkan kepada kita kisah sukses resistensi orang-orang lemah (Scott 1985).

HIV. Keterlibatan Mario dalam dunia HIV, hingga akhirnya menjadi MK, sudah terjadi sejak sebelum ia divonis positif terpapar oleh HIV. Keterlibatan ini berawal dari pengalamannya menemani dan merawat salah seorang temannya yang terinfeksi HIV. Meski temannya tersebut akhirnya meninggal, dikarenakan tergugah oleh penderitaan temannya itu, Mario tetap aktif menjadi pendamping bagi ODHIV.

Karena pengalamannya dalam isu HIV ini, Mario sangat hati-hati ketika melakukan hubungan seksual dengan orang yang kurang dikenal sehingga dia rajin menggunakan kondom. Bahkan sebelum mengenal isu HIV pun, Mario sudah rajin mengenakan kondom dengan alasan takut tertular IMS. Hanya saja dengan pacarnya, Daniel, laki-laki yang sebelumnya berprofesi sebagai “kucing,” Mario tidak pernah menggunakan kondom.

Ketika divonis HIV positif pada tahun 2008, laki-laki beretnis Tionghoa usia 37 tahun ini merasakan beban yang sangat berat. Dalam dirinya bertanya-tanya, bagaimana mungkin dirinya yang selama ini HIV negatif dan bekerja sebagai pendamping bagi orang-orang yang terinfeksi HIV bisa juga terpapar virus tersebut?¹⁵ Dia menanggung beban atas statusnya sebagai ODHIV di satu sisi, dan merasa tampak seperti orang bodoh di depan orang-orang di sekelilingnya di sisi lain. Bahkan, terhadap pasangan tetapnya pun dia tidak berani membuka statusnya. Laki-laki sarjana ekonomi dari salah satu perguruan tinggi swasta (PTS) di Surabaya ini sangat sadar bahwa itu sangat membahayakan bagi kekasihnya, tapi dia tidak sanggup berterus terang karena itu bisa berarti dia akan ditinggalkan oleh orang yang sangat dicintainya.

Dalam diri Mario tersimpan penyesalan akan perilakunya yang menyebabkan ia terinfeksi. “Karena ya...namanya orang, na-

¹⁵Mario juga menjadi aktivis LSM yang berfokus pada isu HIV. Keterlibatan Mario dalam dunia HIV, hingga akhirnya menjadi MK (Manajer Kasus), berawal dari pengalaman menemani dan merawat seorang temannya yang terinfeksi HIV. Meski temannya tersebut akhirnya meninggal, dikarenakan tergugah oleh penderitaan temannya, Mario tetap aktif menjadi pendamping bagi ODHIV.

manya orang pasti ada saat-saat lupa. Saya berasumsi mungkin seseorang yang saya ajak kencan itu bersih, ternyata anggapan saya salah," sesalnya (Wawancara, 2009).

5. *Keluguan dan Ketidaktahuan*

Mungkin ada yang mengira bahwa semua orang tahu kondom. Sekalipun tidak tahu secara pasti fungsi kondom, setidaknya ia tahu bahwa kondom itu adalah salah satu alat kontrasepsi. Tapi bukan mengada-ada jika ada orang yang sungguh-sungguh tidak tahu tentang kondom.

Marilah kita membayangkan orang yang hidup dalam kesaja-haan masyarakat desa yang santri. Bisa jadi, orang-orang ini tidak tahu kondom karena benda itu berada di luar kekayaan budayanya. Ketika orang-orang lugu dari masyarakat desa yang bersahaja ini melangkah keluar dari desanya dan terlibat dalam hubungan seksual berisiko, bukankah tinggal menunggu hari saja untuk mendengar vonis positif?

Inilah yang dialami Samira (45 tahun), seorang waria kelahiran Lamongan. Pendidikannya dilalui di lembaga pendidikan Islam mulai Madrasah Ibtidaiyah (sekolah dasar) sampai Madrasah Aliyah (sekolah lanjutan atas). Ini menggambarkan bahwa dia terlahir dari keluarga dan lingkungan sosial santri. Tidak mengherankan jika ketika dia menyadari dirinya sebagai perempuan, kendati secara fisik maupun sosial dia dianggap sebagai laki-laki, maka tidak ada cara lain kecuali memendamnya. Bahkan, ketika dia akan dijodohkan dengan seorang perempuan pun, dia sama sekali tidak bisa menolaknya. Untunglah, perjodohan itu tidak jadi.

Ketika pada tahun 1980-an dia pergi ke Surabaya untuk mencari kerja, itu berarti peluang baginya untuk "menjadi perempuan." Menjadi pembantu rumah tangga sampai penjaga gudang pabrik dijalannya. Menjadi waria mulai terbuka lebar ketika ia bergabung dengan komunitas ludruk untuk menjadi pesinden. Begitu dia tampil sebagai waria, itu sama dengan mendeklarasikan diri untuk

tidak lagi menjadi bagian dari keluarganya di Lamongan. Untuk memenuhi kebutuhan seks dan ekonominya, setiap Sabtu dan Minggu, dia *mèjèng* di jalanan menjadi pekerja seks.

Dalam melakukan aktivitas seksualnya, Samira tidak pernah menggunakan kondom. Menurutny, dia tidak pernah tahu kondom, atau paling tidak, tidak tahu cara mendapatkan kondom sampai akhirnya dia dinyatakan terinfeksi HIV pada tahun 2000. Dia sendiri yakin bahwa dia tertular dari para tamu yang tidurnya karena dia memang adalah seorang pekerja seks pinggir jalan.

6. Karena Kami Suami Istri

Ada yang sinis menyatakan bahwa AIDS adalah singkatan dari Akibat "Itunya" Dipakai Sembarangan.¹⁶ Jelas pernyataan ini berangkat dari stigma umum bahwa AIDS adalah penyakit yang disebabkan oleh perilaku seksual yang dianggap berdosa, misalnya, homoseksual atau perzinahan.

Stigma umum ini jelas terbantahkan dalam kasus Zainab (28 tahun), perempuan Jawa yang sehari-harinya selalu memakai jilbab ini. Perempuan yang lahir dan berkembang di Surabaya ini tidak pernah menyangka bahwa dia bisa terinfeksi HIV. Membayangkan pun tidak pernah. Dia tidak pernah berhubungan seks dengan laki-laki selain suaminya. Dia tentu saja tidak pernah mengkonsumsi narkotika. Hidupnya jauh dari kemungkinan melakukan itu semua. Karena itu, apa alasannya harus menggunakan kondom ketika berhubungan seksual dengan suaminya, toh laki-laki itu suaminya sendiri.

Setahun setelah pernikahan, suami Zainab meninggal. Saat itu Zainab baru tahu kalau suaminya meninggal karena AIDS. Se-

¹⁶Menteri Komunikasi dan Informatika, Tifatul Sembiring, adalah salah seorang yang secara terbuka pernah melontarkan olokan ini. Dia mendapatkan reaksi keras dari berbagai kalangan yang menganggap bahwa seorang pejabat publik seperti ini tidak layak berbicara seperti itu karena omongannya itu tidak hanya menggambarkan ketidaktahuannya tentang isu yang dibicarakan, tapi juga membenarkan stigma serta diskriminasi umum terhadap ODHIV.

belumnya, ia tidak pernah tahu sama sekali kalau suaminya positif. Oleh keluarga suaminya maupun keluarganya sendiri, Zainab didorong untuk melakukan tes HIV. Mereka berjanji untuk tidak mengucilkan Zainab apapun hasilnya nanti, janji yang memang ditepati hingga saat ini. Karena itu ia segera menjalani tes HIV. Hasilnya menyatakan Zainab positif terinfeksi HIV. Dia mulai menjalani terapi ARV pada tahun 2006.

Kisah Zainab di atas menyadarkan kepada kita bahwa virus HIV yang menjadi penyebab AIDS menular dengan hukumnya sendiri. Kalaupun penularan HIV melalui jalur hubungan seksual, itu tidak hanya menimpa kelompok homoseks dan pekerja seks yang selama ini terstigma sebagai komunitas seksual menyimpang, tapi juga terhadap kelompok heteroseks dan individu "baik-baik." Patokannya adalah apakah seseorang melakukan hubungan seksual aman atau tidak. Secara ekstrem bisa dinyatakan bahwa seorang istri yang salehah berhubungan seks dengan suaminya yang HIV positif tanpa menggunakan kondom memiliki risiko lebih tinggi tertular HIV daripada seorang pelacur yang melakukan hubungan seks dengan tamunya dengan menggunakan kondom.

7. Karena Memang Tidak Tahu Cara Penularan HIV

"Aku lho mama, *sing mbuaalon bolak-balik nggak ono sing ngono.*" ["Aku yang berkali-kali mencari pekerja seks tidak ada yang seperti ini"] Ya, dia bilang gitu. *Makane dia mbaaalon* walaupun di mana-mana, pulang [Makanya walaupun dia mencari pekerja seks di mana-dimana masih pulang]. Ya, nggak mau. Padahal aku udah bilang kayak gitu, "Sudah beli *ngapain....*" "Nggak ada yang seenak kamu" katanya. (Wawancara dengan Aminah, 25 Mei 2009).

Petikan wawancara antara sepasang suami istri, Aminah dan

Tatang, di atas menunjukkan betapa terbukanya kehidupan seksual pasangan suami istri ini. Si suami mencari kesenangan seksual dengan pelacur di luar rumah dan itu terkomunikasikan dengan istrinya di rumah. Tidak ada ketegangan di antara mereka. Ini juga menunjukkan kesetaraan hubungan suami istri, setidaknya dalam hal kehidupan seksual. Jika hal-hal ini diasumsikan bisa mencegah seseorang dari tertular HIV, maka asumsi ini perlu kita tunda dulu.

Paké kondom kalau dia habis itu, habis sama perempuan. Misalkan, keluar kota dia ngeseks gitu, aku mesti minta *paké* kondom. Tapi aku ujug-ujug-nya, tahunya itu ketularan penyakit kelamin, nggak HIV. Ketularan penyakit kelamin. “*Wis emoh*, kalau kamu *mari mbalon ya udah paké* kondom,” saya bilang gitu. Udah, *paké* kondom. (Wawancara, 25 Mei 2009).

Penjelasan Aminah di atas juga menunjukkan bahwa dia sadar betul tentang kondom sebagai pencegah penularan IMS. Jika ini diasumsikan bisa mencegah seseorang dari terpapar HIV, maka asumsi ini pun perlu kita tunda dulu.

Penyebab mengapa Aminah yang sudah begitu terbuka tentang kehidupan seksual dengan suaminya dan sudah sadar tentang penggunaan kondom tapi masih terpapar HIV adalah karena dia tidak tahu tentang penularan HIV. “Tahunya... Jadi nggak *ngerti kalok* justru dari jarum suntik itu larinya ke HIV, nggak ngerti. Gitu, begoku ke situ.” (Wawancara, 25 Mei 2009)

Ya, begitulah kisah perempuan berusia 44 tahun yang sekarang selalu tampil dengan jilbab ini. Dia bukanlah orang yang tertutup tentang masalah seksual dengan almarhum suaminya. Aminah tidak hanya tahu bahwa Tatang sering berhubungan seks dengan pelacur di luar rumah, tapi juga menganjurkan, terutama ketika suaminya ingin melakukan teknik hubungan seksual yang

ia tidak sanggup melayaninya, misalnya, anal seks, sekalipun dia sendiri tidak pernah melakukan hubungan seks dengan laki-laki lain selain suaminya.

Aminah selalu waspada dengan IMS. Sayangnya, Aminah sama sekali tidak memperhitungkan tentang HIV. Dia hanya meminta suaminya memakai kondom setelah suaminya “jajan” di luar rumah, selebihnya mereka tidak memakai kondom. Ketidaktahuannya tentang HIV juga tercermin dari ketidaksadarannya terhadap bahaya penularan HIV dari realitas bahwa suaminya adalah penasun (pengguna narkoba suntik) sekalipun dia sudah tahu bahwa suaminya biasa memakai narkoba suntik dengan kawan-kawannya. Dia tidak memiliki pengetahuan bahwa HIV bisa menular melalui jarum suntik. Yang diketahuinya adalah bahwa suaminya menghambur-hamburkan uang untuk narkoba.

Dia tidak sadar bahkan suaminya meninggal akibat AIDS. Ketika tubuhnya tiba-tiba menyusut tajam disertai perut mules dan diare, Aminah kemudian memeriksakan diri ke dokter. Dari situlah kemudian ia dirujuk untuk memeriksakan status HIV-nya. Hasilnya menyatakan Aminah positif HIV. Perempuan kelahiran Blitar ini yakin, ia mendapatkan virus itu dari suaminya.

C. Apapun Makna HIV, Seks Itu Tetap Enak

Ancur ya...ancur. Karena apa? Ketika itu kondisi CD4-ku sedang mulai sangat-sangat rendah sehingga aku harus memulai meminum ARV. Obat HIV, ARV itu, tahu kan? Ketika aku sudah mulai ARV, kan otomatis ada efek samping nih yang muncul. Itu aku bener-bener sudah.... Apalagi ilmu pengetahuan juga sudah sebelumnya aku dapatkan tentang dunia HIV gitu ya. Wah pingin bunuh diri.... Apalagi belum terbuka, belum berani membuka ke keluarga, hanya sama Didik [manajer kasus] saja selama tiga bulan. (Wawan-

cara dengan Denis, 1 April 2009).

Apa yang dinyatakan Denis di atas adalah gambaran umum bagi siapa saja yang mendapati dirinya positif HIV. Siapapun orangnya, dia pasti akan *shock* saat pertama kali divonis terpapar HIV. Beragam pertanyaan berseliweran. Bahkan bagi mereka yang menyadari perilaku seksual mereka berisiko pun, vonis HIV positif tetap terasa sangat menyakitkan. Penolakan adalah reaksi kejiwaan yang ditemukan pada semua informan di sini. Mereka terpukul dan bertanya-tanya bagaimana mungkin mereka terinfeksi virus tersebut. Perasaan tertekan ini pada beberapa orang bisa sampai membawa kepada pemikiran untuk mengakhiri hidup.

Perasaan *shock* dengan situasi barunya ditambah dengan kondisi fisik yang tidak memungkinkan membuat mereka berhenti dari aktivitas seksual. Melemahnya fisik di sini disebabkan oleh sebagian besar informan terdiagnosis ketika mulai mengalami fase simptomatik pada perkembangan virus. Sebagian di antara mereka bahkan berpikir untuk tidak lagi melakukan hubungan seksual. Namun, perasaan itu akan berangsur-angsur hilang seiring dengan membaiknya kesehatan dan kemampuan mereka dalam menerima keadaan barunya. Setelah hidup normal kembali, seks ternyata tetap enak dan mengasyikan.

Saya, waktu dari rumah sakit, saya nggak pernah melakukan hubungan seks selama...walaupun dengan suami, saya nggak pernah melakukan hubungan seks selama dua bulan. Nah setelah saya...selama dua bulan lebih ehm.... Ya...karena saat itu nggak ada pikiran itu, nggak apa-apa, karena sakit itu, nggak ada perasaan yang kepengin itu...nggak ada. Saya masih kepikiran dengan penyakit ini...nggak ada perasaan kepingin. Setelah agak sehat sedikit, tubuh bisa... bisa jalan lagi, bisa kerja lagi...saya kan sempet tidur...satu

bulan nggak kerja, sempet...akhirnya saya kerja lagi, saya dua bulan bisa kerja, agak gemuk lagi, sudah mulai *méntér* lagi, sudah mulai berpikir kepingin dengan laki-laki sekalian. (Wawancara dengan Mona, 2009)

Nggak ada nafsu waktu itu, nggak memikirkan tentang itu. Nggak ada. Pertama kali diberi tahu pemikiran saya langsung saya pingin...penyesalan, berontak, "Kemarin kenapa saya lakukan begini, wah ampun dech... Saya nggak melakukan lagi deh yang kayak gini-gini." Karena kondisi fisik waktu itu lemah. Begitu kena ARV, begitu kita pulih lagi, bisa sehat lagi, begitu bisa berkegiatan lagi, bisa beraktivitas, malah sekarang saya bisa berbagi, bisa kasih support dengan yang lain, ya manusiawi muncul, ya nafsu juga muncul. (Wawancara dengan Denis, 2009).

Ya, perlahan-lahan situasi kembali normal. Perlahan-lahan mereka bisa menerima status barunya sebagai orang yang terinfeksi HIV. Proses ini sangat dipengaruhi oleh penerimaan dan motivasi yang diberikan oleh orang-orang di sekitarnya. Iwan, misalnya, mulai bangkit dari putus asa ketika ia melihat pendampingnya yang juga ODHIV tetap bisa hidup dengan sehat dan beraktivitas dengan baik. Atau, Zainab yang dilanda kesedihan, putus asa, dan terpikir untuk mati pada saat suaminya meninggal, dirinya divonis HIV, dan setelah itu anaknya juga meninggal dunia, yang kekuatannya tumbuh kembali setelah keluarga suaminya dan keluarganya sendiri menerima dan tetap menyayangnya.

Sebagai bagian dari penerimaan diri ini adalah bagaimana mereka memaknai statusnya sebagai ODHIV. Tidak satu pun dari sepuluh informan dalam penelitian ini yang memaknai status mereka sebagai azab dari Tuhan. Mereka memaknai virus yang

mengeram dalam dirinya adalah risiko logis dari perbuatannya yang memang sangat berisiko, misalnya, berganti-ganti pasangan seksual tanpa menggunakan kondom atau memakai jarum suntik bergantian. Jika mereka harus mengaitkan status HIV-nya kepada takdir dan kekuasaan Tuhan, mereka menganggap bahwa itu adalah cara Tuhan untuk menegurnya agar hidupnya menjadi lebih baik. Cara yang sama juga dirasakan oleh mereka yang merasa perilakunya sama sekali tidak berisiko, tapi tetap terpapar HIV. Misalnya, Zainab, seorang istri yang tertular dari suaminya, menyatakan bahwa, “Ya...mungkin cobaan ya, mungkin aku... kalau *ngelihat* sih.. ini cobaan dari Tuhan dan ujian eh... supaya kita... apa ya...ke depannya bisa lebih baik lagi. (Wawancara, 2009)

Dan, ketika hidup kembali normal, maka seperti yang dikatakan Denis, manusiawilah bahwa nafsu muncul kembali. Manusiawi juga jika nafsu itu menuntut pemenuhannya.

1. *Kondom Untuk Cinta, Virus Untuk Seks*

Bagi orang seperti Ronald, perburuan atas kepuasan seks tidak mungkin dihentikan hanya karena virus HIV mengeram dalam tubuhnya. Sebagaimana yang dikatakannya bahwa, “Kayaknya aku ini orang yang selalu butuh menu baru, sensasi baru...jadi gak ada rasa puas gitu.” (Wawancara, 2009).

Jika dulu melakukan semua itu tanpa kondom, ketika dia sudah divonis positif HIV pun tetap tidak memakai kondom. Perilaku tidak sehat tersebut tetap dilakukannya baik ketika dia melakukan hubungan seksual dengan orang yang negatif maupun sesama positif.

Tindakan ini dilakukan karena dia merasa tidak memiliki tanggung jawab apapun atas persebaran virus tersebut. Bahkan terhadap dirinya sendiri pun, orang seperti Ronald sudah kehilangan respek. Dia sadar bahwa hubungan seksual antara positif dengan positif akan melahirkan dampak negatif bagi dirinya, tapi hal itu hanya melintas ringan dalam benaknya, dan bahkan menjadi bahan tertawaan.

Akan tetapi, bukan berarti orang seperti Ronald tidak memiliki sesuatu yang berharga untuk dijaga dari kemungkinan terinfeksi HIV. Hal yang sangat berharga baginya adalah orang-orang tercinta. Orang-orang tercinta ini bisa jadi partner tetap (di dalam maupun di luar pernikahan) atau anak.

Ketika melakukan hubungan seksual dengan orang lain, bisa saja tidak menggunakan kondom, tapi partner tetap adalah orang yang harus dijaga agar tidak terkena HIV. Ronald tidak akan berhubungan seksual dengan pasangannya (istrinya) tanpa menggunakan kondom. Ini tidak hanya terjadi pada Ronald, tapi juga pada Priyo, Mantri, Aminah, dan Iwan.

2. *Kondom Untuk Seks, Virus Untuk Cinta*

Namun, kedisiplinan menggunakan kondom dalam berubungan seks dengan pasangan tercinta hanya mungkin jika seseorang sudah terbuka terhadap pasangannya tersebut tentang status HIV-nya dan pasangannya menerimanya. Jika prasyarat ini tidak terpenuhi, maka penggunaan kondom justru dihindari karena menggunakan kondom berarti mendeklarasikan diri kepada pasangannya bahwa dia sudah berpenyakit. Setidaknya, inilah yang ada pada hubungan Mario dengan Daniel.

Mungkin banyak yang menduga bahwa kalau kita mencintai seseorang, seharusnya kita menjaganya dari segala hal yang mencelakainya. Bahkan, itulah arti cinta bagi banyak orang, yaitu kesediaan diri untuk berkorban bagi orang tercinta. Tapi, bagaimana jika niat baik untuk menjaganya kekasih tersebut akan berarti kehilangan orang yang yang kita cintai?

Bagi Mario, hubungan seksual hanya bisa dinikmati jika dilakukan dengan orang yang dicintai. Dalam hal ini, Daniel adalah orang yang dicintainya dan partner tetapnya dalam memenuhi kebutuhan seks. "Bagi saya, seks itu bisa saya nikmati dengan orang yang saya cintai. Jadi saya melakukan seks ini dengan satu orang itu," tegasnya. (Wawancara, 2009). Karena itulah Mario terus me-

nutupi status HIV-nya dari Daniel, karena dia tidak ingin Daniel akan meninggalkannya kalau dia tahu statusnya. Oleh karena itu, Mario tetap tidak menggunakan kondom ketika berhubungan seks dengan Daniel sebagaimana sejak awal mereka berpacaran.

Dari dasar hatinya, dia sama sekali tidak ingin menularkan virus kepada orang lain, apalagi kepada kekasihnya. Dia hanya tidak ingin Daniel meninggalkannya jika sampai tahu bahwa dia sudah positif terinfeksi HIV.

Kalau keinginan, terus terang nggak ada...karena pada prinsipnya saya merasa kalau saya sengaja menularkan orang itu berarti saya melakukan dosa yang besar. Jadi, kalau dengan orang lain saya tetap mengupayakan...seks itu dilakukan secara aman dengan saling tidak menularkan virus, kuman, bakteri dan sejenisnya pada orang lain maupun pada diri saya sendiri. (Wawancara, 2009).

Sementara dengan Daniel, dia menyatakan, "Saya cuma menganjurkan dia untuk *check up* dari IMS [infeksi menular seksual]. Itu saja. Dan tidak pernah *paké* kondom dengan dia."

3. Sepenuhnya Kondom atau Safer Sex

Bagaimanapun juga, tetap ada orang-orang yang konsisten dengan penggunaan kondom paska-vonis HIV positif. Denis dan Mona adalah dua informan yang menyatakan bahwa mereka tetap menggunakan kondom dalam melakukan hubungan seksual dengan siapa saja. Mona sendiri sebetulnya sudah disiplin menggunakan kondom sejak sebelum dia dinyatakan positif HIV. Ketika dia mendapati dirinya HIV positif, status barunya seakan meneguhkan keputusan yang sudah diambil sebelumnya. Sementara bagi Denis, status barunya menyadarkan dirinya untuk tidak lagi melakukan hubungan seksual berisiko.

Berbeda dengan Denis dan Mona, bagi Samira, kondom tetaplh barang aneh dalam hidupnya. Sejak dulu dia tidak menggunakan kondom karena memang kondom adalah barang aneh yang tidak masuk dalam properti kulturalnya. Jika sekarang dia terinfeksi HIV dan ingin tetap menyalurkan hasrat seksualnya, maka pilihannya adalah, "Ya oke, main nggak apa-apa, tapi kamu mainé jangan minta yang aneh-aneh gitu, nggak usah masuk pantat segala macam." (Wawancara, 2009).

4. *Terpaksa Karena Kondom Habis*

Terkadang, kedisiplinan memakai kondom juga bisa berantakan hanya karena persoalan sepele: Habis persediaan. Mungkin terdengar menggelikan, tapi ini sesuatu yang lumrah terjadi. Kebutuhan seksual sedang ingin dipuasi pada saat persediaan kondom habis. Jadilah hubungan seksual berisiko itu terjadi.

Zainab menuturkan kisahnya bagaimana satu-dua kali dia terpaksa melakukan hubungan seksual dengan suaminya tanpa kondom karena memang persediaan habis. Dia menyatakan bahwa dia dan suaminya yang sama-sama positif termasuk orang yang disiplin memakai kondom.

Tapi, "Ah, selalu, tap...selalu, eh kebanyakan, kebanyakan tiap saya berhubungan, saya *paké* kondom. Tapi misalnya kalau misalnya sedang di rumah nggak ada kondom, itu pernah sih satu dua kali lah dalam, dalam pernikahan, selama pernikahan itu, saya pernah satu, dua kali, tiga kali lah paling banyak nggak *pake* kondom." (Wawancara, 19 Maret 2009).

D. Kesimpulan

Sepuluh informan penelitian ini memiliki latar belakang yang beragam, baik dari segi etnis, pendidikan, orientasi seksual, maupun identitas gender. Penelitian ini menemukan bahwa ke-

ragaman latar belakang tersebut sama sekali tidak menjadi faktor yang menyebabkan mereka terlibat dalam sebuah hubungan seksual berisiko yang mengakibatkan mereka terinfeksi HIV.

Di samping miskinnya informasi tentang HIV dan ketidakpedulian terhadap kesehatan diri, penelitian ini mendapati bahwa norma-norma sosial di mana seseorang hidup juga berperan dalam menentukan apakah seseorang akan terlibat dalam sebuah hubungan seksual yang berisiko atau tidak. Misalnya, norma-norma sosial tentang hubungan suami-istri, superioritas seksual laki-laki atas perempuan, makna cinta yang diperhadapkan secara oposisional dengan seks, dan sebagainya.

Beberapa informan dalam penelitian ini memaknai seks secara negatif yang diperlawankan dengan cinta yang positif. Dalam konteks pemaknaan ini, hubungan seksual suami-istri dianggap semata-mata pemenuhan cinta yang menghalanginya untuk melakukan eksplorasi seksual secara maksimal karena yang terakhir ini dianggap melanggar kesucian cinta. Ketika seks dalam skema pemenuhan cinta ini tidak bisa memuaskan hasrat nafsu seksual laki-laki, maka dia yang selama ini secara normatif diperankan sebagai makhluk publik (diperlawankan dengan perempuan sebagai makhluk domestik) dan merasa secara seksual sah untuk bertindak aktif (superioritas seks laki-laki atas perempuan) akan mudah terlibat dalam hubungan seksual dengan perempuan lain di luar rumah. Situasi ini hanya menunggu sejenak saja untuk membawa virus itu masuk ke dalam rumahnya. Sedangkan istri yang selama ini diposisikan sebagai makhluk domestik yang pasif, yang tidak boleh terbuka dalam membicarakan kehidupan seksual rumah tangganya, akan sangat rentan terinfeksi HIV dari suaminya.

Relasi kuasa yang tidak setara ini tidak hanya terjadi pada pasangan suami istri, namun juga bisa terjadi pada komunitas pekerja seks, baik laki-laki maupun perempuan. Adalah sangat rentan posisi seorang pekerja seks ketika berhadapan dengan kliennya, apalagi jika si pekerja seks tersebut berada dalam posisi yang membutuhkan. Seluruh skema kerentanan ini akan semakin memper-

mudah masuknya HIV ke dalam tubuh seseorang jika dipadu dengan miskinnya informasi dan ketidakpedulian seseorang terhadap kesehatan diri.

Para informan di sini memperlihatkan respon yang sama ketika mereka menemukan dirinya pertama kali sebagai ODHIV, yaitu *shock*, putus asa, terpikir untuk bunuh diri, tidak melakukan hubungan seksual untuk sementara waktu, dan bahkan terpikir untuk tidak lagi melakukan hubungan seksual. Tapi, gairah seksual bangkit kembali dan minta pemenuhannya seiring dengan membaiknya kesehatan dan meredanya guncangan kejiwaan. Khusus untuk meredanya guncangan kejiwaan ini karena mereka mendapatkan dorongan motivasi dan penerimaan dari orang-orang di sekelilingnya, baik keluarga maupun pendamping sebaya. Di samping itu, mereka juga mampu memberi makna positif akan status HIV-nya, misalnya, memandangnya sebagai cara Tuhan untuk membuatnya lebih baik di masa depan.

Sementara tidak ada perbedaan signifikan dalam hal frekuensi, teknik, dan partner dalam aktivitas seksual, ada beberapa varian dalam keputusan penggunaan kondom paska-diagnosis. Mereka yang memiliki partner seksual "formal dan permanen" sangat berhati-hati dalam melakukan hubungan seksual karena takut menularkan virus tersebut pada pasangannya. Tidak mengherankan jika berhubungan seks dengan orang lain lebih mengasyikan daripada dengan pasangan tetapnya. Ini memengaruhi pemakaian kondom. Jika dengan pasangan tetapnya mereka disiplin menggunakan kondom, maka dengan orang lain mereka bisa dikatakan tidak pernah.

Jika ini adalah gambaran sebagian besar informan, maka ada hal kebalikannya, yaitu disiplin memakai kondom ketika dengan orang lain, tapi tidak memakai ketika berhubungan seks dengan pasangan tetapnya. Ini terjadi jika pasangan tersebut belum saling terbuka karena penggunaan kondom akan berarti mendeklarasikan status HIV-nya kepada pasangannya yang itu berarti selesainya ikat

an mereka sebagai sepasang kekasih atau suami-istri.

Sekalipun penelitian ini mendapati gambaran yang memprihatinkan tentang kecilnya perubahan perilaku seksual berisiko setelah terinfeksi HIV, namun tetap ada beberapa informan yang dikarenakan status HIV-nya menjadi kukuh untuk menjalankan hubungan seksual yang aman, baik dengan terus memakai kondom secara konsisten maupun menghindari seks anal. Sekalipun demikian, kita mungkin tetap harus menyediakan ruang bagi kelalaian-kelalaian tertentu yang bersifat manusiawi, misalnya hasrat seksual sedang memuncak untuk dipenuhi, tapi persediaan kondom sedang habis.

Rujukan

- Crapanzano, Vincent. "Life-Histories." *American Anthropologist* 86, no. 4 (December 1984): 953-960.
- _____. 1980. *Tuhami, Potrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Creswell, John W. 2007. *Qualitative Inquiry and Research Design: Chosing Among Five Approaches*. 2nd Edition. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Marsh, Ian. 2000. *Sociology: Making Sense of Society*. Harlow: Prentice Hall.
- Oetomo, Dédé. 2008. *Seks, Gender, dan Seksualitas* (Power points tidak diterbitkan).
- Pebody, Roger. *One Third of People with HIV have Experienced Sexual Difficulties in the Past Month*. July 2008, 15. <http://www.aidsmap.com/news/One-third-of-people-with-HIV-have-experienced-sexual-difficulties-in-the-past-month/page/1430843> (accessed July 12, 2009).
- Qiao, Yaping. 2008. *"Being Women Living with HIV in Rural China: Discourse, Sexuality, and Experience of Sexual and Reproductive Health."* M.A Thesis, Faculty of Graduate Studies, Mahidol University.

- Roberts, Brian. 2002. *Biographical Research*. Buckingham: Open University Press.
- Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Susami, Hepa, Suriadi Gunawan, & Subhash Hira. 2009. *Indonesia HIV/AIDS Research Inventory 1995-2009*. Jakarta: National AIDS Commission.

Ngerumpi : Julia Suryakusuma dan Soe Tjen Marching

Julia Suryakusuma adalah salah seorang penasihat GAYa NUSANTARA. Ia seorang penulis, peneliti, aktivis, budayawan, pemerhati isu-isu sosial-politik serta kesetaraan gender, bahkan Julia bisa dikatakan pelopor studi feminisme dan seksualitas. Tulisannya di *Prisma* tahun 1981 dan 1991 menjadi dasar bidang baru di Indonesia, yaitu studi gender dan seksualitas, yang belum pernah ada sebelumnya.

Bulan November yang lalu telah terbit buku *Jihad Julia*, (Qanita, Mizan Grup, 2010), kumpulan terjemahan kolom-kolom terpilihnya di *The Jakarta Post* dan majalah TEMPO edisi bahasa Inggris. Sejak 2006 secara rutin Julia menulis di kedua penerbitan tersebut. Selain itu, antara tahun 2007-9 Julia juga sempat setiap bulan membahas isu-isu sosial dan budaya (khususnya film) di *majalah Garuda Indonesia*. Memang film, sastra, teater dan seni rupa adalah hobinya sejak masih di SMA. Selain apresiasi estetis yang dilakukannya, salah satu kekhasan Julia adalah pendekatan sosial-politisnya atas berbagai bidang budaya yang ditelaahnya.

Rupanya penulis yang sangat produktif dan memiliki minat amat luas ini, sedang “panen” buku. Pada bulan April 2011 akan terbit lagi secara berbarengan dua buah buku: “*State Ibuism/Ibuisme Negara*” (dalam bahasa Inggris dan Indonesia) dan “*Agama, Seks dan Kekuasaan (ASK)*”, diterbitkan oleh Komunitas Bambu (Kobam). Yang pertama adalah tesis Mastersnya yang merupakan analisa gender pertama negara Orde Baru, yang telah menjadi bacaan klasik sejak akhir 1980an, sedang yang kedua adalah terjemahan buku

Sex, Power and Nation (Metafor, 2004), bunga rampai tulisan Julia selama 24 tahun, dari 1979 hingga 2003, yang sudah lama ditunggu-tunggu pembaca Indonesia. Edisi Indonesia ini akan ditambah dengan beberapa tulisan lagi yang akan menyertakan bahan-bahan yang lebih aktual, dan mencakup kurun waktu 30 tahun.

Berikut hasil “ngerumpi” Julia Suryakusuma (JIS) bersama Soe Tjen Marching (STM):

STM: *Julia, sejak kapan mulai membahas masalah seksualitas di Indonesia?*

JIS: Sejak 1991, ketika saya menjadi editor tamu Prisma untuk sebuah nomor dengan tema “*Seks dalam Jaring Kekuasaan*” (edisi Juli). Tapi pada tahun 1981 pun, saya sudah diminta Daniel Dhakidae, pemred Prisma saat itu, menjadi editor tamu Prisma untuk sebuah nomor bertema “*Wanita Indonesia: Terpaku di Persimpangan Jalan*”. Saat itu, saya membahas tentang masalah perempuan di Indonesia dengan menggunakan perspektif feminis, yang katanya belum pernah dilakukan sebelumnya di Indonesia. Asal muasalnya dari situ.

Pada tahun 1980-an, mengaku diri feminis itu nyaris sama buruknya dengan mengaku komunis. Stigmanya datang dari dua arah: feminisme dianggap ide Barat dan liberal tapi juga sekaligus dihubungkan dengan komunis. Aneh sekali, kritiknya diarahkan dari dua kubu ideologi yang dianggap berlawanan. Ini salah satu bukti bahwa patriarki bersifat universal, dan menjadi bagian ideologi kiri maupun kanan!

Di dalam Prisma tahun 1991 itu, saya membuat dua tulisan: “*Konstruksi Sosial Seksualitas*,” sebagai *overview*, berupa uraian teoretis tentang seksualitas, dan “*Seksualitas dalam Pengaturan Negara*”, laporan penelitian selama empat bulan yang saya lakukan mengenai kehidupan seksual pegawai negeri sipil (PNS) Indonesia. Tulisan tersebut adalah studi kasus bagaimana negara melakukan penetrasi ke dalam kehidupan warganya yang paling intim sekali-

pun, yaitu seks. Selain itu, terdapat tulisan banyak orang lain mengenai seksualitas: sejarah, cerita rakyat, homoseksualitas (oleh *Dédé Oetomo*), dan perspektif berbagai agama (Islam, Katolik, Buddha dan kebatinan. Nah, edisi *Prisma* inilah yang dianggap memulai studi tentang seksualitas di Indonesia.

STM: *Tulisan-tulisan Julia pionir dalam bidangnya, ya?*

JIS: Ketika itu, kata orang begitu. Tapi saya rasa, tulisan-tulisan tersebut perlu “dihidupkan” kembali sekarang untuk generasi muda, yang berusia 20, bahkan 30-an, yang ketika itu belum lahir atau yang masih kecil. Banyak orang terobsesi dengan seksualitas, tak terkecuali di Indonesia, bukan terutama dalam hal reproduksi atau prokreasi, tapi lebih menyangkut urusan hasrat, rekreasi dan kenikmatan. Namun, yang memahami apa makna seksualitas sebagai kekuatan sosial-politik, jarang.

Saat ini, dengan maraknya kasus-kasus yang berkaitan dengan seksualitas, terbukti analisis yang saya buat pada tahun 1991 itu semakin relevan saja, dengan adanya UU Pornografi, video seks Ariel PeterPan (dengan Luna Maya dan Cut Tari), Pink Swing (karya Agus Suwage dan Davy Linggar, dgn model Anjasmara dan Izabel Jahja), *Playboy*, dan banyak lainnya. Pada saat itu, memang pemahaman orang Indonesia tentang seks secara sosial-politik belum ada, sekarang pun masih terbatas sebenarnya.

STM: *Menurut Julia, bila orang ingin belajar tentang seksualitas, apa saja yang perlu diperhatikan dan diketahui dari awal?*

JIS: Tentunya orang perlu sadar akan landasan awal seksualitas, yaitu seks atau jenis kelamin biologis. Orang menganggap hanya ada dua jenis kelamin: laki-laki dan perempuan. Padahal, pembagian seks secara biologis ini jauh lebih kompleks dan bervariasi. Orang interseks dimasukkan kategori apa, ayo? Orang cenderung meng-

kotakkan manusia didalam dua kategori saja – perempuan dan laki-laki - padahal seks biologis pun bisa merupakan kontinum, atau keberlanjutan: seorang perempuan mempunyai ciri-ciri maskulin, laki-laki mempunyai ciri-ciri feminin. Di antara kedua kategori ini, terdapat gradasi-gradasi.

Nah, berdasarkan seks biologis ini, kemudian masyarakat melakukan pemaknaan sosial, yang oleh Peter Burger disebut “konstruksi sosial”, dari seksualitas. Seseorang yang secara biologis laki-laki, secara sosial “diberi” peran dan sifat-sifat tertentu, demikian juga perempuan. Ini yang disebut “gender”, atau *gender* dalam bahasa Inggrisnya (saya lebih suka menggunakan ejaan Indonesia, *gender*, kalau *gender* nanti dianggap alat musik lagi!). Terus terang sekarang sering penggunaan *gender* dirancukan, dipakai dalam konteks yang seharusnya menggunakan istilah *sex*. Hal ini mengganggu buat saya, karena secara konseptual keliru.

Di Indonesia, terdapat asumsi kuat bahwa seksualitas dan gender itu sama. Dengan demikian orang yang jenis kelaminnya betina, *gender* nya harus feminin; sedang yang berkelamin jantan, harus tampil maskulin. Akibat dominasi heteronormativitas (anggapan bahwa hanya yang hetero lah yang normal), stereotip ini yang diterima, yang lain dianggap menyimpang, atau minimal, aneh.

Meski paham yang dominan adalah bahwa hanya ada dua jenis kelamin, dan dua gender, dalam kenyataannya dalam kebanyakan, bahkan mungkin semua masyarakat, terdapat banyak varian-varian gender seperti waria, *transgender*, tomboi, androgin dan lain-lain. Lazimnya ketertarikan atau hasrat seksual dikaitkan dengan “lawan jenis”, tapi seperti kita ketahui, orientasi seksual bisa berarti tertarik dengan sesama jenis yang disebut “homoseksualitas” (bagi perempuan lesbian), atau secara populer disebut “gay”. Nah, seperti halnya seks biologis, gender maupun orientasi seksual pun merupakan sebuah kontinum, dengan konstruksi sosial yang diberi muatan moral. Yang menyimpang dari seks hetero dianggap amoral. Yang selalu bersibuk-sibuk melakukan hal ini adalah lembaga negara

dan agama, biasanya untuk tujuan ideologis atau politik kekuasaan tertentu.

STM: *Bagaimana tanggapan para pembaca di Indonesia tentang tulisan Julia di Prisma tahun 1991 itu?*

JIS: Banyak yang bingung dan heran, sama sekali tidak masuk ke dalam pemahaman mereka. Kalau orang tidak mengerti, ada kecenderungan menyepelekan atau bahkan menolak dengan cara melakukan penyempitan permasalahan. Reaksi khas yang sering saya dapat ketika itu adalah: "ah, seks tidak usah dibicarakan, dipraktikkan saja!". Itu karena sempitnya konsep mereka tentang seks, hanya sekedar seks badani, bahkan terbatas pada persetubuhan saja. Mereka tidak menyadari implikasi sosial-politik seksualitas yang amat luas dan dalam pengaruhnya di dalam perilaku manusia dan dinamika masyarakat. Padahal pembaca *Prisma* kan kebanyakan akademisi. Ya, karena masih baru itu, belum kenal sama sekali mereka, pada wacana itu.

STM: *Lalu tanggapan Julia bagaimana? Seberapa pentingnya pemahaman tentang seksualitas itu?*

JIS: Penting sekali. Dari segala atribut yang mendefinisikan kita sebagai manusia - kebangsaan, kelas, umur, pekerjaan, hobi atau agama - seksualitas adalah identitas yang paling mendasar dan yang pertama mendefinisikan kita sebagai manusia. Kalau kita brojol, apa yang pertama dikatakan tentang diri kita? "*It's a boy!*" atau "*It's a girl!*" - jadi, apakah kita perempuan dan laki-laki. Entah apa yang diserukan kalau kita lahir sebagai interseks - dengan dua jenis kelamin, yang ada kalanya terjadi.

Seks pulalah yang mendefinisikan kedewasaan. Bila kita masih anak-anak, seolah-olah kita tidak memiliki naluri seksual, hingga kita masuk fase akil-baligh (umumnya terjadi antara umur 9-16 ta-

hun). Pada saat itu perempuan mengalami haid, laki-laki mimpi basah. Tubuh pun mengalami berbagai perubahan fisik dan hormonal yang membuat kita memiliki hasrat seksual, maka pada saat itu kita disebut “dewasa”. Mulai saat itu muncullah berbagai aturan-aturan yang mengatur seksualitas kita, padahal dari sononya merupakan sesuatu yang wajar. Karena manusia memang makhluk sosial, ya wajar sebenarnya, tapi sering yang terjadi pengaturan yang berlebihan, karena kepentingan kekuasaan. Dari segala atribut seperti kebangsaan, kelas, umur, pekerjaan, hobi atau agama, sebenarnya seksualitas adalah salah satu identitas yang paling mendasar.

STM: Lalu mengapa menurut Julia, seks itu dianggap tabu?

JIS: Iya, saya juga tidak pernah sepenuhnya memahami itu. Kok seks tabu, dan kekerasan tidak, malah dianggap hiburan. Padahal seks itu nikmat dan kekerasan menyakitkan. Memang aneh dunia ini.

Kalau pertanyaan itu diajukan kepada pastur atau kiai, mungkin mereka akan memberikan jawaban yang sifatnya religius, dikembalikan ke cerita Adam dan Hawa. Konon kedua makhluk ini menjadi sadar akan ketelanjangan – dan seksualitas mereka - setelah makan buah dari pohon kehidupan, dan kemudian diusir dari sorga karena melanggar larangan. Saat itulah seks menjadi dosa dan sarat tabu. Agama – yang kebanyakan patriarkis – menyalahkan perempuan – gara-gara Hawa katanya, Adam makan buah tersebut, kata mereka. Tapi interpretasi agama juga konstruksi sosial sebenarnya.

Karena saya sosiolog, jawaban yang saya berusaha untuk berikan tentunya akan bersifat sosiologis-historis.

Pada awal kehidupan manusia – waktu kita masih hidup di gua - seks tidak tabu. Suka sama suka, jadilah. Tapi ketika masyarakat berkembang menjadi sistem yang lebih kompleks, dan ada paham kepemilikan yang biasanya dikaitkan dengan keturunan, maka dibuatlah aturan-aturan, termasuk juga menyangkut perilaku seks, dan berbagai tabunya. Ada beberapa tabu yang bersifat universal

memang, misalnya tabu *incest* (seks di antara anggota keluarga), tapi banyak yang sifatnya partikuler, berlaku pada masing-masing masyarakat saja.

Selain itu, saya kira mungkin ada kaitannya dengan kekuatan seks sebagai sebuah energi maha dahsyat, yang memiliki kekuatan kreatif, erotis dan bahkan spiritual. Saking kuatnya bisa menakutkan. Ekstase adalah emosi yang demikian intens sehingga seseorang bisa kehilangan kendali dan rasionalitas. Konon ekstase (kenikmatan) seksual sama intensnya dengan ekstase spiritual. Bagi saya inilah memang yang ideal, tidak ada dualisme antara yang seksual dan spiritual.

Ketika manusia mulai berpikir secara dualistis, disitulah moralisme – yang perlu dibedakan dari moralitas – muncul. Sistem tabu adalah bagian dari moralisme itu. Kebanyakan sistem agama mono-teis menganut paradigma dualistis ini: baik-buruk, gelap-terang, aktif-pasif, lemah-kuat, feminin-maskulin, perempuan-laki-laki.

Mungkin karena energi seks yang luar biasa itu pulalah maka diberikan berbagai nilai moral, konstruksi sosial yang sebenarnya bersifat relatif. Yang dianggap tidak moral di dalam suatu masyarakat, sah-sah saja di masyarakat lainnya. Di dunia Barat, mau cium-ciuman di tempat umum, silakan saja. Kalau anda melakukan itu di kebanyakan negara Islam, selamat saja apalagi di Indonesia yang sudah dikuasai UU Anti-Pornografi. Bisa-bisa diperkarakan di pengadilan, dipenjara atau dicambuk, kalau di Aceh.

Seksualitas memang bukan sekedar seks badani, dan bisa diekspresikan melalui bermacam-macam cara. Misalnya, dalam tarian jaipong. Sebenarnya menurut saya tarian tersebut bersifat sensual, artinya, menarik bagi aspek mental dari kenikmatan, romantika dan seks. Kalau seksual itu lebih kepada berbagai tindakan fisik untuk mendapat kepuasan badani. Namun memang yang sensual itu bisa demikian sugestifnya, sampai-sampai dituduh “porno”, yang pasti menurut definisi UU Pornografi yang terbit akhir 2008 itu. Memang sesuatu yang seksual atau sensual akan selalu

multi-interpretasi, bahkan sarat kontroversi. Yang porno buat satu orang, erotis dan estetis buat orang lain, dan sebaliknya. Bagaimana *tuh* jadinya?

STM: *Kalau kita bicara seksualitas, seperti yang sempat disebutkan oleh Julia tadi, gagasan seakan ditolak oleh kebanyakan akademis, mereka bilang, dipraktekkan saja. Tapi bukankah sebenarnya ada hubungan yang kuat antara keduanya?*

JIS: Memang. Dari uraian saya tadi, jelas bahwa ideologi seksual itu mempunyai peran luar biasa dalam permainan kekuasaan. Ideologi yang paling efektif adalah wacana yang menyelusup ke dalam pikiran tidak sadar kita melalui bahasa, nilai-nilai moral, hukum, dan lain-lain, dan digunakan untuk kepentingan kekuasaan. Bahkan menurut Foucault *"the history of sexuality is the history of our discourses of sexuality"*. Jadi, seksualitas memang selalu dibicarakan dan diwacanakan. Karena itu, baik ilmuwan dan aktivis perlu memahaminya karena seksualitas mempunyai implikasi yang amat kuat dalam urusan hubungan kekuasaan, baik antara individu, maupun individu dan lembaga, termasuk negara. Bahkan di dalam tulisan *"Seks dalam Pengaturan Negara"* saya di Prisma itu, saya berusaha menguak hegemoni negara dengan menggunakan analisa seksualitas sebagai alat bongkarnya.

STM: *Lalu, menurut Julia, bagaimana studi seksualitas itu seharusnya? Bagaimana pendekatannya?*

JIS: Dalam studi seksualitas, ada dua pendekatan: esensialis dan konstruktivis. Pendekatan esensialis mereduksi seksualitas menjadi sekedar dorongan alamiah-biologis dan menganggap seksualitas mempunyai "mandat" yang tidak bisa diubah. Oleh karena itulah perlu dikontrol oleh aturan-aturan sosial dan budaya, agar tetap berada pada jalur "normalitas" (tentu menurut ketentuan

yang berkuasa).

Di Barat, pemikiran esensialis seperti ini telah lama mendominasi ilmu kedokteran, psikiatri dan psikologi, selama lebih dari satu abad. Kelemahan penjelasan ini cenderung simplistik, membatasi dan mengurung manusia dalam definisi yang sempit. Yang jadi korban terutama perempuan, bila mereka dianggap berlaku menyimpang dari norma-norma seksualitas yang esensialis.

Penganut konstruktivisme sebaliknya menganggap bahwa seksualitas juga merupakan bentukan sosial-budaya. Kebakuan identitas seksual seseorang dipertanyakan karena mereka berpandangan bahwa manusia dan seksualitasnya amat kompleks dan tidak hanya merupakan kesatuan alamiah yang sederhana.

STM: Dan bukankah pendekatan esensialis ini dengan mudah menstigma orang?

JIS: Memang, pemahaman baku tentang seksualitas sukar sekali digugat. Tapi beberapa pemikir seperti Jacques Lacan, Sigmund Freud dan Juliet Mitchel telah mengeritik pendekatan esensialis ini. Pendekatan diskursif juga sudah dilakukan beberapa puluh tahun yang lalu oleh Michel Foucault, dalam tiga jilid bukunya *The History of Sexuality*. Terdapat kesamaan dari pendekatan berbagai ahli ini, yaitu penolakan terhadap pemahaman bahwa seksualitas adalah sesuatu yang berdiri sendiri secara otonom dan alamiah, yang membenarkan pengontrolan secara sosial. Mereka mempunyai argumen bahwa seksualitas sifatnya sosial dan historis. Misalnya, definisi “normal,” “abnormal,” “sakit,” “gila,” dan “berdosa” itu jelas merupakan pendefinisian sosial. Standar yang menentukan semua itu adalah produk politik, kultur dan budaya. Begitu juga konsep “kodrat,” “kewanitaan,” dan “kejantanan,” yang biasanya diatur oleh norma sosial yang berlaku pada jamannya dan juga menurut siapa yang memerintah atau berkuasa pada saat itu.

Ini kemudian diamini sebagai suatu yang benar oleh ma-

syarakat, berdasarkan “semesta pemaknaan” yang dilegitimasi terus menerus dan dikuatkan oleh anggota masyarakat. “Semesta pemaknaan” adalah terjemahan *universe of meaning* dari Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, ditulis di dalam bukunya yang amat terkenal, *The Social Construction of Reality* (Anchor Books, New York 1966), yang berarti totalitas pengetahuan dan kepercayaan sehari-hari kita.

Jadinya terus seperti lingkaran setan. Mereka hanya tahu akan pemaknaan seperti ini, yang diulang-ulang dan kemudian dianggap betul dan sah, demi stabilitas sosial. Itulah anggapan mereka. Padahal menurut Berger dan Luckmann, semua “kepastian” pada dasarnya tidak pasti karena sebenarnya landasannya tidak stabil, namun dipercayai sebagai sebagai sesuatu yang nyata dan baku. Nantinya suatu saat juga bisa berubah. Apa standar perubahan itu? Tidak ada, biasanya sekedar disebut “perubahan jaman”.

STM: *Hubungan konsep “semesta pemaknaan” dengan seksualitas manusia bagaimana?*

JIS: Seksualitas manusia adalah studi kasus “semesta pemaknaan” yang amat bagus. Misalnya, kultus keperawanan, konsep aurat, kesucian perkawinan dan lain-lain. Bahkan ada budaya yang melakukan cliterodectomy sebagai kemutlakan budaya. Di Afrika, Arab, Asia dan bahkan beberapa tempat di Eropa, ada kebiasaan memotong secara fisik alat kelamin perempuan: penyunatan, yaitu pemotongan klitoris sampai habis, dan infibulasi, yaitu bukan saja klitoris, namun juga labia minora dan labia majora dipotong, dan vulva pun dijahit tertutup. Hanya lubang kecil disisakan untuk buang air kecil. Jika hendak melahirkan, jahitan dibuka, lalu ditutup lagi. (Lihat Raqiya Haji Dualeh Abdalla, *Sister in Affliction: Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, Zed Press, London 1982). Memangnya resleting - bisa dibuka-tutup seenaknya!

Praktik ini berdasarkan kepercayaan bahwa hanya lelaki

pelaku seks. Kenikmatan merekalah yang utama; perempuan hanyalah obyek “garapan” seksual lelaki yang harus dikurung dan dibatasi. Kebiasaan biadab *cliterodectomy* adalah salah satu bentuk ekstrim ideologi gender yang menganggap laki-laki sebagai agen primer dan perempuan sekunder.

STM: Lalu bagaimana dengan ranah publik dan privat dari seksualitas ini? Terutama di Indonesia yang pemerintahnya cukup gemar mengikut-campuri urusan ranjang rakyatnya?

JIS: Di Indonesia ini, peraturan banyak sekali yang berhubungan dengan apa yang dinamakan moralitas, yang tentu saja bersifat patriarkis. Karena perempuan dianggap sebagai penjaga gawang moralitas, perempuanlah yang paling terbebani dan menjadi sasaran pengaturan negara. Tapi, sebenarnya masyarakat kita ini sangat sensual dan erotis. Coba saja lihat peninggalan sejarah kita, salah satunya Serat Centhini. Seks adalah bagian hakiki kebudayaan kita!

Pemerintah Indonesia, terutama sejak masa Orde Baru, berusaha mengatur gender dan seksualitas rakyatnya. Mereka menghancurkan banyak sekali organisasi perempuan yang benar-benar membela perempuan, lalu menggantinya dengan Dharma Wanita, yang direkayasa sedemikian rupa untuk kepentingan negara. Anggota Dharma Wanita dikonstruksikan sebagai konco wingking yang harus mengabdikan pada suami, keluarga dan negara.

Di tingkat desa dibentuk Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) yang ditujukan kepada warga desa perempuan, sebagai istri dan ibu. Namun tujuan pemerintah sebenarnya politis dan ideologis. Melalui ibu-ibu itu, diharapkan agar mereka membentuk keluarga-keluarga Pancasila. Karena keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat, bila hal ini tercapai, maka terciptalah masyarakat Pancasila yang lebih mudah dikuasai negara. Itulah esensi yang saya sampaikan di dalam buku saya yang akan terbit April 2011 ini:

melalui konstruksi gender dan kontrol seksualitaslah negara berusaha menguasai rakyat! Hebat bukan?

Sekarang kekuasaan negara tidak seabsolut di jaman Orde Baru. Namun kemudian muncul Undang-undang anti-Pornografi yang didukung Presiden, pemerintah dan parlemen, karena takut kehilangan suara dari organisasi Islam konservatif. Celakanya UU ini bukan mengenai pornografi yang memang terkadang eksploitatif, tapi merupakan ekspresi moralitas kalangan politik Islamis konservatif yang tujuannya meraih pengaruh. Salah satu cara yang paling mudah adalah dengan mencampuri moralitas umum, yang dikaitkan dengan perempuan (padahal korupsi lebih mengancam bangsa dan negara!). Taktik ini sebenarnya syariahisasi secara sembunyi-sembunyi, karena kelompok Islam tertentu masih memimpin Indonesia menjadi negara Islam. Bagaimana lagi bisa disangkal hubungan antara gender, seksualitas, kekuasaan dan negara (dan saat ini, agama)? Jelas kan?

STM: Namun, apakah agama Islam sendiri patriarkis dan mendiskriminasi perempuan?

JIS: Dalam praktiknya sekarang memang demikian. Tapi ini sebenarnya tergantung dari siapa yang membaca dan menginterpretasikan. Banyak juga ulama dan akademisi feminis Islam (dan sebagian dari mereka adalah laki-laki!), yang melakukan interpretasi Qur'an, mengatakan bahwa Islam justru membebaskan perempuan. Dulu, pada jaman jahiliah, sebelum pengaruh Islam menyebar, perempuan diperlakukan semena-mena. Para lelaki boleh mengambil istri berapa pun, dan memperlakukan istri hampir-hampir seperti budak atau ternak. Islam mengubah hal ini. Jumlah istri dibatasi dan lelaki harus memenuhi kewajibannya baik secara rohaniah maupun jasmaniah terhadap istri. Jadi poligami dengan istri empat orang itu sudah kemajuan, apalagi kalau ditaati syarat-syaratnya: meminta izin istri pertama, harus berlaku adil (dari segi

menafkahi dan perlakuan), dan sebagainya. Dulu aturan poligami yang dibuat Nabi Muhammad kan sebenarnya untuk membantu janda-janda miskin akibat suaminya jadi korban perang. Sekarang sih malah menjadi pembenaran hawa nafsu saja, bahkan Aa Gym saja tampaknya tumbang karena itu. Tapi memang Islam yang ada di Indonesia ini sebenarnya Islam yang cukup bebas, sensual dan “seksi”, cuma pura-pura saja ditutupi berbagai aturan! Siapa takut!

STM: *Berpindah ke hal lain, menurut Julia, bagaimana dengan konsep pionir itu sendiri? Bukankah hal ini bisa diperdebatkan?*

JIS: Memang, ini yang terkadang bisa rancu. Dan memang, yang disebut atau dikenal sebagai pionir atau yang pertama, seringkali bisa diperdebatkan.

Misalnya, kalau kita berbicara tentang RA Kartini (1879-1904) yang sudah tersohor sebagai pejuang hak-hak perempuan pertama di Indonesia. Tapi apa yang sebenarnya diperbuatnya? Apakah ia telah membangun sekolah-sekolah untuk perempuan seperti yang dilakukan oleh Dewi Sartika (1884-1947) di Jawa Barat? Apakah ia terjun ke medan peperangan dan berjihad seperti Cut Nyak Dien (1848-1908)? Apakah ia dijebloskan ke bui selama enam tahun seperti yang terjadi pada H.R. Rasuna Said (1910-1965), orator perempuan yang pidatonya mengecam pemerintah kolonial Belanda? Sama sekali tidak.

Lalu, apa yang dilakukan Kartini? Ia adalah anak bangsawan – “putri sejati”! seperti kata lagunya - yang pandai menulis. Hal ini cocok dengan politik etis Belanda saat itu (1901-1942), sesudah berbuat keji ratusan tahun sebelumnya. Tapi, kemudian Kartini akhirnya setuju dipoligami oleh suaminya padahal dia keras sekali menentang hal ini dalam surat-suratnya. Jadi, Kartini tidak saja naif, tapi juga sudah menunjukkan ketidak-konsistenan dalam perjuangannya.

STM: *Julia, sekarang saya mau bertanya mengenai isu sensor. Kalau*

dulu pemerintah yang suka ribut, tapi sekarang kelompok agamalah yang lebih ikut campur. Menurut Julia, mengapa ini?

JIS: Ironisnya, ini karena demokratisasi. Pada jaman Orde Baru beberapa kelompok Islam itu juga ditekan. Sekarang seolah-olah ada kebangkitan kembali Islam – sebenarnya cuma seperti kuda yang lama disekap, sekarang dilepas dari kandang saja. Meski Indonesia negara mayoritas Islam terbesar di dunia, tapi bukan negara Islam. Sejarah berulang kali membuktikan – dari penghapusan Piagam Jakarta (penghilangan tujuh kata di dalam sila pertama Pancasila yang mewajibkan umat Islam menjalankan syariah) pada tahun 1945, hingga menurunnya dukungan pada partai Islam secara konsisten hingga kini – bahwa masyarakat Indonesia tidak menginginkan negara Islam. Mayoritas masyarakat Indonesia moderat, tapi kelompok yang radikal lah yang mendapat platform. Celakanya kehadiran golongan ekstremis ini juga merupakan tanda bahwa kita ini negara demokratis. Ini ironis, karena mereka ini justru ingin menghancurkan demokrasi, pluralisme dan hak asasi manusia, termasuk kesetaraan gender dan hak-hak seksual.

Pada isu Prisma tahun 1981 pun, saya sudah menulis bahwa ukuran emansipasi masyarakat itu dapat dilihat dari emansipasi perempuannya. Sebaliknya, di negara miskin, perempuannya lah yang paling miskin. Jadi, perempuan itu barometer. Tapi, hingga kini, hal ini masih belum disadari oleh kebanyakan orang.

STM: Lalu, menurut Julia, apa yang telah berubah di Indonesia sejak jaman Soekarno dari segi kultur, politik dan gender ?

JIS: Ada banyak hal yang tetap sama, hanya topengnya saja yang berbeda. Misalnya, kalau di jaman Soekarno “politik adalah panglima,” di jaman Soeharto “pembangunan adalah panglima,” di era Reformasi, baik politik maupun ekonomi berada di kursi pengemudi. Tapi, apa kebijakan kulturalnya? Tidak ada. Semua serba

pragmatis, namun disertai ketidak-konsistennya mengenai apa yang diperbolehkan dan apa yang tidak diperbolehkan, tergantung dari yang siapa yang berkuasa, dan yang mendatangkan uang.

Dengan internet dan televisi kabel, tidak ada hambatan terhadap apa yang bisa dikonsumsi masyarakat sebagai hiburan. Keterbukaan yang lebih besar di Indonesia, dikombinasikan dengan derasnyanya arus masuk budaya global menghasilkan kehadiran konflik yang lebih nyata, dan ekspresi kultural yang kadang dianggap menyinggung. Hal ini muncul dalam media, cara anak muda berpakaian, atau di dalam talk-show seks yang amat gamblang dan tanpa tedeng aling-aling, di televisi dan radio.

Dalam urusan budaya, perbenturannya sekarang lebih di antara “budaya MTV” yang begitu populer, dengan berbagai aspek budaya berbasis rakyat. Namun, yang kedua ini masih bisa mencoba bertahan hidup dengan gigih dan berkembang dengan caranya sendiri.

Perubahan paling menyolok sejak Orde Baru adalah otoritas negara. Kontrol negara terhadap masyarakat tidak seperti di jaman Soeharto ketika pemerintah tidak bisa dikritik.

Namun dalam banyak hal, nasib perempuan belum berkembang. Nasib TKW (tenaga kerja wanita), misalnya, belum berubah. Malah dalam beberapa kasus, keadaan menjadi tambah parah: terjalin ke dalam arus TKW adalah peningkatan perdagangan perempuan dan juga anak-anak. Kekerasan terhadap perempuan meningkat, termasuk kekerasan domestik. Ini yang saya kira perlu diberi perhatian.

STM: *Terima kasih banyak, Julia.*

JIS: Sama-sama, Soe Tjen.

Resensi buku :

Sharyn Graham Davies. *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*. London & New York: Routledge, 2010, xvii + 257 hal.

Soe Tjen Marching¹

Pembagian gender seringkali dihubungkan dengan kelamin biologis dan seksualitas seseorang. Hal ini seringkali tergantung pada kondisi sosial, budaya serta politik masyarakat di suatu tempat dan kurun waktu tertentu.

Di Indonesia, kata jenis kelamin (seksual biologis) lebih dikenal daripada gender. Namun, tidak berarti gender bukanlah hal yang tidak penting. Di Indonesia saat ini, pada umumnya masyarakat membagi jenis kelamin menjadi dua saja: lelaki dan perempuan, dengan gender maskulin dan feminin. Heteronormativitas masih diterima secara meluas di Indonesia.

Di beberapa tempat seperti Surabaya, waria juga dikenal di dalam pembagian gender. Tapi, hal ini sempat mengernyitkan dahi beberapa orang dari daerah lain, ketika mengetahui ada toilet waria di beberapa tempat di Surabaya.

Pembagian gender memang bisa berubah, dan inilah yang menandakan bahwa gender adalah hasil konstruksi. Dalam buku ini, Sharyn Graham membahas pembagian gender di masyarakat Bugis. Dengan membandingkan dengan persepsi masyarakat secara historis, Graham memperlihatkan betapa kayanya variasi

¹Pimred Jurnal Gandrung dan majalah Bhinneka, penulis novel *Mati Bertahun yang Lalu*.

gender manusia, betapa berbedanya gender dinilai di tempat dan waktu yang berbeda.

Identitas gender bukanlah hal yang baku, tapi bisa selalu berubah. Walau memang kata identitas itu sendiri seringkali dianggap mempunyai koherensi, keberlanjutan yang tak terputus. Namun, subyek-subyek yang ditemui oleh Sharyn Graham menunjukkan hal sebaliknya, meskipun bersamaan dengan itu wacana gender di Indonesia modern mencoba mengotakkan manusia menurut persepsi heteronormativitas. Wacana seperti inilah yang dikritik oleh Foucault ketika ia menulis tentang kisah seorang Herculine Barbine.

Para dokter menentukan bahwa ia adalah lelaki dan bergantilah identitasnya menjadi Abel, hanya karena sistem heteronormativitas yang mengharuskan pemilahan gender yang pasti. Karena depresi berat, Barbin mengakhiri nyawanya dengan gas. Catatan harian ditemukan di sebelah tempat tidurnya. Polisi yang mendapat berita bahwa ada seorang lelaki yang mati pun terkejut, ketika melihat tubuh dengan penis yang begitu kecil dan mempunyai labia.

Michel Foucault menerbitkan jurnal Barbin disertai pengantar analisisnya dalam buku *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century French Hermaphrodite*. Dalam pengantar ini, Foucault menyebutkan bahwa sebelum Herculine Barbin ditetapkan untuk menjadi seorang pria, ia menikmati “*the happy limbo of a non-identity*” [bahagiannya ketidakpastian akan non-identitas] (Foucault 1980; xiii).

Memang, identitas gender itu sendiri bisa begitu kaya, sehingga definisi tentang gender menjadi sempit dan seringkali terburai-burui mengejar keberagaman ini. Pada tahun 1960an, misalnya, berbagai variasi gender mulai bermunculan di Muangthai. Sebelum 1960an, hanya dikenal tiga gender (*phet*) yaitu: lelaki maskulin, perempuan feminin dan *kathoe* (di tengah kedua kategori yang disebut sebelumnya). *Kathoe* digunakan untuk menggambarkan seseorang yang mempunyai karakter hermafrodit atau mempunyai

perilaku yang dianggap tidak sesuai dengan jenis kelamin mereka.

Tapi pada tahun 1980-an, kata yang menggambarkan definisi gender di Muangthai sudah berkembang. Ada dua tipe lelaki, yaitu: *chai* (lelaki) dan *seua bai* (lelaki biseks). Ada enam grup di dalam *kathoe*: *gay king*, *gay queen*, *kathoe* (transgender), *kthoe* *plaeng phet* (transseksual), *khon sorng phet* (hermafrodit) dan *tom* (tomboi, lesbian yang *butchie*) (Graham 2010; 53). Dan ada dua tipe perempuan: *dee* (lesbian yang femme) dan *ying* (perempuan). Tapi ini pun masih menjadi bahan perdebatan. Tidak ada definisi yang pasti ataupun cukup untuk menggambarkan gender manusia.

Dalam pengertian gender di Muangthai, maskulinitas dan femininitas menempati kedudukan yang penting. Ada pengakuan bahwa keduanya bisa saling tumpang tindih dalam tubuh manusia dan juga hubungan yang tidak baku antara gender, seksual biologis dan ketertarikan erotik.

Gender di Muangthai terbentuk dari konsep seberapa maskulin atau femininnya seseorang, dari 100% maskulin di satu sisi (*chai*) dan di sisi lain, 100% feminin (*ying*), sedang gender-gender yang lain adalah di tengah-tengah keduanya. Dalam penentuan gender ini, yang menentukan adalah seberapa feminin dan maskulinnya orang tersebut. Sedangkan ketertarikan seksual hanyalah menjadi akibat dari gender mereka saja.

Masyarakat Bugis juga menilai gender seseorang dari femininitas dan maskulinitas mereka, namun juga dari jenis kelamin biologis, dengan siapa mereka berpasangan dan beberapa faktor lainnya. Secara umum, masyarakat Bugis mengenal lima gender, yaitu: *makkunrai* (perempuan), *calalai* (perempuan kelelakian atau perempuan maskulin), *bissu*, *calabai* (lelaki keperempuanan atau lelaki feminin), *oroané* (lelaki).

Dari kelima gender ini, juga ada tuntutan tersendiri dari masyarakat Bugis bagi individu untuk bisa dimasukkan dalam salah satu definisi gender ini. Misalnya, *calabai* harus mempunyai pacar atau mempunyai pasangan lelaki, dan dianggap mahir mem-

bantu pelaksanaan upacara perkawinan. Tapi, ini pun tidak selalu konsisten, karena ada seorang lelaki yang dianggap *calabai* tapi dia sendiri mengaku tidak lagi aktif secara seksual. Artinya, ia tidak punya pasangan pria.

Kata “lesbian” jarang digunakan oleh orang-orang yang ditemui Sharyn Graham, karena di Indonesia, ada stigma yang amat buruk yang menyangkut kesehatan psikologis seseorang. Begitu juga kata “lesbian” di Muangthai, biasanya digunakan untuk menggambarkan video senggama antara perempuan, yang ditonton oleh lelaki heteroseksual. Perbedaan definisi inilah yang mengakibatkan kata “lesbian” mempunyai arti berbeda di beberapa tempat di Asia Tenggara dibandingkan dengan kata dalam bahasa Inggris.

Pada masa lalu, seperti ditemukan di naskah sejarah mereka *La Galigo*, masyarakat Bugis menghormati *bissu* karena mereka menggabungkan feminitas dan maskulinitas. Namun saat ini, kecenderungannya adalah memisahkan keduanya, disertai dengan tuntutan yang mengharuskan manusia yang dianggap lelaki atau perempuan untuk melakukan hal “standard” dan “normal”, yang juga ditekan oleh pemerintah Indonesia sejak Orde Baru.

Seksualitas dan gender seringkali dihubungkan di masyarakat ini, dan di Bugis seperti juga di Indonesia, ada stereotipe yang melekat pada kombinasi jenis kelamin dan gender. Misalnya, *calabai* biasanya dianggap lebih feminin daripada *calalai*. Tapi, karena tubuh perempuan *calalai*, dalam skala gender ia dikategorikan lebih feminin daripada *calabai*. Perilaku, orientasi seksual dan bahkan status juga ikut menentukan gender seseorang. Tapi penentuan gender ini amat beragam.

Tapi standard gender (antara feminin dan maskulin) juga dapat membingungkan. Bahkan dalam masyarakat Bugis sendiri, mereka tidak mempunyai kesepakatan akan apa yang dianggap feminin atau maskulin. Sharyn Graham memaparkan beberapa contoh: *lines* yang memiliki karakter feminin terkadang dianggap lebih feminin daripada perempuan lain. Tapi karena ketertarikan

mereka terhadap perempuan maskulin, ini mengasingkan mereka dari kerangka feminin ideal. Perempuan feminin yang tidak tertarik kepada lelaki tetapi kepada perempuan lain menjadi ancaman yang amat besar terhadap maskulinitas sekaligus terhadap femininitas itu sendiri.

Di masyarakat Bugis, bila *calabai* cukup terbuka dan dapat ditemui dengan mudah, Sharyn Graham mendapat kesulitan menjumpai *calalai*. Salah satu alasan adalah anggapan bahwa *calalai* dianggap tabu dan lebih tidak bermoral daripada *calabai*. Perempuan juga seringkali tidak mempunyai kebebasan sebanyak lelaki, sehingga keluarga mereka biasanya menekan untuk mengikuti norma-norma yang sesuai dengan masyarakat. Begitu juga tekanan untuk menikah amat tinggi bagi perempuan.

Namun, Graham sempat menjumpai beberapa *calalai* dengan pasangannya. Beberapa di antaranya mempraktikkan sistem suami istri hetero, seperti Maman (*calalai*) dengan pasangannya Mina. Mamanlah yang keluar mencari uang dan memberi nafkah, sedangkan Mina melakukan fungsinya sebagai laiknya istri hetero. Graham juga menemui *calalai* (Ance') yang menikah dengan *calabai* (Wawal). Mereka juga mengikuti pembagian heteroseks antara suami dan istri. Namun, Ance' si *calalai* yang awalnya menjadi suami, sedangkan Wawal yang menjadi istri (dialah yang memasak dan merawat rumah). Tapi setelah pembagian ini ditentang oleh Wawal, masalah pun timbul.

Dalam buku ini, Graham mengobrak-abrik kebakuan dan stereotipe yang diyakini kebanyakan masyarakat, bahkan oleh dirinya sendiri. *Lines* yang dianggap lebih feminin daripada *calalai* ternyata bisa cukup agresif bahkan menurut seorang *calalai* bernama Dilah, mereka selalu yang pertama kali meminta hubungan seksual (Graham 2010; 133).

Calabai yang dalam benak banyak orang termasuk dugaan awal penulis (Sharyn Graham) sendiri, adalah perempuan yang terperangkap dalam tubuh lelaki. Begitu juga ada anggapan bahwa

transgender dan transeksual adalah definisi yang melibatkan gerakan diakronik antara lelaki dan perempuan atau sebaliknya. Kecenderungan untuk melihat orientasi seksual atau gender dalam wacana dualisme seringkali masih kuat dalam definisi ini.

Tapi, penelitian lebih lanjut dari Sharyn Graham menguak hal yang jauh lebih kompleks dari dualisme seperti ini. Beberapa *calabai* tidak mau disamakan dengan perempuan, mereka tidak merasa harus menjadi seperti perempuan dan hanya melakukan kegiatan dengan perempuan, karena hal ini akan mengurangi kesempatan mereka bertemu dengan lelaki.

Para *calabai* dari kalangan bangsawan biasanya lebih menjaga imaji mereka daripada rakyat biasa. Sedangkan dari kalangan non-bangsawan bisa mengekspresikan diri mereka dan tak segan tampil di publik dengan dandanan yang “berbeda”. Banyak *calabai* berdandan secara feminin dan bahkan menonjolkan kefemininan mereka tanpa menyatakan keinginan untuk menjadi perempuan. Mereka memanjangkan rambut, memakai gaun dan make-up yang rapi, juga beberapa yang mampu, mengubah tubuh mereka dengan operasi plastik, seperti menambahkan buah dada dan memotong penis untuk diubah menjadi vagina. Kecantikan dan penampilan yang dianggap feminin begitu penting bagi kebanyakan dari mereka. Mereka menjadi identitas yang unik, yang tidak bisa dibandingkan dengan dualisme sederhana. Tidak hanya gender yang menjadi konstruksi, namun seks juga dapat diubah dan dibentuk sesuai dengan kondisi sosial dan keputusan pribadi seseorang. Jenis kelamin yang dianggap alamiah dan permanen, bisa diubah (salah satunya dengan operasi) bila dianggap tidak lagi sesuai oleh penyandanginya.

Dalam buku *Gender Trouble* dan *Bodies that Matter*, Judith Butler menyatakan bahwa gender adalah sebuah bentuk performatif. Artinya, ia merupakan proses pengulangan dan imitasi. Misalnya, pernyataan “orang itu perempuan” juga mempunyai konotasi bahwa orang tersebut harus menampilkan diri sebagai perempuan yang polanya telah ada di masyarakat atau pada tradisi dan ke-

biasaan sebelumnya. Sebuah pola yang kemudian diulang-ulang dan menjadi identitas.

Butler mengambil contoh *drag*, yang dilakukan para waria untuk menunjukkan bahwa siapa yang lebih seperti “perempuan sempurna” dengan kulit mulus, bibir merah, rambut tebal dan tubuh ideal, dan lain-lain. Memang, performatifitas *calabai* amatlah kuat, tapi pernyataan beberapa dari mereka yang tidak ingin menjadi perempuan, menyiratkan bahwa ada unsur biologis di antara para *calabai* ini. Mereka tidak sekadar meniru pola yang ada. Buku Sharyn Graham menunjukkan bahwa performatifitas saja tidaklah cukup untuk menjelaskan gender para *calabai* ini. Ada perbedaan imajinasi dan interpretasi yang tak terduga sehingga imitasi itu tidak pernah sama – ketika ia mengimitasi identitas pada saat itu pula, ada celah untuk menciptakan yang baru.

Hubungan *calabai* dengan lelaki pun beraneka ragam polanya. Beberapa *calabai* ada yang menjadi istri simpanan. Beberapa *calabai* dengan lelaki mengacu pada idealisme suami-istri di Indonesia. Istri yang harus memasak, mengatur rumah dan anak-anak, sedangkan suami yang bekerja dan mencari nafkah. Tapi, ada juga *calabai* yang mencari nafkah untuk kekasih lelakinya, dan bahkan beberapa di antaranya membiayai pernikahan lelaki tersebut dengan perempuan. Hal yang menunjukkan kuatnya heteronormativitas di kalangan masyarakat Bugis saat ini, sehingga para *calabai* mau tidak mau harus “menyerahkan” kekasih mereka kepada perempuan.

Persepsi negatif terhadap *calabai* juga ditambah dengan adanya “keberanian” para *calabai* untuk mengekspresikan diri mereka di depan publik. Misalnya cara berdandan dan berbicara mereka yang dianggap berlebihan oleh publik. Banyak di antara *calabai* yang tidak segan mengutarakan ketertarikan mereka terhadap pria ataupun perasaan dan ekspresi seksual mereka. Dengan penampilan perempuan tapi mereka juga berbeda dari perempuan lain, beberapa keluarga seringkali segan bila anak-anak mereka berada di dekat *calabai*, karena kata-kata *calabai* yang dianggap tidak senonoh. Juga adanya

stereotype bahwa *calabai* bisa melakukan kekerasan tak terduga bila sisi maskulin mereka muncul tiba-tiba.

Agama Islam yang masuk sejak awal 1600-an, juga membawa persepsi negatif terhadap *calabai*. Tapi, walau secara umum, pengaruh Islam beserta interpretasi agama ini yang cenderung homofobia telah menyebar di masyarakat Bugis, Graham juga menunjukkan keragaman persepsi. Beberapa orang mengatakan bahwa Islam melarang hubungan sejenis (antara lelaki dan lelaki), tapi karena *calabai* bukan lelaki, mereka menganggap bahwa hubungan seksual yang dilakukan mereka tidak berdosa.

Namun, *bissu* mempunyai kedudukan yang lain karena fungsinya sebagai pendeta di masyarakat Bugis. Graham membahas bahwa *bissu* dan *calabai* yang lain tidak bisa dianggap sama karena *bissu* mempunyai fungsi religius dalam masyarakat Bugis, seperti pernikahan atau kelahiran bayi.

Bissu juga mendapat dampak dari menguatnya Islam radikal, terutama pada tahun 1950–1960-an, ketika agama ini digunakan sebagai landasan menyerang mereka. Sebuah kelompok militan Islam, Ansor, membunuh banyak sekali *bissu*. Begitu juga saat Darul Islam yang dipimpin oleh Kahar Muzakkar menguat dan menyerang para *bissu*, yang dianggap menodai Islam.

Namun, beberapa muslim yang diwawancarai oleh Graham menyatakan rasa hormat mereka terhadap *bissu*. Mereka menyatakan bahwa *bissu* adalah ciptaan Tuhan, sehingga tidak bisa dipandang rendah atau dianggap ada yang salah dari gender mereka. Bahkan beberapa dari pemeluk Islam masih percaya bahwa *bissu* mempunyai kekuatan sakti. Akan tetapi dari tahun 1600-an, dualisme gender (maskulin dan feminin), yang diperkuat oleh Islam dan Kristen, telah mengubah prestise *bissu*. Kehidupan mereka semakin tidak nyaman, misalnya pada tahun 1957 Kerajaan Bugis yang memberi banyak dukungan dan tunjangan bagi para *bissu* dibubarkan. Kerajaan ini kemudian digantikan oleh pemerintah pusat dan Orde Baru juga mengeluarkan peraturan yang seringkali

terkesan anti-adat tradisional tertentu.

Graham juga menunjukkan bahwa tidak berarti mereka-mereka yang tidak dianggap sesuai dengan norma dualisme lelaki dan perempuan selalu menjadi korban dan tidak diuntungkan dalam masyarakat. Ada kebebasan tersendiri yang dipunyai *calalai* dan *calabai*, karena mereka tidak dimasukkan ke dalam definisi yang baku. Pentas *calabai*, misalnya, lebih menarik perhatian orang banyak dan ketika mereka berbicara tentang seks, beberapa orang memakluminya karena telah ada persepsi bahwa *calabai* adalah manusia yang “berbeda”.

Begitu juga dengan *calalai*, yang bisa lebih leluasa bergaul dengan lelaki maupun perempuan dan memasuki ruang-ruang yang biasanya jarang dihadiri perempuan.

Dengan memusatkan perhatian pada masyarakat Bugis, Graham menguak bagaimana gender manusia adalah hasil dari penampilan, bentukan masyarakat, seksualitas, jenis kelamin dan berbagai faktor lain sehingga ia adalah sebuah proses yang tak kunjung habisnya, dan juga tak terbatas. Hal inilah yang membuat buku ini sebuah karya yang memberi kesadaran tidak saja akan beragamnya manusia namun juga begitu banyak usaha-usaha, definisi dan peraturan yang melupakan keberagaman ini dan mengorbankan manusia itu sendiri.

Rujukan

- Butler, Judith. 1989. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- , 1993. *Bodies that Matter*. New York and London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1980. *Herculine Barbin (Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century French Hermaphrodite)*. Richard McDougall, trans. Pantheon Books.
- Graham, Sharyn. 2010. *Gender Diversity in Indonesia*. London and New York: Routledge, 2010.

UNDANGAN MENULIS ARTIKEL: JURNAL GANDRUNG (GAYa NUSANTARA)

Jurnal kajian seksualitas kritis. Dalam anangan ini seksualitas dan gender dipandang sebagai beraneka ragam dan dikonstruksi secara sosial-budaya. Seksualitas, termasuk kesehatan dan kesejahteraan serta hak seksual dan reproduksi, disadari terkonstruksi dalam interaksi antara individu dan struktur sosial seperti ekonomi, nasion dan negara, hukum dan HAM, media, budaya, sejarah, dan sistem kepercayaan, ideologi dan fundamentalisme.

- Panjang Artikel: 5000 - 10.000 kata (33.000 – 66.000 karakter), Panjang resensi buku: 700 – 2000 kata (4.500 – 13.000 karakter). Untuk artikel, gaya penulisan menggunakan Chicago Manual of Style dan Pedoman Ejaan Yang Disempurnakan dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah.
- Font Palatino Linotype 11 pt (catatan kaki 9 pt).
- Disertai bio data singkat & afiliasi penulis (max. 200 kata).
- Artikel yang dimuat akan diberi imbalan.
- Artikel dikirim dengan subyek “Artikel Jurnal Gandrung” ke email Jurnal Gandrung jurnalgandrung@gmail.com atau ke sekretariat GAYa NUSANTARA gayanusantara@gmail.com



TRACKS

1. Youth Access to Sexual and Reproductive Health and Rights
2. Family Planning, Maternal, Child Health and Nutrition Challenges to Achieve MDGs
3. Gender Based Violence
4. Ageing Bodies, Vibrant Sexualities
5. Children: Rights to Protection and Information
6. Diversity and Inequality in Reproductive and Sexual Health and Right (RSHR)
7. Linkages Between Population, Reproductive and Sexual Health and Right and Climate Change
8. Dynamic in Pharmaceutical Development and RSHR
9. The Politics of Budget
10. Sexuality, Culture and Religions
11. HIV/AIDS and the Development Nexus

YOUTH FORUM

- ❖ Workshop on formulating guiding principles on youth diversity in advocating for RSHR
- ❖ Building alliance and inter-identity dialogues
- ❖ Special inter-identity and inter-cultural art performance
- ❖ Youth involvement in all conference activities
- ❖ Call for action through commitment tree/board
- ❖ Youth campaign through daily bulletins, public blogs and internet-based social networks

APPLICATION PROCEDURE

The organizing committee invites you to submit abstracts for oral/poster presentations or CV for Youth Forum. All applications must be submitted through On-line Registration System. Limited scholarships will be available for eligible participants.

CONFERENCE REGISTRATION FEE

Early Bird Registration		Late Registration	
Local Participant	International Participant	Local Participant	International Participant
300 USD	400 USD	350 USD	450 USD

Deadline of Applications: 1st May 2011

CONFERENCE SECRETARIAT

**Center for Population and Policy Studies, Gadjah Mada University
Masri Singarimbun Building**

Jl. Tevesia, Bulaksumur, Yogyakarta 55281, Indonesia
Phone: 62-274-556564, 62-274-547867, Mobile phone: +62 821 38678663
Fax: 62-274-556563, Website: www.apcrshr6.org
Email: info@apcrshr6.org

CALL FOR APPLICATIONS



The 6th Asia Pacific Conference on Reproductive
and Sexual Health and Rights

Yogyakarta, 19 - 22 October 2011



CLAIMING SEXUAL AND REPRODUCTIVE RIGHTS IN ASIAN AND PACIFIC SOCIETIES



Hosted by:
Center for Population and Policy Studies
Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia
Website: www.apcrshr6.org, Email : info@apcrshr6.org

Supported by:

Ford Foundation
National Family Planning Board
United Nations Children's Fund
United Nations Population Fund