

KONSTRUKSI GENDER DALAM NOVEL *GENI JORA* KARYA ABIDAH EL-KHALIEQY

Wiyatmi*

ABSTRACT

Who was the woman? This question was a basic question that tried to understand who, how, and where the woman was positioned in his community. The *Geni Jora* novel by Abidah El-Khalieqy was a novel that tried to question this matter. In this novel was expressed by the gender construction that had a background the Islam religion that placed the woman as the second class that always must yield so that the available life order could go well. By using the perspective of Islam feminism, was expressed that the construction gender this was not in accordance with the spirit of the Islam religion (Al-Qur'an) that stressed justice and equality gender. Therefore, the construction gender this was opposed by the *Kejora* leading figure with always evaluated and showed his achievement so as to be able to achieve gender equality.

Key Words: gender construction, Islam feminism, novel

ABSTRAK

Siapakah perempuan? Pertanyaan inilah yang menjadi dasar ketika orang mencoba memahami siapa, bagaimana, dan di manakah posisi perempuan dalam masyarakat. Novel *Geni Jora* yang ditulis oleh Abidah El Khalieqy (2003) berusaha untuk mempertanyakan dan memahami hal tersebut. Dalam novel tersebut diekspresikan konstruksi gender yang dilatarbelakangi oleh interpretasi terhadap ajaran Islam yang cenderung bias gender dan menempatkan perempuan sebagai kelas kedua. Dengan menggunakan kritik sastra feminis, dapat terungkap bahwa konstruksi gender dalam novel tersebut tidak sesuai dengan semangat ajaran Islam (Al Qur'an) yang menekankan keadilan dan kesetaraan gender. Melalui tokoh *Kejora* ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender tersebut dikritisi, dengan menunjukkan gagasan yang menuju ke kondisi keadilan dan kesetaraan gender.

Kata Kunci: konstruksi gender, feminisme Islam, novel

PENGANTAR

Siapakah perempuan? Barisan kedua yang menyimpan aroma melati kelas satu? Semesta alam terpesona ingin meraihnya, memiliki dan mencium wanginya. Tetapi kelas dua? Siapakah yang menentukan kelas-kelas? Sehingga laki-laki adalah kelas pertama? Sementara Rabi'ah al Adawiyya laksana roket

* Staf Pengajar Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta

*melesat mengatasi ranking dan kelas...
Nilai ranking pertama tetapi (sekali lagi tetapi), jenis kelaminku adalah perempuan.
Bagaimana bisa perempuan ranking pertama?...,*

(Khalieqy, 2003: 61)

Kutipan tersebut merupakan sejumlah pertanyaan yang sangat mengganggu tokoh Kejora dalam novel *Geni Jora*. Sebuah pertanyaan mendasar yang mencoba memahami siapa, bagaimana, dan di mana perempuan diposisikan dalam masyarakatnya. Ketika seseorang dilahirkan dengan seks perempuan dalam masyarakat Jawa, Islam, maka tanpa keinginannya sendiri dia ibarat terperangkap dalam labirin patriarki dan feodalisme. Hal ini karena struktur sosial Jawa yang patriarkal telah memosisikan perempuan dalam posisi tersubordinasi dari laki-laki. Jargon-jargon seperti *kanca wingking* 'teman belakang bagi suaminya', *swarga nunut nraka kathut* 'ke sorga maupun ke neraka istri hanya mengikuti suaminya' menunjukkan posisi gender yang tidak setara. Apa yang terjadi dalam realita sering kali memberi inspirasi pada pengarang untuk menggambarannya kembali dalam karya sastra yang diciptakannya.

Novel merupakan salah satu karya seni yang diciptakan oleh sastrawan untuk mengkomunikasikan masalah sosial maupun individual yang dialami oleh sastrawan maupun masyarakatnya. Dalam hubungan antara novel sebagai karya seni dengan kenyataan, Teeuw (1984:228) menjelaskan adanya hubungan ketegangan antara kenyataan dan rekaan dalam novel. Dalam sebuah novel dunia nyata dan dunia rekaan saling berjalanan, yang satu tidak bermakna tanpa yang lain. Keberadaan karya sastra berdampingan dengan dunia realita (Chamamah-Soeratno, 1994a:189-190). Apa yang terjadi dalam realita sering kali memberi inspirasi pada pengarang untuk menggambarannya kembali dalam karya sastra yang diciptakannya. Oleh karena itu, sastra selalu berurusan dengan diri pribadi manusia, diri manusia dalam masyarakat, dan dengan masyarakat yang menjadi lembaga tempat

manusia berkibrah (Chamamah-Soeratno, 1994b:10).

Ketika isu gender menjadi salah satu hal yang mendapatkan perhatian cukup besar di masyarakat, munculnya sejumlah novel Indonesia yang mengangkat isu tersebut merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Maraknya sejumlah novel Indonesia yang merepresentasikan isu gender secara langsung maupun tidak langsung juga menunjukkan adanya kepedulian para pengarang Indonesia terhadap problem-problem yang berhubungan dengan isu gender. Hal itu karena di dalam masyarakat karya sastra memiliki salah satu fungsi sebagai sarana menyalurkan hati nurani masyarakat, di samping fungsi-fungsi lainnya. Sejak zaman dahulu karya sastra dipersepsi sebagai produk masyarakat yang mampu memberi makna bagi kehidupan, menyadarkan masyarakat akan arti hidup, meningkatkan kualitas hidup dan kehidupan (Chamamah-Soeratno, 1994b:14).

Secara pragmatik peran karya sastra dalam masyarakat antara lain karena dapat menggerakkan pembacanya agar bersikap, berperilaku, dan bertindak sebagaimana yang di"saran"kan oleh teksnya. Kehadiran karya sastra diharapkan mampu menggerakkan masyarakat menjadi lebih peka dan responsif dalam menghadapi gejala yang berkembang dalam masyarakat (Chamamah-Soeratno, 1994b:5). Dalam konteks ini, sejumlah novel Indonesia ikut berperan dalam mengkonstruksi ideologi gender yang diharapkan sesuai dengan masyarakat tertentu. Melalui konstruksi gender yang digambarkan dalam novel diasumsikan dapat membuat masyarakat pembaca menjadi lebih peka dan responsif terhadap berbagai masalah relasi dan ketidakadilan gender yang ada di sekitarnya.

Konstruksi gender, khususnya yang berkaitan dengan perbedaan peran dan relasi antara perempuan dengan laki-laki merupakan salah satu hal yang telah mengaruhi sejumlah novel Indonesia. Berdasarkan observasi awal terhadap sejumlah novel Indonesia seperti *Azab dan Sengsara* (Merari Siregar, 1920), *Sitti Nur-baya* (Marah Rusli, 1922), *Layar Terkembang* (Sutan Takdir Alisyahbana, 1936), *Belenggu* (Armijn Pane, 1940), *Para Priyayi* (Umar Kayam, 1992), *Ronggeng Dukuh Paruk*, *Lintang Kemukus Dini Hari*, *Jantera Bianglala*, *Bekisar Merah* (Ahmad Tohari, 1982, 1985, 1986), *Pada Sebuah Kapal dan Jalan Bandungan* (Nh. Dini, 1973, 1989), *Burung-burung Manyar*, *Durga Umayi*, dan *Burung-burung Rantau* (Y.B. Mangunwijaya, 1981, 1991, 1992), *Bumi Manusia dan Gadis Pantai* (Pramudya Ananta Toer, 1980, 1987), *Saman dan Larung* (Ayu Utami, 1989, 2003), *Geni Jora dan Perempuan Berkalung Sorban* (Abidah El-Khalieqy, 2003, 2001), dan *Nayla* (Djenar Maesa Ayu, 2005) gambaran mengenai peran dan relasi gender dengan berbagai citra dan warna tampak mengemuka.

Berangkat dari fakta tersebut, maka pemahaman terhadap novel-novel Indonesia, dengan memfokuskan pada konstruksi gender yang terefleksikan di dalamnya menjadi penting untuk dilakukan. Konstruksi gender yang terepresentasi dalam novel-novel Indonesia dapat dikaji dengan kritik sastra feminis. Kritik sastra feminis merupakan salah satu ragam kritik sastra (kajian sastra) yang mendasarkan pada pemikiran feminisme yang menginginkan adanya keadilan dalam memandang eksistensi perempuan, baik sebagai penulis maupun dalam karya sastra-karya sastranya. Lahirnya kritik sastra feminis tidak dapat dipisahkan dari gerakan feminisme yang pada awalnya muncul di Amerika Serikat pada tahun 1700-an (Madsen, 2000:1).

Dalam paradigma perkembangan kritik sastra, kritik sastra feminis dianggap sebagai kritik yang bersifat revolusioner yang ingin menumbangkan wacana yang dominan yang dibentuk oleh suara tradisional yang bersifat patriarki (Ruthven, 1985:6). Tujuan utama kritik

sastra feminis adalah menganalisis relasi gender, situasi ketika perempuan berada dalam dominasi laki-laki (Flax, dalam Nicholson, 1990: 40). Melalui kritik sastra feminis akan dideskripsikan opresi perempuan yang terdapat dalam karya sastra (Humm, 1986:22).

Melalui kajian yang berperspektif feminis gambaran dan suara perempuan yang terefleksi dalam novel-novel tersebut diharapkan lebih dapat dipahami. Hal ini karena seperti dikemukakan oleh Reinhartz (2005:221) bahwa penelitian feminis memiliki tujuan untuk mengidentifikasi penghilangan, penghapusan, dan informasi yang hilang tentang perempuan secara umum. Reinhartz (2005:67) juga menegaskan bahwa memahami perempuan dari perspektif feminis adalah memahami pengalaman dari sudut pandang perempuan sendiri, yang akan memperbaiki ketimpangan utama cara pandang nonfeminis yang meremehkan aktivitas dan pemikiran perempuan, atau menafsirkannya dari sudut pandang laki-laki di masyarakat atau peneliti laki-laki. Melalui kajian feminis diharapkan juga dapat terungkap kemungkinan adanya kekuatan budaya patriarki yang membentuk citra mengenai perempuan maupun laki-laki, relasi antarkeduanya, ataupun adanya perlawanan terhadap dominasi patriarki yang terefleksi dalam novel-novel tersebut. Seperti dikemukakan oleh Reinhartz (2005:202) bahwa ciri khas kajian feminis adalah menguak budaya patriarki yang kuat dan bahkan membenci perempuan (misoginis).

Pilihan terhadap kritik sastra feminis sebagai pisau analisis dalam mengkaji novel Indonesia menuntut pemahaman yang cukup terhadap teori feminisme, termasuk pemahaman berbagai varian teori feminisme. Di samping itu, perlu dipahami juga relevansi teori feminisme tertentu dengan novel yang akan dianalisis. Hal ini karena, seperti dikemukakan oleh Tong (2006) bahwa feminisme pada dasarnya bukanlah sebuah pemikiran yang tunggal, melainkan memiliki berbagai ragam yang kemunculan dan perkembangannya sering kali saling mendukung, mengoreksi, dan menyangkal pemikiran feminisme sebelumnya. Tong (2006)

mengemukakan adanya delapan ragam pemikiran feminisme, yaitu feminisme liberal, feminisme radikal, feminisme marxis dan sosialis, feminisme psikoanalisis dan gender, feminisme eksistensial, feminisme pos-modern, feminisme multikultural dan global, dan ekofeminisme.

Sejak kemunculannya pertama kali di Amerika, Eropa, dan Perancis, feminisme telah mengalami perkembangan dan penyebaran yang pesat ke berbagai negara di penjuru dunia. Perkembangan dan penyebaran feminisme tersebut telah memunculkan istilah feminisme gelombang pertama, feminisme gelombang kedua, feminisme gelombang ketiga, pos-feminisme, bahkan juga feminisme Islam dan feminisme dunia ketiga.

Novel Indonesia merupakan produk masyarakat dan budaya Indonesia. Secara historis, Indonesia sebagai sebuah negara terbentuk dari berbagai masyarakat dengan beraneka ragam budaya. Di samping itu, Indonesia juga merupakan negara bekas jajahan (Belanda, Jepang, dan Portugis). Keadaan ini tentu memiliki pengaruh terhadap karakteristik novel Indonesia, terutama dalam hal permasalahan sosial budaya yang diceritakan di dalamnya.

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka untuk mengkaji konstruksi gender yang terepresentasikan dalam novel Indonesia harus dipilih teori feminisme yang sesuai. Teori feminisme yang diasumsikan sesuai dengan karakteristik novel-novel Indonesia antara lain adalah feminisme Islam dan feminisme dunia ketiga atau sering dikenal sebagai feminisme poskolonial atau feminisme multikultural. Dari sejumlah novel Indonesia yang merepresentasikan konstruksi gender, dipilih novel berjudul *Geni Jora (GJ)* menjadi salah satu sampel dalam kajian ini. Novel ini merupakan salah satu karya Abidah El-Khalieqy dan pernah menjadi pemenang kedua dalam Sayembara Menulis Novel Dewan Kesenian Jakarta 2003. Di samping menulis *Geni Jora*, Khalieqy telah menulis sejumlah puisi, cerita pendek, dan novel, antara lain *Perempuan Berkalung Surban*, *Atas Singasana*, dan *Menari di Atas*

Gunting. Dalam karya-karyanya, Khalieqy merupakan salah seorang sastrawan perempuan yang konsisten mengangkat persoalan perempuan dalam hubungannya dengan kultur patriarki dan agama Islam, khususnya masyarakat pesantren. Karena isu gender yang diangkat dalam novel tersebut berkaitan dengan kultur patriarki dan pemahaman terhadap agama Islam, maka konstruksi gender dalam novel tersebut akan dipahami dengan menggunakan perspektif feminisme Islam.

Makalah ini mencoba menguraikan bagaimana novel *GJ* merepresentasikan pandangan alternatif terhadap konstruksi gender yang hidup dalam masyarakat, khususnya yang berlatar-belakang agama Islam dan pesantren. Dengan menggunakan perspektif feminisme Islam, pembahasan ini diharapkan dapat mengungkapkan bahwa novel *GJ* mungkin dapat menjadi media untuk mengkritisi konstruksi gender yang hidup dalam suatu masyarakat dan mencoba menawarkan keadilan dan kesetaraan gender.

Gender mengacu kelompok atribut dan perilaku yang dibentuk secara sosial melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural (Humm, 2007:177; Flax, dalam Nicholson, 1990: 45; Fakih, 2006:8). Mosse (2007:3) menyebut gender sebagai seperangkat peran yang menyampaikan kepada orang lain bahwa seseorang adalah feminin atau maskulin, yang dapat dilihat dari penampilan, pakaian, sikap, kepribadian, bekerja di dalam dan di luar rumah tangga, seksualitas, tanggung jawab keluarga, dan sebagainya yang secara bersama-sama memoles peran gender seseorang.

Konsep gender dibedakan dengan seks. Seks ditentukan oleh ciri-ciri biologis, sementara gender bernuansa psikologis, sosiologis, dan budaya (Humm, 2007:177-178, Mosse, 2007:2-3). Seks membedakan manusia laki-laki dengan perempuan secara biologis, sebagai kodrat Illahi. Gender membedakan manusia laki-laki (maskulin) dengan perempuan (feminin) secara sosial, mengacu pada unsur emosional, kejiwaan, bukan kodrat, tetapi sebagai proses belajar (Humm, 2007: 177-178; Andersen, 1983: 48;

Fakih, 2006:8-9; Abdullah, 2003). Sebagai atribut gender, femininitas dan maskulinitas dialami dan dikenal seseorang melalui proses belajar (sosialisasi). Keluarga, teman, guru, media merupakan sejumlah agen yang mensosialisasikan peran dan relasi gender pada seseorang (Andersen, 1983:50).

Seperti dijelaskan oleh Fakih (2006:9) bahwa sejarah perbedaan gender dalam sebuah masyarakat terjadi melalui proses yang sangat panjang dan berhubungan dengan banyak hal. Artinya perbedaan gender terjadi karena dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial dan kultural melalui ajaran keagamaan dan negara. Menurut Fakih (2006:10) karena konstruksi gender tersosialisasikan secara evolusional dan perlahan-lahan tersebut, maka pada akhirnya mempengaruhi masing-masing jenis kelamin. Misalnya, karena laki-laki dikonstruksi harus bersifat kuat dan agresif, maka kemudian mereka terlatih dan tersosialisasi, serta termotivasi untuk menjadi atau menuju ke sifat gender yang ditentukan masyarakat, yaitu secara fisik lebih kuat dan lebih besar. Sebaliknya, karena kaum perempuan dikonstruksi harus lemah lembut, maka sejak bayi mereka telah dibentuk dengan perkembangan emosi serta ideologi kaum perempuan.

Pengertian feminisme Islam mulai dikenal pada tahun 1990-an (Mojab, 2001). Feminisme ini berkembang terutama di negara-negara yang mayoritas penduduknya bergama Islam, seperti Arab, Mesir, Maroko, Malaysia, dan Indonesia. Kekhasan feminisme Islam adalah berupaya untuk membongkar sumber-sumber permasalahan dalam ajaran Islam dan mempertanyakan penyebab munculnya dominasi laki-laki dalam penafsiran hadis dan Al-Qur'an (Fatma, 2007:37). Melalui perspektif feminis berbagai macam pengetahuan normatif yang bias gender, tetapi dijadikan orientasi kehidupan beragama, khususnya yang menyangkut relasi gender dibongkar atau direkonstruksi dan dikembalikan kepada semangat Islam yang lebih menempatkan ideologi pembebasan perempuan dalam kerangka ideologi pem-

bebasan harkat manusia (Dzuhayatin, 2002:22). Beberapa tokoh feminis muslim antara lain Riffat Hassan (Pakistan), Fatima Mernissi (Mesir), Nawal Sadawi (Mesir), Amina Wadud Muhsin (Amerika), Zakiah Adam, dan Zainah Anwar (Malaysia), serta beberapa orang Indonesia antara lain Siti Chamamah Soeratno, Wardah Hafidz, Lies Marcoes-Natsir, Siti Nuraini Dzuhayatin, Zakiah Darajat, Ratna Megawangi, Siti Musda Mulia, Masdar F. Mas'udi, Budhy Munawar Rachman, Nasaruddin Umar (Mojab, 2001: 128-129; Rachman, 2002:34; Nadjib, 2009; Dzuhayatin, 2002:5).

Dengan semangat feminisme, maka muncullah berbagai gagasan dan kajian terhadap tafsir ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis yang dilakukan para intelektual muslim, yang dikenal dengan sebutan feminis muslim (Rachman, 2002:34; Nadjib, 2009; Dzuhayatin, 2002:5). Beberapa karya mereka antara lain adalah *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis* (Ilyas, dkk., 2003), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Dzuhayatin, dkk. Ed, 2002), *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Nurjanah-Ismail, 2003), dan *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender* (Sukri, ed. 2002). Munculnya gagasan dan kajian tersebut sesuai dengan semangat teologi feminisme Islam yang menjamin keberpihakan Islam terhadap integritas dan otoritas kemanusiaan perempuan yang terdistorsi oleh narasi-narasi besar wacana keislaman klasik yang saat ini masih mendominasi proses sosialisasi dan pembelajaran keislaman kontemporer (Dzuhayatin, 2002:22).

Seperti dikemukakan oleh Baroroh (2002: 201) bahwa ada dua fokus perhatian pada feminis muslim dalam memperjuangkan kesetaraan gender. Pertama, ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam struktur sosial masyarakat muslim tidak berakar pada ajaran Islam yang eksis, tetapi pada pemahaman yang bias laki-laki yang selanjutnya terkristalkan dan diyakini sebagai ajaran Islam yang baku. Kedua, dalam rangka bertujuan mencapai kesetaraan perlu pengkajian kembali terhadap sumber-

sumber ajaran Islam yang berhubungan dengan relasi gender dengan bertolak dari prinsip dasar ajaran, yakni keadilan dan kesamaan derajat.

Di samping ditemukan dalam sejumlah kajian terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, Hadist, dan Kitab Kuning, seperti telah disebutkan di atas, pemahaman terhadap isu-isu gender dalam perspektif feminisme Islam di Indonesia juga terefleksikan dalam sejumlah novel, antara lain *Ayat-ayat Cinta* dan *Ketika Cinta Bertasbih* karya Habiburrahman El Shirazy, *Geni Jora* dan *Perempuan Berkalung Sorban* karya Abidah El-Khalieqy. Oleh karena itu, pemahaman terhadap novel tersebut dari dengan fokus pada konstruksi gender yang terdapat di dalamnya dianggap lebih tepat dengan menggunakan perspektif feminisme Islam.

PEREMPUAN SEBAGAI KELAS KEDUA

GJ bercerita tentang seorang gadis bernama Kejora sejak masa kecil sampai remaja. Kejora dibesarkan dalam lingkungan keluarga Islam tradisional dan kultur patriarki yang begitu membedakan peran gender antara perempuan dengan laki-laki. Namun, Kejora bukanlah perempuan yang dapat hidup nyaman dalam lingkungan patriarki. Sejak kecil jiwanya senantiasa gelisah dan berontak tiap kali menyaksikan dan mengalami ketidakadilan gender yang dilakukan ayahnya, ibunya, adik lelakinya, juga paman-pamannya.

Dengan spirit feminisme novel ini diawali dengan cerita tentang pengalaman Kejora sebagai salah satu peserta Konferensi Internasional Perempuan di Universitas al Akhawayn di Marrakesh, Maroko pada tahun 1993. Kejora datang atas undangan seorang sahabatnya, aktivis feminis di Maroko, Nadia Masid. Dalam forum tersebut Kejora bertemu dengan sejumlah aktivis feminis dari berbagai negara yang membahas nasib perempuan yang pada umumnya dianggap sebagai makhluk yang dipinggirkan, dijadikan objek, diserang, dan dirampok terutama oleh lawan jenisnya (Khalieqy, 2003:20).

Dalam bagian lain novel ini juga digambarkan bagaimana tokoh Nadia Masid, telah membaca sejumlah literature feminis seperti *Woman and Sex*, *The Hidden Face of Eve* karya Nawal el Saadawi, *Beyond The Veil* karya Fatima Mernissi (Khalieqy, 2003:13).

Tokoh Fatima Mernissi juga dimunculkan dalam novel ini. Dia digambarkan sedang memberikan ceramah di masjid besar Jami'al Sunnah di Rabat tentang sejumlah fakta historis kepemimpinan perempuan dari berbagai penjuru dunia yang keberadaannya sering dilupakan.

"Seperti dalam sebuah dongeng, para ratu, *malikah*, *khatun*, mereka muncul sedikit demi sedikit dari rintihan lembut halaman-halaman yang telah menguning dalam buku-buku kuno. Satu demi satu mereka berparade melalui ruang-ruang sunyi perpustakaan dalam suatu barisan intrik dan misteri yang tak berkesudahan. Kadang-kadang mereka muncul berduadua atau bertiga-tiga, menyerahkan tahta dari ibu kepada putrinya, di pulau-pulau yang jauh dalam wilayah Islam Asia. Mereka disebut Malikah, Arwah, Alam al Hurrah, Sultanah Radhiyyah, Turkan Khatun, Taj'al Alam atau Nur al Alam.".... "Ketika Benazir Bhutto menjadi Perdana Menteri Pakistan, semua orang yang memonopoli hak untuk berbicara atas nama Islam, dan terutama Nawaz Syarif, sang pemimpin oposisi dari partai Islamic Democratic Alliance, berteriak menghujat, 'Sungguh mengerikan! Belum pernah sebuah negara muslim diperintah oleh seorang perempuan!' Dengan mengutip hadis, mereka mengutuk peristiwa ini sebagai yang melanggar hukum alam..." (Khalieqy, 2003:14-15).

Berdasarkan data tersebut tampaknya novel ini memang ditulis dengan semangat feminisme untuk menunjukkan fakta-fakta historis dan simbolis tentang kaum perempuan yang berperan di sektor publik, bahkan sebagai pemimpin sebuah negara, yang keberadaannya lebih sering ditentang dan dilupakan dalam catatan sejarah.

Spirit feminisme dalam novel *GJ* dihadirkan untuk meng-*counter* konstruksi gender yang hidup dalam masyarakat, terutama dalam

konteks masyarakat Islam dan pesantren yang menempatkan perempuan sebagai *the second class* dalam relasinya dengan laki-laki yang menjadi *the first class*. Dalam novel ini digambarkan bagaimana Kejora mencoba untuk melawan konstruksi gender yang menempatkan perempuan sebagai *the second class* yang harus selalu mengalah, tidak dihargai, tunduk dan patuh dalam kekuasaan patriarki.

Dalam usianya yang baru sembilan tahun, digambarkan bagaimana Kejora sudah mencoba untuk merefleksikan posisi dirinya dan kaum perempuan di masyarakatnya yang selalu dinomorduakan.

Siapakah perempuan? Barisan kedua yang menyimpan aroma melati kelas satu? Semesta alam terpesona ingin meraihnya, memiliki dan mencium wanginya. Tetapi kelas dua? Siapakah yang menentukan kelas-kelas? Sehingga laki-laki adalah kelas pertama? Sementara Rabi'ah al Adawiyya laksana roket melesat mengatasi ranking dan kelas...

Nilai ranking pertama tetapi (sekali lagi tetapi), jenis kelaminku adalah perempuan. Bagaimana bisa perempuan ranking pertama?...

Dari atas kursinya, nenekku mulai ceramah. Bahwa perempuan harus selalu mengalah. Jika perempuan tidak mau mengalah, dunia ini akan jungkir balik berantakan seperti pecahan kaca. Sebab tidak ada laki-laki yang mau mengalah. Laki-laki selalu ingin menang dan menguasai kemenangan. Sebab itu perempuan harus siap me-nga-lah (pakai awalan 'me').

"Jadi selama ini Nenek selalu mengalah?"

"Itulah yang harus Nenek lakukan, Cucu."

"Pantas Nenek tidak pernah diperhitungkan?"

"Diperhitungkan?" Nenek melonjak.

(Khalieqy, 2003:61).

Konstruksi gender yang bersifat patriarkis menempatkan perempuan sebagai kelas dua, inferior, dan harus selalu mengalah dalam hubungannya dengan laki-laki sangat jelas dikemukakan melalui suara nenek Kejora.

Dalam masyarakat yang patriarkis relasi gender dilandasi hukum kebapakan. Seperti

dikemukakan oleh Walby (1989:213-220) bahwa patriarki adalah sebuah sistem dari struktur sosial, praktik yang menempatkan laki-laki dalam posisi dominan, menindas, dan mengeksploitasi perempuan. Menurut Walby patriarki bisa dibedakan menjadi dua, yaitu patriarki privat dan patriarki publik. Inti dari teorinya itu adalah telah terjadi ekspansi wujud patriarki, dari ruang-ruang pribadi dan privat seperti keluarga dan agama ke wilayah yang lebih luas yaitu negara. Ekspansi ini menyebabkan patriarki terus menerus berhasil mencengkeram dan mendominasi kehidupan laki-laki dan perempuan. Dari teori tersebut, dapat diketahui bahwa patriarki privat bermuara pada wilayah rumah tangga. Wilayah rumah tangga ini dikatakan oleh Walby (1989) sebagai daerah awal utama kekuasaan laki-laki atas perempuan, sedangkan patriarki publik menempati wilayah-wilayah publik seperti lapangan pekerjaan dan negara.

Pandangan nenek Kejora yang mengatakan, "Perempuan harus selalu mengalah, sebab jika perempuan tidak mau mengalah, dunia ini akan jungkir-balik berantakan seperti pecahan kaca. Tidak ada laki-laki yang mau mengalah. Laki-laki selalu ingin menang dan menguasai kemenangan," menunjukkan begitu kuatnya ideologi patriarki menguasai tatanan kehidupan ini.

Konstruksi gender yang menempatkan perempuan dalam wilayah domestik sebagai ibu rumah tangga sangat jelas dalam deskripsi tentang Ibu Kejora.

"Siapa ibumu, Jora?"

Ibumu seorang perempuan sederhana yang mengelola rumahnya menjadi sebuah kastil indah bagi anak-anak dan suaminya. Ia tidak pernah pergi kemana-mana. Ia melangkahi pintu besar hanya di waktu takziah, pesta pernikahan atau menjadi imam shalat Jumat di langgar (musala) yang khusus untuk perempuan. Tidak seperti ibu tiriku, ibuku jarang sekali keluar kota untuk pelesir bersama ayah atau pun menghadiri acara-acara di mana ayah hadir bersama Ibu Fatmah. Hampir seluruh waktu ibuku habis untuk anak-anaknya.

Kamilah putra-putrinya, hiburan terbesar baginya.

(Khalieqy, 2003: 79).

Di samping perempuan ditempatkan di sektor domestik, novel ini juga menunjukkan relasi suami istri yang tidak setara, terutama dalam keluarga yang mempraktikkan poligami. Sebelum menikah dengan ibu Kejora, ayah Kejora telah menikah dengan Ibu Fatma, tetapi tidak memiliki anak. Sebagai istri yang tidak dapat memberikan keturunan, maka Ibu Fatma tidak memiliki kekuatan untuk menolak suaminya yang ingin menikah dengan perempuan lain. Apalagi sebagai muslimah dia pasti tahu bahwa poligami dalam ajaran Islam, dengan berbagai syarat dihalalkan.

"Pada malam terakhir puasa, kami menyelenggarakan pesta keluarga, kadang di rumah ibuku, bulan depan di rumah ibu tiriku. Kebetulan aku memiliki dua ibu, yang menempati dua rumah saling bertolak belakang namun satu pekarangan. Rumah ibuku menghadap ke utara dengan halaman yang cukup luas dan rumah ibu tiriku terletak di halaman belakangnya, menghadap selatan dengan halaman yang cukup luas juga ...

(Khalieqy, 2003: 63).

Kejora mencoba untuk mengkritisi praktik poligami yang dilakukan ayahnya. Melalui dialog antara Kejora dengan ibunya, yang menjadi istri kedua, ditunjukkan bahwa walaupun ayahnya merasa telah berbuat adil dalam hal harta dan kasih sayang, namun ada masalah yang dialami oleh para istri akibat poligami. Dalam urusan ke luar rumah, berdagang maupun acara-acara sosial, ibu Kejora tidak pernah punya kesempatan mendampingi suaminya sehingga prinsip keadilan yang menjadi syarat poligami sebenarnya tidak dapat dipenuhi.

Kupikir ibuku tertekan menjadi istri kedua. Itu bisa kubaca dari ekspresi wajahnya yang senantiasa masam saat melihat Ibu Fatma pulang dari luar kota bersama ayah. Sekalipun banyak hadiah untuknya, tak dapat menghapus

kesedihan yang membaca dari perasaan jiwanya yang tertekan.

"Ibu pasti cemburu pada Ibu Fatmah," suatu kali aku bertanya.

"Apa Ibu Fatmah pantas dicemburui?"

"Ia begitu cantik, bukan?"

"Apa ibu kurang cantik dari dia?"

"Tetapi ibu kurang bahagia" Ibuku tertawa ringan.

"Tahu apa kau tentang bahagia, anakku?" Ia memelukku dengan sayang. Kulihat pandangannya menerawang...

(Khalieqy, 2003: 80).

Dari dialog tersebut tampak bahwa Kejora mempertanyakan perasaan dan kebahagiaan yang diperoleh ibunya, sebagai seorang perempuan yang suaminya pelaku poligami. Sikap ibu Kejora maupun Ibu Fatma yang tampak baik-baik saja dalam menjalani perkawinan poligami, menunjukkan kuatnya dominasi patriarki dan legitimasi Al-Qur'an (QS. 4:3) yang mengatur dan menguasai hidup mereka.

Dalam ajaran Islam praktik poligami yang dilakukan sejumlah laki-laki, didasarkan pada QS. 4:3 (an-Nisa, ayat 3) dengan berbagai syarat. "Nikahilah wanita-wanita (lain) yang kalian senangi masing-masing dua, tiga, atau empat—kemudian jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil, kawinilah seorang saja—atau kawinilah budak-budak yang kalian miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat pada tindakan tidak berbuat aniaya."

Kehidupan mereka yang berada dalam lingkungan pesantren tradisional yang konservatif dan patriarkis membuat mereka menerima begitu saja apa yang harus mereka jalani. Hal ini tampak pada pandangan ibu Jora, "Semuanya lebih dari cukup, Sayang. Tak ada sesuatu pun yang kurang. Allah melimpahkan segala kesenangan, kebahagiaan dan kenikmatan yang tak terhingga pada kita semua. Dan ini harus kita syukuri." (Khalieqy, 2003: 80).

Sesuai dengan kultur patriaki, sosok ayah dalam *GJ* digambarkan sebagai orang yang hebat, kaya, berkuasa, berwibawa, dan menguasai ilmu agama.

Bangun dalam sepertiga malam itu sangat bagus, tetapi bukan untuk sensasi. Bangun malam adalah *qiyamullail*, tahajjud, tafakur! Tadarus! Bukan keluyuran membikin berita heboh, mengganggu para tetangga, mengganggu saudara-saudaranya yang tengah tidur. Itu namanya merusak malam. Sekaligus merusak nama baik Ayah. Paham?"

"Paham, Yah."

"Dan kau, Lola. Awasi adikmu! Jika sekali lagi bikin sensasi tahu hukuman apa yang bakal Ayah jatuhkan."

(Khalieqy, 2003: 74).

Keluarga Kejora digambarkan tinggal di sebuah bangunan rumah yang bercitra keluarga kaya, tetapi mengisolasi anggota keluarganya, terutama yang berjenis kelamin perempuan.

Kadang aku merasa, kami seakan hidup dalam komunitas harem, seperti kisah para harem yang diceritakan oleh ibu tiriku Fatmah. Sebab kami menempati rumah yang besar dan pekarangan yang luas, tetapi ayah menutupi seluruh pekarangan dengan tembok setinggi tiga meter kecuali pagar depan rumah. ... Aku hanya dapat bermain bersama anak paman atau saudara dekatku yang diperbolehkan masuk ke dalam pekarangan kami.

Tidak seperti Prahara, ia boleh membuka pintu besar sesukanya dan mengikuti komedi monyet hingga ujung kampung....

(Khalieqy, 2003: 74).

Di samping konstruksi gender yang memordukakan perempuan, *GJ* juga menunjukkan dominasi patriarki yang terwujud dalam tindak semena-semena dan kekerasan seksual yang dilakukan oleh laki-laki. Pelecehan seksual yang sering dilakukan oleh kedua paman Kejora terhadap Kejora dan Bianglala menunjukkan adanya dominasi patriarki tersebut (*GJ*, h. 87-88). Kejora dan Bianglala tidak mau melaporkan perbuatan tersebut kepada ayahnya, karena mereka tidak yakin ayahnya akan berpihak padanya. Oleh karena itu, keduanya bersepakat pada suatu hari harus dapat membalas perbuatan tersebut.

Konstruksi gender yang memarginalkan perempuan juga menyebabkan tidak adanya

penghargaan terhadap prestasi yang diperoleh perempuan. Oleh karena itu, Kejora selalu termotivasi untuk melawan ketidakadilan tersebut, seperti tampak pada kutipan data berikut.

"Ini kah nilai rapot sekolahan, Cucu. Betapa pun nilai Prahara di sekolahan, sebagai laki-laki, ia tetap ranking pertama di dunia kenyataan. Sebaliknya kau. Berapa pun rankingmu, kau adalah perempuan dan akan tetap sebagai perempuan."

"Tidak! Aku tidak mau mendengar kata-katamu, Nenek jahat!" Aku melengking histeris. Kala itu usiaku sembilan tahun, duduk di kelas lima sekolah dasar. Nenek telah menorehkan luka di hatiku. Dan luka itu terus menganga, setiap waktu...

(Khalieqy, 2003: 62).

Untuk melawan konstruksi gender tersebut Kejora untuk selalu belajar dan meningkatkan prestasinya.

Dengan memberiku nama Kejora, sejak dini aku telah dipersiapkan menjadi seorang bintang...

Kubuka seratus halaman, seribu, sejuta, bahkan semilyar halaman dari buku-buku dunia, kitab-kitab abadi dan pidato-pidato, kuliah para guru, para ustaz dan para dosen. Sebagai murid, sebagai santriwati, sebagai mahasiswi, aku duduk menghadapi mereka satu persatu, kupasang pendengaran dan kupusatkan penglihatan. Kuserap pengetahuan dengan otak dan *fuad*-ku. Kukunyah ilmu untuk memenuhi gizi pertumbahan kehidupanku. Maka aku berdiri kini, di hadapanmu, ustazku.

(*GJ*, h. 32).

Dalam rangka menjatuhkan mitos nenekku, telah kunikmati rangkaian piala berjajar-jajar dalam setiap fase kehidupan. Tak ada senoktah pun yang membekas dari mitos-mitos nyinyir yang usang dan lapuk. Tentang perempuan sebagai tong sampah dari kelelahan, ketertindasan, kelemahan, kebodohan, ketidakberdayaan. Ditentang kedua mata belokku yang garang, semuanya menguap kini. Dan inilah fase kedua dari hidup yang bergairah. Hidup di alam merdeka. Ketika pemberontakan telah sampai puncaknya.

Tak ada yang sia-sia dari pemberontakan. Dan tak ada yang langgeng dari ketidakadilan. Ia selalu melahirkan para pemberontak dengan beragam modelnya. Dan menurutku, menggerus ketidakadilan adalah dengan cermin yang dipajang di muka sang protagonis. (Khalieqy, 2003: 215).

Apa yang dilakukan Kejora menunjukkan adanya perlawanan terhadap marginalisasi dan ketidakadilan gender, yaitu dengan belajar dan meningkatkan prestasi agar sejajar atau bahkan juga mampu mengungguli laki-laki. Semangat perlawanan Kejora ini pada dasarnya sesuai dengan pandangan feminisme Islam yang mengemukakan bahwa keadaan yang memprihatinkan pada perempuan tidak disebabkan oleh ajaran dasar Islam yang menempatkan perempuan di bawah laki-laki dalam struktur sosial, tetapi oleh bias laki-laki dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam yang implikasinya dalam kehidupan masyarakat membentuk tradisi Islam (Baroroh, 2002:198).

Seperti dikemukakan oleh Ilyas (2003:xi) ajaran Islam menekankan kehormatan, persamaan manusia dan kesetaraan gender (QS. Al-Baqarah, 2:228; QS. An-Nisa', 4:124; QS. An-Nahl, 16:97; QS. Al-Isra', 17:70; dan QS. Al-Hujurat, 49:13). Penekanan tersebut diiringi dengan penegasan untuk menghapuskan penindasan dan kekerasan terhadap perempuan. Dengan demikian, ketika di kalangan umat Islam masih terdapat pandangan yang memarginalkan perempuan, seperti disampaikan oleh tokoh nenek Kejora, semata-mata merupakan hasil interpretasi yang dipengaruhi oleh budaya dan ideologi patriarki yang telah mengakar pada masyarakat Arab sebelum agama Islam lahir (Najib, 2003;4).

Berbeda dengan sang nenek yang tampak nyaman walaupun posisinya sebagai perempuan selalu dimarginalkan, bahkan juga mengajari cucunya untuk menerima kenyataan itu, Kejora sangat marah dengan konstruksi gender yang tidak adil tersebut. Apalagi konstruksi gender tersebut tidak sesuai dengan semangat Islam yang menekankan persamaan gender dan berusaha menegakkan keadilan gender dalam

masyarakat (Najib, 2003:4; Dzuhayatin, 2002: 22; Baroroh, 2002:198

Dari perspektif feminisme Islam, novel *GJ* tampak mengkritisi dominasi patriarki yang memiliki pengaruh besar terhadap interpretasi, penghayatan, dan kehidupan beragama di kalangan masyarakat pemeluk agama Islam, khususnya di pesantren. Novel ini muncul beriringan dengan maraknya diskusi dan terbitnya sejumlah artikel dan buku di kalangan kaum feminis intelektual muslim, seperti *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis* (Ilyas, dkk., 2003), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Dzuhayatin, dkk. Ed, 2002), dan *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Nurjanah-Ismail, 2003)

SIMPULAN

Dalam novel *GJ* terungkap konstruksi gender yang berlatar belakang budaya pesantren dan tradisi Islam yang menempatkan perempuan sebagai *the second class* yang harus selalu mengalah agar tata kehidupan yang ada dapat berjalan dengan baik. Karena tidak sesuai dengan semangat ajaran Islam (Al-Qur'an) yang menekankan keadilan dan kesetaraan gender, maka konstruksi gender tersebut dilawan oleh tokoh Kejora dengan selalu mengkritisi dan menunjukkan prestasinya sehingga dapat mencapai kesetaraan gender. Melalui feminisme Islam, pada akhirnya akan dipahami sejumlah faktor yang menjadi penyebab terjadinya ketertindasan perempuan dalam novel tersebut.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Irwan. 2003. "Penelitian Berwawasan Gender dalam Ilmu Sosial" dalam *Humaniora*. Vol. XVI, No. 3.
- Andersen, Margaret L. 1983. *Thinking About Women: Sociological and Feminist Perspectives*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Baroroh, Umul. 2002. "Feminisme dan Feminis Muslim," dalam *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*. Sri Suhandjati, ed. Yogyakarta: Pusat Studi Jender IAIN Walisongo dan Gama Media.

- Chamamah-Soeratno, 1994a. "Penelitian Sastra dari Sisi Pembaca: Satu Pembicaraan Metodologi," dalam *Teori Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Masyarakat Poetika Indonesia IKIP Muhammadiyah Yogyakarta.
- . 1994b. "Sastra dalam Wawasan Pragmatik: Tinjauan atas Asas Relevansi di dalam Pembangunan Bangsa." Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 24 Januari 1994.
- Departemen Agama Republik Indonesia. 2004. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Semarang: Al Waah.
- Dzuhayatin, Siti Nuraini. 1998. "Ideologi Pembebasan Perempuan: Perspektif Feminisme dan Islam," dalam Binar, Ed. *Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Pustaka Cidesindo bekerja sama dengan Universitas Islam Indonesia dan Yayasan IPPSDM.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, dkk. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar.
- Fakih, Mansoer. 2006. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar (Cet. Ke-10).
- Fatma, Shabana. 2007. *Woman and Islam*. New Delhi: Sumit Enterprises.
- Humm, Maggie. 1986. *Feminist Criticism*. Great Britain: The Harvester Press.
- . 2007. *Ensiklopedia Feminisme*. Edisi Bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Mundi Rahayu. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Ilyas, Hamim, dkk. 2003. *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis "Misoginis"*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan The Ford Foundation Jakarta.
- Ismail, Nurjannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta.
- Khaliqy, Abidah El. 2004. *Geni Jora*. Yogyakarta: Mahatari.
- Madsen, Deborah L. 2000. *Feminist Theory and Literary Practice*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Mojab, Shahrzad. 2001. "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism,'" in *Feminist Review*, No. 69, diakses dari *Palgrave Macmillan Journals* is collaborating with *JSTOR*, 24 April 2009.
- Mosse, Julia Cleves. 2007. *Half the World, Half a Chance: an Introduction to Gender and Development*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Hartian Silawati menjadi *Gender & Pembangunan*. Yogyakarta: Rifka Annisa Women's Crisis Centre dan Pustaka Pelajar.
- Nadjin, Agus Moh. 2003. "Penciptaan Perempuan dari Tulang Rusuk laki-laki?" dalam Ilyas, Hamim, dkk. *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis "Misoginis"*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan The Ford Foundation Jakarta.
- Nicholson, Linda J. 1990. "Postmodernism and Gender Relation in Feminist Theory," dalam Flax, Jane. *Feminism/Postmodernism*. New York and London: Routledge.
- Rachman, Budhy Munawar. 2002. "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme," dalam Dzuhayatin, Siti Ruhaini, dkk. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar.
- Ruthven, K.K. 1985. *Feminist Literary Studies an Introduction*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Sukri, Sri Suhandjati. Ed. 2002. *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*. Yogyakarta: Gama Media.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Pustaka Jaya.
- Tong, Rosemary Putnan. 2006. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia oleh Aquaini Priyatna Prabasmara. Bandung: Jalasutra.
- Walby, Silvia. 1989. "Theorizing Patriarchy," in *Sociology Journal* Vol 23, h. 213-231.