

Politik Identitas Perempuan Aceh

EDRIANA NOERDIN

Women Research Institute
2005

Politik Identitas Perempuan Aceh

ISBN: 979-99305-2-9

© Women Research Institute, 2005

Penulis

Edriana Noerdin

Disain Cover & Tata Letak

Sekar Pireno KS

Foto Cover

“The Graces II”, 2003, perunggu 50x18x52 cm
Karya Dolorosa Sinaga
Juru Foto Paul Kadarisman

Cetakan I, Februari 2005

Penerbit

Women Research Institute
Jl. PLN No. 24, Duren Tiga, Jakarta 12760 - INDONESIA
Tel. (021) 707.42023 & 797.4166
Fax. (021) 797.4166
Email. womenresearch@cbn.net.id

Daftar Isi

Sekapur Sirih

Pengantar Penerbit

Pengantar Saskia Wieringa

Pendahuluan

Bab 1. Islam, Nasionalisme dan Relasi Gender: Sebuah Analisis Wacana

Bab 2. Hikayat Perang Sabil: relasi gender dan konstruksi nasionalisme berlandaskan Islam di Aceh

Bab 3. Tradisi Lisan sebagai Perlawanan Subversif Perempuan Aceh

Bab 4. Domestikasi Perempuan Indonesia sebagai ‘praktik penyingkiran’

Penutup: Hak Asasi Manusia sebagai Hak-hak Perempuan

Epilog: Kesenjangan antara Partisipasi dan Kesejahteraan Perempuan

Daftar Pustaka

Sekapur Sirih Penulis

Buku ini adalah masters tesis yang saya tulis untuk Program Women and Development di Institute (ISS) of Social Studies, Den Haag, 1999/2000. Keterlibatan saya dalam gerakan perempuan di Indonesia mendorong saya memilih perjuangan perempuan Aceh sebagai topik tesis. Dahulu, perempuan Aceh menduduki posisi-posisi komando tertinggi dalam perang dan politik di masyarakat muslim Aceh. Namun saat ini, perempuan Aceh telah berubah menjadi simbol pasif kolektivitas Islam di Aceh. Buku ini mempertanyakan bagaimana perempuan Aceh telah disertakan dan disingkirkan dalam konstruksi nasionalisme Aceh berlandaskan Islam sejak abad ke-17, dan bagaimana perempuan Aceh melawan praktik penaklukan para Ulama Aceh, Gerakan Aceh Merdeka (GAM), dan pemerintahan pusat Indonesia.

Pada kesempatan ini, saya ingin mengucapkan rasa terima kasih yang tulus kepada mereka yang telah membantu penyelesaian studi saya. Zumrotin K.Susilo, Saparinah Sadli, dan Nursyahbani Katjasungkana yang menulis surat rekomendasi untuk mendukung aplikasi saya ke ISS dan pengajuan beasiswa ke *Ford Foundation*. Mary S. Zurbuchen dari Ford Foundation dan *International Education Foundation*, telah memberikan bantuan keuangan untuk mendukung studi saya. Artien Utrech dari Hivos juga berperan penting dalam penyelesaian tesis saya dengan menyedia-

kan dana penelitian yang memungkinkan saya melakukan studi lapangan di Aceh.

Ariel Hariyanto, Myra Diarsi, dan Sita Aripurnami, yang merupakan kawan seperjuangan dalam gerakan perempuan di Indonesia, memberikan komentar kritis dan tak ternilai pada outline dan draf tesis saya. Ratna Saptari memperbolehkan saya menggunakan perpustakaan pribadinya, memberikan akses ke koleksi literatur terbaik tentang studi perempuan. Rasa cinta dan terima kasih khusus saya dedikasikan pada teman-teman di *Flower Aceh* dan pada aktivis perempuan Aceh yang saya wawancarai untuk kepentingan penulisan tesis ini.

Kepada pembimbing kedua saya Brigitte Holzner, saya ucapkan terima kasih atas komentar, bantuan, dan dukungan yang dia berikan khususnya selama penyusunan kerangka konseptual tesis ini. Tanpa kesabaran, dukungan serius, dan bimbingan yang cermat dari pembimbing utama saya Saskia Wieringa, saya tak akan dapat menyelesaikan tesis ini dengan hasil yang memuaskan. Saskia bukan saja memberikan bimbingan yang saya butuhkan ketika menulis tesis, tetapi juga membantu saya memahami literatur yang sulit tentang feminisme dan nasionalisme yang dibutuhkan untuk mengembangkan kerangka konseptual yang saya pakai.

Saya beruntung mendapatkan dukungan penuh dari keluarga saya, Alexander Irwan dan Xendra Nara. Ketika saya berangkat ke Belanda, Xendra baru berusia satu setengah tahun. Meminta maaf kepada Xendra karena meninggalkannya merupakan hal paling sulit untuk dilakukan. Saya katakan padanya bahwa saya pergi ke luar negeri untuk mewujudkan impian saya sejak lama yakni meraih pendidikan pasca sarjana. Semoga impian yang berusaha saya wujudkan ini dapat membanggakan hati Xendra dan Bara dikemudian hari. Dan Juga kepada Alex atas kesabarannya membimbing dan menuntun saya dimasa-masa sulit saya selama menyelesaikan studi saya ini.

Tidak lupa dalam kesempatan ini saya juga mengucapkan terima kasih kepada rekan-rekan yang membantu penulisan tesis ini menjadi buku. Dinar Juniarto yang telah menterjemahkan tesis saya sehingga memungkinkan saya untuk menyuntingnya menjadi sebuah buku. Sekar Pireno KS yang dengan tekun dan kreatifitasnya telah membuat disain sampul buku ini begitu mempesona. Juga kepada Dolorosa Sinaga, disain patung-patung beliau sangat saya kagumi dan saya mengucapkan banyak terima kasih karena Dolo bersedia foto patungnya menghiasi sampul buku ini. Yang terakhir tanpa bantuan dari Dewi Suralaga, Direktur Hivos Indonesia, akan sulit bagi saya untuk mempersembahkan buku ini kepada para pembaca sekalian.

Jakarta, Februari 2005

Edriana Noerdin

Pengantar Penerbit

Perubahan yang berlangsung di Nanggroe Aceh Darussalam yang diakibatkan oleh bencana alam Tsunami pada saat ini, bukanlah peristiwa yang diharapkan oleh setiap umat manusia dimanapun berada. Seluruh sarana dan prasarana pelayanan publik, rasa aman masyarakat, dan kesejahteraan masyarakat mengalami kehancuran. Proses-proses perbaikan sarana dan prasarana publik tersebut yang lebih banyak menjadi agenda utama pemerintah pusat dan lembaga-lembaga internasional, tidak diikuti dengan proses penyadaran masyarakat akan pentingnya keikutsertaan mereka dalam menentukan kembali proses perbaikan sarana dan prasarana publik mereka. Perbaikan pelayanan publik, peningkatan rasa aman dan peningkatan kesejahteraan masyarakat justru seharusnya juga menjadi agenda masyarakat Aceh yang dibantu pendanaannya oleh pemerintah pusat.

Kerusakan dan kerugian yang dialami tidak pelak menggugah perasaan dan dorongan untuk melakukan sesuatu dengan bayangan dapat membantu meringankan beban mereka yang menjadi korban bencana alam Tsunami di NAD. Namun, sudahkah kita menyadari bahwa beban yang hendak diringankan, upaya bantuan yang hendak diberikan telah di konsultasikan pengadaannya dengan melibatkan masyarakat setempat. Masyarakat setempat yang menjadi korban yang labih paham kebutuhan yang amat dirasakan oleh mereka, terutama anak-anak dan kaum perempuan?

Upaya membangun kembali Nanggroe Aceh Darussalam sebetulnya sudah diupayakan, bahkan, sejak daerah itu masih dibawah kondisi Daerah Operasi Militer. Beberapa inisiatif dilakukan guna memikirkan dan menyiapkan warga untuk melakukan upaya membangun kembali Nanggroe Aceh Darussalam selepas daerah itu dari kondisi Operasi Militer.

Pada masa Darurat Militer dan kemudian Darurat Sipil, pemikiran akan inisiatif-inisiatif melakukan pembangunan kembali Nanggroe Aceh Darussalam juga dilakukan. Salah satu diantaranya adalah inisiatif yang mengupayakan munculnya pemikiran bersama dengan melibatkan wakil-wakil dari 20 kabupaten yang ada di NAD. Para pihak yang dilibatkan adalah mereka yang mewakili kelompok akar rumput seperti petani dan nelayan, juga ulama hingga wakil eksekutif serta legislatif. Dan, 30 % diantaranya adalah kaum perempuan.

Bencana yang secara luar biasa membuat seluruh dunia tersentak ini, sudah seyogyanya juga melibatkan kaum perempuan untuk menata kembali hidup mereka. Saat ini, sudah tercatat sebanyak 400.000 ribu orang yang menjadi pengungsi di NAD. 25% diantaranya adalah orang dewasa, berarti 75% sisanya adalah anak-anak dan orang tua. Namun, belum ada data yang dapat menunjukkan berapa banyak sebetulnya jumlah pengungsi laki-laki dan perempuan?

Di atas semua itu, hal yang diperlukan saat ini adalah pemikiran bersama mengenai strategi guna melakukan rekonstruksi sosial di NAD. Siapa sajakah yang akan dilibatkan dalam membangun kembali NAD? Kepentingan dan kebutuhan siapakah yang terwakili dalam upaya tersebut? Bagaimana dengan kebutuhan serta kepentingan kaum perempuan dan anak-anak? Apakah mereka sudah terwakili dalam upaya itu?

Buku "Identitas Politik Perempuan Aceh", sebuah buku yang ditulis pada tahun 2000 untuk memenuhi persyaratan mendapatkan gelar S2 dari Institute of Social Studies di Den Haag, Belanda masih amat relevan bagi kita semua. Terutama, guna memahami posisi dan kondisi perempuan Aceh agar dapat melibatkan mereka dalam proses Rekonstruksi Sosial Aceh. Secara jujur dan kritis buku ini membawa kita pada titik mengajak kita semua menjalin kerja untuk mencapai masa depan yang lebih baik bagi perempuan Aceh. Dan, itu artinya bagi tatanan kehidupan mendatang yang lebih baik di bumi Nanggroe Aceh Darussalam.

Banyak pihak yang telah mendukung terbitnya buku ini, untuk itu kami mengucapkan penghargaan yang setinggi-tingginya atas partisipasinya, juga kepada Ford Foundation dan Hivos.

Jakarta, Februari 2005
Women Research Institute

Kata Pengantar

Dr. Saskia E. Wieringa

Kondisi Aceh setelah Tsunami tidak pernah akan sama. Manakala ratusan ribu perempuan Aceh, laki-laki dan anak-anak masih berduka atas kehilangan orang-orang yang mereka cintai upaya pertama untuk melakukan rekonstruksi Aceh dilaksanakan. Bagaimana kita dapat memastikan bahwa semua penduduk Aceh dapat terlibat dalam upaya ini, dan bahwa pelbagai kepentingan, termasuk yang dirasakan oleh perempuan Aceh, diperhatikan? Hal ini adalah pertanyaan yang amat penting karena akan sangat berkaitan dengan jawaban yang akan terberi. Masa depan Aceh akan dibangun berjalan seiring dengan skenario yang berbeda. Satu pertanyaan mendesak adalah bagaimana kita memastikan bahwa kepentingan perempuan diperhatikan dalam Aceh Baru yang direkonstruksi ditengah reruntuhan Aceh yang dihancurkan oleh gelombang maut pada 26 Desember 2004?

Sekalipun Aceh dikenal sebagai daerah yang patriarkal dan menjunjung nilai tradisional Islam, daerah ini memiliki sejarah kepemimpinan perempuan, baik sebagai ratu ataupun pemimpin gerilya dalam perang melawan Belanda. Sejarah ini kerap kali ditiadakan. Saat ini, daerah Indonesia yang bercirikan sistem hukum Syariah, hanya mengenal dua sistem peraturan. Yaitu, kekuasaan militer sebagai pusat pemerintahan Indonesia disana, dan kekuatan patriarkal Islam dari tentara GAM. Berada diantara dua ranah kekuasaan yang maskulin inilah masyarakat sipil Aceh dirugikan. Terutama, suara perempuan tidak lagi didengar dalam arena politik,

karena perempuan secara publik menghilang, tersembunyi dalam baju mereka yang berlengan panjang dan kepala mereka yang ditutupi oleh jilbab. Sementara, tubuh perempuan merupakan arena pertarungan simbol kekuasaan yang paling dahsyat.

Aceh memiliki sejarah kekerasan yang panjang dan ditengah kondisi itu hak-hak perempuan diabaikan atau dijegal berkali-kali. Terutama oleh pemerintah kolonial Belanda dan kekuatan paska kolonial Suharto. Melalui peristiwa-peristiwa inilah kekuatan kepemimpinan Islam konservatif tumbuh. Marilah kita tengok kembali sejarah Aceh secara singkat.

Kerajaan Aceh didirikan pada awal abad ke enambelas. Dan, secara cepat berkembang menjadi negeri Sumatera Utara yang sangat berkuasa. Aceh menjadi salah satu dari negeri yang terpenting dari seluruh wilayah Malaysia-Indonesia. Islam telah ada di Aceh sejak abad tigabelas, tetapi pemimpin Islam, ulama, tidak secara langsung muncul sebagai kekuatan politik penting. Setelah berhasil memenangkan perang melawan Johor dan Malaka, Aceh dikenal sebagai kekuatan militer yang paling signifikan di sepanjang Selat. Pada awal abad ke tujuhbelas Sultan Iskandar Muda mengembangkan Aceh sebagai kekuasaan utama dari kepulauan Barat. Ketika penggantinya, Sultan Iskandar Thani, meninggal dunia jandanya menjadi Ratu Taj ul-Alam. Ratu Taj ul-Alam memerintah dari tahun 1641 hingga 1675. Kepemimpinan perempuan menghasilkan periode damai dengan Johor, namun seringkali dipengaruhi oleh ketegangan-ketegangan internal. Empat ratu memerintah Aceh antara tahun 1641 hingga tahun 1699. Kekuasaan para ratu ini ditantang oleh ‘jagoan’ bayaran yang mendatangi dan hendak menguasai *gampong* dan menguatnya kekuasaan para ulama. Sampai dengan tahun 1838 Aceh dipimpin oleh sebelas sultan. Perlawanan utama pada tahun-tahun itu adalah terhadap Inggris dan Belanda. Kekuasaan ini disepakati dalam Perjanjian London pada tahun 1821 yang menyatakan status kemerdekaan Aceh, namun dengan pengaruh Belanda atas negeri status kemerdekaan dikenali tetapi tidak didefinisikan.

Pada tahun-tahun itu Aceh dikenal sebagai wilayah penghasil lada. Sultan Tuanku Ibrahim mengembalikan kekuasaan politik Aceh dari tahun 1838 dan seterusnya. Untuk menghentikan berkembangnya kekuasaan ekonomi dan politik Aceh, kekuasaan kolonial Inggris dan Belanda menyusun Perjanjian Sumatra pada tahun 1871. Tanpa merasa perlu mengkonsultasikan hal ini dengan warga Aceh, Inggris mengakui hak Belanda atas Aceh. Belanda bertindak dengan sangat cepat untuk mengendalikan Aceh dan perang Aceh dimulai pada tahun 1873. Perlawanan panjang dan pahit mengikuti peristiwa itu, kaum ulama mendominasi kekuatan gerilya Aceh. Cut Meutia adalah pemimpin gerilya yang penting. Sementara Belanda mengaku beberapa kali bahwa pihak mereka yang memenangkan perang, banyak warga Aceh yang menyatakan bahwa perang itu belum berakhir ketika Jepang masuk Indonesia. Belanda tidak pernah kembali setelah Perang Dunia II. Setelah periode

damai yang relatif pendek, Aceh dan pemerintah pusat Indonesia memasuki kembali periode perlawanan yang panjang. Sebuah kondisi perlawanan berdarah antara tentara Indonesia, TNI dan gerakan perlawanan, GAM. Hak asasi dan terutama hak perempuan sekali lagi dijegal. Perempuan dilecehkan, diperkosa dan dibunuh oleh ke dua pihak yang bertikai itu.

Harapan optimis bahwa bencana Tsunami akan menyediakan momentum untuk mengembangkan kondisi damai yang abadi di Aceh, yang dapat ditumbuhkan oleh seluruh warga Aceh, termasuk perempuan. Namun, proses seperti itu tidak dapat dimulai tanpa mempertimbangkan konteks sejarah yang menunjukkan bahwa rasa keberpihakan nasionalis dan agama dibentuk serta saling kait dan berkelindan.

Buku ini mempertanyakan apa yang terjadi pada isu-isu perempuan dalam sejarah Aceh? Bagaimana bisa kepentingan perempuan dipinggirkan, dan sejarah kepemimpinan perempuan Aceh diabaikan? Bagaimana kita bisa memahami proses penyingkiran (*exclusion*) perempuan, kepentingan dan aspirasi mereka? Dan bagaimana kita dapat membalik proses itu, bagaimana kita dapat menjamin bahwa suara perempuan dapat didengar, bahwa kepentingan perempuan dimasukkan kedalam proses rekonstruksi masyarakat Aceh, yang kondisinya selama bertahun-tahun diguncangkan oleh perang dan sekarang oleh kekuatan Tsunami.

Untuk menjawab hal itu, buku ini menggunakan dua pendekatan penting dalam alat metodologi feminis, yakni analisa wacana dan sejarah lisan. Salah satu teks Aceh yang paling penting adalah Hikayat Perang Sabi, dianalisa secara teliti untuk melihat bahwa versi dominan yang ada sekarang menjadi berkembang. Tulisan ini adalah kajian yang berguna untuk mengangkat mitos yang paling menetap (persisten) bahwa teks sejarah selalu mengandung 'kebenaran'. Dalam hal ini, bagaimana 'kebenaran' dimanipulasikan dan dibentuk, serta bagaimana pendokumentasian capaian dan isu perempuan dihilangkan. Buku ini menyuguhkan sebuah refleksi yang cermat mengenai mekanisme penyingkiran perempuan. Sementara, bab-bab lainnya menginvestigasikan bagaimana perempuan dipstikasikan kedalam retorika pemerintah pusat Indonesia.

Dengan teknik paparan menguraikan yang rinci, buku ini menunjukkan bagaimana isu-isu perempuan dimarjinalisasikan dan tubuh perempuan dijadikan arena pertarungan kendali ideologi laki-laki. Selain hal itu, penulis buku ini juga menyediakan organisasi-organisasi perempuan dan kelompok-kelompok lain yang berjuang untuk menegakkan hak-hak asasi manusia dan perempuan dengan alat untuk menantang penyingkiran perempuan serta memperdengarkan suara perempuan.

Netherlands, Februari 2005

Pendahuluan

Karena delapan puluh delapan persen dari lebih dari 206 juta penduduknya adalah muslim (International IDEA, 2000, hal. 241), Indonesia merupakan negeri dengan populasi orang Islam terbesar di dunia. Namun, sejak kemerdekaannya di tahun 1945, pemerintahan sekuler memimpin negeri ini. Sementara Sukarno, presiden yang pertama memimpin pemerintahan yang berhaluan kiri, memimpin hingga tahun 1967, lalu Suharto membentuk dan menjalankan pemerintahan militer otoriter bersayap kanan sampai dia dipaksa lengser pada bulan Mei 1998. Meskipun negeri ini pernah dipimpin oleh seorang Ulama sebagai Presiden, pemerintahannya tetap tidak menerapkan *syariat* Islam sebagai dasar hukum dan ideologis pemerintahan.

Tapi pada tahun 2000, pemerintahan pusat Indonesia menyarankan Aceh untuk merancang dan lalu mengeluarkan peraturan tentang adat-istiadat, pendidikan, dan penerapan *syariat* Islam. Pemerintah mengambil langkah ini untuk mengurangi tekanan permintaan rakyat Aceh untuk merdeka yang dihubungkan dengan permintaan akan penerapan *syariat* Islam di Aceh. Tuntutan untuk menerapkan *syariat* Islam di Aceh sendiri dimulai sebelum Indonesia memperoleh kemerdekaan pada tahun 1945. Naiknya para Ulama Aceh pada posisi kepemim-

pinan, setelah jatuhnya Kesultanan Aceh Darussalam pada tahun 1873, dimulai dengan terbentuknya Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) pada tanggal 5 Mei 1939. Di bawah kepemimpinan Teungku Muhammad Daud Beureueh, PUSA menetapkan tujuan penetapan hukum Islam di wilayah ini, yaitu

1. menyebarkan, mengembangkan, dan melindungi kebesaran Islam,
2. menyatukan penafsiran atas *syariat*,
3. meningkatkan dan mengarahkan pemahaman isu-isu Islam lewat dakwah keagamaan,
4. membangun pusat-pusat pendidikan bagi kaum muda muslim Aceh. (Ali, 1998, h.134)

Pada awal tahun 1950-an, PUSA mulai semakin menunjukkan ketidakpuasannya terhadap pemerintah Indonesia yang dirasa mencegah diterapkannya *syariat* Islam di Aceh. Pada tahun 1953, Daud Bereuh mendeklarasikan Aceh sebagai bagian dari Negara Islam Indonesia (NII), sebuah gerakan militer di bawah kepemimpinan Kartosuwiryo di Jawa Barat. Gerakan ini mengundang penindasan berdarah oleh militer Indonesia, yang akhirnya diselesaikan dengan pemberian status Provinsi Daerah Istimewa bagi Aceh. (Hardi, 1993, h. 112)

Ketegangan politik dengan pemerintah pusat Indonesia mulai membara lagi pada tahun 1966 dengan pembentukan Majelis Ulama Indonesia Provinsi Aceh, yang mempunyai struktur organisasional hirarkis hingga ke tingkat kecamatan. Pada tahun 1968, Majelis Ulama berhasil meyakinkan gubernur Aceh dan DPRD untuk mengeluarkan Peraturan Daerah No.6/1968 tentang penerapan *syariat* Islam di Aceh. Pemerintah pusat Indonesia menolak mendukung peraturan daerah ini karena dinilai bertentangan dengan ideologi Pancasila. Sebagai konsekuensinya, *syariat* Islam tidak dapat diterapkan di lapangan, sehingga menciptakan ketidakpuasan. (Isa, 2000, h. 9-10) Ketegangan tersebut meningkat lagi ketika sepuluh tahun kemudian, sebelum pemilihan umum tahun 1977, Dr. Muhammad Hasan Tiro kembali dari Amerika Serikat dan mengumumkan pembentukan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Karena gerakan ini relatif lemah, militer Indonesia tidak punya kesulitan untuk meredamnya dengan cepat. (Syah dan Hakiem, 2000, h. 40-41)

Pada akhir tahun 1980-an, GAM membangun kekuatannya kembali karena tiga alasan. Pertama, adanya kesenjangan ekonomi di Aceh. Kedua, pemerintah menggunakan tekanan dan pengaruh politik untuk memenangkan partai pemerintah Golkar di wilayah tersebut. Ketiga, pembagian keuntungan antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah atas hasil eksploitasi minyak bumi dan cadangan gas dinilai tidak adil. Untuk menindas kebangkitan kembali GAM,

pemerintah Indonesia mengumumkan dan memperlakukan Aceh sebagai Daerah Operasi Militer (DOM), yang baru dicabut pada tahun 1998 setelah kejatuhan kepemimpinan Suharto. (Syah dan Hakiem, 2000, h. 47) Di bawah periode DOM, militer Indonesia melancarkan operasi militer yang paling kejam dan menindas sehingga menelan cukup banyak korban di Aceh. Banyak perempuan Aceh, baik langsung maupun tak langsung, menjadi korban peperangan.

Saat ini, para Ulama Aceh sedang merekonstruksi nasionalisme Aceh yang berlandaskan *syariat* Islam. Sama seperti para pemimpin politik di masa lalu, para Ulama menganggap Islam sebagai alat yang paling efektif untuk membangun kesatuan di antara rakyat Aceh lewat perjuangan kemerdekaan terhadap pemerintahan pusat Indonesia. GAM juga mengambil posisi yang sama dengan para Ulama mengenai peran sentral Islam dalam memobilisasi dukungan rakyat. Seperti yang dikatakan Norbu (1992, h. 65), agama adalah kekuatan pemersatu yang besar karena bisa menciptakan rasa identitas kultural yang kuat di dalam masyarakat, tanpa pandang perbedaan sosial. Satu perbedaan utama antara para Ulama dan GAM adalah sementara kekuatan para Ulama terfokus pada penafsiran atas ajaran-ajaran Islam, kekuatan GAM justru pada adanya struktur kekuasaan yang mampu menerapkan aturan lewat cara kekerasan.

Pemerintah pusat Indonesia tidak menghendaki kemerdekaan Aceh atas dua alasan. Pertama, kemerdekaan Aceh akan menimbulkan efek domino, mendorong daerah-daerah konflik lain di Indonesia untuk meminta kemerdekaan. Kedua, kemerdekaan Aceh akan mengambil surplus ekonomi dalam jumlah banyak yang didapat dari eksploitasi sumber daya alam (khususnya minyak dan gas) di Aceh dari tangan pemerintah pusat.

Dalam konteks politik tersebut, perempuan Aceh menghadapi tiga kekuatan penindas: militer Indonesia, GAM, dan para Ulama yang bersifat patriarkis. Di satu sisi, para Ulama dan GAM melihat perempuan Aceh sebagai yang disebut Yuval-Davis (1997, hal. 45) "*the symbolic bearers of the collectivity's identity and honour* – pembawa panji-panji identitas dan kehormatan kolektif", dalam hal ini adalah kolektivitas masyarakat muslim Aceh. Di lain sisi, militer Indonesia juga melihat perempuan Aceh sebagai simbol kehormatan masyarakat Aceh. Dari sudut pandang militer Indonesia, melakukan kekerasan terhadap perempuan Aceh merupakan sarana untuk melancarkan teror dan penghinaan untuk membantu mereka menghancurkan perlawanan orang Aceh. Jumlah perempuan Aceh yang diperkosa oleh militer Indonesia selama berlangsungnya DOM pada tahun 1989 hingga 1998 diperkirakan antara 40 perempuan (Tim Penasihat Presiden) sampai dengan lebih dari 625 perempuan (*Save Aceh Foundation*). Pengalaman berbagai perempuan Aceh yang mengalami kekerasan (seksual) selama periode DOM juga

telah didokumentasi dan diterbitkan. (Sukanta, 1999)

Baik Ulama maupun GAM saat ini berupaya membangun nasionalisme berlandaskan Islam untuk meraih dukungan rakyat dan menggunakan perempuan Aceh sebagai simbol kekuatan Islam di Aceh. Simbol ini diperlukan untuk mendorong kesatuan yang lebih kuat antar sesama pemeluk Islam agar dapat melawan pemerintahan pusat dan militer Indonesia. McClintock (1993, hal. 62) berkata, perempuan seringkali dikonstruksikan sebagai simbol kebangsaan, tetapi hak-hak mereka untuk ikut mengambil keputusan diabaikan. *Syariat* Islam digunakan sebagai norma hukum yang mengarahkan perempuan Aceh untuk berbusana dan bersikap dengan tata cara tertentu. Perempuan Aceh diminta untuk mengenakan busana dan pakaian berlengan panjang yang menutupi kaki dan tangan mereka, mengenakan *jilbab* untuk menutupi rambutnya, dan dilarang mengenakan celana yang mirip dengan celana panjang yang umumnya digunakan laki-laki. Mereka yang menolak akan didisiplinkan, jika perlu lewat kekerasan.

“Di Langsa, Aceh Timur, pada tanggal 2 Oktober 1999 sekelompok orang tak dikenal bermasker menghentikan sebuah bus yang mengangkut pekerja perempuan PT Wira Lanao. Semua perempuan dipaksa turun dari bus, dan orang-orang itu memotong rambut mereka dengan paksa. Ketujuh perempuan Aceh itu adalah Rungun Silitonga Sri (27), Herawati (29), Nova (25), Ida (24), Afnidar (26), Ita Simanjuntak (27), dan Ida (26).” (Serambi Indonesia, tanggal 5 Oktober 1999)

Menurut para penyerangnya, para pekerja perempuan ini telah melakukan kesalahan dengan pergi keluar rumah tanpa menutupi rambut. Memburu rambut sebenarnya merupakan fenomena baru di Aceh, yang dimulai tak berselang lama dari tahun 1999. Kepentingan para Ulama Aceh untuk mengubah perempuan Aceh menjadi simbol Islam telah mendorong mereka untuk percaya bahwa perempuan Aceh tidak tahu apa yang terbaik bagi diri mereka sendiri, dan dengan demikian mengabaikan subjektivitas para perempuan Aceh. Mereka perlu dipaksa demi kebaikan mereka sendiri. Bahkan salah satu Ulama terkemuka dan seorang penulis kolom, Ameer Hamzah, dengan terbuka mengungkapkan dukungan penggunaan kekerasan terhadap perempuan Aceh.

“Penting bagi kita untuk mendukung kesuksesan membuat perempuan menutupi rambut mereka. Awalnya, para perempuan merasa terbebani untuk melakukannya. Tapi setelah mereka menyadari sisi baiknya, mereka akan merasa senang dan terbiasa. Rambut yang dipotong akan tumbuh

kembali. Rok mini yang dipotong harganya 'kan tidak seberapa. Yang penting sekarang adalah perempuan memakai pakaian yang Islami, melaksanakan *syariat* Islam. Tinggalkan cara berpakaian yang dekadenn. (Serambi Indonesia, 3 November 1999)

Dalam salah satu wawancara, Rina, seorang aktivis perempuan, mengungkapkan bahwa di Banda Aceh, yang memulai kampanye untuk melecehkan perempuan yang tidak menggunakan *jilbab* adalah Sentral Informasi Referendum Aceh (SIRA), suatu organisasi yang dianggap berafiliasi dengan gerakan pro referendum. Sedang di daerah pedesaan, menurut dia orang-orang GAM-lah yang mengintimidasi perempuan untuk menggunakan jilbab. Kampanye ini bukan hanya dilakukan di Aceh, tetapi juga dilakukan di luar Aceh oleh para laki-laki pemimpin dan aktivis Aceh, misalnya dalam forum-forum diskusi yang diadakan oleh organisasi masyarakat madani atau kantor pemerintahan.

Penindasan yang dilakukan oleh tiga pihak sekaligus, yaitu pemerintahan pusat Indonesia, GAM, dan para Ulama telah menempatkan perempuan Aceh pada posisi yang dilematis. Suatu penelitian yang dilakukan terhadap 909 responden menunjukkan lebih banyak perempuan daripada laki-laki yang meminta kemerdekaan langsung dari Indonesia (Akatiga et al, 2000, h. 18-19). Mereka ingin segera mengakhiri kekejaman yang dilakukan oleh pemerintah pusat dan militer Indonesia yang merembet sampai ke tingkat pribadi. Pemerintah Indonesia juga mempraktikkan kecenderungan etnosentris terhadap perempuan Aceh di bidang pendidikan. Pahlawan perempuan Aceh disingkirkan dari buku pelajaran sejarah, dan mereka tak muncul pada poster-poster pendidikan yang menunjukkan deretan pahlawan Indonesia. Buku pelajaran sejarah bersifat Jawa-sentris. Dalam upaya untuk menjelaskan perlawanan terhadap penjajahan Belanda, buku-buku tersebut biasanya memulai dengan gerakan melawan Belanda di Jawa yang dilakukan oleh orang Jawa. Hanya ada dua pahlawan perempuan yang dicatat dalam buku pelajaran sejarah, yaitu Kartini dari Jawa Tengah dan Dewi Sartika dari Jawa Barat. Dengan meraih kemerdekaan dari Indonesia, wacana laki-laki yang etnosentris yang dipraktikkan oleh pemerintah Indonesia diharapkan dapat didekonstruksi.

Namun kekerasan yang dilakukan oleh pemerintah pusat dan militer Indonesia hanyalah salah satu sumber kekerasan. Dengan melawan pemerintah pusat Indonesia, perempuan Aceh sesungguhnya meningkatkan kekuatan para Ulama Aceh dan GAM, yang telah cukup lama mempraktikkan bentuk kekerasan lain terhadap mereka dalam proses mengubah mereka menjadi simbol nasionalisme berlandaskan Islam. Ada banyak contoh diskriminasi yang parah terhadap

perempuan yang dilakukan oleh negara-negara Muslim untuk menerapkan *syariat* Islam. Di Aceh sendiri, menurut Wati, seorang koordinator organisasi perempuan, beberapa pemimpin GAM mempraktekkan politik seksual kepemimpinan maskulin dengan memiliki istri lebih dari satu dan memperlakukan mereka dengan buruk. Kepemimpinan politik seksual mereka menunjukkan bahwa mereka tidak memiliki kualitas kepemimpinan untuk melindungi perempuan dari diskriminasi. Pada saat bersamaan, gubernur Aceh telah membentuk sebuah tim yang terdiri dari enam orang laki-laki untuk merancang Peraturan Daerah tentang Penerapan *Syariat* Islam di Aceh. Rancangan lengkapnya telah didukung penuh oleh DPRD.

Dilema yang dihadapi oleh perempuan Aceh adalah bahwa perjuangan mereka melawan militer Indonesia ternyata meningkatkan kekuatan para Ulama untuk lebih menindas perempuan. Sebagai seorang feminis, saya prihatin terhadap dilema yang dihadapi oleh perempuan Aceh dalam memperjuangkan kesetaraan gender. Dilema itu sendiri menunjukkan bahwa perempuan Aceh harus lebih kritis baik terhadap pemerintah pusat Indonesia, para Ulama, maupun GAM. Perempuan Aceh harus dapat mengembangkan wacana alternatif untuk melawan upaya-upaya yang dilakukan oleh pemerintah Indonesia, GAM, dan para Ulama untuk terus memperlakukan mereka sebagai simbol relasi kekuasaan tapi pada saat yang sama mendiskriminasi dan meminggirkan mereka dari arena pengambilan keputusan. Perebutan pemaknaan dalam penafsiran dan penafsiran ulang Al-Qur'an dan ajaran-ajaran Islam lainnya adalah elemen pokok dalam wacana alternatif ini. Demikian juga dengan perjuangan mereka adalah untuk mengubah kebijakan yang mendiskriminasi perempuan, dan mengambil alih simbol-simbol politis, kultural dan sosial yang sebelumnya dikuasai oleh laki-laki.

Bab I dari buku ini membicarakan konsep wacana, nasionalisme, gender, inklusi (penyertaan) dan eksklusi (penyingkiran), Islam dan relasi gender, dan hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia. Mengikuti Weedon (lihat diskusi mengenai wacana di Bab I), buku ini melihat bagaimana wacana bekerja pada tingkat bahasa, institusi dan proses sosial, dan subjektivitas. Dengan melihat pada ragam versi naskah *Hikayat Perang Sabil* (Kisah Perang Suci), yang ditulis pada abad ke-17 dan akhir abad ke-19, Bab II melihat bagaimana wacana akan nasionalisme, agama, dan gender bekerja pada tingkat bahasa. Masih pada tingkat bahasa, Bab III buku ini melihat bagaimana tradisi lisan telah menjadi area perebutan untuk perjuangan perempuan Aceh dalam menggapai kesetaraan gender. Studi lapangan dari buku ini terfokus pada analisa naskah tradisi lisan dan wawancara aktivis perempuan Aceh untuk menunjukkan bagaimana makna diperebutkan dalam relasi gender, nasionalisme, dan Islam dalam konstruksi dan

dekonstruksi nasionalisme Aceh, dan bagaimana makna yang diperebutkan direfleksikan pada posisi subjektivitas aktivis perempuan Aceh. Saat mengulas perspektif historis dari perjuangan politik perempuan Aceh, buku ini membatasi hanya melihat pada aspek diskursif dari konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh. Bab IV menganalisa bagaimana wacana bekerja pada tingkat institusi dan proses sosial dengan melihat bagaimana pemerintahan Indonesia sejak tahun 1945 melakukan upaya untuk mendomestikasi perempuan dengan cara mengenalkan kebijakan diskriminasi terhadap perempuan. Bab Kesimpulan dalam buku ini menggali kemungkinan bagi perempuan Aceh untuk mengembangkan wacana mereka sendiri dengan cara memperjuangkan pengakuan hak-hak perempuan sebagai hak-hak asasi manusia.

Buku ini ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

- ◆ Bagaimana nasionalisme Aceh dikonstruksi dan didekonstruksi secara historis?
- ◆ Bagaimana perempuan Aceh disertakan dan disingkirkan dari konstruksi nasionalisme Aceh?
- ◆ Apa bentuk-bentuk perlawanan yang ditunjukkan perempuan Aceh terhadap praktik penaklukan para Ulama, GAM, dan pemerintah pusat Indonesia?
- ◆ Pengembangan wacana seperti apa yang akan membantu perempuan Aceh saat ini untuk menggapai kesetaraan gender?

Bab I

Islam, Nasionalisme dan Relasi Gender: Sebuah Analisis Wacana

Bab ini menyajikan analisis diskursif atas wacana nasionalisme dan relasi gender, Islam dan relasi gender, inklusi (penyertaan) dan eksklusi (penyingkiran) politik, serta hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia. Mengikuti Weedon (1987, h. 40-41), buku ini menganalisa wacana pada tiga tingkat, yakni pada tingkat bahasa, institusi dan proses sosial, dan subjektivitas untuk memahami perebutan relasi kekuasaan dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh berlandaskan Islam. Pada tingkat bahasa, buku ini menganalisa dua kumpulan naskah *Hikayat Perang Sabil*, yang satunya ditulis pada abad ke-17 dan lainnya pada akhir abad ke-19. Tujuannya untuk memperlihatkan bagaimana penyertaan (pada *Hikayat Perang Sabil* versi abad ke-17) dan penyingkiran (versi abad ke-19) perempuan yang memainkan peran sentral dalam konstruksi nasionalisme Aceh di masa lalu. Selain mencari bagaimana wacana ini bekerja pada tingkat bahasa, buku ini juga akan melihat tradisi lisan, yang dipraktekkan oleh perempuan Aceh masa kini, untuk memahami perlawanan yang dimainkan perempuan Aceh terhadap wacana yang menyingkirkan mereka dari wilayah politik.

Untuk memahami cara kerja wacana pada tingkat institusi dan proses sosial, buku ini mengupas bagaimana pendukung Islam di Aceh mengubah perempuan

menjadi simbol kolektivitas Islam untuk memobilisasi kekuatan dan dukungan rakyat (legitimasi) melawan militer Indonesia. Nantinya akan diperlihatkan bagaimana wacana para Ulama dan GAM menghasilkan suatu bentuk kerjasama antara dua institusi politik ini untuk menindas perempuan Aceh secara politik, dan lewat kekerasan jika diperlukan, agar menyesuaikan diri dengan penafsiran mereka atas *syariat* Islam. Penaklukan perempuan di Aceh oleh para Ulama dan GAM ini terjadi dalam konteks penaklukan perempuan yang lebih luas secara nasional yang dipraktekkan oleh pemerintah Indonesia. Buku ini membahas upaya-upaya pemerintah Indonesia untuk mendomestikasi perempuan dengan cara menerapkan peraturan-peraturan dan institusi-institusi yang mendiskriminasi perempuan.

Buku ini juga membahas perbedaan posisi-posisi subjektivitas yang diambil oleh aktivis perempuan Aceh di tengah keanekaragaman wacana gender, nasionalisme, dan agama. Untuk melihat bagaimana wacana-wacana tersebut beroperasi di tingkat subjektivitas, saya melakukan wawancara terhadap sembilan aktivis perempuan Aceh. Tujuannya tak melulu memetakan keragaman wacana dan subjektivitas untuk memahami relasi kekuasaan yang ada. Lebih dari itu, tujuannya adalah mencari "*webs of connections called solidarity in politics* – jaringan hubungan dalam bentuk solidaritas dalam politik" (Haraway, 1991, h. 191) untuk membantu aktivis perempuan Aceh mengenali "*areas and strategies for change* – wilayah dan strategi-strategi untuk perubahan" (Weedon, 1987, h. 40-41) dalam perjuangan mereka untuk menggapai kesetaraan gender. Dengan melakukan hal tersebut, buku ini melihat perempuan Aceh sebagai pelaku aktif yang memainkan peran sentral dalam perubahan sosial di Aceh.

Buku ini menganalisa bagaimana wacana-wacana di Aceh beroperasi pada tingkat bahasa, institusi dan praktik-praktik sosial, dan subjektivitas. Posisi saya dalam melakukan analisa wacana ini adalah sebagai bagian dari gerakan perempuan di Indonesia yang memiliki kepedulian besar terhadap perjuangan perempuan Aceh untuk mewujudkan kesetaraan gender. Saya sendiri bukan perempuan Aceh, dan bahkan tidak pernah tinggal di Aceh untuk jangka waktu yang lama. Masalah posisi yang saya ambil ini memang mengundang pertanyaan tentang keabsahan cara pandang saya dalam melihat perebutan relasi kekuasaan di Aceh. Tapi keabsahan cara pandang saya justru berasal dari kekhasan posisi saya tersebut, dan saya memang tidak mempunyai maksud untuk mewakili pihak-pihak lain atau membangun sebuah cara pandang yang berlaku umum.

Dalam hal keabsahan cara pandang tersebut, saya sepakat dengan pendekatan Foucault dan Haraway. Dengan mengatakan bahwa pengetahuan selalu

disituasikan, Haraway memperkuat klaim Foucault tentang kekhasan historis. Dia memisahkan objektivitas dari pengertian di abad yang lalu tentang konsep nilai pendekatan sains yang bebas nilai, yaitu bahwa suatu pencarian epistemologis berusaha menemukan realitas atau kebenaran utuh yang dianggap ada di luar sana menunggu untuk ditemukan oleh ilmuwan sosial yang obyektif. Haraway (1991, hal. 188) menolak “*gaze from nowhere – pandangan netral*” yang sesungguhnya “*signifies the unmarked positions of Man and White – merupakan posisi laki-laki dan orang berkulit putih*”. Apa yang dianggap sebagai wacana bebas nilai sesungguhnya menandakan adanya relasi kekuasaan tertentu. Mengikuti Weedon, saya tidak berupaya untuk mengejar objektivitas dengan mencoba menangkap suatu realitas seutuhnya. “*The search for such a ‘full’ and total position is the search for the fetishized perfect subject of oppositional history – pencarian akan posisi seutuhnya dan ‘sepenuhnya’ adalah pencarian akan subyek sempurna yang tidak riil karena sejarah selalu bersifat opositional*”. Dengan sangat konsisten pada keragaman makna dan subyektivitas, dan pada pertarungan makna yang terus berlangsung, Haraway berpendapat bahwa

“The knowing self is partial in all its guises, never finished, whole, simply there and original; it is always constructed and stitched together imperfectly, and therefore able to join with another, to see together without claiming to be another. Here is the promise of objectivity: a scientific knower seeks the subject position not of identity, but of objectivity; that is, partial connection. There is no way to ‘be’ simultaneously in all, or wholly in any, of the privileged (subjugated) positions structured by gender, race, nation, and class.”

“Pribadi yang sadar diri selalu bersifat parsial dalam segala bentuknya, tak pernah usai, utuh, ada dan asli. Pribadi selalu dikonstruksi dan dijalin bersama secara tidak sempurna, dan oleh karenanya dapat bergabung dengan lainnya, untuk memandang bersama tapi tanpa menjadi orang lain. Inilah janji suatu objektivitas: seorang pencari kebenaran sains mencari posisi subyek terhadap obyektivitas dan bukannya terhadap identitas. Dengan demikian, yang ingin diungkap adalah hubungan yang parsial. Jadi posisi pribadi (yang ditindas) yang terstruktur oleh hubungan gender, ras, kebangsaan, dan kelas social tidak mungkin bisa utuh.”

(Haraway, 1991, hal. 193)

Dalam dunia dimana segala hal tidak pernah usai, dimana segala hal selalu dalam proses pembentukan, dan totalitas tidak pernah terbentuk, suatu epistemo-

logi untuk menemukan yang parsial menjadi cara untuk mendapatkan objektivitas. Menurut Haraway (1991, hal. 188), pencapaian objektivitas kaum feminis dimulai dari suatu posisi yang tersituasi dan berakhir pada pengetahuan yang tersituasi pula. Sebagai seorang peneliti perempuan yang berasal dari kelas menengah di Jakarta, saya dapat mengklaim objektivitas tidak dengan memutuskan mengenai apa yang benar dan apa yang salah, tapi dengan membuka diri saya akan keragaman wacana interaktif akan konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh berlandaskan Islam.

Relasi gender sendiri memang memainkan peran sentral dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh sejak abad ke-17. Selain perempuan, ketiga aktor sentral lain, yaitu pemerintah pusat dan militer Indonesia, GAM, dan para Ulama, semua menggunakan strategi politik gender untuk meraih tujuan-tujuan politik mereka. Seperti yang telah saya sebutkan di bagian pendahuluan, dewasa ini perempuan Aceh menghadapi penindasan dari tiga pihak, yakni militer Indonesia, GAM, dan para Ulama. Buku ini menyajikan analisis diskursif atas wacana nasionalisme dan relasi gender, Islam dan relasi gender, inklusi (penyertaan) dan eksklusif (penyingkiran), serta hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia. Keterkaitan antara konsep relasi gender, nasionalisme, dan Islam telah didiskusikan di kalangan akademik, baik di Indonesia maupun di manca negara. Khusus untuk menganalisa operasi wacana dalam hal nasionalisme, gender, dan Islam pada tingkat bahasa di Aceh, saya pergi ke Aceh untuk mencari naskah dan tradisi lisan yang mewakili pertarungan makna dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme berlandaskan Islam. Dalam hal ini saya lebih menitik beratkan pada studi data sekunder yang berasal dari klipingan koran, dan buku-buku bacaan yang telah lebih dahulu diterbitkan. Analisa operasi wacana pada tingkat institusi sosial dilakukan dengan cara meneliti bagaimana para Ulama dan GAM mengubah perempuan menjadi suatu simbol atas kolektivitas Islam, dan bagaimana pemerintah Indonesia melembagakan praktek-praktek diskriminasi terhadap perempuan dalam proses mendomestikasi mereka kembali saya dapatkan melalui data sekunder dan wawancara. Informasi mengenai posisi subjektivitas perempuan Aceh masa kini diperoleh dengan mewawancarai sejumlah aktivis perempuan Aceh baik di Jakarta dan di Aceh sendiri.

Fokus saya pada penyertaan dan penyingkiran perempuan Aceh tersebut membuat saya memberi tekanan yang lebih pada perspektif perempuan Aceh. Karena itu saya melakukan wawancara terhadap sejumlah aktivis perempuan Aceh baik di Jakarta dan di Aceh sendiri, tapi tidak melakukan wawancara terhadap pemerintah Indonesia, GAM, maupun para pemuka agama Aceh atau yang sering

sebut Ulama. Tujuannya justru untuk menangkap pandangan para aktivis perempuan Aceh tersebut terhadap tiga kekuatan sosial politik tersebut. Dengan demikian gambaran yang muncul tentang tiga kekuatan tersebut tidaklah didasarkan pada persepsi masing-masing kekuatan tersebut, tapi dari persepsi para perempuan Aceh pada tahun 2000 dan dari analisa teks, baik itu teks hikayat kuno maupun pemberitaan dalam surat kabar dan tulisan ilmiah. Dengan demikian, gambaran tentang tiga kekuatan tersebut tidaklah utuh dan selalu terbuka untuk dipertanyakan, dan pendekatan analisa diskursus selalu terbuka untuk dekonstruksi dan peninjauan ulang.

1. Analisa Wacana

Mari kita mulai dari saat awal pertama, yakni apa yang terjadi sesaat setelah kita lahir. Seperti yang dikatakan Weedon (1987, hal. 3), **institusi sosial** ada mendahului kita. Saat kita beranjak dewasa, kita belajar aturan permainan tentang apa yang “benar, alami atau baik”, dari institusi-institusi sosial seperti keluarga, agama, sekolah, dll. Saat kita belajar untuk berbicara, menguasai **bahasa**, kita belajar untuk memaknai, untuk memahami, pengalaman kita “*according to particular ways of thinking, particular discourses, which pre-date our entry into language* – sesuai dengan cara-cara berpikir tertentu, wacana-wacana tertentu, yang telah ada sebelum kita belajar berbahasa”. (Weedon, 1987, h. 33) Saat kita beranjak dewasa dalam sistem makna dan nilai tertentu, kita bisa jadi menemukan diri kita “menolak alternatif-alternatif”, dan ngotot berpegang pada konsep apa yang “benar, alami atau baik” yang sudah kita anggap sebagai normal. Namun ketika kita keluar dari lingkungan yang familiar, lewat pendidikan atau politik, kita bisa jadi dihadapkan pada cara-cara alternatif untuk memaknai pengalaman kita, dan kita bisa jadi mempertimbangkan gagasan untuk menantang, menolak, dan menentang apa yang dulunya kita anggap “benar, alami atau baik”.

Oleh karena itu, makna dominan (yang secara sosial dipandang sebagai normal), seperti makna lainnya, tidak dapat diajukan sebagai hal yang pasti, tetapi sebagai suatu wacana yang terus-menerus ditantang. Makna dominan bukanlah suatu kebenaran yang kebal terhadap ruang dan waktu. Itulah mengapa Foucault bersikeras pada kekhususan historis. Makna dominan sesungguhnya merupakan suatu wacana, yang sama seperti wacana-wacana lain, yang terus-menerus ditantang oleh makna-makna yang lain. Dan “*the degree to which meanings are vulnerable at a particular moment will depend on the discursive power relations within which they*

are located – tingkat keringkahan makna pada suatu waktu tertentu akan tergantung pada relasi kekuasaan diskursif di tempat mereka ditemukan.” (Weedon, 1987, h. 85-86) Makna yang dominan bisa menjadi ringkih, dan makna alternatif bisa kemudian lebih dipakai atau didengar.

Ketika menolak atau mempertimbangkan untuk menerima makna atau pikiran alternatif, kita masuk ke dalam medan pertarungan makna antara beragam cara berpikir dan beragam wacana, yang membawa kita pada pusat hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan dalam produksi dan pemeliharaan relasi kekuasaan. Foucault mengatakan bahwa *power* bukan hanya sesuatu yang dipaksakan dari atas dalam hubungan hirarki sosial, atau bukan sesuatu yang selalu berhubungan dengan penguasa dan rakyat yang dikuasainya. *Power* lebih pada suatu relasi yang timpang antar individu yang muncul dari bawah dan terdapat dalam kehidupan sehari-hari.

Karena dibombardir oleh beragam wacana kelas sosial, gender, ras, kebangsaan, dan etnisitas, yang namanya **subjektivitas** (diartikan sebagai “*her sense of herself and her ways of understanding her relation to the world* – jati diri dan cara pemahamannya akan hubungannya dengan dunia”) “mempunyai sifat genting, bertentangan dan dalam proses, dan secara terus-menerus dibangun kembali dalam wacana setiap kali kita berpikir atau berbicara”. Karena subjektivitas adalah produk dari aneka ragam medan diskursif, tak ada yang namanya subyektivitas yang esensial. Subjektivitas secara terus-menerus selalu dibangun kembali, dan selalu terbuka terhadap pergeseran diskursif (Weedon, 1987, h. 33). Dalam bahasa Pringle dan Watson (1992, h. 64), subjektivitas bukanlah sesuatu yang utuh dan tetap, tapi suatu tempat perpecahan dan konflik karena subjektivitas dihasilkan melalui seluruh praktik-praktik diskursif, dimana makna-makna secara konstan ditarungkan lewat perjuangan kekuasaan.

Foucault berpendapat bahwa wacana lebih daripada sekedar cara untuk membangun pengetahuan. Wacana mencakup praktek-praktek sosial, bentuk dari subjektivitas dan relasi kekuasaan yang melekat pada pengetahuan tersebut dan hubungan-hubungan di antara semuanya. (Weedon, 1987, h. 108; Pringle dan Watson, 1992, h. 65) Meneruskan konsep wacana Foucault, Weedon menunjukkan bahwa wacana bekerja pada tiga tingkat: pada tingkat bahasa, institusi dan praktik-praktik sosial, dan subjektivitas. Analisa diskursif pada perebutan makna dan relasi kekuasaan harus dilakukan pada tingkat bahasa, institusi dan praktik-praktik sosial, dan subjektivitas untuk “*to understand existing power relations and to identify areas and strategies for change* – memahami relasi kekuasaan yang ada dan untuk mengenali wilayah-wilayah dan strategi-strategi bagi perubahan”. (Weedon,

1987, h. 40-41) *By grounding discursive analysis in the three levels of discourse operation above we historicize our analysis, making it historically specific, and producing "situated knowledges"* – Dengan melandaskan analisa diskursif pada tiga tingkat operasi wacana tersebut, kami menghistoriskan analisa kami, membuatnya spesifik secara historis, dan menghasilkan “pengetahuan-pengetahuan yang tersituasi.” (Haraway, 1991, h. 188)

Dimana tempat agen (pelaku)si (pelaku aktif) dalam analisa diskursif ini? Darimana perubahan sosial berasal? Scott (1988, h. 42) berpendapat ruang bagi agen (pelaku)si justru muncul ketika kekuasaan tidak dilihat sebagai sesuatu yang terpadu, koheren, dan terpusat, tapi menurut Foucault berupa “*dispersed constellations of unequal relationships* – konstelasi hubungan-hubungan yang tak seimbang yang tersebar”. Ketika makna tidak lagi dilihat sebagai sesuatu yang pasti tetapi sebagai suatu wilayah pertarungan, dan dengan demikian makna dominan tidak dinyatakan sebagai satu-satunya yang mungkin, dan subjektivitas secara konstan dibangun kembali berdasar pada pergeseran diskursif, kita bisa melihat peran agen (pelaku)si manusia dalam melakukan konstruksi dan dekonstruksi makna, dengan menimbang keuntungan dan kerugian dalam jangka pendek dan panjang, serta akhirnya memutuskan apakah harus melawan atau menerima alternatif-alternatif.

2. Nasionalisme dan Relasi Gender

Dalam banyak wacana akademis tentang nasionalisme, relasi gender yang memainkan peran sentral dalam perebutan relasi kekuasaan sering diabaikan. (West, 1997, h. xv-xvi) Akibatnya, nasionalisme dipresentasikan oleh banyak ilmuwan dalam bentuk yang amat terdistorsi, yaitu berasal dari “*masculinized memory, masculinized humiliation, and masculinized hope* – ingatan maskulin, penghinaan maskulin, dan harapan maskulin.” (Enloe, 1990, h. 44) Menurut McClintock (1993, h. 61-62), “*male theorists are typically indifferent to the gendering of nations* – para teoritikus laki-laki kebanyakan tak peduli terhadap hubungan gender yang membentuk bangsa-bangsa” dan “*white feminists, in particular, have been slow to recognise nationalism as a feminist issue* – di lain pihak, secara khusus kaum feminis kulit putih lambat untuk mengenali nasionalisme sebagai suatu isu feminis”. Penggunaan istilah “*fraternity* – yang berasal dari kata latin *frater*, artinya saudara laki-laki - dalam karya Anderson merupakan suatu ilustrasi yang tepat akan ketidakpedulian para laki-laki penggagas teori nasionalisme terhadap relasi

gender. Mengenai nasionalisme, Anderson (1983, h. 16) menulis:

“It is imagined as a community, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.

(Nasionalisme) diimajinasikan sebagai suatu komunitas, karena, meskipun ada ketimpangan dan eksploitasi, bangsa selalu dipandang sebagai suatu perkawanan yang horisontal dan mendalam. Pada akhirnya, *fraternity* inilah yang memungkinkan, selama dua abad terakhir, jutaan orang bukan saja membunuh, tapi lebih dari itu mereka rela mati demi imajinasi terbatas ini.

Fraternity mengacu pada citra *brotherhood*, dua-duanya bernuansa laki-laki, dan relasi gender dianggap tidak relevan dengan konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme.

Mengenai hilangnya relasi gender dalam analisa kelas sosial, Scott (1988, h. 54-90) berpendapat bahwa “*while notions of ‘language’ have allowed historians to call for a major epistemological shift, ‘gender’ has had no such effect on their conceptions of politics or class* – sementara arti-arti ‘bahasa’ telah memungkinkan para sejarawan untuk mengupayakan pergeseran epistemologis besar-besaran, ‘gender’ sama sekali tidak berdampak pada konsep-konsep politik atau kelas sosial mereka”. Baik dalam wacana tentang nasionalisme maupun kelas sosial, perempuan hanya dipakai dalam penjelasan mengenai peran-peran sosial, tapi mereka tidak dibawa masuk ke dalam tataran epistemologis untuk memberikan panduan analitis. Perempuan dianggap tidak relevan dalam “konstruksi makna politik dan sosial”. Ketika perempuan disebut dalam penuturan historis, konseptualisasi maskulin cenderung untuk memperlakukan perempuan hanya sebagai “*physical persons*” semata (Scott, 1988, h. 63). Wacana ini membuat kita melihat perempuan secara fisik berpartisipasi dalam kegiatan ekonomi, politik dan sosial, tetapi hanya sebagai raga yang mengambang yang tidak menjalankan peran sentral dalam pembuatan sejarah, dalam konstruksi dan rekonstruksi makna-makna dan relasi kekuasaan.

Sampai sejauh ini kita telah mendiskusikan nasionalisme dan relasi gender hanya pada tingkat bahasa. Mengikuti Weedon, kita juga perlu melihat relasi diskursif antara nasionalisme dan relasi gender dalam tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Scott sudah lebih maju lagi. Dia tidak sekedar berpendapat bahwa

“*all nationalisms are gendered* – semua nasionalisme dibentuk oleh hubungan gender” (McClintock, 1993, h. 61-62). Ia bahkan telah mengembangkan definisi gender yang membantu buku ini melihat bagaimana wacana relasi gender dan nasionalisme bekerja pada tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Dengan melakukan hal itu, kita tak hanya memperdulikan tentang penyingkiran perempuan dari wacana, tapi juga bagaimana perempuan secara konseptual diperlakukan ketika mereka dilibatkan dalam wacana. Dalam kasus Aceh secara khusus dan Indonesia secara umum, wacana-wacana nasionalisme, baik nasionalisme Aceh maupun nasionalisme Indonesia pada umumnya tidaklah menyingkirkan perempuan. Perempuan disertakan dengan cara tertentu sehingga mereka dapat didorong ke posisi yang tertindas untuk melayani kepentingan politik pihak-pihak yang dominan.

Scott (1988, h. 42-45) mendefinisikan gender sebagai suatu elemen dasar dari relasi sosial yang didasarkan pada pandangan perbedaan antara jenis kelamin yang merupakan cara utama melambangkan relasi kekuasaan. Scott lebih lanjut menyediakan panduan untuk melihat empat elemen relasi gender yang saling terkait.

Pertama, ia mengajak kita untuk melihat pada pembuatan perempuan menjadi simbol kultural yang mengacu pada representasi tertentu.

Kedua, konsep-konsep normatif, yang diekspresikan dalam doktrin-doktrin agama, pendidikan, ilmu pengetahuan (ilmiah), hukum, dan politik, yang menentukan penafsiran pemaknaan simbol harus juga dipahami.

Ketiga, perhatian harus diarahkan pada bagaimana gender dikonstruksikan lewat institusi dan organisasi sosial.

Keempat, kita harus mengkaji bagaimana identitas gender dikonstruksi secara substantif untuk menjadi suatu identitas subjektif, dan mengkaitkan temuan-temuannya dengan serangkaian aktivitas, organisasi sosial, dan representasi kultural tertentu yang historis.

Mengikuti analisa tentang keempat elemen gender dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme di Aceh, buku ini melihat bagaimana institusi sosial, dalam kasus ini Islam (para Ulama) dan GAM, membuat perempuan menjadi suatu simbol politik yang mendukung kepentingan politik mereka untuk mencapai kemerdekaan dari Indonesia.

3. Islam dan Relasi Gender

Relasi gender telah menjadi sentral dalam upaya para Ulama dan GAM untuk mengkonstruksi nasionalisme berlandaskan Islam di Aceh dengan tujuan memobilisasi dukungan rakyat melawan pemerintah pusat Indonesia. Perempuan ditundukkan pada penafsiran tertentu akan Al-Qur'an untuk menyimbolkan kekuatan politik gerakan nasionalis berlandaskan Islam. Ulama berperan menginterpretasikan Qur'an, dan GAM membantu membuat perempuan Aceh tunduk pada peranan yang telah ditentukan oleh para Ulama.

Yang menjadi komponen sentral dari penundukan perempuan Aceh adalah upaya untuk mengubah mereka menjadi "*the symbolic bearers of the collectivity's identity and honour* – pembawa panji-panji identitas dan kehormatan kolektif" dan "*carriers of tradition* – penerus tradisi" (McClintock, 1993, h. 62; Yuval-Davis, 1997, h. 45, 61), dalam kasus ini adalah kolektivitas berlandaskan Islam yang dibangun oleh para Ulama Aceh dan didukung oleh GAM. Hubungan antara wacana nasionalisme, relasi gender, dan Islam di Aceh telah membuat para Ulama dan GAM mengubah perempuan Aceh menjadi sebuah lambang penerapan *syariat* Islam. Mereka yang menolak untuk tunduk dan bertingkah laku dengan cara tertentu harus didisiplinkan, jika perlu dengan kekerasan. "*Women, in their 'proper' behavior, their 'proper' clothing, embody the line which signifies the collectivity's boundaries* – perempuan, dengan sikap yang 'pantas', dengan pakaian yang 'pantas', menyimbolkan identitas kolektivitas." (Yuval-Davis, 1997, h. 46) Dalam kasus ini kolektivitas Islam yang digunakan para Ulama dan GAM untuk berkampanye meraih dukungan publik melawan pemerintah pusat Indonesia. Semakin banyak perempuan yang menyesuaikan diri dengan peran yang ditentukan oleh para Ulama, semakin kuat citra Islam dan nasionalisme berlandaskan Islam.

Bahwa konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme di Aceh ini memang diwarnai kuat oleh hubungan gender terlihat dalam pertarungan penafsiran terkini akan ajaran-ajaran Islam. Pada pertengahan tahun 2000, terjadi perdebatan yang hangat di Aceh menyangkut apakah perempuan diperbolehkan untuk menjadi wakil gubernur atau tidak. Sedangkan gubernurnya, tentu saja, pastilah laki-laki. Seorang Ulama Aceh berpendapat bahwa

"Kalau kita melihat dengan kaca mata Islam, wanita itu tidak dibenarkan menjadi pemimpin (Imam) kecuali untuk sesama wanita. Mengenai wacana Wakil Gubernur Aceh dari wanita saya kira tidak masalah. Kalau perempuan itu memenuhi kriteria dan mampu ya silahkan saja, karena

Aceh ini masih merupakan bagian dari Indonesia dan menganut hukum positif. Tapi kalau di Aceh ini telah berlaku Syariat Islam dan seluruh hukum-hukum telah menggunakan hukum Islam, ya jelas tidak bisa. Karena Islam tidak membolehkan wanita memimpin laki-laki. Seperti pada zaman Rasulullah, wanita tidak dibenarkan memimpin baik dalam hal pemerintahan maupun dalam hal peperangan, walaupun ada wanita yang ikut dalam peperangan, cuma dibarisan paling belakang, hanya untuk keperluan medis, masak-memasak dll. Begitu juga dengan khalifah-khalifah, seingat saya tidak pernah dipegang oleh seorang wanita. Soal kenapa di Aceh pada zaman dahulu pernah ada yang memegang tampuk pimpinan seorang wanita, itu karena pada masa itu Aceh tidak menganut atau menggunakan hukum Islam dengan sepenuhnya, jadi wajar saja waktu itu di Aceh dipimpin oleh Sultanah-Sultanah. (Miswar Sulaiman, pimpinan Al-Wasliyah, dikutip dari Kronika, No.45, September 2000)

Para Ulama menafsirkan ajaran-ajaran Islam sedemikian rupa untuk mengubah perempuan menjadi suatu simbol gerakan nasionalis berlandaskan Islam. Penafsiran di atas tidak hanya terjadi di Aceh, tetapi juga di banyak masyarakat Islam lain seperti di Iran, Afganistan, dan Palestina.

Engineer dan Mernisi termasuk ilmuwan yang melakukan analisa tekstual dan historis untuk mendekonstruksi penafsiran ajaran-ajaran Islam yang maskulin. Menurut mereka, Islam sebenarnya mendukung kesetaraan gender. Engineer (1992, hal. 6-9) menunjukkan bahwa *syariat* bisa ditafsirkan dan ditafsirkan ulang. *Syariat* ada lewat suatu proses evolusi selama berabad-abad, dan ditafsirkan dan ditafsirkan ulang ketika menghadapi lingkungan yang baru. Baru pada abad ke-12, pintu penafsiran ulang ditutup dan *syariat* mulai dinyatakan sebagai hukum yang berlaku tetap. Bahkan pada saat Nabi hidup sampai abad ke-12, *syariat* telah melalui evolusi selama enam periode, dan terus mengalami perubahan konseptual di setiap keenam periode itu. Engineer menyimpulkan bahwa hukum *syariat* berkembang sebagai jawaban atas beragam tantangan dan masalah. Jika pintu untuk penafsiran ulang ditutup pada suatu saat, pintu ini dapat dibuka kembali. Diubahnya *syariat* menjadi hukum yang berkekuatan tetap bukanlah karena perintah suci, melainkan karena dorongan kepentingan politik tertentu dari beberapa elit politik. Oleh karena itu, *syariat* tersebut dapat diinterpretasikan kembali untuk menjadi *syariat* yang memberi respon pada kebutuhan orang-orang yang tertindas.

Bahwa Islam sebenarnya merespon kebutuhan perempuan tertindas untuk menuntut mengejar hak kewarganegaraannya dikemukakan dengan meyakinkan

oleh Mernisi (1991, h. Viii). Menurutnya, pada abad ke-7 ratusan perempuan pergi ke kota Medinah karena Nabi dan Islam menjanjikan kesetaraan dan kehormatan bagi semua orang, untuk laki-laki dan perempuan, tuan dan pembantu. Setiap perempuan yang datang ke Medinah ketika Nabi menjadi pemimpin politik kaum Muslim dapat memperoleh hak-hak kewarganegaraannya secara penuh, yaitu memperoleh status *sahabi*, sobat Nabi. Mereka dipanggil *sahabiyat* dan menikmati hak untuk masuk ke dewan *umma* Muslim, berbicara secara bebas kepada Nabi, berselisih dengan laki-laki, memperjuangkan kebahagiaan mereka, dan dilibatkan dalam pengaturan urusan politik dan militer. Mernisi menyimpulkan bahwa

“When I finished writing this book I had come to understand one thing: If women’s rights are a problem for some modern Muslim men, it is neither because of the Qur’an nor the Prophet, nor the Islamic tradition, but simply because those rights conflict with the interests of a male elite.”

“Saat saya menyelesaikan buku ini, saya paham akan satu hal: Jika hak perempuan merupakan masalah bagi beberapa lelaki Muslim modern, itu bukan karena Al-Qur’an atau Nabi, bukan juga karena tradisi Islam, tetapi hanya karena hak-hak tersebut bertentangan dengan kepentingan elit laki-laki tersebut”. (Mernisi, 1991, hal. ix)

Syariat, Al-Qur’an, Nabi, dan tradisi Islam tidaklah bersifat transendental dan mereka bukannya berada di luar jangkauan campur tangan manusia. Moghissi (1999, h. 39) menyarankan bahwa walaupun kita menerima bahwa dalam Islam ada hirarki seksual, dalam etika Islam masih ada dasar untuk melakukan subversi terhadap hirarki tersebut. Konstruksi nasionalisme berdasarkan Islam di Aceh jelas-jelas berhubungan dengan gender. Salah satu yang harus dilakukan untuk merekonstruksi nasionalisme tersebut adalah melakukan dekonstruksi konsep relasi gender dalam Islam.

4. Inklusi (penyertaan) dan Eksklusi (penyingkiran) Perempuan

Penyingkiran relasi gender dari nasionalisme bukanlah suatu kebetulan, tetapi suatu produk dari proses diskursif. Yuval-Davis (1997, h. 1-3) misalnya, berpendapat bahwa pengaruh perspektif sosial dan politik Barat dalam membagi lapisan masyarakat madani ke dalam ruang publik dan privat bertanggungjawab

atas penempatan perempuan dalam ruang privat dan membuat mereka kehilangan relevansi politisnya. Ia berpendapat bahwa “*as nationalism and nations have usually been discussed as part of the public political sphere, the exclusion of women from that arena has affected their exclusion from that discourse as well*— karena nasionalisme dan bangsa biasanya didiskusikan sebagai bagian dari ruang publik, penyingkiran perempuan dari arena itu membuat mereka juga tersingkir dari arena wacana tersebut.” Walby (1990, h. 174-175) berpendapat bahwa pengurungan perempuan dalam ruang privat keluarga berkaitan dengan pandangan patriarkis yang menempatkan perempuan dalam posisi melahirkan dan membesarkan anak.

Fraser mengatakan bahwa ruang publik seharusnya dapat diakses oleh setiap orang tanpa mempertimbangkan perbedaan-perbedaan identitas dirinya. Karena ruang publik tersebut juga tidak hanya satu (ada berbagai ruang publik), setiap individu dapat bermain dalam beberapa ruang publik sekaligus. Sehingga tidak ada interpretasi budaya yang memungkinkan seorang perempuan untuk disingkirkan dari ruang publik apapun. Walau sesungguhnya ruang privat dan ruang publik tersebut bukan merupakan dikotomi yang memang terpisah satu sama lainnya, karena memang tidak ada batasan yang tegas antara ruang publik dan ruang privat. Bagaimana mungkin kita menarik batasan antara ruang publik dan ruang privat? Untuk kepentingan siapa batasan tersebut diciptakan? Lebih lanjut Nancy Fraser mengatakan:

“The public sphere is a site where social meanings are generated, circulated, contested, and reconstructed. It is a primary arena for the making of hegemony and of cultural common sense”.

“Ruang publik adalah arena dimana pengertian social dibangun, disebarluaskan, dipertarungkan, dan direkonstruksi. Ini adalah arena utama untuk menciptakan hegemoni dan pengertian budaya”. (Fraser, in Linda Nicholson and Steven Seldman (eds), 1995, p. 287)

Menurut Fraser pertarungan yang sangat penting dalam hal mendefinisikan ruang publik adalah apa batasan-batasan yang dipakai dalam pendefinisian tersebut? “what counts as a public matter and what, in contrast, is private? Apa yang di katakana sebagai publik dan sebaliknya apa yang dikatakan privat.

Kasus-kasus yang selama ini lebih dikenal sebagai kasus yang ada di ruang privat seperti halnya kekerasan yang dialami oleh perempuan aceh baik korban DOM maupun korban GAM seperti kasus pelecehan dan perkosaan bisa saja sekaligus menjadi perdebatan dan keprihatinan publik sehingga kasus tersebut telah memasuki ruang publik.

Namun yang terjadi di masyarakat adalah karena ketimpangan kuasa antara laki-laki dan perempuan, yang lebih dominan dalam menginterpretasikan budaya

tersebut adalah laki-laki. Sehingga laki-laki lebih dominan menguasai ruang publik. Laki-laki lebih punya kuasa dan kepentingan untuk menguasai wacana yang ada diruang publik, sehingga ruang publik disini menjadi ajang yang memang secara wacana diperebutkan demi kepentingan sex tertentu atau budaya, kelas, bahasa dan agama tertentu pula. Seperti halnya wacana dalam upaya merekonstruksi nasionalisme di Aceh.

Dean (1996, h. 79) berpendapat bahwa ada dua tipe penyingkiran, yakni penyingkiran konstitutif (*constitutive exclusion*) dan penyingkiran praktis (*practical exclusion*). Penyingkiran konstitutif berada pada tingkat teori-konseptual, yang berarti bahwa “*there is something inherent within the categories of civil society themselves that prevents full inclusion* – ada yang inheren di dalam kategori masyarakat madani yang mencegah penyertaan penuh”. Penyingkiran praktis meliputi “*restriction from the public and official economic institutions of civil society imposed by particular sorts of situational obstacles* – pembatasan akses terhadap institusi ekonomi resmi dan publik yang diberlakukan lewat berbagai jenis hambatan situasional tertentu”. Konsep Dean ini sebenarnya mirip dengan pengertian Weedon akan cara kerja wacana pada tingkat bahasa dan pada tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Pembagian domain masyarakat madani ke dalam ruang privat dan publik di atas masuk ke dalam konsep penyingkiran konstitutif (Dean) atau terjadi pada tingkat bahasa (Weedon).

Sementara konseptualisasi Weedon yang menyatakan bahwa wacana bekerja pada tiga tingkat menunjukkan cara bagaimana menganalisa wacana, penyingkiran konstitutif dan penyingkiran praktis dari Dean memberikan sumbangan cara berpikir sistematis tentang strategi-strategi lain untuk melawan penyingkiran pada tingkat bahasa dan institusi sosial. Meskipun benar bahwa strategi-strategi untuk mengatasi penyingkiran pada tingkat teori-konseptual berkaitan dengan strategi untuk mengatasi penyingkiran pada institusi resmi dan publik, keduanya harus dapat dibedakan secara analitis.

Dean memberikan contoh perlawanan penyingkiran konstitutif dengan mendekonstruksi konsep yang membuat ruang publik dengan ruang privat menjadi dua kubu yang bertolak belakang, yang mengakibatkan penghilangan perempuan dari wacana nasionalisme. Ia berpendapat bahwa kita harus melihat masyarakat madani sebagai “*a variety of interconnecting discursive spheres* – serangkaian ruang diskursif yang saling berkaitan”. (Dean, 1996, h. 75) Bagi Dean, pembagian konsep kedua kubu yang bertolak belakang antara ruang publik dan privat perlu didekonstruksi untuk kembali menyertakan perempuan dalam “konsep tentang masyarakat madani”.

Dean (1996, h. 101) menyarankan untuk mengganti kedua kubu yang bertolak belakang antara laki-laki dan perempuan, antara ruang publik and privat, dengan “*the thematization of a variety of ever-changing opponents and alliances – tematisasi ragam lawan dan kawan yang selalu berubah*”. “Lawan dan kawan” bukan lagi ditempatkan dalam batasan pembagian yang telah ditentukan sebelumnya. Apa yang telah ditempatkan secara rapi dalam ruang publik dan ruang privat sekarang ini tidak didiferensiasikan lagi. Perempuan tidak lagi ditempatkan secara konseptual ke dalam ruang privat dan dilarang beraktivitas di ruang publik.

Penyingkiran perempuan dari nasionalisme Aceh yang berlandaskan Islam jelas-jelas termasuk dalam penyingkiran konstitutif. Strategi-strategi untuk melawan penyingkiran ini harus dilakukan pada tingkat bahasa, yaitu dengan melakukan dekonstruksi gagasan nasionalisme dominan, gender, dan Islam. Nasionalisme dan Islam secara konseptual memang menempatkan nasionalis dan non-nasionalis, dan antara yang Muslim asli dan Muslim palsu, ke dalam dua kubu yang bertolak belakang. Pendekatan Dean menunjukkan kepada kita bagaimana caranya mendekonstruksi gagasan yang mengkategorikan perempuan pada dua kubu yang bertolak belakang: memberi manfaat atau merusak masyarakat Aceh, mendukung atau melawan Islam. Pengambil-alihan simbol budaya yang sering dianggap sebagai hak milik laki-laki oleh perempuan Aceh merupakan bentuk penting dalam melawan penyingkiran konstitutif.

Fraser (1995, h. 291) memberi cara lain untuk menumbangkan pengkubuan menjadi dua posisi yang bertolak belakang itu. Ia berpendapat bahwa pengkubuan ruang publik dan privat bisa dilakukan dengan cara *mempluralkan* ruang publik. Menurutnya, harusnya ada lebih dari satu ruang publik karena “*where societal inequality persists, deliberative processes in public spheres will tend to operate to the advantage of dominant groups and to the disadvantage of subordinates* – dimana ketimpangan sosial terjadi, proses yang disengaja yang terjadi di ruang publik cenderung menguntungkan kelompok-kelompok dominan dan merugikan kaum tertindas”. Maka dari itu, ia menyarankan untuk memperbanyak lapisan sosial dengan mengembangkan “*subaltern counterpublics*” atau “ruang publik alternatif (*alternative publics*)” sehingga kelompok tertindas memiliki arena untuk bertutur antar sesama mereka tentang kebutuhan, tujuan, dan strategi mereka. Pendekatan Fraser ini membuka ruang bagi buku ini untuk melihat tradisi lisan yang dijalankan oleh ibu dan nenek (mendampingi anak dikategorikan di bawah lapisan privat) sebagai sebuah ruang publik alternatif. Lewat cerita, lagu-lagu, dan puisi-puisi yang diteruskan secara lisan baik kepada anak laki-laki dan perempuan, mereka

meneruskan semangat para pendahulu perempuan dalam melawan penindasan penjajah Barat. Dengan demikian, kegiatan yang dilakukan perempuan dalam privasi kamar tidur mereka dilihat sebagai upaya untuk melakukan konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh dari perspektif gender.

Tidaklah cukup untuk melawan penyingkiran konstitutif saja karena wacana juga bekerja pada tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Untuk melawan halangan ekonomis dan hukum, Dean (1996, hal. 80) menyarankan agar perjuangan melawan penyingkiran praktis harus dilakukan lewat perlawanan untuk mencapai pengakuan yuridis ataupun universal. “*Extending universal recognition to women in the form of rights, then, will permit their inclusion into civil society – memperluas pengakuan universal terhadap hak-hak perempuan akan mengizinkan penyertaan mereka ke dalam masyarakat madani.*” Hal ini sesuai dengan posisi buku ini yang memperjuangkan pengakuan hak-hak perempuan sebagai hak-hak asasi dengan cara menantang institusi dan proses sosial yang mendiskriminasikan perempuan.

5. Hak-hak Perempuan sebagai Hak Asasi Manusia

Hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia merupakan suatu wacana yang melawan apa yang disebut Dean sebagai “penyingkiran praktis (*practical exclusion*)”. Menurut *International and Human Rights Watch Women’s Rights Project* (1997, h. 2-3), hak asasi manusia

“are those rights that every human being possesses and is entitled to enjoy simply by virtue of being human ... Human Rights are based on the fundamental principle that all persons possess an inherent human dignity and that regardless of sex, race, color, language, national origin, age, class or religious or political beliefs, they are equally entitled to enjoy their rights”

“ – adalah hak-hak yang dimiliki oleh setiap insan manusia karena dia adalah seorang manusia... Hak asasi manusia berlandaskan pada prinsip mendasar bahwa semua orang memiliki martabat kemanusiaan di dalam dirinya tanpa memandang jenis kelamin, ras, warna kulit, bahasa, asal bangsa, usia, kelas sosial atau agama atau kepercayaan politik, dan mereka sama-sama berhak menikmati hak-haknya.”

Sumber yang sama di atas berpendapat bahwa pengakuan hak-hak perempuan

sebagai hak asasi manusia ada karena semua insan manusia tanpa memandang budaya tertentu, ajaran agama, dan tingkat pembangunan, berhak untuk menikmati hak asasi manusia dan hak tersebut dilindungi oleh hukum di negeri tempat tinggalnya. Di bawah hukum hak asasi manusia internasional, perempuan dan laki-laki dipandang mempunyai kemerdekaan dan hak asasi manusia yang mendasar tanpa mempertimbangkan karakteristik seperti jenis kelamin dan ras.

Dalam menuntut persamaan hak asasi manusia yang dinikmati oleh pasangan laki-lakinya, perempuan Aceh dapat menggunakan strategi penafsiran ulang naskah dan sejarah, dan mengambil alih simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki. Penafsiran ulang naskah dan sejarah, yang nantinya akan ditunjukkan dalam buku ini dalam diskusi *Hikayat Perang Sabil* (Kisah Perang Suci) dan tradisi lisan yang dijalankan oleh perempuan Aceh, memungkinkan perempuan untuk berpendapat bahwa perjuangan mereka tidak dilandaskan atas beberapa gagasan yang diimpor dari Barat. Bahkan sebaliknya, kesetaraan hak-hak antara laki-laki dan perempuan justru berakar dari sejarah Aceh sendiri. Strategi untuk mengambil alih simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki menunjukkan bahwa perempuan mampu untuk merebut kembali hak-hak mereka. Bukan karena keputusan untuk menyokong perdamaian yang membuat pertemuan akbar perempuan Aceh, *Duek Pakat Inong Aceh* yang diadakan pertengahan bulan Februari 2000, menjadi fenomenal. Bukan pula karena pertemuan itu dihadiri oleh lebih dari lima ratus perempuan Aceh. Yang mencerminkan pengambil-alihan simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki adalah fakta bahwa pertemuan itu diadakan di Masjid Raya Baiturahman di Banda Aceh, dan pertemuan itu dibuka dengan genderang mesjid *tambo* (gendang besar terbuat dari kulit binatang) telah membuat pertemuan tersebut menjadi pertemuan yang subversif terhadap simbol-simbol yang dominan. Baik mesjid raya maupun *tambo* merupakan simbol kekuasaan agama dan kebudayaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki Aceh.

Wacana akan hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia-lah yang memungkinkan perempuan Aceh menentang diskriminasi yang terlembagakan. Wacana hak asasi manusia juga mengizinkan perempuan Aceh untuk secara berani menentang dominasi laki-laki atas simbol-simbol kekuasaan agama, politik dan sosial dengan cara berpendapat bahwa mereka juga memiliki hak yang sama untuk memaknai simbol-simbol tersebut.

Bab II

Hikayat Perang Sabil: **Relasi Gender dan Konstruksi Nasionalisme berlandaskan Islam di Aceh**

Bukti-bukti yang tersebar menunjukkan bahwa sebelum akhir abad ke-19, perempuan Aceh memainkan peran penting dalam pengambilan keputusan (mereka menduduki posisi sebagai ratu, perdana menteri, dan kepala daerah otonom yang disebut *ullebalang*) dan dalam perang melawan bangsa-bangsa Eropa (laksamana, genderal, dan prajurit). Peperangan itu sendiri mulanya melawan bangsa Portugis pada abad ke-16 dan kemudian melawan bangsa Belanda. Tabel 1 menampilkan sejumlah penemuan dari beberapa studi historis mengenai peran perempuan Aceh dalam proses pengambilan keputusan di masa lalu. Tabel tersebut menunjukkan sejumlah besar perempuan Aceh memegang posisi pengambilan keputusan, membuat peran aktif mereka dalam politik bukanlah suatu hal kebetulan belaka atau suatu hasil dari manipulasi politik oleh negarawan. Catatan historis lain menunjukkan bahwa:

“Perwira-perwira Belanda banyak membicarakan wanita Aceh dengan penuh rasa kagum dan hormat atas keberanian mereka. Dengan gagah berani wanita Aceh tidak pernah merasa gusar dalam mempengaruhi seluruh pribadinya untuk mempertahankan sesuatu yang dipandang

sebagai kepentingan agama dan nasional. Mereka berperan dan terlibat langsung dalam peperangan 80 tahun antara Aceh dan Belanda. Atas kekaguman tersebut mereka menyebut wanita Aceh sebagai “*de grootes Dames*” (wanita-wanita agung) yang telah memainkan peranan besar dalam politik peperangan di Aceh.” (Jakobi, 1998, hal. 35)

Di halaman yang sama Jakobi juga menuliskan sebuah cuplikan yang beliau ambil dari tulisan H.M Said dalam bukunya Aceh Sepanjang Abad seperti:

Pada masa Van der Heijden menyerang Samalanga ada wanita yang bernama Pocut Meuligo yang berhasil mempengaruhi adik laki-laknya, Teuku Chik Samalanga, untuk terus melakukan perlawanan terhadap Belanda dan Cut Nyak Dien mempengaruhi suaminya, Teuku Umar, supaya balik melawan Belanda. Ini merupakan fakta sejarah bahwa keduanya pernah benar-benar terjadi. Bahkan jika digali pasti akan banyak tokoh-tokoh wanita di Aceh yang mengagumkan tekad perjuangannya seperti Cut Meutiah yang ditemukan tewas tertindih bangkai dengan Pang Nanggroe. (Jakobi, 1998, hal. 35)

Tentu saja bukti-bukti yang tersebar tentang peran perempuan Aceh di atas sebaiknya diikuti dengan analisa lebih lanjut mengenai relasi gender, Islam, dan feudalisme di Aceh. Meskipun apabila benar bahwa peran perempuan Aceh dalam proses pengambilan keputusan politik ini merupakan hasil manipulasi politik oleh laki-laki, kenyataannya adalah bahwa perempuan Aceh dapat menggunakan situasi politik tersebut mempertahankan kekuasaan mereka dalam jangka waktu lama. Perempuan Aceh memegang kekuasaan tertinggi sebagai ratu pada awal abad ke-15, dan dari pertengahan hingga akhir abad ke-17.

Pengakuan hak-hak perempuan untuk berperan dalam pengambilan keputusan politik tertinggi di masa lalu, dalam konstruksi aktif tentang nasionalisme melawan penjajah Eropa, telah menjadi senjata wacana di tangan perempuan Aceh saat ini. Para Ulama Aceh kesulitan untuk menggunakan apa yang terjadi di masa lalu untuk melegitimasi kepentingan politik mereka untuk membuat perempuan Aceh berbusana dan bersikap seperti interpretasi para Ulama terhadap *syariat* Islam. Mereka tak dapat menyuruh perempuan Aceh untuk menyingkir dari cara busana modern yang menurut Amer Hamzah “dekaden” ke cara busana perempuan pendahulunya. Dari hasil wawancara terhadap Rina, ketua organisasi perempuan di Aceh, terungkap bahwa perempuan Aceh sungguh tidak memiliki kultur atau kebiasaan mengenakan jilbab. Banyak foto-foto keluarga

Tabel 1.

Daftar Perempuan Aceh dengan peran pengambil keputusan sebelum dan sesudah mulainya perang melawan Belanda pada tahun 1873

NAMA	POSISI	PERIODE	TEMPAT
Putri Lindung Bulan	Perdana Menteri	Thn 1353-1398	Kesultanan Perlak
Nihrasiyah Rawangsa Khadiyu	Ratu	Thn 1400-1428	Kesultanan Samudera Pasai
Malahayati *	Laksamana	Thn 1589-1604	Kesultanan Aceh Darussalam
Meurah Ganti *	Laksamana	Thn 1604-1607	Kesultanan Aceh Darussalam
Cut Meurah Inseuen *	Laksamana Muda	Thn 1604-1607	Kesultanan Aceh Darussalam
Taj'Al Alam	Ratu	Thn 1641-1675	Kesultanan Aceh Darussalam
Cur Nyak Keureuto*	Kepala daerah otonom (<i>Uleebalang</i>)	Thn 1641-1675	Kesultanan Aceh Darussalam
Cut Nyak Fatimah*	Kepala daerah otonom (<i>Uleebalang</i>)	Thn 1641-1675	Kesultanan Aceh Darussalam
Seri Ratu Nurul Alam Nakiatu'ddin Sjah	Ratu	Thn 1675-1678	Kesultanan Aceh Darussalam
Sultan Inayat Zakiatuddin Sjah	Ratu	Thn 1678-1688	Kesultanan Aceh Darussalam
Seri Ratu Kamalat Syah	Ratu	Thn 1688-1699	Kesultanan Aceh Darussalam
Pocut Meuligo	<i>Uleebalang</i> , penasihat perang dan jenderal di Samalanga	Akhir abad ke-18 (Thn 1857)	Selama awal perang melawan penjajahan Belanda
Tengku Fakinah	Jenderal dan Ulama, memiliki <i>dayah</i> **	Thn 1856-1933	Selama peperangan melawan penjajahan Belanda
Cut Nyak Dien	Jenderal di Aceh Barat	Wafat 8 November 1908 di pengasingan	Selama peperangan melawan penjajahan Belanda
Cut Meutia	Jenderal di Aceh Utara	Wafat 25 Oktober 1910	Selama peperangan melawan penjajahan Belanda
Pocut Baren Biheue	Jenderal di Aceh Barat	Awal abad ke-19	Selama peperangan melawan penjajahan Belanda

* Ditunjuk oleh Sultan.

** *Dayah* adalah pusat pendidikan Islam. Sumber: Alfian (1999), Hardi (1993), Hasjmy (1974), Jakobi (1998), dan Said (1961).

menunjukkan orang tua atau nenek-nenek kami tidak menggunakan penutup kepala. Malahan sebaliknya, banyak dari mereka mengenakan pakaian lengan pendek atau bahkan tanpa lengan sama sekali. Banyak dari mereka mengenakan celana longgar yang menyimbolkan kedinamisan perempuan Aceh. Pada lembaran uang Rp 10.000 pahlawan Aceh terkenal Cut Nyak Dien (wafat dalam pengasingan di Serang, Jawa Barat, pada tahun 1910) berdiri tegak dengan rambut tersisir rapi ke belakang. Cut Nyak Meutia mengatur rambutnya dengan cara berbeda. Ia pergi perang melawan Belanda dengan rambut panjang tergerai tak terikat. (Alibasjah, 1982, h. 141)

Dengan merujuk pada sejarah, perempuan Aceh dapat beradu argumen bahwa perjuangan “hak perempuan sebagai hak asasi” sekarang ini bukanlah suatu produk cara berpikir Barat yang ‘sekuler’ dan ‘dekaden’, tapi memiliki akar legitimasi dalam sejarah masyarakat Aceh itu sendiri. Perbandingan dua kumpulan naskah *Hikayat Perang Sabil*, yang ditulis pada abad ke-17 dan pada akhir abad ke-19, menunjukkan bahwa perempuan dilibatkan sebagai pelaku dalam konstruksi nasionalisme Aceh pada abad ke-17, tapi disingkirkan dalam konstruksi nasionalisme Aceh pada akhir abad ke-19. Analisa dua versi *Hikayah Perang Sabil* ini digunakan untuk memahami bagaimana wacana bekerja pada tingkat bahasa.

Di akhir tahun 2000, naskah *Hikayat Perang Sabil* mulai beredar dan didiskusikan lagi di antara orang Aceh di Banda Aceh. Perempuan tidak dilibatkan sama sekali dalam isi naskah ini. Menurut isi naskah ini, peran perempuan dinilai tidak relevan dalam perjuangan melawan penjajah Belanda. Yang mengejutkan, terbukti bahwa naskah ini ternyata bukan satu-satunya naskah *Hikayat Perang Sabil*. Ini adalah naskah yang ditulis pada akhir tahun 1870-an atau pada tahun 1890-an, setelah Kesultanan Aceh Darussalam runtuh akibat serangan militer bertubi-tubi dari Belanda. Menurut Fachry Ali, pada akhir tahun 1890-an, Belanda melancarkan serangan besar-besaran ke berbagai wilayah di Aceh, membuat kepemimpinan Sultan dan *uleebalang* runtuh untuk selamanya. Dari puing-puing kekalahan itu, muncul kepemimpinan para Ulama dalam politik. Para Ulama inilah yang merekonstruksi ideologi perang melawan penjajah Belanda. Perang melawan Belanda akhirnya berlanjut hingga tentara Jepang masuk ke wilayah tersebut pada awal tahun 1940-an. *Hikayat Perang Sabil*, yang menjanjikan surga bagi semua orang yang mati terbunuh melawan Belanda, dan neraka bagi mereka yang menolak pergi berperang, dikonstruksi oleh para Ulama. Ideologi perang berlandaskan Islam ini merupakan sarana untuk membangkitkan semangat orang Aceh yang telah menderita terus selama peperangan pada tahun 1879 dan tahun 1890-an. (Ali, 1998, h. 130-131)

Penggunaan istilah *bidadari* dalam masyarakat religius seperti Aceh (yang menyokong heteroseksualitas) menandakan bahwa naskah ini ditulis secara spesifik bagi laki-laki Aceh. Secara konsep, *bidadari* sama seperti malaikat perempuan yang kecantikannya serupa peri. Legenda mengatakan bahwa hanya sedikit laki-laki yang beruntung dapat melihat, bertemu, dan menikahi *bidadari*. Naskah ini menyatakan saat laki-laki Aceh gugur di peperangan, salah satu pahalanya adalah mereka dapat bertemu dengan *bidadari-bidadari* cantik yang akan membawa mereka kepada Allah di surga.

“Berbahagialah mereka yang gugur di peperangan
Allah mengirim *bidadari-bidadari* kepada mereka
Ketika mereka gugur dalam kebahagiaan
Bidadari-bidadari dengan cepat mendatangi mereka dan
membawa mereka ke surga

Bidadari-bidadari mencari dan melihat
Mereka melihat saudara-saudaranya terluka dalam perang *Sabil*
Ketika waktunya gugur dalam suatu kemenangan perang
Bidadari dengan cepat datang dan membawa mereka ke surga”
(Dikutip dari *Hikayat Perang Sabil yang kembali beredar tahun 2000 an*)

Istilah *bidadari* menandakan bahwa di dalam benak para Ulama hanya laki-laki yang harus pergi berperang, dan hanya laki-laki yang memegang komando di medan tempur. Naskah tahun 1870-an *Hikayat Perang Sabil* tersebut hanya menyebut partisipasi pejuang laki-laki Aceh dalam perang.

Versi lain naskah *Hikayat Perang Sabil* tahun 1870-an dapat ditemukan di Universitas Leiden, Belanda, yang secara jelas mengutarakan tujuh manfaat yang akan diberikan kepada laki-laki yang mati di perang suci (Alfian, 1999, h. 169) Sekali lagi, perempuan tidak masuk dalam naskah ini juga. Manfaat-manfaat itu adalah:

1. Allah akan mengampuni semua dosa mereka
2. Mendapat tempat dalam surga dengan pelbagai kenikmatan
3. Kuburnya menjadi luas dan ia akan sentosa di dalamnya
4. Luput dari pada bahaya kiamat
5. Didalam surga diberikan pakaian yang yang indah disertai permata-permata
6. Memperoleh istri bidadari satu mahligai berjumlah 72 orang
7. Diampuni oleh Tuhan dosa 70 kerabat dari orang yang mati syahid itu

Menurut Alfian (1999, h. 174), ada versi lain dari *Hikayat Perang Sabil* yang ditulis pada tahun 1834, yang lima puluh tahun lebih dulu ada sebelum keruntuhan Kesultanan Aceh Darussalam, dan perempuan bahkan sudah hilang dari naskah tersebut. Pengkompilasi dari *Hikayat Perang Sabil* ini menulis bahwa ia mengambil tulisan-tulisan ini dari Ulama terkenal Syaikh 'Abd Al-Samad al-Falimbani. Pada saat itu, pertempuran sporadis melawan Belanda telah berjalan. Pada tahun 1824, Inggris dan Belanda menandatangani Perjanjian London, yang memerintahkan Belanda untuk menghargai kedaulatan Kesultanan Aceh Darussalam. Namun, Belanda melanggar perjanjian itu dan melancarkan serangan sporadis yang memaksa Inggris untuk kembali ke meja perundingan pada tahun 1871. Di bawah perjanjian Sumatera, Belanda memperoleh kebebasannya untuk memperluas wilayahnya ke seluruh tanah Sumatera. (Alfian, 1999, h. 73-81)

Pertanyaan pertama yang muncul adalah kalau perempuan Aceh memegang peran penting dalam proses pengambilan keputusan dan dalam perang di masa lalu, mengapa mereka tidak terwakili dalam naskah-naskah *Hikayat Perang Sabil* tersebut? Akhirnya terungkap bahwa sebenarnya banyak versi dari naskah *Hikayat Perang Sabil* yang terbit tahun 1870-an yang direkonstruksi dari *Hikayat Perang Sabil* yang lebih tua yang ditulis oleh para Ulama di abad ke-17. Naskah *Hikayat Perang Sabil* yang lebih tua ini digunakan untuk memotivasi laki-laki dan perempuan Aceh untuk melawan penjajah Portugis, dan secara mengejutkan perempuan dilibatkan untuk memainkan peran sentral di dalamnya.

Ada perbedaan signifikan antara dua kumpulan *Hikayat Perang Sabil* dalam hal peran perempuan. Sementara naskah *Hikayat Perang Sabil* yang lebih tua mengakui peran perempuan dalam proses mengambil keputusan dan dalam perang, yang konsisten dengan petunjuk-petunjuk sporadis yang ditunjukkan pada Tabel 1 di atas, naskah *Hikayat Perang Sabil* yang ditulis sesudahnya menghapus perempuan dari seluruh naskah. Peran perempuan bukan saja dipinggirkan, tetapi dihapus seluruhnya dari naskah tersebut.

Alfian (1999, h. 173) berpendapat bahwa *Hikayat Perang Sabil* abad ke-17 diterbitkan pada tanggal 5 Oktober 1710. Ini menurut sebuah naskah *Hikayat Perang Sabil* yang ada di perpustakaan Universitas Leiden di Belanda. Saat ini naskah tersebut dianggap sebagai naskah tertua *Hikayat Perang Sabil*, dan tidak memuat nama penulis naskah ini. Namun, pengkompilasi menjelaskan bahwa naskah ini disusun berdasar atas buku *Mukhtasar* yang mungkin ditulis oleh seorang Ulama bernama Syaikh Ahmad Ibn Musa. Berikut merupakan sejumlah paragraf yang dikutip dari *Hikayat Perang Sabil* tahun 1710 yang mengakui kesetaraan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam membela Aceh dari penjajah Barat.

“Waktu kafir menduduki negeri,
semua kita wajib berperang,
Jangan diam bersunyi diri,
Didalam negeri bersenang-senang,
Diwaktu itu hukum *fardhu'ain*,
Harus yakin seperti sembahyang,
Wajib kerjakan setiap waktu,
Kalau tak begitu dosa hai abang
Tak sempurna sembahyang puasa,
Jika tak mara ke medan perang,
Fakir miskin, kecil dan besar,
Tua, muda, pria, dan perempuan,
Yang sanggup melawan kafir,
Walaupun ia budaknya orang.”
(Alfian, 1999, h. 171)

Berikut ini adalah paragraf dari versi lain *Hikayat Perang Sabil* abad ke-17 yang secara konsisten menyokong kesempatan yang sama baik bagi laki-laki dan perempuan untuk membela negerinya.

“Baik wanita atau pria,
Semuanya, tua dan muda, Akil Balig, kanak-kanak, menurut *ijmak* ikut serta, Saleh, fasik, alim, jahil, wajib semua berperan serta, Raja, rakyat, *uleebalang*, wajib berperang sama rata, Kafir yang menyerang negeri kita, wajib disini lawan segera, Haram lari, wajib melawan. *Fardhu ain* ke atas kita.” (Alfian, 1999, h. 171)

Naskah *Hikayat Perang Sabil* yang lebih tua sebenarnya memperlihatkan petunjuk lain bahwa dari abad ke-17 hingga ke sebelum akhir abad ke-19, perempuan Aceh sungguh memainkan peranan penting dalam proses pengambilan keputusan dan dalam medan tempur. Prof. A. Hasjmy, sejarawan dan Pemimpin Dewan Ulama Daerah Istimewa Aceh, memberikan konfirmasinya dengan mengatakan bahwa

“... di masa lalu, kesultanan Islam di Aceh memperlakukan laki-laki dan perempuan setara. Hak perempuan untuk memegang tampuk kerajaan di istana diakui secara penuh. Di bawah hukum Kesultanan Aceh Darussalam, hak-hak laki-laki dan perempuan adalah sama. Begitu juga kewajiban mereka untuk membela dan membangun kesultanan.... Hak-hak dan kewajiban itu menyediakan kesempatan bagi perempuan Aceh dari

Kesultanan Perlak, Samudera Pasai, dan Aceh Darussalam untuk ikut serta secara aktif dalam pemerintahan dan militer.”

(Kutipan dari paper Prof. A. Hasjmy berjudul “Peran Perempuan Aceh dalam Pemerintahan dan Perang” yang dipresentasikan pada tahun 1988 dalam suatu forum yang diadakan oleh Yayasan Pencinta Sejarah. Lihat Hardi, 1993, hal. 52) Kutipan di atas mengungkap sikap progresif dari Pemimpin Dewan Ulama akan peran perempuan dalam proses pengambilan keputusan. Sikapnya ini terbilang langka mengingat keluar dari seorang pimpinan Ulama. Namun, kutipan berusia enam belas tahun ini dikeluarkan dalam lingkungan yang sangat berbeda. Di bawah gelombang kuat konservatisme Islam sekarang ini, kita tidak tahu apakah Prof. Hasjmy masih akan memegang pandangan yang sama atau malahan ia lebih mengadopsi pendapat bahwa relasi perempuan dan laki-laki yang sejajar di masa lalu terjadi karena Aceh belum menerapkan *syariat* Islam yang sesungguhnya.

Perbandingan kedua kumpulan *Hikayat Perang Sabil* memicu kemunculan pertanyaan menyangkut relasi antara perempuan dan para Ulama di Aceh dalam periode waktu yang berbeda dalam konstruksi makna seputar nasionalisme, relasi gender, dan Islam. Bahkan dalam abad ke-17, para Ulama telah memainkan peran yang sangat penting dalam kesultanan Islam di Aceh. Kita harus ingat bahwa kesultanan Islam yang pertama di Asia Tenggara adalah Kesultanan Perlak, yang berdiri di Bandar Perlak, di pesisir pantai Sumatera Utara, pada awal tahun 840. Dan hanya para Ulama yang mempunyai legitimasi untuk mengembangkan ideologi perang berlandaskan Islam seperti *Hikayat Perang Sabil*. Pada saat itu, pada abad ke-17, *syariat* telah ditutup untuk ditafsirkan dan ditafsirkan ulang selama kurang lebih lima abad. (Engineer, 1992, h. 6-9) Bagaimana akhirnya perempuan Aceh memainkan peran sentral dalam konstruksi nasionalisme Aceh ketika para Ulama menguasai penafsiran *syariat* Islam menjadi suatu hukum yang tidak bisa berubah?

Haruslah dilakukan investigasi historis yang cermat dan spesifik untuk memahami relasi antara kesultanan Aceh dan para Ulama yang berbeda-beda. Bisa jadi terjadi mekanisme *check and balances* - saling kontrol - antara dua kelompok sosial dan politik yang kuat dalam penafsiran ajaran-ajaran agama. Bila tidak demikian, perempuan juga akan disingkirkan dalam naskah *Hikayat Perang Sabil* abad ke-17. Benarkah bahwa kesultanan Aceh yang feodal lebih progresif dalam hal relasi gender dibandingkan dengan gerakan kemerdekaan Aceh saat ini? Benarkah bahwa hukum adat Aceh tidak mendiskriminasi perempuan? Dan pertanyaan paling penting, wacana macam apakah yang digunakan

perempuan Aceh pada saat itu yang memungkinkan mereka untuk bertarung dengan para Ulama dalam konstruksi nasionalisme? Namun, kebutuhan investigasi diskursif dan historis jelas-jelas di luar jangkauan buku ini.

Pertanyaan bagaimana perempuan disingkirkan dalam konstruksi nasionalisme Aceh pada akhir abad ke-19 lebih mudah dijawab daripada pertanyaan bagaimana perempuan disertakan dalam konstruksi nasionalisme Aceh pada abad ke-17. Pada akhir abad ke-19, keruntuhan Kesultanan Aceh Darussalam membuat penggalangan kesatuan nasional melawan orang asing tidak mungkin dilakukan oleh aparat negara. Agama Islam tinggal menjadi satu-satunya alat mobilisasi politik. Ini cuma tinggal satu langkah lagi dari transformasi peran perempuan dari sebagai *agen (pelaku)cy* (agen (pelaku) perubah) dalam konstruksi nasionalisme Aceh menjadi hanya suatu simbol kolektivitas Islam di Aceh. Dengan melihat pada dua kumpulan naskah *Hikayat Perang Sabil*, kita dapat melihat bahwa kedua nasionalisme pada abad ke-17 dan pada abad ke-19 dibangun melalui hubungan gender. Penyertaan dan penyingkiran perempuan merupakan elemen penting dalam konstruksi nasionalisme di Aceh pada abad ke-17 dan ke-19. Ada sebuah kesamaan antara kondisi yang dihadapi oleh orang Aceh saat ini dengan kondisi pada akhir abad ke-19. Bukannya berhadapan dengan Belanda, orang Aceh pada akhir abad ke-20 berperang melawan militer Indonesia. Untuk mengembangkan rasa kesatuan di antara orang Aceh, sekali lagi para Ulama menggunakan agama sebagai alat untuk menyatukan dan memobilisasi semangat perlawanan. Tak heran jika naskah *Hikayat Perang Sabil* abad ke-19 kembali beredar dan didiskusikan lagi di antara orang Aceh. Bukanlah pula suatu kebetulan bahwa naskah *Hikayat Perang Sabil* abad ke-17 tidak terpilih untuk dipopulerkan oleh para Ulama dan pendukungnya sekarang ini.

Analisa dua kumpulan *Hikayat Perang Sabil* di atas mengarah pada suatu hipotesis bahwa perimbangan kekuasaan yang dimainkan oleh kesultanan feodal untuk menekan kekuasaan para Ulama telah membantu mencegah munculnya diskriminasi terhadap perempuan Aceh sebelum abad ke-19. Setelah kemerdekaan Indonesia, pemerintah Sukarno dan kemudian Suharto memainkan peran penyeimbang terhadap para Ulama Aceh, seperti yang dilakukan kesultanan di masa lalu. Di dalam Aceh sendiri, tidak ada kekuatan politik yang cukup kuat yang mungkin memainkan peran politik penyeimbang, baik gubernur ataupun organisasi masyarakat madani tidak memiliki legitimasi politik yang cukup kuat untuk memainkan peran penyeimbang tersebut. Namun akhir-akhir ini, seperti yang didiskusikan pada bagian Pendahuluan, pemerintah pusat Abdurrahman Wahid pada waktu itu yang menyarankan pemerintahan daerah Aceh untuk

merancang dan lalu mengeluarkan peraturan mengenai adat-istiadat, pendidikan, dan penerapan *syariat* Islam. Langkah itu diambil untuk mengurangi tuntutan orang Aceh akan kemerdekaan yang diasosiasikan dengan permintaan penerapan *syariat* Islam di Aceh.

Kita kembali mendiskusikan dilema yang dihadapi perempuan Aceh, dan kebutuhan perempuan Aceh untuk membangun wacana mereka sendiri. Wacana ini harus dapat bertarung melawan penindasan perempuan ke dalam simbol kolektivitas Islam yang dijalankan oleh tiga aktor dominan. Wacana itu harus dapat merekonstruksi nasionalisme Aceh berlandaskan Islam sehingga tidak lagi menindas perempuan. Terakhir, wacana alternatif harus dapat mengubah penafsiran maskulin atas ajaran-ajaran Islam. Oleh karenanya, penafsiran ulang naskah dan sejarah *syariat* Islam harus dilakukan secara terus-menerus untuk menyuarakan 'hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia' di dalam Islam. Setiap konstruksi yang mencoba menjadikan perempuan Aceh sebagai simbol kolektivitas Islam harus diubah. Rancangan Peraturan Daerah Tentang Penerapan *Syariat* Islam di Aceh yang disusun oleh tim bentukan Gubernur Aceh yang seluruhnya beranggotakan laki-laki (sebanyak 6 orang) harus ditolak dan direkonstruksi menurut penafsiran Islam yang menyokong kesetaraan gender. Menjadi ringkihnya makna dominan (Weedon, 1987, h. 107-108) bergantung dari kemampuan dan kegigihan perempuan Aceh untuk mempertanyakan dan melawan upaya-upaya untuk mendomestikasikan mereka.

Bab III

Tradisi Lisan sebagai Perlawanan Subversif Perempuan Aceh

Cara lain untuk melihat bagaimana wacana bekerja pada tingkat bahasa adalah dengan melihat tradisi lisan yang dipraktikkan oleh perempuan Aceh. Bidang tradisi lisan menjadi medan pertarungan antara upaya untuk menyingkirkan dan menyertakan perempuan, medan pertarungan antara upaya sejumlah pihak yang berbeda untuk meminggirkan dan memberdayakan perempuan Aceh. Wawancara dengan sejumlah aktivis perempuan Aceh mengungkap bahwa secara historis dan pada saat ini, perempuan Aceh menggunakan tradisi lisan di dalam keluarganya untuk meneruskan informasi dan nilai-nilai kepada anak dan cucu-cucu mereka. Anak dan cucu mereka menerima secara terperinci sejarah Aceh serta pahlawan Aceh, baik laki-laki maupun perempuan, secara khusus dalam bentuk cerita-cerita, puisi, dan lagu. Hal-hal ini tidak mereka terima dari sekolah ataupun buku pelajaran. Isi dari tradisi lisan telah menjadi suatu medan pertarungan antara pendukung nasionalisme Aceh yang mengubah perempuan menjadi simbol Islam dan aktivis perempuan yang berjuang bagi kesetaraan gender yang berlandaskan pengakuan hak-hak perempuan sebagai hak-hak asasi manusia.

Fachry Ali misalnya, mempromosikan ketidaksetaraan gender di dalam Islam.

Ia mengutip sebuah lagu yang dinyanyikan oleh perempuan Aceh tentang perang kemerdekaan melawan penjajah ketika para perempuan tersebut menimang-nimang bayi dalam pelukannya.

“Do kudaidang Lihatlah layang-layang yang terbang lepasCepat besar sayangkuUntuk membantu perang demi membela negerimuDo KudaidangCepat besar sayangkuMari ber-*jihad* untuk membela agama kita.” (Ali, 1999, h. xviii)

Ali menambahkan dengan yakin bahwa ibu-ibu Aceh hanya menyanyikan lagu itu bagi anak laki-laki, dan tidak melakukannya pada anak-anak perempuan mereka. Meskipun tidak secara langsung merespon karya Ali, dalam bagian awal papernya, Suraiya Kamaruzzaman mengungkapkan kisah yang berbeda seluruhnya mengenai tradisi lisan perempuan Aceh. Menurutnya, ragam cerita, puisi, dan lagu tidak hanya diteruskan oleh ibu-ibu Aceh kepada anak dan cucu laki-lakinya, tetapi juga kepada anak dan cucu-cucu perempuan. Lagu yang dikutip Ali sesungguhnya netral gender. Tidak seperti naskah *Hikayat Perang Sabil* abad ke-19 yang jelas-jelas menyingkirkan perempuan, lagu tadi tidak menggunakan kata ‘anak laki-laki’ untuk melukiskan anak pada umumnya. Malah, ia menggunakan istilah umum “sayangku”, yang merujuk pada anak laki-laki maupun perempuan. Dalam kasus ini, bias gender tidak tercetak pada naskah, tetapi pada agenda politik yang memperkuat makna dominan yang mencegah perempuan memainkan peran pengambil keputusan. Agenda politik sipenulisnya, karena disitu dengan tegas Ali mengatakan bahwa ibu-ibu Aceh menyanyikan lagi tersebut kepada anak laki-lakinya. Di dalam papernya, Suraiya mengutip puisi kuno yang sampai saat ini masih digunakan ibu-ibu Aceh ketika mereka menina-bobokan anak perempuannya. “Sayangkubibit selada di cerminCepat besar anak perempuankuGantikan ayahmu untuk melawan Belanda”

Jadi meskipun peran perempuan Aceh dalam pengambilan keputusan hilang dari naskah *Hikayat Perang Sabil* abad ke-19 dan mungkin di dalam naskah politik lain yang berlandaskan ajaran Islam selama kebangkitan kepemimpinan politik kaum Ulama, perempuan Aceh menyimpan sejarah pengambilan keputusan mereka tetap hidup lewat tradisi lisan. Strategi perempuan Aceh untuk mensosialisasikan tindak perlawanan, afirmasi diri, bersifat subversif terhadap relasi kekuasaan berlandaskan penafsiran ajaran Islam yang mempromosikan ketidaksetaraan gender yang ada. Strategi perempuan Aceh untuk mensosialisasikan nilai-nilai feminis mereka melalui tradisi lisan oleh Wieringa dimasukkan ke dalam kategori tindakan perlawanan, sebuah pengakuan diri, yang bersifat subversif terhadap hubungan kekuasaan yang ada yang didasarkan pada interpretasi ajaran-ajaran Islam yang mempromosikan ketimpangan gender. Perlawanan ini merupakan proses diskursif yang melawan makna dominan. Ini mengenai perem-

puan yang melawan secara aktif penindasan gender dengan “*subverting representations of gender and of re-creating new representations of gender, of womanhood, of identity and the collective self*– menumbangkan cerminan gender dan membangun kembali cerminan baru tentang keterwakilan gender, keperempuanan, cerminan identitas dan kolektif diri”. (Wieringa, 1995, h. 2, 5) Tentu saja perlu lebih banyak dokumentasi untuk menunjukkan pertarungan makna lewat tradisi lisan. Namun, untuk saat ini buku ini berani berpendapat bahwa dua contoh tradisi lisan di atas merupakan indikator bahwa pertarungan makna lewat tradisi lisan untuk menyertakan perempuan sebagai agendalam konstruksi nasionalisme Aceh harus terus didorong lebih lanjut. Karakter subversif tradisi lisan perempuan Aceh sangat kontras dengan gerakan perempuan Muhammadiyah pada tahun 1910-an. Organisasi perempuan Aisjah memiliki tujuan menyebarkan Islam dan membersihkannya dari unsur-unsur sebelum Islam masuk ke Aceh. Keduabelas aturan yang harus dijalankan oleh perempuan sarat berisi nilai-nilai bahwa perempuan harus memelihara rumah tangga, suami, membuat suaminya bahagia, menuruti perintah suaminya, menjaga badannya dengan baik, tidak dekat-dekat dengan laki-laki yang bukan saudara dekatnya, tinggal di rumah, dan jika keluar dari rumah tidak bersikap seperti seorang perempuan yang tidak tahu ajaran Islam.” (Wieringa, 1995, catatan kaki no. 30, h. 68) Perbandingan ini hanya untuk menggaris bawahi peran agen (pelaku)si (Pelaku aktif) yang dimainkan perempuan Aceh dalam upaya mereka untuk merekonstruksi makna dominan. Sebuah penelitian yang dilakukan bersama oleh AKATIGA (lembaga penelitian di Bandung, Jawa Barat), Yappika (sebuah LSM), dan Forum LSM Aceh (jaringan LSM) mengungkap sejumlah penemuan yang bisa menjadi indikator kemampuan perempuan Aceh untuk meneruskan semangat perlawanan kepada anak dan cucu mereka. Untuk penelitian tersebut mereka mewawancarai 909 responden yang terdiri dari 33% laki-laki dewasa, 20% anak laki-laki, 31,8% perempuan dewasa, dan 14,6% anak perempuan. Mereka dikategorikan ke dalam matriks yang mengelompokkan mereka menurut status mereka sebagai korban atau bukan korban kekerasan langsung, dan menurut tempat tinggal mereka di daerah konflik lama, daerah konflik baru, dan bukan di daerah konflik. Sayangnya, desain penelitian yang cerdas ini menjadi cacat karena kesalahan dalam pemrosesan informasi yang terkumpul.

Penelitian tersebut ditujukan untuk memetakan prioritas kebutuhan orang Aceh dalam konteks perjuangan “kemerdekaan” melawan pemerintah Indonesia saat ini. Hasil dari wawancara ini dikelompokkan berdasarkan kesamaan topik mereka. Namun ternyata topik-topik sekedar dijadikan satu, tidak dibedakan mana yang merupakan “kebutuhan” dan mana yang merupakan “sarana politik

untuk memenuhi kebutuhan itu”. Dalam konteks perjuangan melawan pemerintah pusat Indonesia dewasa ini, pilihan sarana politik untuk mendapatkan keinginan mereka merupakan suatu variabel yang amat penting. “Rasa aman, damai, dan tertib” yang menempati tempat pertama kebutuhan orang Aceh seharusnya tidak digabung dengan “kemerdekaan”, “otonomi”, “reformasi militer” dan “referendum, yang merupakan sarana untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Campur aduk antara kebutuhan dan sarana untuk memenuhi kebutuhan tersebut sebenarnya diakui sebagai masalah oleh para peneliti sendiri (Akatiga et al, 2000, h. 28). Tapi ternyata kesadaran tersebut tidak cukup membuat mereka mengubah cara menganalisa data. Kesalahan mencampur antara kebutuhan dan sarana politik untuk memenuhi kebutuhan tersebut membuat analisa menjadi tidak tepat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa mayoritas sebagian besar responden hanya ingin mendapatkan “rasa aman, damai, dan tertib” dan “pendidikan” yang lebih baik, dan mereka tidak cukup peduli terhadap solusi politik seperti “kemerdekaan” dari Indonesia, “otonomi” yang diperluas, atau “referendum” untuk mengetahui kehendak masyarakat Aceh.

Tabel 2. Prioritas Keinginan Orang Aceh, tahun 2000

PERINGKAT	JENIS KEBUTUHAN	%
1.	Rasa aman, damai dan tertib	57.0
2.	Pendidikan *	14.6
3.	Ekonomi	6.7
4.	Kemerdekaan *	6.3
5.	Pembangunan Infrastruktur	3.2
6.	Otonomi *	2.9
7.	Reformasi militer, termasuk menarik militer ke luar Aceh *	2.8
8.	Keadilan dan hak asasi manusia	2.1
9.	Agama, termasuk penetapan ajaran-ajaran (moral) Islam	1.2
10.	Referendum*	0.4
11.	Lainnya	2.8

* Sarana politik untuk mencapai kebutuhan (asterisk ditambahkan oleh penulis).

Sumber: Akatiga, Yappika, Forum LSM Aceh, 2000, h. 13.

Tabel 3. Sarana Politik untuk Memenuhi Kebutuhan *

PERINGKAT	SARANA POLITIK	RESPONDEN %			
		Jenis Kelamin		Usia	
		Perempuan	Laki-laki	Dewasa	Anak
1.	Kemerdekaan	6.9	5.9	4.6	9.3
2.	Otonomi	3.1	2.8	3.7	1.5
3.	Reformasi Militer	0.2	0.6	4.1	0.6
4.	Referendum	0.7	4.6	0.7	0.0

* Diformulasi ulang dari Tabel 2.

Ketika data yang terkumpul dikelompokkan kembali berdasar “kebutuhan” dan “solusi politik untuk memenuhi kebutuhan”, penelitian ini menunjukkan dengan jelas bahwa kemerdekaan dari Indonesia merupakan prioritas pertama, seperti yang dapat dilihat pada Tabel 3. 6,3% dari seluruh responden memilih kemerdekaan. Otonomi, yang berarti tetap menjadi bagian dari Indonesia tetapi dengan otonomi yang diperluas, berada jauh di belakang di tempat kedua dengan 2,9%. Karena saya tidak punya akses ke data mentah penelitian itu, persentase keempat sarana politik dari analisa data yang pincang tetap dipertahankan. Jika dihitung secara terpisah, persentase responden yang menginginkan “kemerdekaan” sebagai solusi politik akan lebih dari 50%, sementara otonomi hanya dipilih oleh sekitar 23% dari responden.

Yang menarik, Tabel 4 memperlihatkan bahwa lebih banyak perempuan daripada laki-laki yang menuntut kemerdekaan dari Indonesia secara tegas. Hanya fraksi kecil perempuan yang menginginkan referendum lebih dulu untuk mengetahui solusi politik apa yang diinginkan orang Aceh. Sementara lebih banyak laki-laki Aceh yang ingin melakukan referendum terlebih dahulu, perempuan Aceh menimbang referendum bukan sebagai solusi politik yang penting. Peran subversif perempuan Aceh dalam melawan penindasan gender dalam Islam lewat tradisi lisan bisa jadi berhasil dalam meneruskan tradisi dan semangat perlawanan dari generasi perempuan yang lebih tua ke generasi yang lebih muda. Tabel 3 menunjukkan bahwa jumlah anak-anak yang menuntut kemerdekaan sebagai solusi politik dua kali lebih banyak dari jumlah orang dewasa. Ini bisa jadi merupakan indikasi bahwa tradisi dan semangat perlawanan yang diteruskan oleh pem-

puan kepada anak dan cucu mereka lewat tradisi lisan menunjukkan sejumlah hasil positif. Sebelum memperoleh pemahaman tentang pertimbangan politik menyangkut “otonomi”, “reformasi politik”, dan “referendum” dari media massa, termasuk komunikasi lewat internet, anak-anak Aceh terlebih dahulu menyerap semangat perlawanan yang ditanamkan lewat tradisi lisan. Khususnya ketika keluarga mereka mengalami secara langsung kekerasan yang dilakukan oleh militer Indonesia seperti pembunuhan, penculikan, perkosaan atau penyiksaan terhadap ayah atau anggota keluarga mereka yang lain. Sayang sekali jika laporan penelitian ini tidak membedakan antara anak laki-laki dan perempuan. Jadinya kita tidak bisa membedakan dampak tradisi lisan pada anak laki-laki dan anak perempuan.

Persentase yang tinggi dari perempuan yang memilih kemerdekaan pada penelitian ini mungkin didorong oleh fakta bahwa banyak perempuan telah menderita secara fisik dan psikologis karena kekerasan yang dilakukan oleh militer Indonesia. Banyak perempuan menderita serangan fisik secara langsung seperti pemerkosaan, dan kekerasan tidak langsung dalam bentuk kehilangan suami, kakak, anak, atau sanak saudara. Dapat dipahami bahwa kekerasan politik yang mereka derita telah membuat mereka menggunakan tradisi lisan untuk lebih mensosialisasikan perlawanan mereka kepada anak-anak mereka. Pada gilirannya, semangat perlawanan dan subversif yang diteruskan lewat tradisi lisan membantu menjelaskan persentase yang amat tinggi dari anak-anak Aceh yang memilih kemerdekaan.

Akan tetapi ternyata ada jurang antara tradisi lisan yang mempertarungkan makna pada tingkat bahasa dengan upaya untuk mendekonstruksi makna dominan pada tingkat institusi sosial. Memang lebih banyak perempuan menuntut kemerdekaan politik dari Indonesia, tetapi ketika menyangkut relasi gender di dalam Islam, perempuan Aceh tidak cukup gigih untuk terus melawan domestikasi berlandaskan Islam yang menjadikan mereka sekedar simbol kolektivitas berlandaskan Islam. Landasan politik yang kuat untuk melawan pelecehan perempuan yang tidak mengenakan *jilbab* masih belum muncul. Proses perancangan Peraturan Daerah Mengenai Penerapan *Syariat* Islam di Aceh oleh Gubernur Aceh, yang dilakukan oleh sebuah tim yang terdiri dari enam orang laki-laki, juga belum ditentang. Juga belum ada pertarungan yang signifikan menyangkut politik kepemimpinan seksual maskulin yang dilakukan oleh beberapa pemimpin GAM yang memiliki lebih dari satu istri dan memperlakukan istri

mereka dengan buruk. Salah satu alasannya adalah karena aktivis-aktivis perempuan tidak ingin dianggap menentang Islam, khususnya sejak GAM memiliki kemampuan untuk menerapkan kekerasan untuk mempertahankan perempuan sebagai simbol kolektivitas Islam.

Sekarang kita beralih untuk mendiskusikan proses domestikasi perempuan yang dilakukan pemerintah Indonesia untuk melihat bagaimana wacana penyingkiran sebenarnya bekerja pada tingkat institusi sosial. Program-program di bawah pemerintahan Sukarno dan lalu Suharto yang diarahkan untuk mendomestikasikan perempuan akan didiskusikan lebih lanjut.

Bab IV

Domestikasi Perempuan Indonesia sebagai ‘praktek penyingkiran’

1. Sebelum Kemerdekaan sampai Era Sukarno (Orde Lama)

Hambatan-hambatan bagi upaya perempuan Aceh untuk mendekonstruksi makna dominan yang mengubah mereka menjadi simbol tidak hanya datang dari penafsiran Islam oleh para Ulama dan GAM. Sejak kemerdekaan pada tahun 1945, semua pemerintahan Indonesia menerapkan ‘penyingkiran praktis’ terhadap perempuan (Dean, 1996, h. 79) dengan mengembangkan kelembagaan yang mendomestikasikan perempuan. Domestikasi perempuan di Indonesia pasca kemerdekaan tidaklah dimulai ketika Indonesia ada di bawah pemerintahan Suharto. Hal tersebut dimulai oleh Sukarno dalam beberapa tahun setelah negeri ini menyatakan kemerdekaannya.

Seperti yang diungkap oleh MacFarland (1994, h. 192), patriarki memainkan peran sentral dalam konstruksi kolonialisme dan nasionalisme di Indonesia. Konstruksi nasionalisme melalui hubungan gender membuat perempuan Indonesia mempunyai semangat yang tinggi untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Di Indonesia, konstruksi nasionalisme sebenarnya tak terpisahkan dari sejarah gerakan perempuan di negeri ini. Di bawah penjajahan Belanda, setiap

partai politik dan organisasi politik lain yang memiliki agenda nasionalis mencoba untuk membangun organisasi perempuannya sendiri. Di antaranya adalah kaum nasionalis, Muslim, dan organisasi kiri/sosialis. (Wieringa, 1988, h. 74; Jayawardena, 1986, h. 146) Organisasi perempuan pertama di Indonesia, Puteri Mardika, berdiri pada tahun 1912, dekat dengan tanggal berdirinya organisasi nasional Boedi Oetomo.

Jauh sebelum berdirinya organisasi nasional Boedi Oetomo, Kartini (1879-1904), pembela hak-hak perempuan yang gigih, yang akhirnya dinobatkan sebagai ibu emansipasi perempuan di Indonesia, telah mengutarakan gagasannya menyangkut relasi antara nasionalisme dan gerakan perempuan. Misalnya, ia berpendapat bahwa pendidikan perempuan merupakan hal penting bagi upaya meningkatkan harga diri bangsa Indonesia karena ibu-ibu terdidik dapat membesarkan anak-anak mereka secara layak. (Wieringa, 1988, h. 72-73) Gagasan Kartini ini, yang kemudian dikumpulkan ke dalam buku dan dipublikasikan, sebenarnya kritis terhadap tradisi Jawa, hukum Islam, dan penyelenggaraan kolonialisme Belanda, dan gagasannya ini menjadi sumber inspirasi kaum revolusioner Indonesia. Menurut MacFarland (1994, h. 194), surat-surat Kartini memuat ungkapan nasionalis yang pertama kali diungkapkan oleh seorang individu Indonesia.

Menurut Jayawardena (1986, h. 149-150) dan Wieringa (1988, h. 73-75), pada tahun 1920-an jumlah aktivis perempuan Indonesia mengalami peningkatan drastis. Perempuan dari seluruh Indonesia mulai mengorganisasi diri berdasarkan agama, daerah, dan nasionalisme. Ada organisasi perempuan yang berdasarkan agama Islam, Katolik, dan Protestan. Perempuan-perempuan dari Maluku, Minangkabau, dan Minahasa kemudian mengikuti jejak mereka. Pada bulan Desember 1928, kongres perempuan pertama Indonesia diadakan di Jakarta, dihadiri lebih dari 30 organisasi perempuan Indonesia. Kongres ini mendiskusikan pendidikan dan hukum perkawinan, dan pada kongres ketiga, isu nasionalisme menjadi agenda pembicaraan. Pada tahun 1930, Istri Sedar didirikan di Bandung sebagai organisasi perempuan dengan agenda khusus untuk ikut serta secara aktif dalam perjuangan politik.

Setelah kemerdekaan, para pemimpin Indonesia mengikuti pola umum yang menempatkan perempuan kembali ke urusan rumah tangga sehingga mereka tidak bersaing dengan laki-laki dalam mengatur urusan publik. Menurut Wieringa (1995, h. 136-138, 172), organisasi perempuan mulai mengalami kemunduran sejak kalahnya undang-undang perkawinan, yang sedianya diajukan untuk melindungi perempuan dari patriarki pada awal tahun 1950-an. Gerakan

perempuan Indonesia menerima gempuran lain saat Presiden Sukarno, yang mendorong partisipasi perempuan dalam revolusi nasional untuk meraih sosialisme, menikah kedua kalinya, mengkhianati kepentingan sentral perjuangan untuk memberdayakan perempuan melawan patriarki. Semuanya itu terjadi hanya sekitar lima tahun setelah kemerdekaan. Merosotnya gerakan perempuan di Indonesia mencapai puncaknya ketika terjadi penghancuran organisasi perempuan militan Gerwani pada akhir tahun 1960-an. Gerwani didirikan oleh perempuan feminis dan komunis, tetapi kemudian kaum komunis berhasil mengontrolnya. Organisasi perempuan militan yang memperjuangkan hak kesetaraan perempuan dan kesetaraan tanggung jawab atas kemerdekaan nasional seutuhnya dan sosialisme dilarang pada tahun 1967.

2. Selama Era Suharto (Orde Baru)

Penghancuran Gerwani, yang menentang wacana patriarki dengan melawan institusi sosial yang dominan, membuka jalan bagi pemerintahan Orde Baru untuk melanjutkan praktek 'penyingkiran praktis' dengan melembagakan domestikasi perempuan Indonesia yang telah dimulai oleh Sukarno. Tesis Suryakusuma tentang ibuisme yang dipromosikan oleh negara (state ibuism) (1987, h. 13-15, 25) membeberkan bahwa agenda domestikasi perempuan di bawah pemerintahan Orde Baru telah direncanakan dengan teliti, didukung oleh struktur organisasi nasional, program-program dan pendanaan, dan ideologi negara tentang peran perempuan dalam masyarakat. Tujuannya adalah untuk mensosialisasikan dua hal: perempuan harus menjadi pasangan yang setia dan patuh pada suami, dan perempuan tidak boleh terlibat dalam proses pengambilan keputusan. Untuk mencapai kedua tujuan ini, pemerintah menyediakan tiga jenis dukungan. Pertama, hirarki *top down* dan struktur organisasi feodal yang dimulai dari Presiden hingga ke istri kepala desa dalam bentuk PKK (Pendidikan Kesejahteraan Keluarga) di daerah pedesaan. Bagi para pegawai negeri, garis komando vertikal dimulai dari Presiden sampai ke Dharma Wanita, organisasi istri pegawai negeri. Dan bagi militer dibentuk organisasi perempuan Dharma Pertiwi.

Kedua, program domestikasi perempuan melalui program yang dijalankan secara nasional seperti PKK. PKK, Dharma Wanita dan Dharma Pertiwi mengorganisasi kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan posisi perempuan di dalam rumah tangga. Dengan membuat perempuan sibuk dengan kegiatan domestik, atau kegiatan pendidikan dan amal, perempuan tidak akan punya waktu dan

energi untuk campur tangan dalam proses pengambilan keputusan di komunitas mereka. Dan ketiga, domestikasi didukung oleh sosialisasi ideologi ibu rumah tangga yang dipromosikan oleh organisasi perempuan yang didukung negara, KOWANI. KOWANI merupakan organisasi payung dari 55 organisasi perempuan. KOWANI sendiri mengklaim menjadi “kendaraan tunggal” bagi perempuan Indonesia. KOWANI mempromosikan ideologi *Panca Dharma Wanita*, lima tanggung jawab perempuan sebagai seorang istri. Lima tanggung jawab itu adalah:

1. Perempuan sebagai pasangan yang setia kepada suami
2. Perempuan sebagai prokreator bagi bangsa
3. Perempuan sebagai pendidik dan pembimbing anak-anak
4. Perempuan sebagai pengurus rumah tangga
5. Perempuan sebagai anggota masyarakat yang berguna

Proses domestikasi ini menyebabkan perempuan Indonesia pada umumnya dan perempuan Aceh pada khususnya sulit untuk diorganisir agar mampu mendekonstruksi institusi sosial yang mendiskriminasi mereka. Rina, salah satu dari sembilan aktivis perempuan Aceh yang saya wawancarai, berkata bahwa:

“sejak di bawah Suharto, perempuan telah dikondisikan hanya untuk belajar menjahit, memasak, membesarkan anak, dan membersihkan rumah. Perempuan di desa-desa telah menginternalisasi peran mereka sebagai ibu rumah tangga, dan ditambah bekerja di ladang untuk membantu suaminya. Mereka tidak punya kekuatan untuk melawan domestikasi. Mereka berkata bahwa karena mereka bodoh dan lemah, mereka tidak punya pilihan selain dari pada patuh dengan apa yang diperintahkan kepada mereka.”

Simpul-simpul dari ‘penyingkiran praktis’ telah masuk ke dalam sistem hukum selama puluhan tahun, berkait berkelindan dengan nilai-nilai agama, budaya, dan sosial. Misalnya hukum perkawinan di Indonesia mengatur bahwa laki-laki adalah kepala keluarga dan perempuan adalah ibu rumah tangga, Suami wajib memberikan nafkah lahir dan batin kepada istri dan istri wajib mengatur rumah tangga sebaik-baiknya dan hukum perkawinan Islam memperbolehkan laki-laki untuk memiliki sampai empat istri jika laki-laki itu mampu berlaku adil terhadap semua isterinya. Izin istri pertama dibutuhkan, tetapi dilaporkan banyak perempuan tak mampu untuk menolak. Dalam kasus perceraian, perempuan sering menghadapi beban bukti yang lebih berat daripada laki-laki, khususnya dalam sistem pengadilan keluarga berdasarkan Islam. Perempuan yang bercerai jarang

menerima tunjangan, dan tidak ada penegakan hukum atas pembayaran tunjangan bagi istri yang diceraiakan. (Departemen Hukum, 2000, h. 1138)

Katjasungkana (1998, h. 6-8) memberikan lebih banyak contoh menyangkut betapa luas dan dalamnya akar 'penyingkiran praktis' perempuan dalam sistem hukum di Indonesia. Diskriminasi terhadap perempuan dapat ditemukan dalam institusi yang mengatur pekerjaan dan gaji, dalam hukum kriminal, dan dalam peraturan menyangkut pemerkosaan, kesehatan, keluarga berencana, dan warisan. Tampaknya, 'penyingkiran praktis' juga dapat dilakukan lewat cara pengabaian. Misalnya, menurut Katjasungkana, pada waktu itu belum ada hukum yang melarang pemerkosaan dalam perkawinan (*marital rape*). Undang-Undang yang memuat tentang pelarangan tindak kekerasan terhadap perempuan baru ada pada tahun 2004 melalui UU No. 23 Tahun 2004.

3. Posisi Subjektivitas Aktivis Perempuan Aceh

Buku ini mengkaji posisi subjektivitas yang berbeda-beda yang diambil oleh aktivis perempuan Aceh ketika berada di tengah beragam wacana yang dibentuk oleh, paling tidak, hubungan gender, kebangsaan, dan agama. Hasil dari wawancara dengan aktivis perempuan Aceh akan dianalisa untuk memetakan posisi subjektivitas perempuan Aceh yang berbeda-beda. Mengikuti Weedon (1987, h. 33) buku ini memandang subjektivitas (yang diartikan sebagai "rasa jati diri dan cara pemahamannya akan hubungannya dengan dunia") adalah "genting, bertentangan dan berada dalam proses, yang secara terus-menerus dibentuk kembali". Dalam bahasa Pringle dan Watson (1992, h. 64), subjektivitas bukanlah utuh dan tetap, tapi suatu tempat perpecahan dan konflik karena subjektivitas dihasilkan dalam seluruh praktek-praktek diskursif, di mana makna-makna secara konstan diperebutkan lewat perjuangan kekuasaan. Tujuan dari usaha untuk menganalisa konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh dari sudut pandang perempuan Aceh yang tertindas adalah untuk mencari "*webs of connections called solidarity in politics* – jaringan hubungan yang disebut solidaritas dalam politik" (Haraway, 1991, h. 191) untuk membantu perempuan Aceh mengenali "*areas and strategies for change* – wilayah dan strategi-strategi untuk perubahan" (Weedon, 1987, h. 40-41) dalam perjuangan mereka untuk mencapai kesetaraan gender.

Pertanyaan wawancara untuk kesembilan aktivis perempuan Aceh difokuskan pada isu gender, nasionalisme, dan Islam. Kebanyakan aktivis perempuan berpendidikan sarjana, dan semua termasuk generasi muda yang berusia antara 25 sampai

33 tahun. Sebagai aktivis perempuan, mereka semua mengadvokasikan kesetaraan gender. Akan tetapi tak satupun dari mereka menyampaikan keberatan yang terbuka atas penerapan *syariat* Islam. Moghissi (1999, h. 141) memberikan peringatan keras terhadap ketidak-cocokan antara *syariat* Islam dan kesetaraan gender yang diadvokasikan oleh kaum feminis. Menurutnya,

“... The shari’a unapologetically discriminates against women and religious minorities. If the principles of the Shari’a are to be maintained, women cannot be treated any better. Women cannot enjoy equality before the law and in law. The Shari’a is not compatible with the principles of equality of human beings.”

“... Tanpa kompromi *syariat* mendiskriminasi perempuan dan kaum agama minoritas. Jika prinsip-prinsip *syariat* ini akan dipertahankan, perempuan tidak akan memperoleh perlakuan yang lebih baik. Perempuan tidak akan memperoleh kesetaraan di hadapan maupun di dalam hukum. *Syariat* ini tidak cocok dengan prinsip-prinsip kesetaraan insan manusia.”

Fakta bahwa tidak ada satupun aktivis perempuan Aceh yang secara terbuka menentang penerapan *syariat* Islam di Aceh dapat dijelaskan karena gigihnya upaya para Ulama yang melakukan kampanye spiritual dan GAM yang menyediakan alat kekerasan untuk memaksa penerapan *syariat* ini, dalam upaya mereka mengumpulkan dukungan politik lewat agama. Aktivis perempuan Aceh tersebut tidak mau beresiko dianggap sebagai orang kafir, yang akan membuat organisasi perempuan mereka sulit untuk melakukan advokasi dan kegiatan pemberdayaan di dalam komunitas-komunitas Muslim di Aceh.

Meski hampir semua aktivis perempuan Aceh tidak sungguh memahami apa makna sesungguhnya *syariat* Islam, seperti apa aturan hukumnya, dan apa saja jenis sanksi hukumnya, mereka semua mengkritik *syariat*. Mereka ingin melihat *syariat* Islam ditafsirkan sejalan dengan garis yang berkeadilan gender, meski mereka tidak dapat menolak atau mengkaji *syariat* secara kritis di depan publik. Pada tingkat bahasa, mereka menyarankan agar *syariat* Islam dikonstruksi dengan memakai hubungan gender sehingga bisa menjadi “humanis dan feminis”.

“Saya tidak tahu apa maksud negeri berlandaskan *syariat* Islam. Tapi saya percaya bahwa Islam itu baik. Penafsiran *syariat* Islam seharusnya tidak dilakukan dengan cara sepotong-sepotong, misalnya mewakili hanya kepentingan laki-laki saja. *Syariat* Islam harus juga ditafsirkan menurut kepentingan perempuan.” (Mirna)

“Saya mengerti apa artinya hidup di bawah *syariat* Islam. Tapi masyarakat desa tidak paham tentang konsekuensi penerapan *syariat* Islam. Mereka hanya tahu bahwa di dalam negeri berlandaskan *syariat* Islam, perempuan harus memakai *jilbab*, orang harus sembahyang lima kali sehari dan melantunkan Al- Qur’an.” (Wati)

“Boleh saja menerapkan *syariat* Islam. Tapi, penafsirannya harus lebih humanis dan feminis. Saya tidak setuju jika *syariat* Islam ditafsirkan secara konservatif menurut kepentingan laki-laki. Saya sangat tidak setuju jika aturan berbusana bagi perempuan dilegalkan ke dalam bentuk peraturan.” (Mira)

Aktivis-aktivis perempuan Aceh lainnya setuju dengan penerapan *syariat* Islam, asalkan tidak dilakukan lewat cara paksaan dan kekerasan. Kutipan di bawah mewakili perasaan umum dari aktivis-aktivis perempuan ini.

“Saya mulai memakai *jilbab* hanya ketika orang-orang mulai memotong rambut perempuan di depan publik. Ketika orang-orang mulai menjeriaki perempuan yang tidak memakai *jilbab*. Sebenarnya saya setuju bahwa perempuan harus memakai *jilbab*. Tapi seharusnya tidak dilakukan dengan paksaan. Hal ini harus disosialisasikan lewat dialog agar perempuan yang memakai *jilbab* karena kesadarannya, bukan karena mereka merasa takut.” (Tina)

Pandangan kritis perempuan terhadap *syariat* Islam menunjukkan ‘wilayah dan strategi-strategi untuk perubahan’ lewat pertarungan makna pada tingkat institusi sosial. Meskipun menolak terhadap penerapan *syariat* Islam tetapi penolakan tersebut tidak dimungkinkan secara terbuka mengingat kekuatan wacana agama yang diadvokasi oleh para Ulama dan didukung oleh GAM lewat penggunaan cara-cara kekerasan, kampanye tentang pasal-pasal hukum dan sanksi hukum *syariat*, dan pengalaman dari negara lain yang menerapkan *syariat* Islam, akan juga dapat membuka lebih banyak ruang bagi aktivis perempuan Aceh untuk berupaya membangun institusi yang lebih sensitif gender (*gender friendly*).

“Mengatur *talk show* di radio tentang masalah-masalah yang dihadapi oleh perempuan membantu mereka untuk memperkirakan apa yang harus dilakukan untuk menghadapi pertentangan kepentingan. Meskipun tidak akan memberikan hasil dalam waktu dekat, sosialisasi paling tidak akan

Tabel 4.
Posisi subjektivitas aktivis perempuan Aceh, dibentuk oleh hubungan gender, nasionalisme, dan agama

NO.	NAMA	GENDER	SYARIAT ISLAM	NASIONALISME
1.	Tina	Kesetaraan Gender	Kewajiban memakai <i>jilbab</i> seharusnya tanpa paksaan	Merasa terancam oleh GAM dan militer Indonesia
2.	Rina	Kesetaraan Gender	Setuju dgn <i>Syariat</i> Islam jika lebih humanis dan feminis	Merasa terancam oleh GAM dan militer Indonesia. Pemerintah Indonesia tidak akan membiarkan Aceh Merdeka.
3.	Tuti	Kesetaraan Gender	Setuju dgn <i>Syariat</i> Islam tapi seharusnya tanpa paksaan	Merasa terancam oleh GAM dan militer Indonesia. Aceh dapat merdeka dari Indonesia.
4.	Wati	Kesetaraan Gender	Perempuan Aceh harus memakai <i>jilbab</i> tapi tidak karena paksaan	Merasa terancam oleh GAM dan militer Indonesia. Kemerdekaan tidak akan tercapai dalam waktu dekat.
5.	Heny	Kesetaraan Gender	Setuju dgn <i>Syariat</i> Islam tapi harusnya tanpa paksaan	Merasa terancam oleh GAM dan militer Indonesia. Aceh tidak akan meraih kemerdekaan dalam waktu dekat.
6.	Sari	Kesetaraan Gender	Setuju dgn <i>Syariat</i> Islam tapi harusnya tanpa kekerasan	Kemerdekaan merupakan tujuan jangka panjang. GAM lebih berorientasi kekuasaan.
7.	Cut Neni	Kesetaraan Gender	Tidak setuju dengan <i>Syariat</i> Islam jika diterapkan dengan kekerasan	Tidak setuju dengan kemerdekaan Aceh
8.	Mira	Kesetaraan Gender	<i>Syariat</i> Islam seharusnya tidak mengorbankan perempuan	Merasa terancam dengan GAM. Tidak setuju dengan kemerdekaan Aceh.
9.	Mima	Kesetaraan Gender	Setuju perempuan memakai <i>jilbab</i> tapi tanpa kekerasan. Hukum Islam harus ditafsirkan sesuai dengan kepentingan perempuan	Merasa terancam oleh GAM dan militer Indonesia. Kemerdekaan tidak akan tercapai dalam waktu dekat.

Catatan: karena isu ini adalah isu yang sensitif, semua nama aktivis perempuan Aceh digunakan dalam tabel dan dalam wawancara penelitian ini disamarkan.

menyadarkan perempuan bahwa mereka harus melakukan sesuatu. Pendidikan non-formal seperti pertemuan-pertemuan perempuan untuk mendiskusikan hak-hak asasi manusia dan perempuan membantu perempuan untuk memformulasi pendapat mereka dan membelanya.” (Tina)

Kutipan yang menggambarkan sikap kritis perempuan Aceh di atas merupakan suatu pertanda bahwa semakin perempuan Aceh diancam, semakin kuat keinginan mereka untuk menafsirkan kembali *syariat* Islam sejalan dengan gender dan menerapkan *syariat* Islam tanpa paksaan. Lebih dari itu, ancaman dan paksaan yang dilakukan oleh GAM sebenarnya membuat para aktivis perempuan Aceh tersebut mulai mempertanyakan tujuan GAM dan para Ulama untuk memperoleh kemerdekaan dari Indonesia sebagai suatu solusi politik (jangka pendek).

“Sebagai aktivis perempuan, kami merasa terancam baik oleh militer Indonesia maupun GAM. Ketika pergi ke wilayah pengungsian, kami seringkali diancam oleh sipil bersenjata. Tapi kami juga menerima ancaman di luar wilayah pengungsian. Kadang kala seseorang memanggil kami di rumah, menuduh kami menuntut referendum dan mengambil sikap anti-kemerdekaan.” (Rina)

“Saya tidak takut pada militer Indonesia karena mereka berseragam militer, sehingga ketika mereka ada di sekitar kita, kita harus hati-hati agar tidak menyinggung perasaan mereka. Namun saya lebih takut pada GAM karena mereka memakai pakaian preman, membuat saya sulit untuk membedakannya dengan warga lainnya.” (Tina)

“Saya tidak berpikir Aceh harus merdeka dari Indonesia dalam waktu dekat. Kami masih perlu waktu untuk mempersiapkan sumber daya manusia kami. Saat ini kami tidak memiliki figur pemimpin, dan kami butuh sistem sosial, ekonomi dan politik yang lebih baik.” (Mirna)

Hidup di bawah ancaman membuat aktivis perempuan merasa bahwa kemerdekaan tidak akan memberikan rasa damai dan tertib di Aceh.

“Jika Aceh merdeka dari Indonesia, banyak hal akan jadi lebih buruk. Karena Aceh menyumbang lebih banyak pada perekonomian Indonesia

“Jika Aceh merdeka dari Indonesia, banyak hal akan jadi lebih buruk. Aceh akan menyumbang lebih banyak pada ekonomi dan Indonesia tidak akan membiarkan Aceh lepas. Maka akan lebih banyak korban, apalagi negara-negara lain tidak mendukung pemisahan diri Aceh dari Indonesia.”
(Rina)

Sikap aktivis perempuan Aceh di atas amat kontras dengan penemuan penelitian Akatiga. Penelitian Akatiga menunjukkan lebih banyak perempuan Aceh daripada laki-laki menuntut kemerdekaan dari Indonesia. Kekontrasan tersebut memperlihatkan posisi berdiri perempuan Aceh secara umum dan aktivis perempuan Aceh secara khusus. Menjadi bagian dari kelas menengah yang mempunyai akses informasi dari luar Aceh, bahkan dari luar Indonesia, menyumbangkan secara signifikan pada kemampuan aktivis perempuan Aceh untuk melihat secara kritis upaya para Ulama dan GAM untuk memperjuangkan kemerdekaan dari Indonesia.

Penutup

Hak Asasi Manusia sebagai Hak-hak Perempuan

Buku ini memakai analisa diskursif sebagai metodologinya dengan jalan mengumpulkan data sekunder melalui studi literatur dan wawancara. Mengikuti Weedon, buku ini melihat bagaimana wacana bekerja pada tingkat bahasa, institusi dan proses sosial, dan subjektivitas. Analisa terhadap beberapa versi kumpulan *Hikayat Perang Sabil* menunjukkan bagaimana makna akan nasionalisme, relasi gender, dan agama dipertarungkan secara historis pada tingkat bahasa. Analisa pada pendomestikasian perempuan Indonesia secara umum dan perempuan Aceh secara khusus menunjukkan bagaimana wacana bekerja pada tingkat institusi sosial, yang mengembangkan diskriminasi politis, sosial, dan hukum terhadap perempuan. Untuk melihat lebih dekat peranan perempuan Aceh sebagai agen (pelaku) perubahan sosial, buku ini melihat bagaimana pergulatan makna terjadi di tingkat subjektivitas.

Wawancara terhadap sembilan aktivis perempuan Aceh menunjukkan bahwa mereka dikepung oleh wacana yang beranekaragam di seputar gagasan nasionalisme, gender, dan Islam. Dalam banyak kasus, wacana ini saling bertentangan satu sama lain. Pertarungan makna membuat mereka kadang lambat bertindak, dan mereka harus berhitung dalam mempertimbangkan semua

tindakan-tindakannya untuk kepentingan jangka pendek dan jangka panjang sehingga mereka sering kehilangan sejumlah kesempatan untuk bertindak. Jika kita fokus pada kegiatan politik perempuan Aceh, kita melihat penerimaan yang “terpaksa” hampir universal terhadap penerapan *syariat* Islam. Dalam banyak kasus perempuan Aceh mendukung *syariat* tanpa mengetahui aturan dan sanksi hukum *syariat* yang sebenarnya. Namun, jika kita melihat pada tingkat diskursif, kita tahu bahwa wacana tentang kesetaraan gender telah membuka ruang bagi perempuan Aceh untuk mulai merekonstruksi, jika bukan dekonstruksi, penafsiran dominan akan *syariat* Islam. Kekerasan dan pemaksaan penerapan cara berbusana terhadap perempuan oleh para Ulama dan GAM mendorong perasaan munculnya kebutuhan yang lebih besar di antara perempuan Aceh secara signifikan untuk merekonstruksi bukan hanya makna *syariat* Islam, tetapi juga gagasan kemerdekaan dari Indonesia.

Strategi untuk mengambil alih simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki secara jelas menunjukkan bahwa perempuan Aceh mampu memperjuangkan pengakuan hak perempuan sebagai hak asasi manusia. Bukan keputusan untuk mendorong perdamaian yang membuat pertemuan akbar perempuan Aceh *Duek Pakat Inong Aceh*, yang diadakan pertengahan bulan Februari 2000, menjadi fenomenal. Bukan pula karena pertemuan itu dihadiri oleh lebih dari lima ratus perempuan Aceh. Yang mencerminkan pengambil-alihan simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki adalah fakta bahwa pertemuan itu diadakan di Mesjid Raya Baiturahman di Banda Aceh, dan pertemuan itu dibuka dengan genderang mesjid *tambo* (gendang besar terbuat dari kulit binatang). Baik mesjid raya dan *tambo* merupakan simbol kekuasaan agama dan kebudayaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki Aceh.

Menurut Katjasungkana (1998, h. 18), pemerintah Indonesia telah meratifikasi konvensi CEDAW tentang penghapusan semua diskriminasi terhadap perempuan pada tahun 1984. Namun, perubahan dalam sistem hukum pidana dan hukum lainnya untuk mengikuti ratifikasi konvensi tidak mungkin secara serta merta dilakukan karena menurut UU No. 7 Tahun 1984 pada bagian penjelasannya bahwa “isi konvensi harus disesuaikan dengan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat Indonesia, yang meliputi nilai-nilai budaya, adat, dan norma agama yang secara luas dijalani oleh masyarakat Indonesia.”

Melepaskan ‘penyingkiran praktis’ yang telah dilembagakan ke dalam sistem hukum Indonesia tidak dapat dilakukan hanya dalam beberapa tahun. Lebih dari tiga dekade sosialisasi program domestikasi perempuan secara sistemik telah menyulitkan perempuan Aceh dalam mengkonstruksi wacana mereka sendiri dan

menentang tindakan-tindakan penindasan yang dilakukan oleh para Ulama, GAM, dan pemerintah pusat (yang diwakili oleh militer Indonesia).

Hal ini bukan berarti bahwa perempuan Indonesia secara umum dan perempuan Aceh secara khusus tidak pernah melawan 'penyingkiran praktis' terhadap perempuan. Di Aceh sendiri, organisasi terbesar dan pertama saat ini yakni Yayasan Flower Aceh dan juga Yayasan Pengembangan Wanita, keduanya didirikan pada awal tahun 1980-an. Menurut Cut Nani, seorang aktivis dari Banda Aceh, organisasi perempuan di Aceh mulai menjamur sejak tahun 1995. Selain Flower Aceh, saat ini ada banyak organisasi perempuan lain seperti Matahari, Dara Lajuna, Mitra Sejati Perempuan Indonesia, Serikat Inong Aceh, LBH APIK, Balai Syura, Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan, Forum Janda DOM, CCDE (Center for Community Development and Education), Putro Kande, dan Annisa. Dan paling tidak ada satu jaringan perempuan yang disebut Kelompok Kerja Transformasi Gender yang beranggotakan 12 organisasi perempuan atau organisasi yang memiliki seksi perempuan dan 14 individu yang peduli akan masalah-masalah perempuan.

Namun, banyak organisasi perempuan di Aceh menemukan diri mereka sendiri dalam posisi yang sulit ketika mereka menghadapi kebutuhan untuk mempertarungkan wacana berdasarkan atas penafsiran patriarkal ajaran-ajaran Islam, misalnya kampanye untuk mengenakan *jilbab*. Cut Nani mengatakan bahwa organisasi perempuan berencana mengeluarkan pernyataan pers terhadap kampanye tersebut, tetapi mereka berhenti melakukannya karena mereka tidak mau dianggap melawan Islam. Suraya A. Afiff (1999, h. 4) menyatakan adanya standar ganda yang diterapkan masyarakat Aceh terhadap Deklarasi Universal tentang Hak Asasi Manusia. Ketika menyangkut pelanggaran hak asasi manusia yang dilakukan oleh militer Indonesia, dalam banyak kasus korban-korban tersebut adalah perempuan, banyak bagian masyarakat Aceh, termasuk GAM sendiri, mengingatkan pada pengakuan akan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Namun, ketika hal itu menyangkut kekerasan terhadap perempuan dalam hal penerapan *syariat* Islam, tak satupun berbicara tentang pelanggaran hukum universal yang diakui secara internasional.

Perjuangan untuk mewujudkan kesetaraan gender di Aceh masih perlu waktu yang lama. Namun, perjuangan yang gigih untuk bertarung melawan makna dominan pada tingkat bahasa dan institusi sosial akan membuka lebih banyak ruang bagi perempuan Aceh untuk mengembangkan wacananya sendiri. Seperti yang dikatakan Weedon (1987, h. 107-108), kerentanan makna dominan bergantung dari kemampuan dan kegigihan perempuan Aceh untuk mempertanya-

kan dan melawan upaya-upaya untuk mendomestikasikan mereka.

Dalam hal kepentingan politik perempuan, para perempuan yang mempunyai keprihatinan yang sama untuk suatu kasus tertentu dapat membawa permasalahan yang selama ini dianggap permasalahan privat ke ruang publik agar menjadi wacana untuk dipertarungkan secara bebas. Karena selama ini ruang publik telah menjadi domain kaum laki-laki, maka apabila para perempuan tersebut mengalami kendala ketika berusaha masuk pada ruang publik para perempuan dapat menciptakan ruang publik sendiri, yang oleh Nancy Fraser disebut '*subaltern counterpublics*', yaitu ruang publik alternatif yang dapat dipergunakan oleh kelompok sosial yang tersubordinasikan dalam 'ruang publik' yang ada. Sehingga *power sharing* di ruang publik tersebut juga masih dapat dimanipulasi karena konsep *power* juga bukan merupakan struktur kekuasaan yang monolitik, sehingga terbuka ruang untuk negosiasi dan aliansi. Walaupun negosiasi tersebut juga bukan sebuah pilihan yang bebas, para aktor yang bernegosiasi harus sedikit banyak juga memiliki perimbangan kekuasaan sehingga tidak timpang. Sejalan dengan negosiasi, kemungkinan untuk koalisi atau aliansi juga sudah harus dilakukan. Dengan membangun aliansi, para perempuan atau aktivis perempuan dapat memperjuangkan kepentingannya. Aliansi disini lebih mengutamakan penerimaan, pengakuan, dan refleksi atas perbedaan-perbedaan tersebut. Penyatuan kekuatan melalui aliansi akan memperkuat posisi tawar para perempuan atau aktivis perempuan dalam upaya merekonstruksi nilai-nilai dan konsep gender, Islam, dan nasionalisme Aceh.

Koalisi atau membangun jaringan kerja atau aliansi berbagai macam perbedaan di antara perempuan dan aktivis perempuan Aceh sering juga disebut sebagai *rainbow coalition* (koalisi pelangi). Para aktivis perempuan dengan setting masyarakat yang berbeda dalam hal budaya, agama, kelas sosial, bahasa, lokasi geografi, dan pengalaman hidup serta sejarah hidup di Aceh, koalisi pelangi tersebut harus juga mulai dipikirkan bersama. Keberagaman strategi perjuangan bagi perempuan Aceh harus dilihat sebagai upaya untuk saling memperkuat, dimana yang satu dapat memperkuat yang lainnya dan yang satu merupakan pelengkap bagi yang lainnya. Keanekaragaman organisasi perempuan atau organisasi sosial yang punya perhatian pada masalah perempuan di Aceh harus diletakkan pada konteksnya, sehingga gerakan atau keprihatinan yang satu harus dilihat untuk mengisi kekosongan bagi yang lainnya. Sehingga tidak lagi ada yang mengatakan bahwa pilihan yang dilakukan merupakan pilihan yang paling benar, dan yang lain adalah salah karena kebenaran sangat relatif, tidak tunggal.

Epilog

Kesenjangan antara Partisipasi dan Kesejahteraan Perempuan

Perempuan Aceh yang dulu menduduki posisi-posisi komando dan pengambilan keputusan tertinggi dalam perang dan politik sekarang telah berubah menjadi simbol pasif kolektivitas Islam di Aceh. Akan tetapi bukan berarti upaya yang dilakukan oleh pemerintah Suharto terhadap perempuan Indonesia pada umumnya dan yang dilakukan oleh GAM, ulama dan militer Indonesia terhadap perempuan Aceh pada khususnya berhasil sama sekali mensubordinasikan perempuan Aceh. Epilog ini akan menunjukkan beberapa indikasi kerentanan dominasi dan subordinasi tersebut, dan bahwa upaya untuk merekonstruksi wacana yang dominan tidaklah tanpa hasil. Perempuan Aceh tetap menunjukkan kemampuannya untuk berperan sebagai agensi (pelaku) seperti yang dikatakan Torfing dalam bukunya: *New Theories of Discourse* Laclau, Mouffe & Zizek h 137:

“Agency...refers simply to an intentionally acting subject... What we have is simply someone who acts in a certain way because he or she wants to achieve or to avoid something. It is not important whether the intention is conscious or unconscious. What matters is only that the subject’s actions have a direction, i.e. they are not random”.

“Agensi (pelaku)... merujuk pada sesuatu tindakan yang dilakukan secara intensif... Yang penting adalah seseorang yang bertindak untuk suatu tindakan tertentu karena dia ingin mencapai atau menghindari sesuatu. Tidak menjadi penting apakah tindakan tersebut secara sadar atau tidak sadar dilakukan. Yang penting disini hanya apakah tindakan si pelaku tersebut mempunyai tujuan, atau dia bukan melakukannya secara acak”.

Hal-hal yang dilakukan oleh perempuan Aceh baik secara terorganisir seperti yang dilakukan oleh organisasi perempuan di Aceh, maupun perorangan seperti yang dilakukan oleh para perempuan dalam cuplikan di bawah ini, menunjukkan adanya pelaku yang aktif dari perempuan Aceh untuk merekonstruksi wacana yang dominan tentang subordinasi perempuan. Salah satu indikasi adanya agensi (pelaku) perempuan selain dari aktivis perempuan Aceh adalah adanya fakta-fakta lain yang menunjukkan kepemimpinan atau perempuan Aceh sebagai Agensi (pelaku) seperti yang ditangkap oleh Ahmad Arif, seorang wartawan Kompas, ketika mengunjungi Desa Lapang, Kecamatan Samudera Geudong, Kabupaten Aceh Utara, dalam masa paska tsunami.

“Di halaman meunasah yang sebagian bangunannya rusak diterjang gelombang tsunami, puluhan orang menghentikan mobil kami. Begitu tahu kami wartawan, seorang laki-laki muda berkata, “Inong-inong ingin bicara.” Setelah kami turun, empat perempuan mendekati kami, sementara para lelaki memilih diam di belakang mereka. Kenapa harus inong yang bicara dan lelaki diam?”

Sikap hati-hati juga dilontarkan pengungsi dari Kecamatan Tanah Pasir yang lari dari “barak” yang disediakan pemerintah dan kembali ke pengungsian di Lhok Sukon. Baru setelah kerahasiaan identitas mereka dijamin, sebagian lelaki mulai bicara. Tetapi, saat mereka membicarakan kekurangan pemerintah, kaum lelaki itu kembali menyuruh inong yang bicara.” (*Kompas*, 28/1/2005, h. 1 dan 11, “Saat “Inong” Kembali Jadi Juru Bicara”)

Salah satu cara membaca kejadian di atas adalah sebagai berikut. Pertama, ada kesadaran sosial di kalangan masyarakat Aceh bahwa perempuan mampu menjalankan peran politik yang penting. Kalau tidak, para laki-laki di kedua kecamatan tersebut tidak akan meminta perempuan-perempuan untuk menjadi juru bicara ketika menghadapi ancaman politik yang genting. Kedua, perempuan

Aceh siap untuk mengambil peran politik ketika situasi mengharuskan mereka untuk tampil. Apabila perempuan Aceh tidak mempunyai kesiapan untuk menjalankan peran politik, mereka tidak akan bisa tampil mewakili kepentingan umum ketika menghadapi situasi yang genting secara politik. Kekuatan tradisi oral yang menurunkan pengetahuan akan tradisi kepahlawanan dan kepemimpinan perempuan Aceh di masa lalu tidak bisa dikalahkan oleh penyingkiran para pahlawan perempuan Aceh dari buku-buku sejarah sekolah, dan berbagai peraturan yang menghambat perempuan Aceh menduduki posisi pengambil keputusan setelah diterapkannya *syariah* Islam di Aceh pada tahun 2002. Salah satu contoh dari peraturan yang mendiskriminasi perempuan adalah Qanun kota banda Aceh No. 7/2002 yang mengatur tata cara pemilihan Geucik (kepala gampong). Pada Bab 3, Pasal 8, Ayat 1 disebutkan empat belas persyaratan, dan ada satu yang membuat perempuan tidak bisa mencalonkan diri. Persyaratan tersebut adalah “mampu bertindak menjadi imam shalat”, dan adat kebiasaan dalam Islam tidak memungkinkan perempuan menjadi imam shalat kecuali bagi kalangan perempuan sendiri.

Apakah angka statistik juga menunjukkan indikasi keberdayaan perempuan Aceh di tengah upaya dominasi dan subordinasi? Pada tahun 2001, Badan Pusat Statistik (BPS), Bappenas, dan UNDP memperkenalkan indeks baru untuk mengukur kesejahteraan perempuan. Salah satu indeks yang menunjukkan posisi perempuan dalam pengambilan keputusan adalah Gender Empowerment Measure – GEM (Ukuran Pemberdayaan Perempuan) yang terdiri dari empat indikator, yaitu jumlah perempuan di parlemen; jumlah perempuan yang menduduki posisi pejabat, manajer, dan staf teknis senior; jumlah perempuan dalam angkatan kerja; dan nilai upah yang diterima perempuan di sektor non-pertanian dibanding dengan upah yang diterima laki-laki. Indikator yang ketiga didasarkan pada asumsi bahwa perempuan lebih berdaya apabila mereka mempunyai pekerjaan sehingga secara pendapatan tidak mutlak tergantung pada suami.

Data GEM Aceh secara keseluruhan pada tingkat propinsi ternyata menunjukkan tren yang membaik. Dari tahun 1996 sampai tahun 2002, prosentase jumlah perempuan yang duduk di parlemen terus mengalami peningkatan, demikian pula dengan jumlah perempuan dalam angkatan kerja. Meskipun secara keseluruhan ranking Aceh dalam GEM terus membaik, dari ranking 19 pada tahun 1996 menjadi ranking 5 pada tahun 2002, dua indikatornya mengundang keprihatinan. Jumlah perempuan yang menduduki posisi senior yang mengalami peningkatan pada tahun 1999 ternyata pada tahun 2002 turun kembali ke posisi tahun 1996. Penurunan ini bisa jadi karena imbas kecangnyanya

persiapan politik untuk implementasi *syariah* Islam yang dilakukan beberapa tahun menjelang 2002. Nilai upah yang diterima perempuan di sektor pertanian dibanding dengan yang diterima laki lebih parah lagi. Pada tahun 1999, perempuan menerima 70,70% dari upah yang diterima laki-laki, tapi pada tahun 2002 turun menjadi hanya 54,06%, dan ini menunjukkan memburuknya kesenjangan kesejahteraan antara laki-laki dan perempuan.

Tabel 1.
Tren partisipasi perempuan dalam politik di propinsi NAD (%)

Indikator	1996*	1999*	2002*
Perempuan di Parlemen	6,1	8.3	9.1
Perempuan menduduki posisi pejabat, manajer, dan staf teknis senior	45,3	54.4	45.3
Perempuan dalam angkatan kerja	34,1	38,4	49.6
Upah perempuan: laki-laki di sektor non-pertanian	-	70.7	54,0
GEM (Ukuran Pemberdayaan Perempuan) ranking	19	6	5

Catatan:

* Indonesia: Human Development Report 2001, "Towards a New Consensus", BPS, Bappenas, UNDP, 2001, h. 81.

** Indonesia: Human Development Report 2004, "The Economics of Democracy: Financing Human Development in Indonesia", BPS, Bappenas, UNDP, 2004, h. 100.

Data GEM (ukuran Pemberdayaan Perempuan) tersebut menunjukkan gejala adanya kesenjangan antara partisipasi politik perempuan Aceh dengan tingkat kesejahteraan mereka. Sementara partisipasi politik mereka membaik, atau paling tidak sama, tingkat kesejahteraan mereka, ditunjukkan dari perbandingan nilai upah di sektor non-pertanian di atas, menurun drastis. Gejala ini harus menjadi perhatian kalangan perempuan yang bergumul di tataran wacana, yaitu bagaimana supaya upaya untuk menjadikan wacana dominan menjadi rentan juga berimbas pada meningkatnya kesejahteraan perempuan Aceh. Apabila tidak, gerakan perempuan Aceh akan mirip dengan gerakan yang selama ini selalu dituduhkan orang dan juga telah diingatkan oleh Mohanty sebagai gerakan kaum feminis kelas menengah di negara-negara kaya, yaitu bertempur di tataran dekonstruksi wacana dan penghapusan diskriminasi yang terlembaga, tapi tidak

peduli dengan kemerosotan kesejahteraan perempuan miskin terutama perempuan miskin kulit berwarna di negara-negara bekas jajahan.

Tabel 2 menampilkan sebuah ilustrasi mengenai kesenjangan antara partisipasi politik perempuan dan tingkat kesejahteraan mereka dengan membandingkan data mengenai Kota Banda Aceh dan Kabupaten Jember. Sebagai contoh, ditampilkan data GEM dan HPI (Human Poverty Index- Indeks kemiskinan), yang mengukur kemiskinan dengan memakai indikator angka kematian sebelum usia 40, orang dewasa buta huruf, penduduk yang tidak mempunyai akses ke air bersih, penduduk yang tidak mempunyai akses ke pelayanan kesehatan, dan Balita kurang gizi. Kota Banda Aceh mengalami peningkatan partisipasi perempuan yang drastis. Ranking GEMnya naik dari 253 pada tahun 1999 menjadi 79 pada tahun 2002. Tapi pada saat yang sama, tingkat kesejahteraan penduduknya secara keseluruhan menurun, dan itu ditunjukkan dengan penurunan ranking HPInya dari 14 pada tahun 1999 menjadi 16 pada tahun 2002. Sementara Kabupaten Jember justru menunjukkan gejala sebaliknya. Tingkat partisipasi perempuan dalam politik dalam periode 1999-2002 memburuk secara signifikan, tapi pada saat yang sama terjadi penurunan kemiskinan (peningkatan kesejahteraan) yang juga signifikan.

Tabel 2.
Kesenjangan antara partisipasi perempuan dan kesejahteraan

Ranking	1996*	2002*
Jember: Ukuran Pemberdayaan Perempuan Indeks Kemiskinan	166 229 (1998)	201 160
Banda Aceh: Ukuran Pemberdayaan Perempuan Indeks Kemiskinan	253 14	79 16

* Indonesia: Human Development Report 2001, "Towards a New Consensus", BPS, Bappenas, UNDP, 2001.

** Indonesia: Human Development Report 2004, "The Economics of Democracy: Financing Human Development in Indonesia", BPS, Bappenas, UNDP, 2004.

Kesenjangan antara tingkat partisipasi perempuan dalam politik dan tingkat kesejahteraan mereka memerlukan pembahasan yang lebih mendalam. Epilog ini

hanya mengajak untuk selalu mengaitkan upaya dekonstruksi wacana tentang perempuan Aceh dengan tujuan untuk meningkatkan kesejahteraan perempuan Aceh itu sendiri. Keberhasilan Kabupaten Jember untuk menurunkan tingkat kemiskinan secara signifikan adalah berkat programnya yang membebaskan uang sekolah dari SD-SMU, menggratiskan biaya ke dokter dan obat (dan biaya perawatan di Rumah Sakit pemerintah daerah di kelas 3), serta menyediakan beragam dana bergulir untuk kelompok masyarakat (Yayasan Tifa, “Semua Bisa Seperti Jember”, 2004). Pembebasan uang sekolah dan perawatan kesehatan tersebut memberikan keuntungan lebih kepada (anak) perempuan yang selama ini didiskriminasi untuk mengutamakan pendidikan dan kesehatan dari pada (anak) laki-laki. Apabila kesenjangan antara partisipasi politik perempuan dan kesejahteraan perempuan ini berlanjut, apalagi kalau semakin membesar, di masa yang akan datang upaya dekonstruksi wacana yang sangat penting ini tidak akan memperoleh dukungan yang luas dari kalangan perempuan miskin yang merupakan mayoritas dari populasi perempuan, baik di Aceh maupun di propinsi lain di Indonesia.

Daftar Pustaka

- Afiff, Suraya A., “Opini Suraya A. Afiff, Mahasiswi Berkeley, USA”, Kabar dari Flower Aceh, Edisi 21/Tahun II/Desember 1999.
- Akatiga, Yappika, and Forum LSM Aceh, “Studi Identifikasi kebutuhan Masyarakat Aceh”, sebuah draf penelitian, 2000.
- Alfian, Teuku Ibrahim, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999.
- Ali, Fachry, “Bagaimana Negara Menghampiri Rakyat? Masyarakat Aceh dan Negara Orde Baru”, dalam Ichlasul Amal dan Armaidly Armawi (eds.), *Regionalisme, Nasionalisme, dan Ketahanan Nasional*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998.
- Ali, Fachry, “Bersuaralah Engkau Wahai Aceh”, dalam Fikar W. Eda and S. Satya Dharma, *Sebuah Kesaksian Aceh Menggugat*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York: Verso, 1983.
- Dean, Jodi, “Including Women: the Consequences and Side Effects of Feminist Critiques to Civil Society”, dalam *Solidarity of Strangers. Feminism after*

- Identity Politics*, Berkeley: University of California Press, 1996.
- De Silva, Mangalika, (paper penelitian) *Embodied Practices: body, agen (pelaku)si, and sexuality of terror in Tamil nationalism*, The Hague, Institute of Social Studies, 1998.
- Department of State, The, *Country Reports on Human Rights Practices For 1999-Volume I*, a Report submitted to the Committee on International Relations, U.S. House of Representatives and the Committee on Foreign Relations U.S. Senate, April 2000. (Kasus Indonesia ada dalam hal. 1113-1152).
- Eda, Fikar W. and S. Satya Dharma, *Sebuah Kesaksian Aceh Menggugat*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.
- Engineer, Asghar Ali, *The Rights of Women in Islam*, London: C.Hurst & Company, 1992.
- Enloe, Cynthia, *Bananas Beaches & Bases, Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Fraser, Nancy, "Politics, culture, and the public sphere: toward a postmodern conception", dalam Linda Nicholson and Steven Seldman (eds.), *Your Body. Social Postmodernism*, Cambridge: University Press, 1995.
- Hall, Catherine, "Gender, Nationalisms and National Identities", *Feminist Review* No 44, Summer, 1993.
- Haraway, Donna J, *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, London: Free Association Books, 1991.
- Hardi, SH, *Daerah Istimewa Aceh: Latar Belakang Politik dan Masa Depan*, Jakarta: PT. Karya Unipress, 1993.
- Hasjmy, A., *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Hikayat Prang Sabil, versi akhir abad ke-19, dalam bahasa Aceh tetapi ditulis dengan karakter Latin.
- Human Development Report 2001, "Towards a New Consensus", BPS, Bappenas, UNDP, 2001.
- Human Development Report 2004, "The Economics of Democracy: Financing Human Development in Indonesia", BPS, Bappenas, UNDP, 2004.
- International and Human Rights Watch Women's Rights Project, *Women, Law & Development*, 1997.
- International IDEA, *Penilaian Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta, 2000.
- Isa, Sulaiman M., Dr, *Aceh Merdeka, Ideologi, Kepemimpinan, dan Gerakan*, Pustaka, Jakarta: Al-Kautsar, 2000.

- Jakobi, Tgk.A.K., *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar sebagai Pejuang*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World in the 19th and Early 20th Centuries*, The Hague: Institute of Social Studies, 1982.
- Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books Ltd., London, 1986.
- Kamaruzzaman, Suraiya, “Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan di Aceh”, paper yang dipresentasikan pada Asia Pasific Forum on Women, Law and Development, Colombo, 11-12 Agustus 1998.
- Karmi, Ghada, “Women, Islam and Patriarchalism”, in Yamani, Mai (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Ithaca: Ithaca Press, 1996.
- Katjasungkana, Nursyahbani, et all (eds.), “Pelaksanaan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan: Laporan independen kepada komite PBB untuk penghapusan diskriminasi terhadap perempuan”, Asosiasi Perempuan Indonesia Untuk Keadilan, Jakarta, 1998.
- Kronika, No.45, Minggu I, Tahun I, September 2000.
- MacFarland, Susan, “Women and Revolution in Indonesia”, dalam Mary Ann Tetreault, (ed.) *Women and Revolution in Africa, Asia and the New World*, University of South Carolina Press, 1994.
- McClintock, Anne, “Family Feuds: Gender, Nationalism, the Family”, dalam *Feminist Review* No.44, Summer, 1993, hal.61-80.
- Mernisi, Fatima, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, London and New York: Zed Books, 1999.
- Norbu, Dawa. *Culture and the politics of Third World nationalism*. Routledge, NY, 1992.
- Pringle, Rosemary and Sophie Watson, “Women’s Interests’ and the Post-Structuralist State”, in Barrett and Phillips (eds.), *Destabilizing Theory*, Cambridge: University Press, 1992.
- Reinharz, Shulamit, “Feminist Methods in Social Research”, Oxford University Press, 1992.
- Scott, Joan Wallach, *Gender And The Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988.
- Said, Mohammad, *Atjeh Sepanjang Abad*, Medan: 1961.
- Serambi Indonesia, 5 Oktober 1999.

- Serambi Indonesia, 3 November 1999.
- Sukanta, Putu Oka (ed.), *Nyala Panyot tak Terpadamkan*, Banda Aceh: Flower Aceh, 1999.
- Suryakusuma, Julia.I, State Ibuism. The Social Construction of Womanhood in the Indonesian New Order, a thesis written in Partial Fulfillment of the Requirements for Obtaining the Degree of Master of Development Studies of The Institute of Social Studies, The Hague, November 1987.
- Syah, H. M. Kaoy, M.ED and Lukman Hakiem, *Keistimewaan Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Pengurus Besar Al-Jami'iyatul Washliyah, 2000.
- Talsya, Alibasjah T, *Cut Nyak Meutia, Srikandi yang Gugur di Medan Perang Aceh*, Jakarta: Mutiara, 1982.
- Torring, Jacob: *"New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe & Zizek"*, Blackwell, Oxford, UK, 1999
- Yuval-Davis, Nira, *Gender and Nation*, London: Sage Publications, Ltd., 1997.
- Walby, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1990.
- Weedon, Chris, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, USA: Basil Blackwell, 1987.
- West, Lois A, (ed) *Feminist Nationalism*, New York-London: Routledge, 1997.
- Wieringa, Saskia, "Aborted Feminism in Indonesia. A history of Indonesian Socialist feminism", Saskia Wieringa (ed.), *Women's Struggles and Strategies*, Aldershot: Gower Publishing Company Limited, 1988.
- Wieringa, Saskia Eleonora, *The Politization of gender relations in Indonesia: the Indonesian Women's Movement and Gerwani Until the New Order State*, Academisch Proefschrift, geboren te Amsterdam, 1995.
- Wieringa, Saskia, (ed.), "Introduction", dalam *Subversive Women. Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*, New Delhi: Kali for Women, 1995.
- Women, Law & Development International and Human Rights Watch Women's Rights Project, *Women's Human Rights Step by Step, A practical Guide to Using International Human Rights Law and Mechanism to Defend Women's Human Rights*. Washington D.C. 1997.