



# Don't Send Me Flower Again

Perempuan dan Kekerasan



Tinjauan Teologi Feminis

Editor:  
Asnath Niwa Natar

bersyukur bahwa kesadaran tersebut muncul dalam kesepakatan Peruati DIY untuk menerbitkan tulisan bersama dalam sebuah buku dengan tema "Perempuan dan Kekerasan". Semoga buku ini bermanfaat dalam upaya penyadaran akan realitas kekerasan yang terjadi dan memikirkan cara-cara terbaik untuk mengatasinya.

Editor,

Dr. Asnath Niwa Natar, M.Th.

## DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi .....	xiii
1. Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Tradisi Perkawinan "Piti Maranggau" di Sumba.....	1
<i>Dr. Asnath Niwa Natar, M.Th.</i>	
2. Perempuan Menindas Perempuan?—Membaca Kejadian 16:1-16 dan 21:8-21 Dari Perspektif Korban.....	40
<i>Febby Nancy Patty, M.Th.</i>	
3. Stop Reviktimisasi dan Kriminalisasi Terhadap Perempuan Korban Perkosaan.....	66
<i>Ira Imelda, S.Si.</i>	
4. Inses—Adakah Tempat yang Aman Bagi Anak?.....	88
<i>Jerda Djawa, M.Th.</i>	
5. Menjadi Berani Berjuang.....	114
<i>Judith Liem, M.Si.</i>	
6. Menyoal Fenomena "Agresi Intraspesifik" Dalam Perilaku Kekerasan Laki-laki Terhadap Perempuan—Sebuah Agenda Dekonstruksi Ideologis .....	127
<i>Lidya K. Tandirerung, M.A., M.Th.</i>	
7. Kontrol Terhadap Tubuh Perempuan Sebagai Bagian Dari Kekerasan Dalam 1 Korintus 11:2-16 .....	142
<i>Margie Ivonne de Wanna, M.Min.</i>	

8. Perkosaan Perempuan di Angkot = Perkosaan Oleh Politik Kekuasaan dan Ekonomi.....	163
<i>Melinda Siahaan, S.Si.</i>	
9. Nusa Ina dan Resolusi Konflik—Suatu Tinjauan Teologi Feminis.....	187
<i>Weldemina Yudit Tiwery, M.Hum.</i>	
Biodata Penulis .....	223

1

## KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM TRADISI PERKAWINAN "PITI MARANGGANGU" DI SUMBA

*Dr. Asnath Niwa Natar, M.Th.*



### A. PENDAHULUAN

Berbagai ketidakadilan, kekerasan, dan penindasan terhadap perempuan terjadi hampir di segala bidang, termasuk dalam budaya. Gerakan feminis telah berupaya melakukan telaah untuk menemukan latar belakang dan penyebab dari kondisi perempuan yang demikian, untuk kemudian memikirkan langkah-langkah strategis membebaskan kaum perempuan dari ketertindasan, namun realitas menunjukkan bahwa upaya-upaya ini tidak mudah dilakukan karena berhadapan dengan budaya yang sudah lama mengakar dalam kehidupan manusia. Tantangan yang berat datang dari pihak yang diuntungkan oleh budaya ini, di mana budaya sudah dimanipulasi sehingga bergeser dari maknanya semula, yang sebenarnya positif. Hal ini nampak, terutama pada suku-suku yang sangat terikat pada adat dan budaya. Tidak jarang muncul ungkapan bahwa mereka lebih suka disebut tidak bertuhan daripada tidak beradat. Akibatnya banyak orang yang tidak bersikap kritis terhadap adat dan mengikuti saja apa yang selama ini dipraktikkan.

- "Livia Tewas dan Diperkosa Dalam Angkot", <http://megapolitan.kompas.com/read/2011/08/26/20210087/Livia.Tewas.dan.Diperkosa.dalam.Angkot>, diakses tanggal 20 Mei 2012.
- "Marak pemerkosaan di Angkot Presiden SBY Didesak Bersikap Tegas", <http://news.okezone.com/read/2012/01/24/338/562083/marak-pemerkosaan-di-angkot-presiden-sby-didesak-bersikap-tegas>, diakses tanggal 22 Mei 2012.
- "Menteri Perempuan Tindak Tegas Perkosaan Dalam Angkot", <http://bisnis-jabar.com/index.php/berita/menteri-perempuan-tindak-tegas-perkosaan-dalam-angkot>, diakses tanggal 22 Mei 2012.
- "Perkosaan di Angkot Warga Akan Gugat", <http://cakraningrat8.blogspot.com/2011/12/perkosaan-di-angkot-warga-akan-gugat.html>, diakses tanggal 21 Mei 2012.
- "Polisi Tak Punya Kebijakan Lindungi Perempuan", <http://megapolitan.kompas.com/read/2012/01/22/22155390/Polisi.Tak.Punya.Kebijakan.Lindungi.Perempuan>, diakses tanggal 22 Mei 2012.
- "Sopir Anggap Ada Pembunuhan Karakter", <http://megapolitan.kompas.com/read/2011/09/23/14210455/Sopir.Anggap.Ada.Pembunuhan.Karakter>, diakses tanggal 22 Mei 2012.
- "Tolak Perkosaan Kampung Rambutan Diserbu", <http://megapolitan.kompas.com/read/2012/03/06/18143567/Tolak.Perkosaan.Kampung.Rambutan.Diserbu>, diakses tanggal 20 Mei 2012.
- "Tukang Sayur Diperkosa di Angkot, SBY Sampaikan Simpati", <http://www.berita8.com/read/2011/12/16/2/50982/Tukang-Sayur-Diperkosa-di-Angkot,-SBY-Sampaikan-Simpati>, diakses tanggal 20 Mei 2012.

## NUSA INA DAN RESOLUSI KONFLIK Suatu Tinjauan Teologi Feminis

Waldemina Yudit Tiwery, M.Hum.

### A. PETA PERGULATAN PEREMPUAN DALAM KONFLIK AMBON/MALUKU

Bagian ini adalah upaya saya memetakan fakta empiris dari pergulatan perempuan dalam kasus konflik Ambon. Pemetaan itu diharapkan memberi penguatan dalam menganalisa strategi peran perempuan dalam konflik Ambon. Strategi mana penting untuk memahami corak teologi feminis dalam konteks konflik sosial dan resolusi konflik ala perempuan di Ambon/Maluku. Delores Williams menunjukkan bahwa strategi peran perempuan, sebagai bentuk dari strategi teologi feminis dapat dilihat dari suara, tindakan, pemahaman, pengalaman, dan iman perempuan, termasuk di tengah sebuah masyarakat yang terkonstruksi dalam budaya patriarki yang *male oriented*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Delores S. Williams menggunakan pendekatan ini dalam merekonstruksi peran perempuan melalui beberapa *folklore* orang Negro tentang perjuangan budak-budak perempuan Negro. Delores S. Williams, "Womanist Theology: Black Woman's Voice", dalam: Ursula King (eds.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, New York: SPCK/Orbis Books, 1994, h. 80.

## 1. Konflik dan Posisi Perempuan

Pengalaman selalu membuktikan bahwa dalam situasi perang/konflik, perempuan dan anak-anak merupakan kelompok yang rentan dan sering kali mengalami kekerasan yang berbasis gender, misalnya pelecehan dan kekerasan seksual.<sup>2</sup> Dan ketika konflik berakhir, perempuan jarang diajak ke meja negosiasi membicarakan nasib bangsa mereka apalagi terlibat di dalam partisipasi pembangunan daerah mereka.<sup>3</sup> Dalam sejarah peperangan di mana pun, terutama melibatkan militer, perempuan selalu menjadi korban kekerasan.<sup>4</sup> Konflik mengakibatkan, perempuan dan laki-laki cenderung menjalankan peran dan memiliki pengalaman yang berbeda. Menurut GKR Hemas dan Gadis Arivia<sup>5</sup>, laki-laki dalam situasi konflik biasanya menjadi pelaku utama, entahkah itu sebagai penggagas ataupun pelaku perang. Sedangkan pengalaman perempuan dalam situasi konflik dapat dipandang dari dua sisi, yaitu; perempuan sebagai *korban* dan perempuan sebagai *agen/aktor* dari konflik dan perdamaian. Untuk memahami peran dan pengalaman perempuan dalam situasi konflik seperti yang terjadi di Maluku, saya memfokuskannya pada kedua aspek tersebut. Hal ini penting karena kenyataan menunjukkan bahwa perempuan bukan sekadar korban

<sup>2</sup> Gadis Arivia, *Women For Peace*, Jakarta: Departemen Filsafat, Fakultas dan Ilmu Budaya Universitas Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Norwegia, 2007, h. ix.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> GKR Hemas, "Perempuan Sebagai Agen Perubahan dan Perdamaian. Menjawab Tantangan global", dalam: Gadis Arivia (ed); *Women For Peace*, Jakarta: Departemen Filsafat, Fakultas dan Ilmu Budaya Universitas Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Norwegia, 2007, h. 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*

pasif, tetapi juga memainkan peranan yang penting sebagai agen konflik dan perdamaian.

Peran tersebut terlaksana terutama melalui cara informal di luar meja perundingan perdamaian atau *soft power*. Namun, peran perempuan itu kurang diakui dan tidak mendapatkan perhatian sehingga penyelesaian konflik dan segala persoalan pascakonflik tidak tuntas terselesaikan. Padahal, keunggulan perempuan dalam menggunakan *soft power* itu lebih efektif.

Dalam tradisi ilmu sosial, konflik merupakan bagian dari dinamika sosial masyarakat. Beberapa teoretisi sosial, seperti Marx dan kemudian Simmel, melihat konflik sebagai bagian dari proses-proses sosial yang disebabkan adanya diferensiasi di dalam masyarakat. Diferensiasi itu secara khusus dalam pemahaman Simmel melahirkan apa yang disebutnya: (a) model antagonisme kebudayaan, yang terwujud dalam bentuk *cultural malaise*, atau malaise kebudayaan; (b) model ambivalensi kebudayaan atau subjektifisme berlebihan (*exaggerated subjectivism*) atau ketakbergayaan (*stylelessness*), dan model dualisme kebudayaan, yang memuncak pada tragedi kebudayaan (*tragedy of culture*).<sup>6</sup>

Konsep Simmel memperlihatkan bahwa konflik, pada masyarakat tertentu juga memiliki keberakaran dalam budaya masyarakat, sehingga pewacanaan perempuan di dalam konflik itu pun adalah sebuah pewacanaan kebudayaan. Di sini antropologi feminis memberi andil dalam rangka memahami motivasi keterlibatan seorang perempuan di dalam area konflik, atau juga membantu memberi pemetaan yang jelas tentang *simptom-simptom* kebudayaan

<sup>6</sup> Bdk. A.B. Widyanta, *Problem Modernitas Dalam Kerangka Sosiologi Kebudayaan Georg Simmel*, Yogyakarta: Cindelarast Pustaka Rakyat Cerdas, 2002, h. 120-121.

yang mbingkai suatu konflik tertentu di dalam masyarakat. Perempuan dalam konflik sosial di Maluku menggunakan pendekatan komunikasi budaya sebagai strategi dalam menghadapi realitas konflik. Oleh sebab itu, penelusuran mengenai perspektif perempuan terhadap konflik adalah juga sebuah penelusuran ke dalam perspektif kebudayaan perempuan Maluku, yang kemudian dimaknai sebagai sisi *emic*-nya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa ada perempuan yang terlibat aktif di dalam konflik; bahkan sebagai pemimpin pasukan tertentu. Peran lain yang dimainkan perempuan ialah mempersiapkan logistik untuk laki-laki yang berperang. Peran itu muncul sebagai reaksi spiritual dan religius, karena konflik Maluku telah dimaknai sebagai bagian dari "konflik agama". Akibatnya emosionalitas warga muncul dalam sikap "membela agama", dan bukan kemanusiaan. Jika ditelusuri lebih mendalam, ternyata peran itu dilakukan karena paksaan lingkungan. Seorang perempuan harus bertindak demikian, karena pada sisi tertentu mereka terancam oleh kelompoknya, jika tidak berpartisipasi mendukung perjuangan laki-laki. Namun secara umum, konflik Ambon menempatkan perempuan dan anak-anak sebagai korban. Tidak berarti para laki-laki tidak menjadi korban, tetapi kenyataan membuktikan perempuan dan anak-anak adalah kelompok yang rentan menjadi korban terbanyak setiap aksi kekerasan. Posisi perempuan sebagai korban dalam konflik sosial karena mereka menjadi tokoh pasif, yang melakukan tindakan evakuatif. Penyerangan terhadap suatu komunitas atau permukiman tertentu, membuat para laki-laki melakukan tindakan defensif, yang juga represif. Para perempuan dan anak-anak berusaha menyelamatkan diri (tindakan evakuatif). Ironinya dalam usahanya itu, tidak jarang mereka menjadi korban kekerasan.

Ada tiga bentuk kekerasan yang dialami perempuan dalam kurun waktu konflik. *Pertama*, kekerasan fisik, yakni adanya perempuan yang ditembak, terkena serpihan bom, dll. *Kedua*, kekerasan psikologis, yakni perempuan yang diteror, secara pribadi maupun massal, lalu harus terpaksa melarikan diri dari rumah dan kampungnya, atau juga karena konflik, mereka terpaksa mengurus anak dan orangtua di rumah, sementara para laki-laki sibuk dengan perang/mempertahankan diri. *Ketiga*, kekerasan seksualitas, yakni adanya perempuan yang menjadi korban pemerkosaan, baik oleh sipil maupun militer di dalam masa konflik, maupun dalam masa *cooling down*.

Posisi perempuan sebagai korban di sini pun terjadi karena faktor objektifikasi dan domestikasi peran perempuan selama masa konflik. Proses *objektifikasi* terjadi melalui stigmatisasi dan *stereotype* yang berlanjut dari waktu ke waktu. Banyak kasus pelecehan seksual terhadap perempuan yang terjadi selama masa konflik. Tindakan mana dilakukan oleh laki-laki, sipil dan militer, dan lambat laun, ada perempuan yang justru merasa telah menjadi bagian dari *objektifikasi* itu.

Idiom "koramil" (korban rayuan militer) menjadi idiom yang *stereotype* terhadap eksistensi perempuan di Ambon. Banyak perempuan, karena proses *objektifikasi* tadi, berhubungan intim dengan para anggota TNI dan Polri. Kemudian, setelah rotasi pasukan, mereka ditinggalkan begitu saja, bahkan ada yang ditinggalkan dalam keadaan hamil. Memang beberapa orang sempat dinikahi, tetapi umumnya hanya menjadi tempat pelampiasan seksual para militer. Penolakan terhadap "rayuan militer" sering pula berdampak pada tindakan pelecehan.

Status sosial, kebutuhan terhadap keamanan, dukungan keuangan, dan juga karena rasa cinta, merupakan beberapa faktor

yang dapat menjelaskan mengapa banyak perempuan muda/remaja, khususnya di Maluku menjalin hubungan intim dengan aparat kepolisian dan militer. Yang menjadi persoalan adalah hubungan intim dengan aparat kepolisian/militer tersebut seringkali mengakibatkan banyak di antara perempuan muda/remaja ini mengalami kehamilan yang tidak diinginkan di luar pernikahan, percobaan dan/atau pemaksaan dilakukannya aborsi, jika aborsi bukan merupakan pilihan yang memungkinkan mereka terpaksa menjadi orangtua tunggal untuk menghidupi anak yang lahir akibat hubungan seksual di luar nikah dengan aparat kepolisian dan militer. Hubungan intim ini jarang berakhir dengan pernikahan karena berbagai alasan, misalnya: (i) anggota polisi/tentara tersebut sudah beristeri, (ii) perempuan hanya dianggap sebagai objek seksual untuk memenuhi kebutuhan seksual selama bertugas di daerah, (iii) anggota kepolisian atau militer meninggalkan perempuan karena dipindahtugaskan ke daerah lain di luar Maluku, dan (iv) anggota kepolisian atau militer tidak dapat menikah karena perempuan tersebut hanya memiliki tingkat pendidikan yang sangat rendah yang tidak sesuai dengan ketentuan mengenai pernikahan yang berlaku bagi aparat kepolisian

Hal lain yang tidak dapat dipungkiri bahwa selama konflik banyak sekali kegiatan prostitusi, karena orang tidak memiliki peluang lain untuk hidup. Akibatnya mereka yang "manis/cantik" terjebak dalam kegiatan prostitusi itu. Bahkan ada yang dimanfaatkan sebagai objek pemuasan seksual, terutama oleh orang-orang (laki-laki) yang pulang berperang. Pemandangan lain pun dijumpai di jalan-jalan protokol kota Ambon kala malam, di mana ada pula perempuan-perempuan yang "dibawa" oleh anggota TNI dan Polri yang menjaga keamanan di lokasi konflik. Masyarakat umum pun sudah tentu tahu

akan ke mana dan untuk apa semua itu. Masalah ini cukup pelik, sebab pada satu sisi, orang mengklaim adanya perempuan "koramil", merupakan akibat dari perilaku perempuan yang tidak menjaga diri, suatu bentuk perilaku yang secara umum bagi orang Ambon dinilai dapat berdampak negatif. Tetapi menurut saya, adanya perempuan "koramil", bukan sebagai akibat dari sikap mereka itu. Hal itu karena perempuan adalah korban dari situasi. Mereka tidak mungkin menjadi "koramil" jika tidak ada konflik.

Istilah "tentara datang dengan ransel di belakang pulang dengan ransel di depan", adalah gambaran ironis dari nasib perempuan "koramil" yang ditinggali tentara setelah rotasi pasukan dari Ambon. Ini memperlihatkan bahwa perempuan pun berada di bawah kooptasi kelompok yang berkuasa. Senjata merupakan simbol kekuasaan yang dimiliki tentara, sehingga perempuan tidak berdaya menuntut pertanggungjawaban mereka atas nasib yang dialaminya. Kooptasi kekuasaan seperti ini memamerkan bahwa selama konflik, perempuan "koramil" memang tidak berdaya menuntut keadilan terhadap dirinya. Di barak-barak militer tertentu, pada dinding-dinding barak ada pula yang bertuliskan "di sini anda harus nungging", atau "di sini anda dibayar sekian rupiah". Artinya bahwa barak-barak militer pun sering menjadi tempat praktik seksual dengan para perempuan "koramil". Dari tulisan-tulisan itu tampak jelas bahwa perempuan "koramil" benar-benar dijadikan objek pemuasan seksual oleh para tentara. Mereka kesepian dari istri-istri mereka, dan menjadikan perempuan di sini sebagai alat pelampiasan kebutuhan seksual mereka. Kondisi seperti ini berarti bahwa konflik telah menciptakan sebuah struktur sosial yang tidak adil, di mana orang-orang kecil dan para korban mengalami *double burden*.

Mereka terjebak dalam irama konflik yang membawa mereka ke suatu kondisi "tanpa daya" atas berbagai bentuk penyimpangan dan pelecehan seksual, kemudian pun terjebak dalam irama kemajuan teknologi yang tanpa disadari membentuk perilaku konsumtif. Fenomena viktimisasi menjadi sesuatu yang mewarnai sisi-sisi kehidupan perempuan di Ambon selama dan pascakonflik.

Di samping itu, bias gender terdapat pada praktik *mama piara*. Konsep *mama piara* memang menjadi suatu bentuk kebiasaan budaya orang Ambon yang bernilai positif. Ada keluarga tertentu, yang menampung dan melayani orang asing (tamu), tinggal di rumahnya. Kebiasaan itu telah membentuk pula suatu hubungan yang khas antara anak piara dengan *mama piara*. Dalam kegiatan-kegiatan tertentu di Ambon, kemudian dijumpai adanya relasi sosial yang dapat menjadi suatu bentuk relasi yang sangat kuat antara anak piara dengan *mama piara*, bahkan dapat pula melibatkan keluarga masing-masing ke dalam relasi itu. Seiring dengan alokasi personil TNI/Polri dalam tugas BKO (Bawa Kendali Operasi) di Ambon, banyak pasukan yang ditugaskan di negeri-negeri atau wilayah pemukiman tertentu. Mereka tinggal di pos-pos yang dibangun oleh masyarakat atau memanfaatkan gedung-gedung tertentu. Rumah-rumah penduduk di sekitar pos sering dijadikan tempat "bernaung" oleh sebagian personil.

Di negeri-negeri tertentu, tanggung jawab memberi makan anggota militer menjadi tanggung jawab warga masyarakat. Akibatnya, ada anggota TNI/Polri yang diinapkan di rumah warga, sebagai anak piara. Para *mama piara* sering melakukan tugas-tugas domestik sebagai wujud pelayanan mereka terhadap personil militer itu. Mulai dari mencuci pakaian, sampai dengan memasak makanan untuk para personil militer. Ini tentu budaya yang positif, tetapi

dalam suasana konflik ia telah menjadi suatu fakta bias gender, yang semakin mengobjektifasi dan mendomestifikasi perempuan pada ruang-ruang peran yang terbatas. Pada sisi lainnya, perempuan yang telah terposisi sebagai korban, malah mendapat beban baru (*double burden*) dengan melayani para personil militer itu. Ada di antara mereka yang sudah ditinggal mati suaminya karena konflik. Mereka harus berjuang sendiri menghidupi anak-anaknya, namun dibebani lagi dengan tanggung jawab mengurus kebutuhan militer. Fakta itu menggambarkan bahwa posisi perempuan dalam konflik Maluku cukup ironis. Mereka mengalami *multilevel burden*, dan tanpa disadari harus dapat menjalankan peran-perannya akibat dari suatu proses objektifikasi terhadap dirinya.

Bagi saya, kondisi itu terjadi sebagai bentuk kulminasi dari semakin kuatnya *patriarchal mindset* dalam berbagai relasi sosial antarmasyarakat. Posisi perempuan yang telah tersubordinasi oleh budaya *patriarkhal* menjadi semakin mapan dalam masa konflik, sebab konflik selalu dikaitkan dengan tragedi kekerasan, dan laki-laki yang dinilai memiliki akses ke dalam konteks itu. Siapa yang "lemah", akan tetap terposisi sebagai korban. *Stereotype* ini menguat dalam masa konflik di Ambon, sehingga akses perempuan terhadap informasi dan *setting* agenda rekonsiliasi menjadi terbatas atau dibatasi, hanya karena alasan situasi dan kondisi yang belum kondusif.

## 2. Konflik Maluku: Fakta Bias Gender

Konflik Maluku merupakan konflik multidimensional. Faktor-faktor pembentuk konflik jalin-menjalin. Konflik ini dipicu oleh perkelahian seorang pemuda dengan sopir angkot di Batu Merah. Kemudian membesar menjadi konflik yang menyeret dua komunitas

agama yang berbeda ke dalamnya. Kepentingan politik yang kian membesar seiring dengan eskalasi konflik yang terus meluas membuat agama dipolitisasi sebagai bagian dari konflik Maluku.

Angka korban perempuan dan anak-anak yang cukup besar dalam konflik Ambon, mengindikasikan konflik bias gender. Namun, konsep bias gender, tidak semata-mata karena jumlah korban perempuan lebih banyak. Berbagai tindakan kekerasan atau bentuk-bentuk pelecehan terhadap perempuan sebetulnya dapat terjadi kapan saja, dan bukan semata-mata karena konflik sosial (kerusuhan). Jika dilihat dari komposisi korban, para laki-laki pun banyak yang menjadi korban. Para laki-laki yang menjadi korban umumnya mereka yang terlibat aktif dalam konflik (perang). Walau ada pula yang tidak terlibat aktif, namun komposisi korban terdiri dari laki-laki, perempuan, dan anak-anak.

Konflik pun membuat laki-laki, perempuan, dan anak-anak tinggal bersama di dalam barak-barak pengungsian. Suasana barak pengungsian pun dapat menimbulkan eksese-eksese negatif yang menghambat hak-hak sosial mereka. Setiap kepala keluarga tinggal dalam petak-petak barak berukuran 2 x 2 meter, dan dalam ruang itu mereka melakukan setiap aktifitas keluarganya. Kondisi ini dapat saja menimbulkan masalah bagi relasi antarwarga dan tidak jarang muncul pula tindakan-tindakan pelecehan seksual.

Bias gender seperti ini dapat juga dimaknai sebagai deviasi terhadap hak akses publik perempuan, sebab hampir setiap hari perempuan dituntut melaksanakan semua aktifitas mulai dari menata tempat tinggal, menyediakan kebutuhan makan bagi keluarga, memelihara dan merawat anak-anak, semua dilakukan hanya terbatas pada barak tempat tinggalnya. Deviasi terjadi karena menguatnya

*mindset* laki-laki dalam berbagai aktifitas sosial yang berlangsung selama konflik, sebab perempuan dianggap lemah karenanya dikuatirkan ketika melakukan aktifitas publik yang jauh dari rumah akan membahayakan diri mereka. Dalam kondisi seperti ini bias gender adalah suatu kondisi kualitatif, di mana perempuan, karena alasan konflik, tidak diberi akses yang luas untuk mengembangkan diri, mengetahui perkembangan di luar barak, terlibat dalam setiap kegiatan yang berhubungan dengan upaya penghentian konflik, termasuk diikutsertakan dalam menentukan arah masyarakat.

Selain itu, tanggapan masyarakat, khususnya laki-laki bahwa aktifitas transaksi barang antara para perempuan dalam masa konflik sebagai tindakan yang paradoksal, yang bertentangan dengan situasi saat itu, adalah juga suatu bentuk bias gender. Agenda-agenda spontan yang dikerjakan perempuan tidak dimaknai secara positif, melainkan dinilai bertentangan dengan agenda laki-laki yang sedang dilakukan (berperang).

Demonstrasi perempuan menuntut penghentian konflik yang ditanggapi dingin pun merupakan suatu wujud bias gender secara kualitatif. Bentuk bias gender lainnya adalah objektifikasi dan domestikasi terhadap perempuan. Terkadang perempuan sulit memperoleh akses publik karena "dirumahkan" oleh orangtua atau suaminya. Ada beberapa kalangan aktifis perempuan yang hendak berjuang demi rekonsiliasi, tetapi karena situasi yang tidak aman, mereka dianjurkan untuk tetap saja di rumah. Alasan klasiknya adalah "menghindari terjadinya kerusuhan". Anjuran seperti itu bias gender, sebab perempuan di-*stereotype*-kan sebagai "lemah", dalam arti akan lambat menghindar jika terjadi kerusuhan di suatu tempat. Pola objektifikasi pun terjadi karena masih bertahannya *stereotype*

yang menempatkan perempuan sebagai "objek seksual" laki-laki. Para perempuan yang menjadi mama piara seolah-olah berkewajiban mencuci pakaian atau memasak untuk personil militer yang tinggal bersama mereka, semuanya menjadi bukti dari bias gender secara kualitatif.

Selain itu, para perempuan korban kekerasan konflik mengalami pemiskinan ketika usaha-usaha pembangunan kembali pascakonflik tidak mengintegrasikan kebutuhan dan realitas yang dihadapi oleh mereka, terutama yang kehilangan suami dan terpaksa menjadi kepala rumah tangga. Kamala Chandra Kirana dalam tulisannya<sup>7</sup> mengungkapkan hasil pendokumentasian sejak tahun 1998 oleh berbagai lembaga nasional maupun internasional, tergambar jelas bagaimana perempuan menjadi target selama konflik bersenjata karena statusnya sebagai "istri" atau anggota keluarga dari "musuh" dan sebagai simbol dari "yang lain". Fakta seperti ini juga terjadi di Ambon di mana perempuan korban kekerasan telah diabaikan dari usaha-usaha pembangunan fisik maupun *recovery* masyarakat pascakonflik. Agenda-agenda rekonsiliasi yang digagas pemerintah mengikutsertakan laki-laki dan perempuan hanya sebagai penerima hasil negosiasi sesuai agenda yang telah dibuat laki-laki.

Bias gender yang terjadi selama kerusuhan di Ambon memperlihatkan bahwa kesadaran gender masih terhalang oleh pola-pola pemahaman tradisional mengenai posisi dan peran perempuan di dalam masyarakat. Agaknya pola pemahaman itu tidak hanya ditentukan oleh konstruksi pemahaman budaya, melainkan oleh

<sup>7</sup> Kamala Chandra Kirana, "Kekerasan Berbasis Gender dan Tantangan Membangun Perdamaian", dalam: Gadis Arivia (ed); *Women For Peace*, Jakarta: Departemen Filsafat, Fakultas dan Ilmu Budaya Universitas Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Norwegia, 2007, h. 13.

suatu perkembangan baru di dalam masyarakat, dalam hal ini konflik sosial. Dengan demikian menjadi jelas bahwa dalam masa kerusuhan, suara perempuan adalah representasi dari suara korban ketidakadilan yang nyaris tidak dihiraukan.

Fakta bahwa perempuan menjadi korban konflik di Ambon, seperti dipaparkan di atas merupakan fakta umum dalam berbagai narasi sosial masyarakat. Dalam beberapa cerita tradisional masyarakat (*folkstory*) patriarkhi, perempuan tetap menempati posisi marginal dalam relasi sosial dan juga dalam dunia sastra saat itu.

Cerita seorang Christina Martha Tiahahuw, seorang pejuang perempuan asal Nusa Laut, memang mendapat porsi naratif tersendiri dalam epos-epos masyarakat Maluku. Tetapi agregat seorang Christina Martha Tiahahuw sepertinya kalah pamor dengan Thomas Matulesy. Padahal, mereka berjuang dalam masa dan untuk tujuan yang sama. Gejala ini adalah gejala *male-oriented* yang telah menjadi *mindset* dari pola narasi masyarakat patriarkhi, termasuk di Maluku/Ambon.

Narasi konflik Maluku pun tidak memberi ruang yang memadai bagi narasi perempuan. Bahkan narasi mengenai perempuan yang dijadikan korban pelecehan seksual pun tidak pernah diekspos. Akibatnya, perempuan terus mengalami ketidakadilan sosial, dan harkatnya tidak pernah terpulihkan. Jika pun ada, maka narasi itu cepat-cepat ditanggapi dan diklarifikasi sebagai hal yang terjadi secara "sporadis", dan "sudah merupakan bagian dari fakta kekerasan". Artinya bentuk pelecehan itu adalah resiko sebuah fakta kekerasan sosial.

Selama konflik, perempuan tidak hanya mengalami proses objektifikasi dan domestikasi, tetapi juga diskriminasi dalam hak-hak dan akses sosialnya. Akses terhadap informasi pun terbatas. Isu

yang kerap disampaikan kepada perempuan selama konflik adalah isu-isu yang terkait dengan adanya rencana penyerangan suatu kelompok terhadap kelompok lainnya. Untuk itu, kaum perempuan dianjurkan untuk "bersiap-siap" mengungsi ke suatu tempat yang aman. Tidak hanya itu, cerita mengenai beberapa perempuan yang aktif memperjuangkan rekonsiliasi di Maluku pun cenderung tidak diekspos sebagai hal yang penting, dibandingkan jika yang melakukannya adalah laki-laki. Artinya bahwa, bias gender terjadi bukan hanya pada tataran fisik, seperti dialami pada saat konflik. Bias gender adalah juga sebuah fakta ideologis. Maksudnya, *mindset* masyarakat benar-benar sudah sangat androsentrik, bahkan tatanan sosialnya pun tersusun menurut ide-ide dominasi laki-laki. Secara sosiologis, di situ muncul penyimpangan (*deviasi*) dalam memberi tanggapan terhadap tindakan sosial warga (*civilians social action*). Perempuan adalah bagian dari warga yang turut bertanggung jawab terhadap dan di dalam komunitasnya. Tindakan sosial yang dilakukannya adalah cara-cara yang ditempuh oleh mereka (perempuan) untuk mewujudkan partisipasi dan tanggung jawab publiknya di tengah masyarakat.

Saya bahkan menyaksikan sebuah fakta sosial ironis. Gelombang demonstrasi kaum perempuan Muslim dan Kristen pada bulan Agustus 2004, sebagai bentuk penyikapan mereka terhadap konflik, ditanggapi dingin oleh pemerintah. Di samping minimnya kehadiran perempuan dalam forum-forum dialog antaragama yang difasilitasi pemerintah atau atas prakarsa kelompok agama, demonstrasi yang menyertakan perempuan pun ada yang *by design*. Misalnya sekelompok perempuan *by design* berdemonstrasi menolak tindakan pemerintah mengeluarkan Laskar Jihad dari

Ambon, sehingga jika ada yang menolak berdemonstrasi dengan isu tersebut, akan dipandang sebagai "membela orang Kristen". Demikian juga sebaliknya, jika kaum perempuan Kristen memprotes tindakan kekerasan tertentu yang dilakukan kelompoknya, maka akan dipandang "membela Islam". Dilematika ini tanpa sadar turut membatasi partisipasi perempuan dalam menyuarakan perdamaian di Ambon. Polarisasi seperti ini menguat dalam masa-masa konflik. Akibatnya aktifitas perempuan kala itu terpolarisasi menurut kepentingan agama masing-masing. Jarang terjadi perjumpaan yang sinergis dalam memperjuangkan kepentingan bersama masyarakat Maluku.

Meskipun begitu, ada juga kasus-kasus lain di mana perempuan secara sadar mengambil peran untuk melakukan protes dengan cara berdemonstrasi menuntut pemerintah dan aparat keamanan segera memulihkan situasi. Bahkan ketika konflik reda dan aktifitas rehabilitasi fisik, pembangunan rumah pengungsi mulai dijalankan, perempuan bersikap kritis terhadap berbagai bentuk penyimpangan dana pengungsi. Pada Januari 2006, saya pernah mengikuti aksi demonstrasi yang dilakukan oleh kaum perempuan asal Pulau Buru, yang tergolong sebagai pengungsi. Mereka berdemonstrasi menuntut pemerintah yang tidak menepati janjinya dan tidak merealisasi dana pemulangan secara merata. Kaum perempuan yang berdemonstrasi pada Januari 2006 itu adalah para pengungsi yang memperjuangkan hak-hak publik masyarakat Buru. Mereka bertindak untuk dan atas nama publik, bukan memperjuangkan kepentingan dirinya semata. Perempuan yang adalah korban merupakan representasi dari publik yang menderita. Ketidakadilan yang dialaminya sebetulnya merupakan ketidakadilan terhadap hak-hak publik. Oleh sebab itu,

tindakan kaum perempuan di sini adalah sebuah tindakan publik, demi kepentingan dan harkat kemanusiaan secara umum.

Kelompok aktifis perempuan dalam Gerakan Perempuan Peduli (GPP), juga gencar melakukan berbagai kegiatan bersama ke arah rekonsiliasi. Penyikapan kaum perempuan dalam masa konflik dan pascakonflik adalah suatu bentuk penolakan terhadap kekerasan sosial. Ini adalah strategi yang mengarah pada kebebasan dan kedamaian masyarakat, suatu tindakan yang membela kepentingan publik, bukan kepentingan perempuan semata.

Penting pula dicatat bahwa kegiatan transaksi yang dijalani oleh para perempuan di pasar pada saat konflik merupakan suatu reaksi penolakan mereka terhadap konflik sosial. Hanya saja, masyarakat yang telah terbawa ke dalam *setting* kekerasan massal menanggapinya sebagai kegiatan yang paradoks dengan situasi sosial kala itu. Narasi perempuan dalam konflik sosial di Ambon adalah narasi tentang suara korban yang nyaris tidak didengar. Berbagai kasus kekerasan terhadap perempuan, tidak pernah diselesaikan sesuai dengan prosedur perundangan yang berlaku. Cara-cara yang mengabaikan perempuan dalam konteks kekerasan terhadap perempuan adalah wujud ketidakadilan kepada perempuan.

## B. STRATEGI RESOLUSI KONFLIK DEMI PERDAMAIAN: DASAR STRATEGI TEOLOGI FEMINIS

Pengalaman saya sebagai seorang perempuan yang hidup di Maluku pada saat konflik dan kemudian melakukan penelitian tentang konflik di Maluku, terdapat fakta bahwa beberapa strategi telah dikembangkan perempuan demi memperjuangkan atau mewujudkan

perdamaian. Strategi itu saya bahasakan sebagai dasar strategi teologi feminis. Artinya, teologi feminis dipahami sebagai teologi oleh dan mengenai perempuan korban konflik sosial di Ambon. Oleh sebab itu, tindakan para perempuan dalam kerangka itu dimaknai sebagai tindakan teologis.

Secara epistemik, strategi resolusi konflik yang dikembangkan perempuan di Ambon dalam masa konflik dan pascakonflik dilakukan dalam beberapa strategi. *Pertama*, strategi trans-ekonomis, sebagai suatu bentuk keberpihakan terhadap hidup. Tindakan (*action*) para perempuan bertransaksi di pasar selama masa konflik, merupakan suatu sikap protes terhadap konflik. Konflik berimplikasi bagi pemenuhan kebutuhan pokok manusia. Oleh karena itu, tindakan perempuan di sini bukanlah sebuah tindakan untuk kepentingan domestik semata. Tindakan ini adalah suatu tindakan publik. Transaksi ekonomi adalah matra yang darinya para perempuan hendak menyuarkan aspirasinya mengenai pentingnya membangun tatanan bermasyarakat yang lebih harmonis; bebas dari emosionalitas radikal.

Transaksi ekonomi yang dilakukan oleh para perempuan di batas-batas wilayah yang sedang berkonflik dapat membuka mata semua pihak untuk melihat bahwa ada hasrat terdalam (*indepth needs*) dari sekadar kepentingan ekonomi dan pemenuhan kebutuhan pokok. Hasrat itu adalah hasrat akan perdamaian (*peace needs*), sebagai ideal suatu masyarakat. Namun strategi ini, oleh masyarakat umum, dinilai sebagai yang paradoks dengan situasi praksis waktu itu. Walau demikian, dapat dicatat bahwa, dalam masa konflik, perempuan telah menampakkan suara mereka. Mereka telah melakukan agenda-agenda rekonsiliasi secara spontan. Spontanitas mereka itu agaknya

tidak berkorelasi dengan agenda formal, karena kuatnya *mindset* patriarki dalam masyarakat. Tindakan untuk berjumpa dengan sesama perempuan yang berbeda agama pada saat konflik adalah suara tak bergaung dari perempuan di tengah carut-marutnya konflik yang mengoyak martabat manusia dan tatanan sosial yang berlaku selama ini.

Melalui transaksi ekonomi di pasar-pasar tertentu yang disepakati untuk perjumpaan dapat dikategorikan sebagai suara perempuan untuk perdamaian. Suara yang dibahasakan melalui tindakan perempuan yang berusaha menciptakan ruang pertemuan sosial melintasi batas agama dan emosional, serta kepentingan. Perempuan tidak terjebak dalam pola-pola kekerasan yang mewarnai suasana kehidupan masyarakat pada umumnya. Mereka menciptakan suasana baru, walau dinilai paradoks dengan situasi umum, tetapi justru suasana baru yang mereka ciptakan adalah pola-pola rekonsiliasi spontan yang lebih potensial untuk mewujudkan suatu tatanan kehidupan bersama yang lebih baik.

Strategi trans-ekonomis ini dinilai sangat membantu proses-proses perjumpaan antarkomunitas. Ada jaringan distribusi yang terbentuk secara baik dalam masa konflik. Jaringan distribusi ini berjalan secara berantai, karena barang dari satu komunitas tertentu dibawa masuk ke pasar oleh perempuan dari komunitas lainnya, misalnya: *mama-mama papalele*<sup>8</sup> di pasar kaget (Kota

<sup>8</sup> *Papalele* merupakan salah satu aktifitas dagang tradisional yang ditekuni perempuan-perempuan Ambon/Maluku Tengah sejak dulu kala. Aktifitas ini biasanya dilakukan dengan jalan berdagang keliling dari rumah ke rumah. Produk yang didagangkan adalah hasil-hasil perkebunan (seperti buah-buahan) atau juga sayur-sayuran. Ketika mekanisme pasar terbentuk, aktifitas *papalele* juga berlangsung di pasar, di mana para *papalele* membeli suatu komoditi tertentu dari orang lain, dan didagangkan kembali di pasar. Mereka sudah memiliki lokasi berjualan yang tetap, biasanya di samping jalan, atau emperan toko.

Ambon, beragama Kristen) selalu mendapat suplai barang dagangan dari perempuan Muslim melalui serangkaian kegiatan transaksi. Transaksi itu terjadi secara rutin, sehingga pusat-pusat transaksi itu dipakai sebagai ajang bertemu, berdagang, saling membangun relasi sosial tanpa melihat perbedaan agama. Ternyata aktifitas-aktifitas ini mendorong relasi sosial menjadi lebih baik. Misalnya, ibu-ibu di Taeno. Pada waktu konflik mereka tidak bisa langsung berjualan ke Ambon. Karena itu, barang-barang dagangan mereka *diover* kepada ibu-ibu di Wayame, untuk selanjutnya dibawa untuk didagangkan ke pasar kaget di Ambon. Jadi, bisa dilihat betapa jaringan itu sangat memberikan kontribusi positif untuk memperbaiki lagi relasi sosial yang sudah hancur karena konflik.

Sebagai contoh, dalam masa konflik, semua pusat perekonomian ditutup, karena terbakar, atau juga karena situasi keamanan yang tidak memungkinkan. Orang sibuk mempertahankan diri dan kelompoknya, dan tinggal dalam teritori-teritori yang tersegregasi berdasarkan paham agama yang dianut masing-masing. Pasokan barang kebutuhan pokok menjadi sesuatu yang langka. Jika ada, harus dibayar dengan harga yang tinggi. Belum lagi, jalur jalan untuk memperolehnya tidak kondusif, karena tembakan yang terkadang membabi-buta. Namun, ada titik transaksi ekonomi yang muncul di Kota Ambon.<sup>9</sup> Titik-titik ekonomi itu muncul di daerah perbatasan, dan yang berjumpa di situ, dalam melakukan transaksi

<sup>9</sup> Lambat laun titik-titik transaksi ekonomi itu menjadi "pasar kaget", suatu fenomena baru dalam dunia perekonomian di Ambon. Ia merupakan sentra ekonomi yang terbentuk dalam *setting* segregatif, sehingga transaksi di pasar pun telah terpolarisasi dan pasar menjadi bukan hanya tempat pertemuan pembeli dan penjual, melainkan pembeli dan penjual yang beragama sama. Kini memang telah ada pembauran antarpenduduk di pasar kaget, tetapi nuansa dialognya merupakan sebuah nuansa dialog transaksional yang bermuatan ekonomis (tukar menukar barang dan jasa).

adalah para perempuan, ibu rumah tangga. Mereka bertransaksi dalam situasi Kota Ambon yang tidak kondusif. Secara hermeneutis, tindakan mereka merupakan sebuah teks hidup (*living documents*) yang menarasikan adanya suatu nilai mendasar yang membentuk tindakan itu.

Beberapa informan, para ibu rumah tangga, yang sering berbelanja di Pasar Kaget Ambon Plaza, menuturkan, pada saat konflik mereka telah bertransaksi untuk menukarkan barang kebutuhan pokok. Bahkan beberapa pedagang perempuan dari kalangan Muslim mengakui, transaksi pada saat konflik itu berjalan secara spontan. Pada saat itu, mereka sama-sama membutuhkan adanya pertukaran barang dengan uang (modal).

Tindakan itu memang merupakan tindakan ekonomi, tetapi pada saat terjadinya transaksi, muncul material dialog yang lain, seperti kutipan ini<sup>10</sup>:

"Ayo, su seng tau mau bilang apa lai. Mangapa kong katong seng bisa stop akang barang nih. Katong samua bisa susah ni."<sup>11</sup> (Apa mau dikata lagi. Mengapa kita tidak bisa menghentikan kerusuhan ini. Semua kita susah.)

<sup>10</sup> Kutipan di atas adalah hasil penelitian tentang, *Konflik, Spiritualitas Perempuan dan Rekonsiliasi, Berteologi Feminis Dalam Konteks Konflik di Maluku*; oleh W.Y. Tiwery. Dalam tesisnya dibahas bagaimana material percakapan para mama (perempuan) ketika berjumpa dengan saudaranya yang beragama Muslim. Mereka menanyakan kondisi keluarga, suami, dan anak-anak. Bukan sekadar percakapan basa-basi, sebab ketika mereka bertemu, saling membuka tangan, saling berpelukan dalam rangkaian hangat sambil menangis dan meminta maaf atas semua kondisi kekacauan yang menelan korban jiwa. Dalam perjumpaan itu, mereka saling menceritakan penderitaan masing-masing akibat segregasi pemukiman, tentang anggota keluarga mereka, dan tentang kegelisahan mereka akan aktifitas pasar dan perkantoran yang terhenti, bahkan ungkapan dukacita yang mendalam atas jatuhnya korban-korban tak bersalah dari kedua belah pihak.

<sup>11</sup> Seperti diungkapkan oleh Mama Mina Kaya, ibu rumah tangga, tinggal di Tanah Lapang Kecil.

Atau percakapan yang pernah terjadi pada saat transaksi beras dan minyak tanah antara dua perempuan di Lorong Hotel Yosiba, saat konflik Januari 1999:

- A: "Dari kamaring sampe oras nih, su seng tau korban su brapa. Ale dong di sablah bagimana?" (Dari kemarin sampai hari ini, tidak tahu sudah berapa banyak korban. Bagaimana keadaan kalian di sana [maksudnya di wilayah permukiman orang Muslim].)
- B: "Katong seng tau lai, katong jua susah dapa makanang. Baru kepeng jua mau dapa di mana, kalu seng bajual bagini seng bisa dapa." (Kami tidak tahu lagi, kami juga kesulitan memperoleh bahan makanan. Uang pun sulit diperoleh jika tidak berjualan seperti begini.)
- A: "Iyo, loko barenti barang ni jua mo. Ayo... su seng tau lai." (Sebaiknya hentikan pertikaian ini. Entah mau berkata apa lagi.)<sup>12</sup>

*Kedua*, strategi komunikasi budaya. Ketika konflik memanas, ada sebagian tokoh perempuan yang mengembangkan budaya sebagai *local genus* untuk mengembangkan strategi resolusi konflik. Tindakan ini diperankan oleh Raja Paso, selanjutnya dalam pembahasan ini saya menggunakan istilah "Mama Raja Passo" (seorang perempuan yang memimpin negeri adat Paso di kota Ambon). Ia mengembangkan suatu bentuk komunikasi budaya dengan menjadikan *pela* sebagai matranya. Dengan strategi ini, para perempuan mendorong revitalisasi sosial dan budaya. Budaya *pela* sebagai suatu bentuk resistensi lokal masyarakat dinilai ambruk dalam masa konflik. Berbagai kalangan menolak reliabilitas sosial dari *pela* itu. Berbeda dengan itu, Mama Raja Passo, justru melihat *pela* sebagai matra kebudayaan yang tetap menjadi pilar penyangga keutuhan hidup orang Ambon/Maluku. Apalagi, negeri Passo dan Batu Merah adalah negeri Kristen dan Muslim. Perbedaan agama masyarakat kedua negeri semakin membuat

<sup>12</sup> Percakapan yang pernah terjadi antara Mama Ida, ibu rumah tangga, tinggal di Kate-kate (komunitas Muslim) dengan Mama Ata Pessy, tinggal di Batu Gantung.

spirit *pela* bertumbuh secara intens melalui komunikasi budaya kedua masyarakat. Dengan demikian, ketika kemudian berbagai kalangan mendorong penyelesaian konflik dengan menggunakan pendekatan budaya, dalam hal ini *pela*, agenda ini telah dimainkan oleh perempuan selama konflik berlangsung. Tanpa membuat simplifikasi terhadap persoalan ini, tetapi justru dalam masa konflik, perempuan, dalam representasi Mama Raja Passo, telah mengembangkan kesadaran budaya sebagai suatu bentuk kesadaran faktualnya dan ternyata itu ampuh dalam mengeliminir konflik.

*Ketiga*, strategi protes. Demonstrasi telah menjadi salah satu bentuk komunikasi massa di dunia. Orang sudah tidak lagi mengandalkan mekanisme dialog ruang tertutup, malah memilih dialog "jalan", sebagai mekanisme dialog yang mempertemukan berbagai pihak pada semua level. Di Indonesia kita mencatat bahwa demonstrasi bukan saja dilakukan oleh para mahasiswa atau kaum cerdas-pandai. Para buruh pabrik, siswa SLTP-SMU, pedagang kaki lima, ibu rumah tangga, orang kota, dan orang desa pun telah memilih mekanisme ini sebagai cara berkomunikasi dengan *elite* pemerintahan dan politik. Tidak jarang kita pun melihat bahwa demonstrasi menyertakan juga simbol-simbol komunikasi yang beragam, mulai dari bahasa dan membahasa, orasi, pertemuan dengan wakil demonstran, tetapi juga aksi bakar-bakaran (pamflet, bendera, ban mobil, dll.), atau juga aksi lempar-lemparan, pukul-pukulan, dan kejar-kejaran. Artinya bahwa komunikasi demonstrasi adalah juga sebuah bentuk komunikasi massif yang bertendensi kekerasan.

Lain halnya dengan demonstrasi perempuan di Ambon selama masa konflik dan pascakonflik. Diakui bahwa ada beberapa yang

*by design*, atau beberapa yang juga masih terkooptasi oleh *mindset* patriarki. Tetapi umumnya demonstrasi perempuan di Ambon adalah demonstrasi yang bertujuan untuk hak-hak publik, tanpa membedakan agama dan kepentingan politik. Sebuah komunikasi massa yang dilaksanakan demi pemulihan suasana keamanan dan kesejahteraan rakyat (pengungsi). Simbol komunikasi pun adalah simbol-simbol penderitaan publik, yaitu korban konflik yang terus berjatuh, rumah-rumah penduduk yang dibakar, masyarakat yang terusir dari negerinya, hak-hak pengungsi yang tidak diperoleh secara wajar, pemulangan dana yang ditilep, serta ketimpangan-ketimpangan sosial lainnya selama dan pascakonflik.

*Keempat*, strategi berjejaring. Di sini penting dicatat munculnya kesadaran membangun jejaring gerakan perempuan untuk rekonsiliasi Maluku. Gerakan Perempuan Peduli (GPP) adalah salah satu bentuk jejaring gerakan perempuan lintas agama yang dikembangkan di Ambon. Jaringan kerjasama ini berlangsung pula melalui forum-forum kerjasama antara perempuan Muslim dan Kristen. Dalam forum-forum seperti ini, mereka sering melakukan kegiatan-kegiatan diskusi atas prakarsa sendiri untuk turut mendorong penciptaan perdamaian, dan juga untuk membantu memberi advokasi kepada perempuan dalam kaitan dengan hak-hak mereka yang selama ini terabaikan. Di samping itu, ada pula jaringan kerjasama antara perempuan dengan LSM-LSM yang gigih memperjuangkan rekonsiliasi di Maluku, seperti LSM Baku Bae Maluku, atau juga dengan para Latupati guna mendorong usaha rekonsiliasi mulai dari masyarakat lapisan bawah. Jaringan itu pun bahkan membesar sampai dengan kegiatan-kegiatan mediasi pihak-pihak yang berkonflik, seperti pernah berlangsung di Yogyakarta (2001).

Tindakan perempuan sesuai deskripsi di atas merupakan kesadaran diri sebagai perempuan Maluku yang hidup dan berjuang di Maluku. Kesadaran ini mengantar pada perjuangan yang didasarkan pada nilai-nilai kultural dan *local genus* masyarakat setempat. Tindakan ini sekaligus adalah bentuk dari berteologi feminis. Sebuah tindakan teologi yang menyatu erat dengan budaya *pela* yang dikembangkan karena *common value* yang terkandung di dalamnya. Ada bentuk-bentuk kearifan dan kebajikan (*the virtue*) di dalamnya, yakni nilai-nilai kerjasama, tanggung jawab, solidaritas persaudaraan, perdamaian, dan kohesif. Semua nilai ini adalah juga nilai teologi feminis yang dihasilkan dari *local genus* masyarakat. Tindakan mendamaikan dan menyelamatkan manusia mendapat pijakannya yang kuat melalui kematian Yesus di kayu salib. Yesus sebagai anak Allah, memilih tindakan penderitaan dan kematian demi mendamaikan manusia dengan Allah dan manusia dengan sesamanya. Tindakan penyelamatan dan perdamaian berjalan beriringan dengan penolakan dan penderitaan, namun hasilnya manis bagi terciptanya tatanan hidup yang harmonis.

Dalam perspektif teologis, corak pengidentifikasian diri sebagai perempuan Maluku menunjukkan bahwa konsep penjatidirian tidak terlepas dari kesadaran reflektif akan adanya sebuah kebajikan umum yang berlaku di tengah masyarakat. Kebajikan umum yang dimaksudkan di sini adalah kesadaran akan hakikat martabat kemanusiaan yang luhur. Sebab tindakan teologi, dalam kaitan apa pun, mengarah pada usaha mempertinggi dignitas manusia.

### C. NUSA INA, KATONG SAMUA DARI SANA; GAMBARAN TENTANG ALLAH YANG MELAHIRKAN KEHIDUPAN SEKALIGUS SEBAGAI STRATEGI TEOLOGI FEMINIS UNTUK RESOLUSI KONFLIK MALUKU

Idiom Pulau Seram sebagai *Nusa Ina* (Pulau Ibu/Mama), merupakan idiom kultural yang menegaskan pentingnya peran perempuan dalam membangun dan mendirikan suatu komunitas masyarakat. Konsep *Nusa Ina* dalam kerangka pemikiran budaya (*worldview*) orang Maluku menunjukkan pada Seram sebagai sentrum komunalitas orang Maluku.<sup>13</sup>

Seram/Nusa Ina diyakini sebagai pusat pancaran kehidupan dari masyarakat Maluku. Dari sana, para leluhur bermigrasi dan menyebar di daerah-daerah Ambon- Lease sampai ke Maluku Tenggara.<sup>14</sup> Mitos datangnya leluhur dari Pulau Seram begitu kuat diyakini masyarakat, dan telah menjadi memori umum masyarakat dari generasi ke generasi. Ia bahkan menjadi *sacred folk* yang dalam sisi tertentu tidak boleh diutak-atik.

Memahami Seram sebagai *pulau ibu/mama*, dan beberapa ciri matriarkhal yang masih ada sampai saat ini memperlihatkan bahwa konstruksi budaya masyarakat Maluku semula adalah *matriarkhi*. Di Seram Bagian Barat, masih ada tradisi *anak pulang mama*, yaitu seorang anak laki-laki dari hasil perkawinan sepasang suami istri "dikembalikan" kepada keluarga istri, dan menyandang marga keluarga istri. Tradisi ini masih kuat justru di daerah Maluku

<sup>13</sup> W.Y. Tiwery, "Nusa Ina, Bermula dari Perempuan", dalam: Asnath N. Natar (ed.), *Ketika Perempuan Berteologi Feminis Kontekstual*, Yogyakarta: TPK-PTCA, 2012, h. 155-156.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Tenggara. Di Ambon-Lease, tradisi ini telah dikompensasi, dengan "anak harta", yang sebetulnya identik dengan *anak pulang mama*. Hal-hal itu memperlihatkan bahwa *matriarkhi* merupakan konstruksi sosial awal orang Maluku yang kemudian berubah karena pengaruh budaya Eropa. Penetrasi Eropa ke Maluku turut pula mengubah formasi kepemimpinan sosial masyarakat. Lambat laun dan sampai saat ini, lalu *patriarkhi* menjadi bentuk komunalitas masyarakat.<sup>15</sup>

Bagaimanapun perkembangan dan perubahan yang dialami masyarakat, *Nusa Ina* tetaplah sebagai cikal-bakal lahirnya sebuah komunitas masyarakat Maluku. Ia menjadi fakta adanya posisi *Ina* (mama) yang memegang peranan penting dalam pembentukan masyarakat Maluku. Karenanya menggugah kembali *Nusa Ina* sama halnya dengan menggugah kesadaran nurani orang Maluku bahwa *katong semua basudara* (kita semua bersaudara) dari satu *ina/mama*. Perspektif *Nusa Ina* sebagai sumber asal bersama orang Maluku dengan gambaran menarik sebagai seorang ibu/mama dapat menjadi jembatan untuk mengembangkan sebuah gambaran Allah bagi perempuan Maluku dalam upaya untuk mengembangkan sebuah harmoni hidup di Maluku yang bebas konflik.

Pengalaman perempuan Maluku dalam konflik, seperti kekejaman yang merenggut jiwa, manusia laki-laki, perempuan, maupun anak-anak, kesulitan bahan pangan, keterasingan dari komunitas lain, semuanya merupakan pengalaman perjumpaannya dengan Allah. Allah diyakini bukan hanya hadir di kala manusia dalam kondisi tanpa konflik, senang, dan bahagia. Sebaliknya, Allah diyakini hadir dalam segala situasi dan kondisi manusia, apalagi saat-saat konflik. Allah yang hadir dalam suasana konflik, bukanlah sebagai

<sup>15</sup> *Ibid.*

pendukung salah satu kelompok dalam berkonflik, sebaliknya Allah dilihat sebagai Allah yang juga ikut menderita dan tersiksa bersama mereka yang menjadi korban. Pertanyaan teologis yang muncul pada saat konflik adalah bagaimana perempuan Maluku melihat Allah. Siapa Allah? Apakah Allah itu Allah yang perkasa saja? Ataukah Allah yang menghibur, yang pengampun? Apakah Allah tampil dengan wajah Allah yang keras, yang selalu diartikan sebagai pendendam, sehingga setiap kesalahan kepada-Nya berdampak bagi kematian manusia dan keturunannya? Apakah Allah seperti itu? Ataukah Allah justru hadir sebagai seorang mama yang merawat dan membelai kehidupan di dalam rahim-Nya, membesarkan dengan penuh cinta, dan ikut menderita bersama anaknya yang menderita di dalam konflik?

Semua pertanyaan teologis ini memperlihatkan bahwa pergulatan teologi feminis di Maluku berhadapan dengan refleksi teologis mendalam mengenai hakikat Allah. Ini cukup beralasan sebab dalam masa konflik Allah dieksploitasi untuk kepentingan kekerasan. Orang maju berperang dengan nama Allah. Orang Kristen berdoa "dalam nama Bapa, Anak-Nya Yesus Kristus, dan Roh Kudus", sebelum maju berperang, atau ketika berhadapan dan hendak membunuh lawannya yang kebal peluru atau kebal benda tajam. Sedangkan orang Muslim pun berperang dengan tetap mengagungkan "Allah hu Akbar". Ini juga adalah kekeliruan-kekeliruan androsentrik (*androcentric fallacy*) yang mewarnai pengalaman konflik masyarakat di Ambon. Ketika seluruh narasi konflik menjadi sangat *androcentric minded*, maka teologi masyarakat pun terpola dalam hukum androsentrik itu. Implikasi teologisnya ialah seluruh bangunan teologi masyarakat adalah sebuah bangunan androsentrik.

Saya tentu tidak mengatakan bahwa *androcentric minded* telah membuat deviasi yang tajam mengenai pemahaman terhadap

siapa Allah. Tetapi realitas konflik justru memperlihatkan adanya perubahan-perubahan mendasar dalam perspektif orang Ambon (laki-laki) mengenai siapa Allah sesungguhnya. Allah telah dibawa masuk ke arena konflik sebagai *supreme being* yang mendorong orang untuk berkonflik dan melakukan tindakan kekerasan terhadap sesamanya.

Allah digambarkan sebagai yang perkasa, yang mahahebat, dan karena itu menyemangati umat-Nya untuk berperang. Ia yang memberi "kemenangan", sehingga patut disyukuri, walau untuk itu sesama kita dikorbankan. Pertanyaan kritisnya ialah, apakah demikian juga ketika suatu komunitas terusir dari lokasi permukimannya, atau mengalami "kekalahan" dalam suatu peristiwa peperangan, apakah Allah komunitas itu juga "kalah"? Lalu, apakah ini konflik antar-sesama saudara? Atau konflik antar-Allah komunitas agama?

Pertanyaan-pertanyaan ini diajukan untuk semakin memperdalam refleksi kita mengenai wajah teologi feminis di Maluku. Tentu Allah tidak menggerakkan perang ini. Allah juga tidak bertindak sebagai "*satisfactor*" yang memberi hal-hal tertentu yang menyenangkan umat di satu sisi, dan di sisi lain memberikan penderitaan kepada orang lain. Allah adalah tokoh yang cinta damai. Ia mendesain dunia dan relasi antarmanusia dengan karya-karya yang indah, penuh estetika, etika, dan juga penuh harmoni. Relasi mana mewujudkan dalam harmoni hidup antar seorang perempuan dan laki-laki (secara setara), relasi antarkeluarga, antarmasyarakat, dan relasi antaragama. Allah itu berperspektif binaritas. Menciptakan manusia dalam kepelbagaian, tetapi tidak bisa dengan begitu saja dipisahkan satu sama lain. Kepelbagaian itu menjalin sebuah fungsi yang bertumpu rapat dengan tanggung jawab menatalayani alam ciptaan-Nya.

Teologi feminis dalam kerangka ini adalah sebuah usaha memberi citra yang utuh terhadap Allah. Allah itu sama untuk setiap agama. Ia hanya berbeda pada nama-nama kebudayaan yang kita konstruksikan menurut pengalaman beragama masing-masing. Konstruksi setiap agama terhadap Allah tidak mereduksi hakikat diri Allah yang ultima, suatu hakikat diri yang melintasi batas pengalaman dan budaya manusia.

Perempuan Maluku memahami Allah itu sebagai Allah yang *care* atau peduli dengan manusia. Allah yang memiliki "rahim". Rahim dalam arti ini tidak semata menetapkan kodrat perempuan kepada Allah, dalam hal ini mengandung, melahirkan, dan menyusui. Tetapi "rahim" adalah metafora tentang bagaimana Allah itu peduli kepada manusia, melindungi, menyayangi, menjagai, dan menyatu dengan manusia. Ia peduli kepada korban konflik, kepada mereka yang tergusur dari negerinya, kepada mereka yang cacat, dan peduli kepada semua orang yang berjuang demi keadilan dan rekonsiliasi.<sup>16</sup>

Rahim Allah itu menunjuk pada sifat-sifat dasar Allah. Allah dari perspektif perempuan Maluku. Allah itu tidak berjuang hanya demi perempuan korban konflik. Allah tidak hanya memelihara perempuan dan membiarkan yang lain mati sia-sia, namun melalui perempuan Maluku, Allah berjuang demi pemulihan hak-hak publik, hak-hak manusia demi tegaknya dignitas manusia yang luhur. *Nusa Ina* merupakan gambaran dari Rahim Allah yang melahirkan dan memelihara kehidupan tanpa membeda-bedakan jenis kelamin dan agama. Ia mencintai maka ia memberikan seluruh kehidupannya bagi anak-anaknya. Ia mencintai, maka ia pun menderita manakala

<sup>16</sup> Lih. W.Y. Tiwery, *Konflik, Spiritualitas Perempuan, dan Rekonsiliasi, Berteologi Feminis Dalam Konteks Konflik di Maluku*, Tesis, Yogyakarta: Sanata Dharma, 2005, h. 129.

rahimnya dikoyakkan oleh anak-anaknya yang saling membunuh, namun Ia tidak mendendam apalagi sampai membalas kejahatan dengan kejahatan. Sebaliknya ia memeluk dan merangkul, ia tetap setia menjadi tanah yang subur untuk menghasilkan susu dan madu bagi semua anak-anaknya, ia tetap kokoh menjadi tempat pijak dan selamanya tetap menjadi *Nusa Ina* (Pulau Ibu) bagi semua orang di Maluku. *Nusa Ina* sebagai gambaran Allah yang memiliki sifat seorang ibu sekaligus memberikan ruang bagi pengalaman dan tindakan perempuan untuk memelihara kehidupan secara bersama. *Nusa Ina*, mendaku perempuan sebagai manusia yang setara dengan laki-laki dan menempatkan semuanya sebagai manusia yang saling membutuhkan satu dengan yang lain, termasuk dengan alam semesta.

#### D. TINJAUAN TEOLOGI FEMINIS; DALAM TUHAN KATONG BASUDARA

Teologi feminis yang hendak saya bahas beranjak dari aktifitas perempuan Ambon selama masa konflik dan pascakonflik. Artinya aktifitas yang berorientasi pada usaha-usaha pemulihan kondisi sosial masyarakat dan usaha-usaha untuk memantapkan mekanisme rekonsiliasi yang sedang berlangsung dalam masyarakat.

Isu teologi feminis di Asia, menitikberatkan pada persoalan *liberation* (kebebasan) sebagai tema sentral dan pokok gumulan teologi feminis. Dalam kaitan dengan tulisan saya ini, dimensi kebebasan tidak diproyeksi terbatas pada *women liberation* (kebebasan perempuan), melainkan kebebasan publik yang diperjuangkan oleh perempuan. Artinya, perempuan menjadi subjek teologi yang mendorong perbaikan situasi bermasyarakat.

Telaah terhadap perjuangan perempuan untuk kebebasan publik, sebagai bentuk dari teologi feminis, yang saya maksudkan dalam tulisan ini harus dapat memperhatikan kemampuan dasar, kesempatan, dan kebebasan perempuan untuk menciptakan sesuatu yang baik bagi komunitasnya.<sup>17</sup> Dari situ, teologi yang dikembangkan adalah refleksi yang membimbing kepada aksi, refleksi mengenai identitas diri, mengenai partisipasi dalam membuat keputusan yang berdampak bagi komunitas.<sup>18</sup>

Hal ini penting, sebab Maluku sebagai daerah konflik, telah terbagi dalam dua kategori sosio-teritorial. *Pertama*, sebagai sebuah *public sphere*, relasi kemasyarakatan dan spiritualitas masyarakat ditandai oleh rapuh atau bangkrutnya tatanan etos bersama. Lembaga dan pranata-pranata etis masyarakat (*public ethic*) menjadi rusak selama masa konflik. Kerusakan mana serta-merta menandai kebangkrutan moral masyarakat. Orang sudah tidak lagi mencari kearifan dan kebajikan (*the good and virtue*) dari landasan filosofi budayanya, karena terjadi banyak pergeseran dalam dimensi etis bermasyarakat. Kebangkrutan moral-etis secara tidak langsung berpengaruh ke dalam pembentukan spiritualitas masyarakat. *Common sense* telah tereduksi bersamaan dengan hancurnya standar nilai bersama (*common standard*) dalam masyarakat. Hal itu dapat melemahkan spiritualitas bersama dan memunculkan pragmatisme sikap beragama sebab orang cenderung berpaut pada *group feelings* yang kuat.

<sup>17</sup> Ada Maria Isasi Diaz, "The Task of Hispanic Women's Liberation Theology-*Mujeristas: Who We Are and What We Are About*", dalam: Ursula King (eds.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, New York: SPCK/Orbis Books, 1994, h. 91.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Kedua, *loci teologicus* ini pun (Maluku) telah menimbulkan sebuah persoalan dan tema baru ke dalam teologi itu sendiri. Teologi benar-benar dihadapkan pada perubahan gradual dalam masyarakat, terutama perubahan peta dan realitas hubungan orang *basudara* dan juga antaragama. Pada basis agama telah timbul sebuah spiritualitas eksklusif, bahkan selama konflik semangat triumphalistik menjadi motivasi besar yang mendorong berbagai tindakan radikal umat.

Geseran-geseran dalam *loci teologicus* ini terkait dengan geseran tatanan sosial masyarakat, bahkan ketika perempuan (dan anak-anak) menjadi bagian terbesar dari korban konflik, teologi pun menjadi sebuah imperatif dari pentingnya keberpihakan kepada korban konflik itu. Dari situ sebetulnya teologi telah masuk mewacanakan bukan saja pemikiran (*thought*), tetapi juga tindakan (*activities*) masyarakat.

Gambaran keadaan masyarakat selama konflik menjadi bingkai untuk merefleksikan aktifitas perempuan sebagai cara berteologi mereka. Perjuangan rekonsiliasi yang digalakkan perempuan Maluku disemangati oleh solidaritas persaudaraan sebagai sesama orang Maluku. Karena itu, konflik dimengerti telah menghancurkan tatanan persaudaraan orang Maluku yang menampilkan wajahnya dalam istilah *katong* (kita).

"*Katong*" (kita) merupakan istilah yang bermakna general, sebagai representasi kesatuan antarpribadi bahkan secara jamak antarkomunitas. "*Katong*" juga menjadi istilah yang menisbikan perbedaan-perbedaan kualitatif dalam relasi antarpribadi dan antarkomunitas. Mengedepankan bahasa *katong*, ialah mencoba membangun solidaritas bersama dan bersesama di antara pribadi dan komunitas yang berbeda. Di dalam istilah *katong* perbedaan-

perbedaan itu menjadi hilang, dan yang tampak ialah dimensi kebersamaan.

Karena itu, alasan mendasar untuk memperjuangkan rekonsiliasi muncul sebagai refleksi atas kesetaraan dan kesesamaan orang-orang Maluku (*katong semua basudara, satu hati, satu gandong, satu asal, satu panggayo*). Secara sosiologis konsep persaudaraan ini adalah materialisasi dari budaya masyarakat yang diwarisi turun-temurun sejak leluhur dari *Nusa Ina*. Artinya, bahwa kesadaran sejarah tentang asal-muasal bersama dengan merujuk pada *Nusa Ina* adalah suatu kesadaran "mengadanya" masyarakat yang tidak bisa dilepas-pisahkan dengan cara saling bermusuhan dan saling menyerang satu dengan yang lain. Sedangkan secara teologis, munculnya kesadaran itu karena pandangan bahwa Tuhan menciptakan setiap manusia dengan hakikat diri (*human nature*) yang sama. Tuhan yang Mahabaik dan Maha Mencipta itu, telah menciptakan leluhur kita dari *Nusa Ina* sehingga akar bersama kita sebagai orang *basudara* mesti terus dipelihara. Agama bukanlah penentu dari *human nature* itu, melainkan dengan agama semestinya masyarakat semakin memahami identitas dan *human nature*-nya.

Kesadaran membangun persaudaraan di kalangan perempuan Maluku, merupakan reaksi kritis atas segregasi masyarakat Islam-Kristen oleh alasan konflik. Segregasi itu membuat relasi-relasi persaudaraan, yang telah lama dibentuk oleh para leluhur dalam bingkai budaya *pela* turut hancur. Sentimen bersaudara hancur oleh emosionalitas agama, yang sudah menjadi faktor determinan dalam memisahkan sesama saudara di Maluku. Alasannya adalah bahwa keinginan untuk berdamai dengan merajut hidup *orang basudara* merupakan keinginan semua masyarakat demikian pun

para perempuan Maluku. Dalam setiap aktifitas mereka berusaha mewujudkan perdamaian itu meskipun mereka sadar bahwa ada konsekuensi yang harus ditanggung karena tidak semua orang (pelaku kekerasan) turut mendukung upaya tersebut. Karena itu, dalam upaya menghidupkan damai di Maluku, para perempuan mengajak setiap komponen agama (Islam dan Kristen) untuk berperan menanamkan nilai-nilai perdamaian kepada anak-anak dan seluruh anggota keluarga. Sebuah nilai hidup yang diakarkan pada matra budaya *pela* dalam semangat *katong semua basudara*.

Pemahaman tentang *katong semua basudara* meleburkan segregasi hidup atas nama agama dan suku, semua yang hidup di Maluku adalah orang *basudara*. Dasar pemahaman ini menyemangati aktifitas perempuan yang gigih memperjuangkan suasana hidup yang aman dan damai. Inilah sumbangan teologi yang muncul dari tengah konteks retaknya relasi-relasi persaudaraan di antara masyarakat Maluku. Teologi *katong semua basudara* yang bertujuan memulihkan kembali relasi persaudaraan yang telah retak oleh konflik, serta memposisikan masyarakat pada kedudukan sosial yang sama, sebagai saudara. Karena itu, konflik menjadi ajang berteologi para perempuan dari seluruh aktifitasnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arivia, Gadis (ed), *Women For Peace*, Jakarta: Departemen Filsafat, Fakultas dan Ilmu Budaya Universitas Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Norwegia, 2007.
- Caroline, O.N. Moser & Fiona C. Clark, "Introduction", dalam: Caroline O.N. Moser & Fiona C. Clark (eds.), *Victims, Perpetrators or Actors?: Gender, Armed Conflict and Political Violence*, London & New York: Zed Books, 2001.
- Diaz, Ada Maria Isasi, "The Task of Hispanic Women's Liberation Theology-*Mujeristas*: Who We Are and What We Are About", dalam: Ursula King (eds.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, New York: SPCK/Orbis Books, 1994.
- Hemas, GKR, "Perempuan Sebagai Agen Perubahan dan Pendamaian. Menjawab Tantangan Global", dalam: Gadis Arivia (ed.); *Women for Peace*, Jakarta: Departemen Filsafat, Fakultas dan Ilmu Budaya Universitas Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Norwegia, 2007.
- Kirana, Kamala Chandra, "Kekerasan Berbasis Gender dan Tantangan Membangun Perdamaian", dalam: Gadis Arivia (ed); *Women for Peace*, Jakarta: Departemen Filsafat, Fakultas dan Ilmu Budaya Universitas Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Norwegia, 2007.
- Tiwery, W.Y., "Nusa Ina, Bermula dari Perempuan", dalam: Asnath N. Natar (ed.), *Ketika Perempuan Berteologi Feminis Kontekstual*, Yogyakarta: TPK, 2012.

\_\_\_\_\_, *Konflik, Spiritualitas Perempuan dan Rekonsiliasi*, Tesis, Yogyakarta: Sanata Dharma, 2005.

Widyanta, A.B., *Problem Modernitas Dalam Kerangka Sosiologi Kebudayaan Georg Simmel*, Yogyakarta: Cindelas Pustaka Rakyat Cerdas, 2002.

Williams, Delores. S., "Womanist Theology: Black Woman's Voice", dalam: Ursula King (eds.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, New York: SPCK/Orbis Books, 1994.

## BIODATA PENULIS

**DR. ASNATH N. NATAR, M.TH.**

Ditahbiskan sebagai pendeta GKS dan menjadi dosen di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta, dalam bidang Teologi Feminis dan Teologi Pastoral. Gelar S1 dan S2 diperolehnya dari Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Gelar S3 diperoleh dari Augustana Theologische Hochschule, Neuendettelsau, Jerman. Menulis artikel di majalah dan buku, serta menjadi editor dan penyunting untuk buku, antara lain: *Perempuan Indonesia. Berteologi Feminis dalam Konteks, PSTF, 2004; Perempuan, Konflik dan Rekonsiliasi, PSTF, 2004; dan Ketika Perempuan Berteologi, TPK-PTCA, 2012.*

**FEBBY NANCY PATTY, M.TH.**

Menyelesaikan S1 di Fakultas Filsafat Teologi UKIM, Ambon. Pendidikan S2 ditempuh di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Ia ditahbiskan sebagai pendeta GPM dan bekerja sebagai dosen pada STAKPN Ambon. Saat ini sedang menempuh pendidikan S3 di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Aktif sebagai anggota dewan redaksi Jurnal Ilmiah Tangkole Putai, STAKPN Ambon dan Tim redaksi Majalah ASAU Pikom GPM.

**IRA IMELDA, S.SI.**

Menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta dan ditahbiskan sebagai pendeta

GKP. Saat ini sedang menempuh pendidikan S2 di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Menulis di berbagai media, antara lain: "Tamar dan Perkawinan Levirat", dalam *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer No. 11*, Jakarta, Lembaga Alkitab Indonesia, 2000; dan "Gereja dan Sepotong Ubi", dalam *Majalah Wawasan*, Bandung, Gereja Kristen Pasundan, 2003.

**JERDA DJAWA, M.TH.**

Menyelesaikan S1 di STT Intim Ujung Pandang dan ditahbiskan menjadi pendeta GMIH. Gelar S2 diperolehnya dari Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Saat ini sedang menempuh studi S3 di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Menulis di beberapa buku dan majalah, salah satunya: "Mencari Makna Penderitaan; Refleksi Pengalaman dalam Konteks Kerusuhan di Halmahera", dalam; Zakaria Ngelow, dkk. (eds.), *Teologi Bencana*, Makasar, OASE INTIM, 2006.

**JUDITH LIEM, M.SI.**

Menyelesaikan pendidikan S1 jurusan Sosiologi Agama di Fakultas Theologia Universitas Kristen Satya Wacana. Gelar S2 jurusan Agama dan Masyarakat diperoleh dari Fakultas Theologia Universitas Kristen Satya Wacana. Menulis di beberapa majalah dan jurnal, antara lain: "Mengabaikan Hak dan Suara Perempuan", dalam: *Gema Teologi*, Jurnal Fakultas Theologia UKDW, Yogyakarta, 2010.

**LIDYA KAMBO TANDIRERUNG, M.A., M.TH.**

Ditahbiskan sebagai pendeta Gereja Toraja dan menjadi dosen di STT INTIM Makasar. Studi S1 diselesaikan di STT INTIM Makasar. Gelar M.A. diperolehnya dari Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta, sedangkan gelar M.Th. diraih dari Union Theological Seminary, New York, Amerika Serikat. Saat ini sedang menempuh studi S3 di Inter-religious Studies ICRS Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada. Aktif dalam Peruati, JPIT, dan beberapa komunitas lintas iman. Artikel yang diterbitkan: "Good News to the Poor and the Suffering Others: Depoliticizing Hegemonic Biblical Interpretations towards Christian-Muslim Common Liberative Socio-Political Stance", dalam *Jurnal "En Arche" ICRS Yogyakarta*.

**MARGIE IVONNE DE WANNA, M.MIN.**

Menyelesaikan pendidikan S1 dan S2 di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta, serta ditahbis menjadi pendeta di GPIB. Saat ini sedang menempuh studi S3 di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Pernah menjabat sebagai Sekretaris Departemen Teologi GIPB (2005-2010), dan anggota BPP Peruati (2006-2011).

**MELINDA SIAHAAN, S.SI.**

Ditahbiskan sebagai pendeta HKBP dan menjadi dosen di STAKPN Tarutung. Pendidikan S1 diselesaikan di STT Jakarta dan saat ini sedang menempuh studi S2 di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Terlibat aktif sebagai aktifis

---

perempuan di Sumatra Utara. Menjadi editor buku *Liturgi dan Musik Gereja*. Karya tulis yang pernah diterbitkan: "Advokasi Lingkungan Dampak dari PLTPB Sarulla", Sinar Harapan, 2007.

**WELDEMINA YUDIT TIWERY, M.HUM.**

Menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Theologi UKIM, Ambon. Gelar S2 diperolehnya dari Prodi Teologi Kontekstual Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta. Saat ini sedang menempuh studi S3 di Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Dosen di STAKPN Ambon. Editor *Jurnal Marah Christy* STAKPN Ambon dan *Majalah ASSAU PIKOM* GPM.

# Don't Send Me Flower Again

Tema yang diangkat dalam buku yang berjudul *Don't Send Me Flower Again* ini adalah "Perempuan dan Kekerasan". Judul ini didasarkan pada fakta lingkaran kekerasan yang dialami oleh kaum perempuan, yang dimulai dengan kekerasan, kemesraan (pemberian bunga permohonan maaf), kekerasan, kemesraan... begitu terus, hingga pada kematiannya pun suami masih mengirimkan bunga di pusaranya. Saat ini, kaum perempuan tidak menginginkan bunga, tetapi yang diinginkan adalah "Stop Kekerasan!".

Kekerasan yang dialami perempuan merupakan masalah klasik yang hingga saat ini belum bisa dituntaskan. Kekerasan terhadap perempuan tidak hanya terbatas pada kekerasan fisik belaka, namun juga kekerasan psikis, ekonomi, dan seksual, baik yang terjadi di dalam keluarga, masyarakat, ataupun negara. Kekerasan terhadap perempuan adalah wujud dari kesenjangan posisi tawar dan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan, yang mengarah pada dominasi dan diskriminasi oleh laki-laki kepada perempuan.

Perjuangan untuk menghentikan tindak kekerasan yang kerap terjadi menuntut keterlibatan semua pihak dengan mengerahkan berbagai pendekatan yang konstruktif. Salah satu pendekatan yang dipakai adalah pendekatan penyadaran pemahaman secara akademis yang diharapkan dapat mengubah paradigma berpikir patriarkhi penyumbang tindak kekerasan. Dan bersyukur bahwa kesadaran tersebut muncul dalam kesepakatan Peruati DIY untuk menerbitkan tulisan bersama dalam sebuah buku dengan tema "Perempuan dan Kekerasan". Semoga buku ini bermanfaat dalam upaya penyadaran akan realitas kekerasan yang terjadi dan memikirkan cara-cara terbaik untuk mengatasinya.



YAYASAN  
TAMAN PUSTAKA KRISTEN  
INDONESIA



PERUATI/ATEWI DIY

ISBN 978-602-17883-3-2



9 786021 788332