

Feminisme sebagai Tubuh, Pemikiran dan Pengalaman¹

Oleh : Aquarini Priyatna Prabasmoro

Berbicara mengenai feminisme bagi saya adalah berbicara tentang kesadaran. Bukan semata-mata bidang ilmu, feminisme merupakan semangat dan cara pandang bagi saya. Pada saat saya mengatakan bahwa feminisme merupakan cara pandang bagi saya, saya mengatakan bahwa feminisme bukanlah sesuatu yang dihasilkan oleh satu cara pandang sedemikian sehingga menghasilkan produk pengetahuan dan cara mengetahui yang tunggal juga. Bagi saya feminisme lebih bersifat cair dan jamak.

Saya harus memulai pembahasan ini dengan menggarisbawahi bahwa pemikiran feminisme tidaklah tunggal, dan dengan demikian maka kita akan membicarakannya dengan lebih terbuka dan dengan demikian kita juga akan dapat membongkar mitos serta stereotipe yang selama ini seringkali dipakai untuk memersepsi feminisme, misalnya bahwa feminisme itu “Barat” dan identik dengan gerakan perempuan pecinta seks bebas, atau bahkan feminisme sama dengan lesbianisme, dan feminis membenci laki-laki.

Tiga Gelombang Feminisme dan Beberapa Isu Sentral Feminisme

Julia Kristeva dalam *Women's Time*² melihat bahwa feminisme bergerak dalam gelombang. Menurut Kristeva, subjektivitas perempuan berhubungan dengan waktu yang berulang (*cyclical — repetition*) dan waktu monumental (keabadian). Keduanya merupakan cara untuk mengonseptualisasi waktu berdasarkan perspektif *motherhood* dan reproduksi. Waktu dalam sejarah, di lain pihak, adalah waktu yang linear: waktu sebagai proyek, kemajuan, kedatangan, dan sebagainya. Tiga gelombang feminisme itu, menurut Kristeva adalah:

1. feminis egalitarian yang menuntut hak yang sejajar dengan laki-laki, dengan perkataan lain, hak-haknya untuk memperoleh tempat dalam waktu yang linear, misalnya feminisme liberal dan feminisme marxis.
2. generasi kedua adalah yang muncul setelah tahun 1968, yang menekankan perbedaan radikal perempuan dari laki-laki dan menuntut hak perempuan untuk tetap berada di luar waktu linear sejarah dan politik, misalnya feminisme radikal.
3. feminisme generasi ketiga adalah yang mendorong eksistensi yang paralel yang menggabungkan ketiga pendekatan feminisme yang memungkinkan perbedaan individual untuk tetap ada tanpa menjadi kehilangan kefeminisannya, misalnya, terutama, feminisme posmodernisme.

Pembagian ini menimbulkan kesan seolah-olah ada *progress narrative* yang linear sedemikian sehingga feminisme gelombang pertama sangat naif dan feminisme berikutnya lebih rumit, lebih canggih, dan lebih “menjawab” persoalan yang lebih hakiki dari isu feminisme.

1. Disampaikan pada Forum Studi Kebudayaan, FSRD ITB, 27 Desember 2005.

2. Julia Kristeva, (Toril Moi ed.), *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press, 1986.

Masalahnya adalah bagaimana kita dapat memersepsi feminisme “masa lalu” dengan feminisme kontemporer dan bagaimana hubungan antara keduanya?

Menurut saya, feminisme bergerak sesuai dengan zamannya dan yang seharusnya terjadi adalah dialog yang belum selesai, yang masih terus berlangsung antara feminisme “masa lalu” dan feminisme “kontemporer”. Menurut Ahmed et.al.,³ diperlukan mobilisasi feminisme pada waktu dan ruang [tempat] tertentu melalui pengembangan pemanfaatan indra, perasaan, konsep, dan pemikiran yang berbeda. Mempertanyakan feminisme adalah mempertanyakan efek dari pemanfaatan tersebut, mempertanyakan bagaimana hal tersebut berfungsi, untuk siapa hal tersebut berfungsi dan apakah kita dapat memikirkan, merasakan atau membayangkan cara lain “melakukan” feminisme.

Feminisme gelombang ketiga, misalnya, lebih sering diacu sebagai “teori” karena terlihat lebih rumit dan canggih. Persoalan-persoalan yang tidak dibahas dalam feminisme yang “membumi”, seperti misalnya liberal dan marxis feminis, dibahas dalam feminisme gelombang ketiga, misalnya oleh feminisme pascastrukturalis yang menekankan adanya masalah opresi terhadap perempuan melalui bahasa. Feminisme pascastrukturalis meyakini bahwa identitas dan kategori yang ajeg adalah problematis dan bahwa perempuan merupakan penanda makna yang terus menerus berubah. “Subjek” menurut feminis pascastrukturalis dikonstruksi dan ditempatkan berdasarkan ide-ide serta wacana tertentu. Artinya, identitas perempuan menjadi cair. Artinya lagi, “perempuan” itu sendiri sebagai “kelompok” atau “komunitas” menjadi tidak ada karena “perempuan” sebagai penanda juga tidak ada.

Hal ini bukan merupakan kesalahan mutlak. Masalahnya, seperti dikemukakan oleh Jackie Stacey⁴, bahwa penekanan terhadap bahasa telah menyebabkan terpinggirkannya persoalan tubuh yang selama ini merupakan pusat perhatian teori feminis kontemporer. Menurut Stacey lagi, ketertarikan yang kini timbul lagi terhadap persoalan tubuh menunjukkan perhatian yang tetap ada terhadap cara tubuh ditempatkan dalam suatu rangkaian relasi kekuasaan dan dapat dibaca sebagai penanda perbedaan (gender, ras, kelas dan seksualitas).

Kristeva sendiri dikenal sangat kritis terhadap kelompok feminis radikal Prancis, atau seringkali juga dilabeli feminis Posmodern, yang terutama dimotori oleh Luce Irigaray dan Helene Cixous, yang mendasarkan argumentasi feminisnya pada perbedaan seksual. Tubuh, bagi aliran feminisme radikal adalah persoalan mendasar yang menunjukkan bahwa perempuan berbeda dari laki-laki, dan bahwa perbedaan itu bukan hanya berlaku paralel tetapi lebih bersifat superior. Femininitas bagi keduanya adalah superior terhadap maskulinitas. Pembacaan teks yang lebih simpatik dari Irigaray dan Cixous akan melihat teks keduanya sebagai usaha untuk menciptakan bahasa baru yang selama ini dikuasai oleh bahasa “maskulin”. Persoalan tubuh dan seksualitas yang dibahas oleh Irigaray dihadirkan dalam teks yang sangat dialogis dan puitis; sesuatu hal yang menyimpang dari genre tulisan “akademis” yang selama ini berlaku dan dikuasai oleh “*dead male theorists*” (atau juga “*not so dead, not so male theorists*”). Dari sisi ini kita melihat bahwa yang

3. Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil dan Beverly Skeggs, “Introduction”, *Transformation- Thinking through Feminism*, Routledge, London, 2000.

4. Jackie Stacey, “Feminist Theory : Capital F, Capital T” dalam V. Robinson & D. Richardson (editor) *Introducing Women's Studies: Feminist Theory and Practice*, MacMillan, 1997.

dilakukan Irigaray bukan hanya mengembalikan tubuh perempuan kepada tempatnya “semula” -- sebelum patriarki, jika realitas seperti itu mungkin - tetapi juga mempermasalahkan persoalan komunikasi perempuan dengan tubuhnya, perempuan dengan perempuan lain, serta hubungannya dengan wacana di luar perempuan yang membungkus tubuh perempuan ke dalam kategori-kategori sosial yang diciptakan budaya patriarki/laki-laki. Saya ingin menunjukkan sepotong tulisan Irigaray dalam “*When Our Lips Speak Together*”.⁵

mencintaimu: tubuh yang dialami bersama, tidak terbagi. Engkau dan aku tidak terbagi. Tidak perlu ada pertumpahan darah, di antara kita. Tidak perlu ada luka untuk mengingatkan kita bahwa darah ada. Darah mengalir di dalam kita, dari kita. Darah adalah sesuatu yang kita kenali dengan baik, sesuatu yang dekat. Engkau seluruhnya merah. Tetapi sangat putih. Keduanya dalam waktu yang bersamaan. Engkau tidak menjadi merah bahkan jika kehilangan warna putihmu. Engkau putih karena engkau selalu dekat kepada darah. Putih dan merah pada waktu yang bersamaan. Kita melahirkan semua warna; pink, coklat, blonde, hijau, biru... karena putih ini tidaklah berpura-pura. Putih ini bukanlah darah yang mati, darah yang hitam. Kepura-puraan adalah hitam. Kepura-puraan menyerap segala sesuatu, dekat dengan dirinya sendiri, berusaha kembali hidup. Berusaha dengan segala kesia-siaan... sementara putihnya merah tidak merebut apa pun juga. Bercahaya tanpa otorki, putihnya merah memberi sebanyak yang diterimanya.⁶

Irigaray mengetengahkan tidak saja perbedaan seksual perempuan dari laki-laki, tetapi juga mengembalikan “kebanggaan” perempuan pada tubuh dan proses yang berlangsung dalam tubuhnya; darah, reproduksi, pluralitas. Apa yang pada masyarakat dianggap sebagai “*abjek*”, bagi Irigaray adalah bagian dari keseluruhan konstruksi perempuan.

Persoalan tubuh dan hubungannya dengan konstruksi masyarakat juga terlihat dalam apa yang disebut sebagai *sex/gender distinction* yang dikemukakan oleh Gayle Rubin. Dalam konsep ini, seks dimaknai sebagai sesuatu yang kodrati. Tubuh menjadi kodrat dan fakta bahwa seseorang itu adalah perempuan. Gender adalah konstruksi masyarakat yang menempatkan, memosisikan subjek dengan tubuh perempuan dengan “keharusan” untuk memiliki gender yang sama dengan tubuhnya. Gender bagi subjek perempuan adalah feminin. Femininitas ini tidaklah kodrati dan karena itu dapat berbeda-beda dari satu budaya ke budaya lain. Apa pun juga, perempuan, secara kasar dalam logika ini, menjadi terdiri dari dua lapisan yang membentuknya menjadi seseorang tertentu.

Berdasarkan pengalaman dalam memberikan seminar atau pelatihan kesadaran gender, konsep pembedaan seks dan gender ini saya rasa dapat memenuhi jawaban persoalan-persoalan mendasar yang memisahkan kodrat dari keharusan sosial. Misalnya bahwa hamil dan menyusui itu pada umumnya bersifat kodrati (kecuali bagi mereka yang kebetulan tidak dapat melakukannya),

⁵ Terbit pertama kali dalam bahasa Prancis. Ketidakmampuan saya berbahasa Prancis memaksa saya untuk hanya dapat mengacu kepada terjemahannya dalam bahasa Inggris.

⁶ Luce Irigaray, “*When Our Lips Speak Together*”, dalam (Catherine Porter with Carolyn Burke eds.), *This Sex Which is Not One*, Ithaca New York, Cornell University Press, 1985, hlm. 207.

dan bahwa mencuci piring serta menyiapkan makanan adalah tidak kodrati, dan dengan demikian dapat diubah. Konsep yang menunjukkan bahwa sesuatu yang sudah lama dianggap sebagai sesuatu yang lumrah — karena dianggap kodrati — sesungguhnya bukanlah kodrati dan dengan demikian dapat dilakukan perubahan terhadapnya dapat menjadi konsep yang sangat membebaskan.

Meskipun demikian, pemisahan seks dan gender itu bukannya tanpa persoalan. Simone de Beauvoir⁷, yang bukunya *The Second Sex*, merupakan salah satu buku yang banyak dirujuk sebagai “buku yang telah mengubah hidup saya” mengatakan “*One is not born, but rather becomes, a woman*”⁸. Pernyataan ini telah banyak dibela, dipertanyakan dan ditentang. Kalimat yang sederhana ini menimbulkan perdebatan feminis yang luas mengenai tubuh, konstruksi sosial budaya dan juga pengertian filosofis mengenai konsep “menjadi perempuan”. Pembacaan mengenai konsep Beauvoir tentang tubuh juga membentuk “tubuh” sendiri. Deutscher⁹ misalnya menunjukkan bahwa kritisi terhadap pendekatan Beauvoir terhadap isu penubuhan terdiri atas, (1) mereka yang menekankan ketidakkonsistenan Beauvoir, (2) mereka yang melakukan de-emphasize ketidakkonsistenan Beauvoir dan (3) mereka yang berusaha untuk mengembangkan pendekatan yang “menjelaskan”. Pembacaan saya sendiri atas teks tersebut adalah jika seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi lebih seseorang itu *menjadi* perempuan, maka menjadi perempuan adalah sesuatu yang tidak kodrati. “Menjadi perempuan” adalah proyek untuk terus “menjadi” dan menghasilkan sesuatu dari dirinya/tubuhnya/situasinya. Karena itu “menjadi perempuan” atau fakta bahwa saya adalah seorang perempuan adalah bukan sesuatu yang ajeg dan stabil, tetapi lebih merupakan sesuatu yang selalu bergerak dan dalam tahap relatif bagaimana seorang subjek perempuan menghasilkan sesuatu dari dirinya.

Banyak teoritikus feminis yang mengategorikan Beauvoir sebagai seorang pendukung sistem pembedaan seks dan gender. Saya sendiri melihat bahwa Beauvoir mengajukan suatu argumen yang lebih rumit daripada itu dan bahwa tubuh adalah lebih dari sekadar “*facticity*”. Dengan argumen itu, saya berpendapat bahwa pendekatan penubuhan Beauvoir mempertanyakan kembali pembedaan tidak saja seks dan gender tetapi juga pembedaan berdasarkan oposisi biner *nature/culture, body/mind, aktif/pasif* dan sebagainya.

Tubuh perempuan, lebih dari sekadar “*facticity*”, adalah bagian dari dirinya sebagai manusia. Di sinilah kontradiksi terjadi pada perempuan. Sebagai seorang manusia dia adalah subjek, suatu kesadaran, tetapi sebagai seorang perempuan dia adalah “Lian yang Mutlak”. Dia adalah objek. Kontradiksi antara menjadi subjek dan pada saat yang sama dihadapkan pada objektivikasi, seorang

⁷ Esai lengkap mengenai pendekatan penubuhan Simone de Beauvoir dalam bandingannya dengan konsep *sex/gender distinction* lihat *Pendekatan Beauvoir terhadap Penubuhan dan Resistensi terhadap Sistem Pembedaan Seks/Gender* dalam buku ini.

⁸ Simone de Beauvoir, , H.M. Parshley, terj., ed., *The Second Sex*, Vintage Book Edition, 1997, hlm. 295.

⁹ Penelope Deutscher, *Yielding Gender- Feminism, deconstruction and the history of Philosophy*, London, New York, Routledge, 1997, hlm. 169-193.

perempuan mungkin mendapatkan dirinya menjadi kaki tangan kejahatan terhadap dirinya sendiri dengan cara melarikan diri dari tanggung jawab menjadi manusia yang bebas, suatu Subjek¹⁰. Tetapi karena Beauvoir tidak percaya pada keajegan suatu situasi, tidak ada subjek yang dalam pandangannya dapat menjadi subjek tanpa suatu objek, dan tidak ada subjektivitas yang cukup aman karena selalu saja ada kemungkinan terjadi perubahan posisi. Fullbrook dan Fullbrook¹¹ menjelaskan “Diri yang sadar terbuka bagi pengalaman objektifikasi, yaitu, menjadi objek dari subjek/objek”. Pada akhirnya, bagi Beauvoir, tubuh bukanlah batasan dan wadah, tetapi merupakan “*grasp*”, suatu sentuhan kepada dunia. Dalam sentuhan suatu subjek menyentuh dan pada saat yang sama disentuh. Dengan demikian, subjek merupakan objek pada waktu yang bersamaan.

Logika sentuhan ini selain menjawab pertanyaan seputar konstruksi perempuan juga merupakan alternatif konstruksi pengetahuan yang selama ini didominasi oleh “*scopic economy*” pemikiran filosofi Barat. Seperti disarankan oleh Ahmed et.al,¹² perlu dibangun dan dikembangkan indra lain dalam mengkonstruksi pengetahuan feminis dan bukan hanya berkonsentrasi pada mengedepankan usaha untuk “memperlihatkan apa yang tidak terlihat” karena ada beberapa persoalan dalam konstruksi pengetahuan yang mengandalkan penglihatan. Pertama, ada jarak antara subjek yang melihat dan objek yang dilihat. Kedua, ada persoalan “*who is “I”/ whose eye/gaze*” yang melihat. *Scopic economy*, dalam hal ini masih sangat mengakomodasi wacana *master-slave*.

Apa Konsep Pembentukan Pengetahuan Feminis?

Pertanyaan di atas mengantarkan kita pada konstruksi pendekatan feminis yang *located* dan *situated*. Jika ada persoalan lain yang harus diperhatikan oleh pemikiran feminis maka itu adalah fakta bahwa kategori “perempuan” melewati batas biologis dan berkaitan dengan kategori-kategori lain yang menjadikan penanda bagi subjek perempuan tertentu. Kritik terhadap feminisme sebagai “Barat”, meskipun tidak seluruhnya benar, juga tidak seluruhnya salah. Normalisasi kategori perempuan sebagai putih, kelas menengah dalam banyak hal menegaskan fakta bahwa perempuan berbeda dalam mengalami hidupnya tidak hanya karena ia memiliki tubuh perempuan [dalam bandingan dengan laki-laki, misalnya], tetapi juga karena ia memiliki penanda tubuh yang lain, misalnya etnis, ras, dan juga penanda subjektivitas yang lain seperti agama, latar belakang ekonomi, pendidikan, budaya dan status sosial. Hal inilah yang menjadi isu mendasar yang dikedepankan oleh feminisme multikultural, *black feminism*, feminisme pascakolonial, dan feminisme global. Pertanyaan misalnya dapatkah diciptakan “*global sisterhood*” tidak pernah selesai diperdebatkan.

¹⁰ Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, hlm. 144.

¹¹ Edward Fullbrook dan Kate Fullbrook, *Simone de Beauvoir, A critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1998, hlm. 96.

¹² Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil dan Beverly Skeggs, “Introduction”, *Transformation- Thinking through Feminism*, Routledge, London, 2000.

Penanda kategori perempuan sebagai putih dan kelas menengah tidak hanya “menaturalisasi” kategori perempuan di “barat” tetapi juga perempuan di “timur”. Femininitas, termasuk di dalamnya kategori cantik dan menarik, juga dinaturalisasi dalam citra perempuan kulit putih. Menjadi putih bukan hanya mentransendensi femininitas tetapi juga kemanusiaan. Putih diinginkan dan dikritisi terutama jika kita memersepsinya dengan perspektif pascakolonial.¹³ Kategori putih sebagai diinginkan karena label budaya yang menjadikannya penanda kesucian dan kemurnian, misalnya seperti dalam teks Irigaray yang saya kutip dalam esai ini, diterima dalam perspektif barat (baca: putih) sebagai sesuatu yang seharusnya dan tidak ada yang harus dikritisi, tetapi memperhatikannya sebagai orang yang tidak berkulit putih, kita tidak dapat menghindari dari perasaan penegasian dan pengucilan dari wahana yang dikembangkan Irigaray tersebut di atas. Misalnya, dalam pencitraan hitam sebagai sesuatu yang buruk dan negatif.

Pada tahap ini, saya ingin sekali lagi menegaskan bahwa feminisme bukanlah wacana yang tunggal dan terlepas dari wacana lain. Memiliki perspektif feminis menjadikan kita mempunyai kesadaran ada persoalan ketidakseimbangan yang harus diatasi dan persoalan itu harus dilihat sebagai bagian dari persoalan yang saling kait mengait. Feminisme, di satu sisi dikritisi sebagai “tidak memiliki teori kecuali yang dipinjam dari *“dead male theorists”*” di sisi lain feminisme menjadi lebih lengkap justru karena kita tidak pernah dapat melepaskan diri dari cara pandang berbagai aliran feminisme yang lain.

¹³ Saya mengupas dengan cukup dalam persoalan putih sebagai representasi kelas, ras, femininitas dan globalitas dalam buku saya *Becoming White Representasi Kelas, Ras, Femininitas dan Globalitas dalam Iklan Sabun*, Jelasutra, Juli 2004.

Catatan-catatan:

1. Disampaikan pada Forum Studi Kebudayaan, FSRD ITB, 27 November 2005.
2. Julia Kristeva, (Toril Moi ed.), *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press, 1986.
3. Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil dan Beverly Skeggs, "Introduction", *Transformation- Thinking through Feminism*, Routledge, London, 2000.
4. Jackie Stacey, "Feminist Theory : Capital F, Capital T" dalam V. Robinson & D. Richardson (editor) *Introducing Women's Studies: Feminist Theory and Practice*, MacMillan, 1997.
5. Terbit pertama kali dalam bahasa Prancis. Ketidakkampuan saya berbahasa Prancis memaksa saya untuk hanya dapat mengacu kepada terjemahannya dalam bahasa Inggris.
6. Luce Irigaray, "*When Our Lips Speak Together*", dalam (Catherine Porter with Carolyn Burke eds.), *This Sex Which is Not One*, Ithaca New York, Cornell University Press, 1985, hlm. 207.
7. Esai lengkap mengenai pendekatan penubuhan Simone de Beauvoir dalam bandingannya dengan konsep *sex/gender distinction* lihat "Pendekatan Beauvoir terhadap Penubuhan dan Resistensi terhadap Sistem Pembedaan Seks/Gender" dalam buku saya *Kajian Budaya Feminis* yang akan segera terbit..
8. Simone de Beauvoir, , H.M. Parshley, terj., ed., *The Second Sex*, Vintage Book Edition, 1997, hlm. 295.
9. Penelope Deutcher, *Yielding Gender- Feminism, deconstruction and the history of Philosophy*, London, New York, Routledge, 1997, hlm. 169-193
10. Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, hlm. 144.
11. Edward Fullbrook dan Kate Fullbrook, *Simone de Beauvoir, A critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1998, hlm. 96.
12. Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil dan Beverly Skeggs, 2000.
13. Saya mengupas dengan cukup dalam persoalan putih sebagai representasi kelas, ras, femininitas dan globalitas dalam buku saya *Becoming White Representasi Kelas, Ras, Femininitas dan Globalitas dalam Iklan Sabun*, Jelasutra, Juli 2004.

