

WACANA SIRKUMSISI PADA PEREMPUAN

*Akhmad Rifa'i**

Abstract

There are two perspectives of female circumcision among scholars. First, female circumcision is a matter of tradition that has been legalized by religious interpretations, especially Islam. Essentially, Islam does not obligate women to practice it. The practice could be accepted as far as it doesn't not destroy the functions of woman sex organ. Second, female circumcision is a tradition that has been legalized by men powers for satisfying themselves in sexual performance as well as in social relations. Female genital mutilation, which means removing the clitoris, labia minora and majora of the female sex organ, is the practice to make males having more pleasure in sexual relationship. Here, the objective of such practice is to insult 'female dignity' and to show that females should obey males domination. Islam prohibits the latter practice.

Pendahuluan

Persoalan sirkumsisi (sunat) pada perempuan terus menjadi perdebatan. Dalam kancah internasional, persoalan ini muncul, antara lain, pada ICPD 1994 di Kairo. Persoalan menjadi semakin ramai diperdebatkan sejak CNN menayangkan pelaksanaan sirkumsisi di Mesir bertepatan dengan pelaksanaan ICPD tersebut (Al-Ahram, 15-21 September 1994). Oleh karena itu, beberapa waktu kemudian persoalan ini ditindaklanjuti oleh pengadilan setempat dan pada 28 Desember 1997 telah dikeluarkan larangan pelaksanaan sirkumsisi pada perempuan sebagai hasil dari debat panjang antara pemerintah dan pemikir-pemikir Islam konservatif (Chelala, 1998). Isu ini bergulir kembali pada Pertemuan Internasional Pembangunan Sosial di Copenhagen 1995 dan ditegaskan lagi di Konferensi Internasional ke-4 tentang Perempuan di Beijing 1995. Dalam Platform Konferensi Beijing itu dikatakan bahwa sirkumsisi bagi

* Drs. Akhmad Rifa'i, M.Phil. adalah Ketua Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam, Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

perempuan merupakan ancaman bagi kesehatan reproduksi dan sebuah bentuk kekerasan terhadap perempuan (Althaus, 1997).

Perkembangan kasus di Mesir itu sangat menarik karena para aktivis perempuan di sana berani mengatakan secara terbuka bahwa praktek-praktek pelaksanaan sirkumsisi pada perempuan di Mesir merupakan persoalan tradisi yang tidak sehat. Para aktivis yang bernaung di bawah *Cairo Family Planning Association* berusaha memberantas sirkumsisi bagi perempuan ini dengan mengklaim bahwa hal ini telah didukung oleh sebagian para ahli agama ternama, yang diharapkan bisa menyosialisasikan bahaya dan menghapus praktek tersebut di kalangan umat Islam. Mereka bahkan mengatakan bahwa pelaksanaan sirkumsisi merupakan sebuah tindakan kriminal atau sebuah kejahatan. Akhirnya, dibuatlah rekomendasi yang mengimbau paramedis/pelayan kesehatan di rumah-rumah sakit maupun klinik kesehatan Mesir untuk tidak melakukan operasi sirkumsisi ini.

Untuk Indonesia, persoalan sirkumsisi pada perempuan belum menjadi persoalan yang menonjol dan data pola pelaksanaan dan pengaruh sirkumsisi pada perempuan Indonesia masih terbatas. Namun, sirkumsisi bagi perempuan Malaysia dan Indonesia yang mayoritas muslim masih banyak dipraktekkan dengan cara yang beragam (Isa dkk., 1999). Sirkumsisi bagi perempuan Indonesia penting untuk dipersoalkan sehubungan dengan menguat dan gencarnya wacana kesehatan reproduksi perempuan dan ketimpangan *gender*, yang sekaligus terkait dengan masalah agama. Ada dugaan kuat di masyarakat bahwa pelaksanaan sirkumsisi bagi perempuan seringkali dilakukan secara tidak profesional dan tidak memperhatikan faktor kesehatan sehingga menjadi masalah bagi alat vital perempuan. Persoalan lain yang sering diperdebatkan ialah apakah praktek tersebut berdasarkan pada alasan agama atau hanya alasan tradisi. Begitu pula, diperdebatkan keterkaitan praktek sirkumsisi ini dengan aspek-aspek lain, khususnya posisi perempuan dalam realitas sosial.

Model-Model Sirkumsisi

Dalam *Ensiklopedi Indonesia* (1989: 370) dikemukakan bahwa sirkumsisi merupakan tindakan pembedahan terhadap bagian luar alat

kelamin, baik pada perempuan maupun laki-laki. Praktek ini banyak dilakukan pada bangsa-bangsa di Asia, Afrika, Amerika dan Australia, dan yang paling banyak melakukan praktek sirkumsisi pada perempuan adalah negara-negara Afrika. Masyarakat di Amerika Serikat, Kanada, dan sebagian Eropa saat ini juga masih ada yang mempraktekkan sirkumsisi ini pada perempuan (Burger dan Thomas, 1974; El-Dareer, 1982; DHS, 1991; Toubia, 1993).

Dalam bahasa Indonesia sirkumsisi disebut *sunat*. Dalam bahasa Arab disebut dengan *khitanul-unsty* atau *khitanul-banat* atau *khafidul-banat*, yang ketiganya berarti sama, yaitu *sunat pada perempuan*. Di Mesir dikenal dengan istilah *dayas*, *khafedah* atau disebut *thahur* di Sudan dan negera-negara Arab, dan disebut *ouddo* di Somalia. Dalam beberapa literatur dipersoalkan penggunaan istilah *female circumcision* dan *female genital mutilation* (FGM). Penggunaan istilah *female circumcision* biasanya dipakai pada sirkumsisi yang bisa diterima dan digunakan karena alasan agama dan tradisi tertentu. Dalam praktek ini, klitoris tidak dipotong atau tidak dibuang. Istilah *female genital mutilation* lebih banyak digunakan oleh orang Barat yang berasumsi bahwa sirkumsisi pada perempuan sangat negatif dan membahayakan (Seham, 1999). Dalam pengertian istilah yang terakhir ini, dilakukan praktek pemotongan dan pembuangan beberapa bagian kelamin perempuan dengan cara operasi, baik yang dilakukan di rumah sakit maupun yang dilakukan secara tradisional oleh orang-orang tertentu yang memahami praktek tersebut.

Toubia (1993: 9) memperjelas penggunaan istilah tersebut sebagai berikut.

“The term female genital mutilation or FGM is not used to refer to minor forms of genital rituals (i.e., washing or pricking the clitoris or cleaning or separating the foreskin). Instead, FGM only in reference to forms of the practice that involve the ‘cutting and removal of sexual organs’”.

Perihal mengapa seseorang harus melakukan praktek tersebut, McCloskey (1992: 61) mengatakan bahwa

“...kadang-kadang sirkumsisi dilakukan karena infeksi atau abnormalitas kelahiran, kadang-kadang juga dilakukan sebagai ajaran agama, tetapi kebanyakan orang tua yang anak-anak mereka

disunat, ialah karena orang tua mereka juga sebelumnya disunat, atau sebagai tradisi dalam keluarga”.

Ada tiga model sirkumsisi pada perempuan yang paling banyak dipraktikkan di negara-negara Afrika dan masih menjadi bahan perdebatan. Dengan adanya klasifikasi ini bukan berarti bahwa model lain tidak dipraktikkan di berbagai belahan dunia. Model sirkumsisi yang pertama adalah *clitoridectomy*, dengan cara ini sebagian atau seluruh klitoris dipotong atau dilukai (digores-gores) sehingga mengeluarkan darah. Cara ini paling populer dan banyak dipraktikkan dalam masyarakat, baik karena alasan agama maupun alasan tradisi. Praktek sirkumsisi semacam ini (khususnya yang melukai atau menggores) oleh kebanyakan orang dianggap tidak terlalu berbahaya dan sakitnya dirasakan hanya sementara, dan istilah *female circumcision* banyak digunakan pada jenis ini.

Model kedua adalah *pharaonic circumcision*, yaitu suatu bentuk sirkumsisi pada perempuan dengan memotong dan membuang klitoris dan labia minora (bibir dalam vagina). Cara ini dianggap berbahaya, baik pada saat sirkumsisi dilakukan maupun pada alat vital perempuan untuk jangka panjang. Dianggap berbahaya karena manakala pada saat pelaksanaannya kurang hati-hati, bukan hanya labia minora yang terbuang, tetapi bisa juga pada bagian vagina dalam. Hal ini akan menyebabkan sensitivitas syaraf akan kenikmatan seksual berkurang. Dengan memotong atau membuang klitoris dan labia minora, hal itu sudah sangat mengurangi kepuasan perempuan dalam masalah seksual.

Model ketiga yang sangat berbahaya disebut dengan *infibulation circumcision*. Bukan hanya klitoris dan labia minora yang dibuang, tetapi labia majora (bibir luar vagina) dilukai atau digores-gores sampai berdarah, kemudian dijahit atau diikat agar bibir luar kedua sisi vagina itu menjadi sangat sempit atau menyatu untuk selamanya, sedang bagian lainnya dibiarkan dan hal ini dimaksudkan untuk terbentuknya lubang kecil yang bisa dilalui oleh urine dan darah menstruasi (WHO, 1998)

Akibat dari sirkumsisi infibulasi ini adalah munculnya problem kesehatan jangka panjang sebab dengan terbentuknya sedikit lobang saluran urine akan menyebabkan terjadi infeksi saluran reproduksi, fertilitas rendah dan tidak punya anak (steril), termasuk pula mengurangi

kepuasan perempuan pada saat berlangsung *intercourse*. Baik sirkumsisi *pharanoic* maupun *infibulation*, bila dikaitkan dengan perdebatan istilah sirkumsisi yang ada, keduanya termasuk dalam kategori *female genital mutilation*.

Pelaksanaan sirkumsisi pada perempuan pada ketiga model tersebut adalah ketika anak perempuan itu menginjak dewasa, sudah mulai mengenal persoalan seksual, atau mengenal hubungan seksual dengan lawan jenis. Hal ini banyak dipraktekkan di negara-negara Afrika. Ukuran waktu yang biasa dijadikan standar kapan kepada seorang anak perempuan harus dilakukan sirkumsisi adalah saat mereka baru pertama kali mengalami masa haid.

Di masyarakat Trengganu, Malaysia, menurut hasil penelitian yang pernah dilakukan di sana, ditemukan satu model sirkumsisi perempuan ketika dia masih bayi berumur 40 hari. Cara melakukannya sebagaimana disebutkan oleh Lederman (1983) ialah “bayi perempuan diletakkan di pangkuan ibu atau neneknya dan kemaluannya disingkap. Seorang bidan atau salah seorang anggota keluarga perempuan siap dengan pisau kecil atau pisau cukur. Hanya sebuah usapan atau goresan yang sangat kecil dilakukan dan tidak cukup merusak fungsi organ, tetapi cukup untuk memenuhi tradisi.”

Di Kelantan, Malaysia, praktek sirkumsisi pada perempuan di sana didasarkan pada alasan-alasan nonagama, lebih menunjukkan sebagai praktek adat atau tradisi dan merupakan simbol seorang gadis memasuki tingkat kedewasaan. Tingkat kedewasaan ini merujuk pada masa pertama kali seorang gadis mengalami haid. Masyarakat di sana percaya bahwa sebagai perawan yang masih suci dan bersih, simbol seorang gadis memasuki tingkat kedewasaan perlu ditunjukkan. Maka dari itu, ritual sirkumsisi digelar dengan tata cara tradisi setempat. Di sana juga diakui secara luas bahwa sirkumsisi perempuan dapat mengurangi aktivitas seksual perempuan dan bertujuan untuk lebih memberikan kepuasan seksual pada laki-laki. Kesiapan dan keinginan perempuan untuk disirkumsisi dianggap tidak bertentangan secara moral (Isa dkk., 1999).

Praktek sirkumsisi pada perempuan Mesir mempunyai dua alasan sebagaimana dilaporkan oleh IRRRAG (*International Reproductive Rights Research Action Group*). Pertama, praktek tersebut dimaksudkan untuk

mengurangi keinginan seksual perempuan, sehingga menjaga keperawanan mereka sampai waktunya menikah. Kedua, praktek itu merupakan katalisator untuk mempercepat anak perempuan memasuki fase kehidupan mereka sebagai seorang perempuan dewasa. Banyak perempuan setuju bahwa sirkumsisi berbahaya, tetapi mereka menerima dan melakukannya sebagai sebuah ritual memasuki fase kehidupan. Alasan-alasan lain yang ditemukan di antaranya adalah bahwa praktek tersebut akan membuat seorang perempuan cantik dan mencegah clitoris tumbuh seperti organ milik laki-laki. Secara singkat mereka menegaskan bahwa alasan utamanya adalah alasan tradisi, sedang agama merupakan alasan yang kedua (Petchesky, 1998).

Di Indonesia ketika penulis melakukan penelitian peninjauan mengenai sirkumsisi pada perempuan di beberapa rumah bersalin di Yogyakarta, ditemukan bahwa sirkumsisi perempuan dilakukan pada saat dia baru saja dilahirkan. Para bidan melakukan sirkumsisi pada bayi perempuan tersebut dengan cara yang berbeda. Pertama, hanya dengan cara menempelkan atau mengusapkan pisau kecil pada vagina bayi perempuan. Kedua, dengan cara menyiapkan sepotong kunir yang sudah dikupas dan dicuci terlebih dahulu. Bila kelahiran telah terjadi dan yang lahir bayi perempuan, ketika badan bayi tersebut telah bersih, potongan kunir yang telah dipersiapkan diusapkan pada vagina, dan selesailah ritual sirkumsisi pada bayi tersebut.

Menurut Hayes (1975) bentuk sirkumsisi kedua (*pharaonic circumcision*) dan ketiga (*infibulation circumcision*) dilarang dalam Islam. Ia telah menyebabkan rusaknya alat vital perempuan yang sangat asasi dan sebagai akibatnya bagi perempuan yang mempraktekkan bentuk sirkumsisi tersebut, mereka akan kehilangan alat kepuasan seksual. Perempuan ini, katanya, pada saat melakukan hubungan badan hanya menjadi pemuas seksual laki-laki.

Pandangan Agama

Kalau dilihat dari berbagai literatur Islam, permasalahan sirkumsisi (*khitan* dalam bahasa Arab), baik bagi perempuan maupun laki-laki masih ada dalam persoalan ijtihadiah, masalah yang masih diperdebatkan kedudukannya, baik dari segi hukum maupun pelaksanaannya. Masalah

sirkumsisi bagi perempuan dalam wacana hukum Islam masih kabur. Kekaburan ini terjadi karena tidak ada *nash* atau dalil (syarih, jelas petunjuknya) baik dari Alquran maupun Hadits yang menyatakan secara tegas cara pelaksanaan sirkumsisi bagi perempuan. Sebagian ulama berpendapat bahwa praktek ini hanya berdasarkan pada apa yang terjadi pada zaman Nabi.

Dalam Kitab Kejadian 17 (9-14), masalah sirkumsisi ini diperintahkan Yahwe kepada semua laki-laki Israel sebagai tanda persekutuan, dan harus dilaksanakan pada hari ke-8 sesudah kelahiran. Sunat bagi anak-anak laki-laki Israel berupa penyingkiran kulup yang menutupi kepala penis. Bagi perempuan tidak ditemukan keterangan yang jelas mengenai perintah dan praktek sirkumsisi ini. Menurut Al-Kitab (Lukas 2: 21), Yesus juga disunat. Paulus mengakui kebebasan orang Kristen keturunan yang bukan Yahudi untuk tidak menjalankan sirkumsisi, tetapi pada waktu Konsili di Yerusalem (49) pandangan Paulus ini mendapatkan persetujuan secara penuh (Kisah para Rasul, 15: 1-21 dalam *Ensiklopedia Indonesia*, 1989). Fungsi sirkumsisi dalam Kristen diganti dengan permandian yang memberikan simbol yang tidak dapat terhapuskan sebagai umat Allah yang baru.

Dalam pandangan Islam masalah sirkumsisi baik bagi perempuan dan laki-laki merupakan tradisi yang ada dan berkembang sejak pada zaman Nabi Ibrahim a.s. dan beliau sendiri melakukannya sehingga kemudian menjadi ajaran dari Nabi Ibrahim a.s. yang diwariskan kepada umat-umat sesudahnya, termasuk Islam. Dalam berbagai riwayat, Nabi Muhammad s.a.w. juga disunat oleh kakeknya, Abdul Muthalib, kemudian ia juga melakukan sunat pada cucu-cucunya. Mengenai praktek dan cara Nabi melakukan sirkumsisi, khusus bagi putri-putrinya, tidak ada riwayat yang menceritakannya. Dalam persoalan sirkumsisi bagi perempuan ini, Nabi tidak banyak membicarakannya, termasuk pula bagaimana sesungguhnya sirkumsisi itu harus dilakukan, termasuk juga tidak disebutkan bahwa istri-istri Nabi Muhammad dan putri-putrinya dikenakan sirkumsisi (Chelala, 1998).

Khusein Muhammad Makhloof dalam kitabnya *Fatawas-Syariyah wa-buhusul-Islam* (1971: 145) mengutip pendapat Al-Mawardi bagaimana

sirkumsisi bagi perempuan dilakukan dan bagaimana status hukumnya. Dia mengatakan bahwa,

“sirkumsisi bagi perempuan adalah memotong kulit yang paling atas pada alat kelamin yang berbentuk seperti biji-bijian, atau seperti jengger ayam. Yang diwajibkan adalah memotong atau menggores kulit bagian atas tersebut dengan tidak melepaskan potongan itu”

Sebagaimana dikatakan di atas bahwa masalah ini masih diperdebatkan, maka sikap para fuqaha (ahli hukum Islam) di dalam menetapkan hukum sirkumsisi ini juga berbeda-beda. Kelompok pertama mengatakan bahwa wajib sirkumsisi dilakukan baik bagi anak laki-laki maupun perempuan. Ini banyak dianut oleh madzhab Syafii. Pendapat kedua yang diajukan oleh madzhab Hanafi dan Maliki menyatakan sunnah bagi keduanya (baik laki-laki maupun perempuan), melakukan sirkumsisi lebih baik, tidak melakukannya tidak apa-apa. Sebaliknya, pendapat yang ketiga menekankan wajib bagi anak laki-laki, dan bukan sunnah bagi anak perempuan, tetapi lebih pada kebagusan atau kehormatan, hal ini dikemukakan oleh madzhab Hanabilah.

Menurut Syaltut (1970), karena masalah sirkumsisi ini khususnya bagi perempuan masih dalam persoalan khilafiyah atau dalam perbedaan pendapat para fuqaha, dia mengusulkan untuk mengambil yang terbaik bagi keduanya. Mana yang banyak manfaatnya dilakukan dan yang banyak mudharatnya ditinggalkan. Sementara itu, status hukum yang dikemukakan oleh madzhab Hanafi, Maliki, dan Hanabilah tentang tidak wajibnya atau sunnahnya sirkumsisi bagi perempuan karena didasarkan pada hadits yang diriwayatkan dari sahabat Abu Ayyub, bahwa Rasulullah bersabda,

“Empat hal termasuk sunah-sunah para Rasul: khitan, memakai minyak wangi, menggosok gigi (siwak), dan menikah” (HR. Thirmidzi dan Imam Ahmad).

Demikian juga, hadits mengatakan,

“Bahwasanya seorang perempuan telah melakukan khitan di Madinah, kemudian Nabi berkata kepadanya: “Janganlah engkau merusak (alat kelaminnya) karena hal itu merupakan kehormatan bagi perempuan” (HR. Abu Daud bersumber dari Ummi Athiyah).

Maksud perkataan Nabi pada hadits kedua, yang mengatakan “Jangan engkau merusak alat kelamin perempuan” itu, dalam makna ‘peringatan Nabi’ ialah untuk lebih bersikap berhati-hati dengan kehormatan yang dimiliki oleh seorang perempuan. Demikian juga, dalam kedua hadits itu tidak disebutkan bahwa sirkumsisi perempuan merupakan sesuatu yang mesti dilakukan, tetapi lebih cenderung pada perbuatan yang disunnahkan. Namun, di situ ada juga satu peringatan bahwa alat kelamin perempuan adalah kehormatan bagi dirinya. Oleh karena itu, Nabi dalam kaitannya dengan sirkumsisi pada perempuan ini menegaskan, “jangan sampai merusak kehormatan” mereka.

Praktek-Praktek Sirkumsisi

Berbagai penelitian yang pernah dilakukan melaporkan bahwa 97 persen perempuan Mesir, 95 persen di Eritrea, 94 persen di Mali, dan 89 persen di Sudan telah melaksanakan sirkumsisi (IFPP, 1998). Demikian juga, sebagaimana dilaporkan oleh Cairo Family Planning Association (Asosiasi Keluarga Berencana Cairo) bahwa 25-30 persen perempuan Cairo yang melakukan sirkumsisi mengalami problem kesehatan sebagai akibat dari operasi tersebut, seperti menderita infeksi, infertilitas, dan adanya pengaruh psikologis yang berupa ketakutan untuk menikah dan melahirkan anak (Al-Ahram, 1-7 September 1994).

Dilaporkan bahwa 56 persen dan 60 persen penduduk perempuan Republik Afrika Tengah dan Yaman menolak pelaksanaan sirkumsisi pada perempuan dengan alasan bahwa praktek sirkumsisi semacam itu berisiko pada kesehatan perempuan (IFPP, 1997). Disebutkan pula bahwa pendidikan, agama, suku, dan tempat tinggal mempengaruhi perempuan untuk melakukan sirkumsisi. Generasi muda perempuan berpendidikan di Sudan pada umumnya menolak dilakukannya sirkumsisi bagi dirinya. Demikian juga, perempuan yang bermukim di daerah-daerah urban lebih cenderung menolaknya (Williams and Sobieszczyk, 1997).

Dari beberapa penelitian yang telah dilakukan di atas, meskipun didasarkan pada alasan agama, apalagi tradisi, praktek-praktek semacam itu bisa dikurangi atau bahkan dihilangkan. Beberapa variabel yang sangat signifikan untuk mengurangi dan bahkan menghilangkan tradisi praktek tersebut adalah modernisasi kehidupan masyarakat, seperti meningkatkan

pendidikan, memperluas kehidupan masyarakat urban, memperluas nilai-nilai modern, dan mewujudkan kepedulian tindakan medis modern (Williams and Sobieszczyk, 1997). Pendidikan yang dibarengi oleh kampanye kesehatan publik menjadi instrumen yang sangat berarti pada penurunan perempuan dalam melakukan sirkumsisi (DHS, 1991; El-Dareer, 1982; Hosken, 1982). Robertson (1966: 638) melaporkan bahwa meningkatnya organisasi perempuan di Kenya ternyata juga bisa menjadi variabel berkurangnya pelaksanaan sirkumsisi pada perempuan, sedang di Somalia, gadis-gadis yang masih sekolah ternyata tidak menyukai adanya sirkumsisi (Gallo, 1986)

Di sebagian kecil negara-negara muslim ditemukan bahwa sirkumsisi merupakan praktek budaya, bukan praktek agama sebab dipraktikkan sebelum Islam datang. Sebagian negara-negara Islam lain juga mengatakan bahwa praktek sirkumsisi tersebut dilakukan dengan dasar dan alasan agama (Toubia, 1993). Di dalam studinya, Omar (1994) menemukan bahwa banyak perempuan Malaysia melakukan praktek sirkumsisi sebagai bagian dari tradisi agama (Islam) dan adat (kebiasaan masyarakat) yang telah memasyarakat untuk beberapa dekade di negara itu, termasuk pula di beberapa negara Asia. Akan tetapi, peran adat di Malaysia masih dapat diperdebatkan karena tidak ada catatan yang menunjukkan bahwa sirkumsisi telah dipraktikkan sebelum tibanya Islam di negara tersebut. Hal ini berbeda dengan di Mesir, praktek sirkumsisi pada perempuan telah ada di sana sebelum datangnya agama Islam dan Kristen, dan umat kedua agama itu telah mempraktekkannya. Secara umum dikatakan oleh Aida (1999) bahwa praktek tersebut di Mesir lebih ditekankan pada tradisi, sedang alasan agama adalah yang kedua. Di Malaysia sebagai negara Asia yang multietnis, orang Melayu muslim saja yang mempraktekkan sirkumsisi, baik bagi laki-laki maupun perempuan.

Rushwan (1995) percaya bahwa sirkumsisi pada perempuan tidak dituntut dalam agama (Islam) dan menegaskan pula bahwa praktek itu sangat jarang terlihat di negara Saudi Arabia sebagai tempat lahirnya Islam. Menurut Salam (dalam Isa, dkk., 1999) sirkumsisi pada perempuan tidak dipraktikkan oleh penduduk asli Saudi Arabia, tetapi bisa ditemukan di antara para imigran pada daerah kumuh di Jeddah. Sebaliknya, laporan WHO yang paling mutakhir menyebutkan bahwa negara Bahrain, Oman, Saudi Arabia, dan Emirat Arab tercatat sebagai negara yang

mempraktekkan sirkumsisi pada perempuan. Akan tetapi, laporan itu menyebutkan pula bahwa negara-negara tersebut tidak mempunyai laporan resmi dan catatan yang terdokumentasi tentang praktek-praktek tersebut (WHO, 1998).

Penutup

Melihat perkembangan praktek sirkumsisi di atas, ada tiga masalah pokok yang perlu diperjelas. *Pertama*, pelaksanaan sirkumsisi dan istilah yang digunakan. *Kedua*, sirkumsisi itu merupakan persoalan agama atau tradisi. *Ketiga*, posisi persoalan perempuan di hadapan agama dan tradisi.

Jika istilah *female genital mutilation* (FGM) banyak digunakan, sirkumsisi model ini dinilai sangat merugikan kaum perempuan. Dilihat dari pelaksanaannya, sirkumsisi ini kurang memberikan pilihan bagi perempuan. Diakui pula bahwa praktek ini merusak alat vital perempuan dalam jangka panjang. Hal ini juga memperlihatkan bahwa perempuan selalu menjadi objek laki-laki dalam pemenuhan kepuasan seksual. Ini menandakan pula bahwa laki-laki tidak menghargai sesama pasangannya dalam bersetubuh.

FGM merupakan alat tradisi yang sangat menyakitkan dalam hal mendidik perempuan tentang status ketergantungan mereka sehubungan dengan norma dalam budaya patriarki. Apakah sirkumsisi itu menyebabkan pendarahan, infeksi dan sebagainya, paling tidak, praktek itu menjelaskan bahwa mereka tidak berdaya untuk membuat keputusan yang tepat dalam perilaku seksual dirinya. Laki-laki berperan untuk membuat tuntutan dan kontrol terhadap perempuan sebagaimana yang mereka inginkan. Perempuan tidak memiliki kebebasan untuk menolak posisi marginal mereka di dalam memperjuangkan kekuasaan sosial yang sebenarnya mereka miliki. Mereka sudah terbiasa diposisikan sebagai perempuan dengan tugas utama sosial yang harus dilakukan adalah melahirkan dan membesarkan anak-anak serta mengurus persoalan dalam rumah tangga (Seham, 1999).

Jika hal ini yang menjadi perdebatan, relevansinya dengan tuntutan agama atau bahkan kalau dianggap sebagai bagian dari ajaran agama sama sekali tidak ada. Agama apa pun, dalam kenyataannya, selalu memberikan kedudukan sejajar antara laki-laki dan perempuan. Begitu

pula dalam persoalan hak dan kewajiban yang harus mereka lakukan, semuanya ditakar dalam porsi yang adil dan penuh dengan nilai kemanusiaan.

Kedua, sepanjang pelaksanaan sirkumsisi tersebut hanya sekedar bertujuan memenuhi tuntutan tradisi dan tidak menimbulkan efek secara fisik dan sosial, istilah yang dipakai adalah istilah sirkumsisi, bukan FGM. Beberapa keberatan yang muncul dalam wacana sirkumsisi seringkali kurang bisa membedakan praktek tersebut. Tuntutan tradisi yang sering dilakukan oleh masyarakat sepanjang masih tidak menyalahi aturan agama, dalam Islam khususnya, dibolehkan. Dalam tinjauan sejarah, beberapa aturan dan norma yang ada dalam Islam banyak yang melanggengkan dan meneruskan tradisi-tradisi yang ada sebelum Islam datang, salah satunya adalah sirkumsisi. Oleh karena itu, apalagi kedudukannya dalam hukum Islam belum jelas, boleh saja sirkumsisi dilakukan dan boleh pula ditinggalkan. Kalaupun hal itu harus dilakukan, cara yang paling mudah dan tidak harus merugikan itulah yang lebih diutamakan. Sebaliknya, kalau sirkumsisi pada perempuan harus ditinggalkan, beberapa variabel yang sangat signifikan sebagaimana ditemukan dalam beberapa penelitian di atas perlu disikapi secara lebih jernih dan bijaksana.

Sikap seperti itu perlu dikedepankan dalam memahami persoalan perempuan Indonesia, karena disadari bahwa sebagian dari mereka masih ada yang berpola pandang tradisional, yang menganggap bahwa perempuan harus selalu mengalah kepada laki-laki atau bahkan memberikan prioritas utama dalam banyak hal kepadanya. Laporan penelitian “Survei Baseline Reproduksi Remaja Sejahtera di Indonesia” (Irawati A., dkk, 1999: 41-43) menemukan bahwa pola pandang semacam itu masih kuat dalam masyarakat kita, dan yang paling memprihatinkan ialah justru anggapan itu datang dari remaja perempuan itu sendiri.

Pola pandang masyarakat yang bias gender dan telah mentradisi memang sulit dihapuskan, apalagi dilekatkan dengan penjelasan agama. Pola pandang seperti itu merupakan bentuk kekerasan berbasis *gender* yang terpola pada tiga hal. Pertama, mempunyai fungsi melembagakan norma kepatuhan terhadap figur laki-laki yang dianggap kuat dan berkuasa. Melalui norma ini, baik yang dilekatkan pada penjelasan agama

maupun hierarki sosial yang didasarkan pada perbedaan jenis kelamin (*gender*) dapat dipelihara. Kedua, bentuk-bentuk sirkumsisi yang termasuk dalam kategori FGM merupakan bagian dari taktik yang dipergunakan untuk penghancuran dan penundukan perempuan. Hal ini dimaksudkan agar laki-laki bisa mendapatkan pelayanan seksual yang sesempurna mungkin dari perempuan. Ketiga, sirkumsisi demikian merupakan senjata laki-laki untuk menaklukkan perempuan. Perempuan dipaksa untuk tetap berada pada posisi yang bisa ditekan dan mengesampingkan kemampuan, keinginan, dan kemauan dirinya sendiri.

Pendekatan agama bisa melegalkan suatu tradisi, tetapi penjelasan agama bisa juga menafikan tradisi. Tradisi adalah pola pandang dan kerja yang diciptakan manusia dan diakui masyarakat tertentu secara bersama-sama. Tradisi dan penjelasan agama bersifat kontekstual dan kondisional, tidak mutlak dan tidak langgeng. Di sini pola pandang tradisional yang salah tetap harus diubah dengan tradisi pola pandang yang lebih baru dan masuk akal, termasuk persoalan sirkumsisi perempuan. Sejauh ini belum ada fakta yang menunjukkan bahwa praktek tersebut memberikan manfaat yang berarti bagi perempuan. Sementara itu, sisi kerugian yang harus ditanggung perempuan teridentifikasi cukup banyak. Kerugian (*mudarat*) yang banyak seharusnya ditinggalkan, demikian halnya sirkumsisi pada perempuan.

Modernisasi yang berkenaan dengan masyarakat, khususnya perempuan dan reinterpretasi yang berkenaan dengan agama dan tradisi merupakan solusi yang memerlukan waktu panjang. Semua itu harus dilakukan bersama. Sejauh ini nasib perempuan, seperti dalam kasus sirkumsisi, dikontrol oleh laki-laki. Kemauan dan kesadaran perempuan itu juga banyak dikontrol oleh laki-laki. Karenanya, perubahan pandangan dan praktek sirkumsisi pada perempuan juga menjadi persoalan laki-laki. Meski harus diakui pula bahwa masyarakat kita pada saat ini masih berada dalam masa transisi untuk membangun masyarakat yang berkeadilan *gender*, yang tidak berarti bahwa perempuan harus terus bersabar. Mereka harus mempunyai inisiatif dan lebih kreativitas untuk mendorong diri sendiri dan mendorong laki-laki dalam mempercepat terwujudnya keadilan *gender*.

Referensi

- Achmad, Sulistinah Irawati dkk. 1999. *Survai Baseline Reproduksi Remaja Sejahtera di Indonesia, 1988/1999*. Jakarta: Lembaga Demografi Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- Al-Dawla, Aida Seif. 1999. "The political and legal struggle over female genital mutilation in egypt: five years since the ICPD", *Reproductive Health Matters* 7(13):128-136.
- Al-Faris, Abdurrahman Abdul Wahab. 1971. *Al-Ajwibah al-Masail al-Waqi'iyah*. Kuwait: Mathba'ah Hukumah Kuwait.
- Althaus, Frances A. 1997. "Female circumcision: rite of passage or violation of rights?", *International Family Planning Perspectives* 23(3):130-3.
- Assad, M.B. 1980. "Female circumcision in egypt: sosial implication, current research, and prospects for change", *Studies in Family Planning* 11(1): 3-16.
- Burger, R. and Thomas HG. 1974. "Why circumcision", *Pediatrics* 54: 362-374.
- Chelala, Cesar. 1998. "A critical move against female genital mutilation", *Populi* 25(1):13-15, Mach-April.
- Ministry of Economic and National Planning. Department of Statistics; Institute for Resource Development / Macro International. 1991. *Sudan Demographic and Health Surveys 1989/1990*. Khartoum, Sudan.
- El-Dareer, A. 1982. *Women, Why do You Weep? Circumcision and its Consequences*. London: Zed Press.
- Ensiklopedia Indonesia. 1989. Jakarta: Ikhtiar Baru – Van Hoeve.
- Gallo, P.G. 1986. "Female circumcision in Somalia: some psychological aspects", *Genus* 41: 133-47.
- Hayes, R.O. 1975. "Female genital mutilation, fertility control, women's roles, and the patrilineage in modern Sudan: a functional analysis", *American Ethnologist* 2(4):617-33.
- Hosken, FP 1982. *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*. Lexington, MA: Women's International Network News. 3rd rev.ed.
- Husein Muhammad MakhluF. 1971. *Fatawa as-Syar'iyah wa Buhus al-Islamiyah*. Kairo: Maktabh al-Madani. Vol. 1.
- International Family Planning Perspectives . 1997. Vol. 23 No. 3.
- Isa, Abd. Rahman, Rashidah Shuib, M Shukri Othman. 1999. "The Practice of Female Circumcision among Muslims in Kelantan, Malaysia", *Reproductive Health Matters* 7(13):137-144.

- Obermeyer, Carla Makhlof and Robert F. Reynolds. "Female genital surgeries, reproductive health and sexuality: a review of the evidence", *Reproductive Health Matters* 7(13):112-120.
- Omar, R. 1994. *The Malay Woman in The Body*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Lederman, C. 1983. *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. Los Angeles: University of California Press.
- Syaltut, Mahmud. 1970. *Al-Fatwa*. Mesir: Darul-Qalam.
- McCloskey, Yenny. 1992. *Your Sexual Health*. Australia: Elephas Western.
- Petchesky, R., Judd (eds.). 1998. *Negotiating Reproductive Rights: Chapter on Egypt*. London: Zed books, pp. 69-107.
- Robertson, C., 1996. "Grassroots in Kenya: women, genital mutilation, and collective action, 1920-1990", *Sign: Journal of Women in Culture and Society* 21(3):615-42.
- Rushwan, H. 1995. *Female Circumcision*. World Health. September, pp. 16-17.
- Seham, Abd. El Salam. 1999. "Language is Both Subjective and Symbolic", *Reproductive Health Matters* 7(13):121-123.
- Toubia, N. 1993. *Female Genital Mutilation: a Call for Global Action*. New York: Women Inc.
- WHO. 1998. *Female Genital Mutilation: an Overview*. Geneva.
- Williams, Lindy and Teresa Sobieszczyk. 1997. "Attitudes surrounding the continuation of female circumcision in the Sudan: passing the tradition to the next generation", *Journal of Marriage and The Family* 59(4):966-981, November.

PERKOSAAN DAN MEKANISME KOLONIALISASI JENDER

Siti Ruhaini Dzuhayatin*

Abstract

Rape is not a new phenomenon in the human history, and is continuously regarded as a tragic social issue. Rape as the mechanism of domination and control has been exercised by great nations in the past. Rape perpetually furnishes the international agenda from the Universal Declaration of Human Rights to the latest conference on Violence Against Women in Valencia, Spain on November, 24-26, 2000. The conference stipulates that rape is the violation against humanity which put women as the victims. The paper will focus on how rape has been used as the means of domination and control of women, either individually and collectively. The paper will also explore the frameworks which illustrate rape as the means of domination which is parallel to colonialization. Finally, the paper will show the shifting paradigm from rape as 'man to man' issues to women rights issues. Women's struggle to affirm rape as human rights violation has made a significant progress by the establishment of The International Tribunal on mass rape as a crime against humanity.

Pendahuluan: Beberapa Ilustrasi Kasus Perkosaan

Perkosaan memang bukan fenomena baru dalam kehidupan manusia. Sudah sejak dahulu perkosaan dianggap sebagai persoalan sosial. Menurut catatan sejarah, bangsa-bangsa besar telah menggunakan cara ini sebagai sistem penaklukan. Yang membuat perkosaan tetap menjadi perhatian dunia, terutama bagi para aktifis dan pemerhati masalah perempuan adalah mengapa perkosaan tidak menghilang, bahkan cenderung meningkat intensitas dan beragam motif dan bentuknya, bentuk pelanggaran hak-hak azasi yang lain seperti perbudakan, penjajahan atau kolonialisasi telah menurun intensitasnya. Perkosaan tetap menjadi agenda

* Dra. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A. staf peneliti Pusat Penelitian Kependudukan, Universitas Gadjah Mada dan staf pengajar IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

berbagai konferensi internasional sejak Piagam Deklarasi Hak-Hak Azasi, Konvensi Penghapusan Kekerasan terhadap Perempuan sampai dengan konferensi Beijing dan dilanjutkan dengan Konferensi Beijing plus Five di New York. Konferensi pasca New York yang berlangsung di Valencia, Spanyol pada tanggal 24—26 November 2000 menetapkan perkosaan sebagai pelanggaran terhadap kemanusiaan dan problem sosial kependudukan.

Menurut dokumen pendampingan Rifka Annisa Women Crisis Center terdapat 24 kasus perkosaan di Yogyakarta dalam satu tahun ini. Data tersebut belum termasuk kasus-kasus perkosaan yang tidak ditangani oleh lembaga tersebut secara langsung. Adapun kasus perkosaan yang paling tragis pada tahun ini adalah kasus 'Bulak Kempit' di Wonosari, Yogyakarta, tempat seorang gadis diperkosa secara bergiliran oleh seorang bapak dan dua anak laki-lakinya. Kasus-kasus lain berkisar pada perkosaan secara *incest* antara bapak dan anak kandungnya, kakak terhadap adiknya, dan paman terhadap keponakannya. Selebihnya, perkosaan yang pelakunya tidak memiliki hubungan darah, baik yang dikenal maupun tidak dikenal oleh korban.

Pada pertengahan tahun 1995, terjadi kasus perkosaan yang diliput secara luas oleh media massa. Kasus tersebut dikenal sebagai 'kasus Acan' sesuai dengan nama korban (Heryanto, 1998: 3). Kasus tersebut bermula dari keengganannya Acan untuk menyerahkan sebidang tanah yang dia tempati secara turun-temurun. Acan adalah satu-satunya pihak yang enggan menyerahkan tanahnya kepada *developer* perumahan mewah. Hanya Acan dan keluarganya yang masih bertahan di suatu kawasan yang akan dibangun perumahan mewah. Pada suatu malam, sekelompok laki-laki mendatangi rumahnya dan membuka pintu secara paksa. Kemudian, laki-laki tersebut secara bergantian memperkosa anak-anak perempuan Acan yang masih SD dan SLTP serta istrinya di depan matanya. Acan tidak dapat berbuat banyak karena kaki dan tangannya diikat dan mulutnya dibungkam oleh para perampok. Untuk meminta tolong pun hampir tidak mungkin karena seluruh tetangganya sudah pindah ke tempat pemukiman yang lain. Banyak pihak, termasuk kepolisian, menyimpulkan bahwa perkosaan tersebut berkaitan dengan persoalan tanah.

Pertengahan Mei 1998, sebanyak 1.198 orang meninggal (27 mati ditembak), 152 perempuan diperkosa, 38 pusat perbelanjaan (mal) dan lebih kurang 4.000 toko dibakar dalam kerusuhan di Jakarta (Tim Relawan untuk Kemanusiaan, Dokumentasi Awal No. 3, 13 Juli 1998). Peristiwa tersebut terjadi bersamaan dengan krisis ekonomi terburuk yang pernah terjadi selama tiga puluh tahun terakhir yang mengakibatkan hilangnya legitimasi rezim Orde Baru. Kejadian ini merupakan mimpi buruk bagi perjuangan hak-hak perempuan di Indonesia sebagai salah satu negara yang ikut meratifikasi berbagai Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) dan konvensi anti kekerasan lainnya. Mimpi buruk tersebut masih terus membayangi kaum perempuan Indonesia karena peristiwa tersebut tidak pernah terselesaikan secara terbuka dan tetap menjadi misteri. Upaya-upaya pengungkapan tragedi yang dilakukan oleh tim relawan menemui jalan buntu disebabkan oleh berbagai kepentingan politis yang melingkupinya. Teror, intimidasi, dan tekanan fisik serta psikis dari pihak-pihak yang tidak dapat diidentifikasi jati dirinya telah menghambat kesaksian para korban, saksi mata, dan tim relawan yang mendampingi mereka. Ketiadaan kesaksian membuat peristiwa tersebut dengan mudah dapat dinafikan oleh pihak-pihak yang berwenang.

Peristiwa Mei 1998 bukanlah satu-satunya kekerasan yang dialami perempuan di masa konflik yang terjadi di Indonesia. Setiap konflik yang terjadi, baik yang melibatkan operasi militer seperti di Aceh dan Timor Timur ataupun konflik horizontal yang terjadi di berbagai daerah konflik, seperti Maluku dan Poso di Sulawesi Tengah, selalu menyisakan trauma berkepanjangan pada kaum perempuan. Wandita (1998: 6) mencatat adanya berbagai kekerasan dan perkosaan yang terjadi di Irian Jaya dan Timor Timur. Dalam suatu operasi militer setelah pembebasan sandera, seorang perempuan yang dianggap bersimpati pada Organisasi Papua Merdeka (OPM) diperkosa oleh aparat keamanan. Ironisnya, perkosaan tersebut dianggap lelucon dan dengan sadar, seorang kerabatnya merekam adegan tersebut dengan kamera. Peristiwa serupa juga kerap kali terjadi di Aceh dan bekas Propinsi Timor Timur tempat kaum perempuan diperkosa karena dirinya atau keluarganya diduga menjadi anggota ataupun bersimpati pada gerakan prokemerdekaan. Bahkan, seorang

perempuan di Timor Timur ditangkap, diborgol, dan berkali-kali diperkosa secara bergilir oleh aparat keamanan sampai ia hamil dan melahirkan seorang anak.

Tampaknya, kekerasan terhadap perempuan dan khususnya perkosaan telah menjadi satu paket tak terpisahkan dari konflik politik maupun sosial secara universal. Di penghujung abad 20 ini Dewan Keamanan PBB menerima laporan dari tim yang dibentuk oleh Komisi Peningkatan Peran Perempuan tentang perkosaan massal yang terorganisasi secara sistematis di bekas negara Yugoslavia dan Rwanda. Laporan yang dikeluarkan pada tanggal 14 Oktober 1998 telah menjadi pertimbangan bagi diberlakukannya kriminalisasi kekerasan yang berbasis gender terhadap perempuan pada masa konflik dan peperangan. Perkosaan massal dan terorganisasi telah dikategorikan sebagai bagian dari proses pembersihan etnis dan *genocide* yang bertentangan dengan perikemanusiaan (*against humanity*) (McKinnon, 1995: 45).

Seorang korban peperangan yang masih hidup di Bosnia-Herzegovina memberikan kesaksian bahwa korban perkosaan massal yang dialaminya dapat dikategorikan sebagai upaya 'pembersihan etnik' karena mereka dipaksa hamil dan melahirkan anak-anak dari para agresor. Iysha, seorang korban perkosaan di Zagreb, Croatia mengisahkan bahwa pada Musim Panas 1993 dirinya disekap di suatu 'camp perkosaan' (*rape camp*) tentara Serbia bersama puluhan perempuan Spanyol pada tanggal 24—26 November 2000. Setiap hari ia diperkosa secara bergiliran (*gang-rape*) dan mendapatkan ancaman verbal bahwa ia harus melahirkan bayi Serbia. Ketika kedapatan hamil, mereka disekap dan dijaga ketat oleh para tentara Serbia sehingga tidak memungkinkan mereka untuk melakukan aborsi (McKinnon, 1995: 47).

Tulisan ini akan menganalisis bagaimana perkosaan telah menjadi alat kekuasaan untuk melakukan 'penundukan', baik penundukan perempuan secara individual maupun perempuan sebagai simbol dari kehormatan kolektif. Selanjutnya tulisan ini akan menelusuri sejauhmanakah kasus-kasus tersebut ditangani.

Perkosaan dan Kolonialisasi Individual

Dari studi yang dilakukan secara lintaskultural disimpulkan bahwa perkosaan bukan hanya bersumber dari dorongan seksual yang bersifat biologis, tetapi juga terkait dengan persoalan konstruksi sosiokultural tentang seksualitas. Malinoski (LL. Langness, 1987: 95) menegaskan bahwa seks merupakan suatu entitas yang secara biologis melekat pada manusia sebagai mekanisme reproduktif. Bagaimana seksualitas disalurkan lebih terkait dengan persoalan konstruksi sosial budaya yang bersifat simbolis.

Peristiwa perkosaan yang bervariasi dari segi frekuensi dan intensitasnya di berbagai konteks sosial telah membuktikan bahwa dorongan seksual lebih banyak berkaitan dengan bagaimana budaya mengonstruksi sistem nilai terhadap dorongan seksual. Karena seks merupakan aktivitas yang menyangkut hubungan dua pihak, laki-laki dan perempuan, seksualitas juga terkait dengan konstruksi jender dalam masyarakat. Perkosaan yang secara definitif dikatakan sebagai hubungan seksual yang terjadi, yang salah satu pihak (biasanya perempuan) tidak memberikan persetujuannya, dapat dikategorikan sebagai proses penaklukan yang paralel dengan kolonialisasi (Fanon, 1999: 157). Seks, agresi, dan invasi merupakan sinonim bila dilihat dari segi integritas dan otonomi dari korbannya. Perkosaan merupakan mekanisme penaklukan perempuan yang mengoyak integritas dan otonomi keperempuannya (Porter, 1989: 232).

Terjadinya penaklukan seksual semacam ini sangat dipengaruhi oleh bagaimana suatu masyarakat mempersepsikan seksualitas. Persepsi tersebut, pada gilirannya, mengklasifikasikan masyarakat menjadi dua: masyarakat yang tidak menolerir perkosaan (*rape-free*) dan masyarakat yang melihat perkosaan sebagai suatu kecenderungan alamiah (*rape-prone*) (Sanday, 1989: 84). Dalam konteks masyarakat *rape-free*, bukan berarti kasus perkosaan tidak pernah terjadi, tetapi jumlahnya relatif lebih rendah dibandingkan dengan masyarakat kategori kedua.

Studi komparasi yang dilakukan oleh Sanday (1989) tentang perkosaan di dua konteks sosial yang berbeda dari segi sistem nilai, budaya, hukum, dan agama telah memberikan gambaran yang berbeda pula. Sanday mengategorikan Sumatra Barat sebagai representasi masyarakat *rape-*

free yang mengkriminalisasikan pornografi dan prostitusi serta jumlah kasus yang relatif lebih rendah dari pada masyarakat '*rape-prone*'. Pada tahun 1982 tercatat 28 kasus perkosaan, sementara di Amerika terjadi 82.000 kasus perkosaan pada tahun yang sama. Itulah sebabnya, Amerika Serikat masuk dalam kategori masyarakat *rape-prone* di samping adanya legalisasi pornografi dan prostitusi. Menurut Sunday (1989), kecilnya kasus perkosaan yang terjadi di Sumatra Barat disadarkan pada sistem nilai yang memandang pemerkosa sebagai sosok yang mencorengkan aib pada dirinya sendiri dan orang-orang yang memiliki hubungan dengan dirinya seperti saudara dan teman. Pemerkosa layak dihinakan, dihukum mati, atau diusir dari kampung halaman untuk selama-lamanya. Sebaliknya, keleluasaan terhadap ekspos seksual seperti prostitusi dan pornografi secara publik serta tidak adanya sanksi adat yang ketat mengindikasikan kecenderungan Amerika Serikat masuk dalam kategori masyarakat *rape-prone* (Sanday, 1989: 85).

Kategorisasi tersebut menunjukkan bahwa kontruksi seksualitas tidak bersifat tunggal dan tidak bersifat universal. Oleh sebab itu, pembahasan kasus perkosaan harus dikaitkan dengan peran sosial budaya sebagai faktor pengendali dorongan seksual manusia. Kecilnya kasus perkosaan di Sumatra Barat, misalnya, dapat ditelusuri dari bagaimana tradisi, budaya, dan agama secara ketat mengendalikan ekspose seksual secara publik dan memberikan hukuman yang sangat berat (Sanday, 1989: 85).

Karena menyangkut hubungan antara laki-laki dan perempuan, perkosaan juga harus diletakkan dalam kompleksitas hubungan kekuasaan jender yang menjadi dasar interaksi sosial. Perkosaan tidak pernah dilandaskan pada 'konsensus' antara pelaku dan korban. Konsensus sebagai kunci utama dan prinsip dasar bagi kesetaraan hubungan sosial telah dilanggar oleh agresivitas dan dominasi pemerkosa sebagaimana tercermin dalam bentuk-bentuk kolonialisasi yang represif (Kazan, 1995: 27).

Unsur 'ketiadaan konsensus' dari korban menjadi sangat penting dalam kasus perkosaan meskipun persoalan 'konsensus' mengundang berbagai polemik 'apakah ada pada tingkat individual atau pada tingkat kolektif'? Dalam berbagai konteks sosial, persoalan konsensus seringkali *overlap* dengan sikap permisif. Sikap permisif kolektif terhadap ekspresi seksual

seperti yang terefleksi dalam seni lukis, sastra, *fashion*, film, dan pornografi telah menafikan kekuatan “konsensus individual” karena secara umum perempuan dianggap sebagai penggoda yang menyediakan diri terhadap seks (*sex provider*). Dalam konteks ini, kesediaan perempuan pergi minum, makan malam, atau diantarkan pulang seringkali dianggap sebagai isyarat adanya konsensus untuk melakukan hubungan seksual (Kazan, 1998: 38). Kerancuan antara ‘konsensus’ dan ‘permisivitas’ tersebut disebabkan oleh cara pandang yang sepihak. Budaya patriarki yang masih menjadi sumber nilai bagi relasi jender dalam masyarakat tentu cenderung melihat konsensus dari sudut pandang laki-laki.

Di pihak lain, (Steger dan Lind, 1999: xviii) menegaskan bahwa perkosaan merupakan manifestasi hegemoni budaya *phallogocentris* yang didominasi oleh sistem nilai maskulin yang mengesahkan relasi interpersonal yang keras dan agresif sebagai sikap yang alamiah. Unsur agresivitas dan kekerasan inilah yang menjadikan perkosaan bukan semata-mata persoalan seksual, tetapi persoalan politik kekuasaan berbasis jender dengan kecenderungan mendominasi dan merendahkan korban (Medea dan Thompson, 1974: 32). Brownmiller (1975) juga menegaskan bahwa unsur kekuasaan dan dominasi lebih substansial dalam perkosaan daripada persoalan seksual. Oleh sebab itu, perkosaan harus dikategorikan sebagai kejahatan kriminal sebagaimana pencurian dan perampokan.

Unsur kejahatan tersebut ada pada penghilangan unsur konsensus atau kesepakatan yang menjadi hak azasi setiap manusia untuk menjalin keintiman dan kesenangan seksual yang rekreatif. Millet (1970: 304) mengungkapkan bahwa agresivitas dan kekerasan seksual dalam perkosaan yang merendahkan dan melecehkan objek seks telah mengabaikan hakikat seksual sendiri. Dalam banyak kasus, perkosaan terjadi karena adanya unsur sugestif dari fantasi yang dibangun oleh pornografi.

Sanday (1989: 84) menemukan adanya korelasi antara pornografi dan perkosaan dalam masyarakat *rape free* dan *rape-prone*. Dalam masyarakat *rape-prone* yang pornografi dan prostitusi dilegalkan, kasus perkosaan juga cenderung meningkat. Sementara dalam masyarakat *rape-free* yang mengkriminalisasikan pornografi dan prostitusi, kasus perkosaan

relatif rendah. Korelasi ini menunjukkan bahwa sistem nilai budaya memiliki peran yang cukup penting terhadap pola pelepasan seksual.

Unsur sugestif ini menguatkan pendapat Brownmiller (1975) bahwa perkosaan adalah bentuk agresivitas yang terpisah dari seksualitas dan menggunakannya sebagai sarana penundukan. Sebaliknya, Stoller (1979) justru melihat agresivitas sebagai unsur yang *inherent* dengan dorongan seksual (*sexual drive*). Lebih lanjut ditegaskan bahwa dorongan seksual memiliki dua sisi dalam mata uang, romantisme seperti yang digambarkan oleh Brownmiller merupakan satu sisi dari kepuasan seksual (*sexual pleasure*) sementara unsur penaklukan, dominasi, kegeraman (*rage*), balas dendam, ketakutan, dan kegelisahan adalah sisi yang lain. Kepuasan seksual bekerja secara stimulatif bergantung pada objek-objek stimulan yang mengemas erotika. Pada masa lalu ketika pornografi masih terbatas pada visualisasi berdimensi tunggal seperti lukisan dan tulisan maka fantasi yang timbul belum sekompleks yang dihasilkan oleh audiovisual yang multidimensial (Stoller, 1979: 88).

Eksploitasi kekerasan dan fantasi seksual yang disuguhkan oleh pornografi modern secara multidimensional telah menciptakan stimulan yang jauh lebih vulgar mengemas erotisme. Secara psikologis, pornografi merupakan upaya untuk membentuk fantasi keperkasaan laki-laki. Pembentukan fantasi tersebut diperlukan untuk mengingkari ketidakberdayaan mereka dari ketergantungan mereka (Griffin, 1981: 66). Ketidakberdayaan laki-laki diakibatkan oleh ketergantungannya pada perempuan (ibunya) pada masa penyusuan dan pengasuhan. Dalam budaya yang mengagungkan superioritas laki-laki, seorang laki-laki yang beranjak dewasa harus belajar untuk menekan ketergantungannya pada perempuan dan menghapus pengalaman persusuan yang bersifat *libidal*. Penciptaan fantasi dalam pornografi merupakan upaya menggeser sosok feminitas yang perkasa dari ibunya menjadi sosok perempuan lain yang lemah untuk dapat dikendalikan secara submisif. Erotisme yang mencakup kekerasan dan seks sesungguhnya adalah upaya erotisasi kekuasaan maskulin yang dikonstruksi oleh budaya *phallocentric* (Cocks, 1989: 151). Jikalau pornografi merupakan media untuk membangun *image*, prostitusi adalah manifestasi kongkret keseharian, sedangkan

perkosaan adalah manifestasi penegasan pada masa-masa krisis (Griffin, 1981: 67).

Dengan demikian, baik prostitusi maupun perkosaan merupakan legitimasi kekerasan berbasis seksual (*sexualized violence*) bagi agresivitas laki-laki dalam budaya patriarki (Anderson dan Estes, 1998: 154). Perkosaan atau ancaman perkosaan adalah proses intimidasi laki-laki yang membuat perempuan selalu dalam kondisi ketakutan (Brownmiller, 1979: 15). Kondisi ketakutan inilah yang membuat perkosaan paralel dengan kolonialisasi. Baik perempuan dalam konteks perkosaan maupun orang-orang yang terjajah selalu diawasi gerak geriknya, dibatasi ruang geraknya, dan direndahkan posisinya dari pihak kolonial, laki-laki. Kontrol terhadap perempuan sebagaimana halnya terhadap pihak terjajah dilandaskan pada sistem kontrol eksploitatif dan kekerasan (Fanon, 1999: 157, Meis, 1988: 5).

Mekanisme agresi dan kolonialisasi dalam perkosaan ialah dengan memasukkan unsur luar (alat kelamin laki-laki) dalam tubuh perempuan secara paksa sebagaimana agresor memasuki daerah koloni. Perkosaan merupakan penganiayaan dan serangan terhadap bagian yang paling sentral dari martabat perempuan. Di samping penderitaan fisik yang tak terbayangkan, perkosaan juga mengoyak harga diri perempuan dan menghilangkan kepercayaan diri dan kontrol terhadap tubuhnya. Dalam berbagai komunitas, harga diri perempuan selalu dikaitkan dengan kesucian organ seksualnya. Oleh karena itu, perkosaan dapat dipandang sebagai kejahatan yang memporakporandakan jati diri seseorang yang paling substansial (Sarry, 1985: 72).

Perkosaan Massal dan Mekanisme Kolonialisasi Kolektif

Perkosaan massal (*gang-rape*) dalam situasi konflik bukanlah fenomena baru, akan tetapi apa yang terjadi di bekas negara Yugoslavia telah menarik perhatian internasional. Tragedi kemanusiaan di Bosnia-Herzegovina dipandang sebagai kasus perkosaan massal terburuk abad ini menyusul tragedi Nazi di Jerman. Kasus ini telah mengundang simpati dan solidaritas perempuan di seluruh dunia secara lintasbangsa, etnis, agama, dan ras untuk mengajukannya ke Mahkamah Internasional sebagai kejahatan

perang (*war-crime*) dan kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*) (McKinnon, 1999: 43).

Agresivitas tentara Serbia telah melebihi apa yang dapat dibayangkan dalam peperangan, yang sama halnya dengan kadar agresivitas laki-laki terhadap perempuan pada mekanisme penundukan (McKinnon, 1999: 43). Dibandingkan dengan kasus perkosaan individual (*single rape case*), perkosaan massal yang bersifat *multiple* (*multiple rape case*) memberikan dampak yang lebih mengerikan karena terkait dengan persoalan seperti etnis, ras, bangsa, agama, dan kategori sosial yang lain (Harrison, 1989: 41). Peristiwa kerusuhan dan perkosaan massal pada Mei 1998 di Jakarta dapat dikategorikan sebagai bentuk perkosaan berganda (*multiple rape case*) yang ditujukan untuk menciptakan teror kolektif terhadap etnis China, sebagai kelompok elit yang menguasai ekonomi serta persoalan agama. Sementara perkosaan massal di Bosnia dipergunakan sebagai strategi pembersihan etnis (*ethnic cleaning*), karena etnisitas dan agama dipandang sebagai identitas politik (McKinnon, 1998: 46). Dalam proses pembersihan etnis semacam ini, perkosaan massal adalah alat, strategi, dan tindakan.

Analogi antara perkosaan massal dengan kolonialisasi terletak pada efek yang ditimbulkan, baik secara fisik maupun psikologis. Kekerasan terhadap perempuan dan ketertindasan kaum terjajah mencakup teror psikologis dan pembelengguan fisik sebagai mekanisme penundukan kolektif. Menurut Seifert (1999), penundukan kolektif melalui perkosaan massal bertujuan untuk menghancurkan kebudayaan dan tradisi suatu bangsa. Pada hakikatnya, segala bentuk kekerasan dan penyiksaan, termasuk di dalamnya perkosaan, secara sistematis dimaksudkan untuk menciptakan teror demi tegaknya kekuasaan agresor. Penyiksaan diarahkan untuk menghancurkan jati diri seseorang, termasuk perasaan, kesadaran, dan kepercayaannya “terhadap kelangsungan kehidupan, baik secara individu maupun kolektif” (Wandita, 1998: 6). Lebih lanjut ditegaskan oleh Wandita (1998) bahwa teror yang paling efektif adalah “menghantam langsung pada kaum yang paling rentan, langsung pada bagian tubuh yang paling pribadi”. Kekerasan dan perkosaan dalam konteks semacam ini telah menggoncang sendi-sendi kekeluargaan yang paling kokoh dalam suatu tradisi yang aktivitas seksualnya diikat dalam

kesucian perkawinan. Konsekuensinya, segala bentuk aktivitas seksual yang tidak sah (*illegitimate sexual relationship*) seperti perzinahan dan perkosaan dapat mencemari kesucian keluarga dan komunitas dan dapat menyebabkan hukuman mati. Konsep kesucian ini, secara sengaja, digunakan untuk meraih keuntungan politis dengan menjadikan perkosaan sebagai strategi untuk menghancurkan etnis lain secara internal (Ahmed, 1999: 248).

Selanjutnya, penghancuran martabat dan integritas perempuan akan berdampak pada kadar kohesi sosial dan kultural karena tubuh perempuan merupakan representasi sistem simbol kolektif. Dalam beberapa komunitas, tubuh perempuan mendapatkan muatan-muatan kultural yang lebih banyak dari kaum laki-laki. Di beberapa negara Muslim, paham tentang 'perempuan sebagai tiang negara' memberikan muatan simbolis bahwa martabat suatu komunitas atau bangsa dipertaruhkan pada kehormatan perempuan, baik secara sosial maupun seksual (Seifert, 1999: 150). Terjaganya seksualitas perempuan adalah jaminan kesucian komunitas, sementara tercemarnya seksualitas perempuan yang disebabkan oleh perkosaan dipandang sebagai penodaan genetis.

Dalam tradisi patriarkhi, kehormatan perempuan bukan milik perempuan secara otonom, melainkan bagian dari kehormatan laki-laki, pada awalnya ayah, suami, komunitas, kemudian negara (Ahmad, 1992: 12). Perempuan tidak dapat memiliki kehormatan sebagaimana laki-laki memilikinya. Perempuan adalah kehormatan itu sendiri, merepresentasikan dan menjadi simbol kehormatan laki-laki. Memperkosa perempuan sesungguhnya merupakan cara yang strategis untuk menghancurkan harga diri laki-laki (Haeri, 1995: 169) Akibatnya, perempuan seringkali menjadi sasaran kejahatan bagi persoalan yang tidak secara langsung terkait dengan dirinya seperti tampak dalam kasus Acan, kasus kerusuhan Mei di Jakarta, tragedi kemanusiaan di Bosnia, dan kasus-kasus perkosaan massal yang lain.

Kuatnya asosiasi antara perempuan dan tanah air juga menjadikan perkosaan massal sebagai cara penguasaan teritorial yang strategis. Bila tanah air merepresentasikan kedaulatan secara fisik, tubuh perempuan merepresentasikannya secara simbolis. Tidak mengherankan bila dalam suasana kemenangan, barisan tentara beringan menuju pusat kekuasaan,

perkosaan massal terjadi demi untuk meneguhkan penguasaan secara menyeluruh; teritorial dan simbolis. Sebaliknya, dalam suasana kekalahan, perkosaan massal juga terjadi untuk memberikan pesan bahwa meskipun tidak berhasil menaklukkan secara fisik teritorial, mereka telah berhasil menaklukkannya secara simbolis. Dalam istilah Wandita (1998: 6), 'tubuh perempuan menjadi medan pertempuran simbolis antarkeperkasaan pihak yang bertikai'. Dalam setiap pertempuran, baik di pihak yang menang ataupun yang kalah, perempuan tetap saja berada pada posisi yang 'terkalahkan'.

Dekolonialisasi Perempuan: Agenda Kemanusiaan yang Tersisa

Dari berbagai kasus dan analisis yang dipaparkan dalam tulisan ini dapat ditarik suatu benang merah bahwa perkosaan itu merupakan kontinum dari pornografi dan prostitusi. Ketiganya merupakan cerminan dari konstruksi seksualitas budaya patriarkhi yang opresif terhadap perempuan. Pornografi merupakan 'propaganda patriarkhal yang menekankan bahwa perempuan adalah milik, pelayan, asisten, dan mainan laki-laki (Venny, 2001: 32). Pornografi merupakan bentuk subordinasi dan dehumanisasi perempuan sebagai objek seks, komoditas, barang, penghinaan dan memandang perempuan sebagai makhluk yang suka disakiti (*machoism*) dan diperkosa (McKinnon dalam Venny, 2001: 33). Selanjutnya ditegaskan bahwa bisnis pornografi adalah lahan subur bagi pesan-pesan kebencian terhadap perempuan (*misoginis*), kekerasan, dominasi, dan penaklukan.

Kalau pornografi berperan menanamkan fantasi tentang seksualitas, prostitusi adalah ekspresi dan tindakan kongkret dari dehumanisasi perempuan dalam kehidupan keseharian. Sementara perkosaan adalah bentuk dehumanisasi perempuan pada masa-masa krisis dan konflik. Unsur-unsur dominasi, subordinasi, kekerasan, dan penaklukan, baik yang bersifat imajinatif dalam kasus pornografi maupun yang bersifat ekspresif dalam prostitusi dan perkosaan menjadikan perempuan sebagai koloni terakhir (Meiss, 1988: 5). Oleh sebab itu, dekolonisasi perempuan mutlak harus dilakukan sebagai bagian dari upaya-upaya menegakkan hak-hak asasi manusia. Selain masalah hak-hak asasi manusia, perkosaan

juga terkait pada pelanggaran terhadap hak-hak reproduksi perempuan sebagaimana diamanatkan dalam Konferensi Beijing pada tahun 1995. Terbebas dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, dan ketakutan adalah hak asasi manusia.

Dekolonialisasi Perempuan: Menggeser Paradigma Penanganan Perkosaan

Meskipun perkosaan telah dipandang sebagai kejahatan dan menjadi stigma sosial sepanjang sejarah peradaban manusia, baru beberapa dekade ini persoalan ini dianggap sebagai pelanggaran hak-hak asasi perempuan. Sebelumnya, perkosaan selalu dipandang dari sudut patriarki, perkosaan dikategorikan sebagai penghinaan dan penyerangan terhadap kehormatan laki-laki. Kriminalisasi perkosaan bukan diarahkan pada pelanggaran hak-hak asasi perempuan, tetapi diarahkan pada perampasan perempuan dari pemilikannya, ayahnya, saudara laki-laki, atau suaminya. Oleh sebab itu, pengadilan memandang bahwa kasus perkosaan adalah kasus antarlaki-laki dan mengabaikan pihak perempuan yang mengalami penderitaan (Porter, 1989: 217).

Karena perkosaan dipandang sebagai persoalan antarlaki-laki, hukuman yang dijatuhkan pada pelaku sangat ringan dan tidak sebanding dengan penderitaan, baik secara fisik, psikologis, maupun sosial. Tidak jarang pengadilan akan memutuskan perkara dengan penggantian sejumlah uang sebagai kompensasi kepada laki-laki dari pihak korban, sementara si korban sendiri tidak memiliki akses terhadap kompensasi tersebut. Atau, demi menjaga kehormatan keluarga yang sesungguhnya kehormatan laki-laki, perempuan korban perkosaan dipaksa untuk menikah dengan pelaku. Tidak jarang, korban perkosaan diserahkan oleh keluarganya ke asrama biarawati (Porter, 1989: 218). Penyelesaian kasus perkosaan melalui pernikahan antara korban dan pelakunya lazim dilakukan di Indonesia, terutama bila pelaku dan korban sudah saling mengenal (Katjasungkana, 1997: 175). Bisa dibayangkan bagaimana perempuan harus menanggung derita seumur hidupnya karena harus hidup berdampingan dengan laki-laki yang telah mengoyak harga dirinya.

Meskipun mengalami pergeseran, hukum tidak sepenuhnya berpihak pada perempuan. Pasal-pasal tentang perkosaan ternyata lebih

mencerminkan kepentingan laki-laki daripada perempuan sebagai korban. Argumen yang dikemukakan oleh Stoller (1979) bahwa perkosaan adalah agresivitas yang *inherent* dalam dorongan seksual telah memberikan *privilage* bagi laki-laki untuk mendapatkan hukuman yang relatif ringan karena dipandang hanya pelanggaran kesusilaan. Sementara itu, Brownmiller berusaha untuk menggeser pandangan tersebut dengan menegaskan bahwa perkosaan bukan persoalan seksual, tetapi persoalan agresivitas instintif yang menjadikan seks sebagai sarana untuk menyerang, mendominasi, bahkan membunuh. Oleh sebab itu, hukuman bagi pemerkosa harus sebanding dengan kasus-kasus kriminal yang lain.

Seiring dengan makin meningkatnya kesadaran perempuan terhadap hak-haknya, berbagai konvensi dirumuskan secara internasional sebagai perisai untuk melindungi perempuan (Irawan, 1996). Konvensi-konvensi tersebut mencakup Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW), Konvensi anti Diskriminasi Perempuan dalam Pendidikan, dan yang terakhir adalah hasil konferensi Beijing mengenai Konvensi tentang Kekerasan terhadap Perempuan, termasuk kasus perkosaan. Kontribusi yang diberikan oleh konvensi-konvensi tersebut adalah upaya untuk menggeser paradigma penanganan perkosaan dari masalah antarlaki-laki menjadi masalah antara perempuan dan laki-laki dan meletakkannya sebagai pelanggaran terhadap hak-hak asasi perempuan. Dengan konvensi-konvensi tersebut perempuan di seluruh dunia berupaya untuk membebaskan dirinya dari setiap bentuk kekerasan yang bersifat fisik, psikologis, dan seksual.

Meski demikian, proses implementasinya belum seperti yang diharapkan. Perempuan tidak akan pernah terbebas dari kekerasan bilamana atmosfer kekerasan masih melingkupinya. Perkosaan tidak akan pernah hilang dan tercerabut dari budaya patriarkhi kecuali budaya tersebut dihilangkan (Griffin, 1981, 332).

Dekolonialisasi Perempuan: Kriminalisasi Perkosaan Massal

Sementara itu, kekejaman tentara Serbia terhadap perempuan dalam perang Bosnia telah membangkitkan solidaritas perempuan seluruh dunia untuk mengajukan tuntutan pidana terhadap penguasa Yugoslavia.

Organisasi perempuan menuntut Mahkamah Internasional untuk memasukkan perkosaan massal sebagai bentuk kejahatan perang yang bertentangan dengan kemanusiaan (*war crime against humanity*). Selama ini perkosaan pada masa krisis dan pada masa konflik hanya dipandang sebagai eksekusi dan bukan sebagai bagian dari strategi peperangan. Oleh sebab itu, penderitaan perempuan korban perkosaan massal luput dari jeratan Mahkamah Internasional (McKinnon, 1999: 53).

Pada tahun 1995, untuk pertama kalinya perkosaan massal dimasukkan sebagai kejahatan perang dan untuk pertama kalinya pula perempuan diangkat sebagai jaksa tinggi untuk memimpin pengadilan tersebut. Kasus pembersihan etnis dengan perkosaan massal di Bosnia dan etnis Tutsy di Rwanda digunakan sebagai titik tolak untuk mengungkap berbagai kekejaman seksual dan pembunuhan terhadap perempuan pada masa konflik (McKinnon, 1999: 54).

Pada Desember 2000, persidangan digelar di Tokyo untuk meminta pertanggungjawaban pemerintah Jepang terhadap kasus perbudakan seksual pada masa Perang Dunia II atau yang lazim disebut kasus 'Jogun Ianfu'. Ratusan ribu perempuan dari berbagai negara seperti Korea, Burma, Indonesia, dan negara jajahan lain diperdaya oleh penguasa Jepang untuk menjadi perempuan penghibur di rumah-rumah hiburan (*comfort houses*) (Chung, 2000: 95). Pengadilan ini akan terus mengungkap berbagai kekejaman perkosaan massal yang secara sadar dirancang secara sistematis untuk pembersihan etnis dan strategi penghancuran bangsa. Menyusul persidangan Tokyo, kaum perempuan seluruh dunia juga menuntut diadakannya investigasi pembersihan etnis Yahudi pada masa pemerintahan fasis Nazi di Jerman serta berbagai kasus serupa (McKinnon, 1999: 54).

Pembersihan etnis dengan menggunakan perkosaan massal adalah sisi gelap dari peradaban yang tersisa. Dibentuknya Pengadilan Kriminal Internasional (*International Crimes Tribunal*) diharapkan dapat memberikan jaminan secara lintasbatas negara terhadap kejahatan perang dan pembersihan etnis yang memporakporandakan kelangsungan hidup suatu etnis. Pembersihan etnis dipicu oleh kebencian terhadap kelompok lain karena perbedaan pandangan politik, warna kulit, bahasa, dan agama. Oleh sebab itu, pandangan yang terbuka dan toleran terhadap perbedaan

harus terus ditumbuhkan. Meskipun berbeda secara tradisi, politik, agama, ras, dan etnisitasnya, manusia pada hakikatnya sama sebagai manusia, laki-laki dan perempuan (Ahmed, 1999: 250).

Kolonialisasi perempuan melalui berbagai kekerasan yang terjadi adalah titik hitam yang masih tersisa dalam peradaban manusia dalam abad ini. Pergantian abad ini harus menjadi titik pijak yang lebih kokoh melakukan dekolonialisasi perempuan dapat terbebas dari segala bentuk kekerasan yang menjadi hak hidupnya. Menggantungkan pada perangkat-perangkat internasional semata tentu saja tidak cukup memadai untuk melakukan dekolonialisasi secara intensif. Persoalan perkosaan ini harus menjadi agenda seluruh lapisan sosial dan menjadi 'arus utama' dalam kebijakan publik dan kependudukan di masing-masing negara.

Referensi

- Ahmed, Akbar S. 1999. "Ethnic cleansing: a metaphor for our time?", in Manfred B. Steger and Nancy S. Lind (eds.), *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader*. New York: St. Martin's Press, pp. 235-250.
- Ahmad, Laila. 1992. *Women and Gender in Islam: Roots of Modern Debate*. Michigan: Yale University.
- Anderson, C. Smith and Yolanda Estes. 1998. "The myth of the happy hooker: kantian moral reflections on a phenomenology of prostitution", in Stanley G. French (ed.), *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press, pp.152-158.
- Brownmiller, Susan. 1975. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.
- Cocks, Joan. 1989. *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory*. London: Routledge.
- Chung, C. Sung. 2000. "Unsolved crime: military sexual slavery problem in imperial Japan", kertas kerja dalam *Seminar Internasional tentang Kekerasan terhadap Perempuan*, Valencia, Spanyol, 23-26 November. (tidak diterbitkan).
- Fanon, Frantz. 1999. "Excerpt from concerning violence: the wretched of the earth", in Manfred B. Steger and Nancy S. Lind (eds.), *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader*. New York: St. Martin's Press, pp. 157-168.
- Griffin, Susan. 1981. *Pornography and Silence*. New York: Harper & Row.

- Haeri, Shahla. 1995. "The politics of dishonour: rape and power in Pakistan", in Nahnaz Afkhami, *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse: Syracuse University Press, pp. 161-174.
- Harrison, Ross. 1989. "Rape: a case study in political philosophy", in Sylvana Tomaselli and Roy Porter (eds.), *Rape: an Historical and Sociological Inquiry*. London: Basil Blackwell, pp. 41-56.
- Heryanto, Ariel. 1998. "Bukan sekedar perkosaan, bukan hanya korban", *Suplemen Journal Perempuan*, No. 5, Agustus.
- Irawan, Alex. 1996. *Perisai Perempuan*. Jakarta: Sekretariat APIK dan Forum.
- Katjasungkana, Nursyahbani. 1997. "Pasal perkosaan dalam perspektif perempuan", dalam Eko Prasetyo dan Suparman Marzuki (eds.), *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*. Yogyakarta: PKBI.
- Kazan, Patricia. 1998. "Sexual assault and the problem of consent", in Laura M. Purdy et al. (eds.), *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 27-42.
- Langness, L.L. 1987. *The Study of Culture*. California: Chandler & Sharp Publishers, Inc.
- McKinnon, Catharine A. 1999. "Rape, genocide, and women's human rights", in Laura M. Purdy et al. (eds.), *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 43-54.
- Medea, Andrea and Kathleen Thompson. 1974. *Against Rape*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Meis, Maria, Veronika Bennholdt-Thomsen and Claudia von Welhof. 1988. *Women The Last Colony*. London: Zet Book.
- Millet, Kate. 1970. *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
- Porter, Roy. 1989. "Does rape have a historical meaning?", in Sylvana Tomaselli and Roy Porter (eds.), *Rape: an Historical and Sociological Inquiry*. London: Basil Blackwell, pp. 216-236.
- Sanday, R. Peggy. 1989. "Rape and the silence of the feminine", in Sylvana Tomaselli and Roy Porter (eds.), *Rape: an Historical and Sociological Inquiry*. London: Basil Blackwell, pp. 84-101.
- Sarry, Eliane. 1985. *The Body in Pain: The Making and the Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Seifert, Ruth. 1999. "The second front: the logic of sexual violence in wars", in Manfred B. Steger and Nancy S. Lind (eds.), *Violence and Alternatives: an Interdisciplinary Reader*. New York: St. Martin's Press, pp. 145-153.

- Steger, B. Manfred and Nancy S. Lind. 1999. "Violence and gender: introduction", in Manfred B. Steger and Nancy S. Lind (eds.), *Violence and its Alternatives: an Interdisciplinary Reader*. New York: St. Martin's Press, pp. xiv – xxvi.
- Stoller, Edward. 1979. *Sexual Excitement: the Dynamics of Erotic Life*. New York: Pantheon.
- "Tragedi bulak Kempit: bapak-anak perkosa seorang gadis". 2000. *Kedaulatan Rakyat* 6 Februari.
- Wandita, Galuh. 1998. "Tubuh perempuan dan rampasan perang", suplemen *Jaringan Suara Ibu*, 5 Agustus.
- Venny, Adriana. 2000. "Penguasa dan politik tubuh: spirit revolusi kaum feminis radikal", *Jurnal Perempuan* (15):27-35.