



LAPORAN PENELITIAN STUDI KAJIAN WANITA
TAHUN ANGGARAN 2005

WACANA SEKSUALITAS PEREMPUAN MADURA: STUDI PADA KAUM PEREMPUAN URBAN DAN RURAL MADURA

Peneliti:

Drs. Suko Widodo, MA.
Dra. Rachmah Ida, MA.
Yuyun WI.Surya, S.Sos.,MA.

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
UNIVERSITAS AIRLANGGA**

Dibiayai oleh Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan Nasional,
Sesuai dengan Surat Perjanjian Pelaksanaan Pekerjaan Penelitian
dan Pengabdian kepada Masyarakat
Nomor : 036/SPPP/PP-PM/DP3M/IV/2005
Nomor Urut : 4.

**PUSAT PENELITIAN/STUDI KAJIAN WANITA
UNIVERSITAS AIRLANGGA**

November, 2005

SEXUAL ATTRACTION - WOMAN



LAPORAN PENELITIAN STUDI KAJIAN WANITA
TAHUN ANGGARAN 2005

WACANA SEKSUALITAS PEREMPUAN MADURA: STUDI PADA KAUM PEREMPUAN URBAN DAN RURAL MADURA

Peneliti:

Drs. Suko Widodo, MA.
Dra. Rachmah Ida, MA.
Yuyun WI.Surya, S.Sos.,MA.

KKB
KK -2
LP 103/08
Wid
w.

LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT UNIVERSITAS AIRLANGGA

Dibiayai oleh Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan Nasional,
Sesuai dengan Surat Perjanjian Pelaksanaan Pekerjaan Penelitian
dan Pengabdian kepada Masyarakat
Nomor : 036/SPPP/PP-PM/DP3M/IV/2005
Nomor Urut: 4.

PUSAT PENELITIAN/STUDI KAJIAN WANITA
UNIVERSITAS AIRLANGGA

November, 2005



**DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL
UNIVERSITAS AIRLANGGA
LEMBAGA PENELITIAN DAN
PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT**

Kampus C Unair, Jl. Mulyorejo Surabaya 60115 Telp. (031) 5995246, 5995248, 5995247 Fax. (031) 5962066
E-mail : infolemlit@unair.ac.id - http://lppm.unair.ac.id

**IDENTITAS DAN PENGESAHAN
LAPORAN AKHIR HASIL PENELITIAN STUDI KAJIAN WANITA**

| | | | |
|----|----|--------------------------------|--|
| 1. | a. | Judul Penelitian | : WACANA SEKSUALITAS PEREMPUAN MADURA : Studi pada Kaum Perempuan Urban dan Rural Madura |
| | b. | Macam Penelitian | : () Fundamental () Terapan () Pengembangan |
| | c. | Kategori Penelitian | : I / II / III |
| 2. | | Kepala Proyek Penelitian | |
| | a. | Nama Lengkap | : Drs. Suko Widodo, M.A. |
| | b. | Jenis Kelamin | : Laki-Laki |
| | c. | Pangkat/Golongan dan NIP | : Penata / IIC / 131 999 638 |
| | d. | Jabatan Sekarang | : Lektor |
| | e. | Fakultas/Jurusan/Puslit | : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik |
| | f. | Univ./Inst./Akademi | : Universitas Airlangga |
| | g. | Bidang Ilmu yang Diteliti | : Sosial |
| 3. | | Jumlah Tim Peneliti | : 3 (tiga) orang |
| 4. | | Lokasi Penelitian | : Surabaya |
| 5. | | Kerjasama dengan Instansi lain | |
| | a. | Nama Instansi | : - |
| | b. | Alamat | : - |
| 6. | | Jangka Waktu Penelitian | : 6 bulan |
| 7. | | Biaya yang Diperlukan | : Rp 6.000.000,00 (<i>Enam Juta Rupiah</i>) |

Surabaya, April 2006

Mengetahui :
Ketua LPPM
Universitas Airlangga,

Ketua Peneliti,

Prof. Dr. H. Sarmanu, M.S.
NIP. 130 701 125

Drs. Suko Widodo, M.A.
NIP. 131 999 638

RINGKASAN

Masalah seksualitas merupakan masalah yang cukup pelik. Di satu sisi masalah ini merupakan konsekuensi logis dari perkembangan seksual manusia yang harus dijalani. Namun, di sisi lain, banyak ragam norma sosial kemasyarakatan yang turut mengkonstruksi dan mengatur seksualitas baik terhadap individu ataupun kelompok.

Dalam setiap budaya, seksualitas manusia diarahkan dan bahkan kadang diberi struktur yang sangat kaku. Tak terkecuali dalam komunitas perempuan Madura yang menjadi setting penelitian ini. Nilai-nilai keperawanan, konsep aurat perempuan, paham-paham Kepantasan pergaulan lelaki dan perempuan, perkawinan, larangan terhadap seks di luar rumah, incest sampai persoalan homoseksualitas semuanya memperoleh aturan yang tegas dan ditularkan secara budaya dari generasi ke generasi. Alaiih-laiih memahaminya sebagai sebuah regulasi atas seksualitas perempuan, para perempuan Madura yang menjadi informan penelitian ini kebanyakan memahaminya sebagai sebuah upaya perlindungan terhadap hak-hak dan kehormatan kaum perempuan. Meski ada sebagian kecil yang menyatakan sebagai sebuah kebiasaan di masyarakatnya yang berlandaskan agama dan kalau dilanggar akan berakibat buruk secara sosial.

Dalam konteks kehidupan rural dan urban sejatinya dari penelusuran penelitian ini tidak ada perbedaan yang mencolok dalam hal seksualitas. Karena kebiasaan yang ada pada daerah asal atau rural dalam setiap kehidupan urban masih tetap mewarnai keseharian perempuan Madura.

Kini wacana seksualitas perempuan Madura lebih diperkaya, dari banyaknya kasus dan desas-desus, ternyata jarang sekali wacana yang menggali seksualitas perempuan secara komprehensif dan konseptual. Yang berkembang justru mitos yang akut, misalnya para perempuan Madura terutama dari kalangan tua berpikir bahwa berciuman bisa membuat mereka hamil, atau yang percaya bahwa besarnya penis lebih memuaskan perempuan, bahkan pendapat guruh vagina dapat membuat laki-laki lebih bergairah.

Dalam kesemrawutan ideologi itu, mewujudkan seksual yang otonom memang menjadi tantangan yang terberat. Sama beratnya tentangan manakala seorang perempuan bicara tentang tubuh dan seksualitasnya. Isu seksualitas tidaklah sama dengan reproduksi, karenanya janganlah ia direduksi hanya ke persoalan rahim semata. Tubuh dan seksualitas justru adalah salah satu wahana bagi perempuan untuk memperjuangkan kebebasannya, ia juga dapat berfungsi sebagai media untuk keluar dari ketertindasannya.

Kata kunci: Seksualitas ; perempuan Madura.

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Esa karena akhirnya laporan akhir penelitian ini dapat terselesaikan. Selama proses penelitian banyak hal yang berkembang dan menjadi semakin menarik dikaji, sehingga tidak sebatas masalah sunat perempuan saja.

Karenanya tim penulis memutuskan menyempurnakan orientasi penelitian namun masih dalam kerangka pendekatan kualitatif dengan penajaman untuk mengungkap Wacana Seksualitas Perempuan Madura di kawasan Urban dan Kawasan Rural.

Tersusunnya laporan akhir ini telah melibatkan bantuan dan kerjasama banyak pihak. Untuk itu, kami menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Pimpinan dan staf DP3M Dijten Dikti Depdiknas di Jakarta yang telah memberikan kepercayaan dan mendanai penelitian ini.
2. Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Universitas Airlangga Surabaya yang telah banyak memfasilitasi proses pelaksanaan, seminar dan finalisasi penelitian.
3. Fakultas Sastra yang mendukung realisasi dan memberikan fasilitas yang memadai.
4. Teman-teman seprofesi di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik , khususnya di Jurusan Ilmu Komunikasi, atas dorongan semangat dan kebersamaannya.
5. Pihak-pihak lain yang telah memberikan bantuan baik langsung maupun tidak langsung selama proses penelitian.

Akhir kata, kami menyadari bahwa laporan akhir ini masih belum sempurna sehingga kritik dan saran diperlukan untuk memperbaikinya. Semoga penelitian sederhana ini mampu memberikan sumbangan yang berarti bagi dunia keilmuan kita. Amin.

Surabaya, Desember 2005

Tim Peneliti

DAFTAR ISI

| | |
|--|-----------|
| Lembar Identitas dan Pengesahan..... | ii |
| Ringkasan dan Summary..... | iii |
| Kata Pengantar..... | iv |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| 1.1. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| 1.2. Rumusan Masalah..... | 13 |
| BAB II TINJAUAN PUSTAKA | 14 |
| 2.1. Komunitas Madura : Dialektika Budaya dan Agama ... | 14 |
| 2.2. Konstruksi Seksualitas dalam Masyarakat yang sedang Berubah | 20 |
| 2.3. Aspek Budaya Madura : Pendekatan atas Tindak Komunikasi | 27 |
| 2.4. Wacana Seksualitas dalam Budaya Madura | 31 |
| 2.5. Bahasa dan Ekspresi Seksualitas Orang Madura | 35 |
| BAB III TUJUAN DAN MANFAAT PENELITIAN | 39 |
| BAB IV METODE PENELITIAN | 41 |
| 4.1. Metode Penelitian | 42 |
| 4.2. Batasan Konseptual | 45 |
| 4.3. Lokasi Penelitian | 47 |
| 4.4. Pemilihan Informan | 47 |
| 4.5. Prosedur Penelitian | 47 |
| BAB V HASIL DAN PEMBAHASAN | 50 |
| 5.1. Gambaran Umum Lokasi Penelitian..... | 50 |
| 5.2. Seksualitas dalam Teks Agama dan Budaya Madura .. | 58 |
| 5.3. Wacana Seksualitas Perempuan Madura | 64 |
| 5.4. Pemahaman Stereotip : Dari Mitos Seksual Hingga Sunat Perempuan | 69 |
| 5.5. Mengkritisi Wacana Seksualitas Perempuan Madura ... | 73 |
| BAB VI KESIMPULAN DAN SARAN | 77 |
| 6.1. Kesimpulan..... | 77 |
| 6.2. Saran..... | 78 |
| Daftar Pustaka | |

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Masalah seksualitas merupakan masalah yang cukup pelik. Di satu sisi masalah ini merupakan konsekuensi logis dari perkembangan seksual manusia yang harus dijalani. Namun, di sisi lain, banyak ragam norma sosial kemasyarakatan yang turut mengkontruksi dan mengatur seksualitas baik terhadap individu ataupun kelompok.

Menurut Julia Suryakusuma (dalam Prisma, 1991:3), seksualitas sebenarnya dapat dipakai untuk memahami masyarakat. Dari dulu hingga sekarang, seksualitas bukan hanya sesuatu yang biologis-fisik, tapi selalu merupakan suatu bentuk interaksi sosial. Karena itu, hubungan seksual adalah cermin nilai-nilai masyarakat, adat, agama, lembaga-lembaga besar seperti negara, dan hubungan kekuasaan antara pria dan wanita.

Dalam arti sempit, pengertian seksualitas sebagai kegiatan seksual memang tereduksi menjadi hanya menyangkut atau mengarah pada persetubuhan atau reproduksi.

... Wacana seksualitas bisa berupa bahasa, ungkapan, norma, pandangan, pengetahuan, persepsi atau bahkan sikap dan perilaku tentang seksualitas. Ia berubah sepanjang masa dan berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya, dari satu bangsa ke bangsa lainnya... (Onghokham dalam Prisma, 1991:23).



Bagi Foucault, Seksualitas, baik pada basis biologis maupun ideologis, memang tidak bisa didefinisikan sebagai sesuatu yang tetap karena seksualitas selalu merupakan hasil suatu konstruksi sosial tertentu. Di setiap masyarakat selalu ada keragaman wacana seks (*discourse of sex*). Keragaman itu berasal dari keberagaman asal usul historis dan sosialnya, dan metode pengaturan serta kontrol.

Bagi Foucault adalah amat penting untuk mengetahui dalam bentuk wacana apa, melalui jalur apa, dengan menyelip dalam wacana apa, kekuasaan (*power*) berhasil melingkupi bentuk-bentuk yang paling halus dan paling pribadi dari perilaku seksual di suatu masyarakat. Dalam pendekatan ini, Foucault melihat seksualitas sebagai agregasi hubungan-hubungan sosial (pria-wanita, negara-sipil) yang secara historis bersifat khusus dan terkait dengan rezim kekuasaan yang mengatur praktik-praktik seksual melalui bentuk-bentuk tingkah laku sosial dimana di dalamnya individu mengakui dirinya sebagai subjek seksual sehingga kuasa sosial bisa mengontrol mereka secara seksual (Guinawan, 2001)

Bila kita memahami ideologi sebagai seperangkat gagasan yang menjadi senjata untuk kepentingan sosial, maka ideologi mengenai seksualitas amat besar pengaruhnya dalam kehidupan individu maupun masyarakat. Selanjutnya ideologi seksual itu mampu mengontrol bukan hanya perilaku individu dan masyarakat, tetapi juga cara berfikir,

penghayatan dan bahkan kenikmatan. Di luar kesadaran kita, ideologi seksual lebih merasuk dan mendominasi daripada ideologi totaliter manapun (Suryakusuma dalam Prisma, 1991:9).

Persoalan seksualitas dapat dibentuk oleh beragam faktor. Salah satunya adalah dari informasi yang didapatkan dan ditularkan oleh masyarakat mengenai hal-hal yang berkaitan dengan masalah seksual. Kreth & Crutchfield (1958) menyatakan bahwa sikap bisa terbentuk melalui informasi yang diterima oleh individu. Informasi mengenai masalah seksual ini bisa diterima melalui berbagai sumber.

Biasanya, sumber dimana seseorang mendapatkan informasi adalah melalui lingkungan yang terdekat dengan dirinya, seperti lingkungan keluarga (dalam hal ini ayah dan ibu) serta lingkungan, teman sebaya (Hurlock, 1980). Demikian pula dalam masalah seksual, pengaruh keluarga dan teman sebaya amat menentukan pengetahuan, pilihan dan orientasi (Reiss, dalam Reiss & Miler, 1979). Pengetahuan orang tua tentang perkembangan anak bagaimanapun juga akan sangat membantu dalam proses penyampaian informasi tentang seks pada anak.

Terwujudnya demokratisasi dalam masyarakat secara sederhana dapat dilihat dari bagaimana kita bisa menghargai dan melihat perbedaan atas pilihan orientasi seksualitas masyarakat sebagai sesuatu hal yang wajar. Tidak ada satupun institusi baik itu negara maupun institusi agama yang bisa mengekang kebebasan atas pilihan orientasi seksual

masyarakat, karena pilihan atas seksualitasnya entah itu heteroseksual, homoseksual, transeksual atau biseksual merupakan bagian dari demokratisasi masyarakat (Bambang, 2005)

Dalam kajian tentang seksualitas, masyarakat kita lebih mengenal konsep heteroseksualitas sebagai bentuk yang universal, positif, alamiah, normal, mutlak. Laki-laki dan perempuan dalam konteks ini merupakan kenyataan sebagai pasangan yang tidak terbantahkan dan kemudian dilembagakan sebagai bentuk seksualitas utama dalam hidup setiap orang.

Dalam pola relasi seperti ini pada akhirnya menempatkan perempuan sebagai makhluk yang inferior, karena heteroseksualitas sebenarnya lebih mengakomodasi perspektif heteropatriarki yang menguntungkan laki-laki, apalagi konsep ini mengalami pelembagaan, karena pelembagaan konsep ini pada akhirnya meminggirkan atau tidak mengakui adanya seksualitas-seksualitas yang berbeda. Orientasi seksual diluar heteroseksualitas pada akhirnya terpinggirkan. Kondisi inilah yang terjadi dalam masyarakat kita.

Masalah heteroseksualitas yang dianggap lebih merepresentasikan seksualitas laki-laki yang memposisikan seksualitas sejauh ini lebih berpusat pada laki-laki. Hubungan atau aktivitas seksual perempuan hanya penting sejauh mempengaruhi peranan ayah (paternitas).

Perempuan hampir tidak pernah merumuskan sendiri seksualitasnya, semua tergantung pada kebutuhan dan dominasi laki-laki.

Konstruksi seksualitas dalam masyarakat yang masih sulit menerima keberagaman pilihan orientasi seksual tidak terlepas dari peran negara yang mengkonstruksinya yang tertuang didalam hukum dan kebijakan di Indonesia. Dalam beragam bentuknya negara mendorong seksualitas warganegara lewat kebijakan, hukum dan tafsir agama dimana seksualitas perempuan dikonstruksikan untuk memperkuat kekuasaan negara yang berwajah laki-laki.

Wujud dari peran negara ini terlihat dari pengakuan negara hanya pada satu hubungan heteroseksual dan menolak realitas orientasi seksual yang berbeda, selain perempuan dan laki-laki seperti hubungan calali dan calabal, gay dan lesbian, biseksual dan transgender. Upaya negara ini dapat terlihat jelas dalam sejumlah undang-undang seperti UU Perkawinan, UU Kependudukan, UU Kesehatan dan sebagainya.

Pembahasan masalah perempuan sepertinya tak akan pernah ada habisnya. Sejumlah isu, mulai dari soal pengakuan hak, kedaulatan, status, hingga soal seputar seksualitas dengan segala perniknya, selalu saja jadi menarik diulas. Bukan saja lantaran isu-isu itu selalu menciptakan perspektif baru ketika dibahas, tapi juga karena belum adanya persepsi yang sama atas semua permasalahan yang berkait dengan kepentingan

kaum hawa itu bahkan sampai kini. Hubungan seks, terutama bagi kaum perempuan, adalah salah satu peristiwa terbesar dalam hidupnya.

Di Indonesia, seks diposisikan sebagai tabu yang pertama. Dan pola hidup bersama di luar lembaga pernikahan tetap mendapat pandangan minor dan senantiasa ada penolakan dalam masyarakat. Meski kasus hamil di luar nikah sekarang ini banyak sekali terjadi, namun itu sama sekali tidak menunjukkan adanya kelonggaran masyarakat terhadap konvensi sosial yang membatasi hubungan seksual dalam lembaga pernikahan. Pokoknya, pemenuhan naluri biologis hanya dibenarkan dalam ikatan suami istri. Jika tidak, berarti salah dan haram hukumnya.

Orang Indonesia punya sebutan yang unik untuk pasangan yang hidup bersama sebelum menikah: "Kumpul Kebo". Secara sederhana diartikan begini: pasangan yang telah tinggal serumah sebelum menikah, sama halnya dengan binatang (yang kemudian diidentifikasi dengan kerbau), yang tinggal satu atap tanpa ikatan resmi. Istilah kumpul kebo, yang menganalogikan hubungan manusia dengan binatang itu tentu saja menunjukkan bagaimana masyarakat menilai negatif keputusan untuk *hidup bersama tanpa menikah. Itu sebabnya, masyarakat memberikan penilaian yang sama atau bahkan jauh lebih buruk bagi pasangan "pelaku kumpul kebo"*.

Istilah kumpul kebo berasal dari masyarakat Jawa tradisional (generasi tua). Ini membuktikan bahwa sebenarnya perbuatan hidup

bersama -sering disebut dengan istilah *samen leven*- bukanlah perkara yang baru, sejak dulu telah menjadi satu fenomena yang dianggap melanggar konvensi sosial masyarakat. Kumpul kebo senantiasa ditolak, dilarang, akan tetapi tak bisa dipungkiri tak pernah hilang dari khasanah perilaku individual di kalangan orang Jawa sendiri.

Keputusan hidup bersama, sering kali dituding sebagai sebuah sikap yang tidak menghargai lembaga perkawinan. Selama ini, lembaga perkawinan dianggap sebagai sesuatu yang sakral karenanya hidup bersama antar dua jenis kelamin berbeda seharusnya dilakukan hanya jika pasangan tersebut sudah menikah.

Iman Budhi Santoso (2001) menceritakan bagaimana adat Jawa sesungguhnya mempunyai tradisi untuk mempersiapkan pengantin (laki-laki) secara seksual sebelum mereka menikah. Dulu di Banyumas, terdapat profesi *gowok*, yang tugasnya memberikan pelajaran seks sekaligus praktik kepada calon pengantin pria. Biasanya perempuan yang menjadi *gowok* sudah dewasa (23 sampai 30 tahun) dan berpengalaman secara seksual. *Gowok* ini disepakati oleh pihak pengantin pria dan wanita. Selanjutnya, setelah ada kesepakatan tentang tarif, calon pengantin pria diserahkan kepada *Gowok* untuk mendapatkan pelajaran perihal seluk-beluk hubungan seksual. Diharapkan, sang suami nanti bisa mengajari istrinya. Tradisi ini sekarang telah punah, bahkan jauh-jauh hari sebelum tahun 1945.

Di masa lalu perkawinan sering dipersiapkan hanya secara seksual, karena lembaga ini lebih ditekankan fungsinya sebagai penghasil keturunan. Faktor-faktor lain seperti kesiapan rohani, pengaturan ekonomi atau kerjasama suami istri seolah-olah dianggap tidak penting.

Menjadi sangat menarik ketika amatan tentang seksualitas ini diarahkan pada komunitas Madura. Ketika mendengar kata 'Madura', mungkin akan terbayang di sebagian besar orang *carok*—dengan clurit yang tajam dan meneteskan darah—soto, sate, dan ramuan Madura. Di antara keempat hal itu, *carok*lah yang sering menimbulkan pertanyaan yang belum terjawab secara tuntas. Di sisi lain, penilaian orang tentang *carok* sering terjebak dalam stereotip orang Madura yang keras perilakunya, kaku, menakutkan, dan ekspresif. Stereotip ini sering mendapatkan pembenaran ketika terjadi kasus-kasus kekerasan dengan aktor utama orang Madura. Padahal, peristiwa itu sebenarnya bukan semata-mata masalah etnis, melainkan juga menyangkut masalah ekonomi, sosial, dan politik yang ujung-ujungnya adalah kekuasaan.

Boleh dikatakan bahwa agama Islam berpengaruh mendalam dalam masyarakat Madura yang banyak berada di sekitar pondok-pesantren, terlebih jika ulamanya tersohor dan dihormati oleh masyarakat. Untuk menilai sampai berapa jauh ajaran suatu agama mempengaruhi kebudayaan setempat, dapat dipakai kriteria kedalaman sebagai berikut: kedalaman pertama, ajaran agama diikuti orang secara pribadi.

Kedalaman kedua, ajaran agama, oleh keluarga, dan juga dalam hubungan dengan keluarga lain. Kedalaman ketiga, ajaran agama dijadikan unsur (utama) dalam upacara-upacara umum di luar tempat-tempat ibadah. Bila pengaruh agama sudah sampai pada kedalaman ketiga, ajaran-ajarannya perlu mendapat perhatian dalam pembentukan dan pelaksanaan pemerintahan desa.

Selain memperoleh pengaruh dari agama, dapat juga dilihat pengaruh arus modernisasi terhadap adat. Pengaruh ini mengalir melalui berbagai saluran seperti: pendidikan formal di sekolah dari SD sampai Universitas; mass media cetak dan elektronik; alat-alat rekreasi elektronik seperti video Compact Disk; dan transportasi cepat dan massal.

Untuk menyederhanakan faham tentang pengaruh modernisasi, dapat dikatakan bahwa di dalam kehidupan yang nyata, sumber-sumber modernisasi itu terkonsentrasi dalam masyarakat kota. Sumber-sumber di kota itu kemudian menyalurkan budaya modern ke kota-kota sedang, selanjutnya ke kota-kota kecil, dan akhirnya bermuara pada masyarakat desa, pertama-tama desa yang penduduknya sudah berpendidikan rata-rata minimal taraf SMU.

Faktor lain yang mutlak harus ada untuk modernisasi adalah listrik yang diperlukan untuk menghidupkan alat-alat komunikasi elektronik. Perbedaan antara kebudayaan adat dan kebudayaan modern adalah: kebudayaan adat berpegang pada pengalaman hidup yang lampau dan

mengutamakan *'tata tentrem'*, sedangkan kebudayaan modern selalu berusaha mengubah faktor-faktor sosial yang lama untuk direformasi menjadi baru. Bila dalam proses perubahan sosial terjadi gejolak sosial, hal itu dianggap biasa sebagai *the price of modern life*.

Beranjak dari anggapan bahwa masyarakat kota merupakan konsentrasi sumber-sumber modernisasi, maka dapat dipahami bahwa makin dekat suatu desa dengan kota, makin besar pengaruh modernisasi yang diterimanya. Sebaliknya, makin jauh dari kota, makin sedikit pengaruh modernisasinya.

Di tengah tantangan *globalization* dan *localization*, berbagai kajian berkaitan dengan seksualitas banyak dilakukan dengan berbagai latar permasalahan, seperti kajian sejarah terhadap perkembangan prostitusi di Indonesia, hingga isu-isu yang timbul di seputar kawin kontrak. Ada pula kajian mengenai perkembangan hubungan gender akibat terjadinya migrasi.

Seksualitas sering dianggap urusan pribadi. Tapi, dalam kenyataannya, ia tak jarang justru menjadi urusan publik. Ketika seksualitas menjadi isu publik, ia menjadi obyek yang mudah diintervensi dari luar, mulai dari struktur sosial, norma-norma budaya, agama hingga negara.

Persoalan seksualitas menjadi semakin kompleks karena masyarakat menganggapnya tabu untuk dibicarakan secara terbuka.

Justru karena tabu inilah berbagai persoalan seksualitas bukan semakin jelas, tapi justru kian tersembunyi dengan berbagai kepentingan di dalamnya.

Bagi Ratna Batara Munti (Suara Apik, edisi 12 tahun 2000), seksualitas ditabukan sebagai bahan pembicaraan publik bukan semata-mata karena ia membicarakan hal-hal yang sangat pribadi, tetapi terutama karena pembicaraan mengenai seksualitas dapat menyadarkan orang tentang tatanan sosial seksualitas yang diskriminatif, eksploitatif dan oppresif.

Celakanya, seksualitas hanya dipahami sebagai isu biologis dan hubungan seks semata; hubungan seks yang dimaksudkan pun direduksi lagi menjadi hanya pada hubungan badan antara laki-laki dan perempuan (heteroseksual). Padahal, seksualitas jauh lebih luas dari sekadar persoalan biologis, apalagi hanya urusan hubungan badan.

Seksualitas sendiri mencakup seluruh kompleksitas emosi, perasaan, kepribadian, sikap dan bahkan watak sosial, berkaitan dengan perilaku dan orientasi atau preferensi seksual (Munti, 2000). Akibat tabu itulah, pemahaman seksualitas mengalami reduksi bahkan distorsi. Bisa dipahami jika wacana seksualitas selama ini tidak paralel dengan perkembangan seksualitas sendiri yang terus berkembang.

Ironisnya, perkembangan modernitas ternyata tidak banyak membantu mengembalikan otonomi seksualitas perempuan. Jika

sebelumnya pengaturan dan pengekangan seksualitas perempuan dilakukan oleh kekuatan simbolik (norma-norma sosial, budaya, agama) dan kekuatan represif (negara), maka dalam negara modern, perempuan juga "ditundukkan" oleh modernitas itu sendiri melalui kapitalisme sebagai kaki tangannya.

Priyo Soemando (2001) menunjukkan dalam penelitiannya mengenai citra seksualitas perempuan di media massa, betapa perempuan bukan saja dijadikan alat oleh industri media dan pemilik modal untuk memasarkan beragam produknya, tetapi bahkan tak jarang justru dilecehkan dalam proses-proses itu.

Dalam hal seksualitas, 'agama' tidak memberikan hak kepada perempuan sebagai makhluk yang independen, atau setidaknya sama seperti laki-laki. Baik seksualitas perempuan dalam maknanya sebagai identitas diri (self identity), tindakan seks (sex action), perilaku seksual (sexual behavior), maupun orientasi seksual (sexual orientation).

Salah satu contoh, dalam pemikiran fikih ada perbedaan pandangan apakah seorang isteri memiliki hak untuk menikmati (baca: meminta) hubungan seks dari suami. Bahkan ada pandangan bahwa suami tidak berkewajiban melayani keinginan seksualitas isteri. Berbeda dengan hasrat suami yang jika tidak dilayani oleh isteri maka sang isteri akan dilaknat oleh malaikat, seksualitas perempuan hanyalah pelengkap dari seksualitas laki-laki. Ia hanya ada bagi kepentingan di luar dirinya. Ia harus dikontrol,



bahkan disembunyikan dan dipendam karena bisa mengancam kepentingan-kepentingan yang lain.

1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang ada maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Apa sajakah konsep-konsep seksualitas yang menonjol pada masyarakat Madura di wilayah rural dan urban?
2. Apakah terdapat perbedaan dalam konsep serta pemahaman antara masyarakat Madura di rural dan urban yang ada? Pada aspek apa sajakah perbedaan itu cukup menonjol?

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

2.1. Komunitas Madura: Dialektika Budaya dan Agama

Agama-agama besar di Indonesia telah menjadi keyakinan keagamaan masyarakat di Indonesia sebelum adanya Indonesia. Agama-agama tersebut telah dipeluk oleh komuniti-komuniti suku bangsa, sehingga corak lokal dari masing-masing kebudayaan sukubangsa tersebut mewarnai corak keyakinan keagamaannya. Namun demikian, corak agama besar yang universal, juga meniadakan batas-batas sukubangsa; yaitu mempersatukan berbagai komuniti dari dua sukubangsa atau lebih sebagai sebuah komunitas, yaitu umat dari sesuatu agama tradisi besar.

Penghuni bumi Indonesia hidup dan bertempat tinggal di daerah masing-masing yang berbeda sifatnya, maka setiap golongan penduduk menciptakan tata-hidup yang sesuai dengan pengalaman dalam lingkungan alamnya. Ada lingkungan yang berupa gunung, tanah datar, pantai, tanah basah, tanah kering, pulau besar, pulau kecil, hutan, dan sebagainya. Kemajemukan sifat lingkungan alam itu mengakibatkan terciptanya tata hidup yang berbeda-beda atau majemuk. Tata hidup masyarakat dengan alat-alatnya yang digunakan untuk bertahan hidup dan mengembangkannya di dalam lingkungan alam, dalam istilah asing dinamakan teknologi.

Peranan adat dalam kehidupan masyarakat desa dan dalam tata kerja pemerintahannya adalah amat vital, sehingga perlu diuraikan manfaatnya—meskipun dengan singkat—bagi masyarakat luas dan pemerintah. Pertama-tama, perlu dipahami bahwa adat adalah seperangkat nilai-nilai dan peraturan-peraturan sosial yang timbul dan tumbuh dari pengalaman hidup suatu masyarakat. Selama hidupnya, masyarakat itu mengalami aneka kejadian yang menggembirakan dan menyedihkan, serta yang memperkuat dan merusak keadaan *'tata tentrem kerta raharja'* (Soemardjan, 2000).

Pengalaman hidup masyarakat inilah yang menjadi sumber nilai-nilai adat. Namun, setelah masyarakat tumbuh dan berkembang dalam hubungan antarwarga, dan antara warga dan komunitas (masyarakat kecil), timbullah kekuatan-kekuatan sosial yang menguntungkan dan merugikan kehidupan bersama dalam komunitas itu. Kekuatan sosial yang positif dan menguntungkan misalnya gotong-royong, kekeluargaan, kejujuran, kemanusiaan, toleransi atau *tepo selira* dan sebagainya. Kekuatan yang negatif dan merugikan misalnya adalah watak serakah, curang, pelit, sikap mau menang sendiri, tidak menghargai kepentingan orang lain dan sebagainya. Untuk memperkuat dan memanfaatkan kekuatan-kekuatan yang positif dan mengendalikan kekuatan-kekuatan yang negatif itu, demi kelestarian *'tata tentrem kerta raharja'*, semuanya

dituangkan menjadi peraturan-peraturan yang mengikat seluruh warga masyarakat.

Peraturan-peraturan yang tidak tertulis itulah yang dinamakan adat (Bahasa Jawa: *adate* berarti yang biasanya terjadi). Teknologi dan adat bersama-sama menjadi kebudayaan masyarakat. Teknologi dinamakan kebudayaan material dan adat non-material. Kebudayaan masyarakat itu diekspresikan dalam bentuk bahasa, upacara-upacara, tata busana, arsitektur rumah, sistem perkawinan, hubungan di dalam keluarga, dan sistem pemerintahan.

Bagi Soemardjan (2000) agama dalam masyarakat membawa ajaran spiritual, sosial dan budaya yang berpengaruh pada kebudayaan dan adat masyarakat tersebut. Tampaknya, faktor toleransi sosial dan budaya yang terkandung di dalam sebagian besar kebudayaan-kebudayaan suku bangsa, dapat menyelaraskan nilai-nilai agama dengan nilai-nilai adat setempat.

Saat ini fikih yang tengah berkembang adalah fikih kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan. Sehingga, seksualitas perempuan harus diletakkan pada proporsi yang sebenarnya. Kesempatan harus diberikan kepada perempuan untuk mengartikulasikan seksualitasnya, sama seperti kesempatan yang diberikan kepada laki-laki. Karena perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti [nafs] yang sama (QS. An-Nisa, 4: 1), memiliki hasrat seksual, keinginan hidup, cita-cita dan angan-angan yang tidak

jauh berbeda. Kehidupan yang baik [hayâtan thayyibah] hanya bisa dibangun dengan kebersamaan laki-laki dan perempuan dalam kerja-kerja positif [ʿamalan shâlihan](QS. An-Nahl, 16:97).

Dalam relasi suami-isteri, fikih yang dikembangkan harus tidak didasarkan pada hegemoni dan diskriminasi satu pihak pada yang lain. Tetapi pada prinsip-prinsip; [1] kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan [tarâdlin] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), [2] tanggung jawab [al-amânah] (QS. An-Nisa, 4: 48), [3] independensi ekonomi dan politik masing-masing (QS. Al-Baqarah, 2: 229 dan an-Nisa, 4: 20), [4] kebersamaan dalam membangun kehidupan yang tentram [as-sakînah] dan penuh cinta kasih [al-mawaddah wa ar-rahmah] (QS. Ar-Rum, 30:21), [5] perlakuan yang baik antar sesama [mu'âsyarah bil ma'rûf] (QS. An-Nisa, 4:19), [6] berembug untuk menyelesaikan persoalan [musyâwarah] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imran, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38) [7] dan menghilangkan 'beban ganda' dalam tugas-tugas sehari-hari [al-ghurm bil ghunm].

Prinsip-prinsip ini menuntut keadilan dan kesetaraan dalam segala hal. Misalnya dalam hal menikmati fantasi seksual, perempuan memiliki hak penuh atas kenikmatan-kenikmatan seksual. Sehingga, ketika khitan laki-laki dilakukan untuk kemaslahatan (baca: kesehatan dan kenikmatan biologis) yang kembali kepada dirinya, maka khitan perempuan juga harus dihentikan demi kemaslahatan bagi diri perempuan. Bahkan harus

diharamkan, karena ternyata melemahkan seksualitas perempuan sepanjang hidupnya. Dalam realitas medis, perempuan yang tidak dikhitan lebih mudah terangsang dan lebih mudah memperoleh kenikmatan seksual, jika dibandingkan dengan perempuan yang dikhitan.

Pengontrolan terhadap seksualitas perempuan harus dihentikan juga pen-subordinasiannya terhadap seksualias laki-laki. Karena ia tidak sesuai dengan prinsip-prinsip kesetaraan, keadilan dan kemaslahatan. Seksualitas perempuan tidak lagi harus diukur dari luar dirinya. Karena itu, sesuai dengan konsep 'mu'âsyarah bil ma'rûf' layanan seksual adalah hak bersama antar suami-isteri. Kenikmatan seksual juga hak bersama, sehingga hubungan intim bukanlah suatu mu'âsyarah yang ma'rûf jika hanya memuaskan satu pihak dan mengecewakan pihak lain. Dalam pandangan fikih Maliki, melayani kebutuhan seksual isteri adalah wajib. Sama wajibnya bagi isteri untuk melayani kebutuhan seksual suami. Kewajiban ini tentu saja relatif tergantung kondisi kedua belah pihak dan selama tidak mengakibatkan keburukan kepada keduanya.

Demi kadilan dan kemaslahatan, orientasi fikih dalam hal kasus perkosaan harus memihak kepada korban, yaitu perempuan. Fikih semestinya tidak lagi menganggap seksualitas perempuan sebagai penyebab terjadinya perkosaan, sehingga kasus perkosaan tidak menjadi berbalik kepada perempuan. Fikih diharapkan bisa memunculkan moralitas perlindungan, pelayanan dan tanggung jawab terhadap korban. Sehingga

hukum aborsi bagi perempuan korban perkosaan harus dikaitkan dengan semangat perlindungan dan pelayanan. Dengan demikian, perempuan tidak lagi takut dengan seksualitasnya sebagai perempuan. Kecenderungan traumatis juga bisa diminimalisir dari kejiwaan perempuan korban perkosaan.

Fikih juga dituntut kearifannya dalam memandang persoalan-persoalan seksual dalam tataran realitas. Misalnya dalam hal orientasi seksual, perilaku yang secara normatif "dipersalahkan" seperti lesbianisme, tidak hanya disalah-salahkan. Yang lebih penting lagi, menumbuhkan pribadi-pribadi yang bertanggung jawab [amanah] dalam berperilaku seksual. Baik tanggung jawab terhadap diri sebagai pelaku, pasangan, maupun masyarakat. Dengan demikian perilaku seksual yang sehat harus dipentingkan. Sehat dalam arti sehat moral, sehat biologis dan psikologis.

Fikih 'amanah' adalah fikih yang menebarkan sikap bertanggung jawab dalam hal seksualitas, bukan yang memasang ketakutan-ketakutan di setiap sudut kehidupan. Seksualitas harus dibuka, untuk dipertanggung jawabkan, bahkan harus disyukuri. Karena ia terkait langsung dengan reproduksi manusia. Hanya perempuan yang diberikan amanah dari Tuhan untuk mengemban tanggung jawab dan beban reproduksi. Dari tubuh perempuanlah lahir manusia-manusia, awal dari sebuah peradaban. Tanpa manusia, tidak akan ada peradaban.

Seksualitas, bagi perempuan, adalah bagian dari rencana-Nya yang harus disyukuri, diafirmasi dan dirayakan. Bukan ditabukan, apalagi dianggap najis. Karena itu, masyarakat harus bertaubat dari pandangan-pandangan yang seksis dan misoginis terhadap seksualitas perempuan. Dalam teologi Islam kondisi sosial yang misoginis merupakan bentuk otoriterianisme kekuasaan yang harus diruntuhkan. Dalam bahasa hadis, menyatakan kebenaran di hadapan kekuasaan yang otoriter adalah sebaik-baik jihad [afdhal al-jihâd al-qawl al-haqq amâm sulthân jâ'ir]. Dengan kata lain, mendaulatkan seksualitas perempuan dalam kondisi yang otoriter terhadap kedaulatannya adalah perbuatan terpuji. Saatnya seksualitas perempuan tidak lagi dikorbankan untuk kepentingan di luar dirinya. Karena pada prakteknya, akan mengakibatkan ketimpangan-ketimpangan sosial yang berakibat buruk pada semua. Dalam Islam, semua keburukan dan kerusakan harus disingkirkan dan dilenyapkan [lâ dharara wa lâ dhirâr] (Kodir, 2005)

2.2. Konstruksi Seksualitas dalam Masyarakat yang Sedang Berubah

Ada tiga istilah yang penggunaannya hampir sama dan bahkan kadang tumpang tindih, yakni seks, gender dan seksualitas. Ketiga istilah ini memang memiliki beberapa kesamaan. Dan kesamaan yang paling menonjol adalah bahwa ketiganya membicarakan mengenai "jenis

kelamin". Perbedaannya adalah pada titik tekan masing-masing istilah tersebut. Seks lebih ditekankan pada keadaan anatomis manusia yang kemudian memberi "identitas" kepada yang bersangkutan. Seseorang yang memiliki anatomi penis disebut laki-laki. Sedangkan orang yang memiliki anatomi vagina disebut perempuan. Karena penekanannya lebih pada hal-hal yang bersifat anatomis, maka seks kemudian sering dimaknai sempit sebagai hubungan badan antara laki-laki dan perempuan.

Berbeda dengan seks yang menekankan aspek fisik dan anatomis, gender lebih ditekankan pada aspek sosial. Jika seks adalah jenis kelamin fisik, maka gender adalah "jenis kelamin sosial" yang identifikasinya bukan karena secara kodrati sudah *given* (takdir Tuhan), tetapi lebih karena konstruksi sosial. Satpam dan sekretaris adalah dua contoh ekstrim mengenai gender. Posisi satpam yang selalu diisi oleh laki-laki telah memberikan semacam jenis kelamin kepada posisi tersebut. Seolah-olah jenis kelamin satpam adalah laki-laki. Padahal tidak semua satpam laki-laki. Demikian juga dengan sekretaris yang diidentikkan dengan perempuan. Jabatan ini seolah-olah berjenis kelamin perempuan, bukan karena jabatan sekretaris memang "ditakdirkan" berjenis kelamin perempuan, tetapi lebih karena masyarakatlah yang "membentuk" jenis kelamin tersebut.

Berbeda dengan seks dan gender, seksualitas lebih luas lagi maknanya. Ia mencakup tidak hanya seks, tapi bahkan kadang juga

gender. Perbedaan penting antara seksualitas dengan seks dan gender terletak pada orientasinya. Jika seks berorientasi fisik-anatomis dan gender berorientasi sosial, maka seksualitas adalah kompleksitas dari dua jenis orientasi sebelumnya, mulai dari fisik, emosi, sikap, bahkan moral dan norma-norma sosial. Jika seks mendefinisikan jenis kelamin fisik hanya pada "jenis" laki-laki dan perempuan dengan pendekatan anatomis, maka seksualitas berbicara lebih jauh lagi, yakni adanya bentuk-bentuk lain di luar itu, termasuk masalah norma.

Dalam kenyataan, norma-norma sosial kita menghendaki bahwa emosi, perilaku dan orientasi seksual seseorang harus sesuai dengan ketentuan masyarakat secara umum. Jika laki-laki, maka harus berpasangan dengan perempuan, demikian juga sebaliknya. Inilah yang disebut norma heteroseksual. Namun, yang berlaku di masyarakat tidak hanya norma heteroseksual, tapi juga homoseksual, biseksual dan aseksual (lihat, Opini, hlm. 15).

Dalam masyarakat muslim, fenomena homoseksual dan termasuk lesbianisme sebetulnya bukan tidak pernah terjadi. Gejala itu misalnya terlihat di kalangan masyarakat pesantren. Hanya saja, gejala ini tidak dibicarakan secara terbuka bahkan cenderung ditutup-tutupi. Ada banyak model hubungan yang dilakukan oleh para santri. Biasanya mereka menyebutnya meiril (ini adalah istilah yang dipakai di kitab-kitab fiqh klasik yang artinya homo atau lesbi) atau menggunakan sebutan Ade Is

(adik istimewa) atau Kakak Is (kakak istimewa). Tidak jarang misalnya salah satu dari mereka memberikan hadiah pada pasangan yang berulang tahun atau mendapatkan kesenangan sebagai bentuk rasa sayang mereka. Misalnya seorang yang alim banyak "disukai" oleh teman-temannya namun dia sendiri "menyukai" seniornya yang pintar, alim dan bijaksana. Model lain dari hubungan Ade Is dan Kakak Is bisa pada tingkat yang lebih jauh yaitu untuk menyalurkan hasrat seksualnya.

Pada tingkat inilah bisa dipastikan bahwa kalau ketahuan mereka akan mendapatkan sanksi yang tegas dari pengasuh pesantren. Bahkan bisa-bisa dikeluarkan dari pesantren. Sedangkan relasi Ade Is dan Kakak Is sebagai bentuk ekspresi cinta tidak mendapatkan sanksi apapun karena tetap dianggap bukan lesbian. Bagi sebagian besar penghuni pesantren, yang dinamakan lesbian adalah pasangan sejenis yang mengarah pada pemenuhan hasrat seksual. Makanya ketika isu lesbian ini marak di Indonesia mereka menolak mentah-mentah, karena kenyataannya perilaku mereka tidak masuk dalam kategori lesbian.

Pembicaraan mengenai seksualitas di dalam masyarakat selama ini memang tidak mengalami perkembangan yang berarti, karena masalah di seputar seksualitas telah ditabukan sedemikian rupa, sehingga masalah seksualitas yang terus berkembang tidak sebanding dengan upaya memahaminya secara lebih lengkap dan komprehensif. Dari Privat ke Publik Perkembangan seksualitas seperti yang kita saksikan sekarang ini

sebetulnya adalah hasil dari pasang surut perkembangan sebelumnya. Michel Foucault dalam *Seks dan Kekuasaan* (1997) memberikan gambaran menarik mengenai pasang surut ini.

Pada awal abad ke-17, konon, menurut Foucault, masih berlaku keterbukaan tertentu. Kegiatan seksual tidak ditutup-tutupi. Kata-kata dan hal-hal yang menyangkut seks tidak disamarkan. Namun keterbukaan semacam itu tidak berlangsung lama. Seksualitas kemudian dipingit rapi. Dirumahtanggakan. Suami istri menyitanya dan membenamkan seluruhnya dalam fungsi reproduksi yang hakiki. Orang tidak lagi berani bicara seks. Pasangan yang sah dan pemberi keturunan menentukan segalanya. Ia muncul sebagai model, mengutamakan norma, memegang kebenaran, mempunyai hak bicara dengan tetap memelihara asas kerahasiaan.

Kesimpulannya, kata Foucault, segala sesuatu yang tidak diatur untuk membangun keturunan dan yang tidak diidealkan berdasarkan tujuan yang sama, tidak lagi memiliki tempat yang sah dan juga tidak boleh bersuara; diusir, disangkal dan ditumpas sampai hanya kebungkaman yang tersisa. Sekitar abad ke-19, bidang hukum yang sebelumnya hanya mengurus seksualitas yang 'melawan kodrat' mulai berubah dengan mulai munculnya peradilan untuk mengadili masalah kesusilaan warga. Maka pengaturan dan pengekan terhadap seksualitas pun mulai dilakukan secara lebih sistematis; dan semua itu terus berlangsung hingga saat ini.

Munculnya pengaturan dan pengekangan itu sebetulnya aneh, karena di satu sisi seksualitas diperlakukan sebagai urusan privat yang tidak boleh diintervensi apapun atau siapapun, juga tidak perlu diperbincangkan di tingkat publik karena seksualitas adalah tabu. Namun, di sisi lain, ia diperlakukan sebagai isu publik yang harus diatur melalui sistem hukum lengkap dengan sanksi-sanksi tidak hanya moral, tapi juga fisik-material, seperti hukum rajam dalam kasus Islam atau bentuk-bentuk hukuman fisik lainnya di beberapa tempat yang berbeda.

Pengaturan dan pengekangan itu sekaligus menandai era baru seksualitas yang tidak lagi sekadar menjadi isu privat seperti sebelumnya, tapi sekaligus juga menjadi isu publik. Seseorang tidak lagi berdaulat terhadap seksualitasnya sendiri. Yang lebih parah tentu saja perempuan. Karena obyek dari pengaturan dan pengekangan itu lebih ditujukan kepada perempuan ketimbang laki-laki.

Ada dua pendekatan yang selama ini dipakai untuk memahami seksualitas. Julia I Suryakusuma (Prisma, Juli 1991) menyebut pendekatan esensialis dan non-esensialis. Pendekatan esensialis, menurut Suryakusuma, mereduksi seksualitas sekadar dorongan alamiah-biologis yang hadir sebelum adanya kehidupan sosial. Seksualitas dikonsepsikan sebagai kekuatan instingtif (naluriah) yang menggerakkan dan menguasai individu dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Jika kekuatan ini tidak disalurkan ke dalam ekspresi seksual yang langsung, maka ia akan muncul

sebagai kelainan kejiwaan atau neurosis. Selain itu, seksualitas juga dianggap sebagai dorongan yang sifatnya maskulin dan heteroseksual.

Sedangkan pendekatan non-esensialis beranggapan bahwa pemahaman seksualitas tidak dapat direduksi ke dalam dorongan naluriah yang ada sejak lahir. Mengutip J.H Gagnon dan William Simon, Suryakusuma mengatakan, seksualitas dipengaruhi oleh suatu proses pembentukan sosial budaya yang melampaui aspek-aspek pembentukan lain dari perilaku manusia. Pendekatan ini beranggapan bahwa seksualitas adalah hasil bentukan (konstruksi) sosial budaya. Definisi "normal" dan "abnormal", menurut Suryakusuma, merupakan pendefinisian sosial, seperti halnya "homoseksual", "banci", "wadam", dan lain-lain yang semuanya merupakan mekanisme kontrol. Pendefinisian ini, lanjut Suryakusuma, senada dengan mekanisme kontrol terhadap orang-orang yang dicap "nakal", "berdosa", "pezinah", "gila", "sakit", "patologis", yang semuanya bisa diatur dan dihukum menurut norma sosial yang berlaku dan menurut siapa yang berkuasa pada suatu kurun waktu.

Dalam setiap budaya, seksualitas manusia diarahkan dan bahkan kadang diberi struktur yang sangat kaku. Kultus keperawanan, konsep aurat, perkawinan, paham-paham kepantasan pergaulan lelaki dan perempuan, larangan terhadap seks di luar nikah, incest dan homoseksualitas semuanya merupakan regulasi seksualitas.

Dalam tatanan masyarakat patriarkis, konstruksi sosial budaya atas seksualitas digunakan sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaan dan dominasi laki-laki atas perempuan. Dominasi ini terlihat dari sikap masyarakat yang menempatkan seksualitas perempuan tak lebih sebagai pemuas hasrat seksual laki-laki di satu sisi dan alat untuk melanjutkan keturunan di sisi lain. Perempuan seolah-olah tidak memiliki kedaulatan terhadap seksualitasnya sendiri.

Pendekatan kedua ini dijadikan perspektif oleh kalangan aktivis perempuan untuk membongkar akar masalah penindasan perempuan, khususnya dalam masalah seksual. Sebab, dengan perspektif kritis inilah, masalah seksualitas perempuan diletakkan tidak dalam posisi pasif dan hanya sebagai subordinat laki-laki, tetapi lebih diposisikan sebagai subyek yang aktif dan punya hak yang sama dengan laki-laki dalam masalah seksualitas.

2.3. Aspek Budaya Madura: Pendekatan atas Tindak Komunikasi

Pandangan yang melihat komunikasi sebagai sebuah tindakan budaya, yang memerlukan berbagai bentuk kemelek-hurufan budaya, sangat dipengaruhi oleh pemikiran sosiolog Perancis Pierre Bourdieu. Ide-idenya sangat berguna karena ia mengatakan bahwa 'tindakan' (*practice*) atau apa yang secara aktual dilakukan seseorang, merupakan bentukan

dari (dan sekaligus respon terhadap) aturan-aturan dan konvensi-konvensi budaya.

Salah satu cara memahami hubungan kebudayaan dengan tindakan adalah mengikuti pengandaian Bourdieu tentang perjalanan dan peta. Kebudayaan adalah peta sebuah tempat, sekaligus perjalanan menuju tempat itu. Peta adalah aturan dan konvensi, sedangkan perjalanan adalah tindakan aktual. Apa yang disebut dengan kemelek-hurufan budaya adalah "perasaan" untuk menegosiasikan aturan-aturan budaya itu, yang bertujuan untuk memilih jalan kita dalam kebudayaan. Tindakan adalah performance dari kemelek-hurufan budaya.

Banyak karya *cultural studies* memahami komunikasi sebagai tindakan produksi makna, dan bagaimana sistem-sistem makna dinegosiasikan oleh pemakainya dalam kebudayaan. Kebudayaan bisa pula dimengerti sebagai totalitas tindakan komunikasi dan sistem-sistem makna. Posisi seseorang dalam kebudayaan akan ditentukan oleh 'kemelek-hurufan budaya' (*cultural literacy*), yaitu pengetahuan akan sistem-sistem makna dan kemampuannya untuk menegosiasikan sistem-sistem itu dalam berbagai konteks budaya.

Menurut Stuart Hall, ada dua proses representasi. Pertama, representasi mental. Yaitu konsep tentang 'sesuatu' yang ada di kepala kita masing-masing (peta konseptual). Representasi mental ini masih berbentuk sesuatu yang abstrak. Kedua, 'bahasa', yang berperan penting

dalam proses konstruksi makna. Konsep abstrak yang ada dalam kepala kita harus diterjemahkan dalam 'bahasa' yang lazim, supaya kita dapat menghubungkan konsep dan ide-ide kita tentang sesuatu dengan tanda dan simbol-simbol tertentu.

Proses pertama memungkinkan kita untuk memaknai dunia dengan mengkonstruksi seperangkat rantai korespondensi antara sesuatu dengan sistem 'peta konseptual' kita. Dalam proses kedua, kita mengkonstruksi seperangkat rantai korespondensi antara 'peta konseptual' dengan bahasa atau simbol yang berfungsi merepresentasikan konsep-konsep kita tentang sesuatu. Relasi antara 'sesuatu', 'peta konseptual', dan 'bahasa/simbol' adalah jantung dari produksi makna lewat bahasa. Proses yang menghubungkan ketiga elemen ini secara bersama-sama itulah yang kita namakan: representasi.

Konsep representasi bisa berubah-ubah. Selalu ada pemaknaan baru dan pandangan baru dalam konsep representasi yang sudah pernah ada. Karena makna sendiri juga tidak pernah tetap, ia selalu berada dalam proses negosiasi dan disesuaikan dengan situasi yang baru. Intinya adalah: makna tidak inheren dalam sesuatu di dunia ini, ia selalu dikonstruksikan, diproduksi, lewat proses representasi. Ia adalah hasil dari praktek penandaan. Praktek yang membuat sesuatu hal bermakna sesuatu.

Untuk menjelaskannya, kita memerlukan 3 konsep lagi dari Bourdieu: 'medan budaya' (*cultural field*), habitus, dan 'modal budaya' (*cultural capital*). Bourdieu mendefinisikan medan budaya sebagai institusi, nilai, kategori, perjanjian, dan penamaan yang menyusun sebuah hierarki objektif, yang kemudian memproduksi dan memberi "wewenang" pada berbagai bentuk wacana dan aktivitas; dan konflik antarkelompok atau antarindividu yang muncul ketika mereka bertarung untuk menentukan apa yang dianggap sebagai "modal" dan bagaimana ia harus didistribusikan. Yang disebut modal oleh Bourdieu meliputi benda-benda material (yang bisa mempunyai nilai simbolis), prestise, status, otoritas, juga selera dan pola konsumsi.

Kekuasaan yang dimiliki seseorang dalam sebuah 'medan' (*field*), ditentukan oleh posisinya dalam medan itu, yang pada gilirannya akan menentukan besarnya kepemilikan modal. Kekuasaan itu digunakan untuk menentukan hal-hal macam mana yang bisa disebut modal (keahlian modal).

Modal selalu tergantung dan terikat pada medan tertentu, ia bersifat partikular. Dalam medan gaya hidup remaja Indonesia sekarang misalnya, pengenalan akan film dan musik Amerika, kemampuan berbahasa gaul, atau berdandan dengan gaya tertentu, bisa disebut sebagai modal. Bagaimanapun, kemampuan-kemampuan ini, bukanlah modal, misalnya saja, dalam medan pelayanan diplomatik.

Pemahaman seseorang akan modal berlangsung secara tak sadar, karena menurut Bourdieu dengan cara begitulah ia akan berfungsi efektif. Seperangkat pengetahuan, aturan, hukum, dan kategori makna yang ditanamkan secara tak sadar ini oleh Bourdieu disebut habitus. Habitus bersifat abstrak dan hanya muncul berkaitan dengan putusan tindakan: ketika seseorang dihadapkan pada masalah, pilihan atau konteks. Dengan begitu habitus bisa juga dimengerti sebagai "*feel of the game*".

2.4. Wacana Seksualitas dalam Budaya Madura

Persoalan seksualitas terbukti memang bukan hanya masalah tubuh perempuan dan laki-laki *an sich*, namun juga berkaitan dengan relasi kekuasaan, kepentingan kapitalisme, dan kompleksitas lainnya. Frederick Engels dalam bukunya berjudul *The Origin of the Family, Private Property and State*, mencoba merumuskan pensubordinasian perempuan dalam perannya dimulai dengan perkembangan kepemilikan pribadi, saat ketika terjadi kekalahan sejarah perempuan di dunia. Sejak lahir ia telah disosialisasikan sebagai milik laki-laki, sebelum menikah ia bergantung dan menjadi milik sang ayah, sedangkan ketika menikah ia menjadi milik suami.

Laki-laki selalu ditempatkan sebagai *pater familias* dan dalam sejarah *master-slave* ini menurutnya hampir mustahil untuk membebaskan perempuan dari penindasan. Karena kepemilikan (*private property*) ini

berkaitan erat dengan dominasi ekonomi dan politik oleh laki-laki termasuk kontrol mereka atas seksualitas perempuan. Kontrol ini dinilai penting karena reproduksi dan seksualitas sudah menjadi bagian dari basis material masyarakat. Menurut kaum feminis sosialis, dalam kehidupan seksual banyak perempuan akhirnya hanya merasa menjadi instrumen kepuasan seksual laki-laki, sementara cinta lalu menjadi ilusi dari ideologi yang lebih dominan.

Satu-satunya cara untuk melawan semua definisi kaum laki-laki atas seksualitas perempuan adalah dengan berbicara tentang seksualitasnya. Beberapa feminis menawarkan konsep otonomi seksual dimana perempuan jangan dibiarkan bergantung pada laki-laki, apalagi tertekan oleh struktur dominan yang menghasilkan pandangan bahwa manusia semestinya menjadi mahluk yang hetero, yang akibatnya lalu bermunculan tindak kekerasan dan diskriminasi terhadap kaum homoseksual, atau gagasan bahwa perempuan harus selalu bersedia melayani kebutuhan seksual laki-laki, kapanpun dan dimanapun juga, tanpa merasa perlu memperhatikan kondisi fisik dan psikisnya.

Kini wacana seksualitas perempuan harus lebih diper-kaya, dari banyaknya kasus dan desas-desus, ternyata jarang sekali wacana yang menggali seksualitas perempuan secara komprehensif dan konseptual. Yang berkembang justru mitos yang akut, misalnya para remaja berpikir bahwa berciuman bisa membuat mereka hamil, atau yang percaya bahwa

besarnya penis lebih memuaskan perempuan, bahkan pendapat guruh vagina dapat membuat laki-laki lebih bergairah.

Dalam kesemrawutan ideologi itu, mewujudkan seksual yang otonom memang menjadi tantangan yang terberat. Sama beratnya tentangan manakala seorang perempuan bicara tentang tubuh dan seksualitasnya. Di tanah air, beberapa sastrawan perempuan seperti Djenar Maesa Ayu dan Ayu Utami dihujat sebagai aliran sastra amoral karena bicara soal seksualitas dan tubuh perempuan. Tapi tidak bagi para pejuang hak-hak perempuan karena mereka ikut serta mendobrak dunia sastra Indonesia dalam rangka mem-bongkar pemikiran dan struktur patriarkis.

Isu seksualias tidaklah sama dengan reproduksi, karenanya janganlah ia direduksi hanya ke persoalan rahim semata. Tubuh dan seksualitas justru adalah ajang pertempuran bagi perempuan untuk memperjuangkan kebebasannya, ia juga dapat berfungsi sebagai media untuk keluar dari ketertindasannya (Jurnal Perempuan Edisi 41).

Ada dua bias kebudayaan Madura yang berkembang, yaitu bias kebudayaan patriarki dan bias kebudayaan pertanian padi. Dominasi kebudayaan patriarki tercermin dalam ungkapan tentang semisal '*oreng lake' mate acarok, oreng bine' mate arembi* (laki-laki mati karena *carok*, perempuan mati karena melahirkan). Sementara kebudayaan padi nampak dalam stereotipe kondisi pertanian Madura yang dinyatakan kurang subur.

Padahal, Madura mempunyai ekologi yang spesifik dan subur untuk tanaman jagung, tembakau, dan tanaman keras lainnya (Farjon 1980; Kuntowijoyo 1980; de Jonge 1989).

Carok sebagai media kultural untuk menunjukkan kejantanan dengan kekerasan fisik menjadi tidak jelas jika dihubungkan dengan *nyelep* (menyerang musuh dari belakang atau samping ketika musuh sedang lengah). *Carok* sebagai pembelaan terhadap harga diri yang terlecehkan menjadi 'tuna makna' kalau hanya dihubungkan dengan kehormatan perempuan. *Carok* bukan hanya penegakan kehormatan yang berhubungan dengan penghinaan terhadap istri, melainkan juga berhubungan dengan gangguan terhadap mantan istri yang telah dicerai, air, rumput, dan pelecehan agama (de Jonge 1989).

Laki-laki yang mengenakan *pesa'* dan *gombor*—baju dan celana tradisional untuk laki-laki—dan mengenakan *benggel* (gelang kaki) untuk perempuan sebagai simbol bahwa istri selalu berada dalam pengawasan yang ketat dari suami, Harga diri dan penggunaan kekuatan fisik mempunyai relasi yang sangat erat dalam masyarakat Madura, karena penampilan fisik diyakini sebagai penjelmaan dari harga diri. Dengan demikian, menghina harga diri sama artinya dengan melukai seseorang secara fisik (cf Kliefer 1972). Dalam konteks kekinian, orang Madura menerapkan kebudayaan hibrid dan diferensiasi.

2.5. Bahasa dan Ekspresi Seksualitas Orang Madura

Ada fenomena seksualitas yang lazim dan masih berkembang di kalangan perempuan Madura yakni khitan perempuan. Ketika khitan perempuan dianggap sebagai perbuatan mulia, ia sebetulnya telah menjadi awal dari kontrol terhadap seksualitas perempuan. Perempuan tidak memiliki hak atas seksualitasnya. Padahal dalam analisis dalil [argumentasi], seperti dikatakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani, Asy-Syawkani, Muhammad Syaltut, Sayyid Sabiq, Wahbah Az-Zuhaili dan Anwar Ahmad, tidak ada satupun teks hadis yang valid [shâhîh] sebagai dasar hukum khitan perempuan. Tetapi ulama-ulama madzhab bersikeras menyatakan bahwa khitan perempuan setidaknya adalah perbuatan mulia, untuk tidak mengatakan wajib seperti yang dinyatakan oleh mazhab Syafi'i (Lihat: al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, 1993: XI/530. Asy-Syaukani, *Nayl al-Authar*, I/138. Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 1987: I/36 dan az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, 1989: III/642).

Argumentasi yang diajukan untuk mendukung syari'at [perbuatan] khitan, semuanya mengarah kepada khitan laki-laki. Khitan sebagai ajaran yang baik [millah] yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim atas dirinya, adalah khitan laki-laki. Juga argumentasi bahwa khitan akan memudahkan membersihkan sisa kotoran (baca: air kencing) dari kelamin, membuat seseorang secara medis menjadi lebih sehat, menambah kenikmatan dan

memperlama hubungan intim seseorang. Semua ini adalah argumentasi bagi mendukung khitan laki-laki, bukan khitan perempuan.

Sebaliknya, khitan pada perempuan tidak ada kaitannya dengan kebersihan kelamin, atau menjadi lebih sehat. Justru bisa menjadi sangat negatif dari sudut kebutuhan seksual karena akan mengurangi kenikmatan, bahkan bagi sebagian perempuan bisa menimbulkan trauma psikologis yang berat. Karena ujung klenit adalah organ seks perempuan yang cukup sensitif terhadap gesekan dan rangsangan bagi kenikmatan seksual perempuan. Dengan mengkhitan ujung klenit, daerah erogen (sensitif) akan berpindah dari muka (clitoris) ke belakang (liang vagina). Rangsangan perempuan akan berkurang, gairahnya lemah, dan susah memperoleh kenikmatan (orgasme) ketika hubungan kelamin. Apalagi praktik khitan yang sampai memotong bibir kecil (labia minora), yang terjadi di beberapa tempat di Afrika, sering menimbulkan trauma psikologis. Praktek ini membuat perempuan tidak dapat menikmati hubungan seksual sama sekali (lihat: Elga Sarapung, Agama dan Kesehatan Reproduksi, 1999: 118).

Ketika argumentasi teks tidak ada, maka pemuliaan khitan perempuan oleh agama, hanya bisa dipahami melalui paradigma pengontrolan seksualitas perempuan. Agama ikut mengontrol seksualitas perempuan. Mulai dari ajaran kesucian (baca: keperawanan) perempuan yang harus dipertahankan, bahkan harus memiliki tanda kesucian (baca:

selaput dara) pada awal perkawinan. Untuk itu, sebaiknya ia tidak memiliki organ yang mudah terangsang, sehingga tidak mudah tergoda dan tergelincir dalam kenistaan yang merusak kesuciaanya.

Sebagai istri ia harus siap melayani kebutuhan seksual suami kapan saja, sementara ia sendiri tidak dianjurkan meminta kepada suaminya, apalagi menuntut kepuasan dan kenikmatan seksual. Perempuan juga harus siap menerima perlakuan poligami dari suaminya yang menuntut kesiapan psikologi agar tidak agresif dalam kehidupan seksual. Untuk tujuan itu semua, setiap komponen budaya harus mengkondisikan perempuan agar siap menerima beban di atas, diantaranya dengan mendukung praktik khitan perempuan yang akan mengarah kepada kepasifan seksualnya. Tepatnya mengontrol seksualitas perempuan untuk kepentingan seksualitas laki-laki.

Khitan perempuan tidak memiliki dasar teks yang valid, alasan medis yang kuat dan tidak sesuai dengan rasionalitas kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan, maupun konsep *'mu'âsyarah bil ma'rûf'* dalam perkawinan. Karena itu, atas nama agama dan kemaslahatan, khitan seharusnya tidak bisa lagi dilanjutkan. Dalam pandangan Al-Mawardi, khitan itu hanya diperbolehkan jika mendatangkan kemaslahatan. Jika tidak, ia sama dengan melukai (baca: memotong) anggota tubuh yang hukum asalnya adalah haram (lihat: al-'Asqallani, Ibid).

BAB III

TUJUAN DAN MANFAAT PENELITIAN

3.1. TUJUAN PENELITIAN

Penelitian ini bertujuan :

1. mengidentifikasi ciri-ciri yang menonjol pada konsep-konsep seksualitas yang menonjol pada masyarakat Madura di wilayah rural dan urban.
2. mengetahui perbedaan representasi konsep nilai-nilai seksualitas yang ada di masyarakat Madura di rural dan urban yang ada

3.2. MANFAAT PENELITIAN

3.2.1. Manfaat Praktis

1. menambah kajian tentang studi seksualitas khususnya yang berkaitan dengan sebaran informasi seksualitas melalui media massa dan aen komunikasi pada komunitas di Indonesia.
2. sebagai bahan masukan kajian komunikasi kesehatan, khususnya komunikasi untuk perubahan perilaku karena sesungguhnya mitos yang berkembang di masyarakat mengenai suatu hal acap kali menjadi penghalang kesuksesan pelaksanaan kampanye masalah sosial.

3.2.2 Manfaat Penysadaran Sosial

Bagi Pelaku Kampanye Kesetaraan Gender:

1. Sebagai bahan rujukan kemungkinan rancangan perubahan strategi kampanye penysadaran kesehatan reproduksi serta penysadaran gender
2. Penysadaran akan bahaya keberadaan ideologi tersembunyi (*hidden ideology*) dalam konsep seksualitas di masyarakat.

3.2.3. Manfaat Teoritis

Membuktikan terjadinya pergeseran pemaknaan akibat keberadaan agen komunikasi dalam masalah seksualitas

BAB IV

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*) untuk mengkaji dan menganalisis berbagai temuan penelitian. Asumsi yang mendasari penggunaan analisis wacana kritis ini adalah karena analisis wacana kritis dapat digunakan untuk membongkar praktik kekuasaan yang ada dalam setiap proses bahasa, termasuk di dalamnya praktik kekuasaan yang terkait dengan permasalahan gender.

Menurut Fairclough dan Wodak (dalam Eriyanto, 2000: 7-8), analisis wacana kritis melihat wacana—pemakaian bahasa dalam tuturan dan tulisan—sebagai bentuk dari praktik sosial. Menggambarkan wacana sebagai praktik sosial menyebabkan sebuah hubungan dialektis di antara peristiwa diskursif tertentu dengan situasi, institusi, dan struktur sosial yang membentuknya. Praktik wacana bisa jadi menampilkan efek ideologi: ia dapat memproduksi dan mereproduksi hubungan kekuasaan yang tidakimbang antara kelas sosial, laki-laki dan perempuan, kelompok mayoritas dan minoritas melalui mana perbedaan itu direpresentasikan dalam posisi sosial yang ditampilkan.

Melalui wacana, sebagai contoh, keadaan yang rasis, seksis, atau ketimpangan dari kehidupan sosial dipandang sebagai *common sense*, suatu kewajaran. Analisis wacana kritis melihat bahasa sebagai faktor

penting, yakni bagaimana bahasa digunakan untuk melihat ketimpangan kekuasaan dalam masyarakat terjadi.

4.1. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis yang dikembangkan oleh Norman Fairclough sebagai metode penelitian. Kerangka analisis model Fairclough dipilih karena, sesuai tujuan penelitian, model analisis ini tidak hanya berhenti pada analisis teks pada level mikro saja.

Model Fairclough mengkombinasikan tradisi analisis tekstual—yang selalu melihat bahasa dalam ruang tertutup—dengan konteks masyarakat yang lebih luas. Titik perhatian besar dari Fairclough adalah melihat bahasa sebagai praktik kekuasaan (Eriyanto, 2001: 285). Untuk melihat bagaimana pemakai bahasa membawa nilai ideologis tertentu dibutuhkan analisis yang menyeluruh. Melihat bahasa dalam perspektif ini membawa konsekuensi tertentu. Bahasa secara sosial dan historis adalah bentuk tindakan, dalam hubungan dialektik dengan struktur sosial. Oleh karena itu, analisis harus dipusatkan pada bagaimana bahasa itu terbentuk dan dibentuk dari relasi sosial dan konteks sosial tertentu.

Menurut Eriyanto (2001:326-327), kerangka analisis model Fairclough berusaha menghubungkan antara analisis teks pada level mikro dengan konteks sosial yang lebih besar, dalam hal ini *sociocultural*

practice. Pada tahap analisis, ketiga tahapan itu dilakukan secara bersama-sama. Analisa teks bertujuan mengungkap makna, dan itu bisa dilakukan di antaranya dengan menganalisis bahasa secara kritis.

Discourse practice mengantarai teks dengan konteks sosial budaya (*sociocultural practice*). Artinya hubungan antara sosio budaya dengan teks bersifat tidak langsung dan disambungkan *discourse practice*.

Ada tiga tahapan analisis yang digunakan model analisis wacana kritis Fairclough yaitu:

Pertama, *deskripsi*, yakni menguraikan isi dan analisis secara deskriptif atas teks. Disini, teks dalam bentuk paparan hasil wawancara diuraikan tanpa dihubungkan dengan aspek lain.

Kedua, *interpretasi*, yakni menafsirkan teks dihubungkan dengan praktik wacana yang dilakukan. Di sini, teks tidak dianalisis secara deskriptif, tetapi ditafsirkan dengan menghubungkannya dengan bagaimana proses produksi teks dibuat.

Ketiga, *eksplanasi*, bertujuan untuk mencari kejelasan atas hasil penafsiran kita pada tahap kedua. Penjelasan itu dapat diperoleh dengan mencoba menghubungkan produksi teks itu dengan praktik sosiokultural di mana suatu media berada.

Fairclough membagi analisis wacana dalam tiga dimensi, yaitu *teks*, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*. Dalam model Fairclough, teks di sini dianalisis secara linguistik, dengan melihat kosakata, semantik, dan tata kalimat. Ia juga memasukkan koherensi dan kohesivitas, bagaimana antar kata atau kalimat tersebut digabungkan sehingga membentuk pengertian. Semua elemen yang dianalisis tersebut dipakai untuk melihat masalah ideasional, relasi, dan identitas.

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan elemen tersebut untuk melihat permasalahan ideasional yang merujuk pada representasi tertentu yang ingin ditampilkan dalam teks, yang umumnya membawa muatan ideologis tertentu. Analisis ini pada dasarnya ingin melihat bagaimana sesuatu ditampilkan dalam teks yang bisa jadi membawa muatan ideologi tertentu, dalam hal ini ideologi gender.

Discourse practice merupakan dimensi yang berhubungan dengan proses produksi dan konsumsi teks. Jadi, kalau ada teks media yang merendahkan dan memarjinalkan posisi perempuan, harus diketahui bagaimana teks tersebut diproduksi dan bagaimana juga teks tersebut dikonsumsi.

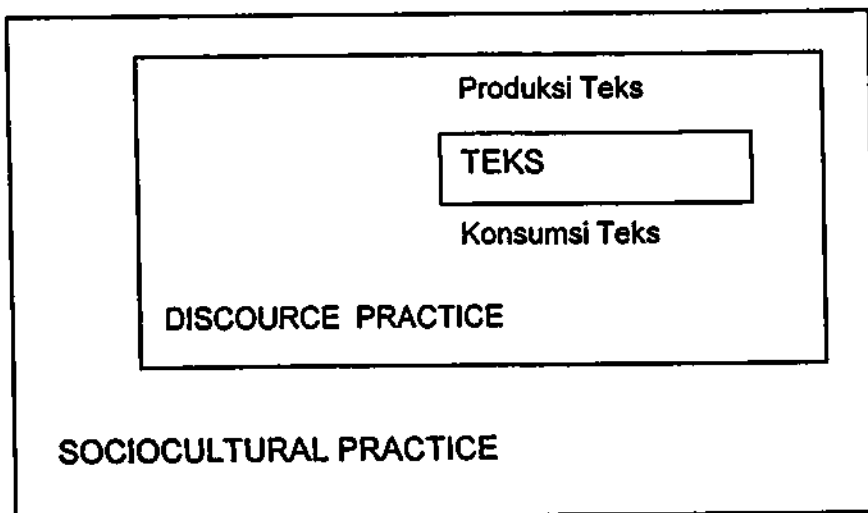
Sociocultural practice adalah dimensi yang berhubungan dengan konteks di luar teks. Fairclough membagi konteks di luar teks ini menjadi tiga bagian, yaitu konteks situasional, konteks institusional, dan konteks sosial. Konteks situasional melihat bagaimana aspek situasional ketika teks itu diproduksi.

Teks dihasilkan dalam suatu kondisi atau suasana yang khas, unik, sehingga satu teks bisa jadi berbeda dengan teks yang lain. Kalau wacana dipahami sebagai suatu tindakan, maka tindakan itu sesungguhnya adalah upaya untuk merespons situasi tertentu. Konteks institusional melihat bagaimana pengaruh institusi organisasi dalam praktik produksi wacana.

Bagaimana peran lembaga agama atau institusi sosial lainnya yang mempengaruhi praktik produksi wacana.

Konteks sosial lebih melihat pada aspek makro seperti sistem politik, sistem ekonomi, atau sistem budaya masyarakat secara keseluruhan. Sistem itu menentukan siapa yang berkuasa, nilai-nilai apa yang dominan dalam masyarakat, serta bagaimana nilai dan kelompok yang berkuasa itu mempengaruhi dan menentukan media.

Ketiga dimensi tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:



4.2. Batasan Konseptual

Berikut adalah konsep-konsep yang digunakan dalam penelitian ini:

- a. Pengertian seksualitas yang dimaksud dalam penelitian ini adalah seksualitas dalam arti sempit, yaitu kegiatan seksual yang menyangkut atau mengarah pada persetubuhan atau reproduksi (Suryakusuma (dalam Prisma, 1991:5-6). Batasan tersebut sejalan

dengan pengertian pornografi sebagai jalinan tanda-tanda yang merepresentasikan praktik-praktik seksual tertentu (Subandy dalam Ibrahim (ed), 1996:169).

- b. Wacana seksualitas bisa berupa bahasa, ungkapan, norma, pandangan, pengetahuan, persepsi atau bahkan sikap dan perilaku tentang seksualitas (Onghokham dalam Prisma, 1991:23)
- c. Identifikasi konsep seksualitas yang menonjol dalam isi (*content*) tuturan dari informan yang diteliti menggunakan batasan sebagai berikut:
 1. jenis-jenis atau bentuk orientasi seksual, perilaku dan tindakan /aktivitas seksual (Mc Cormack dalam Ibrahim, 1996:169).
 2. persepsi terhadap persetubuhan. Suryakusuma (dalam Prisma, 1991:13) menyebut sikap (yang didahului oleh persepsi) terhadap persetubuhan merupakan contoh yang baik untuk pemahaman seksualitas sebagai konstruksi sosial. Suryakusuma mencontohkan dalam perkawinan, persetubuhan menjadi sesuatu yang sah dan moral. Tetapi, pada konteks di luar pernikahan, persetubuhan itu oleh kebanyakan agama dianggap dosa, padahal perilakunya sama
 3. Penyebutan dan penggunaan istilah-istilah seksual baik yang universal (misal: penis, vagina dll) maupun khas lokal (misalnya penggunaan kata kontol sebagai pengganti istilah penis dalam

bahasa Jawa). Identifikasi istilah-istilah umum dan lokal dilakukan karena teks pornografis yang diteliti menggunakan bahasa Indonesia.

4.3. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan mengambil setting komunitas perempuan Madura yang berada di wilayah rural dan urban. Secara purposif dipilih komunitas perempuan rural di wilayah pamekasan. Sementara untuk komunitas wilayah urban di pilih di Surabaya.

4.4. Pemilihan Informan

Pemilihan informan dilakukan dengan metode *snowball* dengan pertimbangan kecukupan informasi yang dimiliki untuk memberikan gambaran sesuai dengan tujuan penelitian.

4.5. Prosedur Penelitian

Sesuai tujuan penelitian serta tahapan analisis wacana kritis model Fairclough, maka penelitian ini terbagi menjadi tiga tahap, yaitu: Pertama, *deskripsi*, yakni menguraikan hasil wawancara dan melakukan pemilahan sesuai dengan konsep seksualitas yang menonjol Tahap

pertama ini diharapkan mampu menjawab rumusan permasalahan yang pertama yaitu identifikasi konsep seksualitas yang menonjol pada masyarakat Madura rural dan urban.

Selain itu, pada tahap pertama penelitian ini, peneliti juga berusaha mendapatkan data tentang produksi dan penyebaran konsep seksualitas antar generasi . Data ini diperlukan untuk landasan analisis pada tahap penelitian berikutnya.

Kedua, *interpretasi*, yakni menafsirkan teks dihubungkan dengan praktik wacana yang dilakukan. Di sini, teks tidak dianalisis secara deskriptif , tetapi ditafsirkan dengan menghubungkannya dengan bagaimana proses produksi teks dibuat. Dalam konteks penelitian ini, penafsiran atas teks pornografis yang diteliti dihubungkan dengan proses produksi teks tersebut. Pada tahap *interpretasi* ini, peneliti sudah mulai berupaya menjawab permasalahan penelitian yang kedua yakni meng-interpretasi bagaimana wacana seksualitas mengalami pergeseran atau pemaknaan yang berbeda ada masvarakt.ruarL dan urban.

Ini akan menitikberatkan pada hubungan antara produksi teks yang diteliti dengan faktor struktur dan lingkungan sosial ketika konsep tersebut hadir yang di dalamnya menyertakan kepentingan budaya, ekonomi dan politik.

BAB V

HASIL DAN PEMBAHASAN

5.1. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

5.1.1. Kabupaten Pamekasan

Kondisi alam Pulau Madura yang rata-rata bertanah gersang dengan curah hujan sedikit, bukan halangan bagi orang Madura untuk menggarap lahannya. Di Kabupaten Pamekasan yang berada di antara Kabupaten Sampang dan Kabupaten Sumenep, dengan luas daratan 792,30 kilometer persegi, hanya sekitar 15 persen yang dapat dikelola sebagai lahan pertanian. Selebihnya berupa lahan kering. Sebagian lahan pertanian itu merupakan areal tadah hujan (mencapai 90 persen) dan hanya sedikit yang berupa sawah teknis. Menyadari kondisi ini, petani di kabupaten berpenduduk 687.946 jiwa itu tidak menggantungkan pertaniannya pada padi, meskipun angka produksi padi masih merupakan hasil dominan.

Kekeringan cuaca dan rendahnya curah hujan di pulau garam itu rupanya lebih cocok untuk pertumbuhan tanaman tembakau yang bisa menghasilkan mutu terbaik jika hujan tidak turun selama empat-lima bulan. Tidak heran bila luas areal perkebunan tembakau di Kabupaten Pamekasan mencapai ribuan hektar atau paling luas di semua kabupaten

di Provinsi Jawa Timur. Tahun 2000 saja luas lahan tembakau mencapai 30.488 hektar dan menghasilkan 18.347 ton. Jika dihitung-hitung, dari hasil panen tahun 2000 sebesar 18.347 ton dengan harga jual rata-rata Rp 19.350 per kilogram, bila dikalkulasi besarnya uang yang beredar di kabupaten ini mencapai Rp 355 milyar lebih!

Bisa dibilang ekonomi Pamekasan adalah ekonomi tembakau. Bagaimana tidak, komoditas ini mampu menyerap tenaga kerja hingga ratusan ribu orang. Data Dinas Perkebunan Pamekasan menunjukkan, tahun 2000 tenaga kerja yang terserap di sektor ini mencapai 337.000 orang. Dari jumlah itu, 304.000 orang adalah petani yang bergerak di budi daya tembakau. Saat pascapanen dapat melibatkan sekitar 30.000 orang, 1.600 pedagang, 400 perajin tikar dan tali untuk pembungkus serta 500 orang perajin tembakau krosok. Agaknya tembakau sudah telanjur menjadi tanaman komoditas yang sangat digemari penduduk.

Tabel 1. Keadaan Umum Kabupaten Pamekasan

| | | | |
|----|-----------------------------------|---|------------------------|
| A. | LUAS DARATAN | : | 791,26 km ² |
| | Terdiri dari: | | |
| | 1. Pemukiman / kampung | : | 53,14 km ² |
| | 2. Persawahan | : | 108,54 km ² |
| | 3. Pertanian tanah kering | : | 482,92 km ² |
| | 4. Tambak / kolam | : | 26,94 km ² |
| | 5. Kawasan Hutan | : | 4,76 km ² |
| | 6. Tanah kritis | : | 114,96 km ² |
| B. | PERKEMBANGAN JUMLAH PENDUDUK | | |
| | Tahun 2000 | : | 712.930 jiwa |
| | Tahun 2001 | : | 722.150 jiwa |
| | Tahun 2002 | : | 731.490 jiwa |
| | Tahun 2003 | : | 740.150 jiwa |
| D. | PENDUDUK MENURUT AGAMA Tahun 2004 | | |

| | | |
|-----------|---|--------------|
| Islam | : | 672.457 jiwa |
| Protestan | : | 786 jiwa |
| Katholik | : | 1.156 jiwa |
| Hindu | : | 81 jiwa |
| Budha | : | 10 jiwa |
| Lain | : | - |

Sumber : Badan Pusat Statistik, 2004

Pendapatan per kapita kabupaten ini tahun 1999 masih terbilang rendah, yakni hanya Rp 1,49 juta-masih jauh di bawah rata-rata pendapatan perkapita Provinsi Jawa Timur yang Rp 4,37 juta. Melihat angka itu, bisa dibayangkan sebagian besar penduduk Pamekasan belum sepenuhnya menikmati kemakmuran. Apalagi Pendapatan Asli Daerah (PAD) Pamekasan dari tahun ke tahun tidak lebih dari Rp 4,5 milyar. Tahun anggaran 1999/2000 saja hanya Rp 3,79 milyar. Diban-ding dengan penerimaan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) yang Rp 75,35 milyar, kabupaten ini baru mampu membiayai daerahnya sendiri sebesar 5,03 persen.

Tumpuan utama kegiatan ekonomi Kabupaten Pamekasan masih pada sektor pertanian. Sektor ini-utamanya tanaman bahan makanan-memang menjadi penyumbang terbesar dari tahun ke tahun bagi kegiatan ekonomi Kabupaten Pamekasan. Tahun 1999, sektor ini memberi kontribusi senilai Rp 634 milyar atau 63,1 persen. Dari jumlah itu kontribusi terbesar adalah sektor tanaman bahan makanan sebesar 34,8 persen.

5.1.2. Kota Surabaya: Hunian bagi Pendatang Madura

Surabaya sebagai salah satu tempat tujuan orang mengadu nasib khususnya dari wilayah-wilayah kabupaten di Jawa Timur seperti, Gresik, Bangil, Mojokerto, Jombang, Pasuruan, Sidoarjo, Madura, Lamongan dan sebagainya. Bagi kaum urban, Surabaya tetap dianggap sebagai tempat yang bisa digunakan untuk mengukir keberhasilan perjuangan hidup baik status sosial maupun ekonomi. Gegap-gempita dan gemerlapnya Kota Surabaya dengan segala fasilitas yang tersedia, baik sektor perdagangan, perbelanjaan, pelabuhan, pendidikan dan lainnya tetap menjadi magnet daya tarik yang sangat kuat menyedot orang-orang dari desa. Hal inilah yang menyebabkan mengapa jumlah penduduk kota Surabaya selalu bertambah dari tahun ke tahun.

Tak mengherankan jika pada tahun 2000 berdasarkan hasil sensus penduduk (Surabaya dalam angka, 2002: 77) menunjukkan bahwa laju urbanisasi di kota Surabaya berkisar antara 0,5-2,06% dari jumlah penduduk per tahun. Angka ini merupakan jumlah penduduk yang pindah dari daerah asal dan menjadi warga kota Surabaya secara sah mengurus KTP. Akan tetapi, realita yang berkembang di lapangan jauh lebih besar. Berdasarkan temuan Litbang DPP FBSI angka urbanisasi di Surabaya sesungguhnya telah mencapai 6,2% jauh di atas kota Jakarta yang hanya sebesar 5,6 %. Kalau hanya mendasarkan pada catatan resmi (yang mengurus surat perpindahan KTP) semacam ini tentu angka urbanisasi

tidak sebesar yang ditemukan Litbang DPP FBSI. Banyak di antara penduduk yang pindah dan menetap untuk sementara di Surabaya yang tidak memiliki KTP di tempat tujuan, sebaliknya hanya memiliki KTP asal daerahnya. Selain itu banyak di antara penduduk yang siang harinya mencari nafkah atau bekerja di Surabaya tetapi jika malam kembali ke daerah asal. Dengan kata lain tak sedikit penduduk dari luar Surabaya menjadi migran sirkuler (laju). Pagi berangkat ke Surabaya, sementara pada waktu sore kembali ke daerah asal. Hal ini dilakukan secara terus menerus. Mereka yang seperti ini biasanya bermata pencaharian di sektor informal seperti tukang, buruh bangunan lainnya, pedagang, dan pekerja sektor informal lainnya. Selain itu ada juga di antara mereka yang bersifat musiman, seperti menjelang tahun baru, menjelang lebaran, musim menunggu panen di daerah asal, atau pada waktu musim kemarau di mana sawah mereka tidak bisa dikerjakan.

Daerah-daerah sekitar Surabaya yang disebut Gerbangkertasusila yaitu Gresik, Bangkalan, Mojokerto, Sidoarjo dan Lamongan sebagian besar adalah pemasok atau merupakan daerah asal migran yang dipasok ke kota. Selain itu penduduk di daerah Jombang dan sekitarnya ternyata juga tak sedikit yang menjadi migran sirkuler. Gejala ini dapat dilihat setiap pagi alat transportasi terutama kereta api kelas ekonomi Kereta Rel Diesel (KRD) jurusan Jombang-Surabaya selalu penuh penumpang yang bekerja di Surabaya baik sebagai pegawai swasta maupun memasuki

sektor-sektor informal. Sebaliknya pada waktu sore hari, kereta api yang sama jurusan Surabaya-Jombang kembali dipenuhi penumpang yang menuju rumah masing-masing.

Menurut data Sensus penduduk tahun 2000, jumlah penduduk Surabaya mencapai jumlah 2.599.796 jiwa yang terdiri dari 1.288.118 penduduk laki-laki dan 1.311.678 penduduk perempuan (Surabaya dalam Angka, 2002: 74). Dibanding tahun 1990, jumlah itu mengalami peningkatan sebesar 0,50 %, di mana pada tahun 1990 tersebut jumlah penduduk Surabaya sebesar 2.473.272 jiwa. Dibandingkan dengan hasil Sensus tahun-tahun sebelumnya, angka pertumbuhan tahun 1990-2000 paling kecil (Surabaya dalam Angka, 2002: 77). Angka pertumbuhan penduduk hasil Sensus tahun 1980 misalnya mencapai sebesar 2,06 persen per tahun. Angka pertumbuhan penduduk Surabaya pada tahun 1980 sampai 1990 mengalami penurunan, angka pertumbuhannya mencapai sebesar 1,56 persen per tahun.

Tabel 2 Penduduk Kota Surabaya Menurut Golongan Umur

| No | Golongan Umur (Th) | Laki - Laki | Perempuan | Jumlah |
|-----|--------------------|-------------|-----------|---------|
| 1. | 0 - 4 | 107.315 | 102.191 | 209.506 |
| 2. | 5 - 9 | 100.202 | 95.281 | 195.483 |
| 3. | 10 - 14 | 91.782 | 89.943 | 181.725 |
| 4. | 15 - 19 | 122.949 | 141.972 | 264.921 |
| 5. | 20 - 24 | 155.481 | 173.873 | 329.354 |
| 6. | 25 - 29 | 157.667 | 160.583 | 318.250 |
| 7. | 30 - 34 | 130.121 | 125.968 | 256.089 |
| 8. | 35 - 39 | 104.345 | 105.256 | 209.601 |
| 9. | 40 - 44 | 88.412 | 85.254 | 173.666 |
| 10. | 45 - 49 | 70.249 | 65.009 | 135.258 |
| 11. | 50 - 54 | 48.843 | 47.275 | 96.118 |

| | | | | |
|--------|---------------------|-----------|-----------|-----------|
| 12. | 55 – 59 | 39.611 | 36.553 | 76.164 |
| 13. | 60 – 64 | 29.622 | 31.559 | 61.181 |
| 14. | 65 – 69 | 18.719 | 21.619 | 40.338 |
| 15. | 70 – 74 | 12.621 | 15.317 | 27.938 |
| 16. | 75 + | 10.164 | 14.003 | 24.167 |
| 17. | <i>Tak terjawab</i> | 15 | 22 | 37 |
| Jumlah | | 1.288.118 | 1.311.678 | 2.599.796 |

Sumber : Surabaya Dalam Angka, 2002: 76

Tidak dapat dipungkiri, bahwasanya kawasan perkotaan merupakan pusat kegiatan perekonomian. Otomatis, kantong-kantong kemakmuran pun lebih banyak mengumpul di kawasan kota. Maka, barangsiapa yang ingin mendapat bagian tersebut tiada jalan lain yang lebih tepat dan cepat kecuali mendatangi tempat dimana kantong-kantong itu berada. Langkah cerdas semacam ini, untuk dapat tetap bertahan dalam situasi serba sulit, kemudian tampak dalam mengalirnya arus pergerakan penduduk menuju kota yang semakin hari semakin deras. Besarnya angka pertumbuhan penduduk Surabaya pasca krisis terlihat setelah tahun 1998. Angka pertumbuhan penduduk menurut hasil registrasi tahun 1996-1997 mencapai sebesar 0,51 persen. Angka pertumbuhan penduduk pada tahun berikutnya mengalami peningkatan menjadi sebesar 0,71 persen. Sementara itu pada tahun 1998 angka pertumbuhan Surabaya meningkat drastis hampir mencapai 100 persen dibanding tahun sebelumnya. Angka pertumbuhan penduduk pada tahun 1998 mencapai sebesar 1,38 persen. Pada tahun berikutnya (1999), angka pertumbuhan penduduk Surabaya ternyata semakin meningkat menjadi sebesar 1,62 persen.

Adapun jumlah penduduk pendatang yang mengurus KTP Surabaya tercatat pada tahun 1998 tercatat sebanyak 48.902 orang, pada tahun 1999 sebanyak 52.569 orang, pada tahun 2000 menurun drastis 3.939 orang, tahun 2001 sebanyak 2.353 orang, dan pada tahun 2002 hanya 3.051 orang (Surabaya Dalam Angka, 2002: 88).

Sebagian besar kaum migran yang mengadu nasib mencari pekerjaan di kota adalah tenaga kerja usia produktif. Dari hasil Sensus Penduduk Tahun 2000 diketahui bahwa mayoritas penduduk Surabaya berusia antara 15 tahun hingga 39 tahun. Dalam range usia itu angka paling besar terdapat pada usia 20-24 tahun. Penduduk yang berusia antara 20-24 tahun mencapai sebesar 12,67 persen dari total penduduk Surabaya. Kemudian disusul penduduk yang berusia 25-29 tahun sebesar 12,24 persen. Kemudian disusul komposisi usia antara 15-19 tahun, yaitu sebesar 10,19 persen. Sedangkan prosentase kelompok usia yang dapat dikategorikan sebagai pemuda – yaitu antara usia 15-29 tahun – sebesar 35,10 persen. Prosentase kelompok usia pemuda di Surabaya ini masih lebih kecil dengan prosentase penduduk Indonesia hasil Sensus tahun 1990 yang tinggal di perkotaan. Dimana jumlah kelompok penduduk Indonesia yang tinggal di perkotaan yang berusia antara 15-29 tahun saja pada tahun 1990 mencapai sebanyak 18,2 juta atau sebesar 35,9 persen.

Dari data Sensus tersebut dapat dilihat bahwa kaum muda cenderung lebih memilih tinggal dan mengadu nasib di perkotaan. Daerah

perkotaan sebagai konsentrasi kegiatan ekonomi, politik, sosial tampaknya dipandang sebagai area yang paling menjanjikan bagi mereka terutama dalam hal memperoleh pekerjaan dan mengembangkan potensi dinamis yang dimiliki. Namun untuk mendapatkan pekerjaan yang memadai dengan gaji yang relatif tinggi tidaklah semudah membalik telapak tangan. Ada persyaratan yang harus terpenuhi. Pekerjaan dan gaji yang memadai memerlukan tingkat ketrampilan dan pendidikan yang memadai.

5.2. Seksualitas dalam Teks Agama dan Budaya Madura

Dalam pemikiran keagamaan banyak sekali anjuran, berupa perintah dan larangan, yang hanya berkaitan dengan perempuan. Hanya karena identitas seksya adalah perempuan. Perempuan tidak boleh keluar rumah tanpa alasan, tanpa ditemani kerabat dekat [mahram], harus menutup rapat seluruh tubuhnya, tidak diperkenankan berhias untuk umum, diharamkan menyambung rambut, mencukur alis, menggambar di tubuhnya, bersuara lantang, memimpin (menjadi imam) shalat, diharuskan berkabung atas kematian suami selama empat bulan sepuluh hari dan perintah-perintah lain yang hanya ditujukan kepada perempuan. Tumpukan perintah dan larangan ini bisa ditarik benang merahnya pada pandangan 'figur perempuan sebagai penggoda'. Dalam bahasa fikihnya, (tubuh) perempuan adalah fitnah dan seksualitasnya mengancam [dharar] stabilitas sosial keagamaan umat.

Di satu sisi, kekhawatiran terhadap fitnah ini memicu lahirnya aturan-aturan yang mengekang kebebasan perempuan, di sisi lain menghargai perempuan hanya sebatas orientasi fitnah, dengan makna-maknanya yang erotis dan sensual. Dalam kitab 'Uqûd al-Lujayn, Syekh Nawawi (1230-1314H/1813-1897M) menyitir sebuah hadis: "Perempuan adalah perangkap bagi setan (untuk menggoda manusia). Andaikata syahwat (baca: libido) ini tidak ada, niscaya perempuan tidak punya kuasa (baca: posisi) di mata pria". (lihat: FK3, Wajah Baru Relasi Suami Isteri, 2001, 154). Karena itu, kriteria perempuan yang baik [shâlih] tidak terlepas dari penilaian sejauh mana ia bisa mengecilkan potensi-potensi fitnah itu di hadapan masyarakat, di saat yang sama ia bisa menawarkan fantasi fitnah tersebut di hadapan suaminya. Seperti yang disebut dalam hadis shahih bahwa: "Perempuan yang shalih adalah perempuan yang jika dilihat oleh kamu (suami) menyenangkan, jika diperintah bersedia melaksanakan, jika ditinggalkan mau menjaga dirinya dan harta suaminya" (Hadis Riwayat Abu Dawud dan Nasa'i, lihat: FK3: Op. Cit, hal. 47-48).

Identitas perempuan ada pada fitnah (baca: sensualitas) tubuhnya. Dalam relasi suami isteri menurut fikih, kewajiban isteri hanyalah memberikan kesempatan [tamkîn] bagi suami untuk menikmati tubuhnya. Kapan saja suami berkeinginan dan di mana saja. "Ketika suami mengajaknya berhubungan intim, isteri harus memenuhinya sekalipun ia

sedang di dapur atau di punggung unta”, dalam suatu hadis yang diriwayatkan at-Turmudzi Turmudzi (Sunan Turmudzi, no. hadis, 1160, III/465). Bahkan: “Ketika suami mengajaknya berhubungan intim, kemudian ia menolaknya, sehingga suami tidur dengan penuh ke Gundahan, ia dilaknat oleh para malaikat sampai pagi”, riwayat al-Bukhari (Shahih Bukhari, no. hadis: 3065 dan 4898). Dalam suatu riwayat, Rabi’ah al-’Adawiyah setiap malam selalu berhias, memakai pakaian yang indah, menyemprotkan wewangian ke tubuhnya, lalu menawarkan dirinya ke suaminya. “Silahkan, aku persembahkan tubuhku untukmu”. Jika suami tidak berminat, ia lepas semua pakaian indahnya, ia cuci tubuhnya dari wewangian, lalu menghadap Allah Swt. Ia mendirikan sembahyang dan berdzikir sepanjang malam (lihat: FK3: Op. Cit. 181-182). Demikian tugas inti perempuan; mempersiapkan tubuhnya untuk dinikmati suaminya. Perempuan itu fitnah, yang dinilai darinya adalah fantasi fitnahnya. Karena ia fitnah yang akan menggururkan orang lain, ia harus dijinakkan sejak di dalam rumah, sebelum kemudian dijinakkan oleh aturan dan norma-norma sosial.

Fitnah (baca: hasrat seks perempuan) yang dijinakkan ini, pada akhirnya dianggap sebagai sebuah kenyataan. Bahwa seksualitas perempuan itu sudah terjinakkan atau pasif, tidak seperti laki-laki yang agresif. Karena kepasifannya, perempuan tidak memiliki hak untuk mengaktualisasikan hasrat seksualitasnya. Bahkan dalam relasi suami-

isteri, hasrat seksual perempuan diukur tidak dari dalam dirinya. Hasrat seksualnya diukur dari kesanggupan dan kemungkinan waktu yang dimiliki laki-laki. Dalam fikih, ada beragam pendapat tentang hak perempuan untuk memperoleh layanan seksual dari suaminya. Ada yang mengatakan sekali dalam empat hari, dengan asumsi seorang laki-laki memiliki empat isteri dan setiap isteri berhak giliran satu malam. Ada yang mengatakan satu bulan sekali, ada yang empat bulan sekali dan ada yang menyatakan bahwa isteri hanya berhak menuntut satu layanan selama perkawinan. Alasannya, layanan seksual dari suami itu tergantung hasrat seks darinya. Hasrat seks tidak bisa dipaksakan, atau ditentukan dengan batasan-batasan waktu. Apalagi hasrat seks laki-laki tidak bisa dan tidak boleh dipaksakan. Laki-laki yang tidak berhasrat, penisnya tidak bisa ereksi, sehingga tidak mungkin melayani kebutuhan isterinya.

Potensi fitnah dianggap -oleh pemikiran keagamaan- secara inheren melekat pada perempuan. Domestifikasi perempuan, lahir dari anjuran perlindungan masyarakat dari fitnah perempuan. Dalam sebuah riwayat hadis: "Setiap perempuan yang keluar rumah, akan diikuti setan sambil menghembuskan bisikan: goda ini, bujuk itu. Dalam setiap langkahnya lahir setan-setan penggoda. Dalam setiap ayunan tangannya keluar setan-setan penyesat". "Shalatmu di rumahmu lebih baik dari shalatmu di mushalla kampungmu, dan shalatmu di mushalla kampungmu lebih baik dari shalatmu di masjidku (Nabi)" (Riwayat Ahmad, VI/371).

Bahkan diriwayatkan: "Shalat perempuan yang paling dicintai Allah, adalah di tempat yang paling gelap di dalam rumahnya" (Riwayat Ibn Khuzaimah, at-Targhib, I/227 dan al-Baihaqi, III/131). Karena kekhawatiran fitnah perempuan yang akan merusak tatanan masyarakat, perempuan tidak disarankan untuk keluar rumah tanpa keperluan. Walaupun harus keluar, sebisa mungkin tidak sendirian. Karena kehadiran tubuh perempuan di tengah masyarakat dengan sendirinya menggoda mereka. Masyarakat akan terangsang, tergoda dan mungkin bangkit melakukan sesuatu terhadap tubuh perempuan. Anjuran tidak keluar rumah terhadap perempuan, disamping melindungi masyarakat dari fitnah tubuhnya, juga melindunginya dari fitnah dirinya yang ditimbulkan terhadap mereka.

Pemikiran keagamaan yang cenderung melarang perempuan untuk memimpin shalat, memegang jabatan publik, maupun memimpin negara, juga banyak dipengaruhi stigma 'perempuan adalah fitnah'. Dalam pemikiran ini, kehadiran tubuh perempuan di depan jama'ah shalat, dikhawatirkan akan mengganggu kekhusyuan dan memburyarkan konsentrasi mereka dalam menghadap Allah. Tubuh-tubuh perempuan juga tidak diharapkan duduk dalam jabatan-jabatan publik, karena kehadirannya hanya akan menggoda masyarakat dan memalingkan perhatian mereka dari tugas-tugas yang semestinya mereka kerjakan. Seksualitas perempuan, dalam pemikiran keagamaan dianggap fitnah yang membahayakan. Baik terhadap dirinya, maupun orang lain. Dalam

peringatan yang dinyatakan oleh Nabi: "Tidak sekali-kali aku tinggalkan suatu fitnah yang paling membahayakan diri kalian, selain fitnah perempuan". (Riwayat al-Bukhari, no. hadis:4808). Dalam riwayat Abu Hurairah lebih tragis lagi: "Sumber kesialan [syu'm] itu ada tiga: perempuan, rumah dan kuda", (Riwayat Bukhari. Lihat: al-'Asqallani, VI/150-152).

Selama ini, orang Madura cenderung mempunyai pemahaman-pemahaman yang sangat terbatas tentang seksualitas. Biasanya seksualitas hanya diasosiasikan dengan perbuatan pribadi, perilaku atau orientasi seksual saja. Sehingga, tidaklah mengherankan jika dalam komunitas Madura di rural atau urban pembicaraan tentang seksualitas menjadi satu topik pembicaraan yang masih dianggap tabu.

Seks dalam pemahaman sederhana adalah jenis kelamin yang membedakan laki-laki dan perempuan menurut secara biologis. Jadi, perbedaan laki-laki dan perempuan menurut seksnya adalah laki-laki tidak melahirkan sedangkan perempuan melahirkan; laki-laki tidak menyusui sedangkan perempuan menyusui.

Seks bersifat tetap, artinya tidak dapat diubah dan kodrati. Laki-laki selamanya akan memproduksi sperma saja dan perempuan selamanya akan mengandung. Tidak pernah di kemudian hari laki-laki bertukar peran dengan perempuan kemudian hamil, sementara perempuannya menghasilkan sperma.

Sebaliknya, jender bersifat tidak tetap, dan berubah-ubah, karena jender merupakan perbedaan laki-laki dan perempuan yang dibuat oleh manusia. Dan karena dibuat oleh manusia, maka ia bisa merupakan perbedaan yang adil, namun bisa juga tidak adil.

Pembedaan yang adil adalah pembedaan yang tidak merugikan salah satu jenis kelamin, sementara pembedaan yang tidak adil adalah pembedaan yang merugikan salah satu jenis kelamin. Karena tidak tetap dan berubah-ubah, maka tidak ada pembagian menurut jender yang sama antara satu budaya dengan budaya yang lain, dan antara satu waktu dengan waktu yang lain.

5.3. Wacana Seksualitas Perempuan Madura

Kaum perempuan Madura dibesarkan oleh kekeringan dan kekerasan lingkungan. Bagi Nadjib (1994), perempuan Madura memang dianugrahi natural behavior yang istimewa di bidang seks. Bukan saja teknokrasi dan teknologi seksnya canggih, filosofi dan moralitas seksnya luhur, sehingga lahir etos carok.

Lebih dari itu kebudayaan Madura telah matang untuk menyadari betapa wanita harus dihargai. bahkan ada mekanisme carok untuk melindungi harga diri. Makanya di Pulau Madura jarang ada perkosaan. Sebab secara tradisional berlangsung kontrol moral sosial yang sangat

ketat. Berbeda dengan wilayah-wilayah di Jawa, misalnya. Banyak terjadi pemerkosaan tidak terutama di kota-kota besar modern metropolitan, tapi justru di kampung, wilayah kabupaten, kecamatan atau desa.

Karena perempuan diletakkan pada posisi nomor dua, adakalanya dalam beberapa kasus seorang laki-laki berhak melakukan apa saja terhadap perempuan Madura. Perempuan dianggap sebagai teman yang berada di belakang, yang tidak bisa apa-apa, lebih bodoh dari laki-laki, lemah, dan sebagainya. Dengan demikian, laki-laki merasa berhak melakukan apa saja sedangkan perempuan tidak berhak melakukan apa saja.

Ini berarti bahwa apabila di rumah perempuan memasak, yang laki-laki juga harus bisa memasak. Apabila laki-laki bekerja, maka perempuan juga boleh bekerja. Pada kehidupan keluarga Madura, kita dapat melihatnya seperti ini: "bila seorang istri kelelahan, sementara sang suami merasa haus karena baru datang dari kerja, maka istri membuatkan minuman untuk suami".

Tapi di Madura, tidak semua perempuan lemah. Banyak perempuan yang justru lebih kuat fisiknya daripada laki-laki. Sudah akrab bagi kita perempuan-perempuan di pedesaan yang menuai padi pada sawah yang berhektar-hektar luasnya, atau perempuan yang menyanggi hasil bumi untuk dibawa ke pasar yang berpuluh kilometer jauhnya. Apakah kita dapat mengatakan bahwa perempuan seperti itu lemah?

Pada perempuan yang bekerja, mereka selalu mendapatkan gaji yang lebih rendah dari rekan laki-laki walaupun dalam posisi yang sama. Pada perempuan yang bekerja di industri sebagai buruh atau karyawan pabrik, mereka tidak mendapatkan hak cuti untuk melaksanakan fungsi reproduksinya yang kodrati yaitu haid, hamil, melahirkan, menyusui, dan merawat anak.

Pada perempuan yang hamil dan melahirkan, tidak jarang dikeluarkan oleh perusahaan tempatnya bekerja atau minta berhenti karena tekanan dari keluarga atau tempatnya bekerja.

Perempuan jarang sekali dinilai dari hasil pikiran dan pekerjaannya, namun lebih pada keadaan fisik dan kecantikannya. Walaupun seorang perempuan lebih senior dan lebih terampil daripada rekan kerjanya, namun kalau rekan kerjanya lebih cantik, lebih muda atau berpenampilan lebih menarik, maka rekan kerjanya itulah yang lebih mendapatkan promosi.

Perempuan Madura juga jarang diberi kesempatan yang sama dalam proses pengambilan keputusan pada rapat-rapat RT, RW atau kelurahan. Bila ada undangan rapat RT atau RW untuk membahas suatu masalah, lebih banyak laki-laki yang datang daripada perempuan karena posisi laki-laki sebagai kepala keluarga di masyarakat. Jarang sekali untuk rapat yang sama perempuan diundang di dalamnya. Perempuan baru diikutsertakan hanya pada pelaksanaan program atau perencanaan

program untuk perempuan sendiri seperti posyandu, kegiatan PKK, dan sebagainya.

Secara kodrati perempuan memang terlahir sebagai ibu bagi anak-anak mereka. Perempuan terlahir untuk mengandung, melahirkan, dan menyusui anak-anak mereka. Suatu hal yang tidak mungkin bisa dilakukan oleh laki-laki. Dengan demikian, mengasuh anak juga kodrat bagi perempuan, karena dalam pengasuhan anak proses menyusui juga masuk di dalamnya.

Walaupun demikian, peran sebagai ibu rumah tangga tidak berarti bahwa perempuan hanya boleh berurusan dengan urusan rumah! Perempuan juga boleh keluar rumah dan melakukan urusan lain di luar rumah yang sesuai dengan karirnya.

Pekerjaan rumah tangga seperti memasak, menyapu, menyajikan makanan, dan sebagainya bukan hanya tanggung jawab perempuan tapi juga tanggung jawab laki-laki. Sehingga ibu rumah tangga di sini jangan diartikan sebagai seorang ibu yang hanya tinggal di rumah dan melakukan pekerjaan rumah, tapi sebaiknya diartikan sebagai seorang ibu yang melakukan tugas reproduksinya sebagai seorang perempuan dalam rumah tangga.

Masalah kesetaraan jender sangat terkait dengan masalah sosial dan budaya, sehingga tidak setiap masyarakat menghadapi masalah kesetaraan jender yang sama. Tugas kitalah, sebagai bagian dari

masyarakat yang memperjuangkan keadilan gender, untuk menggali berbagai masalah ketidakadilan gender di masyarakat kita, dan mencari solusi-solusi yang tepat untuk memecahkannya. Dan pencarian solusi ini haruslah dibicarakan bersama antara laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara, serta benar-benar berpihak pada perempuan. Suara perempuan haruslah didengar dan dihargai.

Meski perempuan Madura di wilayah rural tidak begitu diprioritaskan untuk memperoleh pendidikan yang sejajar dengan laki-laki, namun perempuan di wilayah urban sudah mulai mendapatkan porsi yang relatif seimbang.

Perempuan Madura baik di wilayah rural ataupun urban dalam berbagai tingkatan juga mempunyai potensi dan kemampuan yang sama bahkan terkadang lebih dari pada laki-laki di beberapa sektor publik. Namun sayangnya karena lingkaran kultur dan pemahaman pesan agama yang tekstual, perempuan Madura sering enggan atau memilih tinggal di rumah daripada berada di wilayah publik. Namun dalam batas-batas tertentu semisal karena hambatan yang dihadapi oleh laki-laki, maka perempuan Madura jauh lebih bisa berperan dalam mencari nafkah bagi keluarganya. Namun tetap juga tidak mengurangi peran besar laki-laki atau suami dalam pengambilan keputusan di rumah tangga.

5.4. Pemahaman Stereotip: Dari Mitos Seksual hingga Sunat Perempuan

Dalam keseharian perempuan Madura di wilayah rural dan urban masih terdapat pandangan pemahaman agama secara stereotip mengangkut masalah seksualitas. Perempuan dianggap berdosa jika berani menolak ajakan suami. Perempuan yang kerap diasosiasikan sebagai sawah ladang dipersepsikan harus tunduk terhadap kemauan seks laki-laki.

"Sawah ladang itu mutlak hak perempuan karena ada pada diri perempuan. Hak guna, hak tanam, hak melakukan seks, merencanakan anak, ada pada perempuan "

(Informan D, perempuan rural, 28 tahun)

Secara umum, realitas sosial tentang hubungan antara perempuan dan laki-laki memang telah berubah sedemikian rupa, seiring dengan perubahan di segala bidang yang terjadi saat ini. Sebut saja bentuk dan fungsi keluarga yang mengalami perubahan bersamaan dengan berubahnya konstruksi masyarakat, mulai dari masyarakat primitif hingga modern.

Realitas sosial saat ini bahkan telah membuktikan bahwa perempuan tak lagi seperti yang diasumsikan selama ini: Makhluk yang lemah, lembut, kurang mampu mengemban tanggung jawab besar, emosional, dan tidak cerdas. Perbedaan hormonal antara perempuan dan laki-laki tak serta merta membedakan kemampuan dan kecerdasan

seseorang, sehingga yang satu patut dianggap lebih kuat daripada yang lain.

Menyangkut persoalan haid-nifas-istihadlah, secara umum fiqih tak melakukan stigma buruk terhadap perempuan yang mengalami haid. Tetapi, norma-norma yang dibangun banyak yang menyeret perempuan pada puncak keruwetan, sehingga ia bingung harus berbuat apa ketika 'tamu bulanan'-nya datang. Padahal norma itu muncul sebagai hasil penelitian deduktif terhadap kebiasaan-kebiasaan perempuan masa lampau.

Sejatinya pemahaman akan haid bukan melulu persoalan ibadah, tetapi berkaitan erat dengan persoalan kesehatan reproduksi perempuan. Ia mengharuskan pendekatan interdisipliner dan memperhatikan variabel-variabel; polusi, alat kontrasepsi, emosi, tuntutan mencari nafkah. Semua ini harus dilibatkan dalam menyusun norma-norma fiqih kontemporer haid-istihadah-nifas.

Sementara terkait dengan masalah 'iddah atau ihdad. norma-norma fiqih 'iddah/ihdad' yang ternyata lebih menempatkan perempuan sebagai objek perintah dan larangan -- untuk tidak keluar rumah, tidak berhias, tidak memakai wewangian, tidak menggunakan pakaian yang baik, dan tidak mencari pasangan. Larangan ini sebaliknya tidak ada pada laki-laki pasca perceraian.

Namun perempuan Madura menganggap itu sebagai upaya untuk melindungi perempuan dan sebagai salah satu bentuk penghargaan terhadap kedirian perempuan.

Antara ruang-ruang privat dan ruang-ruang publik selalu terdapat batas-batas yang tidak selalu berupa aturan-aturan serba tertulis dan tegas. Batas-batas tersebut biasanya justru tidak tertulis, hanya bisa dirasakan dengan hati, dan berdasarkan norma-norma yang berlaku pada suatu masyarakat.

Jika terjadi pelanggaran, atau jika salah satu batas-batas tersebut kita langgar maka besar kemungkinan akan terjadi goncangan. Di Madura, hubungan seks yang dilakukan oleh pasangan yang belum menikah akan menjadi persoalan besar karena norma-norma yang berlaku tidak mengijinkannya. Juga tampak jelas dalam kasus ini, suatu keinginan yang besar dari generasi tua (dalam hal ini diwakili oleh masyarakat luas dan negara dengan aparat kepolisiannya) untuk melakukan kontrol dan kendali penuh atas segala hal yang dilakukan oleh generasi yang berada di bawahnya, sampai ke hal-hal yang berada dalam kendali ruang-ruang privat mereka sekalipun.

Sementara itu ada yang sering menjadi sorotan peneliti yakni masalah praktik sunat perempuan yang memang sudah begitu berurat berakar pada kelompok masyarakat Madura baik di wilayah urban ataupun wilayah rural. Dalam kebanyakan pemahaman perempuan yang dijelaskan

secara turun menurun sunat merupakan kewajiban agama. Namun seringkali dipahami oleh orang luar atau pengamat sebagai upaya mengontrol dorongan seksual perempuan.

Di kawasan Afrika, sunat pada perempuan dilakukan dengan benar-benar memotong bagian genital perempuan, sehingga sering membuat mereka kehabisan darah, infeksi, infertil, terkena penyakit pembengkakan, sakit saat melahirkan, tidak bisa mengontrol kencingnya, dan tidak bisa menikmati hubungan seksual.

Bahkan, di beberapa negara, tak sedikit yang mempraktikkan infibulasi, yaitu praktik memotong klitoris serta menjahit tepi-tepinya dengan menyisakan sedikit lubang untuk buang air dan haid.

Meski demikian, praktek sunat perempuan di kalangan masyarakat Madura berbeda dengan praktek yang terjadi pada kebanyakan perempuan di Afrika atau sebagian Asia.

Praktek sunat perempuan lebih dilakukan untuk menghilangkan kotoran yang ada pada ujung klitoris dan lebih banyak menggunakan kuku jari sehingga tidak sampai memotong keseluruhan atau sebagian dari klitoris.

(Informan A, perempuan urban, 38 tahun)

Memang di seluruh Indonesia, pelaksanaan sunat untuk perempuan, dilakukan secara simbolis tanpa menyakiti fisik perempuan bersangkutan. Misalnya, sepotong kunyit diruncingkan kemudian ditorehkan pada klitoris anak. Secara umum aktivitas sunat perempuan

dilakukan dengan alasan tradisi, dan agama, selain itu juga alasan kebersihan.

Di kalangan perempuan dan komunitas Madura pada umumnya, praktik sunat perempuan meningkat mengiringi munculnya kecenderungan formalisasi ritual keagamaan. Banyak keluarga justru mempraktikkan pada anak perempuan mereka dengan alasan memenuhi anjuran agama.

Sunat perempuan merupakan bagian dari proses inisiasi menuju kedewasaan (Turner, 1967), atau purifikasi (Muhajir, 2002) disamping mengontrol dorongan seksual perempuan.

Secara nyata, praktik sunat perempuan umumnya dilakukan di rumah dan sering kali secara diam-diam, sehingga sulit ditengarai karena orang sering menganggap sebagai urusan pribadi. Ini akan terasa lebih sulit karena praktik itu sering dilakukan atas sepengetahuan kalangan yang sangat terbatas, seperti ibu si anak, dukun sunat, atau bidan. Bahkan, begitu rahasianya praktik ini sehingga , banyak laki-laki sama sekali tidak tahu apakah anak perempuannya itu disunat atau tidak.

5.5. Mengkritisi Wacana Seksualitas Perempuan Madura

Tidak dapat dipungkiri, meski masyarakat abad 21 ini sudah memasuki era globalisasi dan meskipun wacana penegakan Hak-hak Asasi Manusia sudah sedemikian berkembang, namun, menyangkut stigmatisasi

terhadap seksualitas perempuan (perempuan baik-baik vis a vis perempuan tidak baik) nampaknya masih kuat berakar dalam budaya masyarakat. Pandangan yang dikotomis tersebut pada akhirnya membuat perempuan tidak mudah untuk mengakses hak-haknya (bahkan yang paling fundamental/HAM sekalipun), baik ketika masyarakat (termasuk aparat) memosisikannya sebagai korban kejahatan atau pun sebagai "pelaku" kejahatan.

Secara ekstrim, masyarakat kita seringkali hanya mengakui segala hal pada dua wilayah yang saling bertentangan, seperti hitam-putih, kaya-miskin dan pandai-bodoh. Pada wilayah jenis kelamin dan orientasi seks pun, masyarakat juga secara diskrit hanya mengakui jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara tegas dan kedua berposisi berpasangan. Laki-laki dengan perempuan. Laki-laki dengan kemaskulinannya dan perempuan dengan kefeminimannya. Keduanya dikonstruksi pada posisinya masing-masing dan tidak boleh saling bertukar.

Menurut Ali Engineer (1999:57), Islam sebagai agama *rahmat li al-'alamin*, seharusnya mampu menjadi payung setiap sub kultur dan memiliki nilai fleksibilitas di dalam menciptakan produk hukum masyarakat secara demokratis. Untuk menjadi daya dorong sosial, teks agama tentu melewati berbagai institusi dan personifikasi yang kerap tidak netral di dalam memandang realitas.

Dalam konteks kehidupan masyarakat, kecenderungan beragama dengan titik tekan pada penghayatan nilai-nilai kemanusiaan yang dianjurkan oleh agama, perlu mendapat apresiasi dan penekanan (Nasution, 1998:63). Karena hikmah hidup beragama haruslah bermuara pada komitmen untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, tanpa harus dihambat oleh sentimen kelompok, golongan, ras dan gender (Hidayat, 1998:66).

Dari sini dapat kita lihat, bagaimana sebenarnya Islam sebagai sebuah ajaran agama bukan hanya mampu memotret realitas, tetapi juga mampu melakukan perubahan dalam kehidupan manusia, jika ajarannya dapat benar-benar dipahami dalam konteks masyarakat yang plural. Karena Islam sangat menjunjung tinggi hak asasi manusia—suatu pemilikan yang sah, asasi dan amat berharga yang dimiliki oleh setiap individu sejak lahir di dunia tanpa memandang perbedaan ras, suku, bangsa maupun agama, baik itu hak untuk menikmati kehidupan, kebebasan beragama dan tidak beragama, hak untuk menikmati anugerah alam, hak antara laki-laki dan perempuan (Hidayat, 1998:81). Dibandingkan produk agama, negara relatif lebih lentur dalam melihat dunia waria, meskipun belum menyentuh permasalahan yang substansial di bidang hukum.

Bagi perempuan Madura masalah seksualitas menyatu dengan keseluruhan dirinya. Sementara, bagi laki-laki, masalah seksualitas terpisah

dari jati dirinya sebagai seorang laki-laki. laki-laki pada umumnya bisa memisahkan seksualitas (dan hal-hal badani) dari "the real self"-nya. Sehingga pengalaman seksualitas bisa independen dari apa yang sesungguhnya terjadi dalam batinnya.

Bagi sebagian orang, lepas dari latar belakang ras, budaya, dan agama beranggapan bahwa melakukan poligami adalah lebih baik dibanding dengan melakukan perselingkuhan. Argumentasi yang diajukan, bukankah lebih baik melakukannya dengan terang-terangan daripada harus sembunyi-sembunyi.

BAB VI

KESIMPULAN DAN SARAN

6.1. Kesimpulan

Dalam setiap budaya, seksualitas manusia diarahkan dan bahkan kadang diberi struktur yang sangat kaku. Tak terkecuali dalam komunitas perempuan Madura yang menjadi setting penelitian ini. Nilai-nilai keperawanan, konsep aurat perempuan, paham-paham Kepantasan pergaulan lelaki dan perempuan, perkawinan, larangan terhadap seks di luar nikah, incest sampai persoalan homoseksualitas semuanya memperoleh aturan yang tegas dan ditularkan secara budaya dari generasi ke generasi. Alaihlaihi memahami sebagai sebuah regulasi atas seksualitas perempuan, para perempuan Madura yang menjadi informan penelitian ini kebanyakan memahaminya sebagai sebuah upaya perlindungan terhadap hak-hak dan kehormatan kaum perempuan. Meski ada sebagian kecil yang menyatakan sebagai sebuah kebiasaan di masyarakatnya yang berlandaskan agama dan kalau dilanggar akan berakibat buruk secara sosial.

Dalam konteks kehidupan rural dan urban sejatinya dari penelusuran penelitian ini tidak ada perbedaan yang mencolok dalam hal seksualitas. Karena kebiasaan yang ada pada daerah asal atau rural dalam

setiap kehidupan urban masih tetap mewarnai keseharian perempuan Madura.

6.2. Saran

Kini wacana seksualitas perempuan Madura lebih diperkaya, dari banyaknya kasus dan desas-desus, ternyata jarang sekali wacana yang menggali seksualitas perempuan secara komprehensif dan konseptual. Yang berkembang justru mitos yang akut, misalnya para perempuan Madura terutama dari kalangan tua berpikir bahwa berciuman bisa membuat mereka hamil, atau yang percaya bahwa besarnya penis lebih memuaskan perempuan, bahkan pendapat guruh vagina dapat membuat laki-laki lebih bergairah.

Dalam kesemrawutan ideologi itu, mewujudkan seksual yang otonom memang menjadi tantangan yang terberat. Sama beratnya tentangan manakala seorang perempuan bicara tentang tubuh dan seksualitasnya. Isu seksualitas tidaklah sama dengan reproduksi, karenanya janganlah ia direduksi hanya ke persoalan rahim semata. Tubuh dan seksualitas justru adalah salah satu wahana bagi perempuan untuk memperjuangkan kebebasannya, ia juga dapat berfungsi sebagai media untuk keluar dari ketertindasannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Anonim. 2005. "Menuju Otonomi Seksual Perempuan" Dalam Jurnal Perempuan Edisi 41. <http://www.mail-archive.com/rezim70@yahoo.com/msg02059.html>
- Ali Enginer, Asghar. 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999.
- Bambang, Eko. 2005. "Pilihan Orientasi Seksual Masyarakat Bagian Dari Demokratisasi". Dalam situs www.jurnalperempuan.com. Senin, 25 Juli 2005
- Baudrillard, Jean, *Berahi*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000
- De Jonge, H. 1989 *Madura Dalam Empat Jaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam: Suatu Studi Antropologi Ekonomi*. Jakarta: P.T. Gramedia.
- _____. 1995 'Streotypes of the Madurese', dalam K. van Dijk, H. de Jonge, dan E. Touwn-Bousma (peny.) *Across Madura Straits: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KTLV Press. Hlm. 7-24.
- _____. 2002 'Kata Pengantar', dalam A.L. Wiyata. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LKiS. Hlm. xi-xiv.
- Eriyanto, 2001 *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta : LKIS, 2001.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, cetakan ke-6, November 2001
- Faqihuddin Abdul Kodir. 2005. "Merayakan Seksualitas Perempuan" <http://www.rahima.or.id/SR/05-02/Fokus1.htm>
- Gunawan, FX Rudy, *Mendobrak Tabu: Sex, Kebudayaan, dan Kebejatan Manusia*. Yogyakarta : Galang Press, 2000.
- Hidayat, Komaruddin. 1998. *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta : Paramadina, 1998.
- Hoed, Benny H, *Dari Logika Tuyo ke Erotisme*, Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- Ibrahim, Idi Subandy (ed.), *Hegemoni Budaya*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 1996.
- _____. dan Suranto, Hanif (peny.), *Wanita dan Media: Konstruksi Ideologi Gender dalam Ruang Publik Orde Baru*, Bandung: Rosdakarya, 1998
- Imran, Irawati, *Perkembangan Seksualitas Remaja*. Bandung: Perhimpunan Keluarga Berencana (PKBI) Jawa Barat, 1998.
- Koeswinarno, 1993. *Komunikasi Sosial Kaum Minoritas*, Jakarta: The Toyota Foundation.
- Kuntowijoyo. 1980 *Social Change in an Agrarian Society: Madura, 1850-1940*. Disertasi Ph.D tidak diterbitkan. New York: Columbia University.
- Macdonald, Mandy dkk, *Gender and Organizational Change: Bridging the gap between policy and practices*. Dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "Gender dan Perubahan Organisasi: Menjembatani Kesenjangan Antara Kebijakan dan Praktik", Cetakan I, Jakarta: INSIST dan REMDEC, 1999.
- Marzuki, Suparman dkk (peny.), *Pelecehan Seksual*, Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 1995.
- Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: Rosdakarya, 2001.
- Nadjib, Emha Ainun . 1994. "From Sumenep to Singset Oriented". Dalam Jawa Pos edisi Rabu, 3 Oktober 1994.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Metode Penelitian Komunikasi*, Bandung: Rosdakarya, 1995.
- _____. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Rosdakarya, 1996

- Republika, 2002. "Perempuan di Persimpangan Jalan" Republika Edisi Selasa, 18-Juni-2002, Download dari www.republika.co.id 20:09:00 1658
- Ruby. 2005. "Ketika Seksualitas Jadi Isu Publik" <http://www.rahima.or.id/SR/05-02/Fokus.htm>
- Setdyawati, Eni. "Peran Pria dan Wanita dalam Beberapa Cerita Daerah." Dalam Jurnal PRISMA No 7 Bulan Juli 1991, hlm 24-35
- Soemardjan, Selo. 2000. Otonomi Desa Adat. Makalah dalam Simposium dan Lokakarya Internasional Simposium Internasional Jurnal ANTROPOLOGI INDONESIA ke-1: 'Mengawali Abad ke-21: Menyongsong Otonomi Daerah, Mengenal Budaya Lokal, Membangun Integrasi Bangsa', Kampus Universitas Hasanuddin, Makassar, 1-4 Agustus 2000.
- Suryakusuma, Julia. "Konstruksi Sosial Seksualitas: Sebuah Pengantar Teoritis." Dalam Jurnal PRISMA No 7 Bulan Juli 1991, hlm 3-14
- Onghokham. 1991. "Kekuasaan dan Seksualitas: Lintasan Sejarah Pra dan Masa Kolonial." Dalam Jurnal PRISMA No 7 Bulan Juli 1991, hlm 15-23