



Hak cipta dan penggunaan kembali:

Lisensi ini mengizinkan setiap orang untuk menggubah, memperbaiki, dan membuat ciptaan turunan bukan untuk kepentingan komersial, selama anda mencantumkan nama penulis dan melisensikan ciptaan turunan dengan syarat yang serupa dengan ciptaan asli.

Copyright and reuse:

This license lets you remix, tweak, and build upon work non-commercially, as long as you credit the origin creator and license it on your new creations under the identical terms.

BAB II

KERANGKA PEMIKIRAN

2. 1 Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu yang peneliti jadikan acuan dipilih berdasarkan faktor kemiripan topik yaitu perkawinan anak di Indonesia. Penelitian pertama berjudul *Getting the Evidence: Asia Child Marriage Initiative* yang dirilis pada 2015 oleh Plan. Penelitian yang dilakukan di Indonesia, Bangladesh, dan Pakistan ini bertujuan mengumpulkan bukti mendalam dan mendetail tentang akar penyebab praktik perkawinan anak dengan fokus pada sikap, nilai, dan norma sosial, serta faktor struktural dan lingkungan yang memengaruhi dilakukannya perkawinan pada usia anak-anak (Plan, 2015, h. 5). Metode penelitian adalah studi kasus dengan teknik campuran kualitatif dan kuantitatif, dengan triangulasi data, yang mengacu pada *Results Framework for Child Marriage* serta *Girl's Empowerment Star* (Plan, 2015, h. 9).

Plan menemukan bahwa di Indonesia, Bangladesh, dan Pakistan, ide tentang gender dan seksualitas mempromosikan subordinasi perempuan dalam hubungannya dengan pria (Plan, 2015, h. 31). Selain itu, orangtua berpengaruh dalam menentukan terjadi atau tidaknya perkawinan (Plan, 2015, h. 58). Dibanding Bangladesh dan Pakistan, perempuan di Indonesia lebih memiliki agensi pengambilan keputusan, tetapi mereka tidak memiliki kekuasaan dalam memulai perkawinan karena adanya ekspektasi dominan bahwa perkawinan harus diusulkan pria; dan perempuan yang menjalin hubungan dengan lawan jenis, yang

bukan pertemanan biasa atau hubungan keluarga, bisa menghadapi tekanan signifikan untuk menikah, terlepas dari usianya, karena adanya stigma sosial yang diasosiasikan dengan berlaku aktif secara seksual di luar perkawinan (Plan, 2015, h. 59). Plan (2015, h. 59) juga menemukan respons yang berbeda dari norma yang mendukung perkawinan anak, tetapi seringkali respons itu ternyata berhubungan dan mendukung norma dominan terkait peran gender dalam perkawinan daripada menantang norma itu.

Pelecehan seksual dan kekerasan pria terhadap perempuan juga menjadi penjelasan, sekaligus pembenaran, dilakukannya perkawinan anak (Plan, 2015, h. 68). Menurut Plan (2015, h. 68), orangtua merasa harus mengawinkan anak perempuan segera setelah ia mengalami pubertas karena keberadaan anak perempuan yang secara seksual atraktif tetapi belum kawin merupakan ancaman bagi **tatanan sosial patriarkal yang menegaskan dan bergantung pada dominasi absolut dan kontrol pria atas seksualitas perempuan**. Plan (2015, h. 68) juga menemukan bahwa norma konservatif melarang aktivitas seksual di luar perkawinan, sekaligus membebankan tanggung jawab jika terjadi pelanggaran atas norma ini pada perempuan dan keluarganya – terlepas dari apakah sang perempuan memberikan persetujuannya saat pelanggaran itu terjadi (*consent*) – membuat perempuan yang belum menikah menjadi ancaman bagi reputasinya dan reputasi keluarganya karena ia menjalin hubungan seksual, atau dipandang menjalin hubungan seksual sebelum menikah, atau dipandang berisiko menjadi korban pelecehan atau kekerasan seksual. Mengutip Buchwald (2005, dalam Plan, 2015, h. 70), kekerasan seksual berhubungan dengan perkawinan anak atas

mediasi melalui sikap yang membebankan tanggung jawab pada perempuan atas penindasan yang dialaminya; sikap yang diasosiasikan dengan norma yang menormalisasikan dan membenarkan perilaku kekerasan oleh pria terhadap perempuan dan anak perempuan.

Pelarangan dilakukannya aktivitas seksual di luar perkawinan, serta stigma yang diasosiasikan dengan seksualitas perempuan — termasuk hamil di luar perkawinan — diperparah kurangnya ketersediaan dan akses pada jasa kesehatan seksual dan reproduksi bagi perempuan muda yang belum kawin, seperti alat kontrasepsi (Plan, 2015, h. 71-72). Selain itu, perempuan juga kekurangan pengetahuan tentang jasa kesehatan reproduksi dan kekurangan kepercayaan diri untuk mengakses jasa tersebut (Plan, 2015, h. 74). Salah satu alasannya adalah adanya pandangan bahwa anak-anak dan remaja, setidaknya yang belum kawin, seharusnya tidak menerima pendidikan seks atau informasi kesehatan reproduksi karena pemikiran bahwa pendidikan tentang seks yang sehat atau “*safe sex*” dan akses pada kontrasepsi bisa membuat mereka berhubungan seksual semau mereka atau “*free sex*” (Plan, 2015, h. 74).

Individual cenderung mengikuti norma religius, atau ide tentang “tradisi,” untuk membenarkan praktik perkawinan anak, yang dianggap diinginkan untuk alasan seperti kehamilan di luar pernikahan dan keuntungan finansial (Plan, 2015, h. 88). Alasan dan peran dalam perkawinan juga sangat berorientasi pada gender, dengan pria menikah untuk memenuhi kebutuhan seksual, emosional, dan reproduksi serta memerlukan istri untuk mengerjakan pekerjaan rumah tangga dan merawat orangtua; sementara perempuan menikah untuk menghindari risiko yang

diasosiasikan dengan tetap lajang, kebutuhan dilindungi dari pelecehan seksual, pentingnya memenuhi peran sosial sebagai ibu, dan beban sebagai perempuan yang belum menikah bagi orangtua (Plan, 2015, h. 89).

Penelitian kedua berjudul Hilangnya Otonomi Perempuan Akibat Pernikahan di Usia Dini (Studi pada Perempuan Korban Pernikahan di Usia Dini di Pedesaan Leuwiliang, Bogor Barat) oleh Anita Primasari, Program Studi Kajian Gender, Pasca Sarjana Universitas Indonesia (2011, h. 1). Primasari meneliti dampak perkawinan anak pada otonomi perempuan serta kehidupannya dan kehidupan sosial masyarakat, alasan penduduk desa Leuwiliang mempertahankan kebiasaan perkawinan anak, kerugian yang dialami perempuan karena perkawinan anak serta pengaruhnya dalam peminggiran hak perempuan untuk maju dan berkembang, serta kelompok masyarakat yang menolak perkawinan anak dan alasan mereka (2011, h. 6-7). Primasari menggunakan teori yang dirumuskan tokoh feminis liberal Mary Wollstonecraft serta tokoh feminis sosialis Friedrich Engels tentang hilangnya otonomi perempuan akibat pengaruh budaya patriarki serta pentingnya pendidikan, informasi, dan pengetahuan untuk memaksimalkan kemampuan perempuan sehingga ia bisa mencapai emansipasi (2011, h. 29). Metode penelitian Primasari adalah kualitatif yaitu studi kasus instrumental dan analisis perspektif feminis karena fokus penelitian memposisikan perempuan sebagai posisi yang didiskriminasi (Primasari, 2011, h. 37-42).

Dalam penelitian Primasari, otonomi perempuan — kebebasannya memperoleh haknya serta menjalankan hidupnya dan mengambil keputusan atas kehendaknya sendiri — hilang dalam perkawinan anak karena pria, yang

cenderung lebih tua, berhak memilih calon istrinya dan mengikatnya dengan memberi uang sejenis tanda jadi kepada pihak orangtua, yang berarti status perempuan lebih rendah daripada pria dan pria “bebas melakukan apa saja kepada perempuan” karena “laki-laki yang membeli perempuan” (2011, h. 27). Primasari menguraikan bahwa dalam praktik perkawinan anak dan kawin gantung perempuan berada pada posisi subordinat karena harus menerima keputusan pihak lain dan dituntut mengorbankan kepentingan sendiri demi kepentingan orang lain, pria berhak memilih dan menentukan calon istrinya sementara perempuan tidak; pendapat perempuan yang dinikahkan tidak dianggap penting dalam proses negosiasi, yang dilakukan orangtua dengan calon suami; konvensi budaya dan sosial yang tidak menganggap penting pendapat perempuan, serta mendukung perkawinan anak dengan membantu merekayasa umur pengantin agar bisa mencatatkan perkawinan pada pemerintah; cara perempuan melihat diri sendiri sebagai beban bagi orang lain, khususnya orangtua; telah memarjinalkan kepentingan perempuan, dan kebanyakan perempuan yang mengaku dipaksa menikah dini cepat bercerai karena merasa ketakutan, tidak bebas, dan tidak bahagia (2011, h. 71-72, 76-78, 80-81).

Selain tradisi kawin gantung, perkawinan anak juga dilakukan karena ketakutan menjadi “perawan tua”; kepatuhan pada orangtua sehingga menikah agar menyenangkan mereka atau tidak merepotkan lagi; ajaran agama dan etika di desa; tradisi bahwa ketika pria melihat dan menyukai seorang perempuan ia berhak menikahinya tanpa persetujuan perempuan itu, bahkan ada yang tanpa melamar langsung membawa penghulu — dan secara tradisi menolak kedatangan

rombongan penghulu membawa malu bagi keluarga perempuan — atau langsung mendatangi sang orangtua dan memberi uang (“panjeur”) dan begitu orangtua menerima uang itu sang perempuan tak boleh menolak karena kalau tidak jadi kawin ia akan didenda (Primasari, 2011, h. 81-83).

Menurut Primasari (2011), perempuan berhak atas kesempatan mendapat pendidikan, wawasan, pengetahuan, dan informasi memadai agar bisa berdaya, memasuki dunia publik, dan mendapat kepemilikan pribadi yang setara dengan pria karena berdasarkan pemikiran Engels emansipasi perempuan tercapai jika ia mandiri (Tong, 153, dikutip dalam Primasari, 2011, h. 106). Namun, karena masyarakat Indonesia lama dijajah, tertanam doktrin untuk patuh dan tunduk pada peraturan karena takut dihukum sehingga menurut ketika ada janji yang dipandang bisa melindungi seperti pemaksaan perkawinan dini dengan alasan pemahaman atas ajaran agama, karena perlindungan dan rasa aman dipandang lebih dibutuhkan daripada kemerdekaan pribadi; dan selanjutnya alasan ekonomi serta “mental masyarakat miskin” yang “masih menimbulkan kesan masyarakat terjajah” melanggengkan praktik perkawinan anak; dan perlawanan yang dilakukan perempuan yang akan dinikahkan sebenarnya ada tetapi tidak dipedulikan masyarakat; ditambah lagi kini “masa tunggu” tidak dilakukan sehingga menurut Primasari “perempuan telah dijual oleh orang tuanya sendiri dan didukung oleh warga setempat” (2011, h. 114-115, 117, 120). Menurut Primasari, setiap perempuan perlu memikirkan “Tubuhku ini milik siapa?” agar melakukan resistensi dengan lebih tegas (2011, h. 121).

Hasil kedua penelitian terdahulu ini peneliti jadikan bagian dari studi literatur mengenai faktor ekstra-linguistik yang memengaruhi wacana perkawinan anak.

Tabel 2. 1 Penelitian Terdahulu

	Penelitian 1	Penelitian 2	Penelitian 3
Peneliti	Plan (2015)	Anita Primasari (Pasca Sarjana Universitas Indonesia, 2011)	Jennifer Sidharta (Universitas Multimedia Nusantara, 2017)
Judul	Getting the Evidence: Asia Child Marriage Initiative	Hilangnya Otonomi Perempuan Akibat Pernikahan di Usia Dini (Studi pada Perempuan Korban Pernikahan di Usia Dini di Pedesaan Leuwiliang, Bogor Barat)	Wacana Ideologi Feminisme tentang Perkawinan Anak dalam Magdalene (Analisis Wacana Kritis Sara Mills)
Rumusan Masalah	Apa akar penyebab praktik perkawinan anak (perspektif sikap, nilai, norma sosial, faktor struktural dan lingkungan)?	1. Apa dampak perkawinan anak pada otonomi perempuan serta kehidupannya dan kehidupan sosial masyarakat? 2. Mengapa penduduk desa Leuwiliang mempertahankan praktik perkawinan anak?	Bagaimana ideologi feminisme terkait perkawinan anak diwacanakan dalam artikel Magdalene?

Metode	Kualitatif dan Kuantitatif (survei dan wawancara)	Kualitatif (studi kasus instrumental dan analisis perspektif feminis)	Kualitatif (analisis wacana kritis Sara Mills)
Hasil	Ada ekspektasi dominan bahwa perkawinan harus diusulkan pria, stigma sosial bagi perempuan yang dipandang aktif secara seksual di luar perkawinan, perempuan dibebankan tanggung jawab atas perilaku kekerasan seksual yang dialaminya, ditabukannya pendidikan seksual, dan alasan serta peran dalam perkawinan yang sangat berorientasi pada gender.	Otonomi perempuan hilang dalam perkawinan anak karena perempuan harus menerima keputusan pihak pria dan orangtua, dituntut mengorbankan kepentingannya sendiri, pendapatnya tidak dianggap penting, takut menjadi “perawan tua,” dan ada tradisi “panjeur.” Mental masyarakat miskin yang masih menimbulkan kesan masyarakat terjajah melanggengkan praktik perkawinan anak.	

2. 2 Cultural Studies

Cultural Studies adalah perspektif teoritis yang berfokus pada bagaimana budaya dipengaruhi kelompok-kelompok dominan yang berkuasa; dan selaras dengan politik identitas – keterkaitan antara budaya dan ras, etnisitas, gender, seksualitas, serta penanda identitas lainnya (Hall, 2013, dikutip dalam West dan

Turner, 2014, h. 439). Dua asumsi dalam Cultural Studies adalah budaya meliputi (*pervades*) dan memasuki semua aspek perilaku manusia; serta orang adalah bagian dari struktur hierarki kekuasaan (West dan Turner, 2014, h 441).

Budaya khususnya berkaitan dengan produksi dan pertukaran pemaknaan antara anggota-anggota masyarakat atau kelompok; dan pernyataan bahwa dua orang adalah bagian dari budaya yang sama berarti mereka memahami dunia dalam cara-cara yang kurang lebih sama dan bisa mengekspresikan diri mereka, pemikiran, dan perasaan mereka tentang dunia dalam cara-cara yang saling mereka mengerti (Hall, dikutip dalam Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 341-342).

Graham Murdock (1989, h. 436, dikutip dalam West dan Turner, 2014, h. 441-442) juga menekankan kemenyeluruhan (*pervasiveness*) budaya dengan menguraikan bahwa semua kelompok terus-menerus terlibat dalam menciptakan dan membuat ulang sistem-sistem pemaknaan serta mewujudkan makna-makna tersebut dalam bentuk-bentuk ekspresif, praktik-praktik sosial, dan institusi-institusi; serta menjadi bagian dari komunitas yang budayanya beragam seringkali berujung pada perjuangan atas pemaknaan, interpretasi, identitas, dan kontrol – perjuangan itu, yang disebut “*culture wars*,” mengimplikasikan sering ada pembedaan mendalam akan persepsi atas signifikansi isu atau kejadian budaya.

Bagi Hall, hal personal adalah hal politis (West dan Turner, 2014, h. 439), dan makna tidak bisa dikonseptualisasikan di luar area perseteruan (*field of play*) hubungan-hubungan kekuasaan (Hall, 1989, h. 48, dikutip dalam West dan Turner, 2014, h. 443). Dalam perjuangan atas kekuasaan, pemenangnya biasanya

orang yang berada di puncak hierarki sosial (West dan Turner, 2014, h. 443). Orang-orang berkuasa membuat garis batas (*arbitrary lines*) antara normal dan abnormal, dan perbedaan itu menjadi bentuk wacana (*discursive formations*) yang memiliki dampak nyata dan fisik pada mereka yang dipandang tergabung dalam tiap kelompok; seiring waktu, cara-cara memahami dunia yang tidak dipertanyakan dan tampak alamiah ini menjadi ideologi-ideologi, yang kemudian melanggengkan diri mereka melalui wacana lebih lanjut (Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 342). Jadi, beragam norma, ide, nilai, dan bentuk pemahaman dalam masyarakat yang membantu orang menafsirkan realitas adalah bagian dari ideologi suatu budaya (West dan Turner, 2014, h. 441) dan Cultural Studies meliputi investigasi cara-cara budaya diproduksi melalui perseteruan ideologi-ideologi (Littlejohn dan Foss, 2008, h. 337).

Pemahaman yang sama-sama dimiliki (*shared understanding*) adalah ideologi yang dibentuk beragam pengaruh, yang seringkali tak terasa, yang bergabung dan menjadikan pengalaman yang dipersepsikan umum dialami dan dimaknai bersama (*common experience*) tampak nyata bagi kita; dan dalam Cultural Studies, proses yang memperkuat pemahaman yang sama atas realitas karena dukungan beragam sumber disebut *artikulasi* – pemaknaan yang sama-sama kita miliki (*shared understanding*) tampak nyata karena hubungan, atau artikulasi, antara beberapa sumber verifikasi (Littlejohn dan Foss, 2008, h. 337-338). Karena beberapa ideologi lebih terartikulasi daripada yang lain, posisi ideologi dalam masyarakat tidaklah setara, tapi perseteruan antara ideologi-

ideologi yang bertentangan selalu ada dan terus-menerus berubah (Littlejohn dan Foss, 2008, h. 338).

Media berperan penting karena mereka secara langsung menampilkan cara memandang realitas – walau media menggambarkan ideologi secara eksplisit dan langsung, suara-suara penentang akan selalu ada sebagai bagian dari perjuangan dialektik antar kelompok-kelompok dalam masyarakat – dan media didominasi ideologi yang berkuasa, yang berdampak pada pendefinisian kelompok-kelompok penentang sebagai yang terpinggirkan; ironisnya media adalah mereka menyajikan ilusi keberagaman dan objektivitas ketika pada faktanya mereka adalah alat orde dominan, tetapi pembaca seringkali menginterpretasikan pesan-pesan media dalam cara-cara yang tidak diniatkan sumber dan sebagai hasil dari pemaknaan-pemaknaan alternatif, ideologi-ideologi berlawanan muncul dalam masyarakat (Littlejohn dan Foss, 2008, h. 338).

Bagi Hall dan rekan-rekannya, pemaknaan atas teks media selalu terjadi dalam perseteruan kontrol ideologi; dan Ronald Lembo serta Kenneth Tucker mendeskripsikan proses tersebut sebagai arena kompetitif di mana individual-individual atau kelompok-kelompok mengekspresikan kepentingan berlawanan dan bertarung demi meraih kekuasaan budaya (Littlejohn dan Foss, 2008, h. 338). Maka, tujuan utama Cultural Studies adalah mengekspos cara-cara ideologi-ideologi kelompok-kelompok berkuasa tanpa disadari dilanggengkan dan cara-cara mereka bisa dilawan untuk mengganggu sistem kekuasaan yang melanggar hak kelompok-kelompok tertentu (Littlejohn dan Foss, 2008, h. 338). Sementara, pertarungan ideologis adalah perseteruan atas bahasa, dan menurut Hall pihak-

pihak yang ada di pinggiran masyarakat melakukan perlawanan semantik di area media yang tidak akan pernah memungkinkan kesetaraan posisi (Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 347) karena media berfungsi mengomunikasikan cara-cara dominan dalam berpikir, terlepas dari niat yang diwakili pemikiran itu, dan Cultural Studies menekankan bahwa media menjaga orang-orang berkuasa tetap memegang kontrol sementara yang kurang berkuasa menyerap apa yang disajikan pada mereka (West dan Turner, 2014, h. 439).

Pemaknaan dalam budaya kita dibentuk media (West dan Turner, 2014, h. 442) dan media memberikan sentuhan ideologis melalui penggunaan bahasa konotatif (Sharon, dikutip dalam Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 347). Media menjajah area hidup kita, membentuk selera orang-orang di sekeliling kita, menginformasikan dan membujuk kita terkait produk dan kebijakan, menerobos ke dalam mimpi-mimpi pribadi dan ketakutan-ketakutan publik kita, dan sebaliknya, mengundang kita untuk hidup di dalamnya (Michael Real, 1996, h. xiii-xiv, dikutip dalam West dan Turner, 2014, h. 442-443). Cultural Studies menganalisis cara-cara representasi media atas budaya mereproduksi ketidaksetaraan sosial dan menjaga orang biasa kurang lebih tidak berkuasa untuk melakukan apapun selain beroperasi dalam dunia yang dikorporasi dan dikomodifikasi (Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 342); dan tertarik pada bagaimana kelompok-kelompok elite seperti media menerapkan kekuasaan mereka atas kelompok-kelompok yang disubordinasi (West dan Turner, 2014, h. 441). Isu utama Cultural Studies bukanlah informasi apa yang disajikan tetapi

informasi *milik siapa* yang ditampilkan (Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 343).

Cultural Studies juga meliputi konsep hegemoni, yang digunakan Hall untuk mendeskripsikan dorongan tak terasa kelompok berkepemilikan atas mereka yang tidak berkepemilikan; dengan penekanan bahwa hegemoni media bukanlah plot yang disadari, tidak terang-terangan memaksa (*coercive*), dan efeknya tidak total – media menyajikan beragam ide, tetapi mereka cenderung melanggengkan *status quo* dengan mengistimewakan penafsiran atas realitas yang telah diterima luas sehingga peran media massa menjadi produksi persetujuan (*production of consent*) daripada refleksi konsensus (*reflection of consensus*) yang ada (Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 341).

Hall percaya bahwa fungsi pembuatan persetujuan (*consent*) dari media massa adalah untuk meyakinkan pembaca bahwa mereka memiliki kepentingan yang sama dengan mereka yang mengendalikan kekuasaan (Griffin, Ledbetter dan Sparks, 2015, h. 341). Dari budaya populer hingga agama, Gramsci merasa kelompok-kelompok dominan dalam masyarakat berhasil mengarahkan orang pada kepuasan (*complacency*); dan persetujuan (*consent*) adalah komponen utama dari hegemoni – persetujuan diberikan populasi jika mereka diberikan cukup “benda” (seperti kebebasan dan benda material) sehingga orang memilih hidup dalam masyarakat dengan “hak-hak” tersebut dan menyetujui ideologi-ideologi budaya dominan (West dan Turner, 2014, h. 444).

Dalam budaya hegemonik, beberapa meraih keuntungan (secara harafiah) sementara yang lain dirugikan, dan dalam masyarakat hegemonik orang tidak

menyadari ketidakseimbangan kekuasaan yang samar (West dan Turner, 2014, h. 444). Orang cenderung tanpa sadar mendukung ideologi dominan dalam suatu budaya, tetapi hegemoni bisa memiliki banyak aspek karena kelas dominan atau berkuasa seringkali terpecah-pecah ideologi-ideologinya, yang berarti ketika tanpa sadar dipengaruhi, publik mungkin menemukan diri mereka didorong dan ditarik ke beberapa arah – dan menguraikan kompleksitas ini adalah salah satu tujuan peneliti Cultural Studies (West dan Turner, 2014, h. 444).

Beragam ideologi dalam masyarakat berkompetisi dan ada dalam posisi-posisi konflik yang berubah-ubah (*theatre of struggle*) sehingga seiring perilaku-perilaku dan nilai-nilai terkait topik-topik berbeda bergeser dalam masyarakat, begitu pula ideologi-ideologi yang diasosiasikan dengan topik-topik tersebut (West dan Turner, 2014, h. 445-446).

Pembaca akan menggunakan sumber daya dan strategi yang digunakan kelompok-kelompok sosial dominan serta hingga tahap tertentu, individual-individual akan menggunakan praktik-praktik dominasi hegemoni yang sama untuk menantang dominasi – yang disebut Gramsci “*counter-hegemony*” (West dan Turner, 2014, h. 446).

Peneliti menggunakan Cultural Studies untuk menganalisis data penelitian ini karena Cultural Studies bertujuan mengekspos cara-cara ideologi-ideologi kelompok-kelompok berkuasa tanpa disadari dilanggengkan dengan menganalisis cara-cara representasi media atas budaya mereproduksi ketidaksetaraan sosial sesuai dengan tujuan penelitian ini.

2. 2. 1 Perkawinan

Menurut Coontz (2005, h. 34), perkawinan adalah penemuan sosial, ciptaan unik manusia. Perkawinan adalah ideologi vital dari intimasi, bentuk yang paling diagungkan dari hubungan interpersonal yang dilakukan atas keinginan pribadi (Freeman, 2007, h. 152). Perspektif kritis dalam Cultural Studies di Amerika Serikat memperdebatkan pemaknaan perkawinan sebagai permasalahan cinta atau hukum, sebagai cara memperoleh kestabilan sosial atau mewujudkan kebebasan individual dan kepuasan emosional (Freeman, 2007, h. 152). Kekuasaan perkawinan dianggap sebagai penjaga identitas gender dan hierarki seksual, paradigma persetujuan (*consent*) demokratis, penjamin keamanan ekonomi, mekanisme bagi solidaritas rasial, dan pembentuk kewarganegaraan menjelaskan panasnya debat tentang makna perkawinan (Duggan, 2004, dikutip dalam Freeman, 2007, h. 155-156).

Salah satu konsep perkawinan adalah, sebagaimana didefinisikan Duvall dan Miller (1985, h. 6), hubungan yang diakui secara sosial antara pria dan perempuan yang menyediakan hubungan seksual, melegalkan kehamilan, serta menetapkan pembagian pekerjaan di antara kedua mempelai. Namun, sepanjang sejarah, makna dan tujuan perkawinan berubah-ubah. Peneliti menguraikan makna dan tujuan sepanjang sejarah berikut ini untuk memperlihatkan bahwa perkawinan adalah institusi sosial yang melalui wacana diterima masyarakat saat ini sebagai bagian normal dari hidup.

Pada masa Paleolitikum, perkawinan berfungsi membentuk jaringan kerja sama agar manusia bisa bepergian dengan lebih bebas dan aman, serta demi

menjamin akses pada sumber daya ke mana pun tiap kelompok berpindah tempat (Coontz, 2005, h. 41). Fungsi perkawinan berubah ketika manusia mulai hidup menetap sebagai masyarakat agraris, menjadi sarana utama pewarisan status dan kekayaan; dan karena perempuan bisa mengandung anak dengan keturunan yang “tidak murni” dan membawa “kepentingan asing” ke dalam keluarga, perilaku seksual perempuan cenderung lebih diawasi dan perempuan mendapat hukuman lebih berat atas perselingkuhan atau seks sebelum pernikahan (Coontz, 2005, h. 44, 46). Subordinasi perempuan semakin menjadi karena diciptakannya bajak, yang menghilangkan nilai pekerjaan agraris perempuan (Coontz, 2005, h. 46-47). Ideologi keperawanan perempuan menjadi dominan bagi perempuan kelas atas dalam berbagai masyarakat, dan tubuh perempuan dipandang sebagai milik ayah dan suami mereka (Coontz, 2005, h. 47).

Selama beribu-ribu tahun sejak peradaban paling awal, fungsi **ekonomi** dalam perkawinan lebih penting bagi kelas menengah ke bawah daripada kepuasan pribadi (Coontz, 2005, h. 69). Sementara bagi kelas atas, fungsi **politik** dari perkawinan menjadi prioritas (Coontz, 2005, h. 69). Lebih dari empat ribu tahun lalu, perkawinan menjadi alat para pemimpin untuk merekrut dan menghadiahi pengikutnya, membuat aliansi, dan menetapkan kesahan kepemimpinan mereka (Coontz, 2005, h. 53). Bagi masyarakat yang memiliki kekayaan di peradaban kuno, perkawinan serupa dengan penggabungan bisnis atau investasi kerja sama (Coontz, 2005, h. 65). Perkawinan dilakukan untuk menghasilkan anak, yang akan mewarisi kekayaan keluarga; sementara bagi kelompok petani dan peternak perkawinan dilakukan untuk mengatur beban kerja

dan menghasilkan lebih banyak anak untuk ikut bekerja (Coontz, 2005, h. 66). Perkawinan adalah bagian penting dalam upaya bertahan hidup karena dalam era tersebut, seseorang tidak bisa bertahan hidup sendiri; dan negara tidak terlibat dalam memvalidasi perkawinan atau mengatur perceraian kecuali perkawinan itu melibatkan kekayaan substansial atau hak politik istimewa (Coontz, 2005, h. 66-67).

Pada abad ke-16 dan 17, **kemandirian politik dan kepentingan ekonomi dari keluarga inti** mendukung pemikiran bahwa karena perkawinan begitu penting, orang perlu hati-hati memikirkan karakter dan kekayaan calon pasangan, dan pasangan terbaik adalah seorang yang status sosial, temperamen, nilai dan etos kerjanya serupa, serta perlu ada **cinta**, atau setidaknya rasa hormat yang mutual antar pasangan untuk menjaga keberlangsungan rumah tangga (Coontz, 2005, h. 134-135). Era ini menekankan bahwa pasangan yang menikah berhak atas privasi (Coontz, 2005, h. 134-135).

Pada akhir abad ke-18 (Zaman Pencerahan), untuk pertama kalinya dalam lima ribu tahun perkawinan dianggap sebagai hubungan pribadi dua individu daripada bagian dari jaringan aliansi politik dan ekonomi dengan perubahan yang dibawa perkembangan ekonomi pasar (Coontz, 2005, h. 145-146). Perkawinan memunculkan ide bahwa pilihan atas pasangan hidup adalah urusan pribadi sehingga menggeser pemikiran bahwa perkawinan adalah urusan sosial, dan individu didorong agar menikah berdasarkan cinta (Coontz, 2005, h. 145-146). Suami tak lagi menjadi pengawas tenaga kerja keluarga, melainkan berperan sebagai pencari nafkah tunggal, sementara peran istri difokuskan pada kontribusi

moral dan emosional dalam keluarga daripada peran ekonominya (Coontz, 2005, h. 146).

Prinsip Zaman Pencerahan menekankan negara harus tidak mencampuri kehidupan pribadi manusia, dan usai revolusi di Perancis perkawinan didefinisikan ulang sebagai kontrak sipil yang dipilih dengan bebas (Coontz, 2005, h. 152). Namun, hierarki dan paternalisme masih bertahan (Coontz, 2005, h. 154). Pada awal abad ke-19 kontrol suami atas istri kembali ditegaskan, walau kini dinamai sebagai perlindungan (Coontz, 2005, h. 154). Perempuan disingkirkan dari hak-hak baru yang didapat pria, dan perjuangan kesetaraan hak bagi semua anak – termasuk anak yang lahir di luar perkawinan – dipinggirkan, tetapi relasi dalam perkawinan berubah, dan muncul **kompromi antara pandangan patriarkal dengan egalitarian yang mempersepsikan perempuan dan pria sebagai sosok yang begitu berbeda secara alamiah** sehingga tidak bisa dibandingkan sebagai inferior atau superior (Coontz, 2005, h. 154).

Dengan berkembangnya kerja yang dibayar dengan gaji berupa uang dan ekonomi pasar, masyarakat tidak bisa bertahan hidup tanpa uang (Coontz, 2005, h. 155-156). Maka muncullah pembagian peran berdasarkan gender, dengan istri bekerja di rumah dan suami di luar rumah, khususnya karena pekerjaan rumah tangga sang istri bisa menghemat lebih banyak uang daripada uang yang bisa didapatnya jika bekerja (Coontz, 2005, h. 155-156). Perbedaan aktivitas ini mengembangkan perasaan bahwa pria terpisah dari rumah tangga dan perempuan dari ekonomi — walau sebelumnya pekerjaan rumah tangga sama-sama dikerjakan kedua gender — dan karena pekerjaan perempuan tidak dibayar uang,

kontribusinya kurang dihargai dalam dunia yang mementingkan transaksi uang (Coontz, 2005, h. 155-156). Kesadaran bahwa istri merupakan rekan kerja berganti menjadi perasaan bahwa pekerjaan rumah tangga dilakukan karena cinta daripada kontribusi untuk bertahan hidup (Coontz, 2005, h. 155-156). Dasar perkawinan bergeser dari pembagian pekerjaan menjadi pembagian perasaan, dan pemikiran bahwa suami istri adalah rekan kerja menjadi pasangan hidup atau “*soul mates*” (Coontz, 2005, h. 155-156). Perbedaan gender ini juga membagi manusia menjadi dua area, dengan area pria mewakili ide rasional dan aktif, dan perempuan mewakili kemanusiawian dan rasa sayang (Coontz, 2005, h. 156).

Mengingat **regulasi sosial yang sebelumnya dipaksakan gereja, negara, dan komunitas menghilang**, kaum kelas menengah ke atas beralih pada **moralitas pribadi** (Coontz, 2005, h. 158-159). Pada 1920-an ide pernikahan maupun ide bahwa perempuan harus memuaskan pria tidak ditentang, yang ditentang adalah nasihat bagaimana mencari dan menjaga suami, dalam wujud keinginan menjadi perempuan yang bergaul dengan pria dan merebut kekaguman mereka dengan menunjukkan dirinya tidak kalah dari pria, dan mengambil inisiatif dalam memulai hubungan (Coontz, 2005, h. 203-205). Menurut ahli sejarah Nancy Cott “*sex appeal*” menggantikan “kepatuhan” sebagai kewajiban utama istri terhadap suami (Coontz, 2005, h. 203-205).

Mulai 1950-an, perkawinan menjadi lebih stabil dan orang menikah lebih muda, angka kelahiran meningkat, dan dalam berbagai masyarakat, setelah perang kehidupan manusia menjadi tahapan berupa meninggalkan rumah orangtua untuk sekolah atau kerja, menikah dalam perayaan yang megah, pindah ke rumah

sendiri, dan menghasilkan anak (Coontz, 2005, h. 225-228). Model perkawinan pria sebagai pencari nafkah, perempuan mengurus rumah tangga, dan perkawinan dilangsungkan berdasarkan cinta menjadi dianggap sebagai tradisi yang telah ada sejak dahulu kala (Coontz, 2005, h. 225-228).

2. 2. 2 Perkawinan Anak

Perkawinan anak didefinisikan sebagai perkawinan yang salah satu atau kedua mempelainya menikah sebelum berusia 18 tahun karena kini definisi anak yang diakui secara internasional adalah semua orang yang belum berumur 18 tahun (Plan, 2015, h. 5-6). Namun, ada pula kelompok yang mendefinisikan “pernikahan dini” sebagai “pernikahan sebelum usia baligh (*sic*)” (Lirboyo Kediri, Tanpa Tahun). Menurut Jalaluddin Suyuthi (2001, h. 501), ”Dalam kitab taurat tertulis bahwa orang yang mempunyai anak perempuan berusia 12 tahun dan tidak segera dinikahkan, maka anak itu berdosa dan dosa tersebut dibebankan atas orang tuanya.”

Pandangan dominan dalam masyarakat Indonesia adalah tidak ada perkawinan anak dalam pemaknaan bahwa perempuan yang telah menstruasi dipandang telah siap untuk menikah berdasarkan tradisi budaya – interpretasi agama juga dikategorikan sebagai budaya – (Plan, 2015 dan Primasari, 2011). Namun, ada pula kelompok yang menentang perkawinan anak dalam pengertian semua orang yang belum berusia 18 tahun atas alasan perlindungan hak asasi manusia (Plan, 2015 dan Primasari, 2011). Dilihat dari perspektif Cultural Studies, pertentangan pemikiran ini adalah perwujudan *culture wars* atau

perjuangan atas pemaknaan, interpretasi, identitas, dan kontrol untuk menciptakan dan menciptakan ulang sistem pemaknaan dan menerapkan makna tersebut dalam bentuk ekspresif, praktik sosial, serta institusi (Murdock, 1989, h. 436, dikutip dalam West dan Turner, 2014, h. 441-442). Namun, menurut Hall (West dan Turner, 2014, h. 443) dalam budaya yang beragam seharusnya tidak ada institusi yang punya kekuasaan untuk menentukan apa yang didengar publik.

Penelitian terdahulu terkait perkawinan anak menunjukkan argumentasi yang melanggengkan perkawinan anak mengatasnamakan tradisi budaya dan interpretasi agama, yang dalam Culture Studies dikategorikan sebagai ideologi dari suatu budaya – norma, ide, nilai, dan bentuk pemahaman dalam masyarakat yang membantu orang menginterpretasikan realitas – (West dan Turner, 2014, h. 443). Dalam pandangan Culture Studies, budaya dipengaruhi kelompok dominan dan berkuasa (West dan Turner, 2014, h. 439). Kelompok dominan dalam masyarakat dapat mengarahkan orang untuk menyukai (*prefer*) kehidupan dalam masyarakat yang memberikan mereka “hak-hak” dan menyetujui (*consent*) ideologi budaya dominan (Gramsci, dikutip dalam West dan Turner, 2014, h. 444). Situasi ini disebut Gramsci sebagai hegemoni, dan dalam masyarakat hegemonik, masyarakat menjadi tidak menyadari adanya ketidakseimbangan kekuasaan karena tanpa sadar mereka mendukung ideologi dominan dalam budaya (West dan Turner, 2014, h. 444). Namun, kelompok dominan dalam masyarakat sering memiliki beragam ideologi sehingga publik bisa dipengaruhi pemikiran yang bertentangan (West dan Turner, 2014, h. 444). Individual-individual juga bisa menggunakan sumber daya dan strategi kelompok sosial

dominan untuk menantang dominasi hegemoni, yang disebut Gramsci sebagai kontra-hegemoni (West dan Turner, 2014, h. 446). Mengungkap kerumitan tersebut adalah salah satu tujuan peneliti Cultural Studies (West dan Turner, 2014, h. 444). Dalam penelitian ini, hegemoni dan kontra-hegemoni yang dianalisis adalah wacana dan ideologi tentang perkawinan anak.

2.3 Ideologi

Beragam norma, ide, nilai, dan bentuk pemaknaan dalam masyarakat yang membantu orang menginterpretasikan realitas mereka adalah bagian dari ideologi sebuah budaya (West dan Turner, 2014, h. 441). Ideologi adalah imaji, konsep, dan premis yang menyediakan kerangka berpikir, yang melaluinya kita merepresentasikan, menginterpretasikan, memahami, dan memaknai (*make sense*) beberapa aspek dari keberadaan sosial (Hall, 1981, h. 31, dikutip dalam West dan Turner, 2014, h. 441).

Dalam beberapa pemaknaan, istilah wacana telah didefinisikan dalam dialog dengan dan sebagai reaksi pada definisi ideologi (Mills, 1997, h. 32). Menurut Mills, mungkin ada struktur-struktur naratif tertentu yang berujung pada representasi tertentu atas perempuan, dan naratif atau skemata tersebut adalah wadah (*interface*) antara diksi dan ideologi (Mills, 1995, h. 151). Karena penelitian ini bertujuan mengekspos cara-cara ideologi-ideologi kelompok-kelompok berkuasa tanpa disadari dilanggengkan, definisi ideologi perlu terlebih dahulu diuraikan. Selain itu, feminisme, khususnya feminisme liberal, diuraikan lebih mendalam dalam penelitian ini karena Magdalene.co berupaya menantang

norma yang kini berlaku demi mencapai kesetaraan gender, khususnya melalui perubahan legal, yang merupakan ciri khas feminisme liberal.

2.3.1 Feminisme

Feminisme dapat diartikan sebagai ideologi maupun gerakan untuk mencapai kesetaraan sosial, politis, dan ekonomis antara perempuan dan pria; atau berarti perempuan memiliki hak atas informasi yang memadai untuk membuat pilihan dalam hidup mereka, karena kesetaraan adalah keseimbangan antara perempuan dan pria dengan tujuan membebaskan individu (Baumgardner dan Richards, 2000).

Pada dasarnya, feminisme adalah gerakan atau kelompok yang bekerja demi mencapai tujuan-tujuan berupa perubahan sosial dan politis, dan secara implisit tujuan-tujuan itu berarti memastikan adanya akses pada informasi yang cukup untuk memampukan perempuan membuat pilihan-pilihan yang bertanggung jawab (Baumgardner dan Richards, 2000). Feminisme ingin perempuan menjadi siapapun yang diinginkannya, tetapi dengan kesadaran politis (Baumgardner dan Richards, 2000). Feminisme dibantu pengetahuan atas sejarah, membutuhkan kemauan bertindak demi diri sendiri, dan mendukung setiap perempuan dalam menghadapi semua hal, dari *misogyny* – ketidaksukaan atau *prejudice* yang menekan perempuan – hingga mandat sosial yang mengharuskan perempuan bersikap menyenangkan orang lain (Baumgardner dan Richards, 2000).

Feminisme mencakup ide-ide dan kepercayaan tentang seperti apa budaya memperlakukan perempuan hanya karena mereka perempuan, dibanding dengan seperti apa dunia memperlakukan pria hanya karena mereka pria atau mendeskripsikan budaya yang memperlakukan perempuan secara berbeda dari pria, dan karena perbedaan itu perempuan berada pada posisi yang dirugikan; feminisme mengasumsikan perbedaan perlakuan itu adalah karena budaya sehingga bisa diubah dan bukannya “bagaimana dunia ini apa adanya dan sebagaimana seharusnya” (Lewis, 2016). Feminisme bersinggungan dengan beragam pemikiran ekonomis dan politis, yang memunculkan beragam pendekatan feminisme (Lewis, 2016), di antaranya Feminisme Liberal, Marxisme Tradisional, Feminisme Radikal, dan Feminisme Sosialis (Jaggar, 1983, h. vi).

Marxisme Tradisional memercayai dalam masyarakat kapitalis, perempuan ditindas dan dieksploitasi sebagai pekerja bergaji sekaligus ditindas karena perbedaan kerja berbasis seks yang menyingkirkan perempuan dari tenaga kerja bergaji dan menempatkan mereka untuk bekerja di rumah; dan memandang perkawinan sebagai hubungan yang serupa dengan hubungan tuan tanah dengan pelayannya – pertukaran nafkah dan perlindungan dari suami dengan pelayanan dan pengabdian dari istri (Jaggar, 1983, h. 215, 217). Dalam pandangan Marxisme Tradisional, perempuan ditindas suami karena ketergantungan ekonomi istri pada suami yang berarti istri bergantung pada suami untuk bertahan hidup dan karenanya secara material posisinya disubordinasi; dan karena suami berposisi istimewa (*privilege*), pria mendominasi perempuan, sebagaimana tampak pada kekangan atas seksualitas perempuan, standar ganda terkait seksualitas perempuan

dan pria, dan kekerasan terhadap perempuan – dan perempuan juga ditindas dengan dipinggirkan dari area publik (Jaggar, 1983, h. 218-220).

Feminisme Radikal menekankan nilai-nilai patriarki sebagai akar ketidaksetaraan antara pria dan perempuan atau dominasi sosial atas perempuan oleh pria; memandang patriarki sebagai pembagi hak-hak (*rights*), hak-hak istimewa (*privileges*), dan kekuasaan khususnya atas dasar gender sehingga menindas perempuan dan mengistimewakan pria; cenderung skeptis atas aksi politis dalam sistem yang kini berlaku – karena organisasi politis dan sosial secara umum terikat pada patriarki – dan cenderung berfokus pada perubahan budaya yang melemahkan patriarki dan struktur-struktur hierarki terkait (Lewis, 2016). Feminisme Radikal bertujuan membongkar patriarki, daripada membuat penyesuaian pada sistem melalui perubahan-perubahan hukum; menentang reduksi penindasan menjadi isu ekonomi atau kelas, sebagaimana kadang dilakukan Feminisme Sosialis atau Marxist; menggunakan kelompok-kelompok peningkat kesadaran untuk meningkatkan kesadaran akan penindasan perempuan; dan melawan patriarki, bukan pria (Lewis, 2016). Feminisme Radikal memandang bahwa di bawah patriarki, perempuan dipaksa menjadi ibu dan budak seksual; dan penindasan perempuan berakar pada kontrol pria atas kesuburan dan seksualitas perempuan (Jaggar, 1983, h. 256, 266). Isu-isu utama bagi Feminisme Radikal mencakup hak reproduksi bagi perempuan – termasuk kebebasan memilih untuk melahirkan, aborsi, menggunakan alat kontrol kelahiran atau sterilisasi; mengevaluasi dan membongkar peran-peran tradisional gender dalam hubungan-hubungan pribadi dan kebijakan-kebijakan publik; memahami pornografi sebagai

industri dan praktik yang berujung pada dirugikannya perempuan, walau ada beberapa feminis radikal yang tidak menyetujui posisi ini; memahami pemerkosaan sebagai ekspresi kekuasaan patriarkal, bukan demi seks; memahami prostitusi sebagai penindasan patriarki terhadap perempuan secara seksual dan ekonomi; kritik terhadap keibuan, perkawinan, keluarga inti, dan seksualitas – mempertanyakan sebanyak apa budaya kita berbasis pada asumsi-asumsi patriarkal; serta kritik terhadap institusi-institusi termasuk pemerintah dan agama karena secara sejarah mereka berpusat dalam kekuasaan patriarkal (Lewis, 2016).

Feminisme Sosialis menganalisis hubungan antara penindasan perempuan dengan penindasan lain dalam masyarakat, seperti rasisme dan ketidakadilan ekonomi; seperti Marxisme, Feminisme Sosialis menyadari struktur penindasan masyarakat kapitalis dan seperti Feminisme Radikal, Feminisme Sosialis menyadari penindasan fundamental terhadap perempuan dalam masyarakat patriarkal, tetapi Feminisme Sosialis tidak menyatakan dasar semua penindasan adalah gender (Napikoski, 2016). Dalam pemikiran Feminisme Sosialis, perempuan diasingkan sebagai makhluk seksual, sebagai ibu dan istri; bahwa perempuan dipandang sebagai objek seksual, terus-menerus menghadapi serangan dan pelecehan seksual, dan kebutuhan bertahan hidup secara ekonomi membuat kebanyakan perempuan menampilkan diri mereka dalam cara yang secara seksual menyenangkan pria; banyak pekerjaan bergaji bagi perempuan diseksualisasikan; dan pada akhirnya, kesempatan terbaik demi mencapai jaminan ekonomi bagi perempuan adalah dengan menjual seksualitas mereka melalui perkawinan – singkatnya, pria mengontrol ekspresi seksualitas perempuan; dan perempuan juga

tidak memiliki kontrol atas kondisi-kondisi terkait menjadi ibu (Jaggar, 1983, h. 308-310).

2. 3. 1. 1 Feminisme Liberal

Pada abad ke-18, berkembangnya ekonomi pasar dan Zaman Pencerahan mendukung pemikiran yang menjunjung hak-hak individual dan menekankan bahwa hubungan-hubungan sosial, termasuk antara pria dan perempuan, perlu diatur berdasarkan logika dan keadilan, bukannya pemaksaan (Coontz, 2005, h. 145-146). Feminis liberal seperti Mary Wollstonecraft, mendasarkan perjuangan mereka pada nilai tradisi Liberal tentang kesetaraan dan kebebasan individual, dan menuntut diikutsertakannya perempuan dalam model pengetahuan dan rasionalitas Liberal, serta adanya kesetaraan akses dan kesempatan bagi perempuan atas pendidikan dan aktivitas di area publik (Beasley, 2005, h. 31).

Pada 1960-an dan 1970-an, seiring timbulnya gelombang kedua Feminisme, perjuangan Feminisme Liberal berkembang pada pemikiran bahwa perempuan didiskriminasi berdasarkan jenis kelamin atau persepsi tentang perempuan sebagai kelompok, sementara pria dinilai berdasarkan kemampuan individual mereka (Beasley, 2005, h. 31). Feminisme Liberal berfokus pada dihilangkannya kekangan yang membatasi perempuan dan menuntut kesetaraan hak-hak sipil bagi perempuan sebagai warga negara (*public citizens*) karena ideologi ini tidak bertujuan mereformasi sistem yang ada secara signifikan, tetapi berorientasi untuk memampukan perempuan mencapai status sebagai individu

berotonomi dalam kehidupan publik sebagai manusia yang setara dengan pria (Beasley, 2005, h. 31-32).

“Power Feminism,” yang dicetuskan Naomi Wolf, menekankan tanggung jawab pribadi, kesuksesan publik, individual, dan hierarki sosial sekaligus mengancam “Victim Feminism” – yang menurut Wolf mengidentifikasi perempuan sebagai pihak korban atau tidak berkuasaan (Beasley, 2005, h. 33). Menurut Wolf (Lehrman, 1994, dikutip dalam Beasley, 2005, h. 33), mengasosiasikan kompetisi, ambisi, dan agresi dengan pria dan terkadang sebagai kejahatan menghambat perjuangan perempuan dalam mencapai otonomi dan keteguhan diri. Namun, seperti Wollstonecraft dan sebagian besar feminis liberal, Wolf tidak terlalu memerhatikan kelas atau ekonomi atau ras, dan tampak berfokus pada permasalahan yang dihadapi perempuan sepertinya, perempuan muda berkulit putih, berpendidikan, dan berasal dari kelas menengah (Beasley, 2005, h. 33).

Tujuan utama **Feminisme Liberal** adalah kesetaraan gender di area publik – kesetaraan akses pada pendidikan, gaji yang setara, menghentikan perbedaan pekerjaan berdasarkan seks, kondisi kerja yang lebih baik – yang utamanya dimenangkan melalui perubahan legal; sementara isu-isu di area pribadi diperhatikan khususnya karena mereka memengaruhi atau mengganggu kesetaraan di area publik (Lewis, 2015). Feminisme Liberal memperjuangkan akses kesetaraan gaji dan promosi dalam pekerjaan-pekerjaan yang secara tradisional didominasi pria, akses pada pendidikan, gaji yang layak, dan peran menafkahi keluarga; serta cenderung bergantung pada negara dan hak-hak politis

untuk mencapai kesetaraan, memandang negara sebagai pelindung hak-hak individual (Lewis, 2015).

Dalam pandangan Feminisme Liberal, pria dinilai berdasarkan kemampuannya sebagai individual sementara perempuan berdasarkan asumsi atas kemampuannya sebagai perempuan; perempuan didiskriminasi dengan adanya hukum yang membedakan tanggung jawab dan kesempatan terhadap perempuan dan pria, kebiasaan yang merampas kesetaraan kesempatan bagi perempuan – seperti perempuan didorong melakukan pekerjaan yang lebih “feminim” tetapi bergaji lebih rendah; kondisi kerja perempuan mengganggu kebebasan dan otonomi mereka; ketergantungan ekonomi istri pada suami membatasi otonomi perempuan; standar norma-norma seksualitas menindas perempuan – di antaranya larangan akses pada pendidikan seks, kontrasepsi, aborsi, lesbianisme, dan standar ganda seksual (Jaggar, 1983, h. 176-179).

Feminisme Liberal menjunjung kesetaraan, kebebasan, dan keadilan (Jaggar, 1983, h. 175) tanpa menolak adanya perbedaan berbasis biologi antara pria dan perempuan, tetapi mereka menganggap perbedaan itu bukanlah pembenaran bagi ketidaksetaraan antara pria dan perempuan; dan dalam perkembangannya Feminisme Liberal terkadang digabungkan dengan Feminisme Libertarian atau Equity Feminism atau Feminisme Individual, yang seringkali menentang tindakan legislatif atau negara, menentang hukum yang memberi pria maupun perempuan keuntungan atau hak istimewa (*privilege*), dan lebih memilih menekankan pengembangan kemampuan perempuan untuk berkompetisi dengan lebih baik dalam dunia sebagaimana adanya (Lewis, 2015).

Penelitian ini melihat fenomena perkawinan anak dari pendekatan Feminisme Liberal karena pemikiran Feminisme Liberal yang berfokus pada memampukan perempuan memasuki area publik, mendapat kesetaraan akses pada pendidikan serta otonomi perempuan sesuai dengan asumsi-asumsi yang peneliti temukan dari penelitian terdahulu dan artikel tentang Child Marriage yang dipublikasikan Magdalene. Selain itu, Feminisme Liberal menentang aktivitas seksual, termasuk dalam pernikahan, yang melibatkan anak-anak atas pemikiran bahwa anak-anak belum mampu memberikan persetujuan (*consent*) yang rasional dan berbasiskan informasi lengkap (*informed*) untuk berpartisipasi secara seksual (Jaggar, 1983, h. 180).

2. 4 Wacana

Wacana, menurut Wodak dan Meyer (2009, h. 2), adalah apapun, mulai dari monumen historis, ingatan kolektif, kebijakan, strategi politis, naratif, dalam penafsiran yang terbatas ataupun luas terhadap istilah, teks, pembicaraan, pidato, percakapan terkait topik, hingga bahasa. Sementara bagi Foucault, wacana adalah aturan-aturan dan struktur-struktur yang memproduksi pernyataan-pernyataan dan teks-teks tertentu (Mills, 1997, h. 7).

Struktur wacana bisa dideteksi karena sistematika ide, pendapat, konsep, cara berpikir dan berperilaku yang dibentuk dalam konteks tertentu, dan karena dampak dari cara berpikir dan berperilaku tersebut (Mills, 1997, h. 17). Wacana, sebagai area tertentu dari penggunaan bahasa bisa diidentifikasi berdasarkan institusi-institusi yang berkaitan dengannya dan berdasarkan posisi-posisi

kemunculannya dan posisi-posisi yang dibangunnya bagi pembicara; posisi tersebut tidak muncul dengan sendirinya, tetapi bisa dimengerti sebagai tolok ukur (*standpoint*) yang ditampilkan wacana melalui hubungannya dengan wacana lain yang bertentangan dengannya (Michel Pecheux dalam Macdonnell, 1986, h. 3, dikutip dalam Mills, 1997, h. 11). Pecheux menekankan bahwa wacana secara alamiah saling berkonflik, dan perjuangan ideologis adalah intisari dari struktur wacana (Mills, 1997, h. 14). Bagi Pecheux, wacana-wacana tidak saling terisolasi, tetapi adalah objek dan situs perjuangan sehingga wacana-wacana tidak tetap tetapi merupakan situs pertarungan terus-menerus akan pemaknaan (Mills, 1997, h. 16).

Wacana membentuk struktur pemahaman kita akan realitas dan gagasan kita akan identitas kita sendiri; dan berdasarkan pemikiran Pecheux, kita bisa mempertimbangkan cara-cara di mana posisi subjek bisa didisidentifikasi, dan kita tidak hanya memetakan dan mengisolasi cara-cara bagaimana kita sebagai subjek telah dikonstruksi dan diperlakukan, tetapi juga memetakan kemungkinan-kemungkinan baru bagi kita sendiri untuk mengonstruksi cara-cara hidup (*exist*) yang berbeda dan mungkin lebih membebaskan (Mills, 1997, h. 15). Wacana, bagi Foucault, bukanlah tentang representasi yang benar atau akurat dari apa yang 'nyata'; Foucault lebih tertarik dengan mekanisme yang mendorong suatu wacana menjadi diproduksi sebagai wacana dominan, yang didukung pendanaan dari institusi, penyediaan bangunan dan staf oleh negara, dan rasa hormat dari populasi secara keseluruhan, sementara wacana lain diperlakukan dengan kecurigaan dan dipinggirkan masyarakat (Mills, 1997, h. 19).

Foucault mempertanyakan keanehan wacana-wacana, walau mereka begitu familiar dan diterima sebagai kewajaran (*taken for granted*), dan ia ingin memetakan perkembangan praktik-praktik pewacanaan tertentu sehingga kita dapat melihat bahwa daripada merupakan sesuatu yang permanen, sebagaimana diimplikasikan kefamiliaran mereka, wacana-wacana terus-menerus berubah dan asal mula mereka bisa ditelusuri pada pergeseran-pergeseran utama dalam sejarah (Mills, 1997, h. 26). Istilah wacana telah didefinisikan dalam dialog dengan dan sebagai reaksi atas definisi ideologi (Mills, 1997, h. 32). Bagi Foucault, sebagai subjek ia hanya bisa berbicara dalam batasan-batasan yang dipaksakan padanya oleh kerangka-kerangka wacana yang ada pada masa itu – bukan berarti tidak mungkin bersikap kritis, melainkan ada batas-batas tentang apa yang bisa dipikirkan dan secara khusus, ada batas-batas tentang apa yang bisa diklasifikasikan sebagai ‘apa yang bisa diketahui’; menurut Foucault, semua pengetahuan ditentukan kombinasi tekanan-tekanan sosial, institusional, dan wacana, dan beberapa pengetahuan akan menantang wacana-wacana dominan sementara beberapa akan bersekongkol dengan mereka (Mills, 1997, h. 33).

Wacana berkaitan dengan kekuasaan, yang tersebar dalam semua hubungan sosial, dan memproduksi bentuk-bentuk perilaku yang bisa ada sekaligus membatasi perilaku; hubungan-hubungan kekuasaan memproduksi bentuk-bentuk subjektivitas dan perilaku, bukannya sekadar menekan atau membatasi mereka (Mills, 1997, h. 20). Foucault juga lebih berfokus pada cara-cara orang menegosiasikan hubungan-hubungan kekuasaan, daripada mengasumsikan bahwa orang berkuasa dalam hubungan yang diinstitusionalisasi

berkuasa sepenuhnya (Mills, 1997, h. 40). Menurut Foucault, perlawanan (*resistance*) telah tercakup dalam gagasan tentang kekuasaan, dan tidak ada hubungan kekuasaan yang sepenuhnya mendominasi (Mills, 1997, h. 42).

Bagi Foucault, alasan utama menganalisis struktur wacana bukanlah untuk menyingkap kebenaran atau asal mula suatu pernyataan tetapi mengungkap mekanisme-mekanisme pendukung yang mengokohkan wacana itu; mekanisme-mekanisme pendukung ini bersifat intrinsik di dalam wacana itu sendiri sekaligus ekstrinsik (*extra-discursive*) karena mereka adalah faktor sosio-kultural (Mills, 1997, h. 49). Persepsi kita akan objek dibentuk dalam batasan-batasan kekangan wacana, dengan wacana dicirikan dengan pembatasan suatu bidang objek, pendefinisian perspektif yang sah bagi agen pengetahuan, dan penetapan norma-norma bagi penjabaran konsep-konsep atau teori-teori (Foucault, 1977, h. 199, dikutip dalam Mills, 1997, h. 51).

Wacana, menurut Foucault, menyebabkan penyempitan cara pandang (*field of vision*) seseorang, menyingkirkan (*exclude*) bermacam fenomena dari pemikiran bahwa fenomena yang disingkirkan itu nyata atau penting untuk diperhatikan, atau bahkan ada – jadi, membatasi cara pandang adalah tahap pertama ditetapkannya sekumpulan praktik-praktik pewacanaan; pihak yang mengetahui wacana perlu menetapkan hak baginya untuk berbicara agar wacana atau objek bisa diaktivasi atau dimunculkan keberadaannya – memasukkan wacana (*entry into discourse*) terlihat terkait dengan pertanyaan tentang otoritas dan legitimasi; tiap aksi juga memetakan kemungkinan cara penggunaan pernyataan, atau aturan bagi penggunaannya, walau belum tentu aturan itu diikuti

– setiap pernyataan berujung pada pernyataan lain dan di dalamnya harus ada parameter-parameter kemungkinan cara-cara yang menentukan kemungkinan pembuatan pernyataan-pernyataan selanjutnya (Mills, 1997, h. 51-52). Foucault menyatakan pula bahwa satu-satunya cara kita bisa memahami realitas adalah melalui wacana dan struktur-struktur wacana (Mills, 1997, h. 54).

Dalam proses memaknai sesuatu, kita mengkategorisasi dan menafsirkan pengalaman dan kejadian sesuai struktur-struktur wacana yang tersedia bagi kita, dan dalam proses interpretasi, kita memberikan struktur-struktur itu soliditas dan normalitas yang seringkali sulit bagi kita untuk berpikir di luarnya; struktur-struktur yang menurut Foucault adalah kombinasi pemaksaan tekanan institusional dan budaya, bersama struktur intrinsik wacana, yang selalu melampaui rencana-rencana dan keinginan-keinginan institusi atau mereka yang berkuasa (Mills, 1997, h. 54).

Kelompok-kelompok wacana-wacana menyusun struktur-struktur sebuah *episteme*, yang diuraikan Macdonnell sebagai sesuatu yang mungkin bisa dimengerti sebagai dasar dari pemikiran sehingga pada waktu tertentu beberapa pernyataan – dan bukan pernyataan lainnya – dianggap sebagai pengetahuan (1986, h. 87, dikutip dalam Mills, 1997, h. 56). Kelompok-kelompok unit-unit wacana ini membentuk *episteme* (Mills, 1997, h. 57). *Episteme* terdiri dari gabungan total struktur-struktur wacana yang ada sebagai hasil dari interaksi beragam wacana-wacana yang beredar dan berwenang pada suatu masa (Mills, 1997, h. 57). Jadi, *episteme* mencakup rentang metodologi-metodologi yang

digunakan budaya sebagaimana sewajarnya ada (*self-evident*) agar manusia bisa berpikir tentang subjek-subjek tertentu (Mills, 1997, h. 57).

Foucault menunjukkan bahwa dalam periode-periode tertentu ada kecenderungan untuk membangun struktur berpikir tentang suatu subjek dalam cara tertentu sekaligus menyingkirkan prosedur-prosedur dan dukungan-dukungan tertentu dari cara berpikir (Mills, 1997, h. 57). Maka, wacana-wacana dianggap disusun terutama terkait praktik-praktik penyingkiran (*exclusion*) (Mills, 1997, h. 12).

Dalam penelitian ini, wacana perkawinan anak menjadi fokus penelitian karena wacana diatur kekuasaan yang menentukan apa yang dipersepsikan sebagai kebenaran dan apa yang tidak serta satu-satunya cara kita bisa memahami realitas adalah melalui wacana, sehingga peneliti menggunakan analisis wacana kritis untuk mengungkap struktur kekuasaan dan mengurai ideologi guna mencapai tujuan penelitian.

2. 4. 1 Analisis Wacana Kritis

Analisis Wacana Kritis (AWK) atau Critical Discourse Analysis (CDA) bertujuan memaparkan cara bahasa, tanpa terasa (*non-obvious*), terlibat dalam hubungan-hubungan sosial terkait kekuasaan dan dominasi (Fairclough, 2001, h. 229, dikutip dalam Sunderland, 2004, h. 10). AWK menganalisis jejak-jejak tekstual dari wacana-wacana dan ideologi-ideologi yang bertentangan dan berjuang untuk mendominasi (Weiss dan Wodak, 2003, h. 15, dikutip dalam Sunderland, 2004, h. 11).

AWK melibatkan ekstra-wacana, karena ada realitas ‘dunia nyata’ yang tidak bergantung pada apa yang orang ketahui tentangnya (Sunderland, 2004, h. 11). Chouliaraki dan Fairclough (1999, h. vii, dikutip dalam Sunderland, 2004, h. 11) juga mengklaim bahwa pertanyaan tentang kekuasaan dalam hubungan-hubungan kelas sosial, gender, dan ras adalah sebagian (*partly*) pertanyaan tentang wacana.

AWK juga mengedepankan pentingnya nilai-nilai, kepentingan, dan pemahaman kemanusiaan, dan memandang masukan (*insights*) ekstra-tekstual yang subjektif bernilai (*valuable*) dalam analisis sehingga peneliti bisa, dan harus, bergantung bukan hanya pada jejak-jejak wacana yang ada dalam data, melainkan juga pada pemahamannya (*informed insights*) atas praktik sosial dan wacana yang lebih luas, dengan tetap berefleksi (*reflexivity*) dan selalu mendokumentasikan posisinya (*stance*) (Sunderland, 2004, h. 11).

AWK berbeda dari Discourse Studies (DS) karena pendekatan AWK lintas disiplin dan berorientasi pada permasalahan (*problem-oriented*) sehingga AWK tidak tertarik pada investigasi unit linguistik tetapi pada fenomena sosial yang kompleks sehingga perlu pendekatan multi-disiplin serta multi-metode (Wodak dan Meyer, 2009, h. 2). Sebagai paradigma atau sekolah, karakter AWK adalah ketertarikan untuk mengungkap (*de-mystify*) ideologi dan kekuasaan melalui investigasi data semiotik yang sistematis dan transparan sehingga pembaca dapat mengerti analisis teks atau bersifat *retroductable* (Wodak dan Meyer, 2009, h. 3). AWK memandang bahasa sebagai praktik sosial (Fairclough dan Wodak, 1997,

dikutip dalam Wodak dan Meyer, 2009, h. 5) serta memandang konteks penggunaan bahasa sebagai sesuatu yang krusial (Wodak dan Meyer, 2009, h. 5).

AWK bertujuan memproduksi pencerahan dan emansipasi melalui meningkatnya kesadaran para agen akan kebutuhan dan kepentingan mereka sendiri sehingga mereka tidak tertipu bentuk-bentuk dominasi (Wodak dan Meyer, 2009, h. 7). AWK menekankan perlunya penelitian lintas bidang studi (*interdisciplinary*) untuk mencapai pemahaman akan bagaimana bahasa berfungsi dalam membentuk dan menyampaikan pengetahuan, dalam mengorganisir institusi sosial atau mengerahkan kekuasaan (Wodak dan Meyer, 2009, h. 7).

Kekritisannya AWK bertujuan mengungkap struktur kekuasaan dan menguraikan ideologi (Wodak dan Meyer, 2009, h. 8). Ideologi yang diteliti AWK adalah kepercayaan sehari-hari, yang seringkali tampil sebagai metafora dan analogi konseptual (Lakoff, 1987; Lakoff dan Johnson, 1980, 1999, dikutip dalam Wodak dan Meyer, 2009, h. 8). Ideologi-ideologi dominan tampak “netral” dan berdasar pada asumsi yang biasanya tidak ditantang (Wodak dan Meyer, 2009, h. 8). Ketika sebagian besar orang dalam suatu masyarakat berpikir serupa tentang hal-hal tertentu, atau bahkan lupa bahwa ada alternatif dari *status quo*, kita berada dalam konsep hegemoni Gramsci (Wodak dan Meyer, 2009, h. 8).

AWK juga tertarik meneliti cara wacana memproduksi dan mereproduksi dominasi sosial atau penerahan kekuasaan oleh suatu kelompok atas kelompok lain, dan bagaimana kelompok yang didominasi bisa melawan penindasan tersebut melalui wacana (Wodak dan Meyer, 2009, h. 9). Bukan sumber daya individual atau situasi spesifik yang menjadi bagian krusial dalam analisis AWK, melainkan

fitur struktural keseluruhan dalam bidang sosial atau masyarakat keseluruhan (Wodak dan Meyer, 2009, h. 10). Dalam perspektif AWK, teks bukanlah karya satu orang melainkan situs perjuangan yang menampilkan jejak-jejak pertentangan wacana dan ideologi yang bersaing demi mencapai dominasi (Wodak dan Meyer, 2009, h. 10). AWK tertarik menganalisis hubungan struktural dari dominasi, diskriminasi, kekuasaan, dan kontrol sebagaimana termanifestasi dalam bahasa atau bertujuan menginvestigasi secara kritis ketidaksetaraan sosial sebagaimana diekspresikan, dibentuk, dan dilegitimasi oleh penggunaan bahasa dalam wacana (Wodak dan Meyer, 2009, h. 10). AWK berupaya memperlihatkan sifat wacana dari hubungan kekuasaan atau bagaimana hubungan kekuasaan dikerahkan dan dinegosiasikan dalam wacana (Fairclough, Mulderrig, dan Wodak, 2011, h. 369).

Wacana dan masyarakat atau budaya saling membentuk karena setiap penggunaan bahasa berkontribusi mereproduksi atau mentransformasi masyarakat dan budaya, termasuk hubungan kekuasaan (Fairclough, Mulderrig, dan Wodak, 2011, h. 370). Ada tiga area dalam kehidupan sosial yang mungkin dibentuk wacana yaitu representasi dari dunia, hubungan sosial antara manusia, dan identitas sosial serta pribadi orang (Fairclough, Mulderrig, dan Wodak, 2011, h. 370). Wacana tidak diproduksi dan tidak bisa dimengerti tanpa konteks (van Dijk, 2008, dikutip dalam Fairclough, Mulderrig, dan Wodak, 2011, h. 372). Wacana selalu berhubungan dengan wacana lain yang diproduksi sebelumnya, bersamaan, dan setelahnya serta bisa diinterpretasikan dalam cara berbeda yang bergantung pada konteks dan pembaca karena interpretasi dan pengertian terjadi melalui lensa

perasaan, kepercayaan, nilai, serta pengetahuan (Fairclough, Mulderrig, dan Wodak, 2011, h. 372).

Perbedaan AWK dari pendekatan analisis wacana (Discourse Analysis [DA]), pragmatis, dan sosiolinguistik lain adalah AWK secara eksplisit mengekspresikan kepentingan penelitian mereka, dan terkadang batas antara penelitian ilmiah sosial dan argumentasi politis bercampur karena beberapa peneliti AWK mengambil peran advokasi bagi kelompok yang secara sosial didiskriminasi (Wodak dan Meyer, 2009, h. 19). AWK berupaya mengungkap hubungan kekuasaan yang seringkali tidak terasa dan tersembunyi, serta menghasilkan penemuan yang memiliki relevansi praktis (Wodak dan Meyer, 2009, h. 20). AWK juga melibatkan faktor ekstralinguistik seperti budaya, masyarakat, dan ideologi dalam analisisnya karena asumsi bahwa semua wacana bersifat historis dan hanya bisa dimengerti dengan referensi pada konteksnya (Wodak dan Meyer, 2009, h. 20-21). AWK juga berbeda dari DA karena dalam persepsi AWK, hubungan antara bahasa dan masyarakat dimediasi, sementara mediasi seringkali tidak ada dalam pendekatan linguistik lain, seperti *conversation analysis* (Wodak dan Meyer, 2009, h. 21).

AWK bertujuan memperlihatkan aspek wacana dari kesenjangan dan ketidaksetaraan sosial dengan mendeteksi cara bahasa digunakan oleh kaum berhak istimewa (*privileged*) untuk menstabilisasi atau bahkan meningkatkan ketidaksetaraan dalam masyarakat (Wodak dan Meyer, 2009, h. 32). AWK adalah bentuk intervensi dalam praktik sosial dan hubungan sosial, dan tanpa mengompromikan objektivitas sosial ilmiahnya, AWK secara eksplisit

memposisikan diri pada sisi kelompok yang didominasi dan ditindas serta melawan kelompok dominan (Fairclough, Mulderrig, dan Wodak, 2011, h. 358).

2.5 Konteks Sosio-Kultural

Wacana tidak bisa dipahami di luar konteks budaya dan historis sehingga analisis wacana kritis mencakup analisis atas faktor sosio-kultural sebagai mekanisme-mekanisme pendukung yang mengokohkan wacana. Faktor sosio-kultural dalam penelitian ini dikategorikan menjadi norma agama, norma adat, dan norma hukum. Lantaran, masyarakat diatur norma, yaitu petunjuk hidup atau peraturan yang memberi patokan atau pedoman mengenai apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan demi menciptakan ketertiban (Mochlisin, 2007, h. 3). Ada empat norma dalam kehidupan masyarakat, yaitu norma agama, norma adat, norma hukum, dan norma moral (Mochlisin, 2007, h. 5-6). Norma moral berdasar pada hati nurani individu, sementara dalam AWK pemikiran setiap individu dibentuk oleh wacana, sehingga dalam penelitian ini norma moral tidak diuraikan (Mochlisin, 2007, h. 5; Wodak dan Meyer, 2009; van Dijk, 2011).

2. 5. 1 Norma Agama

Salah satu faktor penyebab terjadinya perkawinan anak adalah norma agama, khususnya Islam sebagai agama dominan di Indonesia (Blackburn, 2004, h. 79; Primasari, 2011, h. 48, 54-55; Plan, 2015, h. 20, 88; Putusan MK Nomor 30-74/PUU-XII/2014, h. 153-154, 156-203). Menurut Abdurrahman Wahid, dkk. (1992, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 75), dalam agama-agama,

selain Islam serta Yahudi, perempuan menempati kedudukan tinggi dalam kehidupan. Namun, secara teoritis dan empiris, terjadi diskriminasi seksual dalam hampir semua lapisan masyarakat, yang akar-akar ideologinya “menempatkan perempuan di pinggiran struktur sosial masyarakat” (Nasikun, dalam Abdurrahman Wahid, dkk., 1992, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 77).

Norma agama berasal dari penafsiran teks agama. Sementara, teks al-Quran, menurut Engineer (1999, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 94), adalah medan tafsir serta pemaknaan yang akan terus menjadi ajang kontestasi ahli-ahli tafsir. Dalam ajaran Islam, dikenal “Syariat” yaitu apa yang tercantum dalam Al-Quran, dan “syariat” yang “bersifat historis dan ijtihad sebagai hasil pemikiran ulama generasi pertama yang lahir sesudah Nabi wafat. Syariat inilah yang biasa disebut dengan fikih sebagai ilmu atau sistem hukum” (Mul Khan dan Singh, 2011, h. 149). Dilansir dari Mul Khan dan Singh (2011, h. 147), syariat adalah hasil pemikiran ulama fikih atau kaum santri atas penafsiran Syariat (Al-Quran), dan “tafsir ini tentu saja akan dipengaruhi oleh keyakinan teologis, lingkup sosial dan kemampuan masing-masing penafsir, sehingga tingkat kebenarannya ialah “mungkin benar.” Namun, karena “syariat” ada dalam kontrol santri, yang sebenarnya merupakan minoritas dalam kaum Muslim, “wacana demokrasi dan berbagai isu kontemporer dalam kaitan ajaran Islam ada di dalam kontrol kaum santri” (Mul Khan dan Singh, 2011, h. 3). Diuraikan Mul Khan dan Singh (2011, h. 144-145):

Interpretasi dan rekonstruksi ulama abad ke-10 M atas praktik kehidupan Nabi dan komunitas Muslim itu dipandang sebagai ajaran yang baku dan standar bagi semua bangsa di dunia dalam semua fase sejarah. Ajaran Islam sebagai hasil pemikiran ulama itu

kemudian ditempatkan sebagai representasi ajaran Islam dari sumber wahyu yang sakral dan sempurna di sepanjang fase sejarah tanpa harus diubah dan ditafsir ulang.

Padahal, menurut Max Weber sebagaimana dianalisis Turner (1984, h. 221, dalam Mulkhan dan Singh, 2011, h. 71), “syariat Islam telah dimanipulasi oleh pemimpin Islam untuk suatu tujuan politik yang tidak relevan dengan kepentingan mayoritas umat.” Manipulasi syariat disebut Madjid (*Kemanusiaan*, 1995, h. 101, dalam Mulkhan dan Singh, 2011, h. 103) “sebagai bentuk pembajakan agama bagi kepentingan pemeluknya sebagai akibat mementingkan bentuk daripada isi, simbol, dan formalitas daripada substansi.” Di sisi lain, muncul:

keyakinan terhadap doktrin syariat yang dipandang identik dengan ajaran Islam yang baku dan telah mencakup seluruh aspek kehidupan sosial dan politik (...Sementara.) Peluang melakukan ijtihad untuk menafsirkan kembali berbagai doktrin ajaran syariat tersebut hanya terbuka bagi elite ahli syariat tanpa melibatkan massa umat.

(Mulkhan dan Singh, 2011, h. 93)

Dominasi ahli syariat, yang didukung pula oleh penguasa, menyebabkan pandangan yang menganggap kodifikasi baru aturan syariat adalah penyimpangan terhadap ajaran Islam (Mulkhan dan Singh, 2011, h. 101). Padahal, menurut Rahman (1984, h. 239-243, dalam Mulkhan dan Singh, 2011, h. 82-83), “Ijtihad adalah kewajiban setiap Muslim sebagai proses berkesinambungan yang harus selalu dikaji ulang.” Maka, sebagaimana dikatakan Garaudy (1993, h. 70-71 dalam Mulkhan dan Singh, 2011, h. 18), “Sekali lagi Islam telah menyodorkan, dengan mengatas-namakan Syariat, suatu sosok yang betul-betul menyimpang jauh dari Islam.”

Pertentangan pendekatan penafsiran al-Quran yang lebih kontekstual dengan pemaknaan tekstual memunculkan medan kontestasi dalam masyarakat

(Engineer, 1999, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 94). Ada kelompok yang menginginkan perubahan, keterbukaan, dan modernisasi, serta ada kelompok yang anti perubahan dan rasionalisasi – yang disebut kelompok fundamentalis (Engineer, 1999, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 94).

Fundamentalisme, menurut Engineer, adalah reaksi kuat atas pemaksaan modernisasi dan westernisasi oleh elite yang “terbaratkan” dan merupakan konsekuensi dari mudurnya nilai-nilai tradisional (1999, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 94-95). Sementara, menurut Mulkhan dan Singh (2011, h. 18), pemikiran yang ingin menerapkan syariat secara tertutup, fanatik, serta tekstual dengan disiplin keras secara logis menghasilkan fundamentalisme. Kemunculan fundamentalisme berkaitan dengan sejarah pemikiran Islam yang didominasi elite ahli syariat sekaligus merupakan reaksi atas kondisi sosial yang dipandang mengancam Islam (Mulkhan dan Singh, 2011, h. 97). Dilansir dari Mulkhan dan Singh (2011, h. 15-16):

Kecenderungan fundamentalisme lebih sering muncul ketika menghadapi kebijakan politik penguasa dan kondisi sosial-budaya yang dipandang dapat mengancam penerapan ajaran Islam yang dipandang dan diyakini mutlak benar dengan rasa wajib memperjuangkannya tersebut di atas (Alfian, 1989). Keterlibatan gerakan (sosial) Islam dalam kegiatan politik yang bersifat fundamentalis, banyak berhubungan dengan pemahaman keagamaan yang menempatkan hukum syariat sebagai orientasi utama yang keberlakuannya memerlukan prasyarat kekuasaan politik.

Pandangan ini menimbulkan masalah, salah satunya karena penyusunan ulang syariat dan ijtihad perlu dilakukan “ketika berbagai aturan syariat banyak yang tidak lagi sesuai kondisi objektif kehidupan masyarakat dan umat di abad ke-21 ini” (Mulkhan dan Singh, 2011, h. 148). Garaudy (1993, h. 70, dalam Mulkhan dan Singh, 2011, h. 22) menyatakan, fundamentalisme berusaha “memberlakukan ayat-ayat dari kitab suci dengan melepaskannya dari konteks dan kondisi historis

saat ia diwahyukan, yang dimaksudkan agar ia bisa diterapkan kapan dan di mana pun.” Fundamentalisme sendiri adalah:

konsekuensi logis penempatan syariat sebagai referensi utama gerakan Islam, yang tampak lebih kuat di kalangan modernis. Akibatnya, gerakan Islam walaupun terdapat sejumlah ajaran mengenai musyawarah dan prinsip egalitarian, menjadi sulit mengembangkan hubungan sosial dan politik yang lebih demokratis, kecuali jika kritik terhadap fungsi dan keberlakuan syariat tersebut tetap terbuka bagi semua orang dan tidak terbatas hanya bagi elite utama, terutama dalam posisi sebagai ahli syariat.

(Uhlir, 1995; Madjid, *Kemanusiaan*, 1995, dalam Mulhan dan Singh, 2011, h. 22-23)

Sementara, wajah fikih konvensional, menurut Aboe el-Fadl (2004, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 85-86), kurang ramah terhadap perkembangan modernitas karena karakter fikih konvensional yang sangat eksklusif, bercorak patriarki, bernuansa agraris-tradisional, dan bercorak lokal Arab. El-Fadl menguraikan pertentangan pendapat terkait hadis, seperti larangan perempuan berziarah kubur, dan menyatakan:

Masalah ini penting dikemukakan untuk mengungkap konteks sosial budaya sebuah hadis. Namun demikian, masalah tersebut sama sekali tidak muncul dalam fatwa-fatwa ulama-ulama tersebut. Hal itu bukan karena mereka tidak tahu, tetapi lebih karena asumsi yang memandang rendah perempuan. Hasilnya, mereka secara keliru menyajikan interpretasi hukum Islam dan menciptakan kesan bahwa hukum Islam jauh lebih tertutup dibanding dengan bukti-bukti hadis yang ada. Dengan demikian, peran pengarang dan teks semakin dibatasi dan sirna. Sementara sang penafsir menduduki posisi teratas dan tidak dapat digugat, karena seolah-olah mereka menjadi teks dan pengarang itu sendiri.

(2004, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 91)

El-Fadl juga mengungkap ketetapan Council for Scientific Research and Legal Opinion (CRLO) tentang apakah perempuan boleh melakukan perjalanan tanpa ditemani *mahram*:

...CRLO telah menyajikan ketetapan mereka sebagai hukum Islam tanpa memberikan penjelasan yang utuh. (...) Dengan demikian, fatwa ahli hukum CRLO tersebut di samping mengabaikan sekian banyak pendapat dalam fiqih, juga bertindak otoriter dan senantiasa berpandangan bahwa perempuan adalah sumber fitnah.

(2004, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 91)

2. 5. 2 Norma Adat

Menurut Anshor (2016, h. 119-123), perkawinan anak berkaitan dengan konstruksi patriarki yang memengaruhi beragam faktor kehidupan yang merugikan anak perempuan. Pandangan tradisional juga menuntut perempuan mematuhi pria serta memposisikan pria di atas perempuan sehingga perempuan harus menerima perlakuan apapun, termasuk kekerasan melalui kawin paksa (Anshor, 2016, h. 121). Faktor lain yang menyebabkan dilakukannya pernikahan anak yaitu pandangan bahwa anak-anak adalah aset orangtua. Mengutip Anshor, 2016, h. 122:

Orang tua merasa bahwa mereka memiliki kontrol penuh terhadap aset-aset mereka dan oleh karena itu mereka berhak untuk memutuskan bagaimana dan ke arah mana aset tersebut dimanfaatkan (...) Anak laki-laki dieksploitasi untuk mencari uang di luar rumah sedangkan anak perempuan dieksploitasi untuk mengurus pekerjaan rumah tangga, meringankan beban orang tua dengan membangun keluarga baru, dan melahirkan anak untuk menghasilkan aset yang baru.

Konsep peran gender tradisional juga berkontribusi dalam pembenaran pernikahan anak, sebagaimana dilansir dari paparan fasilitator lapangan PEKKA (Perempuan Kepala Keluarga) Jawa Barat Mibnasah Rukamah di Desa Cikidang, Sukabumi, 14 November 2015 (Candraningrum, Dhewy dan Pratiwi, 2016, h. 157-158; penekanan ditambahkan penulis):

Mereka (masyarakat Subang yang mendukung pernikahan anak) itu cuma pokoknya sudahlah daripada sekolah tinggi-tinggi apapun juga tetap perempuan itu ke dapur-dapur juga. Ya udah umur sekian nikah aja, gak papa. (...)

Terjadi pernikahan di bawah umur karena memang berdasarkan cara pandang mereka begitu ya. Jadi **pernikahan itu lebih cepat dilaksanakan ketimbang itu akan mendekati perzinaan**. Jadi itu kalau menurut saya sih karena dampak dari persepsi agama dan juga norma sosial di masyarakat. Orang di Sukabumi itu rata-rata berpikirknya kalau mereka memiliki anak gadis, mereka serasa sudah resah begitu ya, dalam artian resah itu dia sudah tidak nyaman kalau misalnya anaknya itu sudah punya pacar seperti itu. Jadi mereka lebih baik menikahkan secepatnya saja untuk menghindari beberapa hal yang tidak diinginkan.

Selain itu, Candraningrum, Dhewy dan Pratiwi (2016, h. 177-181)

menyatakan:

keinginan memiliki bayi setelah menikah dini paling banyak dipicu oleh keluarga sang suami, dimana keberadaan seorang cucu merupakan perihal utama mengapa mereka dinikahkan tanpa memikirkan bahwa kesehatan reproduksi sang pengantin perempuan belum matang dan laiknya perempuan berusia 20-21 tahun yang disebut matang secara medis. Bahkan anak-anak perempuan yang baru dinikahkan merasa sangat takut ketika akan berhubungan seks atau hamil atau melahirkan. Dari fakta tersebut ditemukan bahwa kualitas dan kematangan reproduksi seksual mereka amat tidak layak dan rentan terhadap eksploitasi. Hal ini diperparah oleh buruknya pengetahuan masyarakat bahwa anak-anak perempuan di bawah 18 tahun belum siap dan matang fisik dan psikologisnya dalam menghadapi dan mengarungi bahtera rumah tangga. Agama merupakan pemicu utama menuntaskan faktor-faktor tersebut meskipun anak-anak perempuan kemudian mengalami keguguran, bahkan kematian akibat hamil dan melahirkan. (...)

Pernikahan anak banyak dipicu oleh absennya pendidikan seksual komprehensif (*CSE-Comprehensive Sexual Education*). Kekosongan ini terjadi karena peningkatan diskursus tabu atas diskusi tubuh dan seksualitas. (...)

Narasi takut akan zina (juga) masih mendominasi pernikahan anak di Sukabumi, selain karena kemiskinan dan pendidikan buruk. (...)

Hampir seluruh fakta yang terkumpul di lapangan mengonfirmasi bahwa faktor “kehamilan di luar nikah” atau kerap disebut “kecelakaan” mendominasi sebagai penyebab pernikahan anak. Satu-satunya solusi kecelakaan kehamilan adalah dengan menikahkan anaknya untuk menutup malu, tanpa memikirkan status kesehatan reproduksi, psikis dan fisik calon ibu yang masih anak-anak. Pilihan aborsi sebagai jalan lain menyelamatkan masa depan anak masih dilihat sebagai pilihan tabu dan berdosa dari kacamata agama. Inilah mengapa kemudian pernikahan anak-anak menjadi tinggi di Indonesia karena aborsi tidak dipilih sebagai salah satu opsi kesehatan reproduksi mengingat banyak anak perempuan melahirkan mengalami komplikasi dan bahkan terenggut nyawanya.

2. 5. 3 Norma Hukum

Indonesia sebagai negara belum memerdekakan maupun mengakomodasi perspektif gender masyarakat yang beragam, dari sisi kelas, jenis kelamin, suku, hingga agama (Blackburn, 2009, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 65). Menurut Blackburn (2009, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 65), pandangan “resmi” negara atas gender pria pun belum mempertimbangkan aspek heterogenitas semua pihak yang tergolong sebagai pria. Ideologi gender negara didominasi pria kelas menengah Belanda pada masa penjajahan, sementara pada

masa kemerdekaan ideologi gender dikuasai pria kaya berpendidikan Barat dengan karakter moderat dalam beragama (Blackburn, 2009, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 65). Namun, pengaruh ideologi-ideologi masyarakat lain, seperti gerakan Islam dan organisasi internasional, memengaruhi posisi negara dalam mendesakkan ideologi gender sehingga tekanan serta tingkat gradasi peran beragam serta bergantung pada waktu serta isunya (Blackburn, 2009, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 66).

Ada upaya mereformasi hukum keluarga di Indonesia, seperti pengajuan Counter Legal Draft (CLD) Kompilasi Hukum Islam (KHI) – walau akhirnya ditolak karena dipandang merusak sendi-sendi hukum keluarga Islam, bahkan Kementerian Agama yang sebelumnya menjadi sponsor perumusan CLD “bertekuk lutut” pada tekanan publik (Women Living under Muslim Law, 2007, dikutip dalam Komnas Perempuan, 2010, h. 137). Contoh upaya lain adalah pengajuan uji materi UU Perkawinan untuk menaikkan batas minimum usia pernikahan bagi perempuan guna mencegah pernikahan anak yang pada Juni 2015 ditolak MK sehingga batas usia perkawinan minimum bagi perempuan tetap 16 tahun, yang “berarti negara membolehkan perkawinan pada usia anak” (Candraningrum, Dhewy dan Pratiwi, 2016, h. 154). Candraningrum, Dhewy dan Pratiwi (2016, h. 155) menambahkan, alasan penolakan MK adalah hukum Islam serta hukum adat tidak menyebut batas usia minimum untuk menikah, dan dalam hukum Islam persyaratan umum yang sering dijadikan acuan adalah sudah akil balig serta guna mencegah zina.

2. 6 Kerangka Pemikiran

