



menolak (di)lupa(kan):

politik tubuh dan kuasa tanean dalam bingkai kultural Madura

khaerul umam noer

menolak (di)lupa(kan):

politik tubuh dan kuasa tanean dalam bingkai kultural Madura

menolak (di)lupa(kan):

politik tubuh dan kuasa tanean dalam bingkai kultural Madura

KHAERUL UMAM NOER

Pengantar oleh

Pinky Saptandari & Dewi Candraningrum

Menolak (di)lupa(kan): politik tubuh dan kuasa tanean dalam bingkai kultural Madura/Khaerul Umam Noer; kata pengantar: Pinky Saptandari; ed-1 – Jakarta: Perwatt, 2021

xxiv + 311 hlm; 14.5x21 cm

ISBN 978-623-97556-0-7

Judul:

*Menolak (di)lupa(kan): politik tubuh dan kuasa
tanean dalam bingkai kultural Madura
Khaerul Umam Noer*

Cetakan pertama, Juli 2021

Hak cipta dilindungi Undang-Undang

Sampul: "Mamalia Betina" oleh Dewi Candraningrum

*Buku ini dapat diunduh, digandakan, dan disebarluaskan secara
cuma-cuma dengan tetap menyebutkan sumber aslinya. Terima kasih*

Jl. Buncit Raya No.1, Kalibata Pulo, Kelurahan Pancoran,
Jakarta Selatan. E. perwatt.press@gmail.com

*for most of history,
Anonymous was a woman
– Virginia Woolf*

DAFTAR ISI

Pengantar - iii

Pengantar Edisi Disertasi:

 Sozialkoerper des Madura dalam Praktek Merumah
 oleh Dewi Candraningrum - xii

Pengantar Edisi Buku

 Memberi suara bagi yang (di)bisu(kan)
 oleh Pinky Saptandari - xix

Mengapa saya membela mereka - 1

Tanah, tanean, dan tempat perempuan - 39

... dan pesta selesai - 71

Perpindahan sebagai perlawanan - 107

Imaji dan perlawanan - 159

Saya cuma mau pulang - 185

Menguji nalar tanean - 215

Saya, mereka, dan suara-suara - 245

Daftar Pustaka - 285

PENGANTAR

Ya, ya, Pariyem saya
Maria Magdalena Pariyem lengkapnya
“Iyem” panggilan sehari-harinya
dari Wonosari Gunung Kidul
sebagai babu nDoro Kanjeng Cokro Sentono
di nDalem Suryamentaraman Ngayogyakarta
Dari Wonosari Gunung Kidul
saya pun menggelinding – turun –
mBeboro mencari tumpangan raga
Sebagai babu nDoro Kanjeng Cokro Sentono
di nDalem Suryamentaraman Ngayogyakarta”
(Suryadi, 1994:153-154)

Linus Suryadi, dalam prosa lirisnya, menggambarkan betapa perempuan, yang diwakili oleh Pariyem, melakukan ‘(m)bebara’ atau mengembara untuk mencari nafkah, turun dari satu wilayah terpencil di Wonosari, Gunung Kidul, ke wilayah baru, yakni di kediaman Kanjeng Cokro Sentono di Suryamentaraman Ngayogyakarta. Tentu saja masih sangat banyak Pariyem lainnya yang tersebar di seluruh Indonesia. Buku ini pada hakikatnya berbicara tentang perempuan yang mengembara untuk mencari tumpangan raga. Namun kisah

mereka amat berbeda dengan Pariyem, meski terkadang, mengutip Hotman Siahaan dalam pengantarnya atas karya Linus, “kenabian” Pariyem acapkali muncul pula dalam lakon buku ini.

Buku ini menceritakan pengalaman dan kehidupan perempuan yang keluar dari rumahnya, namun kisahnya amat berbeda dengan apa yang selama ini dibayangkan, dituturkan, dan didedahkan oleh narator lain. Buku ini tidak bercerita tentang kepergian perempuan karena terbatasnya kesempatan kerja maupun penyusutan lapangan kerja yang ada, atau karena efek revolusi hijau yang digaungkan oleh pemerintah Indonesia dituding sebagai penyebab menurunnya kesempatan kerja yang dimiliki oleh perempuan. Jika kita membaca kajian klasik dari Geertz (1983) dan Hugo (1992) misalnya, menuduh revolusi hijau menjadikan perempuan di pedesaan telah kehilangan pekerjaan mereka, karena pekerjaan mereka justru diambil alih oleh mekanisasi pertanian. Gambaran yang sama sesungguhnya masih terus muncul, setidaknya jika kita membaca kajian Mulyoutami, Lusiana & van Noordwijk (2020) dan Sunam, Barney, & McCarthy (2021) yang bagaimana perempuan menjadi buruh migran sebagai akibat ambruknya sistem ekonomi dan lingkungan hutan. Keterkaitan bagaimana kerusakan alam dan ambruknya sistem sosial berpengaruh terhadap keputusan perempuan untuk bermigrasi sesungguhnya bukan hal baru. Namun menjadi pertanyaan krusial yang harus dijawab, apakah hal tersebut adalah satu-satunya alasan yang mendorong perempuan melangkahkan kaki dari rumahnya?

Buku ini mencoba memberikan argumentasi yang berbeda. Bahwa kepergian perempuan dari rumahnya adalah karena secara kultural mereka didorong secara paksa untuk keluar. Satu hal yang harus saya pertegas terlebih dahulu, ketika saya bilang kultural, sesungguhnya saya sedang berbicara tentang Madura dan kebudayaannya. Perjumpaan saya dengan Madura, sebagai kajian ilmiah, dimulai dari Kuntowijoyo (2002), meski pertemuan saya secara fisik dan kultural dengan etnis ini dimulai jauh sebelum itu. Kuntowijoyo tidak hanya membuat saya terpicat pada etnis Madura karena kekayaan sejarahnya, yang selalu

membuat saya senang ketika berkunjung ke Madura, namun juga karena stereotipnya yang amat terkenal.

De Jonge (1995) menjelaskan bagaimana masyarakat kolonial memandang orang Madura dengan gambaran yang amat gamblang: orang Madura digambarkan sebagai sosok yang amat pemarah dan mudah mengeluarkan aritnya. Stereotip ini muncul, sebagian disebabkan oleh pemberitaan yang tidak lengkap, dan sebagian lainnya disebabkan oleh kekeliruan dalam memahami karakter “tegas” dalam kebudayaan Madura. Wiyata (2013) menjelaskan, bahwa dimensi ketegasan itu muncul dari sikap orang Madura yang tidak suka setengah-setengah. Ketika orang Madura mengatakan *accèn* (asin) dan *manès* (manis) untuk makanan, maka makanan tersebut betul-betul asin atau betul-betul manis. Sama halnya dengan pemilihan warna selalu berwarna terang. Ketika orang Madura menawarkan kain yang berwarna *konèng* (kuning) atau *mèra* (merah), yakinlah bahwa anda benar-benar mendapatkan kain batik yang benar-benar kuning atau benar-benar merah. Meskipun ada pula warna *mèra ngoda* (merah muda) atau *konèng ngoda* (kuning muda), tetap saja warna merah atau kuningnya nyaris pekat.

Namun satu hal mengganggu saya: setelah beberapa dekade penelitian, ada pengabaian mendasar dalam melihat manusia dan kebudayaan Madura yang selalu dimunculkan dalam feromon maskulin. Tentu saja tidak ada yang salah dalam kajian-kajian tersebut. Barangkali karena etnis ini selalu muncul dalam citra yang amat maskulin, sehingga kajian tentang Madura semakin mempertegas citra tersebut. Adalah Anke Niehof (1992) yang membuka selubung pengabaian, dengan membuka diskusi tentang perempuan Madura sebagai istri dan sebagai ibu. Tulisan Niehof menggelitik, sebab dia meninggalkan satu pertanyaan yang belum terjawab: benarkah itu takdir semua perempuan Madura? Di waktu yang nyaris bersamaan, saya terlibat dalam satu penelitian, yang secara kebetulan juga meneliti perilaku migrasi etnis ini. Dalam penelitian itulah saya menemukan jawaban atas pertanyaan yang ditinggalkan oleh Niehof.

Meski Madura bukan etnis yang kelewat sepi dari penelitian ilmiah – yang tentu akan semakin banyak dilakukan di masa mendatang, namun saya memulai dengan posisi yang amat berbeda. Alih-alih merayakan maskulinitas Madura dengan meneliti tentang stereotip maupun migrasi laki-laki Madura – yang saya sendiri sudah mencapai titik jenuh untuk itu – saya justru memulai dari sisi yang paling terabaikan: para janda, dan dengan tema yang amat kontroversial: politik tubuh. Bagi saya, pengabaian terbesar kajian tentang Madura, bukan hanya pada amat samarnya suara perempuan, namun juga pada amat terbatasnya ruang bagi perempuan untuk mengisahkan suara dan pengalaman mereka, terutama para janda.

Dimulai dari kekecewaan tersebut sebuah proyek penelitian saya susun dan laksanakan. Buku yang sedang anda baca adalah disertasi yang saya tulis ulang. Jika menulis disertasi adalah kegilaan, maka menulis ulang disertasi adalah undangan untuk bunuh diri. Pandemi covid yang menimpa pada tahun 2020 membuka peluang bagi saya untuk membaca ulang disertasi saya, meninjau setiap premisnya, dan dengan berat hati menyatakan bahwa disertasi saya buruk luar biasa. Saya tidak mengatakan bahwa buku ini ciamik soro, meski itu hak saya sepenuhnya untuk mengklaim demikian karena ini toh buku saya. Namun saya ingin mengatakan, bahwa saya tidak ingin narasi tentang para perempuan ini berhenti hanya di rak buku di rumah saya.

Buku ini, sejatinya tidak jauh berbeda dengan disertasi asli saya. Sebelumnya disertasi penuh saya pernah diterbitkan oleh Pusat Kajian Wanita dan Gender Universitas Indonesia, namun untuk kepentingan publik, saya memutuskan untuk menuliskan ulang disertasi tersebut. Untuk keperluan itu saya telah membuang bagian metodologi dan tinjauan pustaka, menambah berbagai referensi terbaru dan membuang referensi yang tidak relevan. Yang paling terasa adalah hilangnya berbagai diksi dan jargon ilmiah, karena saya menyadari semua omong kosong saya untuk terlihat keren dengan menyebut jargon-jargon tersebut tidak banyak bermanfaat untuk pengetahuan maupun untuk tujuan pragmatis yang hendak saya capai: menyuarakan

pengalaman perempuan. Buku ini adalah pledoi saya atas kehidupan perempuan yang terusir dari rumahnya. Buku ini adalah cara saya dalam mengisi kekosongan kajian tentang Madura yang selama ini terabaikan. Saya tidak terlalu ambil pusing mengenai posisi buku ini, apakah tentang etnisitas, identitas, migrasi, atau studi gender. Saya lebih senang menyebut penelitian ini sebagai kajian antropologi dengan banyak titik singgung. Akibat dari posisi tersebut, penelitian ini jelas bicara mengenai banyak hal, yang dalam derajat tertentu mempertebal deskripsi sekaligus ketebalan buku itu sendiri.

Saya menyadari, terlalu banyak isu yang saya bawa, terlalu banyak titik singgung yang berpotongan, yang jika tidak diatur dengan baik justru semakin membingungkan. Atas dasar itu saya memilih untuk mengatur seluruh titik singgung dalam pengaturan sebagaimana yang ada saat ini. Berbeda dengan disertasi yang serius, formal, kaku, dan mati. Buku ini mencoba bercerita dengan cara yang, setidaknya bagi saya, menyenangkan. Sayangnya para sahabat saya, yang telah membaca draft buku ini agaknya tidak setuju dengan pendapat saya. Buku ini, menurut mereka, adalah mimpi buruk. Sebuah pujian sesungguhnya. Buku ini – mengutip sahabat saya Ni Loh Gusti Madewanti – adalah kado akhir tahun yang tidak mudah diabaikan karena kado ini dibungkus dengan bungkus yang amat berlapis, di mana setiap lapisannya akan mendorong pembaca ke lapisan berikutnya. Melalui lapisan-lapisan itulah saya menyusun berbagai titik singgung dan perlintasan. Secara pribadi saya memang sengaja melakukan hal itu, sebab saya ingin menuturkan bagaimana pengalaman perempuan dalam sebuah narasi yang mengalir dari hulu ke hilir sebelum akhirnya kembali ke hulu.

Buku ini disusun menjadi delapan bab, setiap babnya saling terhubung satu sama lain. Bab Satu berfokus pada latar belakang dan alasan mengapa saya mau membela para perempuan yang terbisukan. Bab Dua berfokus pada wilayah Madura, dimensi sosial dan kultural, dan tanean lanjeng. Bab Tiga berfokus pada perkawinan dalam konteks kultural Madura, dan bagaimana perkawinan menjadi artikulator dari politik tubuh.

Bab Empat berfokus pada keputusan perempuan untuk keluar dari rumahnya, perpindahan yang dilakukan, dan bagaimana perpindahan menjadi cara bagi perempuan untuk melawan. Bab Lima berfokus pada upaya perempuan menegosiasikan posisinya di hadapan keluarganya di Madura, bagaimana perempuan menawarkan mimpi mereka untuk kembali dengan kiriman emas dan barang berharga lainnya. Bab Enam berfokus pada makna rumah sebagai tujuan dan geografi moral, juga pada tujuan utama setiap perempuan: tercatat dalam memori kolektif tanean. Bab Tujuh adalah kesimpulan yang menjelaskan konten secara teoritik. Bab Delapan adalah refleksi pribadi saya sepanjang penelitian ini dilaksanakan.

Sebelum saya memulai narasi tentang perempuan yang terbangun dari rumahnya, ada beberapa hal yang ingin saya jelaskan. *Pertama*, buku ini adalah cerita tentang seorang perempuan yang terusir dari keluarganya namun menolak untuk dilupakan. Konsekuensinya jelas: ini cerita tentang satu orang melawan banyak orang. Hanya satu perempuan yang muncul dari setiap keluarga, karena saya melihat bahwa perempuan lain – entah itu ibu, adik, ipar, atau keponakan – adalah aparatus dari kebudayaan Madura yang justru mendorong para janda ini untuk keluar dari rumahnya. *Kedua*, buku ini menjadikan perempuan sebagai titik pijak karena pilihan politik saya untuk menyuarakan pengalaman perempuan. Jika pembaca berharap saya akan menyanjung laki-laki dan sisi heroiknya bersiaplah untuk kecewa, karena seluruh narasi ini dibangun oleh pengalaman perempuan, disuarakan oleh perempuan, dan – meskipun saya laki-laki – ditujukan untuk perempuan. *Ketiga*, istilah janda saya pergunakan, meskipun secara faktual sudah menikah namun untuk kepentingan konseptual istilah ini tetap saya pergunakan. Barangkali para pembaca akan merasa bingung atas frasa saya: para janda, mereka, dan perempuan. Ketiganya merujuk kepada para janda. Artinya, ketika saya mengatakan “perempuan” atau “mereka” (yang merujuk pada perempuan), sejatinya saya merujuk pada para janda tersebut, kecuali saya sebutkan berbeda.

Buku ini tentu tidak akan selesai tanpa bantuan dari banyak pihak. Yang paling penting tentu saja tiga perempuan hebat yang ada dalam hidup saya: mamah, Lia Hilaliah, dan Aruna Nismara Noer. Saya berhutang pada istri dan bayi kecil kami yang memberikan waktu luang bagi saya untuk menulis di malam hari. Meski berada di tengah pandemi, namun saya bersyukur tinggal bersama tiga perempuan paling pengertian. Saya ingin berterima kasih kepada Sulistyowati Irianto, Iwan Tjitradjaja, Semiarto Aji Purwanto, Iwan Martua Hidayana, Tony Rudyansjah, Thung Ju Lan, Fentini Nugroho, dan Lugina Setiawati atas masukan selama disertasi ini disusun. Terima kasih juga kepada Dewi Candraningrum yang berkenan memberikan pengantar pada buku sebelumnya, dan kepada Pinky Saptandari yang berkenan memberikan pengantar untuk buku edisi baru ini.

Buku ini jelas menyisakan banyak hal yang belum dikaji secara mendalam dan untuk saya meminta maaf yang sebesar-besarnya. Akhirnya, saya mengucapkan selamat datang dalam labirin narasi yang saya buat. Saya hanya memperingatkan, bersabarlah dan hati-hati tersesat.

Bahagia, di suatu malam yang panas
di penghujung Maret 2021

PENGANTAR EDISI DISERTASI¹

Sozialkoerper des Madura dalam Praktek Merumah

Dewi Candraningrum

Tubuh-Sosial (der Sozialkoerper)

Tubuh-sosial (der soziale Koerper) adalah tubuh yang dibayangkan, diimajinasikan, didefinisikan oleh sebuah masyarakat-modern (Gesellschaft): sebuah corpus fictum atau corpus imaginatum, seperti yang dikenal dalam kitab suci dan hukum kenegaraan. Melalui analogi ini manusia mencari imajinasi sosial dari tubuh yang tak menceraikan antara realitas daging dan realitas sosial. Tubuh kolektif melayani setiap individu sebagai cermin—dan dalam lukisan corpus fictum dari sebuah epos yaitu dimana budaya melakukan perjalanannya, baik secara biologis dan secara struktural dalam sistem hukum. Sehingga konsep tubuh sosial menyediakan jawaban-jawaban berupa pengetahuan tentang tubuh. Gambaran tentang corpus fictum ini sering dikaitkan dengan persoalan ruang dan waktu.

¹ Pengantar ini sebelumnya muncul dalam buku edisi disertasi yang berjudul “Tubuh Yang Terbuang”, diterbitkan oleh Pusat Kajian Wanita dan Gender Universitas Indonesia tahun 2016. Saya sengaja kembali memberikan pengantar dari DC, begitu saya memanggilnya, karena relevansi pengantar DC atas perspektif sekaligus teoritik dalam buku ini.

Der soziale Körper beschreibt den Prozess der Anpassung an und der Aneignung von gesellschaftlichen sozialen Normen (Sozialisation) durch den Menschen, welche über und durch den menschlichen Körper geschieht. Die Interaktion von menschlichen Körpern und der menschliche Körper an sich spielen in verschiedenen soziologischen Theorien eine Rolle. Der menschliche Körper ist ein durch und durch soziales Phänomen: Was auch immer Menschen mit ihrem Körper tun, welche Einstellung sie zu und welches Wissen sie von ihm haben, ist geprägt von der Kultur, Gesellschaft und Epoche, in der diese Körperpraktiken—vorstellungen und—bewertungen auftreten. (Gugutzer, 2007: 4)

Perihal ini kemudian membangun komunikasi inter-intra komunitas (Gemeinschaft) yang melahirkan jejak-jejak definisi tubuh. Dalam jalur komunikasi ini fungsi-fungsi tubuh merupakan sub-bagian dan digerakkan oleh otak. Tesis ini yang kemudian membangun kedokteran modern, dimana tubuh adalah sekedar saja. Ia bukan pusat wacana. Karena pusat dalam kedokteran modern adalah otak. Definisi tubuh-kolektif ini tidak lepas dari resapan pandangan dunia filsafat 'barat' yang menaruh tubuh dalam inferioritasnya. Hal ini kemudian merembes dalam cabang-cabang keilmuan lain. Kedokteran tak bisa melepaskan diri dari pengaruh ini. Bahkan otak merupakan manifestasi supremasi logos spermatikos. Yang dijabarkan dengan metafora tubuh perempuan sebagai ladang, tempat dimana sperma merupakan benih yang digunakan dalam bercocok-tanam. Mitos ini tak lagi mitos, karena sebegitu ilmiahnya dalam ilmu kedokteran.

Tubuh kolektif, dus, dilahirkan oleh memori kolektif tentang pandangan dunia atas tubuh yang dibangun, dikonstruksi, diyakini, diafirmasi, direproduksi, disirkulasi dalam struktur masyarakat tradisional/komunitas (Gemeinschaft). Ini kemudian memberikan definisi secara spesifik pada tubuh dalam fungsi-fungsi teknisnya, bagaimana tugas reproduksi bagi perempuan serupa hukum Kantian yang tidak bisa ditolak, dikritisi, atau didiskusikan. Korelasi antara tubuh sosial dan gender adalah

bahwa setiap masyarakat modern dalam setiap epos selalu dan akan melahirkan definisi baru yang tidak lepas dari pengetahuan atas tubuh biologis yang statis itu. Sebagai contoh, setelah ratusan tahun dalam pertumbuhan ilmu pengetahuan kedokteran, keributan diskursus dan lain-lain, bahwa hymen merupakan penanda dari keperawanan perempuan. Kegoblokan ini berulang kali dinarasikan sebagai sesuatu yang ilmiah padahal ia berangkat dari mitos keperawanan yang sangat maskulin. Bahkan sampai sekarang, tak banyak perempuan berada dalam wilayah riset atau studi kedokteran yang meneliti tubuhnya sendiri. Mitos janda tak kurang menjadi bulan-bulanan dari stigma buruk peradaban. Apapun politik tubuh yang dipilih dalam kejadian adalah kesalahan karena ia dianggap sebagai sebuah kegenitan, dan lain-lain.

Angka ini lebih buruk lagi di negara-negara dengan penduduk Muslim besar seperti Timur Tengah, Afrika, Asia Tengah-Selatan, dan Asia Tenggara. Kodifikasi kultural atas tubuh memiliki kekuasaannya yang tanpa batas dalam sistem pandangan dunia dan kepercayaan kebanyakan Muslim di dunia. Bagaimana kodifikasi tubuh ini secara kultural diafirmasi sebagai sesuatu yang statis, universal, dan diafirmasi dengan kuat sebagai bagian dari ritual. Konstruksi ini dapat dikenali dalam ritual-ritual peribadatan yang memisahkan antara tubuh laki-laki dan tubuh perempuan. Juga bagaimana kodifikasi tubuh ini kemudian mempengaruhi persepsi Muslim terhadap tubuhnya sendiri. Dalam perjalanannya, tubuh-sosial yang dipersepsi oleh memori kolektif ini saling berkomunikasi dan mempengaruhi satu sama lain. Bagaimana 'barat' mendefinisikan tubuh-sosialnya tidak bisa dilepaskan dari bagaimana agama-agama Semit yang lahir di Timur Tengah mendefinisikan tubuh-sosialnya. Tesis-tesis tubuh ini melakukan perjalanannya, perjumpaannya, dan melakukan percakapan-percakapan. Dari percakapan itu, wacana-wacana dilahirkan. Dan sampai kepada setiap individu: apa, bagaimana, mengapa tubuhku?

Dalam disertasi Tubuh yang Terbuang: Perempuan, Keterusiran, dan Perebutan Hak atas Tanean karya Khaerul

Umam Noer yang diterbitkan oleh Penerbit Pusat Kajian Wanita dan Gender Universitas Indonesia (Penerbit PKWG-UI) ini menarasikan dialektika dan proses negosiasi tubuh sosial perempuan dalam proses merumah di Madura. Tesis ia akan negosiasi dibuktikan dengan besarnya tekanan logos spermatikos yang diprakarsai oleh tak hanya oleh modernitas tetapi telah mengakar sebelumnya dalam tradisi merumah, tanean.

Tanean, Merumah

Alegori tubuh perempuan dicirikan dari bagaimana ia merepresentasikan tubuh dalam karya sastra, visual, dan seni musik—sebagai bagian penting yang mewakili ide dan konsep tentang tubuh. Tanean merupakan alat yang dipakai dalam mendefinisikan perihal-perihal tersebut. Tanean merupakan pemisah dari yang suci dari yang banal, karnal dan profan. Ia adalah pelindung, ia adalah keperawanan, ia adalah kesucian, ia adalah tempat kembali. Alegori ini menyampaikan dan mentransmisikan pesan-pesan rahasia pada para pemirsanya sebagai sesuatu yang misterius sekaligus mahal. Simbol ini merupakan retorika yang bersifat demonstratif dan mudah untuk disampaikan tanpa berkata-kata. Tubuh-kolektif Tanean dapat ditilik bagaimana para Janda mendefinisikan tubuh perempuan.

Tubuh secara alamiah dan ilmiah bukanlah produk ilmu Biologi, tetapi ia merupakan fenomena sosial yang dikonstruksi oleh masyarakatnya. Pergerakan tubuh dan bagaimana tubuh berinteraksi dengan tubuh lain merupakan pengetahuan sosial (Alkemeyer, 1943: 349). Debat atas tubuh-sosial dapat dirangkum secara sederhana sebagai berikut: bagaimana fondasi klasik tubuh dibangun oleh para sosiolog seperti Norbert Elias, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Erving Goffman, dan Harold Garfinkel. Kemudian disusul oleh teori gender seperti Judith Butler, Nancy Fraser dan kemudian oleh antropolog seperti Helmuth Plessner, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, yang mendiskusikan tubuh mulai dari bentuk-bentuk manipulasi dari normatif sampai dengan ruang-ruang performatif. Model sosial dari pergerakan tubuh sebagai bagian dari sejarah tubuh sebagai yang teknis (Marcel, Mauss, Leontjew), sebagai yang norma dan peraturan

(Simmel), sebagai peradaban (Elias), sebagai disiplin (Foucault) telah lengkap dituliskan. Definisi tersebut membantu memahami tubuh sebagai fenomena sosial kaitannya dengan praktek Tanean, merumah di Madura. Sosiolog Perancis Marcell Mauss telah membangun sebuah interaksi “sosial-motorik” sekaitan dengan tubuh, dimana tubuh merupakan materialisasi budaya, seperti halnya teknik, alat-alat, mesin, dan alat bantu. Dalam hal ini, Khaerul Umam Noer menyatakannya dalam Tanean, merumah sebagai ‘kata kerja’.

Tubuh tak sungguh-sungguh merupakan entitas biologis belaka, seperti halnya rumah tak melulu infrastruktur fisik saja—ia memiliki ratusan, ribuan makna yang diartikulasikan oleh pembangun dan perawatnya. Mauss melanjutkan bagaimana sesungguhnya perilaku tubuh bersumber dari aktivitas motorik jiwa (1989). Sedang Pierre Bourdieu menuliskan bahwa tubuh merupakan “habitus” dimana suara, proses biologis, secara implisit mengabarkan nilai dan kosmologi dari si pemiliknya (1987: 128). Dus, tubuh merupakan kosmologi utuh, merupakan etik, merupakan metafisik, merupakan politik yang saling bersentuhan satu dengan yang lainnya. Dengan ini juga daging merupakan bentuk lain dari sebuah pekerjaan berpikir. Tubuh dalam pandangan Bourdieu merupakan habitus yang menyusun peran-peran dasar sosial dari seseorang. Tanean merupakan habitus yang memiliki ragam dimensi makna, yang dilahirkan oleh para perempuannya (ibu, istri, janda, anak perempuan, dan lain-lain), yang dipengaruhi dari caranya memandang dan menilai tubuhnya. Tubuh dan atau rumah adalah identik, kemudian. Sebagai proses merumah, menubuh, maka ia otentik dan orisinal.

Sosialisasi Tubuh-Sosial & Reproduksi Prasangka

Dilengkapi dengan peralatan ideologis dari teori feminis dan teori habitus dari Bourdieu, dapat diketahui secara eksplisit bagaimana reproduksi ketidakadilan sosial merupakan realisasi dari sosialisasi tubuh-sosial tersebut. Strukturisasi tubuh dimanifestasikan dengan jelas dalam sosialisasi tubuh-sosial,

bagaimana tubuh individu (Individuumkoerper) tidak mendapatkan tempatnya. Ketidakadilan ini berawal dari pemaksaan definisi tubuh-sosial atas tubuh individu. Cap negatif atas Janda, misalnya. Tubuh-sosial ini disosialisasikan terutama oleh nilai, norma, kebijakan, hukum yang tersebar mulai dari ritual agama sampai dengan hukum kenegaraan. Darinya juga disosialisasikan oleh aktor-aktor penting yang mewakili tubuh sosial, dalam hal ini, misalnya oleh iklan, oleh pemimpin agama, pemimpin negara, dan lain-lain. Dan aktor-aktor sosial ini memainkan peran penting dalam reproduksi kekuasaan, baik yang adil maupun yang tak adil. Aktor-aktor sosial ini harus memiliki posisi yang penting dalam masyarakat sehingga pengaruhnya memiliki peran penting (Bittlingmayer, 2008: 56). Makna sosial dibangun dari bagaimana struktur sosial itu bertanggung jawab terhadap kelahiran kelas dan gender.

Peran dari konsep atas tubuh ini juga mempengaruhi pandangan dan prasangka buruk atas keperawanan, kejahatan, dan lain-lain. Jika dikaitkan dengan praktek menubuh dan merumah, perempuan tidak boleh memiliki privilese ini. Meskipun hal ini dapat terjadi, tetapi jika ditanyakan tentang dalil-dalilnya pasti akan ditolak. Sebagai fenomena tubuh-sosial, keberadaan Janda merupakan kemestian yang tidak dapat disangkal keberadaannya. Bagaimana eksistensinya dibangun dari bagaimana ia memberi makna atas tubuhnya, mendapatkan nilai dari tubuhnya, dan bagaimana politik tubuh membantu ia mencapai pandangan dunia tersebut. Tanean merupakan manifestasi konstruksi tubuh dan metafora yang membawa di dalam dirinya emosi, kehendak politik, dan spiritualitas yang terus-menerus dilakukan, dipraktikkan, dan merupakan pergerakan lapis-lapis kompleks budaya yang menyusun tubuh sosial masyarakat Madura (Denk, Wahrnehmungs, und Handlungsmuster). Interaksi sosial atas Tanean juga direproduksi dalam pergerakan makna seseorang atas politik tubuh yang dimainkannya. Dus, perempuan pun, dalam tekanan yang demikian berat, telah memainkan politik tubuh yang otonom, tanpa disangka-sangka.

Dalam sehari-hari pencarian akan makna tubuh dapat ditemukan dalam identifikasi bagaimana perempuan berbeda, bagaimana laki-laki berbeda, bagaimana gender ketiga berbeda. Dan mereka didefinisikan tidak hanya dari fisik, hormon, atau kromosomnya, tetapi dari representasi (Darstellungen) dan interpretasi atas interaksi di antara mereka (Gildemeister, 2008). Interaksi merupakan penanda paling kini dari politik tubuh. Jika sebelumnya definisi merupakan kata benda, tetapi kini ia beralih menjadi kata kerja. Bagaimana proses berinteraksi antar jenis gender membangun definisi-definisi tersebut. Interaksi itu kemudian melahirkan ekspresi tubuh, bentuk tubuh, massa dan ukuran tubuh, dan lain-lain. Dan darinya juga dilahirkan prasangka, ketakutan, ketidapkahaman, stigma, stereotype, dan lain-lain atas dasar kejjikan, keanehan dan rasa malu. Dus, praktek Tanean di kalangan masyarat Madura merupakan salah satu contoh, bagaimana prasangka dan stigma dilahirkan dari percakapan atas makna perempuan dalam politik tubuh-sosial.

Daftar Pustaka

- Alkemeyer, T. 2008. Bewegung als Kulturtechnik. In Gerold Becker, Anne Frommann, Hermann Giesecke et al.(Hrsg.): Neue Sammlung. Jahrgang 1943, Heft 3, hal. 349.
- Bittlingmayer, U.H. 2008. Ungleich sozialisierte Körper: Soziale Determinanten der Körperlichkeit 10–11-jähriger Kinder. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie. Jahrgang 28, 2008, Heft 2, hal. 56.
- Bourdieu, P. 1987. Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft-Suhrkamp, Frankfurt am Main. Hal. 128, französisch erschienen 1980.
- Gildemeister, R. 2008. Soziale Konstruktion von Geschlecht “Doing Gender”: Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen. Wiesbaden:
- Gugutzer, R. 2007. Körperkult und Schönheitswahn-Wider den Zeitgeist. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte. 18/2007. hal.4.

Mauss, M. 1989. Die Techniken des Körpers. Fischer, Frankfurt am Main. (Hrsg): Soziologie und Anthropologie 2. zuerst erschienen in Journal de Psychologie Normale et Pathologique. Band 32, Heft 3-4, 1935

PENGANTAR EDISI BUKU

Memberi Suara Bagi yang (di)bisu(kan)

Pinky Saptandari

Bersyukur bisa berkesempatan memberi pengantar pada buku yang ditulis oleh Saudara Khaerul Umam Noer dengan judul “Memori Rahim dan Kuasa Tanean: Politik Tubuh, Imaji, dan Perlawanan Perempuan Madura”. Sebuah buku tentang perempuan yang berusaha keluar dari stereotipe dalam dominasi budaya patriarki.

Di tengah maraknya kajian yang mengangkat perihal maskulinitas masyarakat Madura, Umam sebaliknya menulis tentang perempuan Madura yang secara khusus memperhatikan kaum perempuan yang paling terabaikan: para janda.

Janda yang kehidupannya dipenuhi dengan pelabelan negatif dan stigma budaya, oleh Umam dikaji dan dikritisi dalam pembahasan terkait politik tubuh. Dominasi wacana patriarki selama ini ditandai dengan pengabaian pada perempuan yang mengalami keterbatasan ruang, tidak terdengar suara dan pengalaman mereka, terutama para janda.

Buku ini mengupas secara mendalam tentang perempuan janda yang berada pada dominasi patriarki dalam tata-budaya Madura. Melalui buku ini Umam mengajak pembaca untuk menyingkap selubung-selubung dominasi yang menghasilkan kepatuhan, sikap tidak kritis dan pasif, praktik-praktik yang

menutupi atau membenarkan ketidakadilan, serta membongkar bentuk-bentuk dominasi yang tidak adil bahkan merugikan, melalui pengalaman para janda.

Bagian yang menarik buat saya adalah tulisan pada Bab 4, 5 dan 6. Pada Bab empat yang berfokus pada keputusan perempuan untuk keluar dari rumahnya, perpindahan yang dilakukan, dan bagaimana perpindahan menjadi cara bagi perempuan untuk melawan. Pada Bab lima, Umam menjelaskan perihal upaya perempuan menegosiasikan posisinya di hadapan keluarganya di Madura, bagaimana perempuan menawar mimpi mereka untuk kembali dengan kiriman emas dan barang berharga lainnya. Sedangkan pada Bab enam Umam fokus pada makna rumah sebagai tujuan dan geografi moral, juga pada tujuan utama setiap perempuan: tercatat dalam memori kolektif tanean.

Walaupun perempuan Madura berperan penting dalam lingkup keluarga dan komunitas, namun juga diwarnai kerentanan untuk mengalami berbagai bentuk pengabaian bahkan berbagai bentuk kekerasan. Perempuan menjadi aktor yang bertanggung jawab untuk mengelola, tak hanya peran pengasuhan, tetapi juga ekonomi keluarga. Berbagai cara dilakukan perempuan Madura untuk mempertahankan kesejahteraan keluarga, mulai dari menikah muda hingga menjadi buruh migran. Pengalaman perempuan Madura khususnya para janda menunjukkan tentang berbagai bentuk pengabaian atas hak-hak sosial, ekonomis dan kultural yang mereka alami.

Pembahasan tentang politik tubuh perempuan Madura merupakan pembahasan menarik terkait dengan pengesahan dan penghargaan akan kehadiran dan peran mereka secara sosial kultural, yang semestinya menjadi bagian tak terpisahkan dari penanaman nilai-nilai kemanusiaan, penghargaan terhadap perbedaan, serta pentingnya perjuangan keadilan dan kesetaraan gender. Munculnya berbagai kebijakan profeminis, adanya kebijakan dan program pengarus-utamaan gender dalam pembangunan, tidak serta merta membuat hak-hak perempuan terpenuhi dan membuat diskriminasi gender berakhir.

Sebagaimana juga ditemukan pada kebudayaan lain, kegagalan perempuan Madura menjadi isteri dan ibu serta mempertahankan perkawinan tidak semata dilihat sebagai permasalahan personal kehidupan janda, namun menjadi “urusan” bagi keluarga dan kerabat dan bahkan publik, yang dibungkus dalam konstruksi sosial budaya Madura. Bahkan saat mereka terlempar dari kampung yang perpindahannya acapkali dinyatakan sebagai bentuk perlawanan, tidak membuat mereka bisa merayakan kebebasan dari pelabelan negatif dan stigma budaya yang selalu mengikuti di mana pun mereka berada, dan tidak pula dibatasi oleh batas-batas geografis.

Sebagaimana uraian dalam buku ini yang fokus pada dua sasaran utama: politik tubuh (*body politics*) dan rekonstruksi tempat (*reconstructing place*). Secara khusus Umam menjelaskan bagaimana politik tubuh berjaln-kelindan dengan logika kultural Madura: bagaimana mekanisme politik tubuh mengatur tentang tubuh, apa yang harus dan tidak boleh dilakukan oleh tubuh, dan bagaimana eksklusivitas sosial mendorong tubuh-tubuh yang disfungsi untuk keluar.

Buku ini banyak berbicara tentang tempat (*place*), tentang orang yang mengalami perpindahan (*displacement*), dan tentang orang yang mengkonstruksi kembali tempat sebagai basis dari geografi moral mereka. Dengan titik simpul pada politik tubuh, yakni pada bagaimana tubuh-tubuh dikonstruksikan dan dikendalikan dalam sebuah skema kultural “yang bernama” Madura. Madura tidak hanya merujuk pada lokasi geografis namun juga kultural.

Secara spesifik, Umam meletakkan politik tubuh dalam konteks kebudayaan Madura, di mana perkawinan adalah pranata sekaligus arena penting dalam kebudayaan. Perkawinan dalam konteks masyarakat Madura menurut penulis buku ini bukan semata urusan siapa jatuh cinta pada siapa, atau siapa dijodohkan dengan siapa, atau keluarga mana “menyerahkan anak laki-lakinya” dengan keluarga mana. Perkawinan menjadi sarana bagi masyarakat untuk mempertahankan kontinuitas masyarakat, dan

karenanya menjadi bagian penting secara sosial kultural dalam balutan wacana patriarki.

Pola hubungan dalam rumahtangga menggambarkan berlangsungnya afirmasi kekuasaan dan proses pengakuan dominasi dalam logika dominasi yang berjalan atas nama prinsip simbolik. Dominasi melalui wacana dan kekerasan simbolis inilah yang menjadi akar utama kekerasan fisik dan psikologis yang berlangsung terus menerus, sebagaimana dapat dibaca dalam Bab Tiga tulisan Umam bahwa perkawinan adalah artikulator dari politik tubuh.

Perihal memori kolektif, menunjukkan bahwa ruang publik bagi perempuan terkait dengan tiga wacana yang banyak menjadi perbincangan, yakni pengingatan, pengabaian, dan pelupaan. Stigma dan pelabelan negatif tentang janda terkait dengan tiga wacana tersebut, yakni pengabaian dan pelupaan, yang ternyata tidak menyurutkan dorongan bagi mereka pulang ke rumah sebagai bagian dari memori kolektif pengingatan akan tujuan hidup perempuan Madura. Memang tidak mudah menghapus memori kolektif masa lalu yang sudah terlanjur melekat apapun kondisi yang mereka alami. Walaupun perkawinan diwarnai dengan ketidakharmonisan bahkan juga kekerasan, status menikah tetap dianggap jauh lebih baik daripada status sebagai janda.

Apa yang dituliskan Umam pada bab 6 melengkapi pemahaman kita tentang adanya relasi antara ruang publik secara fisik dan imajiner, memori kolektif, serta representasi relasi kuasa yang menempatkan perempuan sebagai sebagai liyan yang absolut. Sebagaimana dikatakan Foucault, ruang publik adalah representasi dari kekuasaan yang banyak mengangkat tentang wacana seksualitas dalam hubungan dengan relasi kuasa, termasuk relasi kuasa dalam kehidupan keluarga. Perempuan Madura yang menjadi janda mengalami pelipaan dalam relasi kuasa yang sarat dengan ketimpangan berbasis gender.

Selamat membaca buku ini, semoga menambah khasanah pengetahuan dan dapat menjadi bahan diskusi yang menarik. Sebagai penutup, saya ingin memberikan apresiasi kepada

Saudara Khaerul Umam Noer atas pencapaian dalam perjalanan hidupnya sebagai akademisi dan sekaligus aktivis melalui penulisan buku hasil penelitian disertasi. Buku yang sarat dengan keberpihakannya kepada perempuan Madura melalui narasi pergulatan para janda mengatasi keliyatan dalam tekanan budaya patriarki. Buku yang memberi pesan moral kuat tentang kebutuhan penyadaran kritis terhadap pelupaan atau pengabaian terhadap perempuan yang berjuang atas tubuh dan eksistensinya sebagai manusia, di mana pun ia berada.

Surabaya, 7 Mei 2021

Pinky Saptandari

BAB 1

MENGAPA SAYA MEMBELA MEREKA

Kisah dua takdir

“Dhuh jhebbing Mortasèya, kalamon dhaddhi oreng bine’ ta’ ngastètè tor ta’ têngatè èjadiya bhakal nemmowa bhalai è budi arè saka’ dinto dhabu; Kalamon è dalem bhaktèna mongghu da’ ka sè lakè ba’na lopot èjadiya la anyama ba’na rèya anyama la penggha’ èmanna, karana èman rèya sangsara sè bada neng è kalbuna ba’na Babinè sè anyama rosak ghama èjadiya karana ta’ atoro’ parentana lakèna saellana ta’ atoro’ parentana lakèna arosak ghama anyama jadiya peggha’ èmanna èjadiya ta’ kabilang jha’ manossa; Kalamon ta’ atoro’ parentana lakèna èjadiya ta’ kabilang manossa abhaghusan hèwan sakalè, jhebbing” | “Duh, anakku, Mortaseya, kalau perempuan tidak waspada dan tidak berhati-hati, ia akan menemui kesengsaraan, begitulah petuahnya; Kalau engkau melupakan kewajibanmu terhadap suamimu, maka namamu taruhannya, itu namanya memutuskan imannya, dan karena iman itu, kesengsaraan lah yang menguasai hatimu Perempuan yang dikatakan merusak agama karena tidak mematuhi perintah suaminya, atau dengan kata lain, dengan tidak mematuhi perintah suaminya, ia merusak agama, maka dikatakan bahwa ia memutus imannya sehingga ia tidak dapat dianggap sebagai manusia; Kalau engkau tidak mematuhi perintah suamimu, maka engkau tidak dapat disebut manusia, tetapi lebih tepat disebut hewan, anakku.” (Bouvier, 2002:283, 285)

Kutipan di atas adalah petuah pertunangan yang disampaikan oleh Syeh Akbar kepada putrinya, Mortasèya. Petuah yang sama, terulang dalam setiap kesempatan, ditembangkan berupa larik bait mamaca dalam tembang yang dinyanyikan syahdu oleh sinden. Meski secara umum terbatas hanya pada perkawinan, namun impresinya jelas dan tak terbantahkan: perkawinan bukan semata perkara romantisme belaka, melainkan terdapat seperangkat aturan main yang harus dimengerti dan dipatuhi baik oleh mempelai laki-laki dan mempelai perempuan. Dalam banyak hal, persinggungan antara laki-laki dan perempuan dalam konteks kultural tidak terhindarkan. Bouvier (2002) benar, bahwa dalam kesenian relasi antara laki-laki dan perempuan Madura dapat terlihat jelas, namun jelas Bouvier melupakan fakta mendasar, yang dijelaskan dengan sangat baik oleh Niehof (1992), bahwa melalui perkawinan, sebagai institusi terpenting, relasi antara perempuan dan laki-laki dapat secara jelas dilihat.

Buku ini sejatinya akan bercerita tentang perempuan Madura yang gagal mencapai takdirnya: menjadi istri dan menjadi ibu. Narasi besarnya disusun dari pengalaman perempuan yang gagal mempertahankan perkawinannya karena ketidakmampuan mereka untuk memiliki anak. Tanpa anak dan tanpa suami, mereka dianggap sebagai beban bagi keluarga luas, dan pada gilirannya menjadi beban bagi tanean. Terlempar dari kampung halaman, mereka terdampar di Bekasi, namun tetap dengan mimpi yang sama: kembali ke rumah. Rumah adalah titik episentrum bagi mereka, dan mereka membayar, tidak peduli sejauh dan semahal apapun biaya untuk mempertahankan rumah tersebut.

Buku ini berfokus pada dua sasaran utama: politik tubuh (*body politics*) dan rekonstruksi tempat (*reconstructing place*). Secara khusus saya akan menjelaskan bagaimana politik tubuh berjaln-berkelindan dengan logika kultural Madura: bagaimana mekanisme politik tubuh mengatur tentang tubuh,

apa yang harus dan tidak boleh dilakukan oleh tubuh, dan bagaimana eksklusi sosial mendorong tubuh-tubuh yang disfungsi untuk keluar. Buku ini banyak berbicara tentang tempat (*place*), tentang orang yang mengalami perpindahan (*displacement*), dan tentang orang yang mengkonstruksi kembali tempat (*reconstructing place*) sebagai basis dari geografi moral mereka (lihat Hirsch 1995, DeRogatis 2003, Ho 2006, Jacobsen 2009, Chankrajang & Vechbanyongratana 2021). Titik simpulnya adalah politik tubuh, yakni pada bagaimana tubuh-tubuh dikonstruksikan dan dikendalikan dalam sebuah skema kultural yang bernama Madura. Madura tidak hanya merujuk pada lokasi geografis namun juga kultural. Secara spesifik, saya meletakkan politik tubuh dalam konteks kebudayaan Madura, bagaimana politik tubuh mendorong terjadinya perpindahan orang (*displacement*), dan bagaimana orang-orang tersebut membangun kembali tempat (*reconstructing place*) sekaligus menjadikan tempat yang telah ditinggalkan menjadi tempat untuk kembali (*place of return*). Dalam bahasa lain, buku ini meletakkan rumah bukan sebagai kata benda, melainkan sebagai kata kerja.

Titik pijaknya dimulai dengan bagaimana politik tubuh bekerja dalam skema kultural Madura, dan tempat terbaik adalah perkawinan. Adalah penting untuk melihat bagaimana konstruksi kultural, dengan latar belakang ekologis yang khas, membentuk cara pandang mengenai tubuh dan beban atas tubuh itu sendiri. Dalam hal ini, penting untuk melihat bagaimana tubuh perempuan dilihat dalam dua fungsi utama: fungsi produksi biologis dan fungsi produksi ekonomis. Perkawinan menjadi titik berangkat dalam kajian ini, sebagaimana akan saya jelaskan selanjutnya, bahwa perkawinan dalam konteks masyarakat Madura bukan semata urusan siapa jatuh cinta pada siapa, atau siapa dijodohkan dengan siapa, atau keluarga mana “menyerahkan anak laki-laknya” dengan keluarga mana. Perkawinan menjadi sarana bagi masyarakat untuk mempertahankan kontinuitas

masyarakat, dan karenanya seperangkat aturan yang ketat mengenai perkawinan dibangun dan dienkulturasikan. Dalam konteks kultural, perkawinan tidak lain adalah konstruksi sosial yang dibangun dengan menjadikan tubuh sebagai pondasi utama. Politik tubuh menjadi bagian integral dalam relasi antara perempuan dan laki-laki di Madura.

Tentu saja buku ini tidak berhenti pada politik tubuh, namun akan melebar pada konsekuensi lanjutan dari politik tubuh itu sendiri. Secara singkat buku ini akan bicara pada empat hal: politik tubuh, perpindahan, perlawanan, dan imaji atas tanean. Secara umum, buku ini mencoba menjawab tiga hal: Pertama, bagaimana politik tubuh bekerja dalam skema kultural Madura, utamanya dalam perkawinan. Bagaimana tanean berperan dalam konstruksi politik tubuh, apa mekanismenya dan apa konsekuensinya. Kedua, mengapa tanah dan tanean menjadi sangat krusial dan menjadi lokus utama yang harus dipertahankan. Ketiga, bagaimana tanean bertransformasi, dari gatra fisik menjadi geografi moral bagi mereka yang telah lama pergi. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, izinkan saya menjelaskan mengapa melihat konteks Madura menjadi sangat penting untuk dilakukan.

Dalam melihat masyarakat Madura, sangat sulit untuk memalingkan diri dari latar belakang ekologis Madura yang khas. Madura terletak di timur laut pulau Jawa, dipisahkan dari Jawa oleh Selat Madura. Dengan gugusan bukit-bukit kapur yang lebih rendah dan lebih kasar dibandingkan Jawa, area pantai dengan gundukan pasir putih dan batu karang, serta hanya memiliki dua musim: musim barat atau musim hujan dan musim timur atau musim kemarau. Dengan komposisi tanah dan rendahnya curah hujan membuat tanah di Madura menjadi kurang subur dan kurang menguntungkan secara ekonomis, hal ini yang membuat banyak orang Madura beralih pekerjaan menjadi nelayan, pedagang, atau bermigrasi. Meski sulit ditanami, tidak berarti sektor pertanian berhenti total,

hanya saja tidak banyak orang Madura yang menggantungkan hidup dari sektor tersebut (de Jonge, 1989:3-9). Kuntowijoyo (2002) menyebutnya sebagai masyarakat dengan kultur tegalan dengan ekosistem kering, yang dalam banyak hal berbeda dengan model Jawa, yang pada umumnya berkultur sawah dengan ekosistem basah. Dengan kekhasan ekologis semacam ini, maka Madura memiliki konteks kulturalnya tersendiri. Salah satu konteks kultural yang khas terletak pada bagaimana laki-laki dan perempuan diletakkan dalam mozaik kultural, yakni bagaimana tubuh dilihat dan dipersepsikan, khususnya pada salah satu institusi terpenting dalam masyarakat: perkawinan.

Pijakan awalnya adalah tulisan Niehof (1992) yang menjelaskan dua takdir perempuan Madura: sebagai istri dan sebagai ibu. Untuk memenuhi dua takdir itu, setiap perempuan Madura harus menikah dan memiliki anak. Dengan demikian, fungsi produksi biologis menjadi sangat penting, sebab dalam masyarakat yang menitikberatkan pada fungsi biologis dalam melanjutkan keturunan yang akan menjadi anggota keluarga luas dalam satu tanean, maka kegagalan fungsi tersebut dapat mempengaruhi keberlangsungan keluarga luas tersebut. Sebagai istri, ia juga memainkan peran lain: fungsi ekonomis. Fungsi ekonomis juga menjadi sangat penting, yakni bagaimana tubuh melaksanakan kegiatan-kegiatan ekonomi, yang dalam banyak hal berkaitan erat dengan fungsi reproduksi, yang dapat menopang keberlangsungan ekonomi tanean lanjut dalam jangka panjang.

Kelanjutan dari hal ini adalah bagaimana konstruksi atas tubuh secara biologis-sosial-kultural berjalan dalam kehidupan sehari-hari. Di titik ini, semua hal berjalan normal bagi perempuan yang sukses memenuhi dua takdir tersebut. Namun bagaimana dengan mereka yang gagal memenuhi takdir sebagai ibu dan sebagai istri? Buku ini secara lebih spesifik akan bercerita mengenai tubuh-tubuh yang disfungsi,

yang secara ekonomis dan biologis dianggap tidak mampu memenuhi kapasitas produksi dan reproduksinya: para janda.

Status janda menjadi sangat penting untuk mendapat penekanan lebih lanjut. Saya merasa perlu untuk memberikan batasan mengenai apa yang dikategorikan dengan janda itu sendiri. Saya memberikan batasan tegas, bahwa janda di sini adalah perempuan yang dicerai dan/atau ditinggal mati oleh suami yang tidak memiliki keturunan dari hasil pernikahannya tersebut. Batasan ini saya anggap perlu, sebab terdapat perbedaan antara status janda yang tidak memiliki anak dengan janda yang memiliki anak. Janda yang memiliki anak, meski tidak memiliki suami yang dapat membantu dalam kegiatan ekonomi, namun ia memiliki keturunan yang dapat membantu, yang dalam derajat tertentu menggantikan posisi ekonomi sebagai penopang ekonomi keluarga. Berbeda dengan janda dalam kategori tersebut, posisi janda yang tidak memiliki keturunan lebih kritis, sebab ia tidak hanya tidak memiliki sosok laki-laki yang menjadi suami yang dapat membantu mengolah lingkungan ekologis, ia juga tidak memiliki anak yang juga dapat membantunya dalam mempertahankan perekonomian tanean dan rumahtangganya.

Pertanyaannya berikutnya adalah, mengapa memiliki suami dan/atau anak menjadi sangat penting? Dalam masyarakat dengan kultur tegalan yang kering dan tadah hujan, pengolahan lahan menjadi sangat krusial untuk dilakukan (lihat de Jonge 1989, Kuntowijoyo 2002). Pengolahan lahan kering menuntut konsekuensi lebih jauh, yakni pengolahan lahan harus dilakukan dengan secara manual dan membutuhkan tenaga atau energi yang besar. Meski masyarakat Madura tidak selalu menggantungkan kehidupannya pada tanah tegalan, karena mereka yang tinggal di wilayah pesisir akan banyak menggantungkan pada kegiatan bahari, namun pelaku dari kegiatan ekonomi yang membutuhkan tenaga lebih banyak dilakukan oleh laki-laki, atau setidaknya dibantu oleh anak laki-laki. Maka dalam hal

ini, adalah penting untuk tetap mempertahankan surplus laki-laki dalam pengolahan sumber daya alam di sekitar mereka.

Perkawinan adalah cara utama dalam mempertahankan surplus ini. Madura mempergunakan model keluarga luas dengan sistem matrilineal, di mana seluruh anggota keluarga luas tinggal di dalam area permukiman milik keluarga istri, dalam hal ini tanean lanjeng (lihat Wiyata 2002, Tulistyantoro 2005). Dengan demikian, seluruh suami tinggal di dalam keluarga luas istri, dan seluruh anak-anak yang dilahirkan tinggal di dalam area yang sama. Dengan kondisi seperti ini, maka keberadaan suami dan anak-anak yang dilahirkan menjadi krusial sebab pada mereka tugas untuk mengolah lahan kering (atau kegiatan nelayan) diletakkan. Konsekuensinya jelas, keberadaan dan keberlangsungan keluarga luas diletakkan pada perempuan sebagai anggota keluarga, untuk dapat menarik laki-laki masuk ke dalam keluarga luas sekaligus menghasilkan keturunan, atau dalam kata lain, perempuan bertanggungjawab atas ketersediaan tenaga kerja untuk produksi ekonomis dan keberlangsungan keluarga dalam fungsi reproduksi biologis.

Adalah penting untuk melihat bagaimana tekanan ekologis tegalan yang kering menciptakan aturan pengelolaan dan pengolahan yang menitikberatkan pada penggunaan tenaga kerja yang diambil dari tenaga kerja inti yang tidak lain adalah anggota keluarga itu sendiri (Alexander 1986, Agarwal 1998, Elmhirst dan Ressoreccion 2009, Chankrajang & Vechbanyongratana 2021, Atuoye, Luginaah, Hambati & Campbell 2021). Sumber daya manusia yang dipergunakan untuk mengolah lingkungan tegalan yang kering, yang menjadi ciri utama topografi Madura diambil dari anggota keluarga dalam tanean lanjeng. Mengingat Madura mempergunakan model keluarga luas, maka setiap anggota keluarga tanean bertanggungjawab dalam membantu perekonomian tanean. Tanean lanjeng dalam hal ini bukan hanya sekedar kumpulan rumah yang bergabung dalam satu area teritori tertentu. Dalam

derajat tertentu, tanean lanjeng adalah unit sosial besar yang berisikan keluarga-keluarga yang tergabung dalam keluarga luas. Dalam tanean lanjeng tidak hanya bermukim keluarga inti, namun juga keluarga luas dalam satu pohon keluarga yang memiliki akar genealogis yang sama.

Di sisi yang berbeda, adalah krusial untuk melihat bagaimana konteks konstruksi atas tubuh perempuan dalam posisinya dikaitkan dengan tanean lanjeng. Tulistyantoro (2005) menjelaskan bagaimana hubungan antara perempuan, tanean, dan ekologi Madura. Perempuan sangat diproteksi dalam area tanean, hal ini dapat dilihat dari pola tanean yang menempatkan perempuan dalam rumah-rumah yang memanjang dari barat ke timur. Perempuan ditempatkan di dalam rumah, sedangkan laki-laki ditempatkan di langgar. Dengan penempatan demikian, maka laki-laki Madura dapat mudah memantau aktivitas tanean sekaligus menjaga seluruh penghuni tanean, utamanya perempuan dan anak-anak. Tulistyantoro (2005:146) menyebutnya sebagai “masyarakat primordial ladang”. Dalam hal ini, terdapat perbedaan: barat-timur, laki-laki-perempuan, gelap-terang, dan lain sebagainya.

Tanean lanjeng dan penghuni tanean (baca: perempuan) adalah lokus utama kebudayaan Madura. Wiyata (2002) dan Jonge (2002) misalnya, tegas menyatakan bahwa kasus carok terjadi karena gangguan terhadap istri, yang dalam derajat tertentu dianggap menghina tanean, yang menyebabkan laki-laki kehilangan harga dirinya, yang menimbulkan *todus* dan *malo'* di kalangan laki-laki di tanean yang sama. Hal ini menunjukkan betapa tanean tidak hanya berfungsi sebagai area teritorial tempat tinggal, namun juga area kultural di mana sistem kekerabatan menjadi faktor determinan. Tanean juga menjadi sangat penting untuk melihat bagaimana konstruksi atas tubuh bekerja.

Dalam tanean dapat dilihat bagaimana fungsi-fungsi reproduksi menjadi sangat penting. Sebab sebagaimana dijelaskan oleh Subaharianto (2004) dan Tulistyantoro (2005),

bahwa tanean adalah area perempuan dan diwariskan untuk perempuan. Maka hal ini membawa kita pada persoalan berikutnya: jika setiap perempuan dalam tanean harus berpartisipasi dalam menjaga tanean dengan menikah dan memiliki anak, bagaimana dengan perempuan yang gagal untuk turut serta dalam proses partisipasi itu? Bagaimana persepsi orang Madura terhadap fungsi reproduksi perempuan? Bagaimana mereka melihat fungsi reproduksi dalam konteks tanean? Mengapa fungsi reproduksi menjadi sangat penting? Dan bagaimana kegagalan atas fungsi reproduksi dipersepsikan?

Dalam masyarakat yang menitikberatkan pada persoalan reproduksi, kegagalan dalam fungsi reproduksi adalah persoalan krusial tersendiri. Tubuh perempuan kemudian dianggap tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok setiap organisme: melangsungkan keberadaan sekaligus keberlangsungan organisme itu sendiri. Kapasitas reproduksi dari tubuh perempuan kemudian menjadi salah satu faktor determinan bagaimana perempuan diposisikan (Harker 1984, Handwerker 1986, Hayden 1986, Bergink 1992, van Balen 2009, Gu 2021). Dalam hal ini, meski tubuh adalah entitas biologis, namun tubuh itu sendiri juga merupakan fenomena sosial. Sebagai fenomena sosial, tubuh tidak berdiri sendiri, namun memiliki kaitan erat dengan konteks historis, sosial, budaya, agama, bahkan politik. Dalam hal ini, tubuh tidak dipandang sebagai organ otonom, sebab tubuh tidak lain dibangun di atas pondasi di luar tubuh itu sendiri (Bates 1995, Millet 2000, Longhurst 2001, 2005, Blood 2005, Ida & Saud 2020, Idahosa 2020). Oleh karena itu, adalah sangat penting untuk melihat dalam konteks apa tubuh muncul dan menjadi bahan diskursif.

Perbincangan mengenai kapasitas reproduksi tubuh acapkali dilekatkan pada satu institusi utama yang meletakkan kegiatan reproduksi sebagai satu-satunya faktor utama: perkawinan (Harker 1984, Odell 1986, Holland 2004, Almond 2006, Pérez 2007). Perkawinan adalah cara dalam masyarakat

untuk mempertahankan keberlangsungan masyarakat itu sendiri (Ragoné 2001, Bernstein 2003, Fussel dan Paloni 2004). Dengan demikian, perkawinan menjadi faktor penentu dalam masyarakat, dan setiap perkawinan yang tidak menghasilkan keturunan dianggap perkawinan yang gagal dan boleh untuk dihentikan. Konsekuensinya jelas: perpisahan dalam perkawinan akan menghasilkan tubuh yang padanya dilekatkan sebuah status, janda atau duda. Persoalannya setidaknya lebih jelas terlihat pada para janda, di mana kapasitas reproduksi mereka dipersoalkan, sebab persoalan tersebut sangat jarang dilekatkan pada laki-laki.

Persoalannya bagi perempuan yang dicerai oleh suaminya adalah ia akan kehilangan laki-laki yang akan membantu dalam mengolah lingkungan alam yang ada di sekitar wilayah taneannya. Hal ini akan semakin sulit manakala perempuan tersebut tidak memiliki keturunan yang, dalam banyak kesempatan, dapat mengambil peran menggantikan ayahnya untuk mengolah lingkungan alam. Tanpa keberadaan laki-laki, entah itu suami atau anak-anak, maka posisi perempuan dalam tanean menjadi kritis, sebab ia tidak dapat membantu keberlangsungan ekonomi tanean sekaligus membahayakan keberlanjutan dari keluarga luas dalam tanean itu sendiri.

Konstruksi kultural atas tubuh yang melibatkan fungsi produksi ekonomis dan reproduksi biologis menitikberatkan pada posisi perempuan sebagai istri dan ibu (Walle 1968, Chodorow 1974, Niehof 1992, Blackwood 1995, Christie-Mizell, Keil, Kimura dan Blount 2007, Markens 2007, Pérez 2007). Kegagalan dalam fungsi reproduksi biologis, yang kemudian berakibat pada fungsi produksi ekonomis memunculkan politik tubuh yang menekankan pada kegagalan fungsi-fungsi tersebut secara sosial. Secara sosial, perempuan akan menghadapi stigma, dengan tidak diterimanya perempuan tersebut dalam lingkungan sosialnya secara penuh, sebab ia dianggap tidak membantu dalam menjaga dan

mempertahankan keluarga luasnya, baik secara ekonomis maupun biologis. Secara ekonomis, perempuan tersebut dianggap gagal menyediakan tenaga kerja untuk mengolah lingkungan alam, sebab pada umumnya pengelolaan lingkungan alam diserahkan pada anggota keluarga, dalam hal ini suami dan anak-anaknya (lihat Elmhirst dan Ressoreccion 2009). Secara biologis, perempuan tersebut dianggap gagal menghasilkan keturunan yang dapat menjaga keberlangsungan dan keberadaan dari keluarga luas itu sendiri.

Dengan gagalnya perempuan menarik laki-laki untuk masuk ke dalam tanean, ditambah pula dengan gagalnya perempuan tersebut memiliki keturunan, menyebabkan dia tereksklusi dalam lingkungan sosial tanean. Eksklusi sosial membawa konsekuensi lanjutan bagi perempuan: akses yang lebih sedikit terhadap sumber daya. Tanpa sumber daya untuk dihasilkan dan eksklusi sosial, maka lebih sedikit pula pilihan yang tersedia bagi mereka. Politik tubuh dalam konteks kultural Madura menekankan pada dua hal utama yang notabene gagal mereka (baca: para janda)enuhi seluruh persyaratan yang dibutuhkan. Dengan demikian, maka perempuan semakin tersudut dalam mengambil keputusan yang dapat berguna bagi diri mereka. Penerimaan yang tidak penuh dari lingkungan sosial dan kultural juga mendorong perempuan untuk mengambil keputusan untuk keluar dari persoalan yang mereka hadapi. Maka dalam hal ini, berpindah adalah keputusan yang mereka ambil.

Keluar dari wilayah asal merupakan keputusan yang mereka pilih yang boleh jadi disebabkan karena dua hal: Pertama, sebagai akibat dari terbatasnya pilihan yang tersedia bagi mereka. Bagi mereka, tinggal di dalam lingkungan tanean yang tidak lagi mengharapkan kehadiran mereka dan semakin sulitnya mengakses sumber daya alam jelas akan membuat mereka mati secara perlahan. Kedua, sebagai bentuk perlawanan atas tekanan sosial yang mereka terima. Keputusan untuk berpindah tidak dapat dilepaskan dari latar belakang

mereka, yakni bagaimana politik tubuh dan eksklusi sosial mendorong mereka untuk keluar dari keluarga luas mereka, dan meninggalkan tanean yang merupakan akar historis dan kultural mereka.

Dinamika politik tubuh tidak berhenti ketika mereka keluar dari wilayah sosial mereka di Madura, namun terus berlanjut di Bekasi. Sebagai wilayah tujuan, Bekasi memberikan banyak ruang dan kebebasan yang selama ini tidak mereka nikmati ketika mereka berada di Madura. Di Bekasi dinamika politik tubuh yang amat berbeda terjadi. Jika di Madura mereka tidak memiliki hak penuh untuk mengendalikan tubuh mereka, misalnya dengan memilih pada siapa mereka akan menikah, hal tersebut tidak berlaku di Bekasi. Perempuan sebagai pemilik tubuh mempunyai hak penuh untuk melakukan apapun dengan tubuh mereka tanpa campurtangan keluarga dan dunia sosial tanean. Bekasi memberikan peluang bagi mereka untuk tumbuh dan berkembang menjadi aktor yang mengatur hidup dan nasib mereka sendiri.

Namun kepergian mereka tidak serta-merta melepaskan imaji mereka atas tanean sebagai hak kultural sekaligus sebagai tempat awal mula mereka berasal. Tanean merupakan hak kultural bagi para perempuan yang memutuskan untuk pergi sebagai ekse dari politik tubuh, sebab dalam sistem matrilokal Madura, rumah dalam tanean dikhususkan bagi perempuan dan diwariskan untuk perempuan (Tulistyantoro 2005). Tanean lanjut bertransformasi dari rumah yang mereka tinggalkan menjadi rumah bagi mereka yang telah lama melangkah menjauh. Maka tanean beralih menjadi tujuan yang hendak mereka capai sekaligus mereka pertahankan tidak peduli seberapa banyak biaya yang harus mereka keluarkan. Sejumlah pertanyaan baru yang muncul adalah bagaimana hubungan dan interaksi mereka keluarga mereka di tanean yang telah mereka tinggalkan? Bagaimana mereka tetap mempertahankan imaji atas tanean yang mewujud dalam tindakan? Tindakan apa saja

yang mereka lakukan? Mengapa mereka melakukan hal itu dan apa motif serta tujuannya?

Tanean dengan demikian bukan lagi sebatas wilayah kompleks permukiman atau teritori fisik bagi mereka yang telah jauh melangkah. Dalam bab-bab berikutnya, saya akan menjelaskan bagaimana tanean bermain sebagai geografi moral: jangkar imaji sekaligus rumah tempat kembali. Tanean, terutama kompleks pemakaman yang tergabung dalam unit tanean, memainkan peran yang krusial untuk memahami bagaimana tindakan-tindakan yang diambil oleh para janda sekaligus memahami bagaimana menjaga imaji atas tanean menjadi bagian penting dalam kehidupan mereka. Sebagai rumah yang tetap mereka pertahankan di tengah dunia yang mengaburkan batas-batas teritori fisik (Appadurai 1991, Olwig 1997). Namun batasan-batasan itu ada dan nyata. Batasan ini membatasi mereka secara fisik dengan tanean mereka, namun tidak dengan imaji mereka. Di bagian ini saya ingin melacak, mengapa persoalan imaji ini menjadi sangat krusial? Mengapa mereka tetap mempertahankan hak kultural, di tengah kondisi sosial dan kultural yang justru mengeksklusi mereka? Mengapa mereka tetap menyatakan, bahwa di sana mereka berasal dan di sana pula mereka akan kembali? Lebih jauh, apakah perpindahan yang mereka lakukan, yang barangkali adalah solusi termudah yang tersedia bagi mereka, akan berpengaruh terhadap imaji mereka atas tanean sebagai geografi moral mereka?

Secara khusus saya ingin meletakkan pengalaman perempuan, para janda yang tereksklusi secara sosial dalam lingkungan sosial tanean mereka, yang akhirnya memilih untuk melangkah jauh sebagai titik berangkat. Semua narasi dimulai pada politik tubuh, bagaimana politik tubuh sebagai titik episentrum menyebar ke seluruh sendi kehidupan masyarakat Madura. Secara lebih spesifik, seluruh narasinya adalah tentang perempuan yang terus bermimpi untuk kembali, mengambil kembali hak kultural mereka, merengkuh

kembali kebahagiaan, mengumpulkan kepingan asa yang berhamburan.

Mengapa para janda?

Ketika buku ini disusun, pertanyaan mengapa merupakan pertanyaan yang harus dijawab terlebih dahulu. Pertanyaan ini adalah hantu yang terus muncul, dan tanpa menjawab pertanyaan ini, maka seluruh narasi dalam buku ini adalah kesia-siaan yang paripurna. Maka saya mengambil sejumlah alasan, boleh saja dibilang sebagai justifikasi, atau bahkan simplifikasi, namun jawaban atas pertanyaan ini merupakan bagian dari tugas moral saya sebagai penulis.

Terdapat tiga alasan mengapa saya, dengan sintingnya mengajukan buku ini. Pertama, buku ini dimaksudkan untuk mengisi ruang yang selama ini terabaikan: kajian tentang kebudayaan Madura dari sudut pandang perempuan. Kajian mengenai kebudayaan Madura pada umumnya dilakukan dengan sudut pandang laki-laki. Itu sebabnya Madura sangat kental dengan feromon laki-laki. Jika kajian dari sudut pandang perempuan saja sudah sangat sedikit, kajian ini justru akan mengambil sudut pandang dari mereka yang selama ini terabaikan: para janda yang terasingkan dari rumah mereka.

Memang telah ada studi mengenai Madura dalam sudut pandang perempuan, namun yang secara spesifik menjadikan janda sebagai focal point dapat dikatakan hampir tidak ada. Lagi-lagi hal ini merupakan kesenjangan atas kajian Madura. Tidak hanya menitikberatkan pada pengalaman perempuan secara umum, buku ini lebih spesifik memfokuskan pada pengalaman janda. Tentu saja hal ini penting, sebab terdapat perbedaan antara pengalaman laki-laki dan pengalaman perempuan, bahkan antara pengalaman perempuan (lebih umum) dengan janda (lebih khusus). Dengan demikian diharapkan dapat menjelaskan Madura dari sudut pandang

baru, dari sudut pandang perempuan, khususnya janda, yang selama ini terabaikan.

Kedua, buku ini dimaksudkan untuk mengisi kekosongan akademik tentang masyarakat dan kebudayaan Madura yang mengeksplorasi Madura khususnya dari sisi politik tubuh yang selama ini terpinggirkan. Terdapat jurang yang sangat lebar dalam berbagai kajian mengenai Madura yang melupakan persoalan politik tubuh. Beberapa kajian tentang Madura lebih fokus pada sejarah dan bagaimana kesejarahan membentuk konstelasi sosial, terutama terletak pada sosok pemimpin di Madura, secara lebih spesifik: kiai. Jika kita membaca tulisan Bruinessen (1995), Jonge (1989, 2011), Kuntowijoyo (2002), Mansurnoor (1995), Kasdi (2003), Rozaki (2004), A'la, Zamzami, Udin & Aniq (2018), kajian-kajian tersebut hanya fokus pada satu gender: laki-laki. Kajian yang ada pada dasarnya memiliki benang merah, yakni penitikberatan pada struktur sosial masyarakat Madura. Namun seluruhnya memiliki satu kekurangan fundamental, yakni hanya melihat pada sosok tertentu dengan gender tertentu. Dalam hal ini mereka luput melihat bagaimana sosok perempuan. Memang ada kajian dari Jannah (2020) dan Jannah & Ida (2019) yang amat menarik, sebab bicara mengenai ulama perempuan, ada pula kajian mengenai perempuan sebagai pemimpin di Madura, misalnya Karim (2004), Satriyati (2009), dan Julijanti (2009), meski bagi saya kajian-kajian tersebut terlalu elitis.

Kajian lain menitikberatkan pada kebudayaan Madura, termasuk didalamnya adalah seni tradisi, pola permukiman, pola perladangan, perdagangan, nilai-nilai sosial, hingga carok. Kajian dari Kusin dan Karjati (1994), Wiyata (2002, 2013), Jonge (2002, 2011), Bouvier (1995, 2002), Srinthil (2007), Bustami (2001a, 2001b), Burman-Hall (1995), Nurwidodo (2002), Fathony (2009), Rochana (2012), Satriyati (2017), Febrianto, Wulandari & Santosa (2017), Ambarwati, Wardah & Sofian (2019), Fatmawati (2020), dan Hasan (2020) masuk dalam

kategori ini. Di luar tulisan tentang kebudayaan, ada pula kajian ekologi dari Bustami (2001a, 2001b), Nurwidodo (2002), Smith (1995), Rifai (1995) yang melihat bagaimana masyarakat beradaptasi dengan kondisi ekologis dengan mengembangkan teknik lahan kering, yakni lahan yang diolah hanya dengan menggunakan air yang sangat minim. Terlepas dari kajian-kajian di atas, ada pula kajian-kajian mengenai bagaimana pengaruh jembatan Suramadu terhadap industrialisasi dan budaya Madura, dan kajian mengenai ekologi dan potensi sumber daya alam di Madura, misalnya Subaharianto (2004), Rachbini (1995), Kuntowijoyo (1995), dan Rani (2014). Kajian mengenai perempuan dapat dikatakan sangat sedikit, beberapa bicara dalam bidang kesenian dan pemerintahan.

Mengherankan sesungguhnya, bahwa kajian tentang Madura dari sudut pandang perempuan dapat dikatakan sangat minim, Di antara yang sedikit itu saya harus menyebut kajian dari Mardhatillah (2014), Munawara, Yasak, & Dewi (2015), Diana, Rachmayanti, Anwar, Khomsan, Christianti, & Kusuma (2018), Noer (2018), Sudarso, Keban & Mas'udah (2019), Yunitasari, Umayro & Pratiwi (2019), Sabariman (2020) (meski saya enggan memasukkan Sabariman dalam kategori ini), dan Sabri (2020) sebagai kajian yang cukup menarik untuk dicermati. Satu kajian lain yang harus saya sebut adalah Ida & Saud (2020) yang secara brilian menjelaskan bagaimana sunat perempuan dalam kerangka politik tubuh pada mozaik kultural Madura.

Berbagai kajian yang telah dilakukan sesungguhnya bicara satu fakta mendasar: Madura tidak pernah sepi dari kajian ilmiah yang serius. Namun kajian yang secara khusus berfokus pada politik tubuh dalam bingkai kultural Madura hilang sama sekali dalam diskursus tentang Madura. Buku ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana politik tubuh dan kebudayaan Madura saling berjalani dan bersinggungan. Tubuh akan menjadi pijakan dasar sekaligus jendela untuk memahami kultur Madura, dan bagaimana tekanan sosial, kultural,

ekonomis dan ekologis diletakkan pada tubuh. Maka dalam hal ini, saya melihat bahwa kajian mengenai politik tubuh dalam skema kultural Madura menjadi sangat krusial untuk dilakukan.

Ketiga, buku ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana posisi tanean sebagai inti kebudayaan Madura. Kajian ini menjelaskan bagaimana tanean menginkorporasikan seluruh aspek dalam kehidupan masyarakat: penghuninya, sumber daya alam, aktivitas ekonomi, dan elemen reproduksi. Kajian ini melihat tanean bukan sebagai gatra fisik berupa kompleks permukiman, namun juga sebagai tempat segala hal dimulai dan diakhiri. Tanean akan berada dalam titik episentrum kajian ini, di mana saya mencoba melihat bagaimana konteks tanean sebagai tempat mempengaruhi konsep batasan ruang dan waktu bagi para janda terasing. Secara khusus buku ini diharapkan memberikan sumbangan pemikiran bagaimana imaji memainkan peran penting dalam konteks kultural Madura.

Politik tubuh, perpindahan, dan imaji

Bagi saya, terdapat dua kekurangan besar dalam kajian-kajian tentang Madura. Pertama, kajian-kajian di atas, terkecuali Bouvier (2002), Srinthil (2007), Ida & Saud (2020), abai dalam melihat bagaimana posisi perempuan dalam konstelasi sosial dan kultural di Madura. Tidak hanya minim dari segi representasi, namun perempuan terlupakan dalam kajian-kajian di atas. Kedua, bahwa berbagai kajian luput melihat bagaimana orang Madura memandang gender dan tubuh, tidak hanya perempuan dan tubuhnya, namun juga laki-laki dan tubuhnya. Persoalan tubuh menjadi titik awal kritik yang saya ajukan. Beberapa kajian, sebut saja Jonge (2011), Karim (2004), Kuntowijoyo (2002), dan Wiyata (2002), meski berbicara mengenai kebudayaan Madura, namun melupakan tubuh kultural. Carok misalnya, secara implisit dikatakan

Wiyata memiliki nuansa maskulinitas, berupa tindakan yang dilakukan oleh laki-laki untuk memperbaiki nama baiknya, upaya yang dilakukan dikatakan sangat maskulin: carok. Dalam hal ini, sebenarnya Wiyata telah menyinggung konstruksi kultural atas tubuh, yakni bagaimana dan mengapa tubuh perempuan sangat diproteksi, karena pada tubuh perempuan diletakkan harga diri laki-laki Madura.

Namun Wiyata, di samping memang tidak memfokuskan pada persoalan politik tubuh, melupakan fakta bahwa tubuh kultural adalah hasil konstruksi. Tubuh kultural tidak berdiri sendiri atau mengada dengan sendirinya. Adalah hal yang tidak dapat disangkal bahwa kondisi ekologis, sosial dan kultural membentuk bagaimana persepsi seseorang atau kelompok (baca: masyarakat) atas tubuh. Secara tegas Wiyata (2002:181-182) mengatakan bahwa carok adalah ciri maskulin, sama halnya dengan pernikahan itu sendiri pada dasarnya meneguhkan maskulinitas laki-laki Madura. Dalam hal ini, saya menganggap Wiyata sesungguhnya telah berada dalam jalur yang benar, namun ia tidak mengeksplorasi, misalnya mengapa perempuan tidak melakukan carok, atau lebih tepatnya, mengapa perempuan yang melakukan pembunuhan balas dendam tidak dikatakan sebagai carok. Penjelasan Bustami (2005) menarik, sebab ia menjelaskan apa yang dilewatkan oleh Wiyata (2002), bahwa carok secara kultural adalah milik laki-laki sebagai bentuk pengembalian harga diri laki-laki yang terlecehkan. Tindakan balas dendam perempuan tidak dianggap sebagai carok karena perempuan memang tidak dikonstruksikan secara sosial dan kultural untuk melakukan itu. Dalam hal ini, konstruksi carok sebagai ciri maskulin tidak lain merupakan konstruksi yang ketat. Jika berpijak pada argumen tersebut, maka menjadi krusial untuk melanjutkan bertanya, dalam konstruksi seperti apa perempuan dapat menemukan ruangnya?

Maka dalam hal ini saya menganggap penting apa yang dikaji oleh Bouvier (2002) dan Srinthil (2007). Meski demikian,

terdapat dua pertanyaan yang mengganggu: pertama, apakah ruang publik bagi perempuan hanya sebatas pada seni dan budaya? Jika iya, apakah dimungkinkan untuk membuka ruang di luar kesenian? bagaimana perempuan dapat mengakses ruang tersebut? Jawaban pertanyaan ini akan berimplikasi pada pertanyaan kedua: bagaimana posisi perempuan dalam konteks sosial dan kultural masyarakat Madura? Pada titik ini, saya merasa bahwa kajian-kajian di atas tidak menjawab persoalan bagaimana tubuh perempuan dikonstruksikan dalam masyarakat Madura – beberapa bahkan buta gender dalam melihat bagaimana perempuan dalam konstelasi sosial dan kultural di Madura – maka saya meletakkan politik tubuh sebagai eksplanandum – basis utama kajian ini.

Politik tubuh dalam kajian ini, mengutip Ong dan Peletz (1995:6), sebagai “the inherently political nature of symbols and practices surrounding the body politics and the human body”, dengan posisi demikian, kajian ini menjadikan tubuh sebagai landasan utama, tentang bagaimana tubuh dilihat, dikonstruksikan, dan terutama sekali dikendalikan. Tubuh secara historis dan kultural adalah titik singgung dari relasi kuasa antara kontrol sosial dan perlawanan. Tubuh menjadi area penting di mana konstruksi dimulai, sebab tubuh adalah area abu-abu di mana kontestasi sebagai napasnya dan konflik sebagai denyutnya. Tubuh tidak hanya sekedar onggokan daging dan tulang, namun area perang di mana transformasi atas tubuh menjadi penanda penguasaan atas tubuh sekaligus area di mana politik, agama, dan budaya saling berebut pengaruh (Foucault 1979, Ong 1987, Detsi-Diamanti, Kitsi-Mitakou, dan Yiannopoulou 2009, Lemoncheck 2020, Atuoye, Luginaah, Hambati & Campbell 2021).

Politik tubuh bicara pada wilayah bagaimana tubuh dilihat, dikonstruksikan, dan diatur. Meski domain ini bekerja baik pada tubuh laki-laki maupun tubuh perempuan, namun politik tubuh, secara spesifik ditunjukkan oleh buku ini, merujuk

pada tubuh perempuan. Saya meletakkan tubuh perempuan sebagai landasan, bagaimana konstruksi sosial dan kultural Madura mengkonstruksi dan mengatur tubuh perempuan, bagaimana mekanisme politik tubuh terhadap tubuh-tubuh yang disfungsi, tubuh perempuan yang gagal mencapai tujuan utamanya, dan bagaimana politik tubuh berperan dalam membentuk pengalaman dan pengetahuan perempuan atas tubuh itu sendiri.

Politik tubuh dilihat dari bagaimana tubuh perempuan diletakkan dalam kerangka kultural Madura yang berjalan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini mengisyaratkan dua hal: Pertama, bahwa politik tubuh akan bersinggungan dengan konstruksi identitas perempuan Madura, yakni bagaimana enkulturasi kebudayaan Madura membentuk “pengetahuan kebudayaan Madura” bagi perempuan, sehingga kebudayaan tersebut secara inheren menjadi bagian dari dirinya sebagai “perempuan Madura.” Saya menganggap hal ini penting, sebab dalam beberapa kesempatan, para subjek saya, memandang apa yang mereka alami sangat wajar dalam konteks kultural Madura, dalam kewajaran yang sama dengan bagaimana mereka harus menikah di usia yang amat dini tanpa berhak protes, atau bagaimana mereka harus berulang kali meminum jamu-jamuan agar dapat hamil. Bagi para subjek saya, pengalaman mereka di Madura adalah yang secara universal berlaku bagi setiap perempuan Madura, hal itu tidak lain karena mereka adalah perempuan Madura.

Kedua, politik tubuh dalam logika kultural Madura akan memproduksi apa disebut dengan posisi perempuan vis a vis posisi laki-laki. Dalam hal ini, bahwa posisi perempuan dalam kebudayaan Madura jelas didasarkan pada politik tubuh. Pembagian ruang dalam tanean misalnya, perempuan di dalam dan laki-laki di luar, perempuan di rumah dan laki-laki di langgar, bahkan oposisi biner ini berlanjut pada poros barat-timur, menandakan bagaimana perempuan ditempatkan, tidak hanya dalam gatra fisik, namun juga gatra sosial.

Pembagian kerja berdasarkan seks maupun hak dan kewajiban suami-istri dalam perkawinan juga memberi contoh bagaimana posisi perempuan diatur bukan karena urusan status atau lainnya, namun karena secara biologis dia perempuan, dan karenanya secara sosial posisinya berbeda.

Politik tubuh terartikulasikan dalam kehidupan sehari-hari, dan salah satu contoh terbaik ada pada perkawinan. Tentu saja penting bagi saya untuk menjelaskan, mengapa perkawinan menjadi titik awal perjalanan. Hal pertama yang harus dilihat terletak pada bagaimana perkawinan menjadi artikulator dari politik tubuh, dalam hal ini politik tubuh dienkulturasikan melalui perkawinan sebagai mediumnya. Semua anak perempuan di Madura selalu diajarkan, bahwa semua perempuan Madura harus kawin dan memiliki anak, dan meski melahirkan adalah fakta biologis, namun bagaimana anak dinilai dan dipersepsikan adalah konstruksi sosial. Perkawinan tidak lain adalah hubungan yang dilandaskan pada seperangkat aturan didasarkan pada konstruksi gender dalam masyarakat Madura.

Perkawinan tidak lain merupakan penyatuan secara sosial, ekonomi, dan seksual dari dua orang yang berbeda jenis kelamin. Perkawinan secara sempit dapat dilihat sebagai institusi sosial yang membuat hubungan seksual antara dua individu menjadi resmi, dan seringkali dilaksanakan melalui sejumlah ritual tertentu (Crapo 2002, Shadle 2003). Secara luas, perkawinan melibatkan banyak pihak untuk saling berkomitmen membentuk satu jejaring hubungan. Dalam hal ini, perkawinan tentu saja tidak hanya menghubungkan dua individu yang berjanji untuk saling berbagi dalam banyak hal, namun juga menghubungkan dua keluarga untuk membentuk aliansi dan kekeluargaan.

Sebagai fenomena sosial, perkawinan tidak lain adalah satu institusi sosial yang memiliki tujuan spesifik: melanjutkan keberlangsungan generasi, yang secara sosial maupun kultural memiliki hak untuk menarik garis keturunan mereka melalui

orangtua hingga ke tingkat yang lebih tinggi, dan pada gilirannya akan menjadi garansi atas keberlangsungan spesies manusia secara umum (lihat Ginsburg dan Rapp 1991; Christie-Mizell, Keil, Kimura, dan Blount 2007). Tujuan ini tentu saja bersifat universal, dalam artian bahwa, setiap perkawinan, baik dinyatakan secara tegas atau tidak, akan berujung pada terciptanya satu generasi penerus yang akan menggantikan generasi sebelumnya. Dalam konteks ini, perkawinan adalah satu mekanisme biologis yang disandarkan pada konstruksi kultural, bahwa setiap perkawinan harus mencapai tujuan utama yang hendak dicapai (Holland 2004, Jin, Li, dan Feldman 2006, Rubin dan Steinberg 2011).

Perkawinan merupakan awal bagi terbentuknya keluarga, yang kemudian akan menjadi satu bagian dari kelompok sosial yang lebih besar. Keluarga sendiri memiliki dua fungsi dasar: perlindungan bagi anak-anak dan enkulturasi (Fussell dan Palloni 2004, Almond 2006). Perlindungan bagi anak menjadi bagian integral dalam fungsi dasar keluarga. Dalam keluarga luas misalnya, perlindungan anak tidak hanya menjadi kewajiban dari orangtua, namun juga semua kerabat dalam keluarga tersebut. Di sisi berbeda, perlindungan tentu tidak dapat diartikan secara sempit, yakni perlindungan secara fisik, namun juga melibatkan dukungan emosional. Intimasi menjadi kata kunci dalam memahami bagaimana perlindungan terhadap anak sebagai fungsi dasar dari pembentukan keluarga. Fungsi dasar lainnya dari keluarga adalah enkulturasi. Sebagai cara untuk melanjutkan keberlangsungan generasi, anak-anak juga diharapkan untuk memiliki kebudayaan yang kurang lebih sama dengan orangtuanya, maka enkulturasi menjadi bagian tak terpisahkan dalam pembentukan keluarga.

Di sisi yang berbeda, perkawinan bukan semata urusan biologis per se. Perkawinan juga melibatkan kepentingan ekonomis, dalam hal ini adalah ekonomi rumah tangga (Little 1987, Collier 1988, Bergink 1992, Oppenheimer 1997, Perez

2007). Ekonomi rumah tangga tidak lain adalah konsekuensi logis dari perkawinan, sebab perkawinan memiliki ciri-ciri dasar, bahwa dua orang saling berkomitmen untuk membentuk satu keluarga. Secara tipikal, komitmen untuk membentuk keluarga secara tidak langsung adalah juga komitmen untuk memelihara keberlangsungan keluarga itu sendiri. Secara tidak langsung, ekonomi menjadi salah satu prasyarat utama atas keberlangsungan rumah tangga itu sendiri.

Dalam ekonomi rumah tangga, pembagian kerja secara seksual merupakan kondisi di mana terdapat pembagian kerja antara pasangan yang memungkinkan keduanya untuk mempertahankan rumah tangga yang mereka bangun. Pembagian kerja secara seksual, seringkali mewujud dalam pembagian kerja ekonomi berdasarkan gender, dalam hal ini adalah apa yang harus dilakukan oleh satu gender dan tidak dapat dilakukan oleh gender yang lain (lihat Ong 1991, Robert 1996, Wiesner-Hanks 2004). Pengolahan lahan misalnya, menjadi tanggungjawab suami sedangkan proses pengolahan hasil lahan menjadi tanggungjawab istri. Dalam hal ini, pembagian kerja secara seksual merupakan kegiatan ekonomis yang juga tidak dapat terlepas dari konstruksi kultural (Amin dan Al-Bassusi 2004).

Gambaran di atas, mengenai perkawinan maupun keluarga, pada dasarnya menjadikan perkawinan sebagai suatu fenomena sosial yang seakan terlepas dari satu persoalan mendasar, dan seringkali terlupakan, bahwa perkawinan pada dasarnya adalah hubungan antargender yang didasarkan pada politik tubuh (Ginsburg dan Rapp 1991, Berstein 2003, Hoffert dan Anderson 2003). Konstruksi atas tubuh terlihat jelas dalam berbagai hal yang berkaitan erat dengan perkawinan, bahkan sebelum perkawinan tersebut dilangsungkan. Politik tubuh dapat dilihat pada bagaimana tubuh perempuan dan tubuh laki-laki dibedakan, secara sosial, kultural, dan ekonomis, dalam menjalankan fungsi-fungsi dasar perkawinan. Baik

fungsi prokreasi maupun ekonomi misalnya, jelas membedakan antara tubuh laki-laki dan tubuh perempuan.

Perkawinan dilihat sebagai mekanisme kultural atas tindakan prokreasi (Holland 2004, Longhurst 2005, Christie-Mizell, Keil, Kimura, dan Blount 2007). Prokreasi atau lahirnya keturunan yang sah secara sosial merupakan bukti nyata keberlangsungan hubungan antara dua individu, yang juga memberikan kaitan kuat atas keberlangsungan hubungan antara dua kelompok sosial. Secara khusus, prokreasi, walau melibatkan dua belah pihak, laki-laki dan perempuan, namun lebih dititikberatkan, secara kultural, pada perempuan. Secara biologis, alasan prokreasi diletakkan pada tubuh perempuan adalah fakta yang tidak dapat disangkal, bahwa prokreasi hanya dapat dilakukan dalam rahim yang ada pada diri perempuan (Lycett, Dunbar, dan Voland 2000). Dengan demikian, perempuan dilihat sebagai ladang garapan, dengan suami sebagai penggarap utama. Konsepsi ini akan memperoleh pijakan ideologis dari teks keagamaan dan bagaimana teks tersebut diajarkan dalam setiap kesempatan di masyarakat.

Sebagai sebuah konstruksi sosial yang pelaksanaannya dibebankan pada perempuan, bukan semata urusan siapa jatuh cinta pada siapa, atau siapa memilih menikah dengan siapa. Perkawinan adalah cara bagi masyarakat untuk mempertahankan keberadaan masyarakat itu sendiri, dan karenanya seperangkat aturan dibangun dan diperkuat di sekitar perkawinan. Perkawinan secara tegas telah membuka domain baru di mana pada perkawinan dilandaskan hubungan-hubungan antarindividu maupun antarkelompok sosial (Harker 1984). Hubungan interkoneksi ini seringkali mewujudkan dalam bentuk seperangkat hak dan kewajiban yang melibatkan semua pihak yang berkomitmen untuk membentuk satu hubungan, meleburkan dua kelompok sosial menjadi satu kelompok sosial yang lebih besar. Perkawinan, walau kadangkala tidak melibatkan cinta dari dua pihak, dengan

demikian dilihat sebagai penyatuan dua kelompok sosial yang membangun aliansi strategis, dengan perkawinan sebagai pengikat utama (Rubin dan Steinberg 2011).

Konstruksi kultural atas tubuh perempuan tentu tidak berhenti di sana. Pembagian kerja berdasarkan gender misalnya, juga melibatkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan (England dan Lawson 2005, Bradley dan Healy 2008, Laurie 2011). Tubuh perempuan, mewakili ibu dari kehidupan, seringkali diletakkan dalam kegiatan-kegiatan ekonomi yang bersifat pengolahan hasil, bukan pada produksi. Tubuh laki-laki adalah kebalikan dari konstruksi tersebut, yakni diletakkan sebagai pengolah alam, yang melalui tangannya alam diolah untuk kemudian menghasilkan sesuatu, yang pada gilirannya akan diolah oleh perempuan. Politik tubuh dengan demikian adalah denyut nadi dari perkawinan (Simmons 2009). Sebagai satu institusi sosial, kultural dan ekonomi, perkawinan adalah sebuah aliansi yang diletakkan pada tubuh sebagai pondasi utama. Tubuh adalah diri manusia yang kehendaknya diatur sepenuhnya oleh manusia yang memiliki tubuh itu sendiri. Meski kehendak sepenuhnya ada pada manusia, namun tubuh itu sendiri selalu mengapung berkaitan dengan dunia di luar tubuh. Secara teoritik, Braidotti (2009), Chankrajang & Vechbanyongratana (2021) menempatkan tubuh pada posisi yang selalu berubah, tidak stabil, baik secara definitif maupun ontologis. Karena tubuh selalu bersentuhan dengan berbagai dinamika, seperti gender, ras, dan kelas. Namun Braidotti menitikberatkan, bahwa tubuh adalah wilayah privat namun tidak pernah benar-benar sepi dari suara-suara yang memengaruhi tubuh itu sendiri.

Tubuh adalah kedirian manusia di mana entitas manusia diletakkan. Sebagai entitas biologis, tubuh tidak lain adalah wujud nyata dari kumpulan organ dan gerakan-gerakan fisiologis yang membentuk tubuh itu sendiri. Namun tubuh tidak semata entitas biologis, tubuh juga merupakan entitas sosial dan entitas kultural (Butler 1993). Sebagai entitas sosial

dan kultural, tubuh tidak dapat dilepaskan dari dinamika maupun konstruksi sosial. Tubuh dengan demikian menjadi sebuah wilayah, di mana kehidupan sosial menginkorporasikan tubuh ke dalam wilayah sosial, dan menjadikan tubuh sebagai arena kontestasi, antara dunia sosial dengan pemilik tubuh itu sendiri.

Berbagai diskusi mengenai politik tubuh sesungguhnya berbicara dalam nada yang sama: tubuh perempuan dibedakan dengan tubuh laki-laki. Perbedaan ini muncul sebagai akibat dari bagaimana tubuh itu sendiri dikonstruksikan secara sosial, sebab tubuh selalu merujuk pada tubuh sosial, meski tubuh itu sendiri tidak dapat melepaskan diri dari entitas biologis. Namun perbedaan menjadi titik awal, bagaimana tubuh perempuan dan tubuh laki-laki dibedakan. Akibat perbedaan ini, yang muncul dari dimensi kesejarahan hingga budaya populer, tubuh selalu menjadi area kontestasi. Saya setuju dengan Foucault (1979) dan Kleinfeld (2009), bahwa untuk memahami tubuh, maka dimensi kesejarahan harus dilihat secara mendalam, sebab politik tubuh sesungguhnya bukan isu baru. Sejak masa klasik, bahkan jauh sebelum itu, telah terjadi perbedaan antara laki-laki dan perempuan (Wiesner-Hanks 2004, Andaya 2006). Masyarakat berburu dan meramu misalnya, telah mengenal pembagian kerja berdasarkan gender, di mana perempuan, karena tubuhnya, terdomestikasi dalam area-area tertentu yang terbatas (lihat Elmhirst dan Ressureccion 2009, Atuoeye, Luginaah, Hambati & Campbell 2021). Di sisi berbeda, politik tubuh sangat jelas terlihat manakala kita berbicara aspek fundamental dari politik tubuh itu sendiri: perkawinan. Meski perkawinan tidak lain adalah bentuk utama dari politik tubuh - dalam hal ini adalah fakta yang tidak dapat disangkal, bahwa tubuh memainkan peran signifikan dalam keberlangsungan spesies manusia - namun politik tubuh dalam perkawinan boleh jadi adalah aspek yang paling sering terabaikan (lihat Berstein 2003, Fussell dan Palloni 2004).

Salah satu kunci penting dalam memahami perkawinan dan politik tubuh adalah bagaimana konteks kultural memandang tubuh laki-laki dan perempuan. Tentu saja konteks kultural ini tidak hanya berlaku dalam kegiatan prokreasi, namun secara umum menyeluruh pada bagaimana tubuh perempuan menjadi lokus yang dikungkung, dipersepsikan, dan dikendalikan (Butler 1993). Refleksi atas tubuh membawa kita pada persoalan krusial lain, bahwa apa yang dipersepsi sebagai tubuh, seringkali, tidak sama antara si pemilik tubuh dengan orang lain yang melihat tubuh itu sendiri, yakni gambaran atas tubuh mendorong kita untuk melihat tubuh secara keseluruhan (Nolan 2007). Tubuh menjadi kata kunci penting, melalui tubuh operasi kebudayaan dapat dilihat dan dijabarkan. Terutama tubuh perempuan. Dalam banyak konteks, tubuh perempuan adalah arena perebutan tanpa akhir, yang seringkali perempuan kehilangan hak atas tubuhnya sendiri (Swenson 2010). Politik tubuh menjadi penanda betapa operasi atas tubuh menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan perempuan. Termasuk di antaranya perkawinan, yang tentu saja melibatkan tubuh perempuan secara penuh didalamnya.

Ketika kita berbicara mengenai politik tubuh dalam konteks perkawinan, adalah penting untuk melihat bagaimana konstruksi kultural, tidak hanya pada tubuh yang sukses memenuhi konstruksi kultural, namun juga pada tubuh-tubuh yang mengalami kegagalan (Roberts 1996, Rapp 2001). Konstruksi kultural atas tubuh pada dasarnya selalu berjalan pada alur yang sama: bahwa tubuh perempuan, sebagai representasi dari gaea (ibu bumi), harus mampu menghasilkan keturunan, yang tentu saja melalui jalur perkawinan sebagai institusi sosial utama (Markens 2007). Namun pandangan ini terlalu simplistis karena dua hal. Pertama, pandangan ini seakan meniadakan fakta dasar yang seringkali terlupakan, bahwa tidak semua tubuh, terutama tubuh perempuan, akan selalu mencapai 'takdir' yang telah ditentukan secara sosial dan

kultural. Kedua, pandangan ini melupakan gejala dasar, bahwa bagi tubuh-tubuh yang selama ini tidak mencapai takdirnya, akan selalu terdapat eksklusi sosial sebagai bagian dari sanksi moral atau sosial.

Dalam hal ini kajian mengenai tubuh yang terbuang menjadi penting untuk dilakukan. Sebagai counter atas berbagai diskursus teoritik yang mengabaikan pengalaman perempuan yang terbuang, menyuarakan peliyanan dalam konstruksi politik tubuh, dan bagaimana politik tubuh menghasilkan tubuh-tubuh yang terbuang menjadi kepentingan tersendiri. Secara politis, membuka diskursus atas tubuh akan selalu merupakan cara untuk membongkar pemahaman kita atas tubuh yang seringkali taken for granted (Butler 1993, Anderson 2011). Di sisi yang berbeda, mereka yang selama ini terbiasa berbicara mengenai politik tubuh seringkali abai terhadap eksklusi sebagai wujud sanksi sosial dan kultural dari politik tubuh itu sendiri.

Eksklusi sosial menjadi faktor lain yang harus dipertimbangkan ketika berbicara perkawinan dan politik tubuh (Morrison 2008, Lockheed 2010). Sebagaimana telah saya coba argumentasikan sebelumnya, eksklusi sosial seringkali mewujud sebagai bentuk sanksi sosial dan kultural atas tubuh yang gagal mencapai tujuannya, dalam hal ini tubuh perempuan yang gagal memberikan keturunan. Eksklusi sosial dilakukan dengan mengeluarkan perempuan dari lingkungan sosial dan kulturalnya, mencerabutnya dari akar kehidupan yang selama ini menopang mereka. Eksklusi sosial akan mendorong terciptanya 'cultural injustice', bentuk ketidakadilan kultural dalam dimensi sosial (Morrison 2008). Eksklusi sosial secara pasti akan mempersempit ruang gerak mereka dalam kehidupan sosial, dan pada gilirannya akan semakin mempersempit pilihan-pilihan yang tersedia bagi mereka. Seringkali eksklusi sosial menjadi salah satu faktor pendorong keputusan perempuan untuk keluar dari rumahnya. Sebagai faktor pendorong, eksklusi sosial kerap

terabaikan dalam diskursus teoritik, bahkan oleh Lee (1966) sendiri.

Dalam buku ini saya mempergunakan istilah perpindahan (*displacement*) dalam melihat bagaimana eksklusi sosial mendorong perempuan untuk keluar dari rumahnya. Konsep *displacement* saya transliterasikan menjadi perpindahan, bukan penggusuran atau pengusiran, meski ketiganya menyiratkan hal yang sama: bahwa keputusan untuk melakukan hal itu tidak bersifat sukarela dan memang bukan tindakan sukarela. Saya mempergunakan istilah perpindahan karena tiga alasan: Pertama, kata pindah itu sendiri muncul secara berkala dan bersumber dari informan saya ketika mereka bicara soal rumah di sana, dalam artian bahwa bagi mereka, keputusan untuk keluar dari tanean adalah bentuk perpindahan yang temporer. Bagi para perempuan ini, keberadaan mereka sesungguhnya adalah orang dalam yang sedang berada di luar.

Kedua, konsep ini secara jelas memposisikan keputusan perempuan untuk pergi bukan tindakan sukarela atau altruistik. Bagi saya, tindakan sukarela menyiratkan tiga hal: (a) tindakan tersebut muncul dari dalam diri dan keputusannya bersifat internal; (b) tindakan tersebut dilakukan tanpa adanya paksaan, walaupun tentu saja selalu ada motif-motif tertentu, sebut saja godaan dari luar; dan (c) tindakan tersebut dilakukan tanpa pamrih karena motifnya sangat personal. Satu hal yang jelas, bahwa ketiga alasan di atas tidak menjelaskan keputusan subjek saya untuk keluar dari rumahnya sebagai tindakan yang bersifat sukarela. Saya juga tidak mengatakan bahwa tindakan mereka untuk keluar dari rumahnya sebagai tindakan yang altruistik. Adalah kesalahan fatal dengan menggeneralisir kepergian perempuan sebagai tindakan altruistik, meski bisa saja motif tersebut muncul (Noer 2010).

Ketiga, saya tidak mempergunakan konsep migrasi, bukan hanya karena buku ini tidak berfokus pada persoalan migrasi, namun lebih karena sejumlah persoalan dalam teori

migrasi yang tidak mampu menjelaskan alasan perempuan untuk keluar dari rumahnya. Persoalan mendasar, lagi-lagi, terletak pada motif tindakan. Bahwa alasan ekonomi sebagai alasan utama seseorang untuk bermigrasi, sebagai dikemukakan oleh Ravenstein (1885) dan Lee (1966) jelas keliru, sebab motif manusia sebagai homo economicus tidak dapat menjelaskan alasan perempuan untuk keluar dari rumahnya. Penjelasan bahwa tindakan mereka sebagai bentuk partisipasi perempuan dalam pasar kerja seperti dijelaskan oleh Chant dan Radcliffe (1992), Boyle, Halfacree dan Smith (1999), Bradley dan Healy (2008) juga tidak tepat, sebab meski mereka memilih Bekasi sebagai “wilayah tujuan” yang boleh jadi ada kaitannya dengan gejala urbanisasi pada dekade 1970an – seperti dijelaskan oleh Tjiptoherijanto (1997), namun alasan utama mengapa mereka ke Bekasi karena Bekasi dianggap tempat yang relatif jauh dari cengkeraman kuasa kultural Madura dan para aparatusnya. Begitu juga teori migrasi yang menitikberatkan pada individu (de Hass 2008, Walker 2008, Gubhaju dan De Jonge 2009, Farwick 2009), tidak pula menjelaskan mengapa ada perempuan yang memutuskan untuk pergi dan mengapa ada perempuan yang tidak. Mengapa sebagian perempuan bertahan di Madura dan sebagian lainnya memilih untuk pergi meski dicengkeram kemiskinan dan pemiskinan yang sama akutnya adalah fakta sosial yang tidak dapat dijelaskan dengan memuaskan.

Melalui konsep perpindahan (displacement) saya ingin menjelaskan bahwa keputusan yang diambil untuk keluar dari rumahnya adalah keterpaksaan akibat terbatasnya pilihan yang tersedia bagi mereka di Madura. Perpindahan yang mereka lakukan bukan semata untuk mendapatkan keuntungan berdasarkan kalkulasi ekonomi. Kepindahan mereka dikarenakan hal itu merupakan satu-satunya pilihan yang tersedia bagi mereka. Karena mereka tidak bisa masuk, maka satu-satunya pilihan adalah keluar. Mereka secara langsung didorong untuk keluar dari dunianya. Dengan terbatasnya

pilihan yang dimiliki, maka keluar dari area sosial dan kultural yang represif merupakan pilihan terbaik yang tersedia. Konstruksi sosial dan kultural atas tubuh seringkali meniadakan banyak pilihan bagi perempuan, terutama ketika eksklusi sosial menjadi ambang batas keberadaan mereka dalam satu lokasi sosial tertentu. Konsekuensi dari keterbatasan pilihan yang ada secara langsung mendorong setiap orang yang tereksklusi untuk keluar dari lokasi sosial, ke lokasi yang lain, atau bahkan lokasi yang benar-benar baru bagi mereka.

Tentu saja buku ini tidak berhenti hanya pada politik tubuh dan perpindahan. Elemen lain yang juga penting terletak pada imaji dan perlawanan. Imaji secara sederhana dapat diartikan sebagai proses dalam menghasilkan citra mental dan gagasan yang dilakukan oleh individu, meski dapat pula dilakukan dalam skala yang lebih besar: negara (lihat Hansen dan Stepputat 2001). Kajian ini berfokus pada individu, atau lebih spesifik perempuan. Dalam hal ini saya meminjam kerangka yang dikembangkan oleh Edgar (2004), bahwa imajinasi dan mimpi dapat dipergunakan sebagai kajian etnografi. Imaji atau gambaran mental sebagai bagian dari studi tentang “consciousness” (kesadaran) seringkali dilihat sebagai bagian dari studi psikologi, namun seperti yang dicatat oleh Cohen dan Rapport (1995), bahwa arus utama antropologi telah bias dalam melihat bagaimana imaji sebagai produk dari kekuatan kolektif dan sosial, bahwa kemungkinan untuk mengintegrasikan imaji dan bagaimana pengaruh atas imaji tersebut dalam struktur sosial dan logika kultural amat terabaikan.

Secara singkat saya menjelaskan imaji sebagai citra mental berupa gambaran ideal yang dimiliki oleh perempuan yang didasarkan oleh pengalaman hidup perempuan yang merujuk pada satu wilayah geografis tertentu yang nyata, yang dari citra mental tersebut dia melakukan refleksi dan repabrikasi di tempat dia berada saat ini. Saya memberikan dua

alasan atas definisi tersebut: Pertama, meski saya mempergunakan kata imaji dan mimpi, yang saya nyatakan sebagai hal yang sama, namun jelas bukan sesuatu yang mengawang-awang. Saya tidak merujuk pada mimpi dalam tidur atau sekedar mimpi yang muncul karena keinginan atas sesuatu yang tidak nyata. Imaji adalah gambaran yang muncul sebagai harapan untuk memperoleh sesuatu yang benar-benar nyata. Kedua, karena imaji merujuk pada sesuatu yang nyata, maka sesuatu itu sejatinya pernah ada, namun dengan berbagai alasan akhirnya sesuatu itu hilang dalam genggaman. Konsekuensi logisnya, imaji tidak dibentuk dari sesuatu yang kosong, dia tidak lahir ujug-ujug dari ruang hampa, namun dibentuk dari pengalaman hidup yang benar ada. Imaji adalah pengalaman yang terlahir dari realitas hidup sehari-hari.

Menjadi sangat penting untuk melihat, bahwa imaji merupakan refleksi seseorang atas pengalaman kehidupannya, bukan sekedar mengulang memori seperti membuka album foto lama dan kemudian membuat gambaran klise tentang kehidupan yang telah lewat, namun rangkaian pengalaman yang membentuk diri orang tersebut, dan pada rangkaian yang sama orang tersebut meletakkan harapannya. Imaji menjadi pendorong seseorang untuk bertindak, dan untuk mendorong, dibutuhkan lebih dari sekedar bayangan kosong. Lebih jauh, imaji dalam kajian ini menjadi refleksi diri seseorang atas dunia yang pernah ia huni namun secara terpaksa ia tinggalkan. Perpindahan menjadi penting dalam membentuk imaji ini, sebab hanya mereka yang berada di luar yang memiliki imaji. Berbeda dengan mereka yang berada di dalam, mereka yang berada di luar membutuhkan satu teritori fisik di mana mereka merefleksikan kehidupan mereka, dan refleksi tersebut dipantulkan dari tempat di sana ke tempat di sini. Imaji secara langsung membentuk, apa yang disebut Engseng Ho (2006), sebagai geografi moral.

Engseng Ho (2006) menjelaskan geografi moral merujuk pada bagaimana orang yang telah lama pergi tetap meletakkan

dasar-dasar hubungan dengan tempat dia berasal, dalam hal ini bagaimana Tarim tidak lagi dilihat sebagai lokus ziarah bagi Muwalladin (sayyid yang dilahirkan di luar Tarim, para creole), namun berubah dari tempat tujuan menjadi tempat asal. Meski Engseong Ho meletakkan kerangka yang amat baik dalam menjelaskan banyak hal dalam kajian ini, namun dirinya melewatkan dua hal: Pertama, Ho melupakan pengalaman keterusiran yang dialami oleh mereka yang keluar. Dalam hal ini Ho, memberikan kesan bahwa kepergian para Muwalladin dari Tarim sebagai kesejarahan yang memang begitu adanya. Fokus Ho melihat pada Muwalladin melihat Tarim sebagai benang pengikat menjelaskan bahwa Tarim sebagai geografi moral adalah tempat di mana mereka mengikat basis genealogis mereka. Kedua, Ho jelas menyamaratakan pengalaman Muwalladin sebagai sesuatu yang unisex, padahal ketika merujuk pada Muwalladin, Ho sesungguhnya merujuk pada para sayyid (laki-laki) dan anak-anaknya (laki-laki). Terlepas dari dua persoalan di atas, saya berhutang pada Ho ketika menjelaskan tempat, alih-alih memadatkan tempat dan waktu, Ho justru memperluas cakupannya. Dalam keluasan itu kerangka analitik bagaimana makna rumah bagi para janda ini saya letakkan. Bahwa Ho menempatkan rumah bukan sebagai benda mati, kaku, rigid, dingin, dan mati. Melainkan rumah sebagai benda hidup, berdenyut, dinamis, hangat, dan menggairahkan.

Saya mencoba menarik kerangka geografi moral dari Ho dan DeRogatis ke dalam konteks politik tubuh, yakni perpindahan yang dilakukan oleh perempuan sebagai akibat dari ketidakmampuan tubuhnya untuk mencapai konstruksi politik tubuh dalam skema kultural Madura. Saya meletakkan konteks yang berbeda untuk menjelaskan bagaimana geografi moral muncul dan mengakar. Berbeda dengan Ho yang meletakkan narasinya di atas narasi laki-laki, saya meletakkan narasi saya di atas narasi perempuan. Geografi moral menjelaskan bagaimana perpindahan perempuan tidak

membuat mereka melupakan rumahnya. Alih-alih lupa dan semakin menjauh, perpindahan justru membuat mereka teringat dan semakin mendekat. Geografi moral menjelaskan bagaimana para janda ini bertahan di rumah di sini dengan tetap mempertahankan rumah di sana sebagai tempat kembali (place of return).

Di titik ini saya hendak memperjelas apa yang saya maksud dengan rumah. Pertama, rumah merujuk pada satu wilayah geografis tertentu. Ketika saya berbicara mengenai rumah di sini, maka hal itu merujuk pada rumah kediaman para janda di Bekasi, sedangkan ketika saya bicara mengenai rumah di sana maka hal itu merujuk pada kompleks permukiman tanean lanjeng di Madura. Kedua, sebagaimana akan saya tuturkan belakangan, bahwa rujukan atas rumah di sana, tidak melulu bicara mengenai tanean lanjeng sebagai kompleks permukiman yang diwujudkan dalam bentuk rumah sebagaimana adanya. Istilah rumah di sana adalah metafora yang bersifat mendua, sebab istilah ini tidak hanya merujuk rumah tempat bernaung orang-orang yang hidup, namun juga merujuk pada rumah bagi mereka yang telah mati: pemakaman.

Konteks pemakaman ini menjadi penting dalam memahami bagaimana alur narasi yang saya tuturkan, terutama dalam memahami ambivalensi maupun kontradiksi yang dibuat oleh para janda yang menjadi subjek kajian ini. Saya misalnya menjelaskan bagaimana para janda ini menyampaikan harapan untuk pulang, namun kapok ketika pulang. Maka saya harus memahami, apa sesungguhnya makna rumah bagi mereka, bahkan apa makna pulang bagi mereka. Dalam hal ini saya meminjam kerangka Davies (2005), Ho (2006) dan O'Neill (2012), bahwa pemakaman tidak lagi hanya sekedar tempat untuk menguburkan orang yang telah meninggal, namun sebagai arena diskursus sosial, tempat di mana dinamika sosial dan budaya turut bermain dan bekerja.

Secara spesifik saya meletakkan konsep memori kolektif pada pemakaman. Kajian Ho (2006) meletakkan memori kolektif bagi masyarakat Hadrami pada teks-teks kanonikal, yang jelas menjadi tradisi yang amat menguntungkan. Persoalannya adalah, bagaimana dalam masyarakat yang tidak memiliki tradisi tersebut? Maka satu-satunya catatan yang tersedia adalah nisan pemakaman. Makna penting dari memori kolektif adalah mencatat seluruh orang yang termasuk dalam deret genealogis, dengan satu harapan, bahwa catatan tersebut akan membuat individu yang tercatat untuk selalu diingat keberadaannya. Dengan posisi demikian, maka pemakaman mengalami transformasi makna, dari sekedar tempat orang dimakamkan, menjadi pusat memori kolektif. Rumah dan makam adalah dua arena yang saling berkait satu sama lain. Rumah dan makam axis mundi, titik pusat kehidupan bagi orang-orang yang hidup.

Sebagai axis mundi, rumah menjadi tempat kembali (place of return), baik secara fisik maupun metaforik. Secara fisik, pemakaman adalah tempat yang akan dituju oleh semua yang hidup. Persoalannya adalah, apakah setiap orang yang hidup akan dimakamkan di tempat yang ia inginkan? Seberapa penting makam sebagai tempat bagi seseorang? Bagi para janda yang menjadi subjek kajian ini, posisi makam amat penting, sama pentingnya dengan tanean sebagai entitas fisik dan dunia sosial yang ada di dalamnya. Rumah di sana, baik ditafsirkan sebagai komplek tanean dan pemakaman, sesungguhnya adalah imaji yang menjadi denyut utama buku ini. Persoalannya lainnya, imaji atas rumah di sana tidak cukup hanya sekedar dibayangkan dalam pikiran atau mimpi di waktu senggang. Imaji itu harus diwujudkan, dan untuk mewujudkannya, maka rumah di sana harus dipertahankan, dan untuk mempertahankan rumah di sana sebagai tempat kembali, perlawanan harus dilakukan.

Ketika saya bicara mengenai perlawanan, saya tidak merujuk pada perlawanan dalam pengertian dua kekuatan

yang saling berebut pengaruh antara satu pihak dengan menegasikan pihak lainnya, di mana kekuasaan dilihat sebagai kapabilitas seseorang untuk melakukan sesuatu atau mencapai sesuatu, dan untuk mencapai sesuatu tersebut maka setiap orang yang menghalangi harus dimusnahkan, sesuatu yang sangat rasional dan utilitarian; saya tidak bicara mengenai properti impersonal atau kapasitas sistem untuk mencapai tujuan secara kolektif ala Parson. Saya setuju dengan Rudyansjah (2009), bahwa kedua konteks tersebut bukan tidak penting sama sekali, namun lebih sebagai alat untuk melihat bagaimana kekuasaan dikonstruksikan. Saya meminjam kerangka Rudyansjah yang menjadikan metafora sebagai konstruksi budaya dalam menjelaskan kekuasaan, untuk menjelaskan bagaimana imaji atas tempat bekerja sebagai alat untuk melihat bagaimana kekuasaan dinegosiasikan dan diperebutkan.

Perlawanan merupakan tindakan yang diambil perempuan sebagai bentuk protes sekaligus cara untuk menegosiasikan diri dan posisinya (lihat Abu-Lughod 2009). Perlawanan tidak dilihat sebagai bentuk konflik terbuka yang melibatkan dua kekuatan, melainkan pada bagaimana kekuasaan dinegosiasikan melalui permainan simbol, meski dalam beberapa hal perlawanan frontal akhirnya terjadi. Adalah penting untuk menggarisbawahi, bahwa perlawanan yang dilakukan oleh perempuan sangat dipengaruhi bagaimana konstruksi gender dan kebudayaan dienkulturasikan. Dalam hal ini, perlawanan perempuan Madura tidak dapat dilepaskan dari konteks kultural Madura. Bustami (2005) memberikan sejumlah ciri menarik tentang perlawanan ala perempuan Madura, misalnya menjadi buruh migran atau bahkan melanjutkan pendidikan ke jenjang tertinggi. Pendek kata, perlawanan ala perempuan Madura tidak lain mengambil bentuk perlawanan kultural, permainan simbolik yang tidak menumpahkan darah sama sekali.

Secara spesifik saya meletakkan perlawanan perempuan dalam dua konteks: Pertama, perlawanan perempuan untuk menolak tunduk pada logika kultural Madura, dalam hal ini penolakan perempuan untuk kembali dinikahkan dan kembali ke dalam dunia sosial perempuan. Alih-alih menikah dan kembali hidup tenang, perempuan justru memilih untuk pergi dan membangun tempat baru (lihat BAB 4). Kedua, perlawanan perempuan untuk menolak dilupakan dalam memori kolektif tanean, dan untuk melakukan perlawanan ini, permainan simbol dipergunakan, dengan mengirimkan emas dan barang berharga lainnya (lihat BAB 5). Perlawanan, dalam dua konteks ini, tidak menuntut permainan metafora yang terlalu sulit, sebab hanya ada dua metafora: rumah di sini dan rumah di sana, di mana keduanya jelas menunjuk pada arah yang pasti, dan tidak menghasilkan korban, sebab satu-satunya korban dari perlawanan itu adalah perempuan itu sendiri. Perlawanan perempuan harus dilihat pada bagaimana perempuan menegosiasikan imaji mereka kepada keluarga mereka, sebab satu-satunya lokus yang menjadi akar permasalahan adalah rumah di sana yang telah mereka tinggalkan namun enggan dilupakan. Rumah di sana adalah titik berangkat yang meninggalkan bayangan yang panjang. Suatu permulaan yang menuju akhir yang tragis – dan menguji akal sehat – bertahun-tahun kemudian.

BAB 2

TANAH, TANEAN, DAN TEMPAT PEREMPUAN

Tanah dan tanean

Madura, tanah kering di ujung utara Pulau Jawa, memiliki sejumlah ciri khas yang paling dikenal, selain tradisi carok maupun tradisi kulinernya, adalah tanean lanjeng. Tanean lanjeng atau halaman panjang adalah komplek permukiman khas Madura yang terdiri bangunan rumah tinggal, langgar, makam dan kandang. Komplek permukiman ini tidak hanya sebatas membentuk sebuah pola penyusunan rumah, namun juga pola relasi sosial dan kultural di antara penghuninya. Seperangkat aturan dibuat dan dienkulturasikan bagi seluruh penghuni tanean. Bab ini secara spesifik akan menjelaskan mengenai tanean, utamanya dalam dua hal: posisi perempuan dan konsepsi masyarakat Madura atas tanah dan tanean sebagai pola permukiman. Pembahasan mengenai posisi perempuan akan membawa kita pada persoalan lain yang menjadi kata kunci penting dalam kajian ini: tanah dan tanean.

Pembahasan mengenai tanah dan tanean secara spesifik membahas tiga hal pokok, yaitu: Pertama, bagaimana konsepsi masyarakat atas tanean? Bagaimana kondisi ekologis dan struktur sosial menciptakan konsepsi tersebut? Kedua, bagaimana konsepsi tersebut terartikulasikan dalam struktur tanean? Bagaimana tanean dilihat sebagai ruang antargender, ruang ekonomi, dan ruang kultural? Ketiga, bagaimana tanean,

kembali ke hal pertama, menjadi artikulator atas konstruksi laki-laki dan perempuan? Apa pengaruhnya pada posisi perempuan dalam masyarakat Madura? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut akan membantu memahami betapa krusialnya tanah dan tanean dalam kehidupan masyarakat.

Salah satu aspek krusial dalam memahami masyarakat Madura adalah pada pemahaman masyarakat atas tanah. Orang Madura menjunjung tinggi tanah, makam, leluhur, dan kekerabatan. Tanah memiliki arti penting dalam masyarakat. Tanah tidak hanya dilihat dari nilai ekonomi, tapi juga dilihat dari nilai lain, seperti nilai religius dan nilai kekerabatan satu sama lain. Orang Madura pada dasarnya berorientasi pada dua alam, semesta (makrokosmos) dan alam diri sendiri (mikrokosmos). Orang Madura percaya, bahwa roh leluhur memiliki kekuatan yang dapat memberikan perlindungan dalam kehidupan manusia, hanya saja karena perbedaan alam, kontak di antara keduanya menjadi sangat terbatas. Gejala tersebut dapat dilihat pada kebiasaan masyarakat dalam melakukan upacara selamatan tanah dan rumah.

Orang Madura membagi tanah menjadi dua: tanah rumah (pekarangan) dan tanah ladang (tegalan). Tanah mempunyai ikatan dengan roh leluhur, dan lebih dari itu, tanah merupakan bagian dari kekuasaannya. Pada dasarnya, roh leluhur juga memiliki hak atas tanah tersebut. Kematian bagi orang Madura bukan keterputusan antara yang hidup dengan yang mati. Mereka percaya bahwa roh orang yang meninggal akan menyatu dengan tanah. Terkait dengan roh leluhur, orang Madura percaya pada setiap malam jumat roh nenek moyang datang untuk melihat rumah, pekarangan, dan tanah tegalan miliknya. Tanah juga merupakan hal penting dalam kekerabatan, sebab banyak keluarga di Madura memiliki kuburan keluarga sendiri. Kuburan tersebut biasanya terletak di sebelah barat pekarangan atau tegalan, meski tidak mutlak begitu. Karena hubungan yang begitu erat antara tanah dan

leluhur, maka pantang bagi orang Madura untuk menjual tanah, karena dianggap sama dengan menjual roh leluhur. Karena itu, tanah memiliki fungsi yang sangat vital bagi orang Madura, penjualan tanah hanya dapat dilakukan kepada kerabat sedarah, dan bahasa yang digunakan bukan “menjual” tetapi “mengganti.” Tanah tegalan lebih mudah untuk dijual dibanding tanah pekarangan, terkecuali di tanah tegalan tersebut terdapat makam (lihat Subahianto 2004, Wiyata 2013).

Bagi orang Madura, rumah dan tanah memiliki kesatuan fungsi yang tidak dapat dipisah. Meski demikian, terdapat perbedaan pandangan soal tanah pekarangan dan tanah tegalan, di mana tanah pekarangan dianggap memiliki ikatan emosional yang jauh lebih kuat dibanding tanah tegalan. Hal yang sama terjadi antara manusia dan rumah serta manusia dan tanah, ketiganya manusia, rumah, tanah–membentuk suatu jalinan fungsi yang tidak dapat dipisahkan. Kehidupan manusia akan sangat dipengaruhi oleh rumah dan tanah, oleh karena itu, pantang bagi orang Madura untuk memperlakukan rumah dan tanah secara sembarangan karena nilai sakral yang ada pada tanah akan berakibat langsung pada rumah. Tanah juga sangat berarti karena dianggap memiliki hubungan emosi dengan keluarga pemilik tanah tersebut. Menjual tanah sama artinya dengan menjual harga diri. Hal ini turut membentuk karakter masyarakat Madura yang sangat melindungi harta yang dimilikinya, terutama tanah. Selain itu, budaya ini juga turut membentuk fasad kultural masyarakat yang, secara ideal, menjaga hubungan baik dengan kerabat dan keluarga. Apalagi dalam sistem pola permukiman tanean lanjeng, hubungan yang baik sangat dibutuhkan dalam menjaga tanean lanjeng tersebut, dan untuk menjaga hubungan baik, sehingga sedapat mungkin menghindari konflik terbuka dalam keluarga.

Selain tanah, terdapat pula tanean lanjeng sebagai permukiman yang menjadi ciri khas masyarakat Madura. Tanean lanjeng atau halaman panjang adalah pola permukiman

tradisional Madura yang terdiri atas kumpulan rumah, langgar, kandang, dan makam. Istilah tanean sendiri merujuk pada halaman yang ada di tengah-tengah permukiman, karena pola permukiman itu sendiri membujur memanjang dari barat ke timur, maka halaman yang ada di tengah permukiman itu secara otomatis akan ikut memanjang mengikuti alur rumah yang dibangun. Istilah ini pada umumnya merujuk pada satu kompleks permukiman yang dihuni oleh banyak keluarga yang diikat oleh satu kesamaan keturunan, biasanya masih memiliki akar keturunan yang sama.

Tanean lanjut pada umumnya berisikan lima jenis bangunan: langgar, rumah induk, rumah anak, kandang, dan makam. Tentu saja varian tanean bisa bermacam-macam tergantung pada tanean masing-masing. Dapur misalnya, pada beberapa tanean, terletak di masing-masing rumah, namun ada pula dapur di bangunan terpisah yang dipergunakan bersama. Kamar mandi seringkali ada di dalam rumah masing-masing, namun ada tanean yang kamar mandinya terletak di luar rumah. Meski memiliki desain yang sangat variatif, namun secara garis besar kelima bangunan tersebut ada di dalam kompleks tanean, dan karenanya dianggap bagian dari tanean.

Langgar selalu terletak di sebelah barat dari tanean. Tanean umumnya mengikuti poros barat-timur, di mana barat adalah titik permulaan. Semakin ke timur semakin muda, sebaliknya semakin ke barat semakin tua. Langgar diletakkan di barat bukan semata untuk mempertahankan poros ini, sebagai pengingat bahwa setiap orang tua akan mati, namun untuk mempermudah melakukan pengawasan bagi setiap anggota tanean. Langgar adalah ruang milik laki-laki. Fungsinya disesuaikan kebutuhan, mulai dari tempat salat, belajar mengaji hingga menerima tamu laki-laki yang bukan anggota tanean. Terletak di sebelah langgar adalah padusan atau tempat wudu yang ditujukan untuk berwudu sebelum salat atau mengaji. Langgar juga dipergunakan sebagai ruang tamu bagi tamu laki-laki, sebab tamu laki-laki tidak

diperkenankan untuk bertamu ke rumah di dalam tanean, terlebih jika tidak ada laki-laki lain di dalam tanean tersebut.

Di luar fungsi ibadah dan menerima tamu, langgar adalah tempat beristirahat bagi laki-laki anggota tanean untuk sejenak melepas lelah dari aktivitas tanean. Pada umumnya, fungsi langgar sebagai tempat beristirahat terjadi pada siang hari, menjelang atau setelah salat zuhur, di mana laki-laki pulang dari ladang. Seringkali langgar dipergunakan untuk tempat makan siang bersama-sama dengan anggota keluarga laki-laki lainnya, terutama jika dapur terletak di luar rumah dan dipergunakan secara bersama-sama. Pada sore hari, langgar berfungsi bagi anak-anak untuk belajar mengaji atau bermain. Langgar menjadi area bertemu bagi seluruh anggota tanean sekaligus area sosialisasi bagi anak-anak dalam tanean.

Terletak di samping langgar adalah jalan masuk utama ke tanean. Tanean umumnya memiliki satu pintu masuk utama, meski ada pula jalur setapak yang biasa dipergunakan penghuni tanean untuk keluar dari tanean. Jalan masuk ini biasanya cukup besar untuk dilalui kendaraan bermotor, meski tentu saja sangat bergantung pada luas lahan dari tanean itu sendiri. Pintu masuk di samping langgar adalah pintu utama untuk masuk ke dalam area tanean, dan karena terletak di sebelah langgar, maka akan sangat mudah melihat siapa yang datang ke tanean tersebut. Jika si tamu adalah orang asing, maka dari jalan tersebut ia akan dipanggil ke langgar dan diterima di langgar tersebut. Jika ternyata tidak ada laki-laki lain untuk menemani si tamu di langgar, maka tamu tersebut akan segera diminta untuk meninggalkan tanean dan tidak diperkenankan tinggal, meski di langgar.

Langgar adalah area yang, meski terbuka untuk umum, namun diperuntukkan hanya bagi laki-laki. Meski tidak mutlak, selalu ada laki-laki yang duduk di langgar, sebab laki-laki secara kultural tidak diperkenankan berada di dalam rumah. Para laki-laki menjadikan langgar sebagai tempat beristirahat di siang hari setelah dari ladang, biasanya setelah

salat zuhur dan makan siang, mereka akan duduk santai di teras langgar sambil meminum kopi atau menghisap rokok kretek, sambil menunggu waktu salat asar. Setelah salat asar, mereka kembali beraktivitas di ladang atau membawa kembali ternak ke kandang. Setelah semua aktivitas selesai dan mandi sore, mereka akan kembali bersantai di langgar hingga waktu malam tiba.

Di samping langgar, elemen mendasar lainnya dalam tanean adalah rumah tinggal. Meski memiliki kesamaan mendasar, sangat sulit untuk menyatakan desain dasar sebuah bangunan tanean sebagai template yang berlaku universal. Setiap rumah di Madura pada dasarnya dapat dibedakan berdasarkan atapnya, yakni model atap trompesan, atap pegun, dan atap pacenan (Tulistyantoro 2005). Model atap sebetulnya serupa dengan model atap rumah di Jawa pada umumnya. Model atap pacenan sangat mirip dengan model atap limasan dengan hiasan mustaka di bagian ujung-ujung atapnya, model atap trompesan adalah model atap yang lebih sederhana ketimbang pacenan, sedangkan atap trompesan dan atap pegun umumnya merupakan atap yang bersambung dari dua rumah yang saling bersisian satu sama lain.

Bagian rumah biasanya terdiri dari dua ruang: ruang dalam dan ruang luar. Ruang dalam mencakup kamar tidur dan dapur/kamar mandi, sedangkan ruang luar adalah teras luar. Kamar dalam setiap rumah berjumlah antara dua sampai empat kamar tidur, dengan luas kamar yang bervariasi. Tidak ada desain khusus bagian dalam rumah tinggal, namun pada umumnya, rumah tinggal setingkat lebih tinggi ketimbang tanah atau halaman. Peninggian ini dilakukan sebagai bentuk penanda bahwa bangunan tersebut adalah rumah tinggal, sedangkan untuk langgar maupun rumah induk, peninggian dilakukan lebih tinggi ketimbang rumah anak.

Setiap kompleks tanean, selalu memiliki rumah induk atau tongghuh. Rumah induk merupakan rumah pertama yang dibangun dalam sebuah kompleks tanean. Rumah induk dihuni

oleh orangtua atau leluhur asal di mana seluruh rumah dalam tanean dapat menarik hubungan darah. Rumah induk biasanya rumah terbesar yang ada dalam tanean dan dihuni oleh orangtua atau orang yang dituakan dalam tanean. Desain rumah induk pada dasarnya tidak berbeda dengan rumah lain, hanya saja ukurannya cenderung lebih besar ketimbang rumah-rumah lainnya. Dalam rumah induk terdapat kamar tidur dan ruang keluarga, yang seringkali tidak terpakai karena penghuninya lebih senang untuk duduk-duduk di teras di depan rumahnya. Sama halnya dengan rumah induk, rumah anak umumnya memiliki ruang keluarga di bagian dalam rumah, yang juga jarang dipergunakan karena penghuni rumah cenderung lebih suka untuk bersantai di teras rumah secara bersama-sama.

Poros barat-timur menjadi penanda jelas bagaimana susunan rumah dalam tanean. Rumah induk selalu berada di ujung paling barat rumah, dan berturut ke timur berdasarkan urutan senioritas dalam keluarga. Rumah anak pada umumnya memanjang ke timur, jika seorang anak perempuan menikah, maka orangtua berkewajiban membangunkan sebuah rumah untuknya yang terletak di samping rumahnya. Dengan pola demikian, maka rumah-rumah dalam tanean akan semakin memanjang ke timur. Semakin ke timur, maka semakin muda, secara usia, anak tersebut. Jika masih ada rumah yang akan dibangun, sedangkan batas tanahnya sudah mencapai ujung tanean, maka rumah tersebut akan dibangun di seberang rumah utama. Secara aturan sosial, mereka yang lebih tua akan menikah terlebih dahulu ketimbang yang lebih muda, meski adapula kondisi yang menyebabkan mereka yang lebih muda menikah lebih dahulu ketimbang kakaknya. Ketika seorang perempuan akan menikah, maka orangtua akan membangun rumah baru di sebelah timur rumahnya (lihat Fathony 2009). Skema ini menjadikan rumah-rumah baru akan dibangun memanjang ke timur hingga ke batas tanah tanean.

Poros ini, tidak hanya menandakan awal dibangunnya rumah baru, namun juga memunculkan sebuah halaman yang semakin memanjang sesuai dengan jumlah rumah yang dibangun. Halaman ini yang disebut dengan tanean lanjung atau halaman panjang. Halaman ini memiliki berbagai fungsi dalam tanean, mulai dari tempat bermain anak-anak, tempat parkir kendaraan bermotor, juga untuk kegiatan tanean yang melibatkan seluruh anggota tanean dan/atau melibatkan masyarakat umum di luar taneannya. Halaman ini menjadi area sentral bagi tanean, sebab pada halaman ini terletak hampir semua kegiatan sosial tanean dilaksanakan. Meski merujuk pada halaman di tengah kompleks permukiman, istilah tanean lebih merujuk pada kompleks permukiman itu sendiri. Tanean, setidaknya dalam buku ini, merujuk pada seluruh bangunan rumah, langgar, kandang/dapur dan makam. Dalam beberapa kesempatan, saya akan membedakan antara dunia fisik tanean, yang meliputi seluruh bangunan, dan dunia sosial tanean. Dunia sosial tanean adalah bagian integral dalam tanean, sebab tanean pada dasarnya dihuni oleh keluarga luas yang umumnya ditarik dari garis keturunan istri.

Halaman panjang atau tanean lanjung, merupakan halaman yang terletak di tengah kompleks tanean dan merupakan inti dari tanean. Halaman panjang memainkan fungsi penting dalam kehidupan sosial di dalam tanean, dalam hal ini, tanean adalah area sosial di mana setiap orang dalam tanean saling berinteraksi. Halaman ini juga dipergunakan untuk kegiatan-kegiatan seperti perkawinan maupun kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh tanean. Setiap hajatan yang dilakukan oleh tanean dapat dipastikan akan dilakukan di halaman panjang tersebut.

Kandang umumnya terpisah dari bangunan rumah, baik terletak di belakang rumah maupun di seberang rumah. Kandang terpisah karena lokasi kandang acapkali mengeluarkan aroma tidak baik sehingga dikhawatirkan jika kandang terletak menempel dengan rumah akan memunculkan

masalah kesehatan. Orang Madura sering memelihara sapi, kerbau, kambing atau ayam sebagai hewan peliharaan. Hewan-hewan itu adakalanya dipelihara untuk konsumsi rumah tangga, adakalanya memang dipelihara untuk dijual. Dari sisi kepemilikan, hewan-hewan kecil seperti ayam atau kambing lebih banyak dimiliki secara perseorangan, sedangkan hewan yang lebih besar seperti sapi atau kerbau cenderung dimiliki bukan oleh perseorangan namun oleh tanean secara keseluruhan.

Variasi dapur di setiap tanean dapat berbeda-beda. Dapur seringkali ada di setiap rumah di dalam tanean, meski ada pula tanean yang tidak memiliki dapur di setiap rumah namun dapur bersama yang digunakan oleh semua penghuni tanean. Di beberapa tanean, meski setiap rumah memiliki dapur sendiri, namun kegiatan memasak dipusatkan di rumah induk yang difungsikan sebagai dapur bersama. Kegiatan memasak, di beberapa tanean, dilaksanakan secara bersama-sama, di mana setiap keluarga akan mengirimkan utusan keluarganya untuk memasak bersama, dan hasil masakan tersebut akan dikonsumsi bersama oleh semua anggota tanean. Ada pula tanean yang setiap rumahnya memasak secara individual, sehingga tugas memasak menjadi tugas rumah masing-masing, dan yang mengkonsumsi masakan juga terpisah di setiap rumah.

Di luar rumah, kandang, dan dapur, masih terdapat satu elemen lain dari tanean yang amat spesifik, sebab tidak dihuni oleh mereka yang hidup, namun oleh mereka yang mati: makam. Makam atau buju', umumnya terletak di bagian barat tanean, dekat dengan langgar, meski ada pula yang meletakkan makam di bagian timur tanean. Makam di Madura memiliki sejumlah kesamaan dengan makam di Jawa, yang di bagian ujung kepala dan kakinya terdapat nisan yang menyatakan siapa yang dimakamkan di tempat itu. Namun makam di Madura, menurut pengamatan saya, lebih berwarna ketimbang di Jawa yang lebih sederhana. Nisan di Madura, sama dengan

Jawa, adakala menggunakan cungkup, namun cungkup di Madura penuh ornamen ukiran dan warna ketimbang cungkup di Jawa yang lebih polos. Sama halnya dengan pemakaman pada umumnya, makam-makam di kompleks permukiman tanean seringkali sangat berantakan dan tidak beraturan. Memang tidak ada makam yang tumpang-tindih, namun posisi makam yang tidak beraturan menyulitkan untuk berjalan di antara makam.

Makam menjadi ciri penting bagi tanean. Karena tanean mempergunakan sistem keluarga luas, maka setiap orang yang menjadi anggota keluarga tersebut akan memperoleh hak kultural untuk dimakamkan di kompleks pemakaman tersebut. Dalam kompleks tersebut, acapkali terdapat beberapa makam khusus yang dicirikan dengan keberadaan sebuah pendopo tersendiri. Makam tersebut umumnya adalah makam leluhur atau makam keramat (rokat buju'). Jika sebuah tanean berdiri selama beberapa generasi, maka dipastikan dalam kompleks pemakaman akan terdapat makam dari leluhur yang paling disakralkan oleh penghuni tanean. Jika terdapat makam tersebut, maka makam itu yang menjadi axis mundi, pusat dunia tanean, dari tanean-tanean yang ada di sekitarnya. Makam sebagai axis mundi atau poros dari tanean biasanya memiliki sejumlah ciri, namun yang paling terpenting adalah adanya makam yang dianggap keramat, dan kompleks makam tersebut berada di tengah dari beberapa kompleks tanean yang secara genealogis masih berhubungan, sehingga tanean-tanean tersebut, meski berdiri sendiri, namun sesungguhnya membentuk gugusan kompleks permukiman yang mengitari makam.

Langgar dan makam adalah poros utama dari tanean. Sebagai sumber dari semua kehidupan, barat adalah arah utama yang dituakan. Poros barat-timur menjadi tanda senioritas seseorang. Mereka yang lebih tua tinggal di rumah yang berada di bagian barat, dengan demikian, semakin ke timur maka semakin muda. Pemahaman atas fungsi tanean,

terutama bagaimana ruang-ruang dalam tanean dibagi dan dibedakan akan memberikan sebuah gambaran tentang bagaimana orang Madura memandang kebudayaan yang mereka miliki, terutama bagaimana kaitannya dengan konstruksi politik tubuh dalam konteks kultural Madura.

Narasi lima perempuan

Buku ini adalah kisah lima keluarga sebagai subjek utama: keluarga Suhadiyah, keluarga Rukoyah, keluarga Jaenab, keluarga Kholifah, dan keluarga Faridah. Suhadiyah berasal dari wilayah Tanjungbumi, Kabupaten Bangkalan; Faridah berasal dari wilayah Arosbaya, Kabupaten Bangkalan; Rukoyah berasal dari wilayah Pegantenan, Kabupaten Pamekasan; Kholifah dari wilayah Dungkek, Kabupaten Sumenep; dan Jaenab dari wilayah Kalianget, Kabupaten Sumenep. Selain Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Kholifah, dan Jaenab, seluruh informan berada di wilayah Madura yang merupakan basis taneannya. Sebetulnya ada enam, namun satu orang subjek telah meninggal sebelum kajian ini dimulai, sehingga narasinya terputus. Sesuatu yang sangat disayangkan, namun ajal tidak pernah menunggu. Maka saya tidak menunggu. Kelima keluarga ini adalah bentuk sekaligus warna buku ini.

Satu hal yang pasti, tanean lanjung atau halaman panjang, adalah kompleks permukiman di mana keluarga luas tinggal. Tidak ada batasan yang secara tegas dan kaku membedakan antara satu tanean dengan tanean lainnya. Meski batas yang paling umum hanya tanaman perdu maupun tanaman ladang, namun setiap orang tahu betul sampai di mana batas lingkup taneannya. Secara umum, tanean memiliki sejumlah ciri umum: (1) langgar, (2) rumah induk, (3) rumah anak, (4) kandang (atau lainnya), dan (5) makam. Kelima elemen ini ada pada seluruh tanean yang menjadi lokasi utama subjek berasal.

Tanean Suhadiyah adalah komplek tanean terluas dan dengan jumlah bangunan terbanyak ketimbang empat tanean lainnya. Dalam tanean tersebut terdapat tujuh belas bangunan, yaitu: langgar dan tempat wudu, rumah induk, rumah anak, gudang, ruang simpan batik, area membatik, kandang, dan makam. Langgar berada di bagian paling barat, dan merupakan pintu masuk utama ke dalam tanean. Area halaman utama tanean sendiri cukup luas untuk dapat dimasuki mobil. Makam terletak di sebelah depan langgar, agak ke kiri. Rumah induk merupakan rumah paling awal, berada di sebelah barat, samping pintu masuk berdampingan langsung dengan langgar. Rumah induk seluruhnya bangunan dengan tembok batu, bagian lantai ditinggikan, dan berlantai keramik dengan teras luas yang berisikan sofa dan tumpukan kain batik setengah jadi.

Berada tepat di sebelah rumah induk adalah ruang batik. Tanean Suhadiyah menggantungkan diri pada usaha batik rumahan. Ruang batik adalah ruang penyimpanan kain batik yang telah selesai dibatik dan siap dijual. Dalam ruang batik, terdapat delapan lemari besar yang dipenuhi kain-kain yang siap jual, dan kursi tamu untuk menyambut tamu maupun pembeli kain. Area belakang ruang batik difungsikan sebagai gudang penyimpanan pewarna batik dan gentong-gentong yang berisikan batik gentongan, dan berada di belakangnya adalah area membatik dan untuk menjemur batik. Area membatik terdapat tiga buah pendopo kecil yang digunakan untuk membatik, baik dengan teknik canting atau colet, dan sebuah pendopo untuk ngelorod.

Di sekitar halaman terdapat delapan buah rumah anak. Semua anggota keluarga Suhadiyah telah menikah, karenanya semua saudara-saudara Suhadiyah memiliki rumahnya sendiri. Setiap rumah, desainnya tidak ada yang sama, namun konsep dasarnya sama. Setiap rumah memiliki teras yang ditinggikan dari ketinggian tanah sebanyak satu undak, memiliki pilar penyangga atap teras yang terbuat dari kayu (ada pula yang

beton), dan terdapat bangku panjang (bale-bale) di terasnya. Bagian dalam rumah terdiri dari sekurangnya dua kamar tidur (tergantung berapa banyak anak yang dimiliki), kamar mandi dan dapur ada di masing-masing rumah. Di luar area rumah, sebelah utara dan timur, terdapat kandang hewan ternak. Lima dari sembilan rumah yang berada dalam tanean Suhadiyah seluruhnya terbuat dari tembok batu, sedangkan empat sisanya, termasuk langgar, terbuat dari tembok bercampur kayu dan gedek.

Tanean Suhadiyah, membentang dari barat ke timur, dengan rumah induk dan rumah anak pertama dan ketiga menghadap ke selatan, dan sisa rumah anak lainnya menghadap ke utara. Suhadiyah adalah anak kelima, namun rumahnya saat ini ditempati oleh adiknya yang terakhir yang belum menikah. Di sekitar tanean utama Suhadiyah, masih terdapat tiga tanean lain yang masih berkerabat, dari kakek yang sama, yaitu kakak dan adik dari ibu Suhadiyah. Makam atau buju' adalah axis dari empat tanean besar, di mana keempat tanean tersebut mengelilingi makam di tiga sisinya, dengan sisi timur makam terdapat dua tanean, salah satunya tanean Suhadiyah.

Keluarga besar Suhadiyah, secara ekonomi, dapat digolongkan sebagai menengah, di mana mereka menggantungkan usaha tanean di bidang batik Madura. Keberadaan wilayah Tanjungbumi sebagai salah satu sentra usaha batik Madura, selain tanean Kholifah di wilayah Pekandangan, merupakan sentra pengrajin batik khas Madura. Hampir seluruh perempuan dalam tanean Suhadiyah mengerjakan batik, baik dalam proses pembatikan maupun penjualan. Kegiatan membatik biasa dilakukan di area membatik, atau jika area tersebut dirasa terlalu panas, mereka biasa memindahkan proses membatik di bawah rimbunan pohon besar yang berada di area timur tanean dekat dengan kandang sapi. Laki-laki bertugas mengelola sawah yang terletak cukup jauh dari tanean, mengembala sapi, atau

membantu dalam proses pewarnaan dan ngelod yang memang dikerjakan oleh laki-laki.

Pada awalnya, Suhadiyah termasuk dari perempuan yang bertugas membatik. Tugas utamanya memberikan warna langsung pada kain (colet). Pada perkawinan pertamanya, suami Suhadiyah turut membantu mendirikan ruang batik, yang pada awalnya rumah dari anak pertama, yang kemudian bergeser ke sebelah timur di samping ruang membatik. Perkawinan pertama Suhadiyah sendiri hanya bertahan empat tahun. Perkawinan kedua dilaksanakan kurang dari setahun sejak perkawinan pertama, dan hanya bertahan tiga tahun. Setelah dua kali menikah, Suhadiyah tidak langsung menikah untuk kali ketiga, namun menjanda selama dua tahun. Baru pada sekitar tahun 1988, Suhadiyah meninggalkan Bangkalan dan menetap di Sidoarjo, dan pada tahun 1990 pindah ke wilayah Bekasi. Pada saat ini, Suhadiyah telah menikah, untuk kali ketiga dengan seorang laki-laki asal Pekalongan, Jawa Tengah, dan membuka usaha berjualan beras di wilayah Cibitung, Bekasi. Usaha yang dirintisnya sejak kepindahannya ke Bekasi ini telah menjadi usaha yang besar, di mana Suhadiyah merupakan salah satu distributor beras yang memasok beras untuk wilayah-wilayah di sekitarnya.

Tanean yang juga menggantungkan hidup pada industri rumahan batik Madura adalah tanean Kholifah yang berada di wilayah Pekandangan, Sumenep. Tanean Kholifah lebih kecil, baik dari sisi lahan maupun jumlah bangunan, jika dibandingkan dengan tanean Suhadiyah. Jika tanean Suhadiyah memiliki satu area khusus untuk menampung kain-kain batik sebagai ruang pameran mereka, tanean Kholifah tidak memiliki ruang tersebut. Tanean Kholifah hanya terdiri dari sebelas bangunan yang terdiri atas langgar, rumah utama, rumah anak, gudang, kandang, dan area menjemur batik.

Sama halnya dengan tanean Suhadiyah, tanean Kholifah masuk dalam kategori menengah atas, namun jauh lebih mewah dari sisi fisik bangunan. Seluruh bangunan dalam

tanean Kholifah adalah tembok batu, bahkan halaman utama tanean seluruhnya sudah ditutup pavingblock. Masuk ke dalam area tanean Kholifah akan langsung berhadapan dengan langgar berdesain pendopo tanpa tembok. Berada tepat di sisi kiri langgar rumah utama. Rumah utama berupa rumah dengan atap tradisional pegun limasan, dengan hiasan mustaka di bagian puncak genteng. Rumah anak-anaknya mengambil desain bentuk limasan, dengan ukuran lebih kecil ketimbang rumah utama. Kandang hewan, sebanyak dua buah, berdiri memanjang mulai dari rumah utama hingga ke rumah anak keempat.

Berada tepat di seberang rumah ialah area produksi batik dan area menjemur batik. Jika produksi batik di tanean Suhadiyah hanya dilakukan oleh anggota keluarga Suhadiyah, maka produksi batik di tanean Kholifah tidak hanya oleh keluarga sendiri, namun juga merekrut perempuan-perempuan lain di luar lingkungan taneannya. Para perempuan itu biasanya datang ke rumah induk untuk mengambil kain primis dan malam, kemudian mengerjakan kain tersebut di rumah mereka masing-masing namun sesuai dengan motif yang telah ditentukan. Area membatik dalam tanean Kholifah lebih difokuskan pada kegiatan pewarnaan dan penjemuran batik yang telah selesai diwarnai. Dari sisi produksi, tanean Kholifah memiliki kapasitas produksi yang jauh lebih besar ketimbang tanean Suhadiyah. Tanean Kholifah memiliki hasil produksi yang lebih halus dan memiliki harga jual yang lebih mahal ketimbang hasil produksi tanean Suhadiyah. Area distribusinya tidak hanya sebatas di Sumenep, namun telah meluas hingga ke luar Jawa.

Perkawinan pertama Kholifah terjadi pada tahun 1974 dan bertahan selama lima tahun, dan untuk tujuh tahun berikutnya Kholifah telah menikah sebanyak dua kali. Pada tahun 1987, Kholifah pergi, mengikuti jejak teman-temannya ke wilayah Bekasi, dan kembali menikah, untuk kali keempat pada tahun 1995 dengan laki-laki asal Palembang. Pada saat ini,

Kholifah bermukim di wilayah Cikarang dan membuka warung makan dan usaha catering untuk para pekerja yang bekerja di wilayah Cikarang.

Satu-satunya tanean yang menggantungkan hidup pada hasil laut adalah tanean Jaenab. Tanean Jaenab satu-satunya tanean yang seluruh rumah anak memanjang ke belakang, dan halaman di seberang rumah utama berfungsi sebagai area menjemur ikan. Terdapat sembilan rumah yang bergabung dalam dua deret rumah. Langgar berada di bagian barat, dan tepat di samping langgar terletak rumah utama. Di sebelah rumah utama berderet empat rumah anak, dan di belakang rumah tersebut terletak empat rumah anak lainnya. Halaman dalam tanean Jaenab adalah halaman terluas dibandingkan dengan empat tanean subjek lainnya.

Sama halnya dengan tanean Suhadiyah dan tanean Kholifah, seluruh bangunan dalam tanean Jaenab bertembok batu, meski bagian terasnya tidak bertembok. Bagian interiornya tidak terlalu berbeda. Setiap rumah rata-rata memiliki dua sampai empat kamar tidur dan satu kamar mandi. Meski semua rumah memiliki dapur sendiri, namun dalam keseharian, dapur utama berada di rumah induk, di mana seluruh anggota tanean makan siang dan makan malam di teras rumah induk. Area menjemur ikan merupakan area terluas dalam tanean tersebut. Dalam area menjemur terdapat jajaran tiang dari bambu yang dipergunakan untuk menjemur ikan yang telah dibersihkan dan diasinkan. Di sudut kanannya terdapat pendopo kecil untuk memperbaiki jala, sedangkan ikan asin yang telah kering dan siap jual disimpan di gudang yang terletak persis di depan area perbaikan jala. Mengingat tanean Jaenab terletak tidak jauh dari laut, maka tidak ada batas yang jelas yang membedakan antara tanean Jaenab dan tanean lainnya.

Jaenab sendiri keluar dari tanean tersebut sejak tahun 1998, ketika dia telah diceraikan oleh suami ketiganya pada Februari 1998. Pernikahan pertama Jaenab terjadi pada tahun

1980 dan hanya bertahan hingga tahun 1984. Hingga tahun 1998, Jaenab telah tiga kali menikah, di mana pernikahan yang ketiga dirinya menjadi istri kedua seorang nelayan yang masih bertetangga dengan tanean keluarganya. Pada Juli 1998, mengikuti saran temannya, Jaenab mengikuti temannya pergi ke wilayah Bekasi untuk bekerja di sebuah perusahaan garmen. Pada tahun 2002, Jaenab kembali menikah, untuk kali keempat, dengan seorang laki-laki asal Brebes dan saat ini menetap di wilayah Babelan.

Dua tanean lainnya, tanean milik Rukoyah dan Faridah. Dibandingkan dengan tiga tanean lainnya, tanean Rukoyah dan Faridah adalah tanean terkecil, baik secara luas maupun fisik bangunan. Tanean Rukoyah hanya terdiri dari satu rumah induk dan lima rumah anak. Ciri khas utamanya terletak pada dapur komunal, sebuah rumah yang berfungsi sebagai dapur dan ruang makan bagi seluruh anggota tanean, terletak di tengah-tengah deretan rumah dalam tanean. Di seberang deretan rumah terdapat bangunan kandang yang memanjang, dan berada di belakang kandang merupakan area sawah dan ladang.

Tanean Rukoyah adalah satu-satunya tanean yang berada di tengah-tengah persawahan. Menggunakan teknik tadah hujan, ketika saya datang ke tanean tersebut sedang musim hujan, kegiatan menanam sudah selesai dilakukan. Halaman panjang dalam tanean merupakan lapangan tanah, rumah-rumah dalam tanean itu hanya bertembok batu sebagian. Hanya rumah induk yang sepenuhnya menggunakan tembok batu, sedangkan rumah anak berdinding batu separuh dan separuh lainnya, bagian atas, terbuat dari kayu dan gedek. Hanya langgar dan dapur yang seluruh bagian dalam dan terasnya menggunakan keramik, sedangkan seluruh teras rumah tidak berlantai.

Tanean lainnya yang menggantungkan pada aktivitas pertanian adalah tanean Faridah. Sebagaimana tanean Rukoyah, hanya rumah induk dan langgar yang sepenuhnya

berdinding batu dan menggunakan lantai keramik. Rumah lainnya berdinding tembok separuh, dan seluruh bagian terasnya tidak berdinding. Tanean Faridah memiliki satu rumah induk dan lima rumah anak. Tiga rumah anak tertua berbaris memanjang di sebelah rumah induk, sedangkan dua rumah anak lainnya berada di seberang rumah induk. Terletak persis di sebelah rumah anak terdapat kandang hewan. Sawah terletak jauh dari tanean, sedangkan ladang berada persis di belakang rumah induk dan kandang hewan.

Baik Faridah dan Rukoyah, sama-sama meninggalkan rumah pada tahun 1988, keduanya, meski tidak saling mengenal, pergi tujuh bulan sejak dicerai oleh suami kedua mereka. Faridah saat ini menetap di wilayah Cibitung, sedangkan Rukoyah saat ini menetap di wilayah Sukawangi. Sebagaimana para subjek lainnya, Faridah dan Rukoyah saat ini telah menikah kembali, dan telah mengangkat anak angkat (disamping anak tiri yang berasal dari suami). Dari kelima subjek kajian, hanya dua orang: Suhadiyah dan Jaenab yang memiliki anak kandung, sedangkan tiga orang lainnya: Faridah, Rukoyah, dan Kholifah tidak memiliki anak kandung. Kelima subjek ini saat ini telah menikah kembali, baik untuk kali ketiga atau untuk kali keempat. Para suami mereka saat ini, tidak ada yang tidak mengetahui masa lalu istri mereka. Bahkan para suami ini telah beberapa kali ikut dalam kegiatan pulang kampung istri mereka. Seluruh janda, meski terminologi ini tidak tepat mengingat kehidupan mereka saat ini, selalu mengajak suami dan keluarga mereka untuk menemani mereka toron, pulang kampung, ke tanean masing-masing, meski tidak ada jadwal tetap untuk pulang kampung, yang biasanya dilakukan pada idul adha (lebaran haji), antara tiga hingga lima tahun sekali. Meski mereka amat jarang toron ke tanean, namun kiriman mereka selalu tiba, biasanya pada lebaran haji atau jelang Ramadhan, yang umumnya dititipkan ke teman atau saudara jauh yang kebetulan akan pulang ke Madura.

Ruang sunyi perempuan

Pada suatu siang, tanean tempat Suhadiyah berasal, terlihat sepi. Beberapa perempuan tua sedang membatik di sebuah sudut rumah. Dengan mengenakan bangku kecil, mereka dengan tekun menorehkan malam melalui canting maupun kuas, mengikuti pola yang telah digambar sebelumnya. Perempuan yang lebih muda, dibantu oleh beberapa anak perempuan, sedang menyalin gambar sebuah pola dari kertas ke sebuah kain mori menggunakan pensil karbon. Seorang laki-laki setengah baya sedang beristirahat setelah mengambil rumput untuk ternaknya. Di luar itu, tanean itu nyaris lengang.

Tanean itu terdiri dari tujuh belas bangunan. Pada bagian paling depan, sebelah barat, terletak langgar kecil. Dengan dinding batu yang hanya menutupi separuh bagian, dan separuh bagian lainnya dibiarkan kosong. Ubinnya hanya keramik yang beberapa bagiannya telah pecah. Tidak ada mihrab di sana, karena langgar itu hanya difungsikan untuk salat keluarga. Bagian kanan langgar terdapat padusan atau tempat wudu. Tidak jauh dari langgar, terdapat kompleks buju', pemakaman keluarga. Tidak ada yang membedakan antara makam yang satu dengan makam yang lain. Desainnya nyaris sama, beberapa menggunakan kijing (makam dari batu), namun satu hal yang pasti: nisan sebagai penanda kepala selalu berukir dan penuh warna.

Bersisian dengan langgar, di sebelah kanan, adalah jalan masuk utama menuju tanean. Tidak ada pagar tinggi apalagi tembok masif. Hanya berbatasan tanaman perdu, jarak pagar, dan ilalang yang membedakan satu tanean dengan tanean lainnya. Terletak di sebelah jalan adalah rumah utama, tempat orangtua Suhadiyah tinggal. Rumah utama sendiri tidak besar. Bagian terasnya ditinggikan satu undak. Keramik warna hijau tua berpadu dengan empat buah tiang penyangga atap serambi

berwarna coklat. Hanya sebuah bale (balai kecil) dari bambu yang menghias bagian depan serambi rumah itu. Hanya ada satu pintu masuk, dengan sepasang pintu yang diapit sepasang jendela berwarna putih. Bagian dalamnya adalah sebuah ruang tempat duduk, tempat menerima tamu perempuan. Cat putihnya sudah mulai terkelupas, sofanya sudah mulai kehilangan warna hijaunya, begitu pula tirai coklatnya. Ubin keramik putih mengisi seluruh ruang tamu tersebut. Di belakang ruang tamu, yang juga digunakan sebagai ruang keluarga, adalah kamar tidur. Dua buah kamar tidur terletak bersisian, dengan sebuah kaligrafi dan hiasan dinding memenuhi dinding ruang tersebut.

Terletak persis di sebelah kiri dari rumah induk adalah gudang penyimpanan kain. Bangunan ini adalah satu-satunya bangunan yang memiliki dua pintu, baik pintu di depan yang menghadap tanean, maupun pintu di belakang yang menghadap gubuk kecil yang menjadi ruang kerja bagi kegiatan membatik. Rumah ini hanya muncul di kediaman Suhadiyah, yang memang taneannya menggantungkan diri pada usaha produksi batik Madura. Bangunan ini pula yang boleh dimasuki oleh laki-laki dan perempuan secara bebas. Tidak ada kamar dalam rumah itu, hanya dua buah sofa baru, sebuah televisi dan set home theatre, serta beberapa lemari yang penuh berisikan kain yang siap jual. Di beberapa sudut terletak kardus-kardus berisi kain yang belum diolah, malam (lilin yang digunakan untuk membatik), bahan pewarna sintetis, dan kain setengah jadi, yang sudah dicanting namun belum diwarnai. Di sudut belakang terdapat tumpukan gentong yang merupakan teknik pewarnaan batik gentongan, di mana sehelai kain batik akan direndam dalam pewarna selama beberapa bulan. Ada pula tumpukan kuas berbagai ukuran, tungku pembakaran malam, kual kecil tempat malam dilelehkan, dan kaleng-kaleng berisikan zairan pewarna batik.

Berada tepat tiga rumah di sampingnya adalah rumah anak-anak, kakak dan adik dari Suhadiyah. Rumah mereka

nyaris seragam, tidak jauh berbeda dengan rumah induknya. Setiap rumah memiliki serambi kecil yang ditinggikan, dengan lantai keramik, dan tiang-tiang terbuat dari kayu. Bagian dalamnya hanya ruang dalam yang berisi kursi dan kamar tidur. Lima rumah yang sama terletak berseberangan, di sisi kiri langgar, dengan tiga rumah ini. Lima rumah itu milik adik-adik Suhadiyah. Setiap rumah memiliki kamar mandi dan dapur tersendiri.

Terletak di belah belakang bangunan induk, di sebelah kiri dari area membatik, adalah kandang hewan dan gudang. Kandang hewan itu berisikan tidak kurang dari empat ekor sapi dan beberapa ayam. Unggas menjadi salah satu hewan ternak dan dilepas begitu saja di sekitar kandang dan gubuk. Kandang itu sendiri berada persis di sebelah gubuk kecil yang dipergunakan untuk proses ngelorod, meluruhkan malam dari kain. Setelah kain selesai dibersihkan, maka kain tersebut akan dijemur, di sebelah kanan dari gubuk yang berisikan tali-tali yang membentang dari satu tiang ke tiang lainnya. Ladang membentang mengelilingi tanean. Ladang berfungsi sebagai area kebun sekaligus pagar yang membatasi antara satu tanean dengan tanean lainnya.

Kehidupan tanean Suhadiyah, dan tanean lainnya sesungguhnya tampak biasa saja, namun satu hal menjadi jelas: pembagian ruang dalam tanean. Tanean pada dasarnya bukan hanya sekedar kumpulan rumah yang saling berhimpitan dan membentuk komplek permukiman biasa. Tanean sejatinya adalah benteng, di mana perempuan adalah aset yang dijaga dengan sepenuh hati. Hal ini dapat dilihat, bukan hanya pada poros barat-timur yang melambangkan senioritas, namun juga pada poros dalam-luar. Luar adalah dunia laki-laki, dunia yang terbuka, bebas, dan profan. Sedangkan dalam adalah dunia perempuan, dunia yang tertutup, terbatas, dan sakral. Pembagian ruang dalam tanean menjadi amat jelas. Selain dikotomi barat-timur, juga terdapat dikotomi luar dan dalam. Teras dan langgar adalah area milik laki-laki, sedangkan kamar

dan dapur adalah area milik perempuan. Selain itu, yang membedakan ruang perempuan dan ruang laki-laki terletak pada ketinggian ruang. Rumah tinggal selalu lebih tinggi ketimbang halaman, dan ruang dalam umumnya lebih tinggi ketimbang teras luar. Lebih penting dari itu semua, adalah fungsi lain dari langgar, sebagai bentuk mekanisme perlindungan oleh laki-laki terhadap perempuan.

Tanean menjadi sangat krusial bagi kehidupan sosial masyarakat, sebab tanean adalah unit terkecil dari budaya Madura. Tanean merefleksikan bagaimana orang Madura melihat dunia sekaligus mengkonstruksikannya dalam gatra fisik. Salah elemen yang paling mudah terlihat dari tanean adalah pada posisi tanean sebagai artikulator dari skema kultural Madura yang membedakan tempat laki-laki dan perempuan. Bouvier (2002) mencatat bagaimana masyarakat Madura membedakan tegas ruang laki-laki dan perempuan, dan bagaimana ruang tersebut mengabur pada kegiatan-kegiatan kesenian, namun menguat di dalam gatra rumah. Tanean sendiri merefleksikan bagaimana ruang laki-laki dan perempuan dibedakan dengan jelas dan terbuka.

Dalam kehidupan sosial di tanean, perempuan diletakkan di dalam gatra tanean, terlindung dalam pengawasan dan proteksi laki-laki. Keberadaan langgar sebagai pintu masuk utama dimaksudkan untuk memudahkan pengawasan bagi setiap perempuan dalam tanean tersebut. Selain laki-laki penghuni tanean, setiap laki-laki tidak diperkenankan masuk ke dalam area tanean. Saya misalnya, tidak diperkenankan masuk ke dalam tanean, namun hanya diterima di langgar atau rumah induk. Aturan menerima tamu laki-laki memang berbeda antara satu tanean dengan tanean lainnya. Tanean Suhadiyah misalnya, menerima tamu laki-laki di ruang penyimpanan batik yang terletak di sebelah rumah induk. Satu hal yang bisa dipastikan, bahwa laki-laki asing tidak diperkenankan masuk ke dalam rumah induk atau rumah

anak tanpa seizin dari pemilik rumah atau laki-laki yang dituakan dalam tanean tersebut.

Ruang-ruang dalam tanean secara umum dibagi, secara kepemilikan kultural, antara laki-laki dan perempuan. Tulistyantoro (2005) menjelaskan bagaimana pembedaan gender menjadi dasar dari pembedaan ruang dalam tanean. Laki-laki menempati area luar yang mencakup halaman dan langgar, sedangkan perempuan menempati area dalam yang mencakup rumah tinggal. Dalam rumah sendiri, tempat perempuan dibedakan dengan laki-laki. Laki-laki ditempatkan di tempat yang terang dan terbuka, sedangkan perempuan ditempatkan di tempat yang gelap dan tertutup. Laki-laki merepresentasikan barat, tua, kematian, terang, dan terbuka; sedangkan perempuan merepresentasikan timur, muda, kehidupan, gelap, dan tertutup. Representasi ini menjadi sangat penting dalam memahami bagaimana kultur Madura menempatkan perempuan dalam skema kulturalnya.

Perempuan adalah penghuni, pemilik, sekaligus pemelihara tanean. Hanya perempuan yang berhak untuk tinggal di dalam rumah di dalam tanean selama dua puluh empat jam. Laki-laki, meski itu suami atau anak, akan selalu didorong untuk beraktivitas di luar, sebab area luar adalah tempat bagi laki-laki. Laki-laki memiliki langgar sebagai wilayah teritorial kekuasaannya. Pembedaan ruang ini, dalam skema kultural Madura, bertujuan untuk memproteksi perempuan dari gangguan dunia luar. Dalam budaya Madura, perempuan sangat dilindungi. Tindakan carok misalnya, merupakan mekanisme kultural untuk menjaga perempuan, sebab perempuan, dalam hal ini istri, adalah bagian integral dari harga diri seorang laki-laki Madura. Gangguan terhadap perempuan (baca: istri) adalah serangan terhadap harga diri laki-laki (baca: suami) Madura, dan mati adalah cara untuk mengembalikan kembali harga diri yang rusak tersebut (Jonge 2002, Wiyata 2002).

Proteksi ini juga dapat dengan mudah dilihat dari letak pintu masuk tanean yang berada di antara langgar dan rumah induk. Jika seseorang ingin masuk ke dalam tanean, maka orang tersebut harus melewati jalan tersebut, dan untuk melewati jalan tersebut, mustahil untuk bisa luput dari orang yang ada di langgar atau rumah induk. Pengawasan ini begitu efektif, sebab langgar yang terletak di pintu masuk menjadi pintu gerbang sekaligus pos pengawasan bagi seluruh perempuan yang tinggal di dalam tanean. Langgar menjadi skema kultural untuk mengawasi seluruh penghuni tanean, utamanya perempuan.

Perempuan Madura menjadi sangat diproteksi karena pada perempuan terletak harga diri laki-laki Madura. Posisi penting perempuan terletak peran penting perempuan dalam menjaga keberlangsungan tanean melalui perkawinan. Karena tanean dihuni oleh keluarga luas istri, maka suami tidak lain adalah laki-laki yang ditarik masuk ke dalam tanean. Tugas utama perempuan adalah untuk menarik laki-laki masuk ke dalam struktur tanean dengan menjadikan perempuan tersebut sebagai istri, dan menjaga loyalitas suami atas tanean dengan mengikat laki-laki tersebut menjadi ayah. Posisi penting sebagai magnet bagi laki-laki menjadikan perempuan sebagai salah satu aset penting bagi tanean, sebab tanpa perempuan, sebuah tanean perlahan akan mengalami kemunduran dan kemusnahan.

Perempuan sangat dilindungi dalam tanean, karena pada perempuan diletakkan harga diri seorang laki-laki Madura dan harga diri tanean sebagai kompleks sosial. Kajian Wiyata (2002) dengan sangat baik menjelaskan bahwa carok yang dilakukan oleh laki-laki Madura terkait erat dengan rusaknya harga diri laki-laki sebagai akibat dari gangguan yang diterima oleh istri mereka. Tidak mengherankan bahwa dalam konteks sosial yang melindungi seorang perempuan, kompleks tanean membentuk sebuah benteng sosial yang melindungi setiap perempuan dalam tanean tersebut. Anak perempuan

tidak diizinkan untuk bermain jauh dari lingkungan tanenannya, berbeda dengan anak laki-laki yang lebih bebas. Anak laki-laki lebih bebas ketimbang anak perempuan. Selepas belajar, anak laki-laki diwajibkan membantu orangtua mereka di sawah atau ladang, atau membantu mengambil air atau aktivitas fisik lainnya. Di luar tugas tersebut, anak laki-laki memiliki waktu luang yang lebih banyak dipergunakan untuk bermain dengan teman-teman sebaya mereka di luar tanean mereka. Seorang anak perempuan diharapkan langsung kembali ke rumah setelah selesai belajar. Dia berkewajiban membantu orangtuanya menyiapkan makan, mengantarkan makan ke ladang/sawah, dan membantu membersihkan tanean. Sejak sangat dini, seorang anak perempuan diajarkan untuk melaksanakan tanggungjawab domestik, sehingga ketika tiba masanya si anak tersebut menikah, maka dirinya tidak lagi kaget ketika melaksanakan tugas domestik tersebut.

Tentu saja konteksnya saat ini cukup berbeda ketimbang pada masa ketika para informan masih tinggal di Madura sekitar tahun 1970-1980an. Meski desain rumah tanean sudah jauh berubah, namun berbagai aturan dalam lingkup tanean tersebut tidak jauh berbeda. Pembagian tugas-tugas dalam tanean dibagi berdasarkan perbedaan jenis kelamin. Tidak hanya pada berbeda secara seksual, tugas-tugasnya dibedakan berdasarkan kegiatan ekonomi tanean. Tanean Suhadiyah dan Kholifah yang menggantungkan kehidupan pada industri batik, membedakan tugas anak laki-laki dan anak perempuan, atau tugas laki-laki dewasa dan perempuan dewasa. Anak perempuan dan perempuan dewasa berkewajiban untuk membatik, mulai dari membuat pola di atas kain, nyanting atau nyolet. Sedangkan laki-laki dewasa ditugaskan untuk mewarnai atau nglorod, dan anak laki-laki bertugas untuk menjemur kain yang telah dibersihkan.

Pada tanean Jaenab yang menggantungkan diri pada kehidupan nelayan, tugas anak laki-laki dan anak perempuan cenderung sama: membersihkan ikan yang tidak dijual, karena

terlalu kecil atau tidak laku dijual. Setelah dibersihkan, maka ikan tersebut akan diserahkan ke perempuan dewasa untuk dicuci dan diasinkan. Anak laki-laki juga diharuskan untuk belajar membersihkan jala atau memperbaiki jala yang rusak, sedangkan laki-laki dewasa tentu saja berkewajiban melaut. Pada tanean Faridah dan Rukoyah, tugas anak laki-laki adalah membantu ayah atau orang laki-laki dewasa di ladang/sawah, sedangkan tugas anak perempuan adalah membersihkan rumah dan membantu menyiapkan makan bagi seluruh anggota tanean.

Aktivitas ekonomi tanean, secara umum, berada di tangan laki-laki dan perempuan, namun tugas-tugas spesifik hanya diperuntukkan bagi jenis kelamin tertentu. Kegiatan pertanian menjadi tanggungjawab laki-laki, mulai dari persiapan, menanam, pemeliharaan dan panen. Kegiatan melaut menjadi tanggungjawab laki-laki, mulai dari persiapan jala, bahan bakar, maupun tempat penampungan ikan. Perempuan bertugas di rumah, menyiapkan makan, membereskan rumah, dan kegiatan domestik lainnya. Tugas-tugas yang lebih spesifik, seperti membatik atau mengasinkan ikan, menjadi tanggungjawab perempuan. Tugas-tugas yang lebih umum boleh dilaksanakan oleh laki-laki atau perempuan, meski adakalanya tugas-tugas yang ada hubungannya dengan tanean dianggap bagian dari tugas perempuan, dan tugas-tugas yang ada hubungannya dengan ekonomi dianggap bagian dari tugas laki-laki.

Pembagian tugas secara seksual dilakukan, dalam konteks tanean, adalah untuk menjaga keberlangsungan tanean. Pembagian tugas dilakukan dengan cara membedakan ruang antara ruang laki-laki versus ruang perempuan. Laki-laki menempati ruang luar, terang, terbuka, melindungi. Perempuan menempati ruang dalam, gelap, tertutup, terlindungi (Tulistyantoro 2005). Dengan model ruang seperti ini, maka tanean tidak hanya menjadi ruang fisik di mana setiap orang menempati ruangnya masing-masing, namun juga secara

kultural telah menetapkan batas-batas teritori sosial bagi setiap orang yang menjadi anggota tanean tersebut, dan menjadi kewajiban setiap anggota tanean untuk dapat mempertahankan keberlangsungan tanean, terutama secara ekonomi.

Tanean tidak lagi sebatas ruang fisik yang rigid, namun juga menjadi ruang sosial dan kultural bagi setiap orang. Sebagai satu area tinggal bersama, tanean memiliki sejumlah persoalan paling mendasar: ekonomi. Setiap tanean memiliki basis ekonominya sendiri-sendiri, dan menjadi tugas dari setiap orang yang tinggal dalam tanean tersebut untuk mempertahankan basis tersebut, setidaknya untuk mencapai etika subsisten dalam tanean itu sendiri. Sebagai area fisik, tanean harus mampu bertahan secara ekonomi, dan untuk mencapai titik di mana sebuah tanean dapat bertahan, sebuah tanean harus melakukan empat langkah penting: Pertama, tanean tersebut harus mempertahankan luasan lahan maupun sumber daya tanean itu sendiri. Kedua, tanean tersebut harus dapat mempertahankan in-group feeling dari semua anggota tanean. Ketiga, tanean tersebut harus sukses mengolah seluruh potensi lingkungan alam yang ada di sekitar mereka dengan memanfaatkan seluruh sumber daya manusia yang mereka miliki. Keempat, untuk mencapai cara ketiga, maka perkawinan harus dilakukan berapapun biaya yang harus mereka keluarkan.

Langkah pertama adalah mempertahankan area fisik tanean dan sumber daya yang dimiliki oleh tanean. Area fisik tanean meliputi seluruh tanah yang menjadi area di mana tanean berada dan seluruh tanah yang menjadi milik tanean. Dalam mempertahankan batas fisik ini, apa yang dikaji oleh Subahianto (2004) menjadi penting untuk digarisbawahi, bahwa dalam masyarakat Madura, menjual tanah adalah larangan yang tidak boleh dilanggar. Keluarga informan saya misalnya, percaya bahwa setiap malam Jumat arwah para orangtua maupun kerabat yang telah meninggal dunia akan kembali ke rumah dan tanean mereka, dan karenanya pantang

bagi mereka untuk menjual tanah dalam lingkungan tanean mereka kepada orang lain. Sama halnya dengan tanah dalam tanean, rumah dalam lingkungan tanean tidak boleh dijual dengan alasan apapun. Meski saya tidak memfokuskan pada warisan, namun nampaknya rumah menjadi hak waris bagi setiap anak perempuan, sebab jika seorang perempuan menikah, maka keluarganya, dibantu oleh tetangga sekitar, akan dibangun sebuah rumah di dalam kompleks tanean yang sama.

Tanah di luar tanean, yang masih menjadi milik tanean tidak boleh dijual kepada orang lain. Hal ini berkaitan erat dengan sumber daya yang mereka miliki. Sebuah tanean yang menggantungkan kehidupan tanean pada kegiatan bertani/peladang, maka mereka akan mempertahankan sawah/ladang mereka, sebab jika mereka menjual sawah/ladang mereka, maka tanean mereka akan kehilangan sumber daya utama, dan karenanya tanean tersebut akan berada dalam posisi kritis. Tanah ladang diwariskan, meski tidak terlalu jelas, hanya kepada anak laki-laki, tidak seluruh tanah yang menjadi milik tanean, sebab tanean juga harus mempertahankan sejumlah lahan untuk dapat menjaga etika subsisten mereka. Sumber daya di lingkungan tanean tentu saja bukan hanya tanah. Bagi tanean yang menggantungkan pada kegiatan bahari, maka aset utama tanean adalah perahu dan peralatan menangkap ikan. Meski demikian, tanah adalah persoalan krusial bagi masyarakat Madura, sebab pada tanah diletakkan ikatan komunal yang mengikat seluruh anggota dalam tanean tersebut.

Langkah kedua adalah mempertahankan ikatan kekeluargaan bagi setiap orang dalam tanean. Dalam hal ini, penting untuk melihat bahwa tanean tidak lain adalah kompleks permukiman. Sebagai kompleks permukiman, setiap orang yang tinggal dalam tanean tersebut pada dasarnya masih memiliki hubungan darah dan karenanya dapat menarik garis keturunan mereka. Berdasarkan hal ini, penting bagi tanean

untuk mempertahankan hubungan dan keterikatan setiap orang pada tanean, termasuk pada mereka yang telah meninggalkan tanean. Setiap anggota dalam tanean selalu diajarkan bahwa mereka berasal dari tanean dan akan kembali ke tanean. Dengan model sosialisasi demikian, setiap orang akan memiliki ikatan emosional tersendiri terhadap tanean.

Ikatan emosional ini akan menjadi jaminan, sesuai dengan langkah pertama, bahwa setiap orang dalam tanean akan patuh, tidak akan menjual tanah atau rumah dalam tanean, dan tidak akan melepaskan ikatan kesetiaan mereka pada tanean tersebut. Dengan mengikat kesetiaan orang terhadap tanean, maka tanean secara langsung mempertahankan sumber daya manusia yang dapat dimanfaatkan oleh tanean untuk mempertahankan keberadaan tanean tersebut. Ikatan ini, yang menjadi salah satu landasan utama riset ini, mengikat setiap orang untuk tetap berada di dalam tanean, atau mereka yang telah lama berjalan, untuk tetap mempertahankan hubungan mereka dengan tanean mereka.

Langkah ketiga, setelah mendapatkan kesetiaan dari setiap anggotanya, maka penting bagi tanean untuk memastikan bahwa setiap anggota tanean paham atas hak dan kewajibannya terhadap tanean, salah satu yang terpenting adalah mempertahankan keberadaan tanean. Dalam konteks ini, menjadi mudah dipahami mengapa tanean, sebagai wilayah fisik, mengatur pembagian kerja secara seksual pada seluruh anggota dalam tanean tersebut. Setiap orang, mulai dari anak-anak hingga orang dewasa paham betul bahwa mereka berkewajiban mempertahankan keberadaan tanean. Tubuh mereka menjadi jaminan keberlangsungan tanean, dan pada tubuh yang sama sumber daya alam diolah dan dimanfaatkan.

Pemanfaatan sumber daya alam yang ada di dalam maupun lingkungan tanean menjadi tanggungjawab bersama seluruh anggota tanean. Siapa saja yang masuk dalam anggota

tanean? Tidak lain adalah seluruh istri, seluruh suami, dan seluruh anak-anak yang tinggal dalam lingkungan tanean. Masyarakat tradisional Madura menganut sistem matrilineal, di mana setiap laki-laki yang menikah dengan perempuan Madura akan masuk ke dalam lingkungan keluarga perempuan. Laki-laki adalah tamu yang ditarik masuk ke dalam tanean tersebut dan karenanya turut berkewajiban untuk membantu keberlangsungan tanean, dan untuk menjamin bahwa keberlangsungan tanean tetap terjaga, maka sebuah institusi penting harus dipertahankan apapun risikonya: perkawinan.

Langkah keempat adalah menarik orang laki-laki ke dalam tanean, dan perkawinan adalah mekanisme sosial dan kultural yang paling bertanggungjawab melaksanakan hal ini. Sebagaimana akan dijelaskan dalam bab berikutnya, bahwa penting bagi tanean untuk mempertahankan sebuah perkawinan, terutama karena nilai ekonomis yang muncul dari perkawinan tersebut. Dengan menarik laki-laki masuk ke dalam tanean, maka tanean tersebut akan memiliki garansi, bahwa keberadaannya tidak akan hilang, setidaknya dalam waktu lama.

Lalu apa sebetulnya tanean itu? Saya telah mencoba menjelaskan bahwa tanean bukan semata kumpulan rumah. Dalam memahami tindakan Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, dan Kholifah yang menjadi inti dalam kajian ini, maka pemahaman atas tanean adalah hal yang krusial. Tanean bukan sebatas ruang fisik yang kaku atau tumpukan batu dan genteng. Tanean bukan pula halaman yang membujur di tengah-tengah kumpulan rumah yang saling berhimpitan satu sama lain. Tanean adalah area fisik yang bersinggungan dengan dimensi sosial dan kultural. Tanean adalah ruang sosial, ekonomi, dan kultural, di mana setiap orang yang tinggal di dalam tanean meletakkan simpul awal kehidupan mereka.

Simpul ini menjadi titik tolak bagaimana kebudayaan Madura dibangun. Pondasi utamanya adalah tanean dengan perkawinan sebagai saka gurunya. Tanean tidak lain adalah wujud fisik di mana sebuah fasad kultural dibangun, interaksi sosial dilakukan, dan afinitas diikat. Tanean secara nyata mengikat setiap orang untuk meletakkan kesetiannya pada tanean, dan dengan segala cara dan upaya mempertahankan tanean. Pemanfaatan seluruh sumber daya alam dan sumber daya sosial menjadi salah satu kunci bagi tanean untuk tetap bertahan di tengah himpitan kebutuhan hidup. Tanean menjadi atap bagi mereka yang menetap sekaligus menjadi rumah bagi mereka yang berjalan menjauh, dan untuk mempertahankan tanean, maka mekanisme pertahanan terpenting harus dipertahankan: perkawinan.

Tanean memainkan peran penting dalam konteks kultural Madura, terutama pada posisi tanean sebagai bagian integral dari identitas kultural orang Madura. Loyalitas atas tanean diberikan oleh setiap penghuni tanean, dan sebagai ganti, tanean memberikan perlindungan dan identitas bagi setiap penghuninya. Tanean berperan sebagai penunjuk arah sekaligus rujukan nilai bagi setiap orang Madura, dan untuk dapat memainkan peran tersebut, penting bagi tanean untuk tetap menjaga kesetiaan dari setiap anggotanya. Makna penting terletak pada bagaimana tanean memainkan perannya dalam skema kultural Madura, terutama sebagai mercusuar yang menjaga setiap orang Madura di perantauan untuk selalu mengingat rumah dan tempat dirinya berasal.

BAB 3 ... DAN PESTA SELESAI

Ketika pesta selesai merupakan masa di mana sebuah perayaan telah usai dan kehidupan sesungguhnya dalam tanean dimulai: perkawinan. Niehof (1995) telah membuka sebuah pintu pertanyaan, bahwa penting bagi setiap perempuan Madura untuk mencapai takdirnya: sebagai istri dan sebagai ibu, sayangnya Niehof berhenti pada titik itu, ia tidak menjelaskan lebih lanjut mengapa penting bagi setiap perempuan untuk menikah dan memiliki anak. Bab ini ditujukan untuk memberikan argumentasi, bahwa menjadi istri dan ibu bukan semata tujuan yang hendak dikejar dalam perkawinan dalam konteks kultural Madura. Tujuan utama dari perkawinan terletak pada tanean. Perkawinan dan tanean adalah dua sisi dari koin yang sama, dan bab ini membahas mengenai bagaimana makna penting perkawinan, baik dalam konteks kultural Madura maupun untuk kepentingan tanean itu sendiri.

Secara secara spesifik bab ini akan menjabarkan tiga hal: (1) bagaimana perkawinan dalam konteks kultural Madura? (2) bagaimana posisi anak dalam perkawinan, terutama sekali bagaimana konstruksi sosial dan kultural Madura memandang keberadaan anak dalam sebuah perkawinan, dalam hal ini fokus utama diletakkan pada konstruksi perempuan sebagai sumber kehidupan dan keterkaitan antara keberadaan anak dengan maskulinitas laki-laki Madura, dan bagaimana anak berpengaruh atas harga diri laki-laki Madura? dan (3) hubungan seperti apa yang terjalin antara perkawinan dengan

keberadaan tanean? Jawaban atas ketiga pertanyaan tersebut akan menuntun kita untuk memahami lebih baik tentang perkawinan dalam kultur Madura, mengapa sangat penting bagi setiap perempuan Madura untuk menikah, dan terutama apa keuntungan perkawinan bagi keberlangsungan tanean.

Perkawinan untuk siapa?

Rumah itu nampak kosong. Keramik hijau, sofa tua berwarna biru yang memudar dan meja bertaplak kusam, tirai berwarna coklat, beberapa foto dan piagam tergantung rapih di tembok. Hanya sebuah sofa dan kredenza tempat meletakkan televisi tua. Selain meja makan kecil di sebelah kursi tamu, ruangan ini nyaris kosong. Di pojok ruangan terdapat lemari kecil, didalamnya terdapat satu tumpuk album tua. Suhadiyah mengambil salah satunya. Album bersampul warna putih dengan hiasan bunga yang telah kehilangan warna. Bagian dalam album itu berisi beberapa foto berwarna pudar dengan tepi kekuningan. Tampak sebuah pelaminan sederhana, sepasang mempelai dan orangtua, serta para tamu yang bersalaman atau menikmati hidangan. Foto-foto dalam album itu adalah dokumentasi satu-satunya tentang perkawinannya dengan seorang pria bernama Maryanto.

Bagi Suhadiyah, perkawinan bukan pilihan yang diambilnya, Maryanto bukan pula laki-laki yang menjadi pilihannya. Suhadiyah menuturkan:

“Saya mau cerita, tapi saya minta sampeyan jangan ketawa ... Saya lupa tanggalnya, saya juga lupa berapa umur saya waktu itu, tapi saya ingat, hari itu hari jumat... Bapak saya baru pulang dari masjid, saya lagi main di halaman ga jauh dari buju’. Adik saya lari manggil saya, katanya saya dicari bapak. Setelah ketemu, terus bapak saya bilang, “Suh, abis lulus kamu

kawin dengan Maryanto". Saya bingung. Saya baru kelas enam di ibtidaiyah ... ibu saya malah bilang, jadi perempuan ga usah belajar tinggi-tinggi, sebab takdir perempuan itu jadi ibu. Waktu ibu saya seumuran saya juga ibu saya sudah nikah dengan bapak saya. Saya makin bingung. Akhirnya saya diam saja. Bingung. ... Enak jaman sekarang Mas, ga ada ceritanya kawin kayak orang beli kacang. Saya dulu ga ditanya "Kamu mau ga kawin sama si anu?", saya cuma dikasih tahu, habis lebaran kamu kawin. Titik."

Perkawinan dengan Maryanto terjadi pada 18 Mei 1984. Disaksikan seluruh keluarga dan tetangga. Acara pesta digelar di dalam tanean dan dihelat seharian penuh. Suhadiyah ingat, bahwa ia hanya mendapat mahar seperangkat alat salat dan perhiasan yang entah ke mana mahar itu saat ini. Sebelum menikah, tidak sedikitpun Suhadiyah mengenal siapa Maryanto sebenarnya, ayahnya hanya menyatakan bahwa Maryanto adalah laki-laki "yang baik dan bertanggungjawab atas keluarga". Pertemuan dengan Maryanto terjadi dua bulan sebelum acara pernikahan dilaksanakan. Tidak ada proses lamaran, hanya kedatangan pihak keluarga yang memperkenalkan Suhadiyah dengan laki-laki yang lebih tua dari usianya saat itu.

Jika Suhadiyah tidak mengenal siapa laki-laki yang akan menjadi calon suaminya, demikian pula Rukoyah dan Jaenab. Rukoyah menikah dengan Saleh, suami pertamanya, dan Jaenab menikah dengan Marhasan, suami pertamanya, bahkan sebelum mereka menyelesaikan pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah. Rukoyah kali pertama bertemu suaminya justru dari guru mengajinya. Saleh tidak lain adalah anak tertua dari guru ngajinya. Guru mengajinya yang datang ke orangtua Rukoyah untuk meminta Rukoyah untuk anak laki-lakinya yang telah lama menduda. Atas permintaan dari guru tersebut, orangtua Rukoyah langsung mengiyakan dan menikahkan

Rukoyah dengan Saleh tidak lama setelah lamaran dilangsungkan.

Jaenab menikah ketika ia baru saja masuk kelas enam, dan sebagaimana Rukoyah, Jaenab dinikahkan karena permintaan dari kiai di sekolahnya. Adalah permintaan kiai yang meminta kepada orangtua Jaenab agar Jaenab mau menikah dengan salah seorang keponakan sang kiai, yang merupakan salah seorang guru di tempat Jaenab belajar. Tidak banyak yang Jaenab ingat, terkecuali bahwa sang kiai datang ke rumah selepas isya dan langsung melamar Jaenab kepada orangtuanya. Sama seperti Rukoyah, perkawinan itu berlangsung tidak lama setelah proses lamaran dilangsungkan.

Dibandingkan dengan Rukoyah dan Jaenab, Kholifah dan Faridah lebih “beruntung”. Mereka menikah dengan orang yang mereka kenal baik: kerabat mereka sendiri. Kholifah menikah dengan Syarif, duda satu anak, yang secara keturunan masih satu kakek dengan Ahmad, ayah kandungnya. Faridah menikah dengan Mahfud, duda satu anak, yang masih berkerabat dengan ibunya. Namun sebagaimana Suhadiyah, Rukoyah, atau Jaenab; Kholifah dan Faridah tidak mempunyai kemewahan untuk diminta pertimbangannya. Semuanya telah diputuskan oleh orangtua mereka.

Apa sebetulnya yang menjadi landasan utama perkawinan dalam konteks kultural Madura? Cukup jelas bahwa perkawinan bagi anak perempuan di Madura berlangsung dalam usia yang sangat muda. Kelima subjek utama saya menikah bahkan sebelum mereka sempat mencicipi pendidikan menengah. Sebagaimana yang banyak berlaku, bahwa perkawinan dalam konteks kultural Madura dilangsungkan ketika seorang anak perempuan sudah mencapai tahap dewasa yang ditandai dengan dimulainya menarche atau menstruasi pertama (lihat Noer 2009). Persoalan kapan seorang perempuan dianggap sudah mencapai usia dewasa dapat dilihat bagaimana para subjek saya bercerita,

bahwa menstruasi pertama bukan sesuatu yang harus disembunyikan, namun harus dirayakan.

Rukoyah, Kholifah dan Suhadiyah misalnya, bercerita bahwa ketika kali pertama mendapatkan menstruasi justru pihak keluarga mengadakan acara tasyakuran, yang meski dilaksanakan secara sederhana, namun tetap menjadi penanda awal kehidupan dewasa mereka, sebagaimana disampaikan Rukoyah:

“Awalnya sih saya pikir saya sakit perut biasa. Kembang kali ya. Saya bilang kayaknya saya masuk angin terus minta dikerok. Tapi ko ga sembuh-sembuh ya. Saya bilang ke ibu kalau perut saya sakit ga sembuh-sembuh, tapi ibu saya bilang itu bukan sakit, tapi biasa ... ga lama kemudian, saya lari pulang dari ngaji, bilang kalau saya luka, kain saya basah darah. Ibu saya cuma tertawa. Saya bingung. Ibu saya bilang itu bukan luka ... Artinya kamu bukan lagi anak-anak, kamu sudah gede sekarang ... ga lama setelah itu ibu saya ngadain acara di tanean, tetangga diundang tasyakuran, ngundang kiai segala ko, acaranya rame makanya saya senang ... saya ga ingat apa isi ceramahnya, tapi saya ingat, setelah itu saya sudah jarang main di luar, pulang sekolah langsung bantu di dapur ... kata mereka saya udah gede, saya harus sering bantuin ibu saya di tanean, jangan kebanyakan main ... saya lupa tahun berapa, tapi kalau ga salah saya kelas tiga atau empat.”

Pengalaman menarche, setidaknya oleh para subjek saya, ditandai dengan semakin terbatasnya ruang dan waktu bermain mereka. Para subjek saya mengingat dengan baik, bahwa sebelum menstruasi pertama, mereka lebih bebas bermain dengan teman-teman sebaya, baik laki-laki atau perempuan, di wilayah sekitar tanean atau di seputaran

sekolah. Pascamenarache, bermain adalah sebuah kemewahan bagi mereka. Seringkali mereka harus membantu di dapur untuk mempersiapkan makan siang atau mendapat tugas untuk membawa makanan bagi keluarga laki-laki yang bekerja di ladang yang terletak di luar wilayah tanean mereka.

Tidak hanya memiliki keterbatasan dalam hal waktu bermain, dengan teman bermain semakin terbatas. Jaenab dan Faridah misalnya, bercerita setelah mengalami menstruasi rutin, ia tidak diperbolehkan lagi bermain dengan teman laki-laki jauh dari wilayah tanean. Ia hanya boleh bermain dengan sesama perempuan, itu juga hanya sebatas di wilayah tanean. Faridah ingat, bahwa orangtuanya, terutama ayahnya, selalu melarang jika ia ingin bermain dengan teman-teman laki-laki yang ada di tanean lain. Ayahnya selalu melarang dengan mengatakan bahwa anak perempuan tidak pantas bermain dengan anak laki-laki namun harus lebih banyak di rumah, membantu pekerjaan di tanean. Faridah menceritakan bahwa ayahnya selalu bilang “buat apa kamu main sama mereka? Bantuin tuh ibu kamu” atau “jangan kebanyakan main, anak perempuan itu harus pintar di dapur.”

Setidaknya menjadi jelas, bahwa ketika setiap anak perempuan mencapai usia dewasa, yang ditandai dengan dimulainya fase menstruasi, maka ia mulai dibebankan berbagai tanggungjawab domestik. Tanggungjawab itu sendiri menjadi tugas rutin harian yang harus dilakukan setelah mereka pulang dari sekolah atau mengaji. Suhadiyah, Rukoyah dan Jaenab misalnya, bercerita setelah mereka pulang sekolah, tugas pertama mereka adalah mengantarkan makanan ke ladang/sawah untuk makan siang ayah atau kakak laki-laki mereka. Di ladang mereka membantu menanam tebu atau menjaga sawah. Selepas pulang dari ladang/sawah, mereka harus menyapu lantai rumah dan mencuci piring. Setelah semua pekerjaan selesai, pada sore hari, para anggota tanean akan duduk-duduk di teras depan rumah dan mengobrol. Selepas salat magrib, mereka harus menyiapkan makan malam

dan membersihkan sisa-sisa makan malam. Secara tidak langsung, mereka dilatih untuk mampu mengerjakan tugas-tugas domestik sambil dipersiapkan untuk mencapai salah satu takdir mereka: menjadi istri.

Di sisi berbeda, menjadi jelas pula, bahwa perkawinan bukan pilihan yang seluruh opsinya digelar dan bebas dipilih oleh setiap perempuan. Pilihan itu sendiri adalah kemewahan yang tidak pernah dinikmati oleh mereka. Kelima subjek saya tidak ada satupun yang pernah ditanyakan mengenai pendapatnya tentang perkawinan dan calon yang diajukan. Mereka adalah objek dari pilihan yang telah ditentukan oleh orangtua mereka, dalam hal ini adalah ayah mereka sendiri. Sebagaimana dikatakan oleh Jaenab:

“Saya tahu kalau saya akan dikawinkan dengan seorang guru di sekolah saya. Ibu saya yang kasih tau kalau bapak sudah ambil keputusan kalau saya bakalan kawin. Bapak saya cuma bilang, “udah kamu nurut aja, bapak tahu yang baik buat kamu” ... Guru di sekolah saya juga bilang, “ga mungkin orangtua mau ngawinin anaknya sama calon yang ngawur. Lha lihat calon kamu. Dia itu guru, ngerti agama, dia bisa bimbing kamu, dia bisa kasih nafkah, kurang apa coba?” Karena saya masih ga ngerti, saya diam aja.”

Kholifah bercerita bahwa dirinya mengetahui akan menikah dengan salah seorang kerabatnya dari ibunya, dan bahwa orangtuanya telah memutuskan untuk menikahkannya dirinya tidak lama setelah panen. Kholifah bercerita:

“Bapak saya ga ngomong apa-apa, cuma bilang abis panen ini kamu bakal kawin sama Syarif. Saya bingung, “Syarif siapa?”, “Syarif anaknya Masnawi”, “Iho, dia kan udah punya istri?”, “istrinya meninggal”, udah

lama dia duda, makanya kamu kawin sama dia, biar anaknya ada yang mengurus.”

Ayah Kholifah, Ahmad, menceritakan bahwa pilihannya untuk menikahkan Syarif dengan Kholifah merupakan keputusannya sebagai seorang kepala keluarga. Menurutnya:

“(Be)gini mas, saya kan orangtua, yang saya pikir bukan cuma kebahagiaan dia, tapi juga keluarga ... kenapa saya ambil keputusan kalau dia harus nikah dengan Syarif tentu ada alasannya ... Syarif itu masih keluarga, dia duda, iya, maksud saya biar ada yang mengurus anaknya ... Tapi saya juga mikir mas, biar duda kalau dia ga bisa mengurus istri buat apa saya minta anak saya kawin, iya toh? Karena saya tau Syarif bisa mengurus istri, sampeyan harus tahu, Syarif itu bukan cerai loh ya, istrinya mati. Dia sakit sudah lama dan Syarif yang mengurus bolak-balik ke puskesmas atau ke ngongge’ (naik) ke Surabaya. Itu saja saya tau kalau dia itu laki-laki baik, punya tanggungjawab... sudah gitu, Syarif itu lulusan pesantren, Mas, dia paham agama, makanya saya setuju dia kawin sama Kholifah.”

Pilihan untuk menikah tidak pernah diberikan kepada anak perempuan, namun lebih merupakan keputusan orangtua. Orangtua Faridah dan Rukoyah tidak pernah memberikan kebebasan memilih bagi anak-anak mereka. Syarifah, ibu kandung dari Rukoyah, menjelaskan bahwa bukan hak bagi seorang anak perempuan, yang masih gadis, untuk memilih memilih siapa jodohnya, sebab “sudah diatur agama kalau anak gadis harus ikut apa kata orangtuanya”. Lebih jauh, Syarifah menjelaskan, bahwa perkawinan bukan cuma urusan Rukoyah saja, sebab melibatkan seluruh tanean, dalam hal ini tidak hanya masa depan Kholifah yang dipertaruhkan, namun juga keberadaan tanean secara umum.

Dengan keputusan untuk melaksanakan pernikahan tidak berada di tangan perempuan, maka relasi dalam perkawinan meletakkan perempuan tersekap dalam ruang-ruang privat di tanean. Sebagaimana diceritakan oleh Jaenab dan Rukoyah, bahwa setelah menikah, dunianya hanya sebatas rumah dan ladang. Ia tidak lagi memiliki kebebasan untuk bermain atau berada di luar tanean tanpa sepengetahuan dan seizin dari suaminya. Berbeda dengan subjek lainnya, Kholifah tidak hanya harus membantu mengurus rumah dan taneannya, namun juga harus merawat anak dari suaminya yang baru berusia 2 tahun.

Tugas-tugas domestik menjadi tanggungjawab para istri dalam tanean. Mereka harus membereskan rumah, berbelanja di pasar dan menyiapkan makan. Setelah para suami meninggalkan rumah untuk bekerja, baik sebagai guru, petani maupun sebagai nelayan, maka tugas para istri membereskan rumah dan membantu aktivitas tanean. Keluarga Suhadiyah dan Jaenab, yang rumahnya terletak tidak jauh dari pasar, maka mereka harus ikut membantu berjualan di pasar. Rukoyah dan Faridah membantu membatik di rumah tetangga, di lingkungan tanean tidak jauh dari rumahnya. Kholifah agak berbeda, dia hanya berdiam di rumah, sebab tidak diizinkan oleh suaminya untuk bekerja di luar lingkungan taneannya.

Satu hal yang nampaknya umum berlaku, bahwa meski para subjek saya, terkecuali Kholifah, aktif secara ekonomi, dalam artian dapat memiliki penghasilan, namun mereka terikat dengan izin dari suami untuk bekerja. Sebagaimana dijelaskan oleh Suhadiyah, meski dirinya bekerja berjualan di pasar membantu orangtuanya, namun tetap harus seizin dari suaminya. Jika sang suami tidak mengizinkan, maka pihak orangtua tidak dapat memaksakan kehendaknya. Bahkan dalam keadaan terpaksa, seperti menggantikan keluarga yang tidak bisa berjualan di pasar, tetap harus ditemani oleh salah seorang kerabatnya.

Amin, kakak kandung Suhadiyah, menjelaskan, bahwa meski berjualan di pasar menjadi tanggungjawab bersama, namun harus seizin dari suami Suhadiyah. Baginya, karena Suhadiyah baru berjualan di pasar, dia harus mengetahui batasan-batasan hubungan dengan orang lain di pasar tersebut. Meski dalam lingkungan pasar yang memiliki model interaksi yang terbuka dan bebas, Suhadiyah harus “bisa jaga diri” agar tidak “bergaul bebas dengan orang lain”, atau dalam kata lain, Suhadiyah harus dapat memahami bahwa dirinya adalah “milik suaminya” sehingga harus menjaga nama baik suami dan keluarganya.

Sebagaimana Suhadiyah, maka Rukoyah dan Faridah harus mengantongi izin dari suaminya ketika akan membantu membatik. Rukoyah berasal dari Tanjungbumi sedangkan Faridah berasal dari Sumenep, dua daerah yang dikenal sebagai salah satu sentra produksi batik Madura. Baik Rukoyah dan Faridah membantu membatik di tanean yang tidak jauh dari lingkungan taneannya. Pada awalnya, Rukoyah dan Faridah bekerja di rumah majikan, di mana proses pematikan dilangsungkan di halaman belakang rumah. Namun setelah beberapa bulan bekerja, karena dianggap sering terlambat pulang dan tidak menyiapkan makan siang, maka dirinya tidak lagi mendapatkan izin untuk membatik di tempat majikannya. Pada akhirnya, pekerjaan membatik dilakukan di rumahnya, di sela-sela pekerjaan rumah yang harus diselesaikan. Biasanya dirinya mengambil mori yang sudah digambar dan malam, kemudian proses pematikan dilakukan selama tiga hari, setelah pematikan selesai kemudian diserahkan, dan kemudian mengambil kain lainnya. Upah dari pekerjaan itu sendiri diberikan setiap akhir minggu, bergantung pada berapa banyak kain yang telah diselesaikan dan kualitas dari hasil cantingan kain tersebut.

Di luar aktivitas ekonomi seperti berjualan di pasar atau membatik, para perempuan ini harus menyelesaikan membereskan rumah, membantu di ladang/sawah, seperti

menanam padi pada saat musim tanam, maupun panen. Mereka juga aktif menanam beberapa tanaman sayur di ladang yang ada di sekitar tanean mereka. Pekerjaan ini seringkali dilakukan setiap hari, dari pagi hingga sore hari. Di waktu sore, sebagiannya dihabiskan dengan mengobrol atau mempersiapkan makan malam. Di luar pekerjaan rumah dan aktivitas ekonomi tanean, para subjek juga harus membantu berbagai kegiatan tanean lainnya seperti kegiatan arisan dan pengajian.

Sebagai seorang istri, maka seluruh aktivitas mereka harus seizin dan sepengetahuan suami. Menurut Hasan, mantan suami Rukoyah, seorang istri itu harus patuh pada "semua perintah suami" sebab kepatuhan itu tidak lain adalah "perintah agama". Sebagaimana dijelaskan oleh Rukoyah:

"...suami pertama saya (Mahfud [sudah meninggal]) orangnya baik. Dia tidak pernah maksa saya. Kalau saya capek dan dia minta (dilayani), saya bisa bilang saya capek, dan dia mengerti. Sayang saya ga lama kawin sama dia, lima tahun lebih lah, kenapa? Sampeyan tanya kenapa? Jelas toh, saya dianggap ga mampu ngelayanin dia, akhirnya dia kawin lagi, saya dicerai ... nah, suami kedua saya (Hasan), orangnya suka marah ... kalau saya nolak ajakan dia, pasti dia marah, dia bilang capek lah habis ngajar seharian ... saya juga capek mas, kerja seharian, tapi dia selalu bilang, istri itu harus taat suami ... berkahnya ada di suami, kalau istri mau dapat rahmat Allah dia harus taat sama suami, ga suka bantah suami, ga suka protes ... apa kata sampeyan kemarin? Ah iya, ga banyak cing-cong."

Dalam perkawinan yang kuasa sepenuhnya berada di tangan para suami, para istri hanya diminta untuk taat dan patuh pada perintah suami. Para istri diharapkan untuk berperilaku santun di depan suami, tidak suka membantah,

tidak suka mengelak dan protes. Suhadiyah dan Jaenab misalnya, selalu dimarahi oleh orangtua mereka, ketika mereka bercerita bahwa mereka menolak ajakan suami mereka, sebagai tindakan yang “ga pantas” dan “terpengaruh setan”. Jaenab misalnya, bercerita:

“Saya pernah cerita ke ibu saya, saya capek seharian di pasar, suami saya ngajak dan saya tolak, eh ibu saya malah marah ... katanya istri itu harus siap kapan saja, ga perduli capek seharian, dia harus melayanin suaminya ... ibu saya sampai bilang kalau saya sampai nolak perintah suami sama saja saya ga mau masuk surga, “emangnya kamu ga mau surga? Cuma ngelayanin aja” ... ayah sama saja, dia malah bilang, jadi istri itu harus bisa ngelayanin suami biar berkah dunia akherat.”

Pola relasi antara suami istri dalam rumah tangga yang lebih banyak didominasi oleh laki-laki, kegiatan perempuan lebih banyak dilakukan di dalam lingkungan tanean. Sebagaimana dijelaskan oleh Tulistyantoro (2005), terdapat alasan mendasar mengapa tanean berpola memanjang dengan langgar berada di kepala tanean, yakni memudahkan pengawasan oleh para laki-laki terhadap perempuan yang berada di dalam tanean. Wiyata (2002) menjelaskan betapa perempuan dalam lingkungan tanean, terutama istri, sangat diproteksi, terutama oleh suami. Munculnya berbagai kasus carok pada umumnya terjadi karena adanya gangguan atas para istri yang membuat para suami menjadi malo' dan karenanya untuk memulihkan harga dirinya maka perilaku carok menjadi jalan keluar.

Dengan konstruksi kultural yang meletakkan perempuan dalam gatra-gatra privat tanean, maka dalam gatra yang sama lah seorang istri diletakkan. Seorang istri harus berada dalam pengawasan penuh dari suami atau dari kerabat

laki-lakinya. Seorang istri tidak diperbolehkan beraktivitas tanpa sepengetahuan dan seizin dari suaminya. Dalam bingkai konstruksi seperti itu, maka seluruh gerak istri (baca: perempuan) terbatas hanya pada lingkungan tanean sebagai teritori fisik. Konsekuensi logis dari hal ini adalah pola relasi sosial antara suami dan istri yang lebih didominasi suami. Seorang suami adalah, merujuk pada Rofi'i, mantan suami Jaenab, adalah "imam" sekaligus "penunjuk jalan" bagi istri untuk mencapai kebahagiaan, baik di dunia dan di akhirat.

Posisi istri ketika berhadapan dengan suami jelas: seorang istri harus bersikap pasif, taat, dan penurut. Seorang istri harus mampu memberikan kebahagiaan bagi suami dengan menjadi istri yang baik bagi suami. Namun tentu saja menjadi penting untuk menggarisbawahi, bahwa kebahagiaan, bukan hanya terletak pada ketaatan istri untuk mampu melayani suami kapan saja, bahkan menurut Patah, ayah kandung Faridah, di mana saja diinginkan oleh suami. Lebih dari itu, sebagaimana menjadi inti dalam kajian ini, seorang istri harus mampu memberikan kebahagiaan bagi suami, dengan tidak memermalukan suami di muka umum, terutama dengan memainkan peran istri yang sempurna: sebagai perempuan, pemilik rahim, dan sumber kehidupan.

Memori rahim

Salah satu tujuan dalam perkawinan, baik disebutkan atau tidak, adalah lahirnya anak yang akan melanjutkan keberlangsungan keluarga. Sebagai sebuah fakta sosial, perkawinan adalah institusi sosial yang padanya diletakkan sebuah fungsi dasar: mempertahankan spesies manusia. Dalam konteks ini lah mengapa penting dibahas bagaimana sesungguhnya posisi anak dalam perkawinan, terutama dalam konteks masyarakat Madura. Seperti telah dinarasikan sebelumnya, bahwa semua subjek kajian menikah pada usia

muda, tidak lama setelah dirinya mengalami menarche atau menstruasi pertama.

Sebelum berbicara mengenai nilai anak, penting untuk melihat bagaimana menempatkan pandangan masyarakat tentang menstruasi pertama. Seperti telah dijelaskan, bahwa menstruasi adalah menjadi titik awal perubahan status perempuan, dari seorang anak perempuan menjadi seorang gadis. Hal ini menjadi sangat krusial, sebab perkawinan selalu dilakukan setelah seorang anak perempuan mendapatkan menstruasi pertama. Setelah mengalami menstruasi, maka seorang anak akan menjalani tahap berikutnya, yakni sebagai seorang gadis dewasa, yang pada dirinya akan diletakkan sebuah tanggungjawab: menjadi seorang istri.

Seluruh subjek misalnya, menikah hanya sekitar 1-2 tahun setelah dirinya mengalami menstruasi pertama, meski tidak ada satupun dari mereka yang telah dijodohkan dari dalam kandungan sebagaimana umumnya berlaku.¹ Perkawinan dengan demikian meletakkan fungsi reproduksi sebagai pondasi utama, di mana seorang perempuan hanya akan dinikahkan jika dirinya, secara fisiologis, telah dianggap mampu menjalankan fungsi-fungsi reproduksinya. Dalam kata lain, menstruasi menjadi tanda bahwa seorang perempuan telah matang secara seksual, dan telah mampu memenuhi "takdirnya" sebagai ibu, dan untuk memenuhi "takdir" ini, maka "takdir" sebagai seorang istri harus terlebih dahulu dipenuhi.

¹ Berdasarkan keterangan dari keluarga mereka di Madura, banyak di antara mereka yang telah menjodohkan anak dengan tetangga atau teman dari orangtua sejak anak tersebut masih dalam kandungan. Misalnya ibu Suhadiyah, telah menjodohkan adik Suhadiyah sejak diketahui bahwa anak dalam kandungannya berjenis kelamin laki-laki dengan seorang tetangga yang taneannya terletak tidak jauh yang juga mengandung seorang anak perempuan. Praktik ini agaknya dianggap biasa pada konteks tahun 1970an, bahkan bisa dibilang masih berlaku bagi beberapa orang hingga saat ini.

Sebagaimana dijelaskan oleh Patah, ayah kandung Farida, bahwa ketika sang istri, Alawiyah, mengatakan bahwa anaknya Farida telah menstruasi tiga bulan yang lalu, maka tugasnya sebagai seorang ayah untuk menemukan jodoh bagi anaknya dimulai. Menarik, bahwa Patah tidak terburu-buru mencarikan jodoh bagi Farida, namun menunggu lebih dari delapan belas kali masa menstruasi dari Farida. Menurutnya, penting bagi Farida untuk memperkuat rahimnya, menurutnya "... dia (Farida) memang sudah dewasa, kan sudah datang bulan (menstruasi), tapi ya ga bisa Mas langsung kawin, peranakannya belum kuat, harus tunggu dulu... tapi ya nunggunya ga boleh kelamaan, nanti keburu kering."

Tidak hanya Patah, namun juga Muawanah, ibu kandung Suhadiyah, dan Supini, ibu kandung Jaenab, menjelaskan hal yang sama. Seorang gadis, meski sudah mengalami menstruasi, namun tidak bisa langsung dinikahkan, namun menunggu sekitar satu tahun atau lebih untuk bisa dinikahkan. Kondisi ini membawa posisi seorang gadis dalam dua kondisi: Pertama, semenjak dirinya telah mengalami menstruasi, maka dirinya secara otomatis telah memperoleh status sebagai "calon mempelai" perempuan yang menunggu untuk dilamar. Kedua, waktu menunggu tidak boleh terlalu lama, sebab hal ini berkaitan erat dengan pemahaman perempuan sebagai "ladang" garapan yang menunggu waktu tanam yang tepat sehingga menghasilkan produk (baca: keturunan) yang mampu meneruskan garis keturunan keluarga luas perempuan dalam tanean.

Seorang guru ngaji, yang saya wawancara menjelaskan dengan amat baik tentang terminologi "ladang", baginya:

"Perempuan itu punya sesuatu yang kita (laki-laki) ga punya, rahim. Rahim itu hadiah Allah, khusus buat perempuan ... kenapa sampeyan tanya kenapa, memang itu kehendakNya, kenapa ya? Buat saya Allah kasih pasti punya tujuan ... Nah ini sampeyan yang

mulai ngawur, perempuan itu ibu, ibu itu perempuan. Setiap perempuan pasti jadi ibu, setiap ibu pasti perempuan. Gampang. Kenapa begitu? Ya karena perempuan yang punya rahim. Memang begitu cara Allah memuliakan perempuan. Dia (perempuan) pemilik rahim, sumber (kehidupan) buat kita semua ... tentu Allah ga cuma bikin rahim, sebab kalau cuma rahim aja ya percuma, makanya Allah membuat Adam (baca: laki-laki). Tugas kita itu sederhana: perempuan itu ladang, agar menghasilkan ladang perlu digarap, nah laki-laki penggarapnya ... kenapa mesti pusing? Memang Allah ciptakan begitu ko."

Terminologi "ladang" adalah istilah yang umum dipergunakan untuk merujuk posisi perempuan sebagai istri sekaligus sebagai ibu. Dalam berbagai wawancara misalnya, pihak keluarga maupun para mantan suami, selalu menyebutkan istri sebagai ladang garapan, tanah subur yang menunggu benih untuk ditanam. Menjadi jelas, bahwa posisi suami adalah peladang yang menaburkan benihnya di tanah subur tersebut. Hal ini misalnya, tegas dikatakan oleh Hasan, mantan suami Rukoyah, bahwa istri adalah "ladang garapan, tanah subur yang harus ditanami", sebagaimana telah jelas "perintah agama."²

Pemahaman atas posisi perempuan sebagai "ladang" telah disosialisasikan oleh setiap orangtua dan diajarkan dalam

² Hal ini biasanya diajarkan oleh guru agama atau dalam sambutan perkawinan bahwa dalam Al Quran, perempuan diumpamakan oleh Allah sebagai lahan garapan bagi laki-laki. Hal ini memang ada dalam Q.S. Al Baqarah ayat 223 yang artinya "Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat kamu bercocok tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki, dan kerjakan lah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemuiNya, dan berilah kabar gembira bagi orang-orang yang beriman".

pendidikan formal dan/atau non-formal. Pemahaman ini menjadi salah satu landasan utama mengapa setiap perempuan Madura harus menikah. Sebagaimana dijelaskan oleh Rukoyah dan Jaenab, bahwa ayahnya berulang kali menjelaskan bahwa perempuan itu ibarat ladang yang harus ditanami. Menurut Jaenab:

“... dulu waktu saya dibilang mau dikawin, orangtua saya bilang, kamu itu perempuan, perempuan itu ladang, laki-laki itu benihnya ... itu anugrah Allah sebab cuma perempuan yang bisa hamil.”

Jika pemahaman atas “ladang” diperoleh Rukoyah dan Jaenab dari orangtua mereka, pemahaman Suhadiyah berasal dari guru sekolahnya. Ia menuturkan:

“... iya mas, pernah tuh guru saya tanya, siapa yang sudah mens (menstruasi)? Ga ada yang ngacung, baru setelah dijelasin ada beberapa anak yang acung tangan, ya termasuk saya ... terus dia (guru) bilang, itu artinya kalian sudah siap ... perempuan itu diciptakan Allah sebagai tanah, laki-laki itu sumbernya ... ga apa-apa, setiap perempuan pasti bakalan hamil dan melahirkan, itu kodratnya ko, istri bapak (guru) aja sekarang lagi hamil ko.”

Pemahaman atas fungsi dasar istri sebagai ladang dan suami sebagai sumber benih selalu muncul ketika mewawancarai para mantan suami. Mereka selalu menyatakan bahwa posisi istri sebagai ladang adalah implementasi dari ajaran agama Islam (sic!) yang meletakkan perempuan sebagai penerima benih laki-laki. Pengajaran mengenai fungsi dasar ini muncul ketika saya mengikuti rangkaian perkawinan salah seorang keluarga dari subjek, di mana sang kiai memberikan wejangan kepada istri sebagai “lahan yang baik” yang

menunggu untuk “bibit yang baik” untuk ditanam sehingga bisa memperoleh “keturunan yang baik” pula.

Konstruksi atas posisi perempuan sebagai penerima benih membawa satu persoalan mendasar: bahwa ketika kegagalan dalam memperoleh keturunan menjadi tanggungjawab lahan bukan benih yang ditanamkan. Dalam kata lain, ketika seorang istri gagal menjadi ibu, maka tanggungjawab sepenuhnya diletakkan di tangan istri sebagai lahan yang tidak subur sehingga setiap benih yang ditaburkan tidak menghasilkan apapun. Sebagaimana dijelaskan oleh Syarif, mantan suami Kholifa:

“... sampeyan harus paham, tugas laki-laki itu membuahi ... lha emang si Kholifa saja yang masalah, lihat saya, sekarang saya punya anak enam, artinya bibitnya unggul ... gini lho, lha kalau bibitnya baik tapi ternyata tidak ada hasilnya, artinya kan lahannya yang salah.”³

Atau Rofi’i, mantan suami Jaenab:

“(benih) laki-laki itu mas, ga mungkin keliru ... Jaenab memang kelewat muda apa memang peranaknya ga ada ya, saya nikah sama dia enam tahun tapi sama sekali ga punya anak, sekarang dia punya? Oh ga ada, tuh kan, artinya memang lahannya yang jelek, jadi mau gimana ya...”

Sebagai resipien dari benih laki-laki, maka perempuan adalah pihak yang dituntut untuk dalam posisi selalu subur.

³ Sebagai catatan, menarik bahwa laki-laki Madura selalu melihat kemandulan sebagai tanggungjawab perempuan. Bahwa kualitas sperma laki-laki Madura dianggap tidak pernah bermasalah, baik itu karena (mereka pikir) sebagai faktor genetik atau karena berbagai jamu kuat yang mereka konsumsi.

Bahkan menurut para keluarga subjek di Madura, salah satu ciri perempuan yang berhasil adalah perempuan yang memiliki banyak anak yang lahir dari rahimnya. Jumlah anak dianggap ekuivalen dengan tercapai atau tidak takdir seorang perempuan untuk menjadi ibu. Semakin subur seorang perempuan, ditandai dengan banyaknya anak, semakin paripurna dirinya sebagai seorang perempuan.

Persoalan kesuburan ini menjadi krusial sebab berada di bawah domain perempuan. Dalam sebuah akad perkawinan yang saya hadiri misalnya, seorang kiai yang diminta berceramah mengatakan bahwa semakin banyak anak yang dilahirkan maka semakin dekat seorang perempuan tersebut dengan syurga, sebab perempuan tersebut telah mengamalkan anjuran Nabi Muhammad SAW agar memperbanyak jumlah ummat Islam, malah perempuan yang meninggal ketika melahirkan akan segera mendapat balasan syurga. Kelahiran anak menjadi tujuan dasar setiap perempuan yang menikah, dan karenanya untuk mendapatkan anak, seorang perempuan harus melakukan berbagai cara.

Cara ini secara kultural memang dilakukan, termasuk pada seluruh subjek, terutama dengan mendatangi dukun urut dan meminum jamu-jamuan. Para keluarga percaya, bahwa semua perempuan Madura pada dasarnya subur, namun, mengutip Suhadiyah, adakalanya kesuburan tersebut harus dipancing terlebih dahulu. Cara memancing kesuburan antara lain dengan mengurut bagian-bagian badan, termasuk organ genitalia, dengan harapan bahwa urutan tersebut akan membuang semua hambatan yang menyebabkan perempuan tidak mampu hamil.

Tidak hanya urut badan, mereka diharuskan minum jamu-jamuan yang secara turun temurun diajarkan dari orangtua ke anak-anak mereka. Para subjek saya misalnya, menceritakan bahwa, rata-rata, sejak tahun kedua perkawinan dan mereka belum menunjukkan gejala kehamilan, mereka diwajibkan mengkonsumsi dua jenis jamu: jamu untuk

kesuburan dan jamu untuk melayani suami. Menurut Syarifah, ibu dari Rukoyah, meminum jamu untuk perempuan Madura adalah hal yang biasa, terutama bagi pasangan pengantin baru agar cepat memiliki momongan. Di sisi yang berbeda, laki-laki sebagai pemilik benih, juga dibebani kewajiban yang sama: kapasitas reproduksinya harus tercapai dengan kehamilan sang istri. Laki-laki dianjurkan selalu mempertahankan vitalitas dirinya dengan mengkonsumsi berbagai ramuan, namun tentu saja target utamanya adalah perempuan.

Perempuan dengan demikian diposisikan sebagai objek yang fungsi dasar reproduksinya harus diatur dan dimaksimalkan. Berbagai pengobatan pada hakikatnya ditujukan bagi tubuh perempuan, sebab menjadi tabu bagi perempuan jika tubuhnya sendiri tidak dapat mencapai "kodrat" yang telah ditetapkan baginya. Sebab setiap perempuan harus menjadi ibu, maka setiap perempuan harus mampu memanfaatkan rahim yang ia miliki. Setiap perempuan akan dinilai pada keturunan yang ia lahirkan, sehingga perempuan-perempuan yang tidak memiliki anak tidak memperoleh tempat dalam dunia sosial tanean. Persoalan anak tidak hanya menjadi tanggungjawab perempuan karena perempuan adalah satu-satunya pihak yang memiliki rahim, terlebih mengingat surrogate motherhood jelas tidak dimungkinkan, namun juga karena pada anak melekat nilai terpenting bagi laki-laki: kejantanan.

Anak sebagai aset

Dalam konteks masyarakat agraris Madura, terutama pada era 1970an, di mana para subjek masih menetap di tanean mereka masing-masing, dan agaknya masih berlaku hingga saat ini, anak adalah hal penting dalam kehidupan tanean. Sesungguhnya dapat dipahami dengan mudah, bahwa memiliki anak adalah tujuan dasar yang harus dicapai dengan cara apapun, namun mengapa keberadaan anak menjadi sangat

penting? Satu hal yang jelas, bahwa anak memiliki peran dasar sebagai penerus keberlangsungan keluarga. Di sisi ini, keberadaan anak jelas amat dibutuhkan agar sebuah keluarga luas dapat terus bertahan, dari generasi ke generasi berikutnya. Anak memainkan peran penentu apakah sebuah keluarga akan punah atau terus berkelanjutan.

Di sisi lain, persoalan anak tidak semata untuk melanjutkan garis keturunan per se, namun juga memiliki dua nilai dasar: nilai ekonomis dan nilai sosial. Kedua hal ini saling berkaitan satu sama lain sehingga tidak mungkin melupakan yang satu atas yang lain. Nilai dasar pertama seorang anak adalah ekonomi, terutama jika dihubungkan dengan model keluarga luas yang berlaku di Madura. Dalam tanean, tinggal orangtua dan keluarga anak-anaknya. Setiap orang dalam tanean harus berpartisipasi dalam mengelola dan menjaga keberlangsungan tanean. Salah satunya adalah dengan membantu mengolah lingkungan alam yang ada di sekitar tanean. Adalah tugas laki-laki untuk mengolah dan mempersiapkan lahan tegal/sawah maupun melaut. Maka untuk membantu terlaksananya tugas tersebut, maka kehadiran seorang anak amat diperlukan.

Tentu saja terdapat perbedaan tugas-tugas antara anak laki-laki maupun anak perempuan, dan tentu saja terdapat nilai yang berbeda antara keduanya. Anak laki-laki diwajibkan membantu orangtua (baca: ayah) dalam mempersiapkan dan mengolah lahan, yang dalam konteks keluarga Jaenab yang berprofesi sebagai nelayan, adalah mempersiapkan jaring dan peralatan sebelum melaut. Sebaliknya, anak perempuan diwajibkan membantu menyiapkan makanan di dapur, mengantarkan makanan ke tegal/sawah, atau membantu membersihkan ikan dan mengasinkan ikan.

Anak laki-laki diajarkan bagaimana cara mengolah lahan, mengetahui kapan musim yang baik untuk menanam, atau waktu yang baik untuk melaut. Tugas-tugas mereka berada sepenuhnya di ruang publik, sebab anak laki-laki

memang tidak memiliki tempat khusus dalam lingkup tanean. Anak laki-laki juga diajarkan mengenai kehidupan di pasar, dengan mewajibkan mereka untuk ikut serta dalam kegiatan ekonomi pasar. Seorang anak laki-laki secara langsung dipersiapkan untuk dapat membantu kehidupan tanean secara ekonomis, baik langsung maupun tidak langsung.

Meski anak laki-laki terkesan ditempatkan di ruang-ruang publik yang secara riil berhubungan langsung dengan tenaga kerja dan pasar, namun agaknya, sepanjang pengamatan dan pencermatan saya, preferensi utama bukan anak laki-laki, melainkan anak perempuan. Barangkali hal ini membutuhkan kajian lebih mendalam, namun preferensi nilai anak secara ekonomis sesungguhnya dipegang oleh anak perempuan ketimbang anak laki-laki. Salah satu poin utama nilai ekonomis anak perempuan adalah mahar dan barang bawaan ketika anak tersebut telah tiba saatnya untuk menikah. Dalam beberapa perkawinan yang saya hadiri, pihak keluarga perempuan jelas menerima amat banyak bawaan dari pihak mempelai laki-laki. Supini, ibu dari Jaenab, misalnya, menjelaskan bahwa ketika seorang anak perempuan Madura menikah, untuk kali pertama, maka menjadi tanggungjawab dari calon suami untuk mengisi rumah yang telah disediakan oleh keluarga perempuan.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa rumah adalah area perempuan. Rumah adalah sama dengan perempuan itu sendiri. Ketika seorang anak perempuan menikah, maka ia akan dibuatkan satu rumah baru dalam lingkungan tanean yang sama. Ketika rumah telah tersedia, maka seluruh isi dalam rumah itu, atau setidaknya kamar tidur, harus diisi, dan tugas mengisi ruang tersebut adalah kewajiban laki-laki. Di luar bawaan, masih terdapat mahar dan uang belanja yang juga harus dibayarkan oleh pihak laki-laki, tentu saja tidak ada standar baku mengenai jumlah mahar, yang bisa dipastikan berupa perhiasan emas, yang harus diberikan oleh pihak mempelai laki-laki.

Masalah mahar dan bawaan ini menjadi salah satu alasan utama mengapa seorang anak perempuan memiliki nilai lebih yang membedakannya dengan anak laki-laki. Jika anak laki-laki menjadi bernilai karena nilai tenaga kerja sebagai nilai instrinsik yang dia miliki, maka anak perempuan menjadi bernilai karena nilai ekonomis yang muncul secara instrinsik maupun ekstrinsik yang ada pada dirinya. Dengan konstruksi seperti ini, tidak mengherankan jika perbedaan tugas antara anak laki-laki dan anak perempuan tidak semata didasarkan pada konstruksi ideologis gender, namun juga muatan ekonomis.

Saya menyadari bahwa kehidupan sosial di Madura yang terbuka menyebabkan setiap orang dapat bertanya dengan bebas atau mengutarakan pendapatnya, termasuk jika sebuah perkawinan tidak memiliki keturunan. Ruang untuk bertanya begitu terbuka, terlebih bahwa masyarakat Madura sangat sering mengadakan kegiatan yang melibatkan semua orang dalam area terbuka, dan dalam area itu setiap orang dapat dengan mudah ditelanjangi kejantannya. Syarif, suami pertama Kholifah, bercerita, bahwa dirinya selalu menjadi olok-olok di lingkungan sosialnya ketika menikah dengan Kholifah selama empat tahun dan belum memiliki anak. Di antara olok-olok yang diterimanya, salah satunya adalah pertanyaan apakah Syarif loyo di ranjang sehingga tidak mampu membuat istrinya hamil.

Pertanyaan yang sama juga diterima oleh semua informan mantan suami dari para subjek. Mereka umumnya mengatakan bahwa dalam kegiatan seperti pesta, pengajian, atau karapan, teman-teman atau para saudara mereka selalu membawa anak-anak mereka, sehingga kehadirannya yang tidak membawa anak selalu memicu pertanyaan mengapa setelah bertahun menikah mereka belum memiliki keturunan. Maryanto dan Syarif bercerita, betapa mereka selalu dianggap setengah laki-laki karena tidak mampu menghamili istri mereka, dan bagaimana lingkungan sosialnya selalu

menyarankan mereka untuk mengkonsumsi jamu agar lebih kuat di ranjang.

Persoalan ini agaknya tidak hanya menjadi masalah bagi mereka yang dalam posisi suami pertama, namun juga bagi mereka yang menjadi suami kedua atau ketiga, bahkan lebih berat. Rofi'i, mantan suami kedua Jaenab misalnya, bercerita ketika dirinya menikah dengan Jaenab (setelah sebelumnya dia bercerai dengan istrinya), yang dirinya tahu bahwa suami sebelumnya gagal membuat Jaenab hamil, telah terlebih dahulu diingatkan oleh saudara-saudaranya untuk selalu mengkonsumsi ramuan. Rofi'i bercerita:

“...ya saya sebelumnya (sebelum dengan Jaenab) sudah kawin, Mas, tapi ya itu, ga punya anak ... istri pertama saya? Jadi TKW di Arab, ditinggal lima bulan saya kawin sama dia (Jaenab), kenapa? Sampeyan kayak bukan laki-laki aja ... saya ga bisa sendirian mas, maklum masih muda ... saya dikenalin sama Jaenab, katanya dia janda tapi ga punya anak, makanya pas saya kawin orang-orang bilang ke saya, jangan lupa (minum jamu) biar greng gitu, masa kalah (tidak punya anak pada perkawinan pertama) lagi ... dapet kawin sama Jaenab hampir setahun lah ko dia ga hamil juga ... rasanya? malu mas, saya ini laki-laki...”

Dalam dunia sosial laki-laki Madura, harga diri adalah persoalan yang tidak dapat ditawar atau dipertanyakan. Salah satu inti dari harga diri laki-laki Madura terletak pada konstruksi kejantanan laki-laki Madura. Seorang laki-laki Madura harus mampu melindungi sekaligus mempertahankan harga dirinya, dengan demikian, maka seorang laki-laki Madura harus dapat menunjukkan bahwa dirinya jantan di mata laki-laki Madura lainnya. Salah satunya adalah sukses menabur benihnya di rahim perempuan. Anak secara langsung memiliki nilai secara sosial, yakni sebagai bukti nyata bahwa

dirinya adalah seorang laki-laki sepenuhnya, bukan separuh laki-laki, atau bahkan bukan laki-laki.

Nilai dari seorang laki-laki kemudian diletakkan pada istri dan anak-anaknya. Mereka adalah pondasi utama di mana laki-laki Madura mampu menunjukkan kepada orang lain bahwa dirinya adalah laki-laki. Sebagaimana perempuan yang harus melahirkan untuk menunjukkan dirinya adalah ibu, seorang perempuan paripurna, seorang perempuan yang berhasil mencapai takdirnya, maka demikian pula laki-laki. Hanya saja, jika anak bagi seorang perempuan Madura adalah pencapaian takdir, maka anak bagi seorang laki-laki Madura adalah pemenuhan sosial. Nilai sosial mendorong laki-laki Madura untuk dapat memenuhi kapasitas reproduksinya: menghamili perempuan.

Anak adalah mata rantai utama dalam membicarakan perkawinan dalam konteks Madura, sebab anak memainkan peran ganda, baik secara ekonomis dan sosial. Kehadiran seorang anak menjadi ikatan paling mendasar dalam sebuah perkawinan dalam sebuah tanean. Tanpa kehadiran anak, maka sebuah perkawinan, mengutip seorang kiai, seperti kapal yang terperangkap badai, tidak stabil, terus bergoyang, dan terancam karam. Seperti karamnya kapal di Selat Madura, seperti itulah perkawinan, dan kandasnya perkawinan jelas akan berpengaruh dalam lingkup tanean, baik secara ekonomis maupun sosial.

Perkawinan dan surplus laki-laki

Terdapat satu kaitan tegas antara perkawinan dan tanean, keduanya saling bersinggungan dan saling berpengaruh. Tanean lanjeng, akan dijelaskan dalam bab lain, tidak semata kumpulan permukiman yang berisi rumah, langgar dan padusan, namun juga area kultural yang turut mengkonstruksi fasad dari perkawinan itu sendiri. Di sisi berbeda, perkawinan secara nyata bertanggungjawab dan turut

berpengaruh atas keberlangsungan tanean, sebab tanpa perkawinan, akan sangat sulit untuk menjaga sekaligus memahami bagaimana tanean bertahan dalam konteks kultural Madura.

Mengapa penting dalam setiap tanean untuk mempertahankan perkawinan setiap anggota dalam taneannya? Apa sesungguhnya motif utama dari perkawinan dalam sebuah tanean? Salah satu cara untuk memahami masalah ini terletak pada posisi laki-laki dalam tanean. Saya menyebutnya sebagai kebutuhan untuk menjaga surplus laki-laki. Argumentasinya sederhana: surplus menjadi penting sebab dalam berbagai dimensi kehidupan dalam tanean selalu bersinggungan dengan laki-laki. Dalam hal ini, adalah penting untuk memahami bagaimana mode surplus ini berfungsi dalam tiga hal:

Pertama, mode surplus ini tidak dapat dilepaskan dari bagaimana kultur Madura memandang perkawinan. Dalam hal ini, kebutuhan akan laki-laki terkait erat dengan dimensi perkawinan, di mana laki-laki adalah pihak luar yang datang ke dalam tanean. Salah satu tujuan yang tidak tertulis dari perkawinan adalah nilai ekonomis dari perkawinan itu sendiri. Karena tanean adalah area perempuan, maka setiap laki-laki yang masuk harus memberikan sesuatu bagi sang perempuan, dan terutama untuk tanean tersebut. Adanya mahar atau barang bawaan merupakan salah satu ciri terpenting dari posisi laki-laki sebagai “pendatang” dalam tanean.

Nilai ekonomis perkawinan tidak hanya dari bawaan atau mahar yang bersifat jangka pendek, namun yang terpenting adalah sang mempelai laki-laki itu sendiri. Salah satu tujuan tak tertulis lainnya adalah pada posisi perkawinan sebagai mekanisme kultural menarik laki-laki. Perkawinan adalah cara terpenting, jika tidak mau dikatakan sebagai cara satu-satunya, bagi tanean untuk dapat menarik seorang laki-laki untuk masuk ke dalam lingkup tanean. Untuk mengukuhkan hal ini, maka konstruksi perempuan sebagai

“ladang” dan rasa takut dikatakan sebagai “perawan tua” dikembangkan dalam skema kultural masyarakat. Masuknya seorang laki-laki ke dalam tanean akan selalu berhubungan dengan apa yang dimiliki oleh laki-laki: energi, dan ini berkaitan dengan poin berikutnya.

Kedua, kebutuhan untuk surplus laki-laki tidak dapat dilepaskan dari lingkungan ekologis Madura yang berlatar tegalan yang cenderung kering dan berbatu. Dalam kondisi seperti ini, maka pengolahan atas lahan harus dilakukan dengan cara manual, dan konsekuensi lanjutannya adalah, dibutuhkan tenaga yang besar untuk mengolahnya, oleh karena itu, tugas untuk mengolah lingkungan alam menjadi tanggungjawab laki-laki sepenuhnya. Hal ini juga dimungkinkan berdasarkan konstruksi kultural atas tubuh, yang membedakan antara tubuh laki-laki dan tubuh perempuan. Tubuh dibedakan berdasarkan kapasitas produksi yang dimilikinya, di mana laki-laki dianggap lebih mampu dalam memaksimalkan tenaga dalam pengelolaan lingkungan alam di sekitar tanean mereka. Lingkungan alam di sini tidak semata didominasi oleh lahan tegal dengan model tadah hujan, sebab tidak semua tanah di Madura dapat memproduksi secara kontinu sebagaimana tanah di Jawa pada umumnya, namun juga eksplorasi laut melalui aktivitas nelayan.

Sebagaimana telah saya jelaskan, bahwa sejak awal semua anak di Madura telah disosialisasikan mengenai perbedaan peran berdasarkan tubuh, bahkan area tanean sendiri tidak lepas dari perbedaan ini, di mana setiap ruang memiliki dimensi sekaligus pemiliknya sendiri-sendiri. Anak laki-laki selalu ditempatkan di luar area tanean, area publik adalah milik mereka. Mereka telah diajarkan bagaimana teknik bercocok tanam atau melaut, kapan saat yang tepat untuk menanam atau berlayar, dan kapan saat yang tepat untuk memanen atau area terbaik untuk menangkap ikan. Dengan kata lain, sejak awal mereka telah ditempatkan sebagai komponen dasar dari proses produksi ekonomi untuk

keperluan tanean mereka, setidaknya untuk memenuhi kebutuhan subsisten dari tanean mereka sendiri.

Di sisi lain dari tanean, jika setiap anak laki-laki mendapati area luar sebagai rumah mereka, maka anak perempuan mendapatkan area dalam sebagai perlindungan mereka. Setiap anak perempuan disosialisasikan bagaimana sesungguhnya “takdir” mereka sebagai perempuan Madura, dan cara untuk mencapai takdir tersebut. Mereka diajarkan bagaimana membantu orangtua mereka sebatas dalam lingkup tanean, membersihkan tanean, mengantarkan makanan bagi ayah dan saudara laki-laki mereka di ladang atau di pantai, atau membantu membersihkan ikan hasil tangkapan. Mereka tidak lain adalah tenaga kerja domestik yang turut membantu kegiatan produksi.

Satu hal menarik, meski pasar dianggap sebagai area laki-laki, namun perempuan mendominasi pasar. Sebagaimana pasar-pasar di Jawa, penguasa sesungguhnya dari pasar adalah perempuan, namun mereka, setidaknya perempuan yang saya wawancarai terkait dengan peran ekonomi mereka, selalu menempatkan diri mereka sebagai bagian kecil dari produksi ekonomi untuk tanean mereka. Bagian terbesarnya adalah milik laki-laki. Keterlibatan perempuan dilihat hanya sebagai komponen pelengkap, komponen yang memberikan sedikit nilai tambah bagi hasil yang telah dicapai oleh laki-laki. Misalnya pada keluarga Jaenab yang menggantungkan kehidupannya dari kegiatan melaut, meski nilai jual ikan yang telah diasinkan selalu lebih tinggi ketimbang ikan segar, namun nilai tambah itu hanya sedikit bantuan dari perempuan, yang hanya menggaram dengan alasan agar hasil tangkapan ikan tidak sia-sia. Pujian sesungguhnya menjadi milik laki-laki yang telah menangkap ikan, bukan pada perempuan yang telah mengasinkan ikan. Sama halnya seperti keluarga Suhadiyah yang bergantung pada batik, di mana pujian diberikan kepada laki-laki yang bertanggungjawab dalam proses ngelorod, meluruhkan malam dalam cairan pewarna, seringkali berbahan

kimia, yang dianggap sebagai proses paling penting dan berbahaya, jauh berbeda dengan proses menggambar atau nyanting/nyolet, menggambar motif dengan malam menggunakan canting atau kuas yang menjadi tugas perempuan.

Peran perempuan dalam ekonomi tanean justru dianggap marginal oleh lingkup tanean sendiri, akibatnya, laki-laki selalu ditempatkan sebagai aktor utama dalam menghidupi tanean. Konsekuensi lanjutannya adalah bahwa laki-laki selalu lebih dibutuhkan dalam tanean. Kebutuhan akan adanya laki-laki, secara ekonomis, berbanding lurus dengan kebutuhan dari tanean itu sendiri. Semakin banyak orang yang tinggal dalam tanean, semakin banyak pula kebutuhan ekonomi, dan karenanya dibutuhkan semakin banyak pula laki-laki yang secara sosial dan kultural dianggap sebagai pencari nafkah utama dari keluarga dan penyelamat kebangkrutan tanean.

Ketiga, surplus laki-laki diperlukan karena laki-laki diperlukan sebagai pelindung dari perempuan. Hal ini berkaitan erat dengan posisi perempuan sebagai inti dari harga diri laki-laki Madura. Wiyata (2002) telah sangat baik menjelaskan mengenai carok dalam konteks Madura, yang selalu ditempatkan sebagai area kultural di mana harga diri seorang laki-laki Madura dipertaruhkan, di mana putih tulang (mati) lebih baik ketimbang putih mata (menanggung malu). Dalam konteks carok, harga diri suami (baca: laki-laki) adalah sama dengan kehormatan tanean. Ketidakmampuan suami dalam mengembalikan harga dirinya adalah sama dengan menginjak-injak nilai tanean.

Keberadaan laki-laki menjadi lebih penting manakala kita ingin melihat bagaimana pembagian ruang dalam tanean itu sendiri. Meski desain tanean semakin berkembang, namun esensinya selalu sama: selalu ada langgar yang menjadi pintu masuk bagi lingkungan tanean. Langgar adalah area kultural laki-laki. Terletak di sebelah barat dan menjadi pintu utama

untuk masuk ke dalam lingkungan tanean. Keberadaannya menegaskan satu hal penting: semua hal (baca: perempuan) harus dapat diawasi dari langgar (baca: laki-laki). Mengingat fungsi dasar laki-laki sebagai tulang punggung utama dalam kegiatan ekonomi, maka laki-laki pula yang menjadi pihak yang paling berkepentingan dalam memproteksi perempuan.

Meski Bustami (2005) menjelaskan bahwa perempuan Madura juga melakukan carok, namun tipenya berbeda dengan laki-laki, dan karenanya nilai yang dibawa berbeda. Jika laki-laki melakukannya untuk menjunjung tinggi harga diri dan mengembalikan harga diri yang rusak, maka perempuan melakukannya sebagai perlawanan atas konstruksi sosial yang mengikat perempuan. Dalam konteks kultural Madura, perempuan sebisa mungkin tidak bekerja keluar, namun ada juga perempuan yang memilih untuk bekerja sebagai buruh migran, yang dilihat Bustami sebagai bentuk carok kultural perempuan karena melawan aturan sosial. Namun Bustami luput melihat, bahwa terikatnya perempuan di ruang sosial justru terlihat jelas dalam konstruksi tanean dan perkawinan. Jika tanean membutuhkan perkawinan, maka demikian pula sebaliknya, perkawinan adalah konstruksi dari tanean.

Perkawinan dan tanean adalah sisi yang berbeda dari keping yang sama. Perkawinan tidak lain adalah mekanisme kultural, yang dilandaskan pada fakta mendasar: bahwa tubuh perempuan berbeda dengan laki-laki. Karena tubuh laki-laki dan perempuan secara anatomis dan fisiologis berbeda, maka nilai sosial dan kultural yang melekat pada tubuh menjadi berbeda. Tubuh laki-laki selalu termanifestasi sebagai lebih unggul dan lebih kuat ketimbang tubuh perempuan. Tubuh laki-laki adalah tubuh yang merepresentasikan langit, pihak yang membuahi, sekaligus pelindung bagi bumi, ladang, dan sumber kehidupan.

Maskulinitas menjadi sesuatu yang amat dibanggakan sekaligus didambakan. Laki-laki selalu diposisikan sebagai penolong sekaligus pelindung perempuan. Cerita rakyat Kiai

Poleng⁴ atau Arya Menak⁵ misalnya, menjelaskan dengan sangat baik betapa seorang laki-laki adalah pelindung bagi perempuan. Laki-laki pula yang diposisikan sebagai pencari nafkah utama ketimbang perempuan. Dalam sejarah lisan misalnya, selalu laki-laki yang keluar untuk membantu kehidupan keluarga. Istilah ngongge (naik) misalnya, pada awalnya ditujukan bagi laki-laki yang keluar Madura, ke Jawa, dan selalu berkaitan dengan pekerjaan. Legenda Joko Tole misalnya, menceritakan seorang anak sakti, keturunan dari Potre Koneng (putri dari kerajaan Sumenep) yang ke Majapahit dan menjadi salah satu pembesar pada masa Brawijaya. Cerita

-
- ⁴ Cerita Kiai Poleng adalah cerita mengenai seorang putri dari Kerajaan Gilingwesi di Jawa yang hamil namun tidak diketahui siapa yang membuahnya. Kemudian sang raja, ayah dari putri tersebut, memerintahkan patihnya yang bernama Pranggulang untuk memenggal kepala sang putri, namun jika tidak berhasil, maka sang patih tidak boleh kembali. Akhirnya sang patih batal memenggal kepala sang putri, dan membuat githek (getek atau perahu dari bambu) dan menghanyutkan ke arah Madu Oro (pojok di ara-ara) [konon nama Madura berasal dari kata ini], dan terdamparlah sang putri di Gunung Geger. Pranggulang sendiri mengubah namanya menjadi Kiai Poleng dan kemudian bersumpah akan selalu menjaga sang putri, jika ia membutuhkan bantuannya, cukup menghentak tanah tiga kali dan ia akan datang.
- ⁵ Cerita Arya Menak adalah cerita seorang laki-laki bernama Arya Menak yang melihat sekelompok bidadari turun dari langit dan mandi di sebuah sendang. Arya Menak menyembunyikan salah satu selendang dari bidadari tersebut. Ketika mereka hendak kembali, satu orang bidadari tidak dapat kembali karena selendangnya hilang. Akhirnya Arya Menak menikahi bidadari tersebut dan tinggal lah mereka di bumi. Arya Menak bersumpah akan selalu melindungi sang istri selama mereka menikah. Namun suatu hari, sang bidadari menemukan kembali selendangnya dan kembali ke langit. Di satu versi menceritakan, karena marah, dia mengutuk wilayah tempat tinggal Arya Menak agar sulit untuk menanam padi, dan karenanya hingga saat ini Madura selalu bergantung pada hujan karena kering dan berbatu. Versi lainnya menceritakan, bahwa ketika sang bidadari kembali, beras menjadi sulit, sebab biasanya sang bidadari lah yang memasak dan dengan kekuatannya beras selalu cukup, oleh karenanya kembalinya sang bidadari membawa kesulitan beras bagi keluarga Arya Menak dan keturunannya.

rakyat Air Mata⁶ sama saja, bercerita tentang rasa bersalah yang mendalam dari seorang istri yang selalu bersedih hati karena merasa berdosa pada suami yang menjadi patih di Mataram.

Maskulinitas laki-laki dibangun di atas landasan cerita, kisah, maupun lukisan figuratif bahwa laki-laki adalah pelindung perempuan. Sebagai pelindung, laki-laki tidak hanya wajib memberikan perlindungan dari bahaya namun juga memenuhi kebutuhan perempuan. Gambaran ini semakin melekat dalam institusi perkawinan. Meski dalam perkawinan, laki-laki adalah pihak yang ditarik masuk, namun keberadaannya menjadi tumpuan utama. Laki-laki tidak hanya dinilai dari benih yang dikandungnya, namun juga potensi ekonomi di balik sosoknya. Dalam konteks ini lah perkawinan harus dilihat: bahwa surplus laki-laki akan mendorong keberlangsungan sebuah tanean. Tentu saja untuk menjaga momentum ini, sesuatu harus dilakukan, sesuatu yang hanya bisa dimiliki oleh perempuan: rahim.

Perempuan menjadi penanggungjawab utama untuk memastikan surplus laki-laki tetap terjaga, dan perkawinan menjadi institusi utama untuk mempertahankan surplus tersebut. Perkawinan boleh jadi adalah sarana untuk mencapai dua tujuan dasar sekaligus: menarik laki-laki sekaligus menghasilkan keturunan. Perkawinan dengan demikian

⁶ Ratu Ibu atau Syarifah Ambami adalah permaisuri Cakraningrat I. Dikisahkan ia pernah bertapa meminta kepada Allah agar keturunannya, sebanyak tujuh turunan, dapat menjadi raja di Madura. Sang suami, Cakraningrat I, ketika mendengar doa tersebut, alih-alih gembira justru marah karena doa sang istri hanya pada keturunan yang ketujuh. Akhirnya sang suami kembali ke Mataram (pada waktu itu Madura menjadi vassal dari Mataram era Sultan Agung), meninggalkan sang istri yang menyesal karena merasa bersalah pada suaminya. Dalam pertapaannya itulah Ratu Ibu menangis, konon air matanya sampai membanjiri tempat tersebut. Sejarah memang mencatat anak keturunan Syarifah Ambami menjadi penguasa di Keraton Plakaran, Madura Barat, sejak abad 16 hingga abad 19.

mendorong setiap perempuan Madura pada satu posisi yang amat strategis: menjaga keberlangsungan tanean. Tidak mengherankan jika perempuan Madura selalu diajarkan sebagai sumber dari kehidupan, ladang di mana benih ditanam, tempat semua bermula.

Perkawinan menjadi titik episentrum penting, sebab sebagaimana telah saya jelaskan, tidak semua perempuan mampu mengemban tugas maha penting tersebut. Perkawinan dilakukan dengan satu kesadaran mendasar, bahwa setiap perkawinan harus mampu menghasilkan keturunan, yang juga menjadi jaminan akan ketersediaan tenaga kerja laki-laki. Anak menjadi kata kunci lainnya dalam memahami perkawinan, di mana nilai anak menjadi sangat penting dalam memahami perkawinan. Tanpa anak, mustahil sebuah tanean akan bertahan. Tanpa anak, mustahil sebuah perkawinan dapat terus berlangsung; dan tanpa suami, mustahil sebuah tanean dapat terselamatkan. Di titik ini sesungguhnya landasan argumen bahwa sebuah tanean harus dapat bertahan melalui mekanisme perkawinan dapat dimengerti. Berbagai ajaran, petuah, bahkan pijatan dan ramuan, sejatinya bertujuan satu hal: tanean harus mampu bertahan apapun risiko maupun biaya yang harus dikeluarkan.

Sebagaimana telah saya argumentasikan, bahwa perkawinan dan tanean adalah dua sisi dari koin yang sama. Pada bab ini saya mencoba menggambarkan satu sisi dari koin yang sama: perkawinan. Sesungguhnya perkawinan dan tanean adalah dua sisi dari keping kultural yang sama, keduanya saling mengikat satu sama lain. Menjelaskan tanean tanpa melibatkan perkawinan adalah sebuah kekeliruan, sama halnya melihat perkawinan tanpa melihat tanean sebagai sebuah kesia-siaan. Tanean bukan sebatas kelompok permukiman yang saling tersusun dan berjajar rapih. Tanean adalah area kultural yang denyutnya didasarkan pada perkawinan. Tanean lah yang paling berkepentingan memelihara sebuah konstruksi sosial dan kultural tentang

tubuh laki-laki dan tubuh perempuan. Konstruksi saja tidak cukup. Tubuh-tubuh itu harus paham betul bagaimana mereka dibutuhkan, maka perkawinan adalah kunci memahami bagaimana gerak sebuah tanean.

Perkawinan adalah mekanisme terpenting dalam memelihara sebuah tanean. Begitu pentingnya mekanisme ini, sehingga sebuah jurus pamungkas diperlukan untuk mempertahankan mekanisme ini: politik tubuh. Dalam perkawinan, politik tubuh bukan sesuatu yang mengawang, namun sesuatu yang diwujudkan. Perkawinan dilandaskan pada satu kesadaran, bahwa tubuh perempuan dan tubuh laki-laki berbeda, dan masing-masing tubuh harus memainkan perannya dengan baik dan sesuai dengan apa yang diharapkan. Di sisi yang berbeda, perkawinan memainkan peran lain yang tak kalah penting: mempertahankan keberadaan tanean. Hal inilah yang membuat antara perkawinan dan tanean sebagai dua sisi dari koin yang sama. Untuk dapat bertahan, sebuah tanean harus tetap mempertahankan surplusnya, baik surplus tenaga kerja maupun surplus ekonomi. Pada intinya, sebuah surplus harus terjadi, dan surplus ini harus dilakukan dengan perkawinan.

Konstruksi politik tubuh dalam perkawinan beserta seluruh mekanisme kerjanya, baik itu sindiran, teguran, ajaran, pijatan dan ramuan, menempatkan perempuan sebagai aktor terpenting dalam kehidupan tanean. Melalui perempuan lah kehidupan dalam tanean berpendar dan berputar. Perempuan dalam tanean adalah perempuan yang harus memahami bagaimana takdir telah ditetapkan bagi mereka, dan bagaimana mereka harus mencapai takdir tersebut, termasuk kesadaran penuh akan adanya beban dan sanksi sosial atas ketidaktercapaian takdir tersebut. Di satu sisi, bagi perempuan yang sukses memainkan peran yang telah tersedia bagi mereka, dunia sosial tanean menjadi milik mereka sepenuhnya. Namun di sisi yang berbeda, sebagaimana akan saya jelaskan dalam bab berikutnya, muncul sebuah anomali kultural, bahwa ada

waktunya ketika seorang perempuan melawan, bergerak keluar dari tekanan sosial, menawar harga dirinya, dan bertahan di tengah kepedulian. Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah adalah sosok tersebut.

BAB 4

PERPINDAHAN SEBAGAI PERLAWANAN

“Saya pergi cuma punya satu tujuan: balik ke rumah. Saya sadar risikonya.” - Faridah

Bab ini bercerita tentang masa di mana para perempuan ini terperangkap dalam setting sosial yang tidak ramah kepada mereka, dorongan-dorongan, maupun pilihan-pilihan yang tersedia bagi mereka. Secara khusus bab ini mencoba menjawab dua hal pokok: Pertama, dalam konteks sosial dan kultural seperti apa eksklusi sosial muncul? Apa pilihan-pilihan yang tersedia bagi mereka dan mengapa mereka mengambil pilihan tersebut? Kedua, bagaimana mereka membangun kembali identitas dan kehidupan mereka di tempat baru? Bagaimana mereka menjadikan perpindahan yang mereka lakukan sebagai kesempatan bagi mereka untuk bangkit dan melawan?. Kedua persoalan ini menjadi sangat krusial dalam kajian ini, sebab menjadi pondasi utama dalam bangunan argumentasi saya di bab berikutnya. Saya akan menjelaskan bagaimana hubungan antara tanean dan perkawinan membawa satu konsekuensi logis yang harus diterima: eksklusi sosial. Dengan memahami konteks eksklusi sosial, saya berharap bahwa saya dapat menjelaskan bagaimana tindakan yang mereka lakukan, terutama bagaimana mereka menyusun kembali hidup mereka.

Tanean sebagai dunia sosial perempuan

Tahun 1997, setelah satu dekade, Kholifah kembali ke rumahnya. Sepuluh tahun sebelumnya, Kholifah, anak ketiga dari sembilan bersaudara, pergi meninggalkan Madura menuju Surabaya. Ketika ia pergi, baru lima orang keluarganya yang menikah, termasuk dirinya. Satu dekade kemudian, dua orang adiknya telah menikah. Perkawinan itu tidak mengundang dirinya, bahkan tidak ada informasi apapun tentang perkawinan dua orang adiknya. Bagi Kholifah, hal tersebut tidak mengejutkan, sebab ketika adiknya yang kedua, Sariyah anak kelima, menikah ia tidak diikutsertakan dalam persiapan atau pesta perkawinan di taneannya. Sejak tanda-tanda perkawinan ketiganya akan kembali gagal, dan kandas pada akhir tahun 1986, Kholifah tidak lagi berpartisipasi dalam kegiatan tanean, baik itu kegiatan keagamaan seperti pengajian dan akikah, maupun kegiatan sosial seperti arisan dan perkawinan.

Sama halnya dengan Kholifah; baik Jaenab, Suhadiyah, Rukoyah dan Faridah merasakan hal yang sama: mereka sama sekali tidak diinformasikan bahwa adik-adiknya menikah. Mereka telah meninggalkan tanean mereka sebelum adik-adik mereka menikah. Informasi mengenai keluarga mereka lebih banyak didapat dari tetangga atau teman yang pulang kampung ketika mereka menitipkan kiriman pada tetangga atau teman tersebut. Melalui teman atau tetangga mereka mengetahui apa yang terjadi dalam tanean mereka, misalnya siapa yang menikah atau siapa yang meninggal dunia.

Menurut Faridah, seringkali dirinya merasa bahwa kehadiran dirinya sudah tidak lagi dibutuhkan dalam taneannya. Hal ini mulai dirasakannya pada tahun-tahun terakhir pada perkawinannya yang kedua. Jaenab dan Suhadiyah mengalami hal sama, bahwa mereka tidak lagi dapat berpartisipasi penuh dalam seluruh kegiatan yang dilakukan dalam tanean mereka. Terdapat satu jarak yang, menurut

mereka, memisahkan mereka, secara sosial, dengan kehidupan tanean. Bahwa mereka hadir secara fisik namun keberadaan tersebut tidak berpengaruh banyak dalam relasi sosial mereka sehari-hari.

Dalam kegiatan harian tanean, seluruh perempuan memiliki tugas yang hampir sama, meski tentu saja tugas-tugas tersebut boleh jadi berbeda bergantung pada kebutuhan ekonomi tanean. Tanean Suhadiyah dan Kholifah, yang memang sejak awal menggantungkan pada usaha batik, membebankan tugas yang sama bagi setiap perempuan dewasa: mereka harus menggambar pola batik atau mencanting, atau tugas yang sama bagi setiap anak perempuan: membantu persiapan membatik atau menjiplak pola pada kain. Pada tanean Jaenab yang bergantung pada kegiatan bahari, setiap perempuan memiliki tugas untuk menyortir ikan, membersihkan ikan dan mengasinkan ikan. Pada tanean Faridah dan Rukoyah yang bergantung pada pertanian, setiap perempuan dewasa wajib membantu pada kegiatan menanam, panen, atau menyiapkan makan.

Interaksi sosial sesama penghuni tanean umumnya dilakukan pada pagi dan sore hari. Pagi hingga siang adalah waktu di mana para perempuan mengerjakan tugas-tugas tanean maupun tugas domestik seperti membersihkan rumah dan memasak. Dalam beberapa tanean, di mana setiap rumah memiliki dapur pribadi, tidak berarti bahwa kegiatan memasak dilakukan secara mandiri dan terpisah. Tanean Suhadiyah misalnya, meski setiap rumah memiliki dapur, namun dapur-dapur tersebut hanya kebutuhan ruang, kegiatan memasak tetap terpusat di dapur rumah utama. Tanean Rukoyah lebih menarik, sebab tanean tersebut tidak memiliki dapur di masing-masing rumah, namun memiliki dapur yang digunakan bersama-sama. Dalam kegiatan di pagi hingga siang hari inilah setiap perempuan dalam tanean bisa berbincang satu sama lain.

Waktu interaksi lainnya pada sore hari selepas salat asar. Waktu sore umumnya dihabiskan oleh para penghuni tanean, tidak hanya perempuan, sebab laki-laki pada pagi hingga siang hari umumnya berada di ladang atau tempat bekerja mereka. Pada sore hari, interaksi antara sesama penghuni tanean dilakukan di teras rumah atau di bawah pohon rindang yang memang ada di seluruh tanean. Pada waktu sore biasanya seluruh penghuni akan berada di luar rumah, sambil mengobrol ditemani kopi dan makanan lainnya, meski ada pula penghuni tanean yang sibuk di sore hari, seperti tanean Jaenab, yang bersiap menyiapkan bekal melaut di malam hari.

Di luar wilayah tanean, interaksi sosial perempuan terjadi di pasar yang ada di wilayah mereka. Hampir semua tanean, kecuali Jaenab, berjarak tidak terlalu jauh dari pasar. Jarak antara tempat tinggal dengan pasar bisa ditempuh dengan berjalan kaki atau mengendarai motor atau angkutan umum. Mengingat tugas berbelanja kebutuhan makan adalah tanggungjawab perempuan, maka tidak heran jika pasar menjadi arena bertemu yang didominasi perempuan. Mereka umumnya berbelanja sejak pukul 07.30 dan sudah kembali pada pukul 09.00, kemudian mereka mengerjakan tugas-tugas tanean, dan pada pukul 10.30 mulai menyiapkan makan siang bagi anggota keluarga lainnya.

Kegiatan harian di dalam atau di luar tanean dilakukan oleh semua perempuan secara bersama-sama, sebab dalam kegiatan harian seperti itulah interaksi antara seluruh perempuan dalam tanean terjalin. Interaksi sosial antara perempuan di dalam tanean ditandai dengan hubungan yang akrab, bebas, dan terbuka. Dalam kegiatan tanean yang lebih besar, yang melibatkan lebih banyak tanean, interaksi antara seluruh perempuan yang berasal dari tanean-tanean tetangga lebih cair dan terbuka. Dalam kegiatan-kegiatan seperti itu para perempuan dapat membicarakan banyak hal, mulai dari masalah anak, gosip tetangga, hingga masalah ranjang.

Kondisi ini yang tidak dirasakan oleh Suhadiyah, Kholifah, Jaenab, Rukoyah dan Faridah. Mereka menjelaskan, bahwa keterasingan mereka dalam dunia sosial perempuan di dalam tanean umumnya dimulai sejak perceraian pertama mereka. Pada perkawinan pertama, yang dimulai dalam usia yang sangat muda, mereka telah diajarkan bahwa kehidupan sosial perempuan dalam tanean akan saling bergantung dan berhubungan. Meski mereka telah menikah dan memiliki rumah sendiri, namun kehidupan ekonomi tanean menjadi tanggungjawab seluruh penghuni tanean tanpa terkecuali. Seluruh penghuni tanean, mulai dari yang paling tua hingga anak-anak turut serta membantu tanean, mulai dari tugas-tugas ringan seperti membersihkan lantai hingga menopang ekonomi tanean.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa pada dua tahun pertama perkawinan pertama mereka belum memiliki anak, dan agaknya hal ini masih dipandang wajar oleh keluarga mereka. Namun menginjak tahun ketiga perkawinan, dan mereka masih belum menunjukkan tanda-tanda kehamilan, maka pihak keluarga akhirnya turun tangan membantu menyelesaikan persoalan tersebut. seluruh subjek saya mengakui, bahwa pada tahun ketiga hingga akhir perkawinan mereka, pihak keluarga mereka sangat proaktif mendorong mereka untuk cepat hamil. Segala cara dan upaya dilakukan, mulai dari mendatangi dukun pijat, meminum jamu, hingga mendatangi kiai untuk meminta air doa. Segala usaha ini akhirnya kandas di akhir tahun kelima, hanya Faridah yang sukses mempertahankan perkawinan pertamanya hingga enam tahun dan Rukoyah yang menjanda karena suami pertama dan keduanya secara kebetulan sama-sama meninggal dalam kecelakaan, sisanya telah bercerai kurang dari lima tahun.

Sejak kegagalan perkawinan pertama mereka, pihak keluarga dalam tanean mereka mulai lebih proaktif mencari calon mempelai laki-laki yang sudah terbukti mampu menghasilkan keturunan. Seluruh suami kedua informan saya

adalah duda yang telah ditinggal mati atau menikah lagi karena istri mereka menjadi Tenaga Kerja Wanita di luar negeri. Suami kedua mereka telah memiliki anak dari istri sebelumnya, dan karenanya dianggap telah sukses memainkan fungsinya sebagai suami. Dengan menikah dengan sosok laki-laki seperti ini, diharapkan bahwa perkawinan kedua mereka akan sukses menghasilkan keturunan. Persoalannya terjadi ketika mereka, pada perkawinan kedua mereka, tetap belum memiliki keturunan.

Ketika perkawinan kedua mereka belum menunjukkan tanda-tanda sukses menghasilkan keturunan, mereka mulai mengalami keterasingan dalam lingkungan sosialnya. Sebagaimana diakui oleh Suhadiyah, bahwa orangtuanya bahkan membawanya ke beberapa dukun urut dan tabib yang ada di Surabaya untuk bisa memperoleh keturunan, namun ketika usaha tersebut tidak menunjukkan gejala baik, beberapa tetangganya mulai mempertanyakan apakah Suhadiyah pernah melakukan hubungan dengan laki-laki lain sehingga tidak bisa hamil. Keadaan lebih buruk diterima oleh Rukoyah, yang dianggap tidak akan mampu hamil karena dirinya dianggap membawa musibah yang menyebabkan kematian suaminya (yang kedua) dalam kecelakaan di wilayah Malang. Hasan, suami ketiga Rukoyah, menceritakan bahwa pilihannya untuk menikahi Rukoyah ditentang oleh pihak keluarganya. Rukoyah dianggap membawa musibah karena dua perkawinannya gagal karena dua mantan suaminya meninggal dalam kecelakaan.

Berita tidak menyenangkan juga menimpa Jaenab dan Faridah, yang pada perkawinan pertamanya belum memiliki anak karena pernah berucap kepada keluarga atau teman mereka bahwa mereka tidak ingin buru-buru punya anak, dan karenanya ketika mereka sama sekali tidak memiliki anak hal itu dianggap sebagai hukuman atas ucapan mereka. Sebagai akibatnya, seluruh kegagalan perkawinan Jaenab dan Faridah

selalu dikaitkan dengan omongannya itu. Hal ini dijelaskan oleh Supini, ibu dari Jaenab:

“... anak itu (Jaenab) emang ngawur. Dulu waktu dia kawin sama Mahfud (suami pertama), dia bilang ke saya kalau dia dan suami ga mau punya anak dulu ... memang dulu Mahfud jarang di rumah gara-gara lebih sering di Surabaya ... saya bilang hati-hati kalau ngomong, lha kan benar, ngomong sembarangan akibatnya gitu... anak itu rezeki dari Allah, ga boleh ditolak, lha ini dikasih rezeki nolak, salahnya sendiri...”

Suhadiyah, Jaenab, Kholifah, Rukoyah dan Faridah, seluruhnya telah menikah antara dua hingga tiga kali, dan seluruh perkawinan tersebut tidak menghasilkan keturunan. Tanpa adanya anak yang dapat membantu mereka mengerjakan tugas-tugas domestik rumah dan tanean, mereka mulai tersisih dalam pergaulan sosial di dalam tanean. Hal ini semakin diperparah dengan adanya gosip dari lingkungan dalam dan luar tanean tentang diri mereka, mulai dari gosip mengenai perselingkuhan hingga penggunaan susuk yang ditengarai mengakibatkan gagalnya mereka mempertahankan perkawinan mereka.

Sebagaimana dituturkan oleh Kholifah, kegiatan sosial dalam tanean melibatkan seluruh orang dalam tanean. Tanean bukan sekedar kumpulan rumah yang saling berhimpitan, namun juga merupakan area sosial dan kultural. Mengingat tanean dihuni oleh keluarga luas, maka semua orang dalam tanean saling berhubungan secara sosial, dan karenanya setiap orang akan terlibat dalam setiap kegiatan tanean. Partisipasi penuh menjadi kewajiban seluruh anggota tanean, di mana seluruh orang dalam tanean tersebut sadar betul bahwa mereka ikut bertanggungjawab pada tanean, dan karena mereka akan terlibat dalam keseharian tanean maupun acara-acara yang dilaksanakan oleh tanean.

Perkawinan sebagai sebuah seremonial sosial misalnya, melibatkan seluruh penghuni tanean dalam persiapan maupun pelaksanaannya. Pada tahap persiapan misalnya, semua perempuan, baik tua maupun muda, akan terlibat dalam persiapan makanan. Kegiatan ini bahkan melibatkan tetangga sekitar tanean, di mana mereka akan datang, menyumbang barang baik itu beras atau bahan pangan lainnya, atau menyumbang tenaga untuk membantu memasak. Sebagai balasan, biasanya jika tetangga mereka melaksanakan hajatan yang sama, mereka akan menyumbang, seringkali dengan nominal yang sama atau bahkan lebih, atau datang membantu memasak. Kegiatan lainnya yang membutuhkan tenaga banyak seperti pembangunan rumah atau langgar, atau selamatan tanean yang melibatkan seluruh penghuni tanean dan mengundang pula tetangga tanean. Dalam cakupan desa, kegiatan dilakukan dengan melibatkan lebih banyak tanean. Kegiatan-kegiatan sosial yang lebih besar, misalnya haul rokat buju' atau haul tokoh yang dituakan di desa, karapan sapi, atau kegiatan desa lainnya melibatkan lebih banyak tanean.

Berbagai kegiatan dalam kehidupan sosial sehari-hari membuka ruang interaksi, dalam cakupan kecil di dalam tanean, atau dalam cakupan besar yang melibatkan tanean-tanean yang lebih banyak, hampir dipastikan melibatkan perempuan. Keterlibatan perempuan dalam kegiatan-kegiatan ini lebih pada persiapan makanan atau sebagai penonton dari kegiatan tersebut. Perempuan selalu menjadi bagian integral dalam berbagai kegiatan di dalam dan di luar tanean. Dengan posisi demikian, maka setiap perempuan dalam tanean sesungguhnya akan selalu bertemu dengan perempuan lain di berbagai seting lokasi dan berbagai agenda acara. Perempuan bahkan memiliki acaranya mereka sendiri, sebuah acara yang hanya dihadiri oleh perempuan: arisan. Dalam kegiatan arisan, semua perempuan yang terlibat dapat dipastikan akan selalu hadir, dan setiap kehadiran mereka, baik didampingi keluarga

atau sendiri, membuka ruang sosial yang lebih luas ketimbang laki-laki, baik di dalam dan di luar tanean.

Dengan ruang sosial yang selalu terbuka bebas, menjadi sulit, kalau tidak mau dikatakan mustahil, bagi seorang perempuan untuk bersikap pasif. Lingkungan tanean sendiri yang merupakan kumpulan rumah dalam satu area kecil tidak memungkinkan seorang perempuan untuk tidak aktif, terlebih dalam lingkungan sosial yang lebih besar, yang melibatkan lebih banyak tanean. Dalam kondisi seperti inilah konteks dunia sosial perempuan harus dilihat. Kehidupan perempuan dalam tanean bukan kehidupan yang sepi dan sunyi. Alih-alih mendekam di rumah, yang memang didesain saling berhimpit, perempuan Madura akan selalu berada di luar rumahnya.

Tulistyantoro (2005) benar ketika mengatakan bahwa bagian dalam rumah, yang ditinggikan karena dianggap paling sakral, gelap dan tertutup adalah area perempuan, karena perempuan dianggap sebagai sumber kehidupan yang harus dihormati sedemikian rupa. Namun kehidupan perempuan tidak sebatas ruang-ruang tersebut, namun berada di luar pintu rumahnya. Kegiatan sosial perempuan dalam tanean dan di luar tanean mengharuskan perempuan untuk selalu berada di luar domain rumahnya, berkumpul dengan sesama perempuan di dalam tanean atau bertemu dengan perempuan dari tanean lainnya.

Dengan kondisi seperti itu, di mana setiap perempuan harus berpartisipasi secara penuh, hubungan antarperempuan menjadi sangat krusial. Hubungan-hubungan ini diletakkan pada suatu kondisi di mana setiap perempuan Madura telah mencapai takdir mereka: menjadi istri dan menjadi ibu. Dengan menjadi istri, seorang perempuan telah melepaskan status anak-anak mereka dan mendapatkan status baru sebagai perempuan dewasa. Sebagai perempuan dewasa, tentu saja ruang sosial mereka jauh lebih terbuka ketimbang anak-anak. Dunia sosial mereka menjadi jauh lebih luas, dan mereka mulai terlibat secara aktif dalam menyokong kehidupan tanean

mereka. Namun menjadi istri saja tidak cukup, perempuan itu harus paripurna, ia harus menjadi ibu. Menjadi ibu berarti dua hal: Pertama, perempuan tersebut dapat memanfaatkan tenaga di luar tenaga dirinya untuk mempertahankan rumah dan taneannya. Tenaga itu berasal dari suami yang ia tarik untuk masuk ke dalam lingkungan taneannya dan anak-anak yang ia lahirkan. Kedua, meski tenaga anak-anak tidak dapat dibandingkan dengan tenaga orang dewasa, namun dalam derajat tertentu, seorang anak dapat menggantikan orangtuanya dalam mengerjakan hal-hal tertentu yang memiliki kontribusi terhadap tanean.

Kontribusi menjadi kata kunci penting dalam memahami mengapa tanean membutuhkan tenaga dari setiap penghuninya untuk tetap bertahan, dan di tangan perempuan tenaga itu didatangkan. Intensitas interaksi antara seluruh penghuni tanean, terutama penghuni perempuan, tidak memberikan ruang kosong bagi perempuan untuk menyendiri dari kehidupan sosial. Bagi perempuan yang sukses mencapai takdirnya sebagai seorang istri dan ibu, dunia sosial perempuan dalam tanean adalah lingkungan yang menyenangkan, namun tidak bagi mereka yang gagal mencapai dua takdir tersebut.

Seluruh subjek saya acapkali menggambarkan keadaan mereka, sebelum mereka memutuskan pergi, sebagai keadaan yang serba salah. Mereka dituntut untuk berpartisipasi dalam kehidupan tanean, namun ketika mereka mencoba berpartisipasi, mereka menghadapi keterasingan. Tidak banyak yang mau berbicara kepada mereka, terutama jika kegiatan tersebut melibatkan tanean yang lebih besar. Gosip dan prasangka miring tentang perkawinan yang selalu gagal, gagal dalam mendapatkan anak yang berujung pada kegagalan mempertahankan perkawinan itu sendiri, selalu harus mereka terima sepanjang waktu.

Dunia sosial perempuan adalah dunia sosial yang mengatur hak dan kewajiban seorang perempuan terhadap

taneannya. Dunia sosial perempuan adalah dunia di mana satu perempuan bersinggungan dengan perempuan lainnya, dan titik persinggungan itu terjadi di hampir setiap waktu dan setiap kesempatan. Dunia sosial perempuan tidak lain adalah kehidupan perempuan itu sendiri. Mengingat setiap perempuan dalam tanean adalah berkerabat dan mereka tinggal di dalam area permukiman yang sama, maka intensitas interaksi di antara sesama mereka sangat tinggi. Mereka bergaul dan mengerjakan tugas yang nyaris sama di waktu yang nyaris bersamaan. Mereka membatik, ke pasar, arisan, pengajian, atau sekedar bersenda gurau di sore hari secara bersama-sama. Mereka adalah otak dari berbagai kegiatan yang dilakukan oleh tanean atau kegiatan yang melibatkan banyak tanean. Dunia sosial perempuan adalah kehidupan yang riuh dari berbagai aktivitas yang gemuruhnya terasa hingga ke setiap orang yang ada dalam tanean tersebut. Begitu aktifnya perempuan dalam tanean, sehingga tidak terdapat banyak waktu bagi perempuan untuk menganggur. Rangkaian tugas domestik dan tugas tanean menanti mereka sejak mereka membuka mata hingga mereka menutup mata setiap harinya.

Di sisi lain, dunia sosial perempuan tidak melulu menyenangkan bagi setiap perempuan. Dunia sosial perempuan memiliki sisi gelap tersendiri, sebuah sisi yang muncul sebagai konsekuensi logis dari skema kultural tanean. Sisi lain tanean tidak lain adalah sisi gelap dari dunia sosial perempuan: peliyanan. Liyen adalah posisi di mana seorang perempuan terasing dari dunia sosial perempuan yang merupakan habitat asalnya. Liyen menjadi situasi yang menimpa perempuan yang gagal memenuhi fungsi dasar yang diembannya. Liyen muncul karena seorang perempuan tidak mampu mencapai takdirnya, yang secara sosial dan kultural dibebankan kepada setiap perempuan, sebagai istri maupun sebagai ibu.

Posisi liyen dalam dunia sosial perempuan dalam tanean adalah masa di mana keterasingan menjadi teman dan

gosip menjadi kudapan keseharian. Rukoyah menjelaskan posisi liyan itu sebagai masa di mana “hidup jadi sempit” dan ruang gerak yang “(se)makin susah.” Lebih jauh Rukoyah menjelaskan:

“...kalau saya ingat masa itu, capek mas, makan hati...coba sampeyan bayangin ya, saya ga bantu (kerja) salah, saya bantu salah juga... saya ga ikut (arisan) diomongin, dibilang pelit lah, dibilang ga mau ketemu saudara lah, dibilang sombong lah...tapinya kalau saya ikut, mesti mereka bilang enak punya anak, enak punya suami, ada yang bantu-bantu, ga sendiri...ya emang mereka ga pernah bilang gitu terang-terangan, tapi saya tahu (siapa) yang mereka maksud...lagian apa mereka ga pernah mikir, sapa juga yang mau kayak saya, dua kali kawin, dua kali janda.”

Dengan hubungan sosial yang erat dan interaksi sosial yang intens, hampir semua perempuan mengetahui rahasia dari perempuan lainnya. Gosip-gosip berseliweran tidak hanya dalam lingkungan tanean tempat mereka tinggal, bahkan menyebar ke tanean lainnya yang masih berhubungan dengan tanean mereka. Gosipnya sangat beragam, mulai dari gosip individu sampai masalah ranjang, dapat dengan mudah ditemukan pada dunia sosial perempuan di dalam maupun di luar tanean. Pada umumnya, area teras rumah, kebun samping tanean, arisan, hingga pertemuan tingkat dusun adalah area yang terbaik untuk mendapatkan gosip atau menyebarkan gosip.

Gosip seringkali berhubungan erat dengan perempuan yang gagal untuk mempertahankan rumah tangganya. Gosip menjadi skema kultural yang memaksa seorang perempuan untuk ikut bergosip sekaligus menjauh dari tindakan yang dapat memicu gosip. Mereka yang digosipkan dapat dipastikan akan tersudut dalam lingkungan sosialnya, terutama jika gosip

tersebut bernada negatif. Gosip menjadi sanksi sosial yang secara langsung membuat dunia sosial perempuan menjadi semakin mengkerut dan mengecil. Gosip mengenai Rukoyah misalnya, yang dianggap membawa sial karena dua kali menikah, dan kedua suaminya meninggal dalam kecelakaan. Berita itu membakar tanean dan menyebar cepat, terutama setelah suami keduanya meninggal dunia. Bahkan muncul lelucon jika seorang laki-laki ingin segera meninggal, sebaiknya dia segera menikahi Rukoyah. Sebagai akibat dari gosip yang tidak mengenakkan tentang diri mereka, membuat Suhadiyah, Jaenab, Rukoyah, Kholifah dan Faridah tidak mampu terlibat secara aktif dalam kehidupan sosial perempuan di dalam dan di luar tanean. Kehadiran mereka tidak lagi dianggap oleh lingkungan sosial tempat mereka berada.

Kondisi mereka menjadi semakin sulit, sebab tanpa kehadiran seorang anak dan suami, mereka tidak lagi mampu menanggung kehidupan ekonomi rumah tangganya. Meski ada mekanisme pertukaran dan saling bantu/subsidi di antara sesama rumah tangga dalam tanean, namun mekanisme tersebut tidak dapat berjalan dalam waktu lama. Setiap rumah tangga harus sesegera mungkin mandiri, sebab kemandirian rumah tangga menjadi prasyarat bagi keberadaan rumah tangga tersebut dalam konteks ekonomi tanean. Jika sebuah rumah tangga terus menerus dibantu oleh rumah induk atau rumah tangga lainnya, maka rumah tangga tersebut akan tidak mampu berkontribusi dalam ekonomi tanean secara lebih luas. Dengan demikian, rumah tangga tersebut bukan memberikan bantuan bagi tanean namun lebih sebagai beban bagi tanean. Hal inilah yang dirasakan oleh Suhadiyah, Jaenab, Rukoyah, Faridah dan Kholifah, bahwa rumah tangga mereka, alih-alih menyokong kehidupan tanean, justru menjadi beban tanean secara keseluruhan.

Liyan menjadi titik awal dari eksklusi sosial bagi setiap perempuan yang gagal mencapai takdirnya. Posisi ini secara langsung menegaskan posisi seseorang, sekaligus melempar

posisi tawar seorang perempuan. Seorang perempuan baru memiliki posisi tawar dalam tanean jika perempuan tersebut mampu berkontribusi secara aktif terhadap kehidupan ekonomi tanean. Kontribusi ini baru tercapai jika perempuan tersebut memiliki suami yang akan membantu mengolah lahan atau anak-anak yang akan membantu mengelola sumber daya alam di sekitarnya. Kontribusi ini baru dihitung jika terdapat jaminan bahwa tanean tersebut akan terus ada dan bertahan dengan lahirnya keturunan dan berlangsungnya aktivitas ekonomi. Keberlangsungan tanean dengan demikian menitikberatkan pada sejauhmana setiap perempuan dalam tanean mampu memainkan perannya. Perempuan yang gagal memenuhi takdirnya hanya memiliki dua pilihan: mencoba lagi atau pergi. Suhadiyah, Rukoyah, Jaenab, Faridah, dan Kholifah seluruhnya memilih pilihan kedua: pergi. Kelimanya memilih pergi sebagai solusi yang paling ideal sekaligus paling memungkinkan bagi mereka. Kepergian mereka membuka satu persoalan lain yang selama ini tidak terbayangkan, bahwa mereka berkeinginan untuk kembali ke tanean mereka suatu hari nanti.

Posisi para subjek saya menjadi sangat unik. Di satu sisi, menjadi tidak logis jika mereka yang tidak mempunyai suami dan anak dianggap beban, terutama jika hal tersebut dikaitkan dengan beban konsumsi tanean. Logikanya sederhana, karena mereka tidak memiliki suami dan anak, bukankah seharusnya tingkat konsumsi dalam tanean justru menurun atau setidaknya lebih ringan? Dengan tidak adanya laki-laki dalam rumah, bukankah berarti bahwa tanean tidak perlu pusing untuk membiayai hidup satu keluarga, karena keluarga itu hanya berisikan satu orang? Namun logika ini rupanya tidak masuk dalam nalar tanean. Alih-alih dianggap mengangkat beban tanean karena semakin sedikit mulut yang perlu diberi makan, mereka justru dianggap sebagai beban bagi tanean. Agaknya bagi tanean, tidak menjadi masalah berapa banyak mulut yang harus diberi makan, asalkan semua orang bekerja

untuk keperluan tersebut dan mendukung keberlangsungan tanean. Dengan nalar tanean yang menjadikan sebagai orang sebagai aset, maka tidak mengherankan jika mereka yang gagal membuktikan diri bermanfaat bagi tanean tidak lain menjadi beban. Sebagai beban tanean, baik sebagai beban ekonomi maupun sebagai beban sosial, sebab mereka yang tidak menikah akan menyulitkan seluruh anggota tanean, dengan demikian ketiadaan mereka jauh lebih menguntungkan ketimbang keberadaan mereka.

Skema eksklusi sosial boleh jadi bukan hanya berfungsi sebagai pengingat bagi perempuan untuk memenuhi takdirnya, namun agaknya juga berfungsi untuk menciptakan suatu kondisi sosial di mana seorang perempuan tersudut dari dunia sosial sehingga satu-satunya pilihan yang masuk akal sekaligus paling menyenangkan semua pihak adalah ketiadaan diri perempuan tersebut. Ketersudutan dalam dunia sosial perempuan mungkin saja bisa diatasi oleh perempuan tersebut dalam kurun waktu tertentu, namun jika kondisi tersebut harus dialami selama berbulan-bulan bahkan bertahun-tahun, boleh jadi setiap perempuan akan menyerah dan ikut dalam aturan main atau keluar untuk bisa bernapas. Eksklusi sosial menjadi takdir lain bagi setiap perempuan yang enggan untuk ikut bermain dalam aturan main tanean. Eksklusi sebagai skema kultural telah menjalankan seluruh cara yang bisa dilakukan untuk memaksa setiap perempuan untuk tunduk dan kembali menikah. Pembangkangan atas skema tersebut membuat setiap orang di dalam dan di luar tanean akan bergerak lebih keras, terutama dengan menutup berbagai akses terhadap sumber daya yang biasa dimanfaatkan oleh seluruh penghuni tanean. Tanpa akses tersebut, rumah tangga yang dimiliki oleh perempuan akan semakin sulit untuk hidup, bahkan untuk mencukupi etika subsistensinya sendiri. Pilihan-pilihan yang dahulu ada sebagai sebuah kewajaran berubah menjadi suatu kemewahan, karena pilihan-pilihan tersebut perlahan menutup dan terlarang bagi mereka. Dengan demikian, satu-satunya

pilihan yang tersedia bagi mereka adalah keluar dari lingkungan sosial tersebut, tercerabut dari taneannya, dan membentuk dunia sosial baru bagi kehidupan mereka sendiri.

Perpindahan sebagai perlawanan

Seluruh informan secara langsung mendapati hidup mereka dalam posisi tereksklusi secara sosial. Mereka tidak lagi dapat secara bebas ke luar taneannya tanpa mendengar celaan atau gosip miring tentang mereka. Mereka tidak lagi dapat dengan bebas berkunjung ke tanean tetangga, baik untuk sekedar membantu atau bergosip dengan tetangga sekitar. Dunia sosial di luar tanean menjadi dunia yang asing bagi mereka, sebab mereka tidak lagi dapat secara aktif mengikuti berbagai kegiatan seperti arisan, pengajian, atau perkawinan tanpa merasa terasing. Terlebih lagi jika mereka harus menghadapi keluarga dari mantan suami yang selalu menyalahkan diri mereka karena dianggap sebagai, mengutip Rukoyah, tanah kering yang membuat benih terbuang sia-sia.

Di dalam tanean, kehidupan mereka tidak lebih baik. Mereka selalu dituntut untuk segera menikah kembali, dan kembali menjalankan terapi untuk dapat segera memiliki keturunan. Perkawinan selalu menjadi solusi dari pihak keluarga, dan dorongan untuk kembali menikah selalu diterima setiap hari, baik melalui sindiran atau permintaan. Tentu saja keputusan untuk kembali menikah sepenuhnya berada di tangan si perempuan, bukan lagi di tangan orangtua. Berbeda dengan anak perempuan yang perkawinannya sepenuhnya diatur oleh orangtua, janda, entah itu cerai atau ditinggal mati, memiliki kemewahan tersendiri, merekalah yang memutuskan akan menikah lagi atau tidak, meski tentu saja calonnya harus sepengetahuan dan seizin dari anggota keluarga tertua dalam tanean tersebut.

Tujuan utama perkawinan kembali sepenuhnya untuk tanean: menarik kembali laki-laki. Tujuan lain yang tidak kalah

penting dari perkawinan adalah lahirnya keturunan yang dapat membantu sekaligus mempertahankan tanean. Suami dan anak menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan tanean. Tanpa suami dan anak-anak, sangat sulit bagi tanean dan seluruh penghuninya untuk mampu bertahan. Beban untuk mempertahankan tanean sepenuhnya berada di tangan perempuan, maka tidak mengherankan jika seorang janda, setelah menjalankan masa iddah, akan segera dituntut untuk segera menikah kembali.

Perkawinan ini bukan pilihan atau tawaran yang dapat ditampik, perkawinan adalah takdir yang harus diterima dan lakon yang harus dimainkan oleh setiap perempuan dalam tanean. Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa dunia sosial perempuan bukan dunia yang sunyi. Kehidupan sosial perempuan adalah kehidupan yang aktif dan penuh dengan aktivitas. Dunia sosial perempuan melibatkan seluruh perempuan di dalam tanean, dan acapkali juga perempuan di luar tanean. Dengan demikian, menolak untuk menikah adalah sama dengan menempatkan diri sebagai sasaran tembak bagi para perempuan dan keluarga di dalam tanean dan orang lain di luar tanean.

Setiap informan memiliki pengalaman yang spesifik berbeda, tentang bagaimana mereka harus menghadapi dunia sosial perempuan di dalam dan di luar tanean, namun seluruhnya memiliki benang merah: semakin mereka bertahan untuk tidak lagi menikah, semakin keras dorongan dari keluarga dan perempuan di sekitar taneannya untuk memaksa mereka kembali menikah. Sariyah, kakak Suhadiyah menjelaskan, bahwa setiap perempuan yang belum menikah akan selalu dilihat sebagai beban tanean. Namun bagi janda, ia tidak hanya menjadi beban tanean secara ekonomi, namun juga secara sosial, sebab tugas untuk memproteksi dirinya berada di tangan seluruh laki-laki dalam tanean. Jika ia memiliki suami, maka tugas suaminya untuk menjaga istrinya.

Dalam kata lain, jika seorang perempuan berstatus belum menikah atau janda, maka tugas proteksi menjadi tanggungjawab semua laki-laki dalam tanean, sedangkan jika ia telah menikah, maka tugas proteksi lebih dititikberatkan pada suami. Tugas proteksi oleh suami mudah dimengerti sebab istri merupakan harga diri suaminya, disamping bahwa proteksi tersebut tidak hanya menjaga agar istri terhindar dari gangguan laki-laki lain. Posisi yang lebih unik terjadi pada janda, sebab proteksi yang dilakukan oleh laki-laki dalam tanean, tidak hanya dimaksudkan agar dirinya tidak mendapat gangguan dari laki-laki di luar tanean, juga agar mencegah terjadinya tindakan perselingkuhan dengan suami orang lain. Anggapan negatif tentang status janda dalam masyarakat agraris Madura memang membutuhkan satu riset tersendiri, namun dapat dipastikan, bahwa mereka yang menjanda, terlebih jika perempuan tersebut masuk dalam kategori cantik, dianggap membawa ancaman bagi rumah tangga orang lain. Hal ini selalu muncul dari wawancara dengan orangtua atau keluarga dari informan, yang selalu mengatakan bahwa perempuan harus menikah untuk dapat mengendalikan dirinya dan untuk menjaga agar tidak mengganggu rumah tangga orang lain.

Gangguan terhadap rumah tangga seseorang tidak hanya menjadi tanggungjawab si pemilik rumah tangga, dalam hal ini suami atau istri, namun juga menjadi tanggungjawab tanean dan seluruh anggotanya. Tanggungjawab yang sama juga diemban oleh seluruh anggota tanean, agar setiap perempuan di dalam tanean memiliki pasangannya masing-masing, sehingga dapat mencegah terjadinya tindakan-tindakan yang mengarah terjadinya pertengkaran antar tanean atau tindakan yang mengakibatkan terjadinya carok.

Posisi janda dalam sebuah tanean membawa dilema bagi tanean. Di satu sisi, janda tersebut tidak lain adalah anggota dalam tanean, dan karena tanean berkepentingan untuk mempertahankan keberadaan tanean, maka si janda

tersebut harus menikah kembali. Di sisi yang lain, berbeda dengan gadis yang perkawinannya dapat dipaksa, perkawinan janda menjadi urusan dirinya, terutama kapan dan dengan siapa dia akan menikah lagi. Meski dalam kondisi di mana seorang janda selalu berada dalam tekanan untuk segera menikah, namun ia tetap memiliki posisi untuk menolak untuk menikah kembali. Sanksi sosial dari keluarga maupun tetangga tanean yang diterima oleh si janda tidak lain adalah mekanisme kultural untuk memaksa para janda itu untuk segera menikah kembali. Persoalannya adalah, hampir semua perempuan jika dalam posisi demikian memilih untuk segera menikah, namun tidak dengan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Mereka memutuskan untuk mencoba bertahan di tengah tekanan dan sanksi sosial yang mereka terima, baik dari keluarga maupun tetangga-tetangga taneannya.

Tekanan sosial yang mereka terima membuat mereka tidak lagi memiliki ruang gerak yang bebas, baik di dalam atau di luar tanean. Mereka tidak lagi diterima secara sosial dalam dunia sosial perempuan tempat mereka tinggal. Nama mereka tidak lagi dipanggil ketika saudara atau tetangga tanean mereka mengadakan hajatan, mereka tidak lagi dapat dengan nyaman mengikuti kegiatan arisan atau pengajian, bahkan kehadiran mereka dalam setiap kegiatan tanean maupun kegiatan desa selalu tidak diperdulikan.

Kondisi ini menjadi semakin sulit karena beban dan tanggungjawab mereka terhadap tanean tidak berkurang, terlebih karena ketiadaan suami dan anak-anak yang dapat membantu mereka. Jika mereka memiliki suami dan anak, maka anak dan suami dapat turut membantu dalam mengolah lahan atau membantu pelaksanaan kegiatan tanean. Tanpa suami dan anak yang membantu mereka, tugas mengelola ekonomi rumahtangga praktis mereka lakukan seorang diri. Belum lagi mereka juga harus menerima sindiran, karena tidak ada laki-laki dalam rumahtangganya yang membantu kegiatan tanean dalam mengolah lahan. Mereka dianggap sebagai orang

yang hanya mau makan tanpa mau bekerja, sebab memang sebagian pekerjaan mengolah sumber daya alam menjadi tanggungjawab laki-laki.

Di tengah keterbatasan yang mereka miliki, sebuah keputusan besar harus segera diambil, dan mereka mengambil keputusan itu: perpindahan. Istilah ini, perpindahan, saya gunakan karena dua hal: Pertama, istilah ini adalah transliterasi dari kata displacement, yang merujuk pada perpindahan orang yang bukan tindakan sukarela namun dipaksa oleh kondisi sosial. Kedua, istilah ini mengisyaratkan bahwa perpindahan yang dilakukan hanya bersifat sementara, bahwa mereka yang pindah suatu saat akan kembali. Perpindahan atau kepergian mereka bukan keputusan yang secara mendadak mereka ambil, namun telah terlebih dahulu mereka pikirkan, sebab perpindahan itu sendiri jelas membutuhkan dukungan sumber daya finansial yang tidak sedikit, terutama jika dikaitkan dengan ongkos transportasi maupun biaya hidup di tempat baru. Bagi mereka, masalah biaya agaknya bukan sesuatu yang memberatkan, sebagaimana dijelaskan oleh Rukoyah:

“Akhirnya saya pergi. Saya bisa napas dengan lega ... biaya? Jelas uang saya sendiri. Ga mungkin saya minta ke orangtua saya kan? Dari mana asalnya? Banyak mas, hasil usaha sendiri, hasil nabung. Semuanya uang saya. Cukup? Jelas engga. Dulu seingat saya cuma cukup buat naek bis, sisanya sedikit buat tinggal ... lha ko sampeyan tanya saya dapet uang dari mana? Ya usaha, ini bumi Allah toh? Asal saya mau usaha pasti dapet, sampeyan lihat sendiri, makmur toh?”

Hal yang sama juga diamini oleh Kholifah, Faridah, Rukoyah dan Jaenab, bahwa biaya bagi mereka, setidaknya untuk transportasi dan hidup awal, tidak menjadi masalah. Pertimbangannya justru pada momentum untuk pergi. Rukoyah menjelaskan, bahwa ia sudah lama menimbang untuk

pergi, namun dia menunggu, sebab dirinya sendiri bingung mau apa di tempat baru tersebut. Momentum bagi Rukoyah datang ketika salah seorang temannya mengajaknya untuk bekerja di sebuah perusahaan tekstil di wilayah Cikarang. Kesempatan itu langsung diambil oleh Rukoyah, yang seingatnya, hanya membawa tas kecil membawa tiga potong pakaian dan seluruh uang simpanan yang ada. Momentum yang sama juga menghampiri Suhadiyah, Faridah, Kholifah dan Jaenab, bahwa kepergian mereka dimulai dari tawaran untuk bekerja, baik itu ke Surabaya dan Sidoarjo atau di wilayah Jakarta dan Bekasi.

Perpindahan para janda, setidaknya bagi saya, dapat dilihat dalam dua sudut pandang: Pertama, perpindahan mereka adalah perpindahan yang terpaksa dilakukan karena didorong oleh tekanan sosial yang terus menerus mereka terima, yang dalam titik kulminasinya sudah tidak dapat mereka terima lagi. Perpindahan dengan demikian adalah cara mereka untuk keluar dari tekanan sosial, pelarian di tengah keterbatasan pilihan yang tersedia bagi mereka. Kedua, boleh jadi mereka memutuskan untuk keluar dari dunia sosial yang tidak lagi ramah untuk mereka, dan keputusan untuk keluar, setidaknya pada waktu itu, menjadi jalan keluar terbaik, baik untuk diri mereka sendiri maupun tanean tempat mereka berasal. Namun perpindahan itu sendiri bukan bentuk ketidakberdayaan mereka, namun lebih pada perlawanan mereka terhadap tekanan sosial yang mereka terima dalam kehidupan sehari-hari.

Di satu sisi, adanya tekanan dan eksklusi sosial membuat pilihan dan akses atas sumber daya yang tersedia bagi mereka, di dalam tanean, menjadi semakin terbatas. Kondisi ini boleh jadi memunculkan frustrasi, terutama untuk memenuhi kebutuhan subsisten diri mereka sendiri. Kuatnya tekanan ini diakui dan dijelaskan oleh Kholifah:

“... waktu itu semua susah, ya saya ya keluarga ... rasanya ga mungkin keluar rumah tanpa dengar ocehan orang tentang saya ... mereka tahu apa soal saya? Mereka cuma tahu kalau saya janda, lha terus urusan mereka apa? Apa karena saya janda kemudian saya kegetelan ganggu suami orang? Apa mereka pikir saya segitu (miskinnya) sampe minta bantuan mereka? ... keluarga sama aja, Mas. Semua bilang, udah kamu kawin lagi, biar ada yang ngurus, biar ada yang bantu ... iya, bener sampeyan, maksudnya biar saya ga ngerepotin.”

Posisi Kholifah yang menjanda dipandang berbahaya, baik di dalam lingkungan sosial di luar taneannya maupun di dalam lingkup tanean. Tanpa suami dan anak yang dapat membantunya, Kholifah tidak lain adalah beban bagi taneannya sendiri. Eksklusi sosial membuat Kholifah, dan seluruh subjek lainnya, tersudut ke dalam pilihan yang semakin menyempit: pasrah dan kemudian ikut aturan untuk kembali menikah atau melawan.

Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Kholifah, dan Jaenab memilih yang kedua. Mereka melawan tekanan sosial yang mereka terima maupun keterbatasan akses yang tersedia dengan cara pergi dari lingkungan tersebut. Bagi saya tindakan mereka adalah anomali, sebab keluar dari konstruksi kultural yang menekankan sikap pasrah yang selalu disosialisasikan dan diartikulasikan dalam tata kelakuan dan nilai-nilai sosial. Hal ini diakui oleh Faridah yang menjelaskan:

“...saya memang pergi, tapi saya pergi dengan satu tujuan: balik ke rumah. Saya sadar risikonya, itu pilihan saya ... kenapa? Ya jelas toh, saya ga punya pilihan. Saya ogah disuruh kawin lagi. Capek, Mas. Sampeyan paling mikir, apa sih capeknya kawin? Tapi sampeyan belum kawin toh? Sampeyan juga bukan perempuanan.

Kawin itu capek, Mas ... kalau saya dikasih pilihan, kawin atau pergi, saya pilih pergi ... toh bukan buat selamanya. Saya pergi bukan karena saya kalah, itu yang penting."

Perpindahan sebagai perlawanan merupakan pilihan yang diambil secara sadar oleh Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Kholifah dan Jaenab. Di tengah keterbatasan pilihan untuk bertahan, seluruh informan saya akhirnya memutuskan untuk pergi meninggalkan taneannya. Ngongge (naik) atau berperpindahan ke luar Madura adalah hal yang lazim dilakukan oleh penduduk Madura, terutama oleh laki-laki Madura. Perpindahan juga seringkali dilakukan dengan membawa istri dan anak-anak, terutama jika di Madura sendiri mereka sudah tidak memiliki lahan garapan. Namun ngongge yang dilakukan oleh para janda ini menjadi anomali tersendiri sebab amat jarang dilakukan.

Pada umumnya, ngongge yang dilakukan oleh orang Madura akan menuju ke wilayah-wilayah yang secara geografis berdekatan dengan Madura, dalam hal ini kota-kota di Jawa Timur. Jika mereka pergi ke wilayah yang lebih jauh, dalam hal ini Kabupaten Bekasi, mereka cenderung untuk menuju ke wilayah-wilayah yang terdapat kantung-kantung orang Madura menetap atau menuju ke wilayah yang masih ada kerabat mereka. Namun apa yang dilakukan oleh para janda ini menjadi anomali, karena mereka datang ke wilayah yang bukan merupakan kantung orang Madura, pun mereka tidak pergi ke wilayah yang masing-masing ada kerabat mereka. Suhadiyah misalnya, merupakan salah satu orang Madura pertama yang menetap di salah satu desa di Cibitung pada 1990. Meski pada saat yang bersamaan telah ada komunitas Madura di wilayah Cibitung dan sekitarnya, namun Suhadiyah memilih untuk tidak tinggal bersama komunitas tersebut.

Pergi dengan demikian menjadi keputusan yang mereka ambil, yang mereka tahu persis apa risikonya, dan

mereka pilih dengan kesadaran penuh. Pergi adalah cara mereka melawan tekanan sosial yang menghimpit mereka di tanean mereka. Mereka bahkan bergerak lebih jauh: mereka tidak pergi ke tempat di mana mereka dapat menemukan sekeping kampung mereka, dengan datang ke tempat di mana terdapat kantung orang Madura, tidak pula ke tempat di mana terdapat kerabat mereka. Mereka memilih untuk menjauh, sejauh yang mereka mampu, ke tempat yang benar-benar asing bagi mereka. Di tempat asing itulah mereka tinggal, membuat sarang, dan perlahan membangun kekuatan. Namun terdapat beberapa persoalan di tempat baru tersebut. Kepergian mereka, alih-alih menyelesaikan masalah, justru membuat satu masalah baru: bahwa mereka tetap mempertahankan imaji atas kampung halaman mereka di tempat mereka saat ini menetap. Mereka tetap menyambung seutas benang rapuh, yang menghubungkan dunia mereka di sana dengan kehidupan mereka di sini.

Tempat berteduh dan mengumpulkan kekuatan

Pada awalnya, baik Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah tidak menjadikan Bekasi sebagai tempat tujuan pertama mereka. Bagi mereka, yang terpenting adalah mereka keluar dari tekanan sosial dengan berada di wilayah baru, di mana saja wilayah itu berada. Suhadiyah, Faridah, dan Jaenab kali pertama justru menjejakkan diri ke Surabaya dan Sidoarjo sebelum pergi ke wilayah Bekasi, sedangkan Rukoyah dan Kholifah langsung menuju wilayah Bekasi yang mereka tempati saat ini. Pergerakan mereka sesungguhnya tidak terlepas dari pergerakan arus perpindahan orang Madura ke luar wilayah asalnya, terutama sekali ke kota-kota besar di Jawa.

Kedatangan mereka ke Bekasi sesungguhnya bukan sesuatu yang mereka rencanakan, dan karenanya sulit untuk mengatakan bahwa Bekasi adalah wilayah tujuan yang mereka

cita-citakan. Fakta bahwa Bekasi menyediakan “rumah” baru bagi mereka agaknya harus dilihat pada bagaimana Bekasi menyediakan kesempatan bagi mereka untuk membangun kembali diri mereka. Persoalannya adalah, tidak ada catatan resmi sejak kapan kedatangan orang Madura ke wilayah Bekasi. Namun jika merujuk pada era pascakemerdekaan Indonesia, di mana pembangunan besar-besaran dilakukan di wilayah Bekasi, yang memisahkan diri sebagai wilayah otonom, dapat dimengerti bahwa Bekasi menjadi salah satu magnet dan salah satu wilayah tujuan perpindahan orang Madura. Kedatangan mereka umumnya ke wilayah di mana mereka memiliki kerabat dan kemudian mulai menetap. Jika mereka merasa cukup mapan berada di wilayah tersebut, maka biasanya mereka akan mengajak pula istri dan/atau anggota keluarga lainnya, untuk bersama menetap di wilayah tersebut dan membentuk satu komunitas tersendiri.

Kedatangan Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Kholifah dan Rukoyah boleh jadi terbawa arus dan semangat yang sama: janji akan kehidupan yang lebih baik di kota besar. Dalam hal ini, arus urbanisasi merupakan gejala yang amat wajar, terutama mengingat bahwa kepergian mereka dari tanean terjadi pada era 1980an, di mana arus urbanisasi memang mengarah ke pusat-pusat perekonomian. Meski kota-kota besar, yang menjadi pusat ekonomi, menjanjikan kehidupan yang lebih mapan bagi mereka, namun menjadi sangat mengherankan jika ekonomi dilihat sebagai motif terpenting bagi para janda dari Madura ini. Kepergian mereka memiliki misi yang lain: meninggalkan dunia sosial tanean di belakang mereka. Keputusan mereka untuk bergerak dan berpindah lebih didorong karena terbatasnya pilihan yang tersedia bagi mereka di Madura sana. Menarik sesungguhnya mengkaji bagaimana mereka memutuskan untuk menetap di wilayah Bekasi, bukan di Jakarta, dan kemudian bergaul dengan masyarakat sekitar, kembali menikah, dan menjalin hubungan dengan tanean mereka di sana.

Sekurangnya terdapat dua alasan mengapa mereka memutuskan untuk pindah ke wilayah Bekasi: biaya hidup dan pendidikan. Harus diingat, bahwa mereka datang sekitar tahun 1980an, dan pada era tersebut, Bekasi sebagai penyangga Jakarta berkembang dengan sangat pesat. Meski berkembang pesat, Bekasi, sebagaimana diakui Kholifah, menjanjikan kehidupan yang lebih murah ketimbang di Jakarta. Keberangkatan mereka dari tanean mereka umumnya tanpa membawa bekal uang yang cukup. Hanya Faridah yang pergi dengan uang hasil pinjaman dari temannya, sedangkan lainnya memperoleh uang yang mereka sisihkan dari uang belanja atau pemberian suami yang mereka kumpulkan.

Ketika seorang perempuan menikah, maka suami berkewajiban untuk membawa perlengkapan rumah untuk mengisi rumah yang masih kosong. Sedangkan pemberian berupa mahar umumnya diserahkan ke orangtua masing-masing. Mereka baru menguasai mahar mereka pada perkawinan kedua mereka, termasuk perhiasan emas yang mereka beli semasa mereka masih menikah. Bekal emas ini pula yang menyertai keberangkatan mereka menuju wilayah tujuan. Umumnya mereka membawa serta beberapa buah perhiasan mereka ketika mereka meninggalkan tanean mereka, sedangkan sisa dari perhiasan itu mereka tinggalkan di Madura di bawah tanggungjawab orangtua atau saudara perempuan tertua mereka dalam tanean tersebut.

Kedatangan mereka di wilayah baru tentu saja membutuhkan biaya yang tidak sedikit, dan mereka memperoleh uang untuk menutupi biaya tersebut yang berasal dari penjualan atau gadai emas yang mereka bawa. Hasil penjualan atau uang gadai tersebut mereka jadikan sebagai uang sewa kontrakan termurah yang dapat mereka temukan. Lokasi kontrakan itu sendiri umumnya berada tidak jauh dari wilayah ekonomi seperti pasar atau area industri yang memang tumbuh pesat di wilayah Bekasi. Meski biaya hidup di wilayah Bekasi jauh lebih murah ketimbang wilayah Jakarta, namun

bekal mereka semakin berkurang, dan mereka harus mendapatkan pekerjaan agar tetap bertahan hidup.

Mendapatkan pekerjaan menjadi persoalan tersendiri, sebab mereka semua datang ke wilayah Bekasi, ke sentra industri tanpa didukung kemampuan di bidang tersebut. Hanya Rukoyah dan Suhadiyah yang lulus dari pendidikan setingkat Madrasah Ibtidaiyah di kampungnya, sedangkan lainnya harus putus sekolah karena menikah. Kelima subjek ini, tidak ada satupun yang memenuhi kebutuhan tenaga terampil untuk bekerja di bidang industri yang memang berkembang pesat. Dengan pendidikan yang sangat minim, hanya Rukoyah dan Jaenab yang sempat bekerja di pabrik, sedangkan sisanya membuka usaha di sektor informal. Suhadiyah membuka usaha warung makan di depan rumah kontrakannya yang memang berada persis di seberang sebuah pabrik pembuatan tekstil, sama halnya dengan Kholifah yang membuka warung makan di kontrakannya yang bersebelahan dengan pabrik pembuatan pipa dan garmen, sedangkan Faridah berjualan kue yang dijual di sekolah-sekolah sekitar kontrakannya.

Satu hal yang menarik terletak pada pilihan tempat tinggal mereka. Secara umum dapat dikatakan bahwa pilihan mereka untuk tinggal didasarkan pada dua hal: dekat dengan pasar atau dekat dengan pabrik. Lokasi ini dipilih dengan alasan yang amat sederhana: bahwa dunia pasar adalah dunia mereka, maka tinggal di tempat yang dekat dengan pasar memberikan kesempatan untuk hidup jauh lebih besar bagi mereka. Terkait dengan hal ini Suhadiyah menjelaskan:

“... saya cuma anak kampung, perempuan kampung, yang saya tahu cuma dagang ... di rumah saya ga cuma bakul batik, saya dagang, saya ke pasar ... pasar itu ibaratnya rumah saya yang lain ... kenapa saya suka pasar? Saya suka pasar karena pasar itu bebas, setiap orang usaha ... begini ya, misalnya saya pintar, ya (saya) mungkin ga dagang, tapi itu ngimpi, kalau cuma

baca saya bisa, hitung-hitung juga bisa, tapi kalau yang ribet jelas (saya) ga bisa ... pernah juga sih mikir, lha kalau (saya) kerja di pabrik, mungkin (saya) ga bakal punya usaha beras, mobil, apalagi rumah, emang udah Allah yang atur, saya cuma bisa dagang, ya saya dagang."

Pasar memberikan mereka ruang dan kesempatan yang mereka butuhkan, namun ruang saja tidak cukup, mereka membutuhkan modal untuk memulai usaha mereka. Modal ini diambil dari uang yang mereka bawa maupun hasil penjualan emas yang mereka miliki. Faridah menjelaskan:

"...jujur saja, sewaktu awal jualan kue saya ga punya modal. Awalnya saya bantu tetangga bikin warung makan, alhamdulillah saya biasa masak, jadi ikut bantu-bantu, nah mulai deh saya nabung dari uang harian, bukan gaji mas, upah harian, saya kan waktu itu nganggur, jadi dari jam enam pagi saya udah dateng, ngupas bawang, bikin sayur, goreng ikan, masak nasi, ya bantu-bantu lah. Hasilnya lumayan, bisa disimpen buat modal ... awal buka jualan? Ya ga langsung untung, kadang-kadang rugi juga, buat nambah (modal) ya terpaksa jual cincin, mau apa lagi, buat makan."

Suhadiyah dan Faridah memberikan dua contoh yang dapat memberikan gambaran tentang kehidupan awal mereka. Jika Suhadiyah memilih untuk tinggal tidak jauh dari pasar, maka Faridah memilih untuk tinggal di dekat pabrik. Sejak awal kedatangannya di Bekasi, Suhadiyah telah memutuskan untuk "hidup dari pasar". Hal ini diakui oleh Suhadiyah sebagai satu-satunya keahlian yang dia bawa dari Madura, selain kemampuannya untuk membatik. Meski ahli dalam membuat pola batik, dirinya tidak mungkin mengembangkan

usaha di bidang ini karena jelas membutuhkan modal yang tidak sedikit. Pada awalnya dia menyewa lapak kecil di sudut pasar dan berjualan lauk siap makan, namun usaha itu tidak berlangsung lama, sebab masakan yang dia buat belum tentu habis dalam setiap jualan, dan karena masakan yang ada mudah basi, maka dirinya memutuskan untuk berganti bahan jualan. Berturut-turut kemudian dirinya beralih, mulai dari menjual ikan segar, ikan pe' (pari) asap, ayam potong, rempah bumbu, dan terakhir beras.

Empat tahun setelah kedatangannya di Bekasi, Suhadiyah kembali menikah dengan laki-laki yang juga berjualan di pasar yang sama, seorang penjual ayam bernama Yono, duda dengan dua anak asal Pekalongan. Mulai dari perkawinan dengan Yono lah Suhadiyah memulai kegiatan berjualan ayam potong, namun hal tersebut tidak lama sebab usaha itu mengalami kebangkrutan. Kegiatan berdagang kembali dilakukan dengan berjualan bumbu masak, itu pun tidak lama. Suhadiyah dan Yono akhirnya memutuskan untuk berjualan beras, dan mulai dari usaha dari sudut kecil di pasar, Suhadiyah akhirnya membuka kios permanen sendiri di depan pasar, dan hingga saat ini membuka kios dengan gudang beras, dan menempati bangunan dua lantai yang dimanfaatkan sebagai tempat tinggal dan tempat berjualan beras.

Faridah memutuskan hal yang amat berbeda dengan Suhadiyah, sebab sesuai dengan pengakuannya sendiri, bahwa dirinya tidak mahir dalam berdagang. Keputusannya untuk menetap di area sekitar pabrik pun adalah sebuah kebetulan, ketika dirinya bertemu dengan orang dalam perjalanan yang mengajaknya untuk tinggal dikontrakannya. Pada awalnya Faridah berpikir untuk ikut bekerja di pabrik, namun dirinya mengaku tidak lulus dalam seleksi, di samping bahwa dirinya merasa tidak bisa bekerja di pabrik karena aturan ketat yang berlaku di sana. Beberapa minggu menganggur, akhirnya sebuah tawaran tiba, tawaran itu dari tetangganya sendiri yang membuka warung makan di depan rumahnya. Faridah

membantu memasak di warung tersebut selama enam tahun, dan pada tahun terakhir lah dirinya bertemu dengan Wasid, lelaki asal Purwakarta, yang tidak lain merupakan pelanggan dari warung tersebut.

Setelah mengumpulkan cukup uang, ditambah dengan hasil penjualan emas dan tabungan dari Wasid, akhirnya Faridah memutuskan untuk berjualan. Pilihan dagangannya tidak lepas dari pertimbangan menghormati tetangganya yang berjualan makanan, ia menjelaskan:

“... ga nyangka akhirnya jualan juga. Awalnya sih bingung, jualan apa ya, suami bilang, buka warung makan aja, tapi saya bilang ga ah, ga enak. Saya kan baru, ntar kalau saya buka warung makan juga gimana ya, takut bu Iyoh (tetangga) tersinggung, dia kan banyak bantu saya ... saya kepikiran, apa jualan kue aja ya, kayaknya gampang, modalnya juga ga gede-gede amat, saya bilang ke suami, boleh ga saya dagang kue, karena dia ngebolehkan ya saya jualan ... awalnya cuma bikin gorengan buat sekolah SD yang deket rumah, kan lumayan, lama-lama saya nerima juga pesenan kue basah buat acara RT, Alhamdulillah, hasilnya cukup, lebih malah. Kalau sekarang sih saya banyak bikin kue kering, soalnya lebih awet ... kepikiran mau berenti? Ga bakal mas, udah keenakan, apalagi kalau bulan puasa, gampang dapet duitnya.”

Tidak hanya Suhadiyah dan Faridah yang mengadu untung dengan membuka usaha, hal sama juga dilakukan oleh Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Setiap usaha yang mereka lakukan berkembang dengan sangat baik. Suhadiyah menjadi distributor beras, Jaenab menjadi distributor ikan asin dan pemasok ikan segar, Rukoyah membuka konveksi yang membuat seragam dan seprai, Kholifah membuka rumah makan dan menerima katering untuk pekerja pabrik yang ada

di sekitar rumahnya, sedangkan Faridah membuka usaha pembuatan kue-kue kering maupun kue basah. Usaha yang mereka lakukan memperoleh hasil, tetapi bukan hanya kemampuan finansial yang mendorong mereka berani menawar mimpi mereka dengan keluarga mereka, namun juga memberikan mereka satu hal yang tidak pernah mereka impikan: kebebasan.

Masa-masa awal tersebut, bagi Faridah dan Suhadiyah, adalah masa di mana dirinya mampu mandiri tanpa bayang-bayang keluarga di kampung halamannya. Faridah menjelaskan:

“...kalau saya ingat dulu ya, pas pertama kali nyampe Bekasi, pertama jelas bingung. Mau kerja apa saya bingung. Di sini cuma ada pabrik. Saya ga diterima kerja, ya akhirnya dari pada nganggur, ada tetangga bikin makanan buat dikirim ke kantin pabrik, ya awalnya saya bantu-bantu, dapet setahun kali ya, saya usaha sendiri ... mikir juga enak nya apa ya, yang gampang gitu, apalagi modal cuma dengkul doang, ya kepikiran jualan kue, soalnya kan banyak SD deket rumah ... abis mau gimana lagi, sekolah aja saya ga lulus, ngimpi kerja di pabrik ... rasanya sih enak ya, saya bebas mau ngapain aja, kalau dulu (waktu di Madura), mau ini itu susah, ribet aja bawaannya ... kenapa sekarang bebas? Kayaknya emang begitu, kalau jauh dari rumah enak mau usaha apa aja, ga usah takut dibilang macem-macem.”

Sama halnya dengan Faridah, Suhadiyah juga menjelaskan:

“... saya suka tinggal di sini (Bekasi), lebih bebas ... saya udah tau sejak pertama kali nyampe, saya mau buka usaha sendiri, saya mau mandiri ... Ya sampeyan tahu lah, lebih enak, ga usah puyeng mikirin apa kata

orang, tetangga saya di sini jelas ga reseh, yang penting saya ga ganggu rumah tangga orang lain, saya juga cari rizkinya halal, ga ganggu usaha orang, kayaknya sih gitu, makanya saya betah di sini.”

Satu hal menarik yang patut dilihat adalah fakta, bahwa tidak ada satupun dari mereka yang pindah kampung dari mulai kedatangan mereka di tempat tersebut hingga saat ini. Pada umumnya yang terjadi hanya pindah kontrakan, yang biasanya tidak terlalu jauh dari tempat semula. Kepindahan ini utamanya disebabkan dengan semakin meningkatnya kemampuan ekonomi maupun semakin besarnya area yang dibutuhkan untuk menjalankan usaha. Tentu ada alasan tersendiri mengapa mereka memutuskan untuk tidak berpindah dari tempat mereka sebelumnya, salah satu alasan yang terpenting adalah karena di tempat tersebut mereka sudah membangun jaringan, beradaptasi dengan tetangga, dan membentuk rumah baru mereka.

Tidak hanya mencoba bertahan dengan melakukan berbagai aktivitas ekonomi, mereka juga harus beradaptasi dengan lingkungan baru, terlebih kedatangan mereka ke sana tidak disertai oleh saudara atau sahabat. Persoalan adaptasi ini nampaknya bukan menjadi persoalan bagi mereka, sebab sebagaimana dijelaskan oleh Kholifah, bahwa ketika di Madura mereka sudah terlibat aktif dalam berbagai aktivitas sosial, maka di wilayah tujuan mereka aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial dan keagamaan, seperti arisan atau pengajian yang biasanya dilaksanakan setiap minggunya. Mereka umumnya secara aktif ikut dalam kegiatan arisan RT, arisan RW, majelis taklim, maupun kegiatan-kegiatan sosial yang diselenggarakan di tempat mereka tinggal. Tidak jarang mereka ikut serta dalam memberikan sumbangan kegiatan, atau bahkan menjadikan rumah mereka sebagai tempat untuk melaksanakan kegiatan tersebut.

Satu hal menarik lainnya, mereka sama sekali tidak merahasiakan kepada tetangga baru mereka, bahwa mereka berasal dari Madura dan berstatus janda. Hanya saja tidak ada satupun dari mereka yang menceritakan bahwa mereka berstatus janda cerai, meski secara fakta hanya Rukoyah yang menceritakan dengan benar bahwa dirinya ditinggal mati oleh suaminya. Kholifah menjelaskan:

“... begini, sampeyan kan tahu kalau saya baru yah, rasanya ko ga enak bilang kalau saya bilang saya itu diceraikan suami... lha, bagaimana kalau mereka tahu saya sudah dua kali nikah dan dua kali cerai?? Saya kan ga mungkin ngomong begitu, saya cuma bilang kalau saya itu janda, saya ga bilang cerai atau mati... tapi ko rasanya mereka pikir saya janda mati kali ya, ya udah, Alhamdulillah, enak di saya.”

Persoalan ini pada awalnya mereka rahasiakan dari lingkungan sekitar, namun seiring dengan semakin intensnya pergaulan dengan tetangga sekitar, mereka akhirnya mengakui dengan terbuka mengenai status janda yang mereka sandang.

Bagi Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah, kedatangan mereka ke Bekasi adalah momentum untuk membangun kembali kehidupan mereka. Banyak hal yang telah mereka lakukan untuk membangun kembali kehidupan baru, salah satunya adalah menikah. Tidak butuh waktu lama bagi para janda itu untuk kembali menikah dengan laki-laki pilihan mereka. Menarik untuk dilihat, bahwa pada perkawinan mereka yang terakhir, tidak ada satupun dari calon suami mereka yang berasal dari Madura. Jaenab menikah dengan laki-laki asal Brebes, Suhadiyah menikah dengan laki-laki asal Pekalongan, Kholifah menikah dengan laki-laki asal Palembang, Faridah menikah dengan laki-laki asal Purwakarta, dan Rukoyah menikah dengan laki-laki Karawang.

Masalah perkawinan ini, memberikan dua efek yang saling berlawanan. Di satu sisi, perkawinan ini memberikan mereka dua keuntungan sekaligus: Pertama, perkawinan memberikan mereka tenaga kerja tambahan untuk mengurus aktivitas ekonomi yang mereka geluti. Para suami ini, sebagaimana terjadi di tanean, ditarik masuk ke dalam dan menjadi bagian integral dalam proses produksi rumahtangga. Kedua, perkawinan memberikan mereka perlindungan, baik perlindungan dari kekhawatiran guncangan tetangga di Bekasi, maupun dari tekanan pihak keluarga mereka di Madura untuk kembali pulang dan menikah dengan calon yang telah ditetapkan oleh pihak orangtua maupun keluarga besar dalam tanean. Namun di sisi yang lain, perkawinan ini memunculkan satu persoalan baru yang tidak pernah diperkirakan sebelumnya: suami baru mereka tidak dianggap sebagai bagian dari tanean, mereka tetap dan - sepertinya - akan selamanya dianggap sebagai orang luar.

Masalah perkawinan agaknya lebih menguntungkan pada sisi yang kedua, yakni perlindungan. Meski perlindungan tidak selalu bermakna fisik, sebagaimana dikatakan Kholifah, bahwa adanya suami memberikan rasa aman dari tindakan kriminal - adanya kekhawatiran bagi seorang perempuan yang tinggal sendiri, namun juga perlindungan dari adanya anggapan sebagai janda yang suka menggoda suami orang. Kondisi ini disadari betul oleh Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah dan Kholifah, kesadaran yang muncul karena pengalaman mereka ketika di tanean dulu, ketika masih menjanda, betapa mereka selalu dianggap sebagai perusak rumah tangga orang lain, sehingga kekhawatiran yang sama terbawa ke Bekasi. Jaenab misalnya berkata, bahwa dirinya selalu merasa khawatir disebut janda gatel jika terlalu akrab dengan seorang laki-laki, yang merupakan suami orang, atau disebut pencari daun muda jika terlalu akrab dengan laki-laki lajang.

Keberadaan para suami memiliki arti penting bukan sebagai tameng ketika mereka berada di Bekasi, namun justru dalam menghadapi keluarga mereka di Madura sana. Status sebagai “istri orang” ketika mereka toron memberikan mereka kesempatan untuk menolak berbagai tawaran menikah, sekaligus memberikan perlindungan dari gunjingan. Hal ini lah yang setidaknya mendorong mereka untuk kembali menikah sebelum mereka memutuskan untuk pulang kampung. Menurut Faridah, salah satu alasan kenapa mereka enggan pulang sebelum menikah adalah kekhawatiran bahwa mereka kembali akan memperoleh sindiran atau terpojok karena belum menikah kembali, dan dengan status baru sebagai istri, mereka dapat pulang ke rumah mereka dengan lebih nyaman.

Para suami ini, yang saya maksudkan adalah suami terakhir mereka, dipilih secara sadar oleh para subjek, yang memang secara aturan hukum memiliki hak penuh untuk memilih tanpa khawatir adanya paksaan dari wali nikah. Bagi saya agak aneh, bahwa tidak ada satupun di antara Suhadiyah, Faridah, Kholifah, Jaenab dan Rukoyah yang menikah dengan perjaka, sebab seluruh suami tersebut berstatus duda, tentu dengan bawaan anak masing-masing. Pada suami terakhir mereka lah seluruh masa lalu diceritakan dengan sedetail-detailnya, termasuk kemungkinan bahwa mereka tidak akan mampu menghasilkan keturunan. Hanya Suhadiyah dan Jaenab yang sukses memperoleh anak, sedangkan Faridah, Rukoyah, dan Kholifah tidak memiliki anak kandung, namun memiliki anak tiri yang berasal dari para suami, yang seluruhnya berstatus duda dengan anak. Sepanjang pengamatan dan wawancara dengan suami mereka saat ini, meski pada awalnya mereka bingung dengan pengakuan istri mereka, namun mereka mampu mempertahankan perkawinan tersebut hingga hari ini.

Perkawinan yang mereka lakukan memiliki sejumlah kesamaan dengan apa yang terjadi di Madura: mereka lah yang menarik suami dan anak-anaknya untuk tinggal di dalam

rumah yang mereka tempati. Laki-laki kembali masuk ke dalam lingkup rumah, dan sama persis dengan yang terjadi di tanean, bahwa laki-laki menjadi amat berguna dalam membantu membesarkan kegiatan ekonomi yang mereka kembangkan. Para suami ini secara aktif membantu, dalam pengertian sebenarnya, kegiatan usaha istrinya. Suami Kholifah misalnya, memiliki tugas rutin mengantarkan bekal katering makan untuk beberapa pabrik yang menjadi langganannya, atau suami Rukoyah yang aktif mencari pesanan atau mengantarkan pesanan hasil konveksi istrinya. Para laki-laki ini secara pasti turut membantu, bukan sekedar singgah ke dalam kehidupan istrinya, namun turut pula membangun rumah di sini bagi mereka untuk menetap.

Kehidupan mereka di Bekasi, setidaknya bagi saya, dapat dikatakan sebagai sesuatu yang lengkap. Mereka memiliki suami yang baik - menurut pengakuan mereka, tetangga yang tidak suka ikut campur, dan kehidupan yang mapan secara ekonomis. Bekasi bagi mereka, mengutip Kholifah, adalah "tempat berteduh" yang amat baik, yang memberikan tempat untuk tumbuh, terutama memberikan mereka ruang untuk membangun kembali rumah di sini bagi mereka. Di satu sisi, keberadaan rumah di sini menjadi penting bukan hanya karena Bekasi memberikan kesempatan untuk berteduh, namun lebih penting dari itu, Bekasi memberikan kemungkinan yang lebih jauh dari yang mereka bayangkan: sebuah kesempatan mengumpulkan kekuatan untuk bangkit dan melawan. Di sisi lain, bukan hanya kesempatan untuk bangkit dan melawan, Bekasi menawarkan hal lain yang tidak terpikirkan sebelumnya: pembentukan kembali identitas yang terfragmentasi.

Identitas baru, tubuh lama

Tidak diragukan lagi, bahwa perpindahan memberikan dampak besar dalam kehidupan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah,

Kholifah dan Jaenab. Keputusan mereka untuk pindah ke Bekasi memberikan mereka dua kesempatan sekaligus: tempat untuk tumbuh dan identitas baru. Kedua hal ini penting bagi para janda ini, sebab kedua hal ini memberikan sesuatu yang tidak pernah mereka miliki ketika mereka berada di tanean: kesempatan untuk memilih apa yang terbaik bagi diri mereka. Bekasi tidak hanya menjadi tujuan untuk melepaskan diri dari tekanan sosial tanean, namun juga memberikan mereka kebebasan dan kesempatan untuk menemukan kembali kedirian mereka. Wiyata (2013) menjelaskan karakteristik orang Madura yang lebih kreatif di tempat orang ketimbang di kandang sendiri – atau dalam istilah lokalnya *ta' ètangalè* (tidak terlihat oleh saudara atau tetangga), selain bahwa di tempat orang kesempatan lebih terbuka, juga karena di tempat orang mereka lebih leluasa dalam berekspresi tanpa khawatir akan direcoki logika kultural yang mengikat.

Satu hal jelas, bahwa perpindahan memberikan mereka kesempatan untuk tumbuh dan berkembang di tanah orang. Hal ini semakin diperkuat dengan etos kerja orang Madura yang selalu mengerjakan segala sesuatu dengan sungguh-sungguh, atau lebih dikenal dengan istilah *ce' ngadhebbha da' lakona* (bekerja dengan giat) dan *asèpsap* (bekerja sambil berlari kesana-kemari) (lihat Rifai 2007). Tentu saja etos kerja ini tidak hanya menjadi milik laki-laki Madura, namun juga perempuan Madura. Para perempuan yang menjadi subjek kajian ini misalnya, mengembangkan berbagai kegiatan usaha di rumahnya dan memperoleh keuntungan dari kegiatan tersebut. Setidaknya terdapat dua kondisi yang menyebabkan mereka harus bangkit dari masalah yang membelit: Pertama, pilihan mereka untuk melakukan, apa yang saya sebut sebagai, perpindahan individual menyebabkan mereka tidak mungkin bergantung pada siapapun kecuali pada diri mereka sendiri. Kedua, keterbatasan kemampuan yang mereka punya hanya memberikan dua pilihan: masuk ke dalam industri padat karya atau membuka usaha sendiri.

Perpindahan individual⁷ yang mereka lakukan sejatinya menarik untuk dilihat, terutama bagaimana konsekuensinya jika dibandingkan dengan perpindahan tipe lainnya. Seandainya perpindahan ke tempat di mana terdapat kerabat atau tetangga yang dalam beberapa kesempatan dapat turut menopang kehidupan mereka, perpindahan individual membuat mereka benar-benar harus berjuang sendiri untuk menyelamatkan hidup. Kondisi ini lah yang mendorong mereka untuk berpikir secara logis dan memanfaatkan setiap kemampuan yang mereka miliki, terutama sekali adalah memanfaatkan setiap rupiah yang mereka miliki dengan sebaik-baiknya. Disadari atau tidak, kondisi ini mendorong mereka untuk berjuang dan bertahan, bukan dengan masuk ke dalam sektor formal, namun membuka usaha sendiri.

Keputusan mereka untuk berpindah tempat mengharuskan mereka untuk memanfaatkan seluruh potensi dan kemampuan yang mereka miliki. Dengan semakin terbatasnya uang yang mereka miliki, mereka harus berpikir tentang bagaimana mereka bertahan hidup di Bekasi. Adanya kesempatan ditambah etos kerja dan niat untuk kembali ke rumah, membuat mereka mampu bertahan dan secara kreatif memanfaatkan seluruh kesempatan yang ada di sekitar mereka. Bekasi menawarkan kepada mereka tempat yang benar-benar baru, yang bebas dari campur tangan keluarga, untuk tumbuh dan berkembang, dan mereka mengambil tawaran tersebut. Mereka tidak hanya mengambil, namun memanfaatkan tawaran tersebut sebaik-baiknya. Setelah dua dekade, para perempuan ini sukses mencapai apa yang tidak pernah impikan sebelumnya: kemandirian ekonomi. Mereka tidak lagi bergantung pada pemberian keluarga mereka di Madura,

⁷ Istilah ini saya pakai merujuk pada pola perpindahan yang dilakukan oleh perempuan yang tidak datang ke tempat di mana terdapat kantung orang Madura, juga tidak ke tempat di mana terdapat saudara mereka. Pola ini mensyaratkan seorang untuk datang ke tempat yang benar-benar baru bagi mereka (Noer 2008).

malah mereka lah yang ganti memberikan kepada keluarga di Madura.

Kemandirian ekonomi memiliki banyak arti bagi kehidupan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Mereka tidak hanya merdeka untuk bekerja dan mengumpulkan kekayaan untuk mereka dan keluarga di Madura, lebih dari itu, mereka mampu memiliki apa yang tidak pernah mereka miliki sebelumnya: kekuasaan untuk mengambil keputusan. Satu hal yang penting untuk digarisbawahi, bahwa politik tubuh juga bermain di wilayah tujuan meski dengan wajah yang berbeda. Sebagaimana telah saya jelaskan pada BAB 3, bahwa politik tubuh dalam konteks tanean, bermain pada seperangkat aturan yang telah ditetapkan, yang tidak memberikan ruang gerak bagi perempuan, yang pada gilirannya menyebabkan mereka memutuskan untuk pergi dari rumahnya, maka politik tubuh pada wilayah tujuan memainkan wajah yang amat berbeda.

Politik tubuh bekerja bukan dengan mengopresi tubuh perempuan, namun membebaskan tubuh untuk menentukan apa yang diinginkan oleh tubuh itu sendiri. Contoh paling menyolok dari dinamika politik tubuh di wilayah tujuan adalah keputusan sepihak dari Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah untuk menikah. Keputusan mereka untuk menikah sepenuhnya berada di tangan mereka, termasuk laki-laki mana yang mereka pilih. Hal ini sangat bertolak belakang dengan kondisi mereka ketika masih di tanean, di mana mereka, atas nama agama, dipaksa untuk menikah dengan laki-laki yang bukan pilihannya. Mereka tidak memiliki hak untuk bertanya, apalagi hak untuk menolak, sebab perempuan dalam tanean harus tunduk dan ikut pada keputusan orang yang dituakan di dalam tanean.

Dalam logika kultural yang bersumber dari aturan hukum Islam, ketika seorang perempuan ingin menikah, maka ia membutuhkan wali laki-laki dari pihak keluarganya, dan untuk kepentingan itulah seorang utusan dikirim ke rumah

mereka di Madura: memberikan kabar rencana perkawinan sekaligus meminta kesediaan orangtua mereka untuk datang ke Bekasi untuk menjadi wali nikah untuk perkawinan yang kesekian kalinya dilakukan. Apa yang dilakukan pada dasarnya adalah perlawanan atas logika kultural Madura. Perempuan tidak hanya menolak untuk dikawinkan secara paksa, mereka bahkan tidak datang langsung ke keluarga mereka untuk meminta. Mereka mengirimkan utusan, dan utusan tersebut hanya memiliki satu tugas: memberi tahu, bukan meminta izin. Hanya Ahmad (ayah kandung Kholifah) dan Patah (ayah kandung Faridah) yang datang, sedangkan yang menjadi wali bagi Suhadiyah, Rukoyah dan Jaenab adalah kakak atau adik laki-laki mereka yang datang sebagai wakil dari keluarga mereka. Perkawinan itu sendiri dilakukan dengan sangat sederhana, hanya sebuah acara kecil, tanpa pelaminan, tanpa baju pengantin, dan tanpa musik yang meriah. Acara itu hanya dihadiri oleh perwakilan keluarga mereka dan tetangga sekitar tempat mereka tinggal. Acara perkawinan itu hanya persaksian akad nikah yang disaksikan oleh tetangga dan jamuan makan, dan selepas akad nikah, seluruh keluarga yang datang langsung kembali ke Madura.

Perlawanan mereka tidak hanya terbatas pada keputusan sepihak untuk menikah tanpa meminta izin dari keluarga mereka, namun juga pada kemampuan mereka mengirimkan emas dan barang-barang bernilai ekonomis lainnya. Dengan memanfaatkan seluruh hasil usaha, mereka dengan berani menawar mimpi-mimpi mereka untuk kembali ke rumah di sana. Berbeda dengan logika kultural yang mengharuskan setiap orang untuk berpartisipasi dalam setiap kegiatan tanean, dalam artian fisik, mereka justru ikutserta tanpa kehadiran mereka di sana. Sebagaimana akan saya jelaskan dalam BAB 5, mereka mengirimkan emas sebagai cara bagi mereka untuk menawar posisi mereka di mata keluarga mereka di Madura. Hal ini jelas hanya bisa dilakukan ketika

mereka tidak lagi menggantungkan hidup mereka pada keluarga di Madura.

Dengan membuat akar yang kuat di Bekasi, mereka tidak hanya menolak untuk tunduk pada aturan tanean, namun juga mengkritisi tanean. Jika politik tubuh dalam tanean membungkam suara perempuan, maka politik tubuh di luar tanean justru membuka suara sekaligus memberikan mereka kemampuan untuk berteriak menyuarakan kepentingan mereka. Secara jelas mereka membangun kembali identitas mereka yang mengalami fragmentasi, dan dengan identitas baru tersebut mereka mampu menyatakan siapa mereka sebenarnya. Dengan identitas baru, yang disokong oleh kemandirian ekonomi dan jarak yang jauh dari jangkauan cakar kultural, menjadikan para janda tersebut memiliki keberanian untuk menyatakan pendapat mereka, sesuatu yang tidak pernah muncul dalam tanean.

Bab ini mencoba menggambarkan tentang kehidupan perempuan Madura, yang terlempar dari dunia sosial di mana interaksi dan sanksi sosial diletakkan di atas dasar kontribusi seseorang atas tanean. Mereka yang sukses memainkan perannya sebagai istri dan ibu, akan dengan mudah berinteraksi, bergosip, dan menikmati kehidupan yang sepenuhnya normal. Mereka yang gagal akan menghadapi nasib sebaliknya: terisolir, kesepian, dan kehidupan yang benar-benar tidak normal. Kehadiran yang tidak diinginkan, gosip miring, hingga sindiran sebagai beban tanean harus dihadapi oleh perempuan yang tidak mampu berkontribusi terhadap taneannya. Di tengah himpitan dan pilihan yang semakin terbatas, Suhadiyah, Faridah, Kholifah, Rukoyah, dan Jaenab memutuskan untuk pergi. Meninggalkan kampung dan taneannya, menuju daerah baru yang menjanjikan kehidupan ekonomi dan sosial yang lebih baik. Mereka menemukan rumah baru mereka di Bekasi sebagai rumah kedua, rumah yang memberikan mereka kenyamanan untuk tinggal, terlebih ketika mereka telah menikah kembali dengan laki-laki yang

mereka pilih sendiri, laki-laki yang dengannya mereka berbagai keyakinan dan mimpi.

Bekasi tidak hanya menyediakan tempat berteduh, namun juga kesempatan untuk membangun kembali identitas baru meski dalam tubuh lama yang sama. Hal ini yang nampaknya disadari betul oleh Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah, bahwa mereka mendapat keuntungan dari keputusan mereka untuk pindah dari tanean. Keuntungan tersebut bukan hanya pada materi yang jauh lebih berlimpah ketimbang kehidupan mereka di tanean sana, namun juga keuntungan untuk memperoleh kembali kedirian mereka. Pendek kata, Bekasi memberikan seluruh hal baru yang mereka butuhkan: perlindungan dari hujan, jarak dari hujatan, kesempatan untuk bangkit. Lebih dari itu, Bekasi menawarkan mereka kesempatan sekali seumur hidup: menawar mimpi mereka atas rumah di sana.

Sebaik apapun tawaran yang diberikan oleh Bekasi, atau semewah apapun rumah di sini, namun rumah itu toh tetap lah rumah kedua bagi mereka. Tanean mereka di Madura tetap menempati posisi sebagai rumah pertama mereka, dan apapun akan mereka hadapi untuk mempertahankan rumah tersebut. Uang dan perhiasan telah mereka kirimkan dan rumah yang rusak telah mereka perbaiki. Harapan utamanya sederhana, bahwa mereka memperoleh jaminan bahwa mereka masih memiliki rumah di sana, tidak peduli berapa banyak biaya yang harus mereka keluarkan. Namun persoalan tidak berhenti di titik ini, pada bab berikutnya, konflik mulai menyeruak, menggoyang perahu imaji mereka atas rumah di sana.

BAB 5

IMAJI DAN PERLAWANAN

Menawar mimpi

Apa yang lebih buruk dari kehilangan sebuah pijakan dalam kehidupan? Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah sudah mengalami mimpi terburuk bagi setiap perempuan: terasing dari rumahnya. Setelah perkawinan mereka bubar berantakan karena ketidakmampuan mereka memiliki keturunan, mereka terasing dari tanean tempat mereka berlindung. Keputusan mereka untuk keluar dari Madura dan melabuhkan diri mereka di Bekasi bukan akhir dari semua cerita. Kepergian mereka hanya cara bagi mereka untuk melawan, kepergian mereka adalah bentuk perlawanan atas tekanan dalam dunia sosial mereka. Mereka memang pergi meninggalkan Madura, namun mereka masih menyisakan ruang dalam diri mereka, sebuah harapan untuk kembali ke rumah, dan apapun akan mereka lakukan untuk mendapatkan kembali rumah yang tercabut paksa dari kehidupan mereka.

Secara khusus bab ini bercerita tentang pasang-surut hubungan antara mereka yang di Bekasi dengan keluarga di Madura, tentang pertengkaran, tentang emas yang dikirimkan, dan tentang imaji atas tanean. Secara spesifik bab ini mencoba menjelaskan tiga hal: (1) Bagaimana emas menjadi jembatan atas hubungan-hubungan tersebut? Dan terutama mengapa emas menjadi pilihan yang dikirimkan oleh para janda tersebut? (2) mengapa para janda ini enggan melepaskan diri

mereka dari jerat kultural Madura ketika mereka telah hidup jauh dan mapan di Bekasi? Imaji seperti apa yang mereka munculkan terkait dengan rumah mereka di sana? Dan (3) bagaimana mereka melibatkan suami dan keluarga mereka di Bekasi dalam konflik memperebutkan rumah dan imaji mereka? Bagaimana para suami memandang rumah di sana dengan rumah di sini? Sejumlah pertanyaan tersebut akan mengantarkan pembahasan pada titik akhir, di mana rumah tidak lagi sebatas imaji kosong, namun membentuk ruang yang sangat berharga untuk dipertahankan, berapapun harganya dan apapun risikonya.

Kepergian Suhadiyah, Rukoyah, Jaenab, Kholifah dan Faridah dari tanah mereka di Madura merupakan gambaran kecil dari adanya hubungan antara perkawinan dan perpindahan yang dilakukan oleh perempuan. Kepergian mereka membuka kotak pandora yang selama ini terabaikan: bahwa perkawinan dan perpindahan adalah dua sisi dari koin yang sama. Di satu sisi, perkawinan dan perpindahan memiliki hubungan erat dengan perempuan sebab perempuan tidak lain adalah pihak yang paling berkaitan dengan perkawinan, sekaligus perempuan pula yang menjadi "korban" dari perkawinan itu sendiri (Odell 1986, Leonardo 2001, Shadle 2003, Davin 2008, Palriwala dan Uberoi 2008). Di sisi yang lain, perpindahan sendiri menjadi cara bagi perempuan untuk keluar dari tekanan sosial maupun ekonomi rumahtangga sebagai efek dari perkawinan itu sendiri (Chant dan Radcliffe 1992, De Haas dan Fokkema 2009).

Perpindahan yang dilakukan oleh Suhadiyah, Rukoyah, Jaenab, Kholifah dan Faridah bukan perpindahan yang altruistik yang disebabkan pengorbanan diri mereka untuk kepentingan keluarga, yang banyak dilakukan oleh perempuan (Noer 2010), namun lebih pada perpindahan yang dipaksakan. Perpindahan yang mereka lakukan adalah perpindahan yang terjadi karena semakin terbatasnya pilihan yang tersedia bagi mereka dan tidak lain adalah bentuk pelarian dari tekanan yang

sosial yang mereka hadapi dalam kehidupan sehari-hari. Kepergian mereka tidak hanya meninggalkan rumah yang menjadi hak kultural mereka, namun juga meninggalkan tanean yang menjadi awal bagi kehidupan mereka. Kepergian dari kampung halaman mereka, alih-alih menyelesaikan persoalan, justru memunculkan persoalan baru: bagaimana hubungan mereka dengan rumah yang mereka tinggalkan?

Semua perempuan ini menyatakan dengan jelas, bahwa rumah mereka sebenarnya ada di Madura, terlepas dari betapa nyamannya hidup mereka di Bekasi saat ini. Madura tetap menjadi asal mereka, tempat mereka kembali, sejauh apapun perjalanan yang telah mereka tempuh. Tanean adalah lokus utama kehidupan mereka, tempat di mana semua persoalan bermula. Sebagai sumber kehidupan, tanean adalah bagian dari diri mereka yang sejenak mereka tinggalkan. Harapan untuk kembali menjadi bagian tersendiri dalam kehidupan mereka di daerah tujuan, Bekasi, yang tidak pernah mereka anggap titik akhir. Dengan menjadikan Bekasi hanya sebagai tempat berteduh, mereka tetap mempertahankan harapan mereka untuk kembali ke rumah mereka. Harapan tersebut mereka wujudkan dalam kunjungan, yang meski tidak rutin dilaksanakan setiap tahunnya, namun tetap dilakukan untuk meneguhkan posisi mereka di dalam tanean yang telah mereka tinggalkan.

Persoalan pertama yang harus dijawab terletak pada rumah yang mereka tinggalkan. Rumah adalah hak waris kultural yang dimiliki oleh setiap perempuan, sebab ketika mereka akan menikah, maka untuk mereka dibuatkan sebuah rumah, yang meski terkadang memiliki struktur atap yang menyambung dengan rumah utama atau rumah disebelahnya, namun rumah itu sendiri terpisah dalam pengelolaannya. Rumah melambangkan perubahan status seorang perempuan, dari seorang anak perempuan yang bergantung pada orangtua, menjadi seorang perempuan dewasa yang mandiri dan tidak lagi bergantung pada kehidupan orangtuanya. Rumah

merupakan penanda utama bahwa seorang perempuan telah dewasa dan dianggap cukup mampu mengatur kehidupannya sendiri. Ketika mereka meninggalkan rumah mereka dan kemudian pergi ke Bekasi, sesungguhnya mereka meninggalkan separuh dari entitas diri mereka di sana. Sebagaimana selalu ditunjukkan dalam setiap kesempatan, bahwa ada sesuatu yang hilang dalam diri mereka, sesuatu yang tidak dapat digantikan dengan yang lain, atau tidak dapat dibayarkan dengan uang. Sesuatu itu yang coba mereka tebus dengan harga yang amat mahal, sekaligus amat pantas: emas.

Emas, selalu dalam bentuk perhiasan, merupakan kiriman yang tidak pernah lupa dikirimkan untuk tanean mereka. Meski amat berharga, emas itu amat jarang mereka bawa sendiri ketika mereka pulang, bahkan kepulangan itu sendiri adalah peristiwa yang teramat langka. Meski bukan mereka yang mengantar, emas itu selalu sampai ke tanean mereka. Emas itu biasanya mereka titipkan kepada orang yang mereka percaya, biasanya teman sekampung yang tahu di mana mereka tinggal, bahwa kiriman mereka akan tiba di tanean mereka dengan baik dan utuh. Kiriman emas pada umumnya dikirimkan menjelang Idul Adha (10 Zulhijjah), walaupun terkadang dikirimkan menjelang Idul Fitri (1 Syawal). Jenis perhiasan emas yang dikirimkan juga sangat beragam, mulai dari yang paling umum seperti cincin atau gelang; dan yang paling jarang seperti kalung dan bandul leontin.

Kirimannya selalu sama: emas, bukan peralatan elektronik, apalagi transfer uang via e-bank. Emas memainkan peran penting dalam menjembatani hubungan antara Bekasi dan Madura. Emas, sebagaimana diakui oleh Kholifah, dianggap jauh "lebih sopan" ketimbang mengirimkan uang tunai atau barang-barang elektronik ke tanean mereka meski dengan nilai yang sama. Hal ini tidak berarti bahwa mereka tidak pernah mengirimkan barang selain emas ke tanean mereka. Suhadiyah misalnya, setiap menjelang Ramadan selalu

mengirimkan uang, dan terkadang kebaya dan kain sarung untuk keluarga di tanean. Sama halnya dengan Rukayah dan Jaenab yang selalu mengirimkan uang atau barang seperti kain atau barang-barang konsumsi. Bagi mereka, kiriman selain emas adalah hadiah yang tidak mereka hitung, sebab kiriman tersebut tidak memiliki makna apa-apa bagi mereka. Emas bagi mereka dianggap lebih bermakna ketimbang gelondongan kain atau timbunan makanan siap saji. Agaknya emas tidak hanya memiliki nilai ekstrinsik sebagai logam mulia, namun juga memiliki nilai instrinsik, setidaknya secara kultural, dalam masyarakat Madura.

Bagi mereka, emas adalah pemberian paling bernilai yang dapat mereka kirimkan ke tanean. Emas memainkan peran ganda dalam kiriman mereka terhadap tanean mereka. Pertama, emas menunjukkan bahwa mereka mampu bertahan bahkan hidup mapan di daerah orang. Emas dalam hal ini adalah simbol dari keamanan, kemandirian, dan prestise sosial. Khususnya prestise sosial, emas menunjukkan kepada setiap orang yang melihat atau menerima pemberian tersebut bahwa dirinya telah mampu hidup, bahkan lebih baik ketimbang kehidupan mereka sebelumnya. Emas menjadi sarana penunjukkan status secara terang dan terbuka bagi setiap orang. Dalam hal ini, mengirimkan sebuah cincin emas selalu jauh lebih “bermanfaat” secara sosial ketimbang setumpuk uang atau semobil penuh barang.

Kedua, emas menunjukkan kepada si penerima, bahwa si pemberi dapat turut berkontribusi atas kehidupan tanean, meski secara faktual si pemberi tidak pernah ada dalam tanean tersebut. Emas menjadi alat pembayar kultural, bahwa mereka yang telah lama pergi tetap memberikan kontribusi penting dalam kehidupan tanean. Emas dengan demikian dapat dipergunakan sebagai pengganti atas ketiadaan fisik si pemberi. Emas yang mereka kirimkan umumnya amat jarang diberikan pesan khusus terkait penggunaannya, dengan demikian, emas tersebut dapat dengan leluasa dipergunakan

oleh si penerima untuk kepentingan tanearnya. Berbeda dengan barang, misalnya kain atau peralatan elektronik, yang pemanfaatannya amat terbatas, emas dapat lebih fleksibel dipergunakan sewaktu-waktu. Jika dibutuhkan, emas dapat dijual, dan uangnya dapat dipergunakan untuk kepentingan tanean, jika tidak dibutuhkan, emas tersebut dapat disimpan dan nilainya tidak akan berkurang seiring waktu. Fleksibilitas ini yang membuat emas selalu menjadi pilihan yang dianggap paling menguntungkan bagi masing-masing pihak, baik pengirim maupun penerima.

Namun persoalannya tidak berhenti di sana. Emas yang mereka kirimkan dengan niatan agar emas tersebut dapat membantu keberlangsungan tanean, justru berubah menjadi area pertengkaran baru yang selama ini tidak diperhitungkan. Masalah utama yang paling sering terjadi adalah penyalahgunaan emas bukan untuk kepentingan tanean. Meski mereka tidak pernah secara tegas menyatakan bahwa emas yang mereka kirimkan hanya untuk kegiatan tanean, namun dalam setiap kiriman tersemat harapan, bahwa meski mereka tidak bisa memberikan kontribusi fisik maupun ekonomi terhadap tanean, namun dengan emas yang mereka kirimkan akan dapat dipergunakan untuk menambah atau menambal kebutuhan tanean.

Faridah misalnya, mengaku kaget ketika ia datang, untuk kali kedua, lima tahun dari kunjungan pertamanya, ketika mendapati bahwa rumah tempat dirinya dan langgar keluarganya masih dalam kondisi yang sama seperti sebelum ia datang lima tahun yang lalu. Faridah mengaku kesal ketika mendapati bahwa semua emas yang ia kirimkan, lima buah gelang dengan berat masing-masing 14 gram, justru habis di arena taruhan karapan sapi oleh ayah dan kakak laki-lakinya. Habisnya emas bukan untuk kepentingan tanean juga dirasakan oleh Suhadiyah, di mana emas yang ia kirimkan justru habis menjadi modal usaha adiknya di Surabaya, sebuah usaha yang gagal sebelum berkembang. Pada dasarnya, emas

tersebut dimaksudkan untuk kepentingan ekonomi tanean secara makro. Suhadiyah misalnya, pernah mengatakan kepada keluarganya, bahwa emas yang ia kirimkan hanya boleh digunakan dalam dua hal: membantu biaya pernikahan adiknya, atau untuk menambah modal, atau pembelian bahan baku batik. Kholifah menambahkan satu syarat lagi: emas tersebut hanya boleh dijual jika dibutuhkan dana mendadak, misalnya jika orangtua mereka sakit dan membutuhkan biaya pengobatan.

Tentu saja tidak semua informan pernah secara tegas menyatakan atau mengatur secara ketat untuk apa emas tersebut dikirimkan. Pada dasarnya, emas yang dikirimkan, secara ideal, hanya boleh dipergunakan untuk kepentingan tanean atau untuk acara yang melibatkan tanean dan seluruh komponen penghuni tanean. Di luar itu, penggunaan emas secara etis harus memberitahukan kepada si pemberi. Namun kondisi riilnya jauh berbeda, sebab penggunaan emas sepenuhnya berada di bawah kendali orangtua atau kakak tertua yang mengendalikan tanean. Penggunaan emas itu acapkali tanpa sepengetahuan dari si pemberi.

Di titik ini terdapat perbedaan persepsi atas emas yang dikirimkan antara si pemberi dengan si penerima. Bagi si pemberi, emas adalah bentuk tanggungjawab moral mereka atas keberlangsungan tanean. Mengingat mereka secara fisik tidak lagi berada di tanean, maka mereka tidak mampu berpartisipasi dan berkontribusi secara langsung atas keberlangsungan tanean, dan atas ketidakhadiran mereka lah emas diberikan. Emas adalah cara bagi mereka untuk menyatakan bahwa mereka masih berkontribusi bagi tanean, dan menjadi amat wajar jika mereka mengharapkan bahwa emas yang mereka kirimkan dimanfaatkan untuk dan atas nama tanean.

Bagi keluarga di Madura – sebagai penerima – emas yang dikirimkan adalah hadiah yang tidak pernah mereka perhitungkan di satu sisi namun amat diharapkan di sisi

lainnya. Sebagai hadiah, maka penggunaannya mutlak berada di tangan si penerima. Menurut Patah, ayah kandung Faridah, penggunaan emas yang dikirimkan anaknya adalah haknya, karena Faridah dianggap telah menyerahkan emas untuk dikelola sesuai dengan apa yang ia anggap penting untuk dilakukan. Penggunaan emas yang dikirimkan oleh anaknya dianggap sebagai hadiah yang sepenuhnya di bawah kuasanya, maka keputusannya untuk “menggandakan” uang hasil penjualan emas dalam ajang karapan sapi, yang justru berujung pada hilangnya emas tersebut sepenuhnya menjadi keputusannya yang tidak dapat dipertanyakan lagi. Dari perspektif Faridah, apa yang dilakukan oleh orangtuanya adalah sebuah penghinaan atas usaha yang dia lakukan selama bertahun-tahun. Faridah menjelaskan:

“... saya capek usaha, banting tulang siang malem, eh kiriman saya malah dipakai untuk taruhan, udah gitu kalah lagi... saya sedih, saya marah, udah ga bisa ngomong lagi... tahunya dari mana?? Adik saya yang bilang, kalau emas yang saya kirim dipakai buat begituan (taruhan) ... harusnya emas itu dipakai untuk biaya nikah adik saya... sampeyan tanya kenapa ga ada yang protes? Siapa yang berani sama laki-laki? Kalau dia bilang sudah dipakai ya mau apa lagi?”

Tidak hanya Faridah yang merasakan bagaimana emas yang mereka kirimkan justru dipergunakan di luar apa yang mereka harapkan. Suhadiyah, Kholifah, Jaenab dan Rukoyah mengalami hal yang sama. Emas tersebut secara sepihak dipergunakan oleh orangtua atau kakak tertua mereka untuk kepentingan mereka bukan untuk kepentingan tanean. Emas tersebut, entah amblas di meja taruhan, habis di usaha yang tidak jelas, atau bahkan dipergunakan untuk membangun rumah di tanean yang lain, merupakan keputusan yang tidak pernah dikonsultasikan kepada si pengirim. Seluruh

penggunaan atas emas tersebut berada di bawah kendali orangtua atau kakak tertua dalam tanean mereka.

Ketegangan yang muncul antara Suhadiyah, Faridah, Kholifah, Jaenab dan Rukoyah dengan keluarga mereka di Madura umumnya berakhir dengan kekalahan di pihak perempuan. Mereka hanya bisa mengutarakan kekecewaan mereka atas penyalahgunaan emas yang mereka kirimkan kepada saudara-saudara perempuan mereka. Secara kultural, keputusan yang diambil oleh tanean, meski mengatasnamakan tanean secara keseluruhan, namun pada dasarnya diambil oleh orangtua atau kakak tertua yang mendiami rumah induk. Keputusan tersebut harus diketahui dan dipatuhi oleh semua orang yang menjadi anggota dari tanean tersebut. Rumah induk menegaskan posisi senioritas dalam struktur kekerabatan dalam keluarga luas, sehingga keputusan selalu diambil oleh mereka yang lebih tua untuk diikuti oleh mereka yang lebih muda.

Penyalahgunaan emas oleh orangtua atau kakak tertua dalam keluarga membuat Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah dan Kholifah meninjau ulang untuk apa emas-emas tersebut dikirimkan. Sebagai medium bagi tawar-menawar posisi mereka terhadap tanean, penggunaan emas sedapat mungkin harus memberikan dampak bagi tanean. Sebagaimana dijelaskan oleh Kholifah:

“Saya kirim emas itu bukan hadiah ... saya bukan orang kaya yang ga butuh uang, saya juga butuh uang, siapa sih yang ga butuh? Tapi saya tabung uang saya, nah dari tabungan itu saya beli cincin atau gelang, kadang-kadang kalung, buat dikirim ke rumah ... lha terus kalau saya minta supaya kiriman saya dipake semestinya apa salah? Apa permintaan saya kelebihan? ... lha kalau sekarang saya protes, harusnya uang itu dipake untuk tanean, buat modal atau buat apa gitu, yang penting manfaat buat semua, bukan cuma buat

taruhan atau modal ga jelas ... ya mau protes juga percuma, Mas. Uangnya dah bures (habis-red) ga ada sisanya.”

Penyalahgunaan kiriman agaknya traumatik bagi mereka, namun rupanya tidak menghentikan mereka untuk tetap mengirimkan emas secara berkala. Namun terdapat perubahan atas kiriman, dari sebelumnya dibebaskan sepenuhnya, dalam artian bahwa si pengirim tidak memberikan pesan yang tegas dan jelas tentang pemanfaatan kiriman tersebut, dalam beberapa tahun terakhir, emas yang dikirim tidak lagi dibebaskan dari pesan untuk apa emas tersebut dipergunakan.

Di sisi lain, terjadi perubahan pada tujuan pengiriman emas. Jika sebelumnya seluruh emas yang dikirimkan dalam satu kategori umum, yakni seluruh emas tersebut dipergunakan oleh dan atas nama tanean, yang meski dengan disertai sejumlah pesan tentang penggunaan emas tersebut, yang lebih sering diabaikan sama sekali, namun saat ini justru dikirimkan dalam dua bentuk yang berbeda. Alih-alih menghentikan kiriman, mereka justru membagi emas yang mereka kirimkan dalam dua kategori umum: emas yang boleh dipergunakan atas nama tanean dan emas yang mereka pergunakan untuk memperbaiki rumah mereka yang selama ini mereka tinggalkan. Emas dalam kategori pertama adalah emas yang penggunaannya sepenuhnya diserahkan kepada orangtua atau kakak tertua mereka, sedangkan emas kedua penggunaannya lebih spesifik, yang biasanya mereka sendiri yang membawa ketika mereka pulang ke rumah, dan penyimpanannya menjadi tanggungjawab pihak ketiga, yang biasanya adalah orang yang paling dipercaya, baik di dalam maupun di luar tanean.

Munculnya pihak ketiga di dalam maupun di luar tanean sesungguhnya amat menarik, sebab di satu sisi hal ini mengisyaratkan adanya ketidakpercayaan dari si pengirim

kepada pihak pemegang kiriman tersebut yang notabene adalah orangtua atau kakak yang dianggap paling senior, dan di sisi lainnya adalah cara bagi si pengirim untuk mengamankan kiriman mereka dari penyalahgunaan yang dilakukan oleh si penerima kiriman. Bagi Jaenab, pilihan untuk mengirimkan emas dalam dua bentuk tersebut adalah cara menyelamatkan tanean dari sifat rakus kakak kandungnya yang mengendalikan kiriman. Harapannya sederhana: jika emas yang dipegang oleh kakaknya habis dipergunakan untuk tujuan apapun, setidaknya masih terdapat cadangan yang disimpan oleh kerabatnya, yang masih memiliki hubungan saudara namun tinggal di tanean yang berbeda, yang ia percaya dapat menyimpan kiriman tersebut dan mempergunakannya dengan sepengetahuan dan seizin dirinya.

Masalah kiriman, saya enggan menyebutnya sebagai remiten, merupakan masalah yang pelik. Dari sudut pandang keluarga, kiriman tersebut adalah kiriman yang tidak pernah diharapkan untuk diberikan, sebab mereka yang telah keluar dari tanean dianggap meninggalkan tanean dan karenanya tidak diharapkan partisipasinya dalam tanean. Dari sudut pandang pengirim, kiriman tersebut menegaskan posisi mereka ketika harus berhadapan dengan keluarga yang telah mereka tinggalkan, bahwa mereka masih ada, hidup, dan harus diperhitungkan sebagai anggota keluarga. Masalah ini sangat pelik karena melibatkan sejumlah besar uang yang mengalir dari mereka yang di Bekasi kepada keluarga mereka di Madura. Jumlahnya tidak main-main. Setiap tahunnya mereka mengirimkan sekurangnya 10-25 gram emas, jika mereka mengirimkan emas selama lebih dari lima belas tahun dengan jumlah yang tetap, artinya mereka telah mengirimkan sekurangnya 150 gram emas kepada keluarga mereka.

Mengingat jumlahnya yang amat besar, maka menjadi amat wajar jika mereka sebagai anggota keluarga, mengharapakan perlakuan dan status yang sama dengan anggota keluarga lainnya. Mereka memang pergi

meninggalkan tanean selama bertahun-tahun, namun dalam tahun-tahun yang sama mereka turut pula membantu keberlangsungan tanean. Kiriman emas tidak lagi sebagai kiriman barang berharga, namun juga menunjukkan bahwa mereka masih merasakan ikatan yang sama dengan anggota keluarga lainnya. Melalui emas mereka meletakkan loyalitas kepada tanean, sebab, seperti disampaikan Kholifah, jika mereka tidak merasa sebagai anggota keluarga, untuk apa mereka mengirimkan emas ke tanean mereka. Logika pengiriman emas harus dilihat sebagai cara yang dilakukan oleh mereka yang telah lama pergi untuk meneguhkan posisi mereka sekaligus sebagai wahana untuk menunjukkan loyalitas mereka terhadap tanean. Emas dengan demikian berfungsi sebagai jembatan penghubung yang menghubungkan antara mereka yang telah lama pergi dengan keluarga mereka yang telah lama ditinggalkan. Dengan posisi seperti itu, emas memainkan peran yang signifikan dalam relasi antara Bekasi dan Madura.

Di sisi yang berbeda, emas tidak hanya berperan sebagai jembatan penghubung antara rumah di sini dengan rumah di sana, emas juga menjadi medium bagi mereka untuk melakukan tawar-menawar dengan keluarga mereka. Emas menjadi simbol bagi mereka untuk menunjukkan bahwa mereka mampu bertahan di tempat orang sekaligus menjadi bukti bahwa mereka masih memiliki loyalitas yang sama terhadap tanean. Lebih jauh, emas berperan sebagai jangkar bagi mereka yang telah lama pergi. Suhadiyah, Faridah, Kholifah, Jaenab dan Rukoyah memang telah lama meninggalkan tanean mereka, namun mereka tetap merasa sebagai anggota dari tanean mereka masing-masing. Keterikatan itu lah yang membuat mereka dengan senang hati mengirimkan emas setiap tahunnya. Emas mengikat mereka dengan rumah mereka di sana, sekaligus dengan emas pula mereka menawar atas mimpi dan imaji mereka. Dalam keterikatan yang sama sesungguhnya mereka melabuhkan

imaji mereka atas rumah mereka di Madura, sebuah imaji, di mana mereka bermimpi untuk kembali, dan emas yang mereka kirimkan, adalah jangkar yang menjaga agar hubungan itu tetap ada, agar imaji itu terus mengikat, dan agar suatu saat kemudian mereka dapat kembali ke tanean mereka.

Beban ganda ini, dengan mengirimkan sejumlah emas dan, terkadang uang, tidak menjadi beban yang mereka keluhkan. Suhadiyah misalnya, menyadari bahwa dirinya harus menyisihkan sejumlah besar uang yang diambil dari keuntungannya sebagai distributor beras untuk dibelikan emas atau uang tunai yang akan dia kirimkan ke keluarganya. Dirinya juga menyadari sepenuhnya, bahwa emas tersebut belum tentu, atau tidak ada jaminan, akan digunakan sesuai dengan niat dan peruntukannya. Kiriman tersebut menjadi "kewajiban" yang harus dipenuhi oleh mereka, dengan harapan bahwa dengan kiriman tersebut, mereka dapat dianggap berkontribusi atas tanean, dan kontribusi tersebut dapat membantu keberlangsungan tanean secara keseluruhan.

Sebagai sebuah "kewajiban moral" atas tanean, kiriman tersebut tidak dianggap beban oleh mereka. Jaenab misalnya, meski terkadang merasa berat harus terus menerus mengirimkan emas ke rumahnya, tetap merasa bahwa apa yang mereka kirimkan tidak sebanding dengan kebutuhan dasar tanean, bahwa kiriman dirinya hanya memenuhi kebutuhan sampingan tanean, bukan kebutuhan pokok. Sama halnya dengan Jaenab, Kholifah selalu menyatakan dengan tegas, bahwa kiriman tersebut bukan beban, melainkan balasan atas kehidupan yang diberikan oleh tanean. Suhadiyah dan Faridah bahkan lebih dramatis, bahwa pemberian yang mereka kirimkan adalah cicilan pembayaran atas hutang mereka terhadap tanean. Karena mereka secara fisik tidak hadir dalam lingkup tanean, maka mereka berharap bahwa emas yang mereka kirimkan, sedikit banyak dapat menebus masa di mana mereka tidak ada, dan hutang yang menggelayut dalam beban mereka.

Emas dan uang yang diberikan oleh mereka selalu dianggap sebagai pemberian yang tidak ada harganya ketimbang seluruh kebutuhan tanean. Tentu saja anggapan untuk memenuhi seluruh kebutuhan tanean adalah absurd, namun absurditas yang sama yang mendorong mereka untuk tetap setia mengirimkan puluhan perhiasan dan uang untuk dikirimkan ke tanean mereka. Memahami tindakan Suhadiyah, Kholifah, Jaenab, Rukoyah, dan Faridah, adalah memahami bagaimana tanean menempa loyalitas mereka, bahkan ketika mereka telah jauh melangkah. Selama lebih dari dua dekade, emas dan uang yang mereka kirimkan tidak pernah mereka hitung. Emas-emas tersebut, seandainya dipergunakan dengan baik, tentu akan cukup untuk membantu mempertahankan keberadaan tanean. Dalam perspektif mereka, emas tersebut tentu saja tidak bisa dibandingkan dengan tanean. Sebagaimana dikatakan oleh Rukoyah, bahwa emas tidak sebanding dengan tanean, sebab emas boleh menghilang, namun tanean akan tetap ada, setidaknya sebagai imaji bagi mereka.

Emas dan konflik atas hak kultural tanean

Salah satu persoalan pelik dalam hubungan antara wilayah asal dengan wilayah tujuan adalah pada apa yang ditinggalkan di wilayah asal: rumah. Tanean adalah kumpulan rumah yang saling berhimpitan membentuk satu kompleks permukiman. Karena tanean adalah kumpulan rumah, maka setiap rumah yang ada dalam tanean, secara kultural, adalah milik individu-individu. Ketika seorang anak perempuan akan menikah, maka pihak keluarga akan membangun sebuah rumah baru, memanjang ke timur dari tongguh atau rumah induk. Rumah induk dan langgar menjadi poros utama dari tanean, di mana lajur rumah semakin ke timur maka semakin muda pemiliknya (Fathony 2009:29).

Jika seseorang pergi meninggalkan tanean, meninggalkan rumah yang telah lama ia tempati, maka sejatinya rumah tersebut akan tetap ada sebagai hak kultural yang ia miliki. Dalam hal ini, penting untuk memahami makna kepemilikan atas properti dalam lingkungan tanean. Agaknya masalah kepemilikan properti menjadi salah satu persoalan krusial bagi masyarakat Madura, dalam cakupan yang lebih luas pada masyarakat agraris lainnya (Scott 1981, Wolf 1985). Sepanjang pengamatan saya, tidak ada satupun di antara rumah-rumah dalam tanean yang memiliki sertifikat yang ditujukan atas nama tertentu. Rumah-rumah itu dibangun di atas pondasi lahan yang menjadi milik komunal keluarga tersebut, meski tentu saja sulit memastikan apakah lahan tersebut memiliki akta tanah atau hanya sekedar girik adat.

Secara kultural, tanah adalah milik komunal keluarga dalam tanean. Tanah tidak dapat dijual untuk alasan apapun, meski tentu saja penjualan tanah dimungkinkan karena beberapa sebab tertentu,⁸ namun aturan yang berlaku umum adalah tanah tidak boleh dijual. Dalam beberapa kasus, seperti yang pernah terjadi di tanean Rukoyah dan Faridah, tanah milik mereka tidak dijual, namun digadaikan ke pegadaian untuk mendapatkan dana segar, dan setelah terkumpul sejumlah uang, maka tanah tersebut ditebus kembali. Penjualan tanah kepada pihak lain memang dilarang, namun pemindahan kepemilikan tanah dimungkinkan dengan satu syarat utama: bahwa tanah tersebut tidak berpindah ke orang lain, namun masih jatuh ke dalam rumpun keluarga yang sama dengan si pemilik tanah tersebut atau dalam kata lain, tanah tersebut

⁸ Kasus Jembatan Surabaya-Madura (Suramadu) adalah kasus yang menarik, sebab tarik-ulur penjualan tanah di wilayah Bangkalan melibatkan kekuasaan negara di dalamnya. Masyarakat di sekitar jalur Suramadu akhirnya menjual tanah mereka setelah oknum pemerintah menyatakan bahwa mereka yang enggan menjual tanahnya adalah PKI (lihat Subaharianto 2004), namun kasus seperti amat langka terjadi.

dialih kepemilikannya antarindividu dalam rumpun keluarga yang sama.

Sebagaimana tanah yang tidak dapat dijual, rumah dalam tanean juga tidak dapat dijual, namun dapat dialihkan. Rumah-rumah dalam tanean adalah suatu kesatuan, sehingga penjualan rumah ke orang luar akan membuat tanean tidak lagi menjadi pemukiman yang eksklusif, sebab kedatangan orang luar akan membuat pola hubungan di antara tanean menjadi jauh lebih bebas dan tidak dapat dikendalikan. Aspek pengendalian menjadi salah satu kendala dasar jika terdapat orang luar yang masuk dan menghuni rumah dalam tanean. Di luar aspek tersebut, kepercayaan bahwa roh orang yang telah meninggal akan kembali ke rumah dan tanahnya untuk melihat keluarganya menjadikan pantangan untuk menjual tanah dan rumah semakin kuat (Subahianto 2004). Sulit untuk dibayangkan betapa bingungnya roh tersebut, jika roh tersebut pulang, yang menurut tradisi lisan akan datang setiap malam Jumat, dan mendapati rumahnya sudah menjadi milik orang lain atau tanahnya sudah dijual kepada orang lain.

Tradisi lisan ini mendorong tanean untuk tetap mempertahankan tanah dan rumahnya sebagai hak eksklusif bagi anggota tanean tersebut. Hak eksklusif yang dimiliki oleh tanean atas seluruh bangunan rumah dan seluruh tanah menjadikan tanean sebagai unit ekonomi sekaligus unit rumah tangga. Dengan pola demikian, maka setiap orang dalam tanean hanya memiliki hak untuk menggunakan dan memanfaatkan tanean. Kondisi ideal ini tentu saja tidak selalu berjalan mulus. Persoalan mendasar yang harus dihadapi adalah jumlah penghuni tanean yang selalu bertambah tidak berbanding lurus dengan penambahan areal tanah yang dimiliki tanean. Dalam hal ini, bagaimana tanah diwariskan dapat menjadi fokus tersendiri. Namun dari pengamatan saya, tanah-tanah tersebut tidak dibagikan sebagai milik properti pribadi, namun tetap menjadi milik komunal tanean, di mana

penghuni tanean adalah penggarap, sedangkan si pemilik tanah tidak lain adalah tanean itu sendiri.

Perempuan memiliki posisi yang unik dalam tanean, mengingat dunia perempuan adalah tanean itu sendiri, maka perempuan tidak lain adalah pemilik tanean. Sebagai penghuni utama tanean, hanya perempuan yang memiliki hak secara kultural untuk “memiliki” rumah. Rumah tersebut dibangun, ditempati, dan menjadi milik perempuan. Setiap area dalam rumah merefleksikan kepemilikan ini dan menunjukkan bagaimana posisi perempuan dalam tanean. Adanya area dalam yang terlindung dan ditinggikan memperlihatkan bagaimana tanean meletakkan perempuan sebagai sosok pemelihara tanean sekaligus pemilik rumah yang posisinya amat dijaga dan dihormati, sedangkan keberadaan langgar dan rumah induk di bagian barat menunjukkan bagaimana laki-laki dan orangtua adalah pelindung sekaligus poros utama tanean.

Persoalannya terletak bagi mereka yang telah lama pergi, dalam hal ini adalah kepada siapa rumah yang telah mereka tinggalkan itu diserahterimakan dan apakah mereka yang telah pergi memberikan hak untuk menguasai rumah tersebut. Jika tanah dan rumah tidak boleh dijual kepada pihak di luar tanean dengan alasan apapun, maka siapa pihak yang diberikan tanggungjawab dalam menjaga dan merawat rumah yang telah ditinggalkan tersebut menjadi persoalan yang krusial. Menjadi penting untuk memahami, bahwa meski para perempuan tidak memiliki rumah tersebut secara *de jure*, namun secara *de facto* mereka lah tuan dari rumah tersebut. Rumah adalah bagian dari identitas perempuan Madura, sebab hanya perempuan yang secara kultural berhak memiliki rumah, maka keberadaan rumah menjadi penting bagi setiap perempuan Madura. Keberadaan rumah tidak hanya sebagai tempat berlindung, namun lebih sebagai gatra sosial sekaligus identitas kultural perempuan, yang dalam derajat tertentu membedakannya dengan laki-laki.

Fakta sosial ini menjadi sangat penting dalam memahami bagaimana sengitnya konflik antara mereka yang telah pergi dengan keluarga mereka di Madura sana. Konflik yang utamanya muncul karena kekecewaan mereka atas penggunaan rumah yang menjadi milik mereka tanpa sepengetahuan dan seizin mereka, bahkan jika si pengguna rumah tersebut masih saudara kandung mereka. Faridah menceritakan:

“...rumah itu milik saya. Memang orangtua saya yang bangun, namun itu milik saya. Saya yang isi, saya juga yang urus ... saya memang ada di sini (Bekasi), namun rumah itu tetap milik saya ... adik saya yang pakai, tapi saya sudah bilang, kamu cuma pakai saja, kalau dia nikah, dia harus bangun rumah baru ... kenapa? Ya jelas toh, rumah itu milik saya.”

Rumah menjadi ajang pertengkaran baru antara Faridah dengan keluarganya, ketika dirinya mendengar bahwa rumahnya ditempati oleh adiknya yang bungsu tanpa sepengetahuan dan izinnya. Bagi Faridah, penggunaan rumah oleh adiknya sesungguhnya tidak masalah dalam dua kondisi: Pertama, bahwa si adik atau anggota keluarga yang lain membicarakan atau sekedar meminta izin dari dirinya. Kedua, bahwa rumah tersebut hanya digunakan secara temporer: jika si adik tersebut menikah maka rumah tersebut harus ditinggal dan adiknya harus membangun rumah baru di sebelah timur dari rumah kakaknya.

Faridah menceritakan bahwa dirinya sama sekali tidak tahu kalau rumah tersebut sudah ditempati adiknya. Menurut pengakuan adiknya, dirinya menempati rumah tersebut atas perintah Patah, ayahnya. Ketika Faridah tiba di taneannya empat tahun setelah pergi, betapa terkejutnya dirinya ketika mendapati rumahnya sudah ditempati adik bungsunya, yang sebelum ia tinggalkan masih tinggal di rumah induk.

Pertengkaran antara Faridah dan orangtuanya terkait dengan rumahnya terjadi sehari setelah kedatangannya, sebab Faridah tidak hanya kehilangan rumahnya, namun juga kamar yang merupakan miliknya. Bagi Faridah, apa yang dilakukan oleh orangtuanya melanggar wilayah pribadi Faridah, dan karenanya Faridah melakukan protes atas tindakan orangtuanya.

Pertengkaran antara anak dan orangtua itu terjadi pada sore hari. Patah, sebagai kepala keluarga, menurut Faridah, secara semena-mena memberikan rumah yang merupakan milik dirinya. Patah, ketika diwawancara menjelaskan tindakannya delapan belas tahun yang lalu, bahwa Faridah tidak pernah datang setelah bertahun-tahun, dan karena rumah itu kosong, maka ia memerintahkan adik Faridah, Aminah, untuk mengisi rumah tersebut. Lagi pula, menurut Patah, kepergian Faridah atas kemauan dirinya sendiri, terlebih Faridah selama kepergiannya tidak memberikan kontribusi apapun terhadap tanean, dengan demikian kepergiannya menjadi pertanda pelepasan haknya atas rumah tersebut. Karena Faridah dianggap telah melepaskan haknya atas rumah tersebut, maka menjadi hak Patah untuk memberikan rumah tersebut, beserta seluruh isinya, kepada adik Faridah yang selama ini menumpang di rumah induk.

Keputusan ini memicu pertengkaran antara Faridah dan Patah. Bagi Faridah, meski dirinya tidak lagi menempati rumah tersebut, namun rumah itu tetap miliknya, dan adiknya tidak memiliki hak untuk memiliki rumah tersebut. Dari perspektif Patah, ketiadaan Faridah di tanean tidak berkontribusi pada tanean, keberadaan rumah tanpa penghuni itu justru memberatkan karena dibutuhkan biaya yang tidak sedikit untuk memelihara rumah tersebut. Faridah mengakui keberatan pihak keluarga untuk pemeliharaan rumah tersebut, maka dirinya memberikan solusi paling logis: semua biaya pemeliharaan rumah tersebut akan menjadi tanggungan dirinya. Lebih jauh, bahkan Faridah menegaskan bahwa

dirinya akan membeli rumah tersebut jika memang rumah tersebut akan dijual.

Konflik serupa juga menimpa Suhadiyah dan Rukoyah, bahwa mereka mendapati rumah mereka ditempati, bukan oleh adik perempuannya, melainkan oleh suami dari kakaknya. Konflik antara Rukoyah dan keluarga kakaknya bahkan berlangsung lebih keras, melibatkan ancaman dan pengusiran. Kedatangan Rukoyah dan suaminya, setelah lima tahun pergi, disambut dingin oleh pihak keluarganya, bahkan Rukoyah dan suaminya tidak memiliki tempat menginap karena rumahnya ditempati oleh suami dari kakaknya, bahkan adik dari suami kakaknya terkadang menginap di rumah tersebut. Rukoyah memprotes keadaan ini pada orangtuanya, bahwa rumah tersebut adalah milik dirinya, dan menjadi sebuah kesalahan menyerahkan rumah tersebut pada suami kakaknya.

Rumah secara tradisional adalah milik perempuan. Jika perempuan tidak menempati rumah tersebut, maka kepemilikannya akan turun ke adiknya. Skema ini menjadi janggal ketika rumah justru ditempati oleh suami dari kakak Suhadiyah dan Rukoyah, sebab laki-laki memiliki area langgar dan halaman, sedangkan bagian dalam rumah adalah milik perempuan. Lebih janggal lagi, karena rumah ditempati oleh kakak kandung, maka sang kakak sejatinya memiliki dua rumah, satu untuk ditempati dirinya dan satu untuk ditempati oleh suaminya dan saudara suaminya, yang dalam skema kultural Madura tidak lain adalah orang luar tanean. Kejadian ini tentu saja agak di luar kebiasaan, bahwa seorang laki-laki luar masuk ke dalam lingkungan tanean, meski diakui oleh Suhadiyah, bahwa laki-laki itu hanya datang sekali setiap beberapa bulan sekali, hanya untuk mengambil batik yang akan dijual kembali di Jawa Tengah, di mana tanean Suhadiyah memang menyandarkan diri pada industri batik rumahan.

Sebagaimana Faridah, Suhadiyah dan Rukoyah juga menegaskan dengan tegas, bahwa rumah yang mereka tinggalkan adalah tetap milik mereka. Rumah itu tidak dapat

dipindahtanggankan dengan alasan apapun, terlebih mereka juga berkeberatan ada laki-laki yang bukan merupakan anggota tanean memanfaatkan rumah mereka. Suhadiyah menjelaskan:

“Sampeyan tahu, pas saya datang (pas lebaran Idul Adha) saya kaget, lha, rumah saya dipakai sama suami Mariatun (kakak sulung), malah ada adiknya kadang nginep di rumah saya. Bayangin, dia tidur di kamar saya! Saya marah. Saya bilang ke bapak saya, ko bisa laki-laki luar tinggal di rumah? Bapak saya bilang kalau Yanto (adik suami Mariatun) cuma dateng sekali-kali... saya bilang, tapi dia orang luar, eh bapak malah tanya balik, lha, kamu pikir suami kamu bukan orang luar? Setidaknya Yanto bantu jualan, ada gunanya dia, kamu sendiri? Wah, makin marah saya, coba kalau sampeyan dibilang begitu.”

Persoalan yang dihadapi oleh Suhadiyah menjadi persoalan yang lebih serius ketimbang Faridah, sebab rumah yang semula miliknya kini dipergunakan oleh orang luar, terlebih kehadiran orang luar tersebut disetujui karena dianggap memberikan kontribusi yang lebih besar ketimbang kontribusi yang diberikan oleh Suhadiyah. Untuk membereskan persoalan yang dia hadapi, sekaligus untuk menegaskan kepemilikannya atas rumah tersebut, solusi yang ditawarkan oleh Suhadiyah dan Rukoyah untuk menyelesaikan masalah mereka sama seperti Faridah: mereka akan menanggung biaya perawatan rumah tersebut seluruhnya, dengan satu syarat bahwa rumah tersebut tetap menjadi milik mereka. Hanya Kholifah dan Jaenab yang tidak perlu bersusah payah bertengkar untuk memperebutkan rumah tersebut. Namun sejatinya solusi yang sama dimunculkan oleh seluruh informan, bahwa mereka, meski berada di Bekasi, tetap

memiliki pegangan, bahwa rumah mereka, yang telah mereka tinggalkan, tetap menjadi milik mereka sepenuhnya.

Kondisi unik ini memberikan beban ganda terhadap mereka. Di satu sisi, mereka berkewajiban memberikan kontribusi yang sedikit-banyak akan membantu kehidupan tanean. Di sisi yang berbeda, dengan kesepakatan atas kepemilikan rumah tersebut, mereka juga berkewajiban menjaga rumah tersebut dengan menanggung seluruh komponen biayanya. Dalam hal ini, meski mereka secara fisik tidak berada di rumah mereka di tanean, dalam artian menempati secara permanen, namun tanggungjawab atas rumah tersebut menjadi tanggungjawab mereka seakan-akan mereka tinggal di sana secara permanen. Hal ini tentu saja membuat kalkulasi atas kiriman menjadi lebih besar, sebab kiriman tersebut tidak hanya dimaksudkan sebagai bentuk loyalitas terhadap tanean dengan keikutsertaan mereka dalam pemeliharaan tanean, namun juga dimaksudkan untuk mengurus rumah yang amat jarang mereka tempati. Dengan adanya beban tersebut tidak mengherankan jika kiriman yang dikirimkan oleh mereka ke keluarga mereka selalu dalam jumlah yang secara kuantitas cukup besar. Emas yang mereka kirimkan tidak pernah kurang 15 gram setiap tahunnya, atau uang yang mereka kirimkan tidak pernah kurang dari lima juta rupiah setiap tahunnya.

Kondisi ini semakin diperparah dengan penyalahgunaan kiriman, baik emas maupun uang, oleh oknum dari keluarga mereka untuk kepentingan pribadi. Alih-alih membantu tanean, kiriman mereka lebih dianggap sebagai hadiah yang dapat dipergunakan tanpa perlu pertanggungjawaban. Kedatangan saya ke keluarga mereka misalnya, selalu mendapatkan pertanyaan yang nyaris sama, apakah kedatangan saya ke tanean tersebut membawa "titipan" dari Bekasi, titipan yang biasanya muncul menjelang hari raya Idul Adha atau menjelang Ramadhan. Titipan tersebut, disadari atau tidak, dianggap sebagai pemberian yang selalu

muncul tepat waktu, dan karenanya menjadi sangat ditunggu oleh pihak tanean, tanpa sedikitpun pertimbangan dari pihak tanean, bahwa untuk mengirimkan kiriman tersebut, para janda ini harus bersusah payah untuk menyisihkan pendapatan yang mereka hasilkan.

Di sisi yang berbeda, tanean bukan imaji yang dapat dinikmati oleh semua pihak dalam porsi yang sama. Selalu ada pihak yang terlibat, yang tidak merasakan bagaimana tanean menjadi imaji yang selalu yang diimpikan, namun terseret dalam perebutan tanpa akhir: para suami dan keluarga di Bekasi. Peran dan keterlibatan mereka dalam menjaga mimpi para istri merupakan persoalan lain yang juga menarik untuk dilihat, dalam hal ini adalah bagaimana mereka memaknai tanean, apakah mereka memiliki pemaknaan yang sama sebagaimana istri mereka, ataukah mereka sebatas orang luar yang kebetulan terseret arus dan sedapat mungkin bertahan di tengah badai yang menggila di hadapan mereka. Sudut pandang mereka menjadi kata kunci lain dalam melihat bagaimana Suhadiyah, Faridah, Kholifah, Rukoyah, dan Jaenab mempertahankan akal sehat mereka dalam menjaga impian mereka atas rumah mereka di sana.

Berbagi mimpi

Salah satu hal yang menarik yang patut dicermati dari hubungan antara Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah dengan keluarga mereka di Madura adalah para suami di Bekasi. Dapat dikatakan bahwa mereka adalah orang asing yang tiba-tiba terlibat dalam konflik terbuka dalam mempertahankan rumah di sana bagi Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Peran para suami ini amat unik, sebab di satu sisi, mereka adalah rekan kerja yang bersama-sama membangun rumah di sini, memenuhinya dengan seluruh kebutuhan, dan mengisi setiap pundi yang ada. Di sisi yang berbeda, mereka, dengan seluruh kerja keras yang telah

dilakukan, adalah orang luar bagi rumah di sana. Apapun yang mereka lakukan dengan istri-istri di Bekasi, tidak bernilai bagi keluarga di Madura, namun apa yang mereka hasilkan dari keringat dan jerih payah lah yang menjadi kunci pembuka semua masalah: emas.

Mereka adalah partner kerja, tempat berbagi suka dan duka, sekaligus penopang atas imaji dari Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Meski mereka menempati posisi yang teramat strategis, namun keberadaan mereka tidak mengubah keinginan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah untuk kembali ke rumah di sana. Bagi mereka (para janda), keberadaan para suami adalah teman di waktu suka dan duka, tempat tertawa dan mengeluh, dan barangkali tempat mereka melabuhkan cinta untuk terakhir kalinya. Terkait dengan keberadaan suami, Jaenab menjelaskan dengan amat baik, baginya:

“... sampeyan tahu, orang Jawa selalu bilang garwa (istri) itu sigaraning nyawa, separuh nyawa. Buat saya, suami saya (Ahmad) adalah separuh nyawa saya ... ini bukan sinetron, serius lho, siapa saya tanpa suami? Saya ini janda, bukan cuma sekali lho, saya udah tiga kali jadi janda, bayangin, tiga kali, itu sebabnya saya ga nuntut banyak ... saya janda, dia duda, saya ga punya anak, dia punya anak. Ya anak saya itu bukan anak kandung saya, saya terima apa adanya ... kalau ga ada dia, saya ga tahu pada siapa saya bisa ngomong apa yang saya mau, dia bisa ngertiin saya, ngerti tentang doa-doa saya, buat saya itu cukup.”

Keberadaan suami sebagai tempat berbagi juga diamini oleh Suhadiyah, yang menjelaskan suaminya sebagai sosok yang pengertian dan memahami dirinya apa adanya. Para suami, yang notabene duda, baik duda dengan anak maupun tanpa anak, adalah sosok yang mampu memberikan perlindungan

sekaligus teman bekerja yang menyenangkan. Suhadiyah menjelaskan:

“Sampeyan jangan cerita ke dia (suaminya) ya, ini rahasia (sambil bisik-bisik sebab suaminya ada di luar lagi merokok) ... awalnya saya nikah sama dia karena saya takut dibilang miring tetangga, maklum, janda tinggal sendirian di kampung orang ... saya ngerti kalau orang lihat saya macem-macem, makanya pas dia ngajak saya kawin, saya langsung terima ... setelah saya pikir-pikir, suami yang ini jauh lebih (baik) ketimbang bekas saya yang lain (tiba-tiba suaminya masuk ke dalam rumah dan bilang) ... aku udah tahu ko, (Suhadiyah kaget dan bilang), tahu apa? (suaminya berkata) kalau kamu nikah sama aku takut dibilang rondo (janda-red) gatel kan? Padahal dulu kamu ngejar-gejar si Warno itu toh? Aku udah tahu dari dulu, (Suhadiyah tertawa), lho, sampeyan tahu? Dari siapa? Duh Gusti, yang lama lupain aja, (suaminya bilang) enak aja, aku udah tahu kalau kamu itu gatel beneran, makanya sebelum direbut si Warno aku ambil duluan (Suhadiyah tertawa dan bilang) husy, tapi sampeyan karem (suka-red) toh?, (suaminya bilang) iya, aku suka sama yang gatel-gatel hahahaha... (Suhadiyah ke saya), tuh kan, saya bilang apa, suami yang ini emang rada lain, aneh, tapi saya suka...”

Para suami ini memberikan banyak hal, tidak hanya perlindungan secara sosial bagi para janda, sebab keberadaan janda - jika mengingat konteks waktunya - di suatu wilayah akan memunculkan tudingan miring yang tidak menguntungkan. Tudingan miring ini mungkin lebih keras lagi jika para janda ini tidak tinggal di dalam wilayah yang dihuni oleh keluarganya, atau para janda yang tinggal sendiri tanpa keluarga. Dari sisi para janda, keberadaan para suami akan

memberikan ruang yang lebih luas bagi mereka untuk mengembangkan diri di tempat baru, terutama dengan dilepaskannya status janda tersebut. Di luar perlindungan secara sosial, barangkali karena dalam lingkungan tanean seorang perempuan amat diproteksi oleh laki-laki, sehingga ketika mereka tiba di lingkungan yang teramat baru, mereka membutuhkan sosok laki-laki untuk menjadi pelindung bagi mereka. Proteksi bukan satu-satunya yang mereka tawarkan, namun juga keuntungan finansial. Mengingat para janda ini datang ke Bekasi dengan bekal yang amat terbatas, juga usaha yang mereka lakukan tidak memberikan jaminan sepenuhnya, maka keberadaan para suami ini setidaknya akan mengurangi beban mereka.

Keberadaan para suami ini pada dasarnya diketahui oleh pihak keluarga mempelai perempuan di Madura, namun berbeda dengan pesta perkawinan di Madura yang biasa digelar secara besar-besaran, perkawinan mereka dengan suami saat ini dihelat dengan amat sederhana. Hal ini terjadi karena mereka memang tidak memiliki saudara di tempat baru tersebut, juga karena perkawinan tersebut tidak banyak dihadiri oleh saudara dari tanean mereka. Berbeda dengan perkawinan di Madura, di mana calon mempelai laki-laki harus memperoleh persetujuan dari pihak keluarga, terutama orangtua, pilihan untuk menikah di Bekasi sepenuhnya berada di tangan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Mereka lah yang memutuskan untuk menikah, sekaligus mereka pula yang memutuskan dengan siapa mereka akan menikah.

Bersama para suami, mereka membesarkan bisnis yang mereka rintis sejak awal kedatangan mereka di Bekasi. Suhadiyah misalnya, dikenal sebagai juragan beras di salah satu pasar di Bekasi, dan bersama dengan suaminya mengirimkan beras hingga ke wilayah-wilayah di sekitar Bekasi. Jika Suhadiyah lebih banyak berada di toko beras yang berada di dekat pasar, maka suaminya lebih banyak

mengantarkan beras ke pelanggan yang utamanya pengelola catering atau rumah makan. Sama halnya dengan Marno, suami Suhadiyah; Wijaya, suami Kholifah, juga membantu usaha makanan yang dibuka oleh istrinya. Setiap jelang subuh dirinya bersama Kholifah belanja ke pasar, kemudian pada siang mengantarkan pesanan makanan untuk karyawan ke beberapa pabrik yang ada di sekitar rumah, dan pada sore harinya mengambil kembali wadah-wadah makan tersebut.

Satu hal yang menarik, bahwa para suami ini sepenuhnya bekerja dengan istri mereka, setelah mereka melepaskan pekerjaan mereka sebagai buruh di pabrik, dan sepenuhnya “bekerja” untuk istri mereka. Keputusan untuk berhenti pada dasarnya berhubungan erat dengan semakin banyaknya beban rumahtangga yang ditanggung oleh Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah, terutama ketika para suami ini membawa pula anak-anak mereka dari istri terdahulu. Terkait hal ini, Wijaya menjelaskan:

“Dulunya saya kerja di pabrik kerupuk, ga jauh dari sini ... saya ketemu Kholifah dikenalin sama teman, kata dia ada warung nasi baru buka, yang jual janda, karena saya juga duda, ya coba aja dateng ... awalnya kenal, jadi langganan, kemudian kawin ... kesannya curang ya? Ga sama sekali, saya sama sekali ga nyesal kawin (sama dia), dia (Kholifah) itu cekatan, pekerja keras, bangun dari sebelum subuh, nyiapin warung, buka warung seharian ... saya kasihan ngelihat dia kerja, padahal makin berat karena saya juga bawa anak, ya akhirnya saya berhenti kerja, saya bantu istri buat nyiapin warungnya ... Alhamdulillah, rezeki udah diatur, warungnya jadi makin besar, dia juga mau mulai usaha buka catering, saya bantu lah sama tabungan dan pinjaman dari keluarga di kampung (Palembang), akhirnya ya kayak sekarang ... saya sih ga merasa

“kerja” sama istri ya, kita kerjasama, ya ini kan memang usaha dia, saya bantu ngembangin aja.”

Peran mereka dalam mengembangkan usaha yang dirintis oleh para istri jelas tidak dapat dipandang sebelah mata. Sebagaimana dikatakan oleh Kholifah, bahwa suaminya amat membantu dirinya dalam mengembangkan usaha katering dia rintis sejak awal kedatangannya di wilayah Cikarang.

Menarik melihat bagaimana para suami ini membantu usaha istri mereka, dan bersama-sama mengembangkan bisnis masing-masing. Dalam hal ini, agaknya pembagian kerja berdasarkan gender, sebagaimana yang berlaku di Madura tidak sepenuhnya terduplikasi. Jika di Madura para laki-laki sangat enggan untuk membantu kegiatan domestik, memasak atau berbelanja di pasar misalnya, namun di Bekasi mereka ikut serta membantu kegiatan tersebut, terlebih jika usaha yang dirintis oleh istri berkaitan erat dengan masak-memasak. Mereka juga terbiasa untuk melakukan kegiatan seperti membersihkan rumah, mencuci piring, dan kegiatan-kegiatan lain yang amat dijauhi oleh laki-laki di tanean. Namun satu hal yang tetap sama, bahwa peran laki-laki dalam rumahtangga menjadi amat dominan jika berhubungan dengan kegiatan yang membutuhkan tenaga atau yang berhubungan dengan mesin.

Sebagai rekan kerja sekaligus teman berbagi, para suami ini memberikan kehidupan baru bagi Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Kehidupan yang, menurut Kholifah, relatif “lebih tenang” dan “aman”, sekaligus memberikan mereka kesempatan untuk tumbuh dan berkembang. Namun tidak berarti bahwa para suami ini hanya menjadi penopang mereka dalam hal-hal yang berkaitan dengan aktivitas ekonomi, mereka menjadi pendamping setiap saat bagi para istri dalam mempertahankan harapan mereka, terutama dalam konflik terbuka atas perebutan rumah di sana.

Satu sisi yang paling menarik adalah posisi para suami dalam konflik yang terjadi antara istri mereka dengan keluarga istri di Madura. Dalam konteks ini, keberadaan para suami ini menjadi amat unik. Di satu sisi, dari sisi Bekasi, mereka adalah para suami yang secara sadar dipilih oleh Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Dalam posisi tersebut, mereka secara formal menjadi pasangan sekaligus memiliki sejumlah hak dan kewajiban yang sama, seperti para mantan suami yang menikah dengan mereka ketika masih di Madura. Dalam artian bahwa mereka seharusnya memiliki loyalitas yang sama, atau setidaknya diharapkan memiliki loyalitas, terhadap keluarga luas istri dan tanean. Perkawinan mereka dengan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah, secara ideal, memberikan mereka hak sepenuhnya sebagai suami sebagaimana para suami-suami terdahulu. Dalam hal ini mereka tidak hanya dituntut memiliki loyalitas terhadap keluarga istri dengan membaktikan seluruh hidup dan tenaganya pada keluarga dan tanean, namun juga memiliki hak untuk tinggal dan diakui sebagai bagian dari tanean.

Meski terdengar amat menyenangkan, kondisi ideal tersebut tidak pernah benar-benar tercapai. Dari sisi keluarga di Madura, para suami ini tidak lain adalah orang asing yang secara kebetulan menikah dengan anggota keluarga mereka. Sebagai orang asing, mereka hanya tamu yang sekedar mampir ke tanean, dan karenanya mereka tidak dibebankan segala hak dan tanggungjawab dalam pemeliharaan tanean. Terkait hal ini, Amin (kakak Suhadiyah) menjelaskan:

“Marno (suami Suhadiyah) itu sama kayak sampeyan, cuma tamu, mampir sebentar terus pergi ... kenapa? Ya dia kan ga tinggal di sini, jarang dateng, paling lebaran, itu juga masih bisa dihitung jari ... dia ga pernah ikut acara (di tanean), kalau diundang juga ga dateng, ya apa bedanya dia sama tamu? Kalau dia mau dianggap (sebagai bagian dari tanean), dia harus di sini, ikut

(semua kegiatan) dan tanggungjawab ... lah kalau datengnya juga jarang, gimana bisa (dianggap sebagai bagian dari tanean)?"

Persoalannya ternyata tidak sesederhana yang digambarkan oleh Amin. Dari sisi Marno, posisinya yang tidak dianggap sebagai bagian dari tanean muncul dari penerimaan yang diterima oleh Marno ketika dirinya datang ke tanean bersama Suhadiyah untuk pertama kalinya. Reaksi awal yang diterima adalah pengacuhan dirinya yang dilakukan oleh keluarga Suhadiyah. Kedatangan dirinya bersama Suhadiyah, pada saat itu, memang memiliki tujuan untuk ikut serta dalam perayaan perkawinan adik bungsu Suhadiyah. Dirinya dan Suhadiyah telah tiba di tanean dua minggu sebelum acara dilaksanakan, dan selama itu pula dirinya tidak pernah diikutsertakan dalam kegiatan tanean. Marno menjelaskan:

"... gimana saya ga mau dibilang tamu, sampeyan pikir ya, saya datang buat acara kenduri Munawaroh (adik bungsu Suhadiyah), kita sudah datang dua minggu sebelum acara, saya sudah bicara baik-baik ke semua anggota keluarga ... masalahnya saya ga dianggap ada, ga ada omongan apa-apa, kali gitu kumpul-kumpul, saya lihat semua sudah diatur, jadi saya bisa apa, ya paling ikut aja ... gimana ya, istri juga bingung, mau bantu ini (ternyata) sudah, mau bantu itu (ternyata) sudah, kan susah."

Tanggapan Marno, ketika dikonfirmasi ke pihak keluarga, justru membuat Amin bereaksi dengan mengatakan bahwa penerimaan seperti itu adalah kesalahan dari Marno sendiri. Bagi Amin, Marno sebagai anggota baru, harusnya lebih proaktif dalam setiap kegiatan tanean. Marno seharusnya paham dengan menawarkan bantuan terlebih dahulu ketimbang berpangktangan menunggu undangan. Dari sisi

Marno, sikap pasif yang ditunjukkannya disebabkan karena tidak adanya respon atas tawaran bantuan yang ditawarkannya. Sikap pasif ini semakin berkembang, karena baik Marno maupun Suhadiyah tidak memiliki ruang untuk menyampaikan pendapatnya dengan alasan bahwa segala hal yang berkaitan dengan perkawinan itu sendiri sudah dipersiapkan sehingga tidak perlu ada tambahan atau saran-saran baru. Dalam hal ini, Marno diposisikan sebagai orang yang datang untuk ikut acara tanpa punya hak untuk menyampaikan gagasan.

Kendala yang sama juga terjadi bagi empat suami lainnya: Wijaya (suami Kholifah), Hadi (suami Faridah), Rijal (suami Rukoyah), dan Ahmad (suami Jaenab). Kedatangan mereka dalam keluarga besar istri mereka dianggap sebagai orang luar yang belum sepenuhnya diizinkan masuk ke dalam lingkungan keluarga luas istri. Bagi keluarga istri, mereka hanya pasangan dari Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah; dan karena para istri mereka tidak lagi diakui sebagai anggota penuh dari tanean, maka posisi mereka juga tidak jauh berbeda. Sebagai orang luar, mereka tidak diharapkan meletakkan loyalitas mereka terhadap tanean, karena mereka memang tidak pernah dianggap bagian dari tanean itu sendiri. Konsekuensi logisnya, karena mereka tidak diharapkan loyalitasnya, maka mereka juga tidak diharapkan berada dalam lingkup sosial dan fisik tanean. Efek lanjutannya tentu saja berada pada pemenuhan hak, dan karena mereka tidak dianggap bagian dari tanean, maka mustahil bagi mereka untuk menuntut hak yang sama sebagaimana penghuni tanean lainnya.

Persoalan ini berdampak erat pada posisi mereka dalam konflik terbuka antara istri mereka dengan pihak keluarga di Madura. Bagi Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah, posisi mereka jelas: mereka adalah anggota tanean, dan karenanya mereka terikat pada satu ikatan moral untuk meletakkan loyalitas mereka kepada tanean, dan mereka

mengharapkan satu pemenuhan hak yang sama sebagaimana anggota keluarga mereka lainnya. Namun kondisi yang sama tidak terjadi bagi para suami. Posisi mereka amat unik dalam konflik tersebut, sebab jika mereka meletakkan loyalitasnya pada tanean sebagaimana para istri, apapun yang mereka lakukan tidak akan berpengaruh pada posisi mereka di tanean karena mereka sejatinya adalah orang asing bagi tanean. Dengan posisi sebagai orang asing, menjadi amat logis jika mereka memilih untuk meletakkan loyalitasnya di tempat lain.

Di sisi yang berbeda, mereka adalah para suami yang justru menjadi penopang para istri dalam menggapai mimpi dan harapan untuk kembali ke tanean. Dalam hal ini, alih-alih meletakkan loyalitasnya pada keluarga luas istri dan tanean, mereka justru memberikannya kepada istri-istri mereka. Mereka membantu seluruh upaya dari istri mereka, dalam menjalankan aktivitas ekonomi di Bekasi, di mana sebagian dari hasilnya akan dikirimkan, dalam bentuk emas atau lainnya ke keluarga istri di Madura. Meski mereka memiliki andil dalam kegiatan ekonomi rumah tangga yang akan berpengaruh terhadap besaran kiriman ke Madura, namun seluruh kiriman tersebut tidak atas nama diri mereka atau atas nama diri mereka dan istri, namun sepenuhnya atas nama istri mereka. Dalam hal ini, Rijal menjelaskan:

“... yang kerja memang kita berdua, dibantu sama anak buah, tapi kalau soal kiriman ke Madura, semua atas nama istri (Rukoyah) ... kenapa? Begini mas ya, saya agak bingung nih ngejelasinnya, saya merasa bahwa saya bukan bagian dari keluarga istri ... bagaimana saya tahu? Ya tahu lah, kalau saya datang (bersama istri), saya selalu ga betah, entah gimana ya, rasanya itu bukan rumah saya, itu rumah istri saya ... makanya saya bilang ke dia (Rukoyah), kalau emang mau kirim, ga usah bawa-bawa saya (nama dia), cukup bilang ini dari kamu.”

Dengan meletakkan sepenuhnya kehidupan dan loyalitasnya kepada para istri, para suami ini sesungguhnya telah memosisikan diri mereka sebagai penopang kehidupan, teman berbagi, sekaligus pengingat atas segala harapan dan impian para istri. Bagi saya posisi mereka amat absurd, sebab posisi mereka menegaskan adanya posisi yang ambivalen bagi para suami. Di satu sisi, mereka bekerja sepenuh waktu tidak hanya untuk kepentingan keluarga mereka sendiri, namun juga untuk keluarga di istri di Madura, untuk tanean yang mereka tidak pernah merasa dan/atau dianggap sebagai bagian dari tanean itu sendiri. Di sisi lain, mereka menyadari sepenuhnya, bahwa seluruh perhatian yang mereka berikan kepada istri-istri mereka, tidak membuat para istri itu merasa bahwa Bekasi adalah rumah bagi mereka. Rumah di sana tetap lah menjadi rumah bagi mereka, sedangkan rumah di sini tidak lain adalah persinggahan sementara. Ahmad menjelaskan:

“Sejak dulu saya tahu, istri saya ga pernah merasa ini rumahnya ... rumah yang kita bangun bertahun-tahun cuma tempat mampir, yah saya ngerti perasaan dia ... bertahun-tahun kecewa, sakit hati, siapa yang ga sedih? Kalau saya jadi dia, saya juga bakalan selalu pengen balik. Saya ngerti, saya paham ... bagaimana kalau bisa balik beneran? Ya Alhamdulillah, kalau ga? Ya usaha terus ... saya selalu bilang ke dia, saya bakal bantu dia terus ... soal keluarga di Madura? Peduli setan, bukan keluarga saya, yang penting istri saya.”

Hal yang sama juga dikatakan oleh para suami lainnya, bahwa mereka seiring perjalanan waktu, mereka semakin memahami bagaimana mimpi para istri mereka untuk kembali. Apa yang dahulu dianggap kegilaan, bahkan oleh para suami, kemudian muncul sebagai sebuah harapan yang muncul karena kekecewaan. Perlahan mereka juga merasakan rasa

kecewa yang sama, terutama ketika mereka toron dengan istri, dan mendapatkan respon penerimaan yang amat dingin dari keluarga istri. Mereka mulai memahami bagaimana harapan dan mimpi para istri diwujudkan dalam tindakan yang, pada awalnya, amat sulit untuk dimengerti. Hadi misalnya, menjelaskan:

“Nah, itu dia (soal kiriman emas yang habis dipakai taruhan), awalnya saya bilang, kamu itu goblok apa gila? Udah tahu kalau kiriman emasnya habis dipake judi, masih juga kirim ... saya ga ngerti, istri saya bilang, ini buat rumah. Lha, saya bilang, ini rumah kamu! Dia bilang bukan ... udah berapa kali saya bilang (ini rumah kamu!)? Wah ga kehitung ... bagaimana saya bisa ngerti? Lama juga sih, saya selalu tanya, itu (emas) mau dikirim? Dia bilang iya, saya tanya lagi, terus kalau habis? Dengan entengnya dia bilang, kirim lagi. Busyet enak amat! ... tapi itu dulu, lama-lama saya mulai paham, lah itu kan emang rumah dia, makanya saya ngerti alasan dia, kalau kiriman dia itu buat dipakai keluarga dia ... saya ngerti alasan istri saya, makanya saya ikut dukung dia, itu emang hak dia ... kalau dia mau balik (ke Madura)? Ya jelas saya ikut, saya sih ga masalah tuh.”

Setidaknya satu hal menjadi jelas di mata para suami: apa yang diharapkan oleh para istri bukan sebuah kegilaan. Para suami ini, dengan cara yang amat luar biasa, mengambil posisi sebagai penopang dan teman tempat berbagi mimpi bagi para istri. Persoalannya bukan lagi sebatas apakah para suami bersedia membantu para istri untuk memperoleh seluruh harapan dan mimpi, sebab para suami ini dengan tegas menyatakan bahwa mereka akan membantu istri mereka untuk memperoleh apa yang memang merupakan hak mereka apapun risiko maupun berapapun harga yang harus

dibayarkan. Mereka bahkan telah memberikan seluruh kepercayaan dan loyalitasnya hanya pada istri mereka, dan bagaimana sang istri mempergunakan setiap pendapatan yang diperoleh untuk menawar mimpi mereka atas tanean.

Bab lima secara khusus membahas mengenai bagaimana Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah menawar seluruh impian mereka dengan keluarga inti mereka. Sisi ambivalen dari kehidupan mereka adalah pada posisi mereka yang unik. Mereka hidup nyaman, dengan seluruh keluarga dan keamanan ekonomi di tempat baru. Mereka, dengan segala kesempatan dan ruang yang ditawarkan oleh Bekasi untuk tumbuh dan berkembang, terus memupuk harapan untuk dapat kembali ke tempat di mana mereka berasal. Kehidupan itu sendiri bukan tujuan mereka sesungguhnya. Mereka selalu merasa bahwa kehidupan mereka di Bekasi adalah cara untuk mencapai tujuan mereka sesungguhnya: pulang.

Emas dan uang yang dikirimkan menjadi jembatan penghubung bagi mereka untuk terus mendeklarasikan kepada keluarga mereka, bahwa mereka masih ada dan masih bisa berkontribusi kepada tanean meski mereka tidak lagi ada di sana. Emas menjadi ajang permainan simbol untuk menunjukkan, bahwa meski tanpa bantuan keluarga di Madura, mereka tetap mampu tumbuh dan mencapai kesuksesan ekonomi di tanah sebrang. Melalui emas lah mereka menawar segala mimpi dan harapan mereka meski tidak sepenuhnya menjamin mereka dapat kembali pulang ke rumah. Di sisi lain, emas justru menjadi pemicu atas konflik terbuka antara mereka dengan keluarga mereka di Madura, terutama dengan penyalahgunaan emas yang dikirimkan oleh pihak keluarga. Namun hal itu tidak membuat mereka berhenti untuk terus mengirimkan emas ke keluarga mereka. Dalam diri mereka, tersimpan satu harapan, bahwa emas akan memberikan jalan, entah bagaimana, untuk kembali ke rumah mereka.

Pulang ke rumah adalah titik ambivalen lainnya. Rumah bukan sekedar gatra fisik, tempat berteduh dari panas atau beristirahat ketika malam. Rumah adalah tempat mereka berasal beserta seluruh dunia sosial di dalamnya. Namun rumah yang mereka mimpikan tidak seindah apa yang mereka dapatkan. Mereka tetap lah orang luar bagi keluarga mereka dan terasing di tengah rumah mereka sendiri. Bahkan masalah mereka juga berimbas pada orang lain yang serumah dengan mereka: para suami. Para suami lah yang menjadi sosok di balik keberanian mereka merebut mimpi mereka atas rumah. Para suami lah yang membantu mereka bekerja untuk memperoleh pendapatan yang dapat mereka kirimkan ke Madura, dan para suami pula yang menyediakan diri mereka sebagai teman untuk berbagi mimpi dan harapan yang dimiliki para istri. Para suami adalah balok penopang bagi kehidupan para istri, pendorong mereka untuk terus berjalan menuju tujuan: meraih mimpi ke tanean.

BAB 6

SAYA CUMA MAU PULANG

Siapa pemilik tanean?

Kepergian Jaenab pada 1980 dari taneannya tidak hanya menyisakan ruang yang ditinggalkan secara fisik, namun menciptakan satu persoalan lain: ruang itu tidak pernah benar-benar ditinggalkan. Alih-alih menyelesaikan masalah dengan memutus hubungan dirinya dengan dunia sosial perempuan yang ada di sekitarnya, kepergian Jaenab justru memperkuat benang tersebut. Kehidupan tidak akan pernah sama lagi bagi Jaenab. Kepergiannya hanya awal bagi hubungan dirinya dengan dunia yang ada di sekitarnya, dunia tempat dirinya berasal dan dunia tempat dirinya akan menuju. Kedatangannya ke Bekasi, sebagai wilayah tujuan tidak pernah melepaskan beban tersebut, sebuah beban yang terus dipikul sebagai suatu harapan, bahwa satu saat ia akan kembali. Bagi Jaenab, kepergiannya dari tanean bukan atas kehendak dirinya, namun kondisi yang memaksanya untuk pergi meninggalkan taneannya. Jaenab pergi tanpa membawa satu bekal dari taneannya, justru ia meninggalkan rumahnya yang kemudian digunakan oleh adiknya yang bungsu. Kepergiannya, secara dramatis, justru memberikan keuntungan, setidaknya secara finansial, bagi sebagian orang yang ia tinggalkan di taneannya.

Kepergian Jaenab memiliki latar yang nyaris sama dengan empat orang lainnya: Suhadiyah, Rukoyah, Faridah, dan Kholifah. Kesamaan latar belakang yang sama, dengan

latar kultural yang sama, mendorong mereka mencapai satu tujuan yang sama: tanean. Dalam hal ini, menjadi sangat penting untuk mengetahui apa sesungguhnya makna tanean bagi mereka. Bab ini akan menjawab satu pertanyaan terakhir, sekaligus menjadi jangkar bagi kajian ini: mengapa tanean lanjeng menjadi lokus yang harus dipertahankan?

Secara spesifik bab ini akan menjelaskan dua hal: Pertama, apa makna tanean bagi mereka yang telah lama pergi? Kedua, bagaimana tanean menjadi imaji dan tujuan hidup mereka dan berperan sebagai wilayah geografi moral bagi mereka yang telah melangkah jauh? Mengapa tanean menjadi lokus utama yang harus mereka pertahankan? Perlawanan seperti apa yang mereka tunjukkan untuk mempertahankan “imaji” sekaligus “hak kultural” atas tanean? Jawaban atas berbagai pertanyaan tersebut akan menjadi titik akhir dari sebuah rangkaian narasi tentang perempuan, tentang imaji, dan tentang rumah yang mereka tinggalkan. Namun sebelum saya beranjak terlalu jauh, terdapat satu pertanyaan penting untuk dijawab: siapa sesungguhnya “pemilik” tanean? Jawaban atas pertanyaan ini mengantar pada penjelasan bagaimana tanean bermain sebagai imaji bagi para janda yang telah jauh melangkah.

Tanean lanjeng pada dasarnya adalah komplek permukiman yang dihuni oleh keluarga luas istri. Sebagai sebuah komplek yang berisikan banyak rumah, tanean secara keseluruhan diatur oleh rumah yang berada paling barat: rumah induk. Rumah induk umumnya ditempati oleh orangtua atau orang yang paling dituakan pada tanean. Posisi ini mengisyaratkan adanya pola relasi senioritas, di mana mereka yang dituakan menjadi pemimpin, tidak hanya dalam pengambil keputusan, namun urutan rumah juga menunjukkan hal yang sama. Dalam lingkup tanean, dapat dikatakan bahwa seluruh urusan tanean berada di tangan mereka yang tinggal di rumah induk tersebut, dan seluruh keputusan yang berasal dari rumah induk adalah instruksi

yang harus diikuti oleh seluruh rumah lain dalam tanean yang sama.

Tidak berarti bahwa rumah-rumah dalam tanean tidak memiliki kemampuan untuk mengambil keputusan, namun kapasitas untuk mengambil keputusan antara rumah induk dengan rumah-rumah lainnya amat berbeda. Rumah-rumah di sekitar rumah induk adalah subordinat dari rumah induk. Mereka hanya bisa mengambil keputusan yang hanya berlaku dalam cakupan rumah tersebut, sedangkan keputusan yang menyangkut tanean tetap menjadi tanggungjawab rumah induk.

Persoalannya adalah, siapa yang menguasai rumah induk? Merunut logika bahwa perempuan menguasai dunia sosial tanean sekaligus pemilik kultural tanean, apakah perempuan yang menguasai tanean, terutama rumah induk, sepenuhnya? Jawaban atas hal ini adalah tidak. Meski perempuan secara kultural memegang hak waris atas rumah di dalam tanean, karena laki-laki akan ditarik masuk ke tanean istrinya, namun gerak dan keputusan di dalam tanean adalah menjadi gerak dan keputusan laki-laki. Maka dalam hal ini, penting bagi saya untuk membedakan antara “pemegang hak tanean” dan “pemegang kuasa tanean.”

Perempuan adalah “pemegang hak tanean”. Posisi ini jelas karena tiga hal: Pertama, posisi ini diisyaratkan dengan adanya pembagian ruang berdasarkan seks, bahwa perempuan selalu ditempatkan di dalam gatra tanean, dalam hal ini rumah-rumah di dalam kompleks tanean. Perempuan adalah pemilik area dalam, sedangkan laki-laki adalah pemilik area luar. Adanya dualitas dalam-luar atau gelap-terang, menunjukkan bagaimana perempuan dan laki-laki dibedakan, bahwa perempuan amat dijaga dalam tanean, dan untuk itu perempuan harus selalu berada di dalam rumah. Kedua, tanean dalam bentuk fisiknya sebagai rumah hanya dibangun untuk anak perempuan yang akan menikah, dan rumah itu nantinya akan menjadi rumahnya. Rumah dalam tanean secara

kultural adalah hak milik perempuan dan diwariskan kepada anak perempuan. Para suami pada hakikatnya adalah orang luar yang ditarik masuk ke dalam, yang dalam proses masuknya melibatkan satu institusi penting bernama perkawinan. Ketiga, perempuan sebagai pihak yang paling bertanggungjawab dalam keberlangsungan tanean melalui perkawinan, oleh karena itu, agaknya dalam logika kultural Madura, perempuan tidak diharapkan untuk keluar, baik keluar dari tanean maupun dari Madura secara umum. Hal inilah yang memunculkan wajah migrasi Madura sebagai wajah yang sangat maskulin.

Di sisi lain, keberadaan laki-laki sebagai pihak yang ditarik masuk ke tanean sebagai tenaga kerja inti tanean, menjadikan laki-laki amat berperan dalam menjaga subsistensi tanean. Peran ini meluas, laki-laki tidak hanya bertanggungjawab dalam menjamin keberlangsungan hidup seluruh penghuni tanean, dan dari tanggungjawab itu pula muncul dimensi lain: otoritas. Laki-laki adalah pemegang kuasa tanean. Posisi ini muncul dari dua hal: Pertama, diduga kuat bahwa posisi ini muncul sebagai bentuk “kompensasi” atas tenaga yang diberikan oleh laki-laki terhadap tanean. Karena semua penghuni tanean (baca: perempuan) sangat bergantung pada keberadaan laki-laki, dan dalam ketergantungan yang samalah yang membuat laki-laki memiliki otoritas untuk mengatur dan mengambil kebijakan untuk tanean. Kedua, posisi ini boleh jadi muncul dalam struktur sosial Madura yang patriarkal, di mana laki-laki ditempatkan sebagai ordinar dari perempuan.

Contoh paling sederhana dari poin di atas adalah penguasaan ruang publik, dalam hal ini langgar, oleh laki-laki yang bertujuan untuk melakukan pengawasan terhadap seluruh penghuni tanean, utamanya perempuan. Contoh lainnya, perempuan tidak boleh menerima tamu laki-laki di dalam rumahnya. Jika ada orang laki-laki yang bukan suaminya namun masih anggota keluarga, maka tamu tersebut

dapat ditemui di langgar. Jika ada suaminya, maka tamu tersebut dapat diterima di teras rumah dengan seizin suami. Jika tidak ada laki-laki sama sekali, maka tamu tersebut tidak diizinkan masuk dan harus pulang, entah nanti kembali lagi – di saat ada laki-laki di dalam tanean – atau sekedar menyampaikan pesan. Hal ini jelas saya alami sendiri dalam beberapa kesempatan wawancara. Konsekuensinya jelas: perempuan harus selalu berada dalam lindungan dan pengawasan laki-laki, dan pola bangunan dalam tanean jelas mempermudah hal tersebut.

Contoh lainnya terletak pada kuasa ayah dan kakek untuk memutuskan siapa yang akan menjadi suami bagi anak perempuannya, meski berlindung di balik hak *ijbariyah* yang memang dibolehkan dalam hukum fikih Islam. Jika memang perempuan menjadi pemegang kuasa dalam tanean, maka sepantasnya jika ibu memiliki hak untuk menolak perintah suaminya untuk menikahkan anak perempuannya pada laki-laki yang dipilih oleh suaminya atau ayahnya (kakek dari si mempelai perempuan). Jika asumsi perempuan sebagai pemilik kuasa tanean dapat dibenarkan, maka peran perempuan sebagai aparat kekuasaan yang justru ikut serta memarjinalkan perempuan sesungguhnya memberikan gambaran, betapa kepemilikan kultural tidak serta merta membuat perempuan mempunyai kuasa untuk mengambil keputusan dalam tanean.

Kondisi tersebut mengisyaratkan bahwa meski perempuan secara kultural “memiliki” tanean, secara spesifik rumah dan dunia sosial didalamnya, namun perempuan tidak menguasai tanean. Terma penguasaan tanean mengisyaratkan adanya hak penuh untuk mengambil keputusan yang tidak dimiliki oleh perempuan, termasuk perempuan yang tinggal di rumah induk, yang dalam banyak hal sangat bergantung pada suaminya. Maka menjadi logis, bahwa emas yang dikirimkan kepada tanean kemudian dikuasai oleh laki-laki yang menguasai rumah induk, laki-laki yang sama yang memaksa

para janda untuk menikah dengan orang yang dipilihnya, laki-laki yang sama yang dengan kuasa tanean yang dimilikinya menyebabkan perempuan terusir dari rumahnya.

Adalah fakta bahwa kuasa laki-laki dalam tanean membuat perempuan terlempar dari dunia sosial dan rumah yang telah membesarkannya, namun perpindahan perempuan dari tanean, sebagai cara mereka untuk keluar dari tekanan sosial dan perlawanan mereka, mengubah banyak hal. Salah satu yang paling signifikan adalah bagaimana tanean bertransformasi, dari sekedar kumpulan rumah dan arena sosial, menjadi wilayah asal - tempat semua hal baik dipantulkan, dan yang paling penting, sebagai tempat tujuan - tempat seluruh imaji dijangkarkan. Tanean menjadi geografi moral sekaligus tujuan bagi mereka yang telah jauh berjalan.

Tanean sebagai geografi moral

Salah satu aspek mendasar yang acapkali terlupakan ketika mendiskusikan tentang Madura terletak pada pandangan mereka terhadap tanean. Aspek ini bahkan amat terlupakan ketika membicarakan orang Madura di luar daerah Madura (lihat Sudagung 2011, Yogaswara 2012), bahkan oleh para pengamat yang mengamati kultur Madura dalam seting Madura itu sendiri (Wiyata 2002, Jonge 2011). Bagaimana cara pandang masyarakat Madura terhadap tanean sesungguhnya menjadi kata kunci penting dalam memahami bagaimana skema kultural bekerja dalam masyarakat. Pemahaman atas tanean sebagai area sosial maupun sebagai 190ambal190an190r atas politik tubuh membawa kita pada satu persoalan lain yang muncul, yakni bagaimana tanean menjadi geografi moral dan tujuan bagi mereka yang telah lama pergi.

Engseng Ho (2006) dengan sangat baik menjelaskan bagaimana masyarakat Hadrami menjadikan Hadramaut sebagai geografi moral bagi mereka yang tersebar di seluruh penjuru dunia. Geografi moral adalah area di mana segala

praktek kebudayaan dan nilai-nilai moral dikembalikan, sebuah 191ambal191an asal di mana jangkar kehidupan dijatuhkan, sebuah pantulan di mana seluruh kehidupan dan nilai-nilainya direfleksikan. Keberadaan geografi moral ini menjadi penting bagi mereka yang jauh berjalan, sebagai cara bagi mereka untuk tetap memiliki ikatan dengan daerah asal sekaligus menjauh dari daerah tersebut. Geografi moral menjadikan para Hadrami untuk terus merasa ingin kembali, suatu saat nanti, 191ambal terus hidup di daerah tujuan mereka. Geografi moral menjadi kompas bagi mereka untuk tetap hidup dan mempertahankan identitas dan imaji mereka di saat yang bersamaan.

Analog yang sama sesungguhnya muncul dalam konteks para janda ini, di mana mereka menjadikan Madura sebagai geografi moral bagi mereka. Madura adalah rumah yang mereka tinggalkan secara fisik namun tetap mereka tinggali secara imajinatif. Skema ini muncul secara berulang ketika mereka membicarakan tentang kehidupan mereka di masa lalu dengan kehidupan mereka saat ini. Dalam hal ini bagaimana mereka melihat bagaimana kondisi mereka secara riil berbanding terbalik dengan kondisi ideal yang mereka angankan. Mereka secara spesifik melihat tanean menjadi sesuatu yang mereka tuju, dan bagaimana mereka mencapai tujuan tersebut terartikulasikan pada bagaimana mereka memandang konteks ruang dan waktu.

Bagi mereka, kehidupan mereka saat ini hanya bagian dari rangkaian episode kehidupan yang harus mereka jalani. Sebagai sebuah rangkaian, ruang yang mereka tinggali saat ini hanya bersifat temporer. Bekasi tidak lain adalah persinggahan, sebagaimana mereka melihat hidup sebagai sebuah tempat persinggahan. Rukoyah menjelaskan, bahwa seluruh hidupnya bergantung pada tanean yang telah dia tinggalkan, bahwa kepergiannya hanya membawa separuh dari dirinya dan separuh lainnya masih tertinggal di taneannya, lebih jauh ia menjelaskan bahwa "... hidup itu mas cuma numpang ngombe

(minum), sampeyan sudah tau pasti. Kalau cuma numpang (minum), buat apa toh repot mikirin duit. Sama mas, saya juga cuma mampir di sini ... hidup saya? Yang jelas bukan di sini ... (di sini) saya (hanya) tamu.”

Sebagaimana Rukoyah, Suhadiyah juga berulang kali menegaskan hal yang sama, bahwa kehidupannya di Bekasi hanya sekedar mampir, melepas lelah sambil menyiapkan tenaga untuk pulang. Kepulangan bagi mereka adalah sebuah keniscayaan. Bahwa mereka hidup dan bekerja keras di Bekasi adalah fakta yang tidak disangkal. Keberhasilan mereka di Bekasi tidak ditujukan sebagai tanda untuk menetap di Bekasi, namun sebagai langkah awal untuk kembali ke rumah mereka. Ruang yang mereka miliki saat ini hanya pemberhentian sementara untuk kembali ke tempat di mana mereka berasal. Terasing dari tanah asal mereka tidak menjadikan mereka merasa kerasan untuk tinggal di tanah harapan tersebut.

Jika mereka melihat ruang saat ini hanya sebatas oase, maka waktu bagi mereka hanya lintasan sejarah yang berkelebat cepat. Bagi Jaenab, tidak masalah jika mereka telah meninggalkan tanean mereka selama lebih dari dua dekade, ia justru kaget ketika menyadari bahwa ia telah lama pergi meninggalkan taneannya. Baginya, waktu yang telah ia lewati berlalu begitu cepat, seakan baru terjadi kemarin, bahwa ia meninggalkan taneannya sambil terus menyimpan harapan untuk segera kembali ke tempat asalnya. Kepergiannya hanya persiapan untuk kembali, tidak masalah seberapa banyak yang ia perlukan. Waktu bagi mereka adalah penggalan episode, di mana kehidupan mereka di Bekasi hanya bagian dari episode yang tidak perlu dihitung, sebab bagi mereka, yang terpenting adalah waktu ketika mereka bermula dan waktu ketika mereka berakhir.

Perspektif mengenai ruang dan waktu bagi Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, dan Kholifah menjadikan tanean sebagai wilayah asal bagi mereka sekaligus tujuan untuk kembali. Meski menjadikan tanean mereka sebagai jangkak bagi

kehidupan mereka, namun kehidupan mereka tidak memantulkan seluruh aspek kehidupan di tanean. Berbeda dengan masyarakat di Buring, sebagaimana dikaji Fathony (2009), di mana mereka membuat replikasi atas kehidupan mereka di Madura dengan membentuk tanean di wilayah mereka di Buring, Malang, lengkap dengan ornamentasi fasad fisik dan skema kulturalnya, apa yang dilakukan oleh para janda di Bekasi adalah sebuah bias refraksi yang tidak sempurna. Mereka tidak mengkonstruksi ulang tanean yang mereka tinggalkan dengan membuat tanean baru di Bekasi.

Setidaknya terdapat tiga alasan mengapa mereka tidak membuat replikasi sempurna atas tanean mereka di Bekasi, yaitu: Pertama, kedatangan mereka di Bekasi adalah migrasi individual. Kedatangan mereka di Bekasi tidak membawa keluarga mereka, atau ke wilayah yang terdapat anggota keluarga mereka, atau datang ke wilayah yang memang menjadi kantung bagi orang Madura di perantauan (lihat Noer 2008). Mereka adalah orang Madura pertama yang datang, bermukim, dan berinteraksi di wilayah tersebut. Bahkan ketika saat ini di sekitar tempat tinggal mereka telah tinggal beberapa orang Madura yang berasal dari kota asal yang sama, mereka tetap hidup secara mandiri tanpa membuat pola permukiman tanean.

Kedua, sebagaimana tanean mereka di wilayah asal yang dihuni oleh anggota keluarga, maka membentuk tanean baru tentu harus mengikuti aturan yang sama, hal ini tidak berlaku di Bekasi, sebab mereka tidak membentuk keluarga yang “murni” Madura atau berlatarbelakang Madura. Tidak ada satupun di antara suami-suami baru mereka yang berasal dari Madura, atau setidaknya memiliki latar belakang kebudayaan Madura. Berbagai alasan melatarbelakangi mengapa mereka enggan menikah kembali dengan laki-laki Madura, baik laki-laki Madura asli maupun peranakan

Madura.⁹ Dengan keluarga yang hanya dirinya yang berasal dari Madura, mudah dipahami mengapa mereka memutuskan untuk tidak membentuk replika dari tanean.

Ketiga, tidak dibentuknya tanean di wilayah Bekasi adalah konsekuensi logis dari posisi Bekasi yang berfungsi sebagai tempat singgah sementara. Tanean bagi mereka adalah rumah, sedangkan rumah bagi mereka adalah apa yang telah mereka tinggalkan. Logika ini mendorong mereka untuk tetap mempertahankan tanean mereka di sana tanpa sedikitpun niat untuk membentuk sebuah tanean baru di tempat mereka saat ini. Bagi mereka, ketika mereka membentuk tanean baru di tempat yang baru, maka hal itu sama saja dengan melepaskan jangkar imaji dan moral mereka atas tanean mereka di sana, dan pada gilirannya menjadi pengkhianat atas loyalitas mereka terhadap tanean. Dengan tidak adanya tanean di wilayah baru, mereka tetap merasa sebagai bagian dari tanean mereka yang lama, dan tetap meletakkan kesetiaan mereka atas tanean mereka di Madura sana.

Tanean menjadi rujukan atas berbagai persoalan maupun aktivitas keseharian yang mereka hadapi ketika harus beradaptasi dengan lingkungan baru. Faridah misalnya, bercermin pada pengalaman dan aktivitasnya ketika masih dalam tanean, dapat dengan mudah mengikuti ritme kehidupan di wilayah baru. Bagi Faridah, aktivitasnya di Bekasi sedikit-banyak memiliki kesamaan dengan aktivitasnya

⁹ Istilah peranakan Madura saya pergunakan merujuk pada keturunan Madura yang sudah menetap di wilayah Bekasi dan sekitarnya, yang boleh jadi sudah tidak lagi memiliki sangkut-paut dengan wilayah asli mereka. Sejarahnya dapat dirunut dari adanya tentara yang berasal dari Madura juga acapkali muncul dalam hubungannya antara relasi Madura-Jawa pada era Mataram (lihat Kasdi 2003, Reid 2004, Ricklefs 2005), sehingga tidak mustahil ada pula tentara Madura yang dibawa oleh Sultan Agung ketika menyerbu Batavia, dan akhirnya menetap di Batavia dan wilayah ommenlanden pada era kolonial, yang pada muaranya akan turut membantu lahirnya sebuah etnis yang saat ini disebut sebagai Betawi (lihat Haris 2007, Raben 2007).

di tanean, seperti keterlibatannya dalam pelaksanaan acara-acara di lingkungannya, ikut membantu memasak bersama untuk persiapan hajatan tetangga, atau keikutsertaannya dalam kegiatan majelis taklim perempuan. Sebelum pergi menuju Bekasi, kehidupan perempuan dalam tanean memiliki ritme yang panjang, dan dengan alasan yang sama lah dirinya tidak mengalami kesulitan untuk beradaptasi dengan lingkungan sekitar. Aktivitas yang padat di wilayah baru yang, dalam derajat tertentu, tidak berbeda dengan kehidupan di tanean mendorong mereka untuk tidak merasa perlu membentuk tanean baru di wilayah yang baru.

Meski mereka tidak membentuk sebuah tanean baru, namun mereka menjadikan tanean sebagai geografi moral bagi mereka. Sebagai geografi moral, mereka menjadikan tanean sebagai sandaran sekaligus sebagai tempat di mana nilai-nilai moral dan kebudayaan dikembalikan. Mereka berulang kali menyatakan bahwa tanean adalah tempat mereka kembali, tempat mereka mengambil kebajikan dan nilai, tempat mereka menyandarkan seluruh persoalan yang mereka hadapi. Kemaduraan mereka muncul justru ketika meninggalkan tanah Madura dan menetap di wilayah yang teramat jauh dari tempat mereka berasal. Nilai-nilai kultural dalam tanean selalu mereka bawa dan mereka ajarkan kepada anak-anak mereka dan diartikulasikan dalam berbagai kegiatan hidup sehari-hari.

Suhadiyah misalnya, selalu mengajarkan kepada anak-anaknya, meski hanya seorang anak kandung dan dua orang anak angkat, mengenai nilai-nilai kultural Madura. Seluruh anaknya diwajibkan untuk selalu salat lima waktu dan bisa membaca Al Quran, sebab menurutnya kemampuan mengaji akan memberikan keselamatan lahir dan batin dan bekal seseorang di akhirat nanti. Nilai ini sesungguhnya berakar dalam kultur orang Madura yang mengatakan ngaji reya bendhe akherat, atau mengaji sebagai bekal di akhirat. Suhadiyah juga mengajarkan nilai-nilai Madura lainnya, seperti etos kerja, persahabatan, dan juga nilai-nilai seksualitas.

Suhadiyah menjelaskan kepada anak-anaknya, bahwa Allah menciptakan perempuan dan laki-laki berbeda karena mengemban tugas yang berbeda. Meski apa yang diajarkan memiliki kesamaan dengan nilai-nilai kultural, misalnya bahwa perempuan adalah tanah tempat manusia dilahirkan dan laki-laki adalah pembawa benih kehidupan, namun Suhadiyah tegas mengatakan bahwa ia tidak ingin anaknya mengalami nasib yang sama dengan dirinya. Ia memang membedakan antara anak laki-laki dan anak perempuan, namun dalam banyak hal, ia menyamaratakan di antara keduanya. Berbeda dengan konstruksi ruang di Madura yang membedakan antara ruang perempuan dan ruang laki-laki, Suhadiyah tidak membagi ruang dalam rumahnya, sebab baginya semua anak memiliki hak atas ruang yang sama untuk bisa dimanfaatkan secara bersama-sama.

Faridah dan Jaenab juga melakukan hal yang sama, bahwa mereka mengajarkan nilai-nilai kultural Madura yang mereka anggap baik kepada anak mereka. Terutama bagi anak perempuan, Faridah dan Jaenab selalu mengajarkan untuk saling membantu serta tidak saling membicarakan keburukan saudara-saudaranya. Namun sebagaimana Suhadiyah, mereka tetap mengajarkan bahwa perempuan adalah tempat kehidupan berasal, dan karenanya perempuan harus dihormati. Mereka juga menjelaskan bagaimana perempuan harus mampu mandiri dengan memanfaatkan seluruh potensi yang ia miliki tanpa harus terlalu bergantung pada laki-laki atau perempuan lainnya.

Tanean sebagai geografi moral acap kali muncul ketika satu persoalan yang mereka hadapi, dan kemudian selalu bercermin pada kejadian atau nilai yang ada dalam tanean. Suhadiyah misalnya, ketika melihat anaknya malas untuk belajar mengaji selalu berkata “kalau di tanean, pasti (kamu) dihukum”, atau jika anaknya malas membantu dia berkata “kalau di (tanean) sana, semua anak perempuan itu ikut bantu, ga rewel.” Seluruh informan, tidak hanya Suhadiyah, selalu

melihat bagaimana nilai-nilai kehidupan di tanean, yang ditanamkan oleh orangtua mereka, kemudian pengalaman dan nilai-nilai tersebut direfleksikan dalam kehidupan mereka saat ini. Refleksi ini berulang kali muncul ketika mereka melihat bagaimana kehidupan mereka di wilayah yang baru, bagaimana heterogenitas sosial masyarakat, dan terutama bagaimana model interaksi antarindividu yang mereka anggap jauh lebih bebas ketimbang di tanean mereka.

Salah satu persoalan yang sering muncul, ketika mereka merefleksikan kondisi dan nilai tanean sebagai kondisi dan nilai yang ideal dibandingkan dengan kondisi dan nilai yang mereka hadapi di wilayah baru, terletak pada hubungan antarindividu dalam lingkungan tetangga. Dalam tanean, rumah mereka adalah kerajaan mereka. Tidak semua orang, bahkan sesama perempuan, dapat dengan bebas masuk ke dalam bagian dalam rumah tanpa permissi terlebih dahulu. Hal ini berbeda dengan kehidupan bertetangga di wilayah baru, di mana perempuan bisa saling berkunjung dan masuk ke dalam rumah tanpa menunggu dibukakan pintu oleh pemilik rumah. Anak terkadang memicu masalah, di mana dalam kehidupan tanean, anak sangat diatur oleh orangtua dan tidak boleh sembarangan masuk ke rumah orang, meski masih bersaudara. Kondisi ini tidak ditemukan dalam kehidupan di wilayah baru, di mana seorang anak tetangga bebas keluar masuk rumah untuk bermain bersama, bahkan bebas untuk membuka lemari makanan tanpa perlu meminta izin dari orangtua dari anak pemilik rumah.

Rukoyah menjelaskan kegagapannya dalam menghadapi situasi yang berbeda yang dihadapinya dengan pengalaman dan nilai-nilai yang dimilikinya sebagai sebuah perjuangan yang terkadang mengagetkan. Dirinya selalu diajarkan bahwa anak perempuan harus bersikap sopan dan pasif sekuat apapun keinginannya, seketika terkaget-kaget ketika mendapati anak laki-lakinya, yang menginjak usia remaja, dikejar dengan sangat agresif oleh seorang gadis, yang

notabene masih dalam lingkungan tetangganya. Hal lainnya yang juga mengagetkan bagaimana dirinya, sejak tahun pertama tinggal hingga saat ini, bahwa ia selalu merasa risih menerima tamu laki-laki, di ruang tamu dalam rumah, pada malam hari. Situasi itu jelas tidak akan ditemukan dalam tanean, sebab laki-laki asing terlarang untuk masuk ke dalam tanean, bahkan sampai masuk ke dalam rumah, apalagi tamu tersebut datang pada malam hari. Baginya, “dunia edan” yang dia hadapi saat ini merupakan tantangan, khususnya bagi dirinya sendiri, untuk mempertahankan kemaduraan yang dia miliki, sekaligus membentuk kemaduraan yang sama bagi anak-anaknya. Hal yang sama diamini oleh Suhadiyah, Faridah, Jaenab, dan Kholifah, bahwa mempertahankan kemaduraan, dengan mempertahankan nilai-nilai yang mereka miliki, hingga mengajarkan nilai-nilai tersebut kepada seluruh anak-anaknya, merupakan agenda yang selalu mereka bawa. Bagi mereka, penting untuk tetap mempertahankan identitas kemaduraan mereka di tengah kehidupan masyarakat yang heterogen seperti di Bekasi.

Di sisi yang berbeda, usaha untuk mempertahankan kemaduraan yang mereka miliki tidak semata untuk menyatakan asal muasal mereka atau menegaskan identitas kesukuan mereka. Usaha yang mereka lakukan, dengan melakukan enkulturasi kepada anak-anak mereka, atau berkompromi dengan suami bahwa mereka tidak akan menerima tamu laki-laki pada malam hari dengan alasan atau tujuan apapun, terlebih bagaimana mereka memelihara hubungan mereka dengan keluarga mereka di tengah panas-dinginnya hubungan antara dua wilayah, merupakan usaha untuk menjaga posisi tanean sebagai geografi moral mereka. Bagi mereka, tanean yang secara fisik telah mereka tinggalkan, tetap lah merupakan cermin dasar sekaligus kaca mata mereka dalam melihat dunia yang ada di sekitar mereka. Nilai-nilai dalam tanean menjadi landasan sosial, kultural, dan emosional

mereka, yang mendorong mereka untuk berpikir dan bertindak.

Tanean bagi mereka adalah pantulan ideal, dan pantulan tersebut dijadikan sebagai landasan ideal bagi mereka dalam membangun kehidupan mereka di tempat yang baru. Tanean bertransformasi, dari sekedar kumpulan rumah yang saling berhimpit membentuk sebuah fasad fisik, menjadi area sosial dan lokus artikulasi politik tubuh, kemudian beralih menjadi geografi moral di mana segala hal tentang tanean adalah sebuah “kebenaran” yang harus diwujudkan sekaligus sebagai identitas yang harus dijaga di tengah himpitan “kegilaan” dan kejutan kultural yang harus mereka hadapi. Namun tanean tidak berhenti di sana. Wujud akhir dari transformasi tersebut lah yang mendorong Suhadiyah, Rukoyah, Jaenab, Faridah, dan Kholifah, dengan kesediaan hati menjalani hidup yang “edan”, “gila”, dan absurd. Tanean bagi mereka lebih dari itu semua. Tanean adalah tujuan akhir bagi mereka yang telah jauh berjalan.

Terkait dengan posisi tanean sebagai tujuan, menarik untuk melihat penjelasan Faridah tentang rumah di sana di sela kesibukannya menyiapkan makanan untuk keluarga sekaligus warung yang ia rintis. Ia berkata:

“Sini, Mas, saya mau cerita. Saya sudah di sini (Bekasi) hampir 26 tahun, itu kalau saya ga salah hitung loh ya. Tapi sampeyan tahu? Saya ga pernah merasa ini (Bekasi) rumah saya. Saya ga kerasan. Saya cuma tamu, numpang ngombe, sekedar datang, rebahan (se)bentar, terus pergi lagi mau gimana lagi, walaupun saya pikir hidup di sini baik Apa kurangnya di sini? Ga ada, Mas sampeyan jangan becanda dibanding dulu (waktu di Madura), hidup saya (saat ini) (s)udah kayak raja. Usaha lancar, saya ga pernah kelaparan, suami saya juga baik, ga pernah kasar apalagi mukul, tetangga ga pernah gosip yang aneh-aneh, anak-anak

juga sekolah. Ya, Mas, ga ada satu pun yang kurang. Alhamdulillah hidup saya saat ini....tapi saya tetap tamu. Di sini bukan rumah saya....sampeyan heran? Jangan. Apa yang saya lakuin itu urusan saya....saya cuma mau pulang, apa itu susah (dipahami)? Saya ga ngerti.”

Rumah yang ia tempati sesungguhnya besar untuk ukuran tetangga di sekitarnya. Rumah dua lantai dengan empat kamar tidur, garasi, dan warung makan di halaman depannya. Garasi itu hanya berfungsi malam hari dan mampu menampung dua mobil yang digunakan untuk mengantarkan catering, sedangkan pada siang hari lebih banyak digunakan untuk menyiapkan masakan catering untuk beberapa perusahaan yang ada tidak jauh dari tempat tinggalnya. Rumah itu sendiri selalu ramai, dengan enam orang karyawan, seorang supir, seorang suami dan tiga orang anak angkat yang tinggal di rumahnya, belum termasuk anak-anak asuhnya yang terkadang berkunjung ke rumah tersebut.

Kehidupan sosial Faridah di Bekasi bahkan lebih padat lagi. Terlibat di beberapa majelis taklim, organisasi sosial, arisan warga, bahkan dicalonkan untuk menjadi ketua Rukun Tetangga di lingkungannya. Faridah dikenal oleh lingkungannya sebagai seorang juragan catering yang selalu menyediakan rumahnya untuk kegiatan PKK atau Posyandu, meski notabene dirinya bukan ketua RT, hal mana yang mendorong tetangganya untuk membujuknya menjadi ketua RT. Dirinya dikenal dengan sosok yang ramah, dermawan, dan mudah bergaul. Dalam lingkungan sosialnya saat ini, kehidupannya adalah kehidupan yang diangankan oleh tetangga-tetangganya: berkecukupan, harmonis, baik hati. Namun di luar gambaran itu semua, sebuah ironi muncul dalam diri Faridah, bahwa sebaik apapun kehidupannya, berbanding terbalik dengan apa yang ia rasakan. Rumahnya bukan di Bekasi, namun jauh di sana.

Sebagaimana Faridah, rasa yang sama juga dialami oleh Suhadiyah. Kehidupannya sebagai juragan beras yang menguasai pasar-pasar tradisional dan pengecer di wilayahnya, atau relasinya dengan berbagai pedagang dari berbagai tingkatan, bahkan hubungan baiknya dengan tetangga di sekitarnya, tidak serta-merta menjadikan dirinya terikat dengan wilayah tersebut. Alih-alih terikat menjadi sebuah bagian dari kelompok sosial di wilayah baru, Suhadiyah selalu merasa bahwa seluruh peruntungannya di Bekasi adalah sebuah cara yang “diberikan” oleh Allah untuk bisa kembali ke “rumah(nya) yang sebenarnya”. Rumahnya saat ini hanya pemberhentian untuk mempersiapkan bekal secukupnya untuk kembali berjalan pulang ke rumahnya di sana.

Rumah, dari sudut pandang mereka, adalah konsep yang ambivalen untuk dijelaskan. Di satu sisi, rumah lah yang memaksa mereka pergi, melempar mereka, dan membuang mereka dalam rimbun belantara kota. Rumah lah yang secara faktual mendorong mereka untuk melangkah jauh. Rumah adalah titik episentrum yang getarannya merambat jauh, sejauh lebih dari seribu kilometer jauhnya. Di sisi yang berbeda, rumah adalah jangkar mereka. Tidak perduli sejauh apapun mereka telah pergi, rumah adalah lokus tempat mereka akan kembali. Rumah menjadi tujuan bagi orang yang telah jauh melangkah. Ambivalensi atas rumah selalu muncul dari gambaran mereka atas rumah itu sendiri. Rumah bagi mereka adalah kebencian sekaligus kerinduan, lokus yang membuat mereka patah hati dan jatuh cinta dalam waktu yang bersamaan.

Ambivalensi ini bahkan semakin menjadi-jadi setiap menjelang Ramadhan atau jelang hari raya Idul Adha. Bagi mereka, toron atau pulang bukan sekedar urusan membeli tiket atau buah tangan. Toron adalah perjalanan kembali pulang yang nyaris mistis. Bagi mereka, toron, sebagaimana rumah bagi mereka, adalah sesuatu yang ambivalen pula. Di satu sisi, selalu ada kerinduan untuk kembali mengunjungi rumah atau

sekedar mencicipi sejumlah dunia sosial yang telah lama mereka tinggalkan. Di sisi berbeda, toron selalu membawa sakit hati yang berkepanjangan, di mana kedatangan mereka selalu tidak diharapkan oleh keluarga, dan masuk dalam dunia sosial tanean menjadi sesuatu yang “menakutkan.” Tanean dan dunia sosial di sekitarnya adalah dunia yang begitu asing sekaligus begitu dekat, sebab meski secara fisik diri mereka ada dalam tanean tersebut, namun mereka tidak pernah benar-benar masuk dalam dunia sosial tanean. Mereka adalah tamu di rumah mereka sendiri.

Pergulatan mereka dalam dunia sosial baru tidak menjadikan mereka menjadikan dunia sosial itu sebagai rumah mereka. Motif dari keengganan untuk berkumpul dengan komunitas Madura dan membentuk kantong-kantong masyarakat Madura menjadi mudah dimengerti, bukan karena mereka tidak memiliki kedekatan emosional dengan Madura, namun justru karena mereka khawatir, bahwa bergabungnya mereka akan menghilangkan kemaduraan mereka sendiri. Bagi mereka, bergabung dalam komunitas Madura yang kemudian menetap lama, untuk kemudian menjadikan Bekasi sebagai rumah adalah konsep absurd yang mereka tolak. Bagi mereka, membangun “rumah” di sini tidak menghapus “rumah” di sana. Secara implisit, mereka berdiri di atas dua kaki yang sama-sama goyah: di Bekasi jejaring sosial yang mereka miliki dapat dilepas sewaktu-waktu karena hanya dianggap sebagai bisnis biasa, di Madura mereka tetap tertolak sebagai bagian dari tanean dan karenanya tidak dapat mengklaim diri sebagai anggota penuh dari tanean tersebut.

Ambivalensi dalam dunia mereka tidak berhenti hanya pada makna rumah maupun toron bagi mereka, namun juga pada bagaimana mereka mempertahankan hubungan antara dunia di sini dengan dunia di sana. Bagi mereka, seluruh perhiasan emas, uang tunai, atau barang-barang adalah harga yang teramat murah untuk mempertahankan legitimasi atas hak kultural mereka atas rumah dalam tanean. Namun

pemahaman si penerima tidak sama dengan pemahaman si pengirim. Bagi keluarga mereka, seluruh barang-barang tersebut hanya hadiah yang “tidak” diharapkan dari orang yang dianggap “hilang”. Seluruh barang-barang tersebut tidak lain adalah kiriman yang pemanfaatannya menjadi urusan penanggungjawab tanean sepenuhnya tanpa merasa perlu meminta persetujuan atau pemberitahuan kepada si pengirim.

Tanean menjadi analog dari griya dan dadia di Bali, dan mereka menempati posisi yang nyaris sama: hilang dan terlupakan. Dalam konteks Bali, mereka yang dianggap hilang telah dikeluarkan dari dadia dan karenanya kehilangan seluruh status dan haknya atas dadia (Covarrubias 1973, Barth 1993). Dalam analog yang sama, apa yang dihadapi oleh Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, dan Kholifah sama dengan mereka yang dikeluarkan dari dadia. Mereka terasingkan dalam dunia sosial tanean, sebagaimana orang hilang tersebut terasingkan dalam dunia sosial griya dan dadia. Keterasingan ini mendorong mereka untuk pergi menjauh dari tanean mereka. Kepergian mereka dari tanean dengan demikian adalah upaya mereka untuk keluar dari tekanan sosial dan kultural yang menghimpit.

Sisi ambivalen dari kepergian mereka terletak pada suatu hasrat mendasar: bahwa mereka selalu berharap untuk kembali ke tempat yang telah mereka tinggalkan. Bagi mereka, tanean adalah tujuan utama yang hendak mereka capai, dengan cara apapun, dan dengan harga setinggi apapun. Kembali ke tanean adalah hasrat terpenting yang mereka miliki, sebab bagi mereka, kembali ke tanean adalah cita-cita yang akan diperjuangkan seberat apapun perjuangan tersebut. Bagi mereka, Bekasi tidak lain adalah terminal pemberhentian sekaligus keberangkatan. Kehidupan sosial yang mereka nikmati saat ini, termasuk kemandirian ekonomi, adalah bagian dari cara yang mereka lakukan untuk kembali ke tempat mereka berasal.

Di titik ini sesungguhnya kita harus meninjau kembali mengenai apa yang mereka maksudkan dengan rumah itu sendiri. Rumah bagi mereka adalah tanean. Meski dalam tanean mereka memiliki sebuah bangunan rumah, namun rumah dan tanean adalah dua entitas yang titik batasnya amat kabur. Di satu sisi, mereka secara gamblang menjelaskan rumah sebagai wujud fisik tempat mereka tinggal ketika mereka kembali ke tanean. Sebagai wujud fisik, seluruh anak perempuan Madura yang akan menikah dapat dipastikan akan memiliki rumah yang menjadi hak kultural mereka. Sebagai wujud fisik, rumah adalah tempat kediaman yang menjadikan sebagai ratu sekaligus pemilik rumah tersebut. Namun di sisi yang berbeda, rumah adalah sebuah area sosial yang lebih besar, sebuah area yang bernama tanean. Rumah bagi mereka adalah komplek permukiman dan seluruh dunia sosial yang ada di dalamnya. Rumah dengan demikian adalah dunia fisik sekaligus dunia sosial, dunia yang pernah mereka tinggali, mereka tinggalkan, dan kemudian mereka idamkan.

Tanean menjadi tujuan hidup bagi mereka untuk kembali di tempat mereka saat ini. Namun titik ini masih menjadi masalah, apakah mereka akan benar-benar berniat kembali ke tanean mereka? Kondisi ini memicu kontradiksi tersendiri, sebab dalam beberapa kesempatan, dengan gamblang mereka menceritakan betapa tersiksanya mereka masuk ke dalam dunia sosial yang telah membuang mereka jauh-jauh. Bahkan kondisi yang sama selalu mereka rasakan setiap mereka pulang ke tanean tersebut, yang hanya membuat mereka mampu bertahan kurang dari satu minggu untuk akhirnya kembali ke Bekasi. Mereka selalu diposisikan sebagai orang luar, tidak lebih dari tamu, sebab mereka secara sosial telah dianggap keluar dari tanean dan loyalitas mereka atas tanean dianggap hilang, dengan demikian mereka tidak diharapkan kembali masuk ke dalam dunia sosial tanean. Jika mereka begitu tersiksa, bahkan setelah beberapa dekade, mengapa mereka tetap bertahan untuk mencoba kembali?

Mengapa tanean menjadi penting bagi mereka sehingga setelah bertahun-tahun mereka selalu bermimpi untuk kembali ke tanean?

Jawaban atas pertanyaan ini muncul, tanpa saya sadari, ketika saya berbincang dengan Patah, ayah kandung Faridah. Keping terakhir dari puzzle atas seluruh persoalan yang menggajal jatuh di waktu yang hampir bersamaan, ketika saya menghubungi Faridah sore harinya, setelah di pagi harinya saya berbincang dengan ayahnya. Tujuan atas seluruh persoalan yang dihadapi oleh Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, Kholifah, sesungguhnya amat sederhana. Alih-alih bertanya kepada mereka yang hidup, saya justru harus bertanya kepada mereka yang telah mati. Saya menduga alasan paling logis atas tindakan mereka terletak pada bagian paling barat tanean, bagian yang paling terlupakan oleh mereka yang hidup: pemakaman.

Buju', kematian, dan ingatan kolektif

Buju' atau makam adalah bagian tak terpisahkan dari tanean. Dalam beberapa tanean yang masih berhubungan erat secara genealogis, makam adalah axis mundi bagi tanean-tanean tersebut. Bagi masyarakat Madura, makam menjadi amat penting, sehingga beberapa kegiatan yang berkaitan dengan makam, seperti pembersihan rokat buju' (makam keramat), selalu diadakan secara bersama-sama oleh tanean-tanean. Subahianto (2004) menjelaskan sebuah cerita, bagaimana arwah mereka yang telah meninggal akan mendatangi keluarganya setiap malam Jumat, sekedar memastikan bahwa keluarga mereka masih hidup dan mengingat mereka, atau memastikan bahwa tanean dan seluruh asetnya masih utuh sebagaimana kondisi sebelum mereka mati. Dengan alasan itu lah mengapa pengerjaan proyek Jembatan Suramadu mengalami banyak kendala,

karena kepercayaan akan arwah leluhur menjadikan pantangan bagi masyarakat untuk menjual tanah mereka.

Tanah bagi masyarakat Madura adalah penanda identitas sekaligus pengikat mereka atas leluhur mereka. Tanpa tanah, orang Madura tidak berbeda dengan non-Madura. Signifikansi tanah bagi orang Madura agaknya sama dengan posisi perempuan dalam tanean. Tanpa tanah orang Madura tidak akan hidup, sebagaimana tanpa perempuan sebuah tanean tidak akan bertahan. Tanah menjadi sangat penting, sebab bagi masyarakat agraris keberadaan tanah adalah denyut nadi bagi kehidupan masyarakat sekaligus sebagai area sosial di mana hubungan dan status sosial diletakkan (Scott 1981, Wolf 1985, Rachbini 1995, Subaharianto 2004, Jonge 2011). Tanah pula yang menjadi dasar atas solidaritas sosial di dalam tanean, sebab seluruh penghuni tanean pada dasarnya mengolah tanah yang sama, hidup dari tanah yang sama, dan akan dikuburkan di tanah yang sama.

Namun tanah bukan titik episentrum utama dalam tanean, makam lah yang menjadi titik pusat di mana gerak semua yang hidup berputar di sekitar yang mati. Meski tanah memberikan kehidupan bagi mereka yang hidup, namun tanah menjadi amat berarti bagi mereka yang telah mati. Makam yang terletak di sebelah barat, dekat dengan pintu masuk tanean, menjadi tanda pengingat bagi semua orang yang hidup, bahwa cepat atau lambat mereka akan menuju tempat tersebut. Makam menjadi titik krusial, sebab hampir setiap tanean, atau setidaknya seluruh tanean yang menjadi fokus kajian ini, memiliki kompleks pemakaman yang hanya dipergunakan oleh keluarga penghuni tanean. Mereka yang telah mati, dalam keluarga tersebut, dapat dipastikan akan dimakamkan dalam kompleks pemakaman tersebut.

Makam keluarga di setiap tanean merupakan area yang terbuka dan tanpa pagar, meski tidak semua makam memiliki cungkupnya sendiri, namun semua makam memiliki nisan yang mencatat dengan jelas siapa yang dimakamkan dalam

makam tersebut. Nisan itu sendiri tidak disusun berdasarkan aturan senioritas, berbeda dengan tanean yang mengatur secara jelas siapa yang tinggal di rumah induk dan berjajar berdasarkan garis keturunan. Makam di Madura, sebagaimana kompleks pemakaman lainnya, amat berantakan dan tidak beraturan. Meski tidak menarik, namun makam menjadi kata kunci penting dalam memahami sikap dan perlawanan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Makam jelas merupakan tujuan akhir dari semua masalah yang muncul dan konflik yang mengemuka. Makna penting makam bukan sekedar tempat persemayaman akhir bagi tubuh yang membujur kaku, bukan pula pusara yang membisu. Makna penting makam terletak pada posisi makam sebagai prasasti yang mencatat hal yang paling berarti bagi orang yang hidup: eksistensi diri.

Makam memainkan dua peran sekaligus: pencatat identitas si mati sekaligus pengingat bagi yang hidup bahwa ada salah seorang saudara mereka dikuburkan di tempat itu. Makam menjadi pengikat bagi setiap orang dalam tanean. Berbeda dengan dadia di Bali, bahwa upacara adat menjadi pengikat dasar, maka dalam konteks Madura, makam adalah area yang mengikat semua orang. Makam merupakan penanda paling jelas, bahwa siapapun yang dikuburkan di sana adalah bagian dari tanean. Dengan dikuburkan di makam tersebut, setidaknya terdapat satu kepastian: bahwa orang tersebut tidak akan hilang dan terlupakan. Hal ini penting, sebab dalam beberapa kegiatan tanean, utamanya yang berkaitan dengan kegiatan keagamaan, kunjungan ke makam adalah hal yang amat biasa dilakukan. Jelang puasa Ramadan misalnya, kunjungan ke makam keluarga, dengan dibersihkan area makam, menjadi tradisi yang sudah mengakar kuat.

Di sisi lain, posisi penting makam dapat terlihat pada bagaimana penghormatan penghuni tanean atas makam (Subaharianto 2004, Wiyata 2013). Jika tanah dalam tanean tidak boleh dijual, maka tanah makam haram untuk dijual,

bahkan untuk sekedar terpikir untuk dijual. Tanah makam adalah jenis tanah yang tidak pernah berkurang dan tidak juga digunakan untuk tujuan apapun. Meski beberapa tanean, yang umumnya memiliki makam keluarga secara bersama-sama, membelah area makam untuk kepentingan lalu lintas jalan, namun hanya sebatas itu lah penggunaan tanah makam boleh digunakan. Makam menjadi areal yang amat terlarang untuk dipergunakan di luar peruntukannya sebagai tempat pemakaman. Atas dasar itu pula lah, makam selalu menjadi awal bagi semua hal di tanean: barat sebagai tempat dimulai dan kembali.

Mengikuti alur poros barat-timur, maka semakin ke timur semakin muda, sama halnya semakin ke barat semakin tua. Poros ini mengisyaratkan bagaimana perspektif tanean atas kehidupan, bahwa tanean muncul dan berkembang dari barat, maka segala sesuatu akan kembali ke barat. Perspektif ini memberikan pengertian lain atas makna rumah bagi Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah dan Kholifah. Rumah bagi mereka bukan sebatas gatra fisik atau dunia sosial, namun lebih pada tempat kembali bagi jiwa yang telah lama pergi. Rumah bagi mereka adalah tujuan yang hendak mereka capai dengan cara apapun, termasuk dengan mengirimkan emas dan uang kepada keluarga mereka. Kesadaran bahwa emas yang mereka kirimkan boleh jadi tidak membuat mereka langsung diterima dalam dunia sosial tanean membuat tindakan mereka harus dilihat bukan sebagai motif kembali secara fisik, namun lebih pada aspek non-fisik.

Hal ini misalnya selalu muncul dalam sikap ambivalen mereka tentang rumah di sana yang selalu mereka ulang-ulang: di satu sisi ingin kembali namun di sisi lain enggan menetap. Pemahaman atas ambivalensi ini mau tidak mau membuat asumsi rumah sebagai gatra fisik belaka harus ditinjau ulang. Di satu sisi, pemahaman rumah sebagai ruang fisik boleh jadi benar, bahwa semua orang membutuhkan rumah untuk tempat menetap. Namun agaknya amat keliru memahami rumah

dalam konteks yang sedemikian sempit, sebab rumah bagi mereka adalah tempat di mana mereka dilahirkan, tempat segala hal dimulai, dan menjadi tempat segala hal berakhir. Maka rumah dapat diperluas bukan hanya sebagai bentuk fisik bangunan bertembok, namun sebuah kompleks kehidupan: tanean. Tanean jelas merupakan rumah, setidaknya ketika seluruh persoalan diletakkan dalam konteksnya, bahwa keinginan mereka untuk kembali ke dalam tanean adalah mimpi yang terus mereka ingat dan sampaikan.

Di sisi lain, kematian adalah titik akhir kehidupan manusia, sehingga tidak sulit untuk melihat bahwa mereka yang hidup akan selalu berharap untuk kembali, jika tidak dalam keadaan hidup, setidaknya mereka akan kembali dalam keadaan mati. Suhadiyah menjelaskan, bahwa dirinya menyadari sepenuhnya, bahwa kedatangannya, secara fisik, bersama dengan keluarga barunya tidak mendapat sambutan yang hangat dari keluarganya, menjadikan dirinya dan keluarganya tidak lebih dari tamu di rumahnya sendiri. Dirinya juga menyadari, bagaimana keluarga besarnya menempatkan dirinya dan keluarganya sebagai orang luar yang kebetulan bertamu, dan hanya karena alasan sopan santun ketimuran saja lah dirinya dapat tinggal di dalam tanean tersebut. Dunia sosial tanean secara jelas menutup pintu di depan mukanya, sehingga dirinya tidak mungkin untuk kembali terlibat aktif dan diterima seperti dulu seakan tidak pernah terjadi sesuatu. Kondisi ini memicu rasa khawatir dalam diri Suhadiyah, jika dirinya tidak berbuat sesuatu, maka boleh jadi dirinya akan benar-benar hilang, dan terhapus dalam silsilah keluarga dan memori kolektif tanean.

Memori kolektif tanean menjadi sangat krusial bagi sebuah tanean untuk tetap bertahan di tengah perubahan. Tanean pada dasarnya dibangun di atas pondasi tubuh penghuninya. Bangunan dasar tanean menjadikan setiap penghuni tanean sebagai bagian integral dalam tanean, dan untuk mengikat kesetiaan setiap orang, maka tanean harus

memberikan “sesuatu” sebagai ganti atas tenaga dan waktu yang dicurahkan. Sesuatu itu tidak lain adalah pengakuan atas kedirian seseorang sebagai penghuni tanean tersebut. Pengakuan ini menjadi penting, sebab tidak terdapat ruang dalam dunia sosial tanean bagi orang yang tidak diakui dalam sebuah tanean maupun ketika berhadapan dengan orang dari tanean yang berbeda. Tanean menjadi identitas kultural bagi setiap orang Madura, dan tanean secara nyata memberikan legitimasi atas identitas tersebut.

Memori kolektif tanean juga menjadi penting tidak hanya untuk mengikat loyalitas penghuni tanean, namun juga penting untuk memelihara hubungan genealogis setiap penghuni tanean. Mengingat tanean menempatkan hubungan genealogis sebagai beton pembentuk tanean, maka pada hubungan yang sama lah dibangun dimensi emosional tanean. Mereka yang “keluar” dari tanean menjadi orang luar, dan karenanya hubungan genealogis yang dibangun hanya sebatas hubungan sanguin per se tanpa hubungan sosial. Mereka hanya saudara sedarah yang hubungan saudara itu sendiri tidak lebih dari ucapan manis, sebab secara sosial dan kultural, mereka tidak lagi memiliki hak untuk tinggal di dalam tanean tersebut. dengan tidak adanya hak untuk tinggal, maka mereka secara perlahan terhapus dalam memori kolektif tanean untuk kemudian selamanya dianggap sebagai orang luar yang tidak memiliki latar belakang atau emosi kultural atas tanean.

Dalam skema kultural tanean, orang luar bukan bagian dari tanean. Mereka hanya orang biasa yang tidak lagi memiliki hak untuk melakukan klaim atas tanean. Sisi pragmatis tanean, karena tekanan ekologi yang keras mengharuskan setiap orang mampu memanfaatkan kapasitas produksinya, menjadikan aspek ekonomi tanean sebagai denyut kehidupan tanean. Orang luar tidak masuk dalam dunia tanean karena mereka tidak berkontribusi atas keberlangsungan tanean. Mereka tidak lain adalah parasit, yang alih-alih membantu kehidupan, justru menyedot kehidupan tanean. Di sisi yang berbeda, tanean tidak

lain adalah dunia sosial, tempat di mana setiap orang saling terinterkoneksi dengan orang lain, baik secara genealogis maupun interaksi fisik. Setiap orang akan mengingat siapa anak siapa, atau siapa bersaudara dengan siapa. Dengan demikian, penting bagi setiap orang yang meninggalkan tanean untuk selalu menjejakkan satu kakinya di tanean, dengan tujuan sederhana: agar dirinya tidak dilupakan sebagai bagian dari tanean tersebut.

Tindakan yang mereka lakukan harus dilihat dalam perspektif kekhawatiran atas hilangnya mereka dalam memori kolektif tanean. Makam secara jelas mencatat ingatan kolektif tersebut, sebab hanya mereka yang berasal dari tanean itu lah yang memiliki hak kultural untuk dimakamkan dalam komplek pemakaman tersebut. Konsekuensi logis dari posisi makam sebagai pencatat memori kolektif ingatan tanean menjadikan siapapun yang tidak dimakamkan dalam komplek pemakaman tersebut bukan bagian dari tanean. Titik krusial makam menjadikan siapapun yang berasal dari tanean, sejauh apapun dan selama apapun orang tersebut sudah pergi tetap merasa sebagai bagian dari tanean.

Kondisi ini yang memicu banyak persoalan antara mereka yang di Bekasi dengan mereka yang di Madura. Dari perspektif Bekasi, apa yang mereka kirimkan adalah cara mereka untuk menegaskan satu kaki mereka di tanah kelahiran mereka. Namun dari sisi Madura, apa yang dikirimkan adalah pemberian yang tidak pernah diharapkan. Dari sisi mereka yang di Bekasi, keberadaan mereka adalah bagian dari tanean tersebut karena mereka adalah orang dalam yang kebetulan berada di luar. Namun dari sisi keluarga di Madura, sejak mereka meninggalkan Madura, ngongge, mereka tidak lagi dianggap sebagai orang dalam. Kepergian mereka tidak lain menegaskan posisi mereka sebagai orang luar, pembelot yang mbalelo atas skema kultural tanean.

Persoalan ini terletak pada satu pandangan bahwa tanah adalah rahim yang telah melahirkan orang Madura.

Posisi sakral tanah melahirkan konflik antara mereka yang ada di luar dengan mereka yang ada di dalam. Gesekan dalam hubungan antara mereka yang di Bekasi dengan mereka yang Madura bukannya tidak disadari oleh masing-masing pihak, dan dalam beberapa kesempatan justru semakin membesar. Mulai dari pertengkaran atas penyalahgunaan emas dan kiriman hingga konflik terbuka atas perebutan rumah menjadi cerita yang selalu muncul ketika mereka kembali ke tanean. Dunia sosial tanean menjadi dunia yang asing bagi mereka. Keterasingan ini memunculkan sebuah kesadaran, yang dalam derajat tertentu amat menyakitkan, bahwa boleh jadi mereka tidak akan kembali ketika mereka masih hidup.

Kesadaran ini tentu saja traumatik, sebab di satu sisi, mereka tidak pernah sedikit pun melepaskan angan untuk kembali ke tanean tempat mereka berasal, namun di sisi lain mereka menyadari, bahwa tanean bukan lagi tempat yang ramah untuk mereka. Kesadaran yang sama, agaknya, yang menyebabkan mengapa mereka selalu membutuhkan persiapan yang ekstra keras untuk kembali, sebab mereka tidak hanya harus menghadapi situasi sosial di mana mereka tidak lagi dianggap sebagai bagian dari keluarga tersebut sekaligus situasi di mana mereka tidak lagi menikmati hak-hak dasar sebagai penghuni tanean. Muara dari persoalan mereka terletak pada bagaimana penerimaan keluarga mereka atas kehadiran fisik mereka, di mana mereka tidak lagi dianggap sebagai bagian dari tanean tersebut.

Alih-alih menjauh, mereka justru semakin mendekat ke tanean. Titik akhir dari persoalan ini justru muncul dari sebuah harapan yang masih terus dipupuk, bahwa tanean, entah kapan dan bagaimana caranya, akan menerima mereka kembali. Kembali ke rumah adalah harapan yang menguar di setiap tarikan napas mereka. Kembali ke rumah berarti kembali ke dalam rahim tanean, tempat semua persoalan dimulai sekaligus tempat semua persoalan diselesaikan. Tanean adalah tempat kembali bagi setiap orang. Kembali ke rumah bukan

sekedar kembali ke dalam dunia sosial yang tidak ramah, namun kembali ke dalam memori kolektif tanean, bahwa tanean dan seluruh penghuninya akan selalu mengingat sosok bernama Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, dan Kholifah. Namun kembali di sini tidak selalu berarti kembali secara fisik dan hidup, sebab dalam konteks mereka, di mana dunia sosial tanean tidak lagi menganggap mereka sebagai bagian dari tanean, maka kembalinya mereka tidak menyertakan jiwa mereka. Sebagaimana dijelaskan oleh Kholifah, bahwa jiwanya telah sampai jauh sebelum raganya tiba. Tanean adalah sebuah harapan, sebuah doa, "jika saya tidak bisa pulang pas (masih) hidup, doa saya cuma satu, mudah-mudahan saya bisa pulang pas saya mati. Saya ikhlas."

Tanean menjadi awal sekaligus menjadi akhir narasi yang saya bangun. Bab ini secara khusus berbicara soal tanean sebagai mimpi dan harapan yang terus dipupuk oleh Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Tanean bagi mereka adalah rumah yang nyata, yang direbut secara paksa dari tangan mereka, hak yang terrenggut, dan karena layak untuk diperjuangkan berapapun harga yang harus mereka bayar. Tanean bagi mereka bukan hanya sekedar kumpulan rumah yang membentuk permukiman, bukan pula dunia sosial perempuan tempat gosip tercurah dalam kehidupan sehari-hari. Tancerabut dari tanean menjadikan tanean sebagai geografi moral mereka, tempat segala hal yang baik harus selalu diingat dan dienkulturasikan, bahkan di tempat yang baru.

Lebih jauh dari sekedar pantulan yang refraksinya seringkali amat kabur dan bias, tanean adalah tempat kembali bagi mereka. Kembali, bukannya tanpa masalah sama sekali, adalah hal terakhir yang amat mereka harapkan. Kembali bagi mereka adalah tujuan yang hendak mereka capai. Memahami kegilaan yang mereka tampilkan atau ambivalensi kehidupan yang mereka jalani, adalah memahami bagaimana mereka mengharapakan untuk dapat kembali ke tempat mereka berasal.

Namun satu hal harus segera dijawab: apakah mereka benar dapat kembali ketika mereka hidup? Atau kah kembali di saat napas sudah tercekat di luar badan? Rasanya tidak masalah apapun yang pilihan yang ada untuk mereka, sebab bagi mereka, kembali bukan hanya hadir dan mengada, namun hadir dan diingat.

BAB 7

MENGUJI NALAR TANEAN

Rumah di sini, rumah di sana

Buku ini adalah tentang rangkaian narasi perempuan yang terasingkan dari rumahnya, yang menolak untuk tunduk pada takdir, dan menolak untuk melupakan rumah tersebut. Bab ini secara khusus difokuskan mengenai politik tubuh, dan bagaimana politik tubuh bersinggungan dengan lima hal: perkawinan, perpindahan, tempat, perlawanan dan memori kolektif. Perkawinan adalah masa ketika perempuan berada dan terikat dalam gatra rumah untuk mencapai apa yang “ditakdirkan” bagi perempuan, perpindahan adalah masa ketika perempuan tersudut dan harus mengambil posisi untuk keluar dari tekanan sosial, tempat adalah lokus di mana perempuan membangun kembali kehidupan mereka yang berantakan dan mengalami deformasi besar-besaran, perlawanan adalah usaha perempuan untuk menawar posisi mereka, dan memori kolektif adalah titik singgung di mana politik tubuh, eksklusi sosial, dan kegilaan saling berjalın-berkelindan.

Ketika Mary Wollstonecraft (2006) menulis *A Vindication of the Rights of Woman*, ia telah membuka sebuah perdebatan panjang dalam feminisme tentang posisi perempuan vis a vis posisi laki-laki dalam masyarakat. Apa yang hendak disampaikan oleh Wollstonecraft sederhana: ia ingin melihat perempuan mencapai tujuan utama sebagai personhood, manusia seutuhnya. Baginya, perempuan bukan

mainan laki-laki, bukan pula alat untuk kebahagiaan orang lain (baca: laki-laki). Memposisikan perempuan sebagai alat atau instrumen adalah sama dengan memposisikan perempuan bukan sebagai manusia, sebagai seseorang yang ada untuk orang lain bukan untuk dirinya sendiri. Namun Wollstonecraft, sebagaimana para pemikir feminis Gelombang Pertama, tidak memfokuskan pada tubuh dan bagaimana tubuh menjadi arena diskursus.

Simone de Beauvoir (2003) bergerak lebih maju, ia menulis tentang *The Second Sex*, yang membuka diskursus tubuh dalam feminisme: bahwa perempuan tidak lahir secara alamiah namun dikonstruksikan. Perempuan adalah *Liyan* – *the other* atau *the second sex*, ketika berhadapan dengan laki-laki – *Diri* – *the self*. Persoalannya bagi Beauvoir, bahwa *Diri* tidak ingin *Liyan* menjadi ancaman, dan untuk itu *Liyan* harus selalu berada dalam keadaan teropresi, *Diri* harus mensubordinasi *Liyan*, atau dalam istilah yang lebih sederhana, perempuan harus selalu dalam posisi dijajah oleh laki-laki. Persoalan opresi ini menarik, sebab berbeda dengan, sebut saja kolonialisme, opresi terhadap perempuan merupakan fakta historis yang saling berhubungan, dan tidak peduli berapa kali fakta tersebut dipertanyakan atau diputarbalikkan, laki-laki selalu menjadi ordnat bagi perempuan. Konsekuensi logisnya, karena hal ini berjalan sepanjang sejarah manusia, perempuan ikutserta menginternalisasi cara pandang bahwa laki-laki adalah esensial dan perempuan adalah tidak esensial.

Penjelasan Beauvoir, yang kemudian dikembangkan sebagai cabang feminis eksistensialis, menjadi titik berangkat buku ini: mengapa tubuh perempuan dibedakan dan apa konsekuensinya. Adalah fakta biologis bahwa tubuh perempuan berbeda dengan tubuh laki-laki, namun bagaimana fakta biologis itu berpengaruh terhadap dunia sosial adalah persoalan yang harus didiskusikan secara serius. Saya sendiri tidak menyukai cara Beauvoir dalam melihat tubuh, terutama

tubuh perempuan yang dilihat dari sisi negatif dan secara inheren mengalienasi diri si perempuan itu sendiri. Seperti pendapat Beauvoir bahwa reproduksi perempuan telah merampok habis-habisan kedirian dan kemanusiaan perempuan, sebab berbeda dengan laki-laki, yang setelah melakukan hubungan seks tetap menjadi laki-laki, perempuan berubah dan bukan menjadi orang yang sama sebelum aktivitas seksual tersebut. Kehamilan perempuan dilihat sebagai cara laki-laki (Diri) dalam mengopresi perempuan (Liyen).

Cara pandang ini bagi saya mengalienasi – jika boleh saya sebut demikian – perempuan, sebab alih-alih membebaskan perempuan, pandangan ini justru mensubordinasikan perempuan, sebab dengan melihat perempuan sebagai pasif dan imanen adalah sama dengan mengatakan laki-laki sebagai aktif dan transenden. Saya setuju dengan Beauvoir ketika dia menyatakan tidak ada cara bereksistensi yang ajeg dan universal sama bagi setiap perempuan, dalam artian setiap perempuan harus mampu menemukan caranya sendiri untuk bereksistensi, namun saya menolak penolakan Beauvoir untuk menjadikan tubuh sebagai pintu masuk dalam melihat keberadaan perempuan. Bagi saya, perempuan dan tubuhnya harus dibawa ke ranah diskursus, dan untuk melakukan hal itu, terlebih dahulu harus dijelaskan apa sesungguhnya tubuh itu sendiri.

Adalah hal yang sulit untuk menjelaskan apa sesungguhnya tubuh, terlebih definisi mengenai tubuh itu sendiri secara konstan terus dimodifikasi dan direkonstruksi. Sepanjang sejarahnya, tubuh telah menjadi sumber informasi tentang masyarakat dan kebudayaannya. Tubuh menjadi situs utama nilai-nilai sosial dan kultural diinskripsikan – melalui lukisan tubuh misalnya, dan bahkan diinkorporasikan – di mana tubuh menjadi landasan pada konstruksi gender dan identitas. Begitu seseorang lahir, maka dia didesain untuk menjadi laki-laki atau perempuan. Dualisme ini terefleksikan melalui pembedaan antara laki-laki dan perempuan, termasuk

di dalamnya adalah pembentukan identitas. Identitas perempuan, secara tradisional, adalah oposisi dari laki-laki: perempuan lemah versus laki-laki kuat, perempuan irasional versus laki-laki rasional, dan lain sebagainya. Bergerak lebih jauh, beragam metafora dibentuk sesuai dengan konstruksi identitas tersebut (Lakoff dan Johnson 1980, Johnson 1987).

Secara faktual setiap manusia, mengutip Bryan Turner (1984), dibedakan antara "have bodies" dan "are bodies", di mana "have bodies" sebagai tubuh fisik dan "are bodies" sebagai tubuh sosial, keduanya berjaln dalam kehidupan sehari-hari, membentuk sebuah pengalaman dan entitas yang bernama manusia. Tubuh merupakan organisme biologis yang sangat bergantung pada reproduksi dan pengasuhan dari orang lain dan lingkungan alam. Bahkan individualitas biologis tidak pernah lepas dari bantuan dan pertolongan orang lain (Turner 1995), sehingga tubuh manusia tidak pernah bisa dikotakkan hanya sebagai satu kategori: *biologi an sich*. Scheper-Hughes dan Lock (1987) membedakan tubuh dapat dilihat dalam tiga hal: tubuh biologis, tubuh sosial, dan politik tubuh. Meski saya setuju tiga kategori tersebut, terdapat satu persoalan pokok yang dilupakan oleh Scheper-Hughes dan Lock, bahwa politik tubuh bukan semata urusan bagaimana tubuh dikonstruksikan dan dikontrol atau bagaimana konstruksi dan kontrol tersebut berjalan dalam kehidupan sehari-hari, namun pada satu fakta mendasar: bahwa akan selalu ada tubuh-tubuh yang gagal dikonstruksi dan dikendalikan.

Tubuh bertransformasi, dari sekedar organisme biologis menjadi fenomena sosial. Sebagai fenomena sosial, tubuh tidak lagi dilihat sebagai kumpulan jaringan otot dan tulang, namun berkembang menjadi entitas sosial, dan karenanya tubuh menjadi lokus yang penting untuk dikungkung dan dikendalikan (Foucault 1978). Upaya untuk mengendalikan tubuh lah yang menjadi landasan utama dari apa yang kita sebut sebagai politik tubuh. Foucault (1979) benar, bahwa

tubuh adalah arena tempat relasi kuasa, antara kontrol sosial versus perlawanan, saling berkontestasi. Bourdieu (1977) benar, ketika bicara mengenai habitus, tidak lain adalah karakteristik ketika tubuh, pikiran, dan emosi dilatih secara berkesinambungan, sehingga status sosial, nilai moral, dan posisi kelas muncul dalam kehidupan sehari-hari. Namun satu hal yang menarik, bahwa baik Foucault maupun Bourdieu mengabaikan bahwa gender, ras, dan bahkan kolonialisme turut pula bermain dalam membentuk pemahaman kita tentang tubuh (lihat Ong 1987, 1991, Stoler 1991, Boys 1998, Brown 2000).

Meski politik tubuh menjadikan tubuh sebagai landasannya, satu hal yang harus digarisbawahi, bahwa tubuh di sini tidak lain adalah tubuh perempuan. Saya sendiri menggarisbawahi, bahwa politik tubuh, sepanjang kajian ini dilakukan, merujuk pada seluruh praktik kebudayaan yang berada di sekitar tubuh perempuan, yang membuat perempuan dan tubuhnya termarginalkan dalam lingkungan sosialnya – pada gilirannya mendorong perempuan (baca: para janda) untuk keluar dari tekanan sosial. Tentu saja politik tubuh tidak berhenti di sana, bahwa dinamika politik tubuh juga dibawa ke tempat baru dan terartikulasikan di tempat baru tersebut. Bahkan politik tubuh pula yang mendorong para janda ini untuk membangun jembatan penghubung antara tubuhnya di sini dengan rumahnya di sana.

Dengan landasan demikian, maka seluruh narasi dalam kajian ini dibangun dari landasan politik tubuh dalam konteks kultural Madura. Adalah fakta bahwa dunia sosial masyarakat Madura bukan kehidupan yang sepi dari konstruksi tubuh. Hampir semua aspek kehidupan masyarakat berkaitan erat dengan tubuh, dalam hal ini tubuh tidak semata dilihat sebagai entitas biologis yang berfungsi secara anatomis dan fisiologis. Tubuh sosial adalah entitas diri yang mewujud dalam skema sosial-kultural, tentang bagaimana tubuh berfungsi secara sosial. Dalam hal ini bagaimana skema sosial-kultural muncul

dan terlihat jelas melalui politik tubuh, yang berjaln-berkelindan dengan lima hal dasar: perkawinan, perpindahan, tempat, perlawanan dan memori kolektif.

Politik tubuh menjadi cara bagaimana saya melihat dan mengkonstruksi ulang kebudayaan Madura, dan untuk menjelaskan hal tersebut, tanean menjadi titik masuk yang paling krusial. Tanean menginkorporasikan seluruh sumber daya yang ada di sekitarnya, tidak hanya sumber daya alam, namun yang paling penting: tubuh setiap penghuninya. Politik tubuh ada dalam setiap tarikan napas tanean, mulai dari perkawinan, reproduksi, pembagian kerja berdasarkan seks, bahkan kehidupan sosial tanean. Tanean menjadi penanda penting dalam logika kultural Madura yang didasarkan pada politik tubuh, bahwa logika kultural ini kemudian diejawantahkan dalam satu skema besar politik tubuh, yakni bagaimana tubuh perempuan menjadi lokus utama yang diatur sedemikian rupa untuk kepentingan komunal, atau bahkan negara dalam skala yang lebih luas (lihat juga Blackwood 1995, Ong dan Peletz 1995, Balen 2009).

Tubuh menjadi kata kunci penting dalam melihat bagaimana tanean memainkan perannya dalam kebudayaan Madura. Niehof (1992) benar, bahwa takdir perempuan Madura adalah menjadi istri dan menjadi ibu, namun Niehof tidak melihat bahwa perkawinan sebagai institusi tidak lain adalah institusi kultural yang didasarkan pada politik tubuh. Skema kultural yang meletakkan tubuh sebagai pondasinya membuat setiap laki-laki dan perempuan Madura diharapkan memainkan perannya dengan baik. Namun penekanan utama terletak pada perempuan. Tubuh perempuan harus produktif agar mampu mencapai apa yang diinginkan dari tubuh itu sendiri. Niehof memang tidak terang-terangan bicara mengenai tubuh yang produktif, yang justru dijelaskan oleh Ginsburg dan Rapp (1991), Markens (2007), dan van Balen (2009), ketika bicara mengenai tubuh-tubuh yang produktif (*productive bodies*), sesungguhnya bicara pada satu hal: sel telur.

Secara biologis setiap perempuan dipastikan memiliki sel telur. Persoalannya, sel telur bukan lagi domain biologis, namun masuk ke dalam domain sosial. Setiap perempuan memiliki kapasitas yang sama untuk hamil, namun bagaimana kehamilan itu terjadi tidak lain adalah konstruksi politik tubuh. Dalam masyarakat dan kebudayaan Madura, dan saya pikir ini adalah gejala universal, bahwa persoalan kehamilan bukan urusan kehamilan itu sendiri, namun siapa yang ikutserta dalam proses kehamilan itu dan kapan kehamilan dapat terjadi. Kedua hal itu jelas merujuk pada perkawinan sebagai satu institusi dasar. Kritik Bernstein (2003) dan Fussel dan Palloni (2004) yang ditujukan pada institusi perkawinan sayangnya melewatkan bagian ini, bahwa politik tubuh dalam perkawinan tidak hanya mengatur pada siapa perempuan boleh menikah atau relasi gender dalam keluarga, namun lebih dari itu, politik tubuh dalam perkawinan menitikberatkan pada persoalan reproduksi. Dalam hal ini, keberadaan perempuan dinilai pada sejauhmana tubuh perempuan tersebut mampu mempergunakan sekaligus memaksimalkan kapasitas reproduksi yang dimilikinya. Kaitannya dasarnya terletak pada fertilitas, sebab politik tubuh dan reproduksi (baca: fertilitas) tidak lain dari dua sisi dari koin yang sama.

Telah banyak kajian yang berfokus pada fertilitas, sebut saja Alexander (1986), Lycet, Dunbar dan Volland (2000), Lummaa (2001), dan Jin, Li, dan Feldman (2006), namun kajian-kajian tersebut menyisakan satu persoalan yang belum dijawab: jika fertilitas dikatakan bukan semata urusan sel telur bertemu sperma dalam sebuah aktivitas seksual yang dibungkus norma yang bernama perkawinan, juga bukan semata pertambahan jumlah penduduk dalam satu wilayah, apakah fertilitas ikut berperan dalam membentuk sebuah kebudayaan? Untuk menjawab hal itu, Stoler (1991), Ong dan Peletz (1995), Blackwood (1995), dan Andaya (2004) memberikan kunci penting dalam menjelaskan bagaimana tubuh dan fertilitas memegang berperan dalam membentuk sebuah kebudayaan.

Melalui tubuh lah sebuah masyarakat dapat terus berlangsung, dan melalui tubuh pula sebuah kebudayaan dapat berjalan. Politik tubuh mengejawantah dalam perkawinan, pembagian kerja, dan kontrol reproduksi. Politik tubuh menjadi cara untuk memahami bagaimana logika kultural bekerja, tidak hanya pada konteks Madura, yang menjadi fokus kajian ini, namun juga dalam konteks yang lebih besar.

Saya setuju dengan Butler (1993), Fausto-Sterling (2000), dan Swenson (2010), bahwa tubuh dapat menjadi jendela untuk melihat dan memahami bagaimana diskursus kekuasaan berjalan, Meski demikian, baik Butler, Fausto-Sterling, dan Swenson terlalu asik bicara pada tatanan konsep yang terlalu umum. Ketiganya tidak bicara pada konteks-konteks spesifik, lokus kultural yang partikular, hal mana saya anggap perlu, sebab kita tidak hanya harus melihat bagaimana tubuh menjadi arena diskursus kekuasaan, namun juga bagaimana diskursus tersebut terinterkoneksi dengan logika kebudayaan. Maka saya membawa kerangka politik tubuh ke dalam wilayah yang spesifik: Madura. Salah satu alasan mengapa penting membawa kerangka berpikir politik tubuh ke dalam wilayah kultural yang spesifik adalah untuk melihat bagaimana politik tubuh bekerja dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks Madura misalnya, politik tubuh dapat dilihat dengan amat jelas melalui perkawinan. Perkawinan sendiri merupakan kelanjutan dari dua takdir utama perempuan: sebagai istri dan sebagai ibu. Skema kultural politik tubuh telah mendidik setiap anak perempuan Madura sebuah pengetahuan dasar: bahwa perempuan adalah sumber kehidupan, ladang tempat benih ditanam, dan tiang agama yang pada diri dan tubuhnya sebuah keberlangsungan umat manusia diletakkan. Di sisi lain, politik tubuh tidak hanya mengajarkan bagaimana perempuan harus mengetahui perannya dalam kehidupan, namun juga ditujukan bagi laki-laki, yang selalu digambarkan sebagai imam, pelindung keluarga, penunjuk jalan, dan benih yang selalu benar. Laki-

laki dan perempuan diajarkan bagaimana mereka berbeda, tidak hanya secara fisiologis namun juga sosial dan kultural. Pengetahuan itu diajarkan mulai dari lembaga pendidikan formal, pengajian, bahkan melalui kisah-kisah yang didongengkan. Berbagai cerita rakyat Madura misalnya, menceritakan kisah yang sama: bahwa laki-laki adalah pelindung dan perempuan adalah sosok yang dilindungi, bahkan bagaimana laki-laki membuahi perempuan (yang dikatakan untuk tujuan yang teramat mulia).

Politik tubuh dalam lingkungan tanean membentuk bagaimana perempuan dikonstruksikan: perempuan yang baik adalah perempuan yang menurut pada suami, perempuan yang berakhlak adalah perempuan yang tidak pernah – bahkan untuk sekedar berpikir – berbuat serong dengan laki-laki lain, perempuan yang beragama adalah perempuan yang mampu menjaga harga dirinya dan tidak pernah membuat malu muka tanean, dan perempuan yang ideal adalah perempuan yang mampu mencapai takdir paripurna setiap perempuan: memiliki anak. Konstruksi ini diajarkan terus-menerus dan pada akhirnya membentuk sebuah identitas perempuan Madura yang penurut, setia, sabar, dan beranak banyak. Identitas inilah yang coba dibangun dalam setiap kegiatan perkawinan, terekam dengan sangat baik pada petuah yang disampaikan oleh Syekh Akbar kepada putrinya Mortaséya yang akan menikah dengan laki-laki yang bahkan tidak dipilihnya sendiri.

Politik tubuh juga mewujudkan pada satu konstruksi perempuan sebagai ladang dan laki-laki sebagai benih. Logika kultural Madura tidak hanya menghilangkan hak perempuan untuk memilih siapa yang akan dinikahnya bahkan hak untuk memutuskan kapan waktu yang tepat untuk menikah, karena setiap orangtua dalam tanean berpacu dengan waktu, sebab dalam konstruksi kultural, ladang (baca: reproduksi perempuan) tidak boleh dibiarkan terlalu lama sebab akan menjadi kering dan tidak produktif. Ketika anak menjadi

taruhan dari proses perkawinan, maka tubuh perempuan menjadi objek atas taruhan itu sendiri. Sebagai ladang, perempuan harus mampu menerima setiap benih dari laki-laki. Di sisi yang berbeda, terdapat persoalan di sini, bahwa benih selalu dikatakan tidak pernah salah, maka kegagalan dalam proses reproduksi sepenuhnya menjadi tanggungjawab perempuan sebagai ladang. Di titik inilah politik tubuh bersinggungan dengan formasi kultural Madura yang patriarkal: bahwa laki-laki Madura tidak pernah salah, bahkan untuk urusan sperma. Pengetahuan laki-laki, yang bersumber dari konstruksi kultural yang menjadikan laki-laki sebagai imam dan pelindung, mendorong laki-laki menegakkan egonya setinggi mungkin. Ego yang sama juga muncul dalam berbagai tradisi kultural Madura yang amat berbau feromon laki-laki: carok dan karapan sapi selalu menjadi milik laki-laki. Konstruksi identitas laki-laki mengajarkan bahwa setiap laki-laki adalah sumber daya, penggerak kehidupan, penabur benih yang akan menyemarakkan kehidupan.

Politik tubuh menjadikan perempuan dan tubuhnya terpenjara di dalam gatra kultural, atau dalam konteks Madura di dalam gatra tanean. Dengan kondisi demikian, maka perempuan kehilangan salah satu elemen penting: kediriannya. Karena perempuan tidak lagi memiliki akses untuk mengontrol diri dan tubuhnya, maka perempuan berubah, dari subjek yang merdeka menjadi objek yang dimanipulasi. Kediriannya dinegasikan dalam formasi politik tubuh dalam logika kultural tanean. Perempuan menjadi objek dari struktur pembagian kerja berdasarkan gender. Kegiatan domestik, sesederhana apapun bentuknya, menjadi tanggungjawab perempuan. Kegiatan yang bersifat publik, sesederhana apapun bentuknya, menjadi tanggungjawab laki-laki.

Meski demikian, tentu ada saja beberapa wilayah yang abu-abu, pasar misalnya, yang meski dianggap sebagai area publik namun banyak dikuasai perempuan (lihat Brenner 1995, Alexander 1999). Persoalannya, betulkah perempuan

menguasai ruang tersebut sepenuhnya, bahwa di ruang tersebut lah perempuan mampu menjadi subjek aktif yang mengendalikan diri atau jangan-jangan bahwa ruang tersebut diberikan untuk memberikan delusi bagi perempuan agar seolah-olah perempuan mampu melakukan apa yang dia inginkan: sebagai subjek bukan objek. Dalam konteks kajian ini, meski perempuan seolah bertindak sebagai subjek, namun sesungguhnya mereka masih belum beranjak dari posisi semula, yakni sebagai objek. Sebagai objek, perempuan kehilangan kemampuannya sebagai agen yang mampu ikut serta dalam membentuk kebudayaan, sehingga perempuan menjadi anonim dalam kebudayaannya sendiri.

Anonimitas perempuan dalam lingkungan sosialnya sendiri membuat perempuan tidak lagi mampu untuk menegaskan bagaimana perannya, bahkan lebih parah, perempuan kehilangan kemampuan untuk menegaskan siapa dirinya. Perempuan kehilangan tempat untuk menyatakan suara dan pendapatnya. Para perempuan di tanean misalnya, meski dunia tanean adalah dunia perempuan, namun mereka adalah wayang yang geraknya ditentukan oleh sang dalang: lelaki paling sepuh dalam tanean tersebut. Ayah misalnya, bisa sekehendak hatinya menikahkan anak gadisnya dengan laki-laki manapun dengan dalih bahwa kekuasaannya memang diberikan atas nama hukum Islam. Laki-laki pula yang mempunyai andil dalam menghabiskan setiap gram emas yang dikirimkan ke tanean dengan dalih untuk kebaikan tanean. Perempuan menjadi anonim bahkan di lingkungan sosialnya sendiri.

Kondisi anonim ini semakin diperparah dengan ketidakmampuan perempuan untuk menggerakkan potensi alamiah yang ada pada setiap perempuan: rahim. Andaya (2006) memberikan catatan menarik, bagaimana rahim memainkan peran dalam konstelasi sejarah sebuah negara di masa klasik, dan tidak mengejutkan, bahwa rahim yang sama masih sama berpengaruhnya di masa kini. Rahim menjadi milik

perempuan yang bisa membawa perempuan naik dalam dunia sosial, atau justru membawa perempuan jatuh dan terlempar dari dunia sosial tersebut. Hal ini yang terlupakan ketika kita bicara mengenai politik tubuh. Bahwa tubuh dipenjara dalam sebuah konstruksi adalah fakta yang tidak dapat disangkal, bahkan menjadi perjuangan panjang para feminis (lihat Tong 2005). Hal yang terabaikan justru pada tubuh-tubuh yang disfungsi, para janda, bukan para ibu rumah tangga yang terpenjara dalam sangkar emas bernama rumahtangga. Tidak berarti saya mengatakan bahwa para ibu rumahtangga memiliki kehidupan yang begitu bahagia sehingga tanpa masalah sama sekali sebagaimana dikritik oleh Wollstonecraft (1996) dan Friedan (2001), namun saya ingin menegaskan bahwa masalah para janda amat berbeda dengan perempuan pada umumnya, yang justru tidak banyak mendapat perhatian utama, baik dari pemerhati kajian gender atau bahkan dari feminis sendiri.

Persoalan janda ini jelas bukan hanya sebatas status sosial, bahwa seorang perempuan berpisah dengan pasangannya, baik karena alasan perceraian maupun kematian. Lebih dari itu, janda adalah kategori sosial yang amat terlupakan untuk dikaji secara serius. Evans-Grub (2002) dan Buitelaar (2007) mendefinisikan janda sebagai kondisi sosial di mana seorang perempuan tidak lagi berada di bawah perlindungan dan pengawasan laki-laki. Secara umum definisi tersebut memang tidak masalah, namun dalam konteks Madura, definisi tersebut amat problematik. Pertama, dalam konteks tanean, setiap perempuan pasti berada dalam perlindungan dan pengawasan laki-laki meski dia belum menikah, sehingga definisi di atas jelas tidak mungkin dipakai. Kedua, definisi di atas mengabaikan perempuan yang bebas dari perlindungan dan pengawasan laki-laki meski ia bukan janda, atau dalam konteks Madura, satu-satunya alasan bahwa perempuan tidak berada dalam perlindungan dan pengawasan laki-laki adalah ketika perempuan berada di luar Madura dengan alasan

apapun. Janda sebagai kategori sosial amat berbeda dengan duda dalam kategori yang sama. Hal ini tidak hanya merefleksikan bagaimana perbedaan mortalitas (kematian) atau moralitas antara laki-laki dan perempuan, namun juga pada persoalan ketergantungan perempuan terhadap laki-laki sebagai istri terkait status dan identitas mereka. Konsekuensi logis dari hal ini muncul ketika kesendirian (atau lebih tepat disebut kejandaan) lebih berefek pada perempuan ketimbang laki-laki.

Sebagai kondisi sosial, jelas para janda dihadapkan pada situasi sosial yang amat unik. Meski saya tidak bicara mengenai sati atau univira secara spesifik,¹⁰ namun kondisi mereka boleh dikatakan amat universal: karena bebas dari pengawasan laki-laki, maka para janda acapkali dinilai – mengutip Buitelaar (2007:1533) – sebagai penggoda yang amat berbahaya (*dangerous seductress*). Sebagai penggoda yang amat berbahaya, para janda adalah simbol yang sangat kuat dari ketidakteraturan dan secara potensial merusak tatanan sosial. Hal ini tentu saja berhubungan erat dengan perkawinan yang secara historis menjadi domain eksklusif dari hubungan seksual dan sebagai arena dari kontrol laki-laki atas tubuh perempuan, janda secara umum telah dimasukkan ke dalam stereotip negatif sebagai sosok yang memiliki birahi tinggi dan karenanya dianggap sebagai anomali dan musuh sosial (lihat Lopata 1996, Cavallo dan Warner 1999). Logika kultural memaksa masyarakat untuk menempatkan janda dalam posisi yang amat tertutup, seperti penggunaan baju hitam atau larangan menggunakan perhiasan, atau bahkan pada satu-

¹⁰ Sati adalah tradisi dalam Hindu, di mana seorang janda, untuk menunjukkan baktinya kepada mendiang suami, turut pula membakar diri bersama dengan jenazah suami. Univira adalah tradisi Romawi, di mana seorang janda tidak akan menikah lagi setelah kepergian suaminya sebagai bentuk tanggungjawab dia sekaligus cara dia untuk menggambarkan sosok perempuan ideal (lihat Blom 1991, Lopata 1996, Evans-Grubb 2002, Fisch 2006).

satunya solusi yang tersedia bagi si janda: diusir dari kampung halamannya (Blom 1991, Cavallo dan Warner 1999, Fisch 2006). Kondisi inilah yang memaksa para janda untuk memilih di antara dua pilihan: kembali menikah atau pergi.

Saya setuju dengan Chodorow (1974), Abu-Lughod (1993), dan Sullivan (1994) ketika menjelaskan bahwa dalam masyarakat yang relasi gendernya tidak simetris, posisi perempuan amat krusial, terutama pada bagaimana relasi antargender yang timpang. Posisi ini semakin pelik terlebih ketika identitas perempuan diasosiasikan dengan suami mereka atau keluarga mereka. Di titik ini sebenarnya terdapat masalah, jika posisi perempuan sangat bergantung pada keberadaan suami, bagaimana dengan posisi perempuan tanpa suami? Keberadaan para janda ini amat rentan dari eksklusi sosial. Politik tubuh memaksa setiap tubuh, utamanya tubuh perempuan, untuk dapat mencapai apa yang telah dikonstruksikan sebagai pantulan dari identitas dirinya sebagai perempuan, dan siapapun yang tidak bisa mencapai hal tersebut, sama saja dengan sudah jatuh tertimpa tangga. Perempuan tidak hanya menjadi target dari konstruksi sosial politik tubuh, namun juga menjadi korban dari adanya eksklusi sosial (Löfgren 2007, Morrison 2008, Lockheed 2010). Politik tubuh dengan demikian tidak hanya mempersyaratkan adanya pembentukan identitas yang dipaksakan kepada dua jenis kelamin, namun juga membentuk sebuah mekanisme untuk mengeluarkan orang-orang yang gagal mencapai identitas tersebut, dan mekanisme tersebut ada dalam cetak biru logika kultural masyarakat.

Terdapat hubungan simbiotik antara politik tubuh dengan eksklusi sosial, dalam hal ini bahwa politik tubuh mengisyaratkan adanya pengasingan terhadap tubuh-tubuh yang gagal mencapai tujuannya (Balen 2009) dan tubuh-tubuh yang tidak produktif (Swenson 2010, Rubin dan Steinberg 2011). Persoalannya, hubungan-hubungan ini tidak pernah dilihat secara serius, entah karena dianggap tidak penting atau

tidak nyata. Handwerker (1986), Hayden (1986), dan Bennet (2005) misalnya, ketika melihat hubungan antara kebudayaan dan reproduksi, gagal melihat bagaimana logika kultural mengatur tentang tubuh yang gagal menjalankan fungsi reproduksi tersebut. Hal ini agak mengherankan, karena ketika berbicara mengenai reproduksi, jelas bahwa tidak semua orang sukses menjalankan fungsi dasar tersebut.

Para subjek saya jelas merupakan orang yang gagal dalam memenuhi kapasitas reproduksinya. Terlepas dari kegagalan mereka dalam membangun rumah tangga, yang sebangun dengan kegagalan mereka menjadi ibu, terdapat satu fakta mendasar: mereka tersingkir dari dunia sosial tempat mereka dilahirkan dan dibesarkan. Politik tubuh membuat perempuan tidak lagi diterima di tempat di mana mereka berasal, dan menyebabkan perempuan kehilangan posisinya di dalam struktur sosial dan dunia sosial tempat mereka bernaung. Konsekuensi logis dari kondisi ini menjadikan perempuan sebagai tamu di rumahnya sendiri, dan karena mereka tidak lagi bisa masuk ke dalam lingkungan sosial, maka pilihan yang tersedia bagi mereka hanya keluar dari lingkungan sosial tersebut.

Kepergian perempuan - saya mempergunakan kata perpindahan - tidak seperti yang digambarkan oleh para pengkaji migrasi sebagai pilihan yang diambil karena posisi manusia sebagai homo economicus (Ravenstein 1885, Lee 1966, Skeldon 1997, de Haas 2007), sebab alasan kalkulasi ekonomi tidak pernah menggambarkan dengan tepat alasan terpenting perempuan untuk melakukan migrasi. Chant dan Radcliffe (1992), Kinnaird dan Momsen (1993), Khater (2001), dan Gardner (2002) memberikan argumen menarik, bahwa pilihan perempuan untuk keluar dari rumahnya tidak karena alasan ekonomi an sich. Sebab alasan kalkulasi ekonomi selain didasarkan pada asumsi rasionalitas universal yang mendorong setiap orang untuk bergerak ke arah yang sama tanpa mempertimbangkan elemen penting: gender. Gender

memainkan peran penting tentang bagaimana keputusan perempuan untuk keluar didasarkan pada banyak aspek, salah satunya ekonomi rumahtangga.

Namun pandangan tersebut tidak berlaku bagi para perempuan yang menjadi subjek kajian ini. Schwenken dan Eberhardt (2008), de Haas dan Fokkema (2009), dan Gubhaju dan de Jonge (2009) mungkin saja benar ketika menjelaskan argumen mereka bahwa keputusan perempuan untuk pergi bertujuan untuk membantu memenuhi kebutuhan ekonomi rumahtangga yang mengalami populasi berlebih sehingga titik aman ekonomi rumahtangga tidak tercapai. Meski pandangan di atas menarik, sebab kepergian perempuan memiliki dua keuntungan sekaligus: menambah ekonomi sekaligus mengurangi jumlah anggota keluarga di satu rumahtangga, namun jelas bukan alasan yang mendasar bagi perempuan untuk keluar dari rumahnya. Meski tentu saja saya tidak melupakan bahwa motif-motif altruistik boleh jadi merupakan pendorong bagi keputusan perempuan untuk pergi.

Pandangan bahwa keputusan perempuan untuk pergi adalah sebagai cara perempuan dalam mobilitas sosial juga tidak dapat diterima. Buch dan Kuckulenz (2010), dan Pholphirul dan Rukumnuaykit (2010) boleh jadi benar, bahwa alasan perempuan untuk bermigrasi adalah untuk menaikkan status mereka di kampung halaman, terutama dengan remiten yang dikirimkan. Dengan memanfaatkan remiten sebagai sarana menaikkan gengsi keluarga mereka di wilayah asal, dalam hal ini, mereka yang bermigrasi adalah mediator modernitas dari wilayah tujuan ke wilayah asal (lihat Elmhirst 1999, Halfacree dan Boyle 1999, Pinger 2010). Namun lagi-lagi bahwa pandangan ini tidak tepat karena pandangan ini terlalu simplistis dalam melihat keputusan perempuan untuk yang hanya disebabkan karena gengsi semata.

Di titik inilah terdapat satu persoalan yang hendak dijawab melalui kajian ini, bahwa keputusan perempuan (baca: para janda) untuk keluar dari rumahnya bukan urusan

kalkulasi ekonomi atau sekedar gengsi, jauh dari itu, kepergian mereka disebabkan oleh politik tubuh. Kajian ini dengan jelas memperlihatkan bagaimana politik tubuh bersetubuh dengan formasi kultural yang patriarkal mendorong perempuan untuk keluar dari rumahnya. Para janda ini mengalami perpindahan (displacement) sebagai akibat dari ketidakmampuan tubuhnya untuk bekerja sesuai dengan konstruksi dan identitas yang ditanamkan. Perpindahan ini dilihat dalam dua hal: dinamika sosial di mana para janda ini tidak lagi memiliki ruang untuk mengaktualisasikan dirinya dalam interaksi sosial, dan kerentanan ekonomi karena mereka tidak lagi memiliki akses terhadap sumber daya alam untuk menyokong kehidupannya.

Dalam ruang sosial yang tidak lagi menerima diri para janda tersebut, amat mudah bagi mereka untuk terasing dalam lingkungan sosial yang begitu dikenalnya. Ruang yang dimiliki menjadi amat sempit dan terbatas, sehingga tidak memungkinkan untuk mengembangkan seluruh potensi yang mereka miliki. Keterbatasan ruang misalnya, dapat terlihat ketika cibiran dan gosip mengikuti kemanapun mereka itu pergi. Lebih jauh, mereka tidak bisa lagi ikut serta dalam berbagai aktivitas sosial yang notabene mengharuskan kehadiran seluruh orang. Posisi para janda ini menjadi dilematis, jika ia tidak hadir maka dipastikan ia akan semakin menjadi bahan omongan oleh lingkungan sekitar, tapi jika ia hadir maka dirinya akan terkucil dalam kegiatan tersebut. Barangkali persoalannya tidak terlalu serius jika mereka hanya menghadapi sanksi sosial berupa gosip, namun ketika akses atas sumber daya alam semakin terbatas, maka mau tidak mau mereka harus berpikir ulang mengenai posisinya. Tanpa adanya dukungan dari lingkungan sosial dan tanpa adanya tenaga kerja untuk mengolah lingkungan alam yang ada di sekitarnya, pilihan yang dimiliki menjadi semakin sedikit. Kondisi ini menjadi titik balik dalam kehidupan mereka, bahwa di antara pilihan yang tersedia, pergi adalah pilihan yang paling memungkinkan.

Dalam konteks ini kajian tentang para janda yang terasingkan menjadi penting, sebab tidak hanya menjelaskan bagaimana skema kultural Madura mbingkai politik tubuh di dalam tanean, namun juga menjelaskan bagaimana politik tubuh di luar tanean bekerja, terlebih ketika politik tubuh bersinggungan dengan persoalan lain: tempat (place). Tempat, berbeda dengan ruang, adalah lokus di mana manusia dan tubuhnya bersinggungan satu sama lain, sehingga menarasikan tempat adalah menarasikan bagaimana manusia mengkonstruksi persepsi sekaligus pengalaman mereka tentang tempat (Boys 1998, Low dan Lawrence-Zúñiga 2007). Mengkonstruksi ulang pemahaman atas tempat dapat menjadi pintu masuk dalam memahami bagaimana logika kultural berjalan pada dua sisi: mereka yang masih ada di tempat dan mereka yang telah meninggalkan tempat tersebut.

Menarasikan tempat tidak hanya pada hubungan resiprositas antara manusia dan lingkungannya, namun juga bagaimana manusia memproduksi hubungan moral dengan lingkungannya, yang membuat manusia itu, sejauh apapun dia berjalan, akan tetap merasa bahwa ditanah tempat sejatinya (Appadurai 1991, Olwig 1997). Konsekuensinya, tempat (place) tidak lagi dilihat hanya sebatas ruang-ruang yang rigid dan kosong, sebab tempat adalah lokus di mana kebudayaan terletak dan bekerja. Salah satu titik krusial yang ingin saya garisbawahi, bahwa persepsi atas tempat tidak sama antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana pengalaman atas tempat tidak sama di antara keduanya (Boys 1998, Andaya 2004, Blackwood 2006, Davin 2008), maka penting untuk saya tekankan, bahwa konstruksi atas tempat akan diletakkan pada konstruksi perempuan yang didasarkan pada pengalaman perempuan.

Kajian ini mempergunakan dua istilah yang secara intens dipakai: rumah di sini dan rumah di sana. Keduanya merujuk pada rumah dalam bentuk fisik dan sosial sekaligus, meski keduanya menunjuk pada direksi yang berbeda satu

sama lain. Rumah di sana menunjuk ke Madura – atau lebih spesifiknya tanean, sedangkan rumah di sini menunjuk pada Bekasi. Dalam kerangka rumah di sini dan rumah di sana lah seluruh tindakan perempuan dibingkai. Pemahaman atas tempat menjadi titik krusial dalam memahami tindakan perempuan yang selalu ingin kembali tidak peduli penghinaan yang telah ia terima maupun sejauh apa dia telah pergi. Lebih jauh, tempat memainkan peran penting dalam membentuk sebuah imaji, gambaran atas tempat, di mana semua harapan dan keinginan diletakkan. Perpindahan (displacement) tidak lagi dilihat sebagai akibat dari politik tubuh yang menyebabkan dirinya terusir untuk selamanya, namun sebagai kesempatan untuk menarik diri, bahkan lebih jauh, untuk mempersiapkan diri untuk kembali ke tempat di mana mereka terlempar.

Politik tubuh kembali bermain di rumah di sini. Rumah di sini adalah kesempatan dalam krisis yang ditawarkan oleh tempat baru kepada para janda ini untuk membangun kembali kehidupannya. Berbeda dengan wajah politik tubuh dalam tanean yang mengatur setiap langkah mereka, di mana setiap perempuan adalah panoptic bagi perempuan lainnya (lihat Foucault 1978), rumah di sini membebaskan para janda ini untuk menjadi diri mereka sendiri. Meski harus berjuang untuk membangun tempat baru (making place), namun tempat yang mereka bangun memberikan mereka kesempatan untuk tumbuh dan mencapai kemandirian ekonomi. Bekasi, atau dalam konteks kajian migrasi sebagai wilayah tujuan, menjadi jalan keluar bagi mereka di tengah keterdesakan dalam kehidupan di wilayah asal. Tempat baru, atau rumah di sini, memberikan mereka kekuatan untuk melawan apa yang selama ini mengeksklusi perempuan. Di tempat baru itulah para janda ini, mengutip Chamberlain (1997), menemukan kembali kediriannya. Kedirian ini penting sebab untuk kali pertama dalam hidupnya, perempuan memiliki kemampuan untuk menentukan sendiri pilihannya (Menon 2001). Kedirian

juga menjadi momentum bagi perempuan untuk melawan dan merebut apa yang pernah dimilikinya.

Perlawanan perempuan, agak berbeda dengan tradisi kultural Madura yang amat maskulin (lihat Jonge 2002, Wiyata 2002), tidak melulu berhubungan dengan carok dan sejenisnya. Politik tubuh kembali bermain di sini, dengan konstruksi perempuan sebagai sosok yang lemah lembut, maka perlawanan dilakukan dengan memainkan simbol penting dalam masyarakat: emas. Meski amat menyenangkan membayangkan para subjek kajian ini mengangkat arit untuk merebut kembali rumah di sana dari cengkeraman orang yang dituakan, namun bukan itu yang menjadi pilihan para janda ini. Pilihan menggunakan emas bukan urusan maskulinitas versus femininitas (lihat Peletz 1995), namun lebih pada cara bagi mereka untuk menyampaikan posisi dirinya di hadapan keluarga mereka dengan cara yang paling menguntungkan. Dalam hal ini, logika kultural Madura mendorong perempuan untuk berpikir dengan cara apa mereka mampu menaikkan posisi tawar mereka tanpa harus membuat mereka terlempar lebih jauh lagi.

Emas menjadi medium bagi para janda untuk menegaskan dua hal: kemandirian dan loyalitas pada tanean. Kemandirian mengisyaratkan bahwa mereka, dengan segala keterbatasan yang ada, tidak menjadikan diri mereka sebagai korban. Emas menyiratkan bahwa mereka, di tempat baru, justru menemukan peluang untuk melawan. Perlawanan itu sendiri sejatinya ditujukan kepada keluarga mereka, bahwa mereka, meski secara fisik tidak hadir, namun tetap memegang kontribusi atas rumah di sana. Kontribusi menjadi persoalan penting, sebab penting bagi para janda ini untuk tetap menawar mimpi mereka, agar mereka tetap memiliki pijakan di sana. Kondisi ini menjadikan mereka berpijak pada dua tempat: satu kaki di wilayah asal dan satu kaki di wilayah tujuan. Memahami dua pijakan ini menjadi titik krusial dalam

memahami alasan mengapa para janda ini bersikeras untuk kembali ke rumah di sana, baik kondisi hidup atau mati.

Engseng Ho (2006) secara khusus menyebut *society of the absent*, masyarakat di mana tempat mati menjadi lebih penting ketimbang tempat lahir, sebagai gambaran dari masyarakat Hadrami yang sejarahnya diletakkan pada perpindahan. Analog yang sama bisa diaplikasikan pada para perempuan ini, tentu dengan dua catatan: Pertama, bahwa Ho memfokuskan pada muwalladin atau para sayyid di tempat asing melalui cerita, puisi dan lainnya yang tercatat dalam inskripsi genealogis, membuat Ho abai pada sayyidah, keturunan perempuan, pada kehidupan dan pengalaman mereka. Kedua, kesukaan para Hadrami untuk menulis silsilah dan genealogi, tanpa memperdulikan di mana dia lahir, menjadikan mereka *absent*, tidak hadir, sehingga istilah *society of the absent* dapat menggambarkan para Hadrami, namun dalam konteks kajian ini, istilah tersebut tidak dapat dipergunakan. Saya sendiri cenderung menyebutnya sebagai *society of the present*, masyarakat di mana tempat lahir dan tempat mati sama pentingnya, karena lahir dan mati adalah kesatuan dari satu ingatan kolektif.

Di sisi yang berbeda, DeRogatis (2003) ketika mengkaji para misionaris, atau Ho (2006) ketika mengkaji para Hadrami, menekankan bahwa tempat sebagai tempat kembali (*place of return*), tidak hanya ada, namun keberadaannya harus dinegosiasikan. Persoalannya adalah, usaha untuk mempertahankan rumah tidak lagi cukup hanya dinegosiasikan dengan mencatat silsilah genealogis melalui catatan kanonikal, juga tidak lagi cukup hanya sekedar ziarah. Rumah sebagai tempat kembali adalah lokus yang harus direbut dan dipertahankan dengan seluruh cara dan memanfaatkan seluruh potensi dan sumber daya yang dimiliki. Terlepas dari catatan di atas, tentu saya berhutang pada Engseng Ho yang telah memberikan bingkai dalam melihat bagaimana para janda ini melihat tempat: bukan hanya tempat

mereka lahir dan besar, namun juga tempat mereka – berharap untuk – dikuburkan. Argumentasi saya ini diletakkan pada dua hal:

Pertama, tempat, dalam hal ini tanean, memainkan peran signifikan bagaimana para janda ini melabuhkan imaji dan harapannya, bukan hanya karena tempat itu adalah tempat di mana mereka dilahirkan dan dididik dalam konstruksi kultural Madura, bukan pula tempat di mana mereka mengalami deformasi identitas sebagai akibat dari politik tubuh, namun karena di tempat itulah entitas dan identitas diri mereka dibangun dan diletakkan. Tanpa tempat (baca: tanean), mereka tidak lebih dari perempuan biasa, bukan perempuan Madura. Kemaduraan menjadi penting bagi mereka untuk meneguhkan siapa mereka sebenarnya dan kepada siapa loyalitas mereka diberikan.

DeRogatis (2003), von Moltke (2005), Kuper (2007), Low dan Lawrence-Zūñiga (2007), dan Pellow (2007) benar, bahwa salah satu elemen dasar dari tempat adalah bagaimana tempat menjadi lokus imaji yang mengikat semua orang ke dalam satu ikatan sosial, sehingga mereka mengasosiasikan diri mereka ke dalam tempat tersebut. Saya tidak bermaksud menggeneralisir menjadi apa yang disebut oleh Anderson (2002) sebagai komunitas-komunitas terbayang (*imagined communities*), karena secara geografis dan spasial, bahwa tempat bagi para janda ini adalah tempat yang benar-benar ada, dan apa yang mengikat mereka betul-betul nyata dan terasa. Tempat mereka adalah tempat di mana mereka menyandarkan kehidupannya, dan begitu pentingnya tempat tersebut menyebabkan apapun yang terjadi di tempat tersebut akan turut pula mengubah kehidupan mereka.

Tempat tersebut tidak lain adalah rumah bagi mereka. Menarik sesungguhnya, bahwa makna rumah menjadi amat berbeda antara mereka yang masih berada di dalam rumah tersebut dengan mereka yang berada di luar rumah. Bahwa rumah menjadi sangat penting bagi mereka yang berada di luar

dan jauh dari rumah, ketimbang mereka yang ada di dalam. Sepanjang kajian ini saya mempergunakan istilah rumah di sana, sebagai gambaran bagaimana perempuan yang berada di luar merujuk diri mereka ke dalam. Rumah kemudian bertransformasi, dari sekedar gatra fisik yang terdiri atas tembok dan atap, menjadi geografi moral tempat semua hal – imaji, harapan, dan tujuan – diletakkan.

Sebagai geografi moral, rumah menjadi sangat penting, tidak hanya karena rumah menjadi sumber rujukan atas segala hal, namun juga karena rumah adalah bagian dari diri mereka. Dengan posisi yang begitu penting, menjadi amat logis bagi perempuan, yang terlempar dari dunia sosialnya, untuk mengkonstruksi kembali tempat (reconstructing place) mereka. Meski saya katakan bahwa mereka tidak membuat tiruan lengkap tanean di Bekasi, sebab hal tersebut memang tidak dimungkinkan karena keterbatasan lahan dan karena mereka di Bekasi seorang diri tidak bersama keluarga luas yang memang mereka jauhi, namun mereka selalu menjadikan rumah di sana (tanean) sebagai referensi dalam membangun rumah di sini. Duplikasi ini muncul ketika mereka membangun rumah di sini (making place) dengan mengadopsi nilai-nilai dalam tanean. Mereka misalnya selalu bicara mengenai “kalau di sana pasti...” atau “aturan rumah itu harusnya...” dengan merujuk pada pengalaman mereka di tanean sana.

Di sisi yang berbeda, meski mereka melakukan duplikasi atas rumah di sana di rumah di sini, namun beberapa hal jelas mengalami perubahan signifikan, posisi perempuan salah satunya. Politik tubuh kembali memainkan perannya di sini. Berbanding terbalik dengan pengekangan atas tubuh perempuan di dalam tanean, di mana perempuan bertindak sebagai tubuh yang pasif dan objek manipulasi, di Bekasi, mereka adalah subjek aktif yang mengambil keputusan untuk dan oleh mereka sendiri. Jauh dari rumah di sana justru memberikan mereka kesempatan untuk bangkit dan melawan. Terbukanya ruang untuk menunjukkan kedirian melalui

perpindahan tempat, alih-alih opresif, dinamika politik tubuh justru menjadi emansipatif bagi perempuan. Perempuan kemudian mampu membangun kembali identitas diri mereka yang mengalami deformasi dalam proses keterlemparan mereka dalam dunia sosial mereka.

Posisi rumah di sini menjadi amat unik. Di satu sisi, perempuan secara terbuka telah menegaskan posisi mereka yang tidak lagi membutuhkan bantuan ekonomi dari keluarga di sana, malah ikut berpartisipasi dalam menolong perekonomian keluarga. Di sisi yang lain, kemerdekaan finansial tidak menjadikan mereka melupakan rumah di sana sebagai geografi moral mereka. Alih-alih menolak kembali, mereka justru semakin memantapkan hati dan tindakan mereka untuk kembali ke sana. Maka rumah di sana tidak cukup lagi hanya dilihat sebagai geografi moral tempat identitas mereka diletakkan. Di titik inilah saya bersinggungan dengan kajian-kajian tentang tempat yang menegaskan satu fakta mendasar: tempat menjadi penting bukan bagi mereka yang masih hidup namun bagi mereka yang telah mati. Bahwa kematian bukan sesuatu yang dikhawatirkan, namun apakah dengan kematiannya seseorang dapat kembali atau tidak adalah menjadi pertanyaan kunci yang harus dijawab. Hal ini yang menjadi argumen kedua saya.

Kedua, adalah fakta mendasar bahwa tidak banyak masyarakat yang menuliskan garis genealogisnya, seperti Hadrami yang menulis hubungan genealogis dalam teks yang kanonikal sebagaimana dijelaskan dengan amat baik oleh Engseng Ho (2006), untuk kemudian dijadikan pegangan dalam kehidupan sehari-hari. Bagi mereka yang tidak menulis tentang hubungan-hubungan genealogis dalam teks, maka satu-satunya catatan yang ada hanya catatan di batu nisan. Namun tentu saja hal ini mempersyaratkan dua hal penting: bahwa makam tersebut bukan kompleks pemakaman umum, dan bahwa makam menjadi axis mundi dalam kehidupan semua orang yang hidup. Kedua hal tersebut penting, sebab

dalam masyarakat yang tidak lagi mempertahankan pemakaman khusus keluarga, maka apapun yang tertulis dalam batu nisan hanya penanda siapa yang dimakamkan dan tidak ada kaitannya dengan orang lain yang juga dimakamkan di komplek yang sama. Begitu pula jika makam tidak berfungsi sebagai pusat kehidupan, sehingga tidak lagi penting siapa yang dimakamkan di tempat tersebut.

Makam, atau buju', memainkan peran penting dalam setiap kehidupan orang Madura. Makam menunjukkan, tidak hanya siapa yang menjadi orang yang paling dihormati yang makamnya dihaulkan setiap tahunnya melalui rokat buju', namun juga menunjukkan siapa saja yang termasuk dalam ikatan keluarga. Ikatan ini begitu kuatnya, sehingga setiap orang yang masih mengakui berasal dari keluarga tersebut akan melakukan apapun untuk dimakamkan di tempat tersebut. Makam bertransformasi, sebagaimana tanean bertransformasi menjadi geografi moral, menjadi tempat di mana ingatan kolektif diletakkan. Posisi makam sebagai pencatat memori ini mampu menjelaskan bagaimana ambivalensi sikap perempuan yang selalu ingin pulang namun selalu kapok ketika toron atau pulang kampung. Ambivalensi ini menyiratkan satu hal yang teramat jelas: bahwa pengalaman perempuan yang terasing dari dunia sosialnya dapat amat traumatik. Meski demikian, trauma tersebut rupanya tidak menghilangkan harapan dan mimpi mereka untuk pulang ke rumah di sana.

Menguji nalar tanean adalah menguji bagaimana tanean menginkorporasikan seluruh sumber daya, baik sumber daya alam dan manusia, untuk kepentingan tanean. Dalam proses inkorporasi itu, tanean harus memainkan kunci terpentingnya: politik tubuh. Politik tubuh menjadi mekanisme kultural yang menjamin keberlangsungan tanean, tidak hanya dari antargenerasi melalui reproduksi, namun juga intragenerasi melalui aktivitas ekonomi. Menguji nalar tanean adalah menguji nalar dari tindakan perempuan yang menolak untuk

tunduk pada takdir dan konstruksi politik tubuh yang bersinggungan dengan formasi kultural Madura yang patriarkal. Narasi kehidupan perempuan mampu menjelaskan bagaimana politik tubuh terartikulasikan dalam banyak hal, mulai dari persoalan tubuh dan reproduksi, dunia sosial tanean sebagai dunia sosial perempuan, eksklusi sosial yang mendorong perempuan untuk pergi dari rumahnya, rekonstruksi tempat di mana perempuan menjadikan tanean sebagai geografi moral dan sumber referensi dari semua nilai dan kehidupan, menawar mimpi mereka dengan emas yang terus dikirimkan, dan bagaimana mimpi mereka untuk kembali ke rumah di sana meski badan sudah berkalang tanah.

Tentang tanean, tentang mimpi, dan tentang ingatan

Sejauh ini saya telah menggelar sebuah narasi besar tentang perempuan Madura yang terasing dari rumahnya sendiri. Melalui Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah lah narasi ini disusun dan disampaikan. Di bagian akhir ini terdapat beberapa catatan penting yang perlu dikemukakan, yaitu:

Pertama, buku ini menegaskan tentang bagaimana politik tubuh dan logika kultural bekerja, khususnya pada masyarakat Madura. Seperti dijelaskan oleh Butler (1993), Fausto-Sterling (2000), Longhurst (2001) dan Blood (2005), politik tubuh menjadi pintu masuk dalam melihat bagaimana sebuah kebudayaan dibangun dan dipertahankan. Salah satu tujuan saya adalah melihat masyarakat dan kebudayaan Madura dari sisi yang jarang terlihat: sudut pandang perempuan. Dengan kajian dengan menjadikan politik tubuh sebagai pijakan, saya mengkonstruksi ulang kebudayaan Madura, dan memperlihatkan bagaimana formasi kultural Madura yang patriarkal menjadikan tubuh perempuan sebagai basis dari kebudayaan Madura. Politik tubuh muncul dalam variasi, mulai dari cerita rakyat, syair dan tembang, nasihat

perkawinan, hingga pengajian, dalam lakon yang selalu berulang: laki-laki sebagai imam dan perempuan sebagai makmum. Akibat dari posisi tubuh perempuan sebagai basis, tubuh perempuan menjadi objek yang dimanipulasi. Politik tubuh, tidak hanya sangat variatif, namun juga bersinggungan dengan banyak hal dalam setiap sudut kehidupan masyarakat. Dalam konteks buku ini, politik tubuh muncul dan bersinggungan dengan lima hal: identitas, perpindahan, tempat, perlawanan dan memori kolektif tanean.

Kedua, dalam melihat dan memahami masyarakat dan kebudayaan Madura, elemen dasar yang harus dilihat – namun amat terabaikan – adalah tanean. Sebagai pola permukiman, tanean lanjung tidak hanya berupa kompleks fisik yang terdiri berbagai bangunan, antara lain rumah induk, rumah anak, langgar, dapur, kandang, dan makam. Lebih dari itu, tanean tidak lain adalah dunia sosial tempat semua orang didalamnya, yang berasal dari satu ikatan genealogis yang sama, saling berinteraksi dan terikat satu sama lain. Sebagai kompleks yang seluruh penghuninya berasal dari keluarga luas perempuan, maka seluruh penghuni tanean memiliki hak dan kewajiban yang sama, utamanya dalam memelihara keberlangsungan tanean. Salah satu cara terpenting dalam proses pemeliharaan itu adalah perkawinan.

Perkawinan menempatkan perempuan sebagai batu kunci dalam, mengutip Gilligan (1987), *the place in man's life cycle*, bahwa perempuan berada di pusat siklus hidup laki-laki (walaupun bisa juga dibaca sebagai pusat siklus hidup manusia). Perkawinan dalam tanean memiliki dua tujuan utama: mendapatkan suami dan mendapatkan anak. Kedua hal tersebut penting, sebab tanean menarik orang luar untuk masuk ke dalam, dan untuk mempertahankan loyalitas suami terhadap keluarga istri, keberadaan anak mutlak diperlukan. Dalam lingkungan ekologis yang kering dan keras, pengelolaan sumber daya alam harus dengan tenaga dan dilakukan secara manual, dan pada titik ini letak penting keberadaan suami dan

anak. Suami dan anak bertanggungjawab sebagai pengolah lingkungan alam yang dihasilkan diharapkan dapat memenuhi kebutuhan subsisten tanean, dan untuk itu semua perempuan Madura harus kawin: untuk menjaga surplus laki-laki.

Ketiga, perempuan memainkan peran krusial dalam tanean, sebab hanya perempuan lah, sebagai sumber kehidupan yang mampu menarik laki-laki dan melahirkan anak-anak yang akan mempertahankan keberlangsungan tanean. Posisi ini, mengutip Lycett, Dunbar dan Volland (2000) adalah harga reproduksi (cost of reproduction), harga yang harus dibayar oleh perempuan karena perempuan sebagai pemilik rahim. Posisi ini menjadikan perempuan amat dihormati dalam tanean, dan memang secara kultural, perempuan lah pemilik tanean. Begitu identiknya perempuan dan tanean, maka dunia sosial tanean tidak lain adalah dunia sosial perempuan. Meski perempuan amat dihormati dan dihargai di tanean, kondisi ini tidak selamanya menguntungkan perempuan. Posisi perempuan amat bergantung pada perkawinan, sebab hanya perempuan yang mampu mencapai takdirnya, sebagai istri dan ibu, yang dihargai dan dihormati dalam tanean. Reproduksi menjadi sangat krusial bagi perempuan, sebab melalui reproduksi lah seluruh persoalan perempuan dibentangkan (Alexander 1986, Hayden 1986, Oppenheimer 1997, Bergink 1992, Markens 2007, Balen 2009). Mereka yang gagal menjadi istri dan ibu akan terasing dalam dunia sosial tanean. Mereka kehilangan hak untuk ikutserta dalam seluruh kegiatan tanean, dan perlahan akses atas sumber daya yang semakin tertutup bagi mereka, sehingga keluar dari tanean adalah satu-satunya pilihan yang tersedia bagi mereka.

Keempat, keluar dari Madura adalah perlawanan yang dilakukan perempuan untuk keluar dari tekanan dunia sosial tanean dan semakin terbatasnya akses atas sumber daya alam. Menolak untuk kembali menikah dan takluk pada tekanan, mereka menjadikan kepergian mereka sebagai bentuk

perlawanan atas himpitan dunia sosial yang mengungkung kehidupan mereka. Bekasi tidak lagi sebatas wilayah tujuan, namun menjadi tempat untuk mengumpulkan kekuatan untuk kembali. Di Bekasi lah mereka kembali menikah, mengadu peruntungan, dan membangun kembali hidup mereka. Jika politik tubuh dalam tanean muncul dalam wajah yang represif dan eksploitatif, maka politik tubuh di wilayah baru muncul dalam wajah yang sama sekali lain: perempuan menemukan kembali kediriannya. Hal ini penting bagi perempuan, sebab ketika perempuan menemukan tempat dan momentumnya, perempuan dapat memutuskan apa yang terbaik bagi dirinya tanpa selalu direcoki oleh formasi kultural yang patriarkal.

Jika perpindahan (displacement) justru membuka peluang, maka perpindahan harus dilihat bukan sebagai akhir, namun sebagai awal dari kebangkitan. Perempuan harus menemukan tempat di mana ia dapat tumbuh, berkembang, dan menemukan identitasnya. Bekasi menawarkan hal lain: kemampuan untuk menawar posisi mereka, dan dengannya seluruh harapan dan mimpi untuk kembali muncul dan terus dipupuk. Mereka menjadikan tanean yang telah mereka tinggalkan sebagai tujuan utama kehidupan mereka, dan untuk mencapai tujuan tersebut sejumlah cara telah mereka lakukan, yang terpenting diantaranya adalah dengan mengirimkan emas ke kampung halaman.

Kelima, tempat (place) memainkan peran yang amat krusial, sebab tempat tidak lagi dilihat sebagai lokasi fisik dengan batas teritorial yang jelas, namun menjadi geografi moral tempat segala hal baik direfleksikan dan tujuan tempat jangkar impian ditambatkan. Tempat bermain dalam dua domain: tempat di mana mereka lahir dan dibesarkan dan tempat di mana mereka kembali dan dimakamkan. Dua domain ini dimainkan secara kontinum melalui pengalaman dan harapan perempuan. Emas yang mereka kirimkan pada dasarnya adalah cara mereka untuk menegaskan kepada keluarga di Madura bahwa mereka masih hidup dan terus

berkontribusi pada tanean dengan cara mereka sendiri. Meski mereka secara fisik tidak berada di tanean, namun mereka menolak untuk dilupakan sebagai bagian dari tanean. Meski rawan disalahgunakan, namun mereka terus mengirimkan emas ke tanean mereka. Emas adalah jembatan penghubung antara mereka yang di Bekasi dengan keluarga di Madura.

Keenam, seluruh persoalan perempuan terletak pada satu mimpi dan harapan sederhana: kembali ke rumah di sana, tempat segala hal dimulai dan diakhiri. Terlepas dari apakah mimpi dan harapan tersebut boleh jadi hanya sebatas mimpi atau mewujudkan nyata, para perempuan ini menunjukkan bahwa memiliki impian menjadi amat penting bagi mereka. Di satu sisi mereka, rumah adalah tujuan yang hendak dicapai, namun di sisi lain, boleh jadi bahwa mereka tidak mungkin dapat mencapai tujuan tersebut. Rumah dengan demikian tidak lagi hanya sebatas bangunan fisik yang ada di dalam kompleks tanean, atau bahkan kompleks tanean itu sendiri. Rumah tidak lain adalah ingatan kolektif tanean, dan tempat terbaik untuk mencatat ingatan tersebut ada di pemakaman.

Makam atau buju' bertransformasi, dari sekedar liang tempat mayat dikuburkan, menjadi tempat di mana ingatan diletakkan. Dalam hal ini penting untuk melihat bagaimana ingatan kolektif berperan dalam kehidupan. Ingatan kolektif menjadi amat penting, sebab jika mereka gagal untuk kembali ke tanean dalam kondisi hidup, setidaknya ada sekeping ingatan dalam tanean, bahwa pernah hidup seseorang yang meski tidak tinggal di tanean, mbalelo atas aturan tanean, namun tetap ada dan penting bagi tanean. Kematian dengan demikian bukan pemutus kehidupan, namun penyambung kehidupan. Jika kematian adalah satu-satunya cara untuk kembali, para perempuan ini dengan senang hati akan mengambil pilihan itu. Maka menjadi penting untuk menggarisbawahi, bahwa kembali bukan sekedar hadir, namun lebih dari itu, kembali adalah diingat.

BAB 8

SAYA, MEREKA, DAN SUARA-SUARA

Tentang saya, tentang mereka

Narasi panjang tentang kehidupan Suhadiyah, Faridah, Kholifah, Rukoyah dan Jaenab harus diselesaikan, meski kehidupan mereka masih teramat panjang untuk didedahkan. Pertanyaan apakah mereka pada akhirnya dapat kembali atau tidak menjadi pertanyaan yang jawabannya amat tidak mudah dijawab. Satu hal yang pasti, bahwa mereka gagal mencapai apa yang diwejangkan oleh Syekh Akbar kepada anaknya, Mortasèya: menjadi istri yang menjadi kebahagiaan suami (dan keluarga). Saya tidak akan berpanjang kalam mengulang tentang mereka, sebab bagian akhir ini memang tidak difokuskan pada kehidupan mereka. Di bagian akhir ini saya hanya akan memfokuskan pada satu hal: catatan reflektif saya. Saya akan memberikan catatan singkat saya tentang bagaimana buku ini dibuat, tentang bagaimana saya menentukan posisi dan sikap, dan tentang bagaimana sebuah imaji atas tempat mampu mengubah pandangan dan persepsi saya. Catatan penutup ini sepenuhnya adalah tentang saya dalam memandang mereka.

Kajian ini bercerita tentang perempuan, dituturkan oleh perempuan, dan dari sudut pandang perempuan. Selain kelima subjek dalam kajian ini, sejatinya masih terdapat seorang lagi: Masriani, hanya saja kematian telah membungkam mulut dan menyimpan cerita hidupnya, dan mendaratkan tubuh

ringkihnya jauh dari impiannya yang terlanjur porak-poranda. Kematiannya membuka kotak pandora yang selama ini tersimpan dan membuka kembali ingatan saya akan mereka. Saya menjadikan narasi mereka sebagai cara panduan, merekonstruksi kehidupan, dan meninjau ulang persepsi dan posisi saya. Saya telah memilih untuk menjadikan kehidupan mereka sebagai cara pandang saya melihat Madura. Secara sadar saya meletakkan kajian ini sebagai kritik sekaligus cara saya untuk mengisi kekosongan kajian tentang Madura yang selalu dari sudut pandang laki-laki. Kajian ini secara khusus akan mengisi dua kekosongan yang selama ini terabaikan:

Pertama, kajian ini akan mengisi minimnya kajian Madura yang menjadikan perempuan sebagai subjek yang berbicara oleh dan untuk mereka sendiri. Posisi ini, sebagaimana saya akui, memiliki tujuan ganda. Di satu sisi, kajian mengenai Madura kerap menggambarkan Madura sebagai dunia yang maskulin, seakan Madura hanya milik laki-laki. Tidak berarti bahwa perempuan tidak pernah muncul dalam berbagai kajian tentang Madura, tidak pula semata urusan representasi yang amat minim, namun lebih pada kritik saya, bahwa kajian-kajian yang telah ada selalu dari sudut pandang laki-laki. Di sisi yang berbeda, kajian yang mengambil sudut pandang perempuan tidak hanya amat minim, namun dalam beberapa kasus amat elitis, dengan mengambil subjek kepala daerah atau anggota DPRD Provinsi Jawa Timur. Kajian mengenai perempuan, bagi saya, harus diletakkan dengan sudut pandang perempuan biasa. *Le petite historie* menjadi landasan bagi saya untuk melakukan kajian ini, yakni dari sudut pandang orang yang sama sekali tidak dikenal, namun mampu memberikan sebuah gambaran lain tentang kebudayaan Madura.

Kedua, kajian ini mengambil subjek yang amat tidak wajar: para janda yang terasingkan dalam lingkungan sosialnya. Ketidakwajaran ini muncul karena saya melihat, bahwa kajian tentang perempuan Madura, dengan subjek

janda, tidak pernah dilakukan. Janda dianggap sebagai kondisi yang taken for granted dan tidak menarik sebagai topik kajian. Hal ini bagi saya mengherankan, sebab ketika berbicara mengenai janda, sepatutnya kita mulai bertanya tentang perkawinan, terlebih ketika melihat kondisi mereka saat ini. Mengapa mereka memutuskan pergi? Mengapa mereka tidak bertahan dan pasrah pada nasib? Mengapa mereka melawan? Mengapa mereka tetap mempertahankan impian untuk kembali? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menyeruak justru ketika akal sehat saya berupaya memahami status janda dan tindakan mereka.

Status janda, sepengetahuan saya, bukan status yang diidamkan oleh perempuan. Sebagaimana perempuan lainnya, para subjek saya tidak pernah berharap bahwa perkawinan mereka akan kandas, bahkan hingga berkali-kali, namun toh mereka tidak dapat menyangkal kondisi mereka sebagai janda. Bahwa banyak perempuan yang menjanda adalah fakta sosial, namun apa yang berbeda pada mereka? Harus ada sesuatu yang terjadi dan mendorong mereka keluar dari kampung halaman mereka. Dalam hal ini saya menimbang, bahwa status janda, meski sepintas terkesan sama, sesungguhnya amat bervariasi, dan mereka adalah bukti nyata dari hal tersebut.

Semakin saya berbincang dengan mereka, semakin saya menyadari bahwa masalah janda bukan semata urusan perceraian atau kematian, namun merupakan urusan tubuh dan sosial. Hal ini justru semakin membuat nalar sederhana saya menolak bahwa hal tersebut dianggap tidak penting dalam latar budaya Madura. Status janda dianggap sebagai sesuatu yang lumrah, seperti dikatakan salah seseorang yang merupakan mantan suami Kholifah, bahwa urusan janda itu sederhana: "cukup kawin lagi dan selesai," menghantam kesadaran saya atas posisi perempuan dalam struktur sosial dan kultural Madura. Saya akui bahwa saya tidak berasal dari etnis ini, namun perjumpaan dengan etnis ini telah terjalin di hampir sepanjang usia saya. Saya terpesona ketika mengkaji

lebih jauh mengenai Madura, yang dalam banyak hal barangkali disebabkan rasa ingin tahu saya karena dahulu ibu saya berkali-kali meminta saya untuk nyantri di pulau garam tersebut. Keterpesonaan, dan posisi saya sebagai orang luar, itu justru membuat saya melihat sisi lain dari Madura yang terlupakan.

Perdebatan saya dengan sahabat-sahabat yang berasal dari Madura, terutama bagaimana pemahaman saya atas tanean dan konsep politik tubuh dan surplus laki-laki, membuka perspektif baru bagi saya, bahwa sisi gelap Madura terletak pada bagaimana tubuh perempuan dilihat dan dipersepsikan justru amat terabaikan. Bagi saya mengherankan, bahwa kajian atas Madura, yang sudah dilakukan sejak lama, amat jarang menampilkan perempuan sebagai subjek yang berbicara. Lebih sulit lagi, suara mereka amat sayup terdengar, tenggelam di antara meriahnya derap karapan sapi atau gemuruh laju perubahan di Madura. Madura selalu diidentikkan dengan karapan sapi, celurit dan carok. Ketiganya dikonstruksikan adalah milik laki-laki. Lalu di mana perempuan?

Bustami (2005) sesungguhnya memulai perdebatan ini dengan cara yang brilian: carok bukan hanya milik laki-laki sebab perempuan juga pelaku carok. Hal ini menarik, bahwa di luar arus utama pengetahuan tentang carok, ternyata perempuan pun melakukan carok. Namun jenis carok perempuan berbeda dengan carok laki-laki. Carok perempuan adalah sejenis carok kultural, carok yang tanpa darah dan tidak meminta tumbal nyawa. Darah kemudian menjadi identik dengan laki-laki. Darah menjadi sifat yang maskulin, sebab hanya laki-laki yang melakukan carok yang berdarah-darah. Jawaban Bustami, alih-alih menggembirakan, justru membuat memicu lebih banyak pertanyaan: apakah perempuan hanya dapat melakukan carok kultural? Lalu bagaimana sesungguhnya posisi perempuan dalam kultur Madura? Untuk menjawab hal ini, kepada tanean saya berpaling.

Namun di titik ini saya terperangah. Hanya sedikit kajian yang serius melihat bagaimana sebetulnya tanean itu, baik sebagai gatra fisik berbentuk pola permukiman maupun sebagai dunia sosial tempat bernaung seluruh penghuninya. Di satu sisi, keterbatasan literatur tentang tanean menyulitkan, terutama karena saya tidak mengetahui bagaimana kondisi sejarah yang memungkinkan munculnya pola permukiman tersebut. Di sisi lainnya, keterbatasan itu lagi-lagi mengherankan saya, bahwa sebagai inti kebudayaan Madura, tanean amat terpinggirkan. Kajian tentang Madura seringkali hanya pada terfokus pada tiga hal: sejarah, kiai, dan migrasi. Di luar itu, kajian mengenai Madura amat sedikit dilakukan, termasuk kajian mengenai perempuan dalam konteks kultural Madura. Saya mengakui bahwa salah satu kesulitan mendasar dalam kajian ini adalah menjelaskan bagaimana sesungguhnya posisi perempuan dalam konfigurasi kultural Madura. Berbagai referensi yang saya miliki amat jauh dari harapan saya untuk setidaknya memetakan bagaimana posisi dan peran perempuan. Dengan informasi yang amat minim saya harus menghadapi satu kondisi kebingungan ke mana saya harus menjejak.

Pada saat yang bersamaan, pertemuan saya dengan para subjek di Bekasi membawa saya pada satu pintu masuk yang benar-benar baru dan tidak terpikirkan sebelumnya: perkawinan. Alasan utama mengapa saya menjadikan perkawinan sebagai titik berangkat adalah karena perkawinan merupakan salah satu elemen penting pembentuk masyarakat. Perkawinan menjadi amat penting tidak hanya karena perkawinan memberikan garansi atas keberlangsungan manusia sebagai spesies, juga karena perkawinan merupakan cara terpenting dalam proses enkulturasi kebudayaan, salah satunya pada bagaimana perempuan dan laki-laki dikonstruksikan (Chodorow 1974, Abu-Lughod 1993, di Leonardo 2001, Andaya 2004, Blackwood 2006, Jones 2009, Hayami 2012). Begitu pentingnya perkawinan, sehingga fakta

bahwa perkawinan tidak banyak disinggung dalam berbagai kajian tentang Madura amat membingungkan.

Namun perkawinan saja tidak cukup. Saya meletakkan tesis pertama saya bahwa terdapat hubungan serius antara perkawinan dan politik tubuh dalam konteks kultural Madura. Dalam menjelaskan tesis itu, saya berpaling pada bagaimana perkawinan membebankan tubuh perempuan pada dua takdir dasar: menjadi istri dan menjadi ibu. Dua hal ini sesungguhnya bukan hal baru, sejak awal Niehof (1995) telah menjelaskan hal tersebut, namun Niehof berhenti di sana dan tidak menjelaskan bagaimana dua takdir tersebut berkelindan melalui politik tubuh dalam perkawinan. Maka saya pun menyadari sebuah kata kunci yang ditinggalkan Niehof: reproduksi.

Reproduksi sesungguhnya bukan hal baru dalam kajian ilmu sosial, sebab ketika ilmu sosial bicara mengenai perkawinan, maka disadari atau tidak, akan dibicarakan pula soal reproduksi (Ginsburg dan Rapp 1991, Bergink 1992, Jin, Li dan Feldman 2006, van Balen 2009). Reproduksi dalam hal ini dilihat tidak pada bagaimana sel telur dibuahi oleh sperma, namun pada bagaimana hubungan-hubungan antara reproduksi, keluarga, dan masyarakat (Harker 1984, Handwerker 1986, Hayden 1986, Lycett, Dunbar dan Volland 2000, Lummaa 2001, Hoffert dan Anderson 2003, Löfgren 2007, Rubin dan Steinberg 2011). Reproduksi dalam konteks kajian ini tidak dimaksudkan pada seberapa banyak anak yang dapat dihasilkan, namun pada bagaimana masyarakat Madura memandang fungsi reproduksi dan bagaimana pengaruh reproduksi pada masyarakat. Kedua hal ini penting, sebab jika ternyata masyarakat Madura tidak menganggap penting persoalan reproduksi, maka kajian ini kehilangan landasan utamanya.

Perkawinan dan reproduksi nyata memainkan peran penting dalam konteks kultural Madura, dan Niehof sejatinya telah membuka pintu itu lebar-lebar. Persoalannya bagi saya adalah, amat mengherankan bahwa sisi perkawinan dan

reproduksi yang begitu penting justru amat terlupakan selama ini. Kegagalan perkawinan dan disfungsi reproduksi jelas menghasilkan satu jenis kehidupan yang selama ini terabaikan: para janda. Para janda ini tidak lain adalah korban dari sistem perkawinan yang begitu mengagungkan reproduksi perempuan, sehingga perempuan yang tidak mampu melahirkan tidak dianggap sebagai perempuan: mereka adalah proto-perempuan. Konsekuensi logis dari hal ini adalah tidak didengarnya suara mereka, baik dalam lingkup kultural Madura maupun dalam perdebatan ilmu sosial.

Sepanjang kajian ini berlangsung, saya melihat Madura dari sisi lain yang amat tidak biasa: sisi gelap Madura. Sisi gelap ini dimulai dari posisi perkawinan sebagai artikulator politik tubuh. Lagi-lagi saya sengaja, sebagai kritik saya, meletakkan politik tubuh sebagai pondasi kajian ini. Argumentasi saya sederhana: perkawinan bukan urusan siapa jatuh cinta pada siapa atau keluarga mana berserikat dengan keluarga mana. Sebagaimana telah saya tunjukkan bahwa perkawinan tidak lain adalah artikulasi dari politik tubuh, dan para janda dari Madura itu telah menjelaskan posisi saya dengan jelas.

Satu hal lainnya yang juga saya sadari belakangan, bahwa perkara perkawinan bukan perkara yang mudah dilokalisir. Perkawinan merembet ke persoalan lain, yang menjadi pintu masuk lain yang harus saya masuki: tanean. Tanean, sebuah frasa yang ketika kali pertama saya dengar tidak memiliki makna apa-apa, namun rupanya amat penting. Sama halnya dengan perkawinan, tanean pun tidak mendapat perhatian serius, setidaknya kajian mengenai tanean dapat dikatakan amat sedikit. Makna penting tanean semakin terlihat manakala saya mulai memahami tindakan dan harapan para subjek saya yang selalu mengatakan rumah di sana versus rumah di sini. Kedua hal ini, perkawinan dan tanean, membuka sudut pandang baru tentang bagaimana saya harus meletakkan kajian saya dalam konstelasi kajian tentang Madura. Saya menegaskan, bahwa kajian saya bukan menambal kajian yang

telah ada, namun menutup celah lebar yang selama ini terabaikan dalam kajian Madura. Bahkan ketika kajian ini telah mencapai titik akhir, saya selalu heran mendapati reaksi heran dari sahabat-sahabat yang berasal Madura ketika saya bercerita bahwa saya melakukan riset tentang perkawinan dan tanean. Keheranan mereka semakin menjadi ketika saya berkata bahwa sudut pandang saya adalah perempuan yang terusir dari lingkungan sosial taneannya.

Saya menyadari, apa yang saya lakukan bukan sesuatu yang umum, bahkan cenderung terlupakan sebagai fakta sosial. Kehidupan Madura, bahkan di mata sahabat Madura saya, adalah kehidupan yang keras dan wajar. Wajar kalau perempuan Madura dengan laki-laki Madura, wajar kalau si istri diceraikan karena tidak mampu hamil, wajar kalau si suami kawin lagi. Sikap wajar ini setidaknya memperlihatkan kepada saya, bahwa perkawinan dalam kehidupan dianggap sebagaimana apa adanya, taken for granted, tidak perlu ceriwis bertanya apalagi mencari justifikasi ilmiah segala. Saya justru melihat resistensi dari sahabat-sahabat saya ketika saya mengaitkan antara perkawinan dan politik tubuh atau kaitan antara ekologi dan tanean sebagai artikulator dari politik tubuh. Bagi saya, pembiaran ini justru menjadi tantangan, bagaimana orang luar Madura melihat Madura, dan dengan kacamata orang Madura saya menceritakan tentang Madura, yang justru terkadang ditolak oleh orang Madura lainnya.

Kritik kedua saya terletak pada satu fakta mendasar: bahwa tidak hanya laki-laki yang keluar dari Pulau Garam tersebut, namun juga perempuan. Di titik ini saya mengkritik kajian-kajian tentang migrasi orang Madura yang selalu menempatkan "invasi" orang Madura dan/atau konflik antarsuku sebagai sudut pandang. Sudagung (2001), Fathony (2009), dan Yogaswara (2012) benar, bahwa orang Madura melakukan migrasi adalah fakta yang tidak dapat disangkal, tapi siapa yang sesungguhnya melakukan migrasi? Apakah laki-laki dan perempuan? Atau kah hanya laki-laki atau hanya

perempuan? Apakah keduanya memiliki motif dan latar belakang yang sama? Kritik ini terkait erat dengan berbagai kajian tentang migrasi yang dilakukan oleh orang Madura yang acapkali terlalu simplistis dengan menitikberatkan keluarnya orang Madura dari Pulau Garam tersebut hanya pada aspek ekonomi. Simplifikasi ini bagi saya berbahaya, sebab tidak hanya menggeneralisir bahwa manusia Madura adalah manusia yang amat kalkulatif, namun juga meniadakan kemungkinan akan adanya motif-motif lain yang lebih individual. Barangkali motif ekonomi adalah yang paling besar, mengingat kondisi ekologis Madura yang kering dan menyulitkan segala bentuk intensifikasi pertanian, namun jelas bukan satu-satunya alasan.

Kondisi inilah yang tidak pernah muncul dalam perbincangan mengenai migrasi yang dilakukan oleh orang Madura. Migrasi acapkali dilihat sebagai cara untuk meneguhkan, sekaligus mendefinisikan identitas kolektif, untuk mengamankan batasan-batasan dari komunitasnya (Boyle, Halfacree dan Smith 1999, Sharpe 2001, Boyd dan Grieco 2003, Castles dan Miller 2003, De Haas 2007). Migrasi tidak lain adalah mekanisme kultural yang memaksa setiap orang untuk turut serta dalam mempertahankan eksistensi komunitasnya dengan menceburkan diri ke dalam proses migrasi, yang dengan remitansi yang dikirimkan mampu memperpanjang keberlangsungan hidup komunitasnya (Chant dan Radcliffe 1992, Rodenburg 1997, Chant 2007, Davin 2008, Gubhaju dan De Jonge 2009, Pinger 2010).

Namun sebagaimana telah saya jelaskan, pandangan tersebut tidak benar sepenuhnya (lihat Noer 2010). Istilah migrasi sendiri tidak dipergunakan dalam kajian ini karena istilah tersebut mengisyaratkan adanya motif yang ekonomis maupun altruistik, yang keduanya saya tolak. Saya menyebutnya sebagai displacement atau perpindahan, yang mengisyaratkan bahwa pilihan perempuan untuk pergi bukan pilihan yang sukarela namun dipaksa oleh kondisi sosial.

Perpindahan yang dilakukan oleh Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, dan Kholifah bukan kepergian sukarela yang kalkulatif apalagi altruistik. Di balik kepergian mereka, terdapat alasan lain yang seringkali tersembunyi atau barangkali tidak diakui, bahwa terdapat satu skema kultural yang mendesak mereka untuk pergi karena terbatasnya pilihan dan akses atas sumber daya di sekitar mereka.

Persoalannya semakin pelik ketika orang tersebut berjenis kelamin perempuan. Persoalan perempuan dan pengaturan sumber daya alam selalu menjadi persoalan yang menarik, sebab akses atas sumber daya alam seringkali didasarkan pada pembedaan gender antara laki-laki dan perempuan (Odell 1986, Agarwal 1998, Robert 1996, England dan Lawson 2005, Elmhirst 2009, Laurie 2011). Dalam lingkungan ekologi Madura yang tandus, mekanisasi tidak selalu berjalan baik. Sumber daya alam harus digarap dengan manual dan karenanya membutuhkan tenaga. Laki-laki menyediakan sumber tenaga ini, dan karena itulah tanean berkepentingan untuk membuat surplus laki-laki. Tanean pula yang menentukan apa yang harus dilakukan oleh laki-laki dan apa yang harus dilakukan oleh perempuan. Ketika perempuan tidak mampu memainkan perannya, maka skema kultural bekerja dengan menjatuhkan sanksi sosial berupa eksklusi sosial atas perempuan tersebut.

Bagi saya, eksklusi sosial tidak melulu dalam konteks makro seperti yang digambarkan oleh Hall, Hirsch dan Li (2011) yang menjadikan negara dan masyarakat sebagai dua entitas yang selalu bertengkar soal lahan dan sumber daya alam, namun lebih pada konteks mikro, terletak pada bagaimana perempuan kehilangan haknya dalam mengelola sumber daya alam dan terpental dari dunia sosial tempat perempuan itu hidup. Eksklusi sosial di tengah dunia sosial perempuan dan pilihan-pilihan yang semakin terbatas mendorong perempuan untuk meninggalkan tanean tempat mereka tinggal. Bagi saya, kepergian mereka tidak dapat

dimasukkan sebagai migrasi bermotif ekonomi, namun lebih karena dipaksa untuk keluar. Kondisi ini menegaskan bagaimana perkawinan (baca: politik tubuh) berkaitan erat dengan eksklusi sosial yang pada gilirannya mendorong perempuan untuk keluar dari rumahnya (Silvey 2005, Palriwala dan Uberoi 2008, Sheel 2008, Ressureccion 2009). Kritik Lee (1966) atas Ravenstein (1885) sesungguhnya melupakan satu hal, bahwa motif perempuan untuk melakukan pergi tidak hanya berdasarkan kalkulasi ekonomis sebagai faktor pendorong, namun juga kalkulasi sosial. Keluar adalah pilihan yang diambil perempuan untuk keluar dari himpitan sosial yang mengganjal dan menutup semua akses yang dimilikinya. Keluar menjadi pilihan untuk mendapatkan kembali kewarasan di tengah kritik dan eksklusi sosial yang mengekang dan membunuh mereka pelan-pelan.

Eksklusi sosial menjadi sebuah mekanisme kultural yang beroperasi untuk membuat para perempuan untuk taat. Ketakutan akan eksklusi sosial membuat semua orang patuh dan tidak pernah terpikir untuk membangkang atau pun berpikir untuk tidak memainkan perannya, entah karena khawatir dianggap membuat malu keluarga, atau melepaskan loyalitasnya pada tanean. Eksklusi sosial adalah suatu kondisi di mana seorang perempuan tidak diterima secara penuh dalam dunia sosial perempuan. Dunia sosial perempuan sendiri adalah dunia sosial yang menitikberatkan pada seluruh kehidupan perempuan dalam tanean. Dunia sosial tanean adalah dunia sosial perempuan, demikian pula sebaliknya. Eksklusi sosial menjadi mekanisme pertahanan tanean untuk mempertahankan eksistensinya, dan siapapun yang dinilai mengancam kehidupan tanean akan tereksklusi dari dunia sosial tanean dan dipaksa untuk keluar dari rumah.

Kritik terakhir saya adalah pada berbagai kajian Madura dan orang-orang yang meninggalkan Madura gagal dalam melihat bagaimana sesungguhnya makna rumah bagi mereka yang telah pergi. Saya berhutang pada Appadurai

(1991), Olwig (1997), dan Ho (2006) yang membuka sebuah pemahaman atas rumah sebagai jangkar bagi orang-orang yang telah lama pergi. Rumah adalah tempat berasal (place of origin) sekaligus tempat kembali (place of return). Persoalan tempat membuat saya berpikir ulang mengenai makna rumah bagi para janda yang meninggalkan taneannya. Pemahaman atas rumah sejatinya akan membuka sebuah celah diskusi yang lebih lebar pada perilaku orang-orang yang keluar yang selalu terikat pada tanah tempat mereka dilahirkan dan rumah tempat dibesarkan. Keterikatan ini sesungguhnya wujud loyalitas mereka, sehingga tidak peduli sejauh apa mereka telah berjalan atau sesulit apa hadangan di depan, mereka akan selalu kembali. Rumah dengan demikian tidak lagi sebatas bangunan bertembok dengan pintu dan atap, rumah adalah tempat mereka berasal dan kembali.

Para janda ini, meski memiliki mimpi yang sama dengan orang lain yang juga meninggalkan Madura, terdapat satu masalah serius yang mereka hadapi, kondisi yang amat berbeda, bahwa mereka tidak dapat kembali ke tempat mereka berasal. Eksklusi sosial berjaln dengan konsep orang dalam versus orang luar, menyulitkan mereka untuk selalu kembali. Mereka tidak dapat kembali ke dalam, karena bagi mereka yang di dalam, mereka adalah orang luar. Posisi inilah yang membuat mereka unik. Terusir namun selalu ingin kembali, terasing namun selalu rindu, patah hati dan jatuh cinta dalam waktu yang bersamaan. Persoalan mereka adalah persoalan perempuan yang terasing dari keluarganya, memilih untuk menjauh, namun tetap merasa dekat dan berharap untuk kembali. Absurditas yang tidak pernah terbayangkan, namun tetap dijalankan sebagai bagian atas loyalitas mereka atas tanean. Kondisi ini yang tidak pernah muncul ketika bicara mengenai migrasi orang Madura.

Diskusi tentang migrasi atau perpindahan orang Madura terlalu asyik berbicara soal friksi, soal uang, dan soal perebutan ruang. Para pengkaji konflik selalu jatuh hati pada

munculnya konflik antara etnis Madura dengan etnis non Madura. Para pengkaji Madura terlalu gemar melihat tradisi Madura, mulai dari karapan sapi, carok, sampai ramuan Madura. Para ekonom terlalu sibuk memprediksi bagaimana Madura berubah pasca dibukanya Jembatan Suramadu. Tentu saja bagian terbesar dari semua itu adalah kajian tentang migrasi yang dilakukan oleh orang Madura. Kajian-kajian itu tentu saja penting untuk melihat sejauhmana mobilitas orang Madura, namun melupakan satu hal mendasar: bahwa rumah bukan yang jauh di sana, namun yang ada di sini. Dinamika yang lebih mendasar terlupakan, bahwa rumah adalah mercusuar yang selalu menerangi jalan orang-orang yang telah lama pergi, atau lebih spesifik pada janda ini.

Buku ini adalah cara saya mengajukan kritik sekaligus cara saya memberikan perspektif saya atas Madura. Sumbangannya atas kajian Madura, setidaknya bagi saya, terletak pada dua hal: Pertama, kajian ini akan memberikan sebuah gambaran lain tentang Madura dilihat dari sudut pandang perempuan biasa yang terasing dari tanah kelahirannya. Posisi ini bagi saya penting, sebab dengan memahami pandangan mereka tentang Madura dari kacamata mereka, akan mampu memberikan gambaran tentang kebudayaan Madura di luar arus utama. Kajian ini menjadi cara bagi saya untuk memberikan suara bagi perempuan yang selama ini terabaikan dalam kajian tentang Madura. Kedua, kajian ini menjelaskan bagaimana hubungan antara tanean, perkawinan, dan imaji bermain secara langsung dalam kehidupan perempuan di luar Madura. Tanean adalah tempat semua masalah bermula, artikulator politik tubuh, geografi moral sekaligus tujuan mereka. Melalui imaji kita dapat memahami bagaimana sebuah kebudayaan bermain dalam membentuk ikatan emosional atas tanah kelahiran melintasi batasan tempat dan waktu.

Menyoal posisi berdiri dan bias yang muncul

Sebelum saya beranjak terlalu jauh, ada tiga hal yang bagi saya penting untuk saya jelaskan: *Pertama*, di mana posisi saya berdiri? *Kedua*, bagaimana bias saya sebagai laki-laki dalam kajian ini? *Ketiga*, bagaimana bias saya sebagai bukan orang Madura dalam menjelaskan kebudayaan Madura?. Mengenai hal pertama, sepanjang kajian ini dilakukan, saya meneguhkan hati untuk berdiri di sisi Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah. Posisi saya amat unik, tidak hanya karena saya orang luar bagi tanean, dan karena saya laki-laki. Dalam sudut pandang tanean, kemunculan saya dalam perseteruan antara Bekasi dan Madura membuat saya seringkali bertindak sebagai juru bicara yang mewakili mereka yang di Bekasi. Menjadi biasa bagi saya, ketika saya untuk kali pertama datang, dianggap sebagai suami baru dari Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Faridah atau Jaenab. Saya pun terbiasa ditanya bagaimana saya bertemu dengan mereka, atau bahkan ditanya apakah saya terkena guna-guna (pelet dan sejenisnya), karena amat tidak wajar (bahkan dianggap sebagai sesuatu amat luar biasa) di mata keluarga di Madura, ada seorang laki-laki, mahasiswa pascasarjana dari Asyik, yang meneliti tentang migrasi perempuan Madura.

Bagi keluarga di Madura, saya adalah anomali dalam kehidupan mereka. Tidak berhenti hanya pada soal dugaan guna-guna, dalam beberapa pertemuan awal saya pernah ditanya apakah saya kecantol janda karena kecanduan atas goyangan di ranjang atau sejenisnya. Di satu sisi, keberadaan saya yang menjadi lelucon di antara keluarga amat menguntungkan sebab saya dapat mendengar berbagai gosip, tentang Suhadiyah yang “ahli pijat” yang membuat para suami betah di kamar sehingga lupa kerja, atau tentang Kholifah yang suka menyembunyikan uang hasil kerja suami, atau tentang Rukoyah yang dianggap sebagai orang pintar dan mempergunakan kepintarannya untuk menggaet perjaka yang

paling dikenal di kampung (meski toh perkawinan itu akhirnya kandas juga). Posisi saya sebagai orang asing memang tidak memungkinkan saya untuk melakukan wawancara di dalam area tanean, di mana wawancara lebih banyak dilakukan di halaman depan, seringkali di bawah pohon atau teras langgar, justru membuat saya mendengar lebih banyak dari perempuan ketimbang dari laki-laki.

Di sisi yang berbeda, tantangan sebagai orang asing, terutama di mata keluarga laki-laki, tidak ubahnya seperti anjing yang mengendus kesana-kemari. Ada kalanya wawancara tidak berlangsung dengan baik, terutama ketika saya mulai menyinggung soal penggunaan emas oleh pihak keluarga. Beberapa kali saya harus menjadi wakil dari Suhadiyah, Faridah, atau Rukoyah untuk menyampaikan kiriman yang hendak mereka sampaikan, dan saya akui, pada saat itulah saya memahami dengan baik bagaimana sesungguhnya perbedaan sudut pandang antara pengirim emas dengan penerima emas. Adakalanya saya dengan tegas menjelaskan posisi saya membela subjek-subjek saya, terlebih ketika saya harus mewawancarai pada mantan suami di Madura.

Posisi saya di sisi Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah tidak hanya pada persoalan ketika saya harus berhadapan dengan keluarga mereka, namun juga pada dimensi akademik. Secara sengaja saya memberikan mereka ruang untuk berbicara dan menarasikan kehidupan mereka. Saya membawa suara mereka ke tengah titik episentrum diskusi yang bersifat akademik, terutama karena kajian-kajian tentang Madura amat meminggirkan suara dan pengalaman perempuan Madura - di samping bahwa kajian etnografi seringkali tidak banyak memberikan ruang bagi perempuan untuk berbicara atas nama dan untuk kepentingan mereka sendiri. Konsekuensi logis dari pilihan saya berdiri di sisi perempuan terletak pada persoalan kedua: bias laki-laki dalam diri saya.

Saya harus mengakui dengan sejujurnya, sepanjang kajian ini dilakukan, tidak mudah menghilangkan bias laki-laki – karena secara biologis saya laki-laki dan secara kultural saya dibesarkan sebagai laki-laki. Hal pertama yang harus saya lakukan adalah membangun empati dalam diri saya sendiri. Satu hal yang saya sadari, ketika saya membawa semangat feminis dalam kajian ini, terlebih posisi saya sebagai etnografer, maka saya harus lebih sadar dan peka terhadap dominasi, baik dominasi dalam struktur sosial masyarakat yang saya kaji, maupun dominasi saya sebagai peneliti terhadap subjek yang saya kaji. Persoalan dominasi ini menjadi amat penting, setidaknya bagi saya. Bahwa ketika saya mulai mengurai narasi tentang perempuan, saya harus peka atas persoalan dominasi, terutama mengurai bagaimana perkawinan, politik tubuh dan tanean membentuk segitiga skema kultural yang disetir oleh laki-laki. Kepekaan atas dominasi ini, saya setuju dengan Abu-Lughod (1993) dan Harding (1987, 1991), bukan sesuatu yang sifatnya given, namun harus dimunculkan dalam sikap sadar.

Persoalan dominasi lainnya terletak pada diri saya sendiri sebagai peneliti. Saya mengakui secara terbuka, bahwa adakalanya bias saya sebagai peneliti membuat saya hanya melihat apa yang ingin saya lihat atau mendengar apa yang ingin saya dengar. Terkadang saya sendiri, entah terbawa perasaan atau egosentris, saya enggan mendengar dengan baik narasi yang disampaikan oleh subjek saya. Kesalahan terbesar yang baru saya sadari ke belakang adalah ketika Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah selalu berkata soal rumah di sana. Saya mengabaikan satu fakta mendasar, bahwa konsepsi saya tentang rumah tidak sama dengan mereka. Pada awalnya saya memang kelewat tertarik pada kegilaan mereka mengirimkan emas yang selalu mereka kirimkan meski habis di meja taruhan. Ketika mereka bicara soal rumah, ego laki-laki saya membuat saya mengabaikan bagian itu dengan menganggapnya sebagai, mengutip Marzali (2014), sebagai

romantisme antropologis, atau secara spesifik romantisme khas perempuan.

Di tengah jalinan masalah, antara saya dengan subjek, antara subjek dengan keluarga mereka, atau antara saya dan keluarga subjek (baik di Bekasi maupun Madura), satu hal yang terus saya pertahankan: bahwa kajian ini bukan tentang saya, melainkan tentang mereka. Saya mulai menempatkan empati saya untuk mendengar lebih baik, terlebih untuk memahami bagaimana kehidupan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah, mulai dari masa di mana mereka masih sebagai orang dalam hingga mereka terpental sebagai orang luar. Semangat itulah yang terus saya bawa dan jaga sepanjang kajian ini: membawa suara perempuan ke tengah episentrum.

Persoalan lain yang juga harus saya perhatikan dengan baik adalah subjektivitas. Lagi-lagi saya mengakui bahwa subjektivitas itu ada dalam kajian ini. Tentu saya tidak mungkin membuat klaim bahwa kajian ini objektif, karena pilihan saya untuk menyuarakan pengalaman perempuan sendiri amat subjektif. Subjektivitas dimulai dari kritik saya atas bangunan pengetahuan tentang Madura yang amat bias laki-laki. Saya berkepentingan untuk membangun ulang pengetahuan tentang kebudayaan Madura dari sisi perempuan yang selama ini amat terabaikan. Subjektivitas itu juga muncul dari posisi saya sebagai laki-laki yang menceritakan soal perempuan. Jelas bahwa persoalan yang saya angkat bukan sekedar bercerita tentang kehidupan perempuan, namun lebih dari itu, menjadikan pengalaman perempuan sebagai basis pengetahuan adalah tujuan yang hendak saya capai, dan subjektivitas saya terletak pada hal tersebut. Sebagai feminis laki-laki, jika istilah itu boleh saya gunakan, saya ingin menggarisbawahi, bahwa bangunan pengetahuan tanpa melibatkan pengalaman perempuan tidak lain dari pengetahuan yang rigid dan berbahaya. Saya akan banyak bicara tentang subjektivitas dan epistemologi feminis pada poin berikutnya.

Persoalan yang juga krusial adalah pada posisi diri saya, sebagai orang asing yang bukan Madura, dalam menjelaskan kebudayaan Madura. Saya menyadari banyak hal ketika saya mulai berpikir untuk mengambil satu topik kajian yang saya bukan bagian dari pemilik kebudayaan tersebut. Barangkali akan jauh lebih mudah sebagai orang Bekasi, yang dibesarkan dalam kebudayaan Betawi, untuk meneliti kebudayaan Betawi. Tentu saja saya tidak berpretensi sedikitpun untuk mengatakan bahwa saya sudah mengetahui dengan baik kebudayaan Betawi sehingga saya memilih untuk tidak meneliti orang Betawi. Pilihan saya untuk meneliti etnis Madura sejatinya adalah bentuk rasa kagum saya atas etnis ini, yang justru saya kritik, selalu muncul dalam wajah yang amat maskulin. Kajian ini sejatinya adalah jawaban atas rasa penasaran saya atas kesan pribadi saya atas etnis ini.

Satu hal yang sedari awal saya sadari, mengingat saya tidak dibesarkan dalam kebudayaan Madura, maka saya jelas tidak bisa mengklaim mengetahui seluruh seluk-beluk etnis ini. Bagi saya justru ini menjadi bagian yang paling menyenangkan. Saya harus menyelami Madura, sebagai kajian ilmiah, dengan membaca berbagai tulisan tentang Madura, dan tentu saja bagian yang paling menyenangkan adalah datang, menetap, dan berinteraksi langsung dengan orang Madura di wilayah Madura. Mengapa persoalan wilayah menjadi penting? Jelas bahwa pertemuan saya dengan etnis ini sudah berjalan amat lama. Saya mengenal banyak orang Madura yang berada di luar Madura, dan justru dari perkenalan itulah saya mencoba membongkai gambaran apa yang sesungguhnya direfleksikan oleh orang Madura yang berada di luar Madura tentang kebudayaan Madura.

Gambaran itulah yang coba saya tangkap dalam kajian ini, terutama sekali adalah makna rumah bagi mereka yang telah lama pergi. Adapun alasan mengapa saya justru memilih suara perempuan, pun bukan sembarang perempuan, sebab saya memilih para janda, adalah pilihan yang bersifat subjektif

dan amat politis. Di sisi yang berbeda, pilihan subjektif dan politis tersebut membuka banyak peluang, sama banyaknya dengan jebakan. Sepanjang kajian ini, saya tidak berniat untuk mengatakan bahwa pengalaman perempuan yang saya angkat adalah pengalaman semua perempuan, pun saya tidak mengklaim bahwa kajian ini mementahkan seluruh kajian tentang Madura.

Sebagai orang luar, tantangan untuk membangun argumentasi sangat tidak mudah. Tantangan pertama adalah sejauhmana saya memahami kebudayaan Madura?, dan tantangan kedua adalah sejauhmana kebudayaan saya (saya mengidentifikasi diri saya sebagai bagian dari kebudayaan Betawi) berpengaruh terhadap sudut pandang saya dalam melihat dan memahami kebudayaan Madura? Tantangan yang terberat sesungguhnya pada tantangan kedua, yakni bagaimana cara saya untuk mengeliminir seluruh prasangka yang telah ada dalam alam bawah sadar saya tentang manusia dan kebudayaan Madura. Di sisi yang berbeda, sebagai orang luar, saya justru berkesempatan untuk melihat wajah Madura bukan dengan gambaran orang Madura yang dibesarkan dan dienkulturasikan dengan kebudayaan Madura. Menjadi orang luar yang melihat ke dalam tidak selamanya mudah, namun saya akui, dalam beberapa perbincangan saya dengan informan maupun kolega yang berasal dari Madura, bahwa saya dapat melihat sisi-sisi tertentu yang tidak selalu terlihat oleh orang dalam.

Tentu saja menyadari bahwa tulisan saya boleh jadi memberikan gambaran yang amat tidak ortodoks atau tidak biasa. Saya mengakui secara terbuka, bahwa apa yang saya tulis mungkin saja keliru, terutama ketika saya mencoba membangun argumentasi yang didasarkan pada kritik atas sebuah kebudayaan, yang bukan kebudayaan saya sendiri. Meski demikian, saya percaya sepenuhnya, bahwa kritik yang coba saya bangun tidak berarti bahwa kajian atas kebudayaan maupun etnis Madura yang telah ada maupun yang akan ada

menjadi tidak penting. Saya percaya, bahwa kritik yang saya ajukan akan menjadi tugas bagi para peneliti mendatang, entah untuk setuju pada kajian ini atau justru mengkritik apa yang saya kritik. Satu hal yang jelas, bahwa saya telah meletakkan satu keping lagi dalam puzzle maha besar tentang kebudayaan Madura.

Feminisme multikultural, pledoi

Betty Friedan (2001) menyebutnya sebagai *the problem that has no name*, Lila Abu-Lughod (2009) menyebutnya sebagai *the forgotten narrative*, apapun namanya, kondisinya menyiratkan satu hal: masalah tanpa nama yang tidak pernah dibincangkan dan tidak pernah masuk dalam episentrum perdebatan akademik. Masalah itu tidak lain adalah perempuan dan seluruh kehidupannya. Kajian ini secara jelas diposisikan untuk memotret kehidupan dan mimpi perempuan, di mana perempuan dan seluruh masalahnya merupakan bagian tak terpisahkan dalam kajian ini. Saya mencoba melihat, memahami, merekonstruksi budaya Madura melalui sudut pandang perempuan. Bukan hal mudah tentu saja, sebab tantangan terbesar yang harus saya hadapi adalah sejauh mana argumentasi yang saya tempatkan mampu menjadi pondasi yang kuat dalam melihat Madura dari sisi yang benar-benar lain, dalam hal ini dari sisi perempuan. Suara perempuan adalah suara yang dominan dalam kajian ini, dan sebagai sebuah kajian yang mengusung suara dari perempuan, saya tentu saja membawa sejumlah agenda tersendiri.

Sesungguhnya agenda saya sederhana, saya hanya ingin mengkritisi bagaimana Madura selama ini dilihat dan saya ingin mengkritisi soal migrasi oleh etnis ini. Meski agenda yang saya bawa amat sederhana, namun rintangannya amat tidak sederhana. Saya menyadari sepenuhnya, bahwa saya membawa suara perempuan ke tengah episentrum kehidupan mereka sekaligus ke tengah diskusi teoritik. Membawa suara

mereka ke keluarga mereka adalah satu hal, bahwa saya beberapa kali saya harus bersitegang dengan keluarga mereka di Madura dengan bertanya yang secara jelas menyiratkan keberpihakan saya terhadap nasib mereka, dan saya masih bernapas hingga saat ini adalah hal yang amat saya syukuri. Mendorong suara mereka ke ranah diskusi ilmiah adalah hal lainnya yang juga amat menantang.

Dalam hal ini, perspektif feminis multikultural yang saya bawa membuat saya mempergunakan perspektif tersebut sebagai kritik dan praktik (Benhabib dan Cornell 1987, Abu-Lughod 1993, Harding 1993, Hughes 2002, Letherby 2003). Saya memulai dengan membuat komitmen untuk memproduksi pengetahuan yang berasal dari pengalaman perempuan dan menantang sikap diam dalam kajian arus utama tentang Madura yang meninggalkan perempuan jauh di belakang. Satu hal yang harus saya lakukan adalah menentukan di mana saya berpijak dan bagaimana pilihan metodologis yang saya pergunakan tidak lain adalah sikap politik yang saya ambil. Dalam kacamata saya, terdapat sebuah cacat fundamental bagi sebuah keilmuan tanpa menyertakan pengetahuan perempuan, termasuk pada pengetahuan kita tentang kebudayaan Madura. Persoalan mendasar dalam mendorong suara dan pengalaman perempuan ke titik episentrum perdebatan adalah membongkar ulang pengetahuan kita tentang Madura itu sendiri.

Mendengar kata “Madura”, maka sisi maskulin adalah hal yang pertama kali melintas, mulai dari karapan sapi, sakerah, carok, celurit, bahkan tongkat Madura yang terkenal ampuh membuat ranjang bergetar hebat. Semua hal itu adalah domain laki-laki, baik diakui atau tidak. Perempuan dan politik tubuh adalah hal terakhir yang akan muncul, itu pun jika dua kata tersebut diucapkan secara terbuka dan terang-terangan. Tantangannya adalah membawa persoalan perempuan ke tengah diskusi tentang Madura yang sangat maskulin dan beraroma feromon laki-laki. Pengetahuan tentang Madura

yang kita miliki saat ini adalah pengetahuan yang berasal dari laki-laki, ditanam oleh laki-laki, dibesarkan oleh laki-laki, dan buahnya dinikmati oleh laki-laki. Bagaimana carok dilakukan atau bagaimana konflik antara Madura dan etnis lain selalu dari kacamata laki-laki, sama halnya dengan bagaimana kiai dan blater sebagai sebuah institusi sosial selalu berjenis kelamin laki-laki. Bahkan migrasi orang Madura, yang seharusnya dilihat sebagai kesempatan yang terbuka bagi laki-laki dan perempuan selalu dilihat dari sudut pandang laki-laki. Migrasi selalu dilihat sebagai keputusan laki-laki sebagai imam, dan perempuan sebagai pengikut, adalah pihak yang keputusannya untuk migrasi tanpa perlu ditanya lebih lanjut.

Perempuan dalam budaya Madura seakan tenggelam di tengah dominasi laki-laki. Meski perempuan, secara statistik, selalu mengimbangi kuantitas laki-laki, namun rupanya itu tidak bicara banyak. Kajian mengenai Madura amat diskriminatif pada perempuan, hal ini ditandai dengan amat minimnya kajian mengenai Madura yang menjadikan perempuan sebagai subjek yang berbicara untuk kepentingan mereka sendiri. Perempuan Madura selalu tersembunyi, baik di dalam gatra fisik tanean maupun dalam lembaran akademis. Perempuan menjadi spesies yang amat langka dan diproteksi, dan begitu kuatnya proteksi itu, bahkan suara yang muncul dari mereka akan segera hilang di tengah tegalan. Dilema posisi perempuan membuat mereka tidak memiliki ruang gerak sekaligus ruang bicara, sehingga seluruh kehidupan mereka hanya akan terpendam dalam memori masing-masing.

Agenda lainnya seperti pisau bermata ganda: di satu sisi saya ingin menempatkan kajian ini sebagai kritik atas kajian migrasi etnis Madura yang selalu sibuk memuji laki-laki, di sisi lain saya pun mengkritisi bagaimana kajian migrasi harus ditinjau ulang. Migrasi selalu dilihat dari sisi laki-laki, bahwa seakan semua orang Madura, baik laki-laki maupun perempuan melakukan migrasi. Pengetahuan mengenai

migrasi dianggap unisex dan berlaku untuk kedua jenis kelamin tanpa ada perbedaan.

Kajian ini ditujukan untuk mempertanyakan kembali asumsi tersebut. Perempuan Madura, sebagaimana laki-laki, juga melakukan migrasi. Bahkan lebih menarik, bahwa migrasi yang mereka lakukan bukan migrasi yang hanya pergi ke daerah di mana ada saudara atau kerabat, bukan pula migrasi setengah-setengah, di mana mereka datang ke tempat yang ada orang dari etnis yang sama. Makna penting saudara atau orang dari etnis yang sama akan memudahkan mereka beradaptasi karena mereka secara otomatis akan masuk ke dalam kantong-kantong wilayah orang Madura dan secara langsung diterima dalam komunitas tersebut. Migrasi mereka adalah migrasi yang hanya dilakukan orang dengan hati baja, sebab mereka menuju ke wilayah yang benar-benar baru. Tanpa saudara atau orang dari etnis yang sama, kedatangan mereka sama halnya dengan babat alas (membuka hutan) untuk dirinya dan orang lain. Kehidupan mereka di daerah baru memberi kita perspektif tentang bagaimana kemandirian perempuan yang enggan pasrah pada nasib atau bergantung pada belas kasih orang lain. Mereka lah yang menetapkan apa yang akan mereka lakukan, dan, mengutip Kholifah, "langit (adalah) batasnya."

Jauh lebih penting dari sekedar kebutuhan untuk menarasikan keberhasilan migrasi yang dilakukan oleh perempuan, saya berkepentingan menyuarakan bagaimana impian dan harapan membuat perempuan untuk tetap hidup di tengah persoalan yang menguji akal sehat. Suara perempuan yang saya angkat menceritakan narasi yang amat berbeda ketimbang apa yang kita ketahui tentang migrasi orang Madura. Makna penting narasi tersebut ditujukan untuk memperlihatkan bahwa keputusan untuk pergi dari Madura tidak dapat digeneralisir hanya sebatas kalkulasi ekonomis atau sebatas tekanan ekologis. Kepergian mereka melibatkan bagaimana politik tubuh terartikulasikan dalam perkawinan, eksklusi sosial sebagai mekanime pertahanan tanean, dan

bagaimana tanean diimajinasikan. Kepergian mereka dari tanean mereka adalah bentuk keterusiran dari sebuah kehidupan normal ke dalam kehidupan yang benar-benar absurd dan abnormal.

Absurditas menjadi cermin dalam kehidupan para perempuan yang menjadi subjek dalam kajian. Absurd, sebab di satu sisi kepergian mereka menyisakan luka yang tidak dapat disembuhkan, sehingga menjadi logis jika mereka tidak akan kembali ke tempat tersebut. Namun luka itu rupanya tidak menghalangi mereka untuk kembali. Tanean sebagai inti budaya menjadi rumah yang padanya mereka letakkan lanskap moral dan imaji mereka. Tanean bagi mereka adalah tempat kembali, dan tidak perduli bagaimana tanean memperlakukan hidup mereka, mereka akan kembali ke tempat tersebut. Melalui narasi kehidupan mereka, saya mencoba untuk melihat bagaimana migrasi bukan akhir dari perjalanan, melainkan awal dari sebuah kehidupan.

Melalui mereka saya meletakkan pengalaman perempuan, yang terasing dari lingkungan sosialnya hingga akhirnya memutuskan untuk bermigrasi. Melalui mereka lah kita dapat melihat bahwa migrasi bagi mereka bukan akhir dari hidup mereka. Dalam pandangan teori migrasi misalnya, ketika seseorang melakukan migrasi, maka yang dilihat acapkali hanya pada faktor penarik dan faktor pendorong dan/atau migrasi dilihat pada prosesnya, terutama pada pengambil keputusan migrasi itu sendiri, dan ketika orang tersebut sudah bermigrasi, seakan semua masalah telah selesai (lihat Lee 1966, Castles dan Miller 2003 De Haas 2008). Namun pengalaman mereka menceritakan narasi yang amat berbeda. Justru kehidupan mereka di mulai ketika mereka mulai menjejak di tempat migrasi. Migrasi bagi mereka tidak hanya sebagai perlawanan atas tekanan dunia sosial tanean, namun juga awal bagi sebuah kehidupan.

Salah satu persoalan yang saya anggap penting adalah meletakkan persoalan perempuan di tengah diskursus

mengenai migrasi dan kajian Madura, dalam hal ini saya ingin meletakkan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan. Dalam kajian migrasi misalnya, saya tidak ingin terjebak pada satu posisi yang oleh Altamirano (1997) disebut sebagai *feminist empiricism*, suatu kondisi di mana gender tiba-tiba dimasukkan ke dalam variabel migrasi, dan kemudian ditambah dan diaduk (*add and stir*), untuk kemudian dikatakan bahwa pengetahuan tentang migrasi sudah tidak bias gender. Bagi saya ini bukan persoalan representasi, meski dalam banyak hal representasi memang penting, melainkan pada sejauhmana perempuan mampu menyuarakan suaranya dalam membangun pengetahuan (lihat Chant dan Radcliffe 1992, Chamberlain 1997, Green, Hardill dan Munn 1999, Boyd dan Grieco 2003, Silvey 2005, Chant 2007, Davin 2008, Ressoruccion 2009).

Pengetahuan perempuan merupakan elemen penting dalam mengkonstruksi pengetahuan, sebab tanpa pengetahuan perempuan, sebuah pengetahuan tidak lebih dari bangunan hampa dan keropos (Harding 1987, 1991, Longino 1993, Grosz 1993, Anderson 1995, 2011, Letherby 2003). Dalam hal ini epistemologi feminis menjadi agenda penting dalam melakukan kritik sekaligus mengkonstruksi ulang pengetahuan (Longino 1987, Alcoff dan Potter 1993, Code 1993, Bart 1998, Blackburn 2009). Secara sederhana saya mencoba membangun sebuah epistemologis feminis dalam melihat dan menjelaskan manusia dan kebudayaan Madura. Sebagai basis pengetahuan, perempuan memberikan perspektif lain yang lebih luas tentang bagaimana kebudayaan Madura yang tidak berada di arus utama. Pengetahuan itu sendiri seringkali membuat saya menata ulang pemahaman saya atas kebudayaan Madura yang saya ketahui.

Pengalaman hidup mereka membuat saya berpikir ulang tentang relasi dan ideologi gender dalam konteks kultural Madura. Ketika saya bicara mengenai politik tubuh misalnya, saya membongkar ulang pengetahuan dan

pemahaman saya atas ideologi gender yang mengakar kuat, mulai dari alasan mengapa seorang perempuan harus menikah hingga mengapa perkawinan menjadi ikatan yang harus dipelihara dengan cara apapun. Saya memahami bagaimana ideologi gender mengikat semua perempuan dalam seperangkat aturan sekaligus menjebak mereka semua ke dalam dunia sosial perempuan, bagaimana perempuan dalam pengaturan dan akses atas sumber daya alam, bagaimana ruang terbagi antara ruang laki-laki dan ruang perempuan, serta bagaimana hubungan ideologis dan relasional antara laki-laki dan perempuan dikonstruksikan dan dipelihara (Blackwood 1995, Brenner 1995, Lamphere 2001, Joyce 2006, Elmhirst 2009).

Masalah-masalah tersebut membelit perempuan dalam kehidupan mereka di Madura sana dan tetap menjadi momok bagi mereka di wilayah baru. Pengalaman perempuan mengajarkan saya bagaimana saya harus memahami rumah beserta seluruh ambivalensi di dalamnya sebagai bagian dalam kehidupan mereka. Pengetahuan perempuan tidak hanya mendorong saya meninjau kembali pemahaman saya atas *motherhood*, perkawinan, dan keluarga, lebih dari itu, pengetahuan perempuan membuat saya berpikir ulang mengenai posisi berdiri saya. Tanpa pengetahuan perempuan, pemahaman kita atas tanean hanya sebatas *gatra* fisik yang kaku dan rigid, atau hanya sebatas area sosial di mana setiap orang berinteraksi dengan orang lain. Tanpa pengetahuan perempuan, Madura tidak lebih dari gundukan tanah yang kering dan berbatu, tanah yang terlupakan dan hilang dalam ingatan. Pengetahuan perempuan, setidaknya saya berupaya ke arah sana, membuat kita berpikir ulang tentang manusia dan kebudayaan Madura.

Di sisi lain, feminisme multikultural memberikan batasan yang amat jelas: bahwa pengalaman Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah, meski pengalaman perempuan, namun pengalaman ini tidak berlaku universal.

Posisi ini dimulai dari otokritik terhadap tubuh feminisme itu sendiri. Kemunculan feminisme multikultural adalah kritik dari feminisme gelombang kedua yang banyak mengkritisi penindasan perempuan yang berakar pada seksisme namun mengabaikan bentuk dominasi lainnya, dalam hal ini bagaimana ras dan kebudayaan dapat pula bertindak sebagai struktur yang mengopresi perempuan.

Feminisme multikultural, berbagi tempat dengan feminisme postkolonial, memang hadir dari kalangan kulit berwarna yang menolak mantra utama satu ukuran untuk semua (*one size fits all*). Terma ini mendefinisikan diri sebagai feminisme yang didasarkan pada pemeriksaan penuh atas dominasi melalui pemahaman konstruksi sosial ras, etnis, tradisi, dan kebudayaan. Hal ini dilakukan untuk menggambarkan betapa pentingnya ras dan kebudayaan berinteraksi dan bersinggungan satu sama lain, membentuk jejaring konstruksi sosial dan operasi berdasarkan gener dan kebudayaan. Dengan fokus pada kebudayaan, feminisme multikultural mengakui secara terbuka bahwa konstruksi sosial dari kelompok-kelompok sosial yang berbeda, jenis kelamin, kelas, seksualitas, dan ras, sehingga tidak ada entitas dan identitas tunggal. Tujuan akhir dari feminisme multikultural adalah untuk meningkatkan kesadaran akan kesamaan dan perbedaan yang dialami perempuan dari semua ras dan latar belakang budaya.

Dengan posisi yang unik, feminisme multikultural mengakui bahwa operasi adalah persoalan universal, namun menyatakan bahwa operasi terhadap perempuan kulit putih adalah pengalaman universal setiap perempuan adalah tindakan keliru yang harus ditolak argumentasinya. Feminisme multikultural adalah upaya untuk mengakui adanya diversitas dan pemberdaan di dalam berbagai struktur kebudayaan, dan bagaimana diversitas dan pembedaan itu harus diuji secara terbuka dan penuh untuk melihat dan memahami bagaimana struktur dominasi, secara spesifik, bagaimana ras dan

kebudayaan memainkan peran penting dalam memahami konstruksi sosial atas gender. Poin penting dari feminisme multikultural adalah fokus pada hambatan-hambatan kebudayaan, rasisme yang terinstitusionalisasi, dan perjuangan untuk melawan opresi dan dominasi yang membentuk pengalaman perempuan.

Dalam bahasa yang lebih sederhana, feminisme multikultural ingin melihat bagaimana pengalaman perempuan sebagai pengalaman yang partikular, unik, dan signifikan. Di sisi lain, bahwa pengalaman-pengalaman itu bersifat sangat personal, namun juga sangat universal. Dengan posisi tersebut, sesungguhnya saya ingin mengatakan bahwa pengalaman Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah adalah pengalaman pribadi. Saya sama sekali tidak bertendensi untuk menyatakan bahwa pengalaman mereka adalah pengalaman universal semua perempuan di Madura, atau bahkan pengalaman universal semua perempuan. Meski dalam derajat tertentu, saya dapat meyakinkan diri saya dan asyik, bahwa pengalaman perempuan ini dapat pula ditemukan, relatif mudah bahkan, dalam seting sosial Madura.

Ketika saya bicara mengenai pengalaman Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab, dan Kholifah, saya mencoba meletakkan pengalaman tersebut dalam dua seting sekaligus: seting tempat dan seting waktu. Kedua seting ini menjadi penting, sebab menjadi absurd ketika saya bicara mengenai kehidupan perempuan di Madura tanpa mempertimbangkan Madura dan kemanduraan sebagai entitas yang saling terkoneksi satu sama lain. Di sisi lain, menjadi absurd pula untuk menyatakan bahwa pengalaman perempuan ini bersifat beku tanpa mempertimbangkan dimensi waktu. Adalah mustahil untuk mengatakan bahwa kebudayaan Madura bersifat beku, bahwa kebudayaan pada satu masa akan sama persis dengan masa berikutnya. Perubahan adalah kepastian yang tidak terhindarkan, termasuk dalam soal kebudayaan. Hal ini menjadi penting, bahwa buku ini secara khusus bicara

mengenai konteks masyarakat pada suatu masa tertentu, yang mungkin boleh jadi tidak lagi ditemukan di masa kini.

Patricia Hills-Collins (2009) menyebutnya sebagai *matrix of domination*, yakni sebagai paradigma yang menjelaskan bahwa masalah-masalah penindasan yang berhubungan dengan ras, kelas, dan gender, yang meski diakui sebagai klasifikasi sosial yang berbeda, namun semuanya saling berhubungan. Seperti yang tersirat dari istilah tersebut, ada banyak cara berbeda seseorang mungkin mengalami dominasi, menghadapi banyak tantangan berbeda di mana satu rintangan, seperti ras, mungkin tumpang tindih dengan fitur sosiologis lainnya. Karakteristik seperti ras, usia, dan jenis kelamin, dapat mempengaruhi individu dengan cara yang sangat berbeda, dalam kasus sederhana seperti wilayah geografi yang berbeda, status sosial ekonomi, atau lintasan waktu (lihat Crenshaw 1991). Dengan meletakkan narasi pada dua seting sekaligus, saya ingin menjelaskan bahwa pengalaman perempuan-perempuan ini adalah hasil dari tumpang-tindihnya kebudayaan, dominasi keluarga, ekonomi rumahtangga tanean, reproduksi, gosip, sanksi sosial, jamu galian rapet, hingga mantra pengusir setan sebagai bagian dari realitas sehari-hari para perempuan ini di Madura. Di sisi lain, ada pula dimensi kebahagiaan, tawa, pamer harta, mimpi, teriakan, hingga air mata sebagai realitas kehidupan mereka di Bekasi. Dua realitas. Dua dunia. Bertubrukan menjadi satu adalah bagian dari kedirian perempuan. Saya tidak bisa melepaskan satu entitas dan mengaburkan entitas lain, sebab keduanya adalah bagian yang sama unik dan penting untuk disuarakan.

Mengapa antropolog perlu bicara soal suara

Saya sudah melangkah begitu jauh, namun masih ada satu pertanyaan yang belum terjawab: apa manfaat kajian ini

bagi antropologi? Setidaknya kajian ini dapat menyumbang tiga hal:

Pertama, kajian ini menunjukkan bagaimana perempuan berkepentingan dalam mengkonstruksi pengetahuan dan kebudayaan. Sebagai kajian etnografi, yang tentu saja bukan satu-satunya yang berbicara dari sudut pandang perempuan, kajian ini mencoba menjadikan pengalaman perempuan sebagai basis dalam membangun kebudayaan. Bahwa perempuan, sebagaimana laki-laki, turut pula berkepentingan dalam membangun konstruksi kebudayaan. Saya setuju dengan Geertz (1973), yang meminjam istilah Weber, bahwa manusia terjat dalam pintalan jejaring yang ia pintal sendiri, maka kebudayaan tidak lain adalah jaring tersebut, dan untuk menganalisis kebudayaan, maka saya tidak mungkin melakukan kajian eksperimental untuk mencari hukum sebab-akibat atau pun melakukan komparasi kebudayaan. Maka saya pun mencari makna di balik tindakan, mengisolasi elemen-elemen kebudayaan, dan mencari penjelasan di balik hubungan antarelemen.

Saya mulai melihat Madura bukan sebagai pulau sunyi tanpa penghuni. Saya mulai memahami bagaimana hubungan antara tanah, tanean, perkawinan, emas, dan ekspresi (serta harapan) para penghuninya sebagai elemen-elemen yang saling terinterkoneksi satu dengan lainnya. Harus saya akui, melakukan hal tersebut bukan yang hal yang kelewat mudah, sebab mau tidak mau, saya harus melihat webs of significance yang mengikat semua orang, untuk kemudian saya tarik setiap jelujurnya. Semakin saya menarik setiap jelujur benang, semakin saya menyadari, bahwa kebudayaan bersifat publik karena makna dan kebudayaan itu sendiri tidak lain adalah properti kolektif dari masyarakat. Ketika saya bertanya tentang makna "tanah" misalnya, saya menyadari bahwa tanah secara taksonomik berlaku universal, sebagaimana makna "benih" dan "ladang" berlaku bagi semua laki-laki dan perempuan Madura.

Namun saya beranjak, tidak hanya menjelaskan bagaimana makna dan pengetahuan dibentuk dan dibagikan kepada seluruh orang, sebab saya pikir hal tersebut akan membuat kita melihat setiap orang, sepanjang memiliki makna dan pengetahuan yang sama, cenderung bergerak ke arah yang sama dan berperilaku yang sama. Jika asumsi saya dapat dibenarkan, maka sama saja saya melihat manusia sebagai cyborg yang bergerak dan berperilaku sama. Bahwa laki-laki dan perempuan kemudian memiliki pengalaman yang sama, dan karenanya pengalaman sejumlah kecil perempuan kemudian tidak dianggap sebagai pengalaman yang turut serta membentuk kebudayaan. Saya justru ingin membangun ulang pemahaman atas kebudayaan Madura dari pengalaman perempuan, atau secara spesifik dari sejumlah kecil perempuan.

Tentu saja terdapat konsekuensi serius dari apa yang ingin saya lakukan dengan pengalaman-pengalaman tersebut. Alih-alih membuat cerita besar yang menggambarkan kebudayaan satu wilayah secara utuh yang berasal dari pengalaman komunal, saya justru lebih memberi ruang bagi pengalaman individual. Tidak berarti bahwa saya antipati terhadap kajian-kajian luar biasa, misalnya kajian Geertz tentang agama Jawa, hanya bagi saya, bangunan pengetahuan harus dilihat pada level individual. Konstruksi bangunan pengetahuan, atau barangkali lebih tepat saya katakan sebagai kebudayaan, dengan demikian harus digeser ke arah yang lebih partikular. Dengan memberikan ruang bagi pengalaman individu, utamanya perempuan, kebudayaan dapat dilihat tidak lagi sebagai bangunan monolitik besar yang seringkali tipikal laki-laki, namun juga terdapat ruang yang sama besarnya untuk perempuan. Bagi saya, ruang-ruang ini hanya akan muncul ketika narasi kebudayaan digelar dalam ruang lingkup yang partikular.

Saya setuju pada cara Abu-Lughod dalam menuliskan cerita dari Bouduin (Abu-Lughod 1993). Adalah fakta bahwa

antropolog menulis mengenai apa yang mereka pelajari, dan dalam banyak hal melakukan generalisasi atas apa yang mereka amati, dengan cara yang mirip satu sama lain. Bagi Abu-Lughod, generalisasi atau moda karakteristik dari apa yang dilakukan dan gaya penulisan yang sama dalam ilmu sosial (baca: antropologi) tidak dapat lagi dilihat sebagai deskripsi yang netral. Saya setuju, bahwa untuk melihat kebudayaan, kita harus menggeser fokus ke arah yang lebih partikular, baginya:

“and the particulars suggest that other live as we perceive ourselves living, not as robots programmed with “cultural” rules, but as people going through life agonizing over decisions, making mistakes, trying to make themselves look good, enduring tragedies and personal losses, enjoying others, and finding moments of happiness.”

Saya mencoba memberikan memberikan gambaran tentang kehidupan yang terus bergerak, seiring dengan terus bergeraknya kajian etnografi ke arah yang semakin partikular. Saya mencoba menjadikan Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah sebagai manusia biasa yang menceritakan narasi kehidupannya dengan cara yang amat biasa. Partikularitas, jika boleh saya sebut demikian, menjadi ciri yang umum berlaku utamanya dalam kajian-kajian feminisme. Feminisme misalnya, membawa kehidupan sehari-hari ke dalam episentrum pengetahuan dengan menjadikan kehidupan sehari-hari tersebut sebagai masalah yang harus dipertanyakan. Dengan demikian, langkah awal feminisme, termasuk dalam etnografi, adalah memberikan ruang bagi kehidupan sehari-hari untuk turut serta membentuk bangunan kebudayaan (lihat Moore 1988, 2006, Grosz 1993, Joyce 1996, Khater 2001).

Anderson (1995, 2011), Perry dan Potter (2006), dan Stocket dan Geller (2009) menjelaskan adanya kecenderungan untuk memberikan porsi yang lebih besar bagi perempuan, sebuah ruang di mana perempuan dapat mengekspresikan diri mereka dan berbicara dengan bebas tanpa melulu direcoki oleh laki-laki. Persoalannya adalah, siapa yang memiliki akses atas ruang tersebut dan apa konsekuensi dari terbukanya ruang tersebut? Saya mencoba membuka ruang tersebut untuk mereka, tentu dengan sejumlah catatan yang harus saya perhatikan, khususnya pada epistemologi feminis dalam kajian ini. Catatan yang oleh Alcoff dan Potter (1993), Code (1993), dan Harding (1993) disebut sebagai kritik membabibuta tanpa melihat bagaimana nalar kritik feminisme harus diletakkan dalam diskursus epistemologi. Longino (1987) memberikan peringatan agar saya tidak hanya terpaku pada mengeliminasi bias atau pun kritik tanpa memberikan keluasan perspektif. Saya harus melihat interkoneksi antarelemen, sebagaimana dituntut oleh Geertz, mengkritisi elemen-elemen tersebut, dan mengkonstruksi ulang dengan kerangka yang lebih memberikan ruang bagi perempuan untuk turut serta membentuk pengetahuan.

Satu hal yang ingin saya capai adalah mendedahkan kehidupan Suhadiyah, Faridah, Jaenab, Rukoyah, dan Kholifah dengan cara yang memanusiakan mereka. Mereka adalah subjek yang berbicara oleh dan untuk kepentingan mereka sendiri. Mereka adalah individu yang selalu bergerak dan bersinggungan dengan imaji dan realitas sosial. Melalui gerak itulah saya memahami bagaimana sebuah kebudayaan hadir, bekerja, dan bertahan. Melalui pengalaman itulah saya mengkonstruksi bagaimana pemahaman saya atas kebudayaan suatu masyarakat, dalam hal ini Madura. Meski saya setuju, bahwa sharing knowledge memungkinkan setiap orang untuk memperoleh pengetahuan dan kebudayaan yang sama, namun saya meragukan bahwa setiap orang memperoleh porsi yang sama atau setara, sebab setiap orang memiliki pengalaman

yang berbeda, dan melalui perbedaan itulah sebuah konstruksi kebudayaan harus dibangun.

Perbedaan pengalaman dimungkinkan melalui banyak hal, salah satunya gender. Perempuan dan laki-laki memiliki pengalaman yang berbeda, dan kajian ini setidaknya menunjukkan hal tersebut. Bahkan dalam skala yang lebih kecil, sesama perempuan, pengalaman yang dimiliki pun dapat amat berbeda. Kehidupan Suhadiyah amat berbeda dengan kehidupan ibu atau saudara kandungnya, dan meski terdapat sejumlah kesamaan mendasar antara Suhadiyah, Faridah, Rukoyah, Jaenab dan Kholifah, namun pengalaman hidup mereka begitu berbeda dan penuh warna. Saya tidak mungkin menceritakan pengalaman para subjek saya secara individual, namun saya dapat menarik sejumlah kesamaan di antara mereka. Saya mencoba membangun pondasi pengetahuan dari pengalaman para subjek saya yang selama ini terabaikan, baik dalam studi Madura maupun studi perempuan.

Di sisi yang berbeda, penting bagi saya untuk tidak mengatakan bahwa narasi yang disampaikan adalah pengalaman setiap perempuan. Saya memang setuju dengan Abu-Lughod (1991) yang menyatakan bahwa perempuan berbagi kesamaan yang lahir bukan karena proses kematangan tubuh yang universal, namun karena pengalaman yang sama dari interpolasi atas kelas, ras, dan orientasi seksual yang selalu didasarkan pada formasi patriarkal. Namun saya menolak jika dikatakan sebagai akibat dari kesamaan tersebut maka setiap pengalaman perempuan secara universal sama. Setiap perempuan pasti memiliki pengalaman yang berbeda antara satu dengan lainnya. Dalam kajian ini misalnya, pengalaman perempuan yang mampu mempertahankan rumahtangganya dan tidak terlempar ke luar jelas berbeda dengan pengalaman para subjek saya. Saya pun tidak menyangkal, bahwa boleh jadi ada Suhadiyah lain yang tidak menjadi fokus kajian ini, yang boleh jadi memiliki pengalaman yang amat berbeda dengan Suhadiyah yang narasinya saya dedahkan. Bagi saya persoalan

klaim - bahwa kajian ini bukan tentang semua janda dari Madura - ini menjadi penting, sebab saya tidak hanya memberikan ruang untuk kajian lain dengan topik yang sama, namun juga memberikan sejumlah keterbatasan yang memang nyata.

Kedua, kajian ini menunjukkan bagaimana konstruksi politik tubuh bekerja dalam kebudayaan, secara lebih spesifik kebudayaan Madura, bukan dari kacamata tubuh-tubuh yang produktif namun dari kacamata tubuh-tubuh yang tidak produktif. Ketika antropologi bicara mengenai politik tubuh, sesungguhnya domain yang dibincangkan pada bagaimana tubuh dikonstruksikan dan dikontrol. Salah satu persoalan yang amat mendasar dari bagaimana dikonstruksikan dan dikontrol terletak pada satu fakta biologis: bahwa tidak semua tubuh bisa dikonstruksikan dan bisa dikontrol. Ketika Handwerker (1986) dan Hayden (1986) bicara tentang hubungan antara reproduksi dan kebudayaan, keduanya gagal melihat, bahwa selalu ada tubuh-tubuh yang tidak produktif alias infertil. Balen (2009) sesungguhnya memulai perdebatan tentang infertilitas dan bagaimana infertilitas berimplikasi pada kebudayaan. Persoalannya, Balen juga gagal melihat bagaimana konstruksi politik tubuh ketika berhubungan dengan tubuh-tubuh yang tidak produktif ini.

Politik tubuh selalu bicara pada berbagai dimensi yang membedakan antara tubuh laki-laki dan tubuh perempuan, pembagian kerja berdasarkan seks, maupun bagaimana tubuh-tubuh diatur dalam skema kultural. Saya tidak mengatakan bahwa kajian-kajian tersebut tidak penting, namun jelas kajian tersebut melupakan salah satu dimensi krusial dalam politik tubuh: bagaimana tubuh diatur bukan semata pada seperangkat hak dan kewajiban namun juga seperangkat norma dan aturan. Akibat dari pengabaian pada tubuh-tubuh yang tidak produktif, juga berakibat pada pengabaian pada eksklusi sosial terhadap tubuh-tubuh tersebut. Kajian politik

tubuh amat jarang bicara mengenai pengucilan, keterasingan, dan pengusiran tubuh-tubuh yang tidak produktif.

Kajian ini sendiri dimulai bukan dari tubuh-tubuh yang produktif, namun dari tubuh yang tidak produktif. Saya menarik tubuh-tubuh ini dari satu kategori sosial yang juga sering terlupakan: para janda. Keberadaan mereka seringkali dianggap tidak terlalu menarik dalam kajian antropologi maupun kajian perempuan. Di sisi yang berbeda, kajian janda, sebut saja Blom (1991), Cavallo dan Warner (1999), dan Evans-Grub (2002), terlalu asyik bicara mengenai sejarah janda dan kejandaan sejak masa klasik sampai saat ini, dan abai dalam melihat bahwa urusan janda juga berkaitan dengan politik tubuh.

Kajian ini berada di titik singgung penting dalam diskusi mengenai politik tubuh, eksklusi sosial, dan kejandaan. Di satu sisi, politik tubuh kerap mengabaikan terusnya para janda dengan tubuhnya yang dianggap tidak produktif. Di sisi lain, pengkaji janda sebagai kategori sosial seringkali lupa bahwa kehidupan para janda erat kaitannya dengan politik tubuh. Kajian ini mencoba menjelaskan, keterkaitan antara politik tubuh dan eksklusi sosial, bahwa politik tubuh menghasilkan tubuh-tubuh yang tidak produktif, dan bahwa politik tubuh pula yang mengusir tubuh-tubuh tidak produktif tersebut jauh dari rumahnya.

Ketiga, kajian ini menunjukkan bagaimana perempuan, tidak hanya mengalami perpindahan (*displacement*) dan merekonstruksi tempat (*reconstructing the place*), lebih dari itu, mereka menegosiasikan tempat (*negotiating place*) untuk memperoleh apa yang mereka sebut sebagai tempat kembali (*place of return*). Keempat hal ini jelas amat penting sebab saling berkaitan satu dengan lainnya. Adalah sebuah kesalahan jika kita hanya bicara *displacement* yang hanya dikaitkan dengan *place of return* sebagaimana dilakukan oleh Olwig (1997) dan DeRogatis (2003), sama masalahnya dengan bicara *reconstructing the place* yang hanya dikaitkan dengan *place of*

return sebagaimana dilakukan oleh Ho (2006) dan Jacobsen (2009).

Negosiasi menjadi hal yang seringkali terlupakan ketika bicara mengenai tempat – atau politik tempat – dalam diskusi antropologi, terutama ketika tempat berjaln dengan pasangan politik tubuh-konstruksi kultural yang patriarkal. Persoalan perpindahan (displacement) jelas berkaitan dengan politik tubuh, sebab perpindahan hanya dilakukan oleh mereka yang gagal mencapai apa yang telah dikonstruksikan untuk dicapai. Persoalan ini berkaitan dengan persoalan membangun kembali tempat (reconstructing place) yang jelas hanya dilakukan oleh mereka yang pergi bukan karena alasan sukarela apalagi altruistik. Kedua hal ini penting, terutama ketika dikaitkan dengan tempat sebagai tempat kembali (place of return), yakni bagaimana tempat kembali menjadi refleksi mereka, apa yang Engsens Ho dan DeRogatis menyebutnya sebagai geografi moral.

Adanya tempat sebagai place of return memberikan kita pegangan dalam menjelaskan perilaku orang yang telah lama pergi namun selalu merasa bahwa di sana rumahnya. Kajian ini sendiri mempergunakan istilah rumah di sana sebagai lawan dari rumah di sini. Namun keberadaan rumah di sana, tidak seperti kajian-kajian tentang tempat yang terlalu romantis membayangkan tempat sebagai wilayah geografis yang selalu mudah dijangkau, kajian ini menunjukkan hal yang sebaliknya. Bahwa rumah di sana tidak hanya sulit dijangkau, namun juga harus direbut dan dinegosiasikan. Ini bukan urusan harga tiket atau buah tangan, ini urusan bagaimana rumah di sana dipertahankan. Saya tidak sedang bicara bagaimana narasi genealogis disusun melalui surat atau cerita, namun bagaimana narasi genealogis dipertahankan dalam wujudnya yang paling ekstrem: nisan kuburan.

Negosiasi jelas merupakan usaha yang dilakukan oleh perempuan untuk tetap mempertahankan satu pijakannya di Madura sana. Kajian ini menunjukkan bagaimana perempuan

berpijak pada dua wilayah yang saling berpengaruh satu sama lain: satu kaki di rumah di sini dan kaki lainnya di rumah di sana. Kajian ini menitikberatkan pada negosiasi sebagai tindakan yang diambil perempuan untuk merebut apa yang pernah menjadi milik mereka, dan dengan berfokus pada negosiasi inilah kita dapat memperoleh gambaran lain tentang rumah sebagai tempat kembali. Bahwa tempat kembali tidak hanya lokus yang berwujud geografi fisik atau geografi moral. Rumah tempat kembali sejatinya bicara pada takdir yang tidak bisa ditolak semua orang, termasuk perempuan, bukan menjadi istri dan bukan pula menjadi ibu, takdir itu bernama kematian.

Kajian ini bicara tentang perempuan yang terusir yang selalu ingin kembali, namun bagaimana perempuan tersebut menegosiasikan mimpi-mimpi mereka adalah persoalan yang menjadi fokus kajian ini. Kematian boleh jadi merupakan jawaban paling sederhana dan paling memungkinkan, meski belum tentu kematian akan membawa para perempuan ini mencapai mimpi-mimpi yang selalu mereka inginkan. Kajian ini setidaknya memberikan gambaran bagaimana kehidupan perempuan dipengaruhi oleh tubuhnya, dan bagaimana kehidupan tersebut membentuk pengalaman perempuan. Pengalaman itulah yang coba saya bawa dan narasikan sepanjang kajian ini dilangsungkan.

Di titik akhir ini, saya harus mengakui secara terbuka bahwa kajian ini belum sepenuhnya menyelesaikan masalah, di mana sejumlah kekurangan menjadi pekerjaan rumah yang saya tinggalkan. Saya mengakui secara terbuka, bahwa pilihan saya untuk mulai berpijak dari politik tubuh, sebagaimana pilihan saya untuk memberikan suara bagi perempuan, adalah sikap politik saya, yang tentu saja akan mempengaruhi bagaimana kajian ini dinarasikan - narasi yang amat berbeda dapat muncul jika dimulai dengan sudut pandang yang berbeda pula. Seluruh kekurangan dalam kajian ini sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya, dan tentu saja saya berharap, bahwa suatu saat nanti terdapat kajian lain tentang

perempuan Madura yang akan memperkaya khazanah pengetahuan tentang Madura.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, A., Zamzami, M., Udin, N.H.W., & Aniq, A.F. (2018). "Islamism in Madura from religious symbolism to authoritarianism", *Journal of Indonesian Islam*, 12(2):159-194.
- Abu-Lughod, L. (1991). "Writing Against Culture" dalam Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology, Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press. Hlm. 137-162
- _____. (1993). *Writing Women's World, Bedouin Stories*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- _____. (2009). "The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women", *American Ethnologist* 17(1):41-55
- Agarwal, B. (1998). "The Gender and Environment Debate", dalam R. Keil, D.D.V Bell, P. Penz, dan L. Fawcett (eds.) *Political Ecology, Global and Local*. London and New York: Routledge. Hlm. 193-219
- Alcoff, L. & Potter, E. (1993). "Introduction: When Feminism Intersect Epistemology", dalam L. Alcoff dan E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge. Hlm. 1-14
- Alexander, J. (1999). "Wanita Pengusaha di Pasar-pasar Jawa: Etnisitas, Gender, dan Semangat Kewirausahaan", dalam R.W. Hefner (ed.) *Budaya Pasar: Masyarakat dan Moralitas dalam Kapitalisme Asia Baru*. Jakarta: LP3ES. Hlm. 285-314.
- Alexander, P. (1986). "Labor Expropriation and Fertility: Population Growth in Nineteenth Century Java", dalam

- W.P. Handwerker (ed.) *Culture and Reproduction: an Anthropological Critique of Demographic Transition Theory*. Colorado: Westview Press. Hlm. 249-262
- Almond, B. (2006). *The Fragmenting Family*. Oxford: Oxford University Press
- Altamirano, A.T. (1997). "Feminist Theories and Migration Research – Making Sense in the Data Feast?", *Refuge* 16(4):4-8
- Amin, S., & Al-Bassusi, N.H.. (2004). "Education, Wage Work, and Marriage: Perspectives of Egyptian Working Women", *Journal of Marriage and Family* 66(5):1287-1299
- Ambarwati, P., Wardah, H., & Sofian, M.O. (2019). Nilai Sosial Masyarakat Madura dalam Kumpulan Syair Lagu Daerah Madura. *Satwika: Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*, 3(1), 54-68
- Andaya, B.W. (2004). "Gender History, Southeast Asia, and the "World Regions" Framework", dalam T.A. Meade dan M.E. Wiesner-Hanks (eds.) *A Companion to Gender History*. Malden, MA: Blackwell. Hlm. 323-342
- _____. (2006). *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Anderson, B. (2002). *Imagined Communities, Komunitas-Komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar
- Anderson, E. (1995). "Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense", *Hypatia* 10(3):50-84
- _____. (2011). "Feminist Epistemology and Philosophy of Science" dalam <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>. Diakses tanggal 15 April 2011
- Appadurai, A. (1991). "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" dalam Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology, Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press. Hlm. 191-210

- Asikin, D., Antariksa, Wulandari, L.D., & Rukmi, W.I. (2019). "Space configuration as an adaptation element of madurese migrant urban settlements in Malang", *Journal of Architecture and Urbanism*, 43(2):192-196.
- Atuoye, K.N., Luginaah, I., Hambati, H., & Campbell, G. (2021). Who are the losers? Gendered-migration, climate change, and the impact of large scale land acquisitions on food security in coastal Tanzania. *Land Use Policy*, 101
- Balen, F. van. (2009). "Infertility and Culture: Explanations, Implications, and Dilemmas" dalam L. Culley, N. Hudson, dan F. van Roij (eds.) *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies*. London: Ashgate. Hlm. 34-48.
- Barth, F. (1993). *Balinese Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press
- Bates, Ü.Ü. (1995). *Women's Realities, Women's Choices*. New York and Oxford: Oxford University Press
- Beauvoir, S. de. (2003). *Second Sex, Fakta dan Mitos*. Surabaya: Pustaka Prometheus
- Bemmelen, S. van. (1992). "The marriage of Minahasa women in the period 1861-1933, views and changes" dalam E. Locher-Scholten dan A. Niehof (eds.) *Indonesian Women In Focus*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 181-204
- Benhabib, S. & Cornell, D. (1987). "Introduction: Beyond the Politics of Gender", dalam S. Benhabib dan D. Cornell (eds.) *Feminism as Critique, On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Hlm. 1-15
- Benjamin, D. (1996). "Women and the labour market in Indonesia during the 1980s", dalam S. Horton (ed.) *Women and Industrialization in Asia*. London and New York: Routledge. Hlm. 81-133
- Bennet, L.R. (2005). *Women, Islam and Modernity: Single women, sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia*. London and New York: Routledge

- Bergink, D. (1992). "The Tolaki female gender in procreation and production" dalam E. Locher-Scholten dan A. Niehof (eds.) *Indonesian Women In Focus*. Leiden: KITLV Press. Hlm.152-165
- Bernstein, A. (2003). "For and Against Marriage: A Revision", *Michigan Law Review* 102(2):129-212
- Blackwood, E. (1995). "Senior Women, Model Mothers, and Dutiful Wives: Managing Gender Contradiction in a Minangkabau Village" dalam A. Ong dan M.G. Peletz (eds.) *Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia*. California: University of California Press. Hlm. 124-158
- _____. (2006). "Marriage, Matrifocality and "Missing" Men", dalam P.L. Geller dan M.K. Stockett (eds.) *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hlm. 73-88
- Blackburn, S. (2009). "Has Gender Analysis been Mainstreamed in the Study of Southeast Asian Politics?", dalam T.W. Devasahayam (ed.) *Gender Trends in Southeast Asia: women now, women in the future*. Singapura: ISEAS. Hlm. 53-72
- Blom, I. (1991). "The history of widowhood: a bibliographic overview", *Journal of Family History* (16)2:191-210
- Blood, S.K. (2005). *Body Works, The Social Construction of women's Body Image*. London and New York: Routledge
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bouvier, H. (1995). "Diversity, strategy and function in East Madurese performing art", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 119-134
- _____. (2002). *Lèbur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta: Obor

- Boyd, M. & Grieco, E. (2003). "Women and Migration: Incorporating Gender into International Migration Theory" dalam <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cf?m?ID=106>. Diakses tanggal 15 April 2011.
- Boyle, P., Halfacree, K. & Smith, D. (1999). "Family Migration and Female Participation in the Labour Market: Moving Beyond Individual-level Analyses" dalam P. Boyle dan K. Halfacree (eds.) *Migration and Gender in Developed World*. London dan New York: Routledge. Hlm. 94-111
- Boys, J. (1998). "Beyond Maps and Metaphors", dalam R. Ainley (ed.) *New Frontiers of Space, Bodies and Gender*. London: Routledge. Hlm. 203-217
- Bradley, H., & Healy, G. (2008). *Ethnicity and Gender at Work: Inequalities, Careers, and Employment Relations*. New York: Palgrave Macmillan
- Brenner, S.A. (1995). "Why Women Rule the Roost: Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-Control" dalam A. Ong dan M.G. Peletz (eds.) *Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia*. California: University of California Press. Hlm. 19-50
- Brooks, A. (2006). *Gendered Works in Asian Cities, The New Economy and Changing Labour Markets*. Hampshire: Ashgate
- Brown, M.P. (2000). *Closet Space: Geographies of Metaphor from the Body to the Globe*. London: Routledge
- Bruinessen, M. van. (1995). "Tarekat and tarekat teachers in Madurese Society", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 91-118
- Buch, C.M., & Kuckulenz, A. (2010). "Worker remittances and capital flows to developing countries", *International Migration* 48(5):89-117

- Buitelaar, M.W. (2007). "Widows and Widowers", dalam F. Malti-Douglas (ed.) *Encyclopedia of Sex and Gender*. Hlm. 1532-1533
- Burman-Hall, L. (1995). "The Fahnestock South Sea Expeditions: Excursion in Madurese music", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 135-156
- Bustami, A.L. (2001a). "Kebudayaan dan pembangunan wilayah, kasus pulau Kangean", makalah disampaikan dalam 2nd International Symposium of Journal Antropologi Indonesia "Globalization and local culture: a dialectic towards the new Indonesia", Universitas Andalas 18-21 Juli.
- _____. (2001b). "Muhammadiyah, Persis dan Nahdlatul Ulama: interaksi antarorganisasi keagamaan di pulau Kangean". makalah disampaikan dalam 2nd International Symposium of Journal Antropologi Indonesia "Globalization and local culture: a dialectic towards the new Indonesia", Universitas Andalas 18-21 Juli.
- _____. (2005). "Carok dan Perempuan Madura" dalam E. Hayat dan M. Surur (eds.) *Perempuan Multikultural, Negosiasi dan Representasi*. Depok: Desantara. Hlm. 109-128
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On The Discursive Limit of "Sex"*. New York and London: Routledge
- Castles, S., & Miller, M.J. (2003). *The Age of Migration*, third edition. London: MacMillan Press
- Cavallo, S., & Warner, L. (1999). *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*. London dan New York: Routledge
- Chamberlain, M. (1997). "Gender and the Narratives of Migration", *History Workshop Journal* 43:87-108
- Chant, S. (2007). *Gender, Generation and Poverty: Exploring the 'Feminisation of Poverty' in Africa, Asia and Latin America*. Cheltenham dan Northampton: Edward Elgar

- Chant, S., & Radcliffe, S.A. (1992). "Migration and development: the importance of gender" dalam S. Chant (ed.) *Gender & Migration in Developing Countries*. London: Belhaven Press. Hlm. 1-29
- Chankrajang, T., & Vechbanyongratana, J. (2021). "Land, ladies, and the law: a case study on women's land rights and welfare in Southeast Asia in the nineteenth century", *Economic History Review*, 74(1):138-163.
- Chodorow, N. (1974). "Family Structure and Feminine Personality", dalam M.Z. Rosaldo dan L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture & Society*. Stanford, California: Stanford University Press. Hlm. 43-66
- Christie-Mizell, C.A., Keil, J.M., Kimura, A., & Blount, S.A. (2007). "Gender Ideology and Motherhood: The Consequences of Race on Earnings", *Sex Roles* 57:689-702
- Chrisendo, D., Krishna, V.V., Siregar, H., & Qaim, M. (2020). Land-use change, nutrition, and gender roles in Indonesian farm households. *Forest Policy and Economics*, 118
- Code, L. (1993). "Taking Subjectivity into Account", dalam L. Alcoff dan E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge. Hlm. 15-48
- Cohen, A., & Rapport, N. (1995). "Introduction: consciousness in anthropology", dalam A. Cohen dan N. Rapport (eds.) *Questions of Consciousness*. London: Routledge.
- Collier, J.F. (1988). *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press
- Covarrubias, M. (1973). *Island of Bali*. Singapore: Alfred A. Knopf, Inc.
- Crapo, R.H. (2002). *Cultural Anthropology: Understanding Ourselves and Others*. New York: McGraw-Hill Co.
- Davies, D.J. (2005). *A Brief History of Death*. Malden, MA: Blackwell
- Davin, D. (2008). "Marriage Migration in China: The Enlargement of Marriage Markets in the Era of Market

- Reforms", dalam R. Palriwala dan P. Uberoi (eds.) *Marriage, Migration and Gender*. Singapore: Sage. Hlm. 63-77
- De Haas, H. (2007). *Migration and Development: a Theoretical Perspective*. Bielefeld: COMCAD
- _____. (2008). "The internal dynamics of migration processes", makalah disampaikan dalam IMSCOE Conference on Theories of Migration and Social Change, University of Oxford 1-3 Juli
- De Haas, H., & Fokkema, T. (2009). *Intra-household tensions and conflict of interest in migration decision making: a case study of the Todgha valley, Marocco*. Working paper for IMI University of Oxford
- DeRogatis, A. (2003). *Moral Geography: Maps, Missionaries and the American Frontier*. New York: Colombia University Press
- Detsi-Diamanti, Z., Kitsi-Mitakou, K., & Yiannopoulou, E. (2009). "Toward to Future of Flesh: An Introduction" dalam Z. Detsi-Diamanti, K. Kitsi-Mitakou, dan E. Yiannopoulou (eds.) *The Future of Flesh: a Cultural Survey of the Body*. New York: Palgrave Macmillan. Hlm. 1-15
- Devasahayam, T.W. (2009). "Introduction: Women in Southeast Asia: Changes and Continuities" dalam T.W. Devasahayam (ed.) *Gender Trends in Southeast Asia: women now, women in the future*. Singapura: ISEAS. Hlm. 1-11
- Diana, R., Rachmayanti, R.D., Anwar, F., Khomsan, A., Christiani, D.F., & Kusuma, R. (2018). "Food taboos and suggestions among Madurese pregnant women: a qualitative study", *Journal of Ethnic Foods*, 5(4):246-253
- Edgar, I.R. (2004). *Guide to Image Work: Imagination-based Research Methods*. London and New York: Routledge
- Elmhirst, R. (1999). "'Learning the ways of the priyayi': domestic servants and the mediation of modernity in

- Jakarta" dalam J.H. Momsen (ed.) *Gender, Migration and Domestic Service*. London and NY: Routledge. Hlm. 237-258
- _____. (2009). "Multi-Local Livelihoods, Natural Resources Management and Gender in Upland Indonesia" dalam B.P. Resurreccion and R. Elmhirst (eds.) *Gender and Natural Resource Management: Livelihoods, Mobility and Interventions*. Singapore: ISEAS. Hlm. 67-86
- Elmhirst, R. & Resurreccion, B.P. (2009). "Gender, Environment and Natural Resource Management: New Dimension, New Debates" dalam B.P. Resurreccion and R. Elmhirst (eds.) *Gender and Natural Resource Management: Livelihoods, Mobility and Interventions*. Singapore: ISEAS. Hlm. 3-20
- England, K., & Lawson, V. (2005). "Feminist Analyses of Work: Rethinking the Boundaries, Gendering and Spatiality of Work", dalam L. Nelson dan J. Seager (eds.) *A Companion to Feminist Geography*. Malden, MA: Blackwell. Hlm. 77-92
- Erwin, A., Ma, Z., Popovici, R., Salas O'Brien, E.P., Zanotti, L., Zeballos Zeballos, E., Bauchet, J., Ramirez Calderón, N., & Arce Larrea, G.R. (2021). Intersectionality shapes adaptation to social-ecological change. *World Development*, 138
- Evans-Grubb, J.A. (2002). *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook of Marriage, Divorce, and Widowhood*. London: Routledge
- Falzon, M-A. (2004). *Cosmopolitan Connection: The Sindhi Diaspora, 1860-2000*. Leiden, Boston: Brill
- _____. (2009). "Introduction: Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research" dalam M-A Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate. Hlm. 1-24
- Farwick, A. (2009). *Internal Migration, Chalengges and Perspectives for the Research Infrastructure*. RatSWD Working Paper No. 97.

- Fathony, B. (2009). Pola Pemukiman Masyarakat Madura di Pegunungan Buring. Malang: Intimedia
- Fatmawati, D. (2020). "Pola konsumsi perempuan migran Madura (studi fenomenologi di Kelurahan Kemayoran Baru, Krembangan, Kota Surabaya), *Jurnal Analisa Sosiologi* (9):25-56
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing The Body, Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Book
- Febrianto, S.G., Wulandari, L.D., & Santosa, H. (2017). "Domain ruang perempuan pada masyarakat peladang desa Jurusan Laok Madura Timur", *15(1):17-34*
- Fenster, T. (2005). "Gender and the City: The Different Formation of Belonging", dalam L. Nelson dan J. Seager (eds.) *A Companion to Feminist Geography*. Malden, MA: Blackwell. Hlm. 242-256
- Fisch, J. (2006). *Burning Women: A Global History of Widow Sacrifice from Ancient Times to the Present*. London: Seagull
- Foucault, M. (1978). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books
- _____. (1979). *The History of Sexuality, Volume 1*. New York: Vintage Books
- Friedan, B. 2001. *The Feminine Mystique*. New York dan London: W.W. Norton & Company
- Fussell, E., & Palloni, A. (2004). "Persistent Marriage Regimes in Changing Times", *Journal of Marriage and Family* 66(5):1201-1213
- Gallo, E. (2009). "In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-sited Ethnography in the Age of Migration", dalam M-A. Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate. Hlm. 87-102
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- _____. (1983). *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bhatara Karya Aksara

- Gilligan, C. (1987). "Woman's Place in Man's Life Cycle", dalam S. Harding (ed.) *Feminism and Methodology, Social Science Issues*. Bloomington, IN: Indiana University Press. Hlm. 57-73
- Ginsburg, F. dan R. Rapp. (1991). "The Politics of Reproduction", *Annual Review of Anthropology* 20:311-343
- Grosz, E. (1993). "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", dalam L. Alcoff dan E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge. Hlm. 187-216
- Green, A., Hardill, I., & Munn, S. (1999). "The Employment Consequences of Migration: Gender Differential" dalam dalam P. Boyle dan K. Halfacree (eds.) *Migration and Gender in Developed World*. London dan New York: Routledge. Hlm. 60-69
- Gu, X. (2021). "'You are not Young Anymore!': Gender, Age and the Politics of Reproduction in Post-reform China", *Asian Bioethics Review*, 13(1):57-76.
- Gubhaju, B. dan G.F. De Jonge. (2009). "Individual versus household migration decision rules: gender and marital status differences in intentions to migrate in South Africa", *International Migration* 47(1):31-61
- Halfacree, K., & Boyle, P. (1999). "Introduction: Gender and Migration in Developed Countries", dalam P. Boyle dan K. Halfacree (eds.) *Migration and Gender in Developed World*. London and New York: Routledge. Hlm. 1-23
- Hall, D., Hirsch, P., & Li, T.M. (2011). *Powers of Exclusion: Land Dilemmas in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press
- Handwerker, W.P. (1986). "Culture and Reproduction: Exploring Micro/Macro Linkages", dalam W.P. Handwerker (ed.) *Culture and Reproduction: an Anthropological Critique of Demographic Transition Theory*. Colorado: Westview Press. Hlm. 1-28
- Hansen, T.B. & Stepputat, F. (2001). "States of Imagination", dalam T.B. Hansen dan F. Stepputat (eds.) *States of*

- Imagination: Ethnographic Exploration of the Postcolonial State. Durham dan London: Duke University Press. Hlm. 1-39
- Hardill, I. (2002). *Gender, Migration and Dual Career Household*. London and New York: Routledge
- Harding, S. (1987). "Introduction: Is There a Feminist Methods?", dalam S. Harding (ed.) *Feminism and Methodology, Social Science Issues*. Bloomington, IN: Indiana University Press. Hlm. 1-14.
- _____. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?*. Ithaca, NY: Cornell University Press
- _____. (1993). "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity", dalam L. Alcoff dan E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge. Hlm. 49-82
- Haris, T. (2007). *Kota dan Masyarakat Jakarta: Dari Kota Tradisional ke Kota Kolonial (Abad XVI-XVIII)*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra
- Harker, R.K. (1984). "On Reproduction, Habitus and Education", *British Journal of Sociology of Education* 5(2):117-127
- Harris, S. (2011). *The Moral Landscape: How Science can Determine Human Values*. US: The Free Press
- Hartmann, H.I. (1987). "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", dalam S. Harding (ed.) *Feminism and Methodology, Social Science Issues*. Bloomington, IN: Indiana University Press. Hlm. 109-134
- Hasan, N. 2020. "The social construction of Islamic education through the internalization of traditional values and regional culture", *Elementary Education Online*, 19(3):148-159
- Hayami, Y. (2012). "Introduction: The Family in Flux in Southeast Asia", dalam Y. Hayami, J. Koizumi, C. Songsamphan, dan R. Tosakul (eds.) *The Family In Flux in*

- Southeast Asia: Institution, Ideology, Practice. Kyoto: Kyoto University Press. Hlm. 1-26
- Hayden, B. (1986). "Resources, Rivalry, and Reproduction: The Influence of Basic Resource Characteristics on Reproductive Behavior", dalam W.P. Handwerker (ed.) *Culture and Reproduction: an Anthropological Critique of Demographic Transition Theory*. Colorado: Westview Press. Hlm. 176-195
- Hirsch, E. (1995). "Landscape: Between Place and Space" dalam E. Hirsch dan M. O'Hanlon (eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press. Hlm. 1-30.
- Ho, E. (2006). *Graves of Tarim, Genealogy and Mobility Across the Indian Ocean*. Berkeley: University California Press
- Hoffert, L.H. & Anderson, K.G. (2003). "Are All Dads Equal? Biology Versus Marriage as a Basis for Paternal Investment", *Journal of Marriage and Family* 65(1):213-232
- Holland, S. (2004). *Alternative Femininities: Body, Age, and Identity*. Oxford and New York: Berg
- Horton, S. (1996). "Women and industrialization in Asia: overview", dalam S. Horton (ed.) *Women and Industrialization in Asia*. London and New York: Routledge. Hlm. 1-42
- Hughes, C. (2002). *Key Concepts in Feminist Theory and Research*. London: Sage
- Hugo, G. (1992). "Women on the move: changing patterns of population movement of women in Indonesia" dalam S. Chant (ed.) *Gender & Migration in Developing Countries*. London: Belhaven Press. Hlm. 174-196
- Ida, R., & Saud, K. 2020. "Female Circumcision and the Construction of Female Sexuality: A Study on Madurese in Indonesia". *Sexuality and Culture*, 24(6):1987-2006
- Idahosa, G.E. (2020). "Dirty Body Politics: Habitus, Gendered Embodiment, and the Resistance to Women's Agency in Transforming South African Higher Education", *Gender, Work and Organization*, 27(6):988-1003

- Jacobsen, F.F. (2009). *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia, an Indonesia-oriented Group with an Arab signature*. London and New York: Routledge
- Jannah, H. (2020). *Ulama perempuan Madura*. Yogyakarta: Ircisod
- Jannah, H. & Ida, R. (2019). "Léncak: Ruang Sosial-Keagamaan Tokoh Agama Perempuan Madura", *Fikrah* (7)2:265-286
- Jenderedjian, A., & Bellows, A.C. (2021). Rural poverty, violence, and power: Rejecting and endorsing gender mainstreaming by food security NGOs in Armenia and Georgia. *World Development*, 140, art. no. 105270
- Jin, X., Li, S., & Feldman, M.W. (2006). "Marriage Form and Fertility in Rural China: An Investigation in Three Counties", *Population Research and Policy Review* 25(2):141-156
- Johnston, D.D. & Swanson, D. (2007). "Cognitive Acrobatics in the Construction of Worker-mother identity", *Sex Roles* 57:447-459
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press
- Jones, G.W. (2009). "Women, Marriage and Family in Southeast Asia", dalam T.W. Devasahayam (ed.) *Gender Trends in Southeast Asia: women now, women in the future*. Singapura: ISEAS. Hlm. 12-30
- Jonge, H. de. (1989). *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Jakarta: Gramedia
- _____. (1995). "Stereotypes of the Madurese", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 7-24
- _____. (2002). "Rather White Bones than White Eyes: Violent Self-Help among the Madurese", dalam F. Hüsken dan H. de Jonge (eds) *Violence and Vengeance: Discontent and Conflict in New Order Indonesia*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik. Hlm. 143-156

- _____. (2011). *Garam, Kekerasan dan Aduan Sapi: Esai-Esai tentang Orang Madura dan Kebudayaan Madura*. Yogyakarta: LKiS
- Joyce, R.A. (2006). "Feminist Theories of Embodiment and Anthropological Imagination: Making Bodies Matter", dalam P.L. Geller dan M.K. Stockett (eds.) *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hlm. 43-54
- Julijanti, D.M. (2009). "Potret Nyai Salimah Hadi sebagai Pemimpin Publik di Madura" dalam S.H. Sastriani (ed.) *Gender and Politics*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Gadjah Mada bekerjasama dengan Penerbit Tiara Wacana. Hlm. 378-389
- Karim, A.D. (2004). *Pemimpin Wanita Madura*. Surabaya: Papyrus
- Kasdi, A. (2003). *Perlawanan Penguasa Madura Atas Hegemoni Jawa: Relasi Pusat-Daerah Pada Periode Akhir Mataram (1726-1745)*. Yogyakarta: Jendela.
- Khater, A.F. (2001). *Inventing Home: Emigration, Gender and Middle Class in Lebanon 1870-1920*. Berkeley: University of California Press
- Kinnaird, V. & Momsen, J.H. (1993). "Geography, Gender and Development", dalam J.H. Momsen dan V. Kinnaird (eds.) *Different Places, Different Voices: Gender and Development in Africa, Asia and Latin America*. London and New York: Routledge. Hlm. 3-8
- King, V.T. & Wilder, W.D. (2003). *The Modern Anthropology of South-East Asia, An Introduction*. London and New York: Routledge
- Kuntowijoyo. (1995). "Madura for sale? Bangkalan's future as a secondary city", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 195-208

- _____. (2002). *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa
- Kuper, H. (2007). "The Language of Sites in the Politics of Space", dalam S.M. Low dan D. Lawrence-Zúñiga (eds.) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, MA: Blackwell Publishing. Hlm. 247-263
- Kusin, J.A. & Kardjati, S. (1994). *Maternal and Child Nutrition in Madura, Indonesia*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Methaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press
- Lamphere, L. (2001). "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strenght and Limitations of an Anthropological Dichotomy", dalam C.B. Brettell dan C.F. Sargent (eds.) *Gender in Cross-Cultural Perspective*, third edition. New Jersey: Prentice-Hall. Hlm. 100-109
- Laurie, N. (2011). "Gender Water Networks: Femininity and Masculinity in Water Politics in Bolivia", *International Journal of Urban and Regional Research* 35(1):172-188
- Lee, E.S. (1966). "A Theory of Migration", *Demography* 3(1):47-57
- Lemoncheck, L. (2020). "Philosophy, gender politics, and in vitro fertilization: A feminist ethics of reproductive healthcare", dalam Sherwin, S., Parish, B.(eds.) *Women, Medicine, Ethics and the Law*, New York: Taylor & Francis
- Leonardo, M. di. (2001). "The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship", dalam C.B. Brettell dan C.F. Sargent (eds.) *Gender in Cross-Cultural Perspective*, third edition. New Jersey: Prentice-Hall. Hlm. 379-389
- Letherby, G. (2003). *Feminist Research in Theory and Practice*. Buckingham-Philadelphia: Open University Press
- Li, T.M. (2002). "Keterpinggiran, Kekuasaan dan Produksi: Analisis Terhadap Transformasi Daerah Pedalaman", dalam T.M. Li (ed.) *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. Hlm. 3-74.

- Little, P.D. (1987). "Domestic Production and Regional Markets in Northern Kenya", *American Ethnologist* 14(2):295-308
- Lockheed, M. (2010). *Gender and Social Exclusion*. Paris: UNESCO
- Löfgren, O. (2007). "The Sweetness of Home: Class, Culture and Family Life in Sweden", dalam S.M. Low dan D. Lawrence-Zúñiga (eds.) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, MA: Blackwell Publishing. Hlm. 142-159
- Longhurst, R. (2001). *Bodies: Exploring Fluid Boundaries*. London and New York: Routledge
- . (2005). "Situating Bodies", dalam L. Nelson dan J. Seager (eds.) *A Companion to Feminist Geography*. Malden, MA: Blackwell. Hlm. 337-349
- Longino, H.E. (1987). "Can There Be A Feminist Science?", *Hypatia* 2(3):51-64
- . (1993). "Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science", dalam L. Alcoff dan E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge. Hlm. 101-120
- Lopata, H.Z. (1996). *Current Widowhood: Myth & Realities*. Thousand Oaks: Sage
- Lummaa, V. (2001). "Reproductive Investment in Pre-Industrial Humans: The Consequences of Offspring Number, Gender and Survival", *Proceedings: Biological Sciences* 268(1480):1977-1983
- Lycett, J.E., Dunbar, R.I.M., & Volland, E. (2000). "Longevity and the Cost of Reproduction in a Historical Human Population", *Proceedings: Biological Sciences* 267(1438):31-35
- Mansurnoor, I.A. (1992). "Local Initiative and Government Plans: "Ulama" and Rural Development in Madura, Indonesia", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 7(1):69-94

- _____. (1995). "Rato and Kiai in Madura: Are they twins?", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 25-48
- Marcus, G.E. (1998). *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press
- _____. (2009). "Multi-sited Ethnography: Notes and Queries" dalam M-A Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate. Hlm. 181-196
- Mardhatillah, M. (2014). "Perempuan Madura sebagai simbol prestise dan pelaku tradisi perjodohan", *Musawa* 13(2): 167-178
- Markens, S. (2007). *Surrogate Motherhood and The Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press
- Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Menon, S. (2001). "Male Authority and Female Autonomy: A Study of the Matrilineal Nayars of Kerala, South India", dalam C.B. Brettell dan C.F. Sargent (eds.) *Gender in Cross-Cultural Perspective*, third edition. New Jersey: Prentice-Hall. Hlm. 352-360
- Millet, K. (2000). *Sexual Politics*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Moltke, J. von. (2005). *No Place Like Home: Locations of Heimat in German Cinema*. Berkeley: University of California Press
- Moore, H.L. (1988). *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- _____. (2006). "The Future of Gender or the End of a Brilliant Career?", dalam P.L. Geller dan M.K. Stockett (eds.) *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hlm. 23-42
- Morrison, Z. (2008). "Social Exclusion and Gender", Presentation to the Brotherhood of St Laurence's Social

- Inclusion Down Under Symposium at the University of Melbourne 26 June 2008
- Mulyoutami, E., Lusiana, B., & van Noordwijk, M. (2020). "Gendered migration and agroforestry in indonesia: Livelihoods, labor, know-how, networks", *Land*, 9(12):1-18.
- Munawara, Yasak, E.M., & Dewi, S. (2015). "Budaya Pernikahan Dini terhadap Kesetaraan Gender Masyarakat Madura." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* (4)3:32-40
- Murphy, E.T. (2001). "Changes in Family and Marriage in a Yangzi Delta Farming Community, 1930-1990", *Ethnology* 40(3):213-235
- Newberry, J. (2008). "Women's ways of walking: gender and urban space in Java" dalam Judith N. DeSena (ed.) *Gender in an Urban World*. United Kingdom: Emerald. Hlm. 77-102
- _____. (2013). *Back Door Java: Negara, Rumah Tangga, dan Kampung di Keluarga Jawa*. Jakarta: KITLV dan Yayasan Obor Indonesia
- Niehof, A. (1992). "Madurese women as brides and wives", dalam E. Locher-Scholten dan A. Niehof (eds.) *Indonesian Women In Focus*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 166-180
- Noer, K.U. (2008). "Perempuan dan Migrasi: Studi Migrasi Individual Perempuan Madura di Kabupaten Bekasi" makalah disampaikan dalam 5th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia "The Future of Indonesia: Sustainable Development and Local Initiatives in Post Capitalist Era", Universitas Lambung Mangkurat, 22-26 Juli.
- _____. (2010). "Meninjau Ulang Teori Migrasi, di mana Posisi Perempuan? Kritik, Tawaran, dan Implikasi" *Antropologi Indonesia* 31(3):160-184
- _____. (2012). "Land, marriage and social exclusion: the case of Madurese exile widow", *Procedia: Journal of Social and Behavioral Sciences* 65:180-185
- _____. (2018). "Mereka yang Keluar dari Rumahnya: Pengalaman Perempuan Madura di Bekasi", *Jurnal Inada* 1(1):55-74

- Nolan, A. (2007). "Body Image" dalam F. Maltz-Douglas (ed.) *Encyclopedia of Sex and Gender*. Hlm. 168-170
- Nurwidodo. (2002). "Kearifan lokal masyarakat Sumenep Madura dalam pemanfaatan sumber daya alam lingkungan lahan kering", makalah disampaikan dalam 3rd International Symposium of Journal Antropologi Indonesia "Rebuilding Indonesia, a nation of 'Unity in Diversity': Towards a Multicultural Society", Universitas Udayana, 16-19 Juli.
- O'Neill, K.L. (2012). "There is no more room: Cemeteries, personhood and bare death", *Ethnography* 13(4):510-530
- Odell, M.E. (1986). "Price or Production? Domestic Economies, Household Structure, and Fertility in Guatemalan Village", dalam W.P. Handwerker (ed.) *Culture and Reproduction: an Anthropological Critique of Demographic Transition Theory*. Colorado: Westview Press. Hlm. 125-143
- Olwig, K.F. (1997). "Cultural sites: sustaining a home in a deterritorialized world" dalam K.F. Olwig dan K. Hastrup (eds.) *Siting Culture, the Shifting Anthropological Object*. London and New York: Routledge. Hlm. 17-38
- Ong, A. (1987). *Spirit of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: SUNY Press.
- _____. (1991). "The Gender and Labor Politics of Postmodernity", *Annual Review Anthropology* 20:279-309
- Ong, A. & Peletz, M.G. (1995). "Introduction" dalam A. Ong dan M.G. Peletz (eds.) *Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia*. California: University of California Press. Hlm. 1-18
- Oppenheimer, V.K. (1997). "Women's Employment and the Gain of Marriage: The Specialization and Trading Model", *Annual Review of Sociology* 23:431-453
- Pærregaard, K. (1997). "Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyze culture", dalam K.F. Olwig dan K. Hastrup (eds.) *Siting Culture, the Shifting*

- Anthropological Object. London and New York: Routledge. Hlm. 39-58
- Palriwala, R. & Uberoi, P. (2008). "Exploring the Links: Gender Issues in Marriage and Migration" dalam R. Palriwala dan P. Uberoi (eds.) *Marriage, Migration and Gender*. Singapore: Sage. Hlm. 23-60
- Peletz, M.G. (1995). "Neither Reasonable nor Responsible: Contrasting Representation of Masculinity in a Malay Society" dalam A. Ong dan M.G. Peletz (eds.) *Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia*. California: University of California Press. Hlm. 76-123
- Pellow, D. (2007). "The Architecture of Female Seclusion in West Africa", dalam S.M. Low dan D. Lawrence-Zũniga (eds.) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, MA: Blackwell Publishing. Hlm. 160-184
- Pérez, R.L. (2007). "Challenges to Motherhood: The Moral Economy of Oaxacan Ceramic Production and The Politics of Reproduction", *Journal of Anthropological Research* 63(3):305-330
- Perry, E.M. & Potter, J.M. (2006). "Materiality and Social Change in the Practice of Feminist Anthropology", dalam P.L. Geller dan M.K. Stockett (eds.) *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hlm. 115-125
- Pholphirul, P. & Rukumnuaykit, P. (2010). "Economic Contribution of Migrant Workers to Thailand", *International Migration* 48(5):174-202
- Pinger, P. (2010). "Come Back or Stay? Spend Here or There? Return and Remittances: The Case of Moldova", *International Migration* 48(5):142-173
- Preis, A-B.S. (1997). "Seeking place: capsized identities and contrasted belonging among Sri Lankan Tamil refugees", dalam K.F. Olwig dan K. Hastrup (eds.) *Siting Culture, the Shifting Anthropological Object*. London and New York: Routledge. Hlm. 86-100

- Raben, R. (2007). "Seputar Batavia: Etnisitas dan Otoritas di Ommelanden, 1650-1800" dalam Peter J.M. Nas dan Kees Grijns (eds.) Jakarta-Batavia, Esai Sosio-Kultural. Jakarta: Banana. Hlm. 101-122
- Rachbini, D.J. (1995). "Condition and consequences of industrialization in Madura", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society. Leiden: KITLV Press. Hlm. 209-220
- Ragoné, H. (2001). "Surrogate Motherhood: Rethinking Biological Models, Kinship, and Family", dalam C.B. Brettell dan C.F. Sargent (eds.) Gender in Cross-Cultural Perspective, third edition. New Jersey: Prentice-Hall. Hlm. 470-479
- Rai, P. (2020). "Seasonal masculinities: seasonal labor migration and masculinities in rural western India", Gender, Place and Culture, 27(2):261-280.
- Rani, D.P.M. (2014). "Pengembangan potensi pariwisata Kabupaten Sumenep, Madura, Jawa Timur (Studi Kasus: Pantai Lombang)", Jurnal Politik Muda (3)3: 412-421
- Rapp, R. (2001). "Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concern Dragged Reproduction to the Center of Social Theory", Medical Anthropology Quarterly 15(4):466-477
- Ravenstein, E.G. (1885). "The Laws of Migration", Journal of the Statistical Society of London 48(2):167-235
- Reid, A. (2004). Sejarah Modern Awal Asia Tenggara: Sebuah Pemetaan. Jakarta: LP3ES
- Resurreccion, B.P. (2009). "Gender Trends in Migration and Employment in Southeast Asia", dalam T.W. Devasahayam (ed.) Gender Trends in Southeast Asia: women now, women in the future. Singapura: ISEAS. Hlm. 31-52
- Ricklefs, M.C. (2005). Sejarah Indonesia Modern 1200-2004, Edisi ketiga. Jakarta: Serambi

- Rifai, M.A. (1995). "As the bountiful leavage marches on: Observation on the management of biological resources in an East Madurese village", dalam K. van Dijk, H. de Jonge dan E. Touwen-Bouwsma (eds.) *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press. Hlm. 173-194
- _____. (2007). *Manusia Madura*. Yogyakarta: Pilar Media
- Roberts, R. (1996). "Recasting the "Agrarian Question": The Reproduction of Family Farming in Southern High Plains", *Economic Geography* 72(4):398-415
- Rochana, T. (2012). "Orang Madura: suatu tinjauan antropologis", *Humanus* (11)1:46-51
- Rodenburg, J. (1997). In *The Shadow of Migration: Rural Women and Their Household in North Tapanuli, Indonesia*. Leiden: KITLV
- Rosaldo, M.Z. (1974). "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview", dalam M.Z. Rosaldo dan L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture & Society*. Stanford, California: Stanford University Press. Hlm. 17-42
- Rosario, T.C. del. (2008). "Bridal Diaspora: Migration and Marriage among Filipino Women" dalam R. Palriwala dan P. Uberoi (eds.) *Marriage, Migration and Gender*. Singapore: Sage. Hlm. 78-97
- Rozaki, A. (2004). *Menabur Kharisma Menuai Kuasa, Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa
- Rubin, L.R & Steinberg, J. (2011). "Self Objectification and Pregnancy: Are Body Functionality Dimensions Protective?", *Sex Roles* 65(7-8):606-618
- Rudyansjah, T. (2009). *Kekuasaan, Sejarah & Tindakan: Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Press
- Sabariman, H. (2020). "Tradisionalisme "tersapa" hedonisme: kehidupan sosialita perempuan di pedesaan Madura", *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender* 18(2):121-132

- Sabri, F.A. (2020). *Pengalaman perempuan Madura dalam menyelesaikan kekerasan dalam rumah tangga*. Pamekasan: Duta Media Publishing
- Satriyati, E. (2009). "The Strengthening Strategy for Women in the Decision-Making (Study of a Village Head-Woman in Madura)" dalam S.H. Sastriani (ed.) *Gender and Politics*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Gadjah Mada bekerjasama dengan Penerbit Tiara Wacana. Hlm. 312-320
- _____. (2017). "Menjaga Tradisi Minum Jamu Madura Dengan Penyampaian Pesan Interpersonal Kesehatan Antara Peramu Dan Pengguna. *Dimensi* (10)2:24-35
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. (1987). "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology", *Medical Anthropology Quarterly* 1(1):6-14
- Schwenken, H. & Eberhardt, P. (2008). *Gender Knowledge in Economic Migration Theories and in Migration Practices*. GARNET Working Paper No.58/08
- Scott, J.C. (1981). *Moral Ekonomi Petani, Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Sen, K. (1998). "Indonesian women at work: reframing the subject", dalam K. Sen dan M. Stivens (eds.) *Gender and Power in Affluent Asia*. London and New York: Routledge. Hlm. 35-62
- Shadle, B.L. (2003). "Bridewealth and Female Consent: Marriage Disputes in African Courts, Gusiiland, Kenya", *The Journal of African History* 44(2):241-262
- Sheel, R. (2008). "Marriage, Money and Gender: A Case Study of the Migrant Indian Community in Canada", dalam R. Palriwala dan P. Uberoi (eds.) *Marriage, Migration and Gender*. Singapore: Sage. Hlm. 215-234
- Silvey, R. (2005). "Borders, Embodiment, and Mobility: Feminist Migration Studies in Geography", dalam L. Nelson dan J. Seager (eds.) *A Companion to Feminist Geography*. Malden, MA: Blackwell. Hlm. 138-149

- Simmons, C. (2009). *Making Marriage Modern: Women's Sexuality from the Progressive Era to World War II*. Oxford: Oxford University Press
- Skeldon, R. (1997). *Migration and Development: a Global Perspective*. Essex: Longman
- Sørensen, B.R. (1997). "The experience of displacement: reconstructing places and identities in Sri Lanka", dalam K.F. Olwig dan K. Hastrup (eds.) *Siting Culture, the Shifting Anthropological Object*. London and New York: Routledge. Hlm. 142-164
- Srinthil. (2007). *Tandha, Jungkir Balik Kekuasaan Laki-Laki Madura*. Jakarta: Desantara
- Stockett, M.K. & Geller, P.M. (2006). "Introduction: Feminist Anthropology: Perspectives on Our Past, Present, and Future", dalam P.L. Geller dan M.K. Stockett (eds.) *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hlm. 1-20
- Stokes-Walters, R., Fofana, M.L., Songbono, J.L., Barry, A.O., Diallo, S., Nordhagen, S., Zhang, L.X., Klemm, R.D., & Winch, P.J. (2021). "If you don't find anything, you can't eat" – Mining livelihoods and income, gender roles, and food choices in northern Guinea. *Resources Policy*, 70
- Stoler, A.L. (1991). "Carnaval of Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia", dalam M. di Leonardo (ed.) *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 51-101
- Subahianto, A. (2004). *Tantangan Industrialisasi Madura, Membentur Kultur Menjunjung Leluhur*. Malang: Bayu Media Publishing
- Sudagung, H.S. (2001). *Mengurai Pertikaian Etnis: Migrasi Swakarsa Etnis Madura ke Kalimantan Barat*. Jakarta: Institut Studi Arus Informasi
- Sudarso, Keban, P.E., & Mas'udah, S. (2019). "Gender, religion and patriarchy: The educational discrimination of coastal

- Madurese women, East Java", *Journal of International Women's Studies*, 20(9):1-12.
- Sunam, R., Barney, K., & McCarthy, J.F. (2021). "Transnational labour migration and livelihoods in rural Asia: Tracing patterns of agrarian and forest change", *Geoforum*, 118:1-13
- Sullivan, N. (1994). *Master and Manager: A Study in Gender Relations in Urban Java*. NSW Australia: Allen and Unwin
- Suryadi AG, L. (1994). *Pengakuan Pariyem: Dunia Batin Seorang Wanita Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan
- Susanti, E. (2005). *Berperan Tapi Dipinggirkan: Wajah Perempuan dalam Ekonomi*. Surabaya: Lutfansah
- Swenson, K.A. (2010). "Productive Bodies: Women, Work, and Depression", dalam L. Reed and P. Saukko (eds.) *Governing the Female Body: Gender, Health, and Networks of Power*. New York: Suny
- Tanner, N. (1974). "Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans", dalam M.Z. Rosaldo dan L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture & Society*. Stanford, California: Stanford University Press
- Tjiptoherijanto, P. (1997). *Migrasi, Urbanisasi, dan Pasar Kerja di Indonesia*. Jakarta: UI Press
- Tong, R.P. (2005). *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*. Bandung: Jalasutra
- Tulistyantoro, L. (2005). "Makna Ruang pada Tanean Lanjang di Madura", *Dimensi Interior* 3(2):137-152
- Turner, B.S. (1984). *The Body and Society*. Oxford: Basil Blackwell
- Turner, T. (1980). "The Social Skin", dalam J. Churfas dan R. Lewin (eds.) *Not Work Alone*. London: Temple Smith. Hlm. 112-140.
- Walle, E. van de. (1968). "Marriage and Marital Fertility", *Daedalus* 97(2):486-501

- Warin, M., & Hammarström, A. (2018). "Material Feminism and Epigenetics: A 'Critical Window' for Engagement?", *Australian Feminist Studies*, 33(97):299-315
- Wiesner-Hanks, M.E. (2004). "Structure and Meanings in a Gendered Family History", dalam T.A. Meade dan M.E. Wiesner-Hanks (eds.) *A Companion to Gender History*. Malden, MA: Blackwell
- Wiyata, A.L. (2002). *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS
- _____. (2013). *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing
- Wolf, E.R. (1985). *Petani, Suatu Tinjauan Antropologis*. Jakarta: Rajawali
- Wollstonecraft, M. (1996). *A Vindication of the Rights of Woman*. New York: Dover Publication
- Yogaswara, H. (2012). *Meneruskan Hidup Setelah Kerusakan: Ingatan Kolektif dan Identitas Etnis Madura Pasca Kekerasan Antaretnis di Kota Sampit, Kalimantan Tengah*. Depok: Departemen Antropologi FISIP UI.
- Yunitasari, E., Umayro, A.H., & Pratiwi, I.N. (2019). "Community empowerment in the Madura tribe with exclusive breastfeeding in the working area of community health center Sreseh Sampang Madura", *Indian Journal of Public Health Research and Development*, 10(8):2600-2605.