

GENDER DALAM ITIHASA

KAJIAN WACANA

Oleh

Dra. Ida Ayu Komang Arniati. M.AG

1. Pendahuluan

Itihasa adalah sebuah karya sastra sejarah perkembangan Agama Hindu dan sumber hukum Hindu di samping *Sruti* dan *Smerti*. Itihasa merupakan cerita sejarah, yang juga disebut *viracarita* atau cerita kepahlawanan. Ada dua Itihasa yang terkenal yaitu *Ramayana* dan *Mahabharata*, dalam publikasi di belahan barat disebut epos-epos yang agung.

Cerita Itihasa dikaji dengan banyak versi, salah satu pengkajian itu dan yang berkembang dalam masyarakat sarat dengan bias gender. Kekerasan terhadap perempuan mencakup kekerasan fisik, kekerasan psikis, kekerasan seksual, kekerasan ekonomi, dan kekerasan sosial-budaya. Misalnya kasus seorang istri sudah mempunyai dua orang anak, oleh suaminya, si istri sering dipukuli sampai mukanya bengkak. Setiap pulang ke rumah, sehabis main judi, suaminya sudah biasa memukul istrinya. Memukul istrinya sering di hadapan anaknya. Padahal anaknya masih kecil. Istrinya pada awal-awal dipukul oleh suaminya, bertahan untuk tinggal di rumah dan tidak mengatakan kepada siapa pun. Tapi karena terlalu sering dipukuli oleh suaminya dan sudah tidak bisa bertahan lagi, akhirnya si istri ini mengadukan perlakuan suaminya kepada orang tuanya (T.I.P Astiti, 2001:1). Inilah contoh kekerasan fisik, psikis yang dialami oleh perempuan, karena ketidakberdayaan perempuan.

Bentuk-bentuk kekerasan ini tidak sedikit diantaranya menjadikan agama sebagai sumber legitimasi. Agama yang tadinya dimaksudkan sebagai kekuatan pembebas, tapi belakangan diinterpretasikan sebagai kekuatan penindas. Ajaran luhur setiap kitab suci seharusnya mencerahkan, membebaskan, menjunjung tinggi keadilan dan ketentraman. Jika terdapat penafsiran yang bersifat menindas, maka itu harus ditinjau. Agama dan kitab suci bukanlah faktor yang selalu independen, melainkan sangat dependen pada person dan kultur yang ada di sekitarnya (Nasaruddin Umar 2001:97).

Perbedaan gender antara manusia laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses yang panjang. Pembentukan gender ditentukan oleh sejumlah faktor yang ikut membentuk, kemudian disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi melalui sosial atau kultural, dilanggengkan oleh interpretasi agama dan mitos-mitos, seolah-olah telah menjadi kodrat laki-laki dan perempuan. Proses selanjutnya perbedaan gender dianggap satu ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah sehingga perbedaan tersebut dianggap kodrati (Mufidah, Ch 2003:6).

Dalam Agama Hindu, penafsiran terhadap ajaran-ajaran kitab suci dapat ditemukan dalam kitab, *Itihasa*. Di dalam kitab-kitab ini terdapat ajaran-ajaran yang bias gender. Fungsi agama sebagaimana diungkapkan dalam *Manusmrti*, mengantar manusia mencapai kesempurnaan rohani dan mencapai *moksha* dan membangun dunia yang baik sehingga tercapai kesejahteraan, kebahagiaan, dan keamanan, atau *jagadhita*, atau terangkum dalam adagium *Moksartham jagadhitayasca iti Dharmah*, menjadi terabaikan.

Sedangkan menurut Gede Pudja (1985:18) bahwa tujuan hidup manusia dalam Agama Hindu disebut *purusaartha*. *Purusa* berarti 'manusia', dan *artha* berarti 'tujuan'. Jadi *purusaartha* berarti 'tujuan hidup'. Apakah tujuan hidup itu?. *Sarasamuccaya*, sloka 2 menjelaskan bahwa "hidup sebagai manusia adalah kesempatan yang paling baik karena manusia dapat memperbaiki perbuatannya sehingga dapat menolong dirinya dari penderitaan dan meningkatkan kesejahteraan serta nama baik dan tujuan hidup tertinggi sehingga mencapai moksa". Selanjutnya menurut Jalaluddin Rakhmat (2003:42), fungsi agama adalah memberikan makna pada berbagai peristiwa yang dihadapi atau memberikan bimbingan moral bagaimana seharusnya ia bertindak di tengah-tengah manusia.

Seterusnya menurut Parisadha Hindu Dharma Indonesia Pusat (1978:53) menyebutkan tujuan agama adalah untuk menuntun manusia mendapatkan kesejahteraan fisik material dan kesejahteraan mental spiritual. Selanjutnya menurut Elizabeth K Nongtingham (2002:26) tujuan agama adalah untuk mengharmoniskan jiwa mereka dengan alam semesta, mengagungkan Tuhan dan melaksanakan kehendak-Nya secara lebih sempurna, atau dengan sembahyang (berdoa) agar berkenan memberikan rahmat kepada umat manusia. Selanjutnya menurut Ishomuddin (2002:59), fungsi agama adalah memberikan dorongan batin atau motif akhlak dan moral manusia yang mendasari dan melandasi cita-cita dan perbuatan manusia dalam seluruh aspek hidup dan kehidupan. Sesuai dengan fungsi agama itu, maka perlu diadakan penafsiran kembali terhadap ajaran-ajaran tersebut agar tidak bias gender.

Kajian ini ingin mengadakan interpretasi *Itihasa* tentang kesetaraan pria dan wanita dalam konteks gender. Pustaka suci dalam Agama Hindu yang bersifat interpretatif adalah pustaka suci *Smerti*. Dengan perkataan lain, akan diadakan kajian terhadap *Itihasa* untuk menemukan dan menganalisis pandangan tentang gender serta mengadakan interpretasi atas pandangan gender dalam *Itihasa* dalam upaya tercapainya *jagathita*. Wiracarita *Ramayana* dan *Mahabharata* juga merupakan kitab suci *Smerti* karena wiracarita tergolong *Itihasa*, dan *Itihasa* merupakan *Smerti*. Atas dasar hal tersebut di atas penting di kaji "Bagaimanakah *Itihasa* menggambarkan wanita dalam konteks kesetaraan gender?".

2. Konsep dan Landasan Teori

Terkait dengan tulisan ini perlu dijelaskan konsep-konsep yang digunakan yakni konsep gender dan konsep *Itihasa*.

2.1 Konsep Gender

Pengertian gender dibedakan dengan pengertian jenis kelamin (*seks*). Pengertian jenis kelamin merupakan penafsiran atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu, dengan tanda-tanda tertentu pula. Alat-alat tersebut selalu melekat pada manusia selamanya, tidak dapat dipertukarkan, bersifat permanen, dan dapat dikenali semenjak manusia lahir. Itulah yang disebut dengan ketentuan Tuhan atau kodrat (Mufidah Ch 2003:3). Nasaruddin Umar (1999:35) memberikan pengertian gender sebagai suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. gender dalam arti tersebut

mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari sudut nonbiologis.

Konsep gender memungkinkan untuk menyatakan bahwa jenis kelamin dan gender itu berbeda. Setiap orang lahir sebagai laki-laki atau perempuan, dan jenis kelamin dapat ditentukan hanya dengan melihat alat kelamin. Tetapi setiap kebudayaan memiliki caranya masing-masing di dalam menilai perempuan dan laki-laki, serta memberikan mereka peran dan sifat yang berbeda. Semua pengemasan sosial dan budaya yang dilakukan terhadap perempuan dan laki-laki semenjak lahir adalah "penjenderan" (*gendering*) (Kamla Bhasin 2003:1-2). Jadi, penjenderan adalah penempatan perempuan dalam relasi perempuan-laki secara sosial dan budaya.

Dalam *Women's Studies Encyclopedia* (dalam Mufidah Ch, 2003:3) dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural, berupaya membuat perbedaan dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Hilary M. Ups (dalam Mufidah, Ch, 2003:3) dalam bukunya yang terkenal *Sex dan Gender: an Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*Cultural Expectations for Women and Men*). Misalnya, perempuan dikenal dengan sifat lemah lembut, cantik, emosional, dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, dan perkasa. Ciri-ciri dari sifat itu merupakan sifat yang dapat dipertukarkan, misalnya ada laki-laki yang lemah lembut; ada perempuan yang kuat, rasional, dan perkasa. Perubahan ciri dari sifat-sifat itu dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain (dalam Mansour Fakih, 1999: 8-9).

2.2 Konsep Itihasa

Kata *Itihasa* terdiri dari tiga bagian yaitu : *iti+ha+asa*. “*Iti*” dan “*ha*” adalah kata tambahan yang “*indclinable*” di dalam Bahasa Inggris. “*Asa*” adalah kata kerja “*verb*” di dalam Bahasa Inggris. Arti kata *Itihasa* adalah: “ini sudah begitu” atau “sejarah raja-raja”. *Itihasa* pada mulanya hanya tradisi dari mulut ke mulut kemudian bermakna sejarah. Tujuan *Itihasa* adalah menceritakan sejarah semata. *Itihasa* juga disebut *Viracarita* atau cerita kepahlawanan. Ada dua *Itihasa* yang sangat terkenal di dunia , yaitu: *Ramayana* dan *Mahabharata*. Kedua *Viracarita* atau epos besar ini disebut juga *Arsakavya*. Kata *Arsakavya* berarti ,syair yang sangat indah, dan menyenangkan ditulis oleh para Rsi.

Smerti merupakan himpunan ajaran-ajaran Hindu yang berisi tafsir atas wahyu Hyang Widhi yang dihimpun dalam *Weda Sruti*. Tafsir ini dibuat oleh para Maharsi, Acharya (Guru), dan *Avatar* (penjelmaan Hyang Widhi). Karena *Weda Smerti* merupakan tafsir, maka nilainya dianggap lebih rendah bila dibandingkan dengan *Weda Sruti*. Artinya, bila isi atau keterangan dalam *Weda Smerti* bertentangan dengan *Weda Sruti*, maka yang dijadikan rujukan adalah *Weda Sruti*. *Weda Smerti* jumlahnya sangat banyak, yang dapat digolongkan ke dalam dua kelompok besar, yaitu *Weda Smerti Wedangga* dan *Weda Smerti Upaweda*.

Weda Smerti Wedangga, sering juga disebut *Sad Wedangga* karena terdiri atas enam kelompok besar yakni.

- 1). *Weda Smerti Wedangga Siksa* berisi tuntunan tentang cara pelafalan dan intonasi, mantra atau doa-doa yang terdapat dalam pustaka suci Weda, untuk membuat inkantasi atau resitasi mantra kedengaran ritmis dan benar.

- 2). *Weda Smerti Wedangga Wyakarma*, berisi uraian tentang tata bahasa yang dipergunakan di dalam pustaka suci Weda, antara lain asal usul kata, kata jadian, definisi, serta pembentukan kalimat atau penggunaan kata yang benar dan tepat.
- 3). *Weda Smerti Wedangga Nirukta*, berisi keterangan tentang arti kata-kata yang terdapat dalam kitab suci Weda.
- 4) *Weda Smerti Wedangga Jyotisa*, berisi tuntunan bagi para pendeta untuk menentukan waktu yang baik dan tepat guna pelaksanaan upacara keagamaan.
- 5) *Weda Smerti Wedangga Chanda*, berisi uraian tentang ikatan bahasa dalam *Weda Sruti*, yang disebut lagu atau tembang.
- 6) *Weda Smerti Wedangga Kalpa*, berisi uraian tentang tuntunan bagi kehidupan sehari-hari umat Hindu agar dapat mencapai tujuan hidup.

Pustaka suci *Weda Smerti Wedangga Kalpa*, terdiri atas empat kelompok, yakni.

- 1) *Srauta Sutra*, berisi uraian tentang tata cara melakukan upacara yajna
- 2) *Grhya Sutra*, berisi tuntunan bagi umat Hindu yang telah berkeluarga mengenai tata cara pelaksanaan upacara keagamaan (Panca Yadnya)
- 3) *Sulwa Sutra*, berisi petunjuk tentang cara mendirikan bangunan
- 4) *Dharma Sutra*, berisi petunjuk tentang dharma, masalah hukum yang mengatur hak dan kewajiban yang harus ditaati dalam hidup bermasyarakat (Gorda, 1996:28-29).

Berbeda dengan *Weda Smerti Wedangga* yang terdiri atas enam kelompok besar, *Weda Smerti Upaweda* terdiri atas (tujuh) bubuahan himpunan yakni.

- 1) *Itihasa*, kelompok pustaka suci sejenis epos (wiracarita atau cerita kepahlawanan), misalnya *Ramayana* dan *Mahabharata*. Kitab ini telah menjadi cermin dan panutan masyarakat di seluruh dunia.
- 2) *Purana*, maksudnya untuk menggambarkan lima karakteristik yakni setiap naskah harus menggambarkan lima permasalahan. Kelima permasalahan itu yakni. (1) proses awal penciptaan alam semesta; (2) proses periodik penghancuran dan penciptaan kembali alam semesta; (3) perbedaan setiap jaman; (4) sejarah dinasti *Surya*; (5) silsilah raja-raja (Bibek Debory, Dipavali Debory).
- 3) *Arthasastra*, tentang uraian ilmu pemerintahan negara, terutama menyangkut politik dan ketatanegaraan.
- 4) *Ayurveda*, uraian tentang ilmu kedokteran.
- 5) *Gandharwaweda*, uraian tentang kesenian.
- 6) *Kamasastra*, uraian tentang arti kenikmatan, asmara, nafsu, keinginan atau hasrat.
- 7) *Agama*, berisi uraian tentang ajaran ketuhanan dan petunjuk tentang tata cara melakukan persembahyangan (Gorda, 1996: 28-29).

Menurut Gde Pudja (1985:50) *Smerti* adalah kelompok kitab kedua sesudah kelompok *Sruti* (kitab wahyu) dan dianggap sebagai kitab hukum Hindu karena di dalamnya banyak memuat tentang hukum Hindu yang disebut *dharma*. *Smerti* dikatakan sebagai kitab *Dharmasastra*. *Dharma* berarti 'hukum' dan *sastra* berarti 'ilmu'. Ini dipertegas dalam *Manawadharmasastra*, Bab II.10.

“ Çrutistu wedo wijñeyo

Dharmaçastram tu wai smṛtiḥ”.

Artinya :

Sesungguhnya *Sruti* itu adalah *Weda*, dan *dharmasastra* itu adalah *Smerti*.

Pernyataan senada dapat ditemukan dalam *Sarasamuccaya* sloka 37 yang menyebutkan sebagai berikut .

“ *Çruti wedah samākhyāto*

dharmāçāstram tu wai smertih”.

Artinya :

Yang dimaksud dengan *Sruti* itu sama dengan *Weda* dan *Dharmasastra* itu sesungguhnya *Smerti*.

Jadi dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *Dharmasastra* adalah *Smerti*, bersifat melengkapi keterangan yang terdapat dalam kitab *Sruti*. Jadi *Smerti* semacam kitab ulang dalam versi yang berbeda. Namun dalam penggunaannya, antara kitab *Sruti* dan *Smerti* tidak boleh bertentangan. Tapi kalau ada pertentangan tentu ada kesalahan di dalam *Smerti* dan karena itu akhirnya timbul kembali penulis lain yang mungkin akan memberi interpretasi secara subjektif dan berakhir pada nasib yang sama yang isinya harus diwaspadai pula. Jadi pada perinsipnya antara *Sruti* dan *Smerti* tidak boleh bertentangan, yang boleh bertentangan hanya terbatas antara *Smerti* satu dengan *Smerti* yang lain.

Berkaitan dengan pengertian dan bagian kitab *Smerti*, maka akan dijelaskan mengenai kedudukan *Itihasa*. Kedudukan *Manawadharmasastra*, sesuai dengan judulnya, kitab ini merupakan himpunan atau *Samhita* mengenai segala peraturan yang dijadikan dasar atau pegangan dalam mengadakan hubungan sosial yang dianggap paling baik. Sebagai dasar dalam merumuskan kaedah-kaedah hukum (*dharma*) adalah tetap bersumber pada 'Wahyu' (*Sruti*).

Di samping itu pemikiran dari berbagai penulis Dharmasutra di samping Gautama, ada beberapa penulis lainnya baik yang pro maupun kontra seperti: Baudhayana, Harita, Apastambha, Wasisita, Samkhalikhita, Usana, Kasyapa dan Brhaspati. Penulis paling menonjol adalah Manu yang buah pikirannya ditulis oleh Bhagawan Bhrigu dengan nama *Manawadharmasastra* (Titib, 1996:132).

Pengaruh tulisan yang dilakukan oleh Bhagawan Bhrigu tersebar meluas tidak saja di India, tetapi sampai ke Birma, Champa, Kamboja, Thailand dan Indonesia. Manu sebagai tokoh maharsi atau sebagai Brahmasi yang menurunkan Dharmasastra sebagai pegangan bagi umat Hindu ditujukan untuk dapat dipakai oleh umat manusia pada umumnya. Kitab ini dinyatakan sebagai *dharmasastra* yang paling terbaik dibandingkan dengan kitab-kitab *dharmasastra* lainnya. Sebagai penghargaan terhadapnya dinyatakan dalam berbagai kitab *Itihasa*, baik dalam kitab *Ramayana* maupun *Mahabharata* dan juga di dalam kitab *Wedangga* seperti di dalam kitab *Nirukta* dinyatakan agar dipedomani untuk dapat meningkatkan keadilan, keamanan, kesejahteraan dan kebahagiaan.

Kitab *Itihasa* termasuk kelompok kitab *Upaweda*, di situ *Upaweda* merupakan bagian dari *Smerti*. Dalam *Wayu Purana* menyebutkan bahwa *Itihasa* (sejarah) dan *Purana* (sejarah raja-raja dan dewa-dewa) merupakan referensi ensiklopedi *Weda*. Maksudnya cerita atau kejadian yang disebutkan dalam mantra-mantra *Weda* secara lengkap atau panjang lebar diuraikan dalam kitab-kitab *Itihasa* dan *Purana*. Hal ini sudah dikembangkan dan dijelaskan dalam kitab-kitab *Brahmana*, dan

selanjutnya dikembangkan lagi dalam kitab *Itihasa* dan *Purana*. Untuk lebih jelas dalam *Wayu Purana* I.20.1 menyebutkan : 'Hendaknya *Weda* dijelaskan melalui *Itihasa* dan *Purana*. *Weda* merasa takut kalau orang bodoh membacanya. *Weda* berpikir bahwa orang bodoh akan memukulnya'.

Maksudnya, bahwa orang yang ingin mempelajari *Weda* hendaknya memiliki pengetahuan yang luas. Orang yang terbatas pengetahuannya akan sulit untuk memahami *Weda*. *Weda* tidaklah hanya syairnya, tapi lebih dari itu yaitu mengenai makna yang terkandung dalam mantra-mantra *Weda* tersebut (I Made Titib, 1996:136).

Itihasa yang sangat terkenal di seluruh dunia, yaitu *Ramayana* dan *Mahabrata*. *Ramayana* dan *Mahabharata* temanya pembangkit dari nilai-nilai luhur yang ada dalam *Weda* dan suara hati nurani sang pujangga, baik bagi pujangga yang telah langsung menulis atau menceritakan kembali kejadian yang dilihatnya atau para pujangga yang telah membaca kedua cerita tersebut. *Ramayana* dikarang oleh Walmiki dan *Mahabharata* dikarang oleh Bhagawan Wyasa. Kedua cerita ini berpusat di India, tetapi dalam bahasa Jawa Kuna cerita ini berhasil menduduki tempat yang istimewa jika dibandingkan dengan cerita Kawi lainnya. *Ramayana* merupakan tuntunan mulia untuk seluruh umat manusia di seluruh dunia, sejak masa silam hingga dewasa ini. Juga mengandung beberapa idealisme agung seperti putra yang dermawan, kakak yang ramah, suami tercinta dan penuh tanggung jawab. Ayah yang memenuhi kewajiban dan contoh bijak pelindung warga negara, itulah yang diharapkan oleh masyarakat sekarang, tapi mencari pigur yang demikian di jaman kali yuga ini sangat sulit (I Made Titib, 1996:138).

Sedangkan *Mahabharata* dikenal juga sebagai buku *Itihasa* yang terdiri atas 18 *parwa*. Kata *maha* berarti 'besar atau agung', sedang kata *Bharata* berarti 'raja-raja dari dinasti Bharata'. Jadi *Mahabharata* berarti cerita agung tentang keluarga Bharata yang dikenal sebagai Pandawa dan Kaurawa.

Mahabharata terdiri dari beberapa unsur yaitu: ajaran tentang dharma, filsafat hidup, kesusastraan, musik, kesenian, bentuk bangunan, permainan, tari-tarian, ilmu nجوم, ilmu falak, dan sebagainya. Semua ini ada dalam *Mahabharata* karena itu dikenal dengan nama *Pancama Weda* (I Made Titib, 1996:144).

Jadi *Ramayana* dan *Mahabharata* dipandang membawa arti yang sangat besar bagi kehidupan umat beragama Hindu yang tersebar di seluruh dunia. Karena *Ramayana* dan *Mahabharata* mencerminkan nilai-nilai spiritual yang tinggi sekali, dan semuanya dipandang cocok serta mudah menyatu dengan kepribadian masyarakat Indonesia. Tanda-tanda ini telah menunjukkan adanya kebangkitan dari nilai-nilai luhur *Weda* sebagai kitab suci seluruh umat Hindu. Peristiwa kepahlawanan yang tertuang di dalamnya menumbuhkembangkan rasa pengabdian yang tinggi kepada negara, bangsa dan kebenaran (Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Hindu dan Budha, 1992: 11).

Dengan demikian, kitab *Itihasa* merupakan kitab Suci *Weda Smerti* karena berdasarkan tafsir kitab Agama Hindu yang ada dua kelompok yaitu kelompok kitab suci *Weda* dan kelompok *Nibanda*. Kitab suci *Weda* pun ada dua yakni Kitab suci *Weda Sruti* dan Kitab suci *Weda Smerti*. Kitab suci *Weda Sruti* merupakan kitab suci yang ditulis langsung begitu mendengar wahyu, sedangkan kitab suci *Weda Smerti* adalah

wahyu yang ditambah dengan ulasan dari para maharsi. Dengan demikian jelaslah bahwa *Manawadharmasastra* dan *Itihasa* merupakan Kitab suci *Weda Smerti* yang dapat ditafsir ulang kembali.

Menurut Arvind Sharma (2000:560) *Weda* adalah wahyu, *Smerti* adalah tradisi, artinya 'itu yang diingat'. *Weda-weda* menurut pandangan ortodok tidak memiliki pengarang manusia (tidak ditulis oleh manusia), sebaliknya *Smerti*, atau kerja dari tradisi merupakan suatu karya yang pengarangnya dapat dikenal. Karya-karya ini tumbuh dari ungkapan untuk membantu ingatan yang disebut sutra atau benang, yang artinya sesuatu yang harus diingat oleh mereka yang mempunyai kemauan untuk mempelajari. *Smerti* mempunyai arti yang terbatas dan diperluas. Terbatas maksudnya *Smerti* dibatasi pada buku-buku hukum yang mengatur kehidupan sosial, politik, ekonomi dan tingkah laku. Dalam arti luas, meliputi seluruh buku-buku keagamaan yang berasal dari manusia. Dalam arti terbatas ia hanya akan meliputi hal-hal yang dibahas, dalam hal ini dalam arti luas meliputi bagian-bagian lainnya. *Smerti* menjelaskan tentang dharma terutama dalam *setting* sosial politik, sekalipun kebenaran-kebenaran moral adalah abadi, penerapannya tergantung dari penafsiran-penafsiran. Dharma yang berbeda atau norma-norma dari tingkah laku adalah cocok untuk jaman yang berbeda. Hal mengenai jaman yang berbeda menurut Svami Vivekananda menyatakan waktunya sudah matang untuk menyiapkan satu *Smerti* baru sesuai dengan jaman kita. Untuk itulah *Smerti* dalam hal ini yang diambil *Itihasa* yang dikarang oleh manusia perlu ditafsirkan sesuai dengan jaman.

2.3 Landasan Teori

Luas lingkup kajian dalam penelitian agama meliputi kajian tentang Tuhan, kitab suci, ritus, etika dan moralitas, serta organisasi agama. Kajian tentang kitab suci antara lain meliputi: sikap terhadap kitab suci dan penafsiran kitab suci (Imam Suprayogo dan Tobroni 2001: 37, 40). Kajian ini merupakan penafsiran terhadap kitab suci, dalam hal ini *Itihasa*.

Agama tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia dalam berbagai dimensinya. Imam Suprayogo dan Tobroni (2001: 43) mengungkap tiga dimensi ketidakpisahan agama dengan kehidupan manusia. *Pertama*, dialektika agama dengan sains dan teknologi membawa permasalahan yang secara aksiologis harus dijawab oleh agama, seperti *euthanasia*, kloning, pengcakokan organ tubuh manusia dengan organ tubuh binatang, bank sperma. *Kedua*, dialektika agama dengan perubahan sosial melahirkan polemik tentang jender dan permasalahan yang ditimbulkannya, seperti waris, kepemimpinan dalam keluarga, kepemimpinan wanita, kecendrungan hidup membujang dan *single parenthood*. *Ketiga*, persoalan-persoalan komtemporer lainnya seperti hubungan negara dengan agama, paham pluralisme agama, konflik antar penganut agama, sinkretisme, pertemuan antaragama, sikap terhadap agama lain, pergaulan antar penganut agama yang berbeda.

Dikaitkan dengan persoalan-persoalan kontemporer tersebut, maka kajian berkenaan dengan penafsiran atas kitab suci dalam kaitannya dengan jender. Dengan ruang lingkup kajian yang demikian, pendekatan penelitian agama yang digunakan adalah pendekatan filologi.

Penelitian agama dengan menggunakan pendekatan filologi dapat dibagi dalam tiga pendekatan, yakni metode *tafsir*, *content analysis*, dan *hermeneutika* (Imam Suprayogo dan Tobroni 2001: 69). Dalam kajian, digunakan pendekatan hermeneutika.

Hermeneutika merupakan metode dalam penelitian kualitatif, khususnya dalam memahami makna teks-kitab suci, buku, undang-undang, dan lain-lain- sebagai sebuah fenomena sosial budaya (Imam Suprayogo dan Tobroni 2001: 69. E. Sumaryono 1999:28-30). Berkaitan dengan itu Ricoer mendefinisikan hermeneutika adalah ilmu yang secara operasional membahas teori pemahaman, khususnya dalam hubungannya dengan interpretasi, secara khusus adalah interpretasi teks atau wacana (dalam Kasiyanto 2003:159).

Dari definisi kerja itu, ada dua konsep penting yang harus dicermati, yakni interpretasi dan pemahaman, terutama dalam hubungannya dengan wacana (Kasiyanto 2003:159). Terkait dengan hermeneutika atas wacana, adalah analisis wacana. Ada dua macam analisis wacana, yakni analisis wacana dan analisis wacana kritis. Berbeda dengan analisis wacana, yang melakukan penggambaran semata dari aspek kebahasaan, analisis wacana kritis juga menghubungkan dengan konteks (Eriyanto 2003 : 7).

Terdapat beberapa pendekatan analisis wacana kritis (selanjutnya disebut analisis wacana), yakni: analisis bahasa kritis, analisis wacana pendekatan Prancis, pendekatan kognisi sosial, pendekatan perubahan sosial, pendekatan wacana sejarah. Dalam pendekatan Prancis terdapat model pendekatan yang dikemukakan Sara Mills (Eriyanto 2003 :15-17).

Sara Mills banyak menulis mengenai teori wacana, dengan titik perhatian pada wacana mengenai feminisme: bagaimana wanita ditampilkan dalam teks. Titik perhatian dari perspektif wacana feminis adalah menunjukkan bagaimana teks bias dalam menampilkan wanita. Wanita cenderung ditampilkan dalam teks sebagai pihak yang salah, marjinal dibandingkan dengan laki-laki. Ketidakadilan dan penggambaran yang buruk mengenai wanita inilah yang menjadi sasaran utama dari kajian Sara Mills (dalam Eriyanto, 2003). Gagasan dari Sara Mills agak berbeda dengan model analisis bahasa kritis. Kalau analisis bahasa kritis memusatkan perhatian pada struktur kebahasaan dan bagaimana pengaruhnya dalam pemaknaan khalayak, sedangkan Sara Mills lebih melihat pada bagaimana posisi-posisi aktor ditampilkan dalam teks. Posisi ini dalam arti siapa yang menjadi subyek penceritaan dan siapa yang akan menjadi obyek penceritaan akan menentukan bagaimana struktur teks dan bagaimana makna diperlakukan dalam teks secara keseluruhan. Selain posisi-posisi aktor dalam teks, Sara Mills juga memusatkan perhatian pada bagaimana pembaca dan penulis ditampilkan dalam teks. Posisi semacam ini akan menempatkan pembaca pada salah satu posisi dan mempengaruhi bagaimana teks itu hendak dipahami dan bagaimana pula aktor ini ditempatkan. Pada akhirnya cara penceritaan dan posisi-posisi yang ditempatkan dan ditampilkan dalam teks ini membuat satu pihak menjadi *legitimate* (diakui) dan pihak lain menjadi *illegitimate* (tidak diakui) (Eriyanto, 2003:200).

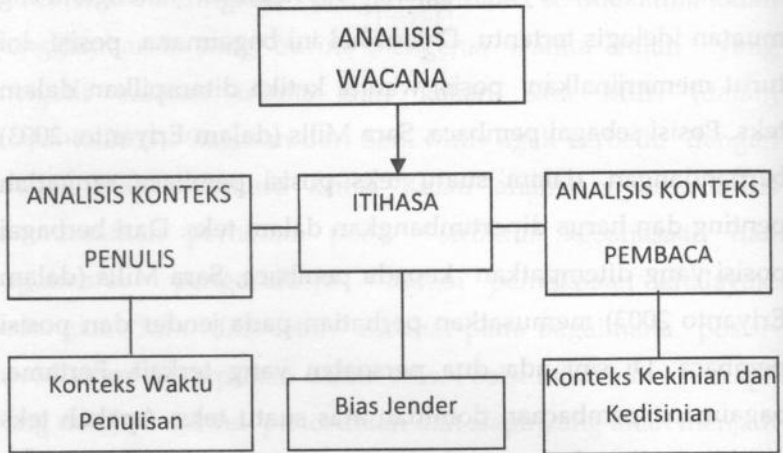
Dua hal yang masih perlu dicermati, yakni posisi subyek-obyek, dan posisi pembaca. Seperti juga analisis

wacana lain, Sara Mills (dalam Eriyanto, 2003:3) menempatkan representasi sebagai bagian terpenting dari analisisnya. Bagaimana satu pihak, kelompok, orang, gagasan, atau peristiwa ditampilkan dengan cara tertentu dalam teks yang mempengaruhi pemaknaan ketika diterima khalayak. Posisi sebagai subyek-obyek dalam representasi mengandung muatan ideologis tertentu. Dalam hal ini bagaimana posisi ini turut memarjinalkan posisi wanita ketika ditampilkan dalam teks. Posisi sebagai pembaca, Sara Mills (dalam Eriyanto, 2003) berpandangan, dalam suatu teks posisi pembaca sangatlah penting dan harus dipertimbangkan dalam teks. Dari berbagai posisi yang ditempatkan kepada pembaca, Sara Mills (dalam Eriyanto 2003) memusatkan perhatian pada jender dan posisi pembaca. Di sini ada dua persoalan yang terkait. Pertama, bagaimana pembacaan dominan atas suatu teks. Apakah teks cenderung ditujukan untuk pembaca laki-laki ataukah untuk pembaca wanita. Kedua, bagaimana teks itu ditafsirkan oleh pembaca. Meski teks secara dominan dapat dibaca, ditujukan kepada pembaca laki-laki, pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana pembaca wanita dan laki-laki akan menempatkan dirinya dalam teks; apakah pembaca laki-laki akan menempatkan dirinya sebagai laki-laki atau sebagai wanita dalam teks, demikian juga, apakah pembaca wanita akan menempatkan dirinya sebagai wanita atau laki-laki dalam teks (Eriyanto 2003: 200-210).

Models analisis wacana dari Sara Mills itu akan digunakan dalam kajian bias jender dalam *Itihasa*. Dua hal yang akan diperhatikan dalam kerangka analisis ini. Pertama, bagaimana wanita dalam *Itihasa* diposisikan, dan mengapa wanita diposisikan demikian. Kedua, bagaimana pembaca

diposisikan dalam teks (dalam hal ini *Itihasa*); pembacaan dominan terhadap *Itihaa* ditujukan pada laki-laki atau wanita. Kalau digambarkan dan dijelaskan, maka model analisis itu dapat diilustrasikan sebagai berikut.

Ragaan : Analisis Wacana Gender dalam *Itihasa*



Keterangan

—————> : terhadap

————— : lingkup

Dari ragaan tersebut, analisis wacana digunakan untuk menganalisis *Itihasa* dalam perspektif Gender. Kemudian menganalisis maknanya, dan dalam menganalisis disesuaikan dengan konteks waktu, konteks pembaca dan konteks kekinian.

3. Pembahasan

3.1 Konteks Jender dalam *Ramayana*

Ada beberapa kejadian dalam cerita *Ramayana* yang menunjukkan penjenderan. Seperti telah diungkapkan sebelumnya, penjenderan merupakan pengemasan laki-laki dan perempuan secara sosial-kultural. Dalam pengemasan sosial kultural itu, perempuan ditempatkan pada posisi yang tidak setara dengan laki-laki. Ketidaksetaraan itu bisa tampak pada pandangan sepihak untuk tidak mempercayai kejujuran wanita, atau bahkan melecehkannya.

Kejadian-kejadian yang menunjukkan penjenderan itu, mengenai tokoh Sitā, adalah sebagai berikut. *Pertama*, Rawana menyuruh Marica berubah bentuk menjadi kijang emas dan berpura-pura sangat jinak. Dewi Sitā sangat terpesona melihat dan sangat tertarik untuk memilikinya. Hal inilah yang menyebabkan Rama pergi memburu kijang tersebut, dan malapetaka itu bermula dari kejadian ini.

Bagian cerita itu menggambarkan malapetaka di dunia bersumberkan pada wanita, yang suka akan gemerlap keindahan dunia –yang disimbolkan oleh kijang emas. Ada memang digambarkan sosok laki-laki –yang jahat- sebagai penyebab malapetaka atau peperangan tersebut, yakni Rahwana. Akan tetapi, peperangan itu terjadi bukan karena keinginan berperang, misalnya untuk memperluas wilayah atau mengukuhkan kekuasaan. Namun, penyebabnya adalah wanita, demikian dideskripsikan dalam *Ramayana*. Deskripsi tersebut, bukan saja karena Rahwana menginginkan istri orang lain, akan tetapi Sitā yang memberikan jalan, sehingga mempermudah Rahwana menjalankan niatnya. Jadi, dalam *Ramayana* digambarkan bahwa korban juga mempunyai

peranan dalam terjadinya suatu peristiwa, dan peranan korban itu digambarkan dengan adanya keinginan Sitā untuk memperoleh kijang emas, yang menyebabkan suaminya pergi. Kemudian digambarkan peranan korban, yakni menyuruh dengan paksa Laksamana pergi menyusul Rama, meski sudah diingatkan untuk tidak mengkhawatirkan Rama.

Penggambaran dalam *Ramayana* tersebut menunjukkan bahwa penyebab terjadinya peperangan adalah wanita. Ini salah satu pesan moral yang menyembul dari *Ramayana*. Penggambaran wanita sebagai penyebab peperangan atau malapetaka kemanusiaan tidak terlalu jauh dengan penggambaran wanita dalam *Manawadharmasastra*. Dalam Buku IX sloka 17 disebutkan :

*Gayayāsanamalamkāram kāmam krodhamanārjawam,
drobhāwamkucaryām ca strībhyo manurakalpayat.*

Artinya : "Ketika menciptakan mereka, Manu telah menetapkan kepada wanita sifat senang dengan tempat tidur, tempat duduk dan perhiasan, keinginan yang tidak suci, kemarahan, tidak setia, kejam dan perbuatan yang tidak baik".

Dalam sloka *Manawadharmasastra* itu digambarkan, bahwa wanita senang akan kemewahan. Beranjak dari asumsi itu, maka dalam *Manawadharmasastra* terdapat nasehat-nasehat kepada wanita maupun kepada laki-laki untuk mengatasi tabiat buruk tersebut. Nasihat kepada perempuan tercantum dalam sloka-sloka

berikut :

Buku V sloka 158 menyebutkan :

*Āsitāmaranāt ksāntā niyatā brahmācarinī,
yo dharmā ekapatnīnīm kīṅkṣantī tamanuttamam.*

Artinya :“Sampai mati hendaknya sabar menghadapi kesulitan-kesulitan hidup, mengendalikan diri dan suci, berusaha memenuhi tugas mulia yang ditentukan untuk istri yang mempunyai satu suami saja”.

Buku IX sloka 29 menyebutkan :

*Patim yā nābhicarati manowāgdehasamyatā,
sā bhartri lokānāpnoti sadbhīh sādhwīti cocyate.*

Artinya :‘Wanita yang mengendalikan pikiran, perkataan dan perbuatan, tidak melanggar kewajibannya terhadap suaminya akan mendapat tempat bersama di surga, setelah meninggal dan dunia ini disebut *sadhwi*, istri yang baik dan setia’.

Dalam kedua sloka tersebut terdapat nasihat kepada perempuan. *Pertama*, agar sabar menghadapi kesulitan-kesulitan hidup. *Kedua*, agar mengendalikan pikiran, perkataan dan perbuatan. *Ketiga*, agar berusaha memenuhi tugas mulia sebagai istri atau tidak melanggar kewajibannya pada suami.

Nasihat kepada laki-laki tercantum dalam Buku IX sloka 5 yang menyebutkan :

*Sūkṣmehyopi prasanggebhyah striyo raksya wiṅesatah,
dwayorhi kulayah cokam āwaheyure rakṣitah.*

Artinya :“Wanita terutama harus dilindungi dari kecendrungan pada berbuat jahat, bagaimanapun sedih tampaknya, jika mereka tidak dijaga akan membawa penderitaan kepada kedua keluarga”.

Dikaikatkan dengan penggambaran wanita -Sitā- dalam *Ramayana* memunculkan penggambaran, bahwa jika nasihat-nasihat itu diabaikan, maka akan mendatangkan penderitaan. Dalam *Ramayana* digambarkan, Sitā tidak bisa sabar menghadapi kesulitan hidup, serta tidak mampu mengendalikan pikiran, perkataan, dan perbuatannya,

sehingga penderitaan itu muncul –Sitā dilarikan dan terjadi perang. Juga digambarkan Rama dan Laksamana (laki-laki) tidak mampu melindungi Sitā (perempuan), sehingga muncul penderitaan –Sitā dilarikan dan terjadi perang.

Begitu buruknya tabiat wanita, menurut penulis *Manawadharmasastra*, sampai-sampai digambarkan bahwa upacara atau mantra suci sekalipun tidak akan bisa menghapus dosa-dosa perempuan. Ini tercantum dalam Buku IX sloka 18 menyebutkan :

*Nāsti strīnam kriyā mantrair iti dharme wyawasthitih,
nirindriyā hyamantrāṣca striyo nṛtamiti sthitih.*

Artinya :

“Untuk wanita, tidak ada upacara yang perlu dilakukan dengan mempergunakan mantra suci, demikian telah ditetapkan dalam undang-undang; wanita kurang akan kekuatan dan kurang pengetahuan tentang Weda, seperti halnya tidak suci kepalsuan itu, demikian peraturan yang ditetapkan”

Dosa-dosa wanita hanya dapat dihapuskan oleh kemuliaan laki-laki, demikian *Manawadharmasastra* Buku IX sloka 24 menyebutkan :

*etaccanyacaloke’smin na pakrista prasutayah,
utkarṇam yositah praptah swaih swair bhartrigunaih cubhah.*

Artinya :

“Mereka ini dan wanita lainnya keturunan hina telah mencapai kemasyuran di dunia hanya karena sifat-sifat yang mulia dari pada suami mereka”.

Namun sloka *Manawadharmasastra* Buku IX. 24 tentang penebusan dosa tersebut, dalam epos *Ramayana* tidak berlaku, yang berlaku adalah sloka V.155 yang menyebutkan :

*Nāsti strīṇām prithagyajño na wratam nāpyupoṣaṇam,
patim ṣuṣruṣate yena tena swarge mahīyate.*

Artinya : "Tidak ada upacara, tidak ada brata, tidak ada puasa yang dilakukan oleh wanita terpisah dari suaminya; kalau seorang istri mentaati suaminya, hanya dengan cara itu saja, ia dimuliakan di surga'.

Dalam *Ramayana* digambarkan hanya dengan ketaatan pada suaminya –dalam bentuk kesetiaan tidak terjamah oleh laki-laki lain- yang dapat membuktikan wanita tidak berdosa sebagaimana dituduhkannya, yang akan dipaparkan dalam uraian berikut.

Kedua, Pertemuan Rama dan Sitā usai peperangan, digambarkan Sitā kecewa atas sikap Rama yang meragukan kesuciannya. Rama berkata: "Aku telah membunuh musuh, aku telah menemukan engkau kembali, aku telah melaksanakan tugas sebagai seorang ksatria, sumpahku telah terpenuhi semua. Apakah yang ingin engkau lakukan sekarang? Apakah harus tinggal sendirian, sebab kita tak dapat tinggal bersama-sama lagi. Engkau bisa tinggal di bawah perlindungan saudara kita atau orang lain". Sitā tidak puas dengan perkataan itu, dan Rama tidak seperti dulu lagi.

Bagaimanakah seorang ksatria bisa mengambil kembali seorang istri yang sudah lama tinggal di rumah orang lain?. Sitā memandang Rama dengan mata yang menyala-nyala. Sitā marah, bagaimana mungkin seorang ksatria mengeluarkan kata-kata yang sangat menyakiti hatiku. Aku tetap mengikuti dirimu dengan setia dari negara ke negara. Lalu apalagi yang menjadi keraguanmu. Sitā menoleh ke Laksamana, dan menyuruh untuk mengambil kayu untuk api unggun. Sitā mengelilingi Rama dan mengucapkan doa untuk dewa Agni.

Sitā berdoa agar para dewa dan resi-resi menyaksikan bahwa Sitā masih suci, dan langsung melompat ke api unggun. Dewa Agni mengambil tangan Sitā, dan tidak satupun bagian tubuhnya terbakar di tubuh. Agni mempersembahkan Sitā kepada Rama. Dewa Agni lalu menceritakan dengan gamblang, semua yang mendengar akhirnya tahu, siapa Rama sebenarnya dan siapa Sitā sebenarnya. Adanya ujian dan penjelasan Dewa Agni ini membuat orang-orang puas, tanpa ujian itu mereka selalu curiga dan menilai Rama sebagai orang yang lemah. Rama menerima Sitā dengan puas. Kemudian roh Dasaratha turun dari sorga memeluk Rama erat-erat, dan berkata kepada Sitā, maafkanlah Rama. Ampunilah Rama, yang telah meragukan kesucianmu. Semua ini dilakukan untuk menegakkan *dharma*.

Ketiga, kejadian di Ayodya ketika rakyat meragukan kesucian Sitā. Rakyat menuntut dengan asumsi selama ada di kerajaan Rawana, Dewi Sitā pasti tidak bersih, ternoda oleh Rawana. Bukan main tuntutan rakyat, Dewi Sitā harus terjun membakar diri dalam kobaran api dasyat untuk membuktikan kesuciannya tidak ternoda. Rama sangat senang, tetapi Dewi Sitā bukan sembarang wanita. Kobaran api dasyat tidak hanya menyentuh hayat dan jiwa Sitā, dan berkat Tuhan, putri jelita Dewi Sitā tetap utuh malah bertambah anggun.

Keempat, Rakyat kembali menuntut Dewi Sitā harus kembali disucikan ke dalam hutan sendirian karena 'tidak suci telah ternoda'. Dalam keadaan hamil, Dewi Sitā masuk hutan tanpa sepengetahuan siapapun. Di hutanlah Sitā melahirkan Kusha dan Lawa.

Kelima, Rakyat kembali menuntut bukti kepada Dewi Sitā. Sebagai jawaban, Dewi Sitā mengatakan, "Ini di sini

buktinya"! Dan tiba-tiba bumi membelah diri berlubang dalam. Sitā lenyap ditelan bumi pertiwi kekal abadi bagi semua mahluk hidup di dunia ini.

Jelas, dalam *Ramayana* digambarkan kesucian wanita itu sangat penting dalam kehidupan. Kesucian di sini dalam arti tidak pernah dijamah oleh laki-laki lain –selain suaminya. Keraguan akan kesucian wanita menempatkan wanita pada posisi tidak layak sebagai istri –apalagi istri pemimpin negara. Ini seturut dengan sistem patriaki, di situ kekuasaan terletak pada laki-laki. Standar kehidupan atau norma-norma dalam kehidupanpun ditentukan oleh laki-laki, dan lebih ditujukan pada norma-norma yang harus dipatuhi oleh wanita.

Dalam epos *Ramayana* tersebut norma-norma tersebut adalah bahwa wanita harus suci, yang direduksi ke dalam artian setia kepada suaminya. Kesetiaan pada suami itu didefinisikan tidak dijamah laki-laki lain. Norma-norma tersebut, dalam *Manawadharmasastra* tercantum pada :

Buku V sloka 151 :

*Yasmai dadyāt pitā twenām bhrātā wānumatepituh,
tam çuçrúṣeta jīwantam samsthitam sa na lambhayet.*

Artinya :“Kepada laki-laki yang akan diberikan oleh ayahnya atau diberikan oleh kakaknya yang laki dengan seijin ayahnya, ia harus taat selama laki-laki itu hidup dan kalau laki-laki itu meninggal, ia tidak boleh mencelanya”.

Buku V sloka 155 :

*Nāsti striṇām prithagyajño na wratam nāpyupoṣaṇam,
patim çuçrúṣate yena tena swāрге mahīyate.*

Artinya :“Tidak ada upacara, tidak ada *brata*, tidak ada puasa yang dilakukan oleh wanita terpisah dari suaminya; kalau

seorang istri mentaati suaminya, hanya dengan cara itu saja, ia dimuliakan di surga”.

Buku IX sloka 20 :

*Yanme mātā pralulubhe wicarantya patiwrātā,
tanme retah pitā wriktām ityasyaitanni darṇanam.*

Artinya : Kalau ibuku, berjalan ke jalan sesat dan tidak setia, memikirkan untuk mengadakan hubungan gelap, moga-moga ayah menjauhkan benih itu dari Aku demikian dinyatakan di dalam Weda.

Sloka-sloka dalam *Manawadharmasastra* tersebut jelas menyebutkan norma-norma yang harus dipatuhi oleh seorang istri, yakni keharusan setia pada suaminya. Kesetiaan pada suami didefinisikan sebagai tidak selingkuh atau tidak mengadakan hubungan gelap, bahkan tidak memikirkan untuk mengadakan hubungan gelap. Kepatuhan akan norma tersebut, ganjarannya wanita akan mendapat kemuliaan di surga. Norma yang sama tidak terdapat untuk suami. Ini bisa terjadi, karena norma tersebut muncul pada sistem patriarki atau struktur budaya patriarkhat.

Struktur budaya patriarkhat, demikian A. Nunuk P. Murniati (2004 b : 5) adalah salah satu ekses ideologi gender. Dalam budaya ini, kedudukan perempuan ditentukan lebih rendah dari pada laki-laki.

Tokoh wanita lainnya dalam epos *Ramayana* adalah Trijatā. Tokoh wanita ini menunjukkan kemandiriannya sebagai wanita. Trijatā mengemukakan pendapat dan sikap yang berbeda dengan kebanyakan orang di Lañkapura mengenai keberadaan Dewi Sitā. Pendapat Trijatā adalah tidak boleh menghina perempuan untuk mencari kesenangan dalam duka seseorang, apalagi Sitā adalah putri menantu dari Raja

Dasaratha di Ayodya dan putri dari Raja Janaka. Trijatā menasehati para raksasi yang menjaga Dewi Sitā, jangan pernah mengucapkan kata-kata yang tidak senonoh terhadap Dewi Sitā.

Trijatā berani berkata demikian karena Trijatā spiritualnya sangat tinggi, tidak seperti raksasi lainnya. Trijatā walaupun bukan seorang pahlawan perang namun dia adalah orang berbudi baik dan luhur. Trijatā bisa membantu sesamanya dalam kesusahan, dan Trijatā berani pula menentang pamannya untuk tidak menyakiti Dewi Sitā. Trijatā menaruh belas kasihan terhadap Dewi Sitā.

Trijatā juga yang menjaga Dewi Sitā di taman. Apapun yang akan terjadi terhadap Dewi Sitā, maka Sang Trijatā siap membelanya. Trijatā sangat setia kepada Dewi Sitā, karena Dewi Sitā sangat menderita di dalam kerajaan Lañkapura. Trijatā menunggui Dewi Sitā di taman Alañkapura sampai dibebaskan oleh Rama.

Penggambaran wanita, melalui tokoh Trijatā dalam *Ramayana*, menunjukkan sosok wanita yang mempunyai solidaritas keperempuan. Tidak jarang bias jender itu tumbuh, oleh karena mendapat dukungan dari wanita itu sendiri. Dalam artian, seseorang wanita merasa senang manakala seseorang wanita lainnya direndahkan, bahkan ikut-serta merendahnya.

Selanjutnya konteks jender tokoh wanita dalam *Ramayana* yang ketiga adalah Kausalyā. Kausalyā betul-betul tidak berani akan mengadukan masalahnya kepada sang Raja. Karena yang berkuasa keseluruhan adalah Sang Raja, istri adalah cuma melaksanakan tugas. Jadi yang betul-betul berkuasa adalah laki-laki, jarang ada wanita yang mau

menampilkan diri kalau ada masalah kedudukan. Pasti wanita tidak boleh mengambil bagian atau tidak diberikan karena yang memutuskan biasanya laki-laki.

Tokoh wanita tersebut dikontraskan dengan tokoh wanita lainnya, yakni Keikeyī. Keikeyī menuntut janji pada Dasaratha, yang berjanji anak yang lahir dari Keikeyī kelak akan dinobatkan menjadi raja. Namun, tuntutan pemenuhan janji tersebut, dalam *Ramayana* digambarkan sebagai penyebab awal dari penderitaan keluarga kerajaan Ayodya.

Sebenarnya pangkal masalahnya adalah pada janji Dasaratha, yang menjanjikan bahwa anak yang lahir dari Keikeyī yang kelak menjadi raja, bukan pada Keikeyī yang menuntut janji itu dipenuhi. Keikeyī, dengan demikian merupakan profil wanita yang sadar akan haknya. Namun, dalam struktur budaya patriaki, wanita tidak mempunyai hak untuk itu

3.2. Konteks Gender dalam *Mahabharata*

Dalam *Mahabharata* ditampilkan sejumlah tokoh wanita, yang relevan disimak dari sudut penjenderan. Tokoh-tokoh wanita tersebut seperti Ambikā dan Ambalikā, Dewi Kuntī dan Dewi Madrī, serta Drupadī. Ambikā dan Ambalikā adalah istri-istri dari Wicitrawirya, raja Hastinapura, yang diberikan oleh Bisma, kakak tiri Wicitrawirya. Namun, Wicitrawirya mati muda. Dalam *Mahabharata* gubahan P. Lal (terjemahan 1992:23) diungkapkan :

“Perkawinan itu hanya membangkitkan hawa nafsu saja pada Wicitrawirya, karena Ambikā dan Ambalikā sama-sama jangkung, dengan kulit berwarna emas tua, dengan payudara yang bulat dan besar, dan pinggul penuh. Tujuh tahun lamanya ia lewatkan dengan memuaskan nafsunya dan

kemudian, dalam usia yang masih sangat muda, ia dihinggapi penyakit paru-paru. Keluarga dan sahabat datang menemuinya dan memberikannya nasihat. Namun, begitu cepat seperti matahari terbenam, membenamkan Bisma dalam keadaan waswas dan duka cita”.

Kematian Wicitrawirya menyebabkan Satyawati, ibundanya, berduka cita dan memikirkan masa depan kerajaan, sebab Wicitrawirya tidak meninggalkan keturunan. Setelah Bisma menolak permintaan Satyawati untuk mengawini salah satu dari Ambikā atau Ambalikā dan memberikan contoh tentang seorang Brahmin yang menolong raja-satria untuk membuahi istrinya. Maka, Satyawati mengambil keputusan untuk meminta bantuan kepada Abyasa, untuk memberikan anak-anak kepada kedua menantu, hingga garis keturunan tidak lenyap.

Digambarkan dalam *Mahabharata*, dengan berbagai bujukan Satyawati dapat meyakinkan Ambikā akan rencananya. Abyasa masuk keperaduan Ambikā tatkala lampu sedang menyala terang. Terkejut oleh wajahnya yang menyeramkan, rambutnya seperti tembaga kusam, matanya yang berwarna kebiru-biruan dan jenggotnya yang hitam, Ambikā memejamkan matanya. Meskipun Abyasa berbaring di sampingnya dan bersanggama dengan Ambikā, ia tidak pernah membukakan matanya sekejappun. Dari “perkawinan” itu lahirlah anak yang buta, Dhritarashtra (P. Lal 1992:27).

Ketika Abyasa mendatangi permaisuri adiknya yang kedua, Ambalikā menjadi pucat pasi saking takutnya melihat Abyasa. “Karena kau pucat melihatku,” kata Abyasa, “putramu akan dilahirkan dengan kulit berwarna kuning, dan akan dikenal dengan nama Pandu. Ketika Satyawati minta kepada

Ambikā untuk memberikan anak lagi, Ambikā menyuruh pelayannya untuk menggantikannya, lahirlah Widura (P. Lal 1992: 28).

Ambikā dan Ambalikā tampak tidak berdaya atas sarana reproduksinya (sarana untuk melahirkan anak). Pemanfaatan sarana reproduksinya tidak atas kemauannya sendiri, namun atas intervensi di luar dirinya, dalam hal ini juga wanita, Satyawatī, ibu mertuanya. Akan tetapi, intervensi Satyawatī bukanlah sesuatu kemauan yang mandiri, melainkan kemauan diarahkan oleh sistem sosial. Suatu sistem sosial yang mengharuskan adanya kelanjutan keturunan, apalagi di kalangan kerajaan. Dengan perkataan lain, perilaku seperti yang terkena pada Ambikā dan Ambalikā dibenarkan dalam kontruksi sistem sosial. *Manawadharmasastra* menegaskan sebagai berikut.

Buku IX. 59 :

*Dewa rādwā sapiṅdādṅwā sryā samyangniyuktayā,
prajepsitādhi gantawyā samtānasya parikṣaye.*

Artinya : "Kegagalan memperoleh anak oleh seorang wanita dari suaminya, dengan secara khusus ia dapat memperoleh anak sesuai menurut Undang-undang, melalui levirat dengan saudara angkatnya atau dengan saudara yang sedarah dengan suaminya".

Buku IX. 60 :

*"Widhawāyām niyuktastu ghṛtāko wāgyato niçi,
ekamutpādayet putram na dwitiyam kathamcana".*

Artinya :

'Ia yang ditunjuk untuk berhubungan dengan janda itu dapat menghubunginya pada malam hari dengan cara meminyakinya dengan mentega suci dan dengan diam-diam mendapat anak laki-laki tidak dengan jalan lain'

Buku IX. 68 :

"Tatah prabhrti yo mohāt pramīta patikām strīyam,
niyojayatyapatyartham tam wigarhanti sādhwah".

Artinya : 'Sejak itu, orang-orang bijaksana yang melakukan perkawinan levirat dengan wanita yang suaminya telah meninggal hanya untuk memperoleh anak laki-laki dari lelaki lainnya'.

Perkawinan levirat semacam itu, haruslah mendapat persetujuan dari wanita bersangkutan, sebagaimana ditegaskan dalam *Manawadharmasastra* IX.69 :

"Yasyā mriyeta kanyāyā wācā satye kṛte patih,
tāmanena widhānena nijo bindeta dewarah".

Artinya : 'Jika di waktu yang akan datang suami dari seorang wanita meninggal setelah menyatakan setia dengan kata-kata telah berjanji akan kawin, saudara angkatnya akan mengawininya sesuai menurut peraturan berikut'.

Berdasarkan sloka ini, demikian Gde Pudja dan Tjokorda Rai Sudharta (1977/1978:546) mengomentari, levirat dapat dilakukan bila janda itu berketetapan demikian. Atau, dengan perkataan lain atas persetujuan atau kemauannya sendiri. Sedangkan yang dimaksud dengan peraturan berikut adalah sebagaimana tercantum dalam Buku IX. 70 :

"Yathāwidhyadhigamyainām çuklawastrām cuciwratām,
mitho bhajetāmprasawāt sakṛtsakṛdṛtāwṛtau".

Artinya : 'Setelah mengawininya sesuai menurut peraturan wanita yang harus berpakaian putih dan dimaksudkan sebagai

kesucian, ia akan mendekatinya sekali pada tiap-tiap saat waktunya yang tepat sampai memperoleh hasil'.

Dalam hal hubungan antara Abyasa dengan Ambikā dan Ambalikā tampak tidak dikehendaknya, akan tetapi karena keterpaksaan. Indikasinya adalah Ambikā maupun Ambalikā ketakutan, wujud ketakutan Ambikā dengan memejamkan matanya agar tidak melihat keburukan rupa Abyasa, sedangkan Ambalikā mukanya pucat pasi. Perilaku ketakutan kedua permaisuri diketahui oleh Abyasa, sehingga mengutuknya anak yang dilahirkan cacat : buta dan pucat.

Penggambaran tersebut menunjukkan bahwa wanita – Ambikā dan Ambalikā- tidak berdaya atas tubuhnya. Ketidakberdayaan atas intervensi pada tubuhnya. Adanya intervensi pada tubuh wanita itu merupakan tindak kekerasan, baik arti fisik (biologis) maupun psikis. Kekerasan fisik dalam artian adanya intervensi pada tubuh wanita tidak atas kehendaknya sendiri, sedangkan kekerasan psikis dalam artian adanya ketakutan, akibat intervensi atas tubuhnya. Dengan perkataan lain, di sini telah terjadi pelecehan seks atau pelecehan perempuan.

Menggunakan ungkapan A. Nunuk P. Murnitati (2004a:237) pelecehan seks adalah penyalahgunaan hubungan perempuan dan laki-laki yang merugikan salah satu pihak. Tetapi, demikian A. Nunuk P. Murnitati, pemahaman ini sering ditolak oleh masyarakat karena pemahaman itu dianggap mengada-ada, terlalu berlebihan. Masyarakat menganggap apa yang dilakukan dalam peristiwa “pelecehan seks” itu adalah sesuatu yang biasa saja, sudah lumrahnya dan tidak perlu diperdebatkan, karena tidak ada yang berkurang akibat pelecehan itu.

Sedangkan pelecehan perempuan berarti pelecehan seks yang lebih khusus dikaitkan dengan perempuan, yaitu praktek menguasai perempuan, dengan merampas hak-hak asasi perempuan sebagai pribadi manusia. Namun pemahaman atas pelecehan ini, juga dianggap berlebihan, karena sama seperti pelecehan seks, tidak ada yang berkurang dalam pelecehan itu pada tubuh perempuan (A. Nunuk P. Murniati 2004a:237).

Semua penilaian itu menunjukkan bahwa aspek-aspek manusia hanya dilihat pada sisi fisik-lahiriah semata. Sama sekali tidak dilihat bahwa di balik tubuh masing-masing manusia itu terdapat jiwa, perasaan, hati, pikiran, dan lebih lagi kehormatan, harga diri. Berbagai bentuk praktek pelecehan terhadap perempuan itu, juga lebih dikarenakan praktek-praktek itu mendapatkan berbagai legalitas dari kebudayaan, peradaban, tradisi, kebiasaan, adat istiadat (A. Nunuk P. Murniati 2004a:237-238).

Patut pula dicermati, bahwa *Manawadharmasastra* sudah pula menegaskan, bahwa levirat itu harus mendapatkan persetujuan wanitanya, sebagaimana telah dikutip, dikemukakan dalam :

Manawadharmasastra IX. 69 :

'Jika di waktu yang akan datang suami dari seorang wanita meninggal setelah menyatakan setia dengan kata-kata telah berjanji akan kawin, saudara angkatnya akan mengawininya sesuai menurut peraturan berikut'.

Buku IX. 70 :

'Setelah mengawininya sesuai menurut peraturan wanita yang harus berpakaian putih dan dimaksudkan sebagai kesucian, ia

akan mendekatinya sekali pada tiap-tiap saat waktunya yang tepat sampai memperoleh hasil'.

Kasus yang sama terjadi pula pada Kuntī dan Madrī, bedanya Kuntī dan Madrī melakukannya pada saat suaminya masih hidup dan atas kemauannya sendiri. Kemauan ini timbul setelah melalui proses argumentasi, sebagai tampak deskripsi berikut.

Suatu hari di dalam hutan, tatkala Pandu teringat akan kemandulannya sebagai akibat kutukan itu, ia berkata kepada Kuntī, "Berikhtiarlah untuk mendapatkan anak laki-laki, Kuntī. Kurban, dana derma, maupun sumpah yang dipertahankan dengan teguh tak ada yang dapat mendatangkan berkah kepada laki-laki yang tak punya putra seperti aku. Kitab suci mengatakan, bahwa ada enam macam anak laki-laki yang dapat menjadi ahli waris: putra yang dilahirkan dari seorang istri yang dikawin dengan sah, seorang anak laki-laki yang dilahirkan istri dengan benih dari lelaki yang baik dan menurunkan benihnya itu karena kebaikan hatinya, seorang anak lelaki yang dilahirkan dari seorang istri setelah membayar seorang laki-laki untuk menurunkan benihnya untuk maksud itu, anak-anak laki-laki yang lahir setelah anaknya meninggal, seorang anak laki-laki yang dilahirkan seorang gadis, dan anak laki-laki yang dilahirkan seorang istri yang tidak suci. Ada enam keturunan yang bukan ahli waris : anak pemberian orang, anak laki-laki yang dibeli sendiri kepada orang lain, anak laki-laki yang lahir dari seorang pengantin perempuan yang sudah hamil, anak laki-laki dari saudara laki-laki, dan anak laki-laki dari saudara laki-laki, dan anak laki-laki dari seorang istri berkasta rendah. Dalam saat-saat penderitaan, diceritakan bahwa ada adik-adik laki-laki yang datang untuk

menolong saudara tua laki-laki yang tidak mempunyai putra. Bahkan Manu mengatakan bahwa para suami yang tak punya keturunan hendaknya meminta jasa laki-laki lain bagi istrinya, karena anak laki-laki mendatangkan anugrah tertinggi. Kuperintahkan kepadamu, Kuntī untuk memberikan anak laki-laki dari seseorang yang sederajat atau lebih tinggi derajatnya dari padaku. Kau tahu sudah bahwa perbuatan demikian sudah dilakukan oleh Putri Saradandayanā atas perintah suaminya. Berbuatlah yang sama bagiku”, kata Pandu.

“Hamba ialah istri Tuanku yang sah,” jawab Kuntī, “Tapi, wahai suamiku yang bermata teratai, jangan harapkan yang demikian dari hamba. Hamba selalu setia kepada tuanku. Hamba tahu tuanku dapat memberikan anak-anak kepada hamba. Peluklah hamba tuanku, dan berikan cinta kasihmu kepadaku. Karena bahkan dalam pikiranpun tak ada laki-laki lain yang memelukku. Itulah sumpah hamba. Siapakah yang lebih mulia daripada tuan Hamba?”.

“Apa yang kau katakan memang luhur, istriku,” Pandu mengatakan, “tapi kau benar-benar harus mengetahui bahwa bahkan para suci yang berbudi, berceritra tentang suatu masa di waktu lampau tatkala kaum wanita masih merdeka, tidak dikurung di dalam rumah mereka maupun bergantung pada suami mereka. Bahkan kesetiaanpun tidak dihargai pada masa itu, namun tuntutan kepada pelanggaran kesusilaan tak pernah diajukan kepada mereka. Bahkan dewasa ini kaum Kuru di utara mengikuti tata cara seperti itu. Seorang suami kawin dengan seorang istri merupakan adat istiadat yang masih baru. Dengarkanlah ceritaku bagaimana adat istiadat itu diberlakukan dan apa alasannya.

Kau tentu sudah pernah mendengar tentang Udalaka yang bijaksana. Putranya, Swetaketu, mendirikan lembaga perkawinan. Suatu hari, di depan bapaknya, seorang Brahmin tertangkap sedang memegang tangan ibunya dan berkata, "ikutlah aku". Swetaketu sangat marah, dan meskipun Udalaka mencoba menenangkannya, ia memutuskan untuk memperkenalkan adat istiadat perkawinan sebagaimana yang kita kenal sekarang, menantang tradisi dengan caranya itu. Dan kau pun tahu betapa Madayanti, meskipun selalu memikirkan suaminya, telah mengandung anak laki-laki Asmaka dengan bersanggama dengan Wasista yang bijaksana.

Kau pun tahu kisah keluarga kita, bagaimana Abyasa menurunkan kami. Dengarkanlah kata-kataku: apa yang kukatakan tidaklah bertentangan dengan *dharma*. Bukankah para susilawan menyatakan bahwa seorang istri, jika datang musimnya, harus tidur dengan suaminya, tapi bebas berbuat begitu jika ia menghendakinya pada waktu-waktu lain? Bukankah mereka yang paham akan Weda menyatakan bahwa seorang istri yang baik haruslah patuh kepada apa saja yang diperintahkan suaminya? Dengarkanlah Adindaku yang manis-lihat, kupertemukan kedua telapak tanganku dan memberinya bentuk seperti daun teratai dan meletakkannya di atas kepalaku, dan aku mohon kepadamu! Pilihlah seorang Brahmin yang luhur budinya supaya ia memberimu anak-anak".

Kunti yang penuh perhatian dan patuh terhadap suaminya itu berkata, "Ketika hamba masih gadis, tuanku, kebaktian-kebaktianku telah menyenangkan hati Durwasa yang bijaksana, dan dia menghendakikan sebuah mantra kepada hamba yang katanya dapat digunakan untuk meminta

kedatangan dewa mana saja yang hamba inginkan bilamana hamba megharapkan anak. Kalau tuanku menganggap itu layak, katakan kepada hamba dewa mana yang harus mohon kedatangannya". Datangkanlah Dewa Dharma, Dewa Bayu, Dewa Indra. Kemudian, Kunti mencoba mantranya dan berhasil mendatangkan dewa yang diinginkannya. Pertama, lahirlah Yudistira, kedua Bima, dan ketiga Arjuna sebagai hasil hubungan antara Kuntī dengan Dewa Dharma, Dewa Bayu, dan Dewa Indra, serta dari hubungan antara Madrī dengan Dewa Aswin lahirlah Nakula dan Sahadewa, yang menginginkan anak kembar.

Deskripsi dalam *Mahabharata* (P. Lal 1992:38-40) menunjukkan permintaan seorang suami agar istrinya berhubungan dengan laki-laki lain, semata-mata untuk mendapatkan anak. Permintaan tersebut disertai argumentasi-argumentasi empiris-historis dan ajaran agama, sehingga seorang istri –dan kemudian diikuti oleh madunya (istri kedua Pandu) berada pada posisi tidak bisa menolak, apalagi sang istri mempunyai kemampuan untuk melakukannya. Argumentasi yang tampak paling meyakinkan adalah bahwa mereka yang paham akan Weda menyatakan bahwa seorang istri yang baik haruslah patuh kepada apa saja yang diperintahkan suaminya. Isi argumentasi itu terungkap dalam *Manawadharmasastra* V. 154 :

*" Wiçilah kāmawritto wā gunairwā pariharjitah,
upacaryah striyā sādhwā satatam dewa watpatih".*

Artinya :

'Walau seorang suami kurang kebajikan, mencari kesenangan diluaran, tidak mempunyai sifat-sifat baik, namun seorang suami harus dihormati sebagai dewa oleh istri yang setia'.

Jadi, seorang suami yang tidak baik atau jahat sekalipun perintahnya harus ditaati oleh istrinya, apalagi perintah itu datang dari suami yang baik. Dalam konteks ini Kuntī menaati perintah suaminya untuk melakukan hubungan badan dengan laki-laki lain agar mendapatkan anak.

Sebenarnya pada zaman itu sudah dianut pula pendapat bahwa bukanlah suatu dosa jika tidak mempunyai anak, bahkan sesuai ajaran Manu akan tetap mendapatkan surga.

Manawadharmasastra V. 160 menyebutkan :

*“ Mṛite bhartari sādhwī strī brahmacarya wyawasthitā,
swargam gaccyatyaputrāpō yathā te brahmacāriṇāh”*.

Artinya : ‘ Seorang istri yang mulia setelah suaminya meninggal tetap mempertahankan kesuciannya mencapai sorga walaupun ia tidak punya anak laki sebagai laki-laki suci itu’.

Akan tetapi, keinginan untuk mempunyai anak tampaknya dilandasi kepentingan politik, yakni kelangsungan tahta kerajaan. Hal ini pernah terjadi sebelumnya di Hastina, yang menyebabkan kelahiran Dhritarashtra, Pandu, dan Widura.

Tokoh berikutnya adalah Drupadī, seorang tokoh wanita yang kontroversial, juga pada zamannya. Ia mempunyai lima orang suami sekaligus. Suatu perbuatan yang pada zamannya sekalipun sudah dianggap tidak lazim. Oleh karena itu, Karna menghina dengan memberikan label sebagai wanita pelacur. Hinaan itu terjadi pada saat Drupadī dijadikan taruhan oleh Yudistira dalam suatu perjudian dengan pihak Kurawa. Dalam *Mahabharata* digambarkan (P.Lal 1992:125-126)

“Selama perjudian berlangsung Yudistira terus mengalami kekalahan sampai pada taruhan yang terakhir yakni Drupadī dipakai taruhan sampai perjudian itu dimenangkan oleh Duryodana. Duryodana menyuruh penjaga pintu untuk

mencari Drupadī di Istana. Namun Drupadī tidak mau diajak oleh penjaga pintu karena untuk apa dia diajak ke Istana Hastinapura. Penjaga pintu melapor ke Duryodana bahwa Drupadī tidak mau diajak ke Hastinapura, Duryodana sangat marah dan menyuruh adiknya menjemput Drupadī. Adiknya Duhsasana mau menjalankan perintah Duryodana, akhirnya adiknya sampai di istana Drupadī. Duhsasana berteriak agar Drupadī keluar untuk menemuinya. Tapi Drupadī tidak mau keluar, Drupadī menyuruh pelayan keluar untuk mengatakan kepada Duhsasana bahwa ia tidak mau keluar karena masih dalam keadaan kurang baik atau belum berhias. Duhsasana masuk ke dalam ruang Drupadī berhias dan menarik rambutnya Drupadī keluar”.

Hinaan itu sebenarnya datang dari –salah seorang-suaminya, yakni Yudistira, yang mempertaruhkan istrinya. Suatu tindakan tidak bermoral yang dikecam sekali pada zaman itu –bukan saja pada zaman sekarang. Hinaan berikutnya yang diterima oleh Drupadī tindakan Duhsasana menelanjangi dirinya, meski digagalkan oleh Kresna. Dalam *Mahabharata* digambarkan :

“Duhsasana segera mulai pekerjaannya yang sangat memalukan menanggalkan pakaian Drupadī satu persatu. Tapi alangkah terkejutnya ia sebab tiba-tiba saja peristiwa gaib terjadi yakni tiap kali jubah Drupadī dibuka, tiap itu juga jubah lain yang menutupinya. Duhsasana terus melakukan sampai pakaian Drupadī menumpuk sampai setinggi gunung dan Duhsasana kelelahan dan tidak berdaya apa-apa lagi. Seluruh persidangan menjadi gemetar dan takut kepada Tuhan yang telah memperlihatkan kebesarannya.

Perbuatan Duhsasana tidak kalah tidak bermoralnya dari perilaku Yudistira mempertaruhkan istrinya. Tampak dalam peristiwa itu, seorang wanita tidak berposisi sebagai manusia yang mempunyai harkat dan martabat, namun dipandang sebagai benda belaka yang dapat diperlakukan seenaknya, sesuai kemauan yang berkuasa - pria. Dalam kaitan ini Svami Vivekananda (1993 : 103) menyebutkan tak ada kesempatan membikin dunia lebih sejahtera bila kondisi wanita tidak diperbaiki. Wanita adalah suatu kekuatan, Cuma lebih kurang ada bersifat keburukan, karena pria menindas wanita. Termometer terbaik untuk mengukur kemajuan suatu bangsa adalah cara bagaimana orang memperlakukan wanitanya. Juga menurut Svami Vivekananda (1993:106) "bagi para pria, setiap wanita, terkecuali istrinya sendiri, harus dianggap sebagai ibunya sendiri".

Selanjutnya Yudistira, sebagai raja ketika mempertaruhkan istrinya, sudah tidak lagi sebagai raja, bahkan tidak lagi berkuasa atas dirinya, karena dirinya sendiri telah kalah dipertaruhkan, namun tetap merasa berkuasa atas Drupadī hingga mempertaruhkannya. Demikian juga, Duhsasana atau pihak Kurawa pada umumnya mengandalkan pada kekuasaan dalam memperlakukan Drupadī.

Kejadian-kejadian dalam *Mahabharata* pada kasus Drupadī tersebut dengan jelas menggambarkan posisi wanita dalam struktur kekuasaan yang patriarkis. Dalam struktur patriarkis potensial perbedaan jender menimbulkan ketidakadilan jender. Salah satu bentuk ketidakadilan jender adalah melakukan serangan baik secara fisik maupun secara psikis terhadap wanita. Dalam kaitan ini relevan mengutip sebuah konstataasi: Kekerasan (*violence*) adalah suatu serangan (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Kekerasan terhadap manusia ini sumbernya macam-macam, namun ada salah satu jenis kekerasan yang bersumber anggapan jender.

Kekerasan ini disebut sebagai “gender-related violence”, yang pada dasarnya disebabkan oleh kekuasaan. Berbagai macam dan bentuk kejahatan yang dapat dikategorikan kekerasan gender ini, baik dilakukan di tingkat rumah tangga sampai di tingkat negara bahkan tafsiran agama (Trisakti Handayani dan Sugiarti 2002: 18).

4. Simpulan

Dari keseluruhan uraian tersebut di depan dapat ditarik sejumlah simpulan, bahwa dalam *Ramayana* dan *Mahabharata* atau Itihasa terkandung ketidakadilan gender. Hal ini bertentangan dengan *Regweda*, *Atharwaweda*, dan *Yayurweda*, yang intinya menegaskan kesetaraan manusia, baik dari segi jender maupun *warna*.

Ketidakadilan jender tersebut dalam Itihasa itu adalah dalam *Ramayana*, ketidakadilan jender tampak pada penggambaran tokoh wanita Dewi Sitā. Dalam *Ramayana* juga tergambarkan adanya solidaritas sesama perempuan, yang ditunjukkan oleh tokoh wanita Trijatā. Sedangkan dalam *Mahabharata*, ketidakadilan jender tampak pada tokoh-tokoh wanita: Ambikā dan Ambalikā, Kuntī dan Madrī, serta Drupadī. Ketidakadilan jender yang tampak pada tokoh-tokoh wanita ini adalah pada ketidakmampuan wanita untuk mengontrol alat reproduksinya, yang dengan terpaksa melakukan hubungan badan dengan laki-laki lain yang bukan suaminya semata-mata untuk melanjutkan kelangsungan kerajaan. Ketidakadilan jender juga tampak pada perlakuan semena-mena pada wanita dengan menjadikan sebagai taruhan dalam perjudian dan penghinaan di muka umum.

Daftar Pustaka

- Astiti, TIS, 2001. '*Kasus-kasus Kekerasan dan Ketidakadilan Jender*'. Denpasar: Fakultas Hukum Universitas Udayana Bali dengan Kelompok Kerja Convention Watch Program Studi Kajian Wanita Program Pascasarjana, Universitas Indonesia.
- Bhasin, Kamla, 2003. *Memahami Gender*. Jakarta: Teplok Press.
- Bungin, Burhan, 2003. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- _____, 2001. *Metodologi Penelitian Sosial, Format-Format Kuantitatif dan Kualitatif*. Surabaya: Airlangga University Press.
- Cudamani, 1990. *Agama Hindu Untuk Perguruan Tinggi*. Jakarta: Yayasan Dharma Sarathi.
- Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Hindu dan Budha dan Univ. Terbuka, 1992. *Sila dan Etika Hindu*. Jakarta: Departemen Agama.
- Dviveda, K.D, 1990. *The Essennce Of the Vedas*. Vishva Bharati Research Institute, Gyanpur, Varanasi.
- Dhavamony, Mariasusai, 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Debory, Bibek, Debory Dipavali, 2001. *Padma Purana*. Surabaya: Paramita.
- Eriyanto, 2003. *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LkiS.
- Fakih, Mansour, 1997. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: PustakaPelajar.
- Gorda, I Gusti Ngurah, 1996. *Etika Hindu dan Prilaku Organisasi*. Singaraja: Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Satya Dharma.
- Gahral, Donny Adian, 2001. *Arus Pemikiran Kontemporer*. Yogyakarta: Jalasutra Offset.
- Geertz, Clifford, 1992. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hamid, Nasr Abu Zaid, 1994. *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: LkiS.
- Handayani, Trisakti dan Sugiarti, 2002. *Konsep dan Teknik Penelitian Gender* Malang: Universitas Muhammadiyah.
- Ishomuddin, 2002. *Sosiologi Agama*. Malang: Ghalia Indonesia.
- Jendra, Wayan, 1998. *Cara Mencapai Moksa di Zaman Kali*. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.
- Kadjeng dkk, 1997. *Sarassamuccaya*. Surabaya: Paramita.
- Kasiyanto, 2003. "*Analisis Wacana dan Teoritis Penafsiran Teks*", dalam Burhan Bungin, ed., *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

- Lal. P, 1992. *Mahabharata* cet. I. Jakarta: Pustaka Jaya.
- _____, 1995. *Ramayana*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Mufidah Ch, 2003. *Paradigma Gender*. Malang: Mayumedia Publishing.
- Maswinara, I Wayan, 1996. *Konsep Panca Sraddha*. Surabaya: Paramita.
- _____, 1999. *Veda Sruti*, Rg. *Veda Samhita Mandala I, 11, III*. Surabaya: Paramita
- Nunuk, A Murniati, 2004 a. *Getar Gender* Buku I. Magelang: Indonesiatara.
- _____, 2004 b. *Getar Gender* Buku II. Magelang: Indonesiatara.
- Nottingham, Elizabeth K, 2002. *Agama dan Masyarakat*: Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Pane, Sanusi, 1960. *Ardjuna Wiwaha*. Djakarta: Balai Pustaka.
- Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, 1957. *Kepustakaan Djawa*. Djakarta: Djembatan.
- Parisada Hindu Dharma, 1978. *Upadeça*. Jakarta: Departemen Agama.
- Pudja, Gde dan Rai Sudharta, 1977/1978. *Manawa Dharmasastra*. Jakarta: Departemen Agama.
- Pudja, Gde, 1983. *Manawa Dharmasastra*. Jakarta: Departemen Agama.
- _____, 1981. *Sarassamuccaya*. Jakarta: Departemen Agama.
- _____, 1985. *Weda*. Jakarta: Parisada Hindu Dharma .
- _____, 1999. *Bhagavad Gita*. Surabaya: Paramita.
- Pudja, Gede dan Maswinara, Wayan, 1998. *Yajur Veda (Veda Sruti)*, Bag. I. Surabaya: Paramita.
- Pendit, Nyoman S, 1993. *Mahabharata*. Jakarta: Bharata.
- _____, 1995. *Hindu Dalam Tafsir Modern*. Denpasar: Bali Post.
- Radhakrishnan, S, 1989. *Upanisad-upanisad Utama I*. Jakarta: Yayasan Panjata.
- Safa'at Rachmad, 1994. *Hak Asasi Manusia, Hukum dan Pemberdayaan Perempuan*. Warta Studi Perempuan, No. 2, Vol. IV. Jakarta: Yayasan Pengembangan Studi Perempuan.
- Sharma, Arvind, 2000. *Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Sugriwa, I Gst Bagus, 1960. *Kakawin Ramayana*. Denpasar: Pustaka Bali Mas.
- Sangka, I Gst Ngurah Ketut, 1996. *Wana Parwa*. Jakarta: Hanuman Sakti.
- Sanjaya, I Gde, 2001. *Ramayana*. Surabaya: Paramita.

- Semadi, Putera Gde A.A, 1992. *Wiracarita*. Jakarta: Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Hindu dan Budha, Universitas Terbuka
- Sudaharta, Tjok, 2001. *Ajaran Moral Dalam Bhagawadgita*. Surabaya: Paramita.
- _____, 2003. *Slokantara*. Surabaya: Paramita.
- Sumaryono, E, 1999. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Supadjar, Damardjati, 2000. *Filsafat Ketuhanan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni, 2001. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Subramaniam, Kamala, 2001. *Ramayana*. Surabaya: Paramita.
- Sivananda, Sri Svami, 2002. *Hari Raya dan Puasa dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Titib, I Made, 1994. *Ketuhanan Dalam Weda*. Jakarta: Penebar Swadaya.
- _____, 1996. *Veda Sabda Suci Pedoman Praktis Kehidupan*. Surabaya: Paramita.
- _____, 2001. *Teologi dan Simbol-Simbol Dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- _____, 2003. "Itihasa (Viracarita) Karya Sastra, Sumber Ajaran Moralitas" Makalah Program Studi Doktor Kajian Budaya. Denpasar: Universitas Udayana.
- Vivekananda, Svami, 2001. *Wedanta Gema Kebebasan*. Surabaya: Paramita.
- Viresvarananda, Svami, 2002. *Brahma Sutra*. Surabaya: Paramita
- Widyatmanta, Siman, 1958. *Adiparwa I dan II*. Jogjakarta: Cabang Bagian Bahasa
- Wojowasito, S, 1956. *Kawicasta*. Djakarta: Djembatan.
- Zaehner, C, Robert, 1993. *Kebijaksanaan Dari Timur*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.