

HAM: KEBHINNEKAAN, INKLUSIVITAS DAN KETANGGUHAN MASYARAKAT



Editor: Benny D Setianto

Universitas Katolik Soegijapranata

HAM: KEBHINNEKAAN, INKLUSIVITAS dan KETANGGUHAN MASYARAKAT

**Editor:
Benny D. Setianto**

Penerbit: Universitas Katolik Soegijapranata

HAM: KEBHINNEKAAN, INKLUSIVITAS dan KETANGGUHAN MASYARAKAT

Editor:

Benny D. Setianto

Webinar Internasional

FESTIVAL HAK ASASI MANUSIA 2021 - Bergerak Bersama
Memperkuat Kebhinnekaan, Inklusi dan Resiliensi”

Program Magister Lingkungan dan Perkotaan (PMLP)

Fakultas Ilmu dan Teknologi Lingkungan

Universitas Katolik Soegijapranata

©Universitas Katolik Soegijapranata 2021

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

ISBN : 978-623-5997-05-6 (PDF)

Desain Sampul : Theresia Manggar

Perwajahan Isi : Ignatius Eko

PENERBIT:

Universitas Katolik Soegijapranata

Anggota APPTI No. 003.072.1.1.2019

Anggota IKAPI No 209/ALB/JTE/2021

Jl. Pawiyatan Luhur IV/1 Bendan Duwur Semarang 50234

Telpon (024)8441555 ext. 1409

Website: www.unika.ac.id

Email Penerbit: ebook@unika.ac.id

Prakata

Buku kecil berjudul *HAM: KEBHINNEKAAN, INKLUSIVITAS dan KETANGGUHAN MASYARAKAT* ini lahir dari keikutsertaan Program Magister Lingkungan dan Perkotaan (PMLP), Fakultas Ilmu dan Teknologi Lingkungan, Unika Soegijapranata dalam Festival HAM yang diadakan oleh Pemerintah Kota Semarang bersama INFID (*International NGO Forum on Indonesian Development*) pada tanggal 16-19 November 2021.

Tujuan dari Festival HAM ini adalah—seperti yang tertulis di “Kerangka Acuannya: FESTIVAL HAK ASASI MANUSIA 2021 - Bergerak Bersama Memperkuat Kebhinnekaan, Inklusi dan Resiliensi”—untuk menjadi ruang berbagi antar pemangku kepentingan dengan mendiskusikan, bertukar praktik-baik dan inovatif dalam pemajuan dan pemenuhan hak asasi manusia di tingkat daerah.

Untuk itu pada tanggal 18 November 2021, PMLP menyelenggarakan webinar internasional. Pembicara kunci dalam webinar tersebut adalah Alejandro Fuentes (Raoul Wallenberg Institute), Gonggu Shin (Gwangju Internasional Center) dan Donny Danardono (PMLP). Dengan demikian makalah-makalah yang ada di buku ini telah diperkaya dalam webinar tersebut.

Meskipun Alejandro Fuentes dan Gyonggu Shin tak menyertakan makalah-makalah mereka di buku ini, kami berharap buku ini dapat menyumbang wacana pemajuan HAM di Kota Semarang dan Indonesia.

Akhir kata saya mengucapkan terima kasih kepada Trihoni Nalesti Dewi, Haryo Nugroho, A. Ryan Sanjaya, A. Bintang Hanto N., dan Y. Thianika Budiarsa yang telah menyiapkan seluruh acara hingga terbitnya ebook ini.

Semarang, 30 November 2021
Donny Danardono

Catatan Editor

Empat kata kunci yang muncul dari buku ini adalah Hak Asasi Manusia (HAM), Kebinnekaan, Inklusi dan Resiliensi. Keempat kata ini secara niscaya memang sangat berkelindan antara satu dan yang lainnya. Penghormatan terhadap HAM tentu saja tidak bisa menafikan adanya keberagaman dalam diri manusia. Hak Asasi Manusia sejak awal kemunculannya merupakan penghormatan sebagai individu manusia karena martabat yang dimilikinya. Dengan sendirinya, individu-individu manusia itu akan beragam. Sehingga mengaitkan HAM dan Kebinnekaan adalah keniscayaan.

Keniscayaan berikutnya adalah, pengakuan terhadap keberagaman manusia dan penghormatan terhadap hak asasi manusia, akan membawa kepada pikiran, sikap, tindakan, dan kebijakan untuk melibatkan semuanya. Gerakan yang berupaya melibatkan semuanya adalah gerakan yang inklusif. Tidak membuat suatu kegiatan yang kemudian memisahkan golongan lainnya karena sekedar berbeda warna kulit, agama, bahasa sehingga hanya boleh diikuti golongan tertentu (eksklusif). Penghargaan terhadap keberagaman, mengasumsikan kesetaraan dan dengan setara maka melibatkan semua pihak tanpa diskriminasi wajib dilakukan.

Kata kunci keempat menunjukkan bahwa sekalipun penghormatan terhadap hak asasi manusia merupakan kenyataan yang sudah diterima oleh banyak orang di banyak negara, namun seringkali dalam praktiknya masih membutuhkan tekanan dari berbagai pihak. Upaya untuk meniadakan pengakuan akan hak itu harus dilawan dengan mendorong munculnya resiliensi dari para pemegang hak. Atas nama perlindungan HAM, keberagaman manusia dan kebijakan yang inklusif lah maka mereka yang berjuang untuk mendapatkan hak itu mendapatkan resiliensinya.

Tulisan-tulisan dalam buku ini menunjukkan keragaman sudut kajian dari masing-masing penulisnya yang semakin menambah serunya isi buku ini. Danardono dengan tajam mengkritik kenyataan

pemilihan pengakuan HAM yang partikularistik dari bangsa Indonesia. Kemanusiaan direduksi dengan budaya setempat. Di satu sisi seolah-olah penghargaan terhadap budaya lokal itu mendukung keberagaman yang juga diamini oleh Gerakan HAM itu sendiri.

Ketika budaya lokal itu kemudian dipakai untuk menegaskan sifat universal dari HAM menjadi sangat tidak tepat.

Namun, Ketika budaya lokal itu kemudian dipakai untuk menegaskan sifat universal dari HAM menjadi sangat tidak tepat. Apalagi jika demikian budaya lokal itu direpresentasikan dari kebijakan-kebijakan negara untuk warganya. Danardono menuliskan dengan mengutip Hardiman yang menegaskan bahwa kemanusiaannya itu mengada lebih dahulu daripada status

kewarganegaraannya. Di sisi lain, Danardono dengan mengutip Arrendt mengingatkan juga bahwa HAM sendiri tidak boleh dilekatkan kepada manusia dalam pengertiannya yang abstrak sehingga mencabutnya dari dunia yang dihidupinya saat ini. Oleh karena itu, HAM harus juga muncul dalam pengakuan penghormatan terhadap hak-hak warga negara yang memunculkan kewajiban bagi negara untuk memenuhinya. Dalam tegangan antara HAM dan Kewarganegaraan inilah HAM dihidupi dalam kehidupan nyata dan bukan abstraksi otak semata.

Kennedy menggelitik pembaca buku ini untuk “melihat” inklusi tidak sekedar bangunan-bangunan dan sarana fisik bagi mereka yang memeluk disabilitas tertentu dalam dirinya, tetapi lebih kepada suasana batin, relasi yang terjadi atas dasar kemanusiaan. Melibatkan mereka yang memeluk disabilitas tertentu tidak secara otomatis harus mewajibkan dibangunnya sarana-sarana khusus tetapi justru menohok kepada sikap bati yang tercermin dalam penerimaan secara utuh. Lebih jauh Kennedy menunjukkan bahwa di luar sarana-sarana fisik maka pembentukan identitas suatu kelompok dan individu yang mengidentifikasikan dirinya dengan kelompok itu menjadi bagian yang penting agar sikap batin dan kebijakan yang

inklusif bisa diambil dan dijalankan. Tentu saja, Kennedy tidak mau mengatakan bahwa sarana-sarana fisik yang membantu kaum difabel memiliki akses ke ruang-ruang publik lebih tidak penting, namun itu saja tidak cukup. Bahkan, dengan penerimaan yang baik terhadap identitas kaum difabel dan menyediakan modal sosial yang membuat kaum difabel itu bisa berkembang dirasa lebih dibutuhkan. Pengakuan akan Hak mereka didahulukan daripada membuat sarana fisik namun tidak mendapatkan penerimaan social yang baik. Ruang inklusi yang seperti itu yang lebih dibutuhkan, membuat mereka lebih merasakan diri dan identitasnya sebagai manusia.

Persoalan identitas juga mengemuka dalam tulisan Fega. Memunculkan kasus-kasus etnis Tionghoa yang didiskriminasikan dalam berbagai kebijakan di Indonesia, Fega mau menekankan bahwa masih banyak yang harus dilakukan tidak saja oleh negara tetapi juga masyarakat untuk bisa menghormati perbedaan etnis dan menerimanya sebagai bagian dari keberagaman suku bangsa di Indonesia. Fega memaparkan diskriminasi itu terlihat jelas dalam dokumen-dokumen tertulis yang diwajibkan oleh negara bagi etnis Tionghoa. Dengan nama dokumen yang sudah langsung memunculkan perbedaan etnis Tionghoa dibandingkan etnis-etnis lain di Indonesia. Keharusan memiliki Surat Bukti Kewarganegaraan (SBKRI) adalah salah satu dokumen yang mendiskriminasikan mereka karena bisa

Keharusan memiliki Surat Bukti Kewarganegaraan (SBKRI) adalah salah satu dokumen yang mendiskriminasikan karena bisa diinterpretasikan hanya etnis Tionghoa lah yang harus membuktikan bahwa mereka adalah warga negara Indonesia sementara tidak ada etnis lain yang diwajibkan memiliki itu.

diinterpretasikan hanya etnis Tionghoa lah yang harus membuktikan bahwa mereka adalah warga negara Indonesia sementara tidak ada etnis lain yang diwajibkan memiliki itu. Ketiadaan dokumen tersebut

terbukti telah menjadi penghambat bagi kehidupan kewargaan etnis Tionghoa. Inklusivitas dari kebijakan menjadi pertanyaan utama dalam tulisan Fega.

Ranah lain yang menunjukkan problem kebinnekaan dan inklusivitas bangsa Indonesia belum selesai ditunjukkan oleh Praswida dalam tulisannya. Mempersoalkan pengakuan terhadap

Mempersoalkan pemeluk Islam Ahmadiyah yang seharusnya menjadi ranah personal dari masing-masing orang dan diakui sebagai hak dasar yang harus dihormati, Praswida dengan gamblang menunjukkan bangunan identitas yang ketika berbeda dengan identitas mayoritas menjadi sah untuk diruntuhkan.

pemeluk Islam Ahmadiyah menjadi fokus utama dalam tulisannya. Agama yang seharusnya menjadi ranah personal dari masing-masing orang dan diakui sebagai hak dasar yang harus dihormati, dalam tulisan Praswida dengan gamblang ditunjukkan sebagai bangunan identitas yang ketika berbeda dengan identitas mayoritas menjadi sah untuk diruntuhkan. Dalam proses menghancurkan kelompok yang berbeda tersebut, berbagai Tindakan kekerasan seolah dibiarkan oleh penguasa untuk terjadi. Bahkan ketika sudah memunculkan korban harta benda dan jiwa sekalipun, upaya untuk rekonsiliasi atau sejenisnya, lebih ditujukan kepada pemberian maaf kepada kelompok mayoritas dan pemaksaan untuk mengalah bagi kelompok minoritas. Payung hukum perlindungan HAM tampak tercabik-cabik Ketika desakan dari kelompok mayoritas diungkapkan

dengan Tindakan yang lebih kasar. Negara tampak diam, kalau tidak boleh dikatakan lebih memihak kepada kelompok mayoritas tersebut. Padahal justru pentingnya penegakan HAM dilakukan untuk melindungi kelompok minoritas terhadap tirani mayoritas.

Handayani membidik problem HAM dengan kelindannya terhadap isu lingkungan dan kesetaraan gender. Fenomena

pengelolaan sampah digunakan sebagai kasus riil yang menunjukkan masih terjadinya ketimpangan gender sehingga inklusivitas manajemen pengelolaan sampah layak dipertanyakan. Sekalipun, menurut Handayani, sudah banyak program-program yang melibatkan perempuan dalam pengelolaan sampah, namun program tersebut menjadi tak bermakna ketika dalam Langkah operasional untuk posisi-posisi penting dan sumber keuangan masih dikendalikan oleh kaum lelaki. Belum lagi bahwa ketimpangan antara status sosial yang berbeda juga menambah kurangnya semangat menciptakan program yang inklusif. Lemahnya posisi perempuan semakin terlihat terhadap kondisi kegiatan sehari-hari. Perempuan ternyata lebih banyak mengalami paparan pencemaran (dari sampah) karena tugas-tugas tradisional yang terbentuk oleh kebudayaan yang timpang gender. Ini menjadi tantangan tersendiri untuk dipersoalkan terus menerus sehingga kebijakan yang akan diambil menjadi lebih baik.

Perempuan ternyata lebih banyak mengalami paparan pencemaran (dari sampah) karena tugas-tugas tradisional yang terbentuk oleh kebudayaan yang timpang gender.

Topik resiliensi dalam memperjuangkan HAM sangat kentara ketika membaca tulisan Sidabalok. Mengulas bagaimana masyarakat Wadas berusaha untuk memperjuangkan perlakuan tidak adil dari kebijakan pemerintah untuk pembangunan bendungan Bener menjadi gambaran yang sangat jelas tentang resiliensi komunitas. Banyaknya hak-hak yang punya potensi untuk dilanggar menjadi catatan tersendiri dalam tulisannya. Bahkan peristiwa pelanggaran itu tidak hanya terjadi di komunitas Wadas tetapi juga di Kendeng dan masyarakat pesisir pantai utara pulau Jawa. Hal ini menunjukkan bahwa perjuangan menegakkan dan melindungi hak asasi manusia tetap harus dilakukan meski ada dalih pembangunan tersebut dilakukan untuk kepentingan nasional (baca: rakyat yang lebih luas). Sidabalok justru menunjukkan betapa ketidakadilan yang tercipta

karena pelanggaran HAM akan memunculkan resiliensi yang berkepanjangan.

Ragam tulisan dengan berbagai macam persoalan yang berbeda-beda, akan memberikan tingkat keluasaan pemahaman terhadap empat kata kunci tadi. Buku ini memang belum menawarkan suatu rangkaian teoritis yang terstruktur bagi isu HAM, Kebinnekaan, Inklusivitas dan Resiliensi serta kewargaan, tetapi setidaknya kisah-kisah dari Sampah, Difabel, Perempuan, sekte agama dan etnis serta perjuangan melawan ketidakadilan lingkungan memberikan warna yang cukup jelas. Nukilan kisah-kisah tersebutlah yang diharapkan akan membuat pembaca lebih berpikir, apakah saya mengenali kasus-kasus yang dipersoalkan? Ataukah itu adalah kasus jamak yang menurutku susah diuraikan dan mencari jalan keluarnya? Silakan melakukan refleksi atas kisah-kisah tersebut dengan membaca tuntas buku ini.

Semarang, Pungkasan Bulan November 2021

Benny D Setianto

Daftar Isi

Prakata	iii
Catatan Editor	iv
Daftar Isi	x
HUMAN RIGHTS AND CITIZENSHIP: A Strategy to Practice Human Rights in Daily Life.....	1
<i>Donny Danardono</i>	
Difabel dan Inklusi: Transaksi Kuasa antara Hukum, Identitas, dan Ruang	6
<i>Richard Kennedy</i>	
Budaya Hukum Diskriminasi Kewarganegaraan terhadap Etnis Tionghoa-Indonesia.....	28
<i>Demas Fega</i>	
AHMADIYAH DAN RUNTUHNYA KEBEBASAN BERAGAMA DI INDONESIA	41
<i>Dewi Praswida</i>	
Perempuan Dalam Managemen Sampah Perkotaan: Apakah Pengelolaan Sampah Yang Inklusif dan Sensitif Gender Mungkin?	57
<i>Meifita Dian Handayani</i>	
Development for Whom? Environmental Justice Analysis on Some Development Projects in Central Java	76
<i>Hotmauli Sidabalok</i>	
Biography	82

HUMAN RIGHTS AND CITIZENSHIP: A Strategy to Practice Human Rights in Daily Life^{*]}

Donny Danardono¹

Many Indonesians—and perhaps other people from various post-colonial countries—have difficulty in understanding the universal concept of human found in the Universal Declaration of Human Rights. They think that there is no universal concept of humanity. Humanity must be linked to the cultures of Indonesia. That is why they reject the Universal Declaration of Human Rights, because they consider it as a manifestation of an individualistic and liberal concept of humanity.

Prof. Arief Hidayat—when he was taking the eligibility test to become a judge of the Constitutional Court in 2013—stated that human rights are particular, because they are determined by the values of the Indonesian communities. He stated this when he refused the possibility of homosexual marriage in Indonesia. According to him:

Human rights in Indonesia must be placed in a particular Indonesian context. It is not possible for a man with a man and a woman with a woman to marry (the same sex marriage), that is a universal human right. But in Indonesia, according to the religious principles and local wisdom, it is not possible to have the same sex marriage.²

^{*]} a paper presented at the Conference on Progressing Human Rights in Supporting Diversity, Inclusivity, and Resiliency”, Semarang Human Rights Festival 2021, 18 November 2021; https://bit.ly/FestivalHAM_Nov2021

¹ Donny Danardono is a lecturer at FHK and PMLP, Soegijapranata Catholic University, Semarang.

² “Calon Hakim MK: Kawin Sesama Jenis Hak Asasi Universal”, *Merdeka.com*, March 4th, 2013 (downloaded in May 7th, 2018).

Therefore, it is not surprising that discrimination against various minority groups (homosexuals, women, Chinese-Indonesian ethnic, religion, or people with disabilities) is still common in Indonesia.

In this short article, I would like to show that understanding the universal and pre-positive concept of humanity is only possible if it is related to the concept of citizenship, namely the rights of citizens of a particular state.

*

Indonesian society values harmony. Thus they not only try to avoid conflict, they also consider harmony as a demand to resolve conflicts. Therefore, in most of the time, they avoid the obligation to show who is right and wrong in a conflict.

This culture of harmony shows how Indonesian people practice communitarianism in their daily life, namely the awareness that each individual must live in harmony with the values of his or her community. However, in every community, every individual does not have the same position. In Javanese culture, for instance, there is a demand to respect parents and the elderly. Younger people should also use '*kromo-inggil*' (a fine Javanese language) when they speak to their parents and to the elderly. Javanese women are also required to take care of her households more than having a profesional career. Indeed, globalization has changed these Javanese cultural values much, but Javaneseness remains a community value for those who live in Java, especially in Central Java.

Therefore, as a concept, communitarianism is less concerned with individual human rights. In a community, each individual is more required to carry out obligations to the community so that the community values are maintained. That's why Prof. Arief Hidayat refused homosexual marriage in order to maintain the local wisdom (community values).

Therefore communitarianism only gives rights to each individual according to the individual's position in his or her

community and at the same time requires each individual to fulfill his or her basic obligations: respecting the values of his or her community. As a result, many individuals from a community are not sensitive to the various forms of violence experienced by their fellow community members. They are also easy to commit violence against any individual or group outside their community.

*

On the other hand, the Universal Declaration of Human Rights considers humanity to be universal. Humanity is not defined by gender, race, ethnicity, sexual orientation, religion or nationalism. Humanity is also not determined by one's membership in a community. Regarding this matter, F. Budi Hardiman, a professor at Pelita Harapan University, stated:

“Humans precede membership in a country. So, before someone is an Indonesian citizen, he or she is a human. At the same time, their rights as human beings also precede the state”.³

In other words, universal humanity is an abstract concept of humanity. It is not defined by various categories of identity and let alone by its membership in a community. Thus, it is really difficult to understand how this abstract human can have 'rights'. No wonder Thomas Hobbes, John Locke and J.J. Rousseau—the social contract theorists—considered that abstract humanity only exists in a 'state of nature' (a situation before the people develop a state through a social contract), but it is precisely in that 'state of nature' that they can imagine how the abstract humans must have private property rights, freedom rights, or the right to live in order to be called human beings.

³ F. Budi Hardiman, 2011, “Peradaban Hak-Hak Asasi Manusia: Kendala-Kendala Kultural Kita” in F. Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, Jogjakarta, Kanisius Publisher, p. 131.

Through these various human rights, we can imagine that every individual can free themselves from the domination of the community's cultural authoritarianism. Therefore, this abstract concept of humanity appears in liberalism. As we know liberalism, different from communitarianism, seeks to protect individual from the domination of his or her community.

*

However, Hannah Arendt stated that the liberalism's view of the individual with his or her abstract humanity is a paradox. According to her, the abstract concept of humanity is the concept of human being without a profession, without citizenship, without the ability to have an opinion, or without a task that can make him or her identify himself or herself as a human being. Abstract human being is not a 'fellow human':

The great danger arising from the existence of people forced to live outside the common world is that they are thrown back, in the midst of civilization, on their natural givenness, on their mere differentiation. They lack that tremendous equalizing of differences which comes from being citizens of some commonwealth and yet, since they are no longer allowed to partake in the human artifice, they begin to belong to the human race in much the same way as animals belong to a specific animal species. The paradox involved in the loss of human rights is that such loss coincides with the instant when a person becomes a human being in general--without a profession, without a citizenship, without an opinion, without a deed by which to identify and specify himself--and different in general, representing nothing but his own absolutely unique individuality which, deprived of expression within and action upon a common world, loses all significance.⁴

⁴ Hannah Arendt, 1979, *The Origins of Totalitarianism*, London, A Harvest Book - Hartcourt Brace & Company, p. 302.

Arendt's opinion shows that the concept of human rights cannot be related to the concept of abstract humanity, but to the concept of humanity which has various categories of identities. In other words, the abstract concept of humanity in the Universal Declaration of Human Rights must be institutionalized as the rights of citizens. A citizen will only be respected as a fellow human being if there is legal recognition of his or her human rights. After all, human rights are an ethical norm, while citizenship is a political category. An ethical norm requires politics to make it happen.

Difabel dan Inklusi: Transaksi Kuasa antara Hukum, Identitas, dan Ruang

Richard Kennedy

Alumnus Unika Soegijapranata dan Universitas Diponegoro
Semarang;

Departemen Advokasi Perkumpulan Tunanetra Kristiani Indonesia
Provinsi Jawa Tengah

Kenrichi27@gmail.com

Abstrak

Pembicaraan terkait difabel dan inklusi tak mungkin terlepas dari pembahasan tentang hukum, identitas, dan ruang. Artikel ini berusaha untuk menjelaskan transaksi kuasa antara ketiganya, terutama yang terjadi di dalam kebijakan tentang difabel dan inklusifitas di tingkat lokal ataupun nasional (Indonesia). Hal ini penting, untuk menjamin terciptanya kebijakan dan ruang yang inklusi, serta kuasa yang produktif bagi hak asasi difabel. Artikel ini merupakan hasil penelitian kualitatif, dengan pendekatan perundangan, pendekatan kasus, dan pendekatan ruang. Peneliti melakukan observasi-partisipasi dan studi pustaka dalam mengumpulkan data. Analisa dilakukan secara deskriptif, dengan menggunakan cara berpikir posmodern. Kasus-kasus lokal tentang difabel dan persoalan inklusifitas akan ditampilkan, untuk menguatkan gambaran dan argumentasi penelitian. Hasilnya, artikel ini menemukan bahwa hukum dan identitas saling berinteraksi, bertransaksi, dan memperebutkan kuasa untuk dan atas ruang bagi difabel. Artikel ini pun menemukan bila ruang bagi difabel, tak terbatas pada ruang fisik dan ruang sosial, melainkan pula ruang biologis (tubuh difabel). Karena itu, pada bagian akhir, artikel ini menyarankan pembuat kebijakan untuk memproduksi kuasa yang produktif bagi dan dengan melibatkan

difabel. Hal ini penting, untuk menciptakan kebijakan yang dapat menjamin hak difabel, tanpa harus mereduksi pengetahuan dan pengalaman difabel atas dirinya. Sehingga, hak asasi difabel dan nilai inklusi yang menjadi tujuan bersama dapat terimplementasi dengan sepenuhnya. Selain itu, artikel ini pun berusaha menciptakan wacana baru dalam studi tentang difabel dan inklusifitas. Penelitian yang ada sebelumnya, terbatas untuk menyampaikan evaluasi kebijakan dan kritik terhadap ruang sosial yang eksklusif. Artikel ini berusaha mengelaborasi dan melebarkan sudut pandang, dengan memaparkan transaksi kuasa yang terjadi antara hukum, identitas, dan ruang, serta menganalisa tubuh difabel sebagai ruang perebutan kuasa.

Kata Kunci: difabel, hukum, identitas, inklusi, ruang

Pendahuluan

Saya seringkali menemukan jargon inklusi tersemat pada institusi atau lembaga tertentu. Beberapa saat lalu, saya mengikuti kegiatan seleksi bersama institusi pendidikan tinggi yang (dengan jelas) menyantumkan nilai inklusi dalam visi lembaganya. Karena saya menjadi satu-satunya peserta difabel di sana, saya menanyakan kepada panitia penyelenggara: “Apakah kebutuhan saya untuk aksesibilitas akan difasilitasi oleh lembaga?” Dengan jelas panitia menjawab, bahwa saya merupakan peserta difabel pertama dan menjadi pengalaman pertama bagi mereka. Namun, hal itu tak menjadi persoalan, sebab institusi lebih menitikberatkan pada hasil yang diberikan (terlepas dari cara atau kekhususan yang dimiliki). Akan tetapi, penjelasan berikutnya yang menarik bagi saya, sebab panitia menekankan bahwa gedung-gedung pada institusi mereka telah dilengkapi dengan infrastruktur memadai untuk memfasilitasi difabel.

Jawaban terakhir itu yang menarik saya untuk berefleksi dan bertanya: Mengapa inklusi dan aksesibilitas selalu identik dengan fasilitas gedung, infrastruktur, dan berbagai hal fisik lainnya? Apakah aksesibilitas (yang inklusi) itu selalu ditandai dengan adanya ram, jalur pemandu (*guiding block*), atau *lift* dengan huruf Braille dan *voice over*? Hal sederhana, namun menggelitik bagi kita untuk

mendiskusikan persoalan ini lebih lanjut. Saya tak berarti menafikan atau meremehkan fasilitas infrastruktur yang aksesibel. Difabel dengan keistimewaan organ tubuh, mental, ataupun intelektual tetap memerlukan dukungan berupa infrastruktur yang memadai. Pertanyaan ini justru saya tujukan untuk memperluas makna inklusi, aksesibilitas, dan untuk menembus makna berbagai ruang.

Pengalaman saya lainnya, ketika saya menempuh pendidikan tinggi di Unika Soegijapranata dan Universitas Diponegoro. Harus saya akui, kedua institusi pendidikan tinggi itu tak memiliki infrastruktur gedung dengan aksesibilitas memadai. Kampus Unika Soegijapranata, misalnya, dengan kontur tanah yang tak rata, memberikan tantangan bagi saya ketika hendak mengakses gedung-gedungnya. Begitu pula dengan Universitas Diponegoro, Kampus Pleburan, dengan bangunan kunonya. Namun, hal itu tak menghambat saya untuk mengakses gedung, pendidikan, atau fasilitas lainnya. Sebab, saya memiliki teman-teman, dosen, dan tenaga pendidik yang memfasilitasi dan membantu saya untuk mengakses berbagai hal tersebut. Sehingga, saya dapat menempuh dan menuntaskan pendidikan tinggi dengan menyenangkan dan memuaskan.

Pengalaman kedua yang saya sampaikan di atas, menunjukkan bahwa aksesibilitas dan inklusifitas tak bergantung pada keberadaan infrastruktur gedung dan ruang fisik lainnya. Justru, pengalaman kedua itu menggambarkan betapa lingkungan atau ruang sosial yang (begitu) berperan dalam menciptakan aksesibilitas bagi saya. Hal utama yang mendasari itu semua ialah kepedulian dari para anggota di ruang sosial tersebut. Namun, tentu tak semua ruang sosial dapat atau memiliki kepedulian untuk difabel. Pengalaman saya (dapat dikatakan) keberuntungan, sebab pada kenyataannya masih banyak ruang sosial yang tak aksesibel dan (malah) tak merekognisi keberadaan difabel sebagai anggotanya. Maka, sudah menjadi hal yang lumrah, bila akhirnya perjuangan difabel harus mendapatkan jaminan dari hukum negara.

Pengalaman-pengalaman yang saya ceritakan di atas, dapat menggambarkan berbagai relasi yang melibatkan identitas, ruang, dan

hukum (norma). Karena itu, tak mengherankan bila terjadi pula transaksi atau (bahkan) kontestasi kuasa antara hukum, identitas, dan ruang. Identitas saya sebagai difabel misalnya, tentu akan berrelasi dengan ruang yang saya butuhkan atau dapatkan, dan pula aturan atau norma yang menyertainya. Konsekuensinya, akan terjadi dominasi, reduksi, dan saling tumpang-tindih, apabila kuasa dipraktikkan secara represif. Namun di sisi lain, ketiga hal itu saling membutuhkan satu dengan lainnya, untuk membentuk dan mempertahankan eksistensinya. Pertanyaanya kemudian, bagaimana relasi kuasa itu terjadi?

Kuasa di antara Identitas, Ruang, dan Hukum

Sebelum itu, sebenarnya apa yang kita maknai sebagai kuasa? Bagi Michel Foucault, seorang filsuf asal Prancis, kuasa tak boleh hanya dimaknai sebagai tindakan negatif (yang represif, melarang, dan menindas). Foucault menyarankan kita untuk memaknai kuasa dalam atau sebagai tindakan yang positif (kreatif, produktif, dan konstruktif). Terkait hal ini, Foucault menyatakan:

...because power would be a fragile thing if its only function were to repress, if it worked only through the mode of censorship, exclusion, blockage and repression, in the manner of a great Superego, exercising itself only in a negative way. If, on the contrary, power is strong this is because, as we are beginning to realise, it produces effects at the level of desire-and also at the level of knowledge. Far from preventing knowledge, power produces it. (...) The fact that power is so deeply rooted and the difficulty of eluding its embrace are effects of all these connections. That is why the notion of repression which mechanisms of power are generally reduced to strikes me as very inadequate and possibly dangerous.⁵

Sebagai seorang filsuf posstruktural, Foucault memang tak memberikan definisi pasti terkait terminologi kuasa. Ia hanya berusaha menerangkan kuasa sebagai praktik pembentuk kebenaran

⁵ Michel Foucault, 1980, "Body/Power", dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Harvester Press, hlm 59.

atas persaingan antara pengetahuan-pengetahuan dalam sebuah diskursus. Jadi, yang ingin ia tunjukkan ialah: kebenaran pengetahuan tak berasal dari pelarangan, melainkan melalui pembentukan (praktik kuasa) diskursus. Karena itu, kuasa tak mungkin dihapuskan, namun seharusnya (justru) kuasa dikelola secara positif (*governmentality*). Sehingga, kuasa dapat memberdayakan, bukan menghambat.

Kuasa selain membentuk kebenaran pengetahuan, juga membentuk individu, karakter, dan identitasnya. Foucault menjelaskan: "(...) *The individual, with his identity and characteristics, is the product of a relation of power exercised over bodies, multiplicities, movements, desires, forces.*"⁶ Karena itu, di dalam kuasa, terkandung jaringan-jaringan yang memungkinkan manusia berkomunikasi, bernegosiasi, dan bertransformasi, untuk membentuk karakteristik dan identitasnya sebagai individu. Maka, mustahil bila manusia hidup di luar jaringan kuasa yang ada dan terjalin. Begitu pula, kuasa membentuk ruang-ruang dan berbagai norma.

Secara tak langsung, hal ini membawa kita pada diskusi terkait bagaimana hubungan kuasa antara hukum (norma), identitas (individu atau kelompok), dan ruang. Untuk menggambarkan hal ini, saya akan menggunakan permainan sepak bola dan perhelatan Pekan Olahraga Nasional (PON) beserta Pekan Paralimpiade Nasional (Peparnas) sebagai ilustrasi. Permainan dan perhelatan olahraga saya pilih sebagai ilustrasi, karena sangat konkret dan dekat dengan kita.

Siapa yang tak tahu permainan sepak bola? Sebuah permainan olahraga yang mendunia dan disukai hampir seluruh kalangan. Biasanya, sepak bola dimainkan di lapangan dengan luas tertentu, memiliki gawang pada kedua sisi lebar lapangan yang saling berhadapan, dan memiliki garis-garis penanda batas lapangan. Sepak bola dimainkan oleh 2 tim, yang masing-masing beranggotakan 11 orang. Sepak bola memiliki kode etik permainannya sendiri, yang secara internasional ditetapkan oleh FIFA. Dalam sebuah

⁶ Michel Foucault, 1980, "Questions on Geography", dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Harvester Press, hlm 74.

pertandingan, ada Wasit dan timnya yang akan bertindak sebagai penegak kode etik permainan.

Kode etik permainan sepak bola, biasanya mensyaratkan kedua tim sepak bola yang saling berhadapan untuk menggunakan seragam yang berbeda (menandakan ciri khas timnya). Seragam memberikan identitas pada pemain sebagai tim, sekaligus berfungsi untuk mempermudah pemain membedakan antara kawan dan pemain lawan. Selain itu, pemain juga memiliki nomor punggung, sebagai identitasnya secara individu dalam tim. Nomor punggung itu (seringkali) berfungsi untuk menentukan posisi pemain dalam strategi sepak bola. Bayangkan bila tim yang bertanding sepak bola tak menggunakan seragam, maka para pemain akan kesulitan membedakan kawan dan lawan. selain itu, kita sebagai penonton pun akan kebingungan dan tak dapat menikmati pertandingan. Begitu pula dengan pemain cadangan, pelatih, tim *official*, dan seluruh perangkat pertandingan termasuk wasit, akan menggunakan seragam atau tanda pengenal sebagai identitasnya. Seragam atau identitas itu akan sekaligus berfungsi untuk menentukan batas wewenang (hak) yang dimiliki dalam suatu pertandingan di atas lapangan.

Kedua tim yang berhadapan akan bertanding di atas lapangan dengan batas-batas tertentu. Ada garis-garis yang menandakan batas dan aturan yang dapat ditegakkan. Pemain sepak bola diperkenankan (bahkan dianggap berprestasi) ketika dapat mengecoh atau menipu pemain lawan ketika men-*dribble* bola di atas lapangan. Hal yang bertentangan dengan norma hukum atau agama, di mana tindakan menipu merupakan kejahatan dan dosa. Maka, dapat kita lihat bagaimana lapangan sepak bola menjadi ruang (yang) memiliki aturan dan normanya sendiri. Begitu pula dengan penjaga gawang (yang biasanya menggunakan seragam berbeda dari 10 pemain lainnya), yang pada batas tertentu dapat menyentuh bola menggunakan tangannya. Akan tetapi, di luar batas tersebut, penjaga gawang yang menyentuh bola dengan tangannya akan dianggap melanggar kode etik permainan. Sehingga, wasit akan memberikan hukuman bagi timnya, serta memberikan kesempatan tendangan bebas kepada tim lawan.

Lapangan sepak bola akan mendapat makna sebagai lapangan sepak bola, bila sedang digunakan untuk pertandingan sepak bola. Ketika lapangan itu dibiarkan kosong misalnya, ia akan menjadi lapangan berumput dengan garis-garis atau fitur tertentu. Atau, yang sering terjadi, lapangan sepak bola yang digunakan sebagai tempat konser atau pagelaran seni, ia tentu tak mendapat makna sebagai lapangan sepak bola, melainkan mendapat makna sebagai area konser atau pagelaran. Maka, makna dari lapangan sepak bola akan bergantung pada pertandingan sepak bola, pemain sepak bola dan *official* pertandingan, serta kode etik permainan yang diberlakukan.

Begitu pula dengan pemain dan seluruh perangkat pertandingan, serta kode etik permainan sepak bola, yang bergantung pada lapangan sepak bola sebagai ruang. Tim sepak bola yang bermain di luar lapangan sepak bola, mungkin akan mendapat identitas sebagai pemain sepak bola jalanan (bukan profesional). Demikian pula *official* pertandingan (wasit dan kawan-kawan), yang hanya dapat menegakan kode etik permainan di atas lapangan sepak bola. Karena itu, secara simultan, kode etik permainan sepak bola juga hanya bertaji di atas lapangan sepak bola. Eksistensi dari pemain sepak bola, wasit dan *official* pertandingan, serta kode etik permainan sepak bola bergantung pada ruang yang bermakna lapangan sepak bola. Maka, telah jelas tergambar, transaksi yang terjadi antara hukum, identitas, dan ruang.

Saya akan masuk pada ilustrasi kedua, tentang PON dan Perpanas. Hal ini untuk memberikan penjelasan lebih rinci, termasuk untuk mengaitkan pembahasan kita tentang difabel dan inklusi. Saya tak bermaksud mengkritik Peparnas, Paralimpiade, atau tajuk olahraga untuk difabel, yang seakan-akan mewujudkan kesetaraan, dengan cara yang eksklusif. Ilustrasi ini hanya ditujukan untuk memberikan penjelasan, terkait transaksi kuasa yang terjadi antara hukum, identitas, dan ruang. PON dan Peparnas saya pilih, karena saat ini sedang atau baru saja berlangsung di Papua.

PON merupakan acara olahraga nasional tahunan, yang mempertandingkan berbagai cabang olahraga dalam serangkaian waktu. Biasanya, se usai PON dilakukan, akan diikuti dengan

penyelenggaraan Peparnas. Hal ini mengikuti pola Olimpiade yang diikuti Paralimpiade, Asian Games yang diikuti dengan Asian Paralympic Games. Istilah “*para*’ yang disematkan pada tiap perhelatan itu berasal dari bahasa Yunani, yang berarti paralel atau ‘yang mengikuti’ Olimpiade. *Paralimpiade, Asian Paralympic Games*, atau Peparnas, merupakan pertandingan olahraga dari berbagai cabang, dengan individu-individu difabel yang menjadi atletnya.

Selain perbedaan waktu penyelenggaraan dan atlet yang berpartisipasi, PON dan Peparnas pun memiliki sejumlah perbedaan lainnya. Biasanya Peparnas memiliki cabang pertandingan yang lebih banyak, dengan menyesuaikan kondisi individu difabel. Misalnya, untuk bulu tangkis akan ada kategori untuk kursi roda, keterbatasan fungsi tubuh bagian bawah, keterbatasan fungsi tubuh bagian atas, serta keistimewaan postur tubuh (mini). Ada pula cabang olahraga yang hanya ada di Peparnas, seperti *Goal Ball* untuk difabel sensorik netra. Arena pertandingan biasanya akan menyesuaikan dengan kondisi para atlet. Untuk beberapa hal dalam bulu tangkis Peparnas misalnya, ketinggian net yang diturunkan, pertandingan dengan separuh lapangan, dan sebagainya. Aturan main dari masing-masing cabang olahraga pun berbeda, dengan aturan main yang biasanya. Sekali lagi, hal ini bergantung dan menyesuaikan dengan kondisi individu difabel yang menjadi atlet.

Pagelaran Peparnas, baru mendapat makna sebagai peparnas, bila ia diikuti oleh atlet yang merupakan individu difabel, menyediakan arena pertandingan yang aksesibel, serta menganut aturan yang memfasilitasi atlet difabel untuk bertanding. Ketika arena pertandingan dan aturan pertandingan Peparnas tak dapat memfasilitasi atlet difabel, maka mereka tak dapat bertanding dan melakukan perannya. Ilustrasi kedua ini, memang menunjukkan bahwa identitas atlet sebagai individu difabel memiliki peran dominan, untuk mempengaruhi aturan main (hukum) dan arena pertandingan (ruang). Akantetapi, tanpa didukung oleh aturan dan ruang yang memfasilitasinya, atlet difabel pun akan kehilangan identitasnya sebagai atlet peparnas.

Jadi, identitas dapat mempengaruhi ruang dan hukum. Di sisi lain, ruang membuat identitas dan hukum tetap memperoleh eksistensinya. Begitu pula hukum, yang dapat memproduksi atau mempengaruhi ruang dan identitas. Ketiga hal ini saling terkait, bertransaksi, dan bernegosiasi, menghasilkan (praktik kuasa) diskursus. Bagi Foucault, ruang bermakna penting, sebab:

(...) Once knowledge can be analysed in terms of region, domain, implantation, displacement, transposition, one is able to capture the process by which knowledge functions as a form of power and disseminates the effects of power. There is an administration of knowledge, a politics of knowledge, relations of power which pass via knowledge and which, if one tries to transcribe them, lead one to consider forms of domination designated by such notions as field, region and territory (...).⁷

Uraian itu menunjukkan, betapa ruang (wilayah) memiliki arti penting bagi kuasa. Tanpa ruang, kuasa tak akan memiliki eksistensi. Bahkan, setiap hal di dunia ini memerlukan ruang untuk menunjukkan atau mendukung eksistensinya. Perjuangan ruang (termasuk) krusial bagi gerakan dan kepentingan difabel.

Ruang Inklusi: Antara Hukum dan Praktik

Seperti telah kita ketahui, transaksi kuasa terjadi antara hukum, identitas, dan ruang. Pada bagian awal, saya pun telah menyampaikan beberapa pengalaman yang berkaitan dengan inklusi dan identitas saya sebagai difabel. Maka, pada bagian ini saya ingin mengajak kita untuk: “mencari makna ruang inklusi”. Apa makna sebenarnya dari ‘ruang inklusi’? Apa saja yang termasuk dan meliputi ruang sebagai ‘ruang inklusi’? Dan, bagaimana praktik pembentukan ruang inklusi dalam aturan dan penerapannya? Saya akan mencoba menjelaskan bagian ini dengan dasar perundang-undangan, sekaligus membandingkan dengan praktik yang terjadi. Dari hasil analisa, kita

⁷ Ibid, hlm 69.

sekaligus dapat melihat bagaimana relasi kuasa antara hukum, identitas, dan ruang dipraktikkan secara konkret.

Inklusi menjadi salah satu asas dalam pelaksanaan dan pemenuhan hak bagi difabel di dalam Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas. Secara khusus, frasa 'inklusif' muncul pada Pasal 2 huruf J Undang-Undang No. 8 Tahun 2016. Undang-Undang tak memberikan definisi atau penjelasan konkret terkait frasa 'inklusif' yang tertera. Bila menengok dari akar katanya, inklusi berasal dari kata '*include*', yang berarti mengikut sertakan (mengajak). Ia merupakan lawan kata dari eksklusif yang berarti menghalangi (mengecualikan). Secara sederhana, inklusi berarti proses membangun hubungan sosial yang menghargai keberagaman, sehingga individu atau kelompok dapat berpartisipasi dalam kehidupan sosial, dengan penyediaan akses yang memadai.

Maka, ruang inklusi dapat berarti sebuah sarana untuk memungkinkan individu atau kelompok tertentu dapat berpartisipasi dalam kehidupan sosial, dengan menyediakan akses yang memadai. Akses atau aksesibilitas sendiri, diartikan oleh Pasal 1 angka 8 Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 sebagai: "kemudahan yang disediakan untuk penyandang disabilitas guna mewujudkan kesamaan kesempatan". Ada beberapa indikator untuk menentukan sebuah ruang inklusi: (1) Adanya partisipasi difabel; (2) Adanya jaminan pemenuhan hak difabel; (3) Tersedianya fitur aksesibilitas; serta (4) Komunitas difabel yang menghargai keberagaman.⁸ Indikator itu bukan berasal dari peraturan perundangan, melainkan studi literatur yang dilakukan.

Indikator tersebut terwujud dalam ruang yang bersifat fisik dan sosial. Ruang fisik misalnya, berupa penyediaan gedung yang ramah difabel, adanya ram atau jalur pemandu di tempat-tempat umum, dan berbagai fitur aksesibilitas dalam bentuk fisik lainnya. Hal ini sama seperti pengalaman pertama, yang saya ceritakan di bagian awal.

⁸ Arif Maftuhin, 2017, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori, dan Indikator, dalam *Jurnal Tataloka*, Vol. 19, No. 2, hlm 93-103.

Sedangkan, ruang sosial yang inklusi berupa kelompok yang menerima, kebijakan yang menyediakan aksesibilitas, dan berbagai tindakan afirmasi lainnya. Hal ini seperti pengalaman saya, ketika menempuh pendidikan di Unika Soegijapranata dan Universitas Diponegoro yang juga telah saya ceritakan di bagian awal.

Saya harus mengapresiasi, karena hukum (Undang-Undang No. 8 Tahun 2016) telah memfasilitasi pembentukan ruang inklusi, baik secara fisik ataupun sosial. Namun, bagaimana penerapan ruang inklusi itu di lapangan? Sebab, ruang yang dibentuk oleh hukum, masih berupa ruang imajiner yang belum ada wujudnya, sebelum ia diterapkan. Untuk itu, saya melakukan observasi lapangan, dengan mencoba fitur aksesibilitas yang ada di ruang publik. Fitur aksesibilitas yang menjadi fokus saya ialah, keberadaan jalur pemandu untuk membantu difabel sensorik netra berjalan secara mandiri di ruang publik.

Banyak ruang publik yang saat ini dilengkapi jalur pemandu, untuk memudahkan difabel sensorik netra berjalan atau mengakses ruang tersebut secara mandiri. Keberadaan jalur pemandu di ruang publik sendiri telah dijamin oleh Pasal 10 ayat (2) huruf e Peraturan Menteri Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat No. 14 Tahun 2017 tentang Persyaratan Kemudahan Bangunan Gedung. Salah satu jalur pemandu yang pernah saya jajah, berada di Jalan Pahlawan Kota Madiun. Beberapa tahun terakhir, Jalan Pahlawan Kota Madiun memang berkembang pesat, dengan pembangunan yang dilakukan untuk menjadikannya ikon wisata Kota Madiun. Karena itu, keberadaan fitur aksesibilitas (seharusnya) menjadi perhatian yang serius. Namun, saat saya mencoba berjalan secara mandiri di atas jalur pemandu di sana (dengan tongkat sebagai alat bantu difabel sensorik netra), saya mengalami kesulitan. Sebab, jalur pemandu yang ada tak tersambung secara baik, pada beberapa bagian ia terputus oleh penutup saluran air di bawahnya. Selain itu, tak jarang saya menabrak objek-objek lain yang ditempatkan berdekatan atau (bahkan)

menghalangi jalur pemandu.⁹ Saya pun sempat menabrak kursi yang dibangun di tengah jalur pemandu.

Pengalaman saya bukanlah satu-satunya. Sebab, banyak rekan-rekan difabel sensorik netra lain, yang mengalami hal serupa. Di Jakarta misalnya, jalur pemandu di Jalan Veteran I Jakarta Pusat terhalang oleh tiang penerangan jalan. Di Surakarta, jalur pemandu (pernah) dipasang secara zig-zag, sehingga menimbulkan perdebatan dan pada akhirnya dibenahi. Sebenarnya, masih ada beberapa contoh yang terjadi di kota-kota lain, akantetapi akan sangat panjang untuk kita ulas. Dari berbagai contoh dan pengalaman yang saya ceritakan, kita dapat membayangkan betapa bahaya tindakan pemasangan jalur pemandu yang tak tepat. Jalur pemandu yang dipasang secara sembarangan bukan mempermudah, justru membahayakan bagi difabel.

Keberadaan jalur pemandu yang dipasang secara sembarangan, tak dapat memberikan makna kepada ruang yang ada sebagai ruang inklusi. Sebab, ia tak memberikan kemudahan (aksesibilitas), seperti yang ada di indikator ruang inklusi. Jalur pemandu yang sembrono itu, mungkin berfungsi sebagai pemanis (estetika) ruang publik. Namun, ia menyalahi fungsi aslinya, untuk membantu dan memandu difabel sensorik netra berjalan secara mandiri di ruang publik. Jadi, keberadaan fitur-fitur aksesibilitas yang melekat di ruang publik, tak serta-merta menjadikan ruang itu sebagai ruang inklusi. Lebih jauh, kita harus melihat dan membuktikan, bahwa fitur aksesibilitas itu bermanfaat dan berdampak, untuk memberikan kemudahan bagi difabel dalam mengakses ruang tersebut. Aturan teknis saja tak cukup untuk menjamin terwujudnya ruang fisik yang inklusi, hal ini harus dibarengi dengan kemauan dan komitmen dari pelaksana kebijakan.

Selain ruang fisik, ruang sosial yang inklusi pun menjadi sebuah perbincangan yang menarik. Keberadaan ruang sosial yang inklusi (seringkali) harus melibatkan penerimaan dari kelompok masyarakat.

⁹ Richard Kennedy, 2021, 'Madiun Ramah Difabel? Review Aksesibilitas Pahlawan Street Center, watch on <https://www.youtube.com/watch?v=1zAnQyC-FMs>

Secara umum, ruang sosial yang inklusi menjadi cita-cita dari Undang-Undang No. 8 Tahun 2016. Sebab, Undang-Undang No. 8 Tahun 2016, lebih menggunakan pendekatan model sosial dalam menjamin hak difabel. Seperti kita ketahui bersama, bagi pendekatan sosial, seorang individu menjadi difabel bukan karena keadaan fisiknya, melainkan karena ruang (lingkungan) sosialnya yang masih memberikan hambatan. Karena itu, semangat dari Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 ialah: meniadakan hambatan bagi difabel ketika ia hendak melakukan atau bergabung dalam kehidupan serta kegiatan sosial.

Saya percaya, menciptakan ruang sosial yang inklusi itu lebih sulit, dibanding menciptakan ruang fisik. Sebab, ruang sosial melibatkan individu-individu lain, dengan pemikiran dan kehendaknya sendiri. Tak jarang, ruang sosial yang ada belum merekognisi keberadaan difabel sebagai anggota dalam kelompok mereka. Sebagai contoh, Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 telah mengamanatkan institusi pendidikan untuk menyediakan layanan pendidikan inklusi. Namun, seringkali beberapa institusi berdalih bila mereka belum memiliki kompetensi, belum memiliki fitur atau sarana serta prasarana, dan belum memiliki pengalaman menerima peserta didik difabel. Sekalipun sulit, bukan berarti tak mungkin untuk menciptakan ruang sosial yang inklusi.

Pengalaman saya menempuh pendidikan di Unika Soegijapranata telah mematahkan seluruh alasan atau dalih tersebut. Saya merupakan mahasiswa difabel sensorik netra pertama di Unika Soegijapranata Semarang. Seperti yang telah saya sampaikan sebelumnya, fitur aksesibilitas di Unika Soegijapranata Semarang (ketika saya masuk dan menempuh pendidikan) masih belum memadai. Namun, karena kebijakan yang diambil oleh pemimpin Fakultas Hukum dan Komunikasi (ketika itu), membuat saya tetap dapat diterima dan menempuh pendidikan tinggi hukum dengan menyenangkan. Saya yang merasa diterima oleh teman-teman, para dosen, serta tenaga pendidik dapat melalui semua rintangan atau hambatan yang ada. Teman-teman, para dosen, serta tenaga pendidik menciptakan sebuah sistem pendukung, yang sekaligus menjadi fitur aksesibilitas bagi saya. Maka, ruang sosial yang inklusi (dengan kata

lain) dapat menyediakan fitur aksesibilitas untuk mengatasi hambatan yang terjadi. Faktor utama yang mempengaruhi penciptaan ruang sosial yang inklusif ialah penerimaan dari kelompok sosial yang ada.

Maka, pembentukan ruang fisik dan ruang sosial yang inklusif (hampir) selalu melibatkan aturan hukum dan identitas. Hukum, identitas, dan ruang (lagi-lagi) saling bersinggungan, bernegosiasi, dan bertransaksi. Namun, apakah benar pembahasan terkait ruang inklusif hanya mencakup ruang fisik dan ruang sosial saja? Apakah mungkin ada ruang lain yang perlu kita analisa dalam studi tentang difabel dan inklusif? Dan, bagaimana bila kita memaknai tubuh sebagai ruang? Sehingga, kita dapat melihat bagaimana transaksi kuasa bekerja dan terjadi pada tubuh difabel.

Tubuh Difabel sebagai Ruang bagi Identitas dan Hukum

Mengapa tubuh? Karena tubuh adalah ruang pertama bagi manusia ketika memulai kehidupannya. Tubuh (sekaligus) menandakan eksistensi manusia sebagai manusia. Tubuh sebagai ruang bagi jiwa, yang memberikan eksistensi jasmaniah. Tanpa tubuh, jiwa tak memiliki eksistensi jasmani di dunia. Sedangkan, tanpa jiwa, tubuh berarti mati (ruang kosong), seperti jenazah yang tak lagi memiliki status sebagai manusia.¹⁰ Kesatuan tubuh dan jiwa memberikan kita eksistensi (status) sebagai manusia. Karena itu, tubuh menjadi arena (ruang) pertempuran kuasa yang menarik bagi institusi-institusi sosial.

Institusi sosial (selalu) menginginkan tubuh biologis kita selaras dengan kepentingan sosial. Maka, mereka menciptakan tubuh sosial (tubuh yang dibayangkan dan dibentuk oleh masyarakat) guna menyelaraskan realitas tubuh biologis (yang dianggap bermasalah) dengan kepentingan sosial. Tubuh sosial itu biasanya menjelma dalam

¹⁰ Ketika hidup, manusia adalah subjek hukum. Namun, ketika meninggal jenazah bukan merupakan subjek hukum, melainkan objek hukum (benda). Sebagai pertimbangan, lihat Putusan Pengadilan Negeri Purbalingga Nomor 31/Pid.B/2003, yang menafsirkan jenazah sebagai objek hukum, karena memiliki unsur kepemilikan oleh ahli waris.

bentuk aturan hukum, norma agama, dan kebiasaan-kebiasaan. Michel Foucault, yang mengemukakan gagasan *biopower* dan *biopolitic*, berpendapat: “*I believe the great fantasy is the idea of a social body constituted by the universality of wills. Now the phenomenon of the social body is the effect not of a consensus but of the materiality of power operating on the very bodies of individuals.*”¹¹ Maka, berdasarkan pendapat Foucault, tubuh yang diharapkan oleh masyarakat (socio), ialah tubuh yang produktif (berdasarkan materialitas). Akibatnya, tubuh yang tak produktif dianggap sebagai ‘tak normal’, sehingga perlu mendapat normalisasi melalui tubuh sosial.

Tubuh biologis difabel (dengan demikian) menjadi ruang praktik kuasa yang menarik. Sebab, difabel memiliki keunikan dan keistimewaan fungsi tubuh. Namun, (seringkali) keunikan dan keistimewaan fungsi tubuh difabel dianggap sebagai permasalahan. Maka, tak jarang difabel mengalami stigmatisasi.¹² Difabel dianggap sebagai individu yang lemah, sakit, tak berdaya, dan perlu mendapat belaskasian. Konsekuensi lainnya, Difabel dianggap tak produktif (tak normal), karena itu tubuh biologisnya perlu mendapat pendisiplinan (normalisasi). Akibatnya, pengalaman dan pengetahuan difabel atas tubuhnya sendiri akan terdiskualifikasi, tergantikan dengan narasi pengetahuan yang diciptakan oleh aturan hukum dan berbagai institusi sosial lainnya.¹³

Aturan hukum memainkan peran dengan dalih untuk menjamin hak difabel. Untuk itu, hukum berusaha membentuk identitas difabel, dengan memberikan batasan-batasan yang jelas tentang siapa itu difabel. Hal itu tak mengherankan, sebab karakteristik hukum memang selalu berdasar kepastian, pembatasan, dan reduksi. Realita tubuh biologis difabel menjadi dasar, untuk kemudian direduksi menjadi norma-norma. Maka, difabel mendapat

¹¹ Michel Foucault, 1980, “Body/Power”, Op.Cit, hlm 55.

¹² Sharon Kay Stoll, 2011, “Social Justice: An Historical and Philosophical Perspective”, dalam *Journal of Physical Education, Recreation & Dance*, Vol. 82, No. 8, hlm 36-37. ¹²

¹³ Carol Smart, 1991, *Feminism and The Power of Law*, London: Routledge, hlm 9-11.

identitas hukum, yang seringkali dikonsepsikan berdasarkan 'normalitas', dengan tujuan 'normalisasi'. Tak jarang, realita difabel yang ada, tak tertangkap atau terekognisi oleh hukum secara utuh. Sebagai contoh, mari kita lihat ketentuan Pasal 1 angka 1 Undang-Undang No. 8 Tahun 2016, yang menyatakan:

“Penyandang Disabilitas adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.”

Sesuai dengan definisi difabel di atas: difabel merupakan individu dengan keterbatasan fisik, mental, intelektual, dan/ atau sensorik yang mengalami hambatan dalam berpartisipasi dengan lingkungannya. Ada dua hal utama yang tergambar dari definisi di atas, yaitu: (1) Keterbatasan fungsi tubuh biologis difabel; dan (2) Hambatan yang dialami dalam berpartisipasi dalam kehidupan sosial. Sesuai dengan itu, Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang No. 8 Tahun 2016, membatasi ragam jenis difabel dalam 4 kategori: (1) difabel fisik; (2) difabel intelektual; (3) difabel mental; dan (4) difabel sensorik, yang meliputi netra, runtu, dan wicara. Ragam jenis difabel itu, kemudian dijelaskan kembali di bagian penjelasan, dengan menyebutkan jenis-jenis yang lebih spesifik.

Persoalannya, Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang No. 8 Tahun 2016, tak dapat menangkap keseluruhan realita difabel. Ada beberapa individu yang mengalami hambatan karena fungsi tubuh biologisnya, namun tak terekognisi dalam ragam jenis yang disebutkan di atas. Misalnya, seorang teman yang mengalami keistimewaan jantung bawaan sejak lahir. Ia tak dapat beraktifitas seperti teman yang lainnya, ia mengalami hambatan ketika harus bersosialisasi. Belum lagi, ia harus menggunakan alat bantu jantung yang diimplantasikan di dalam tubuhnya. Namun, keadaan itu tak termasuk dalam ragam jenis difabel yang disebutkan dalam Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 dan penjelasannya. Akibatnya, ia yang sekalipun

mengalami hambatan dalam berpartisipasi dalam kehidupan sosial, tetap tak mendapat identitas atau jaminan hak sebagai difabel.

Saya dapat memahami pembatasan ragam jenis difabel dari Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang No. 8 Tahun 2016. Sebab, begitulah cara kerja hukum, dengan memberikan pembatasan, untuk menentukan subjek atau objek yang jelas, agar berkepastian. Selain, hal itu bertujuan untuk menyediakan layanan bagi difabel yang tepat-guna. Namun, saya menyayangkan penggunaan ragam jenis difabel untuk pembatasan yang bersifat diskriminatif. Misalnya, pada pengumuman lowongan formasi calon aparatur sipil negara, pada formasi khusus difabel sekalipun, akan ditentukan ragam jenis difabel mana yang memenuhi syarat. Atau, pada pengumuman lowongan pekerjaan swasta misalnya, biasanya akan tertulis khusus bagi jenis difabel tertentu yang dapat bermobilitas secara mandiri dan sederet kriteria lainnya. Hal ini menandakan, kita masih berorientasi kepada siapa dan cara kerja, bukan berorientasi pada hasil yang dapat diberikan.

Jadi, terlihat bahwa identitas difabel dalam Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 (masih) berorientasi pada keadaan fungsi tubuh biologis difabel, bukan berorientasi pada hambatan yang dialaminya. Identitas hukum itu (cenderung) membelenggu tubuh biologis difabel. Pengalaman dan pengetahuan difabel atas tubuhnya sebagai realitas, dengan sendirinya harus bersaing dengan narasi hukum. Karena itu, tubuh biologis difabel (saya katakan) menjadi ruang persaingan kuasa (diskursus) antara identitas dan hukum. Namun, tak berarti difabel kehilangan kesempatan untuk memperjuangkan narasi pengalaman dan pengetahuannya. Sebab, narasi pengalaman dan pengetahuan itu tetap memiliki kuasa yang kuat, untuk menentukan dan membentuk identitas. Michel Foucault, terkait hal ini memberikan penjelasan:

“This form of power that applies itself to immediate everyday life categories the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him that he must recognize and others have to recognize in him. It is a form of power that makes individuals subjects. There are two meanings of the word ‘subject’: subject to someone else by control dan dependence, and tied

to his own identity by a conscience or selfknowledge. Both meanings suggest a form of power that subjugates and makes subject to.”¹⁴

Uraian itu mengartikan bila setiap subjek memiliki kuasa. Dengan demikian, ia tak dapat begitu saja didominasi, terbelenggu, dan kehilangan otoritasnya. Selalu ada kemungkinan bagi ia, untuk menafsirkan kembali berbagai relasi kuasa yang terjadi di sekitar dan di dalam tubuhnya. Kuncinya adalah penggunaan kuasa secara produktif, kreatif, dan konstruktif. Hingga, mekanisme kekuasaan dapat menciptakan perlawanan dan perjuangan kelompok tertentu (dalam hal ini difabel), yang bekerja untuk melahirkan bentuk perlawanan dan pengetahuan baru.¹⁵ Hal ini yang sering kita sebut sebagai upaya emansipasi.

Upaya Ruang Publik: Gerakan Difabel dan Kemauan Pemerintah

Mekanisme kekuasaan sebagai perjuangan (biasanya) melahirkan gerakan-gerakan (manufer) di ruang publik. Saya percaya (sebenarnya) gerakan difabel di Indonesia telah bermanufer secara masif. Hal ini terbukti dari banyaknya organisasi kemasyarakatan difabel yang bermunculan. Ada organisasi yang bersifat umum (misal: Perhimpunan Penyandang Disabilitas Indonesia, Pusat Rehabilitasi Bersumberdaya Masyarakat, dll), mewadahi jenis difabel tertentu (misalnya: Perkumpulan Tunanetra Indonesia, Perhimpunan Jiwa Sehat Indonesia, dll), bergerak di bidang sosial tertentu (misalnya: Himpunan Wanita Disabilitas Indonesia, Pusat Pemilihan Umum Akses Penyandang Cacat, Yayasan Pendidikan Anak Cacaat, dll), dan kerohanian (Misalnya: Perkumpulan Tunanetra Kristiani Indonesia,

¹⁴ Michel Foucault, 2002, “The Subject and Power”, dalam James D. Faubion (ed.) *Michel Foucault: Power – Essential Works of Foucault 1954-1984*, Vol. 3, London: Penguin Books, hlm 331.

¹⁵ Carol Smart, *Op.Cit*, hlm 6. Lihat pula, Shelley Tremain, 2005, “Foucault, Governmentality, and Critical Disability Theory: An Introduction”, dalam Shelly Tremain (ed.), *Foucault and The Government of Disability*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, hlm 4.

Ikatan Tunanetra Muslim Indonesia, dll). Bahkan, organisasi-organisasi kemasyarakatan difabel itu (sebagian), membentuk koalisi bersama di Tahun 2013, untuk mengadvokasi pengesahan RUU Difabel yang kini menjadi Undang-Undang No. 8 Tahun 2016. Difabel telah bermanufer di ruang publik, menegaskan diri dan identitasnya sebagai yang lain (The Others), serta berupaya menegosiasikan kepentingannya. Pertanyaannya saat ini: bagaimana dengan komitmen Pemerintah sebagai regulator?

Pada penelitian yang saya lakukan di tahun 2021, saya berhasil mewawancarai Ariani Soekanwo selaku ketua Kelompok Kerja Undang-Undang Penyandang Disabilitas yang terbentuk di tahun 2013. Saya terkejut, sebab pada proses pembentukan Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 ada waktu-waktu tertentu di mana Koalisi Organisasi Difabel tak dikutsertakan. Padahal, Kualisi Organisasi Difabel itu menjadi representasi dari kelompok difabel, yang saat itu hak, identitas, dan kepentingannya hendak diatur oleh hukum negara. Ketika itu, Ariani Soekanwo mengungkapkan:

“Itu yang bikin Naskah Akademik Pokja RUU Disabilitas. *Draft* awalnya siapa yang bikin? Pokja juga. Kita diajak rapat, rapat, rapat, tapi 1,5 tahun sebelum pengesahan kita ditilep (kalau kata orang Jawa *dilimpekke*). Kita 1,5 tahun sebelum disahkan, kita sudah *nggak* diajak rapat. Kita minta *draft*-nya saja *nggak* dikasih.”¹⁶

Maka, wajar bila Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 (yang saat ini), masih belum betul-betul menjamin hak difabel dan meneladani nilai inklusifitas secara penuh. Karena ada kekosongan peran difabel selama beberapa waktu, dalam proses pembentukannya. Hal ini menjadi pekerjaan rumah kita bersama, untuk memastikan difabel dapat benar-benar ikut menegosiasikan kepentingannya di ruang publik. Terutama, ketika ruang publik itu hendak membentuk sebuah

¹⁶ Richard Kennedy, 2021, *Norma Hukum Indonesia tentang Difabel: Sebuah Politik Identitas*, tesis master, tidak diterbitkan, Semarang: Program Studi Magister Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, hlm 70-71.

produk hukum, yang berkaitan dengannya. Peran, kemauan, dan komitmen dari Pemerintah (sebagai regulator) sangat diperlukan dalam hal ini. Pemerintah seharusnya menyediakan dan mengikutsertakan difabel dalam pengambilan dan pembentukan kebijakan yang terkait dengannya.

Saya kira, hal ini positif untuk kita bersama. Artinya, tak semata untuk kepentingan difabel, melainkan pula kepentingan pemerintah. Pemerintah dapat melahirkan berbagai kebijakan yang tepat-guna, atau (setidaknya) tak melakukan mal administrasi dan kesalahan lainnya. Kesalahan-kesalahan yang ada, seperti pemasangan jalur pemandu yang keliru misalnya, dapat dihindarkan ketika melibatkan difabel dalam proses perancangan dan pembangunan. Proses penciptaan ruang sosial yang inklusi pun, dapat terkatalisasi dengan melibatkan peran difabel dalam pembuatan serta penerapan kebijakan. Saya percaya, (sebenarnya) Pemerintah telah banyak melibatkan kelompok-kelompok difabel dalam pembuatan kebijakan dan pembangunan. Namun, saya menyarankan Pemerintah (sebaiknya) bijak dalam berkolaborasi dengan orang yang tepat, di ruang dan waktu yang tepat. Sebab, difabel memiliki karakteristik yang unik dan istimewa, sehingga semua tak dapat dipukul rata. Tak jarang, individu difabel yang dilibatkan, bukan individu yang memiliki kompetensi di bidang bersangkutan.

Gerakan difabel dan Pemerintah memang harus berkolaborasi, untuk menciptakan diskursus (praktik kuasa) yang produktif dan konstruktif. Hal ini bertujuan untuk membentuk hukum (kebijakan), identitas, dan ruang yang menjamin hak difabel, tanpa harus mereduksi pengalaman dan pengetahuan difabel atas dirinya. Sehingga, hak asasi difabel dan nilai-nilai inklusifitas dapat terimplementasi secara penuh. Difabel sebagai individu dan anggota kelompok masyarakat, dapat memperoleh hak, identitas, dan ruang yang sesuai dengan kebutuhannya.

Saya percaya, sebenarnya tak sulit untuk menciptakan hukum, identitas, dan ruang yang inklusif bagi difabel. Terlebih, ketika kita hidup di Indonesia, sebuah bangsa dengan nilai kepedulian dan tenggang rasa yang tinggi. Kalau kita menelusuri kekayaan budaya

nusantara, kita akan mengetahui bila nenek moyang kita (sebenarnya) telah mengakui eksistensi difabel sejak dahulu. Beberapa cerita rakyat seperti 'Si Buta dari Gua Hantu' misalnya, menampilkan difabel sensorik netra sebagai tokoh utama. Belum lagi tokoh-tokoh pewayangan seperti Destarastra (difabel sensorik netra) atau Punakawan (difabel fisik). Cerita-cerita itu telah merekognisi difabel sebagai individu, bahkan menjadikannya tokoh. Tak jarang, dalam cerita-cerita itu, difabel digambarkan sebagai individu yang sakti (memiliki kemampuan khusus) dan independen. Maka, bukan hal mustahil, bila suatu saat nanti kita memiliki Undang-Undang tentang Difabel yang berkarakter Indonesia, yang dapat menjamin hak, identitas, serta ruang yang inklusif bagi difabel secara lebih bermartabat.

Daftar Pustaka

- Foucault, Michel, 1980, "Body/Power" dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Harvester Press.
- Foucault, Michel, 1980, "Questions on Geography" dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Harvester Press.
- Foucault, Michel, 2002, "The Subject and Power" dalam James D. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Power – Essential Works of Foucault 1954-1984*, Vol. 3. London: Penguin Books.
- Kennedy, Richard, 2021, *Norma Hukum Indonesia tentang Difabel: Sebuah Politik Identitas*, tesis master, tidak diterbitkan. Semarang: Program Studi Magister Ilmu Hukum Universitas Diponegoro.
- Maftuhin, Arif, 2017, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori, dan Indikator", *Jurnal Tataloka*, Vol. 19, No. 2. Pp. 93-103.
- Smart, Carol, 1991, *Feminism and The Power of Law*, London: Routledge.
- Stoll, Sharon Kay, 2011, "Social Justice: An Historical and Philosophical Perspective", *Journal of Physical Education, Recreation & Dance*, Vol. 82, No. 8,. Pp. 36-37.

Tremain, Shelley, 2005, "Foucault, Governmentality, and Critical Disability Theory: An Introduction" dalam Shelly Tremain (ed.) *Foucault and The Government of Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.

Peraturan Menteri Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 2017 tentang Persyaratan Kemudahan Bangunan Gedung.

Budaya Hukum Diskriminasi Kewarganegaraan terhadap Etnis Tionghoa-Indonesia

Demas Fega

fega.demas@gmail.com

Soegijapranata Catholic University

ABSTRACT

Discrimination is different treatment of groups or individuals based on categorical differences such as ethnicity, race, religion, social class, and gender. Through the assimilation policy during the Soeharto era, ethnic Chinese were considered as "foreign" ethnic groups who had to be assimilated into "natives". So that several regulations were issued that discriminated against ethnic Chinese, especially in the field of citizenship. This discriminatory regulation was later annulled during the Reformation era, but in fact the cancellation of this discriminatory regulation did not make ethnic Chinese treated the same as other ethnic groups in Indonesia. This happens because law and culture influence each other. In legal theory as the subject of culture or a constitutive approach, it is said that state law is state culture. So that when the state issues discriminatory regulations, a discriminatory culture will also be born in society. Then this discriminatory legal culture will not disappear immediately if a new regulation is issued which cancels the previous discriminatory regulation, so that this creates a gap between the written law and the actual situation in society. This article aims to explain how the law can become a culture and the author's experience as a descendant of Chinese ethnicity in Indonesia. This study will use a qualitative empirical juridical approach, with descriptive analytical research specifications and data collection techniques through library research and interviews.

Keywords: discrimination, assimilation, Chinese, legal culture, reformation.

ABSTRAK

Diskriminasi adalah perlakuan berbeda terhadap kelompok atau individu berdasarkan perbedaan yang bersifat kategorikal seperti, suku, ras, agama, kelas sosial, serta gender. Melalui kebijakan asimilasi pada masa pemerintahan Soeharto, etnis Tionghoa dianggap sebagai etnis “asing” yang harus berasimilasi menjadi “pribumi”. Sehingga diterbitkanlah beberapa peraturan yang mendiskriminasi etnis Tionghoa terutama dalam bidang kewarganegaraan. Peraturan yang bersifat diskriminatif ini kemudian dibatalkan pada era Reformasi, namun pada kenyataannya pembatalan peraturan diskriminatif ini tidak membuat etnis Tionghoa diperlakukan sama dengan etnis-etnis lain di Indonesia. Hal ini terjadi karena hukum dan budaya yang saling mempengaruhi. Dalam teori hukum sebagai pokok dari budaya atau pendekatan konstitutif, dikatakan bahwa hukum negara merupakan budaya negara. Sehingga ketika negara mengeluarkan peraturan yang bersifat diskriminatif maka akan lahir budaya diskriminatif juga dalam masyarakat. Kemudian budaya hukum diskriminatif ini tidak akan hilang serta merta jika di terbitkan peraturan baru yang membatalkan peraturan diskriminatif sebelumnya, sehingga hal ini menciptakan celah di antara hukum yang tertulis dengan keadaan sesungguhnya di masyarakat. Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana hukum dapat menjadi budaya dan pengalaman penulis sebagai keturunan etnis Tionghoa di Indonesia. Penelitian ini akan menggunakan metode pendekatan yuridis empiris yang bersifat kualitatif, dengan spesifikasi penelitian deskriptif analitis dan teknik pengumpulan data melalui studi kepustakaan dan wawancara.

Kata Kunci: diskriminasi, asimilasi, Tionghoa, budaya hukum, reformasi.

PENDAHULUAN

Status Kewarganegaraan merupakan salah satu hak dasar dalam Hak Asasi Manusia sebagaimana disebutkan dalam pasal 15 Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia (DUHAM), maka dari itu negara wajib menjamin dan melindungi status kewarganegaraan setiap warga negaranya. Namun pada masa pemerintahan Presiden Soeharto dikeluarkan berbagai kebijakan yang mendiskriminasi status kewarganegaraan etnis Tionghoa di Indonesia salah satunya SBKRI (Surat Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia). Kemudian pada masa Reformasi peraturan SBKRI ini telah dicabut dengan Keputusan Presiden No. 56 tahun 1996 tentang Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia. Namun pada prakteknya SBKRI masih diberlakukan bagi etnis Tionghoa di masa Reformasi, salah satunya pada kasus mantan atlet badminton Bernama Hendrawan. Hendrawan tidak dapat mengurus paspor yang akan digunakannya untuk bertanding di luar negeri hanya karena ia tidak memiliki SBKRI.¹⁷ Selain Hendrawan, kasus SBKRI ini juga dialami oleh Ling-Ling yang ditolak masuk dalam sebuah perguruan tinggi swasta dikarenakan ia tidak memiliki dokumen SBKRI.¹⁸

Menurut Esther Indahyani Jusuf yang merupakan seorang aktivis HAM dan juga pengacara, tetap berlakunya SBKRI di masa Reformasi dikarenakan SBKRI menjadi “tambang emas” bagi pegawai negeri. Tambang emas yang dimaksud adalah uang sogokan dari warga negara etnis Tionghoa kepada pejabat terkait untuk mengurus SBKRI, karena jika tidak maka mereka akan kesulitan dalam mengurus dokumen lain seperti paspor.¹⁹ Sedangkan menurut Ade Dachlan yang merupakan Humas Ditjen Imigrasi Depkeham, SBKRI masih berlaku dikarenakan banyaknya Warga Negara Asing (WNA) dari Tiongkok yang menggunakan paspor palsu untuk bekerja secara ilegal di

¹⁷ Justian Suhandinata, 2009, *WNI Keturunan Tionghoa Dalam Stabilitas Ekonomi & Politik Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, hal 328-329.

¹⁸ *ibid.* hal. 330.

¹⁹ *ibid.*

Indonesia sehingga menimbulkan kecurigaan terhadap Warga Negara Indonesia (WNI) etnis Tionghoa.²⁰

Keharusan bagi etnis Tionghoa untuk membuktikan kewarganegaraanya melalui SBKRI di masa Reformasi juga dikarenakan pengaruh dari Budaya hukum. Budaya dan hukum yang saling mempengaruhi dan tidak dapat dipisahkan, karena hukum menghasilkan budaya dan hukum adalah objek dari budaya. Dalam teori hukum sebagai pokok dari budaya (*Law as Constitutive of Culture*) atau dikenal sebagai pendekatan konstitutif, memandang hukum negara merupakan budaya negara dan hukum sebagai sesuatu yang tertanam dalam kehidupan masyarakat.²¹ Pendekatan Konstitutif menempatkan hukum di depan budaya (*law before culture*), maka hukum dianggap sebagai dasar dari budaya dan karenanya juga hukum merupakan dasar dari kategori pikiran individu dan hubungan sosial dimana mereka terlibat.²² Prinsip dari pendekatan konstitutif adalah hukum muncul dalam kondisi ketidaksetaraan antar kelompok sosial, sehingga hubungan sosial yang dibentuk oleh hukum tidak seimbang. Akibatnya hukum berfungsi penting sebagai instrumen dari kontrol sosial serta berfungsi untuk menciptakan dan mempertahankan ketimpangan sosial antar individu atau kelompok.²³

PEMBAHASAN

Etnis Tionghoa sebagai Minoritas Perantara

Diskriminasi terhadap etnis Tionghoa telah dimulai pada saat Belanda datang ke nusantara melalui sebuah perusahaan dagang Bernama VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*). Pada saat itu VOC atau kompeni melihat komunitas Tionghoa yang telah menetap dan berdagang terlebih dahulu di wilayah nusantara, sebagai komunitas

²⁰ Mega Christina, 2006, *SBKRI NO WAY Untuk Masa Depan Tanpa Diskriminasi*, Jakarta: Yappika Aliansi Masyarakat Sipil untuk Demokrasi, hal 59.

²¹ Menachem Mautner, "Three Approaches to Law and Culture", *Cornell Law Review*, Volume 96, Nomor 839, hal. 848.

²² *ibid.*

²³ *ibid.* hal. 850.

yang ramah dan dapat berwirausaha dengan baik. Hal ini kemudian membuat VOC lebih tertarik kepada orang Tionghoa ketimbang orang Jawa atau orang asing lainnya. Pada saat itu VOC menganggap orang Tionghoa sebagai rekan kerja mereka sehingga orang Tionghoa ditempatkan setingkat lebih tinggi dari orang pribumi. Belanda juga menempatkan orang Tionghoa sebagai “perantara” antara mereka dengan golongan pribumi. Belanda menawarkan pekerjaan sebagai *patcher* (orang yang mempunyai hak mengelola) untuk jalan tol, candu, rumah gadai, dan lain-lain kepada orang Tionghoa. Pada saat itu *patcher* jalan tol dan candu sangat dibenci oleh rakyat karena pajak jalan tol yang sangat menyengsarakan rakyat kecil dan rakyat yang sangat senang dengan candu merasa diberatkan dengan pajak candu. Hal ini menempatkan orang Tionghoa sebagai minoritas perantara yang secara ekonomi mapan tetapi secara politik mereka dibenci oleh rakyat.²⁴

Penempatan orang Tionghoa sebagai perantara tidak hanya dilakukan oleh Belanda, hal ini juga dilakukan oleh penguasa-penguasa daerah seperti Kraton Yogyakarta. Selain alasan orang Tionghoa dapat mendatangkan keuntungan besar terdapat beberapa alasan dibalik mengapa Sultan Yogyakarta menempatkan orang-orang Tionghoa sebagai penarik pajak, diantaranya:

1. Hanya memerlukan uang yang sedikit dan pembangunan serta perawatan gerbang-gerbang tol ditanggung oleh orang Tionghoa sebagai penyewa;
2. Biaya birokrasi yang dikeluarkan sedikit dikarenakan penjaga gerbang tol serta bawahan mendapatkan gaji dari keuntungan persewaan tersebut;
3. Tidak ada Tionghoa Jawa yang memiliki basis politik (kecuali Tan Jing Sing yang menjadi Bupati Jogja pada Desember 1813), sehingga tidak mempengaruhi persaingan-persaingan kekuasaan di istana;
4. Orang-orang Tionghoa sangat mudah untuk dijadikan kambing hitam jika muncul masalah-masalah mengenai politik dan ekonomi,

²⁴ Johannes Theodorus Vermeulen, 2010, *Tionghoa di Batavia dan Huru Hara 1740*, Jakarta: Komunitas Bambu, hal. 5-14.

meskipun sebenarnya kesalahan tidak terletak pada orang Tionghoa sebagai penyewa melainkan karena kegagalan-kegagalan administratif.²⁵

Penempatan orang Tionghoa sebagai “perisai” atau “kambing hitam” inilah yang diinginkan oleh Belanda dan juga penguasa-penguasa daerah. Dalam pengertian Ilmu Sosial posisi tengah yang dimiliki etnis Tionghoa dikenal sebagai “minoritas perantara” yang berarti:

Minoritas perantara sering berfungsi sebagai mediator antara kelompok dominan dan kelompok etnis subordinat. Mereka biasanya menduduki ceruk perantara [*intermediate niche*] dalam sistem ekonomi. Mereka memainkan berbagai peran dalam mata pencaharian selaku pedagang, pemilik toko, pembuang uang [Jawa: *mindring*] dan profesional independent. Dengan demikian, minoritas perantara melayani kelompok dominan dan subordinat. Mereka melakukan tugas-tugas ekonomis yang bagi mereka yang berada di puncak (elit) dianggap sebagai hal yang dibenci atau kurang bermartabat. Sehubungan dengan posisi ekonomi perantara mereka, kelompok ini sangat rentan [*vulnerable*] terhadap permusuhan dari luar kelompok etnisnya, baik dari kelompok dominan atau subordinat. Pada masa-masa tenggang, mereka adalah kambing hitam alami [*natural scapegoat*]. Mereka secara jumlah maupun secara politis tidak berdaya. Oleh karena itu, mereka harus memohon perlindungan kepada kelompok dominan yang akan memberikannya, sejauh peran ekonomis mereka masih dibutuhkan.²⁶

Menurut Didi Kwartanada penempatan orang Tionghoa sebagai minoritas perantara membuat orang Tionghoa sangat mudah untuk dijadikan sebagai kambing hitam jika terjadi masalah politik, ekonomi

²⁵ Peter Carey, 2008, *Orang Cina, Bandar Tol, Candu dan Perang Jawa Perubahan Persepsi Tentang Cina 1755-1825*, Jakarta: Komunitas Bambu, hal 54.

²⁶ Burhani dan Halimatusa’diah (ed.), 2020, *Dilema Minoritas Indonesia Ragam, Dinamika, dan Kontroversi*, Jakarta: PT Gramedia, hal. 59.

dan lainnya.²⁷ Maka loyalitas minoritas perantara terletak pada siapa saja yang bisa melindungi mereka, mereka yang tidak mengerti arti dari “minoritas perantara” ini akan menganggap etnis Tionghoa sebagai kelompok oportunistis yang tidak memiliki loyalitas sama sekali.²⁸

Diskriminasi Kewarganegaraan Etnis Tionghoa pada Era Orde Baru hingga Reformasi

Pada era Orde Baru etnis Tionghoa didiskriminasi melalui berbagai peraturan khususnya di bidang kewarganegaraan. WNI etnis Tionghoa yang telah berumur 18 tahun harus memiliki Surat Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia (SBKRI), sebagaimana diatur dalam Peraturan Menteri Kehakiman No. JB.3/4/12 tanggal 14 Maret 1978 tentang SBKRI. SBKRI sendiri muncul pada era Orde Lama, pada saat Perdana Menteri Republik Rakyat Tiongkok (RRT) Chou Enlai menyatakan RRT menganut asas *sanguinis* (keturunan) untuk seluruh etnis Tionghoa di luar RRT di tahun 1955. Maka pada saat itu dibuatlah perjanjian dwi-kewarganegaraan antara pemerintah RI dan RRT, yang kemudian menghasilkan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1958 tentang Persetujuan Antara Republik Indonesia Dan Republik Rakyat Tiongkok Mengenai Soal Dwikewarganegaraan. Peraturan ini mengatur mengenai kewajiban seluruh etnis Tionghoa di Indonesia untuk memilih kewarganegaraan RI atau RRT, yang kemudian peraturan ini dicabut pada tahun 1969 dengan dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1969 tentang Persetujuan Perjanjian Antara Republik Indonesia Dan Republik Rakyat Tiongkok Mengenai Soal Dwikewarganegaraan. Sehingga seharusnya anak yang dilahirkan setelah 20 Januari 1962 menjadi WNI tunggal, tidak perlu memilih kewarganegaraan dan juga tidak perlu membuktikan

²⁷ Patricia Dia Ayu Saraswati. “Etnis Tionghoa yang Selalu Jadi Kambing Hitam”, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170520190137-20-216135/etnis-tionghoa-yang-selalujadi-kambing-hitam>, diterbitkan tanggal 20 Mei 2017, diakses tanggal 16 November 2021 Pukul 09:54.

²⁸ Peter Carey, op. cit. hal. xiii

kewarganegaraannya dengan SBKRI. SBKRI di masa Orde Baru bertentangan dengan peraturan di atasnya yakni Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1958 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia dan Peraturan Pemerintah Nomor 67 Tahun 1958 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1958 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia. Dalam pasal IV Peraturan Penutup Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1958 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia disebutkan bahwa SBKRI ditetapkan oleh Pengadilan negeri menurut acara perdata biasa serta penjelasan pasal 2 Peraturan Pemerintah Nomor 67 Tahun 1958 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1958 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia yang menjelaskan SBKRI hanya diperlukan jika ada instansi/jawatan yang meragukan status kewarganegaraan seseorang yang dengan kata lain SBKRI bersifat tidak wajib.²⁹

Dalam era Reformasi SBKRI telah dibatalkan melalui Keputusan Presiden Nomor 56 Tahun 1996 tentang Bukti Kewarganegaraan Indonesia. Namun pada prakteknya warga negara Indonesia keturunan Tionghoa masih dimintai SBKRI untuk membuktikan kewarganegaraannya dengan dalih Kartu Tanda Penduduk (KTP), Kartu Keluarga (KK), dan akte kelahiran dapat dipalsukan.³⁰ Hal ini dialami seorang warga negara keturunan Tionghoa yang menceritakan mengenai bagaimana keluarganya mengurus paspor di kantor imigrasi Surabaya pada tahun 2007. Kakaknya yang pada saat itu ingin mengurus perpanjangan paspor buku ketiga mendapatkan kendala berupa permintaan petugas imigrasi (Perak, Surabaya) untuk menyertakan SBKRI. Meskipun petugas telah mengetahui bahwa perpanjangan paspor hanya perlu dengan menyertakan KTP/KSK dan akta kelahiran sesuai dengan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2006 Tentang Kewarganegaraan dan Peraturan Pemerintah Nomor 2 Tahun 2007 Tentang Tata Cara Memperoleh, Kehilangan, Pembatalan, dan Memperoleh Kembali Kewarganegaraan, tetapi petugas mengatakan

²⁹ Effendi dan Mihardja (ed.), 2006, *SBKRI Analisa Dan Hasil Pemantauan*, Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, hal. 114.

³⁰ Mega Christina, *op. cit.*, hal. 59.

bahwa ada instruksi dari dalam untuk kembali meminta SBKRI sebagai bukti kewarganegaraan dan menggugurkan Undang-Undang Kewarganegaraan karena ada orang yang hampir memiliki paspor palsu dengan menggunakan akta lahir palsu (bukan akta lahir RI).³¹

Selain SBKRI, diskriminasi etnis Tionghoa dalam bidang kewarganegaraan di era Orde Baru adalah anjuran ganti nama. Etnis Tionghoa dianjurkan untuk mengganti nama menjadi nama Indonesia sebagaimana diatur dalam pasal 5 Keputusan Presiden No. 240 tahun 1967 tentang Kebijakan Yang Menyangkut Warga Negara Indonesia Keturunan Asing. Kata dianjurkan dalam pasal ini seakan tidak mewajibkan warga negara keturunan Tionghoa untuk mengganti namanya, namun pada kenyataannya jika warga negara keturunan Tionghoa tidak mengubah nama mereka maka mereka akan dikaitkan dengan PKI (Partai Komunis Indonesia) yang berafiliasi dengan Partai Komunis Cina (PKC) di negara Cina.³² Sehingga penggantian nama dianggap sebagai bukti kesetiannya sebagai warga negara Republik Indonesia, selain masalah keamanan konsekuensi lain apabila tidak mengubah nama adalah susahny mengurus surat-surat resmi seperti KTP, SIM, Paspor dan lain-lain.³³ Masalah penggantian nama ini dialami oleh penulis sendiri, nama ayah penulis tidak dapat dicantumkan dalam akta kelahiran penulis karena nama ayah penulis

³¹ Wahyu Effendi dan Prasetyadji, 2008, *Tionghoa Dalam Cengkeraman SBKRI*, Jakarta: Visimedia, hal. 96.

³² Karena Orang dengan cap PKI adalah orang-orang “tidak bersih lingkungan” yang hidupnya dijamin akan sulit. Orde Baru menyingkirkan orang-orang seperti ini dari lingkungan pemerintahan. Hal ini berkaitan dengan tuduhan Presiden Soeharto bahwa PKI adalah dalang dari dalam upaya menggulingkan Presiden Soekarno (lihat: Petrik Matanasi, “Hampir Semua Musuh Orde Baru Selalu Disebut PKI”, (lihat: Petrik Matanasi, “Hampir Semua Musuh Orde Baru Selalu Disebut PKI”, <https://tirto.id/hampir-semua-musuh-orde-baru-selalu-disebut-pki-f5Vg>, diterbitkan pada tanggal 17 Oktober 2020, diakses pada tanggal 16 November 2021 pukul 10:00).

³³ Felix Nathaniel, “Hilangnya Identitas Orang Tionghoa Akibat Asimilasi Paksa”, <https://tirto.id/hilangnya-identitas-orang-tionghoa-akibat-asimilasi-paksa-el92>, diterbitkan pada tanggal 24 November 2019, diakses pada tanggal 16 November 2021 Pukul 12:34 WIB

masih bernama Tionghoa.³⁴ Meskipun pernikahan ayah dan ibu penulis telah diberkati di Gereja secara sah, namun pernikahan ini tidak dapat dicatatkan ke Catatan Sipil dengan alasan status kewarganegaraan istri dan anaknya nanti menjadi WNA.³⁵ Selain itu pegawai Catatan Sipil juga menyarankan agar nama ayah tidak dimasukkan didalam akta kelahiran anak-anaknya dengan alasan jika di cantumkan nama ayah yang masih bernama Tionghoa maka anak-anaknya akan dipersulit dalam segala urusan yang berkaitan dengan kewarganegaraan.³⁶ Hal ini tentunya merugikan karena selain status penulis sebagai Anak Luar Kawin (ALK), penulis juga hanya mendapatkan hak keperdataan ibu. Meskipun pada tahun 1996 ayah penulis telah mengambil sumpah sebagai warga negara Indonesia, namun tetap saja nama ayah penulis tidak dapat dicantumkan dalam akta kelahiran penulis yang lahir di tahun 1997.

Budaya Hukum Diskriminatif Terhadap Etnis Tionghoa

Dalam negara hukum seperti Indonesia, hukum merupakan salah satu norma yang melandasi banyak aspek kehidupan. Karena itu hukum harus menjamin keadilan untuk seluruh warga negara. Namun pada kenyataan hukum adalah produk politik, dimana hukum ditempatkan oleh mereka yang berkuasa (dominan) untuk kelompok yang lemah (subordinat) sebagaimana dikatakan oleh John Austin;

Hukum ditetapkan oleh mereka yang memiliki kekuasaan politik superior kepada mereka yang memiliki kekuatan politik inferior dan semua hukum akan selalu berkaitan dengan penguasa baik secara langsung maupun tidak, penguasa adalah orang atau kelompok yang memegang kekuasaan tertinggi dalam pemerintahan.³⁷

³⁴ Hasil wawancara dengan ibu Murtikawati pada tanggal 16 November 2021 di tempat tinggal ibu Murtikawati.

³⁵ *ibid.*

³⁶ *ibid.*

³⁷ Marmor (ed.), 2012, *The Routledge Companion to Philosophy of Law*, England: Informa Ltd, hal. 40.

Maka ketika pemerintah mengeluarkan sebuah peraturan yang bersifat diskriminatif sebagaimana penulis sebutkan yakni peraturan SBKRI dan ganti nama pada masa Orde Baru, hukum yang diskriminatif ini akan membentuk budaya yang menyebabkan kesenjangan antara hukum tertulis dengan kenyataan di masyarakat. Masyarakat telah dibiasakan oleh hukum untuk menganggap bahwa etnis Tionghoa adalah etnis asing yang bukan berasal dari Indonesia dan perlu membuktikan kewarganegaraannya. Tidak hanya masyarakat luar saja yang dipengaruhi oleh hukum diskriminatif, namun hal ini juga mempengaruhi etnis Tionghoa sendiri. Etnis Tionghoa menginternalisasi penerimaan bahwa mereka bukan etnis “asli” Indonesia, sehingga mereka perlu membuktikan “keIndonesiaanya”.³⁸ Sebagaimana yang terjadi pada ayah penulis yang akhirnya merasa perlu untuk mengambil sumpah sebagai warga negara Indonesia di tahun 1996, meskipun beliau lahir dan besar di Indonesia dan tidak pernah memilih kewarganegaraan lain selain Indonesia.

KESIMPULAN

Diskriminasi atau perlakuan berbeda terhadap Etnis Tionghoa telah dialami sejak masa penjajahan Belanda, etnis Tionghoa selalu ditempatkan sebagai etnis “asing” yang berbeda dengan etnis-etnis lain di Indonesia. Perbedaan ini kemudian dilestarikan melalui peraturan-peraturan yang bersifat diskriminatif diantaranya yakni SBKRI dan ganti nama, sehingga tidak hanya masyarakat biasa memperlakukan etnis Tionghoa sebagai etnis asing namun juga etnis Tionghoa telah menginternalisasi pola pikir bahwa mereka asing dan berbeda dengan etnis lain di Indonesia. Sebagaimana yang terjadi pada ayah penulis yang merupakan keturunan Tionghoa. Beliau tidak bisa mencatatkan pernikahannya di Catatan Sipil dan juga tidak dapat mencantumkan namanya ke dalam akta kelahiran anak-anaknya, serta beliau merasa perlu untuk mengambil sumpah pewarganegaraan

³⁸ Menachem Mautner, *loc. cit.*, hal. 854.

meskipun secara hukum seharusnya beliau telah menjadi warga negara Indonesia.

SARAN

Mendorong pemerintah Indonesia untuk berperan aktif dalam menciptakan budaya hukum yang mengakui etnis Tionghoa Indonesia sebagai warga negara Indonesia setara dengan warga negara Indonesia lainnya. Serta mensosialisasikan Pasal 4 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia mengenai siapa saja warga negara Indonesia, sehingga kedepannya tidak ada lagi perbedaan perlakuan dengan alasan etnis Tionghoa bukan etnis “asli” Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Johannes Theodorus Vermeulen, 2010, *Tionghoa di Batavia dan Huru Hara 1740*, Jakarta: Komunitas Bambu.
- Justian Suhandinata, 2009, *WNI Keturunan Tionghoa Dalam Stabilitas Ekonomi & Politik Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Mega Christina, 2006, *SBKRI NO WAY Untuk Masa Depan Tanpa Diskriminasi*, Jakarta: Yappika Aliansi Masyarakat Sipil untuk Demokrasi.
- Peter Carey, 2008, *Orang Cina, Bandar Tol, Candu dan Perang Jawa Perubahan Persepsi Tentang Cina 1755-1825*, Jakarta: Komunitas Bambu.
- Wahyu Effendi dan Prasetyadji, 2008, *Tionghoa Dalam Cengkeraman SBKRI*, Jakarta: Visimedia.
- Marmor (ed.), 2012, *The Routledge Companion to Philosophy of Law*, England: Informa Ltd.
- Wahyu Effendi dan Mihardja (ed.), 2006, *SBKRI Analisa Dan Hasil Pemantauan*, Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia.
- Ahmad Najib Burhani dan Halimatusa’diah (ed.), 2020, *Dilema Minoritas Indonesia Ragam, Dinamika, dan Kontroversi*, Jakarta: PT Gramedia.

<https://books.google.co.id/books?id=SqnaDwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

Menachem Mautner, "Three Approaches to Law and Culture", *Cornell Law Review*, Volume 96, Nomor 839.
<https://core.ac.uk/download/pdf/73975164.pdf>

Patricia Dia Ayu Saraswati. "Etnis Tionghoa yang Selalu Jadi Kambing Hitam",
<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170520190137-20-216135/etnis-tionghoa-yang-selalujadi-kambing-hitam>

Petrik Matanasi, "Hampir Semua Musuh Orde Baru Selalu Disebut PKI", (lihat: Petrik Matanasi, "Hampir Semua Musuh Orde Baru Selalu Disebut PKI", <https://tirto.id/hampir-semua-musuh-orde-baru-selalu-disebut-pki-f5Vg>

AHMADIYAH DAN RUNTUHNYA KEBEBASAN BERAGAMA DI INDONESIA

Dewi Praswida

Abstrak

Indonesia merupakan negara yang penduduknya menempatkan agama sebagai hal yang penting dan tidak bisa diganggu. Di Indonesia, pandangan agama mempengaruhi banyak hal termasuk kebijakan pemerintah. Agama Islam sebagai agama yang paling banyak dianut masyarakat Indonesia memiliki peranan yang tidak kecil dalam memberikan pengaruh terhadap setiap kebijakan yang diambil pemerintah baik pusat maupun daerah.

Agama Islam sendiri di Indonesia memiliki banyak ragam kelompok. Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah merupakan dua kelompok Islam terbesar di Indonesia, namun banyak lagi kelompok Islam lain yang terus berkembang di Indonesia, salah satunya adalah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI). Ahmadiyah merupakan kelompok Islam *anti-mainstream* yang lahir di India dan masuk ke Indonesia kurang lebih pada tahun 1925. Secara teologi, Ahmadiyah memang nampak lain daripada kelompok Islam yang lain karena mereka meyakini bahwa Mirza Gulam Ahmad, pendiri Ahmadiyah sebagai penerima wahyu setelah Nabi Muhammad SAW. Pandangan tersebutlah yang kemudian menggiring kelompok Islam lain menganggap Ahmadiyah sebagai sebuah aliran sesat karena kelompok agama Islam lain tidak mengenal bahkan mengimani sosok Mirza Gulam Ahmad.

Di Indonesia, nasib JAI tidak berhenti pada pertentangan secara teologi namun sudah masuk ranah persekusi antarumat beragama yang parahnya hal tersebut dikuatkan dengan kebijakan-kebijakan yang bernaung pada fatwa MUI Nomor: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 yang menegaskan bahwa Ahmadiyah adalah sesat

dan pemerintah wajib melarang serta menutup segala bentuk kegiatannya.

Segala tindakan persekusi tersebut tentu sangat bertentangan dengan UUD 1945 Pasal 29 yang mengatakan bahwa negara menjamin kemerdekaan penduduk untuk memeluk agama dan beribadah sesuai agama yang diyakininya. Dalam pandangan yang lebih sederhana lagi, aksi persekusi tersebut juga bertentangan dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika yang memiliki spirit bahwa masyarakat Indonesia akan tetap hidup rukun meskipun dalam keberagaman.

Aksi-aksi persekusi terhadap Jemaat Ahmadiyah Indonesia telah mencoreng wajah keharmonisan bangsa Indonesia yang selalu digadang-gadang sebagai contoh negara yang mumpuni dalam mengelola keberagaman untuk mempertahankan persatuan dan kesatuan bangsa. Melalui makalah yang penelitiannya akan dilakukan menggunakan metode deskriptif kualitatif dan pengumpulan datanya dilakukan secara daring (dalam jaringan) baik melalui konten-konten di sosial media, e-book dan tidak menutup kemungkinan akan menggali pendapat langsung dari pemuka agama yang bersedia. Penulis berharap hasil ulasan dari artikel ini dapat menjadi tambahan referensi dan juga pertimbangan untuk merumuskan kebijakan dalam upaya pemberantasan aksi-aksi persekusi untuk menguatkan persatuan dan kesatuan bangsa.

Kata kunci: Ahmadiyah, Persekusi, Hak Asasi, Agama, Indonesia

A. Latar Belakang

Keberagaman adalah hal yang tidak bisa dilepaskan dari realitas kehidupan masyarakat Indonesia. Tidak ada keberagaman yang nampak dominan di Indonesia karena setiap hal yang ada adalah beragam mulai dari bahasa yang digunakan untuk komunikasi setiap harinya, pakaian adat yang melekat ditubuh, jenis makanan pada masing-masing daerah, warna kulit, jenis rambut dan keberagaman yang sejak awal perumusan teks Pancasila hingga hari ini masih terus dibahas yaitu keberagaman agama. Agama menjadi hal yang sangat penting dan tidak bisa untuk dikesampingkan di Indonesia. Secara

statistik tercatat bahwa 99,99% dari total 260 juta penduduk Indonesia adalah pemeluk agama³⁹.

Agama secara sederhana dipahami sebagai tata aturan yang mengatur bagaimana seharusnya manusia bersikap kepada sang pencipta atau singkatnya adalah jalan menuju Tuhan tetapi, pemahaman mengenai agama pun juga nampak terus mengalami eksplorasi. Dalam pandangan masyarakat Indonesia misalnya agama hanyalah apa yang diakui sebagai agama resmi dan jalan menuju Tuhan lainnya biasa disebut aliran kepercayaan atau barangkali kelak akan muncul pemahaman yang lebih baru. Pengertian agama apabila kita selami dari kata bahasa Inggris *'religion'* akan memiliki arti yang lebih luas lagi karena mencakup agama wahyu, agama natural dan agama lokal dimana hal tersebut sejalan dengan pengertian agama menurut pandangan sosioantropologi⁴⁰. Berdasarkan pada penerima wahyu atau foundernya terdapat banyak sekali nama-nama agama di dunia dan untuk di Indonesia merujuk pada Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang pencegahan penyalahgunaan dan/atau penodaan agama bagian penjelasan dikatakan bahwa agama-agama yang dianut oleh masyarakat Indonesia adalah Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Buddha dan Khong Hu Cu dan selain ke-enam agama tersebut tetap dibiarkan keberadaannya dan diberikan jaminan penuh selama tidak melanggar peraturan yang berlaku⁴¹. Meski secara eksplisit disebutkan hanya terdapat enam agama yang dipeluk oleh masyarakat Indonesia namun pada kenyataannya agama/keyakinan yang dipeluk oleh masyarakat Indonesia ada banyak bahkan bisa saja ratusan karena setiap daerah

³⁹ Databoks.katadata.co.id (2021. 30 September). *Persentase Pemeluk Agama/Kepercayaan di Indonesia*. Diakses pada 29 Oktober 2021, dari <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/09/30/sebanyak-8688-penduduk-indonesia-beragama-islam>

⁴⁰ Marzali, A. (2016). *Agama dan Kebudayaan*. Umbara: Indonesian Journal of Anthropology, Volume 1 (1) Juli 2016 eISSN 2528-1569 pISSN 2528-2115.

⁴¹ Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.

umumnya memiliki aliran kepercayaan yang berbeda-beda seperti di Jawa ada kejawaan, di Jawa Barat ada Sunda Wiwitan, dsb.

Dari banyaknya agama dan kepercayaan yang dipeluk oleh masyarakat Indonesia, agama Islam menjadi agama yang paling banyak dipeluk oleh penduduk Indonesia. Agama Islam merupakan ajaran yang wahyunya diterima oleh Nabi Muhammad SAW pada sekitar abad ke-7 Masehi yang berpusat di Makkah dan Madinah. Seiring berjalannya waktu agama Islam terus berkembang tidak hanya di wilayah Negara-negara Arab saja tetapi sayapnya juga mengepak sampai ke dataran Indonesia. Masuknya Islam ke Indonesia konon pertama kali terjadi di pulau Sumatera dengan media perdagangan namun teori masuknya Islam di Indonesia tidak hanya satu tetapi kurang lebih ada lima yaitu 1). Teori Arab yang lebih menegaskan kepada waktu masuknya Islam ke Indonesia yaitu sekitar abad ke 7/8 Masehi langsung dari Arab; 2). Teori Cina yang lebih menekankan pada peran etnis Tionghoa terhadap penyebaran Islam di Indonesia; 3). Teori Persia yang menekankan pada penggunaan bahasa dalam penyebaran ajaran Islam di Indonesia yakni mereka mengklaim bahwa bahasa Persia telah digunakan dalam penyebaran ajaran agama Islam di Indonesia; 4). Teori India, pada pendapat ini lebih kepada kontra akan teori Arab. Teori India meyakini bahwa Islam masuk ke Indonesia bukan langsung dari Arab tetapi dari India dan bukan pada abad ke-7/8 Masehi melainkan abad ke-13 Masehi; dan 5). Teori Turki yang menunjukkan peran-peran bangsa Turki dalam penyebaran agama Islam di Indonesia.⁴²

Sebagai agama yang perkembangannya dipengaruhi banyak aspek baik aspek geografis, politik, budaya, ekonomi, bahasa dan berbagai aspek lainnya maka agama Islam juga memiliki beragam jenis atau meminjam istilah yang kerap digunakan oleh teman-teman Kristiani sederhananya agama Islam juga memiliki beragam denominasi dan di Indonesia sendiri setiap denominasi umumnya akan memiliki organisasi kemasyarakatan (ormas) sehingga biasanya perbedaan

⁴² Syafrizal, A. (2015). *Sejarah Islam Nusantara*. Jurnal Islamuna, Vol. 2, No. 2, Desember '15.

ormas juga mencerminkan perbedaan denominasi yang diikutinya. Munculnya beragam ormas Islam di Indonesia sebenarnya tidak hanya disebabkan oleh faktor dogma saja tetapi juga ada faktor sosial politik yang mempengaruhinya.

Terbentuknya ormas Islam sudah ada sejak zaman perjuangan kemerdekaan Indonesia mulai dari Jami'yatul Khair yang fokus pada aspek pendidikan, Syarekat Islam yang berfokus pada peningkatan taraf hidup dalam perniagaan meski akhirnya berkembang menjadi gerakan politik dan sosial serta dakwah Islam, Muhammadiyah yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan dengan tujuan menegakkan dakwah seluas-luasnya yang meliputi segala lini aspek kehidupan manusia, Nahdlatul Ulama (NU) yang hari ini menjadi ormas Islam terbesar di Indonesia, Persatuan Tarbiyah Indonesia (PERTI) yang berfokus pada bidang pendidikan dan dakwah Islam.⁴³ Selain ormas-ormas Islam tersebut kemudian ormas Islam juga makin banyak bermunculan seperti adanya LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), FPI (Front Pembela Islam), MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an), dan salah satu yang anti *mainstream* dan sering menjadi sasaran empuk kelompok intoleran adalah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI).

Ahmadiyah merupakan denominasi Islam yang boleh disebut anti-*mainstream* atau berbeda dari Islam pada umumnya karena mereka memiliki pandangan tentang kenabian yang cukup unik dan menimbulkan kontroversi dari pihak Islam arus utama. Jemaat Ahmadiyah adalah kelompok yang mengklaim dirinya Islam yang ajarannya dibawa oleh Mirza Gulam Ahmad seorang dari India yang kemudian ajarannya pun juga terus berekspansi termasuk ke Indonesia. Jemaat Ahmadiyah meyakini bahwa pendirinya adalah seorang nabi setelah Nabi Muhammad yang mana berangkat dari keyakinan mereka tentang nabi tersebutlah yang membuat masyarakat khususnya masyarakat Islam arus utama di Indonesia

⁴³ Realworldevaluation.org (2020, May 26). *Perjalanan Hadirnya Organisasi Islam di Indonesia*. Diakses pada 30 Oktober 2021 dari <http://www.realworldevaluation.org/perjalanan-hadirnya-organisasi-islam-di-indonesia/>

melabeli mereka sebagai aliran sesat hingga Majelis Ulama Indonesia (MUI) pun dua kali mengeluarkan fatwa untuk menegaskan kesesatan Ahmadiyah yakni fatwa tahun 1925 dan fatwa tahun 2005. Tidak hanya berhenti pada kedua fatwa MUI tersebut, upaya penolakan terhadap kelompok Ahmadiyah juga berujung pada dirumuskannya SKB 3 Menteri pada 9 Juni 2008 yang memberi peringatan dan pembatasan terhadap Jemaat Ahmadiyah Indonesia⁴⁴.

Penolakan terhadap Jemaat Ahmadiyah khususnya adalah yang ada di Indonesia tidak berhenti pada penolakan secara dogmatis namun juga berujung pada aksi-aksi persekusi mulai dari pembubaran kegiatan hingga pembakaran Masjid Jemaat Ahmadiyah Indonesia. Para pelaku kekerasan atas nama agama tersebut selalu berlindung dibalik fatwa MUI dan SKB 3 Menteri 9 Juni 2008 bahkan kerap kali pemerintah setempat juga turut mendukung aksi-aksi intoleransi tersebut. Apa yang terjadi pada Jemaat Ahmadiyah Indonesia tentu sangat bertentangan dengan nilai-nilai luhur bangsa Indonesia bahkan dengan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* yang sering kita banggakan. Selain bertentangan dengan nilai-nilai luhur dan semangat persatuan bangsa Indonesia, tindakan represif terhadap Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) tersebut juga menciderai semangat Hak Asasi Manusia baik yang tercantum dalam Deklarasi HAM PBB maupun UUD 1945. Melalui artikel ini penulis akan menyelami lebih dalam tentang bagaimana perlakuan masyarakat terhadap JAI mencerminkan runtuhnya kebebasan beragama di Indonesia.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan menggunakan metode deskriptif kualitatif dan pengumpulan datanya dilakukan secara daring baik melalui konten-konten di media sosial, *e-book* dan tidak menutup kemungkinan akan menggali pendapat langsung dari pemuka agama yang bersedia.

⁴⁴ Ummah, A. (2016). *Ahmadiyah dan Hak atas Kebebasan Beragama di Indonesia*. Jurnal Kemanan Nasional, Vol. II, No. 1.

C. Hasil Penelitian

1. Mengenal Ahmadiyah Secara Singkat

Ahmadiyah merupakan gerakan kebangkitan Islam yang lahir di India pada abad ke-19. Pendiri Ahmadiyah, Mirza Gulam Ahmad menobatkan dirinya sebagai seorang Al-mahdi, Al-Masih yang kedatangannya telah lama dinantikan oleh umat manusia. Seiring berjalannya waktu, ajaran Ahmadiyah semakin luas tersebar hingga akhirnya turut didakwahkan di Indonesia. Di Indonesia terdapat dua aliran Ahmadiyah yakni Ahmadiyah Lahore atau yang kemudian nama organisasinya adalah Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI) dan Ahmadiyah Qadiyan yang kemudian menamai dirinya sebagai Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI).

Ahmadiyah yang pertama kali datang ke Indonesia adalah Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI) atau Ahmadiyah Lahore pada tahun 1924 berawal dari kunjungan muballigh *Anjuman Ahmadiyah Isha'ati Islam Lahore* (AAIIL) ke Jogja yang kemudian mereka diberikan kesempatan untuk memberikan pidato sambutan dalam acara Kongres Muhammadiyah ke-13, 28 Maret – 1 April 1924⁴⁵. Lepas kunjungan tersebut, pada tahun 1928 tokoh Muhammadiyah bernama Raden Ngabehi HM. Djojosoegito mendirikan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI) yang kemudian pada tahun 1930 gerakan tersebut diakui oleh pemerintah Hindia – Belanda⁴⁶.

Pada tahun 1925 melalui Sumatera adalah kedatangan pertama kalinya Ahmadiyah Qadian atau Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Indonesia⁴⁷. Pemahaman kenabian milik Ahmadiyah Qadian inilah yang selalu menjadi dasar oknum Islam arus utama melabeli mereka sesat bahkan hingga melakukan persekusi terhadap mereka. Ahmadiyah Qadian berkeyakinan bahwa Mirza Gulam Ahmad

⁴⁵Ahmadiyah.org. *Masa Setengah Abad Gerakan Ahmadiyah Indonesia*. Diakses pada 02 November 2021 dari <https://ahmadiyah.org/gerakan-ahmadiyah-indonesia/sejarah-singkat-gai/>

⁴⁶Lipi.go.id (2008, May 24). *Belajar Sejarah Ahmadiyah*. Diakses pada 02 November 2021 dari <http://lipi.go.id/berita/belajar-dari-sejarah-ahmadiyah/2553>

⁴⁷Megapolitan.com (2011, Februari 15). *Ahmadiyah sejak datang sudah ditentang*. Diakses pada 02 November 2021 dari <https://megapolitan.kompas.com/read/2011/02/15/05325837/ahmadiyah-sejak-datang-sudah-ditentang>

adalah seorang Nabi. Hal tersebutlah yang kemudian menjadi kelompok Islam arus utama untuk melabeli Ahmadiyah sesat bahkan hingga melakukan intimidasi dan persekusi.

2. Payung Hukum Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia

Kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan bagian dari Hak Asasi Manusia (HAM) yang (seharusnya) dijamin implementasinya. Forum Internasional melalui Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) telah menyatakan bahwa:

“Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir. Hati nurani dan beragama. Hak ini harus mencakup kebebasan untuk menganut suatu agama atau kepercayaan apapun pilihannya. Dan kebebasan baik secara individu ataupun dalam masyarakat dengan orang-orang lain dan di depan umum atau sendirian, untuk mewujudkan agama atau kepercayaannya dalam beribadah, pentaatan, pengamalan dan pengajaran”

Indonesia sebagai negara hukum yang memiliki latar belakang keberagaman agama dan keyakinan yang kuat juga turut andil dalam menjamin kebebasan beragama warga negaranya. Bentuk andil negara Indonesia tersebut adalah dengan dirumuskannya berbagai payung hukum yang bertujuan untuk melindungi dan mewujudkan hak-hak beragama dan berkeyakinan warga negaranya. Pada tahun 1965 pemerintah menerbitkan dokumen Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/ Atau Penodaan Agama atau biasa dikenal dengan PNPS 1965 yang melalui bagian penjelasan pasal 1 secara eksplisit dikatakan bahwa agama yang paling banyak dipeluk oleh masyarakat Indonesia adalah Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Buddha dan Konghucu namun selain keenam agama tersebut tetap dijamin haknya dan dibiarkan keberadaannya selama tidak menimbulkan kerusakan atau melanggar peraturan perundang-undangan⁴⁸.

⁴⁸ Tapres 1965

Pada tahun 1999 pemerintah juga menerbitkan Undang-undang nomor 39 tentang Hak Asasi Manusia. Pada pasal 22 secara jelas dikatakan bahwa setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya tersebut lalu dipertegas lagi bahwa negara menjamin kemerdekaan setiap orang untuk memeluk agama dan keyakinan tersebut⁴⁹. Selain melalui PNPS 1965 dan UU nomor 39 tahun 1999, pemerintah Indonesia sebenarnya juga telah merumuskan payung hukum untuk menjamin kebebasan beragama melalui Undang-Undang Dasar 1945 pasal 28 E ayat (2) dan pasal 19 ayat (2), kedua pasal tersebut kurang lebih menyatakan bahwa negara menjamin dan melindungi kemerdekaan seseorang dalam beragama dan berkeyakinan⁵⁰.

3. Riwayat Tindakan Intoleransi Terhadap Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI)

Sebelum menjabarkan lebih lanjut mengenai tindak intoleransi terhadap Ahmadiyah di Indonesia, dalam tulisan ini penulis membatasi bahwa Ahmadiyah yang dimaksud adalah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) yang mana pemahaman kenabiannya selalu menimbulkan kontroversi dan menjadi dalil oknum Islam arus utama untuk melakukan tindak intoleransi terhadap mereka. Sejak kedatangannya pada tahun 1925, JAI sudah mengalami penolakan dari kelompok Islam arus utama namun karena kegigihannya dalam berdakwah akhirnya pengikut mereka pun juga terus bertambah di berbagai wilayah di Indonesia. Berikut adalah daftar beberapa kekerasan yang terjadi terhadap JAI di Indonesia:

- a) Penyerangan JAI di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat
Terjadi pada bulan Mei tahun 2018 atas dasar kebencian terhadap JAI yang mengakibatkan delapan rumah rusak, empat

⁴⁹Komnasham.go.id (1999, September 23). *UU Nomor 39 Tahun 2009*. Diakses dari <https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-%24H9FVDS.pdf>

⁵⁰Hukumonline.com (2010, September 21). *HAM dan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Diakses dari <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/cl6556/ham-dan-kebebasan-beragama-di-indonesia>

sepeda motor hancur, serta sebanyak 24 orang harus dievakuasi ke Kantor Polres Lombok Timur⁵¹.

b) Peristiwa Cikeusik

Tindakan ini terjadi pada tahun 2011 yang mengakibatkan enam orang tewas, satu mobil dibakar dan satu rumah dirusak. Menurut Komnas HAM, Intelijen kepolisian setempat telah mengetahui hal ini dua hari sebelumnya namun tidak ada upaya untuk meredamnya.⁵²

c) Penyegehan Masjid JAI

Penyegehan masjid JAI seolah menjadi hal paling lazim yang paling sering dilakukan oleh oknum Islam arus utama, kejadian ini tidak hanya sekali dua kali terjadi namun sudah berkali-kali. Salah satunya adalah yang terjadi di Depok yang mendapatkan dukungan dari pemerintah setempat alih-alih meniadakan intoleransi justru pemerintah setempatlah yang memberikan contoh tindakan intoleransi⁵³.

D. Pembahasan Hasil

Mempelajari siapa sebenarnya Ahmadiyah termasuk di dalamnya adalah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan apa yang telah terjadi kepada mereka lalu mendalami payung-payung hukum Indonesia tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan nampak sekali ada kejanggalan antara peraturan pemerintah dengan implementasi di lapangan. Indonesia memang negara yang boleh jadi disebut tidak sekuler karena sedikit banyak negara hadir mengambil peran dalam urusan agama/keyakinan warga negaranya namun Indonesia juga tidak bisa dibilang sebagai negara agama karena tidak melulu peraturannya berat pada ajaran agama. JAI bukanlah sebuah agama, mereka adalah realitas yang telah hadir sejak Indonesia belum

⁵¹Tirto.id (2018, Mei 20). *Kronologi Penyerangan Jemaat Ahmadiyah di Lombok Timur, NTB*. Diakses dari <https://tirto.id/cKOY>

⁵²Cnnindonesia.com (2021, September 08). *Deretan Penyerangan terhadap Ahmadiyah, Cikeusik hingga NTB*. Diakses dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210908142815-20-691467/deretan-penyerangan-terhadap-ahmadiyah-cikeusik-hingga-ntb>

⁵³Liputan6.com (2021, Oktober 23). *Penyegehan Masjid Ahmadiyah Depok Berlanjut*. Diakses dari <https://www.liputan6.com/news/read/4691551/penyegehan-masjid-ahmadiyah-depok-berlanjut>

merdeka. Mereka adalah kelompok yang tata ibadahnya adalah sebagaimana yang dijalankan umat Islam arus utama namun pemahaman kenabiannya saja yang berbeda. Bahkan JAI sebagai organisasi sosial juga diakui pemerintah melalui SK Menteri Kehakiman RI No. JA 5/23/13 tertanggal 13 Maret 1953⁵⁴. Dan hal tersebut selalu diperbarui setiap tahunnya⁵⁵.

Intoleransi terhadap JAI baik yang verbal maupun non-verbal hingga yang mengorbankan nyawa adalah penghianatan tidak hanya kepada realitas JAI namun juga penghianatan kepada semangat dan cita-cita luhur bangsa Indonesia untuk menjaga Bhinneka Tunggal Ika. Penghianatan tersebut tidak sebatas dilakukan oknum dilapangan yang memainkan tangan dan kakinya untuk mempersekusi JAI namun juga secara halus melalui tangan dan kaki para pemangku kebijakan. Majelis Ulama Indonesia melalui dua fatwanya yakni fatwa tahun 1980 yang dipertegas lagi pada tahun 2005 melalui fatwa nomor: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 menambah legitimasi seolah intoleransi terhadap JAI adalah tindakan halal. Fatwa MUI tersebut memicu semangat oknum Islam arus utama untuk memusuhi JAI karena melalui kalimat penutup fatwa tersebut secara tegas MUI mengatakan bahwa *"...Pemerintah berkewajiban untuk melarang penyebaran paham Ahmadiyah di seluruh Indonesia dan membekukan organisasi serta menutup semua tempat kegiatannya.."*⁵⁶ sebagai lembaga yang oleh sebagian umat Islam Indonesia diyakini mewakili suara umat Islam arus utama sangat mudah bagi MUI untuk merangkul dukungan masyarakat akan fatwanya. Memang, MUI bukanlah lembaga pemerintah namun siapa sangka pemerintah melalui Surat Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, Dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia tahun 2008 juga nampak

⁵⁴P2k.unkris.ac.id. *Ahmadiyah*. Diakses dari https://p2k.unkris.ac.id/id3/3065-2962/Ahmadi_40234_unkris_p2k-unkris.html#cite_note-2

⁵⁵Hukumonline.com (2012, Agustus 27). *Ahmadiyah Andalkan bantuan hukum eksternal*. Diakses dari <https://m.hukumonline.com/berita/baca/lt503ad1b22fbdc/ahmadiyah-andalkan-bantuan-hukum-eksternal/>

⁵⁶Mui.or.id (2005, Juli 28). *Fatwa Aliran Ahmadiyah*. Diakses dari <https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/13.-Aliran-Ahmadiyah.pdf>

memberikan legitimasi terhadap intoleransi kepada JAI khususnya melalui poin kedua yang berbunyi "...Memberi peringatan dan memerintahkan kepada penganut, anggota, dan/atau anggota pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI), sepanjang mengaku beragama Islam, untuk menghentikan penyebaran penafsiran dan kegiatan yang menyimpang dari pokokpokok ajaran Agama Islam yaitu penyebaran paham yang mengakui adanya nabi dengan segala ajarannya setelah Nabi Muhammad SAW."⁵⁷ kalimat yang melarang JAI untuk menyebarkan penafsirannya tersebut juga senada dengan fatwa MUI yang terlalu mengurus forum internum dalam kebebasan beragama. Pemerintah dan juga pemuka agama seharusnya sadar bahwa satu agama yang sama pun pasti akan lahir beragam pemahaman dan itu terjadi pada semua agama tidak hanya pada agama Islam saja.

Intoleransi terhadap JAI selalu berlandaskan pada fatwa MUI tahun 2005 dan SKB 3 Menteri tahun 2008 tanpa mau memperhatikan lagi payung-payung hukum yang sudah ada jauh sebelum kebijakan tersebut lahir. UUD 1945, Tapres 1965 dan UU Nomor 39 tahun 1999 seharusnya sudah cukup untuk menjadi payung hukum terhadap perlindungan kebebasan beragama dan berkeyakinan warga negara Indonesia. Negara dan masyarakat seharusnya lebih terbuka lagi dan mau sadar bahwa dalam kebebasan beragama terdapat apa yang disebut forum *internum* dan forum *eksternum*. Teologi, dogma dan hal-hal yang bersifat pandangan tentang keillahian dan wahyu-wahyu Tuhan seharusnya masuk dalam ranah *internum* yang tidak seharusnya diurus oleh orang lain termasuk di dalamnya oleh pemerintah dan apabila terjadi gesekan antar kelompok akibat pemahaman teologi atau dogma yang berbeda, pemangku kebijakan juga tidak layak membela yang arus utama saja, pemangku kebijakan harus bijak menjadi penengah dan tidak berpihak kepada siapapun apalagi kalau hanya berpihak kepada yang mayoritas. Ketika pandangan teologi atau dogma suatu kelompok agama dianggap meresahkan seharusnya para pemangku kebijakan pun juga turut

⁵⁷Advokasi.elsam.or.id (2008, Juni 09). SKB 3 Menteri tentang Ahmadiyah. Diakses dari http://advokasi.elsam.or.id/assets/2015/09/20080000_SKB-2008-Ahmadiyah.pdf

menganalisa lebih dalam lagi dan kalau yang resah hanyalah sesama penganut agama namun beda keyakinan dan pemahaman yang dianggap meresahkan tersebut tidak menimbulkan aksi-aksi kekerasan seharusnya tidak perlu pemangku kebijakan melarang pemahaman tersebut, yang perlu dilarang adalah oknum pelaku intoleransi yang hanya karena tidak terima ada yang mengklaim beragama Islam namun beda pandangan lantas bertindak semena-mena.

Sebagai negara hukum memang Indonesia harus turut hadir untuk warga negaranya termasuk dalam hal kebebasan beragama dan berkeyakinan namun negara harus bijak pula, negara harus ada dalam dalam ranah *eksternum* yakni ranah implementasi dari ajaran-ajaran agama yang diyakini oleh warga negaranya apakah menimbulkan kerusakan atau tidak misalnya, pernah ada kelompok agama yang meyakini bahwa orang-orang diluar kelompoknya darahnya halal dan boleh dibunuh tentu pemahaman tersebut akan berkaitan dengan interaksi mereka dengan sesama warga negara maka dalam ranah tersebutlah negara harus hadir melindungi warga negaranya dan juga memberikan pemahaman kepada si pemilik keyakinan bahwa menimbulkan kerusakan bahkan menghilangkan nyawa bukan perbuatan yang boleh dibenarkan.

Pemahaman kenabian milik JAI adalah ranah *internum* pun hal tersebut sebenarnya tidak berdampak terhadap bagaimana JAI berinteraksi dengan orang lain khususnya di Indonesia. JAI tidak pernah melakukan kerusakan bahkan menghilangkan nyawa dengan keyakinan kenabiannya, JAI justru selalu memberikan contoh tindakan cinta kasih kepada seluruh ciptaan Tuhan misalnya, didirikannya Humanity First menjadi wujud kepedulian JAI terhadap kemanusiaan hingga JAI menjadi pendonor kornea mata terbanyak. Bahkan JAI juga menggaungkan moto "*Love for all, hatred for none*". Kalau kita mau menyelami lebih dalam lagi justru keyakinan oknum Islam arus utama-lah yang memberikan ancaman terhadap interaksi antarsesama warga negara karena keyakinan mereka yang merasa sudah paling benar kerap kali enggan menerima realitas bahwa dalam satu agama terdapat beragam keyakinan adalah hal *lumrah* dan itu

tidak hanya terjadi dalam agama Islam saja, agama Kristen misalnya mereka juga memiliki beragam denominasi namun bisa diwadahi dalam naungan yang disebut oikumene.

Parahnya lagi keyakinan oknum-oknum intoleran tersebut selalu mendapat legitimasi hukum dan karena jumlah mereka banyak alih-alih mendinginkan tekanan massa justru pemangku kebijakan terus melanggengkan intoleransi antar umat beragama. Keberadaan JAI dan segala tindak kekerasan yang mereka alami adalah wujud nyata runtuhnya kebebasan beragama yang tertuang dalam UUD 1945, Tapres dan juga UU. Indonesia sebagai negara dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika dengan riwayat toleransi yang panjang bahkan juga menjadi contoh negara-negara lain untuk mengimplementasikan toleransi beragama harus tercoreng nama baiknya akibat kurang bijaknya oknum intoleran terhadap JAI yang selalu mendapat legitimasi hukum atas aksi-aksinya. Secara teologi/dogma JAI memang berbeda dengan kelompok Islam arus utama tetapi secara interaksi antarumat manusia JAI justru senantias mencontohkan cinta kasih kepada kita.

E. Simpulan

Berdasarkan pada uraian-uraian bab sebelumnya dapat kita simpulkan bahwa Indonesia adalah negara hukum yang senantiasa berupaya mengayomi seluruh warga negaranya termasuk dalam hal kebebasan beragama dan berkeyakinan tetapi seiring berjalannya waktu semangat Bhinneka Tunggal Ika untuk melindungi warga negaranya dalam berkeyakinan justru diruntuhkan oleh oknum-oknum yang tidak mau menyadari realitas beragama bahwa satu agama tapi beragam keyakinan adalah hal yang lumrah. Akhirnya pemahaman-pemahaman oknum tersebut memicu mereka untuk menyerang JAI karena dianggap sesat dan meresahkan padahal aksi-aksi merekalah yang sebenarnya menimbulkan keresahan dan banyak menimbulkan korban.

F. Saran

Pemerintah sebagai pemangku kebijakan dalam kaitannya dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan sebaiknya fokus pada ranah eksternum saja dan ranah internum biarlah menjadi urusan privat masing-masing individu.

Daftar Pustaka

- Marzali, A. (2016). *Agama dan Kebudayaan*. Umbara: Indonesian Journal of Anthropology, Volume 1 (1) Juli 2016 eISSN 2528-1569 pISSN 2528-2115.
- Syafrizal, A. (2015). *Sejarah Islam Nusantara*. Jurnal Islamuna, Vol. 2, No. 2, Desember '15.
- Ummah, A. (2016). *Ahmadiyah dan Hak atas Kebebasan Beragama di Indonesia*. Jurnal Kemanan Nasional, Vol. II, No. 1.
- Advokasi.elsam.or.id (2008, Juni 09). SKB 3 Menteri tentang Ahmadiyah. Diakses dari http://advokasi.elsam.or.id/assets/2015/09/20080000_SKB-2008-Ahmadiyah.pdf
- Ahmadiyah.org. *Masa Setengah Abad Gerakan Ahmadiyah Indonesia*. Diakses pada 02 November 2021 dari <https://ahmadiyah.org/gerakan-ahmadiyah-indonesia/sejarah-singkat-gai/>
- Cnnindonesia.com (2021, September 08). *Deretan Penyerangan terhadap Ahmadiyah, Cikeusik hingga NTB*. Diakses dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210908142815-20-691467/deretan-penyerangan-terhadap-ahmadiyah-cikeusik-hingga-ntb>
- Databoks.katadata.co.id (2021. 30 September). *Persentase Pemeluk Agama/Kepercayaan di Indonesia*. Diakses pada 29 Oktober 2021, dari <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/09/30/sebanyak-8688-penduduk-indonesia-beragama-Islam>
- Hukumonline.com (2010, September 21). *HAM dan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Diakses dari <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/cl6556/ham-dan-kebebasan-beragama-di-indonesia>

- Hukumonline.com (2012, Agustus 27). *Ahmadiyah Andalkan bantuan hukum eksternal*. Diakses dari <https://m.hukumonline.com/berita/baca/lt503ad1b22fbdc/ahmadiyah-andalkan-bantuan-hukum-eksternal/>
- Komnasham.go.id (1999, September 23). *UU Nomor 39 Tahun 2009*. Diakses dari <https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-%24H9FVDS.pdf>
- Liputan6.com (2021, Oktober 23). *Penyegehan Masjid Ahmadiyah Depok Berlanjut*. Diakses dari <https://www.liputan6.com/news/read/4691551/penyegehan-masjid-ahmadiyah-depok-berlanjut>
- Lipi.go.id (2008, May 24). *Belajar Sejarah Ahmadiyah*. Diakses pada 02 November 2021 dari <http://lipi.go.id/berita/belajar-dari-sejarah-ahmadiyah/2553>
- Mui.or.id (2005, Juli 28). *Fatwa Aliran Ahmadiyah*. Diakses dari <https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/13.-Aliran-Ahmadiyah.pdf>
- Megapolitan.com (2011, Februari 15). *Ahmadiyah sejak datang sudah ditentang*. Diakses pada 02 November 2021 dari <https://megapolitan.kompas.com/read/2011/02/15/05325837/ahmadiyah-sejak-datang-sudah-ditentang>
- P2k.unkris.ac.id. *Ahmadiyah*. Diakses dari https://p2k.unkris.ac.id/id3/3065-2962/Ahmadi_40234_unkris_p2k-unkris.html#cite_note-2
- Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.
- Realworldevaluation.org (2020, May 26). *Perjalanan Hadirnya Organisasi Islam di Indonesia*. Diakses pada 30 Oktober 2021 dari <http://www.realworldevaluation.org/perjalanan-hadirnya-organisasi-Islam-di-indonesia/>
- Tirto.id (2018, Mei 20). *Kronologi Penyerangan Jemaat Ahmadiyah di Lombok Timur, NTB*. Diakses dari <https://tirto.id/cKQY>

Perempuan Dalam Manajemen Sampah Perkotaan: Apakah Pengelolaan Sampah Yang Inklusif dan Sensitif Gender Mungkin?

Meifita Dian Handayani⁵⁸

Abstrak

Tulisan ini dibuat dengan tujuan memikirkan kembali perempuan di dalam isu sampah kota. Sampah kota adalah krisis, sampah tidak hanya menjadi bagian dari krisis lingkungan, tetapi juga krisis sosial dan ekonomi. Di dalam krisis sampah tersebut terdapat ancaman diskriminasi, ketidakadilan dan kekerasan terhadap perempuan.

Tulisan ini ingin melihat bagaimana sampah menjadi krisis, apa akibatnya bagi perempuan, dan bagaimana bentuk ketidakadilan, diskriminasi serta kekerasan terjadi sejak akar penyebab, sampai dengan upaya-upaya mengatasi krisis sampah yang bias gender? Ketidakadilan, diskriminasi dan peluang kekerasan tersebut dibentuk oleh sikap dan perspektif gender yang dipahami masyarakat maupun penyelenggara kebijakan.

Tulisan ini disusun berdasarkan kajian literatur, dilengkapi dengan data-data sekunder dan hasil wawancara dan pengamatan, serta menggunakan perspektif ecofeminisme. Perspektif ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana hubungan perempuan dengan lingkungan, konsumsi, sampah dan krisisnya.

⁵⁸ Penulis adalah Mahasiswa Program Magister Lingkungan dan Perkotaan Universitas Katolik Soegijapranata sekaligus bekerja sebagai Gender and Social Inclusion Specialist di Bintari Foundation, Semarang. Penulis dapat dihubungi melalui meifitahandayani@gmail.com

Tulisan ini melihat bahwa cara pandang kita terhadap alam, barang-barang, tubuh dan konsumsi serta bagaimana cara kita memperlakukan sampah sebagai bagian dari diri kita yang seringkali tidak diakui, selalu berusaha disingkirkan lalu dibebankan kepada perempuan, pada akhirnya menciptakan krisis dan ancaman diskriminasi, ketidakadilan serta kekerasan. Perempuan menjadi pihak yang rentan, ia hampir tidak memiliki pilihan selain harus bertarung dengan sampah di rumahnya maupun di lingkungan tempat tinggalnya, dengan segala risikonya.

Ecofeminisme memahami bahwa perempuan memiliki relasi yang dekat dengan alam, selain memiliki sifat melindungi dan merawat, perempuan seperti alam itu sendiri memiliki kecenderungan untuk menyembuhkan. Akan tetapi melimpahkan dan melekatkan persoalan sampah rumah tangga, sebagai bagian dari tugas dan kewajiban perempuan adalah bentuk diskriminasi dan ketidakadilan. Apalagi, nampaknya tidak ada upaya yang sungguh-sungguh untuk menangani krisis sampah dari akar persoalannya.

Keywords: ketidakadilan gender, sampah kota, ecofeminisme, krisis ekologi

Pendahuluan

Krisis sampah merupakan bagian dari krisis ekologi. Produksi sampah semakin meningkat seiring dengan laju populasi manusia yang berlipat ganda tanpa diiringi oleh meningkatnya kesadaran ekologis. Sampah berkaitan erat dengan konsumsi manusia, yang sangat dipengaruhi oleh gaya hidup, gempuran kapitalisme dan industrialisasi. Semakin tak terkendalinya konsumsi dan gaya hidup turut memperparah persoalan sampah.

Di Indonesia, Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) menyebutkan pada tahun 2020, total produksi sampah nasional mencapai 67,8 juta ton. Bila dibagi jumlah penduduk Indonesia, maka rata-rata produksi sampah adalah 0,68

kilo/orang/hari⁵⁹. Tingginya produksi sampah di Indonesia, terutama di kota-kota besar memunculkan permasalahan lingkungan, dari polusi dan pencemaran, permasalahan kesehatan maupun berkontribusi terhadap pemanasan global.

Pemerintah melalui KLHK mengakui bahwa tata kelola sampah di Indonesia belum optimal. 69 % sampah masih dikelola dengan cara *open dumping* serta *landfill*, yang menunjukkan rata-rata pengelolaan sampah kebanyakan masih berjalan seperti cara lama. Upaya pemilahan dan pemanfaatan ekonomi sampah memang sudah mulai sejak beberapa tahun terakhir, salah satunya dengan kegiatan bank sampah. Namun, kegiatan bank sampah sampai saat ini baru berkontribusi sebesar 1,7 % dari pengelolaan sampah nasional.

Salah satu upaya pemerintah dalam pengelolaan sampah di tingkat hulu adalah dengan menggalakkan berdirinya bank-bank sampah di seluruh Indonesia. Hal ini dianggap perlu dilakukan mengingat rumah tangga menyumbang hingga 60 % dari produksi sampah nasional. Bank sampah berperan dalam mengurangi dan mengelola sampah di tingkat rumah tangga. Dirjen Pengelolaan Sampah, Limbah dan Bahan Beracun KLHK pada sebuah webinar di Jakarta (2021) menyampaikan bahwa karena sebagian besar sampah berasal dari rumah tangga maka harus ada pengelolaan yang baik di rumah tangga, salah satunya adalah melalui bank sampah.

Selain bank sampah, pada bagian hulu pengelolaan sampah terdapat aktor-aktor lain yang sama pentingnya dalam mengatasi dan mengurangi jumlah sampah yang terbuang ke TPA. Mereka adalah para pemulung, perosok keliling, pengepul sampah dan orang-orang yang bekerja di dalam rantai nilai pengelolaan sampah di dalam masyarakat.

Umumnya, perempuan berada di posisi paling bawah dalam rantai nilai tersebut. Mereka bekerja secara cuma-cuma atau tidak dibayar, yaitu para ibu rumah tangga yang mengelola sampah di rumahnya

⁵⁹ <https://indonesia.go.id/kategori/indonesia-dalam-angka/2533/membenahi-tata-kelola-sampah-nasional>

serta para pengurus bank sampah. Kemudian mereka yang bekerja dengan upah kecil, tanpa perlindungan kesehatan dan jaminan lainnya, yaitu para pemulung, perosok keliling dan pekerja kasar di lapak-lapak pengepul sampah.

Manajemen sampah dari hulu ke hilir pada dasarnya tidak terlepas dari persoalan gender. Mula-mula, perlu direnungkan tentang pada siapa sebetulnya urusan sampah di rumah tangga dan di komunitas selama ini dilekatkan dan mengapa demikian?. Lalu dimanakah posisi dan peran perempuan saat mendiskusikan kebijakan, layanan, industri dan teknologi pengelolaan sampah di “ruang” yang lebih besar atau lebih tinggi?

Perempuan juga menjadi kelompok yang dirugikan dalam krisis akibat sampah yang menyebabkan krisis ekologi. Tetapi kebijakan pengelolaan sampah tidak menempatkan isu gender sebagai salah satu masalah yang penting. Padahal seperti yang dikatakan oleh Ruether, dalam Asmarani (2018) bahwa tidak ada solusi krisis ekologi dalam masyarakat yang hubungan dasarnya adalah dominasi.

Tulisan ini disusun berdasarkan kajian literatur dan data-data sekunder dari kasus pengelolaan sampah di Indonesia serta wawancara mendalam dan observasi. Penulis ingin melihat dalam proses pengelolaan sampah, dimanakah posisi dan peran perempuan dan laki-laki, lalu bagaimana posisi dan peran tersebut terbentuk, apakah ada ketidakadilan dan ketidaksetaraan disana? Selanjutnya, penulis juga ingin mengajukan pertanyaan, apakah pengelolaan sampah yang sensitif gender dan inklusif itu mungkin untuk dilakukan? Jika mungkin, apa saja syaratnya?

Masyarakat, Konsumsi dan Sampah

Manusia memproduksi sampah karena manusia mengkonsumsi barang-barang. Konsumsi dipengaruhi oleh berbagai faktor, konsumsi tidak serta merta terjadi, tetapi karena ada kebutuhan dan gaya hidup yang diciptakan. Di masa lalu, produksi sampah tak sebanyak sekarang. Jenis-jenis sampah juga makin beragam. Ini bukan saja karena jumlah penduduk yang lebih banyak, tapi juga karena semakin bervariasi dan tingginya produksi barang-barang.

Manusia dipaksa untuk membutuhkan barang-barang yang di masa nenek moyangnya tidak ada. Mulai dari produk perawatan tubuh, hingga produk rumah tangga semakin bervariasi jenisnya. Manusia juga merasa tidak cukup dengan makanan dan minuman rumahan. Kemampuan dan kesediaannya untuk memproduksi kebutuhan sendiri berangsur-angsur hilang atau dilupakan. Artinya, manusia semakin bergantung pada hal-hal dari luar dirinya, dari baju, produk makanan dan minuman, produk perawatan kulit dan rambut, barang-barang rumah tangga dan masih banyak lagi. Dari sanalah kemudian, semakin meningkat pula apa-apa yang dibuang dan dimuntahkan oleh manusia, yaitu sampah.

Selama ini kita menempatkan sampah sebagai sebarang barang yang terpisah dari diri kita. Ia ada tetapi tidak diakui ada. Sampah, serupa aib yang harus ditutupi atau dibuang jauh-jauh. Karena bau, kotor, tidak bernilai, yang kadang-kadang menunjukkan jejak konsumsi atau jejak dosa kita, padahal setiap hari kita menciptakannya. Ketika kita mengkonsumsi kemudian menghasilkan sampah, produk residu, buangan, muntahan ini seolah-olah tidak ada lagi relasinya dengan kita, apalagi berhubungan dengan bagaimana cara kita menjalani hidup sehari-hari. Kita jarang sekali mempertanyakan itu.

Pada suatu waktu, penulis memfasilitasi kelompok dalam *training* tentang pengelolaan sampah di tingkat hulu di Kota Semarang. Seorang peserta menyampaikan keluhannya bahwa sampah di wilayahnya sering menumpuk karena truk pengangkut sering terlambat. Lihatlah, betapa sulitnya ketika sampah di rumah, atau di kontainer di lingkungan tempat tinggal kita tidak segera diangkat pergi. Cerita peserta yang lain, ia mengaku merasa kesulitan dimana ia harus meletakkan kontainer sampah di kelurahannya. Tidak ada komplek RT/RW yang mau wilayahnya ada kontainer sampah.

Serupa itu hubungan kita dengan sampah. Tapi kita hampir tidak memikirkannya saat kita membeli makanan dengan bungkus plastik dan kertas berlapis-lapis dan membeli minuman kemasan setiap hari. Kita pun merasa tidak apa-apa ketika mengambil makanan terlalu banyak saat bertamu di hajatan nikahan, walau pada akhirnya tidak dihabiskan dan dibuang percuma. Manusia nampaknya punya

kecenderungan untuk mengkonsumsi apapun jika bisa, tetapi tidak ada yang mau rumah dan lingkungannya menyimpan hal-hal yang tersisa dari apa yang ia konsumsi.

Akibatnya krisis sampah menjadi sulit untuk dicegah. Mengapa sampah disebut krisis disini? Krisis yang saya maksud tentu saja bukan kelangkaan, tetapi sebaliknya jumlah sampah yang berlebihan dan berlipat ganda. Sampah ini menimbulkan pencemaran lingkungan, membahayakan kesehatan dan berbagai krisis ekologi dan sosial lainnya.

Di Tempat Pembuangan Akhir (TPA) Jatibarang yang terletak di Kedungpane Kecamatan Mijen Kota Semarang, rata-rata sampah yang masuk per hari adalah 3.750 m³ atau 750-800 Ton. TPA seluas 46,183 Ha ini memiliki daya tampung 4,15 juta m³ sampah (mapgeo.id/dkp). Dengan sistem pengelolaan sampah seperti saat ini maka umur pakai TPA Jatibarang tinggal 4-5 tahun lagi. Hal ini menjadikan pengelolaan sampah di tingkat hulu untuk mengurangi jumlah sampah di rumah tangga dan mengurangi sampah yang masuk ke TPA mendesak untuk dilakukan, tetapi di dalam proses ini tetap harus memperhatikan kesetaraan dan keadilan gender.

Perempuan, Rumah Tangga dan Sampah

Jika orang enggan berdekatan dengan sampah, lalu kenapa tugas mengelola sampah, terutama sampah rumah tangga kemudian dilimpahkan pada perempuan? Sampah rumah tangga seperti halnya tugas kerumahtanggaan secara umum dilekatkan sebagai urusan perempuan. Perempuan-lah yang didorong untuk mengatasi sampah.

Di banyak negara, baik negara maju maupun negara berkembang, sampah rumah tangga menjadi penyumbang terbesar dalam sampah perkotaan. Perempuan menjadi penanggungjawab utama dalam urusan rumah tangga termasuk pengelolaan sampahnya. (Fredericks 2008; Gani et al. 2012; Poswa 2004; UNEP 2015). Rumah tangga menjadi basis utama pengurangan dan pengelolaan sampah rumah tangga, dan perempuan menjadi pemain utamanya.

Di Indonesia, situasi ini juga tidak berbeda. Perempuan sebagai penanggungjawab utama dalam pengelolaan rumah tangga secara terus menerus dipromosikan melalui berbagai kegiatan, salah satunya adalah PKK. Tugas-tugas perempuan ini tampak dengan jelas dalam 10 Program Pokok PKK. Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) adalah organisasi perempuan yang ada di tingkat RT hingga Nasional. Ada 10 program utama di dalam PKK, yaitu: 1) Memahami dan mempraktikkan Pancasila; 2) Gotong Royong; 3) Pangan; 4) Sandang; 5) Perumahan dan tatalaksana rumah tangga; 6) Pendidikan dan keterampilan; 7) Kesehatan; 8) Pengembangan kehidupan berkoperasi; 9) Kelestarian lingkungan hidup; dan 10) Perencanaan yang sehat.

Dalam program pokok tersebut, dapat dilihat bahwa selain perumahan dan tata laksana rumah tangga, kelestarian lingkungan hidup menjadi tanggungjawab perempuan dalam rumah tangga dan komunitasnya. Hal ini termasuk di dalamnya adalah memastikan pengelolaan sampah dan kebersihan lingkungan rumah. Ada banyak sekali program kegiatan pemberdayaan perempuan melalui PKK contohnya terkait kesehatan lingkungan, kegiatan bank sampah, Tanaman Obat Keluarga, pembuatan pupuk kompos dan pupuk organik cair dan lain sebagainya.

Perempuan juga didorong untuk bisa lebih kreatif dalam memanfaatkan sampah rumah tangga, sehingga bisa mempunyai nilai ekonomis. Banyak sekali pelatihan untuk perempuan melalui PKK dan bank sampah terutama bagaimana membuat barang daur ulang dari sampah rumah tangga. Membuat produk dari limbah kain perca, limbah plastik atau baju yang sudah tidak terpakai, mengumpulkan minyak jelantah untuk dijual atau dibuat lilin aromaterapi, dan sebagainya. Program pemerintah seringkali melihat sampah rumah tangga dikaitkan dengan pemberdayaan perempuan.

Hal ini seperti contoh kegiatan webinar Meningkatkan Kewirausahaan Perempuan Melalui Pengelolaan Sampah Rumah Tangga Berkelanjutan yang diadakan Kementerian PPPA. Deputi Bidang Kesetaraan Gender Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan

Perlindungan Anak (Kementerian PPPA)⁶⁰, Agustina Erni tidak hanya menuturkan jumlah sampah terus meningkat seiring dengan laju jumlah penduduk dan aktivitas sosial ekonomi dan budaya yang dilakukan. Erni mengatakan webinar tersebut menjadi upaya yang sangat strategis. Ia, mewakili Kementerian PPA memiliki harapan yang besar dari webinar tersebut yaitu proses pengelolaan sampah yang sederhana ke depannya dapat memotivasi munculnya kreativitas dan produktivitas perempuan dan keluarga yang dapat berdampak terhadap kewirausahaan dan pendapatan perempuan dalam keluarga.

Pada dasarnya, semua hal tersebut baik. Namun, ketika urusan sampah dan pengelolannya di tingkat rumah tangga atau komunitas kemudian semata-mata dilekatkan pada perempuan, maka ada potensi kekerasan dan ketidakadilan gender disana. Upaya-upaya pelestarian lingkungan sebagai bagian dari kesadaran ekologi seharusnya adalah kesadaran bersama, seperti yang dikatakan oleh Wulan (2007), dimengerti sebagai kesediaan manusia untuk memahami keterbatasannya bahwa ia tidak bisa sepenuhnya memahami kerja dunia dan semua unsurnya, maka dengan demikian ia harus berusaha bekerja dengan alam lingkungan untuk mengarahkan hidup ini secara bersama-sama bagi kesejahteraan komunitas dunia tersebut. Dengan kata lain, upaya-upaya melindungi dan menyelamatkan lingkungan adalah tugas setiap manusia tanpa kecuali.

Dalam sebuah kelompok diskusi bersama dengan pengurus bank sampah, perangkat pemerintahan desa/kelurahan, dan pengurus TPS di Kota Semarang, saya pernah menanyakan bagaimana cara mensosialisasikan pemilahan dan pengelolaan sampah di wilayah mereka? Semua senada menjawab, lewat PKK, baik PKK tingkat kelurahan, sampai PKK tingkat RT dan dasawisma. Kenapa tidak melalui pertemuan bapak-bapak? Jawabnya, karena ibu-ibu yang paling rajin, dan paling biasa dalam bergerak untuk pengolahan

⁶⁰ <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/3010/tingkatkan-pemberdayaan-perempuan-melalui-kreativitas-kelola-sampah-rumah-tangga>

sampah. Karena itu, serahkan pemilahan dan pengelolaan sampah pada ibu-ibu.

Tetapi, akan berbeda jika pertanyaan saya adalah siapa yang mengambil dan mengelola iuran sampah? Maka jawaban umumnya adalah dipungut dan dikelola pengurus RT/RW masing-masing. Siapakah mereka? Bapak-bapak.

Jika kemudian Anda bertanya, tapi bukankah perempuan lah yang paling banyak mengurus dan mengelola bank sampah? Sebuah kelembagaan sampah yang *legal* dan sangat didukung pendiriannya oleh pemerintah. Benar, sebagian besar bank sampah dikelola oleh perempuan. Tetapi bukankah lagi-lagi, bank sampah yang ada selama ini sebagian besar bersifat sosial?

Perempuan pengurus bank sampah mengalokasikan waktu, energi dan pikirannya secara cuma-cuma untuk pengelolaan bank sampah. Jika bank sampah kemudian memiliki pendapatan, pendapatan tersebut kembali pada masing-masing nasabah, dimana nasabahnya juga sebagian besar para ibu rumah tangga.

Mengurus sampah, ketika dilimpahkan hanya semata-sama pada perempuan, karena ia adalah perempuan, maka tidak hanya menimbulkan beban tambahan bagi perempuan, tetapi merupakan bentuk ketidakadilan gender. Pelimpahan tanggungjawab pengelolaan sampah pada perempuan mendorong dan mengekalkan *stereotype* bahwa perempuan memang bertanggungjawab dan bertugas untuk ini. Ini berbeda dengan pandangan ecofeminisme yang melihat bahwa perempuan memiliki sifat yang sama dengan ibu bumi, yaitu menjaga dan merawat.

Sebaliknya, ecofeminisme ini anti dominasi. *Stereotyping* gender dan dominasi kuasa yang mewujud dalam pengelolaan sampah jelas tidak sesuai dengan apa yang diharapkan dalam pandangan ini. Jangan sampai kemudian kita mendorong konstruksi berpikir bahwa tugas merawat lingkungan adalah tugas keperempuanan dengan memandang bahwa ini adalah kodrat perempuan dan bukan berupa kesadaran. Karena pandangan ini justru akan melemahkan dan memberi alasan bagi penindasan pada perempuan.

Khurun'in dan Subekti (2020) dalam sebuah penelitiannya terkait PKK dalam kegiatan lingkungan hidup menyebutkan bahwa kegiatan penghijauan, pemilahan sampah dan penanaman toga seperti yang didorong melalui PKK bukanlah inti dari gerakan lingkungan seperti perspektif yang diberikan oleh Ekofeminisme. Hal ini, pertama, karena PKK menurutnya lahir dari paksaan dan bukan kesadaran. Kedua, organisasi bentukan pemerintah sejak jaman Orde Baru ini justru melakukan domestikasi atau mengembalikan perempuan ke dalam kegiatan domestik. Sehingga dominasi maskulinitas dan patriarki seperti yang dikritik ekofeminisme tidak berkurang. Akar masalah dari krisis sampah pun tidak diselesaikan.

Sampah rumah tangga adalah tanggungjawab bersama seluruh anggota keluarga, bukan tanggungjawab perempuan. Hal ini seharusnya disadari sejak awal, bahwa mendorong peran laki-laki sama pentingnya dengan mendorong peran perempuan untuk bertanggungjawab mengurangi dan mengelola sampah yang diproduksi oleh rumah tangga masing-masing. Sama halnya, bahwa tanggungjawab atas kebersihan rumah dan lingkungan juga merupakan tanggungjawab bersama-sama, bukan melulu tugas perempuan.

Apabila isu dominasi, ketidakadilan dan pembagian peran gender dalam rumah tangga ini tidak diuraikan sejak awal, maka program semulia apapun yang mungkin dimaksudkan untuk memberdayakan perempuan melalui kegiatan manajemen sampah maka akan menambah beban perempuan dan berpotensi pada kekerasan dan ketidakadilan gender.

Sektor Informal Sampah dan Posisi Perempuan

Pada suatu siang, seorang perempuan paruh baya dengan jaket kuning dan kerudung coklat, keluar dari sebuah lapak pengepul sampah di daerah Tlogosari Wetan, Semarang. Ia berjalan menuju sepeda motor tua yang ia parkir di tepi selokan tidak jauh dari lapak tersebut. Saya kemudian mengajaknya berbincang-bincang sejenak. Namanya Marni (bukan nama sebenarnya), usianya 54 tahun, dan ia adalah seorang pemulung sampah. Ia menunjukkan pada saya, selembat dua puluhan

ribu dan dua lembar pecahan dua ribu, hasilnya menjual sampah baru saja. Sampah yang ia cari dari mengais di tempat sampah di depan toko-toko sejak jam 5 pagi.

Marni hidup sendirian, ia tidak memiliki anak, sementara mantan suaminya memiliki perempuan lain. Ketimbang terus menerima kekerasan dari suaminya, Ia memilih hidup sendiri, dengan mengontrak rumah petak yang bahkan tidak memiliki kamar mandi sehingga ia menumpang mandi di kamar mandi masjid. Sepeda motor yang ia pakai untuk bekerja adalah harta satu-satunya yang berharga, ia beli dari bos sampah dengan harga murah. Memulung sampah adalah satu-satunya hal yang bisa dilakukannya, sebuah pekerjaan yang tidak membutuhkan modal apalagi di usianya yang semakin tua. Ia bekerja dari subuh sampai sore hari dengan pendapatan tak sampai lima puluh ribu.

Selain Marni, ada banyak perempuan yang bekerja di sektor sampah, sebagai pemulung, perosok keliling, atau pemilah sampah di lapak-lapak pengepul. Ninik, 35 tahun (bukan nama sebenarnya), setiap hari bekerja membelah dan mencacah kasar sampah plastik secara manual menggunakan golok kemudian dimasukkan ke masing-masing wadah sesuai jenis dan warnanya. Sampah tersebut nantinya akan digiling dengan mesin. Ninik bukan karyawan dengan gaji bulanan. Ia dibayar borongan sebesar 500 rupiah/kilogram sampah yang berhasil dicacah dan dipilahnya. Ia bekerja dari pagi sampai sore hari. Setelah menyiapkan masakan untuk anak-anaknya yang sekolah, ia berangkat ke pengepul. Kemudian ia pulang sebelum waktunya anaknya mengaji di sore hari, karena ia yang harus mengantarkan anaknya berangkat mengaji dan menyiapkan makan malam.

Lain halnya dengan Suparti (63) seorang perempuan pengepul sampah di kawasan lain di kota Semarang. Ada sekitar 8-10 orang perempuan yang bekerja mengumpulkan sampah untuknya. Perempuan-perempuan ini setiap pagi datang dengan menggunakan kendaraan umum dari Demak. Mereka kemudian mengambil sepeda *onthel* yang disediakan oleh pengepul, lalu berkeliling mencari sampah ke pemukiman-pemukiman di sekitarnya. Siang hari, para perosok keliling ini kembali ke lapak, mengembalikan sepeda, menimbang

sampah dan mendapatkan uang bayaran senilai sampah yang ia dapatkan. Menurut Suparti setiap hari masing-masing perosok tersebut bisa mengumpulkan uang rata-rata 50.000-75.000 rupiah. Namun perlu dicatat, bahwa para perosok ini membeli sampah, bukan memulung. Jadi nilai tersebut tentu bukan nilai bersih yang mereka dapatkan dari jual beli sampah. Apalagi mereka masih harus membayar ongkos pulang pergi menggunakan kendaraan umum dari Demak ke Semarang.

Sampah kota, patut diakui telah menghidupi banyak orang seperti Marni, Ninik, Suparti dan para perempuan perosok yang berkeliling berjalan kaki, maupun membawa sepeda *onthel*. Mereka memiliki peran yang sama pentingnya dengan aktor-aktor lain dalam mengurangi sampah yang terbuang ke TPA. Namun sampai hari ini situasi dan peran perempuan ini tidak cukup dipikirkan dalam manajemen sampah perkotaan.

Perempuan seperti Marni, Ninik, dan perosok-perosok perempuan lainnya menghadapi hambatan dan situasi kerentanan gender yang spesifik. Kekerasan dalam rumah tangga seperti yang dialami Marni dapat mendorong perempuan masuk dalam sektor informal sampah. Kemudian situasi sektor informal sampah yang miskin perhatian, tanpa jaminan upah dan layanan kesehatan, juga menciptakan situasi kerentanan para perempuan di sektor informal tersebut.

Para pekerja informal ini berada di posisi paling bawah dalam hierarki rantai nilai pengelolaan sampah dan industri daur ulang. Dias dan Ogano (2015) misalnya melihat bahwa para perempuan pekerja informal ini tidak hanya tidak aman dan terjamin dalam memenuhi sumber-sumber penghidupan dan pendapatan tetapi juga mengalami stigma dalam masyarakat. Kerangka konsep untuk memahami ancaman atas sumber penghidupan para pekerja sektor informal terbawah ini menunjukkan bentuk-bentuk ketidakadilan sosial sekaligus ketidakadilan gender.

Marni, misalnya ia memiliki latar belakang ancaman kekerasan rumah tangga. Ia memilih hidup sendiri, menafkahi dirinya sendiri, walaupun tidak memiliki modal dan dukungan untuk hal tersebut.

Maka satu-satunya pilihan yang masuk akal baginya, di usia tersebut dengan pendidikan yang rendah adalah menjadi pemulung. Siapa yang akan memperkerjakan perempuan tua tanpa pendidikan yang hidup seorang diri di masa sekarang?

Mencari sampah memberinya pendapatan yang tidak tentu dan sangat sedikit. Ia juga tidak memiliki ruang untuk memilah, dan tuntutan perut untuk menjual cepat hari itu juga membuat pendapatannya semakin sulit untuk meningkat. Ia berpotensi ditipu pengepul karena timbangan yang tidak presisi, dan ia tidak memiliki posisi tawar untuk meminta harga yang lebih baik.

Dalam wawancara dengan salah satu pengepul, ia memberikan harga yang lebih rendah saat membeli sampah dari para pemulung. Alasannya, pertama karena pemulung tersebut tidak membeli, sehingga sudah sepatutnya diberi harga lebih rendah dari para perosok keliling yang harus mengeluarkan modal untuk membeli sampah. Kedua, karena sampah yang didapatkan pemulung umumnya dalam keadaan yang lebih kotor karena bercampur dengan aneka sampah lainnya. Kondisi sampah ini berbeda dengan sampah yang diterima perosok keliling, yang biasanya membeli dari rumah tangga. Ketiga, para pemulung biasanya tidak bekerja sendiri tetapi berada dalam naungan pengepul atau pelapak sampah tertentu. Mereka mendapatkan tempat tinggal. Hal ini karena umumnya pemulung berasal dari luar daerah sehingga membutuhkan semacam tempat tinggal (yang umumnya kurang layak) selama bekerja di kota. Terakhir, dari para induk semang ini para pemulung bisa mendapatkan pinjaman hutang sewaktu-waktu. Konsekuensinya, pendapatan mereka dipotong untuk membayar hutang dan mereka semakin tidak berkutik soal harga yang ditetapkan.

Selain itu Marni juga masih mengalami diskriminasi dari lingkungan tempat tinggalnya. Ia mengaku ia beberapa kali dilarang untuk menggunakan kamar mandi tempat ibadah, padahal disitu satu-satunya ia bisa mengakses air bersih untuk membersihkan diri atau keperluan lainnya. Masyarakat melihatnya kotor karena ia bekerja dengan sampah, karena Marni adalah pemulung. Hal ini sama seperti yang disampaikan Douglas (2003) dalam Dias dan Ogano (2015). Para

pekerja perempuan ini menghadapi ancaman atas sumber penghidupan dan mendapatkan stigmatisasi dari masyarakat. Mereka mengalami ketidakadilan dalam bentuk *stereotype*, pelecehan, kurangnya akses atas hak-hak dasar dan akses atas sumberdaya hingga akses atas pengambilan keputusan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Stigma-stigma tersebut misalnya dikaitkan pada kemurnian, kebersihan, dan status sosial dan ekonomi mereka yang serba lemah.

Nasib Ninik tidak berbeda jauh. Dengan pekerjaan yang diupah secara borongan pendapatannya jelas kecil dan tidak menentu, tergantung kekuatan dan kecepatannya dalam mencacah sampah plastik. Dalam sehari bisa mencacah 50 kg sampah sudah luar biasa. Dan dari 50 kg tersebut ia hanya akan dibayar 25.000 rupiah. Padahal pekerjaannya adalah pekerjaan beresiko tinggi. Sewaktu-waktu ia bisa terkena golok atau parang yang digunakannya untuk mencacah. Ia juga harus menyentuh semua sampah kotor yang tidak jelas darimana asal muasalnya tanpa menggunakan pengaman atau pelindung sama sekali. Saat diwawancara Ninik sedang mencacah jerigen bekas yang sangat kotor, dan kita tidak tahu jerigen itu sebelumnya digunakan untuk menyimpan apa. Dengan *telaten* Ninik terus mencacah dan memasukan hasil cacahannya ke dalam wadah yang berbeda-beda sesuai warna plastiknya.

Bekerja sepanjang pagi hingga sore hari tidak kemudian mengurangi tanggungjawab Ninik sebagai Ibu Rumah Tangga. Ia masih harus menyiapkan makanan untuk anak-anaknya, menyiapkan keperluan sekolah, mengantar anak-anaknya mengaji, mencuci baju, membersihkan rumah, melayani suami dan mengerjakan pekerjaan rumah tangga lainnya. Pertanyaannya, kenapa pekerjaan tersebut tidak dibagi dengan pasangannya? Cerita Ninik menunjukkan bahwa situasi para perempuan pekerja sektor informal dalam rantai nilai daur ulang sampah masih penuh dengan ketidakadilan gender. Pada Tabel berikut terlihat peran perempuan dalam pengelolaan sampah kota.

Tabel Ilustrasi Peran Perempuan dan Laki-laki dalam Rantai
Pengelolaan Sampah Kota

No	Kegiatan	Perempuan	Laki-laki	Keterangan
1.	Pengelola sampah di dalam rumah tangga	√		
2.	Street sweeper	√		Maksudnya adalah petugas penyapu jalan
3.	Community Volunteer	√		
4.	Waste picker	√	√	Perosok dan pemulung
5.	Pekerja pemilah sampah	√	√	Umumnya dibayar borongan
6.	Pembuat kerajinan bahan daur ulang	√		
7.	Pengangkut sampah dari rumah tangga ke TPS		√	
8.	Pengemudi truk dari TPS ke TPA		√	
9.	Karyawan TPS/TPS3R		√	
10.	Pengepul/pelapak sampah	√	√	Sebagian pengepul sampah merupakan bisnis keluarga, dikelola bersama
11.	Karyawan TPA		√	
12.	Karyawan industri daur ulang		√	

Sumber: diolah dari Seager, et al (2020)

Studi yang telah dilakukan Seager et al(2002) di Bhutan, Mongolia dan Nepal menunjukkan situasi yang hampir serupa dengan konteks Indonesia. Di dalam rantai nilai pengelolaan sampah perempuan lebih banyak bekerja secara sosial dan sukarela, atau bentuk-bentuk pekerjaan informal dengan keuntungan yang rendah dan tanpa perlindungan. Hal ini menunjukkan masih banyak hal yang harus dibenahi dalam manajemen pengelolaan sampah kota.

Ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender di dalam sektor sampah ini berangkat dari persoalan struktural yang pelik. Yaitu tentang rendahnya pendidikan dan kurangnya ketrampilan, diskriminasi akses atas dukungan keuangan, disriminasi yang berakibat pada perbedaan akses atas penguasaan sarana produksi dan modal, patriarki dalam kehidupan sehari-hari dan ketidaksetaraan dalam pembagian peran gender dalam rumah tangga dan masyarakat. Situasi yang serba kompleks ini melahirkan dan melanggengkan situasi kekerasan dan ketidakadilan yang berlapis pada perempuan, termasuk dalam sektor sampah.

Tetapi bukan tidak mungkin untuk memperbaiki situasi eksisting perempuan dalam pengelolaan sampah kota. Memperbaiki rantai pengelolaan sampah agar lebih inklusif dan sensitif gender harus dilakukan, untuk kemudian menciptakan manajemen pengelolaan sampah kota yang lebih berkeadilan sosial sembari semakin mengurangi produksi sampah dan mengoptimalkan jumlah sampah yang bisa didaur ulang.

Kesimpulan

Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan bagaimana sampah rumah tangga sejak mula telah dinisbatkan sebagai tanggungjawab perempuan. Perempuan kemudian tidak memiliki pilihan selain melakukan tanggungjawab tersebut. Sama halnya masih banyak perempuan kesulitan untuk sekedar meminta suami atau anak laki-lakinya menyapu dan membersihkan rumah. Di dalam komunitas, kegiatan pengelolaan sampah melalui bank sampah juga sepenuhnya dilimpahkan kepada perempuan.

Kemudian, situasi perempuan dalam sektor informal sampah pun seperti telah di bahas di atas menunjukkan betapa masih panjang dan merajalalanya ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender di dalam sektor sampah. Kita patut bercuriga bahwa posisi sampah dalam sistem sosial dan ekonomi di suatu masyarakat dibentuk dari situasi *existing* ketidaksetaraan gender, norma, *stereotype* dan pembagian peran yang diskriminatif. Jadi seperti yang diungkapkan Seager dkk (2020), sektor sampah tidak terpisah (dan tidak boleh dipisahkan) dari perspektif gender yang membentuk konstruksi sosial dan ekonomi masyarakat (UNEP 2015; UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019).

Pertanyaannya kemudian, apakah pengelolaan sampah yang inklusif dan sensitif gender itu mungkin untuk dirancang dan diwujudkan? Saya termasuk kelompok yang akan menjawab optimis. Tentu saja ini tergantung pada metode dan pendekatan apa yang akan dipilih oleh para aktor dan stakeholder yang berada di sektor sampah perkotaan ini.

Sektor sampah, terutama sektor informal sampah masih miskin studi. Saya sendiri mengalami kesulitan untuk menemukan data dan kajian terkait situasi dan peran sektor informal di bidang sampah. Tidak ada data yang pasti berapa jumlah pemulung di Indonesia, atau di kota-kota besar. Bagaimana karakteristik mereka, siapakah mereka, bagaimana cara mereka bekerja, situasi dan tantangan-tantangan harian yang mereka hadapi.

Demikian juga dengan para perosok keliling, pengepul dan pelapak sampah. Menguraikan bagaimana relasi yang dibangun antara pemulung, perosok dan para pemilik lapak jelas tidak mudah. Pertimbangan seorang pemulung dalam memilah sampah dan pada siapa akan menjual sampah yang diperolehnya bisa beragam. Karena itu sektor sampah ini menjadi begitu tertutup dan sulit untuk diselami.

Ketika kita ingin menariknya pada kajian gender, maka tantangannya semakin besar. Bagaimana cara mengarusutamakan isu gender ini dalam rencana kerja organisasi atau kelompok bank sampah? Bagaimana memperbaiki relasi gender terkait pengelolaan sampah di dalam rumah tangga maupun dalam organisasi dan masyarakat agar

lebih inklusif dan sensitif gender? Kemudian bagaimana mendorong pengarusutamaan gender dalam sektor informal sampah yang kompleks dengan begitu banyak aktor dan relasi kuasa? Pertanyaan-pertanyaan ini perlu dijawab dalam studi-studi selanjutnya. Kontruksi sosial dan budaya masyarakat yang tidak adil gender dan penuh dominasi menjadi tantangan yang harus diakui dan direkognisi dalam merancang tatakelola sampah perkotaan. Jika masalah-masalah dominasi dan ketidakadilan gender tidak diakui keberadaannya, maka mustahil untuk mendesain dan mengimplementasikan manajemen sampah perkotaan yang inklusif dan sensitif gender.

Beberapa pengalaman yang pernah dilakukan terkait pengarusutamaan gender dalam manajemen sampah, seperti disampaikan Buckingham dkk (2020), rekomendasi yang umum adalah mengadakan *baselines*, misalnya mengumpulkan data tentang pengelompokan aktor berdasarkan perbedaan jenis kelamin, *gender impact assesment*, *gender budgeting*, pelatihan dan peningkatan kesadaran gender, pelaksanaan kegiatan untuk perubahan situasi yang lebih berkeadilan dan setara, serta *monitoring* dan asesmen.

Tetapi hal yang disebutkan di atas bagi saya belum bisa menjawab masalah-masalah yang telah diuraikan sebelumnya dalam tulisan ini. Melakukan *baseline* dan *assesment* tetap penting, dan dengan catatan harus menggunakan pendekatan yang tepat agar suara dan pendapat perempuan didengar dan direkognisi.

Sementara itu pengarusutamaan gender pada sektor informal sampah semestinya dapat dimulai setelah melakukan asesmen dan studi yang komprehensif dan multidisipliner. Para pemerhati sampah harus bisa menerima dan membuka diskusi dengan para pegiat isu gender, dan isu sosial lainnya, demikian juga sebaliknya. Tidak mungkin membuat kajian dan kebijakan yang tepat tanpa kerja bersama masing-masing pihak. Dan tidak mungkin membuat kajian dan kebijakan yang tepat tanpa mendengarkan dan partisipasi dari para perempuan dan aktor-aktor pegiat sampah baik formal maupun informal.

Daftar Pustaka

- Asmarani, Ni Nyoman Oktaria. 2018. Ekofeminisme dalam Antroposen: Relevankah?. Jurnal Balairung Volume 1 No 1 Tahun 2018.
- Joni Seager , Ieva Rucevska & Tina Schoolmeester (2020) Gender in the modernisation of waste management: key lessons from fieldwork in Bhutan, Mongolia, and Nepal, Gender & Development, 28:3, 551-569, DOI: 10.1080/13552074.2020.1840155
- MacGregor, Sherilyn. 2004. From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics. Journal Ethics and Empowerment. Vol 9 No.1 Spring 2004.
- Ruether, Rosemary Radford.1997.Ecofeminism, First and Third World Women. American Journal of theology and philosophy. Vol 18 No 1. Januari 1997.
- Susan Buckingham , Michelle Perello & Javier López-Murcia (2020): Gender mainstreaming urban waste reduction in European cities, Journal of Environmental Planning and Management, DOI: 10.1080/09640568.2020.1781601
- Sonia Maria Dias and Ana Carolina Ogando. Rethinking gender and waste: exploratory findings from participatory action research in Brazil. Work organisation, labour & globalisation Volume 9, Number 2, Winter 2015
- Wulan, Tyas Retno.2007. Ecofeminisme Transformatif:Alternatif Kritis Mendekonstruksi Relasi Perempuan dan Lingkungan. Jurnal Sodality April 2007.
- Khurun'in, Irza dan Tia Subekti. 2020. Women as Environmental Cadres: Case Study in Activities of "Fostering Family Welfare" or PKK in Malang 2018. Journal of Politics and Policy Volume 2 Juni 2020.
- <https://indonesia.go.id/kategori/indonesia-dalam-angka/2533/membenahi-tata-kelola-sampah-nasional>
- <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/3010/tingkatkan-pemberdayaan-perempuan-melalui-kreativitas-kelola-sampah-rumah-tangga>

Development for Whom? Environmental Justice Analysis on Some Development Projects in Central Java

Hotmauli Sidabalok

The lawsuit of Wadas Community to Administrative Court for the Central Java Governor's policy on last July, adds the number of communities' struggle in Indonesia to defense for justice in development project impact. It is still fresh in our memory, the heroic action of cementing feet of several Kendeng residents in the front of the Presidential Palace as a protest against the exploitation of limestone of the Kendeng Mountains. These Mountains are the sources of water catchment which support the water need for agriculture, farms and daily households' activities. Although as not consistent as those two communities, some resistances to various development projects also occurs in various places in Central Java. For example, the resistance of people of the north coastal of Central Java to the construction of toll road and sea wall of Semarang-Demak and the local response of people surrounding some coal plants in Central Java for the impact that they will- or already receive. Those responses become the critical analysis for some questions such as: Will the project development be received by the community?, Does the development will consider the right to life, the right to welfare, the right to a good, clean and healthy environment? Development in some places, which were intended to provide benefits for all, have turned out to be scourge and have resulted some new environmental problems for the community.

This article describes some argumentations to the justice development. The idea will start with the individual right and community to the development, the right to a good, clean and healthy environment and other related rights. This description will be used to analyze the environmental in-justice which occur and potential for the community.

The fulfillment of Material and Procedural Rights to Development

The Constitution of Indonesia 1945 explicitly regulates the recognition and protection of human rights as stated in Article 28. The recognition and protection of human rights are continued regulated in the Law No. 39 Year 1999 on Human Rights Law. The right to a good, clean and healthy environment will be specific review in this paper.

Particularly, the regulations on human rights are intended to protect the rights of citizens. Citizens give trust to the state to regulate problems that may occur between citizens or between citizens and administrative officials. Therefore regulation should be neutral not taking sides to one party and ignoring the other party.

Cable and Benson (1993) state that the condition of injustice can be indicated through the implementation of the regulation. They state that the perception of injustice will arise when the citizens believe that the state has failed to protect their lives and property rights from the externalities and environmental damage, moreover those are distributed unequally⁶¹.

In the context of environmental justice, this can be sourced from the regulations and policies that not neutral, the implementation of both that are not accordance with their designation or can be sourced from activities that are intended to benefit a group of parties and burden other community. In particular, in the case of Warga Wadas, the policy of Central Java Governor becomes the cause of feeling injustice experienced by the Wadas residents. Meanwhile for the residents of Pati and Rembang, the local spatial planning and the policy for environmental permit which provide the exploitation of Kendeng Mountains become the source.

⁶¹ Cable, S., & Benson, M. (1993). Acting locally: Environmental injustice and the emergence of grass-roots environmental organizations. *Social Problems*, 40 (4), p. 464.

Those policies and regulations place citizens in a vulnerable position for materially neglecting their human rights when dealing with development need. Some reviews as follow can explain the argument of:

1. The right to live and maintain life, and livelihood as regulated in Article 28 A the Indonesia Constitution 1945.

The policies of various development projects place some communities (Wadas Residents, Residents around Kendeng Mountains, Residents of North Coast of Central Java) are vulnerable to being uprooted from their living space. The need for land acquisition for development will place them vulnerable to losing their jobs as farmers, fishermen, fish farmers and sources of income due to the determination of the development area.

2. The right to live in physical and spiritual prosperity, to live and to have a good, clean and healthy environment and the right to obtain health service as regulated in Article 28H Paragraph (1) of the Indonesia Constitution 1945.

Apart from argument number 1, the neglecting of the human right to a good, clean and healthy environment is also demonstrated by the potential environmental damage that will occur with the development or exploitation of natural resources in their area. They will lose water sources due to potential damage of springs (24 springs in Wadas and 108 springs in Kendeng). They will be very vulnerable to disasters and environmental damage due to mining of natural resources.

3. Welfare rights in the form of freedom of private property rights.

The Constitution guarantees the freedom of citizens to defend their private property from the arbitrary control of other parties. The renewal of location determination permits and the land acquisition for development project are not in accordance with regulations and the community's sense of justice. This condition will place residents in a state being forced to release their private property right.

Those three basic rights are reaffirmed in the article of the Human Rights Law No. 39 Year 1999. Those regulations obligate government and the third party must respect, protect, uphold and promote their fulfilment. This is explicitly regulated in Article 71 of the Human Rights Law. The fulfilment of material rights is closely related to the procedural requirements that must be met by the government. In the context of various cases in Central Java, it can be interpreted that development interests have impact of the loss of private property rights, loss of livelihoods and non-fulfilment of the right to a healthy and good environment. Those rights must be procedurally conveyed and discussed with affected parties as the relevant actors. The process must be passed without any reduction. This means the activity plan must be submitted directly to the parties without going through a representative method. Citizens are given a fair opportunity to have their voices heard and the government must consider them in decision making. Neglect of this process will result in environment injustice that will be experienced by the community. Amartya Sen's argumentation can be used as a reflective insight to analyze this condition. According to him, a good development must be able to support improvement and be able to guarantee the initiative of citizens to get involved⁶². In addition, the community must have access to control and get fair benefits from development. Environmental justice will only be fulfilled if the procedural and distributive aspects are met.^{63 64}

Potential Environmental Injustice due to Development

The potential violation to the fulfilment of the human rights of residents in areas affected by development such as Wadas Residents, Kendeng Residents, North Coast Residents of Central Java rooted in

⁶² Sen, A. K. (1999). *Development as freedom*. New York: University Press

⁶³ Walker, G. (2012). *Environmental justice: concepts, evidence, and politics*. London: Routledge, pp 7-8.

⁶⁴ Agyeman, J., & Evans, B. (2004). Just sustainability: the emerging discourse of environmental justice in Britain. *The Geographical Journal*, 170 (2), 154-164.

the land acquisition policy for various development projects. The critical question in the title of this article is the reason to ask: "who is the andesite mining for and the construction of the Bener Dam intended for? Does the construction of this dam have the potential to ignore local residents who geographically live close to the dam. Or the project will give some impacts to the surrounding households. The construction of the Bener Dam, which is included in the framework of the national strategic project (PSN) does not free the residents to obtain benefits from this development. People are forced to be uprooted from their living space.

They will lose their ownership rights due to the determination of the permit to use the area for development. They will also lose their source of income from agricultural fields which have the potential to experience water shortages due to damage of 24 springs due to andesite mining. The same condition will be experienced by households around the Kendeng Mountains if the limestones of Kendeng are exploited. The limestone mountains are the largest source of water that supplies 108 springs that are used for agriculture, farm and the daily needs of the households. A similar condition will be experienced by the inhabitants in the North Coastal area in Kendal, Semarang and Demak who have to lose their source of income from coastal ecosystem because it turns into a sea wall and toll road. In addition, socially, residents of those areas will lose their social relationship with the land, coastal, sea and mountains. The refusal to determine the location of mine puts them in a condition of discomfort because they are considered as the party who are not in line with the government program.

Remark and Conclusion

When examined further, the rights of residents in several development areas in Central Java have been ignored because they will unfairly receive a greater impact, both economically, environmentally and socially. In the context of development, there is a domination of government interests that reduce citizen's right to natural resources in some areas. The potential violation to the fulfilment of the human

rights of residents in areas affected commonly rooted in the land acquisition policy for the project. The community also lose the right to be heard in public decisions. The non-involvement of the infected community as the relevant actors in policy decision process will cause the fulfilment of the material justice is difficult to be realised.

Reference

- Agyeman, J., & Evans, B. (2004). Just sustainability: the emerging discourse of environmental justice in Britain. *The Geographical Journal*, 170 (2), 154-164.
- Cable, S., & Benson, M. (1993). Acting locally: Environmental injustice and the emergence of grass-roots environmental organizations. *Social Problems*, 40 (4), p. 464 - 477.
- Walker, G. (2012). *Environmental justice: concepts, evidence, and politics*. London: Routledge, pp 7-8.
- Sen, A. K. (1999). *Development as freedom*. New York: University Press

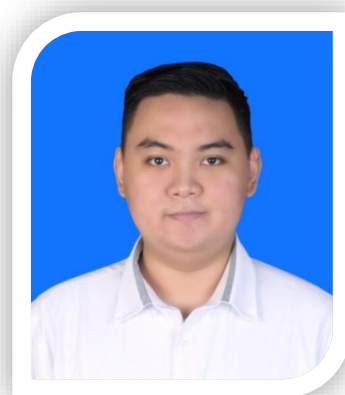
Biography



Benny D Setianto, buruh pengajar dan peneliti di Unika SOEGIJAPRANATA sejak tahun 1992. Mendapatkan S1 dari FH - UNDIP. Gelar Master pertama diraih dari Monash Univeristy - Australia untuk Hukum Lingkungan Internasional. Memanfaatkan Chevening Award dari Pemerintah Inggris, Benny mendalami Hak Asasi Manusia di the University of Nottingham, Inggris dan mendapatkan gelar master keduanya. Gelar Doktornya diperoleh setelah menyelesaikan karya disertasi yang menuliskan peran

pemulung dalam membentuk Governance Lingkungan di Semarang dari Radboud University Nijmegen - Belanda. Selama ini Benny tertarik dalam bidang HAM, kebijakan lingkungan dan Keadilan lingkungan sebagai bidang kajian risetnya. Pernah mendapatkan IASACT Award dari The United Board - Hong Kong dan New York, Research Grant dari AIIRA-AUSAID, Grant dari Heiwa Nakajima Foundation - Jepang untuk penelitian konflik-konflik lingkungan serta Japan Association for International Friendship mendorong keterlibatannya dalam dunia lingkungan hidup semakin kuat.

Demas Fega lahir di Madiun pada 29 Agustus 1997. Ia menyelesaikan S1 di Fakultas Ilmu Hukum dan Komunikasi, Unika Soegijapranata pada tahun 2021 dengan skripsi yang berjudul *Diskriminasi Tionghoa Sebagai Budaya Hukum di Era Orde Baru dan Reformasi*.





Donny Danardono, lahir di Malang pada tanggal 17 Maret. Saat ini menjadi pengajar di *Program Studi Ilmu Hukum* dan *Program Magister Lingkungan dan Perkotaan* (PMLP) Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang. Ia menjalani pendidikan formalnya di Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, Malang dan di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Menerbitkan sejumlah tulisan dalam buku dan artikel jurnal tentang etika lingkungan, etika kepedulian, kajian jender, filsafat hukum, dan filsafat ruang. Ia kini menjadi PJS Ketua PMLP [Program Magister Lingkungan dan Perkotaan] Unika Soegijapranata.



Richard Kennedy, lahir di Madiun, 27 Juni 1997. Difabel sensorik netra total. alumnus Program Studi Ilmu Hukum Unika Soegijapranata (2019) dan Program Studi Magister Ilmu Hukum Universitas Diponegoro (2021). Aktif pada Departemen Advokasi Perkumpulan Tunanetra Kristiani Indonesia Provinsi Jawa Tengah serta Jaringan Kawal Jawa Tengah Inklusi (JANGKA JATI). Tertarik untuk mengulas hukum, difabel, dan filsafat tubuh.



Dewi Praswida, lahir di Semarang pada 18 Maret 1996. Pada tahun 2017 ia menyelesaikan S1 di Fakultas Geografi, Universitas Negeri Semarang. Pada tahun 2021 ia menyelesaikan S2 di Program Magister Lingkungan dan Perkotaan, Fakultas Ilmu dan Teknologi Lingkungan, Unika Soegijapranata. Pada tahun 2019 ia mengikuti kursus “Interreligious Studies” di Pontifical University of St. Thomas Aquinas – Angelicum, Roma, Italia dan kursus “Interreligious Studies at Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Roma, Italia.

Meifita Dian Handayani lahir pada 3 Mei 1984. Pada tahun 2002 ia menyelesaikan S1 di bidang sosiologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Gajah Mada. Ia mempunyai minat di bidang kajian jender dan lingkungan. Ia mempunyai pengalaman kerja sebagai jurnalis di Harian Ekonomi dan Bisnis KONTAN, KOMPAS Gramedia Group. Ia juga berpengalaman sebagai peneliti di Sayogyo Institute dan Institute for Research and Empowerment IRE Yogyakarta. Kini ia bekerja di Yayasan Bintari sambil kuliah di PMLP, Fakultas Ilmu dan Teknologi Lingkungan, Unika Soegijapranata. Pada tahun 2014 ia menerbitkan sebuah buku yang berjudul Perampasan Ruang Hidup: Cerita Orang Halmahera, Penerbit Tanah Air Beta.





Hotmauli Sidabalok lahir di Tarutung, Tapanuli Utara pada tanggal 08 Agustus 1970. Dia menyelesaikan pendidikan S1 nya di Fakultas Hukum Universitas Negeri Surakarta pada tahun 1993. Magister Hukum diperolehnya dari Universitas Indonesia pada tahun 1999 dan di tahun yang sama dia menyelesaikan studi Spesialis Notariat dari Fakultas Hukum Universitas Diponegoro. Pada tahun 1993 dia bergabung sebagai pengajar di Fakultas Hukum Unika Soegijapranata sampai sekarang. Dia

mempunyai ketertarikan pada masalah lingkungan yang membawanya secara aktif mendampingi gerakan kelompok yang berjuang untuk mempertahankan hak dan keadilan lingkungan seperti Gerakan Peduli Pegunungan Kendeng, Koalisi Pesisir Semarang Demak, gerakan pengelolaan sampah perkotaan, Lembaga Bantuan Hukum APIK. Sejak tahun 2018, dia menjadi salah seorang anggota Tim SDGs Provinsi Jawa Tengah yang mensupervisi pemerintah daerah dalam merancang pencapaian 17 tujuan SDGs dalam berbagai kebijakan pemerintah daerah. Posisinya sebagai Sekretaris Program Studi Magister Lingkungan dan Perkotaan Unika Soegijapranata Sejak tahun 2012, memberikan kesempatan yang besar untuk turut serta merancang kurikulum pendidikan magister yang mengintegrasikan berbagai persoalan lingkungan terbaru pada berbagai mata kuliah.

Buku kecil berjudul **HAM: KEBHINNEKAAN, INKLUSIVITAS dan KETANGGUHAN MASYARAKAT** ini lahir dari keikutsertaan Program Magister Lingkungan dan Perkotaan (PML), Fakultas Ilmu dan Teknologi Lingkungan, Unika Soegijapranata dalam Festival HAM yang diadakan oleh Pemerintah Kota Semarang bersama INFID (International NGO Forum on Indonesian Development) pada tanggal 16-19 November 2021.

Tujuan dari Festival HAM ini adalah seperti yang tertulis di "Kerangka Acuannya: FESTIVAL HAK ASASI MANUSIA 2021 - Bergerak Bersama Memperkuat Kebhinekaan, Inklusi dan Resiliensi" untuk menjadi ruang berbagi antar pemangku kepentingan dengan mendiskusikan, bertukar praktik-baik dan inovatif dalam pemajuan dan pemenuhan hak asasi manusia di tingkat daerah.

© Universitas Katolik Soegijapranata 2021

ISBN 978-623-5997-05-6 (PDF)

