

MAKALAH

Sozialkoerper des Islam dalam Praktek Berjilbab Masyarakat Indonesia ¹

Dewi Candraningrum ²

Tubuh-Sosial (der Sozialkoerper)

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

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

Perihal ini kemudian membangun komunikasi inter-intra komunitas (*Gemeinschaft*) yang melahirkan jejak-jejak definisi tubuh. Dalam jalur komunikasi ini fungsi-fungsi tubuh merupakan sub-bagian dan digerakkan oleh otak. Tesis ini yang kemudian membangun kedokteran modern, dimana tubuh adalah sekedar saja. Dia bukan pusat wacana. Karena pusat dalam kedokteran

¹ Dibawakan dalam acara kuliah umum seksualitas di sekretariat Our Voice, Jakarta Selatan, 8 November 2013.

² Penulis adalah Alumni Universitas Muenster di Jerman dan Dosen di Universitas Muhammadiyah Solo.

modern adalah otak. Definisi tubuh-kolektif ini tidak lepas dari resapan pandangan dunia filsafat barat yang menaruh tubuh dalam inferioritasnya. Hal ini kemudian merembes dalam cabang-cabang keilmuan lain. Kedokteran tak bisa melepaskan diri dari pengaruh ini. Bahkan otak merupakan manifestasi supremasi *logos spermaticos*. Yang dijabarkan dengan metafora tubuh perempuan sebagai ladang, tempat dimana sperma merupakan benih yang digunakan dalam bercocok-tanam. Mitos ini tak lagi mitos, karena sebegitu ilmiahnya dalam ilmu kedokteran.

Tubuh kolektif, dus, dilahirkan oleh memori kolektif tentang pandangan dunia atas tubuh yang dibangun, dikonstruksi, diyakini, diafirmasi, direproduksi, disirkulasi dalam struktur masyarakat tradisional/komunitas (*Gemeinschaft*). Ini kemudian memberikan definisi secara spesifik pada tubuh dalam fungsi-fungsi teknisnya, bagaimana tugas reproduksi bagi perempuan serupa hukum Kantian yang tidak bisa ditolak, dikritisi, atau didiskusikan. Korelasi antara tubuh sosial dan gender adalah bahwa setiap masyarakat modern dalam setiap epos selalu dan akan melahirkan definisi baru yang tidak lepas dari pengetahuan atas tubuh biologis yang statis itu. Sebagai contoh, setelah ratusan tahun dalam pertumbuhan ilmu pengetahuan kedokteran, keributan diskursus dan lain-lain, bahwa hymen merupakan penanda dari keperawanan perempuan. Kegembokan ini berulang-kali dinarasikan sebagai sesuatu yang ilmiah padahal dia berangkat dari mitos keperawanan yang sangat maskulin. Bahkan sampai sekarang, tak banyak perempuan berada dalam wilayah riset atau studi kedokteran yang meneliti tubuhnya sendiri.

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

Yang Kapital, Yang Banal

Percepatan dari pergerakan kapital dalam sistem ekonomi memiliki mentalitasnya yang sangat spesifik, yaitu memenuhi kebutuhan reproduksi makna tubuh dari sebuah komunitas dan masyarakat. Realitas pemaknaan tubuh paling suci sekalipun, akan mengalami perjalanan banalnya dalam definisi kapital. Contoh: bagaimana lukisan Yesus yang suci itu menjadi sangat profan

dalam pasar lukisan. Bagaimana jilbab yang merepresentasikan kesederhanaannya itu bisa nangkring di mall dengan harga yang sangat mahal karena bermanikkan berlian. Metafora tubuh yang diambil dari jenis kelamin ini kemudian tentu saja memiliki efeknya bagi pertumbuhan definisi. Masyarakat sekarang tidak bisa lagi tidak mengatakan bahwa pemakai jilbab mampu korupsi. Perihal ini beda, dengan apa yang terjadi di tahun 80-an, bahwa pemakai jilbab tidak mungkin korupsi. Banalitas jilbab ini tidak hanya mengenai penerimaan dan afirmasinya, tetapi juga penolakannya. Karena tubuh sosial Eropa menyangka bahwa jilbab bukan merupakan manifestasi tubuh sosialnya, maka Perancis dan Jerman menolak ini.

Penolakannya bukan pada jilbab, tetapi pada definisi tubuh-sosial yang bagi mereka, menutupi tubuh dan rambut itu tidak masuk dalam bagian definisi tubuh sosialnya. Tubuh-sosial Eropa tidak diwakili oleh perempuan yang memakai jilbab, tetapi diwakili oleh Ecclesia, Marianne, Britannia, Germania sebagai simbol kenegaraan, bahkan. Mereka merupakan kanon dan nomos, sebagai alegori simbol feminin (yang dapat mewakili kesuburan, dan lain-lain). Dalam pelarangan jilbab, mereka akan berkata bahwa “Tak seharusnya kita merampok kebahagiaan anak-anak perempuan kita”. Padahal mereka tidak tahu, banyak, beberapa anak perempuan yang mengafirmasi jilbab merasakan kebahagiaan dan tidak merasa dirampok keceriaannya. Tetapi adalah juga fakta, bagaimana Taliban juga merampok kebahagiaan anak-anak perempuan Afghanistan. Dus, arti selempar kain itu memiliki kaitan yang sangat erat dengan pemaknaan tubuh-sosial sebuah masyarakat. Dan dalam sebuah masyarakat, citra tubuh sosial ini juga memiliki swaranya yang tidak tunggal tetapi multi-vokal.

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

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

sejarah tubuh sebagai yang teknis (Marcel, Mauss, Leontjew), sebagai yang norma dan peraturan (Simmel), sebagai peradaban (Elias), sebagai disiplin (Foucault) telah lengkap dituliskan. Definisi tersebut membantu memahami tubuh sebagai fenomena sosial kaitannya dengan praktek jilbab. Sosiolog Perancis Marcel Mauss telah membangun sebuah interaksi “sosial-motorik” sekaitan dengan tubuh, dimana tubuh merupakan materialisasi budaya, seperti halnya teknik, alat-alat, mesin, dan alat bantu.

Tubuh tak sungguh-sungguh merupakan entitas biologis belaka, seperti halnya jilbab tak melulu entitas penutup saja—dia memiliki ratusan, ribuan makna yang diartikulasikan oleh si pemakainya. Mauss melanjutkan bagaimana sesungguhnya perilaku tubuh bersumber dari aktivitas motorik jiwa (1989). Sedang Pierre Bourdieu menuliskan bahwa tubuh merupakan “habitus” dimana suara, proses biologis, secara implisit mengabarkan nilai dan kosmologi dari si pemiliknya (1987: 128). Dus, tubuh merupakan kosmologi utuh, merupakan etik, merupakan metafisik, merupakan politik yang saling bersentuhan satu dengan yang lainnya. Dengan ini juga daging merupakan bentuk lain dari sebuah pekerjaan berpikir. Tubuh dalam pandangan Bourdieu merupakan habitus yang menyusun peran-peran dasar sosial dari seseorang. Contoh ini dapat dilihat dari jilbab yang dipakai oleh bupati Karanganyar Rina Iriani, bagaimana secara metafisik dia menggambarkan dirinya sebagai manifestasi ratu adil. Secara politik, jilbab merupakan “catch-voter” dan trik politik paling kontemporer yang dinilai berhasil mendulang suara. Jilbab merupakan kapital politik. Secara etik, bagaimana jilbab mendefinisikan dirinya sebagai pemimpin perempuan akan lebih berwibawa di depan staf jika memakai jilbab. Secara seksual, jilbab melindungi dia dari segala bentuk pelecehan. Jilbab merupakan habitus yang memiliki ragam dimensi makna, yang dilahirkan oleh si pemakainya, yang dipengaruhi dari caranya memandang dan menilai tubuhnya.

Sosialisasi Tubuh-Sosial & Reproduksi Prasangka

Dilengkapi dengan peralatan ideologis dari teori feminis dan teori habitus dari Bourdieu, dapat diketahui secara eksplisit bagaimana reproduksi ketidakadilan sosial merupakan realisasi dari sosialisasi tubuh-sosial tersebut. Strukturisasi tubuh dimanifestasikan dengan jelas dalam sosialisasi tubuh-sosial, bagaimana tubuh individu (*Individuumkoerper*) tidak mendapatkan tempatnya. Ketidakadilan ini berawal dari pemaksaan definisi tubuh-sosial atas tubuh individuum. Tubuh-sosial ini disosialisasikan terutama oleh nilai, norma, kebijakan, hukum yang tersebar mulai dari ritual agama sampai dengan hukum kenegaraan. Darinya juga disosialisasikan oleh aktor-aktor penting yang mewakili tubuh sosial, dalam hal ini, misalnya oleh iklan, oleh pemimpin agama, pemimpin negara, dan lain-lain. Dan aktor-aktor sosial ini memainkan peran penting dalam reproduksi kekuasaan, baik yang adil maupun yang tak adil. Aktor-aktor sosial ini harus memiliki posisi yang penting dalam masyarakat sehingga pengaruhnya memiliki peran penting (Bittlingmayer, 2008: 56). Makna sosial dibangun dari bagaimana struktur sosial itu bertanggung jawab terhadap kelahiran kelas dan gender.

Peran dari konsep atas tubuh ini juga mempengaruhi pandangan dan prasangka buruk atas gender ketiga (LGBTQ). Jika dikaitkan dengan praktek

berjilbab, waria tidak boleh memiliki privilese ini. Meskipun hal ini dapat terjadi, tetapi jika ditanyakan tentang dalil-dalilnya pasti akan ditolak. Sebagai fenomena tubuh-sosial, keberadaan waria berjilbab merupakan kemestian yang tidak dapat disangkal keberadaannya. Bagaimana eksistensinya dibangun dari bagaimana dia memberi makna atas tubuhnya, mendapatkan nilai dari tubuhnya, dan bagaimana jilbab membantu dia mencapai pandangan dunia tersebut. Jilbab merupakan manifestasi konstruksi tubuh dan metafora yang membawa di dalam dirinya emosi, kehendak politik, dan spiritualitas yang terus-menerus dilakukan, dipraktekan, dan merupakan pergerakan lapis-lapis kompleks budaya yang menyusun tubuh sosial masyarakat Muslim (*Denk, Wahrnehmungs, und Handlungsmuster*). Interaksi sosial atas jilbab juga direproduksi dalam pergerakan makna seseorang atas jilbab yang dipakainya.

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

Liyan

Tubuh-sosial merupakan manifestasi dari memori kolektif sebuah masyarakat yang kemudian membentuk habitusnya. Kemudian, mereka yang tidak berada dalam horizon definisi tubuh-sosial tersebut adalah apa yang disebut sebagai liyan. Liyan tak melulu mereka yang dipinggirkan, tetapi liyan adalah juga yang nampak jelas berada dalam ruang mayoritas, tetapi dia mengafirmasi definisi tubuh-sosial secara terpaksa. Sekarang, bagaimana masyarakat akan mendefinisikan seorang perempuan yang beragama Islam? Atau guru yang beragama Islam? Maka jawab yang sering didapat adalah perempuan yang berjilbab. Ujaran ini kemudian menjadi semacam tubuh-sosial Islam (*Sozialkoerper des Islam*) yang menempati peringkat superior dibanding definisi lain. Masyarakat kontemporer Indonesia, paling tidak, tentu, masih bisa menemukan seorang perempuan yang mengaku dirinya Islam, tetapi tidak berjilbab dong. Mereka adalah partikularitas-partikularitas yang berada di luar habitus, dan semangat spiritualitas dan religiositasnya tidak dianggap sebagai Islam karena tidak berjilbab. Mereka yang ditolak oleh habitus dan tubuh-sosial ini adalah para liyan. Kepada mereka, prasangka terus dibunyikan.

Liyan lain yang dapat disaksikan dalam praktek berjilbab di Indonesia adalah pemaksaan anak-anak perempuan non-Muslim untuk berjilbab jika ke sekolah, seperti di Padang, dan lain tempat. Mereka merupakan Liyan yang mau

tidak mau mengafirmasi ini karena jika tidak, mereka akan hidup dengan tatap prasangka setiap hari. Prasangka ini tidak melulu, pada pandangan pertama, sebagai prasangka inter-agama, tetapi lebih pada prasangka atas tubuh. Prasangka atas tubuh ini jauh lebih opresif bagi perempuan. Pengalaman terburuk perempuan dalam sejarah peradaban adalah prasangka buruk masyarakat atas seluruh kecantikannya sebagai bagian dari iblis dan setan. Padahal keindahan tubuh perempuan adalah terberi. Perempuan tidak mendisain payudara dan pahanya dalam sebuah rupa yang menggoda masyarakat. Mereka, anatomi tubuh itu, disana, ada, dan terberi. Prasangka atas tubuh perempuan ini bermain dalam pemaksaan pemakaian jilbab di sekolah-sekolah di Indonesia. Dia sesungguhnya tidak sedang memberi informasi kepada kita tentang “sebuah agama”. Tetapi dia sedang menyampaikan informasi tentang prasangka atas tubuh-tubuh.

Jilbab merupakan bagian dari pertempuran tafsir yang sejak dulu hidup dan tak henti bertumbuh. Tetapi dia juga merupakan penanda dari kelahiran para liyan dalam tradisi patriarki. Dia tak ubahnya konde yang wajib dipasang jika upacara pada saat Soeharto berkuasa. Liyan lain adalah juga para waria yang mengafirmasi keperempuanan di dalam dirinya, mencintai Islam, dan mempraktekkan jilbab. Bayangkan, bagaimana seseorang yang mencintai agamanya, dicegah hanya karena menjijikkan? Hanya karena mereka waria? Namun demikian afirmasi jilbab yang dilakukan dengan spiritualitas yang penuh merupakan kabar yang berbeda dari para liyan tersebut. Dan mereka juga bisa menjadi liyan juga, ketika dilarang memakai jilbab, misalnya di Turki, Perancis dan Jerman (tempat-tempat khusus dan spesifik, misalnya sekolah, gedung parlemen, dll.). Perempuan yang dipaksa melepas jilbabnya juga merupakan liyan yang tak masuk dalam tubuh-sosial masyarakat yang melarangnya. Jilbab merupakan pembantu pencari jawab atas makna tubuh-sosial sebuah masyarakat. Dus, jilbab tak memainkan makna sentral dalam hal ini, tetapi makna tubuh-sosial-lah yang sebenarnya membentuk bagaimana sebuah masyarakat memakai, mempraktekkan, memaksa memakai, atau melarang memakai jilbab.

Referensi:

Alkemeyer, Thomas. 2008. *Bewegung als Kulturtechnik*. In Gerold Becker, Anne Frommann, Hermann Giesecke et al.(Hrsg.): *Neue Sammlung*. Jahrgang 1943, Heft 3, hal. 349.

Bittlingmayer, Uwe H. 2008. *Ungleich sozialisierte Körper: Soziale Determinanten der Körperlichkeit 10–11-jähriger Kinder*. In: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*. Jahrgang 28, 2008, Heft 2, hal. 56.

Bourdieu, Pierre. 1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*-Suhrkamp, Frankfurt am Main. Hal. 128, französisch erschienen 1980.

Gildemeister, Regine. 2008. *Soziale Konstruktion von Geschlecht "Doing Gender"*: Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen. Wiesbaden:

Gugutzer, Robert. *Körperkult und Schönheitswahn-Wider den Zeitgeist*. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): [Aus Politik und Zeitgeschichte](#). 18/2007. hal.4.

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