

Gender Structure

Dalam Ef. 5:22-23, I Kor. 14:34-35 dan Perjumpaannya Dengan Budaya Toraja

I. Catatan Pendahuluan

Issue gender structure selalu menarik dibicarakan. Menarik, karena *gender structure* merupakan fakta yang dilegitimasi oleh sosial budaya, politik, seks dan ekonomi, tetapi juga dilegitimasi oleh teks-teks kitab suci, misalnya di dalam Alkitab Efesus 5:22-23 dan I Korintus 14:34-35. Menurut para aktivis gerakan feminis, dalam *gender structure*, kaum perempuanlah yang selalu menjadi korban penindasan dan eksplorasi oleh kaum laki-laki. Dalam kondisi seperti itu, aktifis gerakan feminis bukan cuma menggambarkan jeritan perempuan, tetapi juga menunjukkan sangat besar kerinduan perempuan selalu diberi perhatian. *Gender structure* bukanlah masalah tunggal – murni gender, melainkan masalah yang *complicated, interconnecting system*, interdisiplin ilmu pengetahuan. Hal inilah yang semakin membuat diskusi masalah *gender structure* semakin seksi dan menarik. Tidak heran ada banyak ahli dari berbagai bidang studi ilmu pengetahuan mengajukan gagasan wacana keadilan gender.

II. Deskripsi Masalah

Kuatnya gerakan perjuangan keadilan bagi kaum perempuan dari aktivis pergerakan feminis menentang peran dikotomi publik – domestik bagi perempuan. Dikotomi itu dianggap menyesatkan dan melanggengkan siklus ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Pembagian kerja dalam *gender structure* di keluarga, menimbulkan hambatan praktis dan psikologis terhadap perempuan di semua bidang kehidupan lainnya. Hal ini merupakan pesan utama dari kritik feminis kontemporer terhadap dikotomi publik – domestik. Gerakan feminis radikal di tahun 1960-an dan 1970-an berpendapat bahwa keluarga adalah akar dari penindasan perempuan maka penindasan itu harus dihancurkan.¹ Ini merupakan bentuk resistensi kuat dari aktivis perempuan, yang menyadari bahwa di dalam keluarga terjadi *gender structure*, sehingga sulit mengharapkan kesetaraan bagi perempuan baik dalam keluarga atau lingkup masyarakat. Aktivis pembela perempuan aliran garis keras, seperti Merye E Dolly nekat keluar dari agama Katolik yang dahulu dianutnya, lalu membentuk agama baru, menyembah Tuhan tidak dengan sebutan Bapa melainkan Dewi, dan menegaskan semua manusia bersumber dari perempuan, maka semuanya milik perempuan.²

¹ Susan Okin, *Justice, Gender, and the Family*, (Chicago – USA: the University of Chicago Press, 1989), 125

² Diskusi terbuka dengan Yusak B. Setiawan, tgl 25 Juni 2012

Aktivis perempuan memperjuangkan keluarga harus dijadikan fondasi pemikiran politik yang paling feminis. Namun kecenderungan politik yang diskriminatif di beberapa daerah menyebabkan penindasan terhadap perempuan. Banyak analisis akademik mengungkapkan interkoneksi antara peran domestik perempuan dengan ketidaksetaraan, segregasi di tempat kerja, seksualitas, pekerjaan rumah tangga, perawatan anak, dsb.

Gender structure dalam perspektif agama sangat menarik didiskusikan, karena teks-teks kitab suci juga sangat melanggengkan diskriminasi laki-laki dan perempuan. Misalnya, dalam teks biblis I Korintus 14:34-35 dan Ef. 5:22-23, kedua ayat ini menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan, sekaligus melegitimasi betapa masifnya *patriarchal culture* dikonstruksi dalam Alkitab. Berarti teks biblis itu sendiri mengalami kolonisasi *system patriarchal culture*. Sebagian Alkitab ditulis pada zaman kolonisasi kejam, yaitu zaman pembuangan, juga pada zaman imperium Romawi.

Budaya juga merupakan salah satu faktor pendukung langgengnya *gender structure* dan *patriarchal culture* dalam masyarakat. Contohnya, dalam budaya Toraja, Allah biberi gelar Ambe'.³ Ini menunjukkan pengaruh *gender structure* dan *patriarchal culture* dalam masyarakat Toraja masih sangat masif. Beberapa bukti yang mengikutinya, antara lain: *Pertama*, sangat lama dan *crucial* perdebatannya baru bisa diterima perempuan menjadi pejabat gerejawi (penatua, diaken dan pendeta). Jabatan pendeta bagi perempuan baru bisa diterima di Gereja Toraja pada akhir tahun 1989. *Kedua*, meskipun perempuan sudah diterima dalam jabatan gerejawi di gereja Toraja, namun masih banyak jemaat yang menyertakan kriteria mengutamakan meminta pendeta laki-laki ke Sinode Gereja Toraja dari pada pendeta perempuan, dengan kata lain menolak pendeta perempuan (kalau tidak mau dikatakan bersifat ambigu).

III. Pertanyaan Hermeneutik

Berdasarkan uraian masalah di atas, maka ada beberapa pertanyaan hermeneutik yang dapat dikaji, yaitu:

- a) Apakah ada idiosiologi *gender structure* dalam Efesus 5:22-23 dan I Korintus 14:34-35?
- b) Apakah ada pengaruh idiosiologi *gender structure* dalam Alkitab terhadap gelar Ambe' kepada Tuhan dalam budaya Toraja?

³ Ambe' merupakan gelar umum dan terhormat kepada laki-laki (ayah), tetapi juga kepada keturunan Bangsawan pada wilayah tertentu di Toraja Utara. Dalam konteks budaya Toraja gelar Ambe' sangat kental pengaruh idiosiologi *gender structure* dan pengaruh *patriarchal culture* di Toraja. Dalam latarbelakang makna budaya Toraja seperti itulah gelar Ambe' ditujukan juga kepada Allah oleh gereja di Toraja. Geler Bapa kepada Allah dalam Alkitab juga berkongsi mempengaruhi budaya Toraja.

c) Siapakah yang diuntungkan dalam budaya *gender structure* dan *patriarchal culture*?

IV. Hermeneutik Poskolonial

A. Defenisi Poskolonial

Mendefinisikan istilah postkolonialisme sama sukarnya mendefinisikan istilah postmodern. Hal ini terkait dengan adanya prefik ‘post’ yang mana pada ranah selanjutnya akan mengarah pada pertanyaan yang lebih mendasar: *pertama*, basis epistemologis, apakah post kolonialisme adalah revolusi dari dekontruksi terhadap kolonialisme? *Kedua*, rentetan waktu, apakah post kolonialisme merupakan kelanjutan kolonialisme? Akan tetapi kebanyakan pakar studi postkolonialisme lebih menekankan pada pengertian pertama, “lebih baik memikirkan postkolonialisme bukan sebagai sesuatu yang datang setelah kolonialisme dan menandakan kematian kolonialisme , tetapi secara lebih longgar dianggap sebagai suatu perlawanan terhadap dominasi kolonialisme dan warisan-warisan kolonialisme.”⁴ Sebagai suatu subyektivitas dari perlawanan terhadap wacana-wacana dan praktik-praktik imperialisasi dan kolonialisasi.⁵

Banyak orang salah pengertian ketika mengasosiasikan term ‘post’kolonial dengan berakhirnya era kolonialisme. Kata “post” bukan pertama-tama berkaitan dengan periode atau masa setelah kolonial, tetapi lebih menunjuk pada pengertian “melampaui” kolonial. Cathrine Keller, menegaskan, “‘Post’ in this discourse never means simply ‘after’ but also ‘beyond’- as an ethical intention and direction”.⁶ Poskolonial mencakup dimensi temporal (*what follows- the-colonial*) dan juga aplikasi kritis (apa saja yang mempertanyakan “*the colonial*”). Bagi Keller term “post” dalam poskolonial menunjuk pada, (1) “*The ‘period of time following the formal separation or ‘independence’ of a ‘colony’ or group of colonies from a governing ‘empire’*”, dan (2) “*A critical idea, and so indicates the intention to go beyond the colonial in all its forms*. Karena itu Catherine Keller mendefinisikan, “*postcolonialism is a discourse of resistance to any subsequent related projects of dominance*”.⁷

Menurut R.S Sugirtharajah, term poskolonial memuat sekurang-kurangnya tiga arti:

- 1) Dalam tataran historis, poskolonial memuat kondisi-kondisi sosial, kultural, politis dari tata dunia dewasa ini, mengemukakan fakta-fakta kolonialisme budaya, politik dan ekonomi, dan menambahkan pengakuan akan ambiguitas dekolonialisasi dan neokolonialisasi yang terus

⁴ Ania Loomba, *kolonialisme/pascakolonialisme*, terj. Hartono Hadikusumo, (yogyakarta, bentang budaya, 2003), 7

⁵ Ibid, 8

⁶ Chatrine Keller Cs (ed.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, (St. Louis: Chalice Press, 2004), 6

⁷ Ibid, 7

berlangsung; 2) Sebagai bentuk wacana kritis, poskolonial telah mempelopori analisis teks dan masyarakat. Ia menyuguhkan bacaan-bacaan oposisional, menyibak suara-suara yang tertekan. Ia tidak sekedar menginterogasi dominasi kolonial tetapi memberikan alternatif kritis; 3) Istilah itu juga mengimplikasikan posisi ideologis atau politis dari penafsir yg terlibat dalam teori dan praktek anti-kolonial dan anti globalisasi. Jika diterapkan dalam studi biblis, ia berusaha untuk membuka desain-desain kolonial baik dalam teks-teks biblis dan penafsirannya, dan berusaha untuk membaca teks dari *concern* poskolonial seperti identitas, hibriditas, dan diaspora.⁸ Sugirtharajah mengajukan definisi poskolonialisme sebagai berikut:

Postcolonialism is not simply a physical expulsion of imperial power. Nor is it simply recounting the evils of the empire, and drawing a contrast with the nobility and virtues of natives and their culture. Rather, it is an active interrogation of the hegemonic systems of thought, textual codes, and symbolic practices which the West constructed in its domination of colonial subjects. In other words, postcolonialism is concerned with the question of cultural and discursive domination.⁹

B. Analisis *Gender Structure* Dalam Efesus 5:22-23 dan I Korintus 14:34-35

Dalam perspektif poskolonial, surat Efesus khususnya Efesus 5:22-23 dan I Korintus 14:34-35 diduga sangat kuat dipengaruhi oleh pengaruh Filsafat Politik Aristoteles. Kemungkinan itu didukung oleh latar belakang Paulus sebagai penulis surat Efesus dan Korintus merupakan keturunan Yahudi dan Romawi. Sebelum Paulus menjadi Kristen ia sangat dekat dengan lingkaran kekuasaan Romawi yang menjajah Israel pada masa Paulus. Pengalaman seperti itulah yang membuat Paulus mentransformasi politik ke dalam teologi.

Menurut Aristoteles, secara umum negara dibangun atas banyak warga negara, yang masing-masing bertujuan menyelenggarakan hidup, tetapi dalam prakteknya warga negara adalah orang yang memiliki kedua orang tua dari warga negara yang bersangkutan (keluarga).¹⁰ Ini menunjukkan bahwa idiosi negara dibangun dari keluarga. Dengan demikian jika negara ingin kuat, tenang dan harmonis, maka keluarga sebagai basis negara harus kuat dan harmonis. Dalam konteks seperti itulah, maka menurut Aristoteles keluarga harus diatur, yaitu: Suami sebagai kepala keluarga, istri harus tunduk kepada suami, anak-anak harus taat kepada orang tua, budak harus taat kepada tuan dst. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Efesus 5:22-23 dikonstruksi oleh idiosi negara.

⁸ Yusak B. Setiawan, *Postcolonial Hermeneutics, Countours of Postcolonial Studies*, 2012, 2-3

⁹ R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, (St. Louis, MO: Chalice Press, 2003), 15

¹⁰ www.en.wikipedia.org, tgl 5 Juli 2012 jam 11.30

Sedangkan I Korintus 14:34-335 merupakan rekayasa rekonstruksi *patriarchal culture* untuk menunjukkan imperior, dominasi dan kolonialisasi laki-laki terhadap perempuan. Dengan kata lain, perempuan tidak boleh tampil di ruang publik, dalam urusan domestik pun sangat terbatas, sebab harus bertanya kepada suami (laki-laki). Sikap ini memperkuat subordinasi laki-laki terhadap perempuan, melanggengkan *gender structure*. Mungkin saja sikap Paulus seperti ini, karena dia masih dipengaruhi oleh pikiran filsafat Aristoteles.

C. Analisis *Gender Structure* Dalam Budaya Toraja

Gender structure dalam masyarakat Toraja disebabkan oleh beberapa faktor: adat dan budaya (*patriarchal culture*); hegemoni hukum penjajah Belanda ketika masuk ke Toraja pada tahun 1906 (membuat undang-undang dan sistem politik, mengintervensi adat dan budaya Toraja); sebagian karena pengaruh teks biblis serta lembaga agama (gereja). Misalnya, dalam Alkitab dan ajaran gereja secara eksplisit gelar Allah disebut Bapa, ini menunjukkan kuatnya pengaruh *gender structure* Israel (Timur Tengah) mempengaruhi penulisan teks biblis. Kosekuensi logis dari *patriarchal culture* dan *gender structure* melahirkan ketidakadilan baik dalam peran dan posisi sosial, ekonomi, politik, seks dan sebagainya terhadap perempuan.

Begini masifnya hegemoni gereja dan teks biblis di Toraja, maka gelara Allah dalam masyarakat Toraja disebut Ambe' (Bapa). Hal ini terjadi setelah missionaris Belanda GZB datang ke Toraja pada tahun 1913. Sebelum kekristenan masuk ke Toraja, maka *Aluk* yang menguasai sistem kepercayaan dan keberagamaan masyarakat Toraja. *Aluk* merupakan agama asli masyarakat Toraja. Dalam *Aluk*, tidak dikenal sebutan Ambe' (Bapa) untuk Tuhan (Allah), akan tetapi sebutan Allah dalam *Aluk* dikenal dengan Puang Matua.¹¹ Sebagai informasi, akibat kuatnya hegemoni gereja di Toraja, sehingga dapat dikatakan bahwa Zending sukses menginjil di Toraja. Sekarang ini ada sekitar 90 % penduduk Toraja beragama Kristen, sekitar 5 % beragama *Aluk* (agama asli orang Toraja) dan sisanya sekitar 5 % beragama Islam dan Konghucu. Ini menunjukkan bahwa gereja dengan Injilnya telah berhasil mengkolonialisasi masyarakat Toraja.

Meskipun demikian, perempuan Kristen di Toraja baru merasakan kemerdekaan dan kesetaraan dengan laki-laki Kristen di Toraja pada akhir tahun 1989 ketika melalui perjuangan yang panjang dan *crucial* akhirnya perempuan bisa diterima memegang jabatan

¹¹ Puang Matua merupakan sebutan, nama untuk Allah dalam agama asli suku Toraja (*Aluk*). Tetapi setelah Injil masuk ke Toraja tahun 1913, maka gelar untuk Allah dalam masyarakat Toraja bertambah dengan sebutan Ambe'

gerejawi dalam gereja Toraja. Pada level *normative consensus* sudah diterima, namun pada level praksis perjalanannya sampai hari ini masih dibawa bayang-bayang ambiguitas. Itu berarti, perempuan masyarakat Toraja belum menikmati kemerdekaan dan kesetaraan sempurna dengan laki-laki.

D. Implikasi *Gender Structure* Dalam Kehidupan Berbangsa Indonesia

Negara Indonesia terbentuk oleh karena terjadinya proses *convergence* entitas suku-suku, agama, ras dan golongan (SARA) yang ada dalam wilayah Indonesia. Proses *convergence* itu terjadi entah karena disengaja atau tidak disengaja, telah berhasil membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena itu mesti disadari bahwa dalam budaya, lembaga agama dan teks-teks kitab suci agama yang ada di Indonesia, serta warisan hukum imperium Belanda sangat mempengaruhi cara pandang bangsa Indonesia dalam melihat masalah *gender structure*. Bahkan bisa dikatakan bahwa sangat besar kontribusi *culture*, teks-teks kitab suci, lembaga agama dan warisan hukum penjajah Belanda mengkonstruksi *gender structure* dalam negara Indonesia.

Di Indonesia masih terjadi dikotomi peran dan posisi perempuan di ruang domestik (rumah tangga) dan ruang publik. Di ruang publik misalnya, sistem kerja dan upah tidak terdistribusi dengan baik kepada perempuan. Dalam posisi dan peran politik ditandai masih adanya undang-undang politik yang hanya membatasi 30% bagi perempuan untuk masuk kandidat legislatif dan jabatan mentri pemberdayaan perempuan. Sesungguhnya kedua hal tersebut tanpa sadar sistem hukum dan politik Indonesia telah melakukan justifikasi bahwa memang selama ini kaum perempuan diperdaya, sekaligus melanggengkan *gender structure*. Bahkan ketika Megawati mau menjadi Presiden Republik Indonesia, terjadi perdebatan yang tajam. Pendapat pro dan kontra datang dari tokoh-tokoh agama, budayawan, politisi dan akademis. Meskipun dalam level *normative consensus* negara telah diakui dan diterima perempuan bisa jadi presiden. Namun dalam level praksis masih terjadi sikap ambigu.

E. Siapa Yang Diuntungkan Dalam *Gender Structure* dan *Patriarchal Culture*?

Issue gender structure menjadi isu yang menarik didiskusikan, karena isunya sendiri tidak tunggal masalah *gender* dan *feminism*, tetapi berhubungan dengan isu, seks, *culture*, *ideologi politic*, *economy* dan sebagainya. Karena itu, pendekatan poskolonial sangat membantu untuk mendiskusikan persoalan *gender structure* secara proporsional dan setara. Penting sekali mendukung persoalan ini secara proporsional sebab ada gejala radikal dari gerakan feminis mempersalahkan kaum laki-laki sepenuhnya, dituduh menindas perempuan

dan penikmat dari *patriarchal culture* dan *gender structure* tanpa berusaha memahami dengan arif dan bijaksana bahwa dalam sistem *patriarchal culture* sesungguhnya laki-laki jauh lebih mengalami penindasan akibat *interconnecting system* dan *interlocalling system*. Sistem *patriarchal culture* itu sendiri memaksa dan menindas laki-laki untuk melakukan kekerasan. Dalam batas tertentu, karena persoalan ekonomi, tren pergaulan dan seks, perempuan pun bisa memaksa dan menindas laki-laki. *Postcolonial studies* memberikan analisis bahwa *patriarchal culture* dan *gender structure*, memberi dampak ketidakadilan tidak hanya terhadap perempuan tetapi laki-laki pun menjadi korban. System itu sendiri sangat menindas laki-laki. Ini menunjukkan fenomena *global impair*.

Postcolonial studies membantu menganalisis persoalan *gender structure* secara jernih dalam kesetaraan kemanusiaan. Pendekatan postkolonial menawarkan kemungkinan untuk mendekolonisasi pengaruh budaya luar terhadap budaya lokal. Misalnya, dibeberapa gereja telah terbuka untuk menerima perempuan menempati peran dan posisi jabatan gerejawi (penatua, diaken dan pendeta) walaupun disadari, mungkin saja masih ada gereja yang masih tertutup untuk itu. Dalam pengaturan kesetaraan peran laki-laki dan perempuan di ruang domestik dan ruang publik mulai terasa terdistribusi dengan baik. Ini menunjukkan adanya pengaruh positif pendekatan poskolonial, sehingga memungkinkan teolog Indonesia untuk melawan hegemoni teologi barat.

Postcolonial studies membantu untuk mengkonstruksi ulang *culture*, teks-teks biblis, aturan dan kebijakan lembaga keagamaan yang selama ini diskriminatif terhadap perempuan, menuju kesetaraan laki-laki dan perempuan. Momen masa depan keadilan menjadi satu tanpa *gender structure* (meskipun hal ini mustahil). Keadilan harus dimulai dengan kesamaan posisi dan kesempatan bagi siapapun, demi keadilan humanitas yang bertumpu pada pembagian peran secara bermartabat dan adil.¹²

F. Urgensi Studi Hermeneutik Poskolonial

Interpretasi biblis selama ini menekankan metode historis kritis, karena itu terjebak dalam tiga hal, yaitu: *Pertama*, memahami konteks teks kitab suci, mengungkapkan maknanya, lalu melihatnya dalam konteks kekinian (sekarang) yang relevansinya untuk diaplikasi. *Kedua*, menempatkan teks-teks biblis semata dalam kesakralan, akibatnya dalam melakukan interpretasi biblis cenderung menerima begitu saja apa yang dikatakan teks tanpa memberikan catatan “kritis” (bersikap *taken for granted*). *Ketiga*, metode pendekatan yang

¹² Susan Okin, *Justice, Gender, and the Family*, (Chicago–USA: the University of Chicago Press, 1989), 175-185

digunakan masih didominasi budaya *westernisasi* (tindakan pem-barat-an).¹³ Ketiga cara ini saya sebut sebagai pengalaman hermeneutik pra-poskolonial. Cara interpretasi seperti itu tidak membuat kita merdeka, tidak mendapatkan kerygma sesungguhnya dari teks biblis.

Hermeneutik pra-poskolonial yang selama ini saya lakukan, membuat saya tidak maksimal dalam melakukan interpretasi biblis dan penerapan teks biblis. Hermeneutik pra-poskolonial mereduksi teks biblis dan konteks kita, karena terjebak dalam dominasi budaya *westernisasi*.¹⁴ Setelah saya belajar hermeneutik poskolonial, saya menyadari ketiga cara tersebut masih sangat bersifat kolonial dan *hybrid*, belum merdeka dalam melakukan interpretasi biblis. Hal ini terjadi karena kesalahan metodologi dalam melakukan interpretasi biblis. Konsekuensinya, membuat *output* interpretasi itu masih bersifat *colonial* yang berlanjut dalam penerapan (aplikasi) melahirkan model *new colonization*. Dengan kata lain melanggenkakan *colonization system*.

Dibutuhkan pendekatan interpretasi poskolonial yang berangkat dari konteks diri kita, kekinian dgn segala masalahnya untuk mendekati teks biblis. Ingat diri kita juga merupakan teks dokumen (*living document - living teks*). Istilah poskolonialisme¹⁵ di Indonesia semakin mendapat perhatian dan mempunyai pengaruh luas di wilayah kajian filsafat dan ilmu-ilmu sosial lainnya.¹⁶ Misalnya, Mudji Sutrisno SJ dan Hendar Putranto (ed.) dalam buku Hermeneutika Pascakolonial.¹⁷ Dalam studi politik, kebudayaan, kesusastraan, dan sejarah agama para pemikir telah memanfaatkan poskolonialisme sebagai instrumen kerja ilmiah bagi disiplin ilmu mereka.

Dalam bidang teologi, poskolonialisme juga digunakan sebagai instrumen untuk merefleksikan tema-tema teologis, baik dalam studi biblis, teologi sistematis, maupun teologi praksis. Para teolog mulai merintis “*postcolonial theology*” poskolonialisme memberikan sumbangan tersendiri bagi studi teologi. Contoh, Cathrine Keller dalam pengantar karyanya, *Postcolonial Theologies*, mengatakan: Teologi Poskolonial membumikan teologi sebagai disiplin ilmu yang “terlibat”, sekaligus memperjelas keyakinan bahwa agama dan teologi mempunyai peran dan kekuatan penting bagi proses transformasi sosial.¹⁸

¹³ Yusak B. Setiawan, *Postcolonial Hermeneutics, Poscolonial Studies and the Third World Context*, 2012, 2

¹⁴ Ibid, 2

¹⁵ Ada beberapa kata yang lazim digunakan untuk menerjemahkan term “*postcolonial*” di lingkungan komunitas Intelektual di Indonesia: Budi Susanto menggunakan istilah *postcolonial*, Mudji Sutrisno memakai *pascakolonial*, sementara beberapa penerbit yang menerjemahkan literatur-literatur postcolonial memakai kata poskolonial.

¹⁶ Leela Gandhi, *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat* (terj., Yogyakarta: Qalam, 2007), xxi.

¹⁷ Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, *Hermeneutika Pascakolonial*, (Yogyakarta: Kanisius, 2008)

¹⁸ Chatrine Keller Cs (ed.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, (St. Louis: Chalice Press, 2004), xxi

Postcolonial sebagai *"counter knowledges"* bermula dari revolusi kesadaran, poskolonial lahir untuk menggugat konstruksi kolonial yang telah menindas kelompok-kelompok marjinal. Poskolonial kemudian membongkar (dekonstruksi) kembali wacana-wacana yang terstruktur, termasuk dalam memetakan politik dan kekuasaan. Poskolonial juga dimaksudkan sebagai alat kritik yang melihat secara jernih bagaimana simbol-simbol kebudayaan digerakkan dalam struktur masyarakat untuk kepentingan kelas tertentu.

Postkolonial ingin membongkar persehayaman mitos, sebab mitos selalu mengajak kita untuk berfantasi dan inilah yang terus menerus di produksi kolonialisme baru baik kolonialis lokal maupun interlokal. Poskolonial mengingatkan agar tak mudah menerima pemikiran yang suka melestarikan sesuatu dari masa silam. Sebab bagaimanapun nostalgia yang dikonsumsi secara berlebihan sangat membahayakan, selain akan menumpulkan kesadaran kritis, nostalgia akan melepaskan tanggung jawab diri dari tugas yang seharusnya diemban dalam kolase kehidupan ini. Poskolonial melakukan itu semua bukan sebagai propaganda peperangan dan kekerasan fisik, tapi dalam arena dialektika yang lebih subtil yakni kesadaran. Bagi kaum postkolonialis, perubahan bermakna memang bermula dari gagasan (wacana), melakukan dekonstruksi yang mengagetkan kaum kolonialisme dengan membawa slogan “kesadaran tandingan”. Karena itu, sampai kapanpun hermeneutik poskolonial tetap menjadi kebutuhan yang urgen.

V. Catatan Penutup

A. Conclusion

Berdasarkan uraian di atas, ada beberapa kesimpulan yang dapat diambil, yaitu:

- Idiologi *gender structure* dalam Efesus 5:22-23 dan I Korintus 14:34-35 terjadi karena pengaruh *system patriarchal culture* dalam masyarakat Yahudi. Efesus 5:22-23 dan I Korintus 14:34-35 sangat kental aroma konstruksi idiologi negara di dalamnya, idiologi negara dibangun dari keluarga. Dalam hal ini idiologi negara dari paham filsafat Aristoteles.
- *Gender structure* ada dalam masyarakat Toraja, namun mengalami penguatan akibat kolonialisasi dari teks biblis dan hegemoni gereja serta warisan hukum imperium Belanda.
- *System patriarchal culture* dan *gender structure* dalam perspektif *postcolonial studies*, yang dirugikan dan dikorbankan bukan hanya kaum perempuan, tetapi sesungguhnya kaum laki-laki juga, yang diuntungkan adalah hegemoni kekuasaan politik itu sendiri.

- Kurang maksimalnya interpretasi biblis selama ini karena kesalahan metode pendekatan dalam melakukan interpretasi, yaitu masih menggunakan *historis kritis* akibatnya interpretasi yang dihasilkan bisa menjadi kolonisasi baru. Karena itulah hermeneutik poskolonial memerdekan kita dalam melakukan interpretasi dan memberikan suguhan analisis yang sangat kritis terhadap berbagai persoalan yang sangat *complicated* dalam masyarakat.
- Persoalan *patriarchal culture* dan *gender structure* dalam masyarakat bukanlah merupakan masalah yang murni masalah *gender* dan *feminism*, tetapi *interconnecting* dengan masalah ekonomi, politik, agama, budaya, kerja, psikologi dan sebagainya. Kolonisasi terjadi bukan hanya karena kekuatan politik, tetapi juga karena dominasi dan hegemoni ekonomi, agama, budaya, rasial, gender dan sebagainya. Ini menunjukkan fenomena *global impair* dan di dalamnya kita hidup. Faktor apapun yang melanggengkan *patriarchal culture* dan *gender structure* mesti dikonstruksi ulang dalam kesetaraan humanitas laki-laki dan perempuan (keadilan humanitas).
- *patriarchal culture* dan *gender structure* yang dirasa tidak adil oleh kaum perempuan, sesungguhnya harus disadari bahwa ada banyak yang diakibatkan oleh sesama perempuan sendiri.
- Masa depan keadilan adalah menjadi satu tanpa ***gender structure***, meskipun hal ini mustahil. Hal ini dapat terwujud jika dimulai dari dalam keluarga. Keluarga mesti dijadikan sekolah pertama untuk keadilan dan moral.

B. Refleksi

- Yang perlu dikritisi secara serius yaitu kebijakan lembaga agama bisa memajukan tetapi juga bisa jadi penghambat melakukan rekonstruksi *gender structure*, ini terjadi karena pengaruh teks-teks kitab suci agama. Dalam konteks Indonesia, orang Kristen di Indonesia masih mengalami kolonisasi Barat dan orang Islam di Indonesia masih mengalami kolonisasi Arab, orang Budha dan Hindu masih mengalami kolonisasi India, pemeluk Konghucu mengalami kolonisasi dari Cina. Ini menunjukkan bahwa lembaga agama itu sendiri cenderung melanggengkan *gender structure*. Karena itu teks-teks kitab suci dan kebijakan lembaga agama perlu direkonstruksi.
- Imperium Belanda, kebudayaan dan teks-teks kitab suci agama di Indonesia berkontribusi mengkonstruksi *gender structure* dalam aturan hukum dan perundang-undangan negara. Karena itu negara harus berani melakukan dekonstruksi agar

negara Indonesia mampu melindungi semua warganya dengan adil apapun agamanya dan jenis kelaminnya serta sukunya (warna kulitnya).

- Gereja Toraja harus mampu konsisten memberikan perlakuan yang adil bagi semua pejabat gerejawi tanpa bayang-bayang *gender structure*.

C. Saran

Selama belajar mata kuliah hermeneutik poskolonial, saya merasakan pencerahan luar biasa dalam memahami teks-teks biblis, saya dimerdekakan dalam melakukan interpretasi dan penerapan interpretasi. Sangat membantu dalam menganalisis apapun persoalan yang rumit, serta sangat bermanfaat dalam pelayanan. Karena itu lewat kesempatan ini saya meyarankan agar penyajian mata kuliah hermeneutik poskolonial ke depan bukan lagi mata kuliahan pilihan, melainkan menjadi mata kuliah wajib di semester II Magister sosiologi agama UKSW.

Daftar Pustaka

A. Makalah

Setyawan, Yusak B., *Postcolonial Hermeneutics, Draft 1 - 7* (bahan kuliah, 2012)
www.en.wikipedia.org, tgl 5 Juli 2012 jam 11.30

B. Buku

Gandhi, Leela, *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat* (terj.), Yogyakarta: Qalam, 2007.

Keller, Catherine Cs (ed.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis, MO: Chalice Press, 2004

Loomba, Ania, *Kolonialisme - Pascakolonialisme*, terj. hartono hadikusumo, Yogyakarta, Bentang Budaya, 2003.cet 1

M Dahlan, muhidin dkk, *Postcolonial Sikap Kita Terhadap Imprealisme*, Yogyakarta, Jendela Grafika, 2001. Cet 1

Okin, Susan M., *Justice, Gender, and the Family*, Chicago – USA: the University of Chicago Press, 1989

Sugirtharajah, R.S., *Postcolonial Reconfigurations: An alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, St. Louis, MO: Chalice Press, 2003.

Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto (ed.), *Hermeneutika Pascakolonial*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.