

PEREMPUAN DAN KEWARGANEGARAAN DI INDONESIA: KASUS BALI, SASAK, DAN MINAHASA

WOMEN AND CITIZENSHIP IN INDONESIA: CASE FROM BALI, SASAK, AND MINAHASA

Amin Mudzakkir¹

Abstract

Citizenship is a gendered practice. Although normatively it try to transcend differences of identities, such as gender, into national identity, in reality it is challenged by particular identities. In Indonesia, those particular identities are ethnicity and religion that growing in tandem with the dynamics of Indonesian nationhood models. The focus of this paper is the dynamics of women citizenship in the post-Soeharto Bali, Lombok, and Minahasa. As conclusion, women citizenship is a reflection of a complex relationship between the individual, ethnic/religious community and the state. In this triangular relationship, the role of the state is crucial.

Keywords: women, citizenship, Indonesia, Bali, Lombok, Minahasa.

Abstrak

Kewarganegaraan adalah praktik bergender. Meskipun secara normatif berupaya untuk mentransendensikan perbedaan identitas-identitas, seperti gender, ke dalam identitas nasional, kewarganegaraan dalam kenyataannya ditantang oleh identitas-identitas partikular. Di Indonesia, identitas-identitas partikular tersebut adalah etnisitas dan agama yang tumbuh bersama dengan dinamika model kebangsaan Indonesia. Fokus tulisan ini adalah dinamika kewarganegaraan perempuan di Bali, Lombok, dan Minahasa pasca-Soeharto. Sebagai kesimpulan, kewarga- negaraan perempuan adalah sebuah refleksi atas hubungan kompleks antara individu, komunitas etnis/

¹Peneliti pada Pusat Penelitian Sumberdaya Regional (PSDR-LIPI).
Email: aminlipi@gmail.com

keagamaan, dan negara. Dalam hubungan segitga ini, peran negara sungguh krusial.

Kata kunci: perempuan, kewarganegaraan, Indonesia, Bali, Lombok, Minahasa.

Pendahuluan

Secara global minat akademis terhadap persoalan kewarganegaraan (*citizenship*) akhir-akhir ini meningkat seiring dengan semakin banyaknya arus migrasi yang melintasi batas-batas negara nasional. Keanggotaan seseorang terhadap komunitas politik negara-bangsa tidak bisa lagi ditentukan hanya oleh asal-usul tradisional, seperti darah dan tempat kelahiran, tetapi juga oleh kategori-kategori lain. Di negara-negara maju, seperti Eropa Barat, Amerika Serikat, Kanada, dan Australia, gelombang migrasi ini telah mempertanyakan ulang konsepsi-konsepsi tradisional tentang kewarganegaraan. Pencari suaka dan pengungsi dari negara-negara yang dilanda perang, kaum migran yang umumnya datang dari negara-negara miskin telah mengubah susunan demografis negara-negara maju tersebut, sehingga muncul wacana dan kebijakan untuk mengatur siapa yang bisa dan tidak bisa menjadi warga negara. Kategori warga negara dan bukan warga negara mempunyai implikasi luas karena dari sinilah semua hak dan kewajiban seseorang di sebuah teritori negara nasional ditentukan.

Permasalahannya, persoalan kewarganegaraan tentu bukan sekedar apakah seseorang mempunyai kartu identitas negara tertentu (kewarganegaraan formal), melainkan kualitas dari kepemilikan kartu identitas tersebut (kewarganegaraan substansial). Dalam praktiknya, meskipun sama-sama mempunyai kartu identitas suatu negara tertentu, akses terhadap arena kewarganegaraan seringkali berbeda antara satu orang dan orang yang lain. Salah satu unsur pembeda itu adalah gender. Sejak lama kaum laki-laki menduduki tempat sentral dalam kehidupan publik, sementara kaum perempuan dianggap hanya kelamin dan gender kelas dua, sehingga mereka harus puas sebagai pelayan kehidupan domestik. Bahkan di negara-negara Barat, hak perempuan untuk berpolitik, yaitu memilih dan dipilih dalam pemilihan umum, baru diperoleh pada awal abad ke-20. Lebih jauh, problem kewarganegaraan yang masih timpang secara gender ini tidak hanya terjadi pada hubungan antara warga negara dan negara dalam hukum dan pemerintahan, tetapi juga pada lingkup keluarga dan arena kemasyarakatan lainnya.

Dalam hal ini, konstruksi kultural dan keagamaan tentu menyumbang peran dalam persoalan tersebut. Di beberapa kelompok etnik dan agama, perempuan digambarkan secara berbeda dengan laki-laki. Perbedaan itu kemudian dikonstruksikan oleh wacana dan praktik kekuasaan menjadi normativitas tertentu tentang perempuan. Kemunculan gerakan feminisme di Barat merupakan reaksi terhadap kondisi tersebut. Akan tetapi, pengalaman perempuan di negara-negara Dunia Ketiga, seperti Indonesia, sampai derajat tertentu berbeda dengan pengalaman sejawatnya di Barat. Di sini, pembangunan negara-bangsa masih berada pada tahap yang cukup muda, dengan latar belakang ketergantungan politik dan ekonomi terhadap negara-negara maju yang sangat kuat. Oleh karena itu, demokrasi di negara-negara Dunia Ketiga seperti di Indonesia selalu menghasilkan harapan dan kekhawatiran sekaligus, khususnya bagi perempuan. Demokratisasi yang disuarakan oleh berbagai kalangan pasca-kejatuhan Orde Baru pada 1998 dalam kenyataannya menyimpan ambiguitas ketika menghadapi isu perempuan.

Tulisan ini berangkat dari sebuah kesadaran teoritis bahwa kewarganegaraan adalah praktik yang bergender. Dengan ungkapan lain, kewarganegaraan yang dalam pengertian liberal hendak mentransendensikan perbedaan identitas, termasuk gender, ke dalam suatu identitas bersama suatu teritori negara tertentu, dalam praktiknya terus menerus menghadapi berbagai tantangan yang berasal dari identitas-identitas partikular. Dalam kasus Indonesia, identitas-identitas partikular itu adalah etnisitas dan agama yang tumbuh beriringan dengan dinamika 'model kebangsaan' Indonesia itu sendiri (Bertrand, 2012). Kelompok etnik yang menjadi fokus kajian ini adalah Bali, Sasak, dan Minahasa. Ketiganya mewakili tiga identitas keagamaan, yaitu Hindu, Islam, dan Kristen. Secara teoritis dapat dikatakan bahwa ketegangan antara perempuan sebagai individu dan perempuan sebagai anggota kelompok etnik dan agama adalah inti dari diskursus kewarganegaraan perempuan di Indonesia kontemporer.

Konteks Indonesia Pasca-Soeharto

Perkembangan sosial politik Indonesia akhir-akhir ini telah memunculkan minat yang luas terhadap persoalan kewarganegaraan (*citizenship*). Latar belakangnya berakar pada hubungan yang rumit antara individu, komunitas, dan negara dalam sejarah Indonesia modern. Akan tetapi, di permukaan, hubungan itu tampak sangat rapuh dan penuh konflik persis ketika Orde Baru runtuh pada 1998. Segera terlihat apa

yang disebut identitas keindonesiaan terombang-ambing antara tuntutan-tuntutan multikultural (etnik dan agama) dan keinginan untuk menjaga keutuhan nasional. Secara politik, kebijakan otonomi daerah sejatinya berusaha untuk menjawab dilema tersebut, tetapi di tengah melemahnya kekuasaan negara pusat pasca-Soeharto, kebijakan tersebut justru melahirkan problem-problem baru. Secara administratif, antara satu kebijakan dan kebijakan yang saling bertabrakan, belum lagi kebijakan di tingkat pusat dan daerah yang tidak sejalan. Pemerintahan menjadi kurang efisien, sehingga korupsi dalam tubuh birokrasi tak terhindarkan. Muara dari problematik ini adalah pecahnya harmoni yang dipaksakan selama Orde Baru di antara individu-individu dan kelompok-kelompok identitas. Akibatnya negara gagal mengontrol kekerasan, sehingga kerusuhan pecah di beberapa daerah. Dalam perkembangannya, negara secara perlahan kembali mengorganisasikan diri, sehingga konflik berskala besar untuk sementara bisa diatasi. Namun kekerasan dengan skala kecil, tetapi sangat sporadis, terjadi di banyak tempat. Sasarannya adalah kaum minoritas, seperti orang-orang Ahmadiyah, Syiah, dan beberapa kelompok gereja etnik.

Secara normatif, jika mengacu pada konstitusi dan hukum yang berlaku, konsepsi kewarganegaraan Indonesia cukup jelas mengatur bahwa secara politik negara sudah seharusnya memandang warganya secara setara tanpa kecuali. Akan tetapi, dari peristiwa kekerasan dan tindakan diskriminatif tersebut kita memperoleh gambaran bahwa di antara konstitusi dan kewarganegaraan terbentang realitas yang kompleks. Tidak jarang kompleksitas itu begitu paradoksal dan bahkan dinilai mengancam dasar-dasar keutuhan Indonesia itu sendiri sebagai sebuah republik. Dari realitas itu terlihat fakta bahwa masyarakat Indonesia sangat beragam. Masing-masing kelompok etnis dan agama mempunyai sejarah keterlibatan dan perlakuan yang berbeda dengan proses pembentukan negara-bangsa Indonesia.

Keberagaman masyarakat Indonesia berlaku juga dalam persoalan perempuan. Oleh karena itu, memaksakan satu model ideal perempuan Indonesia sebagaimana dilakukan oleh negara Orde Baru, yaitu apa yang oleh seorang pengamat disebut 'ibuisme negara' (Suryakusuma, 2011), justru menimbulkan problematika. Akan tetapi, memberikan kebebasan seluasnya kepada kelompok-kelompok identitas, seperti yang sedang berlangsung sekarang di beberapa daerah, dalam mendefinisikan dan menempatkan perempuan di ruang publik hanya akan

menghasilkan tumpang tindih yang mengarah pada pelanggaran hak asasi manusia.

Salah satu kasus yang sangat populer dan mengundang perdebatan luas tentang perempuan adalah soal pemberlakuan peraturan daerah syariah di beberapa tempat, termasuk di beberapa kota dan kabupaten di Nusa Tenggara Barat (NTB) yang akan didiskusikan di bawah. Dalam peraturan tersebut terdapat beberapa klausul yang dipandang sebagian kalangan sebagai tindakan diskriminatif terhadap perempuan, seperti anjuran menggunakan pakaian muslim bagi perempuan pegawai negeri sipil. Jenis peraturan seperti ini merujuk pada pendapat dalam khazanah fiqh Islam dan secara sosiologis memang dipraktikkan di sebagian kalangan Muslim. Masalahnya, secara normatif dikatakan bahwa peraturan daerah pada dasarnya adalah peraturan bagi publik tanpa memandang identitas gender dan keagamaan seseorang. Kewarganegaraan Indonesia persis berdiri di atas dasar itu. Argumen seperti ini umumnya diajukan oleh kaum feminis, sehingga mereka secara tegas menolak pemberlakuan peraturan daerah syariah. Akan tetapi, persoalan ini bukan sekadar perkara keagamaan, tetapi juga persoalan politik. Dalam kenyataannya, pengusung peraturan tersebut tidak selalu berasal dari kelompok dan partai Islam, tetapi bisa datang dari kelompok atau partai mana saja yang berkepentingan dengan isu itu.

Selain agama, adat juga muncul sebagai kategori penting dalam politik Indonesia kontemporer. Apa yang dimaksud dengan adat di sini tentu merupakan hasil dari proses invensi yang terus menerus. Dalam kenyataannya, tidak ada adat yang tetap sepanjang sejarah. Di Indonesia, pentingnya adat sebenarnya telah disadari oleh pemerintah kolonial dengan menciptakan apa yang disebut hukum adat. Dengan demikian sejak awal para perancang kebijakan di negeri ini cukup sadar bahwa modernisasi hukum tidak bisa mengacuhkan keberadaan normativitas lokal. Secara konseptual, problematika negara-bangsa modern persis berada pada tegangan antara yang lokal dan yang nasional ini. Multikulturalisme Indonesia, oleh karena itu, bisa diartikan sebagai keberagaman adat. Khususnya pada masa Orde Baru, eksistensi adat diakui tetapi dalam pengertian kulturalis yang sempit. Dalam praktiknya, pembangunan dikontrol secara sentralistik dari Jakarta, sehingga beberapa kelompok adat merasa tersingkir dari proses tersebut seperti terjadi di Bali dan Minahasa. Di kedua daerah tersebut, beberapa kalangan merasa bahwa daerah mereka hanya menjadi sapi perah Jakarta secara ekonomi, tetapi tidak dibayar dengan pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat

setempat yang sesungguhnya berfungsi sebagai pengikat perasaan menjadi warga negara. Di Bali, meskipun pariwisata maju dengan pesat, sebagian orang menganggap bahwa yang paling mendapatkan keuntungan dari itu adalah para konglomerat Jakarta, tetapi orang Bali sendiri hanyalah mengisi pekerjaan-pekerjaan dengan upah relatif rendah. Di Minahasa, kekecewaan terhadap Jakarta pernah berbuah perlawanan bersenjata pada akhir 1950-an.

Setelah Orde Baru jatuh pada 1998, gerakan adat tampil lebih politis dengan semangat purifikasi yang kental. Dalam wajahnya yang baru itu, perempuan adalah topik yang menarik perhatian. Umumnya perhatian itu bersuara konservatif. Sampai tingkat tertentu, perhatian itu sama dengan perhatian yang diberikan oleh negara Orde Baru, yaitu perempuan dengan peran ganda sebagai istri dan ibu sekaligus. Namun pandangan ini tidak khas Orde Baru, sebab pada 1950-an telah muncul pengertian bahwa, bagi perempuan, menjadi warga negara yang baik adalah menjadi ibu yang baik (Martyn, 2005). Mengurus keluarga adalah sendi dalam mengurus masa depan bangsa. Penekanan pada peran perempuan sebagai pengurus keluarga, dan itu artinya sama dengan mengurus masa depan kebudayaan leluhur, terdengar cukup nyaring dalam beberapa diskusi tentang perempuan Bali. Sementara itu, perempuan Minahasa justru dianggap lebih bebas sebelum kedatangan kolonialisme dan kekristenan. Dengan demikian, jika perempuan Minahasa ingin menemukan jati dirinya, mereka disarankan untuk melampaui sejarah menuju masa lalu yang dibayangkan cukup gemilang. Masalahnya, masa lalu tersebut seringkali hanyalah imajinasi daripada materi. Pada tahap inilah problematik tentang perempuan adat dimulai.

Pada tataran politik formal, banyak kemajuan yang dicapai oleh kaum perempuan (Robinson dan Bassel, 2001). Kemajuan tersebut terlihat pada angka representasi perempuan di parlemen yang dijamin oleh undang-undang. Berbagai inisiatif dan forum untuk meningkatkan kapasitas aktivis dan politisi perempuan digelar baik di pusat maupun di daerah, termasuk di Bali, Lombok, dan Minahasa. Dukungan dana asing cukup tersedia. Terlihat pada skema bantuan, pihak donor selalu mengingatkan para penerima donor untuk memasukkan unsur gender dalam kegiatannya. Masalahnya adalah bantuan seperti ini tidak selalu tersedia. Oleh karena itu, kerjasama dengan lembaga-lembaga pemerintah menjadi pilihan yang tidak terhindarkan oleh gerakan perempuan. Dalam hal ini, pendapat seorang teoritis sosial, Manuel Castells (2010: 301),

yang menyatakan bahwa masa depan gerakan perempuan feminis sangat tergantung pada hubungan baiknya dengan negara menarik diperhatikan.

Perempuan Bali

Bali adalah surga pariwisata dunia. Di sebagian kalangan turis asing, Bali bahkan lebih dikenal daripada Indonesia sendiri. Citra turistik yang melekat pada identitas Bali adalah produk sejarah. Sejak masa kolonial, pemerintah memang sudah merancang sejumlah program yang membentuk identitas Bali seperti itu. Dasar-dasar identitas etnik itu berkorespondensi dengan identitas keagamaan, yaitu Hindu yang dianut oleh mayoritas penduduk Bali. Di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang Muslim, khususnya di era pasca-Soeharto, menjadi Bali mempunyai makna tertentu yang cukup distingtif. Proses distingsi ini berpengaruh terhadap dinamika industri pariwisata yang telah menghidupi kehidupan sehari-hari jutaan orang Bali, sehingga ketika bom meledak pada 2002 dan 2005 yang terkait dengan isu global terorisme dan Islam, Bali seolah bangkit dengan sejumlah usaha untuk 'mengajegkan' kembali unsur-unsur vital dari kebudayaannya yang dianggap telah rapuh dan bahkan hilang.

Akan tetapi, proses pengentalan dan pencairan identitas kebalian berlangsung seiring dengan perubahan sosial politik dalam konteks Indonesia secara umum. Pada 1965, Bali adalah salah satu daerah di Indonesia yang paling berdarah. Ribuan orang yang diidentifikasi sebagai pengikut Partai Komunis Indonesia (PKI) terbunuh. Peristiwa ini merupakan rangkaian dari peristiwa serupa yang terjadi di beberapa daerah lainnya, khususnya di Jawa (Robinson, 2005). Pada awal 1990-an, konflik yang berpangkal pada perebutan sumber daya dalam industri pariwisata terjadi di beberapa tempat di Bali. Banyak pengusaha yang bekerja di sektor itu berasal dari Jakarta dan daerah-daerah lain di luar Bali. Dalam sebuah kasus yang sangat terkenal di Tanah Lot, Tabanan, warga setempat memprotes kehadiran tempat wisata baru yang dinilai mengancam sakralitas beberapa zona tertentu yang disucikan (Aditjondro, 1995). Dari dua kasus tersebut tercermin bahwa dinamika Bali tidak terjadi secara inheren, melainkan selalu merupakan bagian dari ketegangan dengan peristiwa atau pihak-pihak luar. Dengan kata lain, etnis dan agama tidak secara otomatis mendorong orang untuk merumuskan identitas dirinya tanpa melalui perjumpaan dengan unsur-unsur eksternal.

Proses mengajegkan kembali kebudayaan Bali, dikenal dengan sebutan 'ajeg Bali', adalah fenomena umum dalam sebuah masyarakat yang sedang mengalami transisi (Allen dan Palermo, 2005). Dalam proses itu, terhimpun berbagai praktik yang berusaha membangun ulang batas-batas keanggotaan seseorang terhadap komunitas kultural dan politik. Batas antara siapa orang Bali dan non-Bali dirumuskan ulang, sesekali dengan cara yang eksklusif, untuk mencapai apa yang dibayangkan sebagai keaslian. Di sini kita menyaksikan bahwa kewarganegaraan yang sejatinya berlaku nasional dalam praktiknya selalu ditantang oleh kekuatan-kekuatan sub-nasional yang dalam hal ini disusun oleh kesamaan etnik dan keagamaan pada sebuah wilayah tertentu. Beberapa kajian menunjukkan adanya praktik diskriminasi terhadap kalangan pendatang non-Bali yang sampai tingkat tertentu bersinggungan dengan persoalan akses terhadap sumber daya ekonomi

Ajeg Bali dan berbagai agenda revitalisasi kebudayaan pada umumnya bersifat internal. Artinya, di dalam masyarakat Bali sendiri terjadi sebuah proses yang menghendaki adanya pemurnian adat dan ajaran-ajaran agama. Proses ini sesungguhnya tidak melulu berkaitan dengan munculnya ajeg Bali, sebab dialektika di kalangan orang Bali sendiri tentang hubungan antara Bali dan Hindu sudah berlangsung sepanjang sejarah Bali sendiri. Sebagian pemuka agama membayangkan India sebagai tipe ideal Hindu, sementara yang lain berpendapat bahwa Hindu Bali adalah Hindu yang khas sebagai hasil dari kontekstualisasi ajaran agama dan dunia sosial setempat selama berabad-abad. Dialektika seperti ini tercermin dalam perumusan dan pengelolaan adat yang mempengaruhi kehidupan sehari-hari orang Bali, seperti dalam usaha merevitalisasi posisi dan peran desa adat atau *pakraman*.

Kaum perempuan adalah salah satu target dari gerakan ajeg Bali tersebut. Meskipun tidak pernah ada larangan atau pembatasan keterlibatan perempuan di dunia publik, terdapat suara-suara yang menginginkan perempuan untuk memikirkan ulang kodratnya. Perempuan dinilai sebagai pihak yang paling bertanggungjawab dalam memelihara gambaran keluarga Bali yang ideal. Tugas itu dirasa semakin mendesak belakangan ini mengingat semakin kuatnya penetrasi budaya asing melalui pariwisata dan kehadiran kaum migran dari Jawa. Seorang profesor perempuan terkemuka, Luh Ketut Suryani (2005), menulis sebuah buku yang berisi pemikirannya tentang peran perempuan Bali dalam gerakan ajeg Bali. Dalam buku itu, Suryani menggambarkan kisah pribadinya, yaitu seorang perempuan yang hidup dalam puri tradisional

Bali. Dengan jumlah anak yang banyak, dan umumnya mereka dinilai telah sukses karena bersekolah di kampus ternama atau sudah mengukir karier pekerjaan terhormat, dia tetap bisa menjalankan profesi profesionalnya sebagai seorang dosen dan psikiater, bahkan terlibat dalam suatu gerakan sosial dengan lingkup yang lebih luas. Implisit dari cerita itu adalah argumen bahwa adat pada dasarnya tidak membebani perempuan Bali sama sekali. Ia justru memberikan panduan kepada perempuan Bali untuk berkiprah di ruang publik tanpa mengabaikan fungsi mereka sebagai ibu dan istri.

Sementara itu, kalangan perempuan Bali yang lain lebih memilih berkecimpung dalam isu pemberdayaan masyarakat dan peran politik perempuan, seperti yang dilakukan oleh LSM Bali Sruthi (Wawancara, 16 Juli 2009). Bagi mereka, representasi perempuan dalam lembaga-lembaga politik sangat penting. Dalam kegiatannya, mereka sering bekerja sama dengan lembaga pemerintah seperti Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana (BPPKB). Sementara itu, kalangan kampus melalui Pusat Studi Wanita (PSW) aktif juga melakukan penelitian tentang perempuan. Secara umum mereka berpendapat bahwa perempuan Bali adalah warga negara yang mempunyai hak dan kewajiban yang setara dengan laki-laki. Dalam praktiknya, makna kesetaraan itu tentu saja disesuaikan dengan kehidupan sehari-hari perempuan Bali sebagai bagian dari komunitasnya. Terhadap ajeg Bali, para aktivis perempuan tersebut berpendapat bahwa gerakan tersebut adalah bentuk keresahan orang Bali terhadap situasi politik dan keamanan pasca ledakan bom 2002 dan 2005 yang melumpuhkan perekonomian setempat. Jadi, oleh karena itu, mereka tidak terlalu melihat gerakan itu sebagai ancaman terhadap kebebasan perempuan, meski potensi terhadap kemungkinan itu bukan tidak ada sama sekali.

Perempuan Sasak

Sekarang kita melintas ke Pulau Lombok, sebuah pulau yang secara administratif merupakan bagian dari Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) dan terletak persis bersebelahan dengan Bali. Meski secara geografis bersebelahan, Lombok dan Bali adalah dua pulau dengan identitas yang berbeda, tetapi secara historis tidak terpisahkan. Kedua pulau tersebut memang dihuni oleh mayoritas pemeluk agama yang berbeda, Bali dengan Hindunya, Lombok dengan Islamnya, tetapi hubungan atau perjumpaan di antara mereka tersebut telah berumur panjang. Pada abad ke-18, Lombok pernah dikuasai oleh Kerajaan

Karanganyar (Agung, 1991). Di Lombok sendiri, khususnya di Mataram, terdapat banyak orang Bali yang menguasai sejumlah posisi penting dalam kehidupan sosial ekonomi setempat. Sementara itu, meskipun orang Sasak adalah mayoritas etnis terbesar di Lombok, baru belakangan ini saja mereka menempati pos strategis dalam jabatan-jabatan politik dan pemerintahan. Selama masa Orde Baru, semua gubernur dan bupati didrop dari Jakarta, rata-rata adalah orang Jawa. Sekarang kondisinya terbalik. Setelah reformasi 1998 bergulir, banyak kursi walikota dan bupati di Lombok diduduki oleh orang Lombok. Gubernur NTB yang sekarang adalah orang Sasak (Sayuti dan Langitan, 2006).

Islam menempati kedudukan yang cukup kuat dalam masyarakat Sasak, sehingga muncul satu jargon di sebagian kalangan bahwa Sasak dan Islam adalah satu kesatuan (Bartholomew, 2006). Akan tetapi, menarik untuk ditelusuri bahwa Islam yang berkembang pada masyarakat Sasak justru berasal dari Bugis-Makassar dan Melayu, bukan dari Jawa. Sampai sekarang asal-usul Islam tersebut masih mempengaruhi beberapa karakter tertentu Islam Sasak. Ini tentu saja terkait dengan jaringan keilmuan, melalui apa Islam diajarkan, yang terbangun dalam komunitas Muslim Sasak. Beberapa tuan guru, sebutan untuk ulama Islam Sasak, merupakan keturunan orang Bugis-Makassar dan Melayu. Mereka belajar Islam di tanah leluhurnya, meski banyak juga yang bersekolah di Timur Tengah. Kalangan terakhir ini sangat berpengaruh, disuburkan oleh antusiasme naik haji orang Sasak yang tinggi.

Akan tetapi, dalam masyarakat Sasak sendiri berkembang corak keagamaan lokal, seperti pada tradisi masyarakat Wetu Telu (Budiwanti, 2000; Prasetia, 2006) dan para penganut Budo (Radjimo, 2009). Di sana, Islam dikombinasikan dengan beberapa kepercayaan lokal, sehingga menghasilkan sintesis religiusitas yang unik. Dalam skala yang lebih luas, sintesis antara berbagai kepercayaan, termasuk Hindu, adalah fenomena yang hidup dalam kebudayaan Sasak, seperti terlihat dalam tradisi pernikahan. Oleh karena itu, meskipun pada permukaannya warna Islam cukup dominan, kebudayaan Sasak seperti umumnya kebudayaan di tempat lain adalah produk sejarah. Dalam sejarah, hampir mustahil menemukan unsur pembentuk kebudayaan yang tunggal.

Sementara itu, secara ekonomi NTB cukup tertinggal, apalagi dibanding dengan pulau tetangganya Bali. Pada tahun 2011, tingkat Indeks Pembangunan Manusia (IPM) NTB sangat rendah, menempati posisi ketiga terbawah setelah Papua dan Nusa Tenggara Timur. Oleh

karena kemiskinan pula banyak migran Indonesia berasal dari daerah ini. Mereka bekerja di negara lain, umumnya di Malaysia, dengan harapan bisa meningkatkan taraf kehidupannya. Banyak migran yang berasal dari NTB adalah perempuan. Di luar persoalan ekonomi, migrasi perempuan pekerja ini menimbulkan persoalan sosial yang pelik. Dari sini muncul berbagai pertanyaan tentang pola relasi dalam keluarga, misalnya, yang secara tradisional mensyaratkan kehadiran suami istri, dan juga anak, dalam satu lingkungan yang sama.

Posisi dan peran perempuan di Lombok, khususnya dalam komunitas budaya Sasak, akhir-akhir ini mendapatkan perhatian luas karena lahirnya beberapa peraturan daerah (Perda) syariah. Perda itu berisi beberapa isu, seperti pengaturan pakaian perempuan di ruang publik, yang dinilai oleh beberapa kalangan sebagai bentuk diskriminasi terhadap kebebasan perempuan (*Laporan*, 2009; Mochtar, 2010). Kelahiran perda-perda tersebut tak lepas dari dinamika politik yang menandai suatu era baru politik Indonesia pasca-Orde Baru. Di Lombok, era baru tersebut dicirikan oleh menguatnya faktor Islam dalam politik. Ini tentu saja merupakan bagian dari kesejarahan Lombok, dan juga NTB secara umum, sebagaimana disinggung di atas. Khususnya pada komunitas Sasak, identifikasi budaya mereka dengan Islam semakin kuat belakangan ini, seiring dengan munculnya elit-elit Sasak dalam politik dan pemerintahan.

Tabel 1.
Perda Syariah di Nusa Tenggara Barat

Kebijakan	Materi Kebijakan
Mataram	
1. Perda Renstra No. 1/2001	1. Visi Kota Mataram 20105 sebagai kota ibadah yang maju dan religius
2. Ranperda tahun 2003	2. Pencegahan maksiat
3. Perda N0.4/2009	3. Penyelenggaraan pendidikan di Kota Mataram
Lombok Timur	
4. Perda No.8/2002	4. Larangan memproduksi, menjual, dan meminum minuman keras/beralkohol
5. Perda No.9/2002	5. Pengelolaan zakat
6. Instruksi Bupati No.4/2003	6. Pemotongan gaji PNS/Guru 2,5 % per bulan
7. Perda No.17/2003	7. Petunjuk pelaksanaan Perda No. 9/2002
8. Perda No.1/2004	8. Renstra Pembangunan di Kabupeten Lombok Timur 2004-2008.
9. Peraturan Bupati No.3/2005	9. Pengaturan pakaian dinas pegawai dan
10. Keputusan Bupati No.15/2005	
11. Keputusan Bupati	

Kebijakan	Materi Kebijakan
No.188.45/493/SP/2006	pejabat daerah di lingkungan Kabupaten Lombok Timur.
12. Instruksi Bupati No.188.45/494/2006	10. Pedoman tata naskah dinas di lingkungan Pemkab Lombok Timur
13. Perda No.4/2007	11. Pengangkatan BAZDA
14. Perda No.6/2008	12. Pelaksanaan ZIS
15. Instruksi Bupati No.2/2009	13. Ketentraman dan ketertiban umum
Bima	14. Rencana pembangunan jangka panjang daerah Lombok Timur 2005-2025
16. Perda No.6/2002	15. Budaya Baca al-Qur'an di lingkungan sekolah
17. Perda No.2/2003	16. Larangan pelacuran
18. Perda No.3/2003	17. Jumat khusuk
19. Perda No.5/2005	18. Pengelolaan ZIS
20. Perda No.8/2005	19. Larangan minuman beralkohol
21. SK Bupati Bima No.720/2006	20. RPJMD
Dompu	21. Kemampuan baca tulis al-Qur'an
22. Perda No.1/2002	22. Program pembangunan daerah 2001-2005
23. Surat Himbauan Bupati No. 451.12/016/SOS/2003	23. Infaq dan zakat bagi seluruh PNS Kab. Dompu
24. SK. Bupati Dompu No. Kd. 19.05/HM.00/1330/2004	24. Pengembangan Perda No.1/2002

Sumber: Kapal Perempuan (2010)

Sementara itu, masih terkait dengan subjektivitas perempuan, praktik kultural yang mengatur itu juga mendapat sorotan. Praktik yang dimaksud adalah '*merarik*', artinya melarikan, yaitu melarikan anak gadis sebagai salah satu tahap dalam rangkaian proses pernikahan adat Sasak. Praktik ini hingga sekarang masih hidup pada sebagian masyarakat Sasak, khususnya di pedesaan. Secara singkat bisa diuraikan bahwa praktik tersebut dimulai ketika seorang perempuan yang akan dinikahi dilarikan terlebih dulu oleh pacar atau calon suaminya. Orang tua si perempuan tidak usah khawatir sebab si laki-laki calon mantunya diwajibkan untuk melaporkan segera tindakannya kepada sesepuh adat. Nanti sesepuh adat itulah yang berkomunikasi dengan orang tua si perempuan, mengabarkan bahwa anak mereka baik-baik saja. Setelah itu, si laki-laki menyiapkan sejumlah uang '*denda*' yang akan diserahkan kepada orang tua perempuan. Dengan penerimaan uang denda tersebut, satu tahap menuju akad nikah sudah dilalui.

Kalangan feminis menilai *merarik* sebagai tradisi yang perlu dikritisi karena memberi peluang bagi lahirnya tindakan diskriminatif

terhadap perempuan, bahkan dalam beberapa kasus, tradisi ini dimanfaatkan oleh sejumlah pihak untuk jual-beli manusia (*human trafficking*). Kritik terhadap *merarik* juga datang dari beberapa sarjana Muslim dengan argumentasi yang digali dari khazanah pemikiran Islam tetapi dengan tafsir yang dipinjam dari kaum feminis (Huda, 2008). Di lingkungan IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Mataram, pandangan yang bisa dikategorikan sebagai feminisme-Islam cukup berpengaruh di beberapa dosen, khususnya kalangan muda. Sebuah jurnal diterbitkan oleh PSW (Pusat Studi Wanita) IAIN Mataram yang banyak memuat tulisan-tulisan kritis tentang tradisi *merarik*. Meski demikian, tulisan-tulisan dalam jurnal bernama *Qawwam* tersebut umumnya tidak secara langsung menyerang tradisinya, tetapi dengan memperlihatkan bagaimana Islam memahami perempuan dan pernikahan. Dalam *Qawwam* Vol. 2, No. 1 (2007), misalnya, seorang penulis mengkritisi tradisi *merarik* dari perspektif gender (Taisir, 2007: 30-46). Seorang penulis yang lain juga menunjukkan praktik 'istri-nisasi' dalam pernikahan, termasuk dalam tradisi pernikahan orang Sasak (Wardatun, 2007: 64-71).

Perempuan Minahasa

Minahasa adalah kelompok etnis dengan pengaruh agama Kristen Protestan yang dominan. Ketika isu negara Islam sempat dimunculkan kembali pada tahun-tahun pertama Reformasi 1998, disusul dengan meletusnya kerusuhan di Ambon dan Poso, beberapa intelektual dan tokoh Minahasa mereaksi dengan mengumumkan sebuah isu lama, yaitu tuntutan federalisme. Akan tetapi, persoalannya bukan semata agama. Sejak lama 'nasionalisme' Minahasa hidup dalam sejarah regional yang khas (Henley, 2006). Dibanding dengan daerah lain di Indonesia, perjumpaan antara orang Minahasa dan kolonialisme Eropa ditandai dengan penerimaan terhadap ide-ide kemoderenan dan kekristenan dalam skala yang luas dan mendalam. Selain itu, asal-usul orang Minahasa membuat imajinasi nasionalisme mereka berbeda, bahkan dengan orang-orang Kristen dari etnik lainnya, seperti Batak dan Ambon. Mereka sering merujuk pada pengalaman nasionalisme orang-orang Filipino daripada yang lain. Dikatakan bahwa orang Minahasa dan Filipino bermigrasi pada masa lalu dari daerah yang sama. Pada akhir tahun 1950-an, beberapa tokoh Minahasa terlibat dalam gerakan PRRI/Permesta (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia/Perjuangan Masyarakat Semesta) menentang pemerintah pusat di Jakarta. Oleh karena itu, jika sekarang

muncul revitalisasi identitas keminahasaan, akar persoalannya memang panjang dan kompleks.

Nama Minahasa sendiri muncul pertama kali dalam laporan Residen J.D. Schierstein bertanggal 8 Oktober 1789. Laporan ini berisi hasil perdamaian antara kelompok etnik Bantik dan etnik Tombulu-Tateli, juga antara kelompok etnik Tondano dan etnik Tonsawang. Nama Minahasa dipakai untuk merujuk peristiwa atau lembaga adat yang menyelenggarakan rapat umum di antara kelompok-kelompok penduduk di wilayah yang sekarang bernama Minahasa (Ivan Kaunang, 2010: 37). Akan tetapi, alih-alih menunjuk pada satu kesatuan politik dan kebudayaan, Minahasa sampai abad ke-19 lebih mengacu pada unit geografi atau teritori. Ketika nama itu dimunculkan, para pemimpin lokal masih sangat kuat, sementara pengaruh pemerintahan kolonial hanya terbatas di kota-kota. Para misionaris tak pelak lagi merupakan agen pembentuk identitas keminahasaan yang penting. Bahkan bisa dikatakan, merekalah ‘penemu’ Minahasa. Sampai sekarang, peninggalan mereka masih sangat kuat, yaitu organisasi gereja yang mempunyai bidang pelayanan beragam dari mulai sekolah, universitas, hingga rumah sakit.

“Beban tugas telah dipikul oleh para penginjil, yang dengan heroik dan penuh pengorbanan dalam upaya memajukan dan mendidik penduduk pribumi, telah membuahkan hasil yang tiada taranya dalam sejarah misi Kristen. Dalam hal ini bukan saja penduduk setempat yang berutang budi dan harus berterima kasih kepada para penginjil yang berbudi luhur itu, karena mereka pun berutang budi kepada penduduk. Dengan usaha yang tekun, teliti sewaktu mengumpulkan dan merekam kisah-kisah tentang kepercayaan dan agama tua, dongeng-dongeng serta kisah-kisah ringan mengenai para tokoh dan dunia fauna dari masa yang belum mengenal peradaban sama sekali, pada hakekatnya mereka menyelamatkan sekian banyak data yang memiliki arti dan kegunaan lebih lama dan lebih besar dari kemusnahan yang tak terhindarkan. Tidaklah berlebihan jika saya menyebutkan ‘kemusnahan yang tak terhindarkan’ mengingat sesuatu proses dari masyarakat yang belum beradab itu. Bukan saja tentang kisah-kisah mengenai kepercayaan dan agama para leluhur mereka, tetapi juga adat istiadat yang berlangsung demikian cepat dan sangat mengejutkan” (Supit 1986: 13-14).

Posisi perempuan dalam wacana identitas keminahasaan kontemporer cukup terhormat. Berbagai narasi yang hidup dalam

diskursus publik setempat bahkan menempatkan perempuan sebagai asal usul kehidupan. Sosok manusia pertama Minahasa digambarkan adalah seorang perempuan, yaitu Lumimuut, yang kemudian kawin dengan Toar. Ada juga sosok pemimpin spiritual kharismatik (*walian*) bernama Karema. Secara kultural, perempuan dan laki-laki dipandang setara. Oleh karena itu, dalam teks sejarah Minahasa modern, perempuan digambarkan sebagai sosok yang berperan penting dalam kehidupan publik. Figur yang tak asing lagi adalah Maria Walanda Maramis. Bahkan dalam gereja, keberadaan perempuan sangat diperhitungkan. Pada 2005, pendeta perempuan dalam Gereja Masehi Injil Minahasa (GMIM), denominasi gereja Protestan terbesar di Minahasa, mencapai jumlah 60%. Di tingkat jemaat, sebagian besar pendeta adalah perempuan, meski jumlah dan pengaruh mereka pada tingkat pengambil keputusan sangat kecil (Kaunang, 2005: 16).

Pengaruh kebudayaan Barat yang dilembagakan oleh kolonialisme dan gereja dalam kehidupan masyarakat Minahasa memang sangat besar. Oleh karena itu, pada awal abad ke-20 sempat muncul satu jenis 'nasionalisme' Minahasa yang bermimpi untuk menjadikan Minahasa sebagai provinsi ke-13 dari Kerajaan Belanda. Akan tetapi, bagi Minahasa sendiri sebagai komunitas kultural, kondisi tersebut bukan tanpa problematik sama sekali. Seorang perempuan Minahasa, Nona Stien Adam, menulis pada awal abad ke-20 dengan gaya ironi bahwa modernisasi sesungguhnya telah menjebak Minahasa dalam ambiguitas. Para lelaki Minahasa yang 'setengah Eropa' itu akhirnya banyak yang pergi meninggalkan tanah kelahirannya, sehingga para gadis kesulitan mencari jodoh. Kepergian mereka disebabkan karena di Minahasa banyak kebutuhan untuk 'menjadi Eropa' tidak tersedia. Di sini terlihat adanya jarak antara ide tentang kemajuan ala Barat di kalangan pemuda Minahasa dan materialitas atau realitas Minahasa sendiri yang masih tradisional.

Peradaban setengah matang itu memudahkan pengangkatan calon-calon serdadu. Orang Manado yang bisa menulis dan dengan mudah mengenal undang-undang (*reglementen*), lebih baik dipakai di dalam angkatan perang. Semakin berlangsung lagi proses memperlemah kaum muda Manado. Posisi kaum perempuan Minahasa dengan ini sangat tragis. Kebudayaan Barat beraksi semakin jauh lagi. Perempuan Minahasa mulai melepaskan posisi menjadi [orang] Eropa tanggung (*de toestand van half-Eropeaanschap*), dan bergerak sedekat-dekatnya kepada perempuan Eropa tulen baik dalam perkembangan maupun

dalam ide-idenya. Mereka mulai bertanya mengapa semua yang dari Barat mau diambil alih tanpa berpikir panjang. Mereka mulai memberikan tempat kembali bagi bahasa negerinya dalam suatu masa depan. Akan tetapi apa yang ditemukannya, setelah mereka sudah demikian jauh? Di mana kawan seperjuangan asli, di mana kaum muda, yang tadinya bersama mereka [kaum perempuan] di sekolah rendah dan MULO? Semua pergi ke Jawa atau ke tempat lain lagi. Dengan siapa lagi perempuan Minahasa bertukar pikiran? Kepada siapa lagi mereka mempercayakan gagasan-gagasan yang muncul? Kepada kaum muda yang masih tinggal di kampung, yang bukan menjadi orang paling cemerlang, yang belum semaju kaum perempuannya; atau kepada kaum tua-tua, yang hampir tidak lagi menempatkan dirinya di alam pikiran kaum perempuannya” (Dhakidae, 2003: 120-121)

Pada masa sekarang, apa yang dulu digelisahkan oleh Stein Adam ternyata muncul kembali. Khususnya tentang perempuan, muncul kritik dari kalangan internal, yaitu seorang pendeta perempuan yang cukup berpengaruh, yang mempertanyakan eksistensi perempuan Minahasa dalam kehidupan publik (Wangkai, 2010). Kritik itu ditujukan pada kesan yang berkembang terutama di kalangan luar yang menyamakan Minahasa dan Manado dalam pengertian yang merendahkan. Manado dikatakan ‘menang tampang doang’. Menurutnya, kesan itu datang dari kesalahpahaman dalam membedakan antara Minahasa dan Manado (ibukota Provinsi Sulawesi Utara). Memang kesan tersebut tidak salah sama sekali, sehingga mesti ditanggapi sebagai bentuk peringatan kepada perempuan Minahasa agar lebih giat berkiprah dalam kehidupan kemasyarakatan. Akan tetapi, inti dari kritik sang pendeta perempuan itu adalah adanya kecenderungan bahwa perempuan Minahasa hanya mengambil sisi konsumsinya saja dari kebudayaan Barat, bukan nilai-nilai filosofisnya.

Sementara itu, kritik dengan nada hampir sama muncul dari kalangan muda Minahasa sendiri yang tergabung dalam gerakan ‘Mawale’. Menurut mereka, kehadiran lembaga-lembaga modern yang diperkenalkan oleh kolonialisme, termasuk gereja, justru merusak kebudayaan Minahasa pra-kolonial yang egaliter. Jika di atas disebut bahwa perempuan dan laki-laki Minahasa adalah setara, itu berasal dari nilai-nilai kebudayaan Minahasa pra-kolonial. Kolonialisme dan khususnya lagi gereja justru sangat patriarkhis, terbukti dengan imajinasi tentang Tuhan yang selalu berkelamin laki-laki. Pandangan gerakan

Mawale ini tentu saja mewakili semangat revivalisme adat Minahasa yang kembali mengemuka pasca jatuhnya rezim Orde Baru, minus tuntutan federalisme yang umumnya masih hidup di kalangan tua dengan latar belakang ingatan tentang PRRI/Permesta di masa lalu.

Penutup

Dari uraian di atas bisa ditarik sebuah kesimpulan bahwa wacana tentang kewarganegaraan perempuan pada dasarnya merupakan cerminan dari hubungan yang kompleks antara individu, komunitas etnik/agama, dan negara. Dalam segitiga hubungan itu, posisi negara sangat menentukan dua entitas lainnya, yaitu individu dan komunitas. Kolapsnya negara Orde Baru membuka ruang bagi revitalisasi etnik dan agama dalam politik Indonesia. Akan tetapi, pada sisi sebaliknya, kolapsnya negara Orde Baru bisa juga dibaca sebagai bentuk rekonfigurasi kekuasaan di antara kelompok-kelompok identitas dalam membentuk apa yang mereka bayangkan sebagai bangsa Indonesia. Persoalan kewarganegaraan perempuan persis berdiri di atas ketegangan ini. Oleh karena itu, bisa dikatakan bahwa di Indonesia sekarang ini wacana tentang perempuan sebagai individu masih berada di bawah suara yang menempatkan perempuan sebagai bagian dari komunitas etnik, agama, dan di atas semuanya, negara.

Daftar Pustaka

- Aditjondro, G.J. 1995. "Bali, Jakarta's Colony: Social and Ecological Impacts of Jakarta-based Conglomerates in Bali's Tourism Industry", Working Paper, No. 56, Asia Research Centre Murdoch University, October.
- Agung, Ide Anak Agung Gde. 1991. *Bali in the 19th Century*. Jakarta: YOI.
- Allen dan Palermo. 2005. "Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 33, Issue 97.
- Bartholomew, John Ryan. 2001. *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Bertrand, Jacques. 2012. *Nasionalisme dan Konflik Etnis di Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.

- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS.
- Castells, Manuel. 2010. *The Power of Identity*. West Sussex: Willey-Blackwell.
- Creese, Helen. 2009. "Reading the Bali Post: Women dan Representation in Post-Suharto Bali", *Intersections: Gender, History, and Culture in Asian Context*, <<http://intersections.anu.edu.au/issue10/creese.html>> diakses pada 12 Juni.
- Dhakidae, Daniel. 2003. *Cendikiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia.
- Henley, David E.F. 1996. *Nationalism and Regionalism in a Colonial Context: Minahasa in the Dutch East Indies*. Leiden: KITLV Press.
- Kaunang, Ivan R.B. 2010. *Maengket: Kristalisasi Politik Identitas (Ke)Minahasa(an)*. Yogyakarta/Denpasar: Institut Cendikia/Kajian Budaya Universitas Udayana,.
- Kaunang, Augustien Kapahang. 2005. "Perempuan dalam Budaya Minahasa" dalam Deetje Tiwa Rotinsulu dan AK Kaunang (ed.), *Perempuan Minahasa dalam Arus Globalisasi*. Jakarta: Meridian.
- Laporan Pemantauan Kebebasan beragama dan kehidupan Keagamaan di Nusa Tenggara Barat 2009*. 2009. Jakarta: Wahid Institute, Lensa, dan Tifa Foundation,.
- Martyn, Elizabeth. 2005. *The Women's Movement in Post-Colonial Indonesia: Gender and Nation in a New Democracy*. London/New York: Routledge,.
- Huda, Miftahul (ed.). 2008. *Mendobrak Tradisi: Wacana Progresif Hukum Keluarga Islam pada Masyarakat Sasak*. Mataram: PSW IAIN Mataram,.
- Muchtar, Yanti (ed.). 2010. *Kebijakan Berbasis Syariah di NTB: Keadilan Gender dan Pluralisme di Persimpangan*. Jakarta: Kapal Perempuan.
- Praselia, Heru. 2005. "Masyarakat Adat Wet Semokan: Di Tengah Ketegangan Ujaran dan Ajaran" dalam Hikmat Budiman (ed.).

Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia. Jakarta: Interseksi.

Qawwam Vol. 2, No. 1, 2007.

Robinson, Catherine dan Bessell. 2002. *Women in Indonesia*. Singapore: ISEAS.

Robinson, Geoffrey. 2006. *Sisi Gelap Pulau Dewata: Sejarah kekerasan Politik*, cetakan kedua. Yogyakarta: LKiS.

Sayuti, Rosiady Husaenie dan Muhammad Fakhri Langitan, *Perjalanan Orang Sasak Menjadi Gubernur NTB Tahun 2003*, Mataram: Pantheon Media Pressindo.

Sukiada, I Nyoman, dkk. 2008. *Partisipasi Perempuan Di Bidang Politik Di Provinsi Bali*. Denpasar: PSW Universitas Udayana dan Kementerian Pemberdayaan Perempuan RI.

Suryani, Luh Ketut. 2003. *Perempuan Bali Kini*. Denpasar: Penerbit Bali Post.

Suryakusuma, Julia. 2011. *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu.

Supit, Bert. 1986. *Minahasa: Dari Amanat Watu Penawetengan Sampai Gelora Minawanua*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.

van Bemmelen, Sita. 2005. "Competing Gender Identities in Post Orde Baru Bali? A Call for More Research", *Srikandi*, Vol. V, No. 2.

Wangkai, Ruth. 2010. "Cewek Manado: Benarkan Menang Nampang Doang?", *Waleta Minahasa*, Edisi 3 Tahun 1, Agustus.

Wardatun, Atun. 2007. "Istri-nisasi dalam Pernikahan", *Qawwam* Vol. 2, No. 1.

Wawancara dengan Luh Riniti Rahayu, 16 Juli 2009.

Wijono, Radjimo Sastro. 2009. "Rumah Adat dan Minoritasasi Masyarakat Buda di Kabupaten Lombok Utara, Nusa Tenggara Barat" dalam Hikmat Budiman (ed.). *Hak Minoritas: Ethnos, Demos, dan Batas-Batas Multikulturalisme*, Jakarta: Interseksi.

