

## Interseksionalitas Perempuan dan Laki-Laki Bangsawan dalam “Tula-Tula Mia Wakatobi”

### Intersectionality of Noble Men and Women in “Tula-Tula Mia Wakatobi”

Buyung Ade Saputra<sup>1</sup>, Aryana Nurul Qarimah<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Sekolah Tinggi Agama Islam Wakatobi, <sup>2</sup>Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Indonesia

<sup>1</sup>Penulis koresponden: buyungade2@gmail.com

#### Abstrak

Perempuan dan laki-laki yang bergelar bangsawan sebagai kelas sosial tertinggi pada masyarakat pra-modern tidak membuat mereka secara pasti memperoleh privilese dan prestise. Setiap individu menduduki posisi yang kemudian menunjukkan jenis perbedaan kekuasaan berdasarkan kategori sosiokultural, khususnya seperti gender. Penelitian ini bertujuan menelaah praktik yang ditemui perempuan dan laki-laki bangsawan pada cerita rakyat Wakatobi atau “Tula-tula Mia Wakatobi”. Metode interseksi digunakan untuk membongkar ruang-ruang diskriminasi berdasarkan lapisan identitas yang saling berinteraksi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perempuan bangsawan adalah pihak yang dirugikan dibanding laki-laki bangsawan. Perempuan bangsawan beridentitas ganda, yaitu sebagai bangsawan serta putri dari ayah dan raja. Dengan demikian formasi identitas menjadi penyebab utama adanya privilese atau “peliyanaan” melalui tindakan diskriminatif yang dialami oleh para tokoh bangsawan.

Kata kunci: interseksionalitas, gender, kekuasaan, Wakatobi

#### Abstract

Women and men who held the title of nobility, the highest social class in pre-modern society, do not make them entitled to privilege and prestige. Each individual occupies a position that shows the type of power difference based on sociocultural categories such as gender. This research aims to examine the practices encountered by women and men as nobles in selected Wakatobi folklore or “Tula-tula Mia Wakatobi”. The intersection method is employed in this study because it is considered capable of dismantling the discriminatory spaces based on interacting identity layers. This study shows that noble women are the most disadvantaged parties compared to noblemen. Noblewomen do not only have a single identity as royalty, they are women, as well as daughters of fathers and kings. Thus, identity formation becomes the main cause of privileges or othering through discriminatory actions experienced by noble figures in the story.

Keywords: intersectionality, gender, power, Wakatobi

**Riwayat Artikel:** Diajukan: 28 Oktober 2021; Disetujui: 14 Februari 2022

### 1. Pendahuluan

Cerita rakyat memiliki tempat yang khusus bagi masyarakat karena di dalamnya terdapat berbagai nilai yang dapat dipelajari dan diamalkan. Lebih dari itu, cerita rakyat merupakan gambaran diri masyarakat itu sendiri. Keberadaan cerita rakyat tetap menarik untuk dikaji sebagai peninggalan dari masa lalu dan sebagai media bagi generasi saat ini melihat kehidupan yang telah berlalu beserta pertentangan-pertentangan yang menyertai. Konflik yang ditawarkan dalam cerita rakyat bersifat variatif, seperti

permasalahan kekuasaan, adat istiadat, dan gambaran hubungan antara perempuan dan laki-laki dalam ranah domestik dan publik (Dundes, 1969: 55).

Relasi antara perempuan dan laki-laki di semua ranah cenderung menarik untuk dikaji, apalagi di tengah masyarakat Indonesia, khususnya Wakatobi yang memiliki keterikatan erat dengan sistem patriarki. Lerner mengungkapkan patriarki sebagai manifestasi dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam lingkup keluarga dan sosial secara umum (1986: 239). Akibatnya, keberadaan perempuan cenderung dipandang sebelah mata dan perempuan dikonsepsikan sebagai “liyan” atau yang lain (de Beauvoir, 2010). Implikasinya, sering kali perempuan menghadapi penindasan dan diskriminasi karena gender, status sosialnya, suku, jenis kelamin, dan latar belakang lainnya. Praktik-praktik ini merupakan landasan bagi kajian interseksi yang pertama kali diperkenalkan Kimberlé Crenshaw. Interseksi merupakan proses interaksi dalam konteks struktur kekuasaan yang melahirkan privilese dan penindasan yang bergantung pada berbagai sudut seperti kolonialisme, imperialisme, rasisme, dan patriarki (Hankivsky, 2014: 2).

Dahulu, Kabupaten Wakatobi merupakan salah satu bagian dari kekuasaan Kesultanan Buton sehingga struktur sosialnya hampir sama. Di dalam pergaulan, masyarakat Wakatobi juga mengenal gelar ode sebagai penanda seseorang yang lahir dari keturunan bangsawan atau kerajaan. Ode adalah gelar dan pembeda identitas bagi penyandanginya, pemisah antara mereka yang berasal dari rakyat biasa dan bangsawan. Gelar tersebut memiliki nilai tradisi dan adat, sehingga menjadikannya sakral dan menempatkan mereka yang menyandanginya berada di posisi yang istimewa. Akan tetapi, tanpa disadari gelar tersebut juga menjadi garis-garis yang membatasi perilaku pemiliknya. Di dalam tradisi Buton, pantang bagi para penyandang gelar ode untuk menikah dengan mereka yang tidak bergelar tersebut. Bagi laki-laki, penerapan tradisi tersebut cenderung sedikit longgar. Akan tetapi, tidak pada perempuan ode yang hendak menikah dengan laki-laki rakyat biasa. Gambaran ketatnya aturan tersebut secara gamblang tampak pada tokoh Amalia Ode dalam novel *Di Bawah Bayang-Bayang Ode* (Udu, 2015).

Praktik timpang terhadap perempuan pada masyarakat Buton sejatinya telah lama ada. Gambaran tersebut ditemukan dalam Kumpulan Cerita Rakyat Wakatobi “Tula-tula Mia Wakatobi” (2017). Wa Ode Iriwundu, salah satu tokoh dalam “Tula-tula Mia Wakatobi”, adalah putri dari seorang raja. Ia harus keluar dari istana dan hidup dalam pengasingan di hutan belantara yang diawasi ketat oleh prajurit ayahnya. Sang putri akhirnya berhasil lari dari hutan tersebut dan bertemu dengan kekasihnya. Menyadari

hubungan mereka yang tidak mendapatkan restu, mereka melakukan bunuh diri. Tindakan tersebut sebagai usaha untuk melawan struktur sosial yang ada.

Penelitian ini menelaah operasi interseksi terhadap identitas perempuan dan laki-laki bangsawan dalam aspek pernikahan. Permasalahan ini penting karena pernikahan yang tidak diinginkan memberikan dampak buruk, sedangkan para feminis seperti Simone de Beauvoir melihat pernikahan semata-mata sebagai alat bagi masyarakat yang dikuasai laki-laki untuk mengukur kedirian perempuan, layak atau tidaknya berada di dalam masyarakat (2010: 502). Namun, bagaimana jika perempuan memang benar-benar menginginkan pernikahan itu sendiri dengan sadar mengetahui segala risikonya? Di satu sisi, pernikahan tidak serta menjadi kunci bagi laki-laki untuk memperbudak perempuan, karena pada waktu tertentu, laki-laki pun tidak bebas dalam bertindak. Dalam urusan pernikahan, tidak jarang laki-laki tidak dapat memilih dengan bebas perempuan mana yang akan dinikahi. Untuk memberikan pemaparan lebih mendalam, penelitian ini mengajukan pertanyaan berupa, bagaimana interseksi gender dan jenis kekuasaan beroperasi pada perempuan dan laki-laki bangsawan dalam “Tula-tula Mia Wakatobi”.

Penelitian diawali dengan pembacaan terhadap karya-karya yang memiliki keterkaitan atau permasalahan yang sama. Pertama, “Interseksi Maskulinitas dan Agama dalam cerpen “Robohnya Surau Kami” Karya A. A. Navis” oleh Danial Hidayatullah. Hidayatullah mengungkapkan hubungan yang hadir dalam gender menggunakan metode naratologi. Dalam penelitian tersebut ditemukan kontestasi maskulinitas antara Ajo Sidi, si Kakek, dan narator berupa maskulinitas aktif dan pasif (Hidayatullah, 2017). Kedua penelitian berfokus terhadap praktik-praktik diskriminasi berdasarkan gender, namun penelitian Hidayatullah menggunakan metode naratologi yang memungkinkan peran narator ikut dalam kontestasi.

Penelitian kedua adalah “Interseksi Budaya dalam Novel *Kuli* Karya M.H. Szekely Lulofs” oleh Sartika Sari yang menelaah konstruksi interseksi dalam peristiwa-peristiwa yang terdapat pada novel menggunakan metode sosiologi sastra. Menurut Sari fenomena interseksi dalam novel *Kuli* ditampilkan dengan penceritaan etnis untuk memperjelas situasi dikotomis antarkuli yang berasal dari etnis berbeda (Sari, 2020). Penggunaan perspektif sosiologi sastra memungkinkan peneliti berasumsi bahwa gambaran-gambaran yang terjadi di dalam karya merupakan pengalaman-pengalaman dunia yang nyata.

Ketiga, “Kajian Feminisme Interseksi dalam Film “Dear White People”” karya Muhammad Zaenuddin Bin Elo yang bertujuan membongkar praktik-praktik rasisme dan relasinya terhadap film “Dear White People” dengan menggunakan pendekatan interseksi.

Rasisme dalam film “Dear White People” terjadi oleh laki-laki terhadap perempuan dan sebaliknya (Bin Elo, 2020). Rasisme menjadi beban bagi orang-orang kulit hitam dan kulit putih karena keduanya saling mengoperasikan diskriminasi dan rasisme satu sama lain. Namun, di satu sisi diskriminasi dan rasisme menjadi momok yang menakutkan bagi para perempuan kulit hitam. Mereka menghadapi operasi yang berlapis, sebagai perempuan dan sebagai sosok kulit hitam.

Keempat, “Krisis Iklim, Gender, dan Kerentanan: Potret Perempuan Petani di Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah” oleh Muhammad Salman Al-Farisi dan Laila Kholid Alfirdaus. Penelitian tersebut fokus terhadap kerentanan gender yang disebabkan oleh relasi kekuasaan yang dipengaruhi oleh aspek politik dan secara dominan memengaruhi petani perempuan (Al Farizi dan Alfirdaus, 2020). Akibatnya, para perempuan tidak mempunyai akses terhadap sumber daya material dan nonmaterial ketika hal tersebut merujuk pada buruknya tingkat ketangguhan mereka. Hal itu membatasi peran dan partisipasi petani perempuan pada perkembangan dinamika perekonomian khususnya di dunia pertanian.

Kelima, “Intersectional Feminism Beyond U.S. Flag Hijab and Pussy Hats in Trump’s America” karya Banu Gökarıksel dan Sara Smith yang berangkat dari kebijakan Amerika Serikat yang membahayakan beberapa kelompok masyarakat minoritas yang dianggap sebagai *others* seperti para imigran, muslim, perempuan, keturunan Afrika-Amerika, pribumi Amerika, dan kaum transgender di bawah kepemimpinan Trump. Kebijakan seperti pembangunan dinding Mexico, deportasi, dan tindakan-tindakan kekerasan di dalam negeri yang bertujuan melindungi privilese kaum kulit putih (Gökarıksel dan Smith, 2017).

Penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian sebelumnya yakni mengkaji praktik-praktik sosial berdasarkan latar belakang yang dimiliki melalui perspektif interseksi. Penelitian ini memiliki kebaruan dibandingkan sebelumnya, yaitu tidak hanya membatasi lingkup latar belakang berupa gender, tetapi juga status sosial masyarakat pendukungnya. Dua ruang lingkup tersebut dianggap penting jika merujuk terhadap objek material yakni kumpulan cerita rakyat yang tidak lain merupakan kumpulan nilai-nilai yang dipercayai masyarakat dahulu untuk dapat ditinjau kembali agar mampu menyesuaikan dengan kondisi saat ini.

Konsep interseksionalitas diperkenalkan dalam teori feminis pada tahun 1989 oleh Kimberlé Crenshaw, seorang profesor hukum feminis di Amerika Serikat. Interseksionalitas dimaksudkan untuk menjawab fakta bahwa pengalaman dan perjuangan

perempuan kulit berwarna berada di antara wacana feminis dan antirasisme (1989: 81). Konsep interseksionalitas memiliki akar sejarah yang panjang di dalam dan di luar Amerika Serikat. Konsep ini hadir selama periode perubahan sosial yang disebabkan oleh kolonialisme, rasisme, seksisme, dan nasionalisme yang saling berhubungan hingga memberikan sudut pandang baru tentang perubahan sosial. Interseksionalitas menjadi proyek intelektual dan politik kolaboratif yang berbasis luas dengan berbagai jenis faktor sosial (Collins, 2019: 1–16).

Interseksi antara satu kategori dengan kategori lainnya harus dianalisis sebagai proses transformasi yang saling terkait dalam marginalisasi subjek sosial. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Lykke dalam bukunya *Feminist Study A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing* (2010: 50) berikut.

“Interseksionalitas pertama-tama dianggap sebagai alat teoretis dan metodologis untuk menganalisis bagaimana secara historis jenis-jenis perbedaan kekuasaan dan/atau batasan normativitas berdasarkan kategori sosiokultural yang dikonstruksi secara diskursif, institusional dan/atau struktural seperti gender, etnisitas, ras, kelas, seksualitas, usia/generasi, disabilitas/kemampuan, kebangsaan, dan bahasa ibu berinteraksi dan menghasilkan berbagai jenis kesenjangan sosial dan hubungan sosial yang tidak adil.”

Crenshaw (1989: 139) menyatakan bahwa interseksional feminisme meneliti sistem penindasan dan diskriminasi tumpang tindih yang dihadapi perempuan berdasarkan gender, etnis, seksualitas, latar belakang ekonomi, dan sejumlah sumbu lainnya. Feminisme mengonsepsikan interseksionalitas berdasarkan pendekatan antidiskriminasi dan keadilan sosial serta yang poststrukturalis. Oleh sebab itu, interseksionalitas sering digambarkan sebagai proses *othering* daripada dipahami sebagai cara mengkritik semua formasi identitas, termasuk yang hegemonik (1989: 10).

Selanjutnya, interseksionalitas dan gender kemudian menjadi bahasan yang tidak dapat dipisahkan, sebagaimana diungkapkan oleh (Walby et al., 2012: 224) bahwa konseptualisasi interseksi akan ketidaksetaraan telah menjadi isu sentral dalam teori gender. Hal itu dikarenakan identitas gender berada dalam sistem kekuasaan yang di dalamnya terdapat legitimasi dan privilese dari kelompok-kelompok yang menjadi kultur dominan. Dengan demikian, interseksionalitas menjadi cara untuk mengonseptualisasikan hubungan antara sistem-sistem opresi yang membangun identitas yang bersifat jamak dan juga lokasi sosial yang berada di dalam hierarki kekuasaan dan privilese.

Kategori sosiokultural seperti gender, jenis kelamin, kemampuan, ras, usia, kelas, dan sumbu lainnya terkait identitas menciptakan ketidakadilan yang didasarkan pada relasi kekuasaan. Diungkapkan oleh Hankivsky, bahwa interseksionalitas mengonsepan kategori sosial sebagai interaksi dan interseksi satu sama lain (2014). Hal ini mengacu pada gagasan bahwa kehidupan manusia tidak dapat direduksi menjadi kategori tunggal. Pembuat kebijakan atau aturan tidak dapat mengasumsikan bahwa salah satu kategori sosial menjadi kategori terpenting untuk memahami kebutuhan dan pengalaman seseorang. Selanjutnya, kekuasaan merupakan relasi atau hubungan berdasarkan pandangan interseksionalitas. Hubungan kekuasaan ini mencakup pengalaman kekuasaan atas orang lain dan kekuasaan dengan orang lain sebagai kekuasaan yang melibatkan orang-orang yang bekerja sama. Kekuasaan membentuk posisi dan kategori subjek yang memberikan pengalaman hak istimewa dan hukuman dalam suatu kelompok atau antara satu kelompok dengan yang lain.

## **2. Metode**

Terdapat beberapa tahap yang dilakukan untuk memahami dan menjawab permasalahan dalam penelitian ini. Tahap pertama menentukan objek material penelitian yang merujuk pada objek lapangan atau wilayah penelitian dan menentukan objek formal yang berkaitan dengan sudut pandang yang digunakan dalam menganalisis objek material. Objek material penelitian ini, yaitu pilihan *Cerita Rakyat Wakatobi* yang diterbitkan oleh Kantor Bahasa Sulawesi Tenggara tahun 2017. Objek formalnya adalah perspektif interseksionalitas yang dialami tokoh dalam kasus pelarangan pernikahan bagi perempuan bangsawan.

Sumber data penelitian yang digunakan, yaitu *Cerita Rakyat Wakatobi*. Adapun, data yang digunakan terdiri atas data primer dan sekunder. Data primer diambil dari teks dalam buku *Cerita Rakyat Wakatobi*. Data sekunder bersumber dari buku, jurnal, dan referensi lain yang terkait dengan objek material dan objek formal penelitian yang membantu proses memecahkan masalah penelitian. Prosedur pengumpulan data, pertama melakukan pembacaan data berupa teks secara intensif. Selanjutnya, seleksi data berdasarkan tipe interseksionalitas perempuan dan laki-laki bangsawan dalam buku *Cerita Rakyat Wakatobi* yang berupa kata, frasa, kalimat, paragraf, atau dialog dalam cerita.

Tahap analisis data dilakukan untuk mencari hubungan antardata secara keseluruhan (Faruk, 2015: 24). Data yang telah dikumpulkan dianalisis menggunakan konsep interseksionalitas untuk menguraikan ketimpangan dalam struktur hierarkis

berdasarkan relasi kuasanya. Proses analisis, pertama, menganalisis kontribusi formasi identitas terhadap ketimpangan gender. Kedua, mengungkap struktur hierarkis yang didasarkan pada relasi kuasanya.

### 3. Hasil dan Pembahasan

#### 3.1 Kontribusi Formasi Identitas terhadap Ketimpangan Gender pada Tradisi Perkawinan Bangsawan

Privilese dan hukuman dialami seseorang berdasarkan kategori sosiokultural atau lapisan identitas mereka yang saling berinteraksi. Pengalaman privilese dan hukuman tumpang tindih yang diperoleh perempuan dan laki-laki mengacu pada identitas gender, jenis kelamin, dan berdasarkan identitas lain, seperti kelas sosial. Bangsawan menjadi salah satu lapisan identitas yang dimiliki tokoh dalam “Tula-tula Mia Wakatobi”. Satu lapisan identitas tersebut tidak serta-merta membuat semua tokoh bangsawan mendapatkan privilese dan prestise yang sama dalam segala sendi kehidupannya. Hal itu disebabkan adanya identitas perempuan dan laki-laki sebagai lapisan identitas lain yang berbeda.

Tradisi perkawinan bangsawan dalam cerita rakyat Wakatobi menunjukkan adanya larangan pihak kerajaan menikah atau memiliki hubungan asmara dengan laki-laki dari keluarga yang tidak sederajat. Larangan tersebut hanya diperuntukkan bagi putri raja, seperti yang dialami oleh Wa Ode Iriwundu.

*I dhamani molengo, ane kene ana u raja te ngano te putiri wa odhe iriwundu, te wa odhe iriwundu o pobawa kene moane mini rayati biasa. Te pobhawano a wa odhe iriwundu kene moane iso mbeaka no hadha akone te raja, toumpa te moane iso mbeaka o pantasi ako ana dhumari ana mantuno. Ako a dhumaga te ngaa leama u keluarga kene santuha mai bhara ako thao i hale u mingku wa odhe iriwundu, te raja no angkane wa odhe iriwundu ako a mobhawa kene moane iso (CRW, 2017: 20).*

‘Pada zaman dahulu kala, terdapatlah seorang putri raja bernama Wa Ode Iriwundu. Wa Ode Iriwundu menjalin kasih dengan seorang pemuda yang barasal dari kalangan biasa. Hubungan Wa Ode Iriwundu dengan kekasihnya itu tidak direstui oleh raja karena menganggap bahwa pemuda itu tidak pantas untuk menjadi menantunya’ (CRW, 2017: 22).

Sama halnya dengan Wa Ode Iriwundu, Wa Sima, seorang putri raja dalam cerita “Watu Mokuri” juga terikat dalam aturan kerajaan yang melarang putri kerajaan berhubungan dengan laki-laki dari kelas bawah.

*I wakutu dhamani kerajaan, ane kene ana u raja no popoilu kene moane rayati biasa. Te mingku awanana i laro u kerjaan iso mbeaka noleama kene mbeaka te monea, toumpa mbeaka no pantasi na ana u raja kumawi kene mia mini rayati biasa. Te ana u raja sampuuno balaa kumawi kene mia sapokanangkeneno keneno (CRW, 2017: 15).*

‘Konon, pada masa kerajaan, ada seorang putri raja yang memiliki hubungan asmara dengan seorang lelaki yang berasal dari kalangan biasa. Hubungan asmara itu dianggap tabu dalam lingkungan kerajaan sebab tidak layak seorang putri raja bersuamikan orang biasa. Seorang putri raja atau keluarga bangsawan selayaknya mendapatkan pasangan hidup dari keluarga yang sederajat’ (CRW, 2017: 17).

Wa Ode Iriwundu dan Wa Sima, dua perempuan bangsawan yang lahir dan hidup dalam lingkup kerajaan, menjadikan keduanya menempati kelas sosial tinggi dalam hierarki stratifikasi sosialnya. Sedangkan kedua lelaki yang menjadi kekasih hati mereka menempati kelas sosial rendah. Sejalan dengan penjelasan Aji (Aji, 2015: 34) dalam hal stratifikasi sosial sebagai konsep yang menunjukkan adanya perbedaan dan atau pengelompokan individu atau suatu kelompok secara bertingkat; strata tinggi, strata sedang, dan strata rendah. Pengelompokan tersebut didasari adanya suatu simbol tertentu yang dianggap berharga atau bernilai secara sosial, ekonomi, politik, hukum, budaya, dan dimensi lainnya. Identitas Wa Ode Iriwundu dan Wa Sima sebagai putri raja atau anggota keluarga kerajaan dan identitas kekasihnya yang diceritakan sebagai lelaki atau pemuda yang berasal dari kalangan biasa jelas menempatkan mereka pada strata sosial yang berbeda.

Selanjutnya pengelompokan strata sosial berkaitan dengan hak serta kewajiban yang harus dijalankan individu atau kelompok yang telah menempati suatu kelas sosial tertentu. Hal inilah yang menyebabkan Wa Ode Iriwundu dan Wa Sima tidak mendapatkan yang mereka inginkan. Mereka terikat oleh identitas bangsawan, kelas sosial tinggi yang juga memberikannya kewajiban untuk mematuhi segala aturan kerajaan. Karena adanya larangan untuk berhubungan dengan kekasihnya, Wa Sima pun menjalani hubungannya secara rahasia. “Aturan inilah yang menyebabkan putri raja bersama lelaki itu menyembunyikan hubungan mereka tanpa seorang pun yang mengetahuinya” (CRW, 2017: 17).

Strata sosial juga dipengaruhi oleh faktor lain seperti ras, jenis kelamin, gender, dan faktor lainnya untuk kembali menata kehidupan individu secara hierarki. Wa Ode Iriwundu dan Wa Sima tidak beridentitas tunggal sebagai bangsawan. Mereka terlahir sebagai perempuan yang telah dilekatkan peran, sifat, dan fungsi sejak lahir. Mereka adalah anak dari ayah atau keluarga dalam sistem budaya patrilineal, yang telah ditempatkan pada posisi subordinasi dalam keluarga dan masyarakat. Mereka adalah putri seorang raja yang menjalankan kekuasaan mutlak. Mereka adalah anggota kerajaan yang sekalipun sebagai putri raja, mereka harus tunduk jika dihadapkan oleh raja. Keduanya perempuan

bangsawan yang diikat oleh aturan ayah dan raja, aturan keluarga dan kerajaan: “Seorang putri raja atau keluarga bangsawan selayaknya mendapatkan pasangan hidup dari keluarga yang sederajat” (CRW, 2017: 17).

Hal berbeda dialami laki-laki bangsawan bernama Baginda Ali dalam cerita “Piri Mohama kene Bagenda Ali” dan seorang pangeran dalam cerita “Wa Bhaleno Ponda kene Wa Bhaleno Kaluku”. Dalam kisah ini, kedua laki-laki bangsawan tersebut tidak diikat aturan memilih pasangan hidup. Hal itu ditunjukkan oleh Baginda Ali ketika ia meminta izin untuk berlayar mencari jodoh. Ia diizinkan begitu saja tanpa adanya tolok ukur perempuan yang layak menjadi jodohnya.

*Orato i to'oge ano, anemo ke ana u miantuu i Jhafa. A ngaano te bagenda ali. Ofaae a mansuanano mai ka, "Hekatupaakoaku hatohulu bhae, ako kulumangke, kulumaha te palesu ke burisu."*

*Jhari ohekatupaakoemo. Omeangi a futa, ofaamo te pelayanno mai, ako a lumangkemo. Jhari olangkemo* (CRW, 2017: 56).

‘Di tempat lain, di Jawadwipa, seorang anak raja bernama Baginda Ali meminta restu orang tuanya untuk berlayar mencari jodohnya. Sebelum berangkat, ia meminta dibuatkan 40 buah ketupat sebagai bekal. Orang tuanya memberikan izin dan membuatkan ketupat untuk anaknya tersebut. Maka berlayarlah Baginda Ali tersebut keesokan harinya’ (CRW, 2017: 61).

Kisah percintaan Baginda Ali dan pangeran dengan perempuan dari kelas bawah berjalan mulus. Tidak ada larangan dari pihak kerajaan, sebagaimana yang dialami perempuan bangsawan dalam cerita Wa Ode Iriwundu dan Watu Mokuri. Ketika Baginda Ali dan pangeran menemukan perempuan pilihannya, merekapun menikah tanpa mempersoalkan latar belakang sosial. Hal ini terlihat dalam dua kutipan berikut.

“...Setibanya Baginda Ali di Jawa, dia segera memberikan kabar kepada orang tuanya bahwa dia telah menemukan jodohnya di Pulau Wanci. Kemudian mereka menikah dengan meriah dan diarak-arak keliling istana” (CRW, 2017: 63).

“...Menyaksikan kejadian itu, sang pangeran pun langsung berkata, “Dialah jodohku.” Setelah itu, Wa Bhale Ponda dan pangeran itu menikah dan mendirikan rumah di bawah pohon tersebut” (CRW, 2017: 91).

Baginda Ali dan pangeran yang beridentitas sebagai laki-laki bangsawan, berasal dari strata atas, serta terlahir sebagai laki-laki dengan segala sifat dan peran kekeluargaan yang dilekatkan padanya, membuat mereka memiliki hak istimewa dalam menjalani kehidupannya. Privilese yang tidak akan didapatkan jika mereka terlahir sebagai perempuan, karena menjadi laki-laki berarti memiliki lebih banyak kebebasan dengan ruang gerak yang lebih luas, bebas pergi ke mana dan kapan saja, serta dapat membuat keputusan untuk diri mereka dan orang lain (Hasyim, 2011: 3). Hal ini berlaku ketika

keduanya mampu memilih pasangan hidup tanpa adanya campur tangan dari ayah dan raja, serta dari keluarga dan kerajaan. Selain itu, keduanya juga bebas pergi ke mana saja untuk mencari jodohnya. Baginda Ali yang berlayar dari pulau pulau Jawa hingga pulau Wanci untuk menemukan perempuan yang akan ia nikahi dan pangeran yang menemukan jodohnya ketika berburu di gunung.

Jika ditelaah lebih jauh, terdapat kesamaan antara Baginda Ali dan pangeran dalam memilih pasangannya. Mereka memilih perempuan yang memiliki keistimewaan. Identitasnya sebagai laki-laki bangsawan membuat Baginda Ali dan pangeran tidak memilih perempuan yang biasa. Walaupun terlihat memilih pasangan tanpa syarat ataupun kriteria, mereka memiliki standar tertentu terhadap perempuan yang layak menjadi pendampingnya. Pangeran menentukan perempuan pilihannya ketika berburu. Ia menemukan pohon berdaun emas dan berbunga intan. Selanjutnya ia membuat sayembara bagi siapa pun yang mampu menumbangkan pohon itu, jika laki-laki akan dijadikan saudara dunia akhirat dan jika perempuan akan diperistri.

“...Kemudian, dicarilah Wa Bhaleno Ponda karena hanya dia yang belum mencoba untuk menumbangkan pohon tersebut. Tidak lama kemudian, ditemukanlah Wa Bhaleno Ponda di tempat persembunyiannya karena takut dengan orang banyak. Tiba di dekat pohon, ia lalu berkata, “*Tobhangka wa kau te kausu*“. Pohon tersebut tumbang seketika. Wa Bhaleno Ponda kembali berkata, “*Bhangu wa kau te kausu*“. Pohon itu kembali lurus. Menyaksikan kejadian itu, sang pangeran pun langsung berkata, “Dialah jodohku”...” (CRW, 2017: 91).

Wa Bhaleno Ponda dengan keajaibannya sebagai perempuan pemilik pohon berdaun emas dan berbunga intan itu pun dijadikan istri oleh pangeran setelah ia memenangkan sayembara. Sedangkan Baginda Ali memilih jodohnya karena terpicat akan keistimewaan fisik yang dimiliki Piri Mohama, seperti yang terlihat dalam kutipan berikut.

*Pooli o hesofui, hebhajhu. Ke o hemeke iso, o filamo kua bhangka u bagenda ali tumaintai iso. Orato i bhangka, o tobhataako te mate a bagenda ali, o pusi i kidha u iya fofine iso* (CRW, 2017: 57).

‘Setelah mandi, barulah dia bersedia dibawa menghadap ke pemilik kapal. Tiba di kapal, kecantikan Piri Mohama membuat Baginda Ali langsung jatuh pingsan’(CRW, 2017: 62).

Di saat laki-laki bangsawan mampu menjatuhkan pilihannya pada perempuan yang dikehendaknya dan memiliki keistimewaan. Berbeda dengan yang dialami putri raja dalam cerita “La Misi-Misikini” Versi I. Nasibnya tidak jauh berbeda dengan Wa Ode

Iriwundu dan Wa Sima. Hubungannya dengan laki-laki nonbangsawan ditentang oleh raja karena tidak sederajat.

*...Te iya iso anelaa ke hempono mini kii-kii ano ako a dhumari ana bua u kerajaan. Sampe sawakutu, ane kene nguru kua te kerjaan iso o laha te ana moane motuko kene pumande ako ane a dhumari tantara u kerajaan...*” (CRW, 2017: 25)

*“Mina o masomo kene tantara u kerajaan, sabhaanee a paraa i sai u kerjaan iso silangi no hopotalo torusu, te ana iso o tubharimo te toogeno kene pandeno, sampe no alae ako dhumari ana bua inti kumawala te raja kene o ura-uramo i istana. I istana iso, te iya ana o poafa kene putiri u raja. Te amai ana o pada popoilu kene o poserei hebu-hebuni. Sadhahani akono u raja, te raja no angkane ako a moserei, toumpa o posala mbeaka te kaea ngkeneno* (CRW, 2017: 26).

‘...Anak itu berwajah tampan, berkulit putih, dan bertubuh besar. Ia bercita cita sejak kecil menjadi prajurit kerajaan...’ (CRW, 2017: 27).

‘Sejak anak itu bergabung bersama prajurit kerajaan, semua peperangan yang dilakukan oleh kerajaan itu selalu memperoleh kemenangan. Ia tumbuh menjadi seorang pemuda yang gagah perkasa. Ia lalu diangkat menjadi pengawal pribadi raja dan tinggal di istana. Di istana, ia bertemu dengan putri raja. Mereka saling jatuh cinta dan menjalin kasih secara diam-diam. Setelah raja mengetahui hubungan keduanya, raja menentang hubungan itu karena dianggap tidak sederajat’ (CRW, 2017: 27–28).

Sosok laki-laki yang digambarkan dengan kesempurnaan fisik dan keahlian dalam peperangan dengan selalu membawa kemenangan untuk kerajaan, serta mampu mengubah kehidupannya yang sangat miskin hingga diangkat sebagai pengawal pribadi raja dan tinggal di istana, tidak mampu membuat raja merestui hubungan putrinya dengan laki-laki tersebut. Aturan bagi seorang putri raja untuk tidak menjalin kasih dengan laki-laki dari keluarga biasa telah mutlak. Bagi kerajaan, mereka tetap berada dalam strata sosial yang berbeda. Oleh karena itu, keistimewaan apapun yang dimiliki sang pemuda gagah perkasa tidak menjadikannya sederajat dan layak mempersunting putri raja.

Ketimpangan gender dalam tradisi pernikahan bangsawan yang dialami perempuan dan laki-laki bangsawan dalam cerita rakyat tidak dapat dipisahkan dengan lapisan identitas yang dimiliki. Beridentitas sebagai bangsawan, anak raja, dan anggota keluarga kerajaan dengan strata sosial tinggi tidak menjadikan tokoh perempuan dan laki-laki bangsawan mendapatkan hak yang sama. Terlahir sebagai perempuan bangsawan membuatnya berbeda dengan laki-laki bangsawan. Mereka diberi dan dilekatkan pada sifat dan peran yang berbeda status sosialnya. Segala sifat dan karakter feminin dilekatkan pada Wa Ode Iriwundu, Wa Sima, dan tokoh putri raja. Sedangkan Baginda Ali dan pangeran yang terlahir laki-laki dilekatkan sifat dan karakter maskulin. Perempuan yang feminin dibentuk menjadi pribadi yang komunal dengan sikap ramah, tidak egois, dan lebih peduli orang lain termasuk anak kecil. Sedangkan laki-laki yang maskulin dibentuk menjadi

pribadi yang *agentic* dengan citra mandiri, tegas, rasional, pemimpin, dominan, kuat, dan cenderung agresif (Roosi dan Minza, 2017: 163–164). Pandangan inilah yang menyebabkan adanya ketidakadilan yang sistematis antara perempuan dan laki-laki bangsawan dalam cerita rakyat Wakatobi. Laki-laki bangsawan mendapatkan privilese, sedangkan perempuan bangsawan mengalami penindasan atau kekerasan.

Sikap dan citra yang dilekatkan pada perempuan menjadikan Wa Ode Iriwundu, Wa Sima, dan tokoh putri raja terikat aturan hingga tidak memiliki akses atas hak untuk membuat keputusan dalam hidupnya. Laki-laki dianggap berhak dan mampu mengambil keputusan sendiri karena memiliki sikap rasional, seperti terlihat pada Baginda Ali dan pangeran. Dengan demikian, tidak heran jika pengambil keputusan hanya menjadi hak laki-laki. Terlebih dalam keluarga yang menganut sistem budaya patriarki, yaitu laki-laki menjadi pihak dominan, superior, dan pengambil keputusan untuk semua anggota keluarga.

### 3.2 Proses *Othering*

Formasi identitas yang saling berinteraksi pada bagian sebelumnya menunjukkan posisi tokoh dalam dinamika kekuasaan hierarkis. Posisi-posisi tersebut memunculkan relasi subjek-objek yang merupakan relasi kekuasaan dalam paradigma interseksionalitas. Patriarki sebagai suatu sistem kekuasaan yang menempatkan laki-laki sebagai sentral, menjadikan keberadaan perempuan bangsawan dalam cerita sebagai *other* atau liyan dan ayah atau raja sebagai *self*. Liyan atau *other* adalah kelompok yang sering dilyankan atau diobjekkan, sedangkan kelompok yang berkuasa dan sering kali mengobjektifikasikan *other* adalah *self* atau subjek, hal ini dibangun melalui oposisi biner, misal laki-laki/perempuan, barat/timur, serta dunia pertama/dunia ketiga (Taqiyya et al., 2020: 458). Wa Ode Iriwundu, Wa Sima, dan tokoh putri raja adalah *other* bagi ayah atau raja. Tiga perempuan bangsawan yang keberadaannya dianggap sebagai dunia ketiga pun harus ditundukkan oleh aturan dan keputusan ayah sekaligus raja sebagai dunia pertama.

Kedirian perempuan bangsawan tidak lagi ada, mereka adalah objek komunal, objek keluarga dan tubuhnya sebagai penjaga martabat keluarga, jika mereka patuh pada raja. “Demi menjaga martabat keluarga agar tidak tercoreng oleh perbuatan Wa Ode Iriwundu, raja melarang Wa Ode Iriwundu melanjutkan hubungan dengan pemuda itu” (CRW, 2017: 22). Mereka tidak memiliki hak untuk bersuara, bahkan suara untuk tubuhnya sendiri. Jika mereka melanggar keinginan dunia pertama, operasi dan tindakan represif dilakukan oleh dunia pertama untuk kembali menundukkan perempuan bangsawan, sebagaimana yang dilakukan oleh Ayah Wa Ode Iriwundu pada kutipan berikut.

*Toka, te wa odhe iriwondu tatapu laa o pobhawa kene posereingkeneno makano te iya o kungkue i laro u kamara. I laro u kamara iso, te iya o sikisae ako ane amanda kene ako a mogaa ke moane iso. Mau o haraimo sikisae, te wa odhe iriwondu ana tatapu laa o potahaakoe a pobhawano kene poraeno. Sampe kenemo o pabotae, toka te wa odhe iriwondu iso o pataha laa (CRW, 2017: 20).*

‘Namun, Wa Ode Iriwonda tetap berhubungan dengan kekasihnya sehingga akibatnya ia dikurung dalam sebuah kamar. Di kamar tersebut, ia diperlakukan dengan tidak baik agar ia jera dan mau memutuskan hubungan dengan kekasihnya. Meskipun mendapatkan perlakuan yang tidak baik, Wa Ode Iriwonda tetap berkeras untuk mempertahankan hubungannya sehingga rambutnya dipotong habis’ (CRW, 2017: 22).

Kekuasaan dan wewenang laki-laki terhadap perempuan mengungkap peran laki-laki yang dominan dalam berbagai keputusan yang diambil, baik berdasarkan persetujuan pihak perempuan, maupun yang dilakukan secara otoriter atau melalui pemaksaan kehendak (Sugihastuti dan Hadi, 2010: 322). Adanya aturan bagi putri raja untuk tidak bersuamikan laki-laki dari keluarga nonbangsawan jelas merupakan keputusan yang dilakukan secara otoriter oleh ayah dan raja dalam keluarga patriarkal. Operasi dan represif pun akan terus dilakukan jika putri raja tidak patuh pada keputusan mutlak sang ayah. Penyekapan dalam kamar, penyiksaan, hingga menggunduli Wa Ode Iriwonda dilakukan oleh ayahnya untuk membuatnya jera dan kembali mematuhi keputusan ayah sebagai dunia pertama.

Tidak ada negosiasi antara raja dengan putrinya. Yang ada pemaksaan kehendak dengan kekuasaan yang dimiliki. Wa Ode Iriwonda yang tidak mampu dikendalikan dengan berbagai tindakan yang mengekang, menahan, hingga menindas pun semakin membuat raja menunjukkan kekuasaan terhadap anaknya. Ia tidak segan untuk membuang atau mengasingkan anaknya ke suatu tempat. Wa Ode Iriwonda diasingkan ke hutan, sedangkan Wa Sima dibuang ke laut, seperti yang dikisahkan dalam kutipan berikut.

*O ite te mingku pitirino iso, wa odhe iriwondu, o tubhari tehafaso u raja, ahirino no useree a anano iso kaluara mini wunua. O parentae na ana buano ako ane u bhumawae a wa odhe iriwondu kua laro u rompu. I laro rompu iso othagae te ana bua u raja, sampe mau bhahuli laa mbeae na waktu ako a moawa te poraeno (CRW, 2017: 20–21).*

‘Melihat pendirian putrinya, Wa Ode Iriwonda, raja kian murka. Ia lalu mengusir putrinya keluar dari istana. Diperintahkannya pengawalnya untuk membawa Wa Ode Iriwonda ke dalam hutan. Di dalam hutan, ia dijaga sangat ketat oleh pengawal sehingga sedikit pun tidak ada waktu untuk bertemu dengan kekasihnya’ (CRW, 2017: 23).

*Maka sawakutu te popoiluno ana o dhanie te raja, sadhahani akono te raja ana o hafaso mpu sampe ako a kumabhie na anano iso kua mawi (CRW, 2017: 15).*

‘Hingga suatu ketika, hubungan mereka pada akhirnya tercium juga oleh raja. Raja pun murka sehingga membuang putrinya ke laut’ (CRW, 2017: 17).

Kekuasaan yang beroperasi pada tingkat diskursif dan struktural untuk membentuk posisi subjek, hingga privilese atau hukuman diberikan pada liyan. Dominasi laki-laki dalam budaya patriarki kemudian dilanggengkan dengan adanya sistem sosialisasi dengan nilai-nilai maskulinitas dipertahankan melalui sosialisasi dalam keluarga, melalui hubungan ayah dan anak laki-laki (Hasyim, 2011: 8). Hal itu menyebabkan laki-laki bangsawan tidak mengalami *othering* atau peliyanan dari raja. Raja sebagai ayah melakukan sosialisasi maskulinitas dalam hubungannya dengan anak laki-laki. Namun, hubungan raja sebagai ayah dengan anak perempuannya menjadi relasi kekuasaan yang mencakup pengalaman kekuasaan ayah atau raja terhadap putrinya. Oleh karena itu, objektivikasi terhadap Wa Ode Iriwodu, Wa Sima, dan tokoh putri raja tidak dapat dihindari. Mereka dihukum melalui tindakan-tindakan represif.

#### 4. Simpulan

Pembahasan di atas menunjukkan bahwa perbedaan perempuan dan laki-laki telah melalui perjalanan waktu yang panjang secara bersama. Praktik-praktik sosial memperlakukan keduanya secara berbeda. Gelombang kedua pemikiran feminis memandang ketimpangan yang dialami perempuan bermuara pada gender perlu mendapatkan tinjauan ulang.

Diskriminasi yang dialami perempuan dipengaruhi status sosial perempuan yang hadir dalam “Tula-tula Mia Wakatobi” dominan digambarkan sebagai “liyan”. Hal itu berlaku bagi perempuan yang berasal dari masyarakat biasa dan bangsawan. Posisi perempuan sebagai anak bangsawan memberikan privilese terhadapnya, sebagaimana pada anak laki-laki. Keberadaan ayah sebagai raja bertindak sebagai kepala pemerintahan dan kepala keluarga menyebabkan perempuan tunduk pada perintah raja yang sekaligus ayah terutama dalam penentuan calon suami. Sejalan dengan perilaku yang dialami perempuan, laki-laki mengalami diskriminasi karena status sosial yang dimiliki, terutama yang berasal dari masyarakat bawah. Keberadaan laki-laki lain dengan status sosial lebih tinggi seperti seorang raja menjadi ancaman tersendiri bagi laki-laki lainnya.

Laki-laki bangsawan dan anak laki-laki raja tidak mengalami diskriminasi dalam masalah pernikahan. Laki-laki bangsawan memiliki tanggung jawab sebagai penerus keluarga diharuskan menikahi perempuan bangsawan untuk menjaga kehormatan keluarga

dan garis keturunannya. Jika laki-laki menikah dengan perempuan biasa, perempuan digambarkan memiliki keistimewaan, seperti yang dialami Wa Bhaleno Ponda ketika diperistri pangeran karena berhasil menumbangkan pohon emas. Laki-laki bangsawan memiliki ruang gerak yang lebih bebas dari perempuan bangsawan dan lebih aman dari praktik diskriminasi. Keistimewaan perempuan dari masyarakat biasa yang hendak menikah dengan laki-laki bangsawan sejatinya merupakan prasyarat yang memberatkan perempuan.

### Daftar Pustaka

- Aji, R. H. S. (2015). Stratifikasi Sosial dan Kesadaran Kelas. *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-I*, 2(1).
- Al Farizi, M. S., & Alfirdaus, L. K. (2020). Krisis Iklim, Gender, dan Kerentanan: Potret Perempuan Petani di Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah. *Journal of Politic and Government Studies*, 9(4), 369–385.
- Bin Elo, M. Z. (2020). Kajian Feminisme Interseksi dalam Film Dear White People (2014). *Buana Gender: Jurnal Studi Gender dan Anak*, 5(1), 1–12.
- Collins, P. H. (2019). *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing The Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *U. Chi. Legal F.*, 139.
- de Beauvoir, S. (2010). *The Second Sex*. London: Knopf.
- Dundes, A. (1969). Folklore as A Mirror of Culture. *Elementary English*, 46(4), 471–482.
- Faruk, H. T. (2015). *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gökarıksel, B., & Smith, S. (2017). Intersectional Feminism beyond US Flag Hijab and Pussy Hats in Trump's America. *Gender, Place & Culture*, 24(5), 628–644.
- Hankivsky, O. (2014). *Intersectionality 101*. Canada: The Institute for Intersectionality Research & Policy.
- Hasyim, N. (2011). Men can be allies: Men's involvement in ending domestic violence in Mumbai. Retrieved June.
- Hidayatullah, D. (2017). Interseksi Maskulinitas dan Agama dalam Cerpen "Robohnya Surau Kami" karya AA Navis. *Adabiyat: Jurnal Bahasa dan Sastra*, 1(2), 139–155.
- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy: Women and History*. Vol. 1. Oxford: Oxfors University Press.
- Lykke, N. (2010). *Feminist Studies: A Guide To Intersectional Theory, Methodology and*

*Writing*. London: Routledge.

- Roosi, I. L., & Minza, W. M. (2017). Makna Peran Gender bagi Suami Peserta Program Laki-Laki Peduli di Gunungkidul Daerah Istimewa Yogyakarta. *Gajah Mada Journal of Psychology (GamaJoP)*, 3(3), 162–173.
- Sari, S. (2020). Interseksi Budaya dalam Novel *Kuli Karya* MH Szekey Lulofs. *Bahasa Indonesia Prima (BIP)*, 2(1), 117–125.
- Sugihastuti, I. H. S., & Hadi, I. (2010). *Gender dan Inferioritas Perempuan: Praktik Kritik Sastra Feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Taqiyya, K. F. K., Udasmoro, W., & Firmonasari, A. (2020). Peliyangan terhadap Perempuan Dunia Ketiga pada Ruang Seksual dalam Novel *Plateforme* Karya Michel Houellebecq. *Litera*, 19(3), 457–470.
- Tim Penyusun. (2017). *Cerita Rakyat Wakatobi: Bahasa Wakatobi dan Bahasa Indonesia*. Kendari: Kantor Bahasa Sulawesi Tenggara.
- Udu, S. (2015). *Di Bawah Bayang-Bayang Ode*. Pekanbaru: Seligi Press.
- Walby, S., Armstrong, J., & Strid, S. (2012). Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory. *Sociology*, 46(2), 224–240.