

THE **GAY** ARCHIPELAGO

The Gay Archipelago merupakan buku pertama yang mengeksplorasi kehidupan lelaki gay di Indonesia, sebuah bangsa dengan penduduk terbanyak keempat di dunia, dan berpenduduk Muslim lebih banyak dibandingkan di mana saja di negara lain. Didasarkan pada serangkaian metode lapangan, buku ini meneliti tentang bagaimana identitas gay dan lesbi Indonesia dipengaruhi oleh nasionalisme dan globalisasi.

Tom Boellstorff menyelidiki sejarah homoseksualitas di Indonesia, dan kemudian menyelidiki tentang bagaimana identitas kaum gay dan lesbian dijalankan dalam kehidupan sehari-hari, dari pertanyaan tentang cinta, nafsu, dan pacaran sampai tempat-tempat di mana kaum gay dan lesbi Indonesia bertemu. Dia juga meneliti tentang peran media massa, negara, dan perkawinan dalam identitas gay dan lesbian.

The Gay Archipelago merupakan sebuah buku pelopor, baik untuk studi tentang Indonesia maupun untuk studi perbandingan tentang seksualitas. Tom Boellstorff berhasil mengintegrasikan cerita-cerita yang mendasar tentang pengalaman pribadi dalam gagasan teoritis yang lebih luas tentang identitas dan bangsa, dan melakukannya untuk membangun studi kasus yang paling canggih, namun ditulis tentang cara di mana dalam subyektivitas seksual merefleksikan dan membantu membentuk identitas nasional.”

—Dennis Altman, penulis *Global Sex and Gore Vidal's America*

The *Gay Archipelago* merupakan sebuah tulisan yang menonjol. Boellstorff memakai inteligensi etnografis akut terhadap kehidupan orang Indonesia yang memiliki nafsu terhadap sesama gender, mengajukan pertanyaan-pertanyaan mendalam tentang cara-cara di mana antropologi tetap berdasarkan dalam ‘perbedaan’.”

—Jean Comaroff, *University of Chicago*

The *Gay Archipelago* merupakan tulisan penting yang membuka suatu tahapan baru dalam studi homoseks komparatif yang kritis dan Antropologi Asia Tenggara.”

—Martin F. Manalansan IV, *University of Illinois, Urbana-Champaign, penulis dari Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*.

“Buku yang menarik ini merepresentasikan sebuah kontribusi orisinal dan pelopor terhadap literatur persimpangan-budaya kontemporer tentang seksualitas dan gender.”

—Margaret Jolly, *Australian National University, ko-editor dari Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific [Tempat-tempat Hasrat, Ekonomi Kenikmatan: Seksualitas di Asia dan Pasifik]*.

Tom Boellstorff adalah Associate Professor Antropologi di University of California. Buku lainnya adalah *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia* (Duke University Press, 2007) dan *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human* (Princeton University Press, 2008). Dia juga menjadi ko-editor dari *Speaking in Queer Tongues: Globalization and Gay Language* (University of Illinois Press, 2003).

THE

THE **GAY** ARCHIPELAGO

GAY **ARC** **HIPE** **LAGO**

Tom Boellstorff

**T H E G A Y
A R C H I P E L A G O**

Tom Boellstorff

THE GAY ARCHIPELAGO

Seksualitas dan Bangsa di Indonesia

Princeton University Press
Princeton And Oxford

Hak cipta 2005 oleh Princeton University Press
Diterbitkan oleh Princeton University Press, 41 William Street,
Princeton, New Jersey 08540
Di Inggris: Princeton University Press,
3 Market Place, Woodstock, Oxfordshire OX20 ISY

Semua Hak Dilindungi.

LIBRARY OF CONGRESS CATALOGING-IN-PUBLICATION DATA

Boellstorff, Tom, 1969-
The Gay Archipelago: seksualitas dan bangsa di Indonesia/ Tom Boellstorff. P.cm.
Termasuk referensi bibliografis dan indeks
ISBN 0-691-12333-0
ISBN 0-691-12334-9

1. Lelaki gay – Indonesia – Identitas.
2. Lesbian – Indonesia – Identitas.
3. Lelaki gay – Indonesia – Kondisi sosial.
4. Lesbian – Indonesia – Kondisi sosial.
5. Identitas gender – Indonesia.
6. Homoseksualitas – Aspek-aspek politik – Indonesia. I. Judul.

HQ76.3.15B64 2005
306.76'6'09598-dc22 200500187

Tersedia Data Publikasi-Dalam Katalog Perpustakaan Inggris

Buku ini telah ditulis di Sabon

Dicetak pada acid-free paper
Pup.princeton.edu
Dicetak di Amerika Serikat

SEKSUALITAS DAN PENERIMAAN

Siapa saya? Apa sebabnya saya menulis buku ini? Apa sebabnya Anda mungkin mau membacanya?

Saya seorang Amerika yang dibesarkan di Nebraska, sebuah bagian negara Amerika Serikat yang cukup terpencil dan pedesaan, di mana jarang saya dapat kesempatan menemukan cara hidup lain. Sewaktu saya 18 tahun saya pindah ke California, bagian negara paling berpenduduk di Amerika, untuk masuk Universitas Stanford. Tidak lama sesudah pindah ke California, saya membuka diri sebagai orang gay dan mulai bekerjasama sekian organisasi non-pemerintah yang bekerja di bidang pencegahan HIV (virus penyebab AIDS). Sesudah lulus dari Universitas Stanford, saya mencari kesempatan untuk merantau di luar Amerika Serikat dan menemukan cara hidup lain.

Tahun 1992, waktu saya 23 tahun, saya datang ke Indonesia untuk pertama kali. Saya sangat beruntung waktu itu, karena berkesempatan bertemu dan bekerjasama orang gay Indonesia di bidang kesehatan dan hak azasi manusia. Dari pergaulan saya dengan orang-orang Indonesia ini, saya dapat semangat dan inspirasi menjadi orang antropolog untuk lebih mengerti cara hidup mereka. Tahun 2000 saya dapat Ph.D. saya dari Universitas Stanford di jurusan antropologi.

Pada seorang antropolog, "kebudayaan" artinya lebih daripada adat dan kesenian tradisional saja. Istilah "kebudayaan" juga mengacu pada cara pikiran, perasaan, dan hidup di dunia modern. Oleh sebab itu, saya

secara rutin datang ke Indonesia untuk meneliti kehidupan orang gay. Salah satu hasil penelitian tersebut adalah buku ini, yang diterbitkan untuk pertama kali dalam bahasa Inggris oleh Princeton University Press. Buku ini merupakan pertama dari dua buku saya sudah menulis tentang kehidupan orang gay Indonesia (dan juga orang lesbi dan waria, walaupun kebanyakan hasil penelitian saya mengenai waria muncul dalam buku kedua saya, *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia*, yang diterbitkan oleh Duke University Press tahun 2007). Karena saya orang antropolog, buku ini ditulis terutama untuk para pembaca yang tertarik tentang antropologi. Buku ini bukan novel atau cerita perjalanan, dan juga bukan exposé tentang kehidupan malam gila orang elit. Buku ini adalah studi antropologis tentang kebudayaan dan kehidupan sehari-hari orang gay Indonesia, terfokus pada penelitian saya di Surabaya, Makassar, dan Bali, dan juga termasuk cara hidup orang gay di Indonesia secara umum.

Setiap buku tertulis untuk pembaca-pembaca tertentu, tetapi setiap penulis berharap bahwa pembaca-pembaca lain akan menganggap bukunya menarik. Untuk para pembaca yang bukan orang antropolog, ada tiga alasan kenapa buku ini mungkin berguna. Pertama, buku ini dapat memberikan Anda informasi tentang sejarah dan konteks kontemporer kehidupan gay di Indonesia. Di mana orang gay berkumpul? Apa artinya "gay" kepadanya? Apa sebabnya banyak orang gay kawin dengan perempuan? Pada umumnya, orang Indonesia hanya men-

dapat jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti ini dari gosip yang disebarakan oleh surat kabar dan majalah. Kehidupan orang-orang gay yang sebenarnya biasanya tidak sesensasional gosip ini, tetapi kehidupannya tetap menarik.

Alasan kedua pembaca yang bukan orang antropolog mungkin menganggap buku ini menarik adalah bahwa saya menggunakan contoh orang gay Indonesia untuk menyoroti bagaimana globalisasi berfungsi dalam kehidupan sehari-hari orang. Para pakar di Indonesia sering mengeluarkan kekhawatiran bahwa kebudayaan Indonesia menjadi tercemar oleh kebudayaan Barat. Orang gay Indonesia kadang-kadang dibicarakan seakan-akan mereka gejala "kontaminasi" ini. Tetapi realitasnya, orang Indonesia sudah berabad-abad terbiasa mengambil ide-ide dari luar Indonesia, dan mengubahnya sehingga diIndonesiakan. Isu-isu kekuasaan tetap ada, tetapi tidak seolah-olah orang Indonesia cuma "korban globalisasi" saja.

Dalam buku ini, saya menciptakan ide "sulih suara budaya" (atau "dubbing budaya") untuk menjelaskan cara globalisasi ini. Pada akhir tahun 1990an, sekian tokoh pemerintah mengajukan usul untuk melarangkan sulih suara acara televisi dan film, dengan alasan bahwa kalau orang Indonesia melihat orang Barat "berbicara Indonesia," mereka tidak lagi dapat membedakan antara kebudayaan Indonesia dan kebudayaan Barat. Tetapi, yang menarik tentang sulih suara adalah bahwa (tidak seperti terjemahan biasa), aslinya tidak hilang semuanya. Gambar-gambar asli orang sedang bicara tetap ada, dan suara baru ditambah.

Saya menggunakan debat ini sebagai ibarat untuk diskusi bagaimana orang gay Indonesia "sulih suara budaya" karena mereka menyatukan statusnya sebagai orang gay dan statusnya sebagai orang Indonesia. Konsep "sulih suara budaya" ini mungkin berguna untuk menganalisis konsekuensi-konsekuensi globalisasi lain yang tidak diperkirakan sebelumnya.

Alasan ketiga pembaca yang bukan orang antropolog mungkin menganggap buku ini berguna adalah bahwa orang gay Indonesia dapat memberi kita pengertian lebih mendalam tentang hubungan antara seksualitas dan penerimaan. Untuk banyak orang, konsep kewarganegaraan mengacu pada informasi yang tertulis dalam paspor: apa Anda orang Indonesia, orang Amerika, orang Jerman, atau orang lain? Tetapi, ada banyak unsur dalam penerimaan nasional selain informasi paspor saja. Kewarganegaraan mempunyai dimensi kebudayaan: siapa dianggap orang Indonesia yang wajar, dan siapa dianggap menyimpang? Salau satu hasil penting saya dapat dari penelitian saya, salah satu hal yang benar di Amerika Serikat dan negara lain juga, bukan hanya di Indonesia, adalah bahwa seksualitas bukan hanya sesuatu yang pribadi. Seksualitas merupakan kekuatan yang berpengaruh atas masyarakat, dan pemerintah-pemerintah modern menggunakan seksualitas sebagai salah satu cara untuk kontrol warganegaranya.

Di banyak negara, kalau seseorang tidak mengikuti norma heteroseksual yang dominan, implikasinya bukan yang orang tersebut sakit atau berdosa saja: implikasinya juga bahwa orang tersebut bukan warganegara

yang wajar.

Di Indonesia, keadaan ini mempunyai akibat-akibat penting, untuk orang gay dan orang "normal" keduanya. Kalau kita lebih mengerti bagaimana "normal" ditentukan dan ditentang, mungkin ada muncul kemungkinan-kemungkinan untuk pikiran baru mengenai keanekaragaman dan toleransi. Sejak kemerdekaan, negara Indonesia berusaha supaya penduduk nusantara menganggap diri tidak hanya sebagai orang Jawa atau orang Bali atau orang Makassar, melainkan juga orang Indonesia. Salah satu hasil penelitian saya yang cukup menarik adalah bahwa orang gay pada umumnya anggap diri sebagai "orang gay Indonesia." Kediri sebagai gay tidak dihubungkan dengan suku atau desa; Kediri sebagai gay dihubungkan dengan negara. Ironisnya, orang gay dapat dianggap sebagai sukses terbesar negara Indonesia dalam artian sebuah identitas yang berdasarkan negara, bukan suku, tetapi salah satu sukses kebetulan, yang sama sekali tidak direncanakan oleh negara.

Inilah tiga cara, antara cara lain, di mana pembaca yang bukan orang antropolog mungkin menganggap buku ini berguna. Saya bukan orang Indonesia dan tidak merasa berhak mengatakan apa yang sebaiknya terjadi di masyarakat Indonesia, tetapi jelas salah satu harapan saya adalah bahwa konsep "Bhinneka Tunggal Ika" pada suatu saat akan memasukkan warganegara yang gay, lesbi, dan waria. Pada waktu saya menulis kata-kata ini, di negara saya kami baru masuk "Era Obama" di mana kami mencari cara-cara baru untuk mendukung dan menoleransi-orang Amerika yang lain,

walaupun kami tidak selalu setuju. Waria ada di mana-mana di Indonesia, kelihatan tetapi belum tentu dihormati. Orang gay dan lesbi ada di mana-mana di Indonesia juga, "dari Sabang ke Merauke," tetapi lebih tersembunyi. Sampai sekarang, banyak antaranya yang merasa mereka harus tertutup. Orang-orang Indonesia bertahun-tahun memberikan saya kebaikan dan kebijaksanaan, dan salah satu hal saya belajar dari mereka adalah bahwa toleransi dan pengertian dapat terjadi antara sebuah nusantara perbedaan. Saya menanti-nanti melihat Indonesia tetap maju, dan berharap bahwa buku saya dapat merupakan sebuah kontribusi kepada pembicaraan-pembicaraan baru tentang Indonesia baru masa depan.

Dan kepada semua orang Indonesia yang gay, lesbi, dan waria, di mana Anda ada: tahulah bahwa Anda tidak sendiri. Anda berkuasa, kreatif, dan berprestasi, dan pantas mendapat hak dan kesempatan sama dengan orang lain. Anda betul-betul "orang Indonesia asli."

ANAK HARAM IBU PERTIWI

Saya senang akhirnya terjemahan bahasa Indonesia buku Tom Boellstorff, *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*, dapat terbit, empat tahun sesudah buku aslinya.

Saya dan organisasi saya, GAYa NUSANTARA, sulit dipisahkan dari Tom (sekarang pun dia anggota Dewan Pembina kami, bersama Julia Suryakusuma dan saya sendiri) maupun buku ini. Judul bahasa Inggrisnya saja begitu dekat dengan nama organisasi saya.

Tom pertama kali menghubungi saya pada akhir tahun 1991 dalam kapasitasnya sebagai relawan International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC), di mana saya duduk sebagai anggota Dewan Penasehat Internasionalnya. Dia memperkenalkan pendekatan penjangkauan kesehatan komunitas pada tahun 1992, ketika program penanggulangan AIDS kita masih bayi. Tahun 1993, ketika dia sedang belajar bahasa Indonesia tingkat lanjut di Ujung Pandang, kami dorong dia untuk mengorganisasi komunitas gay, lesbi, waria dan hunter di sana, dan berdirilah Gaya Celebes. Sesudah itu dia beberapa kali datang, melatih relawan hotline GAYa NUSANTARA angkatan pertama, selain juga membangun program penanggulangan AIDS dari komunitas di Surabaya dan tempat-tempat lain di Indonesia.

Pendek kata dia selalu ada hubungan kerja maupun emosional dengan kami. Bagi saya sendiri dia kawan pribadi, intelektual dan aktivis yang sangat karib. Penelitian yang menghasilkan sebagian besar data yang kemudian diramu menjadi buku ini dilaksanakan antara lain di

Surabaya, dan Tom menjadi peneliti tamu di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga pada tahun 1997–1998, tahun-tahun terakhir saya menjadi dosen tetap di situ, walaupun untuk menghindarkan hal-hal yang “tidak diinginkan” (baca: karena saya gay yang terbuka dan tahun-tahun itu sedang semacam dicekal oleh pemerintah) bukan saya yang menjadi mitra peneliti-nya.

Karena kedekatan itu saya dari awal mohon maaf apabila mau tak mau banyak bias yang akan tampak pada kata pengantar ini. Akan tetapi saya juga sadar bahwa ada hal-hal yang dalam pekerjaan saya agak berbeda dengan hal-hal yang dipaparkan Tom dalam buku ini. Hal-hal ini akan saya sampaikan menjelang akhir tulisan ini, untuk mengusik pikiran kita semua untuk terus merenungkan dan mengkaji gay, lesbi, waria, tomboi dan orang-orang lain yang orientasi seksual atau identitas atau ekspresi gendernya berbeda dari yang diharapkan oleh arus utama masyarakat kita.

Buku ini dengan gamblang menjelaskan peran penting media dalam membentuk seksualitas kita. Banyak dari kita yang gay atau lesbi, dan dalam batas tertentu yang waria dan tomboi, pertama kali menyadari perbedaan kita atau mengetahui tentang seksualitas atau gender kita yang tidak lazim dari membaca liputan media. Saya sendiri, misalnya, mengetahui bahwa perasaan indah yang ada di hati saya pada masa kanak-kanak bernama “homoseksualitas” dari membaca majalah *Liberty* pada tahun 1965 atau 1966. Liputan itu, seperti dapat diduga, sangat homofobik, sehingga perasaan saya yang tadinya indah dan tak bermasalah tiba-tiba membawa

kerisauan hati yang berlangsung cukup lama. Namun memperoleh nama untuk seksualitas saya saja sudah sangat berarti, karena memberikan sasmita bahwa saya bukan keanehan yang unik.

Dengan membaca dalam media juga, kali ini salah satu edisi majalah *Time* tahun 1976, saya mengetahui bahwa ada komunitas gay dan lesbian di Amerika Serikat yang anggotanya tidak merasa malu, bersalah atau berdosa, melainkan malah berorganisasi dan menuntut pembebasan dan emansipasi. Liputan itu, dengan tambahan bacaan-bacaan dari gerakan pembebasan gay tahun 1970-an, mempengaruhi saya sehingga memutuskan untuk mendirikan Lambda Indonesia pada tahun 1982.

Pengaruh media ini, dalam kemasan globalisasi, banyak dibahas dalam buku ini, dan dengan konsep jitu Tom, *dubbing culture*, menjelaskan bagaimana gay dan lesbi Indonesia dalam istilah sangat mirip dengan saudara-saudari di Barat, tetapi punya makna sendiri di masyarakat Indonesia. Penjelasan ini sepatutnya tidak usah membuat kita was-was untuk menyebut diri dengan bangga gay dan lesbi, bersama dengan saudara-saudara kita yang waria dan tomboi, tanpa takut dituduh meniru Barat. Di sinilah mungkin Indonesia beda dari, katakanlah, Asia Selatan, yang agak alergi dengan istilah semacam *gay*. Memang, seperti akan saya kemukakan nanti, ada juga cukup banyak laki-laki yang berhubungan seks dengan laki-laki (LSL) lain di masyarakat kita, seperti di Asia Selatan dan di bagian dunia lainnya, tetapi mau tidak mau harus diakui bahwa di

Indonesia gay dan lesbi-lah, bersama dengan waria dan tomboi, yang berada di garda depan pergerakan membangun masyarakat yang adil dan makmur dalam seksualitas dan gender.

Karena ini pulalah, walaupun masih sangat terbatas efeknya, dari awal pergerakan gay dan lesbi kita mementingkan penerbitan. Tanpa menyadarinya kita telah melakukan apa yang digambarkan oleh Benedict Anderson dalam bukunya, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, tentang pemanfaatan kapitalisme percetakan dalam pergerakan nasional di mana-mana. Dari awal pendirian Lambda Indonesia, kita menerbitkan buletin atau majalah alternatif, yang mengkonstruksi ke-gay-an dan ke-lesbi-an kita dengan cara kita sendiri yang membusungkan dada dan menolak untuk tunduk pada rezim-rezim ide kolot atau sempit yang hendak menstigma kita.

Dengan demikian tak terelakkanlah bahwa pergerakan gay, lesbi, waria dan tomboi kita, yang sekarang lazim disebut dengan singkatan LGBT (kadang ditambah I untuk interseks dan Q untuk queer) merupakan hembusan nafas lanjutan dari pergerakan nasional yang menghasilkan Indonesia kita yang merdeka dan berdaulat.

Di sinilah cemerlangnya satu lagi tesis Tom yang jitu, yang mengidentifikasi identitas gay, lesbi, waria dan tomboi sebagai pranata nasional, artinya bukan pranata etnik atau kedaerahan, hasil tak diniati dari proyek nasional kita. Hal ini pernah saya kemukakan dalam perbincangan dengan Goenawan Mohamad ketika disertasi Tom, dasar buku ini, baru selesai. Dia langsung

mengatakan tidak heran, karena menurut dia, komunitas etnik dan kedaerahan kita (yang kalau boleh saya tambahkan bersifat tradisional semu, karena sudah bercampur dengan modernitas hasil Politik Etis, yang kemudian dinamakan “adat ketimuran”) tidak punya tempat untuk gay, lesbi, waria dan tomboi. Indonesia yang progresif, yang sudah banyak terkorup oleh Orde Baru dan kekuatan-kekuatan pendukung sosial-budayanya yang begitu terobsesi dengan “adat ketimuran” itu, adalah Indonesia yang merupakan suatu tujuan bersama, yang dapat dimasuki siapa yang bersedia berburu kepadanya. Kita yang gay, lesbi, waria atau tomboi, punya kesempatan yang sama secara konstitusional untuk urun usaha dan kerja untuk tujuan bersama itu.

Proyek nasional Indonesia sudah menunjukkan beberapa hasil. Senior saya di FISIP Universitas Airlangga dulu, Soetandyo Wignjosoebroto, kerap mengedepankan bahwa tentara, polisi dan birokrasi sipil adalah pranata-pranata yang Indonesia. Abdurrahman Wahid, dalam suatu seminar mengenai musik dangdut di Surabaya tahun 1996, pernah mengemukakan bahwa musik dangdut adalah hasil proyek nasional Indonesia, yang seperti gay, lesbi, waria dan tomboi, tidak diniati, bahkan pernah dimusuhi oleh pemegang kekuasaan di negeri ini.

Akan tetapi, seperti musik dangdut, gay, lesbi, waria dan tomboi seolah-olah anak haram Ibu Pertiwi. Ini juga yang diungkapkan oleh Tom dalam analisisnya dalam buku ini.

Maka bagi saya buku ini bermanfaat untuk dua golongan. Untuk pembaca yang, menggunakan istilah Tom,

“normal,” seperti pengamat Indonesia, umpamanya, kita diseret (mungkin hingga meronta-ronta) untuk membuka mata, telinga, pikiran dan hati kepada saudara-saudari kita yang tidak liyan sama sekali, yang ada di sekitar kita, yang adalah kita sendiri. Implikasinya adalah suatu Indonesia yang sejauh ini masih terlampau sering dibisukan atau setidaknya ditelantarkan. Seperti pernah disampaikan oleh almarhum Farhan Bulkin dan oleh Mochtar Mas’oed pada dua kesempatan yang berbeda, pengungkapan semacam dalam buku ini menantang kita yang beriman pada demokrasi dan hak asasi manusia untuk melakukan introspeksi, apakah kita juga menerima sepenuhnya gay, lesbi, waria dan tomboi, dan menjunjung tinggi hak asasi mereka.

Untuk pembaca gay, lesbi, waria atau tomboi sendiri, kita dapat bercermin pada buku ini, dan merenungkan kondisi kita, yang menyusahkan maupun yang menggembirakan. Untuk yang aktivis, cermin ini mengingatkan kita untuk punya apa yang diistilahkan oleh V.I. Lenin “kesabaran revolusioner,” karena perjalanan masih panjang untuk mencapai masyarakat yang adil dan makmur dalam dimensi seksualitas dan gender.

Namun, anak haram atau bukan, kita adalah anak bangsa, bahkan mungkin yang sudah nasional, sementara saudara-saudari kita yang lain masih terobsesi dengan aspek-aspek primordial yang kadang tak kenal atau mengingkari keindonesiaan kita. Kesejahteraan kita akan tercapai bersama dengan kesejahteraan bangsa. Di situlah pentingnya kita berjuang bersama dengan anak-anak bangsa lainnya untuk mengisi kemerdekaan kita dengan hal-hal yang

mendorong kita ke arah kesejahteraan itu.

Akhirnya, ada yang patut saya sampaikan, yang berkembang sesudah penelitian Tom diselesaikan pada akhir dekade y.l.

Berbagai pengamatan maupun penelitian sekarang meyakinkan kita bahwa selain gay dan lesbi, misalnya, ada juga laki-laki lain yang berhubungan seks dengan laki-laki (dan perempuan) tetapi tidak beridentitas gay atau biseks, yang berpasangan dengan waria dan perempuan, perempuan yang berhubungan seks dengan perempuan lain (selain dengan laki-laki, dan sebagian kecil dengan waria) dan berbagai permutasi kemungkinan relasi-relasi seksual lainnya. Orang-orang seperti ini, yang ada di tengah-tengah kita, sangat tidak kita kenal. Jumlahnya saja kita tidak tahu. Inilah Indonesia yang perlu juga kita pahami. Kiranya peneliti-peneliti sesudah ini akan lebih memperhatikan saudara-saudari kita ini.

Salam solidaritas

Dédé Oetomo

Pendiri dan Anggota Dewan Pembina GAYA
NUSANTARA

Anggota Dewan Penasehat Jaringan Gay,
Waria dan LSL Lain Indonesia (GWL-INA)

DAFTAR ISI

<i>Foreword</i>	v
<i>Daftar Ilustrasi</i>	xv
<i>Sambutan</i>	xvii
BAGIAN SATU <i>Subyek Indonesia</i>	19
BAB SATU	20
Introduksi	
BAB DUA Godaan Sejarah	52
BAB TIGA Sulih Suara Budaya	76
BAGIAN DUA <i>Membuka Dunia Gay dan Lesbian</i>	109
BAB EMPAT Pulau-pulau Nafsu	110
BAB LIMA Geografi Penerimaan	146
BAB ENAM Praktik-praktik Kedirian, Tes-tes Kepercayaan	177
BAGIAN TIGA Seksualitas dan Bangsa	205
BAB TUJUH Negara Pascakolonial dan Subyektivitas Gay dan Lesbi	206
BAB DELAPAN Nusantara Gay	235
<i>Catatan</i>	251
<i>Daftar Pustaka</i>	261

DAFTAR ILUSTRASI

GAMBAR-GAMBAR

GAMBAR 1-1.	Pertunjukan di Hari Kemerdekaan.	32
GAMBAR 1-2.	Peta Indonesia (sebelum kemerdekaan Timor-Leste).	33
GAMBAR 3-1.	“Pertama di Indonesia: Perkawinan Lesbian, Dihadiri oleh 120 Undangan.”	81
GAMBAR 3-2.	Cara-cara di mana satu contoh dari 35 orang gay Indonesia pertama bertemu istilah “gay.”	87
GAMBAR 3-3.	Laki-laki gay digambarkan sebagai memiliki nafsu binatang.	91
GAMBAR 4-1.	Laki-laki modern yang kebabakan.	115
GAMBAR 4-2.	Gambaran yang mengikuti artikel tentang “Lesbian dan GayaHidup.”	117
GAMBAR 4-3.	Cinta bisa membuat orang-orang Indonesia yang gay dan lesbian setara dengan mereka yang normal.	125
GAMBAR 4-4.	“Keluarga hetero yang miskin, tapi tidak KB.”	139
GAMBAR 4-5.	“Dua pasangan lesbi yang profesional.”	140
GAMBAR 4-6.	“Dua pasang gay muda yang selain bahagia, juga bisa menikmati hidup secara optimal.”	141
GAMBAR 5-1.	Seksualitas dan bangsa saling pengaruh.	162
GAMBAR 5-2.	“Kalifornia”, sebuah jembatan di daerah kota Surabaya.	174
GAMBAR 5-3.	Saling pengaruh wacana-wacana global, nasional, dan lokal.	175
GAMBAR 7-1.	Batas Indonesia sebelum rekaan konsep nusantara, yang diwariskan dari undang-undang kolonial tahun 1939.	210
GAMBAR 7-2.	Batas Indonesia setelah rekaan konsep nusantara pada bulan Desember 1957.	211
GAMBAR 7-3.	Bangsa diutamakan dibandingkan etnolokal.	212
GAMBAR 7-4.	Keluarga “tradisional.”	217
GAMBAR 7-5.	Keluarga “modern.”	217
GAMBAR 7-6.	Bangsa dianggap terdiri dari pasangan yang heteroseksual dan etnolokal.	218
GAMBAR 7-7.	Kedirian pengakuan, kedirian kenusantaraan.	224
GAMBAR 8-1.	Di luar bandara Ngurah Rai, Bali.	248

TABEL-TABEL

TABEL 1-1.	Dua ibarat dari globalisasi dan seksualitas.	044
TABEL 8-1.	Isomorfisme-isomorfisme palsu.	238

SAMBUTAN

TIDAK ADA CARA yang bisa saya lakukan untuk menilai tentang semua yang telah saya dapatkan. Untuk alasan kerahasiaan saya tidak menyebut nama-nama teman Indonesia yang telah berbincang dengan saya kecuali Dédé Oetomo, padahal merekalah yang membuat buku ini bisa diterbitkan. Dari seluruh keberadaan saya di Indonesia, semua kesalahan dan kebingungan serta saat-saat mendapat pengertian, mereka telah dengan sabar mengajarkan kepada saya tentang dunia mereka. Mereka telah melindungi saya, menghibur saya, serta memberikan hadiah-hadiah yang tidak bisa diukur.

Saya mendedikasikan buku ini kepada Bill Maurer karena dia merupakan segalanya bagi saya. Kemurahan hatinya, rasa humornya yang tinggi dan dukungan yang tidak pernah berhenti membuat buku ini bisa terbit, dan hutang saya secara intelektual dan emosional terlalu besar untuk dihitung. Saya juga mendedikasikan buku ini kepada Dédé Oetomo. Dia telah menjadi guru saya yang terhebat, dan saya sangat mengagumi keintelektualan, keberanian dan keanggunannya. Hutang saya kepadanya tidak akan pernah terbayar, saya hanya bisa membalas dengan rasa hormat.

Lawrence Cohen menjadi pasangan saya selama tahap pertama proyek ini. Kebaikan, kepandaian dan kecakapannya dalam kata-kata yang tertulis tetap merupakan sebuah inspirasi. Dia akan melihat dirinya di setiap halaman.

Ibu saya, Neva Cozine, yang terus mendampingi saya dari awal dan sering. Dia mengajarkan kepada saya tentang bagaimana menghargai keamanan, demikian juga tentang kegunaan risiko. Advokasinya terhadap hak-hak gay dan lesbian di Nebraska dan di luar itu telah merupakan inspirasi. Kemampuannya untuk menemukan kembali dirinya dalam kehidupan merupakan sebuah model yang selalu saya simpan dalam hati. Ayah saya, John Boellstorff mengajarkan kepada saya untuk tekun dan gigih. Saudara perempuan saya, Darcy Boellstorff telah berada di samping saya sepanjang waktu penulisan. Ayah tiri saya, Daryl Hansen, telah menjadi sumber dukungan yang terus-menerus. Ruth Boellstorff, nenek saya, mengajarkan kepada saya tentang bagaimana cara mencari kekuatan setiap saat. Lisa Maurer dan Maureen Kelly telah menjadi kawan seperjuangan.

Di Universitas Stanford saya menemukan sekelompok kolega yang membantu saya membuat kerangka proyek ini dalam antropologi ringan, dan terus membentuk pertumbuhan intelektual saya. Di sini termasuk Katherine Coll, George Collier, Jane Collier, Carol Delaney, Paula Ebron, Akhil Gupta, Purnima Mankekar, Renato Rosaldo, dan terutama pembimbing disertai saya, Sylvia Yanagisako.

Selama bertahun-tahun saya telah beruntung mendapatkan banyak kolega, yang wawasannya telah membantu membentuk buku ini. Di sini termasuk Anne Allison, Dennis Altman, Leena Avonius, Geremie Barmé, Evelyn Blackwood, Pheng Cheah, Jean Comaroff, Robert Corber, Tony Crook, Deborah Elliston, Shelly Errington, Judith Farquhar, James Ferguson, Thamora Fishel, Katherine Gibson, Byron Good, Sharyn Graham, Stefan Helmreich, Terrence Hull, Peter Jackson, Iris Jean-Klein, Margaret Jolly, Carla Jones, Bruce Knauft, William Leap, Liisa Malkki, Hirokazu Miyazaki, David Murray, Diane Nelson, Don Nonini, Pat

Norman, William O'Barr, Aihwa Ong, James Peacock, Charles Piot, Janice Radway, Vincente Rafael, Adam Reed, Annelise Riles, Kathryn Robinson, Lisa Rofel, Louisa Schein, Patricia Spyer, Mary Steedly, Anna Tsing, Margaret Weiner, Robyn Wiegman dan Saskia Wieringa.

Saya telah diuntungkan dari keterlibatan pekerjaan dan komunitas intelektual di Irvine, termasuk Victoria Bernal, Mike Burton, Teresa Caldeira, Leo Chavez, Susan Coutin, Susan Greenhalgh, Inderpal Grewal, Karen Leonard, Michael Montoya, Kaushik Sunder Rajan, dan Mei Zhan. Dua orang teman baik di Long Beach, Brian Ulaszewski dan Gina Wallar menawarkan dukungan emosional yang krusial kepada saya. Tom Douglas membuat saya tetap waras.

Partisipasi saya dalam kelompok "*Queer Locations*" di University of California Humanities Research Institute dari bulan Januari sampai Juni 2004 merupakan kejadian penting untuk merevisi tulisan ini. Terima kasih saya tujukan kepada Alicia Arrizon, Roderick A. Ferguson, Judith Halberstam, Glen Mimura, Chandan Reddy, Jennifer Terry dan Karen Tongson, demikian juga David Theo Goldberg.

Keterlibatan saya dengan para ilmuwan di Indonesia telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemikiran saya. Di sini termasuk Mamoto Gultom, Irwan M. Hidayana, Nurul Ilmi Idrus, Marcel Latuihamallo, John H. McGlynn, Tuti Parwati Merati, Abby Ruddick, Pinky Saptandari, Yunita T. Winarto dan Danny Yatim.

Empat orang kolega telah membaca konsep pertama buku ini secara keseluruhan dan memberikan komentar-komentar yang sangat murah hati dan membantu: Margaret Jolly, Johan Lindquist, Martin Manalansan dan Dédé Oetomo. Saya berhutang kepada Anda semua. Gilbert Herdt memberikan dukungan pada saat sangat diperlukan.

Di Princeton University Press, Mary Murrell melihat ketika penulisan buku ini dimulai dan Fred Appel melihatnya ketika buku ini dalam tahap penyelesaian. Rasa terima kasih saya yang mendalam kepada mereka, demikian juga kepada Jennifer Nippins, Anita O'Brien, Debbie Tegarden dan J. Naomi Linzer yang telah membantu membuat indeks.

Dukungan untuk mengadakan penelitian diberikan oleh the Social Science Research Council; National Science Foundation' Department of Social and Cultural Anthropology di Stanford University; Morrison Institute for Population and Resource Studies; Ford Foundation; Center for Asian Studies and Academic Senate Council on Research, Computing, and Library Resources di University of California, Irvine; dan Center for the Teaching of Malay and Indonesian.

Bagian-bagian dari Bab 1 dan 4 dibangun dari "The Perfect Path: Gay Men, Marriage, Indonesia", *GLQ: Q Journal of Gay and Lesbian Studies* 5(4):475-510. Bagian-bagian dari Bab 2 dibangun dari "Ethnolocality", *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(1) (2002):24-48. Bagian-bagian dari Bab 1, 3, 4 dan 6 dibangun dari "Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World", *American Ethnologist* 30(2) (2003):225-242. Bagian-bagian dari Bab 4 dibangun dari "Zines and Zones of Desire: Mass Mediated Love, National Romance, and Sexual Citizenship in Gay Indonesia", *Journal of Asian Studies* 63(2) (2004):367-402.

BAGIAN SATU

Subyek Indonesia

INTRODUKSI

KEPADA ANDA YANG TELAH MEMBUKA BUKU INI

Bila Anda membuka buku ini dengan harapan untuk mendapatkan cerita tentang pelancong dalam komunitas gay di Indonesia, mungkin Anda akan kecewa. Walaupun begitu saya berharap Anda akan melakukan lebih dari itu, dan tidak melewatkan kisah-kisah yang saya ceritakan. Seperti kebanyakan orang lain, saya juga suka cerita-cerita yang bagus, namun saya juga menyadari bahwa kita hidup di zaman di mana pengurangan mati rasa tentang debat untuk jawaban pendek mencerminkan kebencian yang mendalam untuk menanyakan pertanyaan-pertanyaan sulit. Sebagian pembaca mungkin menganggap bahwa buku ini bebas dari jargon, tetapi yang lain mungkin menganggap penuh jargon. Karena sulit menyenangkan semua orang, saya telah mencoba untuk menuliskan buku yang paling mudah diakses namun isinya tetap mengandung kebenaran terhadap keyakinan berikut: adalah sangat manusiawi ketika kita merefleksikan cara berpikir yang merupakan dasar kehidupan kita.

Buku ini ditulis terutama untuk dibaca oleh para antropolog kebudayaan – bukan untuk mereka yang menggali tulang atau membuat kembali tembikar kuno, tetapi mereka yang ngeluyur dengan orang-orang kontemporer untuk belajar tentang cara-cara berpikir dan hidup mereka. Namun, bahkan bila Anda tidak secara khusus tertarik dalam teori antropologi budaya kontemporer (saya menyebutnya “antropologi” dalam buku ini), saya berharap Anda mungkin menemukan bahwa pergulatan dengan isu-isu intelek yang saya munculkan tetap sama manfaatnya dengan kisah-kisah yang bagus, dan bisa memberikan pemahaman yang lebih baik terhadap kehidupan gay dan lesbian. Misalnya, sementara mendiskusikan tentang jenis seks yang dimiliki laki-laki gay di Indonesia yang nampaknya merupakan hal penting (dan saya mendiskusikan hal ini), ternyata adil dan penting untuk mendiskusikan bagaimana kami memutuskan ketika dua hal adalah “berbeda” atau “sama.”

Walaupun buku ini tidak tipis, tapi hanya mewakili sekitar setengah bahan yang telah saya publikasikan selama ini tentang nusantara gay. Artikel-artikel dan buku tambahan yang menganalisis dimensi-dimensi kehidupan gay dan lesbian hanya singkat saja dalam buku ini, telah menguatkan banyak poin yang saya buat (lihat Boellstorff 1999, 2002, 2007). Saya mengindikasikan di mana mungkin tambahan ini berguna.

Setiap kata dalam buku ini ditulis dengan pemahaman bahwa pada suatu saat buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Untuk pembaca Indonesia, saya berharap yang sama dengan pembaca yang berbahasa Inggris: adanya apresiasi terhadap kehidupan gay dan lesbian di Indonesia, dan adanya penghargaan atas adanya kepentingan untuk menjauhkan pikiran kita sendiri dari kesan-kesan menggiurkan yang terjadi dalam keseharian kita, untuk mempertanyakan seperti apa hubungan sosial manusia di masa depan, yang ditopang, dan berubah dari masa ke masa. Penggunaan kata “nusantara” dalam buku ini tidak ada hubungannya dengan ide “nusantara *gulas*” yang digunakan oleh Aleksandr Solzhenitsyn dengan referensi pada bekas Uni Soviet (Solzhenitsyn 1973) – penggunaan

“nusantara” mendaftar bentuk kekuasaan negara yang berbeda, dan sejarah di mana teman bicara Indonesia saya tidak sadar.

Saya tidak memberikan rekomendasi kebijakan atau memberikan solusi dalam buku ini. Solusi memang penting, tetapi desakan untuk membuat solusi bisa menjadi masalah sendiri. Solusi memang berguna, tetapi kadang-kadang bisa membosankan: solusi menutup pintu dan membuat perdebatan berhenti. Sementara saya peduli tentang bagaimana menemukan jawaban, dan sering bekerja sebagai seorang aktivis, dalam buku ini saya lebih tertarik untuk menanyakan tentang pertanyaan baru, yakni pertanyaan yang bisa menunjuk pada pandangan keadilan sosial yang baru.

ISTILAH-ISTILAH DISKUSI

Dalam sebuah esai klasik, Clifford Geertz mengidentifikasi tujuan antropologi sebagai “pembolak-balikan dialektikal yang terus-menerus antara detail lokal yang paling lokal dan struktur global yang paling global, supaya keduanya dibawa ke dalam pandangan yang simultan” (1983:68). Namun kini detail bisa menjadi global—dan lokal struktur—dan sebaliknya. Pada esai yang sama Geertz menuliskan tentang situasi di lapangan—dekat Surabaya, yang merupakan salah satu lapangan utama dalam buku ini—dengan mengatakan bahwa hal tersebut digolongkan dalam tahun 1950an sebagai “campuran aneh antara fragmen yang dipinjam tentang modernitas dan peninggalan tradisi yang letih” (60). Walaupun begitu pada zaman kontemporer tidak ada transformasi budaya ataupun interpretasi etnografi yang bisa dimengerti sebagai “pembolak-balikan dialektikal yang terus menerus” atau “campuran aneh.” Diperlukan tentang bagaimana unsur kebudayaan saling terkait dan diwariskan. Geertz, seperti saya sendiri, menulis tentang Indonesia, sebuah bangsa yang telah lama merupakan laboratorium penting bagi teori sosial di bidang antropologi. Kini Indonesia bisa menyoroiti perubahan bentuk kehidupan sosial di sebuah era globalisasi.

Sudah sekian lama orang Barat cenderung berpikir bahwa mereka hidup di sebuah dunia yang telah diglobalisasi. Dari perspektif *The Lexus and the Olive Tree* (Friedman 2000) atau *Empire* (Hardt dan Negri 2001) sampai perang global tentang teror, nampaknya tidak ada sudut di dunia ini yang belum tersentuh, seolah-olah orang asli terpencil pun sudah terbiasa minum Coca-Cola, atau mengetahui orang yang begitu terbiasa. Pemikiran bahwa mereka yang dipelajari oleh para antropolog benar-benar terisolasi selalu merupakan fantasi (betapa-pun, para antropolog berada di sana untuk memelajari tentang mereka). Namun demikian, ibarat kejauhan dan keasingan tetap berjalan, tidak hanya dalam antropologi, tetapi dalam ilmu sosial dan di luar itu. Hal itu menyandikan satu seri asumsi tentang produksi pengetahuan (pengetahuan merupakan pengetahuan tentang *perbedaan*) dan sifat manusia (kultur adalah, akhirnya, *lokal*).

Dalam buku ini saya menawarkan *sulih suara budaya* sebagai sebuah metafor untuk mengonseptualisasikan proses-proses pengglobalan kontemporer, praktek etnografis

di sebuah dunia yang sudah global, dan homologis antara proyek-proyek interpretasi dan rekonfigurasi ini. Di mana “tulisan budaya” mengundang perhatian terhadap kemungkinan antropologi yang reflektif, yang meminggirkan otoritas etnografi (Clifford and Marcus 1986), “sulih suara budaya” menunjukkan antropologi pascarefleksif yang meminggirkan proyek etnografis itu sendiri. “Sulih suara” mengikiskan dasar etnografi, yaitu keaslian. Istilah “sulih suara budaya” merupakan ciptaan saya, tetapi berdasarkan kontroversi pada akhir 1990an di Indonesia, ketika sulih suara pada pertunjukan-pertunjukan televisi Barat dilarang dengan alasan bahwa kalau orang Barat berbicara dalam bahasa Indonesia di media massa, orang Indonesia tidak akan bisa lagi mengetahui sampai di mana budaya mereka berakhir, dan kapan budaya Indonesia asli dimulai.

Untuk menjalani batasan antara emic dan etic, saya menggunakan istilah ini untuk menyelidiki kemiripan yang mengherankan antara kontroversi sulih suara dan bagaimana sebagian orang Indonesia sampai berpikir tentang diri mereka sendiri dengan kata-kata “gay” dan “lesbi” yang sudah menjadi istilah bahasa Indonesia, bukan hanya dipinjam lagi. Lebih umum lagi, “sulih suara budaya” merupakan sebuah rubrik untuk berpikir kembali tentang globalisasi tanpa mempercayakannya pada metafor-metafor biogenetik (dan, bisa diperdebatkan, heteronormatif) seperti hibriditas, campuran bahasa (kreolisasi), dan diaspora, yang mengimplikasikan keaslian tunggal yang sesudahnya disebar. Dalam sulih suara budaya, dua elemen dipegang bersama dalam ketegangan yang produktif, tanpa harapan bahwa me-reka akan berubah menjadi satu—hanya seperti diketahui dari permulaan, bahwa bibir pem-bicara tidak akan pernah berada dalam sinkronisasi dengan kata yang diucapkan di sebuah film yang disulih-suarakan. “Sulih suara budaya” aneh, “queer” pun: dengan sulih suara budaya, tidak akan pernah ada terjemahan kata “setia.” Seperti hubungan antara suara dan gambar dalam sebuah film atau pertunjukan televisi yang disulih-suarakan: masing-masing elemen mengartikulasikan sebuah bahasa yang berbeda, namun mereka terlibat dalam unit yang berarti. Hal tersebut merupakan sebuah hubungan yang lebih intim dibandingkan dialog, tetapi lebih jauh daripada monolog. Sementara saya bermaksud supaya konsep sulih suara budaya relevan secara luas, khususnya menonjol sehubungan dengan orang Indonesia yang gay dan lesbian, karena seksualitas mereka begitu terbukti sendiri masih baru—dibandingkan dengan, katakan, “heteroseksualitas” di Indonesia atau Barat, yang sebetulnya tidak kurang merupakan sebuah produk waktu, tetapi sering tidak dianggap alamiah, abadi dan tidak berubah.

Buku ini mengulas tentang orang-orang gay dan lesbian di Indonesia—negara yang berpenduduk terpadat keempat setelah India, Cina dan Amerika Serikat—dan apakah kehidupan orang-orang ini menyatakan secara tidak langsung terhadap bidang penyelidikan yang tumpang tindih termasuk teori homoseksualitas, studi Asia Tenggara, studi media massa, studi globalisasi, teori pascakolonial, dan antropologi. Namun buku ini merupakan sebuah etnografi “posisi subyek” seksual, bukan orang-orangnya sendiri, dan hanya kadang-kadang tentang “gerakan” politik orang Indonesia yang gay dan lesbian, yang penting tetapi tidak inidikatif tentang bagaimana kehidupan gay dan lesbian secara khusus. Saya tertarik

pada kategori sosial “gay” dan “lesbi” tidak hanya karena mereka luar biasa, tetapi karena di mata orang Barat mereka bisa muncul dengan begitu biasa. Saya menyelidiki tentang bagaimana kategori sosial ini terjadi, bagaimana mereka mengubah konsep-konsep homoseksualitas yang katanya berbau kebarat-baratan, dan bagaimana konsep tersebut diambil dan dihidupkan dalam konteks Indonesia. Kebanyakan data saya datang dari kehidupan pribadi, dan dalam buku ini seluruhnya saya mendiskusikan keadaan agensi, kebebasan, pilihan, dalam hal bagaimana orang Indonesia menegosiasikan subyektivitas mereka di tengah sistem kekuasaan. Namun sistem kekuasaan tersebut menciptakan prakondisi untuk munculnya sendiri “agensi”—sebuah istilah yang (di samping “kebebasan,” “pilihan,” dan “negosiasi”) lebih menampakkan ideologi otonomi kedirian dari bara daripada dinamika kedirian yang sungguh-sungguh berada. Terlalu sering diskusi-diskusi tentang agensi mengasumsikan struktur kekuasaan satu sisi dan “negosiasi” individu sisi lain, kehilangan pandangan tentang bagaimana agensi juga merupakan fakta sosial transindividu. Salah satu antropologi yang pascarefleksif seharusnya bergerak supaya konsep orang “alami” atau “sebelum budaya masuk” dipertanyakan. Kalau tidak demikian, etnografi tidak berkuasa meneliti hubungan antara hal-hal yang sosial dan hal-hal yang perorangan.

Sebagai orang yang pada awalnya dilatih sebagai ahli bahasa, saya merasakan bahwa tidak usah gelisah terhadap agensi. Saya bisa, dengan kemauan sendiri dan sesering mungkin di mana saya senang, menciptakan sebuah kalimat benar yang sebelumnya belum pernah dibuat dalam sejarah bahasa Inggris—“Saya melihat seekor kucing hitam kelihatan aneh dekat seekor tikus yang gembira di dekat Jalan Redondo.” Namun saya tidak bisa membuat gramatika baru semau saya; kemampuan saya untuk bicara berada dalam suatu horison bahasa. Dengan cara yang sama, agensi saya dihasilkan melalui (tidak “dibatasi oleh”) budaya. Metafor linguistik telah terbukti berguna dalam menyampaikan isu-isu pascakolonialitas: “Pertanyaan kunci di dunia ilmu pengetahuan pascakolonial adalah sebagai berikut. Masalah modernitas kapitalis tidak bisa lagi dilihat semata-mata sebagai masalah sosiologis tentang transisi bersejarah... tetapi sebagai masalah transisi juga” (Chakrabarty 2000:17; lihat juga Liu 1999). Penyuluh-suaraan, suatu proses terjemahan yang bersukaria dengan ke-gagalannya yang tidak bisa dielakkan (bibir bergerak yang tidak akan pernah cocok dengan suara pidato) membuka cara-cara baru untuk mengonseptualisasikan hubungan berdasarkan kemiripan dan perbedaan ketika dalam kondisi di dunia saat ini, di mana kalau satu bangsa dengan bangsa lain saling tidak bisa mengerti, maka akibatnya akan sangat bahaya (Povinelli 2002:321).

Titik awal buku ini begini: rupanya adalah teka-teki, bahwa orang Indonesia yang menggunakan istilah *gay* dan *lesbi* setidaknya dalam beberapa konteks kehidupan mereka, namun mempertimbangkan istilah-istilah ini “asli Indonesia.” Dengan kondisi berkisar dari toleransi secara enggan sampai kefanatikan terbuka—tetapi yang terpenting di tengah suatu masyarakat yang tidak tahu bahwa mereka ada—orang Indonesia mencapai setengah jalan menyeberangi dunia untuk mencocokkan istilah-istilah ini, dan mengubahnya melalui praktik

kehidupan sehari-hari untuk menginterpretasikan pengalaman-pengalaman yang rupanya “lokal.” Bagi orang Indonesia selalu jelas, tidak tergantung etnis atau agama, bahwa istilah gay dan lesbi tidak berdasarkan lokalitas atau tradisi.

Walaupun demikian, sangat berlawanan dengan stereotip homoseksual eksekutif, sebagian besar orang Indonesia yang gay dan lesbi tidak kaya ataupun kelas menengah. Hanya sedikit dari mereka yang bisa bicara dalam bahasa Inggris atau telah pergi ke luar negeri. Jarang dari mereka yang pernah berhubungan seks dengan, atau bahkan bertemu, orang Barat yang gay atau lesbian. Kebanyakan belum pernah melihat publikasi dari Barat tentang lesbian atau gay, dan mereka juga belum pernah membaca bahan-bahan yang dipublikasikan oleh orang gay dan lesbi Indonesia yang lain. Sementara konsep-konsep telah bergerak ke dan dari apa yang kini disebut Indonesia untuk milenia, pada umumnya ini telah dimungkinkan karena hubungannya ke struktur institusional, seperti dalam kasus agama-agama dunia (Islam, Kristiani, Hindu, Budha), kolonialisme, kapitalisme, dan nasionalisme. Tetapi tidak ada otoritas agama, birokrasi negara, atau korporasi transnasional yang secara sengaja mengglobalisasikan gay dan lesbi: dalam kasus ini, konsep-konsep nampak bergerak tanpa dukungan institusional. Pentingnya, mereka gerakkan ke negara-bangsa Indonesia, bukannya pulau atau kelompok etnis tertentu. Istilah-istilah gay dan lesbi bersifat nasional; itu sebabnya mengapa penerimaan nasional muncul bersama globalisasi sebagai fokus dari analisis saya. Orang Indonesia yang gay dan lesbian *memahami dunia sosial mereka sebagai sesuatu yang nasional, bukan global*—sesuai, secara implisit dan mengherankan, dengan konsep pemerintah “wawasan nusantara,” yang merepresentasikan Indonesia sebagai nusantara “bhinneka tunggal ika.” Mereka “menyulih-suarakan” wacana nasionalis secara tidak dipikirkan sebelumnya. Itu sebabnya saya menggunakan istilah “logika budaya” (tentang hidup sebagai orang Indonesia yang gay atau lesbi) lebih sering dibandingkan dengan wacana atau “diskors,” karena diskors pada umumnya dipahami sebagai sesuatu yang diciptakan secara sengaja oleh lembaga-lembaga yang berkuasa.

Jadi, sepanjang konsep kultur sulih suara, intervensi teori kunci dari buku ini adalah untuk berpikir melalui implikasi subyektivitas dan cara kemasyarakatan yang kenusantaraaan, yang tidak mengikuti asumsi “benua” tentang batasan yang jelas antara wilayah yang berdampingan. Metafor nusantara mengizinkan adanya pemahaman tentang kedirian dan sosialitas yang tidak memiliki batasan eksternal yang tajam, namun digolongkan oleh pulau-pulau perbedaan. Saya menyelidiki bagaimana *gay* dan *lesbi* berdasarkan retorika penerimaan nasional yang berdasarkan pada figur keluarga inti yang heteroseksual—walaupun seharusnya paradoks, di mata pengertian tentang homoseksualitas di Barat (dan ilmu pengetahuan tentang etnisitas, ras, kelas, gender, dan seksualitas). Bagaimana sebaiknya kita memahami tentang pengertian kedirian yang menghubungkan dan mengacaukan tingkat analisis keilmuan tradisional sosial (dan, bisa diargumentasikan, pengalaman hidup di Barat) seperti lokal, regional, nasional, dan global?

Buku ini meneliti tentang seksualitas dan gender secara luas, banyak di antaranya memiliki

nama berbeda di tempat-tempat berbeda di Indonesia atau bahkan di satu daerah. Oleh karena itu saya memberikan beberapa kaidah peristilahan. Kaidah-kaidah ini mempersendakan obsesi ilmu sosial dengan menemukan “kata yang benar” untuk memberi label kepada “benda-benda” yang dianggap eksis dalam dunia sosial independen dari pengamat. Dalam versi buku ini dalam bahasa Inggris, saya secara konsisten menuliskan dalam huruf miring istilah Indonesia untuk *gay* dan *lesbi* untuk mengindikasikan bahwa kata-kata tersebut berbeda dengan “gay” dan “lesbian” dalam bahasa Inggris. Dalam versi buku tersebut saya juga menuliskan dalam huruf miring kata *normal*, yakni istilah bahasa Indonesia yang mengacu pada pemahaman dominan tentang seksualitas modern. Walaupun dalam versi bahasa Indonesia buku ini, saya tidak akan memakai huruf miring untuk istilah gay, lesbi, dan normal, saya mau menekankan bahwa sementara orang Indonesia yang gay dan lesbi mengubah konsep “gay” dan “lesbian” supaya dianggap “asli Indonesia,” istilah-istilah tersebut memiliki sejarah dan dinamikanya sendiri. Kata-kata tersebut bukan hanya “gay” dan “lesbian” dengan logat asing.

Hal ini penting karena banyak penelitian tentang seksualitas dan gender mengucapkan selamat kepada diri sendiri (sambil merasa gelisah tentang) “penemuan” bahwa istilah-istilah seperti homoseksual, lesbian, gay atau bahkan seksualitas dan gender secara murni tidak bisa menjelaskan konteks non-Barat. Keprihatinan ini (yang akan dibuat tidak stabil oleh konsep “sulih suara budaya”) memiliki sejarah panjang, di mana Geertz lagi-lagi bisa menyimpulkannya bagi kita:

Sejarah antropologi sebagian besar terdiri dari pengambilan konsep diciptakan di Barat (“agama,” “keluarga,” “kelas,” “negara”), mencoba menerapkannya dalam konteks non-Barat, menemukannya bahwa di sana paling-paling kurang cocok, berusaha untuk mengolahnya sehingga menjadi lebih cocok, dan kemudian menemukannya pada akhirnya, walaupun diolah, banyak masalah yang ditunjukkan—sifat percaya, dasar kewajiban, ketidaksetaraan kesempatan hidup, legitimasi dominasi—tetap dikenali dengan jelas, cukup hidup. (C. Geertz 1990:77)

Asumsi bahwa konsep-konsep seperti “homoseksualitas,” “seksualitas,” dan “gender” gagal menjelaskan realita non-Barat, berimplikasi secara menyesatkan bahwa konsep-konsep tersebut memadai menjelaskan realita di Barat. Hal tersebut membuat bingung cara berargumentasi, menyalahafsirkan kerangka interpretasi sebagai tipologi otoritatif. Hal tersebut juga membuat sulit menyelidiki tentang bagaimana konsep-konsep yang dianggap oleh Geertz “diciptakan di Barat” semakin “diciptakan” dalam konteks non-Barat sebelum pertemuan etnografis. Obyek-obyek etnografis yang menggagalkan perbedaan emik/etik memaksa adanya pertanyaan-pertanyaan krusial sehubungan dengan globalisasi, kemiripan, dan perbedaan.

Untuk alasan ini saya tertarik dalam teori-teori seksualitas interseksional, yakni teori-teori seksualitas yang memahami seksualitas dibentuk di mana logika budaya *multiple* bersatu. Ketertarikan dalam interseksionalitas berasal dari pemahaman saya tentang orang Indonesia yang gay dan lesbi, tetapi juga berasal dari sensitivitas terhadap posisi saya

sebagai seorang laki-laki kulit putih yang gay: latar belakang budaya saya sendiri memberi kecenderungan untuk melihat seksualitas sebagai domain tunggal dan “membuka diri” sebagai pergeseran secara lurus. Saya siap menyatakan bahwa ide seksualitas sendiri mempersyaratkan sangkalan terhadap bagian budaya lain, khususnya gender dan ras—memang, bahwa proses memutuskan tentang sekian pengalaman manusia dapat diidentifikasi dan dinamakan “seksualitas” merupakan dasar masalah peminggiran gender dan ras. Itu sebabnya saya melihat bahaya dalam ide awal tentang “budaya seksual,” yang menyandikan asumsi bahwa seksualitas memiliki logika budaya independen, bukannya eksis dalam persimpangan wacana-wacana yang banyak. Arsitektur teori yang saya bangun dalam buku ini peduli dengan mengganggu tendensi kategori “seksualitas” ini.

Dalam buku ini kategori “perempuan lesbi” termasuk tidak hanya perempuan yang feminin, tetapi juga perempuan maskulin yang dalam beberapa hal menganggap diri mereka sebagai perempuan yang berjiwa laki-laki. Baik perempuan lesbi yang feminin maupun maskulin kadang-kadang menyebut diri mereka “lesbi,” tetapi ada istilah lain.¹ Di banyak daerah di Indonesia, termasuk sebagian Jawa dan Sumatra, perempuan lesbi menggunakan kata *cewek* (yang dalam bahasa kolokial berarti “perempuan”) sebagai istilah untuk perempuan lesbi feminin (Blackwood 1999). Dalam buku ini saya menggunakan kata *cewek* sebagai istilah umum bagi perempuan lesbi feminin di mana saja di Indonesia. Perempuan lesbi maskulin dikenal dengan berbagai nama, termasuk *hunter* di Sulawesi Selatan dan sebagian Jawa, *cowok* (laki-laki) di sebagian Sumatra, istilah Bugis *calalai* di Sulawesi Selatan, dan *butchie* serta *sentul* di sebagian Jawa. Di seluruh Indonesia orang-orang tersebut juga dikenal sebagai *tomboi* (kadang-kadang dieja *tomboy* atau *thomboy*); dalam buku ini saya menggunakan *tomboi* sebagai istilah umum bagi perempuan lesbi maskulin tidak peduli apakah orang tersebut menggunakan *tomboi*, *hunter*, atau *lesbi*, atau tidak memiliki sebutan bagi subyektivitas gender seksualitas mereka. Saya menggunakan kata *lesbi* sebagai istilah umum.² Saya mengacu pada transeksual lelaki-ke-perempuan (lebih dikenal dalam istilah *banci*) sebagai *waria*, istilah yang lebih mereka pakai.

Saya menggunakan istilah “Barat” secara ironis, dengan pemahaman bahwa “saya mengacu pada pengaruh gambaran orang Barat yang hegemonis, bukannya tradisi-tradisi Barat yang ditundukkan” (Gupta 1998:36). Istilah “Barat” harus dibaca seolah-olah selalu dalam kutipan ketakutan. Misalnya, ide “orang Barat yang gay dan lesbian” mengacu pada wacana homoseksualitas Barat yang dominan, persisnya mereka yang akan dianggap paling mampu untuk mengglobalkan, dan secara sengaja tidak merangkul perbedaan besar dalam jenis-jenis seksualitas dan gender yang ada di Barat. Bagi orang Indonesia yang gay dan lesbi, Amerika Serikat merupakan contoh utama Barat, tetapi di mata orang tersebut, “Barat” kadang-kadang termasuk Australia, bahkan Jepang. Bahwa konsep “Barat” yang dipakai di nusantara memiliki sejarah pergeseran yang panjang diindikasikan oleh fakta bahwa istilah Indonesia untuk “barat” datang dari kata Sanskerta dan kini kata Hindi untuk India (*bharat*), “Timur”-nya Barat sendiri.

SUBYEKTIVITAS DAN SEKSUALITAS

Di dalam buku ini, saya menolak binarisme identitas/perilaku. Daripada istilah-istilah itu, saya memakai *posisi subyek* (kategori kedirian sosial yang ada) dan *subyektivitas* (berbagai pengertian diri—tentang nafsu, jalan hidup seseorang, dan sebagainya—yang berlaku ketika menduduki posisi subyek, apakah secara sebagian atau penuh, sementara atau selamanya). Dengan berfokus pada posisi subyek dan subyektivitas, membalikkan perhatian terhadap fakta sosial total terhadap kedirian orang gay dan lesbi. Pada dasarnya hal ini merupakan kerangka kerja Foucauldian yang ditarik dari perubahan epistemologis antara volume 1 dan 2 dari *The History of Sexuality* (1978, 1985), di mana Foucault berubah dari penekanan pada “sistem kekuasaan” dengan mendorong seksualitas ke “praktek di mana individu dipimpin untuk memfokuskan perhatian mereka kepada diri mereka sendiri, untuk menguraikan, mengenali, dan mengakui diri sendiri sebagai subyek nafsu, mengaktifkan antara mereka sendiri sebuah hubungan tertentu yang membiarkan mereka untuk menemukan, dalam nafsu, kebenaran tentang keadaan mereka” (1985:4–5).

Saya tidak beranggapan bahwa konsep “identitas” tidak ada gunanya, hanya bahwa sehubungan dengan topik-topik di dalam buku ini, konsep tersebut kurang cocok. Saya berpikir tentang “posisi subyek” sebagai terjemahan kasar dari “jiwa,” yang dalam bahasa Indonesia sering memiliki arti kolektif. Dalam penelitian saya, perempuan lesbi kadang-kadang mengatakan “lesbi memiliki jiwa yang sama;” waria kadang-kadang mengatakan bahwa mereka “memiliki jiwa yang sama;” ataupun perempuan lesbi dan laki-laki gay kadang-kadang mengatakan mereka berbagi jiwa. Saya anggap “subyektivitas” sebagai terjemahan kasar dari “pribadi” atau “jati diri;” seorang laki-laki gay pernah membedakan pribadi dari jiwa dengan mengatakan bahwa “setiap orang memiliki pribadi mereka sendiri.” Bagi sebagian besar orang Indonesia, “identitas” mengkonotasikan hal-hal yang birokratis dan jauh dari pengalaman sehari-hari: satu orang gay mendefinisikan “identitas” sebagai “biodata: nama, alamat, dan sebagainya”.

Kerangka kerja posisi-posisi subyek dan subyektivitas adalah bagaimana saya mengajukan sebuah teori konstruksi sosial tentang seksualitas. Pemahaman saya tentang kondisi manusia adalah bahwa siapa saja tidak mungkin memiliki subyektivitas tanpa posisi-posisi subyek. Ungkapan seperti “*basis biologis*” atau “*landasan biologis*” bagi seksualitas menyesatkan. Lagi, bahasa menyediakan contoh yang tepat. Tidak diragukan adanya kapasitas manusia secara biologis untuk berbahasa, dan ada hal-hal yang diterme di semua bahasa (misalnya, cara untuk menjamakkan kata). Namun demikian, tidak ada orang yang berbicara “Bahasa”: orang bicara bahasa Cina, Inggris, Indonesia, dan sebagainya entitas budaya dan historis di mana tidak ada *gene* yang pernah akan ditemukan. Kapasitas biologis untuk bahasa tidak lebih dulu secara ontologis terhadap praktek berbicara kontekstual secara historis dan budaya. Kita secara biologis telah diciptakan untuk tidak diciptakan secara biologis; kita diciptakan sebagai “binatang yang tidak lengkap atau tidak rampung yang melengkapi atau menyelesaikan diri sendiri melalui budaya—dan tidak melalui budaya secara umum, tetapi melalui bentuk-bentuk yang sangat khusus” (C. Geertz 1973:49). Makanya pertanyaan besar

adalah ini: Apakah menjadi laki-laki atau perempuan, homoseks atau heteroseks, lebih seperti “Cina” atau “Bahasa?” Bukti ilmiah mendukung anggapan bahwa fakta-fakta sosial seperti seksualitas dan gender lebih seperti “Cina” daripada “Bahasa,” dan itu sebabnya bahwa klaim tentang “basis” biologis untuk ikutserta dalam seksualitas atau gender melakukan kesalahan kategori, membingungkan kategori analitis bagi kategori pengalaman orang. Seksualitas (gay, lesbi, heteroseks, biseksual, seorang “laki-laki yang berhubungan seks dengan laki-laki” yaitu “LSL”), sungguh semua posisi subyek, adalah seperti bahasa Inggris atau Cina, bukan “Bahasa” secara umum—produksi sejarah dan budaya.

Posisi-posisi subyek bisa “diduduki” dengan banyak cara (“remaja” misalnya, bisa diduduki secara antagonis sebagai preman, atau secara normatif sebagai “siswa yang baik”). Menganggap posisi-posisi subyek sebagai diduduki secara beraneka memberikan sebuah cara untuk mengkonseptualkan agensi tanpa menginterpretasikan metafor “konstruksi sosial” secara konkret—dengan menggunakan kata-kata kerja pemberdayaan diri sendiri, seperti “negosiasi,” untuk berasumsi bahwa seksualitas seseorang berakar di luar budaya.

Buku ini terutama studi tentang “seksualitas,” walaupun konsep itu dipertanyakan. Saya sering menggunakan ungkapan seperti “gender dan seksualitas” untuk menyoroti tentang bagaimana untuk orang Indonesia yang gay atau lesbi, gender dan seksualitas saling menciptakan. Sekalipun fakta ini sudah jelas, karena seksualitas selalu diciptkan dengan pengaruh dari gender, bangsa, ras, kelas, dan banyak kategori-kategori sosial lain. Oleh karena itu dengan hormat saya tidak setuju dengan para kolega saya yang mengklaim bahwa perbedaan analitis antara gender dan seksualitas (yang paling terkenal melalui Rubin 1984) cacat karena tidak mungkin memisahkan secara konseptual gender dan seksualitas. Pertama, jelas mungkin untuk memisahkannya dalam konteks tertentu, dan ini bukan semata-mata produk perdebatan akademis atau globalisasi (seperti perbedaan yang diindikasikan antara “gay” dan “waria”). Kedua, pembagian antara gender dan ras, atau seksualitas dan ras, atau ras dan kelas, dan sebagainya tanpa akhir, adalah juga tidak mungkin secara konseptual, tetapi dari sudut pandang lain tidak hanya mungkin, tetapi sangat berguna pada alasan teoritis dan politis. Akhirnya, semua dihubungkan pada segala sesuatu, tetapi pandangan ini digunakan dengan terbatas. Bahayanya terletak tidak pada secara konseptual memisahkan bidang budaya, tetapi dalam salah paham seakan-akan bidang-bidang budaya mempunyai ontologi sendiri masing-masing. Kalau begitu, karakter kehidupan sosial dan ketidaksetaraan sosial, yang keduanya mendasar di persimpangan bidang-bidang budaya, menjadi tidak jelas.

Dalam buku ini saya memakai suatu analisis relasional berkaitan dengan gender dan seksualitas. Saya berfokus pada laki-laki gay tetapi juga mengenai perempuan lesbi, waria, tomboi dan yang disebut homoseksualitas dan transgenderisme tradisional. Waria dikenal oleh orang Indonesia, sering dengan istilah yang menghina yakni *banci* atau *bencong*. Mereka bisa ditemui dalam masyarakat Indonesia sampai tingkat yang tidak setara di Barat, sehingga

orang-orang Barat yang berkunjung di Indonesia sering diherankan. Namun visibilitas ini tidak bisa diidentikkan dengan penerimaan; waria diakui, tetapi pada umumnya dikenal sebagai orang bawah atau menyimpang. Dalam beberapa poin saya akan menjelaskan tentang kehidupan waria sebagai mengaruhi posisi-posisi subyek gay dan lesbi (untuk diskusi yang lebih rinci, lihat Boellstorff 2007, Bab 3).

Seperti laki-laki gay, perempuan lesbi terdapat di seluruh Indonesia. Sebenarnya peliputan media masa tentang perempuan lesbi lebih besar dibandingkan untuk laki-laki gay, sejak posisi-posisi subyek tersebut mulai muncul dalam kancah nasional pada awal tahun 1980an, tetapi ini mungkin efek samping dari liputan media massa yang sangat intensif yang ditempatkan pada seksualitas perempuan secara umum. Seperti dalam kasus laki-laki gay, perempuan lesbi bisa berasal dari kelas apapun. Karena biasanya mereka datang pada subyektivitas seksual melalui media massa, seperti laki-laki gay, maka mereka tidak perlu menjadi anggota organisasi feminis, memiliki tingkat pendidikan tinggi, atau hidup di ibu-kota Jakarta. Banyak lagi kemiripan lain antara laki-laki gay dan perempuan lesbi. Keduanya biasanya menjelaskan nafsu mereka dalam rangka "suka yang sama" atau "suka sesama jenis," dan keduanya terdapat di mana-mana di Indonesia. Secara bersejarah, gay dan lesbi muncul dalam periode yang sama, sebagai analogi gender (lelaki yang suka sesama jenis dan perempuan yang suka sesama jenis). Fakta ini kemungkinan sosialisasi antara laki-laki gay dan perempuan lesbi, yang kadang-kadang memang terjadi.

Walaupun bagian terbesar penelitian lapangan saya telah berada bersama laki-laki gay dan waria, saya telah melewati sangat banyak waktu dengan orang Indonesia lesbi. Ini membuat dilema bagi saya. Saya berharap untuk mengkhususkan diskusi saya, supaya tidak disalahfaham saya mau memberikan analisa universal, seakan-akan saya merasa pengalaman lelaki gay sama dengan pengalaman perempuan lesbi. Namun saya juga tidak bertujuan untuk membuat catatan kaki bahan tentang lesbi saya (Braidotti 1997); kelakuan seperti itu tidak hanya secara metodologis mencurigakan (karena pentingnya hubungan antara pengertian "laki-laki" dan "perempuan," yaitu relasionalitas gender), tetapi kurang efektif secara politis, karena orang lesbi sering menekankan bahwa rasa kesendirian masalah yang sangat penting. Dilema ini tidak semata-mata hanya dikarenakan pada fakta bahwa untuk saya sebagai seorang laki-laki, menghabiskan waktu bersama perempuan lebih sulit: tidak ada peneliti yang pernah mendapatkan akses setara terhadap semua kelompok sosial di dalam bidang tertentu. Jejak kompromis saya jalani adalah menganyam bersama bahan saya tentang orang gay dan lesbi, memberikan perhatian terhadap titik-titik baik kemiripan dan maupun perbedaan, serta menyesuaikan analisa saya dengan ilmu pengetahuan yang sudah eksis tentang orang lesbi. Ketika kesimpulan saya sah tentang orang gay, saya hanya mengacu pada orang gay. Ketika berbicara tentang orang Indonesia yang gay dan lesbi keduanya, saya selalu memakai sebutan "gay dan lesbi" (daripada bertukar-tukar antara "gay dan lesbi" serta "lesbi dan gay") untuk menekankan bahwa saya memiliki lebih banyak data tentang orang gay dibandingkan orang lesbi. Pendekatan yang relasional (yang lihat hubungan antara konsep-konsep gender), dan bukannya monogender, bukanlah konsesi yang menakutkan

(karena saya lelaki), tetapi keperluan teoritis: “tendensi untuk tidak mempedulikan ketidakseimbangan untuk mengizinkan genggaman kehidupan perempuan telah membuat terlalu banyak ilmuwan lupa bahwa akhirnya laki-laki dan perempuan hidup bersama di dunia, dan bahwa kita tidak akan pernah memahami kehidupan yang dialami perempuan tanpa menghubungkan mereka dengan laki-laki” (Rosaldo 1980:396).

PENDAHULUAN PERTAMA: HARI KEMERDEKAAN

Indonesia merayakan Hari Kemerdekaannya setiap tanggal 17 Agustus, tapi sepengetahuan saya, pertama kali laki-laki gay merayakan Hari Kemerdekaan di dunia mereka sendiri adalah di Surabaya, pada malam Hari Kemerdekaan, 16 Agustus 2004. Saya telah datang ke suatu tempat laki-laki gay diberikan nama “Pattaya.” Nama tersebut dipinjam dari pantai wisata yang terkenal di Thailand. Inilah tempat yang sebagian besar orang gay Indonesia belum pernah melihat, tetapi ada gosip bahwa di sana laki-laki gay sangat banyak.³ Pattaya di Thailand adalah pantai, tetapi di Surabaya—kota terbesar kedua di Indonesia—Pattaya adalah jalan kecil yang gelap dan sempit di sepanjang Sungai Brantas, dekat bendungan kecil persis di pusat kota, dekat sebuah mall, hotel besar, dan stasiun kereta api. Sebagian kehidupan miskin kota di sepanjang jalan di gubug dari kayu, sering tanpa penerangan listrik, sementara yang lain memancing di kali yang bau. Sering pada malam hari, lebih dari seratus laki-laki gay jalan-jalan di sepanjang jalan gelap, nongkrong dan bicara dengan teman-teman sambil bertengger di belakang motor yang diparkir, atau (di “pusat” Pattaya yang paling gelap) mencuri ciuman dari seorang kekasih.

Malam ini saya telah hadir di bagian paling terang di Pattaya pada pukul 10.30, di mana laki-laki gay yang paling “terbuka” cenderung untuk berkumpul. Ada sekitar empat puluh laki-laki gay dan sedikit waria yang mengeluyur. Beberapa laki-laki mengambil terpal biru dan menggelarnya, dan beberapa saat kemudian sebuah taksi lewat dengan sangat hati-hati karena lebar jalan hanya sedikit lebih luas daripada taksi itu sendiri. Seorang gay keluar dari taksi dengan makanan: nasi kuning yang dibuat tumpeng dengan ikan, ayam, sayur—sebagai selamatan. Beberapa malam lalu telah dikumpulkan uang lima ribu rupiah diminta dari masing-masing mereka di Pattaya untuk membayar makanan tersebut.

Kini semua duduk di terpal mengelilingi makanan, dan keadaan sunyi ketika salah satu yang hadir mulai berbicara:

Okelah teman-teman, semua, selamat datang kembali di Pattaya... Malam ini kita berkumpulnya dengan maksud, yaitu untuk merayakan kemerdekaan pada besok... bukan untuk sendiri-sendiri... tapi kita maksud bahwa kita ada di tengah masyarakat... kita dobel, ya.

Kemudian kami menutup mata ketika orang yang lain mulai berdoa: “mari kita berdoa bagi jiwa-jiwa para pahlawan yang telah gugur untuk kita.” Selama saat berdoa dan mengenang atas nama Hari Kemerdekaan, para laki-laki gay tersebut mencoba menyatukan apa yang mereka sebut “dunia gay” dan “dunia normal.” Dan dalam persimpangan ini, per-

simpangan yang gagal, mereka mengartikulasikan ide bahwa kehidupan mereka “dobel.”

Namun hubungan antara gay dan bangsa kembali jauh lebih awal daripada 16 Agustus 2004.

Letak: Makassar, ibukota Provinsi Sulawesi Selatan di Pulau Sulawesi. *Tempat:* tepi laut. Waktu: 17 Agustus 2000, peringatan kemerdekaan Indonesia yang ke-50. Dua tahun lalu, lengsernya Soeharto telah membawa kemungkinan dan bahaya baru.

Dalam konteks yang tidak menentu itulah penduduk Makassar kini memperingati Hari Kemerdekaan. Kota yang berpenduduk lebih dari setengah juta orang berada di pantai bagian barat Sulawesi, di mana ke arah sekitar 375 kilometer terletak Kalimantan. Pada hari itu kota menutup jalan di sepanjang pinggir pantai dan mendirikan sebuah panggung di ujung jalan; jalan yang biasanya penuh kendaraan menjadi tempat berjalan ratusan orang. Hari itu panas, dan pada tengah hari setiap orang sudah lesu. Dari panggung ada pengumuman tentang lomba perahu; pembicaranya adalah seorang laki-laki Belanda yang telah tinggal di Makassar beberapa lama. Setelah itu sekelompok drum “tradisional” pentas. Musiknya mengalun di udara yang lembab, tetapi hanya ada segelintir orang berada jalan panas sekali di sekitar panggung. Kebanyakan berdesakan di ujung jalan untuk berteduh di bawah tenda-tenda sambil menikmati minuman dingin sembari menahan terik matahari.

Walaupun begitu, keadaan digambarkan di atas sebentar berubah, ketika penabuh drum berhenti dan seorang emse menguasai panggung. Dia mengatakan: “Kini, dalam merayakan kemerdekaan kita, kami mempersembahkan kepada hadirin lakon pendek dan lucu tentang AIDS oleh kelompok ‘Gaya Sulawesi.’” Ada jeda sebentar, dan tiba-tiba lagu “Baby One More Time” yang sangat terkenal dari Britney Spears, penyanyi pop remaja dari Amerika Serikat yang penuh sensasi, memenuhi udara. Lima belas anggota Gaya Sulawesi pentas di panggung, mengenakan seragam SMP; mereka akan segera mempersembahkan sebuah lakon pendek di mana seorang guru menjelaskan tentang AIDS kepada murid-muridnya. Dalam pembukaannya mereka menari dalam formasi. Para penarinya adalah laki-laki gay, tetapi untuk pertunjukan ini sekitar setengah dari mereka berdandan. Karim, salah satu yang paling karismatis, bergerak cepat ke catwalk di depan panggung. Dengan rambut palsu panjang dan hitam yang melambai karena angin laut, Karim berlembay-lembay ke arah hadirin, pinggulnya mengikuti irama playback Britney secara sempurna, dengan tangan diulurkan, seolah-olah merangkul orang banyak yang memandangnya. Orang banyak? Ketika hanya beberapa mata yang lelah menonton para pemain drum beberapa menit sebelumnya, ratusan orang kini memadati jalan untuk menonton pertunjukan Gaya Sulawesi. Udara panas terlupakan, orang dewasa, remana, bahkan anak-anak kecil berteriak dengan gembira, menunjukkan pada pemain yang berdandan sambil ikut menari; ibu-ibu berjilbab bertepuk tangan, mendorong anak-anak mereka untuk berada lebih dekat ke panggung untuk menonton. Jalan tersebut telah menjadi sebuah pesta besar, dan Karim menjadi pusat perhatian, berdiri di depan kerumunan dengan dandanan yang luar biasa cantik.

Saya naik ke tangga di sebelah panggung untuk menjepret dengan kamera yang saya pasang sebagai gambar 1-1: kerumunan penonton yang berjejal, tersenyum dengan



penuh kesetujuan, dan Karim berada di ujung *catwalk*, satu kaki menyalang di kaki yang lain sambil dia bergaya dengan feminin ke tepi *catwalk*, berbingkaikan cahaya biru langit yang bertemu cahaya biru laut. Ketika saya menuruni panggung, tidak sengaja saya berjalan di dekat orang Belanda yang mengumumkan tentang lomba perahu. Bisa dimengerti bahwa dia berpikir saya seorang wisatawan yang berada di tengah-tengah kerumunan; saya pikir itu sebabnya dia merasa harus menarik tangan saya dan mengatakan: "Di sini tidak seperti budaya kita. Di sini waria adalah tukang sihir dan dukun." Tentu saja, mereka bukan waria, atau tukang sihir, tetapi laki-laki gay yang ngeluyur di mal-mal dan kebanyakan mengenakan jeans dan kaos oblong. Yang membuat saya pikir adalah bahwa Hari Kemerdekaan bukan perbedaan, tetapi kesamaan: bibir laki-laki gay yang *playback* bintang pop Amerika. Penonton tahu bahwa ini hanyalah sebuah pertunjukan; mereka tidak "menerima orang gay." Namun demikian, saya tidak bisa membayangkan peringatan Hari Kemerdekaan di Amerika Serikat di mana keluarga-keluarga saleh akan menganggap hal seperti ini sebagai hiburan cocok untuk sebuah libur siang, di mana laki-laki yang berdandan membantu memperingati kemerdekaan sebuah bangsa yang sedang dalam tingkat krisis dan mengalami perubahan sosial.

LOKASI

Analisis kenusantaraan buku ini akan menantang konsep perbatasan, yang "merupakan yang paling tidak tajam dalam ilmu sosial" (Strathern 1996:520). Penentuan tentang batas pulau-pulau mana yang menjadi bagian Indonesia tidak diberikan karena alasan geografis: seperti konstelasi, nusantara-nusantara merupakan jaringan, diciptakan melalui garis persatuan.



Indonesia merupakan nusantara terluas di dunia, terbentang lebih dari 6.400 kilometer (gambar 1-2). Indonesia terdiri dari sekitar 17.000 pulau-pulau, sekitar 6.000 dari pulau-pulau tersebut berpenghuni. (Perlu diketahui bahwa semua peta Indonesia dalam buku ini masih termasuk Timor Leste; kerja lapangan saya sebelum dan sesudah kemerdekaan mereka, tetapi konsep nusantara mulai diajarkan sebelum kemerdekaan Timor Leste tahun 2002.) Dengan jumlah penduduk yang sekitar 230 juta, terdiri dari 670 suku, sekitar sembilan persepuluh dari mereka beragama Islam, Indonesia merupakan rumah lebih banyak orang Muslim dibandingkan semua negara lain. Indonesia terletak di sepanjang rute perdagangan yang selama berabad-abad telah terhubung dengan Asia Timur dengan anak bagian benua India, dunia Arab, dan Eropa, nusantara ini sama sekali tidak terencil.

Batas imajiner yang menggariskan Indonesia tidak mengikuti kerajaan atau kebudayaan “tradisional” apa saja: batas tersebut diwariskan dari pengalaman penjajahan. Belanda merupakan kekuasaan dominan di kawasan ini, dari tahun 1600an sampai diusir Jepang pada awal Perang Dunia II. Belanda tidak mendorong pengetahuan bahasa mereka di luar pembantu sipil dan domestik, dan ketika Indonesia merdeka hanya kurang dari 2 persen orang Indonesia bisa berbicara bahasa Belanda (Anderson 1990:138,197; Groeneboer 1998:1; Siegel 1997:13). Di tempat bahasa Eropa, awalnya Belanda berkomunikasi melalui bahasa Melayu, sebuah bahasa Austronesia yang telah digunakan selama berabad-abad di Asia Tenggara kepulauan sebagai bahasa perdagangan. Pada tahun 1920an, kelompok-kelompok nasionalis telah membentuk dalam jajahan. Sementara sedikit orang membentuk diri mereka sendiri dalam istilah-istilah etnis (seperti Jong Jawa yaitu “orang muda Jawa”), ketika ada “Sumpah Pemuda” tahun 1928, sentimen nasionalis berdasarkan asumsi bahwa kemerdekaan diper-

untukkan bagi semua penduduk nusantara, mempunyai suku buatan—memang, semacam gabungan atau kesatuan suku dan kewarganegaraan—sebagai “orang Indonesia”; orang yang berbicara bahasa Melayu, dinamakan kembali “Indonesia” sebagai bahasa nasional.

Indonesia hanya mengenal dua presiden selama setengah abad pertama sebagai negara merdeka. Pertama Sukarno, yang berusaha selama lebih dari dua puluh tahun untuk menyatukan bangsa muda dalam konteks gerakan masa komunis dan Islam, konflik-konflik dalam militer dan separatisme regional. Untuk membuat warganegara bangsa muda tersebut berpikir tentang diri mereka sendiri sebagai orang Indonesia pertama, dan anggota kelompok etnis kedua, menjadi sebuah tujuan sentral negara pascakolonial. Retorika anti-Barat Sukarno yang kuat dan peran dalam pembentukan Gerakan Non-Sekutu membantu menahan pemerintahannya sampai kelumpuhan ekonomi dan politik yang mencapai puncaknya dalam peristiwa berdarah 1965–67, ketika ada usaha kudeta dan pembunuhan enam jenderal yang memberikan dalih kepada Mayjen. Soeharto untuk menghentikan kekuasaan dan menyingkirkan Partai Komunis Indonesia: diperkirakan ada lebih dari setengah juta manusia tewas.

Pemerintahan Sukarno diikuti oleh yang disebut Orde Baru oleh Soeharto, yang berakhir tahun 1998. Selama waktu tersebut, periode di mana posisi subyek gay dan lesbi terbentuk, pembangunan menggantikan revolusi sebagai kata kunci negara. Ide integrasi nasional ditingkatkan, dan disebarkan kembali melalui ideologi negara, termasuk wawasan nusantara dan azas kekeluargaan. Korupsi dan resistensi terhadap keotoriteran, demikian juga karena kesengsaraan sosial yang disebabkan oleh krisis keuangan Asia tahun 1997–98, memaksa Soeharto untuk lengser pada bulan Mei 1998. Era reformasi pasca-Soeharto telah melihat kebebasan pers dan kebangkitan masyarakat sipil. Era reformasi juga telah melihat kemungkinan baru bagi Islam politis, kebangkitan gerakan separatisme, dan pembentukan kembali tata pemerintahan nasional dalam bentuk otonomi daerah, berkaitan dengan “perkembangan lokal” (Aspinall and Fealy 2003:2) yang tampaknya mengaslikan kembali penekanan metodologis dan ontologis antropologi sendiri tentang lokalitas. Meskipun demikian, nasionalisme tetap dirasa mendalam bagi sebagian besar masyarakat Indonesia.

Salah satu tujuan utama dari buku ini adalah untuk menyelidiki bagaimana subyektivitas gay dan lesbi dihubungkan dengan wacana-wacana bangsa. Dilihat dari satu sisi, hal ini mungkin nampak nyata, karena konsep-konsep gay dan lesbi tidak diterima oleh budaya lokal, tetapi ini tidak mencukupi, karena mereka tidak diterima oleh budaya nasional juga. Di Indonesia masa kini, konsep-konsep gay dan lesbi tetap kurang dipahami oleh kebanyakan orang Indonesia awam (yaitu heteroseks), dengan hubungannya antara seksualitas dan bangsa agak dikaburkan (S. Wieringa 2002:2). Bagaimana mungkin sebuah ideologi negara dapat membentuk seksualitas gay dan lesbi yang tidak direncanakan untuk dibentuk?

Dalam definisi 1871-nya yang terkenal, Tylor mengidentifikasi budaya sebagai “keseluruhan kompleks termasuk pengetahuan, keyakinan, seni, moral, hukum, kebiasaan dan kemampuan serta kebiasaan lain yang dimiliki oleh orang sebagai anggota masyarakat” (Tylor 1958[1871]:1). Sementara para cendekiawan setelah itu telah mempertanyakan asumsi

Tylor bahwa budaya merupakan suatu keutuhan tersendiri, yang menarik untuk saya adalah bagaimana pertanyaan penerimaan digeserkan oleh Tylor dari budaya ke masyarakat. Tylor melihat budaya sebagai yang dimiliki oleh "anggota masyarakat," tetapi tidak menanyakan bagaimana "masyarakat" dibatasi sehingga satu orang memiliki satu budaya; orang satu lagi, satu lagi. Seakan-akan keanggotaan yang diakui dalam salah satu masyarakat terjadi secara otomatis saja. Dari awal antropologi, pengakuan merupakan sebagai prakondisi bagi budaya, dan pencapaian pengakuan adalah penerimaan.

Walaupun nasionalisme tetap penting di dunia masa kini, pembaca yang tidak biasa dengan antropologi Indonesia akan heran bahwa hampir tidak ada antropolog yang menganggap "Indonesia" sebagai lokasi kebudayaan dan lapangan penelitian. Bisa ditegaskan bahwa buku ini merupakan etnografi pertama tentang Indonesia (daripada Jawa, Dayak, Minangkabau, dan sebagainya).⁴ Ketidakhadiran Indonesia dalam penelitian antropologis diakibatkan oleh etnolokalitas (lihat bab 2; Boellstorff 2002). Saya menciptakan istilah "etnolokalitas" untuk menamai skala di mana suku dan lokalitas saling berdasarkan sehingga mereka menjadi, pada pokoknya, sebuah konsep tunggal. Pola pikiran ini berakar jaman kolonial, sebagai alat untuk menghalangi skala translokal selain skala jajanan sendiri (khususnya, gerakan nasionalisme dan Islam). Sebagai diperluaskan oleh golongan cendekiawan Leiden School, "adat" dipahami bukan menjadi milik jajanan sebagai keseluruhan, tetapi pada kelompok-kelompok dibentuk lewat ide "etnolokalitas," yaitu bahwa suku dan tempat bersatuan. Asumsi ini menganggap budaya merupakan properti "orang Bali," "orang Makassar," "orang Jawa," dan selanjutnya. Walaupun sudah banyak cendekiawan mengkritik etnolokalitas, konsep tersebut tetap berpengaruh: budaya nasional sering diperlakukan sebagai suatu kekuatan yang memberikan dampak budaya lokal, bukannya lokasi budaya sendiri. Ahli studi Indonesia di bidang antropologi telah menghasilkan sebuah "nusantara" literatur dipersamakan dengan sebuah "nusantara" budaya yang dianggap sendiri-sendiri, hanya belakangan diwujudkan oleh sebuah "Indonesia" yang diidentikkan dengan politik, pekotaan, dan akhirnya dengan ketidak-aslian.

Bila tujuan dari karya John Pemberton (Pemberton 1994) adalah untuk menunjukkan bahwa subyek Jawa sebetulnya subyek "Jawa" (yaitu, konsep "Jawa" hasil budaya manusia, tidak alami), analisis saya berbalikan, berusaha menghapus kutipan ketakutan implisit supaya menunjukkan bahwa subyek "Indonesia" merupakan *subyek Indonesia*—patut diteliti dengan analisis etnografi yang punya kekuatan dan kelemahan tidak berbeda secara fundamental dengan kekuatan dan kelemahan yang ditemukan dalam etnografi yang menggunakan skala lain. Etnolokalitas menandai batas ini antara yang memerintah dan yang diperintah, dan juga antara yang mengenali dan yang dikenal. Dalam penelitian antropologi, hal tersebut menjadi "pendekatan penelitian" (Cohn 1996:5) membuat batasan konseptual antara etnografik dan komparatif. Sampai tingkat etnisitas dianggap berdasarkan keluarga yang reproduksi, *heteronormativitas* juga menggariskan batasan ini. Apakah kemungkinan adanya posisi subyek berskala nasional, bahkan orang mendiami posisi subyek semacam itu mungkin menganggap diri mereka secara etnolokal mengenai aspek kehidupan mereka

yang lain? Bisakah seseorang berpikir tentang dirinya, misalnya, sebagai “orang Madura” berkaitan dengan agama, tetapi “orang Indonesia” berkaitan dengan seksualitas?

Intervensi teoritis dan metodologis yang paling radikal dalam buku ini adalah bahwa saya mengambil Indonesia sebagai unit analisis etnografis. Bacaan *queer* dari kategori “orang Indonesia,” buku ini adalah *etnografi orang Indonesia*, bukan orang Batak, Bugis, Madura atau kelompok etnolokal lain. Sebetulnya, sering terjadi seakan-akan ilmuwan politik dan antropolog memelajari dua obyek berbeda: “Indonesia” versus “budaya lokal.” Ada sekumpulan literatur yang canggih tentang bahasa Indonesia, yaitu bahasa nasional, sebagai bahasa publik dan translokal (misalnya, J. Errington 1998, 2000; Keane 1997, 2003; Siegel 1986, 1997). Namun jarang dalam sekumpulan literatur tersebut diingatkan kita bahwa bahasa Indonesia merupakan “bahasa ibu” persentasi orang Indonesia yang bertambah-tambah, sering dipakai bersama bahasa etnolokal seperti bahasa Jawa atau bahasa Bali. Setahu saya, tidak pernah terjadi dalam sekumpulan literatur tersebut bahwa kita diingatkan bahwa jutaan orang Indonesia (termasuk banyak di antara rekan bicara saya) hanya berbahasa Indonesia saja (Sneddon 2003:202, 205). Bukan hanya karena status kelas atasnya bahwa Sakti, pelaku utama yang gay dari Arisan (film populer pada tahun 2004, disutradarai oleh Nia Dinata), hanya berbahasa Indonesia (tidak berbahasa Batak, bahasa etnolokal keluarganya).

Orang yang hanya berbahasa Indonesia hilang dari literatur etnografik karena mereka tidak dapat digambarkan dari perspektif etnokalitas. Seolah-olah mereka penduduk nusantara tetapi bukan penduduk pulau-pulau nusantara itu. Motto nasional Indonesia adalah “Bhineka Tunggal Ika,” tetapi orang yang hanya berbicara bahasa Indonesia, seperti orang Indonesia yang gay atau lesbi, nampaknya tidak memiliki “keragaman,” hanya kesatuan. Mereka tampaknya tidak punya tempat sendiri. Namun walaupun saya melakukan penelitian di berbagai pulau, saya menganggap pulau-pulau tersebut sebagai satu “tempat.” Seperti halnya seseorang yang memelajari tentang salah satu kota mungkin bekerja di beberapa daerah di dalam kota itu, tetapi membuat kesimpulan yang sah untuk kota itu secara keseluruhan, jadi dalam kegiatan penelitian saya untuk buku ini, saya mengambil “Indonesia” sebagai subyeknya. Dalam satu sudut pandang, penelitian saya merupakan sebuah contoh penelitian multi-lokasi (Marcus 1995). Dalam sudut pandangan lain, karena saya mengambil Indonesia sebagai ukuran analisis yang bersifat etnografi, pada dasarnya penelitian saya tidak multi-lokasi dan juga tidak komparatif; ialah merupakan suatu “etnografi multi-lokasi di satu tempat.”⁵

Buku ini didasarkan pada aktivisme dan kerja lapangan selama 22 bulan dalam waktu 12 tahun, terpusat pada suatu periode dari bulan Juli 1997 sampai Mei 1998, dengan tiga periode kerja sebelumnya (1992, 1993, dan 1995), demikian juga sebagai kerja tambahan dalam tahun 2000, 2001, 2002 dan 2004. Pemahaman saya tentang orang Indonesia yang gay dan lesbi didasarkan pada observasi partisipan dan metode kualitatif lain. Metode-metode kualitatif tidaklah lebih berskala mikro atau lokal daripada yang kuantitatif; mereka menjelaskan aspek-aspek yang berbeda dari kehidupan sosial. Ketika menjelaskan hal ini kepada mahasiswa, saya menceritakan cerita tentang seorang peneliti kuantitatif dan seorang peneliti

kualitatif yang pergi ke Jepang untuk belajar bahasa Jepang. Peneliti kuantitatif menyiapkan sebuah survei yang bisa didistribusikan kepada sampel yang banyak jumlahnya, secara sembarangan. Survei tersebut dapat menghasilkan data yang berharga tentang, contohnya, keanekaragaman dialek bahasa Jepang. Peneliti kualitatif mengambil sampel responden yang jauh lebih sedikit; dia tidak bisa memelajari setiap kata bahasa Jepang, misalnya, ataupun setiap dialek. Namun melalui pencelupan diri dalam kehidupan sehari-hari, peneliti kualitatif dapat akhirnya *berbahasa* Jepang: dari informasi diperoleh dari sedikit individu, seseorang bisa menjadi mampu untuk berkomunikasi dengan jutaan orang. Penelitian kualitatif efektif untuk menimbulkan logika budaya yang, seperti bahasa-bahasa, dimiliki bersama-sama: ialah merupakan sebuah pendekatan yang cocok untuk studi kesamaan. Tidak ada hubungan tertentu antara metode dan skala: tidak benar bahwa metode kualitatif (seperti etnografi) "lebih lokal" dan metode kuantitatif "lebih global." Karena globalisasi menjadi dilihat sebagai kebiasaan kehidupan manusia di mana-mana, ada kebutuhan nyata untuk studi kualitatif terhadap global.

Kompleksitas kehidupan gay dan lesbi menghadirkan tantangan lebih jauh terhadap metodologi etnografik tradisional. Walaupun sudah lama (sejak paling tidak *Political Systems of Highland Burma* oleh Leach) bahwa para antropolog mempertanyakan apa budaya itu sebenarnya terintegrasi, masih sering terjadi bahwa ada asumsi bahwa etnografi harus menggambarkan cara hidup yang terintegrasi (Leach 1964). Tetapi tidak ada desa gay atau lesbi yang saya bisa pelajari: dunia gay dan lesbi terkotak-kotak, diciptakan dalam waktu yang dicuri di tempat-tempat umum, seperti kos atau taman. Dunia tersebut bukanlah sebuah komunitas dengan pimpinan yang dikenal, tipe orang yang sering dipakai oleh para antropolog untuk mendapatkan pandangan terpercaya tentang kebudayaan salah satu komunitas. Satu alasan yang saya temukan bahwa sketsa etnografi demikian berguna dalam buku ini adalah bahwa posisi-posisi subyek gay dan lesbi dihidupkan dalam sketsa.

Karena kehidupan gay dan lesbi demikian jelas bukan sebuah produk lokalitas, saya memutuskan untuk melakukan penelitian di tiga tempat: Surabaya, Makassar dan Bali. Saya memilih tempat-tempat ini karena tempat-tempat tersebut agak dekat satu sama lain (dibandingkan, misalnya, Papua atau Sumatera), namun bervariasi dalam susunan etnis dan agama, tingkatan kontak dengan orang non-Indonesia, dan posisi dalam negara-bangsa Indonesia. Saya juga telah menghabiskan periode dari beberapa hari sampai satu bulan di Jakarta, Kediri, Bandung, Yogyakarta, Samarinda, Balikpapan, dan beberapa tempat pedesaan di Jawa Timur serta Sulawesi Selatan.

Tempat pertama, Surabaya, yang berpenduduk lebih dari tiga juta, merupakan ibu kota provinsi Jawa Timur. Surabaya terletak di pantai utara Jawa di seberang Pulau Madura, merupakan sebuah pelabuhan besar dan pusat keuangan dan komersial. Komunitas utamanya adalah orang Jawa dan Islam, dengan komunitas besar orang Madura, di sana juga ada sejumlah besar orang Jawa Kristen, Kristen dari kelompok-kelompok etnolokal lain, dan sedikit orang Hindu, Buddha dan Konfusianisme. Makassar merupakan tempat kedua, yakni kota terbesar keenam di Indonesia yang menjadi ibu kota provinsi Sulawesi Selatan dan me-

rupakan "pintu masuk" ke Indonesia timur. Seperti Surabaya, Makassar terletak di pantai dan memiliki pelabuhan yang aktif. Makassar memiliki reputasi untuk orang Islam konservatif. Orang Bugis dan orang Makassar merupakan kelompok etnolokal yang dominan. Tempat ketiga saya Bali, di mana kebanyakan penduduk beragama Hindu. Di Bali, penelitian saya kebanyakan dilaksanakan di Denpasar (ibukota Bali, dengan penduduk sekitar 375.000), di daerah Kuta/Legian/Seminyak (yang merupakan koridor bagi wisatawan di Bali selatan), dan di daerah Lovina/Singaraja (yang merupakan koridor wisatawan di pantai utara). Kuta, Legian dan Seminyak, terletak di pantai bagian barat kira-kira sepuluh kilometer di sebelah selatan Denpasar, merupakan desa-desa nelayan yang sepi sampai tahun 1970an, ketika turisme menjadi dominan. Turisme tetap penting (Picard 1996), bahkan setelah bom Bali di Kuta tahun 2002.

Sebelum memulai kerja lapang, asumsi saya adalah bahwa saya akan menemukan perbedaan tajam antara subyektivitas gay dan lesbi di antara ketiga tempat ini. Waktu itu, saya pasti bahwa kehidupan gay dan lesbi antara orang Indonesia yang beragama Muslim, Kristen, atau Hindu berbeda, demikian juga bagi mereka yang berada di daerah turis di Bali dibandingkan orang Indonesia yang hidup di Makassar atau Surabaya, di mana orang asing kurang. Walaupun demikian, saya terus dihadapkan dengan kesamaan di antara tempat-tempat tersebut dan variabel demografis. Kesamaan ini menantang peralatan teoritis antropologi, karena peralatan teoritis tersebut terwujud untuk menemukan perbedaan.

Karena menjadi gay atau lesbi jarang dihubungkan pada pekerjaan seseorang, observasi partisipan saya dilakukan kebanyakan di waktu malam. Dengan laki-laki gay ini berarti banyak sekali malam-malam keluyuran di taman, disko atau kos; dengan perempuan lesbi, sosialisasi saya (seperti mereka) kebanyakan di lingkungan rumah dan kos, yaitu suasana domestik, tetapi kadang-kadang berbelanja di mal-mal dan tempat-tempat semi-publik yang lain juga. Observasi partisipan saya juga memberikan banyak kesempatan untuk menyelidiki dunia normal. "Dunia normal" tersebut terdiri dari budaya populer nasional dan "tradisi" yang dietnolokalisasi; ialah merupakan kekuasaan heteronormatif, dan sisi lain dari dunia gay dan lesbi.

Di sepanjang penelitian saya dengan terbuka sebagai orang gay sendiri; jelas hal ini membantu proses untuk menjadi akrab dengan mereka yang sedang saya pelajari, tetapi tidak memberikan akses istimewa kepada saya (seorang etnografer heteroseksual bisa menjalankan penelitian seperti digambarkan dalam buku ini, walaupun tentu saja tidak dengan cara yang sama). Saya membangun hubungan (sering persahabatan) dengan teman berbicara saya selama bertahun-tahun, tetapi karena orang gay dan lesbi sering tiba-tiba meninggalkan dunia gay dan lesbi karena perkawinan atau migrasi di dalam negeri, saya kehilangan kontak dengan banyak dari mereka. Di siang hari saya melakukan wawancara dan mengetik catatan dari pengalaman-pengalaman malam sebelumnya. Saya juga bekerjasama dengan sekian organisasi non-pemerintah dalam kegiatan pencegahan HIV dan hak-hak gay dan lesbi. Selain observasi partisipan dan wawancara, saya melakukan kelompok diskusi dengan laki-laki gay di Surabaya dan Makassar. Saya juga telah melakukan penelitian

tekstual dan kearsipan secara luas, melibatkan segala sesuatu dari hal-hal budaya populer (artikel surat kabar, buku, majalah, televisi dan film) sampai bahan-bahan yang dihasilkan oleh orang-orang gay dan lesbi sendiri (Boellstorff 2007, Bab 2).

Salah satu kekhawatiran yang sudah lama terjadi dalam karya etnografis menyentuh masalah penjelasan secara kesadaran: "Ahli etnografi di lapangan punya... tugas menjelaskan susunan semua peraturan dan kebiasaan dalam satu masyarakat... Tetapi peraturan dan kebiasaan ini, walaupun kenyataan yang ditentukan, sama sekali belum *dirumuskan* secara sengaja" (Malinowski 1922:11). Hal ini juga telah lama dikenal sebagai "tugas dasar yang harus dilaksanakan oleh antropolog yang tertarik dengan masalah gender dan seksualitas: penanggulangan keanekaragaman sambil menantang asumsi bahwa pengalaman individu dapat dimengerti secara langsung, secara transparan" (Lewin 1991:791). Hanya sekali-sekali logika budaya yang diselidiki dalam buku ini menjadi topik perdebatan secara eksplisit dalam kehidupan orang. Orang gay dan lesbi tidak memakai istilah "sulih suara budaya" sendiri, dan jarang mereka berbicara tentang "nusantara gay." Saya lihat tugas saya sebagai penafsir yang mendesak untuk mencari dan menjelaskan asumsi umum yang namun jarang dibicarakan secara langsung. Saya merasa bahwa bergerak di luar penjelasan secara sadar membuat saya lebih rendah hati sehubungan dengan kesimpulan saya: sebuah pendekatan yang membentuk otoritas etnografi dengan mengklaim "mereka mengatakan demikian-dan-demikian adalah kebenaran kehidupan mereka" bisa membuat rasa kepastian yang salah.

Kemungkinan salah mengerti terhadap studi ini mengenai kekuatan kesimpulan saya adalah: apakah saya telah keliru membingungkan pandangan beberapa orang gay dan lesbi yang dipolitisir, intelek, atau kaya, dengan pandangan orang Indonesia yang gay dan lesbi secara keseluruhan? Tujuan saya adalah menjelaskan pengertian subyektivitas gay dan lesbi yang paling dominan, bukan mengklaim bahwa cara hidup semua gay dan lesbi begitu. Misalnya, para antropolog sering menuliskan "orang Jawa" atau bahkan "orang Jawa di Kediri bagian selatan" dengan pengertian bahwa mereka tidak menganggap bahwa semua "orang Jawa" atau "orang Jawa di Kediri bagian selatan" pendapat bulat. Untuk salah mengartikan klaim saya sebagai lebih umum akan merupakan suatu "kebingungan pengungkapan dengan skala"; penjelasan secara etnolokal bisa sama totalnya seperti penjelasan secara translokak (Gupta 1998:12). Tanggapan bahwa orang gay dan lesbi terdapat di seluruh Indonesia tidak sama seperti tanggapan bahwa mereka bisa ditemukan *di mana saja* di Indonesia. Bahkan di pusat-pusat perkotaan banyak orang Indonesia yang suka sesama jenis tetap tidak menyadari tentang adanya konsep gay dan lesbi. Metafor nusantara berguna di sini: ada "pulau-pulau" kelompok orang gay dan lesbi terdapat di seluruh Indonesia, namun juga terdapat tempat-tempat "dekat" pulau-pulau tersebut, di mana "gay" dan "lesbi" tidak diambil sebagai subyektivitas orang.

Saya sering ditanya tentang apakah mereka yang berada dalam lingkungan yang tertekan, di pinggir negara, merasa bahwa gay dan lesbi berskala nasional. Memang ada orang-orang di Aceh, Papua dan di mana saja yang memandang diri mereka sebagai gay dan

lesbi, demikian juga di lingkungan etnis Cina. Ini tidak berarti bahwa tidak ada separatistis yang menolak ide bahwa mereka “orang Indonesia”; hal itu berarti bahwa ada orang-orang Aceh dan Papua yang seperti orang Jawa, Makassar, Cina atau etnolokalisasi lain, juga memandang diri mereka sebagai orang Indonesia yang gay atau lesbi. Setahu saya maupun orang-orang yang saya ajak berbicara, belum ada subyektivitas gay atau lesbi yang dietnolokalisasi (misalnya, “orang Jawa gay” atau “orang Bugis lesbi”). Walaupun demikian, analisa saya bersifat deskriptif, bukan perspektif. Posisi-posisi subyek gay atau lesbi yang etnolokalisasi mungkin muncul di masa depan, yang nantinya akan menumbuhkan pertanyaan baru yang sangat menarik. Namun begitu, saya ambil keputusan di awal penelitian: jangan sampai metodologi saya menganggap sebagai lokal posisi subyek yang dialami oleh orang Indonesia gay dan lesbi sebagai nasional.

Kemungkinan salah mengerti yang lain terhadap analisis ini mengenai keluar-biasaan: seseorang bisa menganggap bahwa gay dan lesbi mungkin tidak dapat dimengerti dari sudut etnolokalitas, dan kenyataan ini merupakan pengecualian yang membuktikan bagaimana kebanyakan orang “Indonesia” adalah etnis pertama dan terutama. Namun jelas bahwa banyak orang di Indonesia yang tidak gay dan lesbi menganggap diri mereka sendiri sebagai orang Indonesia maupun sebagai orang Jawa, Bali, Madura, dan etnolokalitas lain. Orang Indonesia yang gay dan lesbi memberikan contoh, tidak membuat dirinya luar biasa, terhadap pola-pola budaya nasional yang sedang muncul di era modern.

Saya berharap agar pembaca tersentuh perasaan persahabatan, gembira dan kreativitas dunia gay dan lesbi, tetapi ini juga merupakan dunia yang patah hati dan menyakitkan, dan masa depan orang Indonesia yang gay dan lesbi tetap tidak menentu. Itu sebabnya, saya telah melindungi kerahasiaan dari orang-orang yang telah saya ajak berbicara. Semua nama merupakan nama samaran, kecuali nama Dédé Oetomo, dan rincian tentang orang, tempat dan situasi telah diubah.

PENDAHULUAN KEDUA: KARTU IDENTITAS NASIONAL

Keadaan: Surabaya, ibukota Jawa Timur. *Tempat:* dekat terminal bus Joyoboyo, tidak jauh dari kebun binatang. *Waktu:* Sabtu, 18 Oktober, 1997, sekitar pukul sepuluh malam.

Saya telah datang ke sini naik bemo bersama beberapa teman gay, setelah menonton waria show di taman hiburan Taman Remaja. Sambil datang dan membayar sopir bemo Rp 450,00, kita keluar dari terminal—yang berupa lapangan terbuka di mana ada lebih dari seratus bemo—dan berjalan di sebuah jalan sempit di sepanjang Sungai Brantas, dengan aliran airnya yang keruh berkelok-kelok menyusuri Surabaya menuju laut di ujung utara kota. Di bawah tenda-tenda biru, dengan kios-kios yang disinari lampu neon, banyak yang berjualan sepatu, baju, dan kaset. Setelah melewati kios-kios tersebut jalanan menjadi sepi dan hampir tidak ada kendaraan. Di sebelah kanan banyak bemo yang berjajar seperti lokomotif, dengan para sopirnya yang tidur di kursi depan atau berjalan pelan-pelan ke sungai dengan membawa ember plastik, untuk mendapatkan air pembersih kotoran debu yang mengotori

selama sehabisan. Sebuah jeruji di sepanjang sisi kiri jalan setinggi satu meter. Dua lampu jalan yang masih berfungsi menyala dengan suram menembus cabang-cabang pohon besar di sepanjang jalan. Melewati pohon-pohon, sungai tersebut mengalir dengan tenang, mencoreng warna putih dan warna emas dari lampu-lampu kota gubug di tepi yang lain, rumah-rumah kayu bertengger di lereng-lereng di atas sungai. Seorang anak tertawa di kejauhan.

Sudah lewat stasiun bus, kita melihat kelompok-kelompok laki-laki yang kita terbiasa ditemukan. Mereka berada di jalan selama 100 meter, duduk-duduk atau bersandar pada perintang jalan, setengah sembunyi dalam bayangan pohon-pohon di atasnya. Sisi kiri jalan *ini*, melewati terminal bus ini, di sepanjang susunan tangga *ini*, pada malam *ini*, adalah "Texas." Dengan memakai nama ini, yang berdasar istilah "terminal bus," Texas telah merupakan salah satu tempat yang paling dikenal bagi para laki-laki gay untuk bertemu di Surabaya tahun 1980an. Popularitasnya telah surut dan memuncak selama bertahun-tahun (laki-laki yang suka sama laki-laki telah bertemu di daerah ini sejak paling tidak tahun 1920an), tetapi pada akhir 1990an Texas cukup populer. Seperti kebanyakan tempat seperti Texas di Surabaya, Texas diberikan nama yang dipinjam dari tempat di luar Indonesia. Bila Anda berada di sini maka Anda juga, sedikit banyak, berada di luar Indonesia juga.

Kelompok pertama laki-laki yang kita temui di Texas menatap dengan kelaparan; hanya satu atau dua yang tersenyum karena kenal. Bagian Texas ini, yang terdekat dengan stasiun bus, biasanya didominasi oleh laki-laki tertutup; mereka biasanya datang ke sini paling banyak sekali seminggu. Menuju bagian tengah Texas, kelompok-kelompok laki-laki menjadi lebih banyak dan lebih padat. Walaupun laki-laki di daerah ini kadang-kadang mencari pasangan seks, namun kebanyakan dari mereka hanya ingin bercakap-cakap; memang, banyak yang datang ke sini bersama teman atau pacarnya. Seperti yang dikatakan seorang laki-laki gay pada suatu malam: "Saya ingin pergi ke Texas karena walaupun berpasangan, masih bisa merasa kesepian, betapa sempit dunia ini!"

Memasuki pusat Texas, saya melihat seorang teman, Anwar (nama samaran), seseorang yang saya temui dari tahun ke tahun; dia telah datang ke tempat ini sejak awal tahun 1980an. Anwar merupakan seseorang yang yang bisa diajak bicara tentang berbagai masalah dalam kehidupan kita—tentang pacar yang berhubungan seks dengan laki-laki lain, tentang tekanan dari keluarga untuk kawin dengan perempuan (atau keinginan sendiri untuk menikah), tentang kehilangan pasangan yang telah pindah ke kota lain untuk mencari pekerjaan. Anda juga bisa bergantung kepada Anwar untuk menghibur Anda dengan gaya keperempuannya. Dengan berjalan bergoyang, melebih-lebihkan gerakan pinggangnya secara lucu, dia mengayunkan jarinya kepada seseorang, memaki-maki mereka secara pura-pura dan baik hati, habis itu langsung mulai menyanyi sebelum kembali ke monolog.

Salah satu hal yang membuatnya begitu lucu dan menarik adalah bahwa dia bisa bercanda sambil menyentuh isu-isu yang lebih luas dalam kehidupan. Pada malam ini saya menemukan Anwar di tengah-tengah sekelompok sekitar duapuluhan laki-laki gay, melibatkan semua orang dalam percakapan yang membuat semua tertawa setengah mati, ketika tiba-tiba kepalanya menengok ke kanan, dan dia mengalihkan perhatiannya ke sekitar sepuluh meter

di bawah jalan di mana sebatang pohon besar memberikan perlindungan dari lampu jalan yang suram—sebuah bagian Texas yang paling gelap. Anwar telah melihat seorang laki-laki muda di atas sebuah motor, orang yang tidak dikenal siapapun. Anak muda tersebut duduk dengan malu, melihat pemandangan dengan terpesona dan kegelisahan yang nampak jelas.

Sebagai orang yang tidak pernah melewatkan kesempatan untuk bercanda, Anwar menggunakan kesempatan anak muda yang malu-malu tersebut. Putus dengan percakapan yang sementara dilakukan, Anwar berjalan langsung menuju anak muda tersebut, yang kini jelas-jelas sangat malu karena semua mata Texas ingin tahu apa yang akan dilakukan Anwar. Anwar memulainya dengan kalimat-kalimat pendek bernada menggoda, masing-masing memuat istilah dalam bahasa gay: “aduh, brondong sekali!” “Cucok kamu ya!” Anak muda tersebut menanggapi dengan senyuman menawan tapi malu-malu. Anwar menyimpulkan bahwa anak muda tersebut tidak mengerti bahasa gay, terlalu malu untuk berbicara, atau dua-duanya. Jelas diperlukan upaya lebih besar untuk mendapatkan pengaruh hiburan yang diinginkan.

Tiba-tiba Anwar berdiri secara tegap dan resmi seperti seorang pejabat pemerintah, angkat tinjunya seolah-olah mikrofon, mengeraskan suaranya sampai hampir berteriak sehingga seluruh Texas bisa mendengar. Dengan nada suara halus dan manis, mirip seorang reporter televisi, dia mengatakan “Kamu orang baru di sini?”

Anak muda tersebut menjawab dengan terputus-putus di “mikrofon” Anwar: “Ya, ini pertama kali saya datang ke tempat ini.”

Suara Anwar berubah bagaikan seorang presenter game show yang gembira: “bagus, kamu selalu kembali ke sini, ya? Kembali ke sini besok dan suasana akan lebih ramai. Tempat ini akan menyenangkan kamu. Bawa KTP [kartu tanda penduduk] kamu dan kami akan membuatkan KTP gay. Bawa beberapa formulir dan dua pasfoto serta uang lima-belas ribu rupiah, dan kami akan memberikan kartu identitas kepadamu.” Hadirin tertawa meledak: satu orang berteriak “Apa yang akan dia dapatkan dengan KTP gaynya?” Anwar menjawab: “Lékong [laki-laki]!”

GLOBALISASI, KESAMAAN, DAN PERBEDAAN

Kesamaan merupakan tantangan utama terhadap teori sosial yang ditimbulkan oleh fenomena-fenomena homoseksualitas dan globalisasi; dua-duanya tampaknya merupakan “suka sesama jenis.” Akibatnya, tujuan teoritis utama dari buku ini adalah untuk membangun suatu kerangka kerja kenusantaraan bagi pemahaman tentang kesamaan dan perbedaan. Tidaklah cukup untuk bertanya apakah globalisasi “membuat dunia lebih nampak sama” atau “membuat dunia lebih berbeda,” karena cara bagaimana kita memutuskan ketika dua hal adalah “sama” atau “berbeda” merupakan bagian dari apa yang sedang diglobalisasikan. Rubrik kita untuk menentukan kesamaan dan perbedaan bukanlah bagian luar terhadap obyek penelitian—yakni globalisasi sendiri. Kalau studi globalisasi dari sudut antropologis mengakui fakta ini, studi tersebut berpotensi untuk mengatasi, di satu sisi, difusionisme yang

tetap merupakan warisan tradisi Boas (dan memang berakar ke pikiran Herder), dan di sisi lain, evolusionisme sosial keilmu-ilmuan yang turun ke kita dari Tylor dan Spencer, antara lain.

Sampai sekarang, banyak para antropolog cenderung melihat kesamaan sebagai suatu ancaman dan perbedaan sebagai suatu solusi, obat dengan resep sendiri terhadap penyakit apa aja, baik antropologi (dengan cara berpikir tentang evolusionisme yang buruk) maupun kultur Barat (dengan rasisme dan seksismenya). Dalam makna ini antropologi telah (dan tetap) heteronormatif, dalam artian etimologikal "hetero," yaitu "berbeda." Nampaknya kita telah mencapai suatu titik kelelahan teoritis dan politis dengan konsep perbedaan ini. Ide bahwa kita harus menilai perbedaan kini dianggap bukti-sendiri oleh semua pihak (bahkan misalnya golongan Kanan Relijius, yang bicara tentang nilai perbedaan) atau dibayangkan menjadi formulasi yang tidak memadai bagi dunia pasca-9/11. Konsep "multikulturalisme," yang berdasarkan pengakuan keanekaragaman yaitu perbedaan, bertemu batasnya ketika bertemu bentuk-bentuk yang saling tidak bisa dimengerti (yaitu "*incommensurability*"), yang menolak kesamaan dari mana perbedaan itu bergantung (Povinelli 2002). Kegagalan kita untuk menyadari bahwa binarisme teoritis tentang kesamaan/perbedaan juga merupakan model sehari-hari kita yang memberikan kontribusi terhadap kemacetan konseptual ini. Suatu konsekuensi yang tidak menguntungkan dari fokus tentang perbedaan dalam studi antropologi dan budaya telah menyerahkan "kesamaan" kepada psikologi sosiobiologi dan evolusionari, sehingga cara penyelidikan ini, yang reduktif dan sangat kompromistis, dapat menganggap diri ahli pertama terhadap kategori-kategori pencakupan—yang kemanusiaan, yang sedunia, yang untuk semua zaman. Penjajahan berpokokkan konsep perbedaan (Stoler 1995), tetapi pengalaman pascakolonialitas ditandai oleh rubrik-rubrik di mana perbedaan dikenalkan lagi dengan kesamaan, seakan-akan kesamaan itu kekasih yang sudah lama hilang dan hampir tidak lagi dikenal.

Tujuan saya bukannya untuk memperoleh kembali fokus kepada kesamaan atau hal-hal yang dianggap universal, namun lebih pada meneliti dengan cermat binarisme kesamaan/perbedaan dan membayangkan alternatif rubrik-rubrik bagi pengetahuan yang menghindarkan binarisme ini. Bagaimana kita bisa menggunakan wawasan metodologi dan teoritis antropologi kebudayaan untuk melakukan hal yang lebih daripada meminta konteks? Sepanjang perdebatan tentang "perkawinan gay" pada awal tahun 2000an di Amerika Serikat misalnya, sumbangan utama para antropolog adalah menunjukkan bahwa perkawinan monogami heteroseksual bukanlah satu-satunya bentuk perkawinan di seluruh dunia. Bagaimana antropologi telah memberikan kontribusi dalam cara selain mendemonstrasikan perbedaan ini? Yang bisa mendorong antropologi menuju relevansi dan wawasan baru mungkin tidak hanya menjadi ajakan untuk menilai perbedaan, tetapi suatu tantangan terhadap logika implisit terhadap kesamaan dan perbedaan yang menyusun pengetahuan klaim antropologi dan sistem ketidaksetaraan yang mengoperasikannya melalui manajemen perbedaan. Sistem kekuatan opresif tidak selalu menghapuskan perbedaan; sistem tersebut juga bekerja dengan menghasilkan perbedaan. Saya tertarik dalam kemungkinan teoritis

dan politis terhadap suatu pemakaian konsep “the Other” (yang Lain) oleh para antropolog yang tidak didasarkan pada perbedaan. Dinamika globalisasi kontemporer menuntut suatu antropologi kesamaan yang tidak mengakar lagi posisi subyek dominan (biarkan mereka orang putih, orang laki-laki, orang Barat, orang heteroseksual, atau orang elit).

Analisis saya menguji kembali empat binarisme yang sering muncul dalam penelitian tentang globalisasi dan seksualitas dan gender yang tidak normatif di luar dunia Barat. Binarisme pertama mengenai aliran dari literatur ini. Salah satunya berfokus pada mobilisasi politis yang mengingatkan tentang gerakan gay dan lesbian orang Barat. Aliran tersebut cen-derung untuk menghasilkan cerita-cerita tentang posisi subjek gay atau lesbian yang menjadi lebih sama, dengan mengasumsikan bahwa istilah seperti “gay” atau “lesbi” tersebar melalui aktivisme internasional. Aliran kedua berfokus pada seksualitas normatif yang dianggap “asli” atau “tradisional.” Versi aliran ini yang romantis mengambil bentuk etnokartografi, “mencari bukti homoseksualitas dan transgender di masyarakat ‘lain’ ... ‘antropologi penyelamatan’ tentang homoseksualitas penduduk asli [ini] tetap sangat terisolasi dari karya teoritis baru tentang pascakolonialitas” (Weston 1993:341, 344). Binarisme kedua terdiri dari dua reduksionisme yang berulang. Yang pertama—reduksionisme (penyederhanaan) kesamaan—melihat orang-orang seperti orang gay dan lesbi Indonesia sebagai “persis sama” orang-orang gay dan lesbian di Barat (sebuah Barat yang diasumsi selalu sama). Mereka dianggap contoh orang gay atau lesbi yang universal, seakan-akan disifati oleh suatu kesamaan pokok yang selalu ada, tersembunyi di bawah lapisan perbedaan budaya bermacam-macam yang aneh dan eksotik. Penyederhanaan kedua—penyederhanaan perbedaan—menganggap bahwa orang-orang seperti orang gay dan lesbi Indonesia menderita karena mempunyai kesadaran palsu, ikut-ikutan gaya Barat saya, sehingga merupakan pengkhianat terhadap seksualitas “asli” mereka, seakan-akan mereka korban dari (dan, akhirnya, berkolaborasi dengan) suatu imperialisme gay global. Mereka merupakan orang-orang gay dan lesbian yang kebarat-baratan dan tidak asli. Dari perspektif penyederhanaan perbedaan ini, orang-orang seperti orang gay dan lesbi Indonesia memiliki perbedaan pokok, yang hanya dipertopeng oleh istilah-istilah seperti gay atau lesbi. Binarisme ketiga mengenai skala: seksualitas dan gender yang tidak normatif di luar Barat sering dilihat sebagai fenomena lokal secara dasar (diubah ataupun tidak oleh globalisasi), atau sebagai fenomena global secara dasar (diubah ataupun tidak oleh konteks lokal). Binarisme keempat mengenai sikap optimis atau pesimistis terhadap globalisasi.

Keempat binarisme cenderung berurutan sebagai berikut: gerakan gay dan lesbian, terbentuk oleh kesamaan, dianggap sedang diglobalkan dan dipengaruhi secara positif oleh globalisasi, sementara kultur tradisional dan asli, dibentuk oleh perbedaan, dianggap sedang dilokalisasi dan dipengaruhi secara negatif oleh globalisasi. Hal ini menghasilkan dua cerita dominan dari globalisasi dan seksualitas, yang saya beri istilah “Planet Gay” dan “McGay” (seperti dalam “McDonald-isasi”) (tabel 1-1). Saya membuatnya secara sengaja sebagai parodi; walaupun banyak karya tentang seksualitas dan gender non-normatif di luar Barat yang menunjukkan pemahaman lebih mendalam tentang globalisasi (termasuk kebanyakan

karya yang dikutip dalam buku ini), parodi-parodi ini tetap sering ditemui dalam diskusi (baik akademis maupun sehari-hari) tentang seksualitas dan globalisasi. Dengan sengaja, kedua parodi ini terlalu menyederhanakan. Keterbatasan konsep Planet Gay kentara dalam asumsi teleologisnya, bahwa seksualitas dan gender non-normatif di seluruh dunia akan bertemu pada model-model identitas dan politik Barat. Lebih jarang diperdebatkan adalah asumsi berkaitan dengan konsep McGay, yaitu asumsi bahwa proses-proses globalisasi selalu buruk.

TABEL 1-1

	Dua parodi globalisasi dan seksualitas	
	Planet Gay	McGay
Aliran	gerakan gay dan lesbian	budaya tradisional dan asli
Penyederhanaan	kesamaan	perbedaan
Skala	global	lokal
Sikap terhadap globalisasi	optimis	negatif

Kemungkinan hubungan yang tidak mengancam dan tidak antagonis dengan proses-proses globalisasi kebudayaan hampir sama sekali tidak terdapat dalam literatur tentang globalisasi dan seksualitas nonnormatif di luar negara-negara Barat.⁶ Ini mencerminkan suatu kesalahpahaman yang sering terjadi dan berhubungan dengan penyederhanaan perbedaan, yakni bahwa orang-orang gay dan lesbi merupakan hasil kelas-kelas jetset dan eksekutif. Di sini pengaruh kebudayaan dari proses-proses globalisasi dianggap berkorelasi dengan kelas secara langsung: semakin kita kaya semakin terpengaruh oleh globalisasi, sehingga semakin kurang asli kita. Orang miskin dianggap orang asli zaman baru. Walaupun demikian, seperti buruh pabrik Nike di Indonesia bisa menjelaskan dari pengalamannya sendiri, kelas kurang dikorelasikan dengan tingkat seseorang dipengaruhi oleh globalisasi. Sering terjadi bahwa persis orang kaya yang punya waktu untuk mendapatkan "tradisi" (misalnya, dengan belajar tari dan musik "tradisional").

Mengenal kehidupan gay dan lesbi akan memerlukan penyusunan kembali binarisme yang di belakang konsep-konsep Planet Gay dan McGay. Salah satu tujuan utama dari buku ini adalah membangun jalan ketiga untuk mengonseptualisasikan globalisasi "gay" dan "lesbian" yang nyata, tetapi tidak berdasarkan Planet Gay atau McGay. Langkah pertamanya adalah mempertimbangkan apa arti "globalisasi." Sebuah definisi awal yang berguna adalah "suatu proses sosial di mana ketidakleluasaan geografi dalam pengaturan sosial dan kebudayaan surut, dan di mana orang menjadi semakin menyadari bahwa mereka menyurut" (Waters 1995:3); dengan kata lain, siapakah kita semakin kurang ditentukan oleh kita sedang berada di mana. Namun globalisasi adalah lebih dari sebuah definisi karena merupakan

sebuah narasi—sebuah cerita dengan tatacara, permainan karakter, dan alur yang bergerak. Gibson-Graham (1996) mencatat kemiripannya untuk narasi tentang perkosaan: keduanya menghadirkan suatu entitas yang dimaskulinikan (pemerksa, kapitalisme global) selalu berada dalam posisi dominan dan entitas yang difemininkan (korban perkosaan, hal-hal dianggap lokal) berada dalam posisi lemah. Ini lebih daripada suatu paralel ibarat: sebagai narasi tentang relasionalitas dan penyampaian, cerita-cerita tentang seksualitas merupakan cerita-cerita globalisasi, dan sebaliknya. Gibson-Graham berharap bahwa “sebuah perspektif *queer* bisa membantu untuk mengganggu persesuaian dan keutuhan narasi komodifikasi global” (144). Narasi globalisasi seperti perkosaan ini berada di dasar konsep McGay.

Analisis saya mendekonstruksi penyederhanaan kesamaan dan penyederhanaan perbedaan keduanya, dengan menekankan bahwa isu tersebut bukanlah bahwa dunia menjadi lebih sama atau lebih berbeda oleh karena globalisasi (yaitu, bukan homogenisasi ataupun heterogenisasi sendiri), tetapi transformasi dari ukuran di mana seseorang langsung memutuskan apakah sesuatu adalah sama atau berbeda; yakni menyusun kembali jaringan kesamaan dan perbedaan. Dalam *The Order of Things*, Foucault (1970) menggolongkan perubahan dalam pemikiran Eropa Barat, dalam hal konseptualisasi kesamaan dan perbedaan. Apa yang diperoleh secara analitis mungkin didapatkan dengan menganggap, setidaknya sesuai keadaan, keadaan pascakolonial di mana hubungan antara kesamaan dan perbedaan digolongkan, tidak sebagai batas dilewati tetapi sebagai batas dikaburkan, tidak sebagai perbatasan diseberangi tetapi sebagai perbatasan diduduki, tidak sebagai bulatan-bulatan bidang disampingkan, tetapi sebagai nusantara-nusantara dikaitkan?

Dengan kata lain, apa yang diperlukan adalah suatu pendekatan yang sadar tentang bagaimana konsepsi-konsepsi kesamaan dan perbedaan tidak berada di luar proses-proses pengglobalisasian yang mereka coba jelaskan.⁷ Konsep “penelitian antar kebudayaan” sendiri harus dipikirkan kembali kalau kebudayaan yang dipertanyakan telah tercampur sebelum diteliti secara etnografis. Keadaan ini menantang teori-teori pengetahuan dominan, karena perbedaan sering merupakan saat “Aha!” yang membenarkan produksi pengetahuan dalam dunia pengetahuan Barat. Subyektivitas gay dan lesbi mematahkan persamaan “lokal” dengan kesamaan dan “global” dengan perbedaan. Ini tidak merupakan kosmopolitanisme di mana subyek-subyek nasional (biasanya para elit perkotaan) menggambarkan diri mereka sendiri sebagai bagian komunitas yang melebihi bangsa. Demikian pula bukan diaspora di mana orang-orang gay atau lesbian sendiri pergi dari tanah air asli, atau suatu hibriditas di mana dua hal menyatu, merubah perbedaan menjadi kesamaan melalui suatu “politik heteroseksualitas yang implisit” (Young 1995:25). Perhatian terhadap kehidupan gay dan lesbi akan menunjukkan konsepsi kedirian, nafsu, dan penerimaan yang melebihi konsep-konsep McGay dan Gay Planet. Ini menunjukkan batas-batas pendekatan yang menyusun munculnya subyektivitas gay dan lesbian pascakolonial dalam hal dualisme antara perpecahan dan kelanjutan, yang malahan mengindikasikan tentang “apa yang sedang terjadi di Bangkok, Rio dan Nairobi merupakan penciptaan bentuk-bentuk baru pemahaman dan pengaturan kedirian seksual, tetapi mereka barangkali tidak akan mengulang bentuk-bentuk yang di-

bangun di dunia Atlantik” (Altman 2001:100; juga lihat Jackson 2004). Dalam hal ini analisis saya beragenda teoritis sama dengan karya antropologis tentang Indonesia yang peduli untuk “menghindari perangkap keduanya... identitas “tradisional” yang diaslikan, yang dirayakan karena dianggap resistensi heroiknya terhadap serbuan kekuasaan yang dieksternalkan— atau kehilangan diri secara menyeluruh, di mana keunikan budaya akan digolongkan, didominasi dan dihapus secara sepenuhnya” (Spyer 1996:27). Seperti Spyer dan lain-lain, “Yang saya harapkan untuk ditunjukkan adalah kemungkinan ketiga, salah satunya di mana sisipan dalam dunia yang lebih luas, yang tidak dapat dihindari, berdasarkan dan kadang-kadang di-hantui oleh perasaan datang dari tempat yang ‘berbeda’” (Spyer 1996:27).

PENDAHULUAN KETIGA: DI RESTORAN

Keadaan: pantai utara Bali, di mana pandangan hijau di Bali bagaikan selatan di digantikan lereng kering dari gunung Agung. *Tempat:* daerah wisata di luar kota Singaraja. *Waktu:* Senin malam yang tenang, di mana banyak bintang di langit kecuali dinding hitam ke arah selatan, di mana gunung Agung seolah-olah sedang menanti.

Keluarga Ita memiliki sebuah restoran di ujung suatu jalan yang berkelok menuju laut, berjejer dengan toko-toko yang menjajakan perlengkapan yang biasa dijual di setiap tempat wisata di Bali—cendera mata, tempat afdruck foto, pemandu wisata. Seperti banyak restoran turis, area makan yang utama merupakan sebuah paviliun terbuka, dengan dapur dan rumah pemilik berada di belakang. Malam ini Ita menyetel lagu-lagu yang dinyanyikan Tracy Chapman, salah satu penyanyi Barat lesbian favorit Ita. Untung ada sepasang orang Barat yang sedang makan malam, kalau tidak restoran tersebut kosong. Rumah makan ini merupakan tempat utama di mana perempuan lesbi di sepanjang pantai tersebut bersosialisasi. Malam ini ada sepuluh perempuan lesbi duduk-duduk di sekitar meja kosong di sudut restoran, termasuk Ita dan pacarnya, Tuti. Ita yang berumur tigapuluh tahun telah berpacaran dengan Tuti selama sepuluh tahun. “Ketika kami bertemu, Tuti masih sekolah SMA dan saya baru saja lulus. Saya pindah dari desa saya yang jauhnya beberapa kilometer ke sini, ketika orangtua saya membangun restoran ini. Tuti bekerja di toko souvenir orangtuanya, hanya beberapa toko dari sini; itulah alasan saya bertemu dia. Hampir selama sepuluh tahun saya tidak kembali ke desa saya, walaupun jaraknya begitu dekat dan dapat dicapai hanya dengan jalan kaki ke sana. Karena setiap kali saya pulang, orang-orang akan selalu menanyakan kapan saya akan menikah: ‘Mana pacarmu?’ Dan mereka mengatakan bahwa saya merusak nama keluarga, dan hal-hal semacam itu. Kini saya kembali, karena mereka tidak menekan saya lagi untuk menikah.”

Tuti duduk bersama Ita, jelas nampak penuh kasih sayang, di restoran yang aman: satu tangannya memegang tangan Ita, yang satunya di atas lutut Ita. Tuti mengatakan: “Saya berumur duapuluh tujuh tahun dan tumbuh besar di desa ini. Orangtua saya masih di sini juga; saya bekerja di toko souvenir mereka di bagian jalan sebelah sana. Dari saat saya melihat Ita saya ingin bersama dia. Awalnya saya takut dia akan marah dan menolak saya, jadi saya

mendekati dia pelan-pelan, berusaha mengenalnya, dan segera setelah itu jelas bahwa ada perasaan yang sama. Kini kami tidur bersama setiap malam, apakah di sini di rumahnya, atau di rumah saya. Orangtua saya masih menekan saya untuk menikah, tetapi mereka tahu tentang kami dan oke dengan hubungan kami. Saya pikir mereka sudah menjadi biasa karena kami telah hidup bersama lama sekali. Satu-satunya orang yang tidak menerima hal ini adalah salah satu kakak laki-laki saya. Dia masih tetap sangat marah. Jadi bila dia datang ke toko, Ita lari kembali ke restoran ini. Saya ingin mengkoordinir perempuan-perempuan lesbi di sini, tetapi sulit. Namun apa yang terjadi adalah bahwa kami bersama di malam hari, seperti yang kami lakukan saat ini, dan kami saling memberi nasihat. Dan saya telah memberikan pekerjaan kepada beberapa perempuan lesbi di toko souvenir orangtua saya. Kebanyakan teman-teman lesbi kami sangat tertutup. Ketika kami bertemu sebagai kelompok, selalu di toko souvenir saya, atau di restoran ini, karena yang lain terlalu takut menjadi tuan rumah kami sebagai kelompok. Perempuan-perempuan lesbi sulit mendapatkan pekerjaan di sini, khususnya bila mereka nampak kebabakan. Sulit bagi kami untuk saling bertemu, berbagi satu sama lain, karena perempuan tidak bisa pergi sendiri di malam hari.”

Irma dan pacarnya telah duduk di sebelah Ita dan Tuti selama percakapan ini. Mereka telah datang ke restoran untuk meminta nasihat: orangtua Irma telah mengancam untuk mengusirnya dari keluarga, kecuali dia mengakhiri hubungannya. Irma mengatakan: “Saya bilang saya telah tidak bertemu dia lagi, bahwa kini saya ke pantai hanya untuk bekerja. Kini sudah waktunya saya kembali ke desa, dan mereka akan mengharapkan saya untuk membawa hadiah-hadiah sebagai bukti bahwa saya bekerja. Padahal saya tidak bekerja dan tentu saja saya tidak punya uang. Jadi, apa yang harus saya lakukan?” Ita berbicara dengan Irma tentang apa yang dia sebut “hak untuk mencintai”: “Kamu harus mengatakan kepada orangtuamu, ‘Bila Bapak dan Ibu bilang bahwa saya tidak boleh bersama dia, mengapa tidak bunuh saya saja.’ Mungkin dengan begitu bisa membuat mereka menyadari bagaimana perasaannya.” Malam ini, seperti malam-malam lainnya, perempuan-perempuan lesbi berbicara tentang penerimaan. Pada awalnya mungkin terasa seperti sebuah bahasa tradisi: orangtua, desa, dan rasa malu. Namun perempuan-perempuan ini menganggap diri mereka lesbi, berbicara tentang “hak untuk mencintai,” sosialisasi tidak hanya dengan satu sama lain tetapi dengan laki-laki gay, dan menganggap sangat beralasan bahwa seorang antropolog Barat yang gay, seperti wisatawan Barat yang gay atau lesbian biasa yang mereka kadang-kadang bertemu, ingin bergabung dengan mereka di restoran untuk bercakap-cakap.

PASCAKOLONIALITAS DAN PASCAMODERNITAS

Bagian 1 dari buku ini, “Subyek Indonesia,” meletakkan dasar-dasar argumentasi kumulatif saya. Setelah introduksi ini, bab 2 menyampaikan tentang sejarah “homoseksualitas” di Indonesia sampai tahun 1980an. Bab 3 mengumpulkan fakta bahwa kebanyakan orang Indonesia yang gay atau lesbi mendapat konsep seksualitas “gay” atau “lesbi” melalui media massa, dan debat akhir tahun 1990an, di mana sulih suara pertunjukan televisi asing ke dalam Ba-

hasa Indonesia dilarang dengan alasan orang Indonesia tidak akan bisa lagi mengatakan di mana budaya mereka berakhir dan di mana budaya Barat mulai, untuk menganalisis tentang bagaimana posisi-posisi subyek gay dan lesbi membentuk kehidupan orang-orang Indonesia yang anggap diri "gay" atau "lesbi."

Bagian 2, "Membuka Dunia Gay dan Lesbi," memasukkan rincian lebih mendalam tentang kehidupan sehari-hari orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi masa kini. Bab 4 menyelidiki nafsu, perilaku seksual, dan hubungan romantis, demikian juga fakta bahwa kebanyakan orang Indonesia yang gay dan lesbi menikah "secara heteroseksual," dan belum tentu merasa hal ini bertentangan dengan kehidupan sebagai orang gay atau lesbi. Saya melanjutkan teorisasi saya tentang suatu antropologi kesamaan melalui bahan-bahan etnografik ini, dan diskusi tentang bagaimana perubahan dari perkawinan yang diatur orangtua menjadi perkawinan berdasarkan "cinta" dalam era Indonesia modern, dan hubungan antara perubahan ini dan idealnya sebagai warganegara yang baik, dengan kuat telah menghubungkan heteroseksualitas dan pilihan dengan penerimaan negara. Bab 5 meneliti geografis dunia gay dan lesbi, termasuk perbedaan dan hubungan antaranya, dan bagaimana dipengaruhi oleh kebudayaan nasional Indonesia. Bab 6 meneliti "gaya" hidup gay dan lesbi, dari performativitas gender sampai penggunaan bahasa. Di bab ini, hal tersebut dihubungkan pada ide "gaya nasional" dan menyelidiki hubungan antara praktis dan subyektivitas. Saya juga membahas tentang peran agama dalam kehidupan gay dan lesbi.

Bagian 3, "Seksualitas dan Bangsa," memperlakukan karya etnografis, historis, dan teoritis dari bagian 1 dan 2 sebagai dasar untuk menyelidiki keterkaitan subyektivitas gay dan lesbi dengan wacana nasional. Bab 7 menyelidiki tentang bagaimana "wawasan nusantara" dan "azas kekeluargaan," dua ideologi kunci negara-bangsa pascakolonial, telah mempengaruhi posisi-posisi subyek gay dan lesbi. Orang-orang gay dan lesbi merupakan sukses terbesar dari negara Indonesia pascakolonial—contoh paling jernih sebuah subyektivitas nasional yang tidak dapat diidentikkan dengan suku, lokalitas, atau tradisi. Namun sebagai cerita-cerita sukses di mana negara tidak pernah bermaksud menciptakan, mereka juga bernasib kegagalan, karena posisi-posisi subjek gay dan lesbi tidak bisa dietnolokalisasikan. Mereka dari "nusantara" tetapi tidak dari "pulau" nusantara tersebut apa saja, sehingga tidak punya tempat, tidak sesungguhnya "diterima" oleh negara. Ini menunjukkan bagaimana wacana-wacana ras dan etnisitas relevan dengan bukan hanya di Amerika Serikat, tetapi juga pada bagian dari "studi *queer* baru" yang meneliti tentang seksualitas di luar Barat (Manalansan 2003:6). Bab 8 menyimpulkan tentang argumentasi teoritis dan etnografis dari buku ini, dengan menyampaikan implikasi yang lebih luas terhadap seksualitas, penerimaan nasional, dan globalisasi.

Sementara "pascakolonial" punya kekurangan (Shohat 1992), saya kira istilah itu tetap penting bagi pemahaman posisi-posisi subyek gay dan lesbi: "nilai teoritisnya... persisnya dalam penolakannya terhadap perspektif 'di sini' dan 'di sana,' 'waktu itu' dan 'sekarang,' 'di dalam negeri' dan 'di luar negeri'" (Hall 1996:247). Teorisasi saya tentang pascakolonialitas Indone-

sia mulai dari sebuah dilema: tidak hanya batas Indonesia, tetapi lebih pada elemen-elemen birokrasinya, struktur ekonominya, dan bahkan “kebudayaannya” terwujud dalam konteks penjajahan. Dilemanya menyentuh masalah keaslian: apakah “Indonesia” tidak lebih dari label baru bagi India Timur Belanda; apakah hanya merupakan wacana pengikut (Chat-terjee 1986)?

Retorika pascakolonial menyatukan negara dan bangsa: negara yang pascakolonial seharusnya tidak lagi dikuasai oleh kekuatan asing; yang memerintah dan yang diperintah seharusnya satu. Negara-negara pascakolonial dan bekas tuan besar mereka dua-duanya penggunaan “keluarga” tidak hanya sebagai ibarat tetapi sebagai “wali yang murah dan efisien bagi negara” sendiri (Mosse 1985:20). Seperti yang dicatat Mosse dalam studinya tentang nasionalisme dan seksualitas di Eropa, secara khusus keluarga berguna untuk menanamkan dan memonitor ide tentang kesopanan seksual dalam konteks di mana kehormatan dipandang sangat penting. Dalam konteks Indonesia, kepedulian tentang kehormatan se-ring menimbulkan debat tentang keaslian dan penerimaan.

Di luar dasar dalam heteronormativitas, mungkin satu-satunya elemen umum dari semua konteks pascakolonial adalah suatu pemahaman tentang modernitas sebagai tujuan menuju negara-bangsa seharusnya berusaha sekuat tenaga sambil memelihara “keasliannya” yang unik. Orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi sendiri mengatakan bahwa mereka “modern,” suatu konsep yang sangat nampak di dalam budaya umum Indonesia. Para antropolog dan peneliti sosial lain semakin mengambil modernitas sebagai suatu topik investigasi di bawah rubrik “kemodernan alternatif.” Untuk melakukan hal tersebut mereka mencari cara untuk melebihi paradigma modernisasi sebelumnya, yang menganggap modern sebagai realisasi suatu teleologi historis berdasarkan Barat, untuk memihak pada penelitian tentang bagaimana modernitas disusun kembali dalam konteks non-Barat. Lembaga ilmu pengetahuan ini begitu luas sehingga menjadikan “modernitas” sebagai suatu situs etnografis baru—semakin sering, “modernitas” diidentikkan dengan “budaya” sendiri (Rutherford 2003a:93). Jadi saya menempatkan buku ini dalam bidang ketertarikan tentang modernitas di dalam Studi Asia. Orang Asia dianggap mengonsumsi modernitas (Breckenridge 1995), mendiami modernitas (Chakrabarty 2002), membuat modernitas (Das 2000), menelan modernitas (Mintz 1998), melakukan modernitas (Schein 1999), diatasi oleh modernitas (Harootunian 2002), terlibat dengan modernitas (Spyer 2000), fanatik modern (Rutherford 2003b: 137-171), modern yang sesuai (Liechty 2003), atau hanya “menjadi modern” (Vickers 1996). Modernitas di Asia belum ditangkap (Appadurai 1996), alternatif (S. Brenner 1996), diterjemahkan (Liu 1995), bersama dukunnya (Morris 2000), dibayangkan (Rodgers 1991), dihubungkan pada matrilini (Stivens 1996), atau hanya “lain” (Rofel 1999).⁸

Sampai sekarang hanya sedikit perhatian kritis terhadap ketertarikan modernitas ini; misalnya, tinjauan Steedly tentang keadaan teori budaya di studi Asia Tenggara tidak membahas topik modernitas, walaupun penting terhadap penelitiannya sendiri (Steedly 1999, 2000). Pertumbuhan ketertarikan tentang “modernitas alternatif” menuntut suatu eksplorasi tentang bagaimana ide modernitas yang retak dan bisa disusun kembali ini berdasarkan

pasca modernisme dan bisa membuat tidak stabil subyek normatif, yaitu laki-laki heteroseksual orang Barat yang berkulit putih (Massey 1994:215). Pascamodernitas merupakan spesifik, padahal diperdebatkan, fenomena historis terhubung pada kehilangan kepercayaan pada kesempurnaan dan kemajuan manusia akibat perang dunia, dekolonisasi, dan perubahan peraturan ekonomi global (Harvey 1989; Jameson 1991; Lyotard 1984). Satu aspek dari runtuhnya metanarasi (yaitu narasi tentang manusia secara keseluruhan) merupakan kemungkinan modernitas yang memperbanyak, "alternatif" satu sama lain dan tanpa harapan bahwa akhirnya akan disatukan. Telah ada kemunduran yang mencolok dari antropologi pascamodernitas, mungkin disebabkan oleh vulgarisasi yang disesalkan dari "pascamodern" dari sebuah teori khusus dari ekonomi politik, representasi, dan budaya untuk sebuah julukan yang dilemparkan pada metodologi atau strategi penulisan yang dianggap sulit untuk dipahami.⁹ Namun apa itu antropologi modernitas alternatif bila bukan suatu antropologi pascamodernitas? Saya berharap untuk tidak menganehkan orang Indonesia yang gay dan lesbi melalui mengindikasikan pelekatan mereka dalam lintasan umum tentang budaya umum Indonesia. Bagi orang-orang Indonesia ini, *perbedaan* tidak lagi bersifat sama dengan *jarak*. Subyektivitas gay dan lesbi digambarkan bukan seperti bidang konsentris di mana semakin jauh semakin asing, tetapi secara kenusantaraan; seseorang yang berada di tempat yang ribuan kilometer jauhnya mungkin dianggap "lebih dekat" dibandingkan dengan seseorang di sebelah rumah yang tidak gay atau lesbi. Sebuah penelitian etnografis tentang pengalaman gay dan lesbi memberikan harapan untuk menjelaskan tentang bagaimana suatu gaya hidup "modern" menjadi tepat di persimpangan pascakolonialitas dan globalisasi. Sikap menghormati terhadap subyek Indonesia merupakan prasyarat bagi penelitian semacam ini.

GODAAN SEJARAH

SIAPA PERLU SEJARAH?

Posisi-posisi subyek yang merupakan topik dari buku ini tidak selalu mempunyai nama, tetapi seperti setiap aspek budaya hal tersebut selalu memiliki sejarah. Posisi-posisi subyek muncul pada periode tertentu, yang membentuknya, dan juga berubah bersama waktu selama posisi-posisi tersebut ada. Posisi-posisi subyek juga selalu berisi skala di dalamnya (N. Brenner 1998; Harvey 2000). Menjadi seorang "mahasiswa Universitas Gajah Mada" harus memiliki skala yang berbeda dengan menjadi "orang Surabaya" atau "orang Jepang". Berbagai posisi subyek, di mana seseorang hidup pada suatu waktu, belum tentu memiliki skala yang sama: mungkin perasaan seseorang atas diri sendiri sebagai anak muda "global," sebagai seorang laki-laki "lokal," dan sebagai seorang pekerja "nasional," semua itu terjadi pada saat yang bersamaan. Atau menjadi orang muda bisa berarti keduanya, yakni lokal dan global pada saat yang sama. Jadi, tiga isu krusial dalam penelitian etnografis terhadap posisi-posisi subyek adalah (1) kesejarahan mereka (yakni cara mereka dibentuk oleh gagasan yang ditanamkan tentang sejarah mereka sendiri, dan apa yang diperhitungkan sebagai sejarah); (2) skala me-reka; dan (3) bagaimana mereka menyalangkan dengan posisi-posisi subyek yang lain, dan sejarah serta skala dari posisi-posisi subyek lain tersebut. Bab ini berfokus pada yang pertama dari isu-isu tersebut.

Hanya sejak sekitar tahun 1970an sekian orang Indonesia telah menyebut diri mereka sebagai gay atau lesbi, namun banyak orang Barat mencari jalan sementara untuk menghubungkan gay dan lesbi dengan homoseksualitas "asli." Keinginan yang mendalam untuk sejarah yang tidak bisa dipatahkan memiliki banyak preseden dalam tradisi Barat, terutama adalah rantai "memperanakan" dalam Perjanjian Lama Alkitab agama Kristen (dan Torah agama Yahudi) yang membuat legitimasi melalui sebuah patriline (dari bapak ke anak laki-laknya). Walaupun saya sekali-sekali bertemu dengan orang Indonesia yang gay atau lesbi yang ikut prihatin dengan mendapatkan suatu sejarah yang tidak bisa dipatahkan, yang menuntut penjelasan adalah bahwa kebanyakan orang Indonesia yang gay atau lesbi tidak peduli. Mendapat sejarah yang tidak bisa dipatahkan tidak *berarti* buat mereka; bagi orang Indonesia yang gay dan lesbi, penerimaan, pengakuan, dan keaslian tidak dilegitimasi melalui sejarah melainkan melalui prestasi. Karena bab ini membahas tentang kesejarahan posisi-posisi subyek gay dan lesbi, maka bab ini berdasarkan dasar kosong, sebuah "McGuffin"—istilah diciptakan sutradara film Alfred Hitchcock untuk sebuah elemen plot yang merupakan kepentingan kuat, tetapi tidak memiliki isi. Tujuan saya tidak untuk menggali masa lalu yang tersembunyi dari subyektivitas gay atau lesbi, tetapi mengeksplor konteks homoseksualitas di Indonesia yang tidak bisa diprediksi oleh sejarah—dan mengapa "sejarah" begitu diutamakan oleh pembaca orang Barat, di mana gagasan-gagasan "arsip" sebagai kanchah legitimasi tetap kuat, dan arsip-arsip sering digali untuk isinya tanpa memerhatikan asumsi-asumsi yang ditanamkan dalam bentuknya (Derrida 1996; Stoler 2002a).

Bagaimanapun juga "Indonesia" merupakan konsep yang jelas-jelas baru. Bangsa

pascakolonial tersebut mulai muncul dengan adanya proklamasi Sukarno pada 17 Agustus 1945; nasionalisme terbentuk hanya sekitar empat puluh tahun sebelumnya. Istilah “Indonesia” diciptakan oleh George W. Earl pada tahun 1850, pertama kali digunakan oleh koleganya James R. Logan pada tahun yang sama, tetapi saat itu tidak digunakan sebagai istilah politik oleh “penduduk asli” nusantara sampai bulan April 1917 (Avé 1989:220; R. Jones 1973:100-103; Nagazumi 1978:28). Tidak ada orang di nusantara menyebut diri mereka gay atau lesbi pada tahun 900, 1400, 1900 atau mungkin bahkan 1960. Namun pada awal tahun 1980an, “gay” dan “lesbi” sudah berada di nusantara sebagai posisi-posisi subyek yang disebarakan secara nasional. Posisi-posisi subyek ini sulit dimasukkan dalam cerita kebudayaan; “sejarah” mereka nampaknya semua perubahan; seakan-akan tidak ada kelanjutan. Hal ini mengancam dualisme perubahan (modernitas) dan kontinuitas (tradisi) yang telah menjadi motif historiografi ahli Indonesia (Benda 1972).

Masalah ini—“bisakah di sana ada sejarah tentang seksualitas”?—tidak unik bagi Indonesia; hal tersebut telah menjadi topik perdebatan dalam ilmu pengetahuan tentang seksualitas-seksualitas Barat. Tetapi menjadi urgensi baru ketika globalisasi dan pascakolonialitas dimasukkan ke dalam diskusi. Ilmu pengetahuan yang paling hati-hati tentang homoseksualitas di Barat memperhatikan kelestarian sambil mengedepankan “inti-inti budaya dan sejarah saat ini yang tidak bisa disederhanakan” (Halperin 2002:17). Dalam konteks pascakolonial, bisa terjadi bahwa tanpa urutan sejarah yang tidak terputus orang harus memandang gay dan lesbian non-Barat sebagai penjiplak, mengikut satu konsepsi global tentang homoseksualitas yang berasal di Barat.

Satu jawaban pada masalah perubahan radikal menerima dasar pemikiran bahwa urutan sejarah yang tidak terputus sangat terikat dengan keinginan membuktikan keaslian. Karena ide negara-bangsa berkaitan secara mendalam dengan konsepsi-konsepsi modernitas, ide tradisi merupakan paradoks sentral dari pemikiran nasional: negara-bangsa adalah muda, tetapi mereka membayangkan diri mereka sendiri sebagai sangat purbakala (Anderson 1983:5). Tradisi merupakan bayangan yang dilemparkan ke arah masa lalu oleh modernitas untuk melihat diri sendiri secara keutuhan. Sering negara-bangsa pascakolonial yang sangat prihatin atas mendapat urutan sejarah yang tidak terputus, karena tampaknya meminggirkan masa penjajahan. Walaupun kita tidak menganggap bahwa seorang laki-laki Barat yang lahir pada tahun 1980 dibentuk pertama dengan konsepsi homoseksualitas dominan dalam tahun 1920an, sebelum menyebut dirinya sendiri “gay” pada tahun 2001, keprihatinan ini berasumsi bahwa gay dan lesbian non-Barat pada dasarnya produk lokal dan asli—seolah-olah sejarah seseorang terulang, dalam miniatur, yang dianggap sejarah sebuah masyarakat. Perspektif berbau pembangunan ini beranggapan bahwa “homoseksualitas” non-Barat seperti gay dan lesbi berasal dari homoseksualitas dan transgenderisme masa lalu. Sehingga sulit untuk dimengerti tentang bagaimana, misalnya, seorang perempuan lesbi di Bali utara bisa mengatakan “saya tidak tahu apakah di masa lalu ada kasus di mana ada perempuan yang berhubungan seks satu sama lain,” dan tidak merasa gelisah oleh karena

tanggapan ini.

Suatu tanggapan yang berteori dengan lebih mendalam terhadap masalah perubahan radikal mempertanyakan tentang kebutuhan untuk "kontinuitas narasi sejarah dan identitas" (Clifford 1988:341). Apakah bisa ada suatu posisi subyek tanpa pendahulu kesejarahan langsung? Apakah suatu posisi subyek seperti itu kurang asli? Bagaimana seseorang bisa berpikir secara kesejarahan tentang posisi-posisi subyek gay dan lesbi tanpa menganggap bahwa apa yang datang sebelumnya merupakan dasar bagi apa yang datang belakangan? Kadang-kadang kepedulian untuk "menemukan sejarah gay dan lesbian" berpartisipasi dalam asumsi yang tersebar luas bahwa sejarah semacam itu selalu sudah eksis; bahwa ketiadaannya (yang benar-benar tidak ada, atau hanya tampaknya tidak ada) selalu merupakan masalah besar; bahwa adanya sejarah seperti itu selalu merupakan semacam pengesahan; dan bahwa pengaruh pengesahan ini diperlukan sebagai dasar seksualitas yang dipertanyakan. Rantai alasan yang menggoda ini menciptakan hasrat bagi urutan sejarah yang tidak terputus dan mendelegitimasi seksualitas yang sungguh-sungguh tidak mempunyai urutan sejarah seperti ini (tidak hanya tersembunyi).

Saya tidak mengatakan bahwa penelitian tentang sejarah seksualitas dan gender yang tidak normatif salah jalan, tetapi bahwa tradisi tidak merupakan hal yang sama seperti sejarah, dan bahwa historiografi yang tepat mensyaratkan keterbukaan terhadap berbagai hubungan antara masa lalu dan masa sekarang, termasuk tidak adanya hubungan sama sekali. Mungkin tidak ada "jalan sempurna" antara masa lalu dan masa sekarang, seperti juga mungkin tidak ada garis keturunan *genealogis* (yang berhubungan dengan silsilah) antara seksualitas "gay" dan "lesbian" di Barat dan non-Barat (Boellstorff 1999). Sebuah metafor yang tidak sesifat reproduktif dan heteronormatif dengan "genealogis" diperlukan sebagai penggantinya. Salah satu metafor semacam itu yang saya bangun dalam buku ini adalah "nusantara."

Keterwujudan sejarah tentang seksualitas dan gender yang tidak normatif di luar Barat memberikan tantangan metodologis, bukan hanya tantangan teoritis saja. Sementara beban terhadap penelitian bersejarah tentang homoseksualitas di Amerika Serikat mungkin hanya "muncul, pada pandangan pertama, menjadi hal menakutkan yang tidak biasa" (Chauncey 1994:365), di luar dunia Barat jauh lebih sulit lagi. Dokumentasi yang tersedia sering begitu sedikit, bahwa seseorang dipaksa untuk membuat kemungkinan narasi terbaik dengan sumber-sumber dan ahli yang terbatas (Jackson 1999a:369). Dokumen-dokumen tertulis oleh orang-orang dari nusantara yang kini disebut "Indonesia" pada dasarnya terbatas pada teks-teks dari kraton atau pihak elit yang lain. Dokumen-dokumen ini kadang-kadang menyebutkan tentang homoseksualitas dan transgenderisme, namun tidak dalam suatu sikap yang berkelanjutan; tidak jelas sampai seberapa mereka merefleksikan kehidupan sehari-hari di luar lingkaran kerajaan. Kita kadang-kadang bisa membaca secara tersirat dokumentasi kolonial untuk menemukan data tentang homoseksualitas dan transgenderisme (mis. Proschan 2002). Di Indonesia, sangat kurangnya dokumentasi kolonial tentang homoseksualitas laki-laki (dan perempuan) mencerminkan bahwa hukum sipil Belanda kurang

memperhatikan masalah sodomi sampai akhir kehadiran mereka yang tiga abad di nusantara. Stoler (1995:96) mencatat bahwa “diam saya tentang isu tersebut, dan tekanan saya berikan terhadap heteroseksualitas, merefleksikan tentang usaha saya yang makan waktu lama dan gagal untuk mengidentifikasi sumber-sumber yang melakukan sesuatu yang lebih daripada menganggap atau tidak langsung menyinggung pada “dosa” ini.”¹

Bab ini meneliti seksualitas dan gender yang tidak normatif masa lalu di daerah yang kini disebut “Indonesia,” tanpa menganggap bahwa masa lalu ini merupakan asalnya seksualitas dan gender yang tidak normatif masa kini. Subyektivitas gay dan lesbi bisa merupakan suatu inovasi, bahkan perubahan radikal, dengan pengertian lain tentang seksualitas di Indonesia, dan masih bila asli kalau dianggap sebagai sesuatu yang dilahirkan dari sejarah persimpangan, sejarah hasrat homoseksual yang “sulih suara.”

RITUAL DAN DRAMA

Para ahli seksualitas di Indonesia telah cenderung untuk berfokus pada apa yang mungkin disebut homoseksualitas dan transgenderisme “asli.” Yang paling dikenal mungkin posisi subyek bisu yang diasosiasikan dengan budaya Bugis di bagian selatan Sulawesi. Bissu dihubungkan dengan tradisi pra-Islam, dan pertama kali masuk dalam catatan tertulis orang Barat dengan kunjungan Antonio de Paiva ke Sulawesi pada tahun 1545. Mereka muncul dalam sumber-sumber dari tahun 1600an, demikian juga berupa tulisan tentang perjalanan dari “raja putih” James Brooke pada tahun 1840 (Andaya 2004:41; Bleys 1995:117; Pelras 1996:56).

Kini pada umumnya dianggap bahwa bisu adalah waria laki-laki (Hamzah 1978:6; Pelras 1996:165-167), tapi bisu perempuan muncul dalam mitos-mitos Bugis (Pelras 1996:83), dan menurut sejarah mayoritas bisu adalah sebenarnya perempuan (misalnya dalam lingkaran mitos I La Galigo, tiga puluh dua dari empat puluh bisu asli adalah perempuan, termasuk We Tenriabeng, kembar perempuan pahlawan Sawerigading).² Sampai hari ini ada bisu perempuan (dikenal dengan istilah *bissu makkunrai* atau *core-core*), yang kehadirannya dipersyaratkan bagi ritual-ritual tertentu (Lathief 2004:48-49). Walaupun menahan diri dari seks telah lama menjadi cara bagi para bisu untuk melindungi dan meningkatkan kekuasaan mereka, dan walaupun faktanya para bisu kadang-kadang adalah laki-laki yang menikah dengan perempuan, paling tidak sejak abad keenambelas kebanyakan bisu adalah waria laki-laki yang berhubungan seks dengan laki-laki (Pelras 1996:83)³. Setelah mengikuti setidaknya tiga tahun pelatihan (Lathief 2004:43), menurut sejarah para bisu terlibat dalam profesi seumur hidup untuk menjaga pusaka kerajaan dan menyelenggarakan ritual-ritual bagi para bangsawan, khususnya untuk peristiwa kehidupan seperti kelahiran dan perkawinan, demikian juga ritual untuk kesuburan sawah. Dalam menjalankan kegiatan tersebut, para bisu akan berpakaian dalam gaya androgin, yang mengkombinasikan pakaian laki-laki dan perempuan. Salah satu ritual bisu yang paling terkenal berupa keadaan tak sadarkan diri yang dibuktikan melalui maggiri, di mana para bisu berupaya untuk menusuk diri mereka sendiri dengan keris upacara; bila tubuh para bisu betul-betul menjadi milik dewata, keris-

keris tersebut tidak akan bisa masuk (Graham 2003). Walaupun begitu, kini ritual tersebut tidak dipertunjukkan oleh semua kelompok bisu (misalnya, tidak dipertunjukkan di wilayah Bone; Lathief 2004:75).

Untuk selama beberapa ratus tahun, ritual-ritual bisu berdampingan dengan kepercayaan Islam yang kini dianut oleh hampir semua orang Bugis. Ini berubah secara radikal dengan bangkitnya gerakan fundamentalis Islam Kahar Muzakar di Sulawesi Selatan pada pertengahan tahun 1960an. Salah satu elemen dalam gerakan ini, "Operasi Tobat," bertujuan pada praktek-praktek dianggap tidak Islami, khususnya praktek bisu. Juga dikatakan bahwa para bisu bekerjasama dengan Partai Komunis Indonesia, yang waktu itu berada dalam proses disingkirkan oleh pemerintah Orde Baru Soeharto. Pusaka kebesaran yang suci dibakar atau dibuang ke laut, ritual dilarang, dan para bisu diberi tawaran untuk memilih mati atau meninggalkan profesi bisu, berpakaian dan bekerja seperti laki-laki "normal" (Lathief 2004:79–80). Sebagai peringatan, kepala bisu dari kawasan Bone, Sanro Makgangke, dipenggal kepalanya, dan secara publik kepalanya dipertontonkan; banyak juga bisu lain yang dibunuh.

Sejak akhir tahun 1990an, telah ada upaya untuk revitalisasi praktek bisu. Sebagian hal ini merefleksikan adanya pemujaan kembali adat di seluruh nusantara akibat lengsernya Soeharto pada tahun 1998, didukung oleh kebijakan pemerintahan baru terhadap otonomi daerah. Akibatnya telah ada setidaknya dua produksi film dokumenter oleh orang-orang Barat tentang bisu. Namun demikian, ternyata upaya-upaya revitalisasi praktek bisu ini gagal. Upacara-upacara bisu secara radikal telah disederhanakan (misalnya upacara agraria Mapalili di kawasan Segeri yang dulu berlangsung selama empat puluh hari, kini diselenggarakan hanya dalam satu malam), dan banyak upacara kini dipertunjukkan hanya untuk wisatawan, dan sawah-sawah yang dulu diberikan kepada komunitas bisu untuk penghasilan telah diambil dan dijual (Lathief 2004:69, 87–89, 83–85). Hanya beberapa orang yang nampak tertarik untuk menjadi bisu lagi (Lathief 2004:92); misalnya, di suatu kawasan di Sulawesi Selatan, kedatangan seorang murid muda kepada kepala bisu disambut dengan harapan, tetapi murid tersebut segera bertengkar dengan bisu dan pergi.

Secara umum, perbedaan antara "bisu" sebagai posisi subyek profesional ritual dan "waria" sebagai posisi subyek gender nampak terkikis di Sulawesi Selatan kontemporer (Lathief 2004:47); sebenarnya kini hampir semua orang-orang disebut "bisu" dalam realita bekerja untuk nafkah hidup melalui merias pengantin (pekerjaan biasa untuk waria di seluruh Indonesia) dan sebagai dukun, tidak melalui upacara. Fungsi ritual yang masih ada untuk bisu telah sangat berubah, dari melayani kaum bangsawan menjadi penyelenggaraan berbagai macam ritual bagi orang umum—dari menjamin perjalanan ziarah ke Mekah sampai ke masalah panen yang sukses (Graham 2003). Nampaknya bisu kontemporer sedang terperangkap dalam retorika penerimaan sama dengan yang sangat penting terhadap subyektivitas waria, gay, dan lesbi. Perbuatan baik atas nama "rakyat" disebut "prestasi" oleh laki-laki gay, perempuan lesbi, dan waria, dan dilihat sebagai cara di mana mereka bisa menjadi anggota masyarakat Indonesia yang diterima. Posisi subyek bisu, dibungkus kembali sebagai

adat (dengan kata lain, sebagai “adat” atau “tradisi” Bugis, bukan properti kelas istimewa dari elit kerajaan), bisa bertindak sebagai salah satu “pulau” keunikan lokal yang dimasukkan ke dalam keberagaman nusantaranya oleh kebudayaan nasional. Ironinya adalah bahwa sekali terbebas dari kraton kerajaan yang berjumlah terbatas dan didiami hanya oleh sedikit orang saja yang elit, dan dipindahkan ke dunia kerakyatan adat beserta para pelanggannya yang sebenarnya tidak terbatas, kemungkinan muncul dari sana menjadi lebih bisu daripada sebelumnya (secara tradisional jumlah bisu di kawasan mana saja terbatas sampai empat-puluh).

Para bisu sudah sering diinterpretasikan sebagai gender ketiga (mis. Andaya 2000:34–38), karena upacara-upacara bisu sering melibatkan kombinasi sifat laki-laki dan perempuan. Banyak orang Bugis percaya bahwa “sementara para bisu tersebut adalah manusia, waktu mereka turun ke bumi mereka tidak membagi ke dalam laki-laki atau perempuan, tetapi tetap merupakan kombinasi sempurna dari keduanya. Kombinasi ini menjamin para bisu memelihara hubungan mereka dengan dunia dewa” (Graham 2003:186). Walaupun demikian, konsep “gender ketiga” secara teoritis tidak memadai untuk mengonseptualkan kebanyakan transgenderisme, termasuk bisu. Misalnya, konsep tersebut tidak menjelaskan mengapa kebanyakan bisu kontemporer adalah laki-laki, atau mengapa menjadi bisu tidak melibatkan transvestisme yang terus menerus. Contoh yang lebih baik adalah fakta bahwa “perawat” dianggap menjadi pekerjaan perempuan di Barat. Kita biasanya harus secara khusus mengatakan “perawat laki-laki” (seperti kita mengkhususkan “bisu perempuan”), tetapi ini tidak berarti bahwa “perawat” atau “bisu” merupakan gender. “Bisu” merupakan suatu profesi, bukan seksualitas, di mana penafsiran khusus tentang kosmologi Bugis mengandung transvestisme bila orang yang terlibat tersebut kelihatan bertubuh laki-laki. Tidak seperti menjadi laki-laki atau perempuan, kita harus memiliki sebutan khusus dan ikut dalam pelatihan (misalnya menghafalkan frase dan upacara) untuk menjadi bisu. Bahwa kita kadang-kadang bertemu frase “para laki-laki, para perempuan dan para bisu,” secara tidak langsung tidak menyatakan bahwa “bisu” merupakan suatu gender pada tingkat yang sama dengan “laki-laki” dan “perempuan,” lebih dibandingkan frase dalam bahasa Inggris “para laki-laki, para perempuan dan anak-anak” yang secara tidak langsung tidak menyatakan bahwa “anak-anak” adalah gender ketiga.

Sebuah situasi yang berbeda muncul dalam hubungan warok-gemblak, yang ditemukan di kawasan Ponorogo, Jawa Timur. Orang-orang kontemporer yang menduduki posisi subyek warok adalah para aktor laki-laki dalam aliran drama yang dikenal sebagai reog. Menurut legenda, drama reog diciptakan pada abad ketiga belas oleh Kelono Sewandono, seorang pangeran dari Kerajaan Bantarangin (dekat Ponorogo). Dia meminang seorang puteri dari Kerajaan Doho (dekat Kediri di Jawa Timur), Dewi Songgolangit, yang mengatakan bahwa dia akan mengawini Kelono bila dia sanggup menciptakan sebuah pertunjukan yang berbeda dari yang pernah ada sebelumnya (Wachirianto 1991:3). Jadi, pendefinisian praktek warok dimaksudkan untuk memungkinkan heteroseksualitas. Dengan mengenakan sebuah topeng

macan (singabarong) seberat lebih dari lima puluh kilo, para warok diidentifikasi dengan pengakuan atas keberanian, kebanggaan, maskulinitas agresif dan ilmu mistik (S. Murray 1992:166; Wilson 1999). Walaupun demikian, di masa lalu para warok bisa perempuan maupun laki-laki. Dalam sebuah cerita, seorang laki-laki pergi ke sebuah warung kopi di pinggir jalan yang tenang dekat Ponorogo, dan main-main secara tidak pantas dengan perempuan pemilik warung, yang hanya membalasnya dengan senyum. Setelah laki-laki tersebut minta korek api, perempuan tersebut pergi ke belakang warung dan kemudian muncul kembali membawa arang panas langsung di tangannya. Cerita tersebut “menandakan bahwa warok di Ponorogo tidaklah hanya dimiliki laki-laki melulu” (Hardjomartono 1961:16–17).

Seperti bisu, posisi subyek warok masih eksis dan kini diidentifikasi dengan laki-laki. Saat ini, seperti masa lalu, kekuatan mistik yang dimiliki warok bergantung pada menghindari seks dengan perempuan. Sementara kebanyakan warok belakangan dalam hidupnya menikah (dan dengan begitu kehilangan status warok yang benar), sambil masih aktif sebagai warok mereka mengambil laki-laki lebih muda yang berumur sekitar delapan dan enambelas tahun (disebut gembalak), sebagai pemain pengganti dan pacar.

Menurut sejarah hal ini disambut oleh keluarga para gembalak, karena warok tersebut memberikan hadiah-hadiah (misalnya seekor sapi setiap tahun ketika anak laki-laki tersebut berposisi sebagai gembalak), dan gembalak tersebut menyambut hadiah-hadiah berupa pakaian dan peralatan sekolah yang diberikan kepadanya, apalagi diberi kesempatan untuk berpartisipasi dalam reog.

Karena tapabrata seksual merupakan kunci terhadap kekuatan warok, para warok biasanya menekankan bahwa mereka tidak berhubungan seks dengan para gembalak; seorang warok kontemporer menyatakan “paling banter yang bisa terjadi dengan gembalak hanya ciuman dan pelukan” (Wilson 1999:7; Harjomartono 1961:17, 24). Namun demikian, sudah terkenal bahwa kegiatan seksual lain bisa terjadi antara para warok dan para gembalak, sebelum gembalak tersebut dewasa, menikah secara heteroseksual, dan berhenti menjadi gembalak, atau warok tersebut pensiun dari panggung untuk menikah secara heteroseksual. Kenyataannya, selama beberapa periode sejarah “masyarakat di desa-desa Ponorogo boleh dikata membiarkan hubungan sejenis ini tanpa reaksi apa-apa,” tetapi ternyata juga gembalak waktu itu menjadi orang buangan sosial kalau sudah dewasa (Hardjomartono 1961:24). Para warok telah ditentang sejak zaman kolonial Belanda (ketika pertunjukan reog dilarang), sampai awal Orde Baru pada tahun 1960an (ketika seperti para bisu, warok diberi label simpatisan komunis dan mistis), sampai pada zaman kontemporer, di mana suatu keinginan terhadap “tradisi” yang bersih telah membuat para gembalak secara besar-besaran digantikan tari reog dengan perempuan-perempuan muda.⁴

DI LUAR KEASLIAN: ETNOLOKALITAS DAN PTE

Bisu dan warok merupakan obyek penelitian etnografis yang disukai orang Barat.⁵ Nampaknya cocok dengan asumsi-asumsi yang mantap tentang budaya, tradisi dan lokalitas, mereka

dilihat sebagai sesuatu yang asli, suatu keaslian yang diasumsikan “berbeda dari Barat.” Kalau dibandingkan dengan bisu atau warok, orang Indonesia yang gay dan lesbi nampaknya dinodai oleh modernitas. Ini mendasari tiga tanggapan orang Barat yang sering muncul terhadap penelitian saya tentang orang Indonesia yang gay dan lesbi: (1) “Bukankah homoseksual lebih diterima dalam budaya Indonesia tradisional?” (2) “Di sini, di Barat, pola pikiran kita dibentuk oleh binarisme-binarisme; mereka bisa mengajarkan kita tentang pola pikiran yang lebih luwes,” dan (3) “Bukankah orang Indonesia yang gay dan lesbi kebanyakan kebarat-baratan, orang kosmopolitan yang kaya, dan tidak benar-benar menjadi bagian budaya Indonesia apapun?” Tanggapan-tanggapan ini mengambil bagian dari penanaman secara mendalam tentang perbedaan, keaslian dan seksualitas yang mengambil bentuk melalui masa penjajahan. Misalnya, ide bahwa “budaya Barat” terperangkap dalam dualisme dua gender, sementara “di luar Barat” ada tiga atau lima gender, mencerminkan lebih banyak tentang fantasi multikulturalisme orang Barat dibandingkan dengan sistem-sistem gender non-Barat. Pengibaratan semacam itu berlaku sebagai teori-teori keaslian yang implisit dalam studi gender dan seksualitas: “perspektif peneliti teoritis tetap ditanamkan dalam laporan-laporan yang apa adanya dari lapangan. Akibatnya, ketiadaan teori menjadi perendaman teori” (Weston 1993:344).

Dalam dunia yang seakan-akan sudah terglobalisasi, penting untuk menanyakan mengapa kategori “asli” tersebut begitu menarik dalam studi seksualitas non-Barat. Sementara jelas bahwa para bisu dan warok pantas mendapatkan kehormatan dan dukungan, membenarkan pengakuan tentang keragaman seksual dan gender karena “asli” membawa dua risiko. Yang pertama adalah bahwa bila kita membenarkan toleransi bisu atau warok karena mereka adalah unsur “asli” dalam “budaya Bugis” atau “budaya Jawa,” kemudian apa yang akan dilakukan ketika ada “budaya asli” yang tidak mengandung keragaman semacam itu, atau berlawanan dari hal tersebut? Di Sulawesi Selatan, orang Makassar berada dalam kelompok etnis yang begitu terikat erat dengan orang Bugis, sehingga banyak orang di kawasan tersebut menyebut diri mereka “Bugis-Makassar” (Imis., Abdullah 1985). Namun dalam “budaya orang Makassar” dikatakan bahwa seandainya seorang waria melewati batas rumah seseorang, maka dia akan membawa sial selama empat puluh hari empat puluh malam. Bila seseorang menghargai bisu (yang nota bene kebanyakan waria masa kini) dalam “budaya Bugis” berdasarkan wacana keaslian, tidak mungkin ada perspektif luar untuk menantang pengutukan terhadap waria dalam “budaya orang Makassar,” kecuali melewati gagasan universal “hak asasi manusia,” yang tepatnya merupakan jenis konsep yang dihapuskan oleh ide “keaslian” sendiri. Bahaya yang kedua adalah bahwa konsep “asli” membuat kita tidak mempunyai jalan untuk mengkonseptualisasikan posisi-posisi subyek yang jelas-jelas modern: mereka akan dilihat sebagai sesuatu yang baru datang, yang tidak mempunyai tempat benar-benar dalam budaya apa pun. Bila keaslian merupakan lensa yang digunakan untuk menguji seksualitas orang non-Barat, gay dan lesbi tetap berada di luar cakupan analisis.

Dua langkah teoritis diperlukan untuk melebihi gambaran keaslian yang digunakan terhadap subyektivitas-subyektivitas seksual. Yang pertama, yang bisa diterapkan pada

penyelidikan sosial secara lebih umum, merupakan sebuah kritik tentang yang saya istilahkan "etnolokalitas." Langkah kedua adalah menggunakan konsep etnolokalitas untuk mengonseptualkan kembali yang disebut "homoseksualitas asli" atau "homoseksualitas tradisional." Baik untuk ketepatan analitis maupun untuk mengironikan empirisme yang lazim dalam banyak wacana tentang keaslian, saya akan mengacu pada "posisi-posisi subyek homoseksual dan transvestite yang dietnolokalisasikan," atau dipendekkan menjadi "PTE."

"Etnolokalitas" merupakan konsep yang menghubungkan orang dengan tempat, tetapi untuk melakukan itu etnolokalitas menghubungkan mereka dengan waktu juga: konsep tersebut memainkan peran pokok dalam pemujaan kembali "tradisi" yang membuatnya nampak perlu bagi posisi-posisi subyek gay dan lesbi untuk mempunyai sejarah tertentu. Etnolokalitas, yang saya diskusikan dengan lebih mendalam di tulisan lain (Boellstorff 2002), nampaknya berasal dalam jaman penjajahan, di mana hal itu dibentuk oleh ketakutan bahwa orang yang hidup di nusantara tersebut mungkin akan mengidentifikasi dengan skala lebih besar daripada lokalitas, misalnya Islam atau nasionalisme. Etnolokalitas mendukung posisi antara "dualisme rasial" penjajah versus terjajah (van Doorn 1983), dan lokalitas berdasarkan desa yang berbanyak-banyak (Bremen 1982). Tujuannya, orang yang hidup di nusantara tidak bisa menganggap diri sendirinya melewati skala selain etnolokalitas. Proyek kolonial lokalisasi ini merupakan "perkecualian kedaulatan" yang "menggaris batasan" antara di dalam dan di luar (Agamben 1998:19).

Setelah Indonesia merdeka, skala etnolokalitas hidup dengan melalui struktur legal, politik dan budaya yang dikuasai oleh negara-bangsa pascakolonial. Ini terutama dicontohkan dalam "wawasan nusantara" yang digambarkan oleh Taman Mini Indonesia Indah di Jakarta—dengan masing-masing paviliun yang mewakili budaya lokal yang disusun di sekitar danau tiruan, dengan pulau-pulau mini yang mewakili nusantara Indonesia—yang telah menangkap imajinasi banyak ilmuwan (mis. Pemberton 1994; Rutherford 1996; Spyer 1996). Etnisitas dan lokalitas ditarik bersama sehingga mensyaratkan satu sama lain, dan penyatuan ini menjadi dasar peraturan negara (dan juga, dasar resistensi "etnis" atau "daerah" terhadap peraturan pemerintah). Hal tersebut telah menjadi sebuah "doxa"—suatu isomorfisme antara sebuah wacana dan dunia di mana wacana menyatakan untuk mendeskripsikan (Bourdieu 1977:164). Penyelidikan antropologis di Indonesia dan di mana saja mempergunakan skala spasial ini: etnolokalitas cocok dengan gambaran "lapangan" yang menghasilkan subyek penelitian antropologi (Gupta dan Ferguson 1997). Misalnya, sekolah antropologi Leiden secara historis membatasi Indonesia sebagai "bidang studi etnologis" dalam nada yang semata-mata komparatif: bidang ini bukan "bidang" yaitu "lapangan" di mana seseorang melakukan kerja lapang (Josselin de Jong 1977).

Setelah Orde Barunya Soeharto jatuh, beberapa ilmuwan mengkritik "studi Indonesia" untuk berasumsi bahwa Indonesia sebagai suatu unit analisis (Philpott 2000). Mengenai antropologi, nampaknya bahayanya belum terlalu jauh—tidak membawa Indonesia secara serius sebagai suatu unit analisis etnografis, tidak lebih atau kurang problematis dibandingkan skala lainnya. Jelas tidak cukup berasumsi bahwa orang-orang di dalam negara-bangsa

Indonesia melihat diri mereka sendiri sebagai “orang Indonesia” dalam semua keadaan. Namun begitu, sama-sama problematis untuk kembali pada etnolokalitas sebagai mode representasi yang diasumsikan untuk budaya, menaturalisasikan skala yang bukan hanya sebagai akibat kolonialisme, namun sebagai “bentuk peraturan kolonial itu juga” (Mamdani 1996:185).

Kemungkinan ini sangat penting saat ini, ketika masa depan Indonesia diperdebatkan. Ini karena argumentasi-argumentasi etnografi menentang realita kebudayaan negara-bangsa memikul kemiripan yang menguatirkan terhadap penolakan etnologi kolonial untuk memberikan kepada orang yang hidup di nusantara, kemungkinan pengenalan dalam skala di luar etnolokalitas sendiri. Itu sebabnya para antropolog yang melakukan penelitian tentang kawasan tersebut bisa melibatkan diri, tanpa sengaja, dengan gerakan sosial yang berdasarkan pada absolutisme etnis (Gilroy 1993a). Sementara negara sering merupakan kekuatan yang opresif dan kejam, yang penting adalah bahwa orang-orang di dalam negara-bangsa Indonesia itu mengidentifikasi melalui skala selain etnolokalitas, dan pemahaman “budaya” mereka mensyaratkan kita mengerti semua skala ini, tanpa menganggap bahwa skala apapun memiliki prioritas ontologis. Misalnya, prioritas kronologis tidak perlu berarti prioritas ontologis: subyektivitas yang dibentuk oleh kekuatan “global” (seperti Islam) mungkin dialami secara lebih mendasar daripada yang dibentuk oleh kekuatan “lokal” (lihat Gibson 2000:53). Dan lagi, dengan menunjukkan perlunya obyek atau wacana asing terhadap kehidupan sosial seharusnya membuat etnolokalitas sendiri dipertanyakan.

Pasti ada perbedaan antara pulau-pulau dan kelompok-kelompok etnis, seperti juga ada perbedaan antara rumahtangga dan tetangga. Hal yang utama adalah saat analitis kritis ketika ahli etnografi menentukan batasan tentang “lapangan,” memutuskan sampai titik mana bidang dari kesamaan sampai perbedaan telah disilangkan. Ini merupakan tindakan yang ditempatkan secara kebudayaan, dan dalam konteks tindakan ini, kompromi sementara ini, nampaknya secara metodologis penting memerhatikan perasaan para responden kita bahwa mereka mendiami posisi-posisi subyek yang berskala translokal. James Siegel memberi nama kompromi ini ketika dia mengatakan “Saya ingin menekankan bagaimana bervariasinya Jawa. Apapun yang saya katakan tentang Jawa harus dimengerti untuk mengacu pada kota Solo saja, yang melegakan saya dari tugas yang menjemukan untuk memenuhi syarat tentang pernyataan-pernyataan saya dalam setiap contoh” (1986:11). Walaupun Siegel pasti benar dalam menunjukkan keragaman Jawa masalah skala bukan hanya melebih-lebihkan, tetapi juga mengurang-kurangkan. Tidak mungkin bahwa orang Indonesia di Solo, kalau bersuku Jawa pun—yang hidup di sebuah kota di mana satu area utama bagi laki-laki gay dikenal sebagai “Manhattan”—“mengacu pada Solo saja” dalam dunia kebudayaan mereka sendiri. Yang ditunjuk Siegel adalah tugas menjemukan ahli etnografi dalam mencari, bukan hanya data yang terpercaya, tetapi juga sebuah konstruksi metodologis dan teoritis tentang lapangan, untuk dilemparkan sedekat mungkin pada geografis kebudayaan dari mereka yang akan diinterpretasikan oleh ahli etnografi tersebut.

Untuk studi tentang Indonesia, “tulis budaya” cenderung berarti “menulis etno-

lokalitas”: konsep “saya pernah berada di sana” yang secara implisit membentuk otoritas etnografis, “di sana” pada umumnya berarti etnolokalitas (Rabinow 1986:244). Etnolokalitas mengakibatkan kesalahpahaman seakan-akan pendekatan etnografis terhadap Indonesia selalu menyamaratakan—bagaimana kita bisa bicara secara etnografis tentang “orang Indonesia”? Bagaimana tentang Aceh, yang kacau karena adanya pemberontakan dan bencana alam, atau orang-orang di daerah pegunungan di Sulawesi, atau kelompok apapun yang “jauh” dari tempat di mana ahli etnografi menjalankan penelitian? Cara berpikir seperti ini menyembunyikan bagaimana semua pekerjaan etnografis didasarkan pada mencari logika kebudayaan yang luas dari pekerjaan intensif dengan sejumlah responden yang terbatas, dan kemudian mengualifikasikan kesimpulan penelitian kita secara keseimbangan. Tidak ada ahli etnografi yang sempat bertemu dengan semua orang dalam skala yang dipakai mereka untuk mengonseptualisasikan pekerjaan mereka, baik “orang Toraja,” “orang Aceh,” maupun sebuah sub wilayah. Mengkritik etnolokalitas tidak merupakan setuju dengan kebijaksanaan pemerintah, tidak juga untuk menyangkal pentingnya kerja konseptual melakukan etnolokalitas dalam kehidupan orang Indonesia yang kontemporer. Malahan untuk menulis supaya perdebatan tidak ditutupkan, supaya dibuka suatu ruang dari mana membayangkan geografis identifikasi baru, untuk melengkapi kita untuk merespon lebih baik terhadap dunia yang telah terglobalisasi.

Konsep etnolokalitas membolehkan suatu definisi yang lebih tepat terhadap posisi-posisi subyek seperti bisnu dan warok. Saya telah menyebut hal ini homoseksualitas dan transgenderisme “asli,” tetapi yang merupakan istilah yang lebih tepat (dan lucu tapi cocok) adalah “posisi-posisi subyek homoseksual dan transvestite yang dietnolokalisasikan” yaitu “PTE.” Bisnu dan warok menggambarkan ciri PTE di seluruh Indonesia: mereka hanya ditemukan di antara beberapa kelompok etnis; dihubungkan dengan ritual atau pertunjukan; dan biasanya untuk laki-laki, untuk bagian dari jangka hidup, dan tidak memerdekakan orang-orang yang mendiaminya dari perkawinan “heteroseksual.” Merupakan istilah yang tidak cocok untuk berbicara tentang PTE sebagai “seksualitas,” karena mereka terutama profesi (biasanya melibatkan tapabrata), bukan kategori kedirian yang berdasarkan nafsu.

Ketika memulai kerja lapangan, saya mengira bahwa banyak orang Indonesia yang gay dan lesbi dari awalnya mendidentifikasi diri mereka dalam salah satu istilah PTE, karena begitu menonjol istilah-istilah PTE dalam tulisan-tulisan tentang homoseksualitas di Indonesia. Sehingga saya menduga bahwa sebagai akibat dari identifikasi serupa, saya akan menemukan perbedaan posisi-posisi subyek gay dan lesbi yang didasarkan pada PTE, yang umum dalam setiap daerah. Saya salah. Hanya dua orang saya pernah kenal yang menganggap diri mereka baik dalam istilah PTE dan sebagai gay atau waria; kebanyakan responden saya tidak tahu tentang PTE, bahkan bila sebuah PTE berada di suku mereka. Sering terjadi, bahwa hanya melalui ilmuwan akademis Barat, orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi tahu tentang adanya PTE (Petkovic 1999). Kadang-kadang saya mendengar orang gay atau waria berbicara tentang bagaimana masyarakat seharusnya menerima mereka, karena

para bisu atau warok telah ada “selama “beratus-ratus tahun.” Hal ini tidak mengherankan, karena “kontinuitas narasi sejarah dan identitas” tetap merupakan cara yang krusial untuk menyatakan keaslian. Yang menonjol adalah bahwa jarang pernyataan semacam itu dibuat: bagaimanapun juga orang-orang Indonesia ini melihat diri mereka bukan sebagai bisu atau warok, namun sebagai gay dan lesbi. Kurangnya hubungan terhadap konsep keaslian ini menuntut diteorisasi—lebih daripada hanya “globalisasi” mewujudkan seksualitas mereka. Salah satu alasannya kenapa begitu sedikit penelitian tentang orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi adalah bahwa bila kita memandang nusantara melalui lensa etnolokalisasi, mereka (dan banyak aspek budaya Indonesia kontemporer lain) dibuat tidak kelihatan.

ISTANA DAN PERANTAU

Di luar PTE, dokumentasi tentang homoseksualitas yang ada (dan yang kurang) pada dasarnya dalam teks-teks kerajaan Jawa seperti lontar dan babad. Beberapa contoh datang dari *Serat Centhini*, sebuah hikayat di mana naskah tertuanya yang masih ada dibuat tahun 1616; versi terpanjangnya selesai pada awal abad sembilanbelas. Dengan memberikan “rincian penjelasan tentang sodomi, seks oral, saling bermasturbasi, persetubuhan dengan banyak orang, dan transvestisme,” teks ini menunjukkan bahwa “setidaknya homoseksualitas laki-laki tidak problematis, dan merupakan bagian sehari-hari budaya seksual orang Jawa tradisional” (Anderson 1990:278), setidaknya di lingkungan elit. Analisis Anderson tentang adegan di mana seorang bangsawan secara anal memasukkan penisnya ke dua pahlawan laki-laki, dan kemudian dia sendiri dimasuki oleh salah satu dari mereka, menunjukkan bagaimana di dalam logika teks, seorang laki-laki bisa menjadi “seorang profesional yang terampil dalam setiap aspek persetubuhan di antara laki-laki, tanpa kehilangan kekuasaan atau kejantannya” (282). Beberapa naskah ditulis selama pemerintahan Pakubuwana II di awal abad delapanbelas, yang mengutuk homoseksualitas laki-laki. Naskah-naskah ini sering menyentuh homoseksualitas dan hukum Islami, dan sering terfokus kepada homoseksualitas di istana—misalnya, perselingkuhan sesama jenis Urawan, ipar Pakubuwana II, yang menarik perhatian perusahaan Vereenigde Oostindische Compagnie (Perserikatan Perusahaan Hindia Timur; lihat Ricklefs 1998:69, 110, 183–185). Sodomi antara laki-laki dikutuk dan bahkan dihukum dalam naskah-naskah ini, ketika mengganggu reproduksi keluarga kerajaan (Ricklefs 1998:222). Hubungan seksual di antara perempuan nampaknya kurang sering dalam naskah-naskah istana ini, tetapi ada diskusi tentang seks di antara para selir raja di istana-istana Jawa selama abad sembilanbelas dan abad duapuluh sebelum kemerdekaan (Blackwood dan Wieringa 1999:41–42, 44; Gayatri 1996:90; S. Wieringa 2000:451).

Naskah-naskah istana jarang mengenai diri mereka sendiri dengan dunia di luar kediaman raja. Apa yang diketahui tentang homoseksualitas di antara rakyat jelata sebelum kemerdekaan kebanyakan datang dari pedagang, misionaris, ahli etnologi, dan pejabat kolonial. Para perantau ini lebih sering menulis tentang transgenderisme, mungkin karena hal itu lebih nampak bagi orang luar. Kebanyakan referensi kolonial terhadap “perjantanan,”

“sodomi,” dan “homoseksualitas” (setelah istilah itu diciptakan pada tahun 1860an) sebenarnya terhadap PTE atau waria, bukan homoseksualitas itu sendiri. Seseorang menemukannya hanya referensi yang singkat dan kurang hormat terhadap homoseksualitas “orang asli.” Misalnya, *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie*

menyatakan bahwa pada tahun 1919 bahwa di nusantara Indonesia “*paederastie* tersebar luas. Orang Bali, dengan nama *menjelit*, menurut kehendak hati dalam perbuatan yang tak wajar ini dalam suatu kebiasaan utama.... di Aceh, *sedati*, anak-anak di antara umur sembilan dan dua belas, yang mungkin datang dari Pulau Nias, berpartisipasi dalam perbuatan buruk ini secara publik sebagai profesinya [seperti *gandroengs* di Bali].... Di Madura, perjantanan muncul di publik tanpa malu-malu, dan juga dipraktekkan sebagai sebuah profesi di pulau Jawa” (Gouda 1995:181).

Para etnolog kolonial seperti George Alexander Wilken dan Christiaan Snouck Hurgronje menulis dengan nada yang mirip tentang “imoralitas dari jenis yang terburuk,” walaupun “diskusi dianggap suatu nada yang lebih lunak pada akhir periode kolonial” (Anderson 1990:277–278). Seorang ilmuwan yang begitu tenang, yakni Hendrik Chabot, juga memberikan pandangan sekilas tentang transgenderisme perempuan-ke-laki-laki. Di desa tempat penelitiannya, di dekat Makassar pada akhir tahun 1930an dan awal 1940an, Chabot menemukan “seorang perempuan... yang tidak merasa enak bergaul dengan orang-orang yang memiliki seks sama dengan dia. Dia berambut seperti perempuan, tapi sarungnya seperti sarung laki-laki.... Dia membawa barang dalam sebuah kuk di bahunya seperti yang dilakukan laki-laki, dan dia berani pergi sendiri ke pasar-pasar dan di jalanan. Keluarganya menerima pelanggaran peran-seksnya tanpa keributan lebih jauh” (1996:190–191). Ada juga cerita singkat tentang perempuan yang berpakaian seperti laki-laki, yang terlibat ataupun tidak dalam hubungan seks dengan perempuan lain (S. Wieringa 1999a:216); di Jawa perempuan-perempuan ini disebut *wandu*, kata yang di luar Jawa masa kini sering sinonim dengan waria. Narasi berikut memberikan dokumentasi yang jarang terdapat tentang non-normatif gender dan seksualitas perempuan di zaman akhir kolonial:

Pada hari Sabtu kemarin [11 Februari 1939] telah datang dua orang perempuan ke Demang Alahan Panjang [desa pegunungan sekitar 25 kilometer di timur Padang, Sumatra Barat] minta supaya mereka dikawinkan. Tentu saja permintaan ini menimbulkan keberatan yang amat sangat. Dua orang perempuan minta dikawinkan! Dengan sebentar saja kantor tuanku Demang sudah penuh dikerumuni orang. Tidak heran, orang banyak tentu juga mau tahu, bagaimana keputusannya, dan apa sebab jadi demikian.

Perempuan Rakit tinggal di Sungai Nanam Alahan Pandjang telah delapan tahun hidup sebagai janda, semenjak suaminya meninggal dunia; dia tidak pernah kawin lagi, juga perbuatannya tidak menimbulkan kecurigaan. Tetapi dia berkawan rapat dengan seorang gadis nama Tinur, anak dari seorang syeh di Sungai Nanam itu juga. Sampai sekarang perhubungan berkawan

itu sudah berjalan delapan tahun lamanya. Si gadis Tinur tidak mau dikawinkan, dan tidak mau bersuami, iapun tidak suka kepada laki-laki. Tiba-tiba dia minta dikawinkan dengan perempuan janda Rakit itu. Orang tuanya tidak mau meluluskan permintaan itu, sebab katanya anaknya Tinur ada seorang perempuan. Semenjak kecilnya ada selalu sebagai perempuan. Dan diapun mempunyai sifat-sifat perempuan. Dan bersekolah sebagai seorang anak perempuan. Jadi sampai sekarang orang tahu bahwa Tinur adalah seorang perempuan. Rupanya dia tidak mau menerima putusan yang demikian dari orang tuanya, dan terus menghadap tuanku Demang supaya minta dikawinkan. Waktu dia datang, rambutnya dipotong dan dengan dipotong rambut itu bentuknya serupa laki-laki.

Bagaimana cara perhubungan mereka kedua itu?

Menurut keterangan keduanya telah campur sebagai suami isteri, dengan tidak kawin, sudah semenjak lama mereka berkawan itu. Sifat laki-laki dari gadis Tinur kalau mereka bercampur adalah sebagai sifat jantan dari itik.

Tuanku Demang tentu tidak dapat menerima keterangan yang begitu saja. Dengan lantas beliau putar telepon pada dokter Solok menanyakan beberapa keterangan yang ganjil itu. Dokterpun menganggap bahasa itu ada satu hal yang aneh. Karena itu, kedua perempuan tadi dikirim oleh tuanku Demang Alahan Pandjang pada dokter Solok untuk diperiksa lebih jauh.⁶

Tinur tampaknya berpenampilan seperti tomboi, yang kini tidak hanya terjadi (seperti Tinur) di Sumatra Barat kontemporer, tetapi di seluruh Indonesia. Baik Tinur dan kekasihnya Rakit “dikirim untuk diperiksa,” menyiratkan bahwa Rakit dilihat sebagai perempuan dengan gairah yang salah; ini mungkin merupakan dokumen pertama tentang subyektivitas cewek (lesbi yang bersifat keperempuanan) di luar naskah-naskah istana. Dengan membangkitkan minat, pusat cerita tentang sebuah upaya untuk mendapatkan pengakuan resmi bagi hubungan sesama jenis melalui pernikahan. Isu tentang pernikahan, secara khusus perkawinan berdasarkan “cinta” versus perkawinan yang “diatur,” penting terhadap dinamika penerimaan bagi orang Indonesia kontemporer yang gay dan lesbi.

AWAL ABAD KEDUAPULUH

Pada pertengahan tahun 1970an, Ulrich Kratz menemukan memoar setebal 300 halaman tentang “Sucipto,” seorang laki-laki Jawa yang hidup di abad terakhir zaman penjajahan Belanda, di Perpustakaan Nasional Jakarta.⁷ Sepengetahuan saya, ini merupakan satu-satunya otobiografi yang ditulis oleh seseorang dari nusantara dengan subyektivitas homoseksual atau waria sebelum tahun 1980, ketika artikel media massa pertama yang ditulis oleh seorang gay muncul. Naskah tersebut secara radikal diedit dan diterbitkan pada tahun 1992 oleh sejarawan Amin Budiman dengan judul “Jalan Hidupku,” yang aslinya berjudul “Jalan Sempurna.”⁸ Hanya sedikit penduduk Hindia-Belanda yang membuat otobiografi, bahkan di antara sedikit kelas terdidik (Budiman 1992:x), yang membuat eksistensi naskah Sucipto menjadi lebih istimewa. “Jalan Sempurna” merefleksikan suatu aliran literatur pada akhir zaman kolonial yang menggambarkan masyarakat modern dan kehidupan seseorang dalam pola

pikiran yang paralel (Rodgers 1995:7; C. Watson 2000). Sayang sekali, sampai sekarang tidak ada memoar lain atau sumber sekunder dari tahun 1910 dan 1920an yang ditemui untuk menguatkan dan mengklarifikasikan "Jalan Sempurna." "Jalan Sempurna" tidak memberikan prasejarah langsung terhadap posisi-posisi subyek gay dan lesbi: tentu saja tidak ada orang Indonesia yang gay dan lesbi yang tahu tentang naskah ini sebelum dipublikasikan pada tahun 1992. Namun ada gema yang jelas antara dunia Sucipto dan dunia gay kontemporer.

Sucipto lahir pada tahun 1910 dan tinggal di Jawa bagian timur. Dalam tulisannya, dia tidak pernah menggunakan istilah gay atau istilah seksualitas lainnya, bahkan ketika mendiskusikan eksistensi suatu komunitas laki-laki yang sehatnya di kota-kota di mana dia tinggal. Memoar tersebut mencakup tahun-tahun 1919 sampai 1927, tapi kejadian terpenting ditulis kurang dari sepuluh halaman dari awal narasi tersebut, dalam tahun 1919, ketika Sucipta sekolah dasar di Sitobondo, Jawa Timur. Ketika sedang melewati alun-alun sepulang dari sekolah, Sucipta bertemu seorang anak laki-laki berumur sekitar limabelas tahun. Setelah beberapa kali saling memandang dan senyum malu-malu—termasuk saat ketika "karena telah menjadi takdir Tuhan Yang Maha Esa," Sucipto menjatuhkan sapatungannya dan anak laki-laki gagah yang lebih tua dari dia tersebut mengambilkannya—mereka kemudian berbicara sebentar. Anak tersebut bertanya apakah Sucipto mau menjadi temannya, dan Sucipto berjuang dengan perasaan gairah yang baru terhadap laki-laki tersebut.

Dengan masih memikirkan tentang anak yang baru saja ketemu tersebut, Sucipto tidak bisa berfokus pada pelajaran di sekolah hari itu. Gurunya menjelaskan bahwa akan ada perayaan di alun-alun untuk memperingati duapuluh lima tahun penobatan Belanda, dan mendorong para siswa untuk menghadiri acara tersebut. Sepanjang perayaan malam itu terjadi badai, dan Sucipto bersembunyi bersama pengunjung lain di sebuah teras, di mana sedang ada sebuah pertunjukan. Tiba-tiba lampu mati sehingga keadaan gelap gulita, ketika Sucipta meraba-raba dalam kerumunan. Tiba-tiba ada sebuah tangan di pundaknya: "nonton Dik?" Dan itu adalah suara anak laki-laki yang bertemu Sucipto sebelumnya. Sucipto memohon dengan sangat untuk jangan terlalu dekat karena dia basah kuyup, dan teman tersebut menyarankan supaya mereka kembali ke rumahnya, supaya Sucipto bisa dipinjami baju keringnya. Sucipto setuju, dan mereka pulang ke rumah anak tersebut yang dalam keadaan kosong, karena orangtuanya sedang berlibur di luar kota. Mereka berbaring di tempat tidur di kamar yang gelap, dengan dihiasi cahaya bulan yang masuk melalui jendela yang terbuka. Nafsu berahi mereka meningkat, dan akhirnya Sucipto bertanya apakah dia pernah tidur dengan perempuan. "Sekali pun belum pernah," katanya:

"Dengarkan. Aku mau bercerita kepadamu. Sekarang kamu telah menjadi temanku. Dulu, waktu aku masih tinggal di Kediri⁹ dan kira-kira sebesar kamu, ada orang jatuh cinta kepadaku. Ia bekerja sebagai dokter pribumi. Waktu itu, seperti kamu, aku juga belum mengerti. Aku mempunyai pikiran, hanya orang perempuan saja yang bisa memuaskan nafsu. Setelah aku berkenalan dengannya, ia bercakap-cakap denganku mengenai banyak hal. Lama-kelamaan ia mengatakan, nafsu pun bisa dipuaskan oleh lelaki bersama lelaki. Setelah bercinta-cinta denganku,

ia pindah ke tempat lain. Setelah ia pergi, aku juga berbuat seperti dia.... Begitu juga halnya teman-temanku. Banyak di antara mereka mengenangi perbuatan ini..."

"Bagaimana caranya," tanyaku sembari tersenyum.

Ia tidak menjawab dengan perkataan apa pun. Ia segera mencium pipiku, sementara tangannya mengelus-elus badanku. Saat itu juga aku tidak kuat menahan nafsuku, hingga aku lupa dan telah membalas dengan menciumnya. "Inilah yang telah lama ketunggu-tunggu," kataku dalam hati. Setelah itu dengan pelan-pelan ia memegang pahaku dan dengan pelan-pelan pula memegang sarungku, sampai akhirnya tangannya mengenai ____ku.

"Rupanya kamu senang kepadaku ya?," katanya sembari tersenyum.

Waktu itu aku sudah tidak bisa menyatakan lagi bagaimana nafsuku...

"Inilah sekarang yang menjadi biji mataku," katanya sembari badannya gemetar waktu menaiki badanku. Demikianlah, akhirnya ia memuaskan nafsunya di atas dadaku.... Selanjutnya ia memuaskan nafsuku dengan menggunakan tangannya. "Begini rasanya?," kataku dalam hati... Ia lalu memegang tanganku sembari berkata... "sekarang baiklah kita berdua berjanji. Kamu jangan lupa kepadaku. Aku juga tidak akan lupa kepadamu. Bulan yang menerangi kita menjadi saksi." (Budiman 1992:12-19)

Adegan ini memberikan petunjuk tentang subyektivitas-subyektivitas homoseksual laki-laki pada zaman akhir penjajahan. Pertama, anak laki-laki yang lebih tua yang menjadi kekasih Sucipto diprakarsai dalam praktek cinta sesama jenis pada awal tahun 1910an dengan seorang "dokter Jawa," yang menyatakan ketertarikan seksualnya hanya kepada laki-laki. Jelas ada sejarah terhadap posisi subyek homoseks yang belum mempunyai nama ini, setidaknya di Jawa. Kedua, kekasih teman Sucipto sebelum Sucipto adalah seorang dokter, sebuah simbol modernitas yang kuat di dalam literatur Indonesia. Ini mengisyaratkan pada kemungkinan bahwa orang-orang terpelajar yang tinggal di nusantara menemukan ide-ide tentang subyektivitas homoseksual dari literatur seksologis dan psikiatris Barat, yang mulai tersebar melalui dunia kolonial waktu itu. Ketiga, dokter dan kekasihnya tersebut berada dalam komunitas laki-laki dengan minat serupa—"begitu juga halnya teman-temanku"—dan mereka menganggap bahwa mereka akan menemukan laki-laki semacam itu di mana saja di Jawa. Keempat, sementara gairah seksual jelas menjadi faktor kuat dalam kehidupan Sucipto, cinta (bukan gairah sendiri) di belakang narasi: kekasih Sucipto dengan kekasih lamanya yang seorang dokter Jawa telah saling jatuh cinta, dan romansa antara Sucipto dan kekasihnya dimulai dengan sumpah untuk saling mengingat—disaksikan seperti sumpah perkawinan, tapi di sini oleh bulan. Kelima, Sucipto memegang kehadiran kolonial secara agak jauh.

Itu memberikan latar belakang narasi—kadang-kadang secara eksplisit, seperti dalam perayaan peringatan penobatan ratu—tetapi Sucipto tidak pernah mengidentifikasinya (atau menentanginya) dengan nasionalisme, dan tidak pernah menyebut tentang gerakan nasionalis. Dan lagi, Sucipto tidak merasa berdosa atau menyesal; memang referensi terhadap peran Tuhan dalam homoseksualitas Sucipto muncul di sepanjang narasinya:

hidup berarti munuruti kebiasaan. Jika orang telah biasa makan, jika tidak makan menjadi lapar.... Jika orang telah biasa memakai perempuan, akan merasa kurang senang atau tidak bernafsu jika memakai lelaki... aku merasa senang dengan lelaki.... Oleh karenanya aku harus membiasakan diri dengan lelaki, sebab inilah yang sebaik-baiknya bagiku.... Dengan demikian Tuhan memang pemurah kepada makhlukNya (Budiman 1992:26).

Setelah beberapa bulan, kekasih Sucipto pergi dari Sitobondo, dan Sucipto segera lari dari rumah karena konflik keluarga yang tidak ada hubungannya dengan seksualitasnya. Dalam perjalanannya menuju Surabaya, Sucipto hidup sebagai anak gelandangan; banyak taman-taman dan tempat-tempat lain di mana dia menghabiskan waktunya, seperti dilakukan oleh laki-laki gay delapan puluh tahun kemudian. Dia berhubungan seksual dengan seorang laki-laki Belanda; ketika hubungan tersebut berakhir dia menjadi pekerja seks dan memutuskan untuk menghabiskan waktunya hanya dengan orang-orang dari kelompok tertentu:

Di belakang hari aku melaksanakan janjiku. Di samping itu, aku tidak sekali-kali bergaul dengan anak-anak yang menyukai perempuan. Mengenai kebiasaanku raun-raun di malam hari tidak hentinya kulakukan. Oleh karena itu semakin bertambah banyak jumlah temanku yang semaksud denganku. Kendati demikian, teman-temanku yang suka cari-cari itu tidak semuanya benar-benar senang kepada laki-laki. Ada juga yang melakukannya demi mencari uang saja. Jika mereka telah mendapatkannya, mereka pakai untuk membawa perempuan. Teman-temanku yang sedemikian itu juga tidak benar-benar aku kumpuli.... Di samping mereka, banyak juga anak-anak yang memang benar-benar senang kepada laki-laki, akan tetapi tingkah laku mereka persis orang perempuan. Aku juga tidak suka berkumpul dengan mereka, karena perangai mereka terlalu kentara kepada orang lain (Budiman 1992:140).

Sucipto memisahkan dunia homososialnya ke dalam (1) laki-laki yang suka perempuan, (2) laki-laki yang suka laki-laki (dan kadang-kadang melakukan hubungan seks dengan laki-laki untuk mendapatkan uang), (3) laki-laki yang berhubungan seks dengan laki-laki lain untuk mendapatkan uang namun sebenarnya suka perempuan, dan (4) laki-laki yang suka laki-laki (dan kadang-kadang melakukan hubungan seks dengan laki-laki untuk mendapatkan uang) tetapi berpenampilan seperti perempuan. Secara anakronistik (dengan istilah-istilah yang belum diciptakan waktu itu), kategori-kategori yang pertama dan ketiga mungkin dapat disebut "heteroseksual" atau "normal," yang kedua "gay," dan yang keempat "varia." Namun konsep Sucipto tentang homoseksualitas laki-laki ternyata tidak mempunyai konsep untuk homoseksualitas perempuan yang seimbang. Ini hanya salah satu di antara beberapa perbedaan yang nampak antara posisi subyek Sucipto dan posisi subyek laki-laki gay kontemporer. Ternyata tidak ada gaya bicara, pakaian, atau gerak badan tertentu yang diasosiasikan dengan laki-laki "yang semaksud" seperti Sucipto. Menurut tulisannya, ternyata ada sebuah anggapan yang disebarluaskan bahwa laki-laki semacam itu *tidak* akan menikah dengan perempuan. Ini menyimpang dari pemahaman kebanyakan laki-laki gay kontemporer, dan

menimbulkan kemungkinan bahwa tekanan untuk kawin bukanlah hanya “tradisional.” Yang terpenting, dia tidak mempunyai perasaan dia anggota komunitas se-nusantara atau global. Tidak hanya bahwa dia tidak bicara tentang laki-laki “yang semaksud” di mana saja di Hindia-Belanda, tetapi pertama-tama Sucipto bereaksi dengan kebingungan ketika seorang laki-laki Belanda, “yang berbeda ras” dengannya, menunjukkan minat seksual terhadap laki-laki. Bila, sebagai percobaan pikiran, seksualitas gay orang Barat terus dipegang, perubahan dari seksualitas Sucipto menjadi seksualitas gay kontemporer bisa diinterpretasikan sebagai semakin beda, bukan semakin sama.

HEMBUSAN NAFAS TERAKHIR BELANDA

Dalam pendahuluan pada *Jalan Sempurna*, Budiman menyatakan bahwa pada tahun 1930an “untuk pertama kalinya di berbagai kota di Indonesia telah terdapat cukup banyak gay yang menunjukkan kemarakannya” (1992:x). Saya tidak tahu berdasarkan bukti apa Budiman menyatakan hal itu; naskah Sucipto berakhir pada tahun 1927. Walaupun orang-orang yang dilukiskan oleh Budiman sebagai “menunjukkan kemarakannya” jelas tidak mengidentifikasikannya sebagai gay (bila memoar Sucipto benar, mereka tidak memiliki posisi-posisi subyek seksual yang dinamakan sama sekali), mungkin pada dasawarsa kedua dan ketiga pada abad duapuluh, laki-laki yang menginginkan seks dan cinta dengan laki-laki lain mulai berkelompok secara informal di kota-kota besar di Hindia-Belanda. Sebuah hubungan baru dengan Barat juga sedang dibuat. Sampai saat itu Hindia-Belanda telah berpengalaman maju secara signifikan dalam teknologi transportasi—khususnya dengan munculnya pengangkutan yang menggunakan kapal uap, setelah dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869—demikian juga konsolidasi final dari pemerintahan Belanda. Perubahan-perubahan ini membuat semakin banyak laki-laki dan perempuan Barat yang tidak bekerja untuk pemerintahan kolonial. Sementara di antara perempuan ini mungkin adalah sekian yang berhubungan seks satu sama lain atau dengan perempuan dari nusantara, dokumentasi yang kita mempunyai sampai sekarang tentang laki-laki Barat yang berdiam di Hindia-Belanda pada tahun-tahun 1920an dan 1930an, khususnya di Bali, berhubungan seks satu sama lain atau dengan laki-laki dari nusantara, dan kadang-kadang menganggap diri mereka sendiri sebagai homoseksual. Yang saya tahu, tidak ada hubungan yang dikenal atau diakui antara orang-orang Barat homoseksual laki-laki dan munculnya posisi-posisi subyek gay dan lesbi pada tahun 1970an dan 1980an. Saya tidak pernah mendengar orang Indonesia yang gay dan lesbi menunjukkan pengetahuan tentang komunitas orang asing homoseksual pada masa sebelum kemerdekaan ini. Adalah merupakan minat, bukan sebagai leluhur, tetapi karena keadaan komunitas orang asing homoseksual ini menunjukkan bagaimana seksualitas dan kekuasaan negara mengartikulasikan dalam keterwujudan posisi-posisi subyek seksual non-normatif.

Pengetahuan kami tentang komunitas ini awalnya datang dari sesuatu peristiwa yang mengancam. Pada tahun 1938, menjelang akhir pemerintahan Belanda, pemerintahan kolonial atas dorongan gubernur terakhir Belanda memulai suatu tindakan keras di selu-

ruh nusantara tentang orang “perjantanan.” Tindakan keras tersebut katanya dimulai di Bandung, ketika seorang pelajar Indonesia menyatakan bahwa dia telah diperkosa oleh gurunya yang orang Eropa (Bijkerk 1988:70). Salah satu korban pertama dari tindakan keras tersebut adalah Fievez de Malines. Pejabat kolonial dari Jawa Barat ini dipecat dari posnya, tetapi belakangan ditahan di Makasar ketika dia sedang meninggalkan Hindia-Belanda, didakwa telah melakukan hubungan seks dengan anak di bawah umur, dan dihukum satu setengah tahun di penjara (Bijkerk 1988:70–71). Saat itu Asisten Residen Coolhaas yang menjadi anggota parlemen baru koloni Volksraad juga ditahan (Budiman 1992:x). Sementara beberapa pejabat tidak setuju dengan tindakan keras tersebut (misalnya H.J. van Mook yang setelah itu menjadi letnan jendral-gubernur terakhir Hindia-Belanda), tindakan keras tersebut menerima dukungan besar dari pemerintah, dan nampaknya yang paling intensif di Bali (Gouda 1995:181–182; Rhodius dan Darling 1980:43–45). Di Batavia (Jakarta), polisi katanya menangkapi anak-anak jalanan dan membariskan mereka di depan barisan laki-laki Eropa yang dicurigai; bila anak-anak remaja tersebut menunjuk salah satu laki-laki Eropa tersebut, itu dianggap mengindikasikan bahwa laki-laki tersebut telah melakukan hubungan seksual dengan mereka, dan orang-orang Eropa tersebut kemudian ditahan (Bijkerk 1988:71). Para lelaki “asli” yang terlibat biasanya dianggap tidak homoseksual (Simons 1939:5579). Kekerasan berlanjut sampai tahun berikutnya, dan melibatkan banyak orang asing terkenal seperti Roelof Goris dan Herman Noosten. Budiman menyatakan bahwa “di Surabaya pihak kepolisian mencatat hasil lumayan. Satu hal yang tidak usah mengherankan, oleh karena sejak tahun 1920-an di kota ini memang telah cukup banyak terdapat orang Belanda yang gay” (1992:xi).¹⁰

Target yang paling terkenal adalah pelukis Jerman Walter Spies (1895–1942), yang mulai tinggal secara permanen di Bali pada tahun 1927 dan menjadi kekuatan besar dalam kehidupan artistik di pulau tersebut. Margaret Mead menyebut kejadian tersebut salah, sebagai “benar-benar berburu tukang sihir.” Dia berbicara dalam pengadilan Spies dalam rangka mendukung Spies karena dia hanya “melanjutkan keterlibatan ringan dengan remaja laki-laki Bali”: dia menyatakan bahwa saat itu Spies sedang mencari suatu “penolakan terhadap semacam kekuasaan dan kepatuhan, otoritas dan ketergantungan, yang dia asosiasikan dengan budaya Eropa.” [Mead menyatakan bahwa] homoseksualitas Bali tidak merupakan kutukan moral, hanya merupakan hiburan bagi laki-laki muda yang belum menikah” (Vickers 1989:106).¹¹ Waktu itu, K’Tut Tantri (alias Manx, alias Surabaya Sue)—perempuan Inggris yang petualangannya dinilai luar biasa dalam perjuangan kemerdekaan sehingga menjadi tokoh kontroversial (Lindsey 1997)—memiliki sebuah hotel “tunasusila” di selatan Bali, dan merupakan teman Spies. Selama serangan gencar, “Manx” mencoba melindungi Spies dan teman-teman homoseksual lainnya, bahkan industri turis menderita. Ternyata “mungkin hanya karena Manx bukan homoseksual, dan mendapat dukungan sejumlah tamu aris-tokrat, alasan dia sendiri tidak dipenjara atau dibuang dari Bali, diingatkan opini banyak orang berkuasa bahwa ‘Tempat Manx’ merupakan rumah pelacuran” (Lindsey 1997:92). Naskah film otobiografi K’Tut Tantri yang tidak pernah diproduksi berisi adaptasi dari kejadian-kejadian ini yang secara tidak sengaja agak lucu:

Spies: K'Tut, orang-orang Belanda mencari saya!...

K'Tut: Tetapi sebenarnya apa yang telah Anda lakukan?

Spies: Mereka menangkap para homoseksual. Tidak ada yang dibiarkan....

K'Tut: Anda mau ke mana?

Spies: Ke bagian barat pulau ini... mungkin saya akan aman di sana sampai semuanya berakhir.

K'Tut: Saya akan antar Anda dengan mobil.

Spies: Tidak K'Tut. Anda tidak boleh terlihat bersama saya. Terlalu berbahaya.

K'Tut: Kalau begitu Wayan akan mengantar Anda. Anda sahabat Bali dan tidak boleh dibiarkan menderita di tangan Belanda.

Walaupun banyak upaya dilakukan oleh Mead dan Tantri, Spies dihukum dan "dipenjara dari tanggal 31 Desember 1938 sampai 1 September 1939, dengan tuduhan telah berhubungan secara homoseksual dengan orang yang belum dewasa" (Lindsay 1997:64). Diceritakan bahwa kekasih Spies yang orang Bali bernyanyi dengan diiringi gamelan di luar dinding penjara Spies. Informasi tentang reaksi orang Bali tentang tindakan keras pemerintah kolonial hanya sedikit, dan datang dari kesaksian orang-orang Eropa:

Rudolf Bonnet [menyebutkan dalam sebuah surat] bahwa polisi Belanda juga telah memperlakukan orang Bali tersebut dalam sikap yang terlalu keras, karena orang Bali tersebut "tidak mengerti apa-apa tentang hal ini. Mereka nampak seperti burung-burung yang lemah dan takut: bagaimanapun juga, sebuah hubungan homoseksual tidak merupakan hal penting buat mereka!" Seperti yang dilaporkan oleh seorang antropolog Amerika, Jane Belo, pada bulan Februari 1939, seksualitas di antara lelaki tidak merupakan suatu pelanggaran adat Bali: salah mekoerenan (perkawinan yang salah) yakni bila terjadi hubungan antara laki-laki dengan binatang, dengan gadis muda yang belum dewasa, atau dengan perempuan dengan kasta lebih tinggi. Akibatnya, tulis Belo, orang Bali berpikir bahwa "keseluruhan 'kasta putih' telah menjadi gila." (Gouda 1995:181-182).

Tingkat subyektivitas homoseksual di Hindia-Belanda selama masa ini merupakan topik di mana diperlukan penelitian lebih mendalam, salah satu alasannya karena pada saat ini terdapat gerakan hak azasi homoseksualitas di banyak kota-kota besar di Barat. Nampaknya Spies dan temannya dari Eropa menganggap diri sebagai "homoseksual" sesuai dengan penggunaan konsep itu dalam ilmu seksologi di Barat, dan mereka mungkin telah mengomunikasikan konsep tersebut terhadap laki-laki di nusantara yang mereka jadikan teman dan kekasih. Pada tahun 1940 Spies ditangkap lagi, kali ini karena orang Jerman, ketika Jerman menduduki Belanda pada awal Perang Dunia II. Dia meninggal pada tahun 1942 ketika kapal penjaranya tenggelam di dekat Sri Lanka; di kapal yang sama ada Hans Overbeck, ilmuwan kesusastraan Melayu dari Jerman yang tidak pernah menikah, yang pernah tinggal

di Surabaya bersama pembantunya, yang mungkin juga menjadi kekasihnya, yang tak lain dan tak bukan adalah Sucipto.¹² Adanya kekerasan Belanda tersebut menunjukkan bahwa homoseksualitas cukup nampak untuk menjadi perhatian aparat kolonial pada saat di mana masa depan penjajah semakin diragukan. Walaupun melahirkan tidak merupakan suatu kemungkinan (dan orang campur Indo-Belanda juga tidak merupakan suatu kemungkinan), seks di antar laki-laki nampaknya akhirnya dianggap mengancam hirarki rasial yang merupakan dasar wibawa kolonial. Sebelum diganti oleh negara pascakolonial, yaitu "Indonesia," yang sampai sekarang dipengaruhi olehnya, "negara administratif" kolonial (Benda 1966, Anderson 1990:94–96) menganggap seks antar laki-laki sebagai produk hubungan global dan sesuatu yang mengancam aturan sosial.

HOMOSEKSUALITAS DI INDONESIA MUDA, 1945–1980

Jarang ada dokumen tentang seks antara laki-laki atau antara perempuan dari akhir tahun 1940an sampai 1970an, dan hanya ada sedikit penelitian sejarah yang dilakukan untuk menyelidiki tentang bagaimana pendapat awal negara pascakolonial tentang homoseksualitas. Sementara jumlah orang-orang Eropa yang berada di Indonesia selama awal periode pascakolonial hanya sedikit, dan menjadi semakin sedikit lagi karena adanya konflik tentang penggabungan Irian Jaya ke Indonesia pada tahun 1950an, tetap ada laki-laki Eropa saat itu yang menghabiskan waktu di tempat-tempat seperti taman, di mana mereka membangun hubungan seksual dan kasih dengan orang-orang Indonesia. Seorang waria dari Makasar yang lahir pada tahun 1930an menceritakan, bahwa pada tahun 1959 "sudah ada banyak laki-laki homo; saya sudah tahu banyak laki-laki homo dari zaman Jepang (Perang Dunia II) dan Belanda, dan banyak perempuan yang lesbi juga, baik yang berpenampilan tomboi maupun yang berpenampilan lines [cewek]." Andre, seorang laki-laki Jawa dari kalangan bawah, meng-ingat-ingat masa itu dengan bergairah:

Pertama kali saya datang ke Surabaya pada tahun 1948. Sebenarnya perbedaannya tidak terlalu jauh, kecuali bahwa kami tidak menyolok seperti sekarang. Pada waktu itu tidak ada orang yang cukup berani berambut panjang atau memakai anting-anting, atau dandan. Tidak ada orang seperti itu sama sekali.... Pada waktu itu saya nongkrong dengan teman-teman saya di Taman Imbong Macang [sebuah taman di Surabaya]. Ada beberapa laki-laki Belanda di sana juga... dari Ambon, dari Mando.... Jadi saya pergi ke sana bersama kekasih saya yang orang Jawa. Itu terjadi sekitar tahun 1950.... Setiap malam kami keluar.... Setiap malam, dan saya tidak pernah bosan, selama limabelas tahun. Sampai tahun 1965.

Referensi Andre terhadap tahun 1965 menandai masa ketika Sukarno, presiden pertama Indonesia, digulingkan. Ratusan ribu orang Indonesia tewas dalam kerusuhan setelah itu; karena Surabaya dan sekitarnya merupakan kancah utama dari kerusuhan ini, tidak mengherankan bahwa Andre dan teman-temannya berhenti pergi ke taman-taman. Seperti

dikatakan sebelumnya, banyak orang dengan PTE, seperti bisu dan warok, terkena keras dampak kerusakan ini. Juga berhubungan dengan peristiwa 1965 bahwa homoseksualitas perempuan memasuki wacana publik dalam cara yang mengerikan, dengan adanya pembasmian terhadap perempuan Indonesia yang terlibat dalam organisasi Gerwani. Tuduhan bahwa para anggota Gerwani berhubungan seks satu sama lain, telah memainkan peran kampanye pemerintah untuk membenarkan pendiskreditan dan bahkan pembunuhan terhadap para perempuan tersebut (S. Wieringa 1999b, 2002). Homoseksualitas laki-laki tidak menjadi target, tetapi dengan adanya pergolakan pada saat transisi ke Orde Barunya Soeharto, laki-laki yang terlibat dalam kegiatan homoseksual sangat membatasi keberadaannya secara publik.

Setelah beberapa tahun, sebuah kehidupan taman yang baru mulai muncul: Andre mencatat bahwa “mulai sekitar tahun 1970 sudah banyak lagi orang kami, banyak lagi orang seperti saya. Saya merasa kekhawatiran hidup saya berkurang sedikit karena saya telah memiliki teman-teman seperti saya untuk diajak ngeluyur.” Responden lain menyetujui cerita Andre tentang sosialisasi bersama orang Indonesia dan orang Barat di taman-taman pada tahun 1950an, sosialisasi yang menjadi sangat berkurang pada tahun 1965. Dari saat ketika sosialisasi di taman muncul kembali pada tahun 1970an sampai saat ini, orang-orang Barat yang hadir di taman-taman atau tempat-tempat publik lain pergaulan orang gay sudah berkurang: kebanyakan orang Barat saat ini pergi ke tempat-tempat wisata atau bersosialisasi dengan sesama orang Barat. Kemudian ada perubahan lebih lanjut sekitar tahun 1980, ketika orang-orang mulai mengidentifikasi diri sebagai waria dalam basis yang terus-menerus di publik (dibandingkan dulu, di mana waria dandan hanya dalam konteks yang terbatas, misalnya pertunjukkan sandiwara), dan laki-laki dengan nafsu homoseksual mulai menggunakan istilah gay. Edisi pertama dari *All Lavender International Gay Guide* pada tahun 1971 mendaftar satu tempat gay untuk “Jakarta, Indonesia” — “Cosy Corner” di Jl. Nusantara 9. Walaupun demikian, sementara istilah gay dan lesbi jelas sudah ada pada awal tahun 1970an, setidaknya di ibukota, namun istilah tersebut belum tersebar luas sebelum tahun 1980an, dan tidak ada bukti tentang jaringan homoseksual se-Indonesia atau hubungan dengan gerakan homoseksual di luar Indonesia sebelum tahun 1980an.

Melalui kritikan etnolokalitas dan konsep PTE, dimungkinkan untuk mengemudikan godaan historis yang dihubungkan dengan studi gender dan seksualitas yang non-normatif di luar Barat. Sejarah posisi-posisi subyek gay dan lesbi tersebut tidak sesuai dengan prasangka orang Barat tentang kontinuitas narasi. Sebelum ada gay dan lesbi, ada bukti kecil terhadap posisi subyek seksual homoseksualitas yang senusantara; permunculan mereka berhubungan dengan kebangsaan Indonesia. Asumsi bahwa masa lalu mengakibatkan saat ini tidak menangkap cara konjunktural, yaitu tidak direncanakan dan sebagai produk penyatuan wacana macam-macam, di mana posisi-posisi subyek tersebut tercipta.

WARIA, TRANSVESTITE NASIONAL

Sampai saat ini kadang-kadang saya telah membuat referensi pada "waria." Karena posisi-posisi subyek gay dan lesbi "diglobalisasikan" ke Indonesia dalam konteks di mana posisi su-byek waria sudah sangat dikenal, eksistensi waria telah sangat mempengaruhi posisi-posisi subyek gay dan lesbi, dan memang mengakibatkan beberapa perbedaan yang sangat signifikan antara laki-laki gay dan perempuan lesbi, seperti telah didiskusikan dalam beberapa poin belakangan dalam buku ini. Jadi, adanya kesimpulan singkat tentang subyektivitas waria akan membantu menjelaskan posisi-posisi subyek gay dan lesbi (untuk diskusi lebih mendalam tentang waria, lihat Boellstorff 2007, Bab 3).

Posisi subyek waria jauh lebih dikenal dalam Indonesia kontemporer daripada PTE apa saja, atau daripada posisi-posisi subyek gay dan lesbi itu sendiri. Sebenarnya setiap orang Indonesia tahu apa arti "banci" atau "bencong" (istilah dengan nada menghina terhadap waria). Nampaknya posisi subyek waria terwujud abad pertengahan sembilanbelas di daerah-daerah metropolitan ("banci," istilah yang kini umum untuk "waria," tidak muncul pada versi-versi sejarah *Serat Centhini* pada awal abad sembilanbelas [Anderson 2001:xiv]. Dari awal dianggap bahwa waria bisa ditemukan di mana saja di nusantara, dan dari awal waria diasosiasikan tidak dengan ritual namun dengan hiburan budaya populer, penjualan komoditas kecil, dan pekerjaan seks.

Karena posisi subyek waria sangat dikenal, kebanyakan waria mulai mengidentifikasi diri sebagai waria waktu masih anak-anak. Kita tidak bisa menjadi waria bila kita telah lahir dengan memiliki vagina: subyektivitas waria merupakan sifat tubuh lelaki. Waria jarang menganggap diri mereka sendiri sebagai "gender ketiga," tetapi melihat diri mereka sendiri sebagai laki-laki dengan jiwa perempuan, makanya berdandan seperti perempuan dan tertarik pada laki-laki. Mereka biasanya hanya berhubungan seks dengan laki-laki "sejati," dan merupakan kelas utama orang-orang di luar orang cacat yang tidak didorong untuk menikah secara heteroseksual. Banyak waria menikmati hubungan seks secara anal yang dilakukan oleh pasangan lelakinya, namun jelas dari data wawancara, demikian juga penelitian sikap seksual yang berhubungan dengan HIV/AIDS, waria sering memasukkan penis ke pasangan lelakinya (Oetomo 2000). Dalam perbandingannya dengan rezim seksual *activo/pasivo* yang dihubungkan dengan banyak orang Amerika Latin, di mana penetrasi yang dihubungkan dengan maskulinitas, sementara dipenetrasi dihubungkan dengan keperempuanan (lihat Kulick 1998: bab 3), ternyata di Indonesia penampilan jasmaniah lebih penting dibandingkan tindakan seksual dalam menentukan gender; pola pikiran tersebut sering muncul di seluruh Asia Tenggara (lihat Manalansan 2003:26).

Sebelum akhir tahun 1970an, para waria berdandan seperti perempuan terutama pada malam hari atau di panggung, namun saat ini kebanyakan waria berdandan seperti perempuan sepanjang hari, dan banyak yang memasukkan hormon perempuan ke tubuh (dalam bentuk pil KB) atau melalui suntikan silikon untuk membuat tubuh mereka lebih nampak feminin. Mereka jarang melakukan operasi kelamin, bukan hanya karena mahal

biayanya tetapi juga faktanya akhirnya mereka melihat diri mereka sendiri sebagai laki-laki. Sampai tahun 2000an waria semakin nampak dalam kehidupan publik, dari peran sehari-hari mereka sebagai ahli kecantikan sampai ke penampilan mereka dalam pertunjukan-pertunjukan televisi. Kenampakan ini belum diterjemahkan langsung dalam penerimaan, tetapi menggarisbawahi tentang bagaimana para waria ini memberikan kontribusi terhadap pandangan seksual yang kompleks terhadap nusantara gay telah mengambil bentuk.

SULIH SUARA BUDAYA

SAAT-SAAT ASAL

Seharusnya sudah jelas dari dua bab terakhir bahwa posisi-posisi subyek profesional homoseksual dan transvestite yang dietnolokalisir seperti “bissu,” berbeda dari posisi subyek waria, dan bahwa keduanya berbeda dari posisi-posisi subyek gay dan lesbi. Bab ini berfokus pada *saat-saat asal* bagi posisi-posisi subyek gay dan lesbi: (1) di tingkat sosial—konteks bersejarah di mana mereka pertama muncul; dan (2) di tingkat personal—bagaimana terjadi bahwa orang-orang Indonesia tertentu melihat diri mereka sendiri sebagai gay dan lesbi. Saya mengedepankan tentang peran pokok media massa dan menanyakan tentang bagaimana saat-saat asal ini menjelaskan hubungan saling mengangkat dari seksualitas dan bangsa dalam Indonesia kontemporer. Sedangkan saya melakukan hal tersebut, saya juga membangun kerangka kerja untuk berpikir kembali tentang etnografi di dalam dunia yang sudah terglobalisasi. Saya menyebutnya kerangka kerja *sulih suara budaya*, di mana *sulih suara* merupakan terjemahan “*dubbing*,” yang menurut Oxford Kamus Inggris Oxford berarti “memberikan alternatif rekaman pada (film atau siaran televisi), khususnya sebuah terjemahan dari bahasa asing.”¹

Berkenaan dengan orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi, tujuan saya adalah membangun sebuah teori yang bisa menjelaskan tentang hubungan yang tergantung, retak, sebentar-sebentar, namun berpengaruh kuat antara globalisasi dan subyektivitas. Dua tambahan persyaratan untuk teori semacam itu adalah sebagai berikut. Pertama, jangan salah anggap bahwa ketidakentuan berarti kehabisan kekuatan; teori semacam itu harus memperjelas tentang hubungan dominasi segala macam. Kedua, teori semacam itu harus tidak menyamakan dominasi dengan penentuan; ia harus menjelaskan tentang bagaimana orang Indonesia yang gay dan lesbi mengubah hubungan dengan dominasi secara tidak diduga sebelumnya.

Kerangka kerja sulih suara budaya ini sangat peduli dengan agensi: kerangka kerja tersebut mempertanyakan tentang teori-teori yang menentukan, yang menganggap pemanggilan (*hailing*) orang-orang oleh ideologi, dan juga teori-teori voluntaristik yang berasumsi bahwa orang-orang “menegosiasi” subyektivitas mereka terhadap struktur kekuasaan. Akibatnya, kerangka kerja tersebut bertujuan untuk memberikan pemahaman keprosesan tentang subyektivitas: ialah memberikan kepada kita cara baru untuk berpikir tentang ibarat bahwa logika kebudayaan yang hegemonis adalah “wacana.” “Menyulih-suarakan” suatu wacana tidak membebeknya secara harafiah, dan tidak pula menyusun skenario baru secara keseluruhan. Kerangka kerja ini memegang bersama logika-logika kebudayaan tanpa memaksanya jadi satu hal yang pura-pura utuh.

Saya melihat analisis ini sebagai menghubungkan teori *queer* dan teori media massa, salah satu bagian dalam sebuah “studi *queer* baru” yang menyoroiti “taruhan politik dalam mengasumsikan suatu pemahaman atau pandangan khusus global” (Manalansan 2003:6). Kapitalisme cetakan memberikan prasyarat terhadap komunitas yang dibayangkan

secara nasional, tetapi dalam suatu cara yang terbuka terhadap penginterpretasian kembali (Anderson 1983); dengan cara yang sama, media massa kontemporer memberikan sebuah prasyarat umum terhadap sulih suara budaya, tetapi tidak secara langsung atau menentukan. Jadi saya meneliti cara-cara, di mana pesan-pesan dari media massa yang mungkin kelihatan seakan-akan maha kuasa (karena asosiasinya dengan aktor-aktor politik-ekonomi yang berkuasa) sebenarnya rentan ditransformasi. Seperti pertunjukan televisi yang dialih-suarakan, di mana “Sharon Stone berbicara dalam bahasa Indonesia” sebetulnya tidak asli lagi di Amerika Serikat, jadi posisi-posisi subyek gay dan lesbi yang saya meneliti adalah konsep Indonesia—bukan konsep luar.² Namun seperti berbagai kemungkinan terhadap rekaman sulih suara dibentuk oleh gambaran yang berasal di luar Indonesia, jadi orang-orang yang menduduki posisi-posisi subyek yang disulih suara dalam tidak bisa memilih-milih subyektivitas mereka secara iseng-iseng. Saya bergerak dari sebuah arti literal dan teknis dari sulih suara sampai pemakaian yang lebih spekulatif dan *pengiasan* sebagai cara untuk mengeksplor hubungan antara aktor-aktor sosial dan mode-mode subyektivasi (Foucault 1985) di mana terjadi orang menduduki posisi subyek tertentu.

Teori sulih suara budaya yang dibangun dalam bab ini merupakan dasar analisis saya tentang paradoks seksualitas dan bangsa di negara Indonesia pascakolonial. Tujuan akhir bab ini adalah membicarakan tentang teori budaya secara luas. Mungkin juga, sulih suara budaya muncul dalam konteks pengglobalisasian proses-proses yang tidak secara langsung berhubungan dengan media massa, seksualitas, atau Asia Tenggara? Misalnya, bagaimana hubungan antara orang Inggris yang gay dan orang Indonesia yang gay, seperti hubungan antara “cantik” dalam bahasa Inggris (*beauty*) dan konsep *biyuti* yang digunakan oleh laki-laki gay Filipina (Manalansan 2003:15)? Memang, pada akhir bab ini saya mempertanyakan bila sulih suara budaya yang dilakukan orang Indonesia ketika mereka menduduki posisi subyek gay dan lesbi begitu berbeda dari proyek etnografis di dunia yang telah terglobalisasikan. Oleh sebab itu, bab ini memiliki dimensi yang refleksif (memang, pasca-refleksif). Bab ini mempertanyakan bila cara-cara di mana banyak etnografi kontemporer memegang bersama, dalam keadaan ketegangan, logika kultural multipel (seperti “lokal” dan “modernitas”)—dengan pengertian bahwa mereka saling menciptakan, bukan hanya menjajarkan—mungkin bisa ditafsirkan secara produktif dengan kerangka “sulih suara budaya.”

PERMUNCULAN POSISI-POSISI SUBYEK GAY DAN LESBI

Dalam ukuran seperti apa perbuatan seksual yang tak wajar dapat dianggap analogi dengan cara berbicara yang tidak benar?... Apa mungkin ada elemen-elemen tentang homoseksualitas dalam teori bahasa modern... dalam konsep komunikasi, seperti pencerminan yang sewenang-wenang? —George Steiner, *After Babel:*

Aspects of Language and Translation

Seperti disebutkan dalam Bab 2, posisi-posisi subyek, seperti aspek budaya yang lain, memiliki sejarah. Salah satu alasan bahwa posisi-posisi subyek gay dan lesbi menghadirkan semacam kebingungan bagi analisis sosial adalah karena hal tersebut cukup baru, seperti posisi-posisi subyek homoseksual di Barat juga. Tindakan keras Belanda pada tahun 1930an, dan pengaruh kuat dari psikologi Freud dalam ilmu sosial Indonesia (Gayatri 1996:90, A. Murray 1999:142), berarti mungkin (walaupun bukti belum ada secara jelas) bahwa ada orang Indonesia yang menyebut diri mereka sendiri gay atau lesbi (atau istilah lain seperti "homo" atau "homoseks") sebelum tahun 1960.³ Sedangkan sekitar sepertiga *Jalan Sempurna*, tulisan Sucipto dari tahun 1920an, difokuskan pada penjelasan buku-buku mistik orang Jawa, naskah dari Indonesia tentang homoseksualitas atau transgenderisme sejak tahun 1970an sering berdasarkan teori-teori psikologi Barat yang ketinggalan zaman. Walaupun demikian, setahu saya tidak ada kasus orang Indonesia yang memakai istilah "gay" atau "lesbi" sebelum tahun 1970an. Karena saya tertarik tentang masalah kemunculan posisi-posisi subyek gay dan lesbi (bukan, misalnya, tentang kalau pernah ada satu dua orang Indonesia yang mungkin jadi tahu tentang posisi-posisi subyek gay dan lesbian Barat dalam tahun 1950an atau 1960an melalui perjalanan ke Barat, atau melalui hubungan intim dengan orang Barat), ini berarti bahwa "gay" barangkali menjadi posisi subyek yang dikenal secara luas (bila tidak sempurna) antara awal 1970an dan awal 1980an, sedasawarsa atau dua dasawarsa lebih belakangan dibandingkan dengan yang terjadi di beberapa negara Asia Tenggara lain seperti Thailand (Jackson 1999a). Posisi subyek lesbi ternyata muncul pada waktu yang hampir bersamaan, dan kelompok-kelompok lesbi setidaknya eksis di kota-kota besar pada awal tahun 1980an (S. Wieringa 1999a:215). Kemunculan posisi-posisi subyek gay dan lesbi di Indonesia pada tahun 1970an dan 1980an dibenarkan oleh sejumlah data kearsipan dan sejarah lisan. Salah satu responden saya, seorang laki-laki gay tua yang tinggal di Surabaya, mencatat bahwa "ada perubahan besar sekitar tahun 1978–79. Globalisasi masuk, media massa masuk... ada beberapa majalah gay Barat yang diimpor; mereka memiliki bagian kecil yang dikutip dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, supaya laku di sini. Majalah-majalah ini mendorong orang untuk lebih terbuka; mereka membacanya dan menyadari bahwa 'saya tidak sendiri'."

Bahwa orang ini sangat terpelajar, mungkin menjelaskan mengapa dia merupakan satu-satunya responden saya yang menjelaskan tentang majalah-majalah gay Barat yang diimpor. Majalah-majalah impor semacam itu tidak mungkin diedarkan secara luas waktu itu sehingga tidak mungkin memberikan kontribusi yang signifikan terhadap formasi posisi-posisi subyek gay dan lesbi; jelas bahwa media massa umum memainkan peran pokok. Sepengetahuan saya, studi paling awal tentang homoseksualitas Indonesia kontemporer adalah tulisan Amen Budiman *Lelaki Perindu Lelaki*, yang diterbitkan tahun 1979. Dalam buku itu, Budiman mencatat bahwa

Pada dasawarsa sekarang [tahun 1970an] nampaknya ada kecenderungan, bahwa, homoseks merupakan sebuah masalah yang kian lama kian menarik perhatian banyak kalangan masyarakat Indonesia. Harian-harian, baik yang terbit di ibu kota maupun di daerah-daerah,

sering memuat artikel-artikel dan berita-berita tentang homoseks. di Jakarta bahkan mempunyai sebuah rubrik khusus *Konsultasi dengan Psikiater*, yang sering menjawab keluh kesah mereka-mereka yang homoseks dan ingin mengubah orientasi seks mereka. Begitu pula halnya dengan majalah-majalah pop, yang kian lama nampaknya juga kian getol memuat artikel-artikel mengenai homoseksualitas, yang kadang kala berisi kisah-kisah pribadi dari beberapa yang homoseks, lengkap disertai foto-foto mereka. [Budiman 1979:89–90]

Budiman menambahkan, “sangat menarik perhatian, di kalangan homoseks yang berasal dari kalangan wong cilik juga sering nampak usaha untuk merubah perilaku mereka dengan minta nasihat para pengasuh rubrik psikiatri atau kesehatan dari harian-harian dan majalah-majalah” (116). Waktu yang serupa muncul dalam otobiografi lesbi berjudul *Menguak Duniaku* yang diterbitkan pada tahun 1988. Di sini penulis mencetak ulang “sebuah tulisan yang menarik” yang ditulis oleh seorang dokter yang “menyangkut duniaku,” sebuah tulisan yang menghubungkan media massa, seksualitas, dan “gaya” nasional:

Kira-kira sepuluh tahun yang lalu (kurang lebih 1976), surat kabar dan majalah Indonesia menemukan isu baru yang laris dijual kepada masyarakat pembaca. Yaitu masalah laki-laki dewasa yang ingin menjadi wanita, pula dalam jumlah lebih sedikit, wanita yang ingin mengubah dirinya menjadi laki-laki.

Namun sebelum dan sesudah isu itu tersebar pula isu sosial, yang mengetengahkan masalah homoseksualitas dan lesbianisme. Yang diajukan ialah cerita dan laporan kondisi sosial semacam itu, yang ada di negara-negara industrial, disertai berbagai komentar dari mass media Indonesia yang bermutu murahan. Sewaktu-waktu tersirat di antara kalimat-kalimat, bahwa di Indonesia pun muncul gejala-gejala sosial seperti dimaksud.

Setelah rekreasi elektronik memasuki pasaran konsumen Indonesia, maka film-film cerita dengan skenario seks tidak semua tersensor oleh Badan Sensor Film, karena bentuk pemasaran sekarang ialah melalui kaset video. Bahkan film-film Indonesia pun mulai diwarnai oleh adegan-adegan erotik atau seks kasar.

Reaksi dari masyarakat besar Indonesia bermacam-macam. Ada yang mengaitkan peredaran film-film itu, termasuk yang mengetengahkan adegan-adegan homoseksual atau lesbian, dengan “invasi” nilai-nilai asing.... Namun semua yang berbicara itu sebenarnya tidak tahu persis, apa yang sedang dipersoalkan.... Bangsa yang harus dicerdaskan ini menjadi bangsa yang mendungu. Bangsa yang dungu ialah bangsa yang mempunyai *label*, tetapi tidak memiliki identitas.... Demikian pula halnya dengan homoseksualitas dan lesbianisme, atau dengan masalah “ganti jenis kelamin,” dan masalah-masalah lain yang nampaknya berhubungan dengan cara hidup yang “aneh tetapi merangsang.” (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:481–82)

Pada bulan Juli tahun 1980, seorang penulis tak dikenal, “X”, menerbitkan sebuah cerita dalam majalah *Anda* yang berjudul “Saya Menemukan Identitas Saya sebagai Seorang

Homoseks.” Sepengetahuan saya, ini merupakan pertama kali subyektivitas gay muncul dalam media massa umum. Penulisnya berharap untuk “memberikan gambaran tentang bagaimana kehidupan orang homoseks” dan “bagi mereka yang homoseks/lesbi, supaya mereka pergi ke para ahli, siapa tahu mereka bisa berubah. Dan bila mereka tidak bisa mengubah, supaya menerima diri.” Dia menjelaskan tentang kebangkitan seksual yang ditandai dengan pertemuannya dengan media massa. Ketika dia berumur sebelas tahun (tahun 1964) dan mulai bereksperimen secara seksual, “saya membaca dalam sebuah majalah tentang arti kata *homoseks*. Saya mulai membandingkan antara penjelasan tentang *homoseksualitas* itu dengan situasi saya sendiri, tetapi saya belum yakin.” Penulis menyatakan bahwa waktu ini (sekitar tahun 1964), istilah “gay” belum digunakan di daerahnya. Sebagai mahasiswa pada tahun 1977, “secara kebetulan saya melihat sebuah buku berjudul *Sikap Homoseksualitas di antara Laki-laki*, yang menjelaskan bahwa homoseksualitas pantas dan normal. Pelan-pelan saya membangun sikap positif tentang homoseksualitas.”⁴ Penulis ini adalah Dédé Oetomo, satu dari sedikit orang Indonesia yang siap membuka diri ke masyarakat umum sebagai gay atau lesbi sebelum tahun 2000an:

Salah satu teman sejak zaman taman kanak-kanak saya adalah seorang mahasiswa psikologi di Universitas Indonesia. Dia memiliki hubungan dengan majalah psikologi populer yang berjudul *Anda*, dan mengusulkan supaya saya menulis cerita tentang saya. Saat itu kira-kira musim semi tahun 1980. Saya pikir saya mau menggunakan nama asli saya, tetapi tante saya mengatakan “mengapa kamu tidak menggunakan nama samaran saja kali ini.” Jadi kami kemudian menentukan nama “X.” Tulisan tersebut diterbitkan pada bulan Juli 1980, dan editornya kemudian menyampaikan sekitar limabelas surat dari orang-orang yang ingin mengontak saya, kepada saya. Saat itu sekitar bulan Oktober 1980. Kebanyakan orang memberi dukungan dengan mengatakan seperti “saya gembira Anda sangat jujur; semoga Anda bisa bahagia.”

Di antara para responden gay dan lesbi yang ingat awal tahun 1980an, ada persetujuan bahwa masuknya gay dan lesbi ke media massa, dan dalam suatu pengertian awal dunia gay dan lesbi, mula bukan dengan artikel *Anda* (yang tidak dikenal oleh kebanyakannya waktu itu), tetapi dengan “perkawinan” tidak resmi antara dua perempuan lesbi di Jakarta, yakni Jossie dan Bonnie (duapuluh lima dan duapuluh tahun pada saat itu). Peristiwa tersebut terjadi pada suatu malam tanggal 19 April, 1981, dan belakangan kemudian diliput oleh dua majalah mingguan berskala nasional, yakni majalah *Tempo* edisi 31 Mei dan majalah *Liberty* edisi 6 Juni. Artikel *Liberty* merupakan artikel utama minggu itu (gambar 3-1) dan dimulai sebagai berikut:

PERTAMA DI INDONESIA: PERKAWINAN LESBIAN, DIHADIRI OLEH 120 UNDANGAN

Sebuah bangunan mentereng di Blok M Kebayoran Baru, Minggu malam 19 April 1981, puluhan pasang manusia memenuhi ruang *Swimming Pub Bar*... Tamu-tamu yang memenuhi tempat



Gambar 3-1, "Pertama di Indonesia: Perkawinan Lesbian, Dihadiri oleh 120 Undangan," dengan foto Jossie dan Bonnie. Majalah *Liberty*, ilustrasi sampul untuk edisi 6 Juni 1981.

itu mengarahkan pandangannya pada sepasang "pengantin remaja." Keduanya tidak henti-hentinya melemparkan senyum pada semua tamu.... Penganten pria Jossie (25 tahun) berjas putih semu biru berdasar kembang kembang merah dan penganten wanitanya [Bonnie] bergaun panjang merah cerah... Kue penganten mulai dipotong oleh tangan lembut Bonnie, kemudian mereka saling suap suapan disaksikan puluhan pasang mata, bahkan kedua orangtua mereka hadir. Pesta pernikahan berjalan lancar dan tertib. Di antara tamu tamu yang hadir malam itu, kelihatan beberapa anggota anggota Kepolisian....⁵

Reporter *Liberty* yang meliput peristiwa tersebut terpesona tentang bagaimana Jossie nampak maskulin dan Bonnie feminin. Reporter tersebut menyatakan bahwa Jossie telah diperiksa para dokter, dan telah dinyatakan bahwa dia memiliki 75 persen hormon laki-laki, dan hanya 25 persen hormon perempuan, sementara Bonnie "normal" dan "sudah pernah punya pacar [laki-laki]." Ketika ditanya tentang bagaimana mereka melakukan hubungan seks, Jossie tidak menjawab secara langsung tetapi mengacu pada media massa, dengan mengatakan "persis seperti pernah Anda lihat di buku-buku impor."

Bahkan pada titik awal dalam sejarah posisi-posisi subyek gay dan lesbi ini, ada perhatian besar dalam hal penerimaan, produktivitas, dan cinta, yakni tema-tema yang saling berkaitan erat dengan retorika nasional tentang warganegara yang baik. Reporter tersebut menekankan tentang status Jossie yang menganggur pada saat itu—yang merupakan posisi yang memalukan sebagai seorang kepala rumahtangga baru—dan menanyakan kepada Bonnie apakah hubungannya dengan Jossie berdasarkan hubungan emosi, seks atau cinta. Bonnie menjawab: "kami ingin cinta itu abadi."

Itu merupakan peresmian publik atas hubungan Jossie dan Bonnie—perkawinan “resmi” mereka “dengan para undangan, tamu, pakaian bagus dan kehadiran keluarga mereka masing-masing”—yang menimbulkan kegelisahan paling besar bagi media. Artikel *Tempo* termasuk tulisan tambahan berjudul “Di Sana Mereka Memiliki Hukum bagi Mereka,” yang membicarakan tentang pengakuan sosial terhadap hubungan homoseksual di Barat, misalnya dengan menjelaskan tentang bagaimana Amerika Serikat memiliki undang-undang antidiskriminasi dan pawai gay. Sepanjang pengetahuan saya, ini merupakan saat pertama bahwa media massa Indonesia secara langsung membandingkan orang Indonesia yang gay dan lesbi dengan orang Barat yang gay dan lesbian. Reporter *Liberty* secara terbuka mempertimbangkan konsekuensi pengakuan sosial:

Memang unik peristiwa itu, betapa tidak barangkali baru pertama kali terjadi di Jakarta, mungkin di Indonesia, bahkan juga di seluruh dunia, ada penganten sesama jenis diresmikan pernikahannya secara terbuka, tanpa tedeng aling aling... Kalau hubungan antara Jossie dan Bonnie ini diikat dengan suatu “ikrar” di hadapan teman sejawat dalam satu resepsi, siapapun bisa melakukan itu. Katakanlah tidak bedanya seperti merayakan hari ulang tahun. Tapi yang unik dan baru...ini perkawinan lesbi diresmikan dengan resepsi yang cukup meriah, merupakan “dilema” baru di Indonesia. Melihat kehidupan dua remaja yang lesbian itu, nampaknya bahwa mereka punya pikiran-pikiran lain dalam memecahkan masalah lesbian di Republik kita ini. Estimasi kita, keduanya ingin dijadikan sebagai pelopor oleh kaumnya yang tidak sedikit. Dan keduanya berdiri di depan, dengan satu harapan akan terungkap, siapalah gerangan yang selama ini “main kucing-kucingan.”

Mengapa reporter *Liberty* memandang perkawinan Jossie dan Bonnie sebagai suatu dilema baru? Pentingnya, tidak hanya dihadiri kedua pasang orangtuanya, kue enak dan 120 tamu undangan yang meresmikan perkawinan tersebut, tetapi peristiwa tersebut juga diresmikan melalui liputan media massa. Media-media massa ini memberikan rangsangan membentuk wacana yang mengesankan tentang upacara di lingkungan publik tersebut, sehingga ditandainya sebagai suatu masalah Republik, tetapi juga sebagai bagian dari pengglobalan lingkungan media yang membuat batasan Republik kurang jelas. Banyak orang Indonesia yang gay dan lesbi mengingat peliputan media massa tentang resepsi Jossie dan Bonnie tersebut sebagai sesuatu yang sangat berarti dalam kehidupan mereka (bukan resepsinya Jossie dan Bonnie sendiri, yang hanya beberapa orang hadir). Karena mengumumkan eksistensi subyektivitas orang Indonesia yang lesbi, peliputan resepsi tersebut merupakan peristiwa yang sama pentingnya dengan peliputan tentang pembunuhan Darrel Berrigan pada tahun 1965 di Bangkok (Jackson 1999a). Ketika *Lambda Indonesia*, organisasi aktivis gay pertama di Indonesia, mengirimkan siaran persnya pada tanggal 1 Maret 1982, sebuah majalah gay Barat mencatat bahwa “terciptanya majalah tersebut sebagian diakibatkan karena meningkatnya peliputan terhadap isu-isu gay dan lesbian oleh pers umum, khususnya tentang perkawinan dua orang lesbian Jakarta secara publik pada bulan Mei 1981.”⁶

Dalam novel *Menguak Duniaku*, Hen yang tomboi menceritakan tentang bagaimana ketika dia berada di rumah seorang teman, “kuambil majalah Tempo dari tumpukan majalah yg tersimpan rapi di sudut ruangan. Lembar demi lembar aku buka, dan pandang mataku terhenti sewaktu membaca artikel ‘*Kisah Jossie dan Bonnie*,’ seperti yang pernah aku baca beberapa bulan yang lalu.” Kemudian Hen memberikan transkrip yang nampaknya lengkap dari artikel tersebut, yang mengidentifikasi Jossie dan Bonnie sebagai “pasangan perempuan pertama, yang terang-terangan mengumumkan hubungan mereka dalam suatu resepsi” (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:303). Penulis laporan tentang perempuan lesbi yang ditulis pada awal tahun 1990an menyatakan bahwa “sepuluh tahun setelah perkawinan mereka, gaung dari perkawinan pasangan homoseksual perempuan ini masih berkumandang. Perkawinan mereka merupakan satu-satunya perkawinan lesbian yang pernah dilakukan secara publik dengan bangga di Indonesia” (lihat juga Ary 1987:17).⁷ Perkawinan Jossie dan Bonnie juga disebutkan dalam tulisan yang lebih baru tentang kehidupan lesbi (mis. Herlinatiens 2003:12).

Beberapa tahun setelah kejadian ini, paling tidak ada dua contoh lain tentang pasangan lesbi yang mendapatkan perhatian media. Yang pertama, dua orang perempuan bernama Suratmi dan Isnaini melakukan bunuh diri di sebuah daerah pedesaan di dekat Solo, Jawa Tengah. Mereka memilih bunuh diri dengan jalan menabrakkan diri pada kereta api, daripada dipisahkan oleh keluarga mereka. Menurut berita tersebut (sekali lagi dari *Liberty*), Suratmi, “sahabat dan teman kerja Isnaini,” diminta berdandan seperti laki-laki dan menggantikan suami baru Isnaini dari Solo, yang terlambat pulang ke desa tersebut untuk pesta pernikahan. Tidak jelas apakah kedua perempuan tersebut telah berhubungan seksual sebelum acara tersebut, tetapi setelah itu kejadian tersebut menjadi terkenal: “ke mana saja mereka selalu bersama, termasuk menonton bioskop.” Keadaan ini “menjadi masalah” bagi penduduk desa, dan Suratmi dan Isnaini diperintah untuk mengakhiri hubungan mereka, yang kemudian akhirnya membuat mereka bunuh diri. Seperti dalam kasus Bonnie dan Jossie, penolakan sosial berdasarkan politik penerimaan masyarakat, bukan tindakan seksual perempuan tersebut.

Hubungan lesbi yang kedua yang mendapatkan perhatian publik sesudah peristiwa Jossie dan Bonnie melibatkan Aty, seorang penyanyi pop berumur duapuluh satu tahun di Jakarta, yang ditangkap karena hubungan cintanya dengan Nona yang berumur limabelas tahun. *Tempo* melaporkan tentang insiden tersebut pada tanggal 23 Mei 1981, dan mencatat bahwa itu merupakan “Kasus pertama tentang seorang perempuan lesbi yang diadili ‘karena melakukannya dengan seseorang yang berjenis kelamin sama.’” Dalam hal ini, kedua perempuan tersebut melarikan diri dari Jakarta ke Malang, Jawa Timur, di mana Nona mengirimkan surat kepada orangtuanya dan mengatakan bahwa dia akan “memilih Aty sebagai teman saya” sampai mati. Namun dengan mencerminkan lagi penekanan pada pengakuan, Nona menekankan dalam suratnya bahwa dia telah bersumpah di atas Alkitab bersama Aty.

Artikel-artikel tentang orang gay dan lesbi terus muncul sebentar-sebentar selama tahun 1980an. Menentukan tingkat peliputan yang sebenarnya belum mungkin, karena belum ada upaya yang sistematis untuk mendaftarkan peliputan ini. Pada tahun 1984, sekelompok orang Australia menerjemahkan dan menerbitkan satu seri artikel (di bawah judul *Gays in Indonesia*) yang muncul antara tahun 1981 dan 1983, yang dikumpulkan oleh Dédé Oetomo (*Gays in Indonesia Collective 1984*). Dengan ketekunannya, sejumlah empatpuluh artikel yang dibuat selama lebih dari dua tahun mungkin telah mewakili sejumlah besar persentasi dari seluruh artikel yang diterbitkan di media massa umum selama jangka waktu itu, yang menyoroti bahwa perhatian terhadap orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi ada terus, namun jumlahnya sedikit. Topik-topik yang diliput dalam artikel-artikel ini, termasuk tentang pembunuhan seorang guru silat di Bogor, yang dilakukan oleh seorang laki-laki muda yang telah dipaksa oleh guru tersebut untuk melakukan hubungan seks secara homoseksual; "Saya Tidak Tahu bahwa Suami Saya Adalah Homoseks," cerita tentang seorang istri yang diperdayakan, yang menjelaskan bahwa tidak seperti waria, laki-laki gay tidak bisa diidentifikasi oleh penampilan femininnya; dan sebuah cerita tentang sikap homoseksual di antara laki-laki di pesantren, yang dikenal sebagai *mairil*. Juga muncul sejumlah artikel yang berspekulasi tentang alasan-alasan sikap homoseksual yang berdasarkan pada seksologi Barat, dan tentang masalah dosa (biasanya ditarik dari sumber-sumber Kristiani atau Islam).

Kelihatannya bahwa selama periode ini, ada lebih banyak peliputan media tentang perempuan lesbi daripada laki-laki gay. Hal ini mungkin disebabkan karena adanya pengawasan yang lebih besar terhadap seksualitas perempuan dalam wacana nasional. Laporan-laporan tersebut menekankan tentang identifikasi diri, perempuan lesbi kelas bawah yang merasa gagal dalam berpasangan, perbedaan tajam dengan sosok perempuan kelas menengah yang modern. Sementara suara-suara gay dan lesbi muncul pada awal tahun 1980an dalam artikel *Anda* yang ditulis Oetomo, dan peliputan tentang perkawinan Jossie dan Bonnie, kebanyakan artikel ditulis dari perspektif orang luar. Sangat sedikitnya peliputan media massa umum di tahun 1980an yang menyampaikan tentang homoseksualitas di luar Indonesia, lagi-lagi meningkatkan isu tentang bagaimana gay dan lesbi "diglobalisasikan" ke Indonesia.

SAMPAI PADA SUBYEKTIVITAS GAY ATAU LESBI

Setiap model komunikasi pada saat yang sama merupakan model terjemahan, model vertikal atau horisontal pengalihan penandaan. Tidak ada dua zaman bersejarah, tidak ada dua kelas sosial, tidak ada dua lokalitas yang menggunakan kata dan sintaksis untuk menandakan hal-hal yang persis sama, untuk mengirimkan tanda-tanda penilaian dan kesimpulan yang identik. Demikian juga untuk dua orang manusia.

-George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*

Para responden gay dan lesbian saya pada tahun 1990an dan 2000an pada umumnya tidak sadar atas sejarah ini dari tahun 1980an atau tindakan keras Belanda tahun 1930an; mereka juga tidak terlalu tertarik atau mengetahui tentang PTE. Bagaimana orang-orang Indonesia ini akhirnya melihat diri mereka sendiri sebagai gay atau lesbi? Kedirian mereka teranyam dalam kerangka kesamaan dan perbedaan apa? Bagaimana orang Indonesia mengambil dan mencocokkan ide orang Barat tentang homoseksualitas dari tahun 1980an sampai awal tahun 2000an, periode di mana subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi pertama kali tersebar di seluruh negeri?

Pada suatu saat hari menjelang siang di kota Makasar, dan saya sedang merekam sebuah wawancara dengan Hasan, seorang laki-laki gay berumur tiga puluh dua tahun yang telah saya kenal selama bertahun-tahun. Kami berbicara tentang masa muda Hasan, dan dia mengingat-ingat tentang hubungan seksual pertamanya sebagai seorang anak remaja, yang terjadi dengan seorang teman yang lebih tua di sekolah. Sampai saat itu Hasan belum pernah mendengar kata gay:

HASAN: Saya belum tahu. Saya bingung. Mengapa, mengapa ada orang-orang seperti itu? Yang saya maksudkan adalah mengapa ada laki-laki yang ingin mencium laki-laki? Hal itu membuat saya berpikir ketika saya di rumah. Saya pikir: mengapa teman saya melakukan hal itu kepada saya? Apa yang terjadi? Apakah itu hanya merupakan suatu tanda, tanda apa itu, hanya persahabatan, saya berpikir seperti itu. Saya masih buta saat itu tentang adanya dunia gay.

TB: Dan untuk mempelajari istilah gay atau tentang dunia gay, bagaimana itu terjadi?

HASAN: Saya tahu belakangan, ketika saya sedang menonton televisi. Saya melihat "berita dunia," di mana ditunjukkan sebuah unjuk rasa orang gay. Dan menurut informasi di sana... orang-orang yang sedang berunjuk rasa tersebut, eh, ingin supaya pemerintah menyetujui adanya perkawinan antara laki-laki dan laki-laki. Dan hal tersebut membuat saya bingung. Mengapa seperti itu? Saat itu saya sekolah SMA [sekitar dua tahun setelah pengalaman seksual pertamanya dengan seorang laki-laki].

TB: Dan ketika Anda melihat hal itu, tentang unjuk rasa orang gay, apa reaksi Anda, perasaan Anda?

HASAN: Saya merasa bahwa kejadian seperti itu hanya bisa terjadi di luar negeri; bahwa di Indonesia sama sekali tidak seperti itu. Saya berpikir bahwa mungkin karena negara kami berbeda, kebudayaan yang berbeda, yang tidak sama dengan kebudayaan mereka, jadi mungkin di luar sana bisa terjadi, dan di Indonesia mungkin tidak bisa, tetapi, saat itu saya tidak berpikir bahwa ada orang-orang seperti itu di Indonesia.

Di sini Hasan menceritakan kembali suatu saat kesadaran, yang belakangan membuat dia mencari laki-laki gay dan akhirnya menyebut dirinya sendiri gay. Melalui pertemuan dengan media massa, dia sampai pada mengetahui tentang apa yang menurut dia konsep "gay," dan secara retrospektif menginterpretasikan hubungan sesama jenisnya sebelum mendapatkan pengetahuan ini dalam istilah "kebutaan." Para pembaca yang terbiasa

dengan perdebatan dalam studi *queer* tentang pengglobalan subyektivitas gay dan lesbian (mis. Adam, Duyvendak, dan Krouwel 1999; Altman 2001) mungkin menangkap fakta bahwa Hasan melihat sebuah aski unjuk rasa sebagai bukti aktivisme yang di belakang “globalisasi” ini, tetapi sebenarnya ini merupakan aspek yang paling aneh dari cerita Hasan.

Tiga elemen lain lebih biasa: seksualitas terikat dengan media massa; gaya hidup orang luar di-Indonesiakan; dan batas yang memecah kebudayaan gay dari kebudayaan lain adalah nasional, bukan etnolokal.

Sepanjang penelitian lapangan, saya telah berusaha dengan rajin untuk menyelidiki tentang bagaimana orang-orang Indonesia sampai pada subyektivitas gay atau lesbi. Tidak seperti suku, agama, atau gender, posisi-posisi subyek gay dan lesbi tidak diturunkan dari keluarga. Posisi-posisi subyek ini dialami sebagai sesuatu yang baru. Tidak seperti PTE atau posisi subyek waria, posisi-posisi subyek ini bukanlah sesuatu yang terdapat dari komunitas atau tradisi: menjadi gay atau lesbi membutuhkan penerimaan dan transformasi ide-ide dari luar keluarga. Proses ini ternyata sebuah misteri etnografis. Kecuali mereka berasal dari kelas yang cukup tinggi atau pernah pergi ke dunia Barat, kebanyakan orang Indonesia secara mengherankan tetap tidak menyadari adanya istilah gay dan lesbi, atau merasa bahwa istilah-istilah tersebut (dan “homo”) merupakan kata-kata Inggris bagi waria. Bahkan laki-laki gay atau perempuan lesbi yang bersekolah dasar pada akhir tahun 1980an atau awal 1990an ingat tentang penggunaan istilah di sekolah, terutama untuk waria seperti “banci,” tetapi jarang menemui istilah “gay” atau “lesbi.” Tidak ada adat (yaitu tradisi yang dietnolokalisasi) atau agama yang mendukung keadaan orang gay atau lesbi, atau bahkan mengakuinya mereka secara sistematis. Kemudian, bagaimana posisi-posisi subyek ini bercokol di dalam hati begitu banyak orang Indonesia kontemporer?

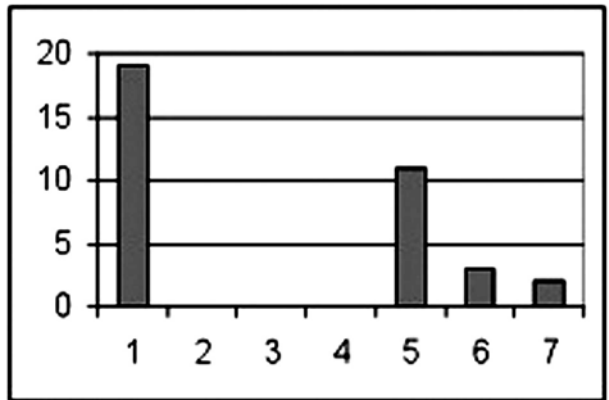
Walaupun testimoni responden saya tadi tentang majalah pornografi gay Barat yang diimpor ke Indonesia pada akhir tahun 1970an, selama studi lapangan saya, laki-laki gay dan khususnya perempuan lesbi tidak pernah merasa bahwa pornografi semacam itu memberikan ide bahwa mereka bisa menjadi gay atau lesbi; banyak yang belum pernah melihat pornografi semacam itu, dan jelas tidak pernah menyebarkannya dalam skala nasional atau ke banyak daerah-daerah pedesaan. Pada awal penelitian lapangan, saya jadi sadar atas keadaan majalah-majalah kecil yang diterbitkan secara informal, yang diproduksi oleh beberapa kelompok gay dan lesbi. Awalnya saya memberikan hipotesis bahwa penerbitan semacam itu mungkin memainkan peran “saluran,” mengasikan dan menyebarkan konsep-konsep identitas homoseksual orang Barat. Saya salah. Majalah-majalah informasi seperti ini merupakan suatu bentuk komentar kebudayaan yang menyoroti banyak aspek subyektivitas gay dan lesbi, termasuk hubungan antara cinta dan bangsanya (lihat Boellstorff 2007, Bab 2), tetapi hampir selalu diakses setelah pertama-tama melihat diri sendiri sebagai gay atau lesbi. Tidak ada responden saya yang merasa penerbitan semacam ini merupakan cara di mana mereka menjadi anggap diri sebagai gay atau lesbi: mereka tidak merupakan suatu media signifikan di mana subyektivitas gay dan lesbi diambil oleh laki-laki dan perempuan Indonesia—atau diambil di Indonesia pertama kali secara historis, sejak posisi-posisi subyek

gay dan lesbi telah ada selama beberapa tahun sebelum kemunculan penerbitan semacam ini pada tahun 1982.

Mayoritas laki-laki gay dan perempuan lesbi pertama mendengar tentang istilah gay dan lesbi dari media cetak. Yang lain mendengar istilah tersebut dari kawan atau guru; dalam hal ini istilah tersebut juga dimedia-massakan sejak mereka yang menggunakannya biasanya telah bertemu secara langsung maupun tidak langsung melalui media massa. Seorang laki-laki gay mengingat bahwa "saya mendengar pertama kali tentang gay dari guru biologi saya. Dia tidak menggunakan istilah gay atau homo, hanya konsepnya saja. Dia mengatakan bahwa hal tersebut merupakan mutasi gen, dan orang semacam itu adalah seorang laki-laki tetapi mukanya cantik seperti perempuan. Dari situ saya tahu bahwa saya adalah orang seperti itu." Yang lain mengingat bahwa "Teman sekolah saya tidak pernah menyebut saya homo atau banci. Tetapi saya mendengar orang lain disebut seperti itu. Di

Gambar 3-2.

Cara-cara di mana satu contoh dari 35 orang Indonesia yang gay tahu untuk pertama kali tentang istilah tersebut. Kategori yang tertulis secara horisontal: (1) dari media massa Indonesia [19]; (2) dari media gay/lesbian yang diimpor dari Barat [0]; (3) dari media gay Indonesia [0]; (4) dari sumber-sumber keagamaan [0]; (5) dari teman [11]; (6) dengan pengembaraannya ke dalam area daya jelajah [3]; (7) dari pasangan seksual [2].



sekolah, beberapa teman laki-laki mengganggu salah satu teman saya. Bila dia memegang tangan anak laki-laki lain, temannya akan menyebutnya 'homo.' Saya mendengar kata tersebut dan berpikir 'itulah saya', saya tahu bahwa yang disebutkan itu adalah saya."

Beberapa laki-laki gay tahu bahwa mungkin mereka gay setelah mengembara ke area publik yang sering dikunjungi oleh laki-laki gay, dan sedikit laki-laki gay dan perempuan lesbi menjadi sadar tentang posisi subyek mereka setelah dirayu. Namun ini tidak merupakan jalan-jalan utama untuk jadi tahu tentang posisi-posisi subyek gay atau lesbi.

Gambar 3-2 meringkas tentang respon-respon dari sebuah contoh 35 laki-laki gay, di mana saya melakukan wawancara yang panjang dengannya. Hal itu menunjukkan bahwa elemen narasi Hasan yang paling umum adalah deskripsinya tentang semacam saat "Aha!", sewaktu berhadapan dengan media massa umum elektronik atau cetak, mereka menjadi anggap diri sebagai gay. Lain dibandingkan saat "Aha!" yang sering terjadi dalam proses produksi pengetahuan di Barat, ini merupakan penemuan kesamaan, bukannya keberbedaan. Sekitar 90 persen dari para responden saya bertemu dengan istilah-istilah ini

melalui media cetak umum, atau dari teman sekolah atau teman yang mempelajari istilah-istilah tersebut melalui media umum. Ini benar, apakah individu-individu yang dipertanyakan tersebut berasal dari Jawa, Bali, Sulawesi atau dari pulau-pulau lain; apakah mereka Islam, Kristiani, Hindu atau Buddha; apakah mereka kaya, kelas menengah atau miskin; apakah mereka hidup di kota atau di pedesaan; dan apakah mereka lahir pada tahun-tahun 1950an, 1960an, 1970an atau 1980an. Jarang suatu variabel kebudayaan didistribusikan seluas ini, antara populasi yang begitu beragam. Peran kritis dari media massa umum dalam kehidupan orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi lebih mengherankan lagi ketika cerita kehidupan laki-laki gay dan perempuan lesbi dibandingkan dengan mereka yang waria. Saya tidak pernah mendengar waria menyebutkan media massa sebagai alat awal di mana mereka melihat diri mereka sebagai waria; mereka belajar tentang posisi subyek waria dari lingkungan sosial mereka. Cerita Hasan mencerminkan sebuah cerita biasa tentang penemuan bahwa kebanyakan orang Indonesia yang *gay* dan *lesbi* memandang sangat penting dalam kehidupan mereka, saat di mana mereka mengingat tanpa ragu, seperti dalam kasus tentang seorang Jawa Kristen di Surabaya:

Di sekolah dasar satu-satunya kata adalah banci. Misalnya seorang anak laki-laki yang berjalan atau bersikap seperti perempuan akan diledek dengan kata banci. Jadi saya tidak tahu tentang kata gay sampai saya SMP. Saya mendengarnya dari buku, majalah, televisi. Dan saya ingin tahu! Saya mencari informasi; bila saya melihat di majalah ada artikel tentang homo, saya pasti membacanya.... Saya belajar tentang semua hal itu dari media massa.... Jadi dengan adanya orang datang dan mengatakan kepada saya "seperti ini," hal itu tidak pernah terjadi. Saya mempelajari semuanya melalui majalah dan koran.... Dan ketika saya membaca hal-hal itu, saya tahu bahwa saya gay.

Bagi orang ini, "homo" merupakan sebuah kategori deskriptif dan kaku, sedangkan "gay" merupakan sebuah kerangka kerja bagi pengertian motivasi masa lalu, keinginan masa kini, dan pandangan masa depan yang belum terungkap. Bagi banyak laki-laki, aspek penting dari saat ini adalah menyadari tentang kemungkinan seksualitas maskulin yang nonnormatif selain "waria." Basir, seorang laki-laki Muslim yang dibesarkan di sebuah kota kecil di Sulawesi, menceritakan tentang dirinya dalam ringkasan wawancara berikut:

TB: Ketika masa remaja, apakah Anda telah tahu istilah gay?

BASIR: Dalam lingkungan saya pada waktu itu, kebanyakan orang belum tahu. Tetapi karena saya banyak membaca, membaca banyak berita, saya sudah tahu. Saya sudah tahu bahwa saya gay. Melalui membaca saya tahu tentang dunia gay...

TB: Majalah seperti apa?

BASIR: Majalah-majalah gosip, Anda tahu bahwa majalah-majalah tersebut selalu berbicara tentang bintang ini dan itu dan desas-desus bahwa seseorang tersebut gay. Sehingga hal tersebut memperluas wawasan saya, dan membuat saya menyadari "Oh, ada orang lain seperti saya".

Seorang laki-laki Hindu dari Bali yang berumur hampir tigapuluh tahun menyatakan bahwa: “Di tahun pertama SMA, saya mulai berpikir. Saya mulai berpikir keras: mengapa saya suka laki-laki? Karena teman-teman saya suka perempuan. Jadi dari saat itu pertanyaan-pertanyaan mulai memenuhi benak saya, tetapi belum terjawab.... Saya beralih ke media cetak. Jadi bila ada berita tentang masalah gay pasti saya membacanya—surat ke editor yang menanyakan ‘mengapa saya seperti ini?’, laporan dalam majalah-majalah perempuan, dan sebagainya”.

Pada suatu siang saya sedang berbicara dengan Darta, seorang laki-laki Ambon yang belum menikah, berumur sekitar tigapuluh dan hidup dengan keluarganya di Surabaya. Kami berdua sendirian di ruang tamu, sedang anggota keluarganya sibuk di belakang. Saya menyadari bahwa kalau kami berbicara bahasa Indonesia, mereka bisa mendengarkan percakapan kami, tapi Darta nampaknya tidak terganggu. Sambil duduk di lantai rumah yang dingin, saya memandangnya dan bertanya: “Apakah keluarga Anda sudah tahu tentang Anda?” Darta menjawab, “Yah, mereka tahu bahwa saya ngondek [feminin] dan saya melakukan hubungan seks dengan laki-laki. Gak masalah. Mereka tidak mengatakan bahwa itu dosa atau apapun. Setelah mereka membaca majalah-majalah, mereka tahu dan mengerti, dan menerima saya.”

“Majalah seperti apa yang mereka baca?” tanya saya.

“Majalah-majalah perempuan seperti *Kartini*. Majalah-majalah itu selalu memiliki kolom gosip. Jadi dari situlah mereka tahu.”

“Kapan pertama kali Anda mendengar tentang gay?”

“Saya juga membaca tentang hal itu dari majalah-majalah. Ketika pertama kali saya dengar tentang kata gay, saya di SD kelas lima atau enam [sekitar 1985], di Pulau Ambon di mana saya dibesarkan. Di sanalah pertama kali saya dengar tentang lesbi. Tahu enggak, sebelumnya—gay belum ada. Tetapi lesbi sudah ada dalam majalah perempuan... dan saya banyak membaca majalah-majalah tersebut karena mama berlangganan. Mama dan saya suka membaca artikel-artikel tentang penyimpangan seksual. Saya selalu ngondek, dan suatu ketika dia bahkan mengatakan bahwa saya lesbi! Karena dia tidak mengenal istilah gay; istilah tersebut ketika itu belum umum. Tetapi akhirnya saya dapat gay juga. Itu juga dari majalah. Ada cerita tentang keluarga raja Inggris yang bersejarah... Richard siapa gitu. Ketika saya melihatnya, saya berpikir bahwa ‘ada orang lain seperti saya.’”

Karena gambaran gay dan lesbi tercampur dalam media massa ini, kebanyakan perempuan lesbi, seperti perempuan Bali berikut ini, juga mendapat subyektivitas mereka melalui media massa: “Saya tidak menggunakan kata lesbi karena saya bahkan tidak tahu istilah tersebut [ketika saya masih muda]. Saya tidak mendengar tentang kata lesbi sampai sekitar tahun 1990, dengan membacanya dari sebuah majalah. Ketika saya membaca tentang lesbi dan yang dimaksudkannya, segera saya berpikir ‘Itulah saya!’” Sukma, seorang Muslim yang mengistilahkan dirinya sendiri sebagai hunter [tomboi] yang lesbi, mengingat bahwa walaupun dia berhubungan seksual dengan perempuan lain di awal masa remajanya, “saya belum tahu tentang hunter, tetapi saya tahu lesbian, lesbi, saya tahu. Saya sudah—saya sudah

membacanya, tahu enggak? Dalam majalah, melalui pergaulan dengan teman-teman yang menyebutnya, melalui hal-hal seperti itu.” Sukma berbicara tentang artikel-artikel pendek dalam surat kabar yang kadang-kadang menyebut tentang bagaimana perempuan bisa melakukan hubungan seksual dengan perempuan, dan menyimpulkan bahwa “Lewat itu saya bisa tahu bahwa saya itu lesbi.”

Bagi orang-orang Indonesia ini, periode sebelum tahu tentang istilah gay atau lesbi biasanya dialami secara lokal; lokal merupakan ruang sosial untuk mereka yang “belum gay” atau “belum lesbi.” Yang mereka jelaskan ketika mereka bertemu konsep gay atau lesbi melalui media massa merupakan saat kesadaran yang melibatkan suatu perubahan skala seksualitas; itu bukan hanya bahwa nafsu sesama jenis bisa merupakan semacam subyektivitas, tetapi juga bahwa skalanya translokal. Deictic “*Itulah saya*” menempatkan dirinya dalam sebuah hubungan dialogis dengan *Orang lain* [the Other] yang jauh tetapi akrab. Pada satu tingkat skala ini adalah nasional. Salah satu alasan untuk hal ini bahwa media massa, melaluinya orang-orang Indonesia mengetahui subyektivitasnya sebagai gay atau lesbi, menggunakan bahasa nasional, bahasa Indonesia (bukan bahasa-bahasa yang dietnolokalisasi seperti bahasa Jawa atau Bugis), dan memakai tema-tema kesatuan nasional dan patriotisme. Alasan kedua adalah, tidak seperti PTE, konsep-konsep gay dan lesbi dipandang sebagai tidak mungkin disesuaikan dengan etnolokalitas: tidak ada yang mempelajari apa arti gay dan lesbi melalui “kebudayaan Makasar” atau “kebudayaan Jawa.” Orang-orang yang gay atau lesbi menganggap diri mereka sebagai *orang Indonesia* dari sudut seksualitas mereka. Di tingkat kedua, orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi, tidak seperti waria, melihat subyektivitas mereka sebagai berhubungan dengan komunitas yang dibayangkan sebagai transnasional: adalah seolah-olah mereka merupakan satu pulau di dalam sebuah nusantara global dari orang-orang gay dan lesbian. Bagaimana media massa bisa begitu berpengaruh, secara tidak diramalkan, dari pinggir?

Peran media massa mencolok, karena media massa di Indonesia sedikit sekali peliputan tentang orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi yang terbuka: sementara peliputan meningkat, apa yang biasanya masih ditemui oleh orang Indonesia melalui media massa adalah gosip tentang selebriti Indonesia, dan khususnya gosip tentang selebriti orang Barat. Sebaliknya dengan sekian negara-negara pascakolonial seperti India, kini pertunjukan film dan televisi yang diimpor sangat substansial di Indonesia, dan kebanyakan orang Indonesia, bukan hanya yang gay dan lesbi, belajar tentang Barat melalui media massa, bukannya melalui “pengalaman langsung hidup di luar negeri” (Utomo 2002:211). Walaupun ada suatu tradisi lama tentang pembuatan film di Indonesia, kembali ke awal abad duapuluh, dan pada titik tertentu mengumpulkan pemirsa secara nasional, pada akhir tahun 1990an industri film Indonesia umumnya memproduksi hanya limabelas sampai duapuluh film per tahun, kebanyakan film-film erotis dengan anggaran rendah yang langsung diputar ke bioskop-bioskop kelas dua atau tiga (Ryanto 1998:42).⁸ Homoseksualitas begitu jarang muncul sehingga pada tahun 1997, seorang wakil dari PT Virgo Putra Film mencatat sehubungan dengan film Metropolitan Girl, bahwa “film tersebut sangat hebat, karena ada adegan lesbian,



Gambar 3-3
Lelaki Gay digambarkan
seperti kerasukan nafsu bina-
tang. Bali Post, 1 Maret 1998:12.

sesuatu yang belum pernah muncul dalam film Indonesia sampai saat ini.”⁹ Media cetak sering memuat artikel-artikel tentang kejahatan seks “hetero,” dengan deskripsi tentang polisi yang membubarkan “pesta seks,”¹⁰ penangkapan pekerja seks, atau menyita pornografi. Peliputan tentang seksualitas semacam itu kadang-kadang dihubungkan dengan globalisasi, tetapi homoseksualitas pada umumnya tidak menerima penyebutan secara langsung, seperti dalam sebuah editorial tahun 1996 sebagai berikut:

Kecepatan informasi dan tingginya mobilitas orang di bumi ini telah mengakibatkan interaksi sosio budaya. Dalam interaksi sosio budaya ini muncul proses pengaruh, peniruan dan identifikasi... [Kita] harus menjaga interaksi sosio budaya ini... mungkin kita akan kehilangan identitas sosial kita sebagai orang Indonesia. ... Jadi jangan heran bila hubungan pranikah, hubungan seksual di luar nikah, pelecehan seksual, pemerkosaan, kumpul kebo, penyimpangan seksual, ketidaksetiaan dan hal-hal serupa sudah tidak dianggap aneh lagi.¹¹

Pada tahun 1900an, perempuan lesbi tetap menerima perhatian lebih besar di media massa (yaitu, penjiwaan), dibandingkan laki-laki, tetapi fokusnya berubah dari perempuan lesbi kelas bawah ke tokoh-tokoh hiburan, dari pasangan ke perempuan individu, dari upacara sampai aksi seks, dan dari perempuan yang mengidentifikasi diri sendiri sebagai lesbi ke spekulasi tentang homoseksualitas tersembunyi. Sebuah contoh adalah tentang wawancara *Nusa* tahun 1998 tentang aktris Inneke Koesharwati. Artikel yang berjudul “Devi Memang Sering Saya Peluk”, berkisar sekitar tuduhan bahwa Inneke adalah kekasih lesbi aktris lain, Devi Permatasari: “Untuk meyakinkan publik.... [Devi] melangsungkan pernikahan dengan [aktor laki-laki] Candra Priatna. ‘Masyarakat dibuktikan bahwa saya tidak lesbian,’ ungkap Devi. Bagaimana dengan Inneke sendiri? Baginya, berita pernikahan rekan Devi sudah cukup menolak gosip yang sudah beredar selama ini. ‘Mau bukti apa lagi. Yang pasti saya wanita normal.’”

Peliputan tentang laki-laki gay telah cenderung mengikuti pola yang sama, dengan tekanan pada seksualitas gay sebagai sifat buruk kalangan eksekutif. Sebuah artikel

di Bali Post yang berjudul “Homoseksual” merupakan contoh. Dibuka dengan sebuah lukisan yang menggambarkan laki-laki homoseksual sebagai “mencari daging” atau memiliki nafsu binatang (gambar 3–3), kolumnis yang seorang andrologis-seksologis” mencetak kembali dua surat. Dalam surat yang pertama, “DP” menjelaskan bahwa dia berteman dengan seorang laki-laki yang membanjiri dia dengan kebaikan, dan mengundangnya untuk menginap semalam di sebuah hotel, yang kemudian laki-laki tersebut merayunya. Yang kedua, “WA” menjelaskan bahwa dia terangsang ketika melihat laki-laki bercelana ketat atau bercelana dalam ketat. Keduanya bertanya kepada kolumnis, “Apakah saya seorang homoseksual?” Kolumnis menjawab “Tidak” kepada keduanya, karena yang pertama “menerima stimulasi seksual secara intensif,” dan yang kedua karena “hanya karena dia suka seorang laki-laki ganteng, hal tersebut tidak mengindikasikan bahwa WA homoseksual.” Dengan menekankan pentingnya kebiasaan, kolumnis tersebut mengingatkan DP untuk jangan mengulang pengalamannya dengan laki-laki lain, dan kepada WA untuk menghindari bertemu laki-laki yang hanya bercelana dalam saja, agar mereka berdua tidak menjadi terbiasa dengan homoseksualitas.

Ketika orang Indonesia bertemu homoseksualitas orang Barat dalam media massa, apa yang biasanya mereka lihat bukanlah liputas khusus selama satu jam tentang “Homoseksualitas di Barat;” bahkan jarang liputan tentang asksi unjuk rasa, seperti dilihat oleh Hasan. Biasanya, orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi lihat peliputan yang singkat dan sebentar-sebentar: sebuah peliputan sekitar limabelas-detik tentang diagnosis AIDS Rock Hudson; sebuah editorial tentang peran Al Pacino dalam film *Cruising*; laporan-laporan tentang kematian Freddie Mercury, penyanyi dari kelompok band rock Queen, karena AIDS pada tahun 1991; sebuah kolom gosip tentang Elton John atau Melissa Etheridge; atau gosip akibat pengaruh film terkenal *Titanic*, di mana dikatakan bahwa mungkin Leonardo Di Caprio gay. Jelas beda dengan peliputan Liberty tentang perkawinan Jossie dan Bonnie pada tahun 1981: tekanan telah berubah dari Indonesia ke luar, dari pasangan ke individu, dari yang diketahui ke yang didugakan, dan dari kriminalitas antara kaum miskin sampai perilaku kaum elit. Sepanjang perhatian kepada penghibur yang orang Barat ini telah hadir peliputan yang lebih besar tentang homoseksualitas di luar Indonesia.

Sepanjang tahun 1980an dan 1990an, semakin banyak program-program yang diimpor mempresentasikan karakter-karakter gay dan lesbian. Khususnya ketika homoseksualitas secara relatif merupakan elemen kecil terhadap alur cerita—seperti dalam film-film *Cruising* atau *The Wedding Banquet*, dan pertunjukan televisi seperti *Melrose Place*—program-program semacam itu sulit untuk menyensor berdasarkan elemen-elemen homoseksualitas mereka. Walaupun beberapa laki-laki gay dan perempuan lesbi sempat menonton film-film semacam itu, karena film-film tersebut bisa ditonton di Indonesia, atau semakin tersedia dalam video atau VCD, apa yang paling signifikan ditemukan oleh orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi di tahun 1990an dan awal 2000an adalah dari media cetak yang diedarkan secara nasional, khususnya surat kabar dan majalah perempuan seperti *Kartini* dan *Femina*. Dalam media cetak nasional tersebut, referensi terhadap homoseksualitas pada

umumnya negatif—para psikolog yang menyimpulkan bahwa homoseksualitas merupakan suatu patologi, pengungkapan kejahatan, atau kolom-kolom gosip yang mengejukkan. Misteri tentang bagaimana orang Indonesia mendapat subyektivitas gay dan lesbi memperdalam pertentangan dengan paradoks ini: adalah media massa umum yang memainkan peran krusial, namun “homoseksualitas”—di Barat maupun di Indonesia—nampaknya disebutkan cukup jarang dan tidak konsisten dalam media massa ini. Pengaduan tentang tayangan dari Barat yang dianggap kemerosotan seksual biasanya menekankan seks pranikah, perselingkuhan, dan “kumpul kebo” antara laki-laki dan perempuan, bukannya homoseksualitas.

Dimulai pada pertengahan tahun 1990an, kehadiran suara gay dan lesbi di media massa umum semakin besar, walaupun masih relatif kecil, dengan peningkatan yang menonjol setelah tahun 2002. Kalau orang gay atau lesbi terbuka di media massa, hal ini merupakan sebuah tindakan radikal, karena hal tersebut meruntuhkan batas antara dunia gay dan lesbi dengan dunia normal; jadi kehadiran tersebut bisa memiliki konsekuensi serius, termasuk mempermalukan keluarga bahkan dikeluarkan dari rumah atau tempat kerja. Ilmuwan dan aktivis Dédé Oetomo tetap bersuara paling mencolok tentang gay dan lesbi di media massa; sedikit artikel tentang homoseksualitas gagal untuk menyebutkan namanya, dan pada beberapa kesempatan dia telah muncul dalam esai-esai dengan foto penuh warna, lengkap dengan pasangan, rumah dan mobilnya—elemen-elemen yang menandainya (dan kebanyakan gambaran tentang subyektivitas gay dan lesbi di media massa pada tahun 1990an) sebagai orang kelas menengah.¹⁸ Pada tanggal 9 Juni 1997, Oetomo muncul di *talk show* “Buah Bibir,” dengan emsi Debra Yatim. Debra adalah seorang perempuan yang dikenal karena hubungannya dengan lingkaran isu hak-hak perempuan, tayangan televisi tersebut terkenal karena topik-topiknya yang sensasional seperti masalah perselingkuhan dan kekerasan domestik. Topik diskusi pada tanggal 9 Juni tersebut adalah tentang perempuan lesbi, dengan Oetomo sebagai bintang tamu, yang siap diidentifikasi secara publik sebagai homoseks (beberapa perempuan lesbi hadir dengan muka mereka digelapkan). Ini merupakan pertama kali bahwa subyektivitas gay dan lesbi muncul dengan begitu terbuka di televisi nasional. Ketika Menteri Penerangan Hartono mengkritik RCTI (yang memproduksi “Buah Bibir”), demikian juga SCTV yang memproduksi program serupa berjudul “Potret,” Yatim membela dengan menghimbau pada PTE dan gaya: “gemblok di Ponorogo telah ada lama sekali, dan di Indramayu [Jawa Barat] ada tarian tayuban dalam gaya homo, dan bahkan di candi Borobudur ada gambar timbul tentang homoseksualitas.” Ketika Menteri Agama Tarmizi Taher menambahkan bahwa “promosi tentang gay dan lesbianisme” seharusnya tidak “diberi kesempatan” dalam televisi, radio atau forum publik lain, para editor *Kompas* bercanda, “Tapi bagaimana dengan orang-orang bencong yang hampir selalu ada dalam setiap telekomedi, Pak?”—menggarisbawahi tentang bagaimana posisi subyek waria kurang mengancam dibandingkan dengan posisi subyek gay dan lesbian, yang jelas baru di Indonesia dan penuh hubungan dengan subjektivitas seksual di luar negeri.

Perempuan lesbi lebih jarang muncul di media massa berdasarkan kehendaknya sendiri. Seorang perempuan Bali lesbi yang pernah muncul di majalah turis *Bali Eko* pada

pertengahan tahun 1990an mengingatkan bahwa “majalah tersebut dalam bahasa Inggris... dan dalam artikel nama saya muncul, menggunakan nama asli, dan bicara tentang betapa berat menjadi lesbi di sini.... Pada awalnya orangtua dan keluarga saya marah—“bagaimana kamu bisa melakukan hal ini,” kata mereka—tetapi saya pikir kejadian tersebut ada gunanya juga. Hal itu mendorong kita untuk berbicara lebih banyak tentang hal ini, tetapi mereka masih mendorong saya untuk menikah.”

Sejak tahun 2002 beberapa stasiun televisi swasta telah menayangkan segmen sepuluh sampai tigapuluh menit tentang kehidupan gay dan lesbi di Indonesia, termasuk wawancara secara tatap muka. Topik-topik gay dan lesbi telah muncul dalam *talk show* dengan lebih reguler, misalnya semakin banyak selebriti seperti Ivan Gunawan yang secara terbuka membuka dirinya sebagai gay. Film *Arisan!* mempunyai alur cerita besar tentang perjuangan Sakti, seorang laki-laki gay, untuk menerima dirinya sendiri dan menemukan cintanya dengan laki-laki lain. Walaupun kehidupan kelas atas Sakti sangat berbeda dengan kehidupan kebanyakan laki-laki gay, film yang memuat dua kali ciuman di layar antara Sakti dan kekasihnya, dipertunjukkan secara besar-besaran di bioskop-bioskop dan melalui video. Dan lagi, semakin banyak buku tentang kehidupan gay yang muncul, yang umumnya berfokus tentang orang-orang Jakarta kaya, yang memperinci dunia pesta-pesta seks elit dan orang kaya, dunia yang asing dibandingkan kehidupan kebanyakan orang Indonesia yang gay dan lesbi [mis. Priaga 2003]. Peliputan media massa ini yang lebih sering dan lebih luas mengedarkan cerita tentang kehidupan gay dan lesbi masih penuh prasangka, tetapi jelas akan mempunyai konsekuensi yang tidak diperkirakan sebelumnya tentang bagaimana orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi akan memahami subyektivitas mereka di tahun-tahun mendatang.

Kadang-kadang orang-orang Indonesia yang gay atau lesbi merespon peliputan yang tidak disenangi, seperti dalam sebuah pertukaran surat dari surat kabar *Surya* di Surabaya pada tahun 1998. Pada tanggal 8 Januari, koran tersebut menerbitkan sebuah surat yang dilayangkan oleh seseorang yang menggunakan inisial “M.Y.R.” yang mengklaim bahwa “Dalam era globalisasi ini, semua hal menuntut keterbukaan.... Sampai sekarang saya sudah selalu menganggap kehidupan orang gay sebagai sesuatu yang normal, dengan catatan bahwa segala sesuatunya sudah selalu dibatasi pada persahabatan dan komunikasi. Tetapi setelah lebih dari seminggu melakukan penelitian di Surabaya, saya menjadi grogi. Ternyata kehidupan orang gay di sana hanya merupakan sebuah topeng bisnis, untuk mendapatkan uang dengan mudah.” Seminggu kemudian koran tersebut memberikan respon dari “A.T.” Setelah menjelaskan tentang bagaimana dia mengenal dunia gay sejak tahun 1984, dan bahkan pernah muncul dalam majalah *Intisari* pada bulan Mei 1993 dalam sebuah artikel tentang isu gay, A.T. menekankan bahwa “Selama ini saya tidak pernah tahu bahwa ada laki-laki gay yang menjual dirinya untuk uang. Apa yang saya tahu adalah bahwa ada orang-orang hetero (ada beberapa yang sudah berkeluarga) yang melacurkan diri mereka untuk uang.... Janganlah hanya berdasarkan penelitian Anda pada pekerjaan seminggu dan kemudian menarik kesimpulan.”

Umpan balik semacam itu bisa muncul dalam bentuk-bentuk lain. Suatu hari pada bulan Maret 1998, saya sedang santai di salah satu salon yang dimiliki oleh seorang gay di bagian selatan Bali, ketika tiba-tiba ada dua orang yang anggota sekelompok gay di daerahnya masuk. Dengan melemparkan helem mereka di atas sofa, dan menepikan setumpuk majalah *wantia* dengan kertas mengkilap, mereka duduk dan mulai berbicara dengan asyik: "Kami diundang untuk menghadiri *show* radio ini tiga hari lalu, untuk berbicara tentang bagaimana menjadi gay, dan tadi pagi kami mengundang [secara anonim] dengan satu orangtua seseorang gay dan seorang psikolog." Laki-laki yang satunya menyetujuinya: "Tetapi psikolog itu bodoh sekali! Dia tidak tahu masalahnya. Dia terus mengatakan bahwa itu merupakan penyakit, bahwa bila seorang klien menikah dan memiliki anak-anak dia akan sembuh. Kami mendebatnya sepanjang *show*".

Sekali-sekali, media massa meliput kegiatan organisasi gay dan lesbi di Indonesia. Salah satu contoh terbesar adalah lima seri yang dipublikasikan oleh surat kabar *Nusa* dari tanggal 23–28 November 1997, yang meliput tentang Kongres Nasional Ketiga Gay dan Lesbi Indonesia di Denpasar, Bali. Sebagian besar reportasenya sensasional, berfokus pada praktek-praktek seksual dan menuntut bahwa para hadirin malu dan diam-diam. Namun, peliputan terakhirnya—berjudul "'Obat' Yang Membuat Orang Yang Menyukai Kaum Sejenis Bahagia: Diakui Oleh Masyarakat"—menyelidiki, walau hanya secara singkat, politik penerimaan yang dibicarakan oleh banyak peserta konferensi. Dengan berfokus pada fakta bahwa waktu itu belum ada organisasi gay atau lesbi yang pernah diakui oleh pemerintah, dalam konteks di mana banyak organisasi waria begitu diakui, artikel tersebut menekankan bahwa "sulit bagi organisasi-organisasi gay dan lesbi dilegalisasikan oleh pemerintah, karena identitas gay tidak eksis dalam sistem administrasi pemerintah." Seperti dalam kasus perkawinan Bonnie dan Jossie dua dasawarsa sebelumnya, isu pokok bukanlah tindakan seks, melainkan penerimaan dan pengakuan.

Jadi, posisi-posisi subyek gay dan lesbi membuat kita menuju pada masalah sosiologis khusus. Sebagai kelas menengah baru yang konsumeris, yang muncul setelah krisis minyak tahun 1970an, orang Indonesia mulai mempelajari tentang kemungkinan menganggap diri sebagai orang gay atau lesbi melalui penerimaan pesan dari media massa yang bersifat sebentar-sebentar. Pesan-pesan ini tidak bermaksud untuk menyampaikan kemungkinan sejenis kedirian. Mereka sering bersifat mencemarkan dan menolak, tetapi yang terpenting mereka *tidak lengkap*. Karena saya telah menumpulkan sejumlah contoh, kekuatiran saya memberikan kesan salah, yaitu bahwa peliputan tentang homoseksualitas muncul secara sehari-hari. Namun biasanya diskusi-diskusi tentang "homoseksualitas" ini merupakan hanya saat-saat terisolasi dalam dengungan dan keriuhan reportase lain, bahkan pada awal tahun 2000an. Bukan rangsangan ke dalam wacana ("*incitement to discourse*") seperti diteorisasi oleh Foucault, ataupun "pemanggilan" seperti diteorisasi oleh Althusser. Namun akibat bisikan parsial ini, gosip sporadis, dan wawancara sekali-sekali ini adalah wacana yang tetap menambah dan yang terhubung secara tidak langsung dengan

subyektivitas gay dan lesbi, wacana yang telah mencapai sudut-sudut terjauh dari Indonesia. Wacana ini telah membangunkan ide bahwa orang bisa memahami kediriannya dari perspektif nafsu homoseksual sesama gender, sehingga subyektivitas gay dan lesbi dapat dianggap mempunyai kesamaan—memang, sehingga subyektivitas gay dapat dianggap lebih dekat subyektivitas lesbi daripada subyektivitas waria. Media ini menyebarkan ide bahwa subyektivitas gay dan lesbi eksis, sementara kabur, tidak lengkap dan bertentangan tentang bagaimana subyektivitas-subyektivitas apa isinya dalam praktek setiap hari. Mereka juga mengimplikasikan bahwa subyektivitas-subyektivitas ini merupakan fenomena yang terdapat di seluruh Indonesia, tidak dietnolokalisasi dan mengandung berbagai jenis “persamaan keluarga” dengan subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbian di luar Indonesia. Dari awalnya sampai saat ini, media-media ini telah “mengekspos” bukan sebuah wacana tentang homoseksualitas yang diartikulasikan secara lengkap, tetapi suatu seri referensi yang tidak lengkap dan bertentangan, dalam terjemahan, kadang-kadang secara terbuka mencemarkan dan memusuhi. Itu bukanlah suatu penyebaran penganggapan, melainkan kumpulan sembarangan yang baru diatur dalam Indonesia sendiri. Namun dari “terjemahan” reportase yang bersifat sebentar-sebentar ini terwujud subyektivitas, melaluinya banyak orang Indonesia menjalankan kehidupan mereka. Pada tahun 1980an, seorang Indonesia mungkin menemukan reportase semacam paling banter beberapa kali setahun, apabila dia adalah seseorang yang gemar membaca; pada tahun 1990an dan 2000an reportase tersebut menjadi lebih sering, tetapi masih minim dibandingkan semua topik-topik di segala bidang yang muncul di media massa. Kemudian pertanyaannya adalah, bagaimana mode subyektivikasi menjadi terbentuk ketika bidang sosial di mana mereka terbentuk bukan wacana maupun “wacana kebalikan” (yaitu, “*reverse discourse*”). Media massa Indonesia tentu tidak bermaksud untuk memulai kemungkinan posisi-posisi subyek gay dan lesbi, demikian juga program-program impor yang sering mereka siarkan kembali; nyatanya, mereka jarang mengambil sikap negatif terhadap posisi subyek gay dan lesbi. Namun, media massa inilah yang dalam setiap pengertian yang sangat nyata, memungkinkan subyektivitas gay dan lesbian, seperti konsep nasionalisme yang sangat manjur secara sosial di seluruh dunia tidak mungkin eksis sebelum percetakan diciptakan oleh Gutenberg, lebih dari 500 tahun yang lalu.

“MASALAH” SULIH SUARA

Eros dan bahasa bertautan di setiap titik. Persetubuhan dan wacana, kopula dan hubungan intim, merupakan subkelas dari komunikasi yang fakta dominan.... Seks merupakan suatu tindakan yang pada dasarnya semantik... seksualitas manusia dan bahasa [bersama] menghasilkan... proses.... melaluinya kita telah menciptakan ide “saya” dan “lain dari saya.”

—George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*

Media massa menjadi penting di nusantara jauh sebelum subyektivitas gay dan lesbi ada di Indonesia. Dari akhir abad sembilanbelas sampai pertengahan abad kedua puluh,

media cetak memainkan peran sentral dalam pembentukan nasionalisme di antara rakyat yang beragam dengan Hindia-Belanda. Media cetak juga penting dalam pembentukan bahasa Indonesia (suatu dialek bahasa Melayu yang sebelumnya digunakan sebagai bahasa perdagangan) menjadi bahasa komunitas baru yang dibayangkan ini. Bahasa ini merupakan suatu bahasa yang bisa memungkinkan komunikasi di antara masyarakat yang menggunakan sekitar 550 bahasa, atau kira-kira “sepersepuluh dari semua bahasa di dunia” (Sneddon 2003:5). Media elektronik telah meningkat secara signifikan: sampai akhir tahun 1990an masing-masing dari lima stasiun swasta Indonesia mengimpor sekitar tujuh ribu pertunjukan per tahun, banyak darinya yang berasal dari Amerika Serikat (Republika 1996), dan pada awal tahun 1990an sulih suara menjadi semakin populer dalam mempresentasikan siaran-siaran ini kepada pemirsa Indonesia (Lindsay 2005).

Dalam konteks inilah bahwa dalam sebuah konferensi pers pada tanggal 4 April 1996, setahun setelah salah satu stasiun televisi swasta Indonesia disiarkan secara nasional untuk pertama kalinya, Menteri Penerangan Harmoko dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Wardiman Djononegoro mengumumkan bahwa “film-film asing di televisi seharusnya tidak disiarkan lagi dalam versi bahasa aslinya, dengan ringkasan dalam bahasa Indonesia atau menggunakan subtitel [yaitu, teks terjemahan yang muncul di bagian bawah layar], tetapi harus diberi sulih suara ke dalam bahasa Indonesia” (Lindsay 2005). Peraturan tentang penyulih-suaraan ini mempunyai pengaruh pada tanggal 16 Agustus, sehubungan dengan hukum penyiaran yang segera diberlakukan, yang memasukkan rangkaian pertama peraturan penyiaran untuk dikeluarkan dalam delapanbelas tahun. Rancangan undang-undang ini, yang waktu konferensi pers dilakukan sudah dibicarakan di DPR selama beberapa bulan, menjadi salah satu dokumen legal yang paling diperdebatkan di periode terakhir Orde Baru. Persyaratan bahwa semua program harus disulih-suarkan ke dalam bahasa Indonesia disambut tanpa keriuhan: seperti yang dinyatakan oleh manajer humas stasiun TPI, banyak program yang diimpor setiap tahunnya oleh stasiun televisi swasta sudah disulih-suarkan karena permintaan pemirsa. Dengan mematuhi tujuan panjang negara tentang pembangunan nasionalisme melalui perencanaan bahasa, manajer humas stasiun RCTI menambahkan bahwa persyaratan tersebut merupakan “kebijakan bagus yang akan membantu membangun ketrampilan bahasa Indonesia dalam masyarakat” (Republika 1996).

Walaupun begitu, dalam waktu sebulan setelah pengumuman tersebut, Aisyah Aminy, seorang juru bicara dari DPR, mengusulkan supaya “masalah sulih suara ini akan didiskusikan lebih mendalam” (Suara Pembaruan 1996). Dengan menampakkan adanya perbedaan pendapat di dalam aparat pemerintah, Aminy mengekspresikan kekhawatirannya bahwa “pada saat ini, film-film asing di televisi tidak disulih-suarkan secara selektif, sehingga menunjukkan banyak hal yang belum cocok dengan budaya kita” (Suara Pembaruan 1996). Pengaruh faksi angkatan bersenjata juga lebih menentang tindakan tersebut, tetapi DPR maju sedikit demi sedikit, memasukkan persyaratan sulih suara dalam rancangan hukum penyiaran pada 6 Desember 1996.

Yang membuat rancangan undang-undang penyiaran menjadi topik diskusi semacam itu adalah karena cara memperdebatkan dan merevisinya yang luar biasa. Sebuah rancangan undang-undang pertama diselesaikan oleh komite legislatif pada awal tahun 1996 dan dikirim ke Parlemen untuk disetujui. Seperti yang biasa terjadi dalam era Orde Baru, rancangan tersebut pada dasarnya telah dibuat oleh presiden, dan bahkan sudah ditandatangani inisialnya (McBeth 1997:24). Pada bulan Desember 1996, Parlemen menyetujui rancangan tersebut secara otomatis, dan mengembalikannya kepada Soeharto untuk ditandatangani. Namun setelah tujuh bulan, pada tanggal 11 Juli 1997, Soeharto membuat kejutan: dalam sebuah surat resmi dia menolak menandatangani rancangan undang-undang penyiaran dan mengembalikannya ke Parlemen untuk direvisi, dengan menyatakan bahwa "beberapa pasal akan terlalu sulit untuk diimplementasikan karena masalah teknis" (Kompas 1997; Soeharto 1997). Tindakan yang tidak konstitusional ini merupakan kejadian pertama dalam sejarah Indonesia, bahwa seorang presiden menolak untuk menandatangani sebuah rancangan undang-undang yang sudah lolos di DPR. Sebuah penolakan yang semakin mengejutkan karena dia telah memberikan persetujuan terhadap rancangan awal (Kompas 1997). DPR memperdebatkan tentang revisi yang diminta presiden mulai pada tanggal 18 September 1997, dan ditandai dengan interupsi yang tidak biasa (untuk era Soeharto) dari anggota Parlemen, dan memanasakan argumentasi tentang hubungan eksekutif-legislatif.

Akibat dari penolakan presiden, sumber-sumber pemerintah memberikan cerita-cerita yang saling bertentangan tentang isu tersebut. Namun salah satu isu yang menonjol adalah karena budayanya, bukannya ekonomi langsung, di situ ditekankan pada dekrit tentang sulih suara. Yang terkemuka adalah masalah pembalikan total yang terjadi selama revisi secara parlementer: ketika sudah selesai pada bulan Desember 1997, Pasal 25 dari rancangan undang-undang tentang sulih suara tersebut "telah sangat berkebalikan. Semua film-film asing berbahasa non-Inggris untuk selanjutnya harus disulih-suarakan ke dalam bahasa Inggris, dan semua film asing dipertunjukkan dengan subtitel bahasa Indonesia" (Lindsay 2005). Mengapa perubahan total ini? Seperti yang belakangan dikatakan oleh seorang pembela:

Sulih bahasa dapat mengakibatkan keretakan komunikasi keluarga. Sebab, rusaknya jati diri anggota keluarga akibat proses adaptasi nilai-nilai asing yang "diindonesiakan" lewat proses sulih suara dalam film layar kaca dan layar lebar, akan mendorong timbulnya perasaan menjadi "orang lain" (asing) di antara anggota keluarga, yang sesungguhnya bukanlah orang asing.... pada saat orang Indonesia memirsakan sinetron, film seri, juga siaran lain yang bahasa aslinya telah diubah ke bahasa nasional kita, maka orang Indonesia akan menganggap para lakon di media itu merupakan bagian dari dirinya. Seolah kultur di balik semua lakon tersebut, adalah juga kultur bangsa kita. (N. Ali 1997:341-42, penekanan ditambahkan)

Akhirnya, versi akhir dari rancangan tersebut memang melarang penyulih-suaran terhadap sebagian besar program asing ke dalam bahasa Indonesia. Walaupun begitu, apa

yang menarik dari tujuan kita di sini adalah perdebatan itu sendiri. Mengapa, pada saat ini pada tahun 1997—seolah-olah memberi pertanda lengsernya Orde Baru pada tahun berikutnya—masalah terjemahan menjadi topik pokok kegelisahan politik dan budaya? Apa yang membuat kemampuan Sharon Stone atau Tom Cruise untuk “berbahasa Indonesia” tidak lagi menjadi sesuatu yang disambut untuk membantu perkembangan ketrampilan linguistik, malahan menjadi suatu kekuatan yang mengganggu, yang mengancam kemampuan warganegara yang baik untuk membedakan diri sendiri dari Yang Lain? Mengapa, waktu krismon dan rasa ketakutan masa depan tinggi di nusantara, kekuatiran negara tiba-tiba terpusat kembali bukan tentang hal-hal yang mungkin bisa melimpah perasaan kesetiaan terhadap negara (seperti agama, daerah, atau suku), seolah-olah afiliasi transnasional akan menggantikan nasionalisme, sehingga dijadikan sekunder? Dan apa yang mungkin merupakan hubungan tersembunyi antara kontroversi soal sulih suara dengan peran pokok media massa dalam subyektivitas gay dan lesbi?

SULIH SUARA BUDAYA

Sebuah kesalahan, salah membaca, mengawali sejarah modern subyek kita. Bahasa-bahasa Rumawi mengasalkan istilah-istilah mereka untuk “terjemahan” dari traduecere, karena Leonardo Bruni salah menginterpretasikan sebuah kalimat dalam Noctes oleh Aulus Gellius, di mana sebenarnya Bahasa Latin menandakan “memperkenalkan, membawa kepada.” Poin tersebut kecil tetapi bermakna. Sering dalam sejarah terjemahan, salah baca yang menguntungkan merupakan sumber kehidupan baru.

—George Steiner, *After Babel:
Aspects of Language in Translation*

Kini kita mempunyai dua masalah yang terpusat pada media massa. Pertama: bagaimana orang-orang Indonesia akhirnya melihat diri mereka sebagai gay dan lesbi melalui penerimaan yang terpisah-pisah dari pesan-pesan yang dimedia-masakan? Kedua: mengapa masalah penyulih-suaraan pertunjukan televisi asing ke dalam bahasa Indonesia memprovokasi salah satu krisis konstitusional terbesar dalam sejarah Indonesia? Saya berpikir bahwa masalah pertama bisa disampaikan melalui masalah yang kedua. Pada dasarnya, kedua kumpulan fakta sosial ini bisa di “sulih-suarkan,” dengan akibat menimbulkan kesamaan yang mengherankan dan gaung-gaung yang tidak tersangka. Kedua masalah ini mengajukan pertanyaan tentang terjemahan dan keaslian di dunia yang sudah terglobalisasi. Penyatuan terjemahan dan keaslian ini sangat berbau gender dan seksualitas dalam tradisi Barat, yang “menyatakan bahwa dalam aslinya apa yang alami, jujur, dan menurut hukum; dan dalam tiruan, apa yang artifisial, palsu dan berkhiatan... seperti perempuan, menurut pepatah, terjemahan seharusnya indah atau setia” (Chamberlain 2000:315). Teks yang “asli” dimaskulinisasikan, terjemahan yang “tidak asli” difeminisasikan, dan proses terjemahan diheteroseksualisasikan. Dari perspektif dominan

ini, baik sulih suara maupun seks homoseksual nampak steril, gagal dan tidak setia. Posisi-posisi subyek gay dan lesbi menuntut pandangan *queer* tentang terjemahan: Berapa lama sebelum sebuah kata tidak lagi menjadi sebuah “kata pinjaman?”

Jauh sesudah menyadari tentang adanya hubungan antara media massa dan subyektivitas gay dan lesbian ini, saya telah tahun tentang kontroversi sulih suara. Saya telah lama bingung dengan masalah posisi-posisi subyek gay dan lesbi tanpa mendapatkan kesimpulan yang memuaskan, khususnya tentang masalah kedirian. Apakah orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi betul-betul hanya meniru Barat? Apakah mereka terputus dari tradisi mereka ketika mereka menduduki posisi-posisi subyek gay atau lesbi? Atau sebagai kemungkinan lain, apakah orang-orang Indonesia ini “*queering*” kapitalisme global, yaitu mengkritiknya dari perspektif seksualitasnya, menumbangkan heteronormativitasnya dan membangun suatu gerakan yang dibaktikan kepada hak asasi manusia? Apakah mereka melemparkan istilah-istilah gay dan lesbian secara taktis, sebagai suatu lapisan menyelimuti keaslian yang lebih dalam?

Gagasan “sulih suara budaya” memperbolehkan pikiran saya keluar kebuntuan “boneka globalisasi” versus “lapisan menyelimuti tradisi.” Melalui pertemuan perorangan dengan media massa—seperti membaca majalah ibu kita, atau membaca kolom nasihat dalam surat kabar kota, atau menonton peliputan televisi tentang sebuah pawai gay di Australia orang-orang Indonesia membangun subyektivitas dan komunitas. *Membangun* merupakan kata yang salah; membangun mengandung arti sebagai merencanakan sendiri, dan secara sadar membentuk sesuatu. Lebih cocok mengatakan bahwa orang-orang Indonesia ini “mendekati” subyektivitas gay dan lesbi melalui menjedi terbelit dengan pecahan-pecahan pesan yang disebarkan oleh media massa; agensi konstruktif mereka, bahkan posisi-posisi subyek gay dan lesbi itu sendiri, diciptakan melalui pertemuan tersebut. Ini tidaklah semata-mata merupakan proses individu; walaupun pertemuan-pertemuan awal dengan majalah atau surat kabar pada umumnya secara perorangan, segera setelah orang tersebut mulai bergaul dengan orang-orang Indonesia yang teridentifikasi sebagai gay dan lesbi, dia mengolah lagi pengertian tentang seksualitas yang dimedia-massakan ini. Cinta, misalnya, merupakan unsur utama dalam subyektivitas gay dan lesbi, tetapi jarang muncul dalam liputan media massa terhadap homoseksualitas.

Sejumlah elemen kebudayaan yang terpisah-pisah dari media massa diubah dengan cara yang tidak dipikirkan sebelumnya—dalam konteks Indonesia, dan proses tersebut mengubah konteks itu juga. Dengan kata lain, orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi “menyulih suara” subyektivitas-subyektivitas seksual yang katanya selalu kebarat-baratan. Seperti sesuatu yang disulih-suarakan, perpaduan tetap penjajaran; batasan antaranya tetap kelihatan. “Bicaraan” dan “isyarat” tidak pernah cocok secara sempurna; menjadi gay atau lesbi dan menjadi orang Indonesia tidak pernah cocok secara sempurna. Bagi orang-orang Indonesia yang gay atau lesbi, seperti dalam sulih suara budaya secara lebih umum, ketegangan ini tidak mungkin diselesaikan; tidak ada versi “asli” di bawahnya,

di mana semuanya jadi utuh. Kita bisa menutup mata dan mendengarkan yang dibicarakan dengan sempurna, atau mematikan suara dan melihat isyarat dengan sempurna, tetapi tidak ada sesuatu asli yang menghubungkan keduanya dalam produksi yang disulih-suarakan. Belum tentu ini merupakan kontradiksi yang tidak bisa tertahan oleh kedirian orang, karena dalam sulih suara orang tidak melihat pada sesuatu yang dianggap asli, namun lebih pada peleburan yang janggal. Ketidakcocokan berada di jantung sulih suara; tidak ada keadaan sebelumnya di mana semua sinkron, dan tidak ada konversi langsung kepada kehidupan yang lain. Di mana terjemahan secara biasa dihantui oleh kegagalan yang tidak bisa dielakkan, sulih suara bersukaria dengan yang cukup baik dan yang tidak lengkap untuk selamanya. Sulih suara tidaklah berketentuan melainkan *heuristic*, interpretatif—seperti banyak pemahaman proyek etnografis.

Adalah dimensi sulih suara ini yang memberi jalan keluar dari dilema palsu antara “boneka globalisasi” versus “lapisan menyelimuti tradisi.” Konsep “sulih suara budaya” mengindikasikan bahwa akar masalahnya adalah gagasan keaslian itu sendiri, paradigma kolonialis yang mengutamakan penjajah yang dianggap “beradab” dibandingkan orang dikolonisasikan yang dianggap “tradisional.” Sejalan dengan observasi bahwa nasionalisme pascakolonial biasanya membalikkan, bukannya memungkir, kategori-kategori pikiran kolonial (inter alia, Gupta 1998:169), negara Indonesia hanyalah membalik biner kolonial, meng-utamakan tradisi dibanding modernitas sebagai pembenaran bagi bangsa. Tentang problem nyata terhadap pembenaran sebuah bangsa yang tradisinya baru-baru dibentuk, negara Indonesia (seperti semua bangsa-negara) telah berusaha untuk menanamkan rasa kebudayaan nasional. Rasa tersebut dibangun pada tiang bahasa Indonesia dan disebarakan melalui media massa. Idenya, melalui media massa warganegara akhirnya mengenali diri mereka sendiri sebagai orang Indonesia asli, pembawa paradoks namanya “tradisi nasional,” yang akan menuntun bangsa melalui tantangan modernitas. Dengan berbicara dalam satu suara “Bahasa Indonesia,” suatu hirarki di mana tradisi lebih dasar daripada modernitas dapat dilestarikan dan disesuaikan dengan negara.

Sulih suara merupakan sebuah terjemahan yang tidak setia—selalu dan secara terbuka—karena kata-kata dan bibir tidak pernah cocok. Oleh karena itu, sulih suara mengancam hirarki tradisi atas modernitas: sulih suara adalah sampingan, rizomatik (Deleuze dan Guattari 1987). Suara yang berwenang bertantangan dengan presentasi visual. Sulih suara budaya meletakkan dua elemen bersampingan, berkaitan namun berbeda. Itu adalah suatu tindakan performatif, yang dalam menghubungkan orang-orang ke posisi-posisi subyek, menciptakan subyektivitas-subyektivitas (Butler 1990); tetapi hubungan sulih suara ini *sama sekali tidak “jahitan” (“suture”)*, sebuah istilah yang berasal dari studi film tentang “prosedur-prosedur melalui teks-teks sinematis memberikan subyektivitas terhadap penontonnya” (Silverman 1983:195). Dalam sulih suara budaya, subyektivitas tidak diwujudkan melalui “jahitan,” tetapi melalui kumpulan. Namun penggabungan diri sendiri ke dalam wacana, secara parsial tetapi produktif, bukanlah pertunjukan yang gagal: dalam proses sulih suara budaya berulang-ulang, proses di mana ialah pegang bersama dua logika kebudayaan yang seakan-

seakan bertentangan tanpa mencampurkannya, sebuah ruang untuk subyektivitas suatu posisi subyek muncul. Saya telah menjelaskan sulih suara sebagai semacam celah antara gambar dan suara, dan banyak orang Indonesia melihatnya demikian, tetapi satu cara lain untuk mengkonseptualisasikan sulih suara adalah sebagai pengganti satu suara untuk suara yang lain, seperti diindikasikan dengan frase *sulih suara* sendiri. Pada awal abad duapuluh, ahli bahasa dari Rusia seperti Bakhtin (1981) dan Vološinov (1973) menjadi tertarik tentang “wicara yang dilaporkan,” sebuah topik yang juga mendapatkan perhatian dari ahli bahasa dan budaya saat ini (mis. Gal 1998; Rumsey 1990; Silverstein 1993). Wicara yang dilaporkan, yang dalam bahasa Indonesia seperti dalam bahasa Inggris bisa mengambil bentuk wacana langsung atau tidak langsung (“Dia mengatakan, ‘Saya capai’” versus “Dia mengatakan bahwa dia capai”), pada umumnya berfungsi sebagai apa yang diistilahkan oleh Bakhtin sebagai wacana yang berwenang, yang berfungsi untuk “memastikan dasarpun interaksi berideologi kita dengan dunia” (Bakhtin 1981:342). Bagi Bakhtin, “wacana yang berwenang... tetap jernih dibatasi, kompak dan kuat tidak dipengaruhi... wacana tersebut memasuki kesadaran verbal kita sebagai suatu massa yang kompak dan tak dapat dibagi; kita harus betul-betul menyetujuinya atau betul-betul menolaknya” (343).

Sulih suara membuat gagasan bahasa dilaporkan tidak stabil. Dia merupakan wacana yang sangat tidak langsung—tidak hanya menyimpulkan arti bahasa, tetapi juga menerjemahkannya ke dalam sebuah bahasa lain—namun ia dikurung oleh otoritas dobel: pembicaraan asli yang diubah olehnya, dan gambar bibir bergerak yang ia harus berusaha untuk menyatukan dengan suara. Namun upaya tersebut dimaksudkan (tidak bernasib) untuk gagal; sesuatu yang disulih suara menolak binarisme “penegasan secara total” atau “penolakan total” wacana yang dirubah olehnya, sama seperti orang-orang Indonesia yang gay atau lesbi tidak meniru homoseksualitas orang Barat ataupun sama sekali berbeda dari mereka. Sulih suara menuntut pola pikiran baru tentang kesamaan dan perbedaan, yang cocok dengan dunia yang sudah terglobalisasi.

Pertunjukan televisi atau film yang asli sudah eksis sebelum versi yang disulih suara ke bahasa Indonesia, tetapi untuk pemirsa yang menafsirkannya, bukan suara atau gambar yang lebih dahulu. Mereka terjadi secara bersamaan; tidak ada yang mendominasi. Agamben, mengutip tentang kekhawatiran Benjamin dengan hubungan antara kutipan dan “kemungkinan penyebaran budaya” yang baru dimungkinkan oleh media massa, mencatat bahwa kutipan “mengasingkan secara paksaan pecahan sejarah... sehingga terhilang kekuasaannya yang berdasarkan keasliannya” (1999:104). Tetapi sulih suara budaya (secara harafiah, demikian juga secara metaforis yang saya bangun di sini) lebih daripada hanya kutipan; sulih suara budaya menambahkan sebuah langkah, pertama mengasingkan sesuatu tetapi kemudian mengerjakannya kembali dalam konteks baru. Kekuasaan sulih suara datang bukan dengan menghapus keaslian, tetapi dengan melantik keaslian-keaslian baru yang tidak tergantung pada tradisi atau terjemahan. Itu merupakan sebuah bentuk wicara dilaporkan yang mengganggu nampaknya keutuhan versi asli yang belum disulih suara, menunjukkan bahwa versi itu sebetulnya juga merupakan sesuatu yang “disulih suara,” yaitu bahwa “tradisi” sendiri

merupakan hasil suasana-suasana sosial yang mempunyai asumsi dan ketidaksamaan. Jadi salah bahwa subyektivitas gay dan lesbi di Indonesia kurang cocok dengan budaya Indonesia, sementara subyektivitas seksual orang Barat (homoseks atau yang lain) langsung cocok dengan budaya Barat. Apa yang bisa kita pelajari dari kasus Indonesia adalah bahwa keutuhan nyata semua subyektivitas merupakan efek kebudayaan, dan “kegagalan” keutuhan yang tidak bisa dihindarkan tidak berarti bahwa subyektivitas cacat atau tidak asli.

Orang yang berwenang di Indonesia sangat menyadari akan implikasi yang mengacaukan selama terjadinya kontroversi masalah sulih suara ini. Selama berdasawarsa, bahasa Indonesia telah menjadi kendaraan yang membuat orang Indonesia berbicara dengan satu suara. Tetapi kini kemungkinan Sharon Stone bisa “berbahasa Indonesia” berarti bahwa kendaraan ini berputar di luar kontrol negara—ke dalam kontrol kekuatan globalisasi, tetapi juga ke dalam antarzona antara bahasa-bahasa dan budaya-budaya, sebuah zona tanpa pihak berwenang: “sulih suara Indonesia demikian sukses dalam membuat bahasa terkenal, di mana pemirsa kehilangan gagasan bahwa aneh ada orang asing yang berbicara dalam bahasa Indonesia.... Bahasanya terlalu terbiasa, sangat mirip dengan wicara nyata, terlalu sehari-hari, dan itu sebabnya wicaranya terlalu berbahaya” (Lindsay 2005:11).

Perubahan yang mendadak dalam kontroversi sulih suara tersebut—dari sebuah tuntutan bahwa semua program televisi asing disulih-suarakan ke dalam bahasa Indonesia, sampai pada tuntutan bahwa *tidak boleh* yang begitu disulih-suarakan—menyatakan adanya perubahan tektonik dalam posisi media massa di masyarakat Indonesia. Untuk pertama kalinya, ketakutan terhadap penjajaran ini, tentang orang Barat yang “berbicara” dalam bahasa ibu nasional, menyinggung neraca menjauhi tujuan yang biasanya diutamakan, yaitu menyebarkan bahasa Indonesia sebagai pemersatu nasional. Kini kemampuan sulih suara (dan bahasa Indonesia sendiri) untuk meledakkan komunitas yang dibayangkan (*imagined community*)—untuk menunjukkan bahwa seseorang bisa menjadi orang Indonesia dan menerjemahkan ide-ide dari luar—menghadirkan suatu bahaya lebih besar dibandingkan keuntungan potensial untuk menarik dengan lebih tajam tepian kenusantaraan bangsa.

Sulih suara sendiri jelas bukan cara bagaimana orang Indonesia mendapat subyektivitas gay atau lesbi; saya tidak pernah mendengar orang Indonesia gay atau lesbi menyebut sulih suara mempunyai peran tersebut, dan sulih suara tidak menjadi sehari-hari sampai tahun 1990an. Itu sebabnya kontroversi tentang sulih suara terjadi pada tahun 1997, bukan 1981, 1961, atau 1861. Namun begitu, kontroversi tersebut tentang lebih daripada teknik sulih suara atau bahkan media massa secara umum; kontroversi tersebut mengonkritkan pengertian bahwa hubungan di antara skala, kedirian, dan penerimaan telah menjadi sesuatu yang tidak stabil sehingga menggelisahkan orang. Jalan dari proses ini membentang kembali selama seratus tahun, karena “proses di mana pengenalan dipusatkan dalam bangsa Indonesia... tidak dapat dipisahkan dari sejarah ‘komunikasi’... sejarah bangsa tidak dibuat dari sumber-sumber asli, ataupun dari pinjaman asing, tetapi dari pengaruh koneksi-koneksi antaranya.” Bukan kesamaan, bukan pula perbedaan, tetapi sulih suara dari keduanya, jadi bahwa saat keaslian dari budaya nasional Indonesia terletak pada “sejarah tentang mendengar

yang berlangsung di antara kelompok-kelompok Hindia dan antara Hindia dan dunia” (Siegel 1997:7, 6).

Apa artinya ketika yang Anda tangkap adalah suatu yang disulih suara?

Sulih suara budaya tentang sejenis formasi kebudayaan baru di dunia yang telah terglobalisasi, di mana ibarat terjemahan tidak lagi cocok. Sulih suara budaya mempertanyakan *hubungan antara terjemahan dan penerimaan*, menegaskan bahwa binarisme impor-ekspor dan asli-tidak asli tidak cukup untuk menjelaskan tentang bagaimana pengglobalisasian media massa memainkan peran dalam posisi-posisi subyek gay dan lesbi, tetapi tidak sekaligus menentukan. Bagi studi *queer*, satu pelajaran adalah bahwa binarisme perasingan versus keaslian tidak cukup untuk mengerti kemungkinan posisi-posisi subyek yang mempunyai hubungan kurang ditentukan terhadap Barat, orang-orang yang mungkin berada di luar definisi yang umum tentang politik identitas. Secara metaforikal, kita bisa mengatakan bahwa orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi menyulih-suarakan posisi-posisi subyek seksual Barat: mereka memberikan “suara” baru, namun tidak dapat menyusun naskah apa saja; campuran mereka tetap dipengaruhi oleh sebuah wacana yang berasal dari Barat dan disaring melalui lensa nasionalistik. Proses sulih suara ini memungkinkan para individu gay dan lesbi melihat diri mereka sendiri sebagai bagian dari sebuah komunitas global, tetapi juga sebagai orang Indonesia asli. Tidak seperti waria, mereka tidak pernah bertanya “Apakah ada orang-orang seperti saya di luar Indonesia?” karena hal itu sudah jelas—“terbentuk ke dalam” subyektivitas-subyektivitas yang disulih-suarakannya—bahwa di luar ada orang-orang seperti itu. Orang-orang Indonesia ini membayangkan diri mereka sendiri sebagai elemen nasional dalam jaringan global subyektivitas-subyektivitas nasional gay dan lesbian, tidak sebagai “tradisional,” karena posisi-posisi subyek gay dan lesbi memiliki skala nasional.

Lebih luas lagi, sulih suara budaya sebagai sebuah ibarat menjelaskan pada dimensi-dimensi proses-proses pengglobalan yang non-teologis dan transformatif. Konsep sulih suara budaya berguna untuk mempertanyakan kemampuan media massa global untuk menyebarkan ideologi yang utuh. Media massa kontemporer memiliki kekuasaan sangat besar, tetapi kekuasaan ini tidak mutlak; kekuasaan tersebut bisa membuat hasil yang tidak diharapkan—seperti posisi-posisi subyek gay dan lesbi itu sendiri. Penggunaan konsep sulih suara budaya sebagai metafor menyempurnakan teori-teori yang menghubungkan aparat ideologis dengan tesis Althusser bahwa “ideologi menginterpelasikan para individu sebagai subyek” (1971:160–62). Maksud Althusser bahwa ideologi membentuk posisi-posisi subyek, di mana para individu akhirnya melukiskan kondisi eksistensi mereka kepada mereka sendiri dan kepada orang lain. Althusser mengistilahkan fungsi ideologi ini interpelasi atau menyambut (“*hailing*”) dan menggambarkannya dengan contoh seseorang di jalanan yang merespon terhadap sambutan, “Halo teman!” Ketika orang tersebut membalik dan merespon terhadap sambutan, “dia menjadi sebuah *subyek*. Mengapa? Karena dia telah sadar bahwa sambutan tersebut ‘betul-betul’ ditujukan kepadanya” (Althusser 1971:163). Banyak para teoriwan sosial, khususnya yang tertarik dengan media massa, telah

menemukan hal ini sebagai tahap awal analisis yang berguna. Pertanyaan yang paling sering diajukan terhadap kerangka kerja oleh para teoriwan ini adalah tentang isu struktur versus agensi: "Bagaimana dan mengapa subyek tersebut membalik?... Hubungan seperti apa yang telah mengikat keduanya sehingga subyek tahu untuk membalik, tahu bahwa sesuatu harus didapatkan dari sikap membalik tersebut" (Butler 1997:107)?

Sebagian dilema kedirian ini adalah pertanyaan: bagaimana cara menjelaskan keadaan ketika orang "mengenali" sesuatu yang tidak dimaksudkan oleh sebuah ideologi? Media massa Indonesia tidak pernah dimaksudkan untuk menciptakan kemungkinan bagi posisi-posisi subyek gay dan lesbi. Satu cara untuk memecahkan masalah ini mungkin melalui konsep sulih suara budaya, di mana apa yang dikenali dalam sambutan merupakan sebuah produk transformasi. Ini tidak berarti kerelaan dengan ideologi negara. Namun juga tidak mengimplikasikan keadaan bebas tak terhambat, pra-sosial, menciptakan-diri sebuah identitas dari elemen-elemen yang diberikan oleh media massa, tanpa pengaruh dari konteks sosial.

Orang Indonesia yang gay dan lesbi sering memakai secara main-main konsep "asli"—saya sudah sering mendengar laki-laki gay yang mendeskripsikan dirinya sebagai "asli gay." Dengan melakukan hal tersebut, mereka secara implisit menantang monopoli negara dalam menunjuk apa yang akan dianggap sebagai tradisi di Indonesia. Keaslian itu juga sangat penting untuk studi media massa. Bagi Benjamin, konsep keaslian sendiri menjadi tidak stabil oleh karena media massa. Karena media massa bergantung pada reproduksi mekanis (tidak ada media massa yang beredar sebagai satu seri kerajinan tangan), dan bagi Benjamin "kehadiran yang orisinal merupakan prasyarat terhadap konsep keaslian," konsekuensinya bahwa "keseluruhan bidang keaslian merupakan di luar hal yang bisa direproduksi melalui teknologi." Benjamin melihat hal terpenting tentang kemungkinan untuk direproduksi ini sebagai gerakan: "yang terpenting, [reproduksi teknis] membuat orisinal bertemu yang melihatnya di tengah jalan... Sebuah gereja meninggalkan lokasinya untuk diterima di studio pecinta seni; pertunjukan paduan suara, yang dipertunjukkan dalam sebuah auditorium atau di panggung terbuka, terdengar di kamar tamu" (1955:220–21).

Subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi tidak dipindahkan dari satu tempat ke tempat lainnya, seperti Benjamin menganggap reproduksi mekanis, tetapi merupakan sulih suara logika-logika kebudayaan dalam cara baru. Jadi, sulih suara budaya merupakan artikulasi dalam kedua makna dari istilah tersebut, sebuah interaksi dari elemen-elemen yang tetap berbeda—seperti, dalam sebuah film, gambaran seseorang bicara dan suara yang disulih-suarakan—dan juga "pembicaraan" salah satu subyektivitas (yang sudah disulih-suarakan). Hal ini memungkinkan kita mengkritik atau "*queer*" pengglobalisasian tanpa mengasumsikan bahwa oposisi berasal dari orang "asli," atau bahwa globalisasi berjalan sebagai gerakan secara langsung.

Konsep sulih suara budaya juga berguna meneliti gambaran terjemahan di jaman produksi mekanis. Seperti Benjamin mencatat dengan acuan dari majalah-majalah, "Untuk pertama kali, keterangan (*caption*) telah menjadi kewajiban. Dan jelas bahwa mereka sifatnya

jauh berbeda dibandingkan judul sebuah lukisan” (1955:226). Ini karena caption merupakan pedoman terhadap interpretasi, didekatkan pada pekerjaan seni, tetapi tetap sedikit terpisah. *Caption* bertugas sebagai “papan penunjuk jalan” yang “menuntun suatu pendekatan khusus; kontemplasi yang mengapung bebas tidak cocok untuk mereka” (Benjamin 1955:226). *Caption* merupakan suatu mediasi internal untuk media massa, semacam terjemahan di dalamnya.

Sulih suara, jauh lebih jauh dibandingkan sebuah subtitle, merupakan *caption* yang dilebur pada hal yang sedang dijelaskan olehnya. Sulih suara muncul dari mulut karakter-karakter di film atau tayangan televisi, namun tidak mungkin disinkronisasi dengan gambaran mulut tersebut. Bibir yang bergerak tidak pernah serempak dengan wicara; saat peleburan selalu ditanggihkan, sementara suara yang disulih-suarakan, semacam terjemahan tidak pernah tercapai, menjembatani dua kumpulan representasi. Orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi serempak menyulih-suarakan budaya sedangkan mereka menjalankan subyektivitas yang terhubung pada orang dan tempat yang jauh. Mereka betul-betul orang Indonesia, tetapi syarat untuk berada sebagai “orang Indonesia seutuhnya” adalah kesadaran tentang posisi diri sendiri dalam dunia yang transnasional. Dalam berbicara tentang terjemahan, Benjamin menuliskan bahwa “tidak seperti kesusastraan, terjemahan tidak menemukan dirinya dalam pusat hutan bahasa, tetapi di luar menatap pinggir hutan; terjemahan memanggil ke dalamnya tanpa memasuki, bertujuan pada tempat tunggal di mana gema bisa memberikan, dalam bahasanya sendiri, gema karya dalam bahasa yang asing” (1955:76). Orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi telah membuat posisi-posisi subyek dari gema itu, posisi-posisi subyek yang memperlihatkan subyektivitas dan komunitas, bahkan di bawah kondisi penindasan. Mereka hidup dalam gema, dalam garis pinggir terjemahan yang tidak lengkap, dan di sana mereka menemukan keaslian, arti, seks, pertemanan, dan cinta.

Konsep sulih suara budaya memiliki dimensi yang reflektif bagi etnografi dalam dunia yang telah terglobalisasi. Sebenar terjemahan merupakan usaha strukturalis yang menganggap gerakan antara bahasa-bahasa dan kebudayaan-kebudayaan dalam lensa gramatika dan arti, banyak ahli etnografi kontemporer melakukan sulih suara budaya ketika mereka menggunakan kerangka kerja pascastrukturalis, yang mempertanyakan pemahaman strukturalis tentang hubungan di antara lambang-lambang, dan antara lambang-lambang dan hal-hal yang dilambangkan. Satu alasan sulih suara budaya sangat menantang kerangka kerja bagi analisis antropologis yang mapan adalah, bahwa di dalam sulih suara budaya, perilaku penafsiran sudah terjadi sebelum pertemuan antropologis, sehingga saat penafsiran tidaklah di luar saat etnografis.

Kemudian, etnografi kontemporer bisa dikatakan melaksanakan sulih suara budaya ketika membawa bersama bagian-bagian dan keseluruhan, data dan teori. Orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi berurusan dengan sulih suara budaya sewaktu mereka mewujudkan subyektivitas-subyektivitas seksualnya; mereka menunjukkan bahwa bukan “tradisi Indonesia asli” merupakan kebohongan, tetapi bahwa keaslian ini merupakan sesuatu yang dibentuk, yang dikonstruksikan melalui keterlibatan aktif dengan dunia yang penuh ketidakadilan. Dan bila tradisi dan penerimaan tidak didapatkan tetapi

dikonstruksikan, mereka bisa diperjuangkan dan ditransformasikan. Gelanggang sudah tentu tidak seimbang—belum terjadi bahwa orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi menjadi anggota masyarakat Indonesia yang diterima sepenuhnya namun tetap merupakan gelanggang, dan di sana ada ruang untuk perubahan. Hal serupa adalah, bahkan dalam dunia yang sudah terglobalisasi, kebudayaan non-Barat tidak ditakdirkan dengan status pertunjukan ulangan, bahkan ketika menghadapi hegemoni Barat.

BAGIAN DUA

Membuka Dunia Gay dan Lesbian

PULAU-PULAU NAFSU

MENUJU ANTROPOLOGI KESAMAAN

Kita tidak tahu apakah dua hal bisa dianggap sama atau tidak, kecuali bila kita diberitahu tentang konteksnya, di mana muncul pertanyaan. Sekuat kita tergoda untuk berpikir secara lain, tidak arti "sama" yang mutlak, yang tidak akan merubah.

Peter Winch, *The Idea of a Social Science*

Bila menjadi gay atau lesbi pada umumnya mulai melalui media massa, bagaimana kehidupan gay atau lesbi secara lengkap ditempa dari saat awal sulih suara budaya ini?

Banyak orang Indonesia yang gay atau lesbi menjelaskan ide kehidupan gay atau lesbi dengan berbicara tentang "dunia gay" dan "dunia lesbi," dua dunia yang tumpang-tindih secara parsial, yang mereka bedakan dari "dunia normal." Seperti yang dicatat oleh Howard dalam studinya tentang laki-laki gay di Jakarta, "penggunaan istilah 'normal' bermakna, karena 'kehidupan normal' juga diakui dalam retorika politik nasional sebagai suatu pengakuan stabilitas dan aturan sosial" (1996:177). Seksualitas-seksualitas gay dan lesbi tidak memiliki tempat di "dunia normal," dan selama penelitian saya, kaum gay dan lesbi Indonesia biasanya tidak tertarik pada politik gaya Barat yang menuntut tempat di dunia tersebut. Dunia-dunia gay dan lesbi, yang lebih mirip "nusantara-nusantara" daripada ruang-ruang tanpa batasan di dalamnya, merupakan "tempat" utama penelitian saya. Bagian 2 dari buku ini meneliti tentang dunia tersebut, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi dialami. Bab ini mengeksplorasi tentang seks, nafsu, cinta, dan hubungan, termasuk perkawinan "heteroseksual." Mungkin kelihatan aneh mendiskusikan perkawinan "heteroseksual" dalam sebuah bab tentang erotika homoseksual, tetapi pentingnya perkawinan bagi lelaki gay dan perempuan lesbi memberikan petunjuk penting tentang hubungan antara seksualitas dan bangsa bagi semua orang yang hidup di negara-bangsa pascakolonial Indonesia.

Kebanyakan jenis "homoseksualitas" di Indonesia dan di mana saja di Asia Tenggara dengan "homoseksualitas" Barat yang dominan, berasumsi bahwa seksualitas dan gender tumpang-tindih. Sementara "ras" diseksualisasikan di Amerika Serikat, bagaimanapun juga saya tidak tahu, misalnya, kasus di mana hubungan seks di antara seorang Amerika keturunan Afrika dan yang lainnya, tanpa memandang gender mereka, diberi label "homoseksual," sementara hubungan seks di antara seorang Amerika keturunan Afrika dengan seorang Amerika keturunan Asia, tanpa memandang gender mereka, diberi label "heteroseksual." Saya juga tidak pernah menemui kasus di mana orang yang tua yang berhubungan seksual dengan orang yang lebih muda dipandang sebagai "heteroseksual," sementara hubungan seks di antara dua orang yang muda atau dua orang yang tua (tanpa memandang gender-gender yang terlibat) dipandang sebagai "homoseksual." "Homo" dan "hetero," sebagai istilah seksualitas, diasumsikan untuk mengacu kepada gender. Jadi, apa yang diacu pada gender secara lebih

akurat diterjemahkan sebagai “gender heteronormatif.” Penyatuan secara parsial tentang seksualitas dan gender ini ternyata universal, semacam kesamaan nyata yang mengundang penjelasan dari biologi atau pencarian terhadap contoh yang berlawanan. Kemungkinan lain adalah untuk mengonseptualisasikan kembali kerangka kesamaan dan keberbedaan itu sendiri, menanyakan tentang bagaimana konsep-konsep gender dan seksualitas ditempa dan dilanjutkan dalam konteks-konteks tertentu.

Nafsu orang gay dan lesbi unik di Indonesia karena merupakan erotis di dalam, bukan di antara, posisi-posisi subyek seksual. Baik laki-laki gay maupun perempuan lesbi menjelaskan seksualitas mereka sebagai “suka untuk yang sama.” Ini membuat kontras dengan nafsu untuk yang beda yang menyifati keinginan perempuan “normal” untuk laki-laki “normal,” laki-laki “normal” untuk perempuan “normal,” waria untuk laki-laki “normal,” dan laki-laki “normal” untuk waria. Bahkan ketika erotika gay atau lesbi diartikulasikan di antara pembagi yang diheterogenderkan—yaitu, di antara lelaki gay yang feminin dan maskulin, atau di antara tomboi dan cewek—erotika tersebut dilihat terlaksana di dalam bidang nafsu homo-seksual.

Kesamaan merupakan gaya atau cara nafsu gay dan lesbi, tertampak dalam frase seperti “sama jenis” atau “sejenis” yang dibedakan dengan nafsu “normal,” yakni untuk “lain jenis.” Dalam bahasa gay, “sama” bisa diubah menjadi “sémong” (laki-laki gay). “Sama” juga bisa berarti “bersama, dengan.” “Suka” artinya “gembira, hasrat,” dan “suka sama suka” berarti “dengan saling persetujuan, khususnya sehubungan dengan seks dan perkawinan” (Echols dan Shadily 1997:530)!. Kaum gay dan lesbi Indonesia sering menggunakan “suka sama suka” untuk menggambarkan keinginan mereka. Hubungan seksual gay atau lesbi mereka tidak pernah diatur oleh keluarga mereka. Hubungan seksual tersebut selalu dipilih, seperti “perkawinan berdasarkan cinta” yang telah menjadi hal yang ideal di Indonesia kontemporer. Belakangan saya mendiskusikan tentang bagaimana perkawinan yang didasarkan pada cinta dan pilihan telah lama dihubungkan dengan modernitas dan penerimaan nasional, dan bagaimana retorika kesamaan bersimpangan dengan pandangan gay dan lesbi bahwa mereka mempunyai kelainan dibandingkan “masyarakat umum” Indonesia. Saya mau mempertimbangkan dengan hati-hati nafsu gay dan lesbi—nafsu untuk kesamaan, yang tercapai melalui pilihan.

Orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi sering mengatakan bahwa mereka “sama” di seluruh Indonesia. Mereka juga sering menganggap diri sebagai “sama” seperti orang Barat yang gay dan lesbian, seperti yang tercermin oleh istilah “gay” dan “lesbi” sendiri, bahkan bila pemahaman mereka tentang kehidupan orang-orang Barat kurang jelas. Posisi-posisi subyek gay dan lesbi menghadapkan kita pada pertanyaan-pertanyaan tentang kesamaan berkenaan dengan skala dan nafsu keduanya.

Untuk menganalisis perbedaan, orang Barat (dan di luar Barat juga) memiliki alat-alat teoritis yang canggih—feminis, psikoanalitis, dekonstruksis—tetapi hanya segelintir klise untuk peneorian tentang kesamaan. Fokus tentang perbedaan tidak salah jalan atau

tidak produktif. Fokus tersebut hanya tidak lengkap tanpa adanya teorisasi yang seksama secara sejajar tentang kesamaan yang secara implisit ditimbulkan kalau kita bicara tentang kesamaan. Di dunia antropologi, perbedaan dipandang sebagai kontribusi kita terhadap teori sosial. Perbedaan sesuatu yang di mana-mana ditemui: tidak menimbulkan masalah, seakan-akan selalu jelas dan asli. "Perbedaan" tidak meminta lebih daripada direkam, ditipologikan, diinterpretasikan, dan disebarkan secara retorik. Namun kesamaan menimbulkan kontradiksi-kontradiksi yang mengganggu. Di satu sisi, kesamaan membosankan: bila kita mempelajari yang Lain, dan mereka sama, apa yang harus kita katakan? Apakah mereka sungguh-sungguh lain? Di sisi lain, ada ketidaknyamanan: kesamaan menuntun penjelasan dan model. Kesamaan harus memiliki alasan: apakah hal tersebut disebarkan, atau dua hal yang berevolusi sehingga mirip? Ada kesan bahwa kontaminasi terjadi, bahwa keaslian dicemarkan. Akibat kecenderungan karya-karya etnografis didasarkan perbedaan adalah bahwa gay, lesbi, dan aspek-aspek lain kebudayaan Indonesia yang tidak dietnolokalitasi menjadi tidak kelihatan oleh para pengamat Barat.

Dunia kehidupan kaum gay dan lesbi Indonesia menuntut suatu antropologi kesamaan. Orang-orang Indonesia yang gay dan lesbi tidak hanya menggunakan gagasan kesamaan dalam memahami homoseksualitas mereka, tetapi lebih-lebih pada kehidupan sehari-hari mereka seakan-akan mirip kehidupan gay dan lesbi di Barat. Laki-laki gay nongkrong di taman dan mal, dandan seperti perempuan dan naik panggung di disko, dan berperilaku seksual, dan semuanya mirip kehidupan kaum gay di Barat. Perempuan lesbi saling mengadakan pertemuan di rumah salah satu dari mereka, mendengarkan lagu dari penyanyi-penyanyi lesbian Amerika, dan memakai istilah "tomboi" dan "lines" yang mengingat "butch" (berpenampilan kekar, seperti laki-laki) dan "femme" (berpenampilan feminin). Sampai sekarang, perbedaan sering menjadi paradigma utama bagi pemahaman seksualitas, gender, dan globalisasi. Suatu pendekatan "homo" mungkin akan terbukti produktif: "Bisakah kesamaan menyandikan perbedaan, dan membedakan kesamaan" (Weston 1995:92)? Dalam sebuah dunia yang sudah terglobalisasi, antropologi kesamaan bisa menjelaskan tentang bagaimana hal yang seolah-olah cara kehidupan Barat ditransformasikan melalui sulih suara budaya.

NAFSU

Bagaimana laki-laki gay mengonseptualisasikan nafsu mereka terhadap laki-laki lain? Sebuah petunjuk ditawarkan oleh istilah "orang sakit," yang bisa mengacu kepada laki-laki siapa saja yang tertarik secara seksualitas terhadap laki-laki lain. Tentu saja ada kesan benci-terhadap-diri-sendiri dalam frase "orang sakit," dan beberapa laki-laki gay yang lebih berpolitik telah meuntut abolisinya. Tetapi ketika saya mendengar lelaki gay menggunakan frase tersebut, konotasinya lebih khusus dan netral: kegayan seperti penyakit kronis, yakni menjadi sesuatu di mana penyesuaian diri harus dibuat secara terus-menerus. Sesuatu yang penting, tetapi belum tentu utama dalam jati diri seseorang, dan bisa "disebarkan kepada para individu

yang rentan” (Howard 1996:8).

Dari bukti yang diberikan oleh para responden saya, para peneliti lain, dan cerita-cerita yang diterbitkan dalam publikasi gay non-komersial dan media massa umum, ternyata kebanyakan lelaki gay mulai menganggap diri mereka sebagai gay pada waktu remaja sampai awal duapuluh tahun. Beberapa lelaki gay mengingat bahwa mereka merasa tertarik pada sesama jenis ketika mereka masih kanak-kanak—terhadap anak lain atau lelaki dewasa di sekelilingnya, atau terhadap seseorang di televisi (Indonesia atau bukan, misalnya seorang laki-laki gay tertarik aktor Lee Majors dalam tayangan televisi di tahun 1970an, *The Six Million Dollar Man*). Walaupun begitu, pola yang sering terjadi adalah lelaki gay menekankan peran orang lain. Pendapat yang sering terjadi adalah bahwa menjadi gay itu karena kehendak Tuhan. Rasa homoseksualitas kadang-kadang dianggap sebagai “bawaan dari lahir,” seperti yang dikatakan oleh seseorang: “naluri saya memanggil saya ke laki-laki, bukan perempuan.” Pendapat ini juga bisa mengambil bentuk keyakinan bahwa seseorang gay secara biologis, sebuah gagasan yang dikuatkan oleh reportase tentang riset tentang “*gene gay*” di Barat. Semua ini adalah pemahaman esensialis mengenai menjadi gay, mengingat kecondongan orang Barat untuk beranggapan bahwa seksualitas tidak mungkin mengubah (Halley 1994).

Namun penjelasan-penjelasan yang bersifat lingkungan dan konstruksionis merupakan etiologi yang paling populer untuk asal usul subyektivitas gay, digambarkan dengan istilah seperti “ketagihan” atau “kebiasaan,” yang begitu mirip tuntutan Sucipto pada tahun 1920an bahwa “hidup berarti menuruti kebiasaan.”² Ketagihan seperti itu bisa mengubah diri sendiri secara permanen, seperti seseorang tidak mungkin melupakan bahasa ibunya. Sammy, seorang laki-laki dari Sumatra, merenungkan tentang bagaimana hidupnya mungkin berbeda: “Saya pikir seandainya saya tidak pernah meninggalkan desaku, mungkin saya tidak menjadi gay. Karena setiap kali saya kembali ke desa, perasaan saya berbeda dengan perasaan saya di sini: saya bisa tertarik dengan perempuan. Saya jalan-jalan dengan ayah dan abang saya, saya berbicara tentang masalah-masalah gadis dan hal-hal semacam itu. Dan itu merupakan kehidupan normal, tidak masalah! Jadi dari situ saya berpikir bahwa ada kemungkinan besar bila saya tidak pernah meninggalkan desa saya, sekarang saya sudah punya rumah, anak dan keluarga. Mungkin saya hanya akan memiliki sedikit rasa tertarik kepada laki-laki.”

Penjelasan lingkungan jarang berdasarkan masalah keperempuanan-perempuanan: hanya sedikit lelaki gay yang berdandan sebagai perempuan, atau merasa bahwa mungkin mereka adalah waria, ketika masih kanak-kanak. Ketika saya bertanya kepada seorang laki-laki Bali apakah dia pernah berpikir bahwa dia waria, dia mengatakan “Tidak, saya tidak pernah berpikir bahwa saya waria. Saya hanya tahu bahwa kalau saya melihat seorang laki-laki, saya suka dia.” Suatu penjelasan lingkungan yang lain adalah pernyataan bahwa seseorang menjadi gay karena pernah patah hati oleh perempuan. Yang paling sering, bahasa ketagihan dan kebiasaan biasanya mengacu pada keadaan dirayu oleh laki-laki lain ketika masih kanak-kanak atau remaja.³ Sering perayunya tidak memandang dirinya sebagai gay, bahkan tidak tahu artinya “gay,” sehingga lebih patut mengatakan bahwa rayuan semacam itu membuat

subyektivitas gay lebih mungkin terjadi. Perayu tersebut sering merupakan tetangga yang lebih tua, paman atau sepupu, tetapi rayuan juga bisa terjadi jauh dari rumah:

Saya dulu hidup di pesantren, dari kelas 3 SMP sampai akhir SMA. Selama sekitar empat tahun... pada saat itulah saya mulai mengerti tentang hubungan sejenis, ketika saya dirayu oleh guru pengajian Qur'an... Ketika itu saya berumur 18 atau 19 tahun dan dia 25 tahun. Saat pertama kali kami bersama, saya belum rasa... Ketika kami tidur bersama, dia suka memegangi saya dan mengalami ejakulasi... Awalnya saya merasa risih. Saya tidak suka merasakan sperma di sarungnya... tetapi dia mulai meminta saya untuk memegangi penisnya... lama-lama saya menyukainya... Dia punya kamar sendiri, sehingga kami dengan mudah melakukannya. Dia selalu membantu pelajaran-pelajaran saya. Mungkin awalnya dia hanya simpati kepada saya, tapi akhirnya timbul suka-suka. Saya tidak tahu persis tentang dia, tetapi tumbuh juga rasa sayang saya kepadanya. Akhirnya masa belajarnya sendiri di pesantren selesai, dan dia harus kembali ke daerahnya. Saya sangat sedih, karena dia kemudian menikah. Dia dipaksa untuk menikah oleh orangtuanya. Saya sedih sekali sehingga saya lari ke kota ini.

Pemahaman lingkungan ini tentang suka sesama jenis ini bisa menjadi sumber kebingungan, karena banyak laki-laki gay lebih suka berhubungan seks, bahkan cinta, dengan laki-laki "normal." Laki-laki seperti itu sering disebut laki-laki "asli" atau laki-laki "tulen" oleh laki-laki gay. Pada suatu waktu, seorang lelaki gay bertanya kepada saya: "Pernahkan Anda berhubungan seks dengan lelaki normal asli?" Lelaki "normal" disukai karena berbagai alasan: mereka (asumsinya) tidak pernah feminin, dan juga diasumsi mereka juga kuat merahasiakan hubungan sejenisnya, karena mereka tidak suka nongkrong dan bergosip seperti yang dilakukan lelaki gay (asumsinya). Kebanyakan lelaki gay yakin bahwa semua lelaki bisa terangsang dan mencintai sesama jenis kalau berkesempatan, namun mereka bersikeras bahwa para lelaki "normal" ini sendiri tidak mungkin menjadi gay sendiri. Seperti yang dikatan seorang lelaki gay: "Itu tidak mungkin. Bila orang hetero menjadi gay sementara, dia akan kembali ke hetero." Seorang lelaki gay yang lain menjelaskan tentang bagaimana lelaki gay merayu lelaki "normal" dengan mengatakan "kami masuk pribadi kita ke dalam pribadi orang lain." Dalam pandangan ini, seorang lelaki "normal" bisa dirayu ke dalam keinginan seorang lelaki gay, tetapi hal ini secara sementara mensyaratkan nafsu yang tidak berlangsung lama: kepribadian seseorang "dimasukkan" ke orang lain. Pacaran dengan para lelaki "normal" bisa membuat ciri khas gay tidak jelas:

Kita jangan munafik, ya, kalau sesama laki suka laki itu mesti gay, ya kan? Itu anggapan dari semua orang, kan? Tapi menurut saya sendiri, yang saya alami, tidak semua—kalau jadi ada tertentu laki-laki tertentu yang memang menyukai gay itu dari struktur tertentu, dari bentuk tertentu. Dia mau dengan saya, belum tentu dia mau dengan gay lain... Tapi anehnya, ada rasa cemburu, ada rasa marah kalau saya dengan orang lain. Nah itu, secara psikologis sekarang kita tahu, dia sudah mulai merasakan kehidupan gay.



Gambar 4-1.
Laki-laki modern yang
kebakapan. Kantor Menteri
Negara dan Kependudukan
(1995):25.

Family enjoying leisure time.

Kebanyakan lelaki gay lebih menyukai lelaki maskulin—dengan menggunakan istilah seperti *macho*, *maskulin*, dan yang paling sering, *kebakapan*. Lelaki gay yang keperempuanan tertarik kepada lelaki maskulin, jadi agak memiliki keinginan yang heterogender. Lelaki maskulin yang diinginkan (“normal” atau gay) idealnya tidak keperempuan-perempuanan, pendiam, dan sikapnya tegas, bila tinggi dan berkumis itu merupakan nilai plus, apalagi kalau polisi atau militer. Ini merupakan gagasan sempit tentang maskulinitas yang dianggap wajar. Para sejarawan dan antropolog telah mencatat tentang bagaimana di seluruh nusantara keanekaragaman maskulinitas jauh lebih luas. Misalnya, “Tradisi Jawa ‘asli’... menganggap keanekaragaman yang sangat luas seperti maskulinitas yang patut, dari sangat kebakapan ke yang agak... ‘keperempuanan’” (Peacock 1968:204). Tetapi, konsep maskulinitas yang umum di Indonesia masa kini jauh lebih sempit, dan dihubungkan pada gambaran ideal tentang lelaki kelas menengah modern (gambar 4-1). Inilah konsep yang mempengaruhi gagasan kekasih ideal kebanyakan orang gay. Gagasan lelaki modern yang kebakapan ini dibentuk ketika zaman Orde Baru dan disebarluaskan melalui wacana negara, khususnya melalui program keluarga berencana (KB) yang sangat gencar. Bahkan Soeharto menyebut dirinya sendiri sebagai “bapak” sedangkan pendahulunya, “Bung” Karno, menyebut dirinya sendiri sebagai saudara. Perasaan gay diwarnai oleh wacana nasional.

Kalau nafsu lesbi, semacam kerangka heterogender yang menonjol: dianggap aneh kalau seorang tomboi mau sama tomboi lain, atau seorang cewek mau sama cewek lain. Perempuan lesbi yang tidak mengalami nafsu mereka melalui lensa yang heterogender cenderung untuk sama sekali menolak binarisme tomboi/cewek. Sementara hal ini mungkin dipandang sebagai bukti pengaruh dari gagasan *butch* dan *femme* dari Barat, nampaknya asalnya dari kenyataan bahwa waktu “gay” dan “lesbian” dipindah dan diciptakan baru di Indo-

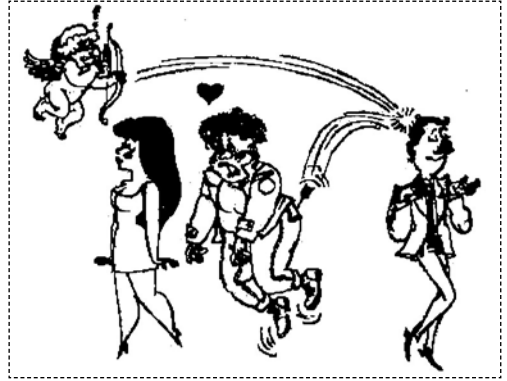
nesia, tidak ada posisi subyek yang kebalikan waria (yaitu, perempuan yang berdandan seperti lelaki). Akibatnya, baik homoseksualitas perempuan maupun transgenderisme perempuan-ke-laki telah diambil dalam cakupan "lesbi." Posisi subyek "waria" berada di Indonesia sebelum posisi subyek "gay," tetapi kini mereka keduanya merupakan sebuah binarisme yang memungkinkan ide homoseksualitas lelaki yang tidak berkaitan dengan keperempuanan (cf. Jackson 1999a). Sejarah posisi subyek "tomboi" lain: nampaknya posisi subyek "tomboi" belum ada sebelum adanya posisi subyek "lesbi." Oleh karena itu, posisi subyek "tomboy" cenderung dianggap sebagai suatu jenis lesbi, sehingga mengganggu perbedaan antara homoseksualitas dan transgenderisme di kalangan perempuan."

Banyak orang tomboi menyatakan diri sendiri sebagai pemburu perempuan—seperti diindikasikan oleh istilah *hunter* yang digunakan oleh para tomboi di Sulawesi Selatan, demikian juga di sebagian Jawa. Menjadi seorang *hunter* adalah memburu perempuan, apakah mereka cewek (lesbi yang feminin) atau wanita "normal." Hen, seorang pelaku utama dalam otobiografi tomboi *Menguk Duniaku*, menjelaskan tentang bagaimana dia merayu perempuan-perempuan: ceritanya mirip cerita yang tomboi di seluruh Indonesia (cf. Blackwood 1999; Graham 2001):

Pertama-tama aku mulai mencoba menyelami semua yang ada dalam perasaannya. Selama kami berhubungan, aku memperlakukan dia sebagai seorang kekasih, seperti melindunginya, membantu dia dalam segala hal, mengantarkan dan menjemput ke mana saja dia pergi, tanpa diminta sekalipun. Setiap beberapa hari sekali aku akan datang ke rumahnya. Bila akhirnya dia pun dapat merasakan semua sikapku kepadanya yang tidak dapat dikatakan sebagai sikap seorang sahabat, secara perlahan akan aku ceritakan keadaanku yang sebenarnya. Dan bila ternyata dia juga dapat menerima cintaku, akan aku berikan semua milikku, dan akan akan kutempuh semua jalan untuk membahagiakannya... sebagaimana dilakukan oleh seorang laki-laki normal terhadap kekasihnya. (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:206)

Jelas, Hen menganggap kekasihnya tidak mungkin tomboi yang lain. Pemahaman tentang nafsu lesbi kadang-kadang muncul di budaya populer, seperti dalam gambar 4-2, dari sebuah artikel tahun 1996 yang berjudul "Lesbi dan Gaya Hidup". Kartun dari surat kabar *Kompas* ini melukiskan sepasang tomboi dan cewek, semacam gambaran yang mungkin sedikit biasa di mata masyarakat umum Indonesia sejak perkawinan Jossie dan Bonnie. Seorang tomboi gagal untuk berhubungan dengan lelaki (mungkin karena lelaki tersebut feminin). Panah asmara menyambar tomboi, dan nafusnya disalah-arahkan ke seorang perempuan, yang tidak membalas nafsu tersebut; dia hanya merupakan sebuah obyek untuk dikejar. Dari gambar tersebut tidak jelas apakah perempuan yang dikejar adalah seorang perempuan "normal" atau seorang cewek: perbedaan tersebut tidak berarti dari perspektif kartun, yang berasumsi bahwa nafsu selalu nafsu maskulin untuk feminin.

Pemahaman nafsu lesbi ini, sebagai nafsu maskulinitas untuk femininitas, mencerminkan kerangka tersebar luas di mana seksualitas perempuan tidak begitu dihargai atau



Gambar 4-2. Gambaran yang mengikuti artikel tentang "Lesbian dan Gaya Hidup". *Kompas*, 13 Januari 1996.

diperhatikan (Blackwood dan Wieringa 1999:55). Namun pemahaman nafsu ini belum cukup, karena kadang-kadang cewek "berburu" tomboi: seperti dikatakan salah satu tomboi, para cewek merupakan "pasangan yang paling agresif, mereka biasanya yang meminta hubungan seks duluan" (Graham 2001:fn9).⁴ Beberapa tomboi bahkan mengatakan bahwa mereka menjadi tomboi karena seorang cewek merayu mereka (Graham 2001:21).⁵ Sementara kekasih tomboi sering mengidentifikasi diri mereka sebagai "normal," ada juga yang menganggap diri mereka sebagai sejenis lesbi.

Dalam *Menguak Duniaku*, Hen memandang nafsu antara seorang tomboi dan cewek sebagai sejenis homoseksualitas: "Aku tidak normal karena mencintai orang sejenisku"; belakangan dia menambahkan "Saya berjiwa laki-laki. Bukan karena kekuatan, keberanian, atau keteguhanku, tapi karena obyek cinta saya adalah seorang wanita" (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:12,280). Banyak tomboi akan setuju dengan Hen, bahwa apa yang mereka pandang sebagai nafsu homoseksual lebih mendasar dibandingkan kemaskulinan: para tomboi "ingin mencintai perempuan, dan mereka telah tahu bahwa orang-orang dengan tubuh kekelakian jauh lebih mudah menemukan pasangan perempuan dibandingkan mereka" (S. Wieringa 1999a:218). Dalam kasus-kasus lain, muncul bahwa hasrat terhadap perempuan mengikuti perasaan kemaskulinan yang pernah menjadi sebelumnya, dan perasaan sejak masa kecil memiliki jiwa lelaki (Blackwood 1999). Dua pandangan yang dominan tentang etiologi berada di kalangan waria: seseorang menjadi waria karena (1) memiliki jiwa perempuan atau (2) berpakaian seperti perempuan. Nyatanya bahwa memiliki jiwa lelaki atau berdandan seperti lelaki bisa membuat seseorang menjadi tomboi, tetapi demikian juga hasrat seksual terhadap perempuan—suatu keserbaragaman dari kemungkinan pemahaman tentang "hasrat terhadap sesama jenis" yang mencerminkan kompleksitas posisi subyek lesbi.

Bagi orang Indonesia yang gay maupun lesbi, unsur lain dalam subyektivitas seksual mereka yang biasa adalah kurangnya nafsu terhadap perbedaan. Banyak lelaki gay berbicara tentang tidak adanya hasrat terhadap perempuan—dan perempuan lesbi tentang tidak adanya hasrat terhadap lelaki—sebagai sesuatu yang penting dalam pengertian diri

sendirinya. Demikian juga di Barat, di mana kurangnya hasrat sering memainkan peran sentral dalam subyektivitas gay dan lesbian, apalagi membedakannya dari subyektivitas biseksual. Sementara kebanyakan orang Indonesia yang gay dan lesbi menikah secara “heteroseksual,” mereka cenderung untuk tidak melihat diri mereka sebagai biseksual, bukan hanya karena “biseks” masih merupakan istilah yang agak akademis di dalam bahasa Indonesia, tetapi karena mereka melihat perkawinan sebagai pulau nafsu yang lain.

SEKS, IDENTITAS, DAN PERILAKU

Saya tidak melakukan survei tentang praktek-praktek seksual selama penelitian saya, karena posisi subyek merupakan minat utama saya. Praktek seksual tidak merupakan kondisi yang perlu atau memadai bagi subyektivitas gay. Ada gay perawan dan lelaki yang aktif secara seksual dengan lelaki lain, tetapi tidak menganggap diri mereka sebagai gay. Walaupun begitu, melalui pekerjaan etnografi dan pencegahan HIV saya, saya jadi tahu tentang berbagai praktek seksual, di mana lelaki gay terlibat. Sebagai seorang peneliti lelaki, lebih sulit berbicara dengan perempuan lesbi tentang praktek seksnya, tapi khususnya melalui kegiatan pencegahan HIV, terjadi saya bicara dengan para lesbi tentang topik ini.

Kesulitan terbesar dalam mendiskusikan peran seks dalam subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi bukan kekurangan data, melainkan binarisme identitas-perilaku yang masih mendominasi pengertian-pengertian seksualitas. Kegunaan binarisme ini terbatas, karena berkaitan dengan pendekatan behaviorisme yang berasumsi bahwa perilaku mendahului dan menentukan identitas (dan sering memberikan nilai tinggi terhadap ide “ketidakstabilan” yang kurang jelas). Konsep tentang “lelaki yang berhubungan seks dengan laki-laki” yaitu “LSL” mencontohkan proses ini. Istilah LSL (lelaki suka lelaki) diciptakan di lingkungan kegiatan pencegahan HIV untuk mengacu pada lelaki yang berhubungan seks dengan lelaki lain, tetapi tidak mengidentifikasikannya sebagai gay (seperti ungkapan: Bukan tentang siapa Anda, tetapi apa yang Anda lakukan). “LSL” diberbedakan dari “lelaki gay” seperti “perilaku” diberbedakan dari “identitas.” Asumsi bahwa mungkin mendapat perilaku tanpa identitas ini gagal untuk mempertimbangkan tentang bagaimana apa yang kita lakukan (“perilaku” kita) selalu memengaruhi bagaimana kita berpikir tentang diri kita sendiri (“identitas” kita). Melalui beberapa saluran, termasuk persyaratan perencanaan program dari organisasi-organisasi yang mendanai kegiatan pencegahan dan penanganan HIV, perbedaan antara “identitas” dan “perilaku” yang katanya dibuat lebih stabil oleh kategori LSL ternyata tidak stabil lagi. Walaupun wacana pencegahan HIV memaksudkan “LSL” untuk menamakan perilaku tanpa identitas, segera muncul pembicaraan tentang “komunitas LSL,” “orang yang beridentitas sebagai LSL,” dan “teman sebaya LSL.” Istilah yang paling mustahil berkaitan dengan hal ini—saya telah mendengar istilah dalam konferensi-konferensi HIV/AIDS internasional—haruslah “pasangan lelaki LSL.” Kalau kita mempertimbangkan sebentar saja, kita pasti yakin bahwa, secara definisi saja, pasangan lelaki seorang LSL seharusnya sendiri seorang LSL. Namun istilah ini berada dan bisa masuk akal sekian orang karena “identitas” versus “perilaku” mer-

upakan dikotomi yang palsu (Elliston 1995): "identitas" bukanlah semata-mata merupakan sebuah peta kognitif, tetapi juga merupakan serangkaian praktek yang dilakukan, dan "perilaku" selalu diantarakan oleh penceritaan diri.⁶

Sementara banyak kebudayaan nusantara Indonesia telah memiliki kosa kata erotis yang cukup besar, di Indonesia masa kontemporer seks juga dipengaruhi oleh "azas kekeluargaan." Kata yang biasa dipakai untuk hubungan intim, "seks," merupakan kata pinjaman, dan istilah halus yang sering dipakai adalah "hubungan suami-istri" (yang tidak mencakupi homoseksualitas). Salah satu akibatnya adalah bahwa banyak lelaki gay membubuhi istilah "main-main" (daripada "seks") pada perilakunya bersama lelaki lain. Inilah karena di mata orang gay tersebut, "seks" dipahami sebagai sesuatu yang terjadi di antara lelaki dan perempuan, melibatkan penetrasi penis-vagina dan bisa mengakibatkan kehamilan. Pengertian ini diperkuat oleh norma-norma agama yang mengidentikkan seks dengan perselingkuhan atau hubungan pranikah antara perempuan dan lelaki. Bagi sekian lelaki gay, satu hal yang membedakan mereka dari lelaki "normal" adalah bahwa mereka menganggap apa yang mereka lakukan dengan lelaki lain sebagai "seks." Ini sering dihubungkan dengan keluhan bahwa lelaki "normal" pasif, bahwa lelaki "normal" hanya ingin ejakulasi dan "berbaring aja" sedangkan lelaki gay menstimulasi penis secara oral, atau menduduki penis mereka, sementara seorang kekasih gay siap mencium dan melakukan rangsangan. Seorang lelaki gay menegaskan bahwa "Jauh lebih enak berhubungan seks dengan seorang lelaki gay. Ada perasaan lebih dalam memberi dan menerima. Dengan lelaki biasa hanyalah sebuah kerja bakti. Saya aktif, dia diam. Setelah dia mengalami ejakulasi dia tidak memperhatikan saya lagi!" Lelaki gay sering mengeluh bahwa lelaki Barat jauh lebih romantis dan aktif dibandingkan dengan lelaki Indonesia "normal" atau gay, berdasarkan pada gambaran media, pornografi gay Barat yang mereka pernah lihat, atau pengalaman seksual yang mereka atau teman mereka alami dengan seorang Barat. Dengan munculnya teknologi VCD serta Internet, pornografi gay Barat telah lebih biasa, walaupun masih cukup sulit untuk mendapatkannya, bahkan lebih sulit menemukan tempat untuk menontonnya tanpa diketahui anggota keluarga yang lain.

Karena kebanyakan lelaki gay mendapat ide bahwa orang bisa "gay" melalui media massa, seks dengan lelaki gay lain biasanya dimulai pada saat umur mereka di akhir belasan tahun atau awal duapuluhan. Lelaki gay yang pernah melakukan hubungan seks dengan lelaki waktu masih remaja biasanya memandang pengalaman-pengalaman tersebut sebagai lain dari pengalaman seksual gay-nya. Pengalaman seksual tersebut ada dua kategori: seks dengan teman main semasa kecil dan seks dengan orang yang lebih tua. Lelaki gay kadang-kadang berbicara tentang hubungan mereka dengan orang yang lebih tua di mana mereka menjadi korban, dan memandangnya sebagai pelanggaran seks. Misalnya, "Pertama oleh paman saya, ketika saya kelas empat atau lima SD. Dia menaruh penisnya di antara kedua paha saya. Saya menolak untuk dimasuki penisnya dari belakang, tetapi paman saya ingin mencobanya. Ketika itu sangat sakit dan saya menjadi trauma dan tidak ingin dipertakulkan seperti itu lagi."

Lelaki gay dewasa melakukan berbagai praktek seksual hampir sama dengan kebanyakan lelaki gay Barat. Ciuman dan pelukan dianggap erotis, dan hal-hal yang lelaki "normal" biasanya kurang setuju melakukannya. Seks oral sangat biasa, dan ada banyak istilah populer untuk itu seperti karaoke, oral, ngésong, bahkan "gaya 69" untuk saling berseks oral (simbolisme dari "69" bagi perilaku ini dinyatakan dalam cara digit 6 dan 9 yang saling membelit satu sama lain). Semua istilah ini bisa mengambil bentuk-bentuk gramatikal aktif atau pasif dalam bahasa Indonesia (misalnya, *mengesong* atau *diesong*). Untuk seks oral, bentuk aktif selalu mengacu pada lelaki yang menggunakan mulutnya. Banyak lelaki gay menikmati ketika menelan air mani dalam melakukan hubungan seks oral. Kontak oral-anal mungkin lebih sering dilakukan oleh orang gay walaupun memang terjadi. Istilah yang tersebar luas untuk itu adalah "cuci WC." Seks *interfemoral* (meletakkan penis di antara paha orang lain) jauh lebih biasa dalam perilaku seksual dibandingkan orang gay di Barat, dan dikenal dalam bahasa gay sebagai *jépong* (dari kata jepit). Saling bermasturbasi juga dipraktikkan secara luas. Penetrasi anal dengan jari sangat dikenal, sedang penggunaan alat penis (*dildo*) lebih jarang dikenal. Seks anal pada umumnya sangat bersimbolik dan penting di kalangan orang gay Barat, dan di Indonesia juga cukup penting untuk banyak orang gay. Lelaki gay yang melakukan penetrasi (dan lelaki "normal" yang melakukannya dengan pekerja seks lelaki, perempuan atau waria) sering mengatakan bahwa mereka lebih suka seks anal daripada seks vagina, karena anus lebih kering sehingga "lebih kencang." Hal ini mencerminkan suatu preferensi terhadap "seks kering" di banyak daerah di Indonesia, sehingga, misalnya, perempuan kadang-kadang meminum jamu atau memasukkan tawas ke dalam vaginanya supaya kering. Istilah terhadap seks anal juga bisa memiliki arti gramatikal pasif atau aktif. Misalnya, salau satu istilah sering diterm dalam bahasa gay untuk seks anal, *temping*, bisa dibuat (*meltemping* (memasukkan penis ke anus lelaki lain) atau *ditemping* (anus dimasuki penis lelaki lain). Pembagian ini sangat jelas, sehingga prefiks bisa digunakan sendiri: lelaki gay kadang-kadang bertanya apakah seseorang lebih suka "me-" atau "di-," atau bisa mengatakan me-reka tidak suka seks anal "baik di- maupun me-."

Di luar pelukan dan ciuman, perilaku seksual yang paling populer yang kalangan perempuan lesbi, secara berurutan, ternyata adalah kontak vaginal-oral, saling meraba vagina (diacu di Makassar sebagai "pompa kosong"), penetrasi vaginal dengan jari, dan yang lebih jarang adalah penetrasi vaginal dengan alat penis (dildo). Saya belum pernah mendengar tentang kontak oral-anal atau penetrasi anal sebagai jenis-jenis perilaku seksual lesbi yang dikenal, tetapi saya anggap bahwa hal tersebut kadang-kadang dilakukan. Dalam *Menguak Duniaku*, salah satu kekasih Hen kehilangan keperawanan melalui jari Hen, dan mereka menemukan darah di seprei setelah itu. Ketika kekasihnya bertanya bagaimana cara Hen mempelajari sehingga begitu pintar melakukan seks, Hen menjawab bahwa dia belajar dari buku-buku tentang seks antara laki-laki dan perempuan (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:489). Di seluruh Indonesia nampaknya diasumsi bahwa ketika seks terjadi antara tomboi dan cewek, adalah tomboi yang melakukan penetrasi kepada cewek, bukan sebaliknya.

CINTA DAN PERKAWINAN: MEMILIH SUPAYA DITERIMA

Hanya sekian orang Indonesia “normal” yang tahu tentang adanya gay dan lesbi di Indonesia, dan yang tahu sering berasumsi bahwa orang-orang tersebut hanya tertarik pada seks. Tetapi sementara seks jelas penting bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, mereka terus-menerus memberikan nilai tertinggi terhadap cinta sesama jenis. Ini dianggap lebih penting, diasumsi bahwa melalui cinta, seks mendapatkan makna dan arti sosial. Kaum gay dan lesbi di seluruh nusantara menekankan bahwa mereka bisa jatuh cinta dengan orang sesama jenis: hampir tidak ada yang merasa bahwa hasrat gay dan lesbi terbatas hanya pada seks. Cinta (juga disebut “kasih sayang” atau “kasih”) luar biasa penting bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, dan merupakan cara kunci di mana seksualitas mereka dihubungkan pada wacana nasional. Ciri khas subyektivitas-subyektivitas gay atau lesbi bukanlah seks dengan sesama jenis (biasanya diasumsi bahwa semua laki-laki dan perempuan siap melakukannya, bila diberi kesempatan), tetapi cinta. Seperti kebanyakan tomboi, Sukma menegaskan bahwa “seks harus didasarkan pada cinta. Saya harus pacaran dengan perempuan dulu, dan mulai peduli tentang dia, dan mencintainya, sebelum saya ingin melakukan hubungan seks dengannya.” Cinta merupakan sifat utama orang gay atau lesbi. Kaum gay dan lesbi Indonesia bahkan mengatakan bahwa cinta mereka lebih besar dibandingkan cinta antara lelaki dan perempuan “normal.” Perbedaan antara asli dan tidak asli (atau “palsu”) adalah penting: kaum gay dan lesbi Indonesia berbicara tentang cinta sebagai asli atau suruh temannya hati-hati terhadap cinta palsu.

Tidak ada model cinta gay dan lesbi. Seperti semua aspek kehidupan gay dan lesbi, seseorang tidak bisa belajar tentang hal ini dari keluarga, tradisi, agama atau negara. Malahan orang gay dan lesbi Indonesia “menyulih-suarakan” model-model cinta heteroseksual yang dominan, yang dalam periode kontemporer sangat dipengaruhi oleh “azas kekeluargaan” negara. Arti cinta gay dan lesbi membawa asumsi dari perkawinan dalam dunia “normal.” Ini merupakan salah satu alasan mengapa kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia menikah “secara heteroseksual.” Kesamaan dan hubungan antara cinta sesama jenis dan perkawinan “secara heteroseksual” dalam kehidupan gay dan lesbi memberi bukti terhadap bagaimana posisi-posisi subyek ini tercipta pada persimpangan globalisasi dan pascakolonialitas.

Kebiasaan di Indonesia bahwa orang dewasa akan menikah (terkecuali dalam keadaan khusus, seperti menjadi pastur Katolik atau waria) sudah terdokumentasikan (G. Jones 1994:61). Di seluruh Indonesia, “para individu, apakah itu lelaki atau perempuan, belum dianggap dewasa sampai mereka menikah secara heteroseksual” (Blackwood 1999:191), dan “gagasan tentang selibat atau hidup melajang sangat tidak dikenal” (Hoskins 1998:17).⁷ Namun bila nafsu seksual merupakan pemilikan semua orang (masih diperdebatkan), tidak ada yang alami tentang mengapa harus mengambil bentuk-bentuk perkawinan tertentu. Universalitas nyata tentang keharusan perkawinan memaksa adanya respon kritis yang menghargai keanekaragaman arti “perkawinan” dalam konteks sejarah dan budaya, khususnya tentang bagaimana konsep perkawinan modern merangkul pacaran, penerimaan nasional, dan subyektivitas konsumerisme yang dibentuk oleh kapitalisme (Abelove 1992; Collier 1988;

Collier, Rosaldi, dan Yanagisako 1997; Engels 1972; Freeman 2002; Rubin 1975; Zaretsky 1976).

Seperti di banyak negara-negara lain, perkawinan di Indonesia sedang dalam perubahan besar (Ahearn 2001; Castells 1997:221–35). Dalam komentarnya tentang Spanyol yang juga cocok untuk Indonesia, Jane Collier mencatat adanya perubahan di paruh terakhir abad duapuluh menuju suatu gagasan perkawinan yang didasarkan pada cinta, suatu perubahan yang sering dipahami sebagai perubahan dari “mengikuti adat sosial” menuju “berpikir untuk diri sendiri,” namun sebenarnya dipengaruhi oleh norma-norma budaya yang lebih luas, termasuk meningkatkan bekerja untuk gaji (sehingga warisan properti dari orangtua seseorang belum lagi selalu terpenting untuk memastikan status kelas seseorang) (1997:45). Collier menyimpulkan bahwa “televisi dan kesempatan untuk bekerja di kota tidak hanya menawarkan contoh perilaku lain kepada orang desa... orang di antaranya yang mengambil keuntungan dari kesempatan-kesempatan baru merubah konteks sosio-ekonomi bagi siapa saja, dan oleh sebab itu mengubah konsekuensi-konsekuensi tindakan individu” (47). Demikian juga di Indonesia, transformasi sosial telah membuat pemahaman tentang perkawinan, nafsu, dan kedirian yang disulih-suarakan, yang tidak semata-mata merupakan produk langsung dari globalisasi.

Dengan meningkatnya tingkat sosialisasi antar laki-laki dan perempuan (bahkan di antara remaja) telah terjadi peningkatan secara terus-menerus dalam hal umur perkawinan di Indonesia. Antara tahun 1971 dan 1990, secara keseluruhan umur orang menikah meningkat dari 19,3 menjadi 21,6 tahun untuk perempuan; antara 1970 dan 1990 terjadi peningkatan umur dari 23,8 menjadi 25,4 tahun untuk lelaki (G. Jones 1994:80, 104). Ketika kerusuhan sosial pada zaman kolonial, Perang Dunia II, dan perjuangan kemerdekaan, tidak ada perubahan yang terdeteksi tentang umur orang menikah di Indonesia (G. Jones 1994:68–69). Tren perkawinan ini dihubungkan dengan orang-orang yang lahir sejak awal tahun 1960an, seperti subyektivitas gay dan lesbi. Salah satu hal yang ternyata terus-menerus adalah “data yang mewakili (persentase perempuan bujangan pada umur-umur 45–49)... tidak memberikan petunjuk bahwa [tidak menikah] lebih dari kekecualian di dunia Melayu yang secara tegas keluarga-sentris” (G. Jones 1994:63). Tekanan untuk heteroseksualitas yang berlipat-ganda membuat perkawinan di Indonesia kontemporer muncul sebagai keharusan yang ditentukan oleh tradisi, agama, dan bangsa. Doktrin-doktrin yang dominan dalam Islam, Kristiani, dan Hindu Bali memandang perkawinan sebagai sangat penting. Adat di Indonesia yang katanya sangat bervariasi, variasinya nampaknya hilang dari sudut perkawinan. Negara pascakolonial sangat berminat dalam mempergunakan “tradisi” semacam ini. Secara historis perkawinan telah lama menjadi lembaga kunci yang membentuk sistem manajemen negara terhadap warganya, di dalam dan di luar nusantara (Pemberton 1994:71, 142, 215), tetapi perhatian terhadap perkawinan pada umumnya terbatas pada lingkaran kerajaan dan ritual perkawinan itu sendiri, dengan sedikit perhatian terhadap perkawinan resmi di kalangan rakyat. Dengan munculnya bentuk-bentuk pemerintahan modern yang memandang masyarakat sebagai “populasi” (Foucault 1991), perhatian telah bergeser ke perkawinan yang layak dan sukses bagi masing-masing warganegara: “tidak ada negara-bangsa modern yang dapat meng-

abaikan bentuk-bentuk perkawinan, karena dampak langsung mereka pada reproduksi dan membentuk populasi” (Cott 2000:5).

Pandangan nasional tentang perkawinan ini dibentuk oleh dan diumumkan melalui wacana keluarga berencana (Dwyer 2000; Robinson 1989; Warren 1993) dan didasarkan pada “azas kekeluargaan” negara, yang menentukan bahwa negara terdiri dari keluarga, bukan warganegara. Jenis perkawinan yang diimpikan oleh negara terdiri dari suami dan isteri, di mana suami merupakan kepala rumah tangga, tetapi kini perempuan semakin diasumsikan bahwa istri akan memiliki karir selain tugas rumah tangganya. Hal tersebut berdasarkan gambaran diri kelas menengah, yang berunsur konsep-konsep tanggung jawab, konsumerisme, dan karir, bahkan bila seseorang tersebut bukan kelas menengah dari sudut gaji. Misalnya, ketika seorang lelaki gay mengatakan bahwa “di Indonesia, bila kita tidak menikah maka kita tidak dianggap dewasa dalam pikiran kita. Karena kita tidak mempunyai tanggung jawab... kita bisa saja pergi ke mana saja kita mau,” retorika nasional tentang perkawinan “di Indonesia” yang diacu olehnya.

Suatu hari di Makassar, ketika saya sedang berdiskusi tentang perkawinan dengan Umar dan Hasan, lelaki gay yang telah menjadi teman saya selama bertahun-tahun, Umar mencoba untuk menyimpulkan apa yang dia lihat sebagai sikap umum dengan mengatakan: “Di Indonesia ini kita harus menikah untuk membuktikan bahwa kita bisa membuat sebuah keluarga kecil yang harmonis.” Hampir setiap istilah dalam pernyataan Umar—“Indonesia” (bukannya “Makassar” atau “di antara orang Bugis”), “keluarga kecil yang harmonis”—berasal dari azas kekeluargaan Indonesia. Kemudian saya bertanya: Mengapa saya tidak pernah melihat kasus di Indonesia, di mana lelaki gay dan perempuan lesbi saling menikah? Bukankah hal itu akan memecahkan semua masalah? Hasan memandang saya dengan frustrasi dan menggelengkan kepalanya: jelas saya tidak mengerti. “Alasan yang paling penting mengapa hal tersebut tidak terjadi karena hal itu tidak merupakan perkawinan yang sesungguhnya. Perkawinan bukan hanya untuk pertunjukan, bukan untuk menyembunyikan siapa kita. Perkawinan adalah sesuatu yang kita harus lakukan dengan serius.” Model cinta yang diinternalisasikan oleh kaum gay dan lesbi Indonesia sejak kanak-kanak berporoskan impian ini—perkawinan heteroseksual *asli* yang diadakan melalui cinta dan pilihan.

Arti-arti perkawinan yang beredar di budaya populer Indonesia sangat dipengaruhi oleh negara dan media massa. Banyak ilmuwan telah memberi komentar tentang menurunnya perkawinan yang diatur di Indonesia.⁸ Sementara sejumlah jenis pelaksanaan perkawinan masih tetap berada, bahkan ada keluhan tentang masalah poligami yang meningkat karena aliaran-aliran Islam kanan, model perkawinan yang dominan berdasarkan pada cinta dan pilihan monogami. Kepentingan hal ini terhadap subyektivitas gay dan lesbi tidak bisa terlalu keras ditekankan. Dalam bahasa Indonesia dan banyak bahasa-bahasa etnolokal, kata kerja “menikah” bisa diambil sebagai bentuk aktif atau pasif: seseorang bisa “dinikahi oleh” atau “menikah dengan.” Selama berdasawarsa kata “menikahi” telah lebih banyak dipakai dibandingkan dengan “dinikahi,” sebuah proses yang berhubungan pada gambaran

nasionalisme dan modernitas, dan juga dipengaruhi oleh model cinta romantis dari Barat yang disebarakan melalui media massa (Robinson 1989). Konsep perkawinan ini sangat menekankan keaslian dan pilihan. Cinta harus murni dan dipilih dengan bebas oleh individu-individu, bukan oleh keluarga (E. Wieringa 2003).

Sastra nasionalis waktu akhir masa penjajahan telah menyatukan konsep-konsep bangsa, rakyat, dan bahasa melalui kekuatan cinta, khususnya mengenai konflik tentang perkawinan "yang dijodohkan," dihubungkan dengan tradisi, versus perkawinan karena "cinta," dihubungkan dengan modernitas dan nasionalisme. Konflik-konflik seperti itu mempunyai peran pokok di sastra nasionalis dari waktu akhir masa penjajahan, mencerminkan perdebatan tentang tradisi, modernitas, dan identitas kolektif.⁹ Cinta dan pilihan terhubung dengan demokrasi, kesetaraan dan peduli terhadap hal-hal yang di luar keluarga dan lokalitas. Sastra nasionalis dari waktu akhir masa penjajahan menganggap cinta sebagai murni kalau ditujukan pada bangsa atau kekasih yang diinginkan: "nasionalisme dan cinta terhubung karena melalui hubungan ini orang tercampur dan terbentuklah suatu otoritas baru" (Siegel 1998:16). Ini merupakan cinta yang "menuntut pengakuan" dan "tidak bisa dipisahkan dari perjuangan demi kemajuan" (Siegel 1997:140). Secara prinsipnya, cinta ini tidak dapat disesuaikan dengan adat yang dietnolokalisasikan. Cinta yang dipilih secara benar membuat orang menjadi benar-benar warga negara. Inilah alasannya bahwa kegagalan cinta-nasional tidak tandus, tetapi sakit, cinta tidak nasional yang bisa mengakibatkan kematian:

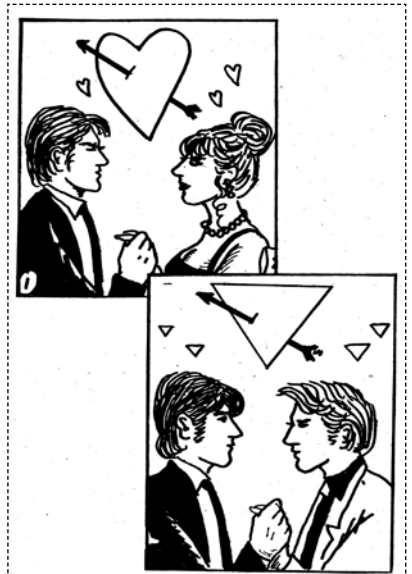
Apa yang bisa menyembuhkan sakit cinta kalau bukan pengakuan yang pantas, yakni, mengakui cinta apa adanya: kekuatan untuk memaksa pengakuan. Yang lebih tepat adalah *kekuatan untuk memaksa pengakuan* nafsu yang ditransformasikan pada idealisme. Idealisme itu diarahkan menuju kemajuan rakyat Indonesia. Pada waktu itu [tahun 1920an dan 1930an], kemajuan ini berarti bukan kemerdekaan dan bukan juga kesetaraan. Itu lebih berarti pada *kemungkinan untuk memiliki identitas tertentu*. Identitas yang menilai seseorang sebagai progresif. Seseorang yang progresif berarti berhubungan dengan dunia modern di luar Hindia-Belanda. (Siegel 1997:146, menekankan kepunyaan saya)

Oleh karena sebuah cinta yang dilaksanakan melalui pilihan, bukannya pengaturan, sastra nasionalis Indonesia membuat suatu "pendekatan kembar pada konstruksi diri yang modern dan membayangkan sebuah masyarakat yang modern," di mana "dalam mendapatkan suatu jati diri modern, [orang Indonesia] mendapatkan pandangan modern tentang dunia, dan sebaliknya. Kedirian menjadi meresap dengan arti politis" (Rodgers 1995:44).¹⁰ Jadi, selama beberapa dasawarsa sebelum kemerdekaan, cinta, pilihan, modernitas, dan penerimaan nasional menjadi saling terhubung. Sementara masih ada perkawinan yang diatur, dan banyak yang terjadi antara diatur dan dipilih, ideal perkawinan yang dipilih kini mendominasi sosok umum mengenai penduduk Indonesia yang pantas. Perkawinan yang betul-betul diatur dipandang sebagai tanda keterbelakangan, dan perempuan serta lelaki semakin dianggap sebaiknya memainkan peran aktif dalam memilih pasangannya (Hatley

1997; Hull 2002). Ini merupakan cinta yang tidak hanya terjadi pada kita melalui pengaturan, tetapi diciptakan melalui pilihan. (Satu alasan yang memungkinkan bagi popularitas film *Titanic* di Indonesia adalah dramatisasi dari kemenangannya pilihan terhadap pengaturan). Hal tersebut didasarkan pada sebuah paradoks modernitas yang muncul dalam konteks di luar Indonesia juga: cinta memungkinkan untuk membuat pilihan, tetapi tidak dipilih. Jadi, seseorang tidak bisa memilih untuk tidak memilih cinta. Seperti dicatat oleh Ahearn dalam kasus Nepal, “sementara cinta memperkuat para kekasih di dunia non-romantis, orang tidak memiliki kontrol terhadap cinta sendiri” (2001:150). Dan seperti yang dicatat Collier dalam kasus Spanyol, “kebiasaan saling-mengenal yang ‘modern’ dikonstruksikan secara kultural dan dilaksanakan secara sosial, sama dengan yang ‘tradisional’” (1997:101). Sebuah paradoks lain adalah bahwa cinta mengatasi perbedaan dan menciptakan kesamaan—seperti pernah dituliskan oleh para editor majalah *GAYA Nusantara*, “dengan cinta kita bisa belajar mengatasi perbedaan di antara semua orang.”¹¹ Idealnya, cinta gay dan lesbi harus membuat orang Indonesia yang gay dan lesbi setara dengan yang “normal” (gambar 4-3), tapi hasrat mereka “untuk kesamaan” (yaitu, terhadap sesama jenis) belum diakui memiliki kemampuan untuk membuat mereka dianggap “sama” dengan warga Indonesia secara umum.

Performatives (yaitu, perilaku sosial yang menciptakan dunia sosial kita) bergantung pada konteks kebudayaan: hanya seorang wasit yang bisa menyatakan “salah main” kalau main sepak bola, dan hanya seorang hakim atau jaksa yang bisa menyebutkan bahwa seseorang “tidak bersalah” di pengadilan. Kemampuan cinta untuk memaksa pengakuan nasional bergantung pada gambaran modern tentang hasrat heteroseksual (bagaimanapun juga diistilahkan dengan istilah Inggris yang ditransformasikan [“normal” atau “hetero”], seperti juga “gay” dan “lesbi”). Cinta gay dan lesbi tidak membuat orang mendapatkan penerimaan nasional: heteronormativitas berada di hati cinta nasional.¹² Orang Indonesia yang menganggap diri mereka sebagai gay atau lesbi menandai diri mereka sebagai berhubungan dengan dunia modern di luar nusantara, tetapi melalui cinta homoseks yang tidak menerima pengakuan. Seakan-akan tidak ada tempat untuk cinta homoseks di Indonesia.

Dalam konteks masalah ini, logika kebudayaan terpenting adalah bahwa ketika perkawinan diatur, orientasi seksual menjadi sekunder, tetapi orientasi seksual menjadi bagian terdepan—sampai tingkat tertentu, menjadi kenyataan—kalau perkawinan “dipilih.” Kegagalan untuk “dinikahi” merupakan kegagalan keluarga untuk menikah dengan



tepat salah satu anggotanya. Namun ketika perkawinan bergantung pada pilihan—pada diri relasional yang memilih, yang dihidupkan oleh cinta—diri dan cinta itu gagal bila tidak heteroseksual. Lalah merupakan kegagalan kedirian dan kegagalan sebagai warganegara. Seperti ketika seorang lelaki gay yang menikah memberi nasihat kepada lelaki gay yang belum menikah, “pernikahan adalah terserah kita.” Pergeseran dari “diatur” ke “dipilih” belum dilengkapi dengan pergeseran seimbang dari publik ke privat; “pilihan” ini tetap merupakan tindakan yang sangat umum. Untuk diterima oleh masyarakat sebagai sesuatu yang nasional dan modern, pilihan ini harus merupakan pilihan heteroseksual. Melalui heteroseksualitas, diri dan bangsa dipersatukan.

Pandangan dunia yang heteronormatif bisa menolak seks antara dua laki-laki atau antara dua perempuan seakan-akan tidak ada makna yang mendalam, tetapi cinta antara dua laki-laki atau antara dua perempuan dapat dianggap mengancam karena ternyata sudah merupakan sejenis pertalian keluarga. Karena banyak orang Indonesia yang gay dan lesbi melihat kemampuan mereka untuk mencintai orang yang bergender sama seperti sifat uniknya, lebih menonjol dibanding nafsu untuk sesama jenis (yang dilihat semua manusia bisa kalau ada kesempatan menggoda), hegemoni ini bisa membawa kesakitan dan kenekatan yang luar biasa. Banyak orang Indonesia yang gay dan lesbi yang mencintai kekasih sesama jenisnya dengan sangat amat: menikahinya dalam upacara di tengah malam, upacara yang tidak diakui oleh masyarakat, di rumah-rumah pengkhotbah yang simpatik; tidur dengan mendekap tangan-tangan mereka; bertukar cincin; pergi ke tukang foto untuk berpotret yang dibawa di dompet-dompet sampai kumal dan terlipat. Cinta sesama jenis ini, jauh lebih daripada perilaku seks sesama jenis, yang dilarang oleh wacana penerimaan nasional yang dominan.

BERPACARAN GAY DAN LESBI

Jadi, di dunia gay dan lesbi, cinta secara ideal membuat adanya hubungan sesama jenis yang terus-menerus. Istilah bahasa Indonesia yang biasanya dipakai di dunia heteroseksual adalah “pacar” dan hubungannya disebut “pacaran”; dan istilah-istilah ini sering digunakan oleh kaum gay dan lesbi untuk mengacu pada hubungan sesama jenisnya. Istilah-istilah lain adalah “jodoh” dan bahkan “suami” atau “istri.” Bagaimanapun juga, banyak kaum gay dan lesbi menghindari penggunaan “suami” atau “istri” di dunia gay dan lesbi. Sebagai dijelaskan seorang lelaki gay dari Jawa Tengah misalnya, “bila kita mengatakan ‘suami’ atau ‘istri,’ berarti menikah.” Kebanyakan lelaki gay memiliki pacar perempuan sebagai tambahan pada hubungan cinta apa saja di dunia gay, dan pertanyaan “Apakah Anda punya pacar?” biasanya diartikan sebagai “Apakah Anda punya pacar perempuan?” Istilah yang kurang terhubung dengan dunia “normal” adalah *join*: “Apakah Anda punya *join*?” pada umumnya mengacu ke pacar sesama jenis.

Tanpa memandang istilah yang digunakan, kaum gay dan lesbi Indonesia memandang diri mereka sebagai dihubungkan dengan kekasih sesama jenis mereka di dunia gay

dan lesbi. Hubungan-hubungan ini bisa berlangsung terus-menerus selama berdasawarsa, dan melibatkan kesetiaan dan kasih yang besar. Kebanyakan kaum gay dan lesbi beranggapan tidak ada gunanya kalau hubungan sesama-jenis mereka diketahui di dunia "normal." Pernah ketika saya memberitahu seorang lelaki gay bahwa beberapa orang Barat yang gay mengadopsi anak, dia menjawab bahwa ide tersebut mengerikan dia, karena bila dengan dua orang lelaki "orang bisa menganggap mereka hanya sebatas teman," tetapi dengan adanya anak akan membuat hubungannya nampak di dunia "normal." "Perkawinan" Jossie dan Bonnie pada tahun 1981 mempengaruhi karena luar biasa (lihat bab 3).

Kebanyakan hubungan seksual di dunia gay dan lesbi dilakukan dengan orang Indonesia, bukan dengan orang Barat, karena secara relatif hanya sedikit orang Barat di Indonesia, dan mereka kebanyakan bergaul di lingkaran sesama orang asing. Namun demikian, di semua tiga tempat utama daerah penelitian saya, saya bertemu lelaki gay yang berhubungan dengan lelaki Barat. Pada awal penelitian lapangan, saya membuat hipotesis bahwa hubungan-hubungan ini bisa mewakili suatu modalitas yang signifikan, di mana gambaran orang barat tentang homoseksualitas dipindahkan ke Indonesia. Kini nampaknya tidak begitu penting. Hubungan semacam itu cukup jarang, dan kesulitan bahasa sering menghambat komunikasi. Dan lagi, karena mempunyai seorang kekasih Barat menimbulkan kemungkinan mendapat gengsi, uang, dan kadang-kadang kesempatan perjalanan ke negara-negara Barat, lelaki gay Indonesia yang menemukan seorang kekasih gay Barat sering berusaha menghindarkan orang Barat tersebut untuk bertemu lelaki gay lain, dan mengurangi keterlibatan mereka dan kekasih orang Baratnya di dunia gay. Akibatnya, kaum gay dan lesbian Barat yang berpasangan dengan orang Indonesia tidak mempengaruhi dunia gay dan lesbi sesering yang diduga. Saya hanya tahu sedikit tentang hubungan lesbi Indonesia dengan lesbi Barat. Dua alasan untuk hal ini, yang berada di luar status saya sendiri sebagai lelaki, adalah bahwa jumlah perempuan Barat di Indonesia lebih sedikit dibanding lelaki, dan lebih besar kesulitan lesbi Indonesia untuk bertemu dengan lesbi Barat, karena lebih sulit perempuan keluar rumah tanpa diikuti keluarganya.

Ancaman yang selalu ada terhadap hubungan gay adalah bila seseorang berhubungan seks di luar hubungan tersebut, yang pada umumnya dikenal dengan istilah "selingkuh." Penggunaan "selingkuh" ini mengacu pada perilaku seksual di dalam dunia gay. Banyak lelaki gay memiliki pacar perempuan, bahkan isteri, tetapi saya tidak pernah mendengar lelaki gay mengistilahkan hubungan seks dengan perempuan sebagai "selingkuh." Selingkuh merupakan kekhawatiran di dunia lesbi juga. Banyak para tomboi mengungkapkan satu alasan mengapa mereka tidak meluangkan lebih banyak waktu bersosialisasi satu sama lain, adalah karena takut bahwa tomboi lain akan "memburu" pacar perempuan mereka. Sementara seksualitas lesbi memiliki komponen erotis yang kuat dan seharusnya tidak diremehkan, perempuan lesbi, seperti lelaki gay, secara rutin menganggap cinta dan tujuan hubungan jangka panjang sebagai prioritas yang penting.

PERKAWINAN DAN KEDIRIAN

Misteri Perkawinan

Pada suatu malam, di sebuah taman saya bertemu Andi bersama keempat temannya. Andy mengidentifikasi dirinya sebagai gay, dan menjelaskan bahwa pacarnya selama sepuluh tahun telah menikah dengan dua anak. Ketika saya bertanya apakah pacar tersebut sebaiknya bercerai dengan istrinya, Andy kaget: "Tentu saja tidak. Dia perlu keturunan dan seorang istri. Saya ingin menikah dalam waktu lima tahun ke depan—saya sudah memiliki pacar perempuan. Apa Anda tidak akan menikah seumur hidup?" Ketika saya mengangguk, lelaki yang lain memandang saya dengan keheranan: "Bagaimana Anda tidak ingin menikah? Anda akan kesepian di masa tua! Semua orang harus memiliki keturunan. Menurut Islam, bila Anda belum memiliki anak, Anda belum bisa memasuki masyarakat Nabi Muhammad."

Dalam cerita ini, para lelaki gay melibatkan saya di dunia mereka, sambil mendiskusikan tentang perkawinan di mata tuntunan agama, tradisi, dan bangsa. Cerita tersebut dari Surabaya dan terutama melibatkan lelaki Muslim, tetapi lelaki Hindu dan Kristen juga berbicara seperti Anda dan temannya. Ketika saya mengatakan kepada seorang lelaki gay Hindu di Bali bahwa lelaki gay di Surabaya cenderung untuk berbicara tentang perkawinan sebagai masalah mereka nomor satu, dia menjawab, "Di sini sama. Kebanyakan teman saya yang seumur, sekitar tiga puluh tahun, telah mulai berpikir: saya mau menikah atau tidak?" Di Makassar, Michael berbicara tentang bagaimana pacarnya Arief telah memiliki seorang tunangan, dan mungkin akan menikah tahun depan. Adik Arief telah menikah, dan keadaan tersebut semakin menaikkan tekanan keluarga terhadap Arief untuk nikah. Michael juga harap suatu hari akan menikah, sehubungan dengan keinginannya sendiri dan tekanan dari bibi dan neneknya, namun dia juga berharap untuk bisa tetap berhubungan dengan Arief. Seorang Muslim Bugis dari Makassar, yang tidak seperti kebanyakan lelaki gay lain, telah memberitahu keluarganya bahwa dia gay dan pergi dari rumah orangtuanya, mengatakan bahwa "saya yakin seratus persen bahwa saya akan menikah. Saya yakin bahwa keluarga saya akan menuntutnya... Masalahnya adalah, di Indonesia—mungkin di luar berbeda—setiap orang harus menikah. Banyak orang gay menikah. Bahkan bila [keluarga] tahu bahwa kita gay me-reka toh ingin kita menikah." Dalam studi Howard tentang lelaki gay di Jakarta, perkawinan dipandang sebagai "suatu langkah penting untuk menjadi manusia secara keseluruhan" tanpa memikirkan masalah agama, suku, atau kelas (1996:246).

Sementara jawaban biasa dari orangtua Barat terhadap pengakuan anak lelakinya bahwa dia gay adalah "saya tidak akan pernah memiliki cucu," orangtua Indonesia yang tahu bahwa putranya gay kadang-kadang mengatakan bahwa mereka bisa menerima hal tersebut sepanjang dia menikahi perempuan. Sentimen orangtua ini kedengarannya aneh di telinga orang Barat, tetapi jawaban ini mencerminkan suatu logika kebudayaan dimiliki oleh kebanyakan lelaki gay dan kebanyakan perempuan lesbi, seperti terungkap dalam perkawinan "heteroseksual" mereka dan asumsi mereka bahwa orang Barat yang gay dan lesbian

menikah “secara heteroseksual.” Selama penelitian lapangan tahun 1997–1998, saya selalu menaruh foto kekasih saya di meja, yang menunjukkan dia sedang berdiri dengan seorang kolega perempuan. Lelaki gay dan perempuan lesbi Indonesia yang melihat foto ini biasanya menunjuk dan mengatakan “Pacar Anda sudah menikah,” atau “Istrinya lebih tinggi dari dia!” Penjelasan saya bahwa perempuan itu adalah seorang teman, dan bahwa saya maupun pacar saya tidak ingin menikah dengan perempuan, ditanggapi oleh mereka dengan ketidakpercayaan dan rasa kasihan. Di mata mereka kami menyimpang, melampaui apa yang mereka pahami tentang subyektivitas gay.

Selama penelitian di Surabaya, saya melakukan tiga kelompok diskusi yang mengumpulkan sekitar sepuluh lelaki gay untuk bertemu di suatu malam di sebuah tempat yang aman. Pada akhir satu kelompok diskusi, terjadi perdebatan antara para anggota kelompok dengan Faisal, lelaki gay yang membantu saya sebagai moderator kelompok. Kami sedang berdiskusi tentang perkawinan, ketika anggota kelompok diskusi bertanya apakah Faisal atau saya akan menikah. Jawaban “tidak” saya membuat pandangan keheranan, tetapi jawaban Faisal yang mantap bahwa dia tidak akan menikah (“karena saya toh gay”) membuat suasana di dalam ruangan menjadi tidak enak. Tidak ada yang lebih mengganggu daripada Ikkal, teman Andy yang telah menikah dengan perempuan. “Mungkin Anda lebih modern dan liberal, Faisal. Saya sungguh tidak setuju dan tidak senang dengan keputusan Anda. Saya yakin Anda bisa melakukannya dengan perempuan kalau Anda coba.”

“Ikbal, saya pikir Anda biseks,” kata Faisal, dengan menggunakan istilah yang tidak biasa bagi kebanyakan lelaki gay, yang mencerminkan pekerjaan Faisal dalam pencegahan HIV.

“Tapi saya hanya bisa melakukan hubungan seks dengan seorang perempuan setelah saya menikah. Anda sudah mengutuk diri Anda sendiri sebagai gay,” jawab Ikkal.

Terdengar bisik-bisik di dalam ruangan. Seseorang mengatakan, “Saya pikir Faisal sebetulnya waria, bukan gay, karena dia tidak pernah berencana untuk menikah.”

Ikbal cepat tambah: “Faisal, masalah Anda adalah bahwa Anda tidak ingin mengambil langkah untuk menuju normal. Anda sedang berpikir dangkal.” Kemudian, dengan frustrasi Ikkal berbalik kepada saya: “Saya tidak bisa membayangkan bahwa Anda tidak ingin menikah, Tom. Saya mencoba untuk mengerti, tetapi saya tidak bisa percaya. Saya selalu beranggapan bahwa semua lelaki akan menikah, bahkan waria, bahkan lelaki gay.”

Bagi para pengamat Barat, perbedaan yang paling tajam antara orang Indonesia yang gay dan lesbi dengan orang Barat yang gay dan lesbian barangkali bahwa orang Indonesia yang gay dan lesbi kebanyakan *memilih* untuk menikah secara “heteroseksual,” memiliki anak, dan melihat hal tersebut menjadi bagian dari kehidupan lengkap sebagai lelaki gay atau perempuan lesbi (Boellstorff 1991).¹³ Di seluruh Indonesia, orang gay dan lesbi yang belum nikah mengutamakan perkawinan sebagai isu terpenting dalam kehidupannya. Kebanyakan lelaki gay yang telah melampaui umur awal tigapuluhan telah menikah, dan kebanyakan perempuan lesbi, terutama cewek, menikah sebelum umur tigapuluh. Kasus-kasus di mana lelaki gay atau perempuan lesbi terpaksa kawin pasti ada. Bagi beberapa orang gay dan

lesbi, pernikahan merupakan kejadian yang membuat trauma: ada yang memilih bunuh diri daripada harus menikah, atau karena pacar yang sudah lama menjalin hubungan dengannya memutuskan untuk menikah. Namun kasus-kasus semacam itu mudah untuk dijelaskan sebagai akibat paksaan.

Yang secara teoritis merupakan tantangan yang lebih besar adalah bahwa banyak kasus di mana lelaki gay atau perempuan lesbi yang belum menikah bisa menghadapi hari pernikahan mereka dengan kegembiraan dan antisipasi sama dengan orang Indonesia "normal." Ini merupakan kompromi antara hasrat homoseksual dan norma-norma sosial sehubungan dengan perkawinan, tetapi bukan hanya suatu gangguan eksternal: bagi banyak kaum gay dan lesbi Indonesia, perkawinan merupakan sumber arti dan kebahagiaan, yang membiarkan mereka menikmati hubungan homoseksual sambil membahagiakan orangtuanya, membawa nama keluarga, mengurangi dosa, membesarkan anak-anak yang dicintai yang bisa mengurusinya ketika mereka tua, dan menjadikan mereka anggota lengkap dalam masyarakat umum. Baik bagi gay maupun lesbi, penyebab dan akibat perkawinan adalah kompleks, dan analisis saya diramalkan pada mengambil arti serius tentang perkawinan mereka. Karena perkawinan secara tajam menyatukan masalah seksualitas dan masalah penerimaan, perkawinan sangat penting dalam hal bagaimana kaum gay dan lesbi Indonesia memandang tempat mereka di dalam kebudayaan nasional.

Pentingnya Perkawinan

Selama periode penelitian saya (1992–2004), lelaki yang tetap tidak menikah sampai berumur sekitar duapuluh lima tahun cukup dibiarkan. Tetapi sementara model identitas homoseksualitas Barat menganggap bahwa krisis emosional yang penting terjadi selama masa akilbalig (lihat bab 7 dan Howard 1996:125), untuk lelaki gay kesulitan kunci pada umumnya terjadi pada umur duapuluh, di mana tekanan untuk menikah meningkat. Untuk tidak menikah sampai umur tigapuluh membuat krisis, dengan keperluan memberikan alasan, misalnya karena belum memiliki pekerjaan baik untuk mendukung sebuah rumah tangga baru, atau belum menemukan perempuan yang cocok. Umur tigapuluh lima adalah apa yang dikatakan seorang responden sebagai puncak, di mana tekanan untuk menikah hampir tidak tertahankan. Sementara umur untuk menikah bagi perempuan masih meningkat di Indonesia, masih sulit bagi seorang perempuan muda untuk tetap melajang setelah umur duapuluh lima tahun, bahkan walaupun yang bersangkutan bekerja dalam pekerjaan kantoran yang dianggap sebagai sebuah karir. Bagi lelaki gay dan perempuan lesbi, perkawinan seorang adik sering meningkatkan desakan untuk menikah. Di seluruh Indonesia sering terdapat asumsi bahwa saudara kandung harus menikah secara berurutan. Dinamika ini sangat seragam di seluruh tempat penelitian saya (demikian juga dalam studi Howard tentang lelaki gay di Jakarta), dan tidak nampak berubah secara sistematis oleh etnisitas atau agama. Seperti hubungan orang Indonesia yang gay dan lesbi dengan media massa dan aspek-aspek lain dunia mereka, yang menuntut penjelasan bukanlah perbedaan yang dietnolokalisasikan, tetapi kesamaan secara

nasional.

Di seluruh Indonesia, orang gay dan lesbi mengidentifikasi perkawinan sebagai suatu misteri. Misalnya, lelaki gay yang menikah kadang-kadang berbicara tentang perkawinan dengan seorang perempuan sebagai kebahagiaan terbesar dalam hidupnya, sesuatu yang mereka tidak bisa membayangkan bila tidak melakukannya. Mereka hampir selalu menginginkan para kekasih (lelaki) mereka untuk juga menikah dengan perempuan juga, karena kekasih tersebut akan bahagia dan sukses, dan juga kurang kemungkinannya untuk melakukan hubungan seks dengan lelaki lain. Namun mereka juga mengeluh karena penyempitan-penyempitan yang datang bersama perkawinan. Bila seorang suami merasa kesulitan untuk pergi keluar di waktu malam setelah menikah, secara drastis keterlibatannya di dunia gay bisa menjadi terbatas:

Kami telah menjadi kekasih selama tujuh tahun, sampai pada tahun 1996 dia menikah, dan kini saya begitu sedih. Saya menangis setiap malam. Kini dia hidup dengan istrinya. Kadang-kadang di malam hari saya melewati rumahnya dan melihat dia bersama istrinya di dalam. Bahkan saya tidak menyapa, saya hanya memandangnya dari jauh. Hal tersebut terlalu buat stres untuk masuk.... Bahkan orangtuanya tahu tentang kami. Mereka tidak masalah. Mereka anggap saya sebagai anaknya.... Kemudian pada suatu hari orangtuanya datang dan mengatakan: "Anak kami ingin menikah. Dan kami meminta izinmu, tolong, biarkan dia menikah." Oh, begitu berat! Saya sangat tidak mau. Tapi saya mengatakan: "Silakan," namun saya rasanya seperti mati. Saya hancur. Dia disuruh untuk menikah oleh orangtuanya. Jadi saya hanya mengatakan kepada dia: "Sejak sekarang, anggap saja saya sebagai seorang ayah bagimu." Bahkan istrinya panggil saya "bapak." Dia tidak tahu apa-apa!

Banyak lelaki gay mengeluh tentang kesulitan mereka dalam hubungan intim dengan istrinya: seorang lelaki gay menasihati bahwa mereka yang tidak bisa ereksi dengan istrinya harus memerhatikan kapan penis mereka sering secara spontan mengalami ereksi beberapa kali sehari, dan pada saat itu mereka harus cepat-cepat mengajak istrinya untuk berhubungan seks. Yang lain menekankan bahwa mereka menikmati hubungan seks dengan istri mereka karena mereka merasa tertarik, atau bahwa seks menunjukkan cinta mereka kepada istri. Lelaki gay yang belum menikah kadang-kadang mengatakan bahwa mereka berharap mereka tidak harus menikah, atau mereka mencoba untuk menundanya (frase yang biasa dipakai adalah bahwa mereka akan menikah "lima tahun nanti"). Perempuan lesbi berbicara tentang perkawinan sebagai suatu keharusan untuk dianggap benar-benar wanita, tetapi sering takut akan adanya dominasi laki-laki dan pembatasan dalam berpartisipasi di dunia lesbi, yang hampir selalu terjadi setelah perkawinan. Peran tekanan sosial yang disalurkan melalui tuntutan keluarga adalah sangat penting bagi gay dan lesbi: orangtua, saudara kandung, bahkan para sepupu yang mengejar mereka tentang status lajang mereka ketika umur mereka semakin bertambah. Tekanan semacam itu paling kuat bagi para cewek dan lelaki gay (kebalikan dengan tomboi dan waria), karena nafsu sesama jenis mereka tidaklah ada tanda

kelas dengan penampilannya; mereka nampak "normal." Nira, seorang cewek Jawa, mengatakan: "Saya barangkali akan menikah, tetapi saya akan tetap berhubungan dengan Ati, dan hal itu akan menjadi yang terpenting buat saya. Orangtua saya akan mendorong saya untuk menikah karena saya anak tertua." Ati menambahkan, "Cewek selalu menikah." Ketika saya bertanya kepada Karim apa yang membuat dia memutuskan untuk menikah, dia menggunakan wicara yang dilaporkan dalam jawabannya, mengutip suara berwibawa berkaitan dengan kebiasaan sosial: "Saya sudah tidak tahan dengan begitu banyaknya tekanan, khususnya tekanan dari rumah, begitu, dari ibu saya. Saya khawatir dia akan mengatakan bahwa kalau tidak menikah nanti orang-orang akan bilang, tanda petik 'mungkin kamu impoten' atau 'mungkin kamu bencong.'" Bagi Karim "tekanan dari luar itu yang membuat saya menjadi tekanan batin," tetapi banyak lelaki gay yang menikah menekankan bahwa mereka tidak dipaksa menikah oleh keluarga mereka, pimpinan agama, otoritas adat, atau siapapun, selain diri mereka sendiri. Lelaki gay di seluruh Indonesia nampaknya tidak "mengetahui perbedaan antara menjadi seorang lelaki dan menjadi seorang suami, karena mereka yakin bahwa satu-satunya cara untuk dikenal sebagai anggota masyarakat yang dewasa adalah menikah dan punya anak" (Howard 1996:156).

Perempuan Lesbi dan Perkawinan

Di seluruh Indonesia tidak ada jalan hidup diakui bagi perempuan Indonesia yang tidak termasuk pernikahan (Blackwood 1999). Seperti dengan kaum lelaki, hal ini dibentuk oleh keharusan yang bersifat rangkap tiga, yakni agama, adat dietnolokalisasi, dan wacana negara. Ideologi negara tentang kewanitaan, yang di bawah Soeharto mengambil bentuk "Ibuisme Negara," "mendefinisikan perempuan sebagai usus buntu dan teman bagi suami-suami mereka, sebagai orang yang memberikan keturunan untuk bangsa, sebagai ibu dan pendidik anak-anak, sebagai ibu rumah tangga, dan sebagai anggota masyarakat Indonesia—dengan urutan tersebut" (Suryakusuma 1996:101). Seperti di banyak negara pascakolonial, seksualitas perempuan diidentikkan dengan "tradisi" dan keaslian, sehingga mengontrol seksualitas perempuan merupakan tanda yang setara dengan penolakan penindasan kolonial (Chatterjee 1993). Ini menawarkan sedikit ruang konseptual bagi "wanita karir," bahkan perempuan di Indonesia semakin didesak untuk bekerja di luar rumah sebagai tambahan tugas domestik mereka (Anderson 1996). Sementara gagasan wanita karir yang kaya telah menjadi gambaran yang sering muncul di media massa (Sen 1998), wanita karir tersebut tetap disuruh menikah dengan lelaki dan memiliki anak. Perempuan baru ini memiliki peran ganda—karir dan orangtua. Karir merupakan tambahan, bukannya penggantian. Pilihan yang diambil perempuan lesbi untuk menikah atau menunda pernikahan, untuk bercerai atau tetap dengan suaminya, terjadi dalam horison wacana-wacana femininitas dan penerimaan ini. Jadi banyak perempuan lesbi berjuang dengan batasan-batasan yang dibangun oleh konsep-konsep heteroseksualitas normatif: seperti diulang secara obsesif oleh Paria, pelaku utama lesbi dari *Garis Tepi Seorang Lesbian*, "Aku perempuan biasa yang terbiasa bisa" (Hertlinatiens 2003).

Menikahi seorang lelaki belum tentu mengakhiri hubungan sesama jenis atau subyektivitas lesbi (A. Murray 1999:141). Namun, sementara perkawinan biasanya tidak memberi beban yang tidak dapat diatasi terhadap keterlibatan lelaki di dunia gay, perkawinan lebih menyulitkan perempuan lesbi untuk berpartisipasi di dunia lesbi. Perkawinan membuat perempuan Indonesia memiliki kegiatan-kegiatan yang makan banyak waktu, yang membuat hampir tidak ada privasi: bukan hanya mengurus suami dan anak, tetapi juga bertanggung-jawab secara ekonomi untuk memelihara rumah tangga. Meskipun demikian, banyak perempuan lesbi yang kawin yang masih menemukan cara untuk berpartisipasi di dunia lesbi.

Cukup banyak tomboi mengatakan bahwa mereka mirip waria dalam hal mereka juga tidak ingin menikah. Namun tidak seperti waria, tomboi tidak biasanya dibebaskan dari keharusan menikah, bahkan bila penampilan mereka sangat maskulin, karena subyektivitas tomboi sangat tidak dikenal. Akibatnya banyak tomboi menikah, bercerai, dan tidak menikah kembali. Perceraian bisa terjadi dalam hitungan minggu setelah menikah atau bahkan lebih cepat, seperti kasus seorang tomboi di Makassar yang menikah hanya dalam waktu sehari.¹⁴ Dalam sebuah kasus lain di Makassar, seorang tomboi katanya menikahi seorang lelaki, tetapi kekasih cewek si tomboi tidur di antara kedua pengantin di malam pertama, dan kedua perempuan tersebut akhirnya melarikan diri pada hari berikutnya. Pola lain yang biasa terjadi adalah tomboi yang menikah (dan sering memiliki anak-anak) tetapi kemudian berpisah dari suaminya, tetap berstatus menikah tetapi sehari-harinya hidup secara independen, dan anak-anaknya di bawah pengayoman anggota keluarga lain. Karena para tomboi biasanya kentara sebagai tidak sesuai dengan norma-norma gender, maka mereka, seperti waria, mengatakan bahwa ide untuk hidup di dua dunia (seperti yang dilakukan kebanyakan lelaki gay dan perempuan lesbi yang feminin) tidak mungkin dan tidak diinginkan.

Kenyataannya bahwa para suami dari perempuan lesbi jarang tahu tentang hubungan seksual para istri sebelumnya (dan masih terjadi) dengan perempuan. Sebelum pindah ke Surabaya, Rita, seorang tomboi, terlibat hubungan selama lima tahun dengan Anti, seorang perempuan yang berumur awal empat puluhan, yang menikah dan mempunyai tiga anak. Rita dikenal oleh keluarga Anti sebagai "teman akrab Anti" dan dekat dengan suami Anti dan ketiga anaknya; menurut Rita, suami Anti tidak pernah sadar ada hubungan seksual antara Rita dan Anti. Para responden yang mempunyai teman-teman lesbi yang menikah sering melaporkan bahwa karena sulit untuk perempuan lesbi meninggalkan rumah tanpa ditemani, khususnya bila mereka memiliki anak-anak, maka para lesbi ini sering suruh pacar perempuannya ke rumahnya ketika suaminya pergi, apakah itu di malam hari atau khususnya di siang hari ketika suami bekerja. Bahkan bila anggota keluarga lain ada, perempuan-perempuan tersebut sering mencuri-curi waktu untuk bersama. Kemampuan perempuan lesbi untuk melanjutkan hubungan sesama jenisnya setelah menikah dibantu dengan berbagai faktor, termasuk bahwa hubungan seks antar perempuan lebih tidak dikenal di mata masyarakat umum Indonesia dibandingkan hubungan seks antar lelaki, tekanan yang lebih besar pada homoseksualitas lelaki dalam Islam dan Kristen, dan kurangnya analogi perempuan yang terkenal seperti subyek posisi waria.

Istri-istri Lelaki Gay

Untuk seorang perempuan yang menikah dengan seorang lelaki gay, apakah diketahui ataupun tidak, menghadirkan isu yang tidak terlalu asing bagi mereka yang dihadapi oleh perempuan Indonesia yang kawin dengan laki-laki "normal." Banyak istri tahu tentang subyektivitas gay suaminya sampai taraf tertentu dan kadang-kadang mereka berteman dengan pasangan lelaki suaminya. Di sebuah tempat penelitian saya, seorang lelaki gay tinggal dengan istri dan tiga anaknya di sebuah rumah berlantai dua yang juga menjadi tempat usaha salonnya. Istri lelaki tersebut tinggal di lantai dua bersama kekasih lelakinya, sementara suaminya tinggal di lantai bawah bersama kekasih lelakinya, sehingga tercapai pengaturan yang damai. Contoh lain, seorang istri dari lelaki gay muda mengundang kekasih lelakinya untuk hidup di rumah mereka, karena istri tersebut lebih menyukai pengaturan ini daripada suaminya tidak di rumah di malam hari. Sementara saya merasa politik gender ini tidak adil, penting untuk mengerti pola pikiran yang berlaku dalam dalam pembangunan ketidaksetaraan baru ini, dan mengapa walaupun ada istri-istri yang menceraikan suami-suami gaynya, banyak yang "memilih" untuk tetap tinggal dalam pernikahan, walaupun suami mereka mengejar hubungan seksual dengan lelaki lain.

Di seluruh Indonesia biasa terjadi standar ganda terhadap maskulinitas. Di satu sisi, lelaki dianggap memiliki lebih banyak akal dibandingkan perempuan, yang tenggelam dalam nafsu (Siegel 1969). Tetapi perempuan juga dianggap lebih rasional dibandingkan lelaki, khususnya dalam hal keuangan rumah tangga, sementara lelaki dianggap nakal seperti anak-anak, sehingga lebih mungkin dipengaruhi nafsunya, yang untuk mereka rumit dikontrol (cf. Peletz 1996). Sebagai akibat dari pandangan kedua ini, "banyak perempuan memberikan toleransi, bahkan mengira, bahwa adanya ketidaksetiaan seks dari suami-suami mereka, walaupun tentu saja mereka tidak mendukungnya" (Brenner 1998:151).¹⁵ Seperti dicatat oleh Brenner, isu krusialnya bukanlah adanya perselingkuhan semacam itu, tetapi kemungkinan perselingkuhan dapat (1) mengalihkan uang dari rumah dalam bentuk-bentuk hadiah atau bantuan uang kepada pasangan gelapnya; (2) membuat kehamilan di luar perkawinan, yang akan membuat masalah keuangan dan akan memalukan; (3) membuat suaminya mengambil istri kedua (bila dia seorang Muslim), di mana banyak orang Indonesia menganggap tidak pantas dan bisa mempengaruhi warisan serta hak-hak terhadap properti; dan (4) membuat malu keluarga karena tetangga tahu tentang keadaan perselingkuhan. Penerimaan banyak perempuan Indonesia terhadap persoalan perselingkuhan sesama jenis dari suami-suami mereka harus diletakkan dalam konteks ini: (1) seorang kekasih lelaki lebih mungkin memiliki penghasilannya sendiri, (2) tidak mungkin terjadi kehamilan, (3) kekasih lelaki tidak bisa menjadi istri kedua, dan (4) jauh lebih mudah untuk menyembunyikan hubungan seksual antara dua lelaki dibandingkan antara seorang lelaki dan seorang perempuan. Teman-teman lelaki secara rutin berjalan-jalan bersama di malam hari, saling menginap di rumah masing-masing—bahkan mandi bersama—tanpa membuat kecurigaan, karena tidak jelas bagi banyak orang Indonesia bila perilaku di antara lelaki (atau bahkan di antara dua perempuan) melibat-

kan seks atau hanya "main-main." Seorang lelaki gay yang menikah menyimpulkan masalah ini, menyuarakan suara-suara istri melalui wicara yang dilaporkan:

Karena saya memberi nafkah lahir, saya juga berusaha menjadi, apa namanya, tuhan keluarga, misalnya, jadi, bagi saya, alasan apa untuk dia bisa tahu saya gay? Kalaupun dia tahu saya gay, pasti dia bilang "oh, itu mungkin cari variasi." Seperti pasangan lelaki dari waria Cindy. Dia sudah punya istri. Istrinya juga tahu bahwa suaminya berpasangan dengan Cindy. Istrinya mengatakan, "tidak apa-apa kalau waria, kan, itu bukan saingan saya. Cindy tidak akan menjadi istri kedua, ya? Tidak menjadi poligami." Dan dia juga melihat banyak manfaat. Karena suaminya sering dapat biaya dari Cindy. Begitu kan? Jadi, daripada dia pergi main perempuan, mengeluarkan uang banyak, apa apa apa, semenantara kalau dengan Cindy, kan, dia sudah dapat kepuasan seks juga, dia mendapat biaya lagi.

Perkawinan dan Hegemoni

Saya meneliti dengan mendalam hubungan antara posisi-posisi subyek gay dan lesbi serta wacana nasional dalam bab 7. Pada saat ini saya mau meneliti tentang bagaimana hubungan-hubungan ini membentuk pola tentang perkawinan "heteroseksual" yang terdapat di seluruh nusantara. Khususnya saya tertarik tentang bagaimana wacana ini membentuk bukan satu pengertian tentang pernikahan, tetapi sejumlah hasrat yang kompleks dan kontradiktif—keinginan untuk menikah dan keinginan untuk tidak menikah, pengertian tentang kedirian sebagai kesatuan dan pengertian tentang kedirian sebagai kelipatan. Kunci kekuatan hegemoni terletak daalam kemampuannya untuk mendefinisikan suatu "horison anggapan yang dipercaya sebagai benar" (Hall 1988a:44), sebuah horison yang mempengaruhi pandangan, keinginan, dan perilaku yang bermacam-macam. Misteri perkawinan "heteroseksual" mencerminkan keadaan norma-norma heteroseksue yang membuat penindasan, tetapi juga mengindikasikan tentang bagaimana posisi-posisi subyek seksual yang katanya kebarat-baratan ternyata telah disulihsuarkan: kedirian "homoseksual" ini bisa menginginkan perkawinan "heteroseksual." Orang-orang gay dan lesbi refleksif-diri, tetapi tidak kongruen-diri. Amin, seorang lelaki gay Muslim dari Surabaya, mengungkapkan hal ini ketika dia mencatat bahwa "salah satu keuntungan menjadi gay adalah bahwa kita bisa menikmati dua dunia." Keuntungannya terletak bukan pada kedirian yang terintegrasi, terbuka dan selalu sama, tetapi dalam kemampuan memelihara dunia-dunia tersendiri yang mempunyai subyektivitas yang berbeda masing-masing. Bisakah kaum gay dan lesbi Indonesia menjadi sosok utama untuk subyek pascamoderen? Misterinya lebih kompleks lagi.

Ikkal adalah teman Andy, yang dulu bereaksi kaget ketika saya mengatakan kepadanya bahwa saya tidak ingin menikah (waktu salah satu kelompok diskusi). Seperti kekasih laki-laki Andy, Ikkal telah menikah. Istrinya tinggal di desa tetangga dengan anak mereka, sementara dia satu kos dengan Dodi di Surabaya, kekasih lelakinya yang telah bersamanya selama sepuluh tahun. Dengan bergandengan tangan di taman bersama Dodi hampir setiap

malam, Ikkal sering menasihati lelaki gay lain tentang kewajiban mereka untuk menikah, dan kebahagiaan yang didapatkannya. Merupakan kebanggaannya bahwa istri dan orangtuanya “tahu tentang dia” dan bahwa dia dan Dodi telah menikah dengan perempuan yang saling bersepuhu, sehingga mereka tidak akan terpisahkan. Suatu hari Ikkal mendesak saya untuk ikut pergi ke desanya, bertemu istrinya. Tetapi sesampainya di sana, kami menginap di desa lain yang dekat, dengan orangtuanya, sampai hari Minggu. Kami kemudian hanya bersama istrinya dua jam sebelum kembali ke Surabaya. Dalam perjalanan ke rumah istrinya, Ikkal bercerita kepada saya tentang frustasinya secara seksual selama berbulan-bulan yang dialami bersama istrinya. Mereka akhirnya bisa menyempurnakan perkawinan mereka setelah mengajak Dodi bersama di tempat tidur bertiga, di mana Dodi berbaring di sisi Ikkal, dan sambil istri Ikkal terisak-isak, dia menstimulasi Ikkal sehingga Ikkal bisa penetrasi istrinya. Pada hari Minggu ini, ketika dia tidak bisa menunda kunjungannya ke istrinya lebih lama lagi, Ikkal memperingatkan saya untuk bersikap ekstra *macho*: “Kini tibalah waktunya untuk mulai “playacting” (sandiwara). Ternyata pengetahuan keluarganya tentang dia lebih buruk daripada yang saya bayangkan. Belakangan dia berkomentar “Kehidupan ini memang sandiwara.” Ketika bemo kami menyusuri lautan sawah yang hijau, mendekati desa di mana sementara akan terjadi siang hari penuh dengan ketegangan, Ikkal memandang keluar jendela yang berdebu dan hampir berbisik mengatakan: “Bagian kehidupan saya ini tidak bisa menyatu.”

Ilmu fisika ada yang percaya pada Tuhan; cendekiawan yang ahli teori-teori konstruksi sosial ada yang percaya bahwa mereka terlahir sebagai gay atau lesbian. Misteri tentang perkawinan “heteroseksual” adalah bahwa kebanyakan lelaki gay dan perempuan lesbian menunjukkan—secara simultan, dalam subyektivitas yang tunggal—suatu kedirian multipel, di mana perkawinan tidak hanya cocok tetapi menyenangkan, *dan* kedirian di mana perkawinan “heteroseksual” menghalangi keinginan untuk “menyatu” dunia-dunia kehidupannya ke dalam satu pengertian diri. Ini merupakan misteri bukan hanya terhadap pengamat “eksternal” yang non-Indonesia, tetapi juga terhadap para lelaki gay itu sendiri. Banyak dari mereka, seperti Ikkal, mengalaminya sebagai sebuah kontradiksi. Cewek-cewek juga mengalami kontradiksi ini, demikian juga para tomboi yang berharap untuk menikah. Sumber dari misteri ini terletak pada keharusan untuk menikah itu sendiri. Sementara perkawinan merupakan suatu norma kuat di seluruh Indonesia, ciri khas keharusan ini jelas tidak berasal dari adat lokal: ia merupakan suatu keharusan untuk *memilih* perkawinan yang sangat terikat dengan gambaran nasionalis tentang perkawinan sebagai simbol dan contoh warga negara yang baik.

Dalam masyarakat modern, bentuk-bentuk pertalian keluarga dan bentuk-bentuk pemerintahan saling mempengaruhi. Sebuah elemen kunci tentang ideologi negara Indonesia adalah “azas kekeluargaan,” yang menyatakan bahwa keluarga merupakan dasar bangsa. Pentingnya, ini bukanlah keluarga besar tetapi keluarga inti, yang senyumnya ada di mana-mana menyinari iklan-iklan televisi dan poster-poster pemerintah: suami, istri, dan dua anak, dengan sebuah mobil, sebuah rumah dengan lantai putih bersih, sebuah televisi dan perlengkapan lain sebagai kelas menengah baru. Adalah “domestisitas publik” ini yang

disamakan oleh negara dengan subyektivitas warganegara, dan negara mendukung membuat hal itu terjadi melalui sejumlah kebijaksanaan pembangunan (cf. Morris 1997). Untuk sebagian besar, pengaruh retorika nasionalis bersifat implisit: ketika lelaki gay dan perempuan lesbi berbicara tentang keharusan untuk menikah, mereka pada umumnya menggaris-bawahi tekanan dari orangtua. Harapan orangtua bahwa anak-anak mereka akan menikah bersumberkan bukan hanya wacana nasionalis, tetapi juga keyakinan adat tentang kekeluargaan. Kebanyakan para responden saya umurnya sekitar duapuluh sampai tigapuluh tahun, sehingga orangtuanya lahir di sekitar jaman kemerdekaan. Harapan mereka tentang perkawinan termasuk pemahaman tentang perkawinan sebagai tugas kepada masyarakat. Pandangan tentang pasangan romantis cenderung untuk bermain peran tidak penting. Akibatnya, ada perbedaan generasi terhadap keyakinan tentang perkawinan. Namun krusial untuk tidak menganggap tekanan untuk menikah sebagai lebih tradisional dibandingkan subyektivitas gay dan lesbi. Baik lelaki gay maupun perempuan lesbi bisa melakukan perkawinan yang "diatur" sampai batas tertentu oleh keluarga mereka, tetapi norma bagi mereka, seperti pada kebanyakan orang Indonesia kontemporer, adalah bahwa perkawinan dilakukan melalui pilihan dan cinta. Namun demikian, cinta mereka, sakit karena hasratnya terhadap sesama, selamanya menjauhkan mereka dari perkawinan yang betul-betul merupakan pilihan, dan hal tersebut mendiskualifikasikan mereka dari benar-benar menjadi warganegara yang baik dari negara-bangsa pascakolonial.

Karena baik pemikiran pascakolonial maupun kapitalisme mengorientasikan diri menuju modernitas, dipahami bahwa retorika globalisasi ekonomi bertemu dengan ideal-ideal orang Indonesia yang modern (Weber 1994). Sementara banyak penelitian telah menunjuk tentang ketidaksetaraan gender dari divisi tenaga kerja internasional baru, telah terjadi kurang perhatian terhadap dasar hal tersebut, yaitu dibuat seakan-akan alami pasangan yang dibentuk melalui cinta heteroseksual dan pilihan heteroseksual sebagai dasar bangsa pasca kolonial. Lebih efektif dibandingkan sistem manajemen terkenal dibuat Henry Ford untuk mengatur kehidupan buruhnya, heteroseksualisasi tenaga kerja menciptakan bidang publik dan privat, menentukan keluarga sebagai unit konsumsi, dan membuat ketidaksetaraan gender dianggap alami. Heteroseksualitas yang tercipta melalui cinta dan pilihan (dihubungkan dengan kemerdekaan, demokrasi, dan modernitas), bukan pengaturan (dihubungkan dengan ketergantungan, kolonialisme, dan tradisi), memberikan sebuah jembatan pokok antara ideologi kapitalis tentang produksi dan ideologi nasionalis tentang reproduksi. Pemilihan dan perkawinan: pilihan tepat yang mendasari baik seksualitas dan warga negara dua-duanya, dan keluarga inti, keluarga kelas menengah, dianggap merupakan simbol kecil bangsa yang besar. Seperti diwujudkan oleh ekonomi moral ini, diri yang belum menikah merupakan subyek ekonomi dan nasional yang tidak lengkap. Dia belum "memilih" untuk menikah, cintanya tidak asli, suatu pilihan yang salah terhadap penerimaan nasional. Adalah konteks ini, bukan tradisi yang dietnolokalisasi, yang menjelaskan kenapa kebanyakan orang Indonesia yang gay dan lesbi berasumsi bukan hanya bahwa mereka akan "menikah," tetapi bahwa *mereka akan memilih menikah melalui cinta heteroseksual dan membentuk*

sebuah keluarga inti.

Retorika negara menyatakan bahwa keluarga makmur yang dihasilkan oleh perkawinan heteroseksual terpilih akan kelas menengah. Gagasan keluarga ini sangat dipengaruhi oleh perubahan rasionalitas ekonomi. Pada tahun 1982, setelah adanya *boom* minyak, para menteri teknokrat Soeharto tambah berkuasa dan menjalankan pembaharuan ekonomi dan keuangan yang menghasilkan arus kapital besar-besaran, yang meningkatkan penggeseran dari pertanian menuju sektor jasa dan industri (Hill 1996; Winters 1996). Perubahan ini meningkatkan jumlah kelas menengah secara substansial untuk pertama kali dalam sejarah Indonesia (Robinson 1996:79). Daniel Lev menanggapi kesadaran konsumen dan refleksi-diri kelas menengah baru ini terhadap sebuah edisi khusus majalah *Prisma* tentang "kelas menengah baru" pada tahun 1984, periode yang sama dengan munculnya subyektivitas gay dan lesbi untuk pertama kali sebagai fenomena nasional (1990:26).

Perubahan ekonomi ini tidak mempengaruhi subyektivitas gay dan lesbi dalam cara yang sangat ditentukan: kaum gay dan lesbi Indonesia tidak langsung kaya, bisa pergi ke dunia Barat, atau mendapatkan publikasi gay dan lesbian Barat. Seperti orang-orang Indonesia lain, banyak dari mereka menjadi anggota "kelas menengah bawah yang populis," "suatu kategori yang banyak ditinggalkan dan kurang diteliti dari kelas menengah [di Indonesia]" (Robison 1996:88). Studi-studi secara antropologis tentang kelas menengah telah menekankan tentang bagaimana "posisi kelas menengah kurang langsung ditentukan oleh hubungannya dengan 'alat produksi'... dibandingkan hubungannya dengan pasar, yakni melalui kemampuannya untuk mengonsumsi" (Liechty 2003:16; juga lihat Pinches 1998:8). Demikian juga di Indonesia telah lama disadari bahwa kesadaran kelas menengah tidak bisa "dibacakan" secara langsung berdasarkan penghasilan (H. Geertz 1963:37). Banyak pengamat mengidentifikasi orang Indonesia kelas menengah dalam hal aspirasi dan "model konsumsi": "di antara rakyat, barang yang dibeli dibagikan: dianggap kurang ajar bila membatasi akses tetangga teradap barang-barang tersebut. Rumah tangga kelas menengah, sebaliknya, menahan kenikmatan terhadap barang seperti itu terhadap anggota rumah tangga... Dengan kata lain, ada 'privatisasi terhadap cara konsumsi'" (Dick 1990:64). Tema lain yang penting untuk kelas menengah di Indonesia adalah kesetaraan (Dick 1985, 1990:66)—sejenis hasrat untuk kesamaan, tetapi semacam hasrat yang (tidak seperti homoseksualitas) mengakibatkan penerimaan nasional melalui "asumsi-asumsi kekeluargaan menggantikan asumsi-asumsi perbedaan... memberikan [kelas menengah] pengakuan bahwa mereka juga menjadi bagian keluarga Indonesia, dari manapun asal daerah mereka" (Siegel 2002:209).

Seperti subyektivitas kelas menengah, subyektivitas gay dan lesbi tidak diturunkan melalui "tradisi." Dengan etika konsumen ini datanglah kedirian modernis dan naratif yang didefinisikan sebagai hasil sebuah otobiografi. Sementara jauh dari universal, gagasan tentang kedirian sebagai sesuatu yang dikonstruksikan tidak merupakan hal baru. Yang baru dalam konteks Indonesia adalah hubungan antara kedirian terwujud ini dengan konsumerisme kelas menengah. Hubungan ini bukan merupakan fantasi menjadi seorang sultan atau seorang kosmopolitan super kaya yang memilih sejenis kedirian dari rahmat dunia seimbang

dengan kemauan sendiri. Melainkan hubungan ini merupakan kedirian sebagai karir yang terbatas, di mana seseorang, dengan pilihan-pilihan terbatas mengganggu jalan kehidupannya melalui suatu logika pasar yang memberi pedoman tentang ketrampilan memilih. Diri sendiri menjadi profesi diri: subyektivitas kelas menengah ini merupakan cerita tentang diri sendiri yang diceritakan oleh diri kepada diri sendiri, bukannya cerita yang terutama diturunkan melalui latar belakang agama atau adat, seperti cerita-cerita tentang rakyat dan elit secara historis di Indonesia dan di luar (Appadurai 1996:53). Seperti subyektivitas-subyektivitas kelas menengah, subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi tidak diturunkan melalui "tradisi." Mereka menjadi cerita mereka sendiri, dan menceritakannya menjadi masalah. Palet kehidupan-kehidupan yang mungkin dijalankan dipersembahkan di depan subyek, yang hanya dilarang untuk tidak memilih cinta heteroseksual. Diri sendiri orang dikonsumsi oleh diri sendiri, yang berjuang untuk mewujudkan cerita-dirinya. Seperti gambaran M.C. Escher di mana dua tangan saling menulis tangan yang lain, diri sendiri dan cerita bentuk-membentuk. Seperti tangan-tangan di lukisan Escher membutuhkan pena-pena yang dipakai untuk menggambar, jadi cinta heteroseksual dan komoditi merupakan cara-cara yang dipakai oleh diri kelas menengah untuk menuliskan ceritanya. Dalam pengertian ini, orang gay kongruen-diri. Apakah ini subyek borjuis liberal yang sudah lama diketahui (Collier, Maurer dan Suárez-Navaz 1995; Macpherson 1962)? Misterinya lebih kompleks.



Gambar 4-4.

"Keluarga *hetero* yang miskin, tapi tidak KB. Akhirnya tidak menciptakan surga tapi "neraka" dunia. Sampai seberapa jauh, suami-istri tersebut bisa menjamin anak-anaknya menjadi orang hebat di kelak kemudian hari?" Maengkom (1997:44).

Keinginan untuk Tidak Menikah

Dengan adanya karakter keharusan menikah yang ditentukan melalui berbagai sumber, adalah luar biasa bahwa satupun orang gay atau lesbi Indonesia pernah menolak perkawinan. Namun orang-orang Indonesia seperti itu ada (termasuk sekitar 10 persen dari responden saya). Dalam “memilih” untuk tidak menikah, orang-orang Indonesia ini tidak keluar dari budaya Indonesia ke dunia homoseksualitas yang betul-betul diglobalkan.

Sekali-sekali, para lelaki gay mengupas tentang penghubung kelas, bangsa, dan keharusan untuk menikah, seperti contoh-contoh dari sebuah manifesto yang diterbitkan di Jakarta pada tahun 1997 berikut ini. Gambar 4-4 menunjukkan “keluarga *hetero* yang miskin, tapi tidak KB.” Peralatan dan mainan berserakan di lantai yang kotor, ibu yang sedang membungkuk dengan membawa bayi, berteriak di sekitar kompor gas, sementara bapak dibuat sakit dan berbaring di tempat tidur oleh karena keempat anak lainnya yang sedang berkelahi. Salah satunya kencing di lantai, tirai jendela bergantungan di daun jendela yang lepas engselnya. Format gambar mirip gambar yang telah muncul dalam brosur-brosur KB sejak tahun 1970an.

Sebaliknya, gambar 4-5 dan 4-6 menunjukkan “dua pasangan lesbi yang profes-

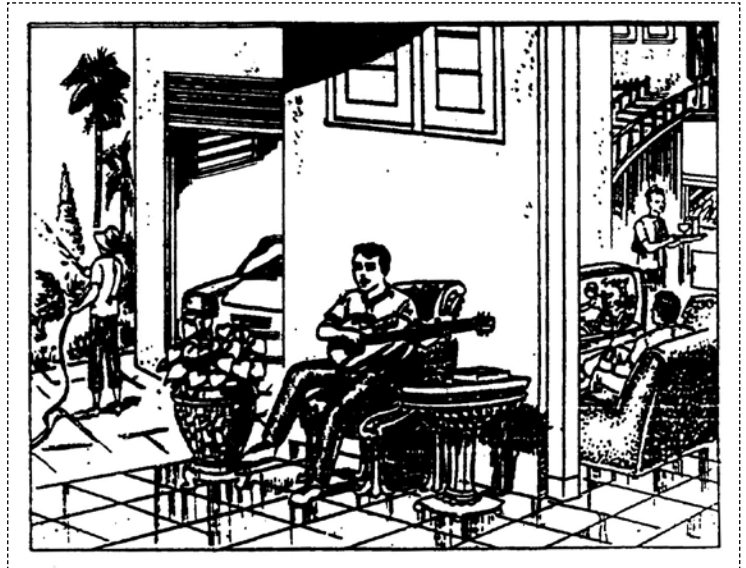


Gambar 4-5. “Dua pasangan lesbi yang profesional, bisa hidup bersama secara nyaman.

Serba lebih, serba makmur dan relatif serba tidak banyak masalah sebagaimana umumnya keluarga hetero yang memang rawan masalah.” Maengkom (1997:45a)

sional” yang “bisa hidup bersama secara nyaman” dan “dua pasang gay muda yang selain bahagia, juga bisa menikmati hidup secara optimal”: penulis mencatat bahwa pasangan lesbi tersebut bisa hidup “serba... tidak banyak masalah sebagaimana umumnya keluarga hetero,” dan mempertanyakan bila pasangan gay tersebut “masing-masing menikah secara hetero, apakah bisa terjamin hidup nyaman seperti tersebut diatas? Ya, tentunya kalau mereka semua keturunan kaya.”

Yang nampak dalam gambar 4-5 dan 4-6 menggambarkan rambut yang dipangkas dengan indah, kursi tamu berlapis kain, pakaian bersih, lantai putih yang rapi, televisi, kendaraan, dua orang pembantu (laki-laki untuk pasangan gay dan perempuan untuk pasangan lesbi), kebun yang sedang disirami dan aura yang tenang dan menyenangkan. Pesannya jelas: pasangan gay dan lesbi bisa membangun keluarga lebih modern dan sukses daripada keluarga-keluarga heteroseksual. Tetapi unsur-unsur yang dianggap dasar keluarga ideal tidak ditantang: dia tetap merupakan rumah tangga yang kelas menengah, modern, dan profesional. Ketika penulis membandingkan perkawinan yang tidak diinginkan dengan pasangan gay dan lesbi, adalah konsep tertentu tentang perkawinan dan heteroseksualitas dalam pikirannya, konsep yang bersumberkan keluarga inti yang dibuat modern melalui KB, barang konsumen, dan gagasan tentang rumah sebagai tempat yang menyenangkan secara privat, dengan etnokalitas dan adat dikurungi di televisi. Penulis menyatakan bahwa kaum gay dan



Gambar 4-6. “Dua pasang gay muda yang selain bahagia, juga bisa menikmati hidup secara optimal. Kalau mereka masing-masing menikah secara hetero, apakah bisa terjamin hidup nyaman seperti tersebut di atas? Ya, tentunya kalau mereka semua keturunan kaya.” Maengkom (1997:45b)

lesbi Indonesia bisa mencapai ideal nasional ini lebih baik dibandingkan dengan pasangan hetero, tetapi dia tidak mempertanyakan konsep pasangan nasional: tindakan pasangan gay dan lesbi "menguntungkan serta membantu manusia-manusia lainnya, tanpa membedakan bangsa, agama, pekerjaan, pendidikan, dan status sosial-ekonomi mereka" (Maengkom 1997:9).

Walaupun pengaduan langsung tentang perkawinan seperti dalam kartun ini sedikit luar biasa, bekas-bekas pendapat ini muncul dalam kata-kata orang gay dan lesbi Indonesia lain yang menolak perkawinan. Beberapa lelaki gay mendasarkan keinginan untuk tidak menikah pada rasa bahwa lelaki gay menikah hanya untuk "menyembunyikan siapa mereka," semata-mata karena adanya tekanan sosial, dan juga bahwa perkawinan seperti itu adalah tidak adil: "Di Indonesia banyak lelaki menyembunyikan diri mereka sendiri dengan memiliki pacar perempuan. Saya pikir mereka munafik! Mereka tidak mau menerima diri sebagai gay. Saya merasa kasihan pada perempuan yang pacar lelaki seperti itu. Dia dipermainkan. Saya memiliki seorang teman yang punya seorang kekasih perempuan. Dia gay asli. Akhirnya mereka menikah. Tetapi mereka hanya menikah selama seminggu, dan kemudian mereka bercerai karena dia tidak bisa bersetubuh dengan isterinya. Dia hanya mencari status dengan menikah."

Seorang lelaki gay lain mengatakan "Saya takut bahwa saya akan membuat patah hati perempuan.... Semua perempuan yang pernah berpacaran dengan saya mengatakan supaya saya berhenti sebagai orang gay, dan saya merasa saya tidak bisa begitu." Orang gay ketiga mengatakan, "Begitu banyak lelaki gay melakukan hal itu. Mereka hanya menikahi perempuan untuk menutupi diri sendiri, dan segera setelah menikah mereka lari dan berhubungan seks dengan lelaki.... Tidak adil kepada perempuan tersebut." Kadang-kadang seorang keluarga yang tidak menikah memberikan contoh. Michael, seorang gay di Makassar, memiliki paman yang lebih tua dari dia, yang tidak pernah menikah. Paman tersebut tahu tentang Michael, tetapi karena dia dan pamannya "sama," mereka bisa "saling menutupi." Di Bali utara, Ita, perempuan lesbi, mencatat bahwa: "Satu alasan lain mengapa orangtua menerima saya adalah karena saya mempunyai seorang bibi di desa yang tidak pernah menikah, dan selalu hidup sendiri. Jadi saya bisa mengacu ke dia dan mengatakan "saya seperti dia," walaupun bibi tidak melakukan hubungan seks dengan perempuan lain. Sebenarnya ada beberapa perempuan lagi di keluarga saya yang tidak menikah. Tetapi tidak ada yang seperti itu di keluarga Tuti, dan hal itu membuat hidupnya menjadi lebih berat."

Memilih untuk tidak menikah biasanya memiliki konsekuensi ekonomi dan sosial yang sangat besar, di daerah perkotaan pun. Seperti orang Indonesia lain, lelaki gay dan perempuan lesbi biasanya mengatakan bahwa mereka "belum menikah," bukannya mengatakan bahwa mereka "tidak menikah," berapapun umur mereka. Walaupun sekian di antara responden gay saya yang umur empatpuluhan ke limapuluhan tidak pernah kawin, kebanyakan responden saya berumur duapuluhan dan tigapuluhan. Karena belum adanya studi yang ikut kelompok gay ini selama dua puluh tahun ke atas, maka belum mungkin memprediksi berapa dari mereka yang akan "memilih" menikah bila mereka bertambah umur. Walaupun

ada tekanan untuk menikah, mereka yang mengatakan bahwa mereka tidak akan menikah bisa menemukan alasan kebudayaan untuk memilih jalan tersebut. Untuk tidak menikah seumur hidup jelas mengundang tantangan, tetapi ada orang Indonesia gay dan lesbi yang menemukan cara untuk menghadapinya, khususnya bila mereka berasal dari kelas atas (cf. Howard 1996:247). Sehubungan dengan kebutuhan memiliki anak, lelaki gay dan perempuan lesbi mengatakan bahwa mereka akan mengadopsi anak-anak saudara kandungnya, sepupunya, atau keluarga lain (atau telah melakukannya), atau akan membayar sekolah mereka untuk membangun ikatan dengan anak-anak tersebut. Kebanyakan dari mereka menyesuaikan kepercayaan agamanya dengan keputusan untuk tidak menikah (lihat bab 6).

Secara paradoks, satu cara lain untuk menghindari perkawinan adalah menikah dan bercerai, solusi yang nampaknya menjadi populer di antara para tomboi. Di seluruh Indonesia, melihat anak seseorang menikah sering dipandang menjadi tugas akhir sebagai orangtua. Transisi dari pernikahan yang diatur dan pilihan belum menyingkirkan hal ini. Orangtua harus menjamin bahwa anak-anak mereka “memilih” untuk menikah, dan orangtua harus menyelenggarakan pesta perkawinan yang pantas demi status keluarga. Namun, apakah seseorang yang pernah bercerai menikah kembali atau tidak, lebih dipandang sebagai keputusan individu.

Pertanyaannya adalah, mengapa hanya sedikit orang gay dan lesbi Indonesia yang “memilih” untuk tidak menikah, dan apa sebabnya popularitas “pilihan” ini tambah. Bahwa Islam atau adat menuntut perkawinan tidak menjelaskan bentuk tertentu keharusan untuk menikah, atau kesamaannya antara agama dan etnolokalitas. Jawabannya nampaknya berada dalam persimpangan antara posisi-posisi subyek gay dan lesbi dan wacana nasional. Tujuan saya tidak untuk menghakimi antara wawasan-wawasan kedirian yang seakan-akan kontradiktif, yang kelipatan (di mana perkawinan “heteroseksual” tidak problematis) atau yang kongruen (di mana perkawinan “heteroseksual” problematis). Saya berharap untuk menahannya dalam ketegangan, sebagai suatu misteri yang saya usahakan untuk memecahkan dalam Bab 7, karena persis di dalam zona kontak di mana subyektivitas gay dan lesbi berada.

Perkawinan, Kesamaan, dan Bangsa

Berbagai peliputan tentang perkawinan Jossie dan Bonnie tahun 1981 menyebutkan tentang legislasi hak-hak homoseksual orang Barat, dan sejak pertengahan tahun 1990an desas-desus tentang perkawinan gay dan lesbian di Barat telah membuat heran kaum gay dan lesbi Indonesia. Topik tersebut dianggap menarik, karena kaum gay dan lesbi Indonesia biasanya menganggap bahwa kaum gay dan lesbian Barat menikah secara “heteroseksual” seperti yang mereka lakukan, dan bingung tentang apa perkawinan homoseksual dikenal di dunia “normal” atau dibatasi di dunia gay. Setelah berbicara dengan saya tentang dunia Barat, seorang tomboi menyimpulkan bahwa dia lebih seperti orang gay Barat dibandingkan gay Indonesia, karena dia tidak berminat untuk menikah. Dalam beberapa kasus lelaki gay mengatakan kepada saya bahwa seandainya perkawinan gay legal di Indonesia, mereka tidak

akan menikah dengan perempuan, tetapi kebanyakan tidak dapat membayangkan keputusan begituan, dan membayangkan suatu kehidupan ideal di mana akan ada perkawinan “normal” bagi dunia “normal,” dan pacaran gay yang diresmikan bagi dunia gay. Perkawinan menghubungkan subyektivitas gay dan lesbi dengan dunia “normal”; lelaki gay, misalnya, sering percaya bahwa melalui perkawinan mereka bisa menjadi “laki-laki asli” (Howard 1996).

Episode berikutnya dari *Jalan Hidupku/Jalan Sempurna* (diperkenalkan dalam Bab 2), yang menyatakan tentang bagaimana skala spasial tentang nafsu homoseksual di Indonesia tidak merupakan produk globalisasi saja. Episode ini terjadi tahun 1926, waktu Sucipto muda yang tidak punya rumah di Surabaya, berjalan-jalan di sepanjang sungai di malam hari. Dia berhenti untuk beristirahat di jembatan dekat stasiun kereta api Gubeng, dekat tempat di mana para lelaki gay berkumpul dalam periode kontemporer. Tidak dinyana dia mendengar ada suara yang memanggil dia. Ternyata itu adalah seorang lelaki Belanda yang mengundang Sucipto ke rumahnya, dan membayar Sucipto untuk melakukan hubungan seks dengannya. Setelah meninggalkan rumah, Sucipto kembali ke jembatan, “memikirkan peristiwa yang telah terjadi... mokal sekali orang Belanda tersebut mempunyai kehendak seperti itu... ia berlainan kebangsaan denganku. Persangkaanku ternyata terbalik... Bagaimana ia mengetahui aku menyukai perbuatannya? Inilah yang kuherankan” (Budiman 1992:114).

Sebelum pertemuannya tersebut, orang Barat yang dibayangkan Sucipto tidak memiliki hasrat terhadap sesama gender. Bahkan setelah sadar bahwa seorang kolonial Barat juga bisa memiliki nafsu seperti ini, Sucipto tidak merasa sama dengan dia. Dia beranggapan orang Barat hanya tertarik dalam seks dibayar, tidak mampu memiliki cinta yang Sucipto bisa berbagi dengan para lelaki Jawa lain. Sucipto melihat homoseksualitasnya pada tahun 1920an sebagai fenomena lokal Jawa. Dia juga melihatnya sebagai tidak bisa dicampurkan dengan perkawinan, dan mendorong teman-teman Jawanya untuk tidak menikah. Dengan hidup pada zaman penjajahan Belanda, dia tidak membayangkan dirinya sebagai bagian dari komunitas nasional atau transnasional, tetapi dalam beberapa hal subyektivitasnya lebih dekat dengan subyektivitas gay orang Barat masa kini dibandingkan dengan subyektivitas gay orang Indonesia masa kini, karena orang Indonesia gay pada umumnya menikah, sedangkan orang gay Barat tidak. Jelas, sebuah teori globalisasi yang menuntut bahwa segala sesuatunya menjadi lebih sama dengan berjalannya waktu adalah tidak cukup. Subyektivitas gay dan lesbi kontemporer bukan hanya titik akhir evolusioner dari subyektivitas Sucipto. Mereka merupakan sebuah sulih suara budaya, sebuah meng-Indonesiakan wacana-wacana Barat tentang homoseksualitas.

Sementara “hasrat untuk sesama” kaum gay dan lesbi Indonesia dan keinginannya untuk menikah “secara heteroseksual” mungkin seakan-akan sangat berbeda—yang satu adalah inti identitas, dan yang kedua ditanamkan oleh masyarakat—hasrat-hasrat ini merupakan bagian dari dunia gay, lesbi dan “normal,” yang semua terpengaruh oleh kebudayaan nasional Indonesia. Nafsu seksual merupakan sumber kenikmatan dan mempunyai arti besar bagi kebanyakan orang Indonesia yang gay (bahkan bila kadang-kadang hanya dilakukan dalam fantasi, dan juga menjadi sumber kesedihan dan patah hati), tetapi tidaklah selalu sen-

tral terhadap kedirian. Dalam pemikiran Barat, seksualitas telah dilihat sebagai azas tunggal yang menghidupkan setiap aspek kehidupan seseorang. Foucault (1978) mengidentifikasi hal ini sebagai bangkitnya wacana “pengakuan” dan mencatat bahwa seksualitas gay dan lesbian modern tetap mempunyai pandangan tentang seksualitas ini, seperti diungkap dalam konsep tentang “*coming out*.”

Kaum gay dan lesbi Indonesia telah mensulih-suarakan wacana nasional dengan konsep homoseksualitas yang berasal dari luar Indonesia. Itu sebabnya posisi-posisi subyek gay dan lesbi tidak dietnolokalisasikan, mengapa diterima oleh masyarakat begitu penting, dan mengapa isu-isu tentang cinta dan perkawinan mengambil bentuk-bentuk tertentu. Nafsu gay dan lesbi biasanya muncul sebagai pulau nafsu antara pulau kehidupan lain, dicocokkan dengan dunia gay atau lesbi daripada mencari untuk “keluar” ke dunia “normal.” Dengan mengingat kembali tentang arti “sama” yang bermacam-macam, cinta gay dan lesbi merupakan suatu “nafsu terhadap sesama” dan juga hasrat untuk “bersama dengan” orang lain di dunia gay atau lesbi. Dalam menikah secara heteroseksual, kaum gay dan lesbi Indonesia ingin menjadi “sama” sebagai orang Indonesia “normal,” “bersama dengan” mereka dalam kebudayaan nasional yang mereka sebetulnya lambangkan.

GEOGRAFI PENERIMAAN

TEMPAT DAN SUBYEKTIVITAS

Waria biasanya dinamai sebagai “waria” oleh teman anaknya atau tetangga waktu mereka masih anak, jauh sebelum mereka menganggap diri sebagai waria. Oleh sebab itu, untuk mereka tidak usah mendapat konsep “waria” melalui media massa, dan hampir tidak ada gagasan “dunia waria,” karena waria sudah dianggap sebagai bagian masyarakat umum. Sebaliknya, “hasrat terhadap yang sama” kaum gay dan lesbi Indonesia tidak memiliki tempat di dunia “normal.” Mereka harus berhadapan dengan masyarakat yang sebagian besar tidak menyadari akan keadaan mereka, sehingga menjalankan subyektivitas seksual mereka hanya di dalam dunia gay dan lesbi.¹ Ada lebih dalam kehidupan gay atau lesbi daripada “gay” atau “lesbi” saja, tetapi wacana-wacana lain yang membentuk kehidupan orang gay dan lesbi—keluarga, suku, agama, bangsa—dilestarikan melalui lembaga-lembaga tertentu seperti birokrasi, rumah tangga, dan mesjid. Di Asia Tenggara, lembaga-lembaga seperti itu dikenal secara umum melalui arsitektur, upacara, dan interaksi sosial sehari-hari: “adalah keseringan dan penyebarluasan umum bentuk-bentuk budaya yang ciri khasnya kawasan ini” (Bowen 1995:1048). Dunia gay dan lesbi tidak punya pengakuan umum ini, sehingga kaum gay dan lesbi Indonesia harus menjalankan subyektivitas seksualnya di pinggir dunia “normal.”

Bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, biasanya ada perbedaan antara “menjadi” gay atau lesbi, yang mengacu pada kesadaran-diri, dan “membuka diri,” yang mengacu pada pengikutsertaan dalam dunia gay dan lesbi. Sepanjang pengetahuan saya, kaum gay dan lesbi Indonesia tidak pernah berbicara tentang “membuka diri kepada dirinya” seperti kaum gay dan lesbian Barat yang sering berbicara begituan sebagai langkah pertama dalam sebuah proses membuka diri kepada masyarakat umum.

Belum ada sensus dunia gay atau dunia lesbi, tetapi bagi ribuan (dan mungkin puluhan atau ratusan ribu) orang Indonesia, dunia-dunia ini merupakan ruang sosialitas—persahabatan, nafsu, dan cinta—suatu sumber kebahagiaan dan arti yang besar. Tempat-tempat dunia gay dan lesbi merupakan tempat penerimaan dan pengakuan, tempat-tempat untuk menemukan orang yang “sama” seperti dirinya, karena mereka juga “suka yang sama.” Seorang lelaki gay yang secara rutin pergi ke sebuah taman di waktu malam mengamati bahwa “orang berpikir bahwa satu-satunya alasan orang datang ke taman ini adalah untuk me-nemukan pasangan seks. Perkiraan itu mungkin benar bagi mereka yang merupakan orang baru. Tetapi ‘orang lama’ seperti saya datang ke taman ini hanya untuk *refreshing* [bergaul dengan teman].” Seorang lelaki gay lain mengatakan dia datang ke taman untuk “menghapuskan rasa bosan dan frustrasi, supaya saya tidak merasa sendiri di tengah-tengah lingkungan tetangga.”

Bab ini berfokus pada geografi dunia gay dan lesbi—sebuah geografi penerimaan—dan “peran spasialisasi dalam reproduksi sosial” (Shields 1997:192).² Saya tertarik tentang bagaimana menjadi gay dan lesbi dipengaruhi oleh unsur spasial dalam dominasi, oleh hubungan antara ruang dan nafsu: nafsu beroperasi melewati ruang, dan ruang “melepaskan

nafsu” (Lefebvre 1991:97). Karakter yang dipecah-pecah dari dunia gay dan lesbian mempengaruhi rasa bahwa subyektivitas-subyektivitas ini dipecah-pecah juga: seperti para lelaki gay di Jakarta yang diteliti oleh Howard, lelaki gay dan perempuan lesbi di seluruh tempat penelitian saya kebanyakan memandang Indonesia “telah dipisah-pisahkan ke dalam dunia sosial yang berbeda, dan mereka sadar atas faktanya bahwa mereka harus menjadi orang yang berbeda di lokasi yang berbeda” (Howard 1996:263). Pemecahan ini membentuk rasa perasingan yang kuat dari apa yang diinginkan—perasingan dari kaum gay dan lesbi Indonesia lain, dari masyarakat “normal,” dari bangsa sendiri. Bagaimana suatu “nafsu untuk yang sama” yang terpinggirkan diartikulasikan melalui gagasan-gagasan geografis?

GEOGRAFI DUNIA GAY

Tempat Ngeber

Di seluruh Indonesia, saat malam di kota tidak menandai akhir dari hari, tetapi awal. Kepanasan matahari yang membakar digantikan dengan lampu-lampu jalan yang berwarna kuning, yang sinarnya bercampur dengan debu dan asap, sehingga terbentuk kekaburan yang menekan ke bawah. Jalan-jalan diisi dengan kehidupan baru: buruh-buruh pabrik yang terkantuk-kantuk di minibus karena kecapaian, anak-anak muda yang naik motor ke bioskop, para suami dan isteri yang jalan-jalan. Dan di antara berbagai kelompok orang ini, para lelaki gay bertemu di “tempat-tempat ngeluyur” yang dikenal di banyak bagian Indonesia sebagai tempat *ngeber* (bahasa gay untuk “ngeluyur”), dan kadang-kadang dengan istilah lain seperti “tempat ngumpul.” Salah satu tempat ngeber, Texas (di Surabaya), telah muncul di Bab 1. Tempat ngeber terluas di Bali selama penelitian saya barangkali PPT, singkatan dari “Puputan,” yang berupa sebuah alun-alun di Denpasar, Bali. Alun-alun ini merupakan sebidang tanah luas berumput, dengan semak belukar dan pepohonan: ada patung pejuang Udayana berdiri di ujung alun-alun, di mana penduduk Denpasar menyeberang ke kantor-kantor pemerintah, rumah sakit, atau candi yang berdekatan. Di bagian selatan alun-alun ada sebuah bangku, di mana pada saat menjelang malam kita bisa melihat lima sampai sepuluh lelaki gay, lebih-lebih pada Sabtu malam, yang sedang berbicara dan tertawa satu sama lain. Bangku tersebut ada di pinggir taman dan menghadap ke jalan. Kadang-kadang ada lelaki yang mengelilinginya sekali atau dua kali dengan motornya, kemudian parkir untuk bertemu dengan teman-temannya. Banyak orang Indonesia yang telah pindah ke Bali dari pulau-pulau lain lebih suka ke daerah-daerah turis daripada ke PPT: kemungkinan bertemu dengan orang Barat, kemungkinan dapat uang kalau pekerja seks, atau keduanya dianggap lebih bagus daripada suasana yang secara relatif non-seksual di PPT. Banyak lelaki Bali juga tidak suka datang ke sini, karena mereka khawatir dilihat keluarga atau tetangganya. “Orang Bali di sini sangat tertutup,” kata Bagus, seorang lelaki gay dari Bali, sambil duduk di pinggir jalan dengan Nyoman, kekasihnya, juga dari Bali. Di dunia gay mereka menggunakan

nama keluarga sama sebagai tanda dari hubungan mereka. "Surabaya lebih terbuka," Nyoman menambahkan. Mereka tinggal bersama di rumah orangtua Bagus, yang menyangka bahwa mereka hanya teman.

Dunia gay merupakan konstelasi tempat-tempat yang dihubungkan secara konseptual, dari kamar tidur sampai pusat perbelanjaan (mal). Tempat-tempat yang lebih umum di antara tempat-tempat ini yang diistilahkan dengan tempat ngeber, dan kebanyakan lelaki gay memandang tempat-tempat ngeber sebagai dasar dunia gay. Kaum lelaki gay di seluruh Indonesia menjulukkan kota atau desa mereka—dan kota-kota atau daerah Indonesia lain yang telah mereka kunjungi atau dengar diceritakan—sebagai relatif "terbuka" atau "tertutup." Istilah-istilah ini tidak mengacu apa dunia gay tertentu kentara atau kurang kentara, tetapi keluasan-nya: kota bisa dilihat sebagai "terbuka" walaupun orang Indonesia "normal" tidak menyadari atas geografi gay yang ada di tengah mereka. Satu hal yang membuat sebuah tempat "terbuka" adalah adanya tempat ngeber, dan tempat ngeber dianggap sebagai bagian yang paling "terbuka" bagi dunia gay, karena terletak di tengah ruang publik. Sebuah kota yang "terbuka" mempunyai banyak tempat-tempat ngeber yang ramai. Bila Anda menganggap diri Anda sebagai "anggota dunia gay," Anda barangkali menghabiskan banyak waktu di tempat-tempat ngeber. Bahkan lelaki gay yang tidak pergi ke tempat ngeber biasanya tahu bahwa tempat tersebut ada, dan menganggapnya sebagai tempat penting bagi dunia gay. Bersama dengan elemen-elemen lain dari dunia gay yang dibahas di bawah ini, tempat ngeber merupakan tempat-tempat geografi gay yang tercipta dalam ruang-ruang modern Indonesia, tempat-tempat untuk menemukan pertemanan, seks, dan cinta.³ Sebagai seorang etnografi, tempat ngeber memperbolehkan saya memasuki dunia gay di sebuah kota yang baru, dan terhubung dengan lelaki gay selama berbulan-bulan dan bertahun-tahun.

Konsep dasar tentang tempat ngeber biasa bagi lelaki gay di seluruh Indonesia. Tempat ngeber cenderung untuk menduduki tempat umum seperti taman, alun-alun, jembatan, tepi laut, atau stasiun bus. Inilah yang terjadi, bahkan di kota-kota yang berpenduduk beberapa ribu saja. Pada malam Jumat atau malam Minggu di tempat ngeber besar seperti "PPT" di Denpasar, "kampus" (yang terletak di Karebosi, alun-alun Makassar) atau "Pattaya" di Surabaya, saya telah melihat seratusan orang berkumpul bersama. Lebih sering ada lima sampai duapuluh orang di satu tempat ngeber bersama-sama. Tempat-tempat ngeber jarang seluas satu tempat publik. Pada umumnya, hanya satu bagian tempat publik, biasanya di pinggirnya, menjadi salah satu tempat ngeber. Hal ini memungkinkan ketidak-nampakan di tengah tempat-tempat yang sangat publik pun. Texas tidak dapat disamakan dengan geografi sehari-hari apa pun: Texas berada di satu sisi jalan, di sepanjang sungai, di belakang stasiun bus Joyoboyo. Kampus tidak dapat diidentikkan dengan Karebosi (bahkan ketika "Karebosi" digunakan sebagai salah satu nama untuknya). Kampus berada di pinggir alun-alun, seperti banyak tempat-tempat ngeber lain yang terletak di alun-alun, seperti PPT di Denpasar dan "LA" ("Los Angeles") di Yogyakarta.

Lokasi banyak tempat-tempat ngeber di dalam tempat-tempat publik bisa di-

mengerti dari perspektif penggunaannya. Karena kekerasan fisik dan pelecehan polisi terhadap lelaki gay jarang terjadi, lokasi yang sentral bermanfaat, karena mudah membuat alasan kalau dilihat di sana. Lokasi yang sentral juga membuat tempat ngeber mudah didatangi oleh lelaki normal yang mencari seks. Lokasi-lokasi semacam itu juga mudah diakses naik kendaraan umum, bahkan di waktu malam; inilah penting karena banyak lelaki gay tidak mampu mempunyai sepeda motor atau mobil. Tetapi alasan dari segi manfaat saja kurang lengkap dan tidak dapat menjelaskan persilangan tempat, perilaku, dan kekuasaan yang berlaku—yang dibahas oleh de Certeau melalui perbedaan antara “strategi” dan “taktik.” Bagi de Certeau, strategi diciptakan melalui kekuasaan hegemonis untuk membentuk semacam pengertian umum geografis. Strategi “mendalilkan sebuah *tempat* yang bisa dibatasi sebagai *kepunyaannya* dan merupakan sebagai dasar [untuk mengelola] hubungan dengan *bagian luar*” (1984:356). Taktik tidak mempunyai kekuasaan ini, sehingga tidak diresmikan dan tidak mempunyai kewibawaan terhadap tempat. Mereka tidak bisa membangun “garis batas yang membedakan yang lain sebagai totalitas yang nampak. Tempat di mana taktik ada tempat dimiliki yang lain. Taktik memasukkan diri sendiri secara tak langsung ke dalam tempat dimiliki yang lain, secara terpecah-pecah, tanpa menguasainya secara keseluruhannya” (xix). Seperti semua tempat di dunia gay dan dunia lesbi, tempat-tempat ngeber merupakan taktik, wilayah kedirian “yang tergantung keadaan” (Goffman 1971:29), yang secara tak langsung memasukkan diri mereka sendiri ke dalam tempat-tempat umum, ruang nasional—pihak “yang lain” yang belum menerima keadaannya.

De Certeau juga menekankan bahwa “taktik bergantung pada waktu—dia selalu mencari kesempatan yang harus ‘tanpa direncanakan sebelumnya’ ditangkap. Apa yang didapatkan olehnya, nanti hilang lagi” (xix). Penangkapan tempat ‘tanpa direncanakan sebelumnya’ ini tidak terlalu berbeda dengan dinamika sulih suara. Jarang ada tempat ngeber yang berfungsi sebagai tempat ngeber selama duapuluh empat jam sehari. Tidak masuk akal untuk mengatakan kepada seseorang “Mari kita bertemu di Texas pada jam 11 siang”; “kampus” Makassar tidak lebih seperti alun-alun Karebosi di siang hari. Seperti yang dikatakan seorang laki-laki ketika kami melewati Texas di suatu siang, “Texas sekarang tertutup,” dengan menggunakan istilah “tertutup” yang juga digunakan kalau bicara tentang orang gay “tertutup.” Kebanyakan tempat ngeber dikaitkan dengan hari-hari tertentu. Malam minggu umumnya merupakan malam besar untuk bersenang-senang, jadi merupakan malam yang baik bagi tempat ngeber. Banyak perusahaan dan toko tutup di siang hari pada hari Jumat, karena umat Muslim berdoa di masjid, akibatnya malam Jumat juga merupakan hari sibuk. Walaupun ada lelaki gay yang pergi ke tempat-tempat ngeber hampir setiap hari, banyak yang hanya pergi di hari-hari yang lebih sibuk. Sedikit tempat ngeber, seperti Pattaya di Surabaya, memiliki pengunjung di siang hari, termasuk para lelaki yang kerja kantoran dan melakukan kunjungan singkat untuk bergaul pada jam makan siang.

Hasan berbicara di Bab 3 tentang ketika pertama kali mengetahui bahwa dirinya gay melalui media massa. Beberapa tahun setelah perubahan dalam subyektivitasnya ini:

Saya sedang berjalan di Karebosi. Saya pikir hanya ada para waria di situ, saya tidak tahu ada gay yang berkumpul di sana. Secara tidak sengaja, ketika saya berjalan, ada orang panggil saya. Saya hanya pikir bahwa "ini orang baik" dan setelah itu tidak memikirkannya lagi, karena waktu itu hanya berbicara sedikit, santai. Kemudian salah satu dari mereka mulai berbicara secara terbuka, dan mengaku bahwa dia tertarik kepada saya. Saya heran. "Bagaimana dia bisa begitu terbuka"? Padahal saya laki-laki dan dia laki-laki. Dan itulah saatnya saya mulai berpikir bahwa "oh, ternyata di Indonesia kita sudah bisa menemukan orang seperti ini, bukan hanya di luar."

Bagi Hasan, di dalam tempat-tempat ngeber istilah "gay" mulai mengacu sebuah geografi yang terletak bukannya "di luar," dan bukan pula "di Makassar," tetapi "di Indonesia." Walaupun kebanyakan orang gay dalam penelitian saya menjadi anggap diri sebagai "gay" akibat menemui istilah tersebut di media massa, dan cukup banyak juga lelaki gay yang ketika mengalami hubungan seks pertama dengan laki-laki lain belum anggap diri mereka sebagai gay, namun tempat-tempat ngeber sering merupakan tempat di mana mereka tahu untuk pertama kalinya bahwa dunia gay berada, seperti dicontohkan oleh Karim:

Ada pameran malam di Karebosi saat itu. Saya lagi jalan, ketemu *hémong* [lelaki gay].... Dan saya sebenarnya tidak tahu sama sekali, walaupun saya orang Makassar, saya hanya tahu itu tempat waria, hanya, saya tidak tahu itu tempat gay. Setelah saya dibawa masuk, oh, saya tahu 'oh, daerah yang disebelah utara Karebosi itu, itu tempat gay, tempat kumpul gay,' dan saya mulai belajar sedikit-sedikit... Akhirnya mulai dapat banyak teman. Dan dengan orang yang ketemu di Karebosi itu saya menjadi kekasih selama satu sampai dua tahun.

Cerita tersebut mulai dari belajar tentang sebuah tempat ngeber sampai persahabatan dan akhirnya cinta. Ketika berbicara tentang apa yang ditemukan, Karim memperkenalkan sebuah istilah gay, *hémong*, bahasa yang mengacu ke dunia gay. Tarik belajar istilah "gay" "dari televisi, dari konsultasi kesehatan di majalah-majalah." Ketika dia bertemu istilah "serasa harpun terjatuh pada diri saya sendiri... saya seperti kejatuhan seruit.... Saya sedang membaca majalah tersebut, dan sepertinya "ini sama dengan yang saya alami." Hanya setelah lulus SMA dia "mulai bergabung dengan *sémong-sémong*." Untuk bertemu mereka, dia "ketemu aja di jalan... dari satu ke satu beri informasi ini." Seperti Karim, Tarik memperkenalkan istilah gay (*sémong*, dari "sama") ketika menceritakan saat dia bertemu untuk pertama kali dengan lelaki gay lain. Hubungan dengan tempat ngeber ini kira-kira sama di seluruh Indonesia. Di Bali, Made tertarik kepada lelaki sejak saat dia muda dan belajar tentang istilah gay dari "surat ke redaksi surat kabar, yang bertanya 'mengapa saya seperti ini?', dari laporan di majalah-majalah perempuan, dan sebagainya." Tetapi kemudian:

Ternyata ada seorang ipar laki-laki yang sakit, jadi saya harus menghabiskan banyak waktu di rumah sakit di Denpasar, membantu mengurus dia. Jadi saya sering jalan-jalan di waktu malam. Pada suatu malam, hanya secara kebetulan saya berjalan melalui Puputan. Dari situ-

lah saya temukan, hanya secara kebetulan! Saya sangat heran. Saya melewati di sana dengan santai, dan seseorang menyapa, "Jadi kamu sadar bahwa tempat ini untuk orang gay?" Saya terkejut! Karena Puputan, pada waktu itu dan sekarang, campur: lelaki gay hanya berkumpul di satu sisi taman. Setelah tahu, saya mulai pergi ke sana lagi. Pertanyaan saya mulai dijawab, dan saya tidak merasakan kesepian lagi. Saya tahu bahwa ada orang-orang lain seperti saya, dan saya sering ke sana untuk mendapatkan teman. Saya telah tahu istilah "gay" sebelumnya, tetapi saya sebenarnya tidak pernah tahu ada orang gay selain saya.

Puputan juga penting bagi Agus, seperti Made lelaki gay Hindu:

Di kelas satu SMA saya dengar bahwa ada waria di alun-alun kalau malam. Saya di sekolah pada pagi hari, jadi suatu sore saya melewati sana. Tetapi waktu itu jam lima dan jelas tidak ada satu orangpun! Saya berpikir "Aneh, tidak ada orang di sini, hanya anak-anak kecil dan orangtua mereka saja!" Dua minggu kemudian saya pergi lagi ke sana, sekitar pukul tujuh malam, tetapi masih sedikit orang. Seminggu sesudah itu saya ke sana untuk ketiga kalinya, sekitar pukul 8 malam. Dan itu malam Minggu. Jadi, saya ke sini, duduk bangku ini, persis bangku kita pakai sekarang. Ada orang dekati saya. Saat itu sudah sekitar pukul 9 malam. Dia tanya "Jam berapa ini?", tapi anehnya, saya tidak punya jam. Setelah itu, dia bertanya di mana saya tinggal, dengan siapa, di mana sekolah saya, hal-hal seperti itu. Dia bertanya apa yang saya lakukan di sana, apa yang saya cari, dan saya bilang "Saya tidak mencari apa-apa. Saya hanya jalan-jalan." Setelah itu, hari berikutnya saya ke sana lagi, sekitar pukul 10 malam, dan saya bertemu orang lain lagi.

Tempat-tempat ngeber merupakan tempat penerimaan, bukan seks saja. Lelaki gay (dan beberapa lelaki "normal") menggunakannya untuk menemukan pasangan seks, tetapi tempat-tempat tersebut lebih sering merupakan tempat untuk berbicara tentang keriang dan kesedihan hidup, untuk jatuh cinta dengan seseorang, atau hanya untuk duduk diam-diam di tengah lelaki gay lain. Seperti dijelaskan seorang lelaki gay di Makassar, di tempat-tempat ngeber lelaki gay bisa "bersama, bergurau, hal-hal semacam itu, saling mengenal." Seorang lelaki gay di Surabaya mengingat bagaimana "saya bertemu teman-teman yang senasib dengan saya. Sehingga saya banyak teman dan tidak sedih lagi." Para lelaki gay biasanya pergi ke tempat-tempat ngeber sebagai acara terakhir hari mereka sebelum pulang ke rumah, menghabiskan satu atau dua jam mulai sekitar pukul 10 malam. Ada variasi besar—kunjungan dari lima menit sampai seluruh malam, datang ajak malam (sempat pukul 2 atau 3 di tengah malam) atau cukup sore, misalnya pukul 8 malam, walau lelaki gay jarang datang ke salah satu tempat ngeber sebelum matahari tenggelam. Namun begitu, variasi ini tidak ada korelasinya dengan kota atau suku. Pola besar untuk menempati tempat ngeber agak sama di seluruh nusantara.

Para lelaki gay sering menggunakan nama samaran ketika berada di dunia gay, dan sering tidak mengungkapkan apakah mereka menikah dengan perempuan: bisa terjadi ada dua lelaki gay yang saling mengenal dengan baik, tanpa tahu banyak tentang kehidupan

mereka masing-masing di dunia “normal.” Topik-topik diskusi di tempat-tempat ngeber biasanya tentang dunia gay sendiri—gurauan, gosip tentang pacaran dan seks, kadang-kadang bicara tentang masalah pribadi seperti tentang kekasih yang telah putus hubungan, atau tekanan keluarga untuk menikah dengan perempuan. Seperti yang dikatakan oleh seorang lelaki gay dari Surabaya: “Saya menjadi berani masuk dunia gay dua tahun yang lalu. Dan orang baru ingin tahu tentang segalanya, kan? Itu membuat kami bahagia. Saya ingin tahu tentang semua, tahu dan tahu dan tahu. Mau jalan-jalan ke tempat-tempat seperti *Kalifor* [sebuah tempat ngeber yang terletak di atas jembatan dekat sebuah pusat perbelanjaan besar di Surabaya pusat, dekat sebuah “kali” dan oleh sebab itu diberikan nama “California”]. Hanya untuk bicara dengan teman-teman saya, dan kemudian pulang.”

Perbedaan biasanya muncul antara tempat-tempat ngeber dalam salah satu kota, khususnya di antara tempat-tempat yang kelihatan oleh orang yang lewat, dibandingkan tempat-tempat yang lebih tersembunyi. Di seluruh Indonesia, jenis tempat-tempat ngeber pertama disebut “terbuka” dan jenis kedua disebut “tertutup”—kerangka yang juga digunakan dengan acuan pada kota secara keseluruhan (bahkan bangsa), dan juga secara perorangan, karena seseorang dapat dianggap “terbuka” atau “tertutup.” Tempat ngeber yang terbuka cenderung menarik lelaki gay yang terbuka, sementara tempat ngeber tertutup cenderung menarik lelaki gay yang tertutup, demikian juga lelaki mencari seks yang mungkin tidak menganggap dirinya sebagai gay. Pattaya diciptakan sekitar tahun 1997 dan cepat menjadi tempat ngeber paling populer di Surabaya karena lokasinya: lelaki gay memujikannya sebagai tertutup dan sepi, sehingga lelaki gay tertutup dapat bergaul di sana dengan lebih mudah dibandingkan Texas dan Kalifor, dia dianggap oleh banyak orang sebagai terlalu umum. Bersosialisasi merupakan hal yang begitu penting dalam penggunaan tempat ngeber oleh lelaki-lelaki gay, sehingga banyak yang memilih tempat-tempat berbeda untuk melakukan hubungan seks:

Saya suka lelaki gay sebagai teman, tetapi tidak untuk seks. Jadi saya pergi ke Texas untuk kumpul dengan teman, tetapi saya pergi ke terminal bus Bungarasih untuk berhubungan seks dengan laki-laki. Ada banyak lelaki dari luar kota yang datang ke sana naik bis malam dan bermalam di sana, tidur di pinggir jalan. Jadi saya mengatakan “saya tinggal dekat sini, bermalam di rumah saya saja.” Ketika kami masuk kamar, saya bilang saya mau seks dengan mereka. Kadang-kadang mereka pada awalnya menolak, tapi saya kasih lihat video gay porno dan merayu mereka, dan sampai saat ini saya tidak pernah ada yang akhirnya tidak mau seks dengan saya.

Kebanyakan tempat-tempat ngeber juga memiliki struktur internal yang disesuaikan dengan rangkaian terbuka-tertutup. Walaupun dapat dipikirkan bahwa pinggiran tempat ngeber dianggap terbuka dan bagian tengah dianggap tertutup, yang biasanya terjadi adalah sebaliknya. Misalnya, bagian tengah Texas, yang paling jauh dari dunia “normal,” merupakan bagian Texas di mana para lelaki terbuka berkumpul. Sementara di pinggirnya, diselubungi dalam bayangan pohon dan lebih dekat jalan raya, sering dikunjungi oleh lelaki tertutup. Lelaki lebih terbuka yang sering ke tengah Texas bisa datang ke Texas sesering lima malam

seminggu, sementara yang lebih tertutup dan mengunjungi pinggirnya biasanya datang hanya sekali atau dua kali sebulan.

Hubungan metonimik ini: lelaki terbuka dengan bagian tempat ngeber terbuka dan kota terbuka, dan lelaki tertutup dengan bagian tempat ngeber tertutup dan kota tertutup, menunjukkan tentang bagaimana rangkaian terbuka-tertutup mengacu dunia gay. Anda adalah seorang lelaki gay terbuka bukan karena orangtua Anda atau teman kerja Anda tahu tentang Anda, juga bukan karena Anda pergi ke demonstrasi atau menulis surat ke surat-kabar, tetapi karena Anda menghabiskan waktu di dunia gay dan khususnya di bagian-bagian dunia gay yang dianggap terbuka. Kadang-kadang seorang lelaki gay yang sering datang ke sebuah tempat ngeber akan dianggap sebagai pimpinan yang dicari nasihat oleh orang gay lain, seorang "ratu Texas" atau "yang tutup Pattaya setiap malam." Perjalanan lelaki gay antara bagian-bagian berbeda dalam tempat ngeber dapat membuat mereka sebagai lebih terbuka atau tertutup. Melalui perilaku sosial seperti ini, posisi-posisi subyek dihidupkan sebagai subyektivitas-subyektivitas. Hubungannya adalah, dalam istilah Pierce, indeksikal, bukannya ikonik: untuk menggeser, salah satu malam minggu, dari tempat duduk biasa Anda di sebuah susunan tangga di pinggir tempat ngeber, ke pusat tempat ngeber tersebut, tidak hanya menandai Anda sebagai terbuka; penggeseran itu merupakan bagian dalam proses membuka diri (lihat Butler 1990; Mahmood 2001).

Mal (Pusat Perbelanjaan)

Tempat-tempat ngeber telah mulai muncul di dalam pusat-pusat perbelanjaan (mal), sehingga mal menjadi elemen penting dari dunia gay (cf. Leong 1995). Mal-mal di Indonesia berjenjang, dari yang sederhana sampai yang betul-betul spektakuler, mencerminkan dengan jelas adanya transformasi modernitas dan ekonomi. Perubahan dari pasar, yang diidentikkan dengan tawar-menawar dan keperluan sehari-hari, sampai mal, di mana harga pas dan barang-barang yang paling biasa dijual adalah barang-barang konsumen seperti pakaian dan elektronik, merupakan sebuah ideal baru tentang konsumerisme kolektif dan mencolok sebagai kegiatan sosial yang menandai modernitas status kelas menengah, terpisah dari barang-barang yang sebenarnya dibeli. Tunjungan Plaza di Surabaya merupakan salah satu mal terbesar di Asia Tenggara. Mal ini terdiri dari empat bagian yang terhubung dari empat sampai delapan tingkat, yang dilengkapi dengan ratusan toko (termasuk McDonald's, Kentucky Fried Chicken, dan Dunkin Donuts). Tunjungan 1 menonjolkan bioskop multipleks, dan selama beberapa tahun Tunjungan 3 menonjolkan halaman bermain sepatu es.⁴ Sebagian besar waktu siang hari, mal penuh dengan orang—yang kaya untuk belanja dan yang lain untuk bersosialisasi, menikmati AC gratis, dan menonton orang belanja dan main sepatu es. Tanpa halaman bermain sepatu es atau bioskop, Tunjungan 2 sepi. Di lantai tiganya, dekat toko buku Gunung Agung, ada beberapa bangku kayu. Sering ada beberapa lelaki gay, sendiri atau berkelompok kecil, duduk-duduk di bangku tersebut atau bersandar pada pagar besi di depan toko. Di dekat situ ada sebuah kamar mandi umum, dan kadang-kadang para lelaki berpandangan satu

sama lain agak lama kepada lelaki di sebelahnya, memberi tanda tertarik melalui kontak mata. Bila rasa terariknya timbal-balik, para lelaki tersebut kemudian meninggalkan mal bersama-sama atau secara sembunyi-sembunyi ke tangga darurat di mal untuk melakukan seks oral.

Banyak lelaki gay pergi ke mal dan tempat ngeber keduanya, tetapi kebanyakan pergi ke salah satu saja. Lelaki gay sering pergi ke mal dalam kelompok kecil untuk menghabiskan waktu bersama teman-teman gay mereka. Setelah dibuka pada tahun 2000, Mal Ratu Indah di Makassar menjadi populer di antara para lelaki gay. Yang lain, seperti Suprati, menggunakan mal terutama untuk menemukan pasangan seks. Walaupun Suprati berkunjung ke Tunjungan Plaza secara teratur, dia jarang pergi ke tempat-tempat ngeber seperti Texas, karena dia "takut dihafal." Karena alasan ini, pengetahuannya tentang banyak hal di dunia gay minimal. Misalnya tentang bahasa gay: "saya tidak tahu kata-kata gay itu." Dia menyukai lelaki "normal" sebagai pasangan seksual. Satu pasangannya saat ini adalah seorang dokter, yang lain ada di militer. Dia lebih suka orang-orang seperti itu dibandingkan dengan lelaki gay karena dia dan mereka "saling menutupi," yakni menyembunyikan hubungan mereka.

Sementara mal-mal telah menjadi ruang mirip tempat umum dalam Indonesia kontemporer, kepemilikan pribadinya dan orientasi mereka terhadap kelas-kelas berada membuat mereka kurang publik dibandingkan sebuah taman atau alun-alun. Mal-mal tidak buka di larut malam, sehingga para lelaki gay harus ke sana pada waktu yang sama di mana yang lain juga ke sana. Ini membuat lebih mudah untuk menemukan pasangan seks dengan lelaki "normal," dan untuk tidak menarik perhatian, tetapi orang gay harus hati-hati karena gosip bisa tersebar sendiri ke teman, keluarga, atau teman kerja. Gaya keperempuanan jarang ditemukan di mal-mal, dan juga jarang adalah lelaki gay yang berkelompok besar. Walaupun demikian, selama orang berpakaian secara sesuai dengan modernitas yang diasosiasikan dengan mal (misalnya, bukan berpakaian adat atau sebagai waria), berakses ke mal tidak sulit, bahkan bagi penghasilan orang rendah.

Bila mencari pasangan seks, para lelaki gay biasanya datang sendiri ke sebuah mal dan berkomunikasi melalui "main mata." Seorang lelaki gay yang suka pergi ke Tunjungan Plaza mengatakan: "Saya bisa tahu siapa yang gay di sana. Mereka biasanya jalan-jalan di sekitar dinding-dinding kaca di Tunjungan 1, hanya melihat-lihat. Atau di Gunung Agung. Dan banyak orang gay juga jalan-jalan di Tunjungan 3, memandang lama ke halaman sepatu es di bawah... Sering lihat seseorang berdiri di sana sendirian, memandang lama orang-orang bermain sepatu es. Kalau seseorang seperti itu, ada kemungkinan mereka 'sakit'." Sementara di Barat taman distereotipkan sebagai tempat mencari lelaki, penuh dengan perilaku seks, bagi lelaki gay mal sering lebih berkaitan dengan perilaku seks daripada taman, sehingga mal lebih menarik lelaki yang semata-mata bertujuan untuk menemukan pasangan seksual. Rupa-rupanya tempat yang sangat umum, bagi orang gay, mal-mal merupakan tempat-tempat bagus untuk menutupi diri.

Disko

Kaum "normal" Indonesia sering berjalan melewati sekelompok lelaki di taman atau di mal tanpa menyadari bahwa mereka sedang melewati tempat-tempat dari dunia gay. Satu elemen geografi gay yang keberadaannya sedikit lebih stabil adalah disko-disko yang mempunyai "malam gay," biasanya dikenal secara informal, tetapi kadang-kadang diumumkan secara terbuka. Malam-malam gay telah diselenggarakan di disko-disko di beberapa kota di Indonesia, setidaknya sejak pertengahan 1980an. Di kota-kota besar seperti Jakarta dan Surabaya, atau di daerah turis di Bali, dalam beberapa malam pelanggan disko bisa hampir seluruh pengunjungnya lelaki gay dengan sedikit waria dan perempuan lesbi. Selain itu, "malam gay" biasanya "campur" dengan kehadiran kaum "normal." Kalau campur, lelaki gay ngeluyur dengan lebih berhati-hati. Karena disko-disko ada orang yang memilikinya, malam-malam gay di disko-disko kurang stabil dibandingkan tempat ngeber atau mal. Malam gay sering berhenti ketika pemilik menjual diskonya atau memutuskan bahwa malam gay tidak cukup menguntungkan. Khususnya di Jakarta, orang-orang "normal" yang tahu tentang dunia gay kadang-kadang mengidentikkan dunia gay dengan disko-disko. Sejak tahun 2002, beberapa stasiun televisi swasta telah menjalankan segmen tentang kehidupan gay di Indonesia. Segmen-segmen seperti itu hampir selalu dimulai dengan *footage* dari salah satu disko, yang dianggap "mencontohkan" seperti apa kehidupan gay.

Sensation adalah nama sebuah disko di mana saya menjalankan penelitian lapangan pada akhir tahun 1990an. Disko tersebut terletak di lantai dua sebuah bangunan yang tidak menarik di salah satu daerah di bagian tenggara Surabaya. Malam gaynya diselenggarakan setiap malam Jumat. Suatu malam Jumat saya naik bemo dari tempat ngeber Texas ke *Sensation* dengan Robert, seorang teman gay. Malam itu Robert lupa memakai sepatu: "mereka akan menolak saya masuk karena saya pakai sandal," dia mengatakan dengan kesal. Di pintu masuk lantai dasar, dinding-dinding terguncang dari suara musik di atas (akhirnya Robert bisa masuk, sambil memalingkan muka dari kakinya). Sekitar 12 meter dari depan ke belakang, dengan balkon sempit di lantai dua di tiga sisi, disko kecil tersebut penuh dengan lebih dari 200 lelaki dan sekitar 20 waria. Di bawah balkon dan di belakang lantai dansa, ada sofa-sofa dan kursi dalam kegelapan, sehingga yang kelihatan hanya konstelasi rokok yang tak terkira banyaknya. Sebuah bar di sebelah kanan tangga menjual minuman kepada para pelanggan yang kehausan. Musik hip-hop memenuhi ruangan, sehingga sulit ngobrol ketika orang-orang memenuhi lantai dansa. Di pinggir ruang, pasangan lelaki duduk bersama atau bahkan berciuman di kegelapan balkon.

Setengah jam kemudian musik berhenti dengan tiba-tiba, meninggalkan keadaan yang hiruk-pikuk dengan percakapan dan tawa. Semua orang minggir dari lantai dansa untuk membentuk lingkaran yang padat ketika suara *deejay* memenuhi ruangan: "Selamat datang di *Sensation!* Pertunjukan malam ini akan dimulai." Pertunjukan *Sensation* merupakan acara mingguan, di mana musiknya kebanyakan musik pop Barat, dengan hanya beberapa lagu Indonesia diputar. Para pemain adalah waria dan gay, tetapi tidak ada band hidup. Mereka

bernyanyi dengan cara yang orang Indonesia mengistilahkan *playback*, yakni bibir mereka mengikuti rekaman suara (lihat Boellstorff 2007, bab 3). Pertunjukan dimulai dengan seorang lelaki yang mem-*playback* lagu pop Barat, diikuti dengan seorang waria yang mem-*playback* tema filem *Titanic*. Ketika masing-masing melakukan pertunjukan, dengan baju indah dan muka penuh emosi, hadirin berjalan ke lantai dansa dan memasukkan uang ribuan ke dalam dada, celana panjang, atau celana pendek pemain.

Pemain ketiga adalah waria satu lagi, dengan rambut pendek dan rok putih ketat sampai ke lutut. Dia mulai mem-*playback* sebuah lagu pop Indonesia tentang cinta yang ke-liru, berjudul "Aku Benci." Setiap syair lagu menceritakan tentang penderitaan perempuan karena kekasih yang tidak peduli, diikuti dengan frase "aku benci." Setelah diulang dua atau tiga kali, beberapa lelaki gay nakal ikut menyanyi, menggantikan frase "aku benci" dengan "aku banci." Segera seluruh hadirin mengikuti gurauan tersebut, dan pada akhir setiap syair ruang tersebut menggema dengan "aku banci," para lelaki gay menunjuk dirinya sendiri dengan pura-pura kasihan atau sambil tertawa. Di atas keributan, waria tersebut tetap dengan ketenangannya sambil senyum.

Gurauan ini mengenai hubungan antara posisi-posisi subyek gay/waria (lihat bab 6) dimungkinkan karena privasi di disko lebih tinggi dibandingkan tempat ngeber atau mal. Walaupun para lelaki gay kelas atas lebih suka disko dan jarang masuk ke tempat ngeber, banyak lelaki gay kelas menengah ke bawah pergi ke disko dan tempat ngeber keduanya, bahkan sebagian dari mereka bersosialisasi hanya di disko-disko. Selalu ada masalah tentang tiket masuk (Rp. 5.000,- di Sensasi, Rp. 15.000,- di 2002 di disko yang menggantikannya), namun ada lelaki gay yang menabung sepanjang bulan supaya mampu membeli tiket. Selama kerja lapangan saya Anzar tinggal di Bali, tetapi sebenarnya dia berasal dari Surabaya: "Ketika saya berada di Surabaya, saya tidak banyak pergi ke Texas karena saya takut terlihat oleh keluarga saya. Orang-orang gay di tempat itu terlalu tergila-gila, mereka terlalu terbuka, bahkan mereka saling berciuman di depan umum di sana. Tetapi di *Sensation* tidak masalah, karena tertutup, tidak di luar. Dan orang-orang yang pergi ke sana semua seperti kita, jadi tidak mungkin mereka bercerita kepada orang lain." Di Makassar, Abdul berbicara tentang bagaimana dia merasa risih ngeluyur di taman-taman karena "tatapan orang-orang. Kita tidak bisa berpelukan, kita tidak bisa melalukan apa-apa bersama di depan umum." Bagi Abdul dan banyak lelaki gay lain, di sebuah disko mereka untuk pertama kali memasuki dunia gay. Walaupun menikahi perempuan dan menjadi ayah seorang anak pada tahapan akhir penelitian lapangan saya, ketika pertama saya kenal dia, Abdul masih bujangan dan sangat terlibat dalam dunia gay. Dia telah tertarik kepada laki-laki sejak sekolah dasar, sebagai seorang anak dia tidak tahu kata gay, hanya banci. Ketika umur belasan tahun, dia tahu istilah gay "karena selalu membaca majalah... majalah-majalah perempuan seperti *Femina* dan *Popular*." Namun dia hanya mulai bergaul dengan lelaki gay lain ketika sudah di SMA, setelah secara kebetulan di masuk salah satu disko: "apa yang saya tahu adalah bahwa disko itu penuh sesak, saya belum tahu bahwa disko tersebut khusus untuk gay dan waria."

Tempat Domestik: Salon, Rumah, dan Kos

Sementara umumnya rumah merupakan tempat di mana kegayan harus disembunyikan, banyak lelaki gay sempat menciptakan tempat-tempat subyektivitas gay di tempat-tempat domestik, khususnya salon, rumah, dan tempat kos. Lelaki gay bisa terbuka di salah satu salon hanya bila salon memberikan suasana yang mendukung. Biasanya ini terjadi karena salon tersebut dimiliki dan/atau dikelola oleh lelaki gay atau waria. Salon-salon semacam itu bisa menjadi sangat terkenal di dunia, sampai terdaftar sebagai tempat ngeber di majalah-majalah gay. Pekerjaan salon merupakan jenis pekerjaan yang biasa bagi lelaki gay dan waria, dan kebanyakan orang Indonesia tahu bahwa waria (dan lelaki gay, sampai tingkat mereka dapat membedakan dua posisi subyek itu) bisa ditemukan di salon-salon. Lelaki gay mampir di salon-salon semacam sering sebagai klien atau pengunjung, menggosip tentang segala sesuatu dari masalah petualangan seks sampai percekocokan bersama kekasihnya. Salon-salon merupakan tempat penting, di mana pengetahuan tentang dunia gay (termasuk bahasa gay) melintas, walaupun secara setengah-setengah, ke dalam kultur populer Indonesia.

Karena salon-salon sederhana secara fisik sering terhubung dengan rumah, maka garis pemisah antara salon dan rumah bisa kabur. Seperti kebanyakan orang Indonesia, lelaki gay jarang tinggal sendiri. Banyak lelaki gay yang menghabiskan waktu di rumah-rumah teman dan pasangan gay mereka, walaupun ada orangtua, saudara kandung, bahkan isteri mereka. Bagi lelaki gay yang bahkan takut untuk terlihat di disko, rumah merupakan satu-satunya tempat di mana mereka bisa menjalankan subyektivitas seksual mereka. Ini khususnya benar bagi lelaki kelas atas, yang sering memandang rendah kepada pengguna tempat-tempat ngeber yang mayoritas kelas bawah (seorang gay kelas atas pernah mengaku kepada saya bahwa dia kadang-kadang singgah di sebuah tempat ngeber—dengan kaca jendela mobilnya tertutup). Jadi, pemisahan besar sepanjang garis kelas dan status di Indonesia jelas terjadi di dunia gay juga (cf. Howard 1996:265). Di rumah-rumah besar milik orang kaya, lebih mudah menemukan tempat untuk berkumpul bersama teman-teman gay, jauh dari anggota keluarga lain. Kesulitannya adalah bahwa keluarga-keluarga yang terdidik dan lebih kaya, akan lebih mungkin tahu apa arti "gay." Di rumah tangga yang lebih kelas rendah, pengunjung gay bisa bersosialisasi dengan sedikit takut diketahui. Saya telah melihat gladi resik *drag show* atau kegiatan diskusi kelompok pencegahan HIV dengan duapuluh partisipan gay yang datang di sebuah rumah lelaki gay, tanpa orangtua mengerti apa yang sedang terjadi. Kadang-kadang sepasang gay bisa hidup bersama di rumah salah satu keluarga mereka tanpa membuat kecurigaan, seperti dalam kasus Nyoman dan Bagus di atas, atau lelaki gay yang menikah bisa membuat pasangan lelakinya tinggal di rumah tanpa isterinya sadar bahwa dia dan pasangannya adalah kekasih (lihat bab 4). Seorang lelaki gay mengingat bagaimana dia dan bekas kekasihnya hidup bersama: "Sebagian besar waktu kami berada di rumahnya, karena ibunya baik dan biasanya akan mengatakan 'tinggal saja di sini malam ini, dan jadilah teman anak saya.' Sehingga dalam keseluruhan waktu bersama, kami tidak pernah memiliki tempat sendiri. Kami harus berhati-hati, bahkan bila kami sedang berantem

karena tidak menepati janji atau sesuatu yang lain, kami harus bicara pelan-pelan supaya tidak terdengar orang lain.”

Bila kekayaannya cukup besar, seorang lelaki gay kadang-kadang bisa tinggal sendiri di rumah tanpa anggota keluarga, menghindari perkawinan atau hidup terpisah dari isterinya. Rumah-rumah semacam itu bisa menjadi tempat terkenal di dunia gay, walaupun penggunaannya terbatas oleh apa seseorang ramah dengan pemiliknya. Pada suatu peristiwa dalam penelitian lapangan saya di Surabaya, lebih dari empatpuluh lelaki gay berjejal di rumah seorang lelaki gay kaya untuk merayakan hari ulang tahunnya. Di ruang tamu kami ngobrol dan menonton video porno Barat (suguhan yang jarang bagi kebanyakan kaum gay Indonesia) dengan suaranya dimatikan sementara yang lain sedang berdoa secara Muslim di sebuah kamar. Tidak ada satupun yang menganggap bahwa penajaran seks dengan agama cukup luar biasa untuk dikomentari. Dengan duduk di lantai dan makan makanan pencuci mulut di ruang makan, seorang lelaki menengok ke saya dan berkata: “Kita tidak usah pergi ke Texas malam ini! Ini jauh lebih menyenangkan, ya!?”

Istilah “kos” kadang-kadang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai “apartemen,” tetapi ini menyalahartikan, karena kebanyakan tempat kos merupakan ruang tunggal tanpa perabot dengan ukuran tidak lebih dari tiga meter pada satu sisi, dengan kamar mandi serta fasilitas memasak bersama. Rumah kos bisa berarti gedung mirip asrama yang terdiri dari tempat-tempat kos, atau sejumlah tempat kos yang ditambahkan ke sebuah rumah di mana keluarga pemilik tinggal. Bahkan bila tidak ada penghuni gay lain, karena tidak adanya ikatan sosial antara pemilik dan penghuni, bisa membuat kos seorang gay menjadi tempat bergaul yang aman, di mana lelaki gay lain bisa berkunjung secara sering. Tempat-tempat kos semacam itu merupakan tempat-tempat dunia gay yang berada di seluruh Indonesia. Kadang-kadang lelaki gay tinggal di tempat kos yang berdekatan satu sama lain, seperti dalam kasus Ridwan yang tinggal dengan orangtuanya di sebuah rumah besar dengan sebelas kamar kos kecil di lantai dua. Orangtua Ridwan memiliki rumah kedua di luar kota, dan hanya datang semalam atau dua malam seminggunya di rumah tersebut. Ridwan bertindak sebagai pemilik kos:

Selama tiga bulan terakhir, rumah ini ditempati banyak lelaki gay dan seorang perempuan lesbi juga; berarti delapan dari sebelas anak kos sekarang! Apa yang terjadi adalah bahwa orang lain sudah pindah karena nikah atau dapat pekerjaan di kota lain, sehingga banyak kamar kosong. Dan sudah tersebar dari mulut ke mulut “Kamu harus kos di tempat Ridwan.” ... Saya katakan, “OK, kita bisa berkumpul di sini sekarang, kita bisa urus satu sama lain.” ... Bila mereka bermasalah dengan pacarnya atau apapun, mereka datang ke saya. Seperti yang terjadi di sinetron televisi.

Dinamika Pedesaan/Perkotaan

Faktor penting dalam eksistensinya dunia gay di daerah pedesaan adalah bahwa orang-orang Indonesia di desa sudah terbiasa dengan media massa. Sudah sangat biasa mene-

mukan rumah-rumah di pedesaan dengan lantai kotor dan tidak ada air, tetapi cukup listrik untuk segelintir bola lampu dan sebuah televisi. Dengan adanya peran kunci media massa dalam subyektivitas gay, tidaklah mengherankan bahwa para lelaki gay bisa ditemukan, bahkan di desa-desa kecil. Sementara banyak lelaki gay pedesaan pindah ke kota, ada juga yang tetap di desa, karena mereka mengurus keluarga, telah menikahi perempuan dan tidak ingin dipisahkan dari istrinya dan anaknya, atau tidak suka kehidupan kota. Yang lain terlibat dalam migrasi putaran, hidup di tempat kos di kota dan kembali ke desa secara rutin.

Di daerah pedesaan, mal dan alun-alun tidak ada, atau terlalu kecil untuk ngeber di luar pendengaran orang lewat. Akibatnya, salon-salon menjadi tempat penting di dunia gay pedesaan. Pernah ada salon-salon yang hanya dikelilingi sawah-sawah, yang sering dikunjungi oleh lelaki gay. Namun begitu, baik di Jawa maupun di Sulawesi (dan barangkali di mana saja di Indonesia), desa-desa tertentu telah menjadi dikenal sebagai tempat di mana para lelaki suka melakukan hubungan seks satu sama lain. Lelaki gay kadang-kadang berasal dari desa-desa semacam itu, dan desa-desa ini kadang-kadang juga dikunjungi oleh lelaki gay dari kota-kota yang dekat. Seorang lelaki gay dari luar Surabaya mencatat bahwa "di desa saya kadang-kadang ada para lelaki yang tinggal bersama dan berhubungan seks satu sama lain. Satu orang adalah lelaki dan satunya banci. Setiap orang tahu tentang itu, dan tidak dilihat sebagai masalah atau dianggap dosa. Pada akhirnya toh para lelaki tersebut biasanya menikah, tetapi yang banci sering tidak menikah." Ketika berkunjung ke salah satu desa seperti itu, saya terkesan dengan cara para lelaki bergurau secara terbuka tentang perilaku seksualnya dengan lelaki lain. Namun, bahkan dalam keadaan semacam itu, dianggap semua lelaki pada akhirnya akan menikah.

Acara

Di luar tempat-tempat seperti tempat ngeber, mal, dan salon, ada "acara" (juga disebut "pertemuan" atau "show"). Hal ini terbatas waktunya, tetapi merupakan elemen penting bagi dunia gay. Acara-acara yang sampai dihadiri seribu orang kadang-kadang diselenggarakan di kota-kota besar. Acara-acara yang lebih kecil diselenggarakan di lingkungan pedesaan dengan segelintir pemain dan mungkin hanya tigapuluh lelaki gay yang hadir menonton. Dengan dipisahkan dari kehidupan sehari-hari, dan memerlukan proses perencanaan yang lebih tinggi dibandingkan tempat-tempat ngeber dan disko, acara-acara merupakan kesempatan untuk komentar secara eksplisit tentang topik-topik seperti keaslian dan penerimaan. Telah ada pertunjukan yang dipertunjukkan di disko-disko di Surabaya misalnya, di mana ceritanya tentang cinta dan perpisahan, dan karakter utamanya dinamai "gaya" atau "nusa."

Sebuah acara gay yang terkenal waktu penelitian saya adalah September Ceria, yang diselenggarakan di Solo. Ketika saya hadir pada tahun 1997, acara tersebut sudah dilakukan setiap tahun sejak tahun 1989, dan menarik penonton dari seluruh Jawa dan kadang-kadang dari luar Jawa. Selama beberapa minggu sebelum September Ceria pada tahun 1997, para lelaki gay di ngeber Texas dan tempat-tempat gay lain sudah mulai membicarakan

dengan gembira tentang acara tersebut, dan ketika waktunya semakin mendekat, kelompok-kelompok dari mereka menuju Solo dengan menggunakan bis-bis dan kereta api. Acara tersebut dilaksanakan di sebuah desa peristirahatan di luar kota Solo, di lereng gunung berapi yang tingginya mencapai sekitar tiga ribu meter. Sehari sebelum acara, desa tersebut penuh dengan lelaki gay yang berjalan-jalan di antara hotel-hotel kecil di mana mereka menginap berempat atau lebih dalam satu kamar. Teman-teman dari kota-kota jauh saling menyambut dengan pelukan, dan semua berpakaian rapi: T-shirt, jeans, baju berkancing dengan bahan sutera halus. Tetapi tidak semua orang berada di luar, karena pada pukul 16.30 prosesi peti jenazah Ratu Diana menuju gereja Westminster di Inggris dimulai. Di setiap ruang hotel mereka menonton televisi dengan asyik, bergosip tentang betapa menariknya pacar Elton John, sedikit pandangan dari dunia gay Barat. Pada pukul 18.45 peliputan selesai dan kami meninggalkan kamar hotel dalam kegelapan, jalan naik ke aula beratap tinggi dengan dinding beton dan kaca, di mana September Ceria akan diselenggarakan. Lebih dari enam ratus lelaki gay bersama dengan segelintir perempuan lesbi dan waria menunggu di luar: kegembiraan terasa, dan jelas bahwa kebanyakan dari mereka belum pernah merasakan kebersamaan dengan begitu banyak lelaki gay. Saya membayar tiket seharga Rp 15.000 persis sebelum pintu dibuka pada pukul 19.00. Para lelaki gay dari Solo yang mengelola acara memberitahu para tamu bahwa (seperti tahun-tahun sebelumnya) dilarang memotret. Seorang pengunjung dari Surabaya berbisik: "Mengapa mereka begitu khawatir untuk diekspos? Mereka sangat tertutup."

Aula penuh dengan kursi, panggungnya didekorasi, dengan tangga warna putih dan di atasnya lima pilar gaya Yunani bersama boket-boket bunga plastik. Para penonton duduk di kursi mereka dan acara dimulai dengan perkenalan dari emse—Ardi, seorang lelaki gay dari Surabaya, dan Maria, seorang lelaki gay dari Jakarta yang terkenal karena dandanannya sebagai perempuan. Kuku Maria yang dicat berkilau di bawah lampu-lampu sesaat dia dan Ardi saling melontarkan gurauan, dan kemudian memplayback sebuah lagu. Setelah itu Ardi menyumpalkan uang di dada Maria sebagai penghargaan atas pertunjukannya, sambil bergurau bahwa dia telah mempertimbangkan untuk melakukan hal sama di "belakang" (sambil menepuk pantat Maria) tetapi takut karena "tidak tahu mana yang asli dan mana yang tidak!"

Tiba-tiba suara musik *Also Sprach Zarathustra* oleh Richard Strauss memenuhi gedung. Semua mata memandang bagian belakang aula ketika Toni, ketua panitia dari Solo, maju ke panggung, memandang ke bawah dengan angkuh dari sebuah tahta emas, bersandar di pundak empat lelaki dengan dada terbuka, yang mengenakan cawat keemasan. Sesudah menuju panggung, Toni turun dari tahta tersebut dan membaca pidato singkat, mengutarakan harapannya bahwa para hadirin yang dia acu sebagai senasib dan sehat, akan menikmati acara pada malam itu. Setelah lebih dari dua jam pertunjukan oleh para lelaki gay dari Jawa dan Bali, Ardi muncul di panggung untuk memberikan beberapa komentar. Dengan menyebut bahwa baik para pemain maupun hadirin telah datang dari seluruh bagian Indonesia, dia mengulangi ucapan nasionalis "Dari Sabang sampai Merauke kita menjadi satu."

Organisasi-organisasi

Acara merupakan jenis kegiatan resmi yang paling sering dilakukan oleh lelaki gay: sangat sedikit dari mereka yang ikut serta dalam kegiatan "aktivis" dalam pengertian istilah itu yang biasanya digunakan di Barat. Kegiatan politik yang sangat minim merupakan satu alasan mengapa kaum gay Indonesia tetap tidak nampak oleh orang Barat dan orang "normal" Indonesia. Namun kegiatan pengorganisasian dan aktivitas yang ada jelas mempengaruhi dunia gay. Lelaki gay telah melakukan pengorganisasian setelah posisi subyek gay pertama dibentuk di nusantara. Kebanyakan organisasi gay yang terbesar dan terlama berada di Jawa, tetapi organisasi cukup besar telah muncul di banyak bagian Indonesia lain. Sementara organisasi gay tidak mencerminkan kehidupan atau minat kebanyakan lelaki gay, mereka telah terlibat dalam berbagai kegiatan, dari konseling melalui telpon sampai program pencegahan HIV. Mereka telah memainkan peran penting dalam menciptakan acara-acara hiburan, majalah gay, klub olahraga, dan kegiatan lain yang membangun rasa sosialitas lokal dan nasional.

Organisasi gay pertama yang secara publik mengumumkan diri adalah Lambda Indonesia, yang pada tahun 1982 mulai mempublikasikan majalah dan menyelenggarakan acara-acara di Surabaya, dan dengan cepat mendapatkan anggota dari daerah-daerah lain (Ary 1987:52). Penerus organisasi Lambda Indonesia, GAYa Nusantara, tetap merupakan organisasi gay yang terkenal waktu penelitian saya, dan memainkan peran penting dalam mengungkapkan rasa penerimaan nasional bagi organisasi-organisasi di seluruh nusantara. Frase "GAYa Nusantara" mengacukan (1) sebuah organisasi di Surabaya, (2) majalah yang disebarkan secara nasional yang diproduksi oleh (1), dan (3) sebuah jaringan nasional di mana (1) merupakan sebuah pusat informasi. Masing-masing istilah dalam frase GAYa Nusantara memiliki dua arti. Kata "gaya" berarti "cara," tetapi karena ditulis "GAYa," ada arti dua, "gay," disimpan di dalamnya. "Nusantara" adalah istilah untuk "kepulauan" dan juga "Indonesia." Jadi frase tersebut bisa diuraikan dalam empat cara (karena di Indonesia kata sifat mengikuti kata benda, sementara dalam bahasa Inggris mendahului): "gaya nusantara," "nusantara (yang) gay," "gaya Indonesia," dan "Indonesia (yang) gay."

Banyak artian istilah ini digambarkan dalam gambar 5-1, yang menjadi sampul majalah GAYa Nusantara bulan Agustus 1994. Gambar tersebut menunjukkan dua orang lelaki gay mengenakan topi Muslim. Lelaki di sebelah kiri membawa bendera Indonesia, sementara yang di sebelah kanan membawa bendera pelangi yang secara internasional menjadi simbol lelaki gay dan perempuan lesbian (ada garis vertikal kecil merah putih di dasarnya, yang mengingatkan pada bendera Indonesia). Sementara istilah GAYa Nusantara belum digunakan atau bahkan diketahui oleh banyak orang Indonesia yang menganggap diri sebagai gay, istilah itu mencontohkan gagasan yang sering muncul tentang subyektivitas gay sebagai sesuatu yang berskala nasional. Banyak kelompok gay menamakan mereka sendiri "GAYa X": GAYa Semarang di Semarang, GAYa Betawi di Jakarta, GAYa PRIAngan di Bandung, GAYa Celebes di Makassar, bekas GAYa Intim di Ambon, GAYa Siak di Pekanbaru, Sumatra, GAYa Dewata di Bali, GAYa Khatulistiwa di Pontianak, GAYa Tepian Samarinda di Samarinda, dan

lain-lain. Satu kelompok gay di Batam, namanya "Bagasy," telah mengubah namanya menjadi GAYa Batam pada akhir tahun 1990an, menandai lebih jelas tempatnya dalam nusantara gay nasional. Beberapa organisasi lesbi juga telah menggunakan istilah GAYa atau istilah lain untuk menghubungkan diri mereka dengan jaringan ini. Karena dalam bahasa Indonesia kata sifat mengikuti kata benda, kerangka ini mengontologikan skala nasional. Istilah-istilah yang "lokal" muncul sebagai kata yang menentukan kata sifat GAYa, menghubungkan "upaya negara untuk mengkonstruksikan identitas lokal secara yang bisa dicakup oleh kebudayaan nasional" (Keane 1997:38).

Dalam beberapa hal, kegiatan organisasi-organisasi gay berbeda dari model-model yang dominan di Barat. Organisasi gay di Indonesia jarang terlibat dalam kegiatan yang bertujuan untuk hak azasi atau visibilitas. Kebanyakan berfokus pada kegiatan hiburan. Lelaki gay yang berpartisipasi dalam organisasi jarang melihat tujuan mereka sebagai mengubah norma-norma sosial dan jarang mereka tertarik dengan konsep terbuka di masyarakat umum. Banyak anggota organisasi gay, bahkan para pemimpin mereka, menikah dengan perempuan atau berencana untuk menikah di masa depan. Para lelaki gay yang memberikan waktu dan tenaga kerja mereka kepada organisasi-organisasi gay (mereka jarang dibayar)



Gambar 5-1. Persimpangan seksualitas dan bangsa. GAYa Nusantara 32 (Agustus 1994), gambar sampul.

kadang-kadang mengatakan bahwa mereka aktif atau mengacu diri mereka sebagai aktivis, tetapi lebih biasa mengidentifikasi diri mereka sebagai anggota atau peserta dalam sebuah organisasi. Organisasi-organisasi gay cenderung kecil, dengan tiga sampai delapan anggota inti, dan banyak bubar setelah beberapa tahun. Mereka yang bertahan lebih lama biasanya mendapat dana dari donatur internasional, umumnya dikaitkan dengan pencegahan dan pengobatan HIV/AIDS. Organisasi-organisasi gay melakukan kerja semacam itu karena sungguh-sungguh peduli tentang penyakit HIV/AIDS, dan juga karena mereka merasa bahwa prestasinya membuktikan bahwa mereka wajar diterima oleh masyarakat. Sementara hubungan dengan wacana HIV/AIDS transnasional pasti mempengaruhi subyektivitas gay (misalnya, munculnya konsep "lelaki suka lelaki" atau LSL pada awal tahun 2000an, didasarkan pada "*men who have sex with men*" yaitu MSM), wacana semacam itu bukanlah cara bagaimana lelaki Indonesia mendapat subyektivitas gay dan tidak mempunyai peran besar dalam membentuk dunia gay. Antara lain, hal ini mencerminkan kenyataan bahwa pendanaan terhadap pencegahan dan pengobatan HIV/AIDS di Indonesia tetap relatif sedikit, dan organisasi-organisasi HIV/AIDS tidak terlalu dikenal.

Perjuangan yang dihadapi organisasi-organisasi gay mencerminkan geografi dunia gay yang "taktis"; kecuali segelintir organisasi yang dapat dana berhubungan dengan kegiatan HIV/AIDS sehingga mampu menyewa kantor, pertemuan-pertemuan pada umumnya harus dilakukan di rumah-rumah atau tempat kos, dan masalah timbul bila tidak ada tempat tersedia atau bila ada konflik antara orang yang beruntung memiliki tempat untuk bertemu, dan lainnya yang tidak beruntung. Salah satu bukti pentingnya tempat dalam subyektivitas gay adalah bahwa organisasi sering muncul dari tempat ngeber, bukan sebaliknya. Pada tahun 1993 sebuah organisasi didirikan di salah satu tempat penelitian saya, ketika sekelompok lelaki yang kenal satu sama lain dari sebuah tempat ngeber mulai bertemu di kamar sewaan saya. Di sebuah kota yang berbeda, sebuah organisasi mulai dengan sekelompok lelaki gay yang menyewa tempat kos di rumah sewaan yang didiskusikan sebelumnya: "Kami memiliki sekelompok orang di tempat ini, jadi kami pikir 'mengapa tidak menjadi organisasi saja?'" Beberapa organisasi bahkan memasukkan tempat ngeber ke dalam nama mereka.

Dunia Kerja

Para waria memiliki jenis pekerjaan yang terbatas (pekerjaan salon, merias pengantin, pekerjaan seks), dan di tempat kerja mereka tetap nampak sebagai waria. Sebaliknya, dunia kerja hampir tidak pernah menjadi bagian dunia gay-nya orang gay kecuali dia bekerja di salon. Ketika dalam dunia gay, lelaki gay sering menghindari pembicaraan tentang apa pekerjaan mereka, karena mereka berharap supaya dunia "normal" dan dunia gay dipisahkan. Ada juga para lelaki gay yang memiliki pekerjaan dengan gaji tinggi dalam manajemen perusahaan, dan media massa biasanya menyamakan para lelaki gay dengan "kalangan eksekutif." Namun, karena mereka mendapat subyektivitas seksual mereka melalui media massa, bukannya karena pergi ke Barat atau membaca majalah berbahasa Inggris, lelaki gay bisa berasal

dari kelas apa saja dan kebanyakan mereka kelas menengah ke bawah. Walaupun penelitian yang terinci tentang latar belakang kelas dari lelaki gay belum dilakukan, sekitar 90 persen lelaki gay yang saya wawancarai selama satu periode penelitian lapangan (1997–1998) memiliki upah di bawah Rp 500.000 per bulan, dan banyak yang jauh lebih kecil dari jumlah tersebut. Sangat sedikit lelaki gay yang saya temui selama penelitian lapangan saya memiliki mobil, dan kebanyakan bahkan tidak memiliki motor. Bila hidup terpisah dari keluarga mereka, kebanyakan lelaki gay hidup di tempat-tempat kos; hanya sedikit yang memiliki rumah sendiri. Pekerjaan para lelaki gay sama dengan para lelaki Indonesia lain, dari tukang sapu jalan sampai guru sekolah SD, apoteker, pedagang motor, pekerja hotel, atau kasir toko. Seperti dalam kasus orang Indonesia lain, ada cukup banyak pengangguran dan kekurangan pekerjaan di antara lelaki gay.

GEOGRAFI DUNIA LESBI

Seperti dibahas di Bab 3, posisi-posisi subyek gay dan lesbi tercipta pada waktu yang sama, sebagai versi lelaki dan versi perempuan tentang “suka untuk yang sama.” Namun, sementara lelaki gay dan perempuan lesbi kadang-kadang berbicara tentang “dunia gay dan lesbi” tunggal, dan pergaulan antara gay dan lesbi betul-betul terjadi (lihat di bawah), dunia lesbi umumnya berpisah dari dunia gay. Ini mengikut pemisahan gender yang tersebar luas di Indonesia: pergaulan di antara lelaki dan perempuan mengandung arti ketidakwajaran seksual kecuali dikelola dengan hati-hati.

Tema yang sering muncul dalam narasi lesbi tentang kesulitan yang mereka hadapi dalam bertemu orang-orang lain “seperti diri mereka.” Para lelaki gay juga berbicara tentang isolasi dan invisibilitas, tetapi tidak sesering seperti para perempuan lesbi. Isu yang paling mendasar adalah bahwa perempuan lesbi memiliki kesulitan untuk mengakses ruang publik, bahkan dalam cara yang “taktis” seperti yang dilakukan lelaki gay, karena biasanya mereka tidak bisa meninggalkan rumah (khususnya di malam hari), kecuali ditemani oleh penjaga lelaki. Ini bukanlah larangan mutlak. Perempuan di banyak negara Asia Tenggara secara bersejarah memiliki kebebasan bergerak yang signifikan, sering karena kegiatan pasar atau pekerjaan pertanian (Reid 1988). Sementara tokoh nasionalis aristokrat Kartini mengeluh tentang kurungan di rumahnya di era kolonial, perempuan non elit (waktu itu dan sekarang) sering diharapkan untuk bergerak di luar rumah mereka. Namun, kesempatan ini terutama bagi perempuan yang menikah atau yang tua, dan di manapun di Indonesia tidak bisa diterima bahwa seorang perempuan ngeluyur sendirian di taman selama beberapa jam di waktu malam. Bila seorang perempuan melakukan hal itu, dia akan berisiko membawa malu keluarga karena terlihat sebagai pelacur atau perek (perempuan eksperimen).

Di seluruh Indonesia, para tomboi agak bebas keluar rumah dibandingkan cewek: “[tomboi] pergi sendiri, khususnya di waktu malam, yang biasanya merupakan hak istimewa lelaki” (Blackwood 1999:188). Ini khususnya terjadi kalau salah satu tomboi begitu maskulin, sehingga dianggap lelaki oleh orang awam di jalan. Bahkan begituan, orangtua dan suami

tombi seperti itu tetap mungkin membatasi dia keluar rumah. Tombi berbicara tentang persaingan terhadap pasangan cewek mereka sebagai beban utama terhadap pergaulan antara para tombi. Ada hanya sedikit kegiatan untuk menggabungkan para tombi bersama seperti show-show dan kontes yang dilakukan oleh para waria dan gay. Cewek lebih mudah keluar bila ditemani tombi. Dalam *Menguak Duniaku*, tombi Hen berbicara tentang bagaimana dia bisa keluar dengan seorang cewek malam-malam, karena orang “melihat penampilanku mencerminkan sifat dan sikap seorang laki-laki” (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:280). Walaupun segelintir tombi kelas atas memiliki mobil, kebanyakan tombi mengendarai motor atau memakai kendaraan umum.

Dengan adanya pembatasan terhadap gerakan perempuan di ruang publik, tidaklah mengherankan bahwa tempat ngeber, yang merupakan tempat penting bagi subyektivitas gay, tidak ada bagi perempuan lesbi. Tempat-tempat utama bagi subyektivitas lesbi adalah rumah atau ruang-ruang umum yang semi-privat seperti mal, gedung bioskop, tempat minum kopi, salon, atau restoran, seperti dalam cerita dari Bali utara dalam Bab 1. *Menguak Duniaku* menunjukkan dunia lesbi Bandung terdiri dari ruang publik semi-privat, seperti geografi lesbi di mana saja di Indonesia: “Beberapa bulan lalu aku selalu menghabiskan waktu Sabtu malamku dengan Dewi. Apa sekadar pergi nonton, duduk berdua di sebuah restoran, atau memenuhi undangan salah seorang kawan” (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:239). Waktu lain pelaku utama tombi mengenangkan tempat-tempat yang dia pernah kunjungi bersama bekas kekasihnya: “Kami sering pergi belajar [bergantian rumah satu sama lain], mencari buku-buku pelajaran, ke mesjid setiap Minggu pagi atau pergi menonton, juga ke undangan” (1988:66). Kehidupan karakter kelas atas dalam sastra terbaru sama (Harlinatiens 2003; Kartini 2003; Ratri 2000). Sejak awal 1990an, disko-disko di beberapa kota di Indonesia (yang merupakan ruang cukup tertutup dan privat) telah menjadi tempat bagi subyektivitas lesbi.

Seperti dunia gay, dunia lesbi diciptakan melalui mewujudkan tempat-tempat untuk subyektivitas lesbi dalam ruang dimiliki masyarakat umum. Bahkan dunia lesbi lebih secara “taktis” dibandingkan dunia gay, sehingga tempat-tempatnya kurang dibedakan dari tempat-tempat dunia “normal.” Oleh sebab itu, lebih banyak tantangan mengakibatkan kesulitan untuk memisahkan dunia lesbi dari dunia “normal.” Perempuan lesbi dibantu oleh kebiasaan pemisahan gender di Indonesia: lelaki cenderung bersosialisasi dengan lelaki, perempuan dengan perempuan. Tetapi kebiasaan ini tidak memecahkan masalah untuk memata-matai anggota keluarga yang perempuan, apalagi karena lelaki sering hadir juga di rumah. Misalnya Tina dan Tri adalah sepasang lesbi yang hidup bersama di rumah Tina, di suatu lorong dalam sebuah kampung di pinggir Denpasar, di mana rumah-rumah diselang-seling dengan sawah-sawah. Mereka harus waspada karena saudara lelaki Tina hidup di rumah tersebut, tetapi belum menyadari bahwa saudara perempuannya dan Tri keduanya lesbi, apalagi bahwa mereka berpacaran. Teman-teman gay dan lesbi Tini dan Tri yang datang ke rumah diarahkan ke ruang belakang, supaya suaranya mereka tidak kedengaran oleh keluarga Tina.

Sementara lelaki gay atau waria mungkin menemui kekerasan, hal itu mempu-

nyai peran khusus dalam dunia lesbi. Banyak perempuan lesbi pernah mengalami kekerasan langsung atau tidak langsung dari tangan ayah, suami, saudara lelaki, atau anggota keluarga laki-laki (bahkan perempuan) yang lain. Bahwa dunia lesbi lebih terfokus kepada rumah dibandingkan dunia gay, membuat ancaman kekerasan ini lebih sulit dihindarkan. Salah satu responden lesbi kelas atas dipukul rahangnya oleh abangnya, begitu keras sehingga dia harus masuk rumah sakit. Keluarganya juga mencoba membawanya ke rumah sakit jiwa. Pelaku utama tomboi dari Menguak Duniaku dikurung beberapa bulan di rumah sakit jiwa.

Pada tahun 1980an, gambaran tentang perempuan lesbi kelas bawah sebagai "kriminal" sangat biasa dalam media massa populer Indonesia. Tetapi pada tahun 1990an, stereotip yang dominan (di antara orang Indonesia dan orang Barat keduanya), adalah bahwa perempuan lesbi selalu dari kalangan orang kaya. Gambarnya adalah bahwa mereka adalah wanita karir atau selebritis, yang tinggal di Jakarta, sehingga seks di antara perempuan merupakan tanda adanya kontaminasi asing dan modernitas yang keterlaluan. Sementara perempuan lesbi kaya tentu saja ada, lesbi yang kaya ternyata yang paling nampak bagi orang luar, bukan kelompok lesbi yang paling besar. Seperti dalam kasus lelaki gay, geografi lesbi tergantung status kelasnya, dan dunia perempuan lesbi miskin serta perempuan lesbi kaya cukup terpisah (A. Murray 1999).

Wacana negara tidak menghadirkan Indonesia menjadi sebuah bangsa kaya ataupun selamanya terperosok dalam kemiskinan, tetapi sebuah bangsa terdiri dari rumah tangga kelas menengah "makmur," yang terpusatkan pada pasangan suami isteri heteroseksual. Kelas menengah baru sangat berdasarkan gender: "hubungan gender sangat penting dalam pembentukan kelas menengah dan modernitas di [Asia Tenggara]... khususnya, pengembangan femininitas baru yang didasarkan pada konsumen/isteri/ibu dan konsumen/perempuan muda cantik di kawasan tersebut bisa dilihat sebagai sentral terhadap pengembangan ekonomi ini" (Stivens 1998:1,5). Seperti bagi lelaki gay, subyektivitas kelas menengah lesbi harus dimengerti dalam hal "cara konsumsi": "kekuatan ekonomi yang telah menghasilkan 'kelas-kelas menengah' baru di Asia yang makmur telah membuat pengaruh transformatif bagi rakyat, bahkan tidak langsung mendapat manfaat karena menjadi anggota perkotaan yang kaya atau statum moderen dengan penuh kesadaran.... Seseorang tidak harus memiliki penghasilan tinggi untuk menginginkan konsumsi komoditas baru, atau untuk bercita-cita tentang gaya hidup yang diasosiasikan" (Robinson 1998:63).

Karena kebanyakan orang Indonesia sulit membedakan antara perempuan lesbi dengan perempuan "normal," para lesbi bisa bekerja di mana saja seperti yang dilakukan perempuan lain, dari *deejay* klub sampai pelayan restoran sampai manajer kantor. Ada perempuan lesbi feminin yang pekerja seks (dengan klien lelaki). Pertahanan di dunia pekerjaan biasanya berarti tidak mengatakan kepada siapapun bahwa seseorang adalah lesbi. Hal ini juga berlaku bagi perempuan lesbi yang menikah dengan lelaki dan bekerja sebagai ibu rumah tangga. Ini mungkin merupakan kategori terbesar pekerjaan perempuan lesbi. Karena kentara bahwa tomboi tidak normatif dalam hal penampilannya, para tomboi lebih menghadapi keterbatasan pilihan pekerjaan dibandingkan para cewek; kadang-kadang

mereka bekerja di bidang pekerjaan yang biasanya dilakukan lelaki, seperti menyopir taksi. Banyak tomboi menjadi penganggur, tetapi bahkan walaupun miskin para tomboi biasanya tidak menjadi pekerja seks, karena mereka tidak cocok dengan stereotip dominan tentang kecantikan perempuan. Namun seperti waria, ada tomboi yang bekerja di salon, walaupun mereka tidak terbiasa merias wajahnya atau berambut gaya feminin. Para tomboi mengatakan bahwa mereka mendapatkan pekerjaan salon karena salon memiliki reputasi mempekerjakan orang-orang yang tidak sesuai dengan norma-norma gender, dan juga karena pekerjaan tersebut membuat mereka bisa bergaul dengan klien-klien perempuan, di mana dapa berkenalan dengan calon-calon pacar.

Segelintir organisasi lesbi pernah eksis, kebanyakan di Jakarta (ada satu organisasi HIV/AIDS lesbi di Makassar yang sebagian anggotanya kelas bawah), tetapi kegiatan mereka dibatasi karena mereka di luar jangkauan pendana yang berhubungan dengan HIV/AIDS, dan juga karena mereka mengalami kesulitan mendapatkan tempat untuk bertemu. Sementara organisasi gay kadang-kadang bisa mengakses jaringan gay transnasional melalui program pencegahan dan pengobatan HIV/AIDS, hubungan perempuan lesbi ke jaringan-jaringan transnasional (di luar media massa) sangat terbatas, pada umumnya hanya jaringan hak-hak perempuan; biasanya perempuan lesbi semacam itu pertama kali memasuki jaringan tersebut ketika kuliah di luar negeri, bukannya di Indonesia.

PERSIMPANGAN DUNIA GAY DAN LESBI

Di seluruh Indonesia, lelaki dan perempuan cenderung untuk bergaul dengan sesama gender dan tetap terpisah dalam kehidupan sehari-hari. Masih agak jarang (tetapi menjadi lebih biasa) bagi lelaki dan perempuan yang tidak ada hubungan keluarga atau perkawinan menghabiskan waktu bersama di luar konteks terbatas seperti sekolah atau pekerjaan. Dapat dimengerti, apa sebabnya perempuan lesbi pada umumnya menghabiskan waktu bersama perempuan lesbi lain, dan lelaki gay dengan lelaki gay lain.

Namun demikian, contoh-contoh di seluruh Indonesia di mana lelaki gay and perempuan lesbi berkumpul bersama memerlukan penjelasan. Seorang lelaki gay yang memiliki sebuah salon di Bandung menyewakan satu kamar di depan kepada sepasang lesbi yang mereka gunakan sebagai studio foto. Di Surabaya, Rita, seorang tomboi, menekankan bahwa bahasa gay adalah "hanya untuk kaum kita saja, supaya kami bisa berbicara tanpa orang lain mengerti." Suatu malam Rita dan saya berada di taksi menuju ke disko *Sensation* dengan Rano, seorang lelaki gay. Rano mengatakan: "Kami harus mengasihani lesbi, karena mereka begitu tertutup." Rita menganggukkan kepala karena setuju. Saya menambahkan, "Ya, berat bagi para perempuan lesbi untuk bertemu," dan Rita menjawab, "Ya, kebanyakan kami bertemu di rumah satu sama lain." Saya menyebutkan bahwa di rumah seorang waria tertentu "Bagus bahwa lelaki gay, perempuan lesbi, dan waria sempat berkumpul bersama di sana. Mengapa tidak terjadi begitu di mana-mana?" Rita menjawab "Dulu seperti itu: perempuan

lesbi dan lelaki gay bersama-sama.” Rano menambahkan: “Sekitar tahun 1990 hal itu tidak terjadi lagi, karena beberapa lelaki asli berpura-pura menjadi gay. Mereka pura-pura begitu sebagai tipuan untuk mencari perempuan lesbi sebagai pasangan seks. Jadi kami menjadi terpisah.” Saya bertanya, “Apakah hal itu hanya terjadi di Surabaya?” Dan Rita menjawab, “Saya rasa terjadi di seluruh Jawa Timur.” Seperti cara di mana memori Jawa “tradisional” dibentukkan melalui pertemuan dengan modernitas kolonial (Pemberton 1994), contoh ini menunjukkan bagaimana lelaki gay dan perempuan lesbi bisa membayangkan sebuah masa lalu di mana mereka merupakan komunitas tunggal, daripada beranggapan bahwa lelaki gay dan lesbi asalnya berbeda.

Di Surabaya dan Makassar, majalah gay telah menerbitkan majalah lesbi sebagai selipan, sehingga mereka mendapat manfaat dari jaringan pelanggan majalah gay yang lebih luas. Di Makassar, sebuah organisasi gay tumbuh dengan memasukkan bukan hanya waria tetapi juga perempuan lesbi sebagai staf dan klien. Di Bali sebelah utara, restoran keluarga Ita merupakan tempat berkumpul, bukan hanya bagi perempuan lesbi tetapi bagi lelaki gay dan waria, dan perempuan lesbi sering mampir di rumah-rumah dan salon temannya yang lelaki gay atau waria. Suatu siang Tuti mengundang seorang lelaki gay yang dihormati beserta beberapa waria, untuk bertemu di toko cinderamata keluarganya. Semua orang memindahkan rak-rak pakaian batik dan buah-buahan kayu ke pinggir, sehingga bagian tengah bisa leluasa untuk duduk. Tuti mulai mengucapkan terima kasih kepada semua yang hadir dan mengatakan, “Bagus bahwa kita bertemu bersama-sama, perempuan lesbi, lelaki gay, dan waria, karena kita semua senasib dan sejiwa.” Diputuskan hari itu bahwa sebuah organisasi baru akan diciptakan bagi Bali utara yang akan berjejaring dengan lelaki gay dan perempuan lesbi di Bali selatan, dan bahwa organisasi tersebut akan memiliki tiga ketua—satu perempuan lesbi, satu lelaki gay, dan satu waria.

Tanpa memperbanyak contoh-contoh lebih lanjut, jelas bahwa geografi dunia gay dan lesbi bisa bersimpangan. Ini bukanlah diakibatkan kekayaan atau urbanitas: tampaknya lebih banyak pergaulan antara perempuan lesbi dan orang gay di daerah pedesaan, di mana jaringan-jaringannya lebih kecil sehingga kemungkinan menjadi berbeda lebih kecil. Ketika lelaki gay dan perempuan lesbi bergaul, pada umumnya pergaulan tersebut terjadi di tempat-tempat dunia lesbi yang lebih terbatas: tidak di tempat-tempat ngeber di taman pada malam hari, tetapi di salon (di mana lelaki gay dan perempuan lesbi sering bekerja bersama) atau di rumah-rumah. Dalam banyak konteks yang berbeda, perempuan lesbi telah terlibat dengan kelompok-kelompok gay yang didominasi pria. Hal ini pertama didokumentasikan dalam artikel “*Welcome Sisters!*” (Selamat Datang Saudara Perempuan) oleh Dédé Oetomo, yang muncul di majalah gay *Gaya Hidup Ceria* pada bulan Juli 1983. Artikel tersebut menceritakan bahwa organisasi Lambda Indonesia didirikan oleh Dédé Oetomo dan lima laki-laki lainnya pada tanggal 1 Maret 1981, dan bahwa pada bulan Mei tahun itu majalah perempuan *Sarinah* mewawancarai kelompok tersebut. Sesudah wawancara tersebut diterbitkan Lambda Indonesia menerima sejumlah besar surat dari perempuan, termasuk perempuan yang menganggap diri sebagai lesbi.⁵ Dalam majalah lesbi, perempuan lesbi pernah berbicara tentang

“pergerakan gay dan lesbi” [mis. *MitraS*, Nov. 1997:8] atau menilai perempuan lesbi sebagai kekanak-kanakan secara politis dibandingkan dengan “teman-teman gay kita, kakak-kakak kita” (*Gaya LEStari* 3:9; dalam *GAYa Nusantara*, Juli 1994).

Sepanjang pengetahuan saya, tidak ada perempuan lesbi yang tidak menyadari adanya lelaki gay, atau sebaliknya. Media massa, demikian juga kaum gay dan lesbi Indonesia sendiri, sering berbicara tentang “homoseks” dan “homoseksualitas” dengan pengertian bahwa istilah-istilah tersebut mengacu kepada lelaki gay dan perempuan lesbi dua-duanya. Di Bali bagian selatan, Kari pernah menjelaskan bahwa “lesbi artinya sama dengan gay, hanya jenisnya berbeda.” Dalam sebuah pertemuan antara lelaki gay dan perempuan lesbi di Makassar, Karim berbicara tentang lelaki gay dan perempuan lesbi sebagai “senasib”—istilah yang juga digunakan oleh perempuan lesbi Tuti di Bali dan lelaki gay Ardi di *September Ceria*—dan juga sebagai “seperasaan” dan “kesamaan visi.”

Bahasa kesatuan yang ada di belakang pengertian-pengertian ini tentang pergaulan antara perempuan lesbi dan lelaki gay mengingatkan ibarat nasionalis tentang kesatuan di dalam perbedaan, seperti tertulis dalam Sumpah Pemuda yang diciptakan pada tahun 1928: satu nusa, satu bangsa, satu bahasa. Bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, pergaulan di antara perbedaan gender bisa dilestarikan berdasarkan “suka yang sama.” Kesamaan antara pergaulan antara perempuan lesbi dan lelaki gay dan wacana nasional menunjukkan bahwa asumsi kebersamaan ini bukan hanya karena wacana komplementaritas gender yang bisa ditemukan dalam banyak kultur “tradisional” di nusantara. Juga ada hubungannya dengan sulih suara budaya, melaluinya posisi-posisi subyek gay dan lesbi terwujud, dan pentingnya media massa untuk subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi. Konsep-konsep gay dan lesbi bagi sebagian besar ditranslokasikan ke Indonesia secara bersama: posisi-posisi subyek gay dan lesbi terbentuk di Indonesia di sekitar waktu yang sama melalui proses yang sama. Di Indonesia, homoseksualitas telah menyiratkan heterososialitas.

NUSANTARA GAY DAN LESBI

Keyakinan dominan dalam Indonesia kontemporer adalah bahwa subyektivitas seksual dan gender harus diperbadankan dengan kentara. Namun subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi berdasarkan nafsu homoseksual yang tidak langsung nampak. Mereka tidak hanya memiliki geografis yang berbeda dibandingkan kaum “normal” dan waria; geografi-geografi mereka memiliki arti yang berbeda. Dalam banyak kesempatan dari seluruh tempat penelitian saya, lelaki gay akan mengundang saya dan beberapa teman gay ke rumah keluarga mereka, tetapi mengingatkan kami untuk tidak bersikap feminin karena ibunya, istrinya, saudara laki-lakinya, atau tetangganya tidak tahu bahwa dia gay. Waria tidak melakukan hal itu, karena biasanya orang di sekitarnya tahu bahwa mereka waria. Namun bisa terjadi dua puluh lelaki gay berkumpul di kamar tamu rumah seorang teman gay yang tinggal bersama orangtua dan saudara kandungnya, dan mendiskusikan tentang bagaimana sulitnya mengatakan kepada

orangtua bahwa seseorang adalah gay, sementara ibu dan saudara-saudara perempuannya sibuk menawarkan minuman kepada para tamu. "Mereka hanya berpikir bahwa kami semua orang 'normal' yang berteman," kata seorang tamu.

Tidak ada orang gay atau lesbi, di mana dunia gay atau dunia lesbi merupakan duna mereka secara keseluruhan. Walaupun homoseksualitas telah muncul di media massa Indonesia selama bertahun-tahun, kebanyakan orang Indonesia belum memiliki pemahaman yang jelas tentang "hasrat terhadap sesama gender"; yang mereka tahu, selain "normal," adalah hanya waria. Dunia gay dan lesbi ini bukanlah merupakan unit-unit yang berdampingan, seperti lapangan merupakan lokasi etnografi biasa; dunia-dunia ini juga bukan merupakan jaringan transnasional yang dianggap merupakan "globalisasi." Gagasan tentang "komunitas" gay dan lesbian, yang kurang jelas di Barat pun, tambah tidak jelas di Indonesia. Tidak ada istilah dalam bahasa Indonesia yang cocok untuk "*community*." Arti yang terdekat barangkali "masyarakat," "himpunan," "kampung," ataupun kata pinjaman "komunitas" yang masih agak jarang digunakan. Para lelaki gay jarang menggunakan "himpunan" atau "kampung" untuk mengacu diri mereka sendiri, dan secara konsisten mereka menggunakan "masyarakat" untuk mengacu masyarakat secara umum, seperti dalam frase "kita belum diterima oleh masyarakat." Ketika mengacu pada diri mereka secara kolektif, lelaki gay pada umumnya berbicara tentang "kaum gay" atau "bangsa gay"; "kaum" dan "bangsa" biasanya mengacu pada kelompok-kelompok sosial yang tersebar, seperti "kaum Muslim" atau "bangsa Indonesia."

Dunia-dunia gay dan lesbi Indonesia yang terpecah dan terpinggirkan tidak sama dengan "komunitas" menurut definisi klasik Redfield "*community*" (1995) sebagai kelompok yang terlokalisasi, mempunyai ciri khas, dan homogen, atau seperti digunakan dalam studi-studi gender dan seksualitas Barat, di mana "*community*" mengacu pada hubungan antar-personal, nilai-nilai yang dimiliki secara bersama, tempat-tempat komersial seperti toko buku atau bar, dan organisasi pelayanan sosial atau aktivis. Kurangnya dukungan institusional atau pengakuan sosial berarti bahwa dunia-dunia gay dan lesbi dilihat sebagai tidak lengkap dan tidak mampu mendukung kehidupan yang lengkap. Ini sebabnya para responden gay Howard di Jakarta bisa mendeskripsikan dunia gay sebagai dunia yang memuaskan, tetapi juga sebagai "tempat berbahaya dan kacau, di mana mereka yang berada di sana terlalu lama bisa rusak secara emosional, finansial, dan kadang-kadang spiritual" (1996:178).

Melalui interaksi sehari-hari mereka, orang gay dan lesbi Indonesia menciptakan dunia-dunia gay dan lesbi lagi dan lagi di tengah dunia "normal," bukan di pinggirnya—dalam pusat-pusat kehidupan konsumen seperti mal, pusat-pusat kehidupan domestik seperti rumah, dan untuk lelaki gay, pusat-pusat kehidupan publik seperti alun-alun dan taman. Ketika orang gay dan lesbi Indonesia ngeber di sudut taman atau di rumah teman, sepotong dunia menjadi bagian dari dunia-dunia gay dan lesbi. Subyektivitas membentuk tempat. Dan tempat membentuk subyektivitas, seperti dicontohkan dalam bagaimana lelaki gay (dan perempuan lesbi) sering menggunakan kata-kata "deictic," dengan mengacu pada diri mereka sendiri sebagai "orang begini," "anggota di sini," "orang begitu," atau "orang kayak

sini.” Ini merupakan kategorisasi “ekoforik.” Tidak seperti kata ganti “anaforik” yang referensinya adalah pada item dalam rantai linguistik (seperti dalam “Sally memberikan baju kepada Joe. *Dia menyukainya*”), untuk istilah-istilah eksoforik target acuan berada di luar bahasa (seperti dalam “Meja *itu* biru”). Kadang-kadang lelaki gay merasa bahwa mereka menjadi gay hanya oleh karena pengaruh tempat-tempat tertentu: ketika saya bertanya kepada seseorang yang sering berkunjung ke Texas, “Apakah Anda menganggap diri Anda gay atau homo?”, dia menjawab, “Ya, istilah-istilah seperti itu sering digunakan di sini, tapi di tempat lain beda.”

Transformasi geografis seperti itu memungkinkan lelaki gay di Bali untuk mengatakan bahwa “[lelaki gay] mungkin menjadi teman di tempat tertentu seperti tempat ngeber di alun-alun, tapi kalau kita ketemu di tempat umum seperti gedung bioskop atau pasar swalayan, kami pura-pura tidak kenal.” Alun-alun—biasanya merupakan contoh utama dari tempat umum—di sini dianggap sebagai bagian dunia gay: melalui agensi lelaki gay, sebuah “tempat umum” menjadi “tempat tertentu.”

Hubungan antara kaum gay dan lesbi Indonesia dan tempat memperingatkan bukan hanya sejarah lelaki gay di Amerika, di mana, misalnya, “privasi hanya bisa terdapat di publik” di New York (Chauncey 1994), tetapi dinamika Barat yang lebih umum di mana “*publik vs pribadi*” kurang mengacu pada sifat salah satu tempat, dan lebih mengacu pada dua interpretasi berbeda... tentang apa salah satu tempat kelihatan dan mudah diakses” (Leap 1999:9). Tempat-tempat di dunia-dunia gay dan lesbi merupakan “posisi subyek” harafiah, yang membentuk kedirian dari mereka yang menghuninya. Di Barat, frase “dunia gay” telah eksis secara bersejarah, dan saat ini masih ada, tetapi tidak ada bukti bahwa frase tersebut ditranslokasikan ke Indonesia. Pesan-pesan yang telah dimedia-massakan terlalu terpisah. Bagaimanapun juga, kata *dunia* sendiri merupakan “kata pinjaman” dari bahasa Arab yang dalam bahasa Indonesia secara biasa mengacu pada fenomena sosial yang tidak dilokalisasi: dunia Islam, dunia mode, dan sebagainya. Sekali lagi saluran globalisasi ternyata disulihsuarkan, terhubung pada budaya populer dan wacana nasional, bukannya pada aktivisme hak azasi manusia gay dan lesbian internasional, atau turisme gay dan lesbian.

Dunia-dunia gay dan lesbi tidak dietnolokalisasi: mereka nampak dianggap sebagai lokalitas-lokalitas yang dihubungkan dalam jaringan nasional, yang pada gilirannya menjadi bagian jaringan global. “*Queerscape*” atau “*homoscape*” ini (Ingram 1997; Parker 1999) merupakan jaringan kesamaan dan perbedaan yang kompleks, yang mengacu bukan pada adat melainkan pada bangsa: sementara dalam banyak hal orang-orang gay dan lesbi mengidentifikasi diri dengan istilah etnis, dengan acuan pada ke-gay-an dan ke-lesbian-an mereka bahwa mereka *orang Indonesia*. Dan lagi, dunia-dunia gay dan lesbi berkaitan dengan transnasional walaupun hampir tidak ada orang Barat di antara mereka. Hubungan yang tidak langsung dan terpecah ke globalitas sangat memperingatkan hubungan sulih suara budaya antara media massa dan subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi. Ini bisa dilihat dalam istilah “gay” dan “lesbi” sendiri, dan dalam nama-nama tempat ngeber seperti Texas, Kalifor, Paris, Brasil dan Pattaya di Surabaya, Manhattan di Solo, LA dan Paris di Yogyakarta, atau Texas di Mataram, Lombok (yang mungkin mengacu pada Texas-nya Barat

dan Surabaya keduanya). Penggambaran global tidak terjadi hanya di tempat-tempat ngeber yang dinamai seperti tempat-tempat non-Indonesia tidak unik; tempat-tempat ini hanya memberikan contoh jelas tentang pola pikiran ini. Ketika para lelaki gay yang ngeber di "Texas" (di Surabaya) berbicara tentang menjadi "orang *sini*" atau "*dari Texas*," mereka mengacu pada "*sini*" yang secara simultan sebuah "*sana*," salah satu "*sini*" yang terlibat dalam komunitas yang dibayangkan baik secara nasional maupun global. Salah satu kesamaan antara lelaki gay dan perempuan lesbi Indonesia adalah bahwa yang menarik tentang gay dan lesbian Barat untuk mereka bersumberkan persepsi yang dunia gay dan lesbian di Barat *biasa*, bukan eksotis. Para ahli geografi feminis telah lama mencatat "asosiasi antara feminin dan lokal" yang meluas (Massey 1994:9). Penghuni dunia lesbi menantang kesimpulan ini karena mereka berpikir tentang diri mereka secara nasional dan transnasional. Lelaki gay mungkin beranggapan bahwa "Texas" di Amerika Serikat lebih terbuka dibandingkan "Texas" di Surabaya, atau perempuan lesbi mungkin membayangkan bahwa di Eropa ada disko-disko penuh dengan pengunjung lesbian di mana-mana, tetapi perbedaan-perbedaan ini dianggap perbedaan secara tingkat, bukan jenis.

Ada kerangka kesamaan dan kesamaan sangat tertentu berlaku di sini: seakan-akan dunia-dunia gay dan lesbi merupakan pulau-pulau dalam sebuah nusantara gay dan lesbi nasional, dan di tingkat lain nusantara nasional tersebut merupakan satu pulau dalam sebuah nusantara homoseksualitas yang global. Konsep nusantara ini tidak berasal dari "tradisi": seperti yang dibahas dalam Bab 7, sejak 1957 ideologi negara secara eksplisit telah memproklamkan Indonesia menjadi sebuah bangsa yang berdasarkan wawasan nusantara. Kaum gay dan lesbi Indonesia "sulih suara" wawasan nusantara ini, ketika mereka menganggap dunia mereka sebagai sejumlah tempat sendiri-sendiri yang dihubungkan ke dalam konstelasi atau jaringan. Analisis saya di sini merupakan pengaburan implisit dari bidang: saya belum pernah mendengar seorang gay atau seorang lesbi secara langsung mengacu pada tempat ngeber atau café sebagai sebuah "pulau." Namun ternyata berbagai elemen dunia-dunia gay dan lesbi mereka ditafsirkan secara implisit sebagai pulau-pulau dalam sebuah nusantara gay dan lesbi.

Bagaimana bisa kebocoran dari suatu bidang kebudayaan (bangsa) sampai ke bidang kebudayaan yang lain (seksualitas), yang pada umumnya tidak dibicarakan, terjadi di Indonesia, "Hindia Timur"? Untuk menjawab pertanyaan ini kita bisa berpaling ke penelitian tentang "Hindia Barat," Karibia, di mana konsep transformasi kultural merupakan tema yang sering dibahas. Tulisan Mintz dan Price (1976), studi klasik tentang kebudayaan orang Amerika keturunan Afrika, merespon pada lingkungan pergaulan intelektual di mana dua interpretasi tentang kebudayaan orang Amerika keturunan Afrika yang dominan (dan tidak memuaskan): (1) karena adanya dislokasi dan penindasan besar dari perdagangan budak, kebudayaan Amerika Afrika diawali hanya di Dunia Baru, dan tidak ada unsur "Afrika" di dalamnya, dan (2) ilmu pengetahuan bisa mendapat unsur kebudayaan yang merupakan "penyimpanan dan kelangsungan hidup" dari Afrika, yang membuat kebudayaan Amerika keturunan Afrika berbau "keafrika-afrikaan." Dua interpretasi ini berpartisipasi dalam konseptualisasi Barat

tentang kesamaan dan perbedaan yang merupakan dasar reduksionisme-reduksionisme "Planet Gay" dan "McGay," seperti dicatat dalam bab 1. Mintz dan Price, mengikuti Herskovits, membangun ide tentang "gramatika kebudayaan" yang bisa dibagikan, bahkan bila manifestasi permukaan beda, seperti bahasa-bahasa yang berkeluarga (misalnya, bahasa Indonesia dan bahasa Hawaii) mempunyai kesamaan tata bahasa, walaupun saling tidak bisa dimengerti: "walaupun 'ilmu sihir' mungkin penting dalam kehidupan sosial dari satu kelompok dan tidak ada di kelompok tetangganya, kedua kebudayaan-kebudayaan tersebut mungkin masih percaya pada prinsip yang dipegang secara luas oleh orang Afrika bahwa konflik sosial bisa menyebabkan kesakitan atau kemalangan" (10).

Pengaruh wawasan nusantara terhadap dunia-dunia gay dan lesbi kebanyakan tersamar. Dunia-dunia ini tidak "dipetakan" sebagai nusantara, karena ide bahwa kebudayaan mirip peta kognitif merupakan hasil posisi peneliti sebagai orang luar: "ialah merupakan analogi yang muncul dalam pikiran orang luar yang harus cari jalan di daerah yang baru un-tuknya, sehingga dia mengimbangi kekurangan keahlian praktiknya... dengan penggunaan model dari semua arah yang mungkin" (Bourdieu 1977:2). Karena dunia-dunia gay dan lesbi dibangun secara taktis, melalui praktik—tindakan sehari-hari seperti ngeber, mengunjungi salon, pergi ke disko, menonton televisi di rumah kos teman—berarti dunia-dunia gay dan lesbi dimengerti melalui pengalaman, yaitu secara prosesusual. Dampak wawasan nusantara negara bisa dilihat dalam pengertian dunia-dunia gay dan lesbi sebagai jaringan tempat yang tersebar: rumah, mal, salon, dan tempat-tempat ngeber seperti Texas atau Kalifor (gambar 5-2) seperti pulau-pulau di sebuah nusantara.

Tujuan pokok wawasan nusantara adalah penciptaan kesatuan dari keanekaragaman yang dietnolokalisasikan. Retorika negara sering mengungkapkan ide ini melalui istilah-istilah yang didasarkan pada "satu," seperti dalam frase "persatuan dan kesatuan" atau bentuk kata kerja "menyatu." Ini mengaruhi bagaimana dunia-dunia gay dan lesbi sampai kini *belum pernah* dietnolokalisasikan—belum pernah terjadi ada tempat ngeber, salon, bahasa gaul, atau majalah yang hanya untuk orang Jawa atau orang Sunda atau orang Makassar. Belum ada bukti bahwa, misalnya, pernah terjadi ada dua tempat ngeber di sebuah kota (seperti Texas dan Kalifor di Surabaya) di mana salah satunya hanya untuk orang Jawa dan yang lainnya hanya untuk orang Bali. Bahkan kita temukan komentar seperti yang dikatakan lelaki gay dari Surabaya, yang menjelaskan tentang cintanya terhadap tempat ngeber sebagai berikut: "Selalu ada perasaan dekat, sayang, seperti itu, karena walaupun ada perbedaan sifat... perbedaan pribadi, kami bertemu di alun-alun dan merasa 'oh, kami sudah akrab.' Jadi kami cepat menyatu—walaupun kami orang Bugis, kami orang Jawa, masih tetap kami cepat menyatu." Perempuan lesbi mengartikulasikan subyektivitas-subyektivitas yang berdasarkan anggapan bahwa menjadi tomboi atau cewek artinya ikut serta dalam suatu jaringan afiliasi yang tidak dietnolokalisasikan, melainkan nasional dan transnasional. Memang, dengan adanya bahwa istilah seperti "tomboi" digunakan secara luas di dunia, sementara "waria" dipahami sebagai konsep khusus Indonesia, perempuan lesbi mungkin *lebih* berkaitan dengan wacana gender dan seksualitas global dibandingkan lelaki gay.



Gambar 5-2.”
Kalifornia,” sebuah
jembatan di pusat kota
Surabaya. *GAYa Nusan-
tara* 29 (Mei 1994:28).

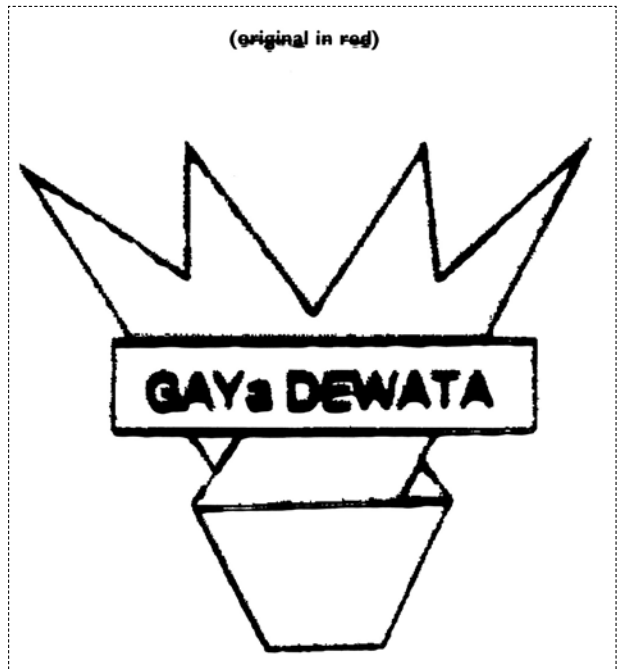
Hipotesis saya adalah bahwa orang-orang gay dan lesbi Indonesia menarik logika kebudayaan baik dari wawasan nusantara maupun “azas kekeluargaan,” keduanya berasal dari negara. Hubungan bangsa dan seksualitas ini membentuk keinginan untuk menikah secara “heteroseksual,” perasaan bahwa gay dan lesbi merupakan subyektivitas-subyektivitas yang bersifat nasional (yakni ditemukan di seluruh nusantara, walaupun bukan berarti di mana saja di nusantara), dan perasaan bahwa subyektivitas-subyektivitas ini bagaimanapun juga tidak betul-betul diterima oleh masyarakat. Wawasan nusantara merupakan rubrik berkuasa yang dilembagakan dan non-etnolokalisasi, yang dapat dipakai untuk mengonseptualisasikan “suka untuk yang sama” dalam pengertian kesatuan.

Dunia-dunia gay dan lesbi “isomorphik” dengan Indonesia, yaitu berbentuk sama. Dunia-dunia tersebut terbentang “dari Sabang sampai Merauke,” seperti yang dikatakan oleh Ardi ketika dia menjadi pembawa acara di September Ceria—walaupun dunia-dunia ini tidak meliputi setiap tempat di antaranya, seperti ditunjukkan oleh konsep kontinental (dibandingkan konsep nusantara). Pada suatu waktu, seorang lelaki gay di Makassar mencoba menjelaskan apa yang dimaksudkan dengan “terbuka” dengan mengatakan “keterbukaan di antara kalangan kita.” Dalam berbicara tentang keterbukaan *di antara*, bukannya *di dalam* “kelompok kita,” dia mengacu pada sebuah geografi di mana dunia-dunia gay dan lesbi berada sebagai jaringan bidang yang disebarakan, yakni sebagai sebuah nusantara.

Dunia-dunia gay dan lesbi tidak bisa dijelaskan sebagai hasil globalisasi dari atas ke bawah, di mana sebuah “Gay Internasional” memasukkan identitas homoseksual pada Orang Lain yang non-Barat. Mereka merupakan geografis “suka sama” yang terhubung tetapi tersendiri. Hegemoni negara membentuk subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi, namun orang-orang gay dan lesbi Indonesia merubah lagi hegemoni tersebut dalam secara tidak

dipikirkan sebelumnya. Secara simultan ini merupakan nusantara lokal terdiri dari tempat-tempat yang diciptakan secara taktis, di mana lelaki gay dan perempuan lesbi menjalankan subyektivitas-subyektivitas seksual mereka, nusantara nasional terdiri dari kota dan pedesaan di mana dunia-dunia gay dan lesbi diketahui berada, dan nusantara global di mana kaum gay dan lesbi Indonesia seperti sebuah "pulau" di samping "pulau" lain seperti Belanda, Australia, Thailand dan Amerika Serikat. Kalau "gay" di "Texas," bukan hanya keadaan "lokal" saja.

Seperti orang yang fasih berbicara dalam bahasa Inggris pada umumnya tidak bisa menjelaskan gramatika Inggris yang mereka pergunakan setiap kali mereka berbicara, belum tentu seseorang dapat mengomentari secara langsung tentang asumsi yang membentuk kesadaran dan hubungan sosial mereka. Namun kadang-kadang pengaruh wacana nasional eksplisit, seperti dalam cerita "KTP gay" dari Bab 1, atau dalam pernyataan seperti "Ketika saya masih bersama bekas pacar saya, saya tidak pernah pergi ke Texas atau tempat-tempat lain.... Hanya setelah itu saya masuk 'Republik.'" Hubungan eksplisit juga nampak dalam nama GAYa Nusantara, yang artinya "gaya nusantara" dan "nusantara gay," dan kenyataan bahwa kelompok-kelompok gay dan lesbi di seluruh nusantara menamai kelompok mereka dengan istilah menggabungkan GAYa. Simbol bagi kelompok GAYa Dewata di Bali, yang bekerja di bidang pencegahan HIV (gambar 5-3), adalah pita merah (simbol peduli HIV/AIDS) yang terbalik dan diputar sehingga nampak seperti sebuah hiasan kepala lelaki Bali



Gambar 5-3. Wacana persimpangan global, nasional dan lokal. Simbol *GAYa Dewata* (aslinya dalam warna merah).

dalam upacara. Gambaran ini saling mengikat wacana berasalkan lokal, nasional dan internasional dengan wacana AIDS dan persyaratan wawasan nusantara, di mana setiap wilayah yang dietnolokalisasi harus mempunyai ciri khas sendiri.

Untuk meneliti tentang bagaimana wacana negara membentuk sesuatu yang dianggap sangat pribadi, seperti seksualitas, perlu mencari arti yang tersembunyi dan meramalkan pola pikiran yang mungkin tidak dibicarakan secara langsung. Namun situasi terjadi di mana logika-logika ini—ide tentang dunia gay, misalnya—sangat kentara, walaupun hanya bila dalam ucapan singkat yang biasanya lewat tanpa diperhatikan. Doel, seorang lelaki gay dari Surabaya, telah terbang ke Makassar pada bulan Juli 2002 untuk bertemu dengan sebuah organisasi gay. Suatu siang kami menemani satu kelompok yang terdiri dari sekitar tiga puluh lelaki gay ke latihan bola voli di sebuah lapangan besar dekat masjid Azhar. Sekitar sepuluh meter dari kami, ada sekelompok lelaki lain yang main bola voli. Doel sedang duduk di sebelah saya menonton teman-teman gay kami bermain, ketika dia tiba-tiba berdiri dan berkata: "Orang-orang di sana berbicara bahasa Jawa!" Karim yang duduk di dekatnya mengatakan: "Ya, mereka orang Jawa yang bekerja di pasar." Kemudian dia menambahkan dengan bergurau, "Doel, kamu harus ke sana dengan mereka. Soalnya kamu orang Jawa!"

Saya merasa kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia akan mengerti mengapa Doel hanya menengok ke kami dan tersenyum: "Di sini dunia saya."

PRAKTIK-PRAKTIK KEDIRIAN, TES-TES KEPERCAYAAN

GAYA NASIONAL

Seperti tercatat dalam Bab 5, dunia-dunia gay dan lesbi berdasarkan “taktik” dan tidak cukup berkuasa untuk memiliki tempat-tempat masyarakat “normal” secara langsung. Akibatnya, praktik yang dibadankan berperan utama dalam menciptakan “pulau-pulau” kehidupan gay dan lesbi. Melalui praktik (perilaku yang menjadi kebiasaan), menjadi gay atau lesbi lebih daripada seks sesama-gender: menjadi gay atau lesbi merupakan *gaya* hidup. Rumit untuk berbicara tentang gaya, karena di Barat seksualitas non-heteroseksual sering dipinggirkan dengan alasan mereka hanya “gaya hidup” saja. Namun kalau dipandang dari segi dunia-dunia gay and lesbi sendiri, gagasan “gaya” ternyata berguna untuk mengerti subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi. Konsep “gaya” telah menjadi penting di nusantara sejak zaman kolonial, dan tetap penting bagi kaum gay dan lesbi Indonesia.

Istilah “gaya” telah muncul dalam nama GAYa Nusantara (gaya nusantara, gaya Indonesia) dan dalam nama kelompok-kelompok yang menghubungkan diri dengan jaringan nasional ini, dengan melampirkan istilah yang dietnolokalisasikan pada GAYa. Konseo “gaya” juga muncul dalam pembicaraan sehari-hari kaum gay dan lesbi Indonesia, misalnya ketika berbicara “gaya modern,” “gaya kumpul,” “gaya pacaran,” maupun “gaya lelaki” dan “gaya perempuan.”

“Gaya” dan “cara” (yang hampir sama artinya) sudah lama merupakan istilah yang populer di nusantara. Kepedulian “gaya” salah satu cara pokok di mana “orang asli” Hindia-Belanda menafsirkan diri mereka sebagai berbeda dengan penjajah-penjajah Belanda (Pemberton 1994:23, 65–66). Asumsi bahwa gaya bisa membedakan diri dari Yang Lain dilanjutkan dalam konsep pasca-kolonial “gaya nasional,” yang kalau dibandingkan “tradisi” yang dietnolokalisasikan adalah lebih moderen, terlaksanakan melalui kosumerisme, dan bersumberkan keluarga kelas menengah. Konsep “gaya” telah lama dipakai untuk membentuk batasan sosial: gaya merupakan logika penerimaan yang berdasarkan perilaku (yaitu praktik), bukannya status.¹

Para ahli teori sosial Barat telah menemukan “gaya” menjadi konsep yang berguna juga. Pada pertengahan abad duapuluh, sekolah teori antropologi “kebudayaan dan kepribadian” membangun gagasan tentang budaya sebagai suatu konfigurasi kepercayaan dan praktik yang “tidak lebih sulit untuk dimengerti daripada, misalnya, pengembangan sebuah gaya seni” (Benedict 1932:26, dikutip dalam Patterson 2001:79). Dalam teori kesusastraan, Hayden White telah mendefinisikan gaya cerita sebagai “modalitas penggeseran dari sebuah penggambaran salah satu keadaan awal kepada keadaan yang berikutnya” (1978:96). Gagasan tentang gaya sebagai perbedaan-antar-saat menggemakan gagasan tentang perbedaan-antara-ruang yang dibangun dalam tulisan para pembuat teori dari Birmingham School seperti Dick Hebdige; untuk dia, gaya mengacu pada praktik-praktik penyimbolan yang menandai perbedaan di dalam salah satu kebudayaan—tingkat menengah “sub-kebudayaan”

antara perbedaan secara individu dan perbedaan di antara kebudayaan-kebudayaan. Dengan dibangun pada tulisan Hebdige (1979) dan Judith Butler (1990), Ferguson telah mengajukan gagasan tentang “gaya kebudayaan” sebagai “praktik yang menandakan perbedaan di antara kategori-kategori sosial” (1999:95).

Bab ini menguji tentang apa arti menjadi gay atau lesbi “gaya nusantara.” Bab ini tertarik pada praktik-praktik non-seksual di mana perasaan orang Indonesia mewujudkan kedirian sebagai gay atau lesbi. Jadi saya membahas gaya dari segi “performativitas” (*performativity*), suatu konsep yang sudah lama terhubung pada gender dan seksualitas (Butler 1990, 1993; Goffman 1971; Kessler dan McKenna 1985). Ada sesuatu yang terdapat dalam analisa-analisa Ferguson dan Hebdige dan juga analisa-analisa Benedict, Butler, Pemberton, White dan yang lain-lain: di antara benua, jurusan, dan tradisi teoritis, *gaya dianggap mewujudkan perbedaan*. Untuk mengerti subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi—dan seluk-beluk kehidupan di dunia yang sudah terglobalisasi—seharusnya ada pembaruan terhadap pemikiran tentang kerangka kesamaan dan perbedaan yang diantari oleh “gaya.” Bisakah kesamaan menjadi lebih daripada sebuah jalan yang mengarah ke perbedaan? Ini adalah pertanyaan yang diajukan oleh “gaya nusantara”—sebuah gaya yang, secara paradoks kalau dipandang dari sudut pemikiran kontinental, menggunakan perbedaan untuk menciptakan kesamaan.

KEDIRIAN LESBI YANG “PERFORMED” (DIPERTUNJUKKAN)

Batasan antara Cewek/Tombi

Sebuah kesimpulan pengetahuan feminis yang sudah lama dan kuat adalah bahwa “sering kerangka yang memisahkan dan membedakan lelaki dari perempuan (dan memang membuat lelaki lebih dihargai dibandingkan perempuan) juga berfungsi di dalam kategori-kategori gender, sehingga membuat perbedaan dan tingkat-tingkat di dalam mereka” (Ortner dan Whitehead 1981:9). Dari satu segi, hal ini tidak mengherankan: binarisme maskulin-feminin merupakan dasar pembentukan heteroseksualitas di seluruh dunia, dan banyak jenis homoseksualitas di seluruh dunia telah dibentuk oleh kerangka kerja dominan ini. Namun pergenderan internal posisi-posisi subyek gay dan lesbi berbeda.

Salah satu perbedaan yang paling tajam dan berarti di antara posisi-posisi subyek gay dan lesbi adalah mengenai maskulinitas dan femininitas. Perbedaannya ini bukan prinsip dasar pada subyektivitas-subyektivitas gay. Ada lelaki gay yang lebih suka laki-laki yang kebapakan, tetapi ini dilihat sebagai selera pribadi, dan tidak disamakan dengan jenis orang. Sebaliknya, bagi sebagian besar perempuan lesbi, posisi subyek lesbi tidak bisa diduduki secara langsung. Perbedaan tajam di antara feminin dan maskulin mewujudkan kedirian, hubungan seksual, dan pergaulan: kebiasaannya adalah bahwa hubungan seksual terjadi di antara perempuan lesbi maskulin dan perempuan lesbi feminin,² tidak di antara dua orang perempuan lesbi maskulin atau dua perempuan lesbi feminin. Ada perempuan lesbi (kebanyakannya dari kelas atas) yang tidak mendasarkan nafsu seksual mereka dengan acuan

pada pembagian gender feminin dan maskulin, namun pembagian ini paling sering dipakai. Subyektivitas dan nafsu lesbi ini, yang tampaknya bersifat heterogender (Faderman 1992), mungkin seakan-akan sesuatu yang diimpor, karena perbedaan *butch/femme* (berpenampilan maskulin/feminin) sering memainkan peran penting dalam komunitas perempuan lesbian di Barat (Halberstam 1998; Kennedy dan Davis 1993; S. Wieringa 1999a), tanpa pengimbang dalam komunitas lelaki gay. Namun ketika gay terwujud di (tidak “diglobalkan pada”) Indonesia, gay terwujud dalam konteks posisi subyek waria yang sudah terkenal. Jadi, posisi subyek gay akhirnya mengacu ke “suka sama” di dalam kategori maskulinitas. Lelaki gay dan waria sering berteman, tetapi bagi mereka yang berhubungan seks gay sama waria, sangat dianggap aneh. Pentingnya, tidak ada pengimbang perempuan untuk posisi subyek “waria” ketika posisi subyek lesbi tercipta di Indonesia: perempuan yang maskulin dan perempuan transgender (perempuan-ke-lelaki) tentu saja ada, tetapi tidak dikenal secara publik sebagai jenis orang, seperti “waria.” Akibatnya, posisi subyek lesbi memasukkan tidak hanya perempuan yang tertarik perempuan (baik bergender maskulin maupun feminin), tetapi juga tomboi, yaitu orang-orang yang terlahir dengan tubuh perempuan, yang merasa bahwa diri mereka berjiwa laki-laki dan sering berjuang untuk dianggap sebagai lelaki (ataupun sebagai tomboi) oleh masyarakat.

Konsekuensi dari hal ini bermacam-macam. Perasaan bahwa “tomboy” dan “lesbi” mungkin merupakan posisi-posisi subyek lain dibuat lebih rumit dengan adanya fakta bahwa walaupun lelaki gay dan waria jarang berhubungan seks, tomboi dan cewek merupakan pasangan seks yang ideal. Dan lagi, seperti “gay” dan “lesbi” (namun tidak seperti “waria”), “tomboy” dipahami sebagai konsep “asing” yang telah di-Indonesiakan. “Tomboi” tidak muncul dalam kamus Indonesia tahun 1976 (“lesbian” muncul, tetapi “gay” tidak ada [Poerwadarminta 1976:592]). Namun pada tahun 1991 sudah muncul definisi tomboi sebagai “anak perempuan bertipe aktif, penuh petualangan seperti anak laki-laki.” Bahwa “tomboy” sudah di-Indonesiakan sampai titik ini dibuktikan oleh fakta bahwa istilah tersebut sudah bisa muncul dengan suffix *ke-an* untuk membentuk kata benda abstrak “ketomboian” (Salim dan Salim 1991:1630). Walaupun begitu, penggunaan bahasa Indonesia untuk tomboi ini tidak menandai posisi subyek sosial, tetapi mengindikasikan apa yang dipahami menjadi karakteristik sementara dan lunak dari gadis-gadis muda.³ Penggunaan istilah tomboi untuk memberi label suatu posisi subyek seksual dewasa dibangun dari pemahaman ini, dalam cara yang tidak mempunyai pengimbang dalam kasus-kasus istilah “waria,” “gay,” atau “lesbi.” Jadi subyektivitas tomboi ternyata disulih-suarakan terhadap Barat dan budaya populer Indonesia keduanya.

Konsekuensi terpenting dari penyulih-suaraan rangkap ini adalah bahwa ada diskusi aktif di antara para tomboi, seperti tentang apakah mereka merupakan sub-kategori dari posisi subyek “lesbi,” atau posisi subyek transgender yang terpisah, pengimbang posisi subyek “waria.” Seperti yang diungkapkan seorang perempuan lesbi dari Bali: “tidak semua tomboi lesbi, dan tidak semua perempuan lesbi tomboi.” Dalam Bab 5 saya menceritakan tentang pembentukan sebuah organisasi di Bali utara dengan tiga pemimpin—satu lesbi, satu

gay, dan satu waria. Ide yang keempat, yakni pemimpin tomboi, nampaknya tidak muncul. Hal ini mencerminkan bagaimana tomboi sering dipandang sebagai sejenis perempuan lesbi, sementara waria merupakan posisi subyek tersendiri. Walaupun setahu saya tidak pernah terjadi bahwa ada waria yang mendaftarkan diri di bagian perkawanan dalam majalah gay, tomboi sering mendaftarkan diri dalam majalah lesbi. Misalnya, pada edisi April 1998 majalah *MitraS*, seorang "Ray", duapuluh tahun, menyatakan diri sebagai "L" (lesbi), tetapi kemudian dia mengatakan "saya seorang tomboi, dengan kulit terang dan tubuh sedang." Dalam edisi Februari 1998 majalah tersebut, "Wiwied Tomboy," duapuluh lima tahun, mencari perempuan yang "intim dan hangat." Dalam pertama dari sekian adegan dalam *Menguak Duniaku* di mana media massa memainkan peran yang penting, Hen, seorang tomboi, membaca tentang operasi ganti kelamin pertama di Indonesia, yang dilakukan oleh seorang waria, Vivian: "Di antara heningnya suasana malam, aku berdoa pada Tuhan, semoga Tuhan memberikan yang sebaliknya dari Vivian padaku.... Ingin aku ceritakan kepada Mamah, kepada Ayah, bahwa aku pun sama halnya dengan Vivian" (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:51).

Jadi, "suka sama" yang mewarnai subyektivitas gay lebih rapuh bagi perempuan lesbi. Batas antara "lesbi" dan "tomboi" begitu rumit, sehingga sering sulit untuk mengetahui bila seorang perempuan tertentu menganggap dirinya sendiri sebagai homoseksual atau transgender—sebagai lesbi, tomboy, atau keduanya. Seperti kata Rita, seorang tomboi yang berasal dari Jawa Tengah tetapi hidup di Surabaya: "Saya tidak merasa sebagai perempuan, saya tidak merasa sebagai lelaki. Dan kebanyakan teman-teman lesbi saya merasakan begini." Blackwood (1999) menceritakan tentang bagaimana dia jatuh cinta kepada seseorang yang dia berasumsi adalah perempuan lesbi di Sumatra Selatan. Hanya setelah beberapa waktu Blackwood menyadari bahwa Dayan, kekasih "tomboy"-nya, ternyata menganggap dirinya sebagai laki-laki. Hampir tidak mungkin bagi seseorang salah mengira bahwa seorang waria adalah seorang lelaki gay dengan cara begitu. Waria sering mengatakan bahwa mereka salah dianggap perempuan, bukan lelaki gay.

Jadi, sementara menjadi tomboi bisa dikerangkakan sebagai salah satu jenis maskulinitas perempuan (seperti ketika seorang tomboi yang menyatakan "Ya, saya tidak ingin menjadi laki-laki. Bukannya bahwa saya bisa dengan tubuh ini" [Graham 2001:1]), posisi subyek tomboi sering dihubungkan dengan transgenderisme. Ini tentu merupakan pemahaman Hen dalam *Menguak Duniaku*. Ketika membaca tentang "perkawinan" Jossie dan Bonnie tahun 1981 (lihat Bab 2), Hen heran bahwa Bonnie, seorang cewek yang "sebelumnya katanya normal-normal saja: berpacaran selalu dengan laki-laki," tidak ingin Jossie, seorang tomboi yang telah disebut "banci" sebagai kanak-kanak, melakukan operasi perubahan seks (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:304). Dia mengatakan kepada seorang cewek, kekasihnya: "aku bukan seorang lesbian, karena aku akan berperan sebagai seorang laki-laki dengan wanita yang kugauli... justru kamulah yang lebih pantas untuk dikatakan sebagai seorang lesbian" (265).

Dalam pengertian ini, suatu "gaya" maskulin menghalangi untuk menganggap diri sebagai perempuan, suatu sikap yang telah saya temui dalam kerja lapangan saya: pernah

sekali ketika saya bertanya Sukma apakah ada teman-teman hunternya (tomboinya) yang merasa bahwa mereka laki-laki, dia menjawab: "Kamu tidak perlu berbicara tentang teman-temanku, aku sendiri merasa seperti itu." Sementara operasi ganti kelamin perempuan-kelelaki jarang terjadi di Indonesia (saya belum menemui kasus seperti itu), beberapa tomboi pernah mengatakan bahwa kalau mampu dan bisa, mereka ingin melakukannya. Namun tanpa melihat pada pandangan mereka tentang isu ini, setahu saya semua tomboi melihat diri mereka sebagai memiliki jiwa lelaki dalam tubuh perempuan. Keadaan ini merupakan paralel di antara para tomboi dan para waria, yang kepemilikan jiwa perempuannya sering dipahami untuk menghasilkan penampilan femininitas dan hasrat mereka terhadap lelaki dua-duanya.

Pertanyaan tentang apakah penampilan maskulinitas tomboi menghasilkan hasrat terhadap perempuan, atau sebaliknya, telah menjadi titik kunci diskusi dalam literatur tentang perempuan lesbi. Hubungan sebab akibat dari yang disebut terdahulu nampaknya lebih cocok dengan data etnografis: "dominasi model normatif gender dan heteroseksualitas mendorong para tomboi untuk membangun perilaku dan nafsu mereka terhadap perempuan berdasarkan model maskulinitas.... Karena telah dibentuk gender maskulin... [tomboi] menyatakan hasrat seksual terhadap perempuan" (Blackwood 1999:189,190). Seperti pada waria, ketidakcocokan gender mungkin terjadi tidak hanya secara kronologis, tetapi secara penyebab sebelum hasrat terhadap perempuan dalam kehidupan tomboi. Namun seimbang dengan pernyataan beberapa waria bahwa nafsu mereka terhadap lelaki mengakibatkan pengenderan non-normatifnya, beberapa tomboi memandang nafsu mereka terhadap perempuan sebagai kunci terhadap subyektivitas mereka: "[Kamu] salah mengerti dengan yang kumaksudkan berjiwa laki-laki. Bukan karena kekuatan, keberanian, atau keteguhanku, tapi karena obyek cintaku adalah seorang wanita" (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:280).

Tanpa memandang tentang bagaimana mereka melihat keaslian subyektivitas mereka, tomboi tetap terhubung pada kebudayaan nasional. Misalnya, kehidupan ideal bagi kebanyakan tomboi—kehidupan yang mereka tahu hampir tidak mungkin terdapatkan—adalah membangun rumahtangga kelas menengah sejajar dengan gambaran wacana nasional: "Aku telah memutuskan untuk melangkah sebagai seorang laki-laki, dan bercita-cita mendirikan rumah tangga, beristri serta mempunyai beberapa orang anak, meskipun mereka adalah anak-anak yang aku angkat dari panti asuhan. Apakah mereka tidak tahu, bahwa Tuhan tidak hanya menciptakan laki-laki dan wanita, tapi juga menciptakan manusia seperti aku, seperti [waria] Umi Yasumi?" (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:201–202).

Cewek dan tomboi cenderung memiliki jalan kehidupan berbeda, yang mengingatkan perbedaan antara posisi-posisi subyek gay dan waria: tomboi (seperti waria) cenderung untuk memamerkan "penyimpangan" gender waktu anak-anak, sementara cewek (seperti lelaki gay) cenderung untuk menganggap diri sebagai cewek atau gay hanya kalau sudah berumur belasan tahun atau awal duapuluhan, dan belum tentu "menyimpang" dari kebiasaan gender. Meskipun demikian, penggeseran antara batasan cewek/tomboi kadang-kadang terjadi. Ati, seorang tomboi di Makassar, mengacu hal ini sebagai "lines [cewek] bisa

lari ke hunter [tomboi]"; temannya yang tomboi, Sukma, bahkan mengistilahkan keadaan ini sebagai seorang cewek "ke luar daerah." Ati dan Sukma, seperti kebanyakan perempuan lesbi yang saya temui dalam penelitian lapangan saya, merasa bahwa tomboi tidak bisa menjadi cewek. Mungkin bahwa pembedaan subyektivitas tomboi, demikian juga kebanyakan tomboi mulai menduduki posisi subyek itu ketika masih muda, mengakibatkan mengingggalkan "gaya" tomboi luar biasa sulit.

Pertanyaan komparatif dimunculkan oleh fakta bahwa di negara-negara Asia Tenggara (Indonesia, Malaysia, Filipina, Thailand, dll.) ada perempuan-perempuan dengan nafsu untuk sesama jenis yang menyebut diri mereka sendiri dengan istilah yang "disulih-suarkan" dari istilah Inggris "tomboy" (mis. Sinnott 2004). Ini merupakan perbedaan tajam dengan waria, yang mempunyai istilah-istilah khusus (waria di Indonesia, *mak nyah* dan *pondan* di Malaysia, *bakla* dan *bantut* di Filipina, *kathoe* di Thailand, dan sebagainya). Walaupun para "tomboi" jarang mengetahui bahwa ada orang-orang serupanya di negara-negara tetangga, mereka berbagi banyak sifat. Apakah "tomboy" subyektivitas transgender perempuan-ke-lelaki translokal yang baru, lebih berkaitan dengan sebuah jaringan global subyektivitas, dibandingkan dengan subyektivitas transgender lelaki-ke-perempuan seperti waria dan *kathoe*?

Menjadi Cewek, Menjadi Tomboi

Berdasarkan penelitian lapangan saya dan penelitian ilmuwan lain, jelas bahwa dalam pakaian, sikap, dan cara berbicara mereka, cewek sebenarnya tak dapat dibedakan dari perempuan normal: mereka dilihat sebagai "asli wanita." Pada umumnya, seorang cewek memiliki "rambut sepanjang bahu dan bergelombang, mengenakan rias wajah dan pemerah bibir, serta berkuku panjang" (Blackwood 1999:188). Mereka "bisa selalu dianggap perempuan 'normal' oleh orang awam... [mereka] berdandan secara berlebihan, dengan baju-baju dengan pita yang berjumbai-jumbai. Mereka selalu mengenakan rias muka tebal dan sepatu tinggi. Beberapa dari mereka memiliki pekerjaan sebagai sekretaris atau menjual kosmetik. Yang lain sebagai pekerja seks" (S. Wieringa 1999a:217). Menurut seorang tomboi, seorang cewek adalah "seorang perempuan yang merasa seperti perempuan, tetapi dia tidak menyukai lelaki. Dia menyukai perempuan yang memiliki gaya laki-laki" (Graham 2001:fn9). Akibatnya, "tidak ada tanda-tanda tertentu atau 'berjabat tangan rahasia' [untuk mengidentifikasi cewek]... kecuali istilah [bahasa gay] untuk lesbian seperti '*Lisa Bonet/Lisbon*'" (A. Murray 1999:146).

Gaya menjadi cewek biasanya tidak dipertunjukkan dalam hal berpakaian atau pembawaan diri, tetapi di tingkat nafsu. Di seluruh Indonesia dan banyak negara lain di Asia Tenggara, ada kebiasaan bahwa penampilan gender akan sesuai dengan nafsu seksual, sejajar dengan pola pikiran lebih luas bahwa "sikap tubuh—postur dan cara bertindak seseorang, nada suara—selalu diperhatikan dan dibaca sebagai tanda-tanda keadaan moral di dalam" (S. Errington 1990:17). Akibatnya, para lesbi cewek (dan lelaki gay maskulin) merupakan tan-

tangan terhadap rezim seks/gender dominan di Indonesia yang *lebih besar* dibandingkan dengan tomboi (dan waria): "suka sama" mereka melanggar asumsi bahwa seksualitas berfungsi melalui perbedaan gender (maskulin dan feminin). Cewek-cewek "berlagak keperempuanannya, tetapi masih pemberontak terhadap pelarangan yang biasanya diterapkan pada perempuan" (Graham 2001:fn9). Ini memberikan tantangan pada teori-teori performativitas gender karena "bagi banyak teori gender, ambiguitas telah menjadi hal yang membiarkan dan bahkan mengharuskan adanya formasi perbedaan gender" (Morris 1995:570).

Seperti kita tidak bisa menjadi waria bila kita terlahir dengan memiliki vagina, kita tidak bisa menjadi tomboi bila kita terlahir dengan memiliki penis. Tomboi di seluruh Indonesia berbagi pengalaman tentang gerakan menjauhi dari femininitas normatif, dan tomboi sering mengakui bahwa pada akhirnya kodrat mereka sebagai perempuan: ini merupakan satu dari banyak cara di mana posisi subyek tomboi adalah pengimbang posisi subyek waria. Ini memang ternyata merupakan pengimbang secara gender, seperti konsep-konsep Barat *male-to-female* (MTF) versus *female-to-male* (FTM). Waria dan tomboi kadang-kadang berbicara tentang bagaimana mereka berbagi kondisi tentang (1) memiliki jiwa satu gender yang terkungkung dalam tubuh gender lain dan (2) berpakaian seperti lawan jenis (*cross-dressing*). Akibatnya, tomboi kadang-kadang disebut "banci" atau "banci perempuan" oleh kaum "normal" Indonesia. Namun waria dan tomboi tidak dipandang secara paralel seperti terhadap gay dan lesbi. Ini karena posisi subyek waria merupakan bagian kebudayaan publik sampai suatu tingkat yang jauh lebih tinggi dibandingkan posisi subyek tomboi di mata masyarakat umum: bagi kebanyakan orang Indonesia, istilah "tomboi" masih mengacu pada gadis-gadis yang melakukan hal-hal yang diharapkan akan dilakukan oleh anak laki-laki, seperti memanjat pohon.

Performativitas subyektivitas tomboi biasanya dimulai pada masa kanak-kanak dan berfokus pada pakaian yang lelaki-lakian, gunting rambut sehingga pendek, dan kegiatan bermain (tomboi sering menekankan bagaimana mereka tidak pernah suka main boneka). Dalam hal ini, lintasan subyektivitas tomboi merupakan pengimbang lintasan subyektivitas waria, tetapi dengan perbedaan pokok bahwa posisi subyek tomboi sangat tidak dikenal. Sementara ketidakcocokan gender laki-laki bisa cepat ditempatkan dalam kategori waria, perempuan yang gendernya "menyimpang" dapat mendapat manfaat dari ambiguitas antara artian standar Indonesia "tomboi" dan arti transgender "tomboi" yang kurang dikenal.⁴ Ini sebabnya mengapa Sukma jarang diganggu di jalanan di Makassar, bahkan di waktu malam: "Mereka mungkin berpikir bahwa saya seorang perempuan yang ketomboian [maskulin], tetapi mereka tidak tahu bahwa saya seorang hunter [tomboi]".

Beberapa tomboi mengatakan bahwa mereka menjadi tomboi karena orangtuanya memberi pakaian kepada mereka seperti anak laki-laki. Seorang responden tomboi mengingat, "Saya telah menjadi maskulin sejak kecil. Karena semua anaknya perempuan, jadi ayah saya memberi pakaian laki-laki kepada saya ketika saya kecil" (lihat juga Graham 2001:21). Yang lain mengatakan bahwa mereka menjadi tomboi setelah dirayu oleh cewek (tidak per-

nah oleh tomboi). Kebanyakan tomboi menyatakan bahwa mereka berdandan dan bersikap seperti laki-laki sebelum mereka bernaifu kepada perempuan, yakni sering ketika mereka masih kanak-kanak. Namun beberapa dari responden tomboi saya juga melaporkan bahwa mereka memiliki nafsu terhadap perempuan sejak mereka muda, seperti karakter Hen dalam *Menguak Duniaku*: "Sewaktu saya duduk di kelas tiga sekolah dasar, berpuluh-puluh kawan mananggilkmu si banci.... Saya mengerti, mengapa seorang demi seorang wanita yang saya dekati, wanita yang saya senangi, menjauhi sambil menudingkan jarinya, lalu meneriakkan 'Kamu banci...! Kamu banci...!'" (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:263). Pemahaman dominan tentang subyektivitas tomboi adalah bahwa seseorang diciptakan sebagai tomboi oleh Tuhan, dan itu sebabnya bahwa menjadi tomboi merupakan nasib. Ini dihubungkan dengan berjiwa laki-laki.

Sebagai orang dewasa, tomboi cenderung untuk berdandan sebagai lelaki selama duapuluh empat jam sehari, dan melakukan kegiatan yang stereotip sebagai lelaki. Untuk menjadi tomboi, mengurus dan melindungi seorang pasangan cewek biasanya dianggap penting: tomboi sering mengatakan bahwa mereka "berani" dan "tanggung jawab" terhadap pasangan mereka. Penampilan "gaya" tomboi pada umumnya melibatkan apa yang disebut dalam satu kelompok diskusi tomboi sebagai "anggap diri sebagai lelaki dan gaya hidup yang keras. Ini termasuk mengenakan pakaian lelaki dan melakukan kegiatan lelaki seperti merokok, minum, dan naik motor sendiri (Blackwood 1999; Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:153). Hiburan tomboi termasuk main domino atau kartu. Tomboi sering dianggap laki-laki asli, kecuali kalau mereka mulai berbicara. Cepat tertawa—tercampur dengan gerak-gerik tajam serta asap rokoknya yang selalu ada—seorang responden tomboi di Surabaya selalu mengenakan *jeans* biru dan baju kancing, dengan rambut hitamnya dipotong pendek seperti laki-laki. Setelah mengunjungi saya suatu hari, ibu kos saya menyatakan "Saya heran mengapa lelaki itu menggunakan nama perempuan."

Seperti dinyatakan sebelumnya, kebanyakan tomboi secara relatif mampu bergerak tanpa teman di waktu malam: akses ke ruang publik secara relatif ini (dibandingkan cewek atau perempuan "normal") merupakan salah satu ciri khas "gaya" tomboi. Khususnya di Bali, tetapi kadang-kadang di Jakarta dan bagian lain di Indonesia juga, tomboi kadang-kadang mengunjungi tempat-tempat ngeber, membangun pertemanan dengan tomboi lain, dan juga berteman dengan lelaki gay dan waria. Bahkan tomboi telah digosipkan pergi ke pekerja seks perempuan dan waria. Seorang waria di Bali selatan menceritakan tentang seseorang yang "datang ke taman naik motor, duduk seperti lelaki dan betul-betul nampak seperti lelaki. Kami berciuman lama sekali dan kemudian saya mau membuka celananya, tetapi dia mengatakan 'jangan,' dan tiba-tiba saya sadar bahwa dia perempuan."

Mobilitas yang relatif dari tomboi memungkinkan bagi saya untuk menemani Rita dalam perjalanan dua hari untuk berziarah secara kejawen ke salah satu kuburan di daerah yang terletak tinggi di lereng sebuah gunung berapi yang berjarak beberapa jam ke selatan Surabaya. Ada seorang perempuan muda dengan rambut panjang dan pakaian yang modis duduk persis di depan kami di bus, sesampainya kami dari Surabaya. Rita segera saling ber-

tukar sapa dengannya ketika kami berjalan. Ketika perempuan muda tersebut turun, dia memberikan nomor teleponnya ke Rita. Sesaat setelah bus berjalan lagi, Rita nampak tidak tenang: "Kamu pikir dia 'sakit'? Dia mungkin sakit. Tetapi saya curiga bahwa dia pikir saya lelaki, bukan perempuan." Saya bertanya "Apakah bila orang salah menganggap kamu seperti itu kamu tersinggung?" Rita menjawab "Tidak, saya tidak tersinggung, saya hanya tersinggung bila mereka mentertawakan saya."

Pernah sekali di daerah tempat kuburan, Rita dan saya tinggal di ruang terpisah dengan Dadang, seorang lelaki yang menyewakan rumahnya bagi peziarah. Perjalanan bersama kali ini tidak mengundang tatapan atau komentar yang telah saya alami ketika berjalan bersama teman-teman Indonesia perempuan. Pada malam kedatangan kami, isteri Dadang dan anak-anaknya berada di dapur untuk menyiapkan makan malam ketika para lelaki di dalam rumah—dan Rita—merokok, minum wiski dan tukar-menukar berita. Namun ketika makan usai, hanya Rita yang bangkit membantu para perempuan untuk membawa piring-piring kotor ke dapur. Rita sering salah dianggap laki-laki. Namun dia menggunakan nama perempuan. Ketika ditanya tentang penampilannya, Rita menjawab bahwa dia adalah seorang perempuan, dan lebih suka berdandan seperti yang dia lakukan.

Walaupun ada keuntungan tentang mobilitas, semakin nampak para tomboi, semakin keras diskriminasi yang mereka alami. Tomboi menerima jauh lebih banyak ketidaksetujuan sosial dibandingkan cewek, bukan karena orientasi seksualnya maupun pelanggaran norma-norma gendernya. Sulit bagi para tomboi untuk mendapatkan pekerjaan (S. Wieringa 1999a). Tujuan ziarah Rita adalah berdoa untuk mendapatkan pekerjaan yang mantap, karena tinggal di Surabaya sebagai seorang pendatang dari provinsi lain tanpa ada keluarga dekat, dan dengan tambahan beban penampilan yang tidak feminin, dia mengalami kesulitan uang yang mengkhawatirkan, sehingga dia bertahan dengan pekerjaan apa saja yang dia dapatkan. Ketika pertama kali saya bertemu Rita, dia sedang tinggal di rumah seorang perempuan "normal" yang dia temui ketika bekerja di salon, di mana dia mencuci rambut tamu. Rita hampir tidak memiliki privasi di rumah tersebut, dan lebih buruk lagi dia curiga pemilik rumah telah mengetahui bahwa Rita adalah seorang tomboi. Tomboi menghadapi tambahan kesulitan lagi karena lebih sering dibuang dari keluarganya (seperti kasus Rita) dibandingkan cewek, sehingga dicabut mereka dari apa yang bagi kebanyakan orang Indonesia merupakan sumber keamanan finansial paling penting. Sebuah majalah lesbi menyimpulkan gambaran tentang tomboi: "Sebentuk komedi yang mabuk udara dan memuakkan. Itulah pandangan terhadap orang-orang kami di mata publik umum" (*GAYa LEstari*, Okt./Des. 1993:4).

Sementara secara normatif para tomboi tidak saling melakukan hubungan seks, pelaksanaan subyektivitas tomboi sering termasuk pergaulan antara tomboi—bergurau dan berbicara tentang seluk-beluk hubungannya dengan pacar ceweknya (Blackwood 1999:188–189). Sekali saya pernah bertemu Ati dan Sukma dalam sebuah kelompok campur dari tomboi, lelaki gay, dan waria di Makassar, ketika mereka sedang bergurau seperti siapa yang memiliki penis lebih besar: Ati menekankan bahwa punya dia panjang dan kurus, dan Sukma

menjawab bahwa punya dia pendek dan gemuk. Kemudian seorang lelaki gay tua masuk ke ruangan dengan minuman dan gurauannya sendiri: "Saya bawa kopi untuk Ati dan Sukma, karena saya tahu lelaki lebih suka kopi."

KEDIRIAN GAY YANG "PERFORMED" (DIPERTUNJUKKAN)

Ngondhek

Lelaki gay yang baru masuk dunia gay sering bertanya: bagaimana kamu bisa tahu siapa yang gay? Untuk menjawab pertanyaan ini, lelaki gay yang lebih berpengalaman tidak berbicara tentang praktik seksual tetapi tentang cara berperilaku, berdandan, dan berbicara—performativitas subyektivitas gay.

Ada lelaki gay yang melihat diri mereka feminin secara konsisten atau maskulin secara konsisten, dan mungkin lebih suka berhubungan seks dengan laki-laki yang memiliki kegenderan yang berlawanan, tetapi tidak dianggap aneh kalau dua lelaki gay feminin atau dua lelaki gay maskulin melakukan hubungan seks satu sama lain.⁵ Jadi, menjadi gay tidak melibatkan keputusan di antara maskulin atau feminin yang merupakan salah satu keputusan utama dalam kehidupan kebanyakan perempuan lesbi. Namun untuk "membuka diri" pada dunia gay biasanya berarti tidak hanya bersosialisasi di tempat-tempat tertentu, tetapi juga bersikap keperempuanan yang dikenal di Surabaya dan beberapa daerah lain sebagai *ngondhek*⁶. Berlawanan dengan maskulinitas ("macho," "maskulin," "kebakapan," atau "laki-laki asli"), *ngondhek* merupakan performansi gender yang feminin sampai sekian jauhnya oleh tubuh lelaki. *Ngondhek* merupakan "gaya" normatif dari subyektivitas gay, walaupun bukan semacam keharusan.

Yang terpenting, *ngondhek* terlaksanakan dalam praktek pembawaan badan yang dianggap "feminin" dalam Indonesia kontemporer: ini termasuk hal-hal seperti gerakan tangan yang penuh hiasan, cara jalan yang berirama, atau duduk dengan lutut rapat. Seperti di banyak negara lain di Asia Tenggara, gambaran femininitas ini berawal dari norma-norma kolonial (sering era Victoria) di mana negara-negara pascakolonial mengambil dan menyebarkan sebagai "tradisi" (cf. Jackson 2003, Chatterjee 1993:116–157). Sepengetahuan saya, waria tidak pernah mengacu satu sama lain sebagai *ngondhek* atau kurang *ngondhek*, demikian pula orang awam atau orang gay tidak mengacu waria sebagai *ngondhek*. *Ngondhek* berbeda dari kebanyakan praktek-praktek inti subyektivitas waria karena terdiri dari perilaku, yakni isyarat, bahasa, pakaian, yang demikian cepat bisa dikesampingkan; *ngondhek* tidak sangat terhubung dengan modifikasi tubuh. Beberapa lelaki gay mengenakan rias wajah tipis, menggambar alis mata, mencat kuku atau mengenakan anting-anting, tetapi bahkan lelaki gay yang nampak sebagai *ngondhek* sering tidak memiliki modifikasi secara tubuh yang terus menerus seperti ini. Pakaian juga merupakan tanda yang tidak bisa dipercaya untuk *ngondhek*. Lelaki gay mengatakan bahwa mereka berpakaian lebih rapi dibandingkan lelaki

“normal.” Ini bisa termasuk baju berkerah dan berkancing, atau ikat pinggang yang ujungnya menggantung seperti ikon penis. Beberapa dari mereka juga mengenakan pakaian lelaki dengan gaya feminin, seperti lengan panjang yang melambai-lambai. Tetapi tidak semua lelaki gay berdandan seperti itu, dan pakaian mereka secara keseluruhan adalah “gaya” lelaki—mereka bukan waria yang berdandan “seperti perempuan.”

Ngondhek juga dipraktikkan melalui cara kegenderan. Muncul di mana-mana di dunia gay, dari tempat ngeber sampai tempat-tempat kos, ini termasuk hal-hal seperti lelaki yang menggoda satu sama lain, tentang apa orang gay lain betul-betul waria, lesbi, atau semata-mata perempuan. Beberapa lelaki gay bercanda tentang menjadi “laki-laki di atas pinggang, tetapi perempuan di bawah pinggang,” atau sebaliknya. Suatu malam di Texas seorang lelaki gay secara bercanda menyatakan: “Seluruh tubuh saya laki-laki, kecuali di sini [membuat lingkaran dengan tangannya di sekitar selangkangannya]: di sini saya lokal perempuan.” Pernah seorang lelaki datang ke yang lain dan menjangkau payudaranya dengan berolok-olok sambil berseru “ini waria!” di mana lelaki yang disapa akan menjawab dalam gaya serius “asli lho!” Dengan nada bercanda seperti itu, maka arus yang terpendam adalah bahwa maskulinitas dan femininitas tergantung situasi. Beberapa lelaki gay (dan waria) latah, yakni suatu “penyakit yang terikat budaya” yang biasanya dihubungkan dengan perempuan yang mengakibatkan pelakunya mengeluarkan kata-kata atau menirukan mereka yang berada di sekitarnya ketika kaget. Untuk beberapa lelaki gay, latah merupakan sumber hiburan dan dilihat sebagai hal yang positif.

Ekspresi utama dari ngondhek adalah mengenakan pakaian perempuan dan rias wajah. Lelaki gay sering mengacu hal ini sebagai *déndong* (bahasa gay untuk “dandan”). Waria juga menggunakan istilah *déndong*, tapi bagi sebagian besar lelaki gay, *déndong* tidak mengancam untuk mengaburkan garis antara gay dan waria. Ini karena lelaki gay *déndong* dalam konteks terbatas dari penampilan di dalam dunia gay, seperti “*drag show*.” Mereka tidak *déndong* di dunia “normal” atau di tempat-tempat yang lebih umum dari dunia gay seperti tempat ngeber atau mal. Yang terpenting, mereka tidak *déndong* untuk menarik pasangan seksual. Seorang lelaki gay di Bali menjelaskan bahwa “yang mengherankan saya adalah bahwa ketika saya berdandan seperti perempuan, saya tidak ingin diganggu oleh lelaki. Misalnya, kalau saya berdandan dan seorang lelaki mendekati, saya tidak suka. Saya merasa seperti dihina dan tidak dihormati.” Bagi lelaki gay, *déndong* biasanya tidak diasosiasikan dengan hasrat seksual, karena mereka menganggap diri mereka sebagai “suka yang sama.” Jenis lelaki yang dapat digoda melalui *déndong* (bukan tanda ngondhek yang kurang kentara) adalah para lelaki yang tertarik untuk berhubungan seks dengan waria, tidak dengan lelaki lain. *Déndong* menandai batas luar dari ngondhek.

Kebanyakan lelaki gay mempunyai pandangan bertentangan tentang ngondhek. Ngondhek memainkan peran penting dalam nafsu orang gay, karena ngondhek merupakan salah satu cara penting untuk memberi tanda bahwa seseorang tertarik untuk berhubungan seks kepada lelaki gay lain, dan khususnya kepada lelaki “normal.” Ngondhek diasosiasikan dengan

menjadi gay, menolong “secara taktis” membentuk tempat-tempat dunia gay. Namun ngondhek sering dicemarkan. Kebanyakan lelaki gay tidak tertarik lelaki yang keperempuanan. Keperempuanan melemahkan “suka yang sama” mereka. Lelaki gay sering saling mengkritik karena seseorang gay dianggap terlalu ngondhek, dan biasanya lelaki gay menekankan bahwa mereka tertarik pada laki-laki yang “macho.” Ini merupakan hal kesamaan satu lagi dengan keperempuanan dalam kebudayaan lelaki gay Barat, di mana keperempuanan dihargai dan diingkari keduanya, sejajar dengan sikap diskriminatif terhadap perempuan yang sering muncul di Barat dan di Indonesia.

Kebanyakan lelaki gay percaya bahwa mereka bisa memamerkan atau menyembunyikan ngondheknnya dengan cukup mengontrol diri. Di tempat-tempat ngeber dan tempat-tempat lain di dunia gay, lelaki gay sering berubah antara sikap keperempuanan dan sikap kemaskulinan. Dalam sebuah diskusi di antara sekelompok lelaki gay di Makassar, seorang lelaki bertanya tentang apa yang harus dilakukan bila ada orang awam yang berkomentar negatif di mal karena seseorang bersikap keperempuanan. Lelaki lain menjawab bahwa kita harus tidak mengacuhkannya, namun lelaki tersebut bertanya lebih lanjut: “Bagaimana kalau aku ngondhek karena ada tujuannya? Misalnya bila seorang lelaki cakep lewat?”

Cara di mana ngondhek melewati batas antara kenampakan dan ketidaknampakan memiliki konsekuensi terhadap sosialitas gay. Kebanyakan lelaki gay yakin bahwa ngondhek merupakan tanda kegayan yang membuat mereka dapat mengetahui siapa yang gay, namun tidak selalu. Seorang lelaki gay di Surabaya berbicara tentang bagaimana dia bisa tahu siapa yang gay “dari gaya mereka, cara mereka berjalan, berbicara, hal-hal semacam itu.” Di Texas di Surabaya, Anto mengatakan bahwa “saya maskulin, tetapi ketika saya berada di sini, di Texas, saya menjadi ngondhek, jadi saya tidak akan menjadi obyek nafsu, karena saya sudah kenal semua orang di sana dan tidak ingin berhubungan seks dengan salah satu dari mereka.” Anto juga berbicara tentang tanda-tanda lelaki gay, dengan menekankan gaya ucapan dan gaya membawa diri yang ngondhek. Tetapi dia menekankan bahwa “hanya 50 persen lelaki seperti itu. Ada juga mereka yang maskulin.” Seorang gay lain, yang aktif dalam organisasi gay dan juga bekerja paruh waktu sebagai pegawai, merasa khawatir:

Di tempat kerja saya sangat takut bahwa orang akan tahu kalau saya gay. Saya khawatir bahwa saya akan digosipkan, atau kalau ada lelaki ngondhek yang akan telpon saya di kantor... jadi saya harus pintar-pintar tentang cara saya bersikap, tentang cara saya mengekspresikan diri saya sendiri. Untungnya, saya sudah bisa melakukan hal itu. Hidup saya 50-50. Bila saya dengan kelompok gay, kadang-kadang saya harus menjadi ngondhek. Dan saya betul-betul seperti itu. Saya suka bisa mengekspresikan diri saya seperti itu. Tetapi dalam kehidupan hetero saya harus menjaga diri. Kadang-kadang saya bisa sedikit ngondhek. Bagaimanapun juga menjadi hetero tidaklah asli untuk saya. Saya merasa bahwa saya hidup di dua dunia.... Jeritan dan tangisan ngondhek saya sebetulnya merupakan ekspresi dari kegayan saya sendiri. Bila saya laki asli, tidak mungkin saya menjerit seperti itu.

Selama penelitian saya, gurauan semacam itu terjadi juga pada diri saya. Saya dikatakan se-

bagai ngondhek ketika bertindak dengan sengaja dalam cara yang nampak keperempuanan, tetapi lelaki gay juga berkomentar bahwa saya kadang-kadang ngondhek karena terbawa lingkungan, seperti sering terjadi pada mereka juga. Di sisi lain, sangat dikenal dalam dunia gay bahwa ada lelaki gay (dan lelaki "normal" yang tertarik berhubungan seks dengan lelaki) yang tidak ngondhek. Orang-orang seperti itu sering diidealkan sebagai pasangan seksual, tetapi bisa sulit mengetahui siapa mereka, khususnya di luar dunia gay. Seorang lelaki gay di Surabaya menceritakan tentang bagaimana dia merayu bekas pacar lelakinya:

Saya bertemu dia di mesjid. Sebenarnya saya tertarik adik lelakinya karena dia sangat cakep dan saya pikir "barangkali dia menyukai saya," dengan menilai dari cara dia bersembayang dan berjalan. Jadi saya hampiri dia dan bicara dengan dia, dan akhirnya saya diundang ke rumahnya. Tetapi ketika saya pergi ke rumahnya, abangnya yang membukakan pintu! Dia sangat ganteng dan maskulin, jadi saya pikir "Dia lelaki betulan, tidak mungkin dia homo." Kami mulai menghabiskan waktu bersama... akhirnya kami pergi ke perlombaan memukul genderang suatu malam, yang merupakan dua hari pertama pertandingan, dan dia mengatakan "Jangan pulang. Tinggal dengan saya malam ini di rumah nenek saya di dekat sini." Jadi saya pergi ke sana dan tidur bersama di satu tempat tidur. Saya masih tidak tahu, saya hanya tidak percaya dia akan tertarik pada laki-laki. Saat itu kami berada di tempat tidur ketika dia berkata "Wah, tidak ada bantal di sini, saya bisa memakai kamu sebagai bantal?" Saya bilang "ya," dan dia menaruh kakinya ke tubuh saya. Aduh, enak! Jantung saya berdetak kencang, rasanya seperti akan melompat ke kerongkongan saya. Saya hanya duduk di sana... dan dia berkata "Wah, tidak ada selimut di sini, kamu mau aku pakai sebagai selimut?" Saya bilang "ya," dan dia menghampiri dan kemudian mencium saya. Kami mulai berciuman dan bersetubuh. Saya tidak percaya! Dia tertarik pada saya! Jadi sejak saat itu kami menjadi kekasih.

Lelaki gay membuat perbedaan antara laki-laki asli dan gay asli: laki-laki gay bisa menjadi asli di dunia "normal" melalui perkawinan dengan perempuan (lihat bab 4; Howard 1996) namun menunjukkan kegayan mereka di dunia gay melalui ngondhek. Ada kenikmatan dalam mengekspresikan diri gay melalui ngondhek. Hal tersebut merupakan praktek kenikmatan yang sering dikonseptualkan sebagai pertunjukan. Ada juga bahayanya dalam ngondhek: ngondhek bisa menjadi kebiasaan sehingga risikonya muncul secara tidak tepat di luar dunia gay. Seperti pernah saya dengar dikatakan dalam sekelompok lelaki gay di Makassar, perlu "lihat situasi" ketika beraksi secara ngondhek. Ngondhek merupakan sebuah gaya: gaya bicara, gaya kumpul, gaya bertingkah laku di dunia yang berada di antara kenampakan dan ketidaknampakan, asli dan tidak asli, lokal dan global, maskulin dan feminin. Ngondhek menyulih-suarakan budaya dalam hal bahwa ngondhek melakukan praktik feminin dan pembadanan maskulin bersama pada periode tertentu tanpa mencampurkan mereka (seperti sulih suara bahasa dan gerak mulut yang tidak pas), tidak seperti praktek-praktek subyektivitas waria, yang menggabungkan—baik secara simbolik maupun harafiah—femininitas dan tubuh lelaki.

Seperti geografi dunia gay, praktik-praktik ngondhek nampak mengundang perbandingan dengan homoseksualitas Barat pada awal abad duapuluh: “dalam konteks tertentu, memakai satu pun feminin—atau paling tidak di luar kebiasaan—gaya atau pakaian bisa memberitahukan identitas lelaki sebagai lelaki yang keperempunaan” (Chauncey 1994:51). Mudah untuk menganggap bahwa adalah sebuah identitas homoseksual yang dipinggirkan ke tempat-tempat seperti taman dan WC umum, dan praktik-praktik dipinggirkan juga (misalnya, kode perilaku yang tersamar) sampai kondisi sosioekonomi memungkinkan untuk terbebaskan. Dengan tidak adanya antropologi kesamaan, versi sejarah seperti ini, yaitu yang evolusioner dan deterministik mungkin dianggap satu-satunya pilihan analitis. Dengan konteks bersejarah dan kebudayaan tentang subyektivitas gay dalam pikiran, nampak jelas bahwa bahkan ketika struktur kekuasaan menciptakan kondisi marjinalisasi yang seakan-akan mirip, dinamika yang berbeda dalam struktur kekuasaan itu menghasilkan praktek dan hasrat yang cukup berbeda. Misalnya, sikap keperempunaan gay terjadi di dalam konteks pascakolonial Indonesia dengan serangkaian hubungan khusus antara kejantanan, perkawinan, dan penerimaan nasional.

Lelaki gay pada umumnya memandang ngondhek (dan déndong) sebagai sesuatu yang dilakukan oleh lelaki gay di seluruh Indonesia, tetapi sesuatu yang membedakan mereka dari lelaki gay Barat, yang dianggap lebih maskulin. Suatu malam di Texas saya sedang berbicara dengan Anwar dan seorang lelaki gay lain tentang perbedaan-perbedaan antara Indonesia dan Amerika ketika tiba-tiba Anwar berseru: “Ambil saja gaya Indonesia ke Amerika!” Ketika saya tanya “Apa maksudmu dengan ‘gaya Indonesia?’” Anwar menjawab “Itu lho, ngondhek, seperti ini [menggerakkan tangannya dengan sikap yang melambai dan keperempunaan]. Di Amerika orang gay semua macho, kan?” Pandangan umum bahwa lelaki gay Barat maskulin agak mengherankan, karena potret kegayan orang Barat yang sampai sekarang tersebar melalui media massa Indonesia biasanya menekankan keperempunaan mereka. Beberapa lelaki gay mengatakan bahwa mereka mendapat pandangan ini dari menonton pornografi gay Barat, dan mengomentari tentang bagaimana para lelaki dalam filem itu macho, bahkan ketika mereka melakukan peran sebagai penerima secara anal dalam berhubungan seks. Karena terbukti dari majalah-majalah gay bahwa pandangan di mana lelaki gay Indonesia menganggap lelaki gay Indonesia sebagai lebih keperempunaan dibandingkan lelaki gay Barat telah eksis paling tidak sejak awal 1980an, pandangan ini mungkin berdasarkan dari wacana-wacana warisan kolonial yang menentang orang Asia katanya “feminin” dibandingkan orang Barat yang katanya “maskulin.”

Reaksi awal saya terhadap permintaan Anwar untuk “ambil saja gaya Indonesia ke Amerika” adalah menyangkal bahwa saya mengambil gaya dari mana saja. Dengan merenungkan kata-katanya belakangan malam itu, saya menyadari bahwa dia telah menyimpulkan secara pintar tentang proyek etnografi di dunia yang telah diglobalkan. Adalah sebuah proyek sulih suara tentang terjemahan yang tidak mungkin sempurna sesudah—bukan sebelum—bentuk-bentuk globalisasi secara kontemporer yang tidak setara, tetapi juga tidak lagi baru.

Membuka dan Menutupi Diri

Selama penelitian lapangan saya, mayoritas kaum gay Indonesia tidak tahu tentang ungkapan bahasa Inggris *"come out of the closet"* [keluar dari lemari] yang dipakai oleh kaum gay and lesbian di Barat kalau mengakui diri di depan umum, dan tidak ada padanannya dalam bahasa Indonesia. Kaum gay Indonesia menggunakan berbagai metafor untuk menjadi gay, termasuk "terjun ke dunia gay" (Howard 1996), tetapi metafor yang paling biasa adalah "membuka diri pada dunia gay." Seperti metafor Barat untuk menjadi "di dalam" atau "di luar" lemari, metafor Indonesia ini memiliki dua arah: seseorang bisa "terbuka" atau "tertutup," dan bisa "membuka diri" atau "menutupi diri." Orang bisa juga berbicara secara abstrak tentang "keterbukaan." Seperti konsep "dunia," konsep "buka" atau "tutup" diawali di dunia "normal": orang bisa berbicara tentang lingkungan tetangga yang tidak menerima orang luar sebagai "tertutup" (S. Brenner 1998:47), atau berbicara tentang kaum Muslim yang "terbuka."

Dinamika terbuka dan tertutup ini merupakan teori performativitas yang khusus pada dunia gay (dan sampai tingkat tertentu, kehidupan perempuan lesbi yang feminin, yaitu "cewek"), tetapi dinamika ini juga menarik gagasan tentang kepantasan publik yang ditemukan di dunia "normal" Indonesia dan di Asia Tenggara (Jackson 2003). Waria biasanya merasa bahwa kedirian mereka berasal dalam pemisahan (antara tubuh lelaki dan jiwa perempuan, antara keinginan mengenakan pakaian perempuan dan tubuh lelaki), suatu pemisahan yang ditandai secara jelas di tubuhnya dalam semua konteks kehidupan mereka. Mereka tidak berbicara tentang menjadi "terbuka" atau "tertutup" karena orang lain di sekitar salah satu waria biasanya tahu bahwa dia adalah waria baik di waktu siang maupun malam, di rumah ataupun di tempat umum. Sebaliknya, menjadi gay tidak secara eksplisit ditandai di tubuhnya: kaum "normal" Indonesia sering tidak melihat tanda ngondhek yang kurang kentara. Untuk para gay, pemisahannya tidak terletak di antara tubuh dan jiwa, karena keduanya bersifat laki-laki, tetapi di antara penampilan yang "normal" dan nafsu homoseksual, yaitu "suka yang sama." Ini merupakan "gaya" yang dipraktekkan dan dikelola, sesuatu yang bahkan bisa lepas dari kontrol dan menunjukkan sendiri di luar tempat, seperti di tempat kerja atau di rumah.

Menjadi gay adalah tentang perilaku (praktik) sebanyak pernyataan internal. Tradisi yang dominan di Barat biasanya menganggap bahwa tubuh kurang penting dibandingkan jiwa. Konsep *"coming out of the closet"* [keluar dari lemari] berdasarkan wacana pengakuan (*confessional discourse*) yang mulai dari diri di bagian dalam dan bekerja menuju sebelah luar tubuh, keluarga, dan masyarakat: "Dalam psikologi rakyat kami, antara subyektivitas di dalam dan bentuk badan di luar terletak keretakan yang mutlak, yakni suatu ketidaksambungan yang bisa disamakan, tetapi tidak diatasi, oleh manipulasi secara kesadaran diri dan instrumental" (S. Errington 1989:76; juga lihat Foucault 1978). Tidak semua orang Barat percaya pada wacana ini—ada para lelaki Barat yang melakukan hubungan seksual dengan lelaki lain, tanpa ekspektasi terhadap *"coming out"*—tetapi wacana ini menduduki tempat dominan dalam mewujudkan seksualitas di Barat. Orang-orang yang menolak wacana pengakuan ini juga menolak sebuah struktur kekuasaan. Banyak gagasan tentang bagian luar dan bagian

dalam diri tentu terdapat di Indonesia juga, diawali dengan kepercayaan “tradisional,” doktrin keagamaan (seperti perbedaan antara “lahir” dan “batin”), dan translokasi wacana-wacana Barat. Namun, suatu hal yang ternyata terdapat di seluruh Indonesia, dan banyak negara lain di Asia Tenggara, adalah kesan bahwa batas antara bagian luar dan bagian dalam dari diri lemah, dan bisa pengaruh-memengaruhi. Karena wacana pengakuan di Barat sampai sekarang ternyata belum ditranslokasikan ke Indonesia sewaktu posisi subyek gay disulih-suarakan ke dalam bentuk kontemporeranya selama tahun 1980an dan 1990an, rasa batasan keropos di antara diri luar dan diri dalam terus membentuk subyektivitas-subyektivitas gay.

Di Indonesia (dan banyak negara Asia Tenggara lain), kepentingan terletak pada kecocokan antara penampilan sosial dan diri bagian dalam: “Walaupun dalam bahasa Inggris kita berbicara tentang suatu ‘kepribadian yang sangat berimbang,’ kita tidak beranggapan bahwa orang yang beruntung tersebut akan berpostur tubuh bagus. Namun di [banyak bagian di Indonesia]... keseimbangan atau ketenteraman dianggap secara harafiah” (S. Errington 1989:76–77; juga lihat Jackson 2003:61; Keeler 1983). Hal ini mengakibatkan kesulitan khusus terhadap pemisahan di antara presentasi gender lelaki gay yang secara relatif “normal,” dan nafus homoseksnya, yaitu “suka yang sama.” Salah bahwa subyektivitas waria adalah subyektivitas “gender” dan subyektivitas gay “seksualitas,” bahwa menjadi waria adalah sesuatu di mana kita “adalah,” sementara menjadi gay adalah sesuatu di mana kita “melakukan.” Melainkan, perbedaannya terletak pada kenampakan terhadap masyarakat, pada penerimaan. Karena posisi subyek gay belum diterima oleh masyarakat, oleh dunia “normal,” mengakibatkan hubungan timbal-balik antara praktek dan tempat. Praktik menentukan tempat: apa yang membuat sebuah tempat “gay” bukanlah ciri-ciri fisiknya, atau izin resmi. Praktik—berbicara dengan bahasa gay, perilaku yang ngondek, mengusap tangan lelaki lain—mengubah tempat-tempat umum sehingga menjadi tempat-tempat atau “pulau-pulau” dunia gay. Tempat menentukan praktek: lelaki gay bisanya hanya dapat dikenal sebagai gay kalau sedang di dunia gay. Ketika di dunia “normal,” kegayan hanya terlihat oleh mereka yang tahu bagaimana cara membaca tanda-tanda yang kurang kentara. Hubungan timbal-balik antara praktik dan tempat ini berarti bahwa tidak hanya dunia gay, tetapi kedirian gay juga, yang dalam makna tertentu “kenusantaraan”—sesuatu kedirian yang dijalankan secara sebentar-sebentar, pertama di satu tempat dan kemudian di tempat lain, tetapi tidak dijalankan di ruang antaranya.

Khususnya kalau pembedaan “luar” tidak dianggap menjadi ekspresi dari subyektivitas “dalam,” orang-orang yang menjalankan gaya sama tidak perlu memiliki subyektivitas, keyakinan, bahkan “budaya” yang sama. Gaya tidak perlu merupakan “ekspresi” dari subyektivitas yang ada sebelumnya: “Tidak semua orang Inggris yang bergaya punk merasa terasing, demikian juga tidak semua “masyarakat adat” Zambia ‘tradisional’” (Ferguson 1999:97). Dinamika ini disimpulkan dengan patut kepada saya pada suatu hari di Surabaya, ketika saya menunjukkan kepada Ali, seorang lelaki gay muda, majalah gay *GAYA Nusantara*, yang selalu menggambarkan foto lelaki gay di sampul depan. Dalam percakapan sebelumnya, Ali telah mengatakan tentang bagaimana dia tidak suka menjadi gay, dan ingin sembuh. Saya kaget ketika dia membuka-buka majalah tersebut dengan tertarik dan mengatakan “Aku ingin fo-

toku dipasang di sampul suatu hari.” Ketika saya menjawab “Saya pikir kamu tidak ingin menjadi gay dan ingin disembuhkan,” dia memandang saya dengan kosong, tidak merasa ada kontradiksi antara ingin menjadi “normal” dan juga ingin fotonya di sampul majalah gay: “Aku bilang bahwa sekarang aku gay. Tetapi dalam delapan tahun, ketika aku berumur duapuluh tujuh tahun, aku ingin menikah. Jadi, kalau aku berpikir kalau melakukan hal seperti difoto untuk sampul majalah gay, mungkin aku bisa menghabiskan kegayan saya.”

Beberapa lelaki gay tidak menyadari akan konsep dari bahasa Inggris “*come out of the closet*” karena mereka kaya, terdidik, atau bekerja dalam pencegahan dan pengobatan HIV/AIDS. Ketika saya bertanya kepada seorang responden tentang bagaimana “*coming out*” dibedakan dengan “membuka diri,” dia mengatakan “membuka diri lebih tertuju pada kelompok, tetapi istilah tersebut telah disamakan dengan ‘*coming out*’ oleh beberapa kelompok AIDS, di mana hal tersebut agak berbahaya... Apa yang dimaksud dengan ‘membuka diri’ adalah bagaimana mengakses ke kelompok-kelompok yang telah ada.”

Ini mempunyai konsekuensi langsung untuk bagaimana para lelaki gay menggambarkan penerimaan nasional. Abdul, seorang lelaki gay di Makassar, mengacu tentang praktik sebentar-sebentar ini ketika dia mengatakan bahwa kita bisa tahu siapa yang “gay dari gayanya.” Praktik merupakan kunci terhadap gaya lelaki gay, “gaya nusantara”-nya melalui mereka mengerti tempat mereka di dunia gay yang disebarkan dalam badan politik nasional. Sebagai pengganti wacana berbasis status yang biasa dalam seksualitas Barat dan pergerakan hak azasi gender, lelaki gay menekankan perilaku; misalnya, ungkapan biasanya dikatakan oleh lelaki gaya adalah bahwa potensi penerimaan terhadap lelaki gay di masa depan oleh masyarakat akan “kembali ke perilaku kita.” Tiga kata kunci yang menghubungkan diskusi-diskusi lelaki gay tentang kedirian dan penerimaan tersebut adalah “prestasi,” “masyarakat,” dan “diterima”: melalui prestasi, masyarakat akan menerima mereka, tetapi karena mereka tidak kelihatan oleh masyarakat sebagai lelaki gay, prestasi mereka tidak dikenal, dan tanpa pengakuan maka penerimaan sulit dicapai. Gagasan menjadi “terbuka” terhadap seluruh dunia hampir tidak terpikirkan bagi kebanyakan lelaki gay, dan terutama muncul ketika mendiskusikan tentang ketidakmungkinan: “Mayoritas lelaki gay tidak terbuka sebagai gay dan bisa mengatakan ‘oh, saya gay, saya tidak mungkin menikah.’”

Poin pentingnya adalah bahwa homoseksualitas (seperti logika kebudayaan lain) “mengglobalkan” (atau “mentranslokasikan”), tidak sebagai wacana monolitik tetapi sebagai keberagaman keyakinan dan praktek, yakni elemen-elemen yang bisa menggerakkan secara independen satu sama lain atau sama sekali tidak bergerak. Dibandingkan dengan infrastruktur agama, kolonial, dan yang berhubungan dengan perdagangan yang menyetir “globalisasi” di masa lampau, dan “kapitalisme cetakan” yang membuat nasionalisme dimungkinkan (Anderson 1983), media massa kontemporer dan aspek-aspek lain kapitalisme baru-baru ini memungkinkan jenis translokalisasi yang retak dan sulit ditentukan, yang saya istilahkan dengan “sulih suara budaya.” Dalam hal “gay” dan “lesbi,” gagasan kedirian homoseksual telah bergerak, tetapi aspek-aspek lain dari wacana yang dominan di Barat terhadap homoseksualitas belum. Silsilah keturunan homoseksualitas Foucault di Barat mendapat persimpangan

kekuasaan dan pengetahuan pada pengakuan. Identitas menampakkan dan membuat di-mengerti kedirian yang di dalam dan pribadi, tetapi belum asli kecuali sudah dikeluarkan pada pihak otoritas yang berhak menginterpretasikan dan mengakui pengakuan ini. Hanya setelah itu orang tersebut dengan sukses *"come out of the closet,"* bahkan dalam kasus luar biasa tentang orang yang *"coming out to himself"* yaitu "keluar pada diri sendiri." Banyak pembuat teori telah menunjukkan bagaimana model ini menafsirkan identitas homoseksual sebagai proses yang terus menerus dan diulang-ulang tentang artikulasi dan penerimaan, sesuatu dorongan terhadap wacana (*"incitement to discourse"*) yang memberikan kontribusi terhadap "wacana sebaliknya" (*"reverse discourse"*) tentang pergerakan hak azasi gay dan lesbian.⁷

Namun ketika istilah "gay" dan "lesbian" bergeser ke Indonesia, penyatuan seksualitas dan pengakuan tidak didahului maupun diikuti. Sementara wacana psikoanalitis telah menemukan jalannya ke Indonesia melalui psikologi akademis dan pop, tranlokasi yang di-media-massakan tentang konsep homoseksualitas ke Indonesia telah terlalu terpisah-pisah untuk wacana ini mempunyai peran pokok dalam pembentukan posisi-posisi subyek gay dan lesbi. Akibatnya, status ontologis dari subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi tidak bergantung pada pengakuan kepada bidang rumah, tempat kerja, atau Tuhan. Ditafsirkan tidak sebagai *"coming out"* tetapi dalam istilah "membuka diri" dan "menutupi diri," subyektivitas ini bersifat tambahan, bukannya bersifat pengganti. Kalau membuka diri kepadanya, tidak perlu mengimplikasikan menutup diri kepada yang lain. Dalam istilah Inggris *"closet"* secara etimologis berhubungan dengan kata sifat dan kata kerja *"close"* ("dekat," "menutupi"), namun apa yang diasumsi berlawanan terhadap *"closet"* adalah dunia secara umum. Tetapi untuk kaum gay dan lesbi Indonesia, menjadi terbuka atau tertutup pada umumnya terhadap dunia gay atau lesbi. Mengakui ke dunia lain dalam masyarakat biasanya tidak penting. Ketika lelaki gay berbicara tentang seseorang yang terbuka, mereka bicara tentang pergaulan di tempat ngeber, dan bukannya misalnya, apa mereka sudah memberitahu keluarganya atau teman kerjanya tentang homoseksualitas mereka. Yang kita temukan bukan epistemologi *"closet,"* tetapi epistemologi dunia kehidupan, di mana subyektivitas sehat bergantung tidak pada menyatukan bidang kehidupan segala macam, sehingga mempunyai identitas yang utuh dan tidak tergantung situasi, tetapi pada memisahkan bidang-bidang kehidupan dan memelihara batas mereka terhadap ancaman gosip dan pengetahuan. Adalah epistemologi ini, misalnya, yang membuat terpikirkan bahwa seorang lelaki gay bisa terbuka di dunia gay, dan juga menikah dengan perempuan di dunia "normal."

Seperti dengan praktik-praktik ngondhek, gagasan gay dan lesbi tentang membuka atau menutupi diri terhadap dunia gay atau lesbi, mungkin mengingatkan pada tulisan George Chauncey dan ilmuwan lain tentang sejarah homoseksualitas Barat (Chauncey 1994). Misalnya, pada awal abad duapuluhan di kota New York, istilah *"coming out,"* dipinjam dari kegiatan pesta untuk perempuan yang baru dewasa, berkesan membuka diri kepada suatu komunitas tertentu (yaitu pesta tersebut), bukan secara umum. Apalagi, banyak orang yang menganggap diri sebagai orang homoseksual waktu itu di New York menikah dan tidak merasa kawin bertentangan dengan identitas sebagai gay atau lesbian. Bagaimanapun juga,

saya tidak setuju pengertian teologis seakan-akan orang Indonesia merupakan pengikut sejarah dari Amerika ini, dan juga tidak setuju dengan bacaan strukturalis seakan-akan Indonesia kontemporer dan New York waktu itu dua-duanya menghadirkan dasar-dasar sama untuk diciptakan identitas gay dan lesbian. Pendapat-pendapat salah seperti ini tidak mungkin menjawab pertanyaan tentang bagaimana “kesamaan” dan “perbedaan” diukur dari awalnya. Subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi kontemporer secara dasar berbeda dengan subyektivitas-subyektivitas homoseksual orang Barat yang lebih dulu, tidak kurang karena mereka orang gay dan lesbi Indonesia biasanya membayangkan diri mereka sendiri berada dalam sebuah nusantara transnasional bersama orang-orang gay dan lesbian lain. Pentingnya, “suka yang sama” mereka telah dibentuk dalam konteks pascakolonial: nafsu tersebut men-seksualisasikan “persahabatan yang mendalam dan horisontal” yang diasosiasikan dengan nasionalisme (Anderson 1983:7).

Batasan Gay/Waria

Kebanyakan lelaki gay tidak pernah merasa bahwa mereka waria, walaupun mereka pada umumnya sudah terbiasa dengan adanya waria sejak kanak-kanak, dan mungkin telah disebut banci (waria) oleh anak-anak atau orang dewasa. Ini karena kebanyakan lelaki gay merasa kegayan mereka berdasarkan oleh “suka yang sama,” yaitu nafsu homoseksual, dan bukan hasrat untuk mengenakan pakaian perempuan atau semacam perasaan bahwa mereka berjiwa perempuan. Ada sekian lelaki gay yang mengatakan bahwa para waria sebetulnya orang gay yang terpaksa menjadi waria oleh karena norma-norma sosial. Walaupun mungkin pernah ada keadaan seperti itu, dengan adanya posisi subyek waria yang jauh lebih dikenal dibandingkan posisi subyek gay, waria sendiri menyatakan dengan cukup konsisten bahwa penempilan seperti perempuan dan berjiwa perempuanlah yang membuat seseorang menjadi waria, bukan “suka yang sama” yang merupakan ciri khas subyektivitas gay.

Namun begitu, banyak hubungan antara posisi-posisi subyek gay dan waria. Keduanya dianggap tergabung dengan orang yang bertubuh laki-laki, keduanya menjalankan praktik keperempuanan seperti *déndong*, dan di banyak bagian Indonesia mereka bersosialisasi satu sama lain sampai ada ungkapan yang sering muncul seperti “dunia gay waria” atau bahwa lelaki gay dan waria “menjadi satu.” Akibat dari hubungan ini, pernah ada laki-laki yang melihat diri mereka sebagai gay dan waria sekaligus. Kadang-kadang ada yang menganggap diri sebagai gay untuk beberapa bulan atau tahun, dan kemudian berganti menganggap diri sebagai waria untuk sekian waktu. Contohnya, kasus seorang lelaki gay dari Surabaya yang menulis bahwa dia menjadi seorang waria selama enam bulan, ketika dia tinggal di Kalimantan, karena teman-temannya di sana adalah waria, dan lebih mudah untuk menemukan pasangan seks laki-laki sebagai waria (Faisal 2003). Suatu malam saya sedang menonton pertunjukan waria bersama beberapa lelaki gay dan beberapa waria. Agung, seorang lelaki gay, memperkenalkan saya kepada Tina, seorang waria yang saya belum pernah bertemu, dan mengatakan bahwa “sebulan lalu dia *hémong* [gay], dia sekarang jadi waria.” Saya ber-

tanya kepada Tina mengapa dia berubah, dan dia menjawab "Saya jenuh menjadi gay. Kini di sini [sambil menunjuk ke alat kelaminnya] asli, dan di atas [menunjuk rias mukanya], spesial." Kasus ini, gender menunjukkan secara bercanda bagaimana menjadi waria merupakan suatu tambahan terhadap diri lelaki, bukannya menjadi gender ketiga.

Kadang-kadang para lelaki mengemukakan diri antara gay dan waria secara sehari-hari. Vera tidak biasa: dia waria, tetapi hampir selalu mengenakan pakaian lelaki dan menggunakan istilah "gay" di siang hari. Suatu hari saya bertanya kepada Vera apakah dia sudah berdandan seperti perempuan sejak minggu lalu, dan dia menjawab "Tidak, aku hanya menjadi waria sekali seminggu, aku suka kedua-duanya." Menurut dia, tidak ada gunanya menilai gay lebih penting daripada waria atau tidak: "aku sesuaikan diri."

Ketegangan tentang batas gay/waria bisa dilihat dalam selipan dari surat-surat yang ditulis ke majalah *GAYa Nusantara* sebagai jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan: Apakah pantas kalau lelaki gay dendong?⁸

"Gay dendong?" Silakan saja... sepanjang jangan sampai keterusan saja. [Lelaki gay] harus ingat, bahwa mereka itu diciptakan sebagai gay, dan bukan sebagai waria. Jadi kalau mau dendong, ya dendong saja, sesuai porsinya atau dalam konteks tertentu. Jangan sampai hal tersebut dijadikan atau dibawa sebagai hal yang sifatnya sehari-hari.

Jelas donk saya keberatan sekali bila kaum gay dendong. Namanya juga gay, jadi harus beratribut laki-laki dalam penampilan sehari-harinya. Meskipun mungkin ada beberapa gay yang bersifat feminin, tapi harus tetap beratribut laki-laki sehingga bisa dibedakan dengan kaum waria. Apalagi sering masyarakat luas salah kaprah dan menyamakan gay dengan waria, padahal sebenarnya itu berbeda sekali. Jadi kalau ada gay yang suka dendong, otomatis dia menunjukkan dan membenarkan pendapat masyarakat bahwa gay itu sama saja dengan waria.

"Gay dendong?" Silakan saja, nggak dilarang kok! Asalkan dendongnya cuma sekilas-sekilas saja, misalnya waktu naik pentas saat membawakan suatu tarian atau memainkan sebuah lakon dalam suatu drama/operet... asalkan dendongnya bukan buat nyebong [mencari lelaki], kalau yang beginian ini saya jelas nggak setuju. Mendingan nggak usah jadi gay, masuk saja ke organisasi waria.

Batas gay/waria bisa juga merupakan sumber kesenangan, bukan hanya kegelisahan. Bagi Vera, penggeseran di melewati batas gay/waria dialami sebagai kemampuan untuk menyesuaikan yang menyenangkan, karena adanya keuntungan mendapatkan seks dengan lelaki "normal" yang tidak mempunyai "suka yang sama." Kesenangan batas gay/waria juga diperlihatkan dalam sebuah tulisan semi-autobiografi yang ditulis untuk saya pada bulan Oktober 1997 oleh Yanto, seorang lelaki gay dari Surabaya yang menikah dengan perempuan; anak pertamanya telah lahir sebulan sebelumnya. Diberi judul "Boneka Dalam Kaca," tulisan tersebut mengungkapkan tentang sebuah hubungan kompleks di antara gender, seksualitas,

dan nafsu:

Saat aku menekuni duniaku sendiri sebagai gay, nampaknya yang saya alami biasa-biasa saja. Bahkan terkadang aku merasa jenuh dengan hal-hal yang itu-itu saja, tanpa ada sesuatu tantangan yang membuatku merasa ngeri, perasaan takut dan dalam bahaya. Entah karena sesuatu yang lain hingga aku ingin bertualang menjadi sesuatu lain yang tidak akan orang lain mau melakukan hal semacamku, memang ini saya pikir hal gila dan sifat yang sangat nekat sekali. Yang jelas ingin berpetualang sambil mempelajari suatu kehidupan malam yang lebih gelap lagi dan semakin kotor melebihi saat saya jadi gay.

Perlengkapan atribut dendong sudah saya siapkan dan tinggal memakai untuk memulai petualangan baruku. Dan saat sudah saya pakai saya sadar bahwa mulai kini aku bukan seorang gay lagi tapi WARIA. Aah... aku menikmati kecantikanku sendiri dalam kaca dan tinggal merubah aksen bicara serta cara jalanku. Em... ["em" dari "ember," bahasa gay untuk "hebat"] nampaknya lumayan yang hingga membuat aku tertawa sendiri, maka malam itu juga berangkatlah aku dengan temanku yang juga sama-sama merubah diri jadi waria.

Di sepanjang jalan aku tertunduk menahan gejolak perasaan malu saat ada orang lewat ketawa dan menggoda. Saya pikir inilah tantangan saya, dan sampai di tempat lokasi jalanan... Sudah satu jam lebih aku duduk di tepi trotoar yang lalu tanpa aku sadari sudah ada laki-laki duduk disebelahku—"Kamu cantik seperti boneka di balik kaca," katanya sambil memperhatikanku. Kuamati laki-laki tersebut, aah, gantengnya, putih, berkumis tipis dan masih muda. "Siapa namanya, Mas?" tanyaku sambil malu-malu. "Panggil saya Jono," jawabnya, yang membuat aku terpesona akan ketampanannya dan dari situ kita basa basi yang lalu Jono memintaku untuk melayaninya. Aku bingung dengan tempat mainnya yang lalu Jono mengajakku di semak-semak, nampaknya Jono orangnya spontan karena begitu pada tempatnya Jono membuka baju serta celananya. "Buka bajumu," kata Jono, yang membuatku tertegun melihat tubuhnya yang bersih dan berdada bidang. "Apa, tidak" jawabku menolak untuk membuka bajuku, namun begitu Jono tidak memaksa dan kitapun langsung bercumbu dan kencan...

Ah... begitu mudahnya mendapatkan laki-laki, seakan semudah saya membalikkan telapak tangan yang hingga membuatku krasan untuk melanjutkan petualangan ini, dan setiap malam minggu tiba aku merubah diriku jadi waria, dan dari petualanganku ini banyak kudapatkan seribu makna yang aku sendiri tidak bisa menjawabnya.

Cerita ini mengindikasikan tentang bagaimana batas gay/waria bisa menjadi tidak stabil, tetapi dalam hal penggeseran melewati batas antara gay dan waria, bukan penghapusan batasan tersebut. Suatu tema adalah bahwa kalau déndong dihubungkan dengan tempat-tempat seperti daerah bekerja seks atau tempat umum, bukannya terbatas acara hiburan, batas antara gay dan waria menjadi tidak jelas. Ketika boneka yang berias muka meninggalkan kotak displainya, batas antara gay dan waria bisa, untuk sekian orang, menjadi garis gender untuk dilanggar.

Sejak sekitar akhir tahun 1990an, istilah "gay waria" telah semakin muncul. Walau-

pun masih jarang, istilah untuk waria ini ternyata mengontologikan gay sehingga dianggap lebih dasar daripada waria, walaupun ada fakta bahwa waria merupakan istilah yang lebih dulu terciptakan dan lebih diketahui oleh masyarakat umum. Seandainya istilah "gay waria" ini menjadi lebih biasa, hal itu akan mencerminkan tentang semakin hadirnya konsep gay dalam budaya publik Indonesia, dan mungkin juga pengaruh wacana HIV/AIDS, di mana konsep "kehatan seksual lelaki" bercenderung untuk menganggap waria sebagai sejenis lelaki gay. Yang menarik adalah kalau istilah waria dan tomboi dikombinasikan dengan acuan pada perempuan maskulin, sebutannya biasanya "waria tomboi," bukan "tomboi waria," yang mencerminkan tentang bagaimana tetap ada ketidaktentuan, apakah tomboi merupakan sub-tipe lesbi atau suatu posisi subyek tersendiri.

Bahasa Gay dan Suara Nasional

Lelaki gay sering menekankan bahwa mereka memiliki cara berbicara di dunia gay yang berbeda dari cara berbicara di dunia "normal," yakni "bahasa gay." Lelaki gay tidak hanya memberitahu saya tentang adanya bahasa gay, tetapi dengan gembira mengajarkannya kepada saya. Saya juga mengamati mereka yang mengajarkan bahasa gay kepada lelaki Indonesia lain yang baru terjun ke dunia gay. Saya menggali "bahasa gay" ini (kadang-kadang disebut bahasa *béncong*) secara rinci di tulisan lain (Boellstorff 2007, bab 3). Di sini saya mengulas tentang bagaimana berbicara bahasa gay memberikan kontribusi terhadap pelaksanaan subyektivitas gay, dan hubungannya terhadap kebudayaan nasional.

Sampai kini, kondisi dasar terhadap eksistensi bahasa gay adalah bahwa walaupun beberapa istilah dipinjam dari bahasa-bahasa yang dietnolokalisasi seperti bahasa Jawa atau bahasa Bali, pada keseluruhan tingkat tata gramatika bahasa gay selalu berdasarkan pada bahasa Indonesia, yang merupakan bahasa rakyat. Bahasa gay merupakan cara berbicara yang secara sengaja berdasarkan wacana nasional. Kadang-kadang secara langsung lelaki gay berkomentar tentang sifat nasional bahasa gay, seperti dalam kasus Eddy, seorang lelaki gay etnis Bugis di Makassar, yang menekankan bahwa tidak ada bahasa gay Bugis, tetapi hanya ada bahasa gay Indonesia.

Kepentingan bahwa bahasa gay berdasarkan bahasa Indonesia merupakan konsekuensi dari posisi bahasa Indonesia dalam proyek pembangunan kebangsaan. Bahasa memainkan peran penting dalam usaha besar negara untuk membangun rasa nasionalisme di antara warga Hindia-Belanda jaman kolonial Belanda. Pada saat kemerdekaan pada akhir tahun 1940an, banyak di antara kelompok-kelompok ini berbagi sedikit lebih dengan pengalaman penjajahan sendiri, yang apalagi mempunyai keanekaragaman regional yang besar secara jarak waktunya dan intensitasnya. Sebuah ciri khas kebanyakan nasionalisme adalah keyakinan bahwa untuk menjadi modern dan asli, bangsa-bangsa perlu bahasa nasional (Anderson 1983). Apa yang akan menjadi bahasa ibu Indonesia? Bahasa Belanda jelas tidak akan memadai, bukan hanya karena terkait dengan pihak kolonial, tetapi juga karena pemerintah Belanda jaman kolonial tidak senang kalau orang selain orang Belanda berbahasa Belanda.

Seperti tercatat dalam Bab 1, pada saat kemerdekaan, setelah 350 tahun penjajahan Belanda, orang Indonesia yang bisa berbicara bahasa Belanda kurang dari 2 persen. Bahasa Jawa yang dipakai oleh hampir 40 persen “orang asli” tampak sebagai pilihan logis, tetapi masalahnya bahwa memilih salah satu bahasa daerah barangkali dianggap mengistimewakan suku tersebut.

Ditemukan satu solusi dalam bahasa Melayu, “bahasa dari istana dan desa-desa tertentu, walaupun bukan bahasa dari kelompok-kelompok terbesar di nusantara” (Siegel 1997:14), yakni *lingua franca* (bahasa perdagangan) dari Hindia-Belanda. Karena perdagangan pada abad-abad sebelumnya, di mana Melayu telah disebarkan tidak hanya di Hindia Belanda tetapi sampai jauh seperti ke Filipina, Jepang, Sri Lanka dan Madagaskar (J. Errington 1998:52), bahasa Melayu dianggap sebagai bahasa di mana yang ada tempat atau orang yang memilikinya. Suatu *lingua franca* seperti bahasa Melayu menghasilkan sesuatu yang “tidak betul-betul asing atau betul-betul domestik” (Siegel 1997:8–9), sesuatu yang “disulih-suarkan”:

Lingua franca di luar semua pemakainya, karena tidak ada yang merasa bahasa tersebut berasal dengan kelompok mereka. Bahasa itu berada hanya di antara kelompok-kelompoknya. Tentu saja, semua bahasa mengantarai kelompok-kelompok. Tetapi *lingua franca* selalu, secara alami, merupakan sebuah bahasa yang asing, baik bagi pengguna maupun bagi pendengarnya. Itu sebabnya *lingua franca* mempunyai potensi untuk mengubah “saya” dari bahasa asli ke dalam “saya” kedua, sebuah “saya” yang baru mulai dalam bentuk ganda yang lain, demikian juga dalam saya sendiri. (Siegel 1997:32)

Supaya bahasa Melayu dapat menjadi sebuah bahasa negara, perlu upaya untuk mengubah sebuah bahasa dominasi kolonial ke dalam sebuah bahasa kesatuan nasional, mengubah masyarakat plural (Furnivall 1944) sehingga menjadi sebuah bangsa melalui membentuk sebuah paradoks—suatu *lingua franca* yang asli. Karena jaman kolonial bahasa Melayu/Indonesia telah dibandingkan dengan bahasa-bahasa yang dianggap asli, sampai hari ini “ketidakaslannya secara dasar memungkinkan dan mewarnai tempatnya dalam proyek nasional Indonesia” (J. Errington 1998:3). Ada salah mengerti bahwa bahasa Indonesia merupakan sebuah bahasa yang diciptakan, padahal yang diciptakan adalah sebetulnya komunitas pembicaranya. Bahasa ini sering muncul dalam tata bahasa sebagai “Melayu/Indonesia”: garis miring yang secara simultan menghubungkan dan memisahkan *Melayu* dari *Indonesia* menandai penggeseran bukan hanya dalam tata bahasa tetapi dalam cara membayangkan komunitas—dari sebuah *lingua franca* perdagangan dan kolonialisme ke pandangan kenusantaraan, dari mana keaslian bangsa baru akan dibangunkan.

Penyebaran bahasa Indonesia memberikan kesaksian terhadap suksesnya usaha pendidikan Orde Baru: “[Bahasa Indonesia] sangat terikat dengan peruntungan Orde Baru, seperti nampak jelas dari salah satu keputusan pertama Soeharto: salah satu Inpres tahun 1965 yang memberikan mandat pembangunan dan tenaga sekolah dasar yang disupervisi pemerintah di seluruh negara, khususnya di daerah pedesaan” (J. Errington 1998:59). Aki-

batnya, “di antara pengaruh Orde Baru yang paling abadi di masyarakat Indonesia adalah kesuksesannya dalam menyebarkan kelIndonesiaan dengan dan melalui bahasa Indonesia” (J. Errington 1998:2). Kesuksesan perencanaan bahasa Indonesia telah dilihat sebagai “keajaiban lebih besar” dibandingkan dengan revitalisasi Hebrew: “Telah mengambil aura dari kebenaran yang ada, dipandang dan dialami sebagai pencapaian yang berakar dalam zaman purbakala dan meneruskan pada keabadian sebagai komponen kepribadian orang Indonesia” (Fishman 1978:227, 338).

Bagi para responden saya, bahasa Indonesia merupakan kenyataan kehidupan sehari-hari (J. Errington 2000:209). Semua responden saya berbicara bahasa Indonesia, demikian juga hampir 90 persen penduduk Indonesia, termasuk sekitar 15 persen yang berbahasa ibu Indonesia. Persentase ini terus meningkat, dan penggunaan bahasa Indonesia sebagai bahasa ibu semakin dihubungkan pada identitas kelas menengah (Hill 1996:208; Oetomo 1996b). Selama berdasawarsa, banyak orang Indonesia telah mengajarkan bahasa Indonesia, bukan bahasa daerah, kepada anak-anak mereka sebagai bahasa ibu (mis. Robinson 1989:32). Bahasa Indonesia merupakan bahasa penerimaan nasional (Keane 2003), dan bagi banyak orang bahasa Indonesia juga merupakan bahasa keakraban keluarga, bahasa cinta dan emosi. Bagi kebanyakan responden saya, bahasa Indonesia dipelajari sejak kecil, dan kadang-kadang bahasa tersebut merupakan satu-satunya bahasa yang mereka pakai. Kekuasaan abadi dari etnolokalitas dipertunjukkan oleh fakta bahwa adanya orang Indonesia yang hanya berbahasa Indonesia saja hampir tidak pernah diakui dalam literatur antropologis.

Sementara kaum gay Indonesia kadang-kadang mengatakan bahwa bahasa gay merupakan bahasa rahasia, pragmatika yang sebenarnya ternyata mencerminkan dengan lebih dekat ideologi kedua yang secara sengaja diungkapnya tentangnya: bahasa gay merupakan bahasa gaul. Beberapa fakta etnografis mengindikasikan bahwa bahasa gay bukanlah bahasa rahasia. Yang pertama adalah bahwa tidak semua lelaki gay tahu tentang bahasa gay. Tidak semua lelaki gay mengetahui tentang “rahasia” bahasa ini. Lelaki gay yang menghindari tempat-tempat gay (misalnya, berinteraksi hanya dengan teman dekatnya) mungkin hanya sedikit mengetahui tentang bahasa gay. Yang kedua, kalimat-kalimat yang secara keseluruhan dalam bahasa gay jarang ada. Bahasa gay biasanya dibentuk dengan hanya mengubah satu kata dalam kalimat, seperti dengan “lapar” dalam contoh di bawah ini.

Bahasa Indonesia baku: Saya sudah *lapar* dua jam

Bahasa gay: Saya sudah *lapangan* dua jam

Di sini *lapar* digantikan dengan *lapangan*. Namun ini membuat bahasa gay agak mudah bagi orang luar untuk diuraikan. Fakta bahwa biasanya hanya satu atau dua kata dalam sebuah kalimat diubah ke dalam bahasa gay—sering kata-kata yang tidak memberikan informasi sensitif—membuat ragu-ragu pendapat bahwa bahasa gay terutama bahasa rahasia.

Alasan ketiga mengapa ideologi “bahasa rahasia” nampaknya tidak memadai adalah bahwa bahasa gay biasanya dipakai di dunia gay, ketika orang luar tidak ada, misalnya di sebuah sudut yang sepi di sebuah taman, di kos seorang gay, atau di bangku di mal. Bahasa gay jarang dipakai dalam keadaan di mana orang-orang gay tercampur dengan orang-orang “normal” supaya orang “normal” tersebut tidak mengerti, apa yang dikatakan oleh orang-orang gay di sekitarnya. Bahasa gay biasanya bertindak tidak untuk membedakan, namun untuk menggolongkan. Ketika terjadi bahwa bahasa gay dipakai oleh orang-orang gay supaya orang “normal” tidak mengerti (misalnya, saya telah mendengarnya digunakan di sebuah bus, untuk mengomentari tentang lelaki yang ganteng), bahasa gay mungkin bisa untuk sementara menutupi isi tentang apa yang diucapkan, tetapi ucapan semacam itu aneh, sehingga membuat orang di sekitarnya lebih tertarik lagi. Akhirnya, bahasa gay tidak bisa berlaku sebagai bahasa rahasia karena semakin diangkat dan dimasukkan ke dalam dunia “normal” Indonesia. Sementara teman-teman dan keluarga sering tidak tahu bahwa seseorang adalah gay, lelaki gay kadang-kadang bisa secara terbuka menunjukkan bahwa dia gay dalam kehadiran kaum “normal” Indonesia, khususnya bila mereka bekerja di salon. Pergaulan ini membuat istilah-istilah bahasa gay menjadi bagian bahasa nasional, yaitu bahasa gaul masyarakat umum. Di dunia normal, jenis bahasa yang diciptakan dengan mengubah satu dua kata dalam sebuah kalimat ke dalam bahasa gay ternyata berkesan sebuah kebudayaan kemerdekaan publik Indonesia yang bebas keresmian. Tahun-tahun belakangan ini, penyebaran bahasa gay telah diperluas dengan masuknya istilah-istilah bahasa gay ke media massa.

Bahasa gay ternyata paling sering berfungsi untuk memberi rasa dunia gay dalam konteks di mana banyak lelaki gay bisa bergaul secara bebas di tempat-tempat umum seperti taman, tetapi hampir tidak mempunyai tempat-tempat resmi untuk mereka—tidak ada tempat khusus buat komunitas mereka sendiri selain sudut alun-alun, dan tidak ada penerimaan masyarakat di luar kolom gosip yang kadang-kadang muncul (dan sering mencaci maki). Di sini bahasa bekerja untuk membuat stabil hubungan sosial, menciptakan rasa kesamaan dan sosialitas bersama.

Sejak kisah Menara Babel, perbedaan sangat penting dalam pemahaman bahasa, dan juga telah lama sangat penting bagi pemahaman gaya. Ini telah dibuktikan oleh tulisan tentang ideologi bahasa yang menunjukkan pentingnya “ide-ide di mana para partisipan mengerti pemahaman linguistik mereka tentang *variasi* dan *perbedaan* di antara mereka, dan memetakan pemahaman tersebut kepada orang, acara, dan kegiatan yang signifikan bagi mereka” (Gal dan Irvine 1995:970, penekanan ditambahkan), dan dengan tulisan yang menunjukkan bagaimana variasi bahasa (*register*) “menganggap *perbedaan* norma bahasa sebagai lambang *perbedaan* dalam identitas, memakai bahasa untuk memberikan motivasi *perbedaan* dalam identitas sosial” (Agha 1998:168, penekanan ditambahkan). Tetapi bagaimana bahasa bisa membentuk tidak hanya perbedaan, tetapi juga penerimaan, di luar fakta tentang keanggotaan dalam suatu komunitas berbahasa yang sama? Ini merupakan satu pertanyaan kunci yang dimunculkan oleh bahasa gay, baik dalam penggunaannya dalam

dunia gay maupun dalam penggunaannya dalam kebudayaan populer.

Kaum gay Indonesia mungkin kelihatan seperti melambangkan perbedaan: mereka nampak terletak di luar norma-norma masyarakat Indonesia. Tetapi di dunia gay dan dunia "normal" keduanya, bahasa gay merupakan sebuah bahasa penerimaan, bukan sebagai bahasa hirarki atau jarak antara kelompok. "Penstereotipan sosial" (Hervey 1992:195; Agha 1998:168) yang muncul bersama dengan bahasa gay secara konsisten menunjuk pada penerimaan dalam kebudayaan nasional, bukan kebudayaan yang dietnolokalisasi (yaitu "adat"). Tidak ada kaum gay Indonesia yang berpikir bahwa konsep gay datang dari "tradisi" Jawa atau Bali, misalnya. Dan tidak ada kaum gay Indonesia yang berpikir bahwa ada orang-orang di luar Indonesia yang berbicara bahasa gay. Sementara bahasa gay tidak perlu dan tidak memadai terhadap subyektivitas gay, bahasa gay membuat konkrit tempat-tempat dunia gay, demikian juga sebagai rasa bahwa tempat-tempat ini berkaitan dalam jaringan nasional. Ketika kaum "normal" Indonesia menggunakan bahasa gay, mereka dilihat sebagai bergaya, bukan homoseks; bahasa gay menandai mereka bukan sebagai gay tetapi sebagai selaras dengan kebudayaan populer. Satu kemungkinannya adalah bahwa karakter "nasional" bahasa gay bisa dipisahkan dari asosiasi aslinya dengan homoseksualitas, karena subyektivitas gay begitu kuatnya terhubung dengan kebudayaan nasional.

Semakin mudahnya bahasa gay menggeser dari taman-taman dan tempat-tempat kehidupan gay lain ke kebudayaan populer Indonesia, memberi bukti bahwa bahasa tersebut sedang berubah dari sebuah "*genre register*," yaitu jenis bahasa yang dihubungkan dengan konteks, ke suatu "*social register*," yaitu jenis bahasa yang dihubungkan dengan "stereotip jenis kepribadian" (Hervey 1992:198). Yang diacukan oleh bahasa gay sedang bergeser dari "konteks penggunaan" ke "pengguna." Bahasa gay bisa mengacu dua bidang yang seakan-akan saling berlawanan: dunia kehidupan gay, yang sampai sekarang dijalankan secara rahasia, dan dunia kebudayaan populer yang dominan. Sifat yang dipunyai oleh keduanya adalah bahwa mereka merupakan dunia-dunia yang *nasional*. "Stereotip jenis kepribadian" yang terbentuk oleh bahasa gay belum tentu homoseksual, tetapi pasti nasional.

Nafsu kaum "normal" Indonesia dipahami untuk beroperasi melalui perbedaan—perempuan untuk laki-laki, dan laki-laki untuk perempuan. Nafsu "normal," waria, dan tomboi dimengerti sebagai nafsu yang "heterogender." Inilah yang kaum gay (dan lesbi) Indonesia dapat menawarkan kepada masyarakat Indonesia: hanya mereka saja yang menjalankan sebuah "suka sama" melalui nafsu homoseksnya, nafsu lelaki untuk lelaki dan perempuan untuk perempuan. Anehnya, hasrat untuk kesamaan ini ternyata ada kesamaan dengan "komunitas yang dibayangkan" oleh bangsa. Apa yang bocor dari bahasa gay kalau dipakai dalam bahasa nasional adalah rasa kesamaan, rasa identitas bersama yang melintasi pulau-pulau perbedaan. Bahasa gay kadang-kadang *mengacu* homoseksualitas, tetapi seperti gaya nusantara dari kaum gay dan lesbi Indonesia secara lebih umum, bahasa gay *menciptakan* penerimaan; inilah "gaya"-nya.

UJIAN KEPERCAYAAN

Bagi kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia, kepercayaan agama penting, tetapi segelintir dari mereka bisa atau berharap untuk menghubungkan kepercayaan tersebut dengan dunia gay atau lesbi (saya mendiskusikan tentang kaum gay Muslim secara lebih luas dalam Boellstorff 2007, Bab 4). Dalam Indonesia pascakolonial, agama selalu hadir, tidak pernah semata-mata hanya merupakan masalah kepercayaan personal. Agama dihubungkan dengan keluarga, masyarakat, dan negara, yakni dengan Pancasila yang meyakini adanya "Tuhan yang Maha Esa." Untuk mengerti peran agama dalam dunia-dunia gay dan lesbi, seharusnya membedakan doktrin yang resmi dari pengalaman keagamaan sehari-hari. Kaum gay dan lesbi Indonesia menemukan bidang agama disamakan dengan dunia "normal." Namun ketika mereka menjalankan hidupnya dalam dunia-dunia gay dan lesbi, orang-orang Indonesia ini tidak meninggalkan keyakinan mereka. Akibatnya, ada keperluan untuk menafsirkan pengalaman keagamaan gay dan lesbi dengan pendekatan yang sadar atas bagaimana doktrin melintas dan diinterpretasikan secara baru dalam konteks-konteks yang berbeda.

Dalam Islam, agama yang dianut oleh kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia, konsep sentral untuk mengorganisir seksualitas adalah pernikahan antara lelaki dan perempuan. Kalau ditanyakan secara langsung, kebanyakan orang Indonesia menjawab bahwa Islam tidak menyetujui hubungan seks antar lelaki atau antar perempuan. Namun pada praktiknya, secara bersejarah homoseksualitas belum terlalu dipedulikan dalam pemikiran Islamik Indonesia. Sementara pemikiran Islamik mengakui bahkan merayakan seksualitas perempuan, selama terkontrol dengan tepat, perempuan sering dipahami sebagai penerima seksualitas, bukannya pemrakarsa. Karena homoseksualitas dalam Islam cenderung didefinisikan sebagai penetrasi penis-anus, kurang jelas apa berbagai praktek erotis di antara perempuan patut disebut sebagai "seks." Banyak kaum lesbi Muslim menderita karena merasa berdosa. Namun perempuan lesbi di seluruh Indonesia menemukan caranya untuk hidup di antara keyakinan dan hasrat, bila tidak rekonsiliasi, dari tomboi yang berdoa di sisi lelaki dari mesjid sampai memutuskan bahwa hasrat mereka merupakan kehendak Tuhan (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:427, 122, 250).

Seperti kaum lesbi Muslim, kaum gay Muslim cenderung mempunyai satu dari dua pendapat sehubungan dengan seksualitas mereka. Salah satu ekstrim adalah mereka yang melihat seksualitas mereka sebagai dosa besar. Seorang gay Muslim di Bali, mengutip cerita tentang Lot, mengatakan: "Menjadi gay merupakan dosa besar dalam Islam, salah satu dosa yang tidak bisa diampuni." Walaupun begitu, kebanyakan responden gay Muslim saya tidak melihat bahwa menjadi gay sebagai dosa, atau memahaminya sebagai dosa kecil yang cepat diampuni Tuhan. Dasar pola pikiran lelaki ini adalah keyakinan dalam kemahakuasaan dan kemahatahuan Tuhan. Dengan tahu bahwa Tuhan tahu segalanya, bijaksana dan bermurah hati, kebanyakan gay Muslim Indonesia menyimpulkan bahwa mereka diciptakan menjadi gay oleh Tuhan, dan bahwa subyektivitas serta praktik seksual mereka bukanlah dosa. Menu-

rut pandangan ini, nafsu ditanamkan dalam masing-masing orang oleh Tuhan dan mewakili suatu kekuatan yang tidak bisa diingkari, yang tidak bisa disangkal. Pandangan tentang nafsu ini merupakan pandangan umum di antara orang Muslim Indonesia (Siegel 1969; S. Brenner 1998:149-157). Kaum gay dan lesbi Indonesia menghadapi ujian-ujian keyakinan ini sedangkan mereka menghadapi tantangan kehidupan mereka yang lain, dan melalui praktik-praktik kedirian, mereka menemukan cara untuk hidup di nusantara gay.

BAGIAN TIGA

Seksualitas dan Bangsa

Negara Pascakolonial dan Subyektivitas Gay dan Lesbi

HEGEMONI DAN SUBYEKTIVITAS

Gambaran yang berkuasa dan dominan dari dunia [mungkin] tidak langsung menentukan isi mental dari ... kepala-kepala dari kelas-kelas yang didominasi. Tetapi lingkaran pemikiran dominan mengakumulasi kekuasaan simbolik untuk memetakan atau mengklasifikasikan dunia bagi yang lain. Klasifikasinya memperoleh bukan hanya kekuasaan paksaan yang dominan terhadap cara-cara berpikir yang lain, tetapi juga kekuasaan terhadap kebiasaan. Gambaran yang berkuasa dan dominan bisa menjadi horizon apa yang dipercaya: pendapat tentang apa itu dunia dan bagaimana bekerjanya. —Stuart Hall, *“The Toad in the Garden”*

Bagian kedua dari buku ini meneliti tentang apa artinya menjadi gay atau lesbi dalam kehidupan sehari-hari. Dibangun dari bahan-bahan ini, dan juga dibangun dari diskusi sejarah, media massa, dan globalisasi di bagian 1, bab ini lebih meneorikan hubungan antara seksualitas dan bangsa. Di Indonesia pascakolonial tahun-tahun 1970an sampai 1990an, ketika posisi-posisi subyek gay dan lesbi terwujud, rezim Orde Baru yang otoriter memiliki sumberdaya untuk menentukan agendanya menuju tingkat yang lebih tinggi dibandingkan rezim Orde Lama Sukarno (1945–1969) yang digantikannya, atau rezim kolonial Jepang dan Belanda. Ketika itu orang-orang Indonesia melakukan perlawanan, dan masih terus berlanjut, terhadap kekuasaan negara ini. Yang menarik adalah bahwa perlawanan semacam itu sering mengambil bentuk transformasi, bukannya penolakan. Istilah-istilah “gay” dan “lesbi” mungkin disalah paham sebagai bukti bahwa kaum gay dan lesbi Indonesia mengidentifikasi dengan sebuah pergerakan global gay dan lesbian, jadi berdiri di luar wacana nasional. Namun nampaknya cukup jelas bahwa mereka ada secara mendalam dalam wacana itu. Mereka juga membayangkan hubungan global, walaupun ada fakta bahwa kaum gay dan lesbi Indonesia jarang pergi ke luar Indonesia atau bertemu kaum gay dan lesbian Barat.

Stuart Hall mencatat bahwa “ide yang berkuasa dapat mendominasi gambaran-gambaran lain tentang dunia sosial.”¹ Teori-teori ideologi cenderung untuk memandang pengaruh ini dalam istilah kembar: orang percaya pada ideologi tersebut sehingga menderita dari kesadaran yang salah, atau orang memandang ideologi tersebut seperti adanya dan menolaknya. Seseorang disambut, atau seseorang menolak (Althusser 1971). Teori-teori hegemoni, yang pada umumnya berdasarkan tulisan Antonio Gramsci (1891–1937), menawarkan kerangka kerja yang lebih bernuansa untuk menganalisis “cerita-cerita yang dilestarikan dengan cara-cara dominan tentang pemahaman, pengalaman, dan tingkah laku di dunia yang dipercayai seadanya, hampir tidak disadari” (Helmreich 1998:12). Dalam membangun teorinya tentang hegemoni pada tahun 1930an, Gramsci prihatin dengan ketidakmampuan Marxisme ortodoks untuk menjelaskan tentang kegagalan rakyat Eropa Timur dalam memberontak terhadap pemerintah-pemerintah mereka seperti Revolusi Rusia duapuluh tahun sebelumnya. Gramsci menempatkan kegagalan teoritis ini dalam “ekonomisme” Marxis

ortodoks yang “mengajukan pertanyaan: ‘siapa yang mengambil keuntungan langsung dari upaya di bawah pertimbangan,’ dan menjawab dengan sebaris alasan yang sederhana tetapi salah: mereka yang mengambil keuntungan langsung merupakan fraksi tertentu dari kelas yang berkuasa” (1971:166).

Sebagai jawaban, Gramsci memperhalus gagasan tentang hegemoni, yakni suatu istilah yang sudah digunakan dalam analisis Marxis pada saat itu. Gramsci tidak beranggapan bahwa kebanyakan masyarakat semata-mata dikontrol melalui paksaan fisik, sambil tentunya eksis (seperti pemerajaraan Gramsci pasti telah membuatnya jelas), Gramsci melihat paksaan fisik sebagai alat kekuasaan terakhir. Dia yakin bahwa kebanyakan masyarakat kontemporer diatur oleh suatu hegemoni yang difungsikan pertama dan terutama melalui “kepemimpinan”—mendapatkan persetujuan dari rakyat melalui kebudayaan. Persetujuan semacam ini tidak bisa diidentikkan dengan kesadaran yang palsu, karena membutuhkan kelonggaran; persetujuan semacam ini kurang lengkap dan tidak stabil secara bersejarah, mudah diserang dalam transformasi, khususnya kalau transformasi tersebut tidak mengancam secara langsung hegemoni itu sendiri. Bagi Gramsci, “hegemoni berlaku sebagai basis bagi reformulasi doktrin materialisme bersejarah, untuk membiarkan ruang bagi pengaruh terhadap ide-ide dan pengaruh kekuasaan berdasarkan kemauan manusia” (Kurtz 1996:108; lihat juga Crehan 2002:104). Satu cara di mana hegemoni berbeda dari ideologi adalah bahwa hegemoni cenderung dianggap benar secara tidak sengaja (Comaroff dan Comaroff 1991:25). Anggapan ini, seakan-akan hegemoni-hegemoni merupakan hal alami, adalah sejenis “naturalisasi” yang mungkin karena, berlawanan dengan isi tertentu ideologi (Althusser 1971:162), hegemoni “memanggil” orang-orang untuk serangkaian perdebatan. Ketidakspesifikan ini memberikan fleksibilitas dan dinamisme terhadap hegemoni—kita bisa memperdebatkannya sebagai anggota Golkar dan PDI tentang berbagai isu, tetapi yang lebih penting adalah serangkaian debat sendiri. Hegemoni mengizinkan, bahkan menuntut, keberagaman. Bila ideologi memberikan pakaian pada diri dari sebuah lemari tertentu, maka hegemoni merupakan sebuah gaya—suatu bentuk perintah bebas yang mengizinkan variasi di dalam sebuah “horison apa yang dipercaya.”²

Kaum gay dan lesbi Indonesia hanya menerima sedikit perhatian secara akademis, bukan hanya karena mereka tidak kelihatan dari pandangan skala yang dietnolokalisasikan, tetapi karena tidak ada wacana yang ternyata sesuai dengan keadaanya. Analisis saya berbeda dengan kebanyakan tulisan tentang seksualitas dan negara-bangsa, di mana saya menanyakan tentang bagaimana negara bisa membentuk posisi subyek seksual yang tidak diciptakan olehnya secara sengaja ataupun diciptakan olehnya melalui tekanan, yang diistilahkan Foucault sebagai “wacana sebaliknya” (“*reverse discourse*”; Foucault 1978). Dalam kasus orang-orang gay dan lesbi Indonesia, seksualitas—yang sering dianggap sebagai bidang kehidupan yang paling intim dan pribadi—dibentuk melalui wacana negara, tetapi tidak dalam cara yang sengaja atau sebagai jenis “kesadaran melawan” (“*oppositional discourse*”;

Sandoval 1991). Di Indonesia, "kekuasaan negara kurang ditunjukkan melalui paksaan atau intervensi ekonomi daripada dalam pembocoran lebih tenang melalui sekolah-sekolah, aula pertemuan desa, kantor birokrasi kecil, gereja, dan sebagainya" (Keane 1997:39). "Pembocoran" tidak langsung wacana nasional inilah yang diubah oleh kaum gay dan lesbi Indonesia melalui subyektivitas-subyektivitas seksual mereka.

Untuk menjelaskan lebih lanjut tentang bagaimana seksualitas dan bangsa ber-simpangan dalam subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi, perlu untuk menentukan elemen-elemen tentang wacana nasional apa yang paling relevan. Walaupun Pancasila yang dibentuk pada zaman Sukarno telah menjadi penting (Morfit 1981; Ramage 1995), prinsip-prinsip ini secara relatif abstrak. Bagi Orde Baru (dan rezim yang mengikutinya), dua elemen yang signifikan tentang wacana nasional yang membuat konkrit prinsip-prinsip kesatuan, moralitas, dan keadilan Pancasila adalah wawasan nusantara dan azas kekeluargaan.

Dalam bab sebelumnya saya sudah mulai bicara tentang pengaruh elemen-elemen wacana nasional ini—misalnya, gagasan "gaya nusantara" dan dinamika perkawinan "heteroseksual" gay dan lesbi. Kita bisa melakukan eksperimen pikiran, di mana posisi-posisi subyek gay dan lesbi telah terbentuk di bawah keadaan yang berbeda. Bagaimana bentuk dan ciri khas posisi-posisi subyek ini berbeda, seandainya posisi-posisi subyek tersebut dibangun di bawah pemerintahan Orde Lama yang berkuasa pada tahun 1945 sampai pertengahan tahun 1960an? Selama periode ini Sukarno berusaha membangun nasionalisme melalui hubungan yang jauh lebih menentang terhadap dunia di luar Indonesia. Penerimaan nasional dilaksanakan tidak melalui rubrik pembangunan (seperti jaman "Bapak" Soeharto), tetapi sebagai identitas nasional yang bersifat perlawanan. Dalam konteks seperti itu, mungkin orang Indonesia bahkan telah mewujudkan jenis-jenis homoseksualitas yang dietnolokalisasi. Namun ini tidak terjadi: posisi-posisi subyek gay dan lesbi tercipta di bawah hegemoni Orde Baru. Bagaimana hubungan kebetulan ini dengan artinya "gay" dan "lesbi?"

WAWASAN NUSANTARA

Saya menggunakan [istilah "nusantara"] hanya sekali, dan itu adalah untuk menunjuk, melalui judul tulisan Solzhenitsyn, nusantara penjara: cara di mana sebuah bentuk sistem hukuman secara fisik disebarkan, namun juga mencakup keseluruhan masyarakat.

—Michael Foucault, *Questions on Geography*

Melalui seluruh periode kolonial, para intelektual dan pemimpin politik berjuang untuk mendefinisikan suatu entitas sosial dan politik yang akan menentang pemerintahan Belanda. Inilah merupakan ide baru yang mendebarkan: "nasionalisme Indonesia, ide yang didapatkan dari orang Eropa bahwa rakyat asli yang beragam dari wilayah tersebut, yang dulu disebut Hindia-Belanda, dapat dianggap sebagai terdiri dari satu bangsa dan berhak untuk merdeka dan mempunyai negara sendiri, sebagai gerakan politik berada hanya dari dasawarsa pertama atau kedua dari abad kedupuluh" (Liddle 1988:4). Jauh dari kepastian bahwa entitas

kolonial “Hindia Timur Belanda” akan digantikan oleh sebuah entitas dengan batas identik, bukannya sejumlah negara yang lebih kecil. Itu merupakan pertanyaan tentang kesamaan dan perbedaan: apa yang dipunyai bersama semua anggota nusantara yang sangat besar ini untuk mengimbangi perbedaan dalam hal suku, bahasa, agama, kekayaan, pengalaman kolonial, dan kebudayaan? Bagaimana bangsa baru tersebut dapat menyatukan “masyarakat yang dibayangkan” berdasarkan “persahabatan yang luas dan horisontal” (Anderson 1983), dengan adanya sejarah regional tentang “memakai gambaran-gambaran spasial untuk melegitimasi sistem politik dan otoritas spiritual” (Kuipers 1998:8–9)?³ Dalam hal inilah gagasan tentang “Indonesia” telah merupakan warisan terbesar kolonial, seperti banyak negara-bangsa pascakolonial yang lain. Dengan mengubah wawasan kolonial tentang “Hindia Timur” ke dalam sesuatu yang dianggap asli, negara menginterpretasikan kembali sehingga penduduk “Nusantara Melayu” (Wallace 1962) dijadikan *warga* nusantara Indonesia. Ini merupakan sebuah pertanyaan penerimaan, tetapi di mana penerimaan nasional dalam demokrasi multikultural liberal biasanya dianggap sebagai penerimaan perbedaan (Povinelli 2002:17), dari awal wacana nasional Indonesia juga menganggap pengakuan melalui kesamaan. Selama dasawarsa-dasawarsa terakhir pemerintahan kolonial, pandangan tentang sebuah bangsa, di mana perbedaan akan menjadi syarat bagi kesamaan—seperti pulau-pulau yang diperlukan untuk membentuk sebuah nusantara—semakin diresmikan. Salah satu saat penting adalah Kongres Pemuda pada tahun 1928. Dalam pertemuan ini, “kaum terpelajar penduduk asli yang terdiri dari berbagai suku dan berpendidikan Belanda... menamakan kembali bahasa Melayu sebagai bahasa Indonesia, bahasa yang akan menjadi bahasa bangsa. “Sumpah Pemuda” yang terkenal masih diulang dalam peringatannya setiap tahun di seluruh negeri; sumpah itu memberikan pengakuan umum dan formal tentang satu bangsa, satu bahasa, dan satu nusa” (J. Errington 1998:52).

Penggunaan kata “nusa” untuk bangsa kesatuan menunjukkan rekursivitas tentang apa yang akan menjadi wawasan nusantara: pulau-pulau merupakan nusantara nasional, tetapi di tingkat lain, Indonesia sendiri merupakan satu pulau dalam sebuah nusantara global terdiri dari negara-bangsa. Istilah nusantara (yang bisa digunakan sebagai istilah sehari-hari untuk Indonesia sendiri) mengombinasikan “nusa” dengan “antara,” yang dalam bahasa Sansekerta berarti “lain” (R. Jones 1973:93). Istilah “nusantara” telah ditanggapi pada prasasti tembaga dari tahun 1305 (Avé 1989:230), tetapi istilah ini tidak sentral terhadap gerakan antikolonial. Istilah “nusantara” pertama kali telah digunakan dalam artian modernnya pada tahun 1920an oleh beberapa tokoh Belanda, termasuk Brandes dan E. F. Douwes Dekker (R. Jones 1973:94). Kemudian setelah itu dipakai oleh Ki Hadjar Dewantara, seorang tokoh nasional penting dan pendiri sekolah Taman Siswa (Avé 1989:231), tetapi istilah “nusantara” tidak ada di manapun dalam konstitusi tahun 1945.⁴ Wawasan nusantara mulai dielaborasi dan dilaksanakan sebagai elemen dasar dari wacana negara pada era pascakolonial, dalam konteks pertikaian internasional terhadap batas maritim. Dalam Konferensi Hukum Laut Internasional Pertama yang diselenggarakan di Geneva pada bulan Desember 1957, negara Indonesia menuntut bahwa batasnya tidak terbatas pada jarak tertentu dari pantai

masing-masing pulau, seperti norma internasional (dan seperti Indonesia telah mewarisi dari pemerintah kolonial Belanda), namun harus memasukkan semua perairan “di dalam” nusantara (lihat gambar 7-1 dan 7-2).⁵ Permohonan Indonesia dikabulkan, dan Konferensi Hukum Laut Internasional Kedua yang diselenggarakan pada tahun 1960 mengakui gagasan “negara nusantara” dan sekaligus mengakui wawasan nusantara. Wawasan nusantara mengambil bentuk terakhir hanya pada bulan Maret 1973,⁶ dan peta Indonesia yang dilengkapi dengan wawasan nusantara diperkenalkan secara formal pada tanggal 2 Mei 1984, di tengah era Orde Baru.⁷

Sejak tahun 1970an, wawasan nusantara telah disebarakan secara resmi oleh negara—khususnya oleh militer—sebagai wawasan *kebudayaan* di mana kesamaan mencakupi perbedaan. Wawasan tersebut merupakan suatu cara untuk menganggap diri secara yang dietnolokalisasikan dan secara nasional keduanya—misalnya, sebagai orang Makassar dan orang Indonesia, atau orang Sunda dan orang Indonesia. Elemen inti dari proyek ini adalah mengakarkan wawasan nusantara dalam sejarah supaya bisa mengklaim seakan-akan wawasan tersebut “asli.” Dalam melakukan hal tersebut, wacana ini berusaha menempa sebuah subyek-warga yang kediriannya berkaitan dengan kebudayaan *nasional* sebanyak ataupun lebih banyak daripada kebudayaan yang dietnolokalisasikan. Jadi, Mochtar Kusumaatmadja, menteri luar negeri yang menjabat dari tahun 1979 sampai 1988, menyatakan “tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa [melalui wawasan nusantara]... upaya atau perjalanan bangsa Indonesia menuju penemuan *kembali* subyektivitasnya sendiri telah dilakukan” (1982:25, penekanan ditambahkan). Jendral Benny Moerdani, salah satu tokoh terkuat dalam Orde Baru, menyatakan bahwa wawasan nusantara bisa ditemukan tidak hanya dalam sumpah Raja Syailendra dari kerajaan Sriwijaya di Sumatra tahun 686, tetapi dalam “sumpah palapa” Gajah Mada pada abad 15, yang merupakan kepala menteri terkenal kerajaan Majapahit di Jawa (Moerdani 1986:3–36). Tidak jelas sampai di mana pulau-pulau Gajah Mada diacu. Garis relevan dari sumpah ini adalah (dalam bahasa Jawa): *Lamun buwus*



Gambar 7-1.
Batas Indonesia sebelum masuknya wawasan nusantara, yang diwariskan dari hukum kolonial tahun 1939. Dari Lembaga Ketahanan Nasional (1995:16).

Gambar 7-2.
Batas Indonesia setelah
masuknya wawasan nusanta
pada bulan Desember
1957. Lembaga Ketahanan
Nasional (1995:17).

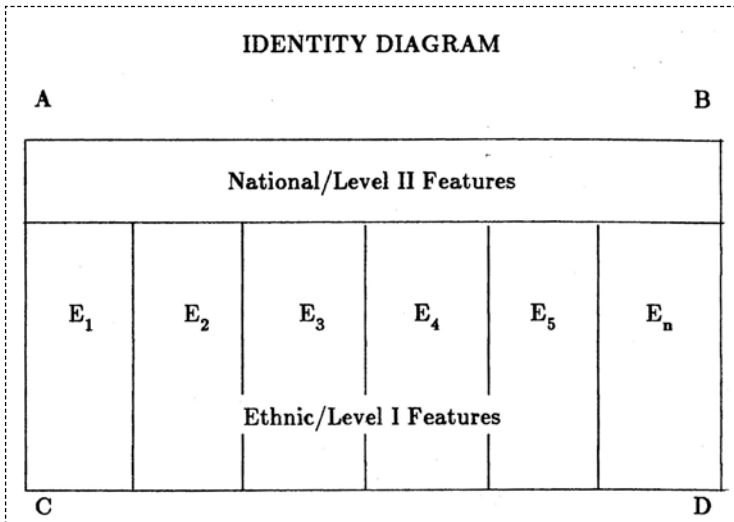


kalah Nusantara/Insun amukti pala, lamun kalah (Sekali saya telah menaklukkan Nusantara, hanya kemudian saya akan beristirahat) [Sudibyo 1991; juga lihat Avé 1989:230; R. Jones 1973:93–94].

Melalui upaya birokrasi dan pejabat negara, termasuk tidak hanya Kusumaatmadja dan Moerdani, tetapi juga Jendral Ali Moertopo, yang merupakan salah satu tokoh paling berkuasa pada zaman Orde Baru, “gagasan kebudayaan nusantara telah menjadi perlengkapan dasar bagi bangsa yang bersatu, sebagai satu gagasan utama yang telah memungkinkan untuk memungkinkan kelanjutan subyek nasional di sepanjang Sejarah” (Acciaoli 2001:12). Dalam pengertian ini, “negara” dan “nusantara” menyatu untuk mendefinisikan keunikan orang Indonesia—apa yang pada tahun 1959 sudah diidentifikasi oleh Sukarno sebagai “kepribadian bangsa” (Bourchier 1997:157). Di dalam yang dinamakan dalam lagu kebangsaan sebagai “tanah air kita,” yaitu “nusantara kita,” orang-orang Indonesia katanya mewarisi “pandangan satu” dari nenek moyang mereka (Moerdani 1986:36). Indonesia dipahami menjadi sebuah kebudayaan tunggal di mana kesamaan lebih penting, pokok, dan bermakna daripada perbedaan, sebuah kebudayaan kesatuan yang akan membuat orang Indonesia mampu secara selektif menerima atau menolak pengaruh-pengaruh global. Jadi, masa depan pascakolonial Indonesia, di mana wawasan nusantara akan menjadi “jembatan” yang memasuki global ke dalam nasional, bisa dijelaskan sebagai “zaman nusantara” (Rustam 1986:78). Sering tulisan-tulisan resmi tentang wawasan nusantara menyimpulkannya sebagai “cara pandang bangsa Indonesia,” yaitu gaya pikiran nasional (Sudibyo 1991:2).

Foucault (1978) melihat konsep nusantara secara represif. Namun pemahamannya tentang kekuasaan sebagai produktif dan “kapiler”—yang disebarluaskan dalam perilaku sehari-hari, bukan hanya dalam ideologi resmi saja—mengusulkan bahwa wawasan nusantara bisa rentan terhadap transformasi. Dengan mengganggu pengertian biasa tentang ke-

samaa dan perbedaan, wawasan nusantara juga bisa digunakan untuk mempermasalahkan pemahaman awam tentang “luar” dan “dalam.” Ideologi negara tidak pernah tanpa ada kontradiksi. Wawasan nusantara mengimplikasikan bahwa semua kawasan memiliki status setara, tetapi superioritas politik dan ekonomi yang nyata tentang Jawa (khususnya Jakarta, ibu kota) mengingatkan mode kedaulatan kolonial dan prakolonial, ketika istana yang berkuasa merupakan “poros dunia” atau “paku buana” (Anderson 1990:41). Namun, salah satu model yang paling dikenal bagi kedaulatan dan penerimaan nasional dalam Indonesia pascakolonial tidak berdasarkan poros dan pinggir. Inilah Taman Mini, hasil gagasan istri Soeharto setelah mengunjungi Disneyland, dengan paviliun-paviliun budaya bagi masing-masing provinsi, yang mengelilingi sebuah danau dengan pulau-pulau kecil yang mirip nusantara Indonesia. Taman ini telah menarik perhatian (mis. Pemberton 1994) karena mencontohkan tentang bagaimana negara menggunakan perbedaan. Wawasan nusantara tidak hanya memberikan toleransi, tetapi *t* perbedaan sebagai bahan mentah yang digunakan oleh bangsa untuk membuat “persatuan.” Dengan mengetnolokalisasi perbedaan ini, negara mengklaim bahwa perbedaan ini asli, sesuatu yang berada sebelum jaman kolonial dan pascakolonial.



Gambar 7–3. Bangsa merangkul etnolokal. Abas (1987:149).

Wawasan nusantara mudah digambarkan sebagai garis konseptual yang mengelilingi seluruh pulau-pulau Indonesia. Wawasan nusantara juga muncul dalam representasi skematis seperti “diagram identitas,” yang muncul dalam sebuah karya tentang kebijakan bahasa dengan penjelasan bahwa: “bujur sangkar ABCD menyertakan semua sifat yang merupakan identitas nasional dan etnis keduanya, dan mengidentifikasi mereka sebagai sebuah kesatuan sosio-kultural dan politis” (Abas 1987:149; gb. 7–3). Dengan menyebarkan

perbedaan melalui wawasan nusantara, negara mendapat legitimasi. Negara bisa dianggap sebagai kesamaan yang dibutuhkan oleh perbedaan untuk merupakan “perbedaan”: “wawasan nusantara menggambarkan, dalam bentuk abstrak maupun material, penyatuan negara-bangsa kenusantaraan sebagai sebuah organisme yang utuh... yang menekankan kesatuan di atas desentralisasi” (van Langenberg 1990:124; lihat juga Fletcher 1994). Seperti artian motto nasional “Bhinneka Tunggal Ika,” kesatuan *dalam* keanekaragaman, satu *atas* yang banyak. Kesamaan sudah lama merupakan pendekatan dari otoriterisme negara pascakolonial, tetapi juga dari perasaan nasionalisme yang sangat mendalam dan jelas bagi banyak orang Indonesia. Sementara orang Indonesia pada umumnya tidak percaya secara langsung wawasan nusantara, dan mampu mengkritiknya, wawasan nusantara tetap hegemonik: didukung oleh kekuasaan negara, mendominasi pikiran sehari-hari dan berperan pokok dalam menentukan batasan apa yang dapat diperdebatkan. Misalnya, wawasan nusantara mempengaruhi gagasan-gagasan “tradisi” dan “otonomi daerah” yang sangat terkait dengan politik kontemporer tentang hak-hak pribumi di Indonesia, dengan fokus mereka pada pengakuan (Li 2003). Bahwa hegemoni negara Indonesia tidak pernah stabil atau lengkap tidak meniadakan kekuasaannya: hal tersebut menciptakan ruang bagi improvisasi dan transformasi—untuk penyuluh-suaraan—di mana posisi-posisi subyek gay dan lesbi merupakan contoh-contoh utama.

AZAS KEKELUARGAAN

Sejarah ide politik sebenarnya dimulai dengan asumsi bahwa kekeluargaan berdasarkan darah merupakan alasan satu-satunya tentang komunitas dalam fungsi politik... tetapi yang disebutkan sebagai keluarga di sini bukanlah betul-betul keluarga yang dimengerti dalam dunia modern. —Henry Maine, *Ancient Law*

Negara-negara pascakolonial pada umumnya membenarkan kedaulatan mereka dengan mengklaim hubungan organik terhadap rakyat jelata, sebuah hubungan yang tidak dimiliki oleh kekuasaan kolonial, bahkan ketika negara-negara pascakolonial biasanya memakai batas-batas fisik yang diwarisi dari rezim-rezim kolonial. Foucault berbicara tentang Eropa ketika dia mengklaim bahwa secara bersejarah “[keluarga] menghilang sebagai model pemerintahan, kecuali untuk sejumlah tertentu dari tema-tema peninggalan yang bersifat keagamaan atau moral” (1991:99); ibarat keluarga tetap sangat penting bagi banyak pemerintahan modern. Nasionalisme telah menjadi sebuah “proses penormalan di mana kolektivitas modern dibayangkan sebagai homogen secara etnis dan pada dasarnya maskulin, dan bergantung pada konstruksi secara dasar sesuatu yang luar, yang tidak termasuk keanggotaan kolektivitas tersebut” (Bunzl 2004:13). Dalam konteks orang Austria yang diteliti oleh Bunzl, “orang-orang homoseksual menjadi pemain utama dalam drama sosial modernitas. Dianggap sebagai selalu di luar batas kehormatan dan penerimaan, kehinaan mereka memberikan

pertalian terhadap fiksi kebangsaan Austria" (13). Dalam kasus Indonesia, kita tidak menemukan pergerakan hak azasi homoseksual yang sudah berjalan selama seratus tahun (seperti di Austria), demikian juga kita tidak menemukan fokus eksplisit terhadap homoseksualitas sebagai penyakit sosial. Namun sementara kaum gay dan lesbi Indonesia tidak "diciptakan" secara langsung oleh negara Indonesia, mereka sangat merupakan kelompok di luar penerimaan negara yang berfungsi untuk menentukan, siapa warga negara yang baik.

Persis ketika negara-negara pascakolonial menetapkan batas-batas kolonial, jadi ibarat keluarga ini biasanya mengaslikan gagasan keluarga inti kelas-menengah yang sebetulnya tercipta untuk pertama kali oleh pihak kolonial (Chatterjee 1993; Stoler 2002b). Secara bersejarah, kehidupan perkawinan dan keluarga di Indonesia melibatkan hubungan antara kelompok-kelompok sosial, bukan hanya suami dan istri; akibatnya, "retorika emosi dan pengalaman pribadi digabungkan dengan hubungan perkawinan dan seksual bisa menjadi idiom kuat untuk berbicara tentang diri dalam konteks kelompok sosial, kategori, dan hubungan" (Kuipers 1998:44). Ide bahwa kekeluargaan merupakan dasar menjadi orang Indonesia kembali pada periode awal nasionalisme (Bourchier 1997) dan "menemukan ekspresi kelembagaan pertama pada tahun 1920an dalam pendirian gerakan pendidikan nasional Taman Siswa [yang didirikan oleh Ki Hadjar Dewantara], yang menyatakan pertama kali tentang ide bahwa pemerintah sebuah organisasi harus berdasarkan oleh ikatan kekeluargaan, [memberikan] model yang jelas bagi bentuk organisasi-organisasi Indonesia di masa depan" (Shiraishi 1997:82; juga lihat K. Dewantara 1959:10-16). Jadi, Ki Hadjar Dewantara memainkan peran penting dalam membentuk wawasan nusantara dan azas kekeluargaan dua-duanya. Bersama Dewantara, tokoh-tokoh awal nasionalis lain seperti Sukarno, Hatta, dan Supomo membantu mewujudkan azas kekeluargaan sebagai konsep pokok tentang apa arti "orang Indonesia" (Reeve 1985). Seperti wawasan nusantara, azas kekeluargaan menjadi lebih kuat dalam jaman pascakolonial: "Setelah kemerdekaan Indonesia, ideologi keluarga digunakan dalam praktek pendidikan dalam cara yang berbeda: semua orang Indonesia dijadikan bagian dari sebuah keluarga, di mana pemerintah Indonesia merupakan orangtua dan para siswa merupakan anak" (Kuipers 1998:137).

Ketika berakhirnya Orde Lama, "dalam cara kelipatan seksualitas telah menjadi sebuah idiom dasar dari mana identitas nasional diartikulasikan, ketidaksetujuan dalam negara dinyatakan atau diredakan, dan konflik-konflik internasional didefinisikan dan dilaksanakan" (Dwyer 2000:38). Walaupun begitu, dalam Orde Baru (bukan Orde Lama) bahwa azas kekeluargaan dikedepankan sebagai prinsip pemerintahan: "Jelas bahwa salah satu alasan [Orde Baru] bertahan luar biasa lama... adalah kemampuannya untuk memasukkan diri secara mendalam di bidang domestik terhadap seluruh masyarakat Indonesia" (S. Brenner 1998:226; juga lihat Chapman 1996). Konsep azas kekeluargaan "memiliki kehadiran ideologis yang kuat dan meresap dalam Indonesia modern. Hal tersebut diabadikan dalam konstitusi 1945, dan bahasa tentang keluarga tidak dapat terpisahkan dari bahasa politik Orde Baru Indonesia" (Shiraishi 1997:81). Juga waktu Orde Baru bahwa ide tentang Indonesia sebagai "negara kekeluargaan" untuk pertama kali diucapkan oleh para pejabat negara (Bourchier

1997:170). Azas kekeluargaan ditanamkan melalui sistem pendidikan umum, di mana “pelajaran sekolah secara linguistik membangun sebuah model tunggal keluarga” (Shiraishi 1997:131). Akibatnya, “keluarga tradisional kini dianggap formalitas saja, sementara keluarga Indonesia ada efek pemerintah, sehingga memperoleh legitimasinya dan bentuknya dari luar dirinya” (Siegel 1998:87). Yang penting bukan hanya bapakisme (paternalisme) atau konsep “Ibuisme Negara” yang didiskusikan dalam Bab 4, tetapi heteronormativitas yang menyatu “bapak” dan “ibu” untuk menghasilkan keluarga modern sebagai unit dasar negara.

Keluarga berencana (KB) telah menjadi sangat penting terhadap penyebaran azas kekeluargaan heteronormatif ini. Pada bulan Juni 1970, pada awal kekuasaannya, Soeharto mendirikan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN). Dari sejak awal, KB digunakan untuk membedakan antara Orde Baru dengan pemerintahan sebelumnya: program KB tersebut “menandakan pembalikan kebijakan tentang pro-kelahiran yang kuat, yang telah diwariskan dari pemerintahan sebelumnya, yang telah menganggap kontrasepsi hampir sama dengan tindakan kriminal” (BKKBN 1999:5). Lain dengan anggapan pro-kelahiran Orde Lama ini (Dwyer 2000:36), diinterpretasikan sebagai tidak bertanggung jawab oleh Orde Baru, Orde Baru sendiri mengumumkan keinginan untuk mengontrol dan mengelola keluarga-keluarga, dan modernitas dan kemakmuran keluarga-keluarga ini, bukan jumlah mereka belaka, yang akan merupakan kemajuan di mata Orde Baru. Seperti yang dideklarasikan oleh Soeharto pada tahun 1993, “keluarga-keluarga Indonesia harus menjadi tempat bagi pembangunan bangsa” (BKKBN 1999:26). Jadi, “Program KB bisa dilihat sebagai bagian dari sebuah proyek redefinisi dari kebudayaan politik Indonesia, di mana massa rakyat mau menerima hak yang dinyatakan oleh negara untuk mengintervensi dalam masyarakat sipil, demikian juga dalam kehidupan politik. Ini merupakan bagian penting dari rencana negara mewujudkan masyarakat baru yang mencerminkan visi Orde Baru tentang kekeluargaan, dengan negara yang dapat posisi sebagai otoritas paternalistis” (Robinson 1989:30–31).

Kunci kesuksesan KB adalah menyebarkan gagasan seksualitas “normal.” Orang-orang yang tunduk terhadap program KB dikenal sebagai “akseptor”; penerimaan “pemindahan tanggung jawab” bagi KB dari negara kepada individu membantu orang-orang tersebut menjadi “normal” (Warwick 1986:455). Terutama melalui pendefinisian “normal,” bukannya apa yang “menyimpang,” bahwa negara Indonesia telah menghubungkan seksualitas dan bangsa (Dwyer 2000:28). Diharapkan oleh negara bahwa seksualitas dan bangsa akan disatukan dalam keluarga heteronormatif jenis tertentu: lelaki sebagai kepala keluarga, istri yang mungkin bekerja tetapi selalu mengambil peran utama sebagai istri dan ibu, dan dua anak. Keluarga ini akhirnya menyimbolkan stabilitas dan kesatuan tatanan sosial.

Seperti didiskusikan dalam Bab 4, ini merupakan seksualitas yang dibentuk melalui gagasan dari pilihan dan cinta. Hal itu bisa dipengarui oleh wacana-wacana global—*Valentine’s Day*, misalnya, telah menjadi acara populer untuk merayakan seksualitas “normal”—namun heteroseksualitas ini juga pada umumnya dilihat sebagai sesuatu yang “asli Indonesia.” Sementara secara harafiah “berpakaihan” dengan tradisi (lihat gambar 7–6), keasliannya datang dari hubungannya dengan bangsa: “Tujuan memelihara kesatuan nasional, diperangi dan

dimenangkan oleh pemuda pada tahun 1920an, berlangsung sampai saat ini sebagai tujuan umum oleh kehidupan negara sebagai sebuah bangsa—yakni suatu tujuan yang dilabuhkan pada pemeliharaan keluarga sebagai dasar masyarakat yang kuat” (BKKBN 1999:20).

Ini merupakan paradoks pascakolonialitas Indonesia: “Keaslian tidak tumbuh, namun sebaliknya harus dibangun sebagai kualitas unik yang akan bertahan sepanjang waktu, tanpa menghiraukan waktu” (Pemberton 1994:159). Tidak mengikuti KB diartikan sama dengan mengingkari penerimaan nasional. Jadi, kelompok-kelompok sosial yang terpinggirkan, seperti etnis Tionghoa, bisa digambarkan sebagai melawan KB (Departemen Dalam Negeri 1974:37; juga lihat Butt 2001). Misalnya ketika seorang lelaki gay di Makassar mengatakan bahwa satu alasan bahwa dia menikahi seorang perempuan adalah “karena dalam budaya Indonesia keluarga merupakan kebahagiaan tersendiri,” gagasan “budaya Indonesia” yang dia memakai bukanlah di luar wacana negara. Melalui “tontonan” KB, “negara Indonesia segera menawarkan versi yang menarik tentang nasionalisme dan seksualitas, serta meletakkan diri sebagai pencipta representasi nasional. Dengan memberikan tontonan ini, negara berusaha untuk menanamkan sebuah rezim, di mana rakyat memonitor diri mereka sendiri serta tingkah laku seksual mereka untuk menyesuaikan diri dengan pertunjukan umum tentang ‘kenormalan’ seksual” (Dwyer 2000:41).

Pada tahun 1980an azas kekeluargaan telah menjadi cara dasar dari mana negara Orde Baru mengungkapkan gagasannya tentang pembangunan: keluarga inti, bukan penduduk secara individu, yang dianggap sebagai unit terkecil dari bangsa (Suryakusuma 1996:95–97). Penduduk yang ideal menjawab segala hal dari separatisme daerah sampai pendidikan HIV “secara kekeluargaan” (antara lain, istilah ini menyiratkan tentang penyelesaian pertikaian tanpa mengambil jalan hukum): “Keluarga... menyandang beban berat dalam transformasi penduduk Indonesia ke dalam penduduk ‘modern’ dari negara-bangsa” (S. Brenner 1998:228). Konsep keluarga ini tidaklah mencerminkan keadaan, tetapi berfungsi secara normatif. Konsep ini telah “ditujukan tidak pada perwakilan secara akurat berbagai entitas sosial yang kita sebut keluarga, tetapi pada menghadirkan sebuah model yang semua keluarga seharusnya berusaha menandingi, ditujukan pada tujuan yang selalu melampaui batasan keluarga itu sendiri” (S. Brenner 1998:228).

Ketika negara Indonesia mendeklarasikan bahwa keluarga merupakan unit terkecil bangsa, negara tersebut bermaksud memiliki sejenis khusus keluarga, dengan karakteristik gender dan kelas tertentu: keluarga penduduk ideal bukanlah keluarga luas “tradisional” tetapi keluarga inti yang modern, heteroseksual, dan paternalistik (gb. 7–4, 7–5); inilah keluarga kelas menengah yang, antara lain, berdasarkan wacana konsumerisme (lihat Bab 4). Dalam banyak pemahaman di seluruh dunia, kelas menengah “menduduki posisi genting sekitar dua rangkaian” (Liechty 2003:7)—di antara yang miskin dan kaya, di satu sisi, dan di sisi lain tradisi dan modernitas. Dalam hal Indonesia saya akan menambahkan tambahan rangkaian ketiga: kelas menengah mendudukkan suatu ruang nasional, di antara lokal dan global. Kaum gay dan lesbi Indonesia berada pada persimpangan ketiga rangkaian ini dan dipengaruhi oleh gagasan tentang pilihan yang ditemukan dalam ideologi dominan tentang

kelas menengah.

Azas kekeluargaan memiliki elemen perwaktuan yang kuat. Keluarga secara aktif dibangun melalui upaya anggota keluarga mereka dan negara. Mereka adalah alasan dan hasil pembangunan nasional. Mereka merupakan elemen dasar bangsa dan juga dapat dianggap sebagai negara kecil, sebuah Taman Mini domestik: seperti taman tersebut, keluarga inti ideal diharapkan oleh negara menjadi "representasi kultural sempurna" dari Indonesia (Pemberton 1994:153): "Dalam ideologi Orde Baru, keluarga/rumahtangga tidak dianggap mempunyai otonomi dalam hal apapun. Keluarga hanyalah sebuah bagian dari bangsa, sebuah unit yang tidak memiliki arti independen atau eksistensi di luar dari negara-bangsa" (S. Brenner 1998:238). Heteroseksualitas menghidupkan azas kekeluargaan; dalam Indonesia pascakolonial, lelaki dan perempuan diharapkan dan disuruh memilih perkawinan heteroseksual yang didasarkan pada cinta.⁸ Melalui pilihan ini mereka membuat keluarga yang merupakan blok-blok bangunan bangsa, dan melalui pilihan ini mereka juga membuat diri mereka menjadi penduduk yang cocok dan asli, yang akan diterima oleh negara: "Seksualitas dan gender [di Indonesia] dapat diintikan sebagai unsur penting dari identitas nasional yang tidak bisa diingkari" (Dwyer 2000:27).



Gambar 7-4. Keluarga "tradisional." BKKBN (1998:24).



Gambar 7-5. Keluarga "modern." BKKBN (1988:5).

ANAK NUSANTARA

Pada tanggal 4 Februari 1997, seorang bayi sehat... telah lahir di sebuah desa di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Kelahirannya telah ditandai sebagai ke-200 juta penduduk Indonesia, dan dirayakan sebagai peristiwa khusus.... Presiden memberikan penghargaan dengan memberikan nama khusus, Wahyu Nusantaraaji, yang secara harafiah berarti "suatu pengungkapan bernilai kepada [nusantara]". —Pengurus Koordinasi Keluarga Berencana Nasional

Wahyu Nusantaraaji kecil jelas tidak sadar akan pentingnya namanya pada hari bermakna di tahun 1997 tersebut, tetapi pemberian nama kepada anak nusantara ini mengungkapkan bagaimana suatu hubungan di antara wawasan nusantara dan azas kekeluargaan sudah terbangun ke dalam, memang menciptakan, pemerintahan pascakolonial Indonesia.



Gambar 7-6.

Pasangan-pasangan heteroseksual dan dietnolokalisasi, yang merupakan bangsa.

Atas kebaikan Danilyn Rutherford.

Persimpangan wawasan nusantara dan azas kekeluargaan digambarkan dengan peta Indonesia yang terkenal, di mana masing-masing provinsi didasarkan dengan satu "tradisi," ditandai melalui pakaian pasangan *heteroseksual* (gb. 7-6; juga lihat Rutherford 1996:584). Heteroseksualitas (biasanya ditaruh di bagian bawah peta seperti ini) merupakan "keberagaman" yang dietnolokalisasi; wawasan nusantara (biasanya ditaruh di bagian atas peta seperti ini), merupakan "kesatuan." Bersama-sama mereka merangkul motto nasional "Bhinneka Tunggal Ika."

Wawasan nusantara dan azas kekeluargaan bersimpangan bahkan dalam wacana resmi di tingkat bawah. Saya ingat pernah menghadiri suatu acara Tujuh Belasan pada tahun 2000 di salah satu kampung di Makassar; seperti biasanya dilakukan, jalan diblok dan diisi kursi-kursi, dengan sebuah panggung di ujung jalan. Sebuah spanduk di belakang panggung terbaca "beda tetap satu." Pada malam tersebut seorang pejabat lokal berbicara kepada para hadirin, menekankan bahwa "bila saudara memiliki masalah, pergilah ke pimpinan lokal, jangan pergi ke media massa atau orang luar. Kita harus menyelesaikan masalah kita secara kekeluargaan. Bahkan walaupun kita berasal dari suku dan agama yang berbeda, tetapi kita semua satu bangsa."

Wawasan nusantara dan azas kekeluargaan merupakan bentuk-bentuk estetis dan struktur politik—memang, mereka mengestetiskan politik—dan secara krusial, persimpangan mereka didasarkan melalui percampuran dari “heteroseksualitas” dan “pilihan.” Pertumbuhan individu dalam keluarga—dan pertumbuhan keluarga sebagai sebuah unit—*merupakan* pembangunan nasional, bukan hanya metafor untuk pembangunan. Sejak Orde Baru, pembangunan telah merupakan dasar pemerintahan Indonesia; Soeharto pun mengistilahkan dirinya sebagai “bapak pembangunan.” Di bawah wacana pembangunan yang diheteroseksualkan ini bahwa posisi-posisi subyek gay dan lesbi mengambil bentuk, dan sementara wacana ini telah secara parsial didiskreditkan sesudah kejatuhan Soeharto, tidak ada calon wacana lain—“reformasi,” “masyarakat sipil,” “hak azasi manusia,” atau “otonomi daerah”—yang secara total pisah dari asumsi-asumsinya. Pembangunan telah terhubung pada wawasan nusantara sejak tahun 1973, ketika Dekrit No. IV MPR menyatakan bahwa wawasan nusantara menjadi “wawasan yang merupakan dasar pembangunan nasional Indonesia,” wawasan yang “memberikan kehidupan terhadap pembangunan nasional dalam segala hal, termasuk politik, pendidikan, sosial, kebudayaan, dan pertahanan” (Kusumaatmadja 1982:12, 25). Contoh lain dari persimpangan wawasan nusantara dan azas kekeluargaan bisa dilihat dalam:

Di setiap museum provinsi [ada] sebuah tempat yang disebut Ruang Nusantara—kamar atau galeria nusantara—di mana perbandingan visual dibuat di antara barang-barang lokal dan barang-barang yang berasal dari daerah lain di Indonesia. Ruang nusantara mungkin berisi, misalnya, pedang atau pakaian pengantin dari masing-masing provinsi di nusantara... dengan implikasi bahwa walaupun ada variasi, Indonesia adalah satu.... Satu dari jenis pameran galeria nusantara yang digunakan paling luas terdiri *dari boneka lelaki dan perempuan yang diberi pakaian pengantin dari masing-masing provinsi*—sejenis pameran yang juga terlihat di tempat-tempat seperti Taman Mini Jakarta. (Taylor 1994:79–80; penekanan ditambahkan)

Ruang-ruang nusantara ini menggambarkan tentang bagaimana wawasan nusantara dan azas kekeluargaan bersimpangan dalam wacana nasional: heteroseksualitas membawa “tradisi” yang dietnolokalisasi dan pilihan modern. Dari situ keberagaman dirubah menjadi kesatuan, yang menghasilkan penerimaan nasional. Selama perjalanannya, konsep tentang bangsa Indonesia telah dibentuk sebagai salah satu “subyek etis kolektif,” yang melalui rasionalitas instrumental, menciptakan bentuk-bentuk yang memungkinkan negara-bangsa Indonesia modern (Cheah 2003:256). Apa yang secara besar-besaran hilang perhatian secara ilmiah adalah bagaimana subyek etis kolektif ini, termasuk bentuknya, berdasarkan dalam heteronormativitas.

KEDIRIAN NUSANTARA

Sepengetahuan saya, Wahyu Nusantaraaji merupakan satu-satunya anak nusantara yang diakui. Namun kaum gay dan lesbi Indonesia juga merupakan anak-anak nusantara—mereka menyulih-suarakan unsur-unsur wacana nasional dengan wacana-wacana global tentang homoseksualitas. Tanpa wawasan nusantara dan azas kekeluargaan, posisi-posisi subyek gay dan lesbi tidak mungkin terbentuk seperti sekarang. Misalnya, wawasan nusantara mempengaruhi rasa subyektivitas nasional, dan azas kekeluargaan mempengaruhi pemikiran bahwa perkawinan “heteroseksual” merupakan prasyarat untuk menjadi warga Indonesian yang bersukses. Pilihan yang dibuat oleh kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia untuk menikah mencerminkan bagaimana posisi-posisi subyek gay dan lesbi bersifat kenusantaraan—tidak berdasarkan pada suatu kedirian tunggal yang selalu sama tanpa memperhatikan situasi dan kondisi, tetapi suatu kedirian kenusantaraan yang mampu bergerak melalui “pulau-pulau” kehidupan yang berbeda dan tidak perlu disatukan. Jadi wawasan nusantara mempunyai kesamaan dengan gagasan “kesadaran ganda,” seperti “Atlantik Hitam,” yang “mempersoalkan keinginan untuk mempunyai kedirian yang tunggal” (Gilroy 1993b:190). Ketika pada tahun 1987 majalah *Tempo* dengan kurang hati-hati mengistilahkan majalah gay baru pada waktu itu, yakni *GAYa Nusantara* sebagai “gaya hidup nusantara,” kesalah-mendengaran ini merefleksikan tentang bagaimana wawasan nusantara dimengerti untuk dipakai pada kehidupan penduduk secara individu.⁹

Pilihan untuk menikah mengindikasikan tentang bagaimana wawasan nusantara dan azas kekeluargaan “disulih-suarakan” dalam kehidupan gay dan lesbi. Bagi kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia, perkawinan “heteroseksual” diterima, dan keyakinan mereka yang berharap untuk tidak menikah tidak masuk akal, demikian juga pernyataan saya bahwa saya tidak akan pernah menikahi perempuan: mengapa kita ingin menyakiti orangtua kita dengan tidak menikah? Bagaimana kita akan berpikir tentang diri kita sebagai orang dewasa yang utuh? Bagi kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia, suatu kedirian gay atau lesbi yang berdasarkan banyak jalan hidup bisa juga merupakan kedirian yang menikah dan menghasilkan keturunan, bahkan ketika perkawinan sampai tingkat tertentu merupakan peristiwa yang ditakuti. Ketika seorang lelaki gay menoleh ke kekasih lelakinya di tempat tidur mereka dan suruh dia nikah dengan perempuan, dia tidak bingung tentang siapa “sebenarnya” dia, dan dia tidak dikontrol oleh homofobia atau menyangkal kenyataan. Dia mengekspresikan dan mengabadikan suatu pemikiran subyektivitas yang sebaiknya dianggap sebagai suatu subyektivitas yang kenusantaraan, bukannya kosmopolitan, diasporik, atau peranakan. Ide tentang lelaki gay dan perempuan lesbi menikah satu sama lain juga begitu jarang karena cara subyektivitas ini mengangkangi suatu kontradiksi—bukan di antara “tradisi” dan “modernitas,” tetapi antara dua retorika negara yang kontradiktif, wawasan nusantara dan azas kekeluargaan. Yang pertama membuat kemungkinan adanya sebuah subyektivitas di mana diri tidak harus menjadi sama dalam semua konteks. Hal ini membuat masuk akal bahwa seorang gay atau lesbi juga bisa menikah secara “heteroseksual.” Tetapi azas kekeluargaan

menganggap perkawinan tidak hanya sebagai aliansi antara keluarga, tetapi suatu hubungan suami-isteri yang melengkapi kehidupan orang, yang memberikan cinta, arti, dan tujuan kehidupan, demikian juga seks, anak-anak, dan rumahtangga—yang menyatukan domain-domain beraneka-ragam kehidupan modern dan melahirkan penerimaan nasional.

Diskusi saya tentang sosialitas gay dan lesbi dalam bab-bab sebelumnya menunjukkan tentang bagaimana orang-orang Indonesia ini merupakan anak-anak paling sejati dari nusantara: pengertian kedirian seksual mereka tidak bisa disamakan dengan etnolokalitas. Sementara mereka yang menganggap dirinya gay atau lesbi mungkin menganggap dirinya dalam istilah-istilah yang dietnolokalisasikan—seperti orang Bugis, orang Jawa, dan sebagainya—sesuai dengan sejumlah domain kehidupan, dari keluarga sampai agama sampai kesehatan, terhadap seksualitasnya, mereka menganggap dirinya sebagai kaum gay dan lesbi Indonesia. Kadang-kadang hubungan ini dengan wacana nasional eksplisit, seperti ketika lelaki gay berbicara tentang kartu identitas gay atau memakai istilah “gotong royong” (istilah yang diresmikan oleh negara [Bowen 1986]), perempuan lesbi berbicara tentang “tidak ada tempat” di Indonesia, atau keduanya menamai kelompok-kelompoknya dengan istilah yang diperoleh dari GAYa. Untuk acara hiburan, lelaki gay kadang-kadang akan menciptakan “kelompok ucapan selamat datang terdiri dari “perempuan” (yaitu, gay dendong) multi-etnis Indonesia dalam pakaian tradisional” (Howard 1996:297). Hubungan ke wacana nasional juga secara implisit dalam hal bahwa dunia gay dan lesbi terdistribusi di seluruh Indonesia, dan bahwa kegayan dan kelesbian tidak pernah dipelajari dari “tradisi” atau pengetahuan lokal. Dalam bayangan retorika penerimaan nasional, lelaki gay dan perempuan lesbi menyulih-suarakan budaya, mempersoalkan batas antara kesamaan dan perbedaan, Timur dan Barat, asli dan sulih suara, menghidupkan subyektivitas yang katanya asing tetapi diciptakan lagi melalui mewujudkan kembali wacana negara dan mentransformasikan konsep-konsep homoseksualitas dari Barat.

Seperti ditulis dalam Bab 2, orang-orang menduduki banyak posisi subyek, dan posisi-posisi subyek tersebut tidak perlu memiliki skala isomorfik (yang sama). Orang-orang merubah posisi subyek selama mereka mendudukinya—subyektivitas-subyektivitas selalu melampaui batasan posisi-posisi subyek yang mereka menduduki—tetapi dalam horison-horison pengertian. Seorang lelaki gay di Jakarta bisa menjalankan kehidupan sebagai orang gay dalam cara-cara berbeda, namun tidak mungkin dia percaya bahwa konsep “gay” hanya terdapat di Kalimantan, atau di Medan: improvisasi biasanya terjadi di dalam skala salah satu posisi subyek. Karena posisi-posisi subyek bisa dibentuk oleh banyak skala spasial, tidak ada alasan kenapa pada suatu saat, posisi-posisi subyek gay dan lesbi mungkin akan dietnolokalisasikan. Jadi, lebih mengherankan lagi bahwa bahan etnografis yang dihadirkan dalam buku ini tidak menawarkan satu kasus pun di mana seseorang memahami diri mereka, sebagai “gay Jawa” atau “gay Bali” dan tidak sebagai “gay Indonesia” juga. Untuk selama lebih dari tigapuluh tahun orang-orang dari nusantara telah menduduki posisi-posisi subyek ini, walaupun banyak perbedaan kelas, umur, wilayah, urban versus pedesaan, dan agama. Namun suatu kesamaan yang berkuasa, sebuah rasa subyektivitas nasional, telah

menyatukan orang-orang ini, dan membuat lebih menonjol lagi kegagalan orang-orang gay dan lesbi untuk mendapatkan penerimaan, keaslian, dan pengakuan nasional.

Logika dominan dari posisi-posisi subyek gay dan lesbi Barat mengawali dalam metafor-metafor "pengakuan," diambil oleh seksologi dan psikologi sejak abad pertengahan sembilan belas, yang menganggap bagian dalam merupakan sumber subyektivitas yang asli (Foucault 1978). Keaslian diri ini tergantung kesamaan: seseorang sebaiknya menjadi orang yang berseksualitas yang sama dalam seluruh bagian kehidupan. Seseorang sebaiknya "*come out*," pertama kepada diri sendiri, kemudian kepada orangtua, tempat kerja, dan selanjutnya. Perasaan ekspansi melalui waktu ini disusun dalam pertengahan abad duapuluh-an oleh ahli psikologi seperti Erik Erikson—yang tingkat kelima pengembangan diri dalam teori psikologinya, "subyektivitas versus penyebaran peran," merayakan suatu subyektivitas tunggal yang tidak tergantung konteks sosial—dan secara khusus oleh model psikologis dari model "Formasi Identitas Homoseksual." Sebuah tinjauan model-model "Formasi Identitas Homoseksual" menekankan bahwa "walaupun '*coming out*' dimulai ketika para individu mendefinisikan diri mereka sendiri ke diri mereka sebagai homoseksual, para lesbian dan gay biasanya melaporkan hasrat yang meningkat untuk mengungkapkan identitas homoseksual mereka kepada paling tidak beberapa anggota dari sejumlah orang di sekitarnya yang semakin meluas. Jadi, *coming out*, yaitu pengungkapan identitas, berlangsung pada sejumlah tingkat: kepada diri sendiri, kepada orang-orang homoseksual lain, kepada teman-teman dan keluarga yang heteroseksual, kepada teman kerja, dan kepada publik secara umum" (Troiden 1988:36).

Asal dari "hasrat untuk diungkapkan (bahwa seseorang gay atau lesbian) pada suatu ketika" ini dianggap sebagai suatu kebutuhan alami yang universal: "sampai tahap bahwa orang secara rutin mengakui diri mereka sebagai homoseksual dalam kebanyakan atau semua keadaan sosial, identitas homoseksual mereka dijalankan" (Troiden 1988:41). Dalam interpretasi ini, untuk mengatakan bahwa seseorang adalah gay atau lesbian hanya kepada orang-orang tertentu, di tempat-tempat tertentu, atau pada waktu tertentu, berarti perkembangan diri seseorang belum lengkap. Jutaan kaum gay dan lesbi Barat hidup dalam ontologi kedirian dominan ini. Ini bukanlah suatu wacana total. Misalnya ada banyak lelaki dan perempuan di Barat yang memiliki hubungan seks dengan sesama gender tetapi tidak mengistilahkan diri mereka sebagai gay atau lesbian, dan banyak lelaki dan perempuan di Barat yang mengistilahkan diri mereka gay atau lesbian, namun melakukan dalam seks "heteroseksual." Tetapi dari padangan wacana dominan, orang-orang semacam itu dilihat sebagai menyimpang, penyangkalan-diri ("mereka sebenarnya biseksual"), bahkan abnormal. Ini merupakan kekuatan dari wacana pengakuan homoseksualitas, yang tidak hanya muncul dalam literatur keilmuan sosial, tetapi dihasilkan oleh lelaki gay dan lesbian sendiri, seperti dalam selipan berikut:

"*Coming out*" pada intinya berarti membiarkan orang lain tahu bahwa kita gay.... Akan perlu banyak usaha untuk menyembunyikan siapa kita... lama-kelamaan kalau tidak *coming out* membuat kita merasa bersalah, malu, dan tidak bahagia. Kalau kita harus menyembunyikan

segi-segi kehidupan kita, kita tidak akan pernah hidup dengan bebas. (Ford 1996:67–68)

Model-model subyektivitas homoseksual Barat ini kurang memiliki perhatian terhadap teori implisit tentang kedirian yang merupakan dasarnya:

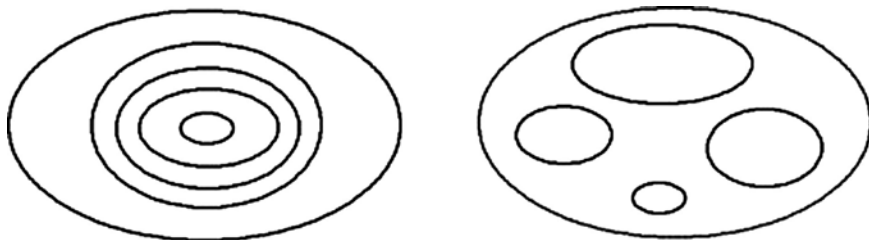
Gambaran Barat tentang orang sebagai sebuah univers kognitif dan motivasi yang terbatas, unik, dan kurang lebih terintegrasi, sebuah pusat dinamis tentang kesadaran, perasaan, penilaian, dan tindakan yang diorganisir ke dalam keseluruhan yang tersendiri dan dipisahkan dari keseluruhan yang lain dan dipisahkan dari latar belakang sosial dan alam, bagaimana betul di mata orang Barat, sebetulnya ide yang cukup aneh kalau dibandingkan dengan kebudayaan-kebudayaan lain. (C. Geertz 1983:59)

Salah satu proyek pokok dari *“queer theory”* adalah menganehkan dan menidakstabilkan wacana dominan ini (mis. Butler 1990; Sedgwick 1991), namun sering tanpa memperhatikan jenis-jenis seksualitas di luar Barat. Memang, banyak keprihatinan dengan orang non-Barat yang menganggap diri sendiri *“gay”* atau *“lesbian”* yang berasal dengan ketakutan bahwa tatanama semacam itu pasti berarti bahwa wacana Barat dominan tentang homoseksualitas terbawa. Melalui konsep-konsep seperti *“sulih suara budaya,”* saya berharap untuk mengindikasikan tentang bagaimana wacana Barat tentang homoseksualitas seperti itu diwujudkan lagi dalam konteks Indonesia, tidak melalui *“tradisi”* tetapi melalui retorika penerimaan nasional. Subyektivitas gay dan lesbi cenderung untuk menjadi *“kenusantaraan”*—suatu spesifikasi multiplisitas yang secara etnografis dan teoritis lebih tepat dibandingkan istilah *“fluiditas,”* yang agak tidak jelas. Bagi orang Barat, contoh yang paling menonjol tentang kedirian kenusantaraan mungkin bahwa banyak lelaki gay dan perempuan lesbi menikah secara *“heteroseksual,”* di mana mereka tidak melihat hal ini sebagai hal yang tidak konsisten dengan subyektivitas mereka, dan sering berasumsi bahwa lelaki gay dan perempuan lesbian di Barat melakukan hal yang sama. Misalnya, ketika lelaki gay membayangkan masa depan yang lebih baik, biasanya mengambil bentuk dunia gay yang lebih diterima oleh masyarakat, dengan lebih banyak tempat ngeber, acara yang lebih besar, dan lebih banyak lelaki gay. Namun sedikit lelaki gay di luar organisasi aktivis menginginkan dunia gay di mana lelaki gay tidak menikahi perempuan.

Ini bukanlah subyektivitas schizofrenik atau terpisah dalam pengertian orang Barat; analogi yang lebih tepat adalah metafor di mana diri adalah aktor yang memainkan peran berbeda (inilah metafor lelaki gay dan perempuan lesbi kadang-kadang digunakan). Di Barat, mudah untuk membayangkan tentang bagaimana seseorang bisa menjadi seorang guru dan administrator, pelatih bola dan pekerja kantor, atau ibu dan pendaki gunung. Lebih sulit bagi orang Barat untuk membayangkan seseorang menjadi *“homoseksual”* dan *“heteroseksual”* pada saat yang bersamaan. Namun begitu, kebanyakan lelaki gay dan perempuan lesbi mempertimbangkan diri mereka sebagai *“terbuka”* dalam acuan terhadap dunia gay atau lesbi, tanpa perlu ada hubungan dengan aspek-aspek kehidupan lain. Seperti yang dikatakan

seorang lelaki gay: "Saya membaca situasi dulu. Bila buka, saya buka. Bila tutup, saya tutup. Yang bagus adalah: jangan langsung terbuka." Seorang lelaki gay lain suatu ketika mere-nungkan bahwa "sering saya tidak berpikir bahwa benar untuk mengatakan 'tertutup.' Lebih benar untuk mengatakan 'menutup diri.' Tertutup berarti di mana saja mereka tertutup, se-erti mereka tidak bisa menerima keadaan mereka atau mereka tertutup terhadap siapa saja tanpa terkecuali. Menutup diri berarti tergantung pada lokasi atau lingkungan." Perbedaan secara tata bahasa ini menyoroti anggapan umum bahwa apa yang membuat subyektivitas gay atau lesbi asli bukanlah keseragaman terhadap semua bidang kehidupan, tetapi parti-sipasi dalam dunia gay atau lesbi—yakni pulau kehidupan yang tidak perlu berimplikasi bagi pulau-pulau kehidupan yang lain.

Subyektivitas semacam itu merupakan jenis homoseksualitas yang dilihat sebagai tidak dewasa atau tidak asli oleh kerangka pikiran orang Barat yang dominan. Subyektivitas semacam itu sering diberi label "situasional," seolah-olah seksualitas (seperti semua bidang kehidupan) tidak selalu tergantung keadaan. Prasangkanya adalah bahwa seksualitas se-baiknya diakui di mana saja. Tetapi subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi kenusantaraan dalam artian bahwa keaslian mereka tidak tergantung meninggalkan subyektivitas-subyek-tivitas lain. Seorang lelaki gay mencatat bahwa sejak menikah "wawasan saya telah tumbuh, dan saya telah bisa membandingkan hal-hal dengan teman-teman gay saya yang menikah tentang bagaimana kehidupan kita di masa depan, bagaimana kita siap untuk itu, menemu-kan solusi untuk hidup di Indonesia ini." Untuk menjadi gay atau lesbi, kita membuka diri terhadap dunia gay atau lesbi, tetapi bagi sebagian besar kaum gay dan lesbi Indonesia tidak ada perasaan bahwa mereka secara ideal harus membuka diri terhadap dunia secara umum. Itu sebabnya bagi banyak kaum gay dan lesbi Indonesia, keinginan untuk menikah "secara heteroseksual" tidak berlawanan dengan menjadi gay atau lesbi, dan tidak dipahami sebagai biseksualitas. Ide tentang subyektivitas yang multipel, fraktal, atau "dividual" bisa dipengaruhi oleh wacana-wacana "tradisional," demikian juga yang negara-bangsa, dan eksis di banyak bagian kawasan Asia Pasifik (mis. Strathern 1988:268–274; 1992:125; Shore 1982:41, 133–141). Namun data etnografis mendukung kesimpulan bahwa bentuk multiplisitas dalam kehidu-pan gay dan lesbi telah tercipta melalui mensulih-suarakan ide-ide Barat tentang kedirian homoseksual dengan wacana nasional, seperti yang dicontohkan oleh wawasan nusantara (gb. 7–7).



Gambar 7–7. Kedirian pengakuan, kedirian kenusantaraan.

Ternyata bahwa dalam kehidupan gay dan lesbi wawasan nusantara berlaku di tiga tingkat: “dunia-dunia” kehidupan membuat kedirian seakan-akan pulau-pulau di nusantara kedirian, kedirian merupakan satu “pulau” dalam sebuah nusantara gay atau lesbi nasional, dan itu merupakan satu “pulau” dalam nusantara global gay dan lesbian. Pada semua tingkat ini, wawasan nusantara membiarkan sebuah jaringan bernuansa tentang kesamaan dan perbedaan kalau dibandingkan dengan wacana pengakuan dan kontinental, yang cenderung menuju binarisme. Misalnya kaum gay dan lesbi Indonesia secara konsisten menekankan bahwa mereka adalah “sama” dengan kaum gay dan lesbi Barat, namun mereka juga cukup memiliki pengetahuan tentang perbedaan—mereka tidak melihat diri mereka sebagai ikutan homoseksualitas Barat saja, walaupun sering menjadi gambaran dan cerita homoseksualitas Barat bahwa mereka “menyulih-suarakan” dari awal mereka mulai menduduki posisi subyek gay atau lesbi. Mereka yakin bahwa kaum gay dan lesbian Barat (dan gay dan lesbian di mana saja di “Dunia Ketiga,” seperti Amerika Latin) memiliki serangkaian hasrat dan perilaku, dan menduduki tempat-tempat yang sejalan. Sering selama penelitian lapangan saya bertanya kepada para responden gay dan lesbi saya, apakah mereka memiliki pertanyaan tentang dunia Barat. Saya ditanya sekitar “Betulkah bar-bar untuk gay ada?” sampai “Pernahkah kamu bertemu Leonardo DiCaprio?,” tapi mereka juga sering menjawab dengan sopan bahwa “saya merasa sudah tahu semua tentang kehidupanmu.” Seorang lelaki gay mengatakan seperti ini “Kita sama, hanya terpisah, tidak ada perbedaan”: kata yang lain, “Sama saja gayanya, gay-gay di sini dengan sana.”

Menurut pengalaman saya, kaum gay dan lesbi Indonesia selalu menyadari bahwa istilah gay dan lesbi memiliki analogi di luar Indonesia, walaupun seberapa tingkat mereka merasa masing-masing mempunyai pengetahuan tentang analogi-analogi ini bervariasi. Bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, Barat cenderung tidak dikenal dan merupakan tempat asing, jadi menarik tapi sekaligus menakutkan. Misalnya “Kalifornia” merupakan tempat (kawasan? kota?) di atau dekat Amerika: “Apakah lebih besar dibandingkan Surabaya?” Sekali saya ditanya “Apakah Kalifornia dekat Hollywood?,” pada hal sebenarnya Hollywood adalah kampung di kota Los Angeles yang ada di negara bagian California. Tetapi terhadap hal-hal sehubungan dengan kehidupan gay atau lesbian, Barat dianggap sesuatu yang pada dasarnya sudah diketahui. Ketika kaum gay Indonesia berbicara tentang kemungkinan adanya perbedaan di antara kehidupan kaum gay Barat dan kehidupan mereka, perbandingan-perbandingannya hampir berdasarkan poros keterbukaan dan ketertutupan. Paling sering, inilah merupakan kesan bahwa Barat lebih “terbuka,” dalam arti penerimaan sosial dan hak politik. Barat dibayangkan secara utopian: pasti ada banyak tempat ngeber yang sibuk sepanjang malam, disko dan café gay yang ada di mana-mana, dan sangat mudah untuk menemukan pasangan seksual dan kekasih. Biasanya diasumsi bahwa para gay Barat memiliki hubungan dengan lelaki lain yang ditandai dengan cinta dan seks yang sangat enak.

Walaupun demikian, lelaki gay Indonesia cenderung untuk menganggap bahwa kaum gay Barat juga menikahi perempuan. Ada beberapa orang gay Indonesia yang diberi-

tahu oleh orang wisatawan (atau kadang-kadang dapat informasi dari media massa) tahu bahwa orang gay Barat sebetulnya jarang nikah dengan perempuan, tetapi belum tentu mereka percaya informasi ini. Misalnya, penemuan Ikbal bahwa saya tidak berencana untuk menikah dengan perempuan tetap mengganggu dia. Suatu malam di Texas dia memberitahu saya bahwa "saya mungkin hidup di kota besar, tetapi di dalam hati saya masih seorang anak desa. Saya tahu bahwa saya terpengaruh oleh banyak konsep asing, tetapi apa yang saya lakukan adalah menerima hal-hal yang baik, dan hal-hal lain tidak saya pedulikan." Ketika saya bertanya: "Apa yang kamu ambil dan yang kamu tolak?", dia menjawab: "Saya menggunakan kamu sebagai contoh. Kamu sangat ramah dan baik. Jadi maaf kalau saya mengatakan demikian, tetapi yang saya tolak adalah bahwa kamu tidak akan pernah menikah dengan perempuan. Saya menolak pikiran Barat ini, di mana kamu mengatakan sesuatu tidak mungkin ketika kamu belum berusaha. Saya menolak ide bahwa orang gay tidak menikah dengan perempuan dan memiliki anak. Bagaimana kamu bisa mengatakan tidak mungkin kalau kamu belum mencoba?"

Satu perbedaan antara lelaki gay dan perempuan lesbi adalah bahwa perempuan lesbi lebih sering merasa bahwa Barat merupakan tempat yang lebih buruk dibandingkan Indonesia. Ini ternyata disebabkan kekerasan (domestik dan sebaliknya) yang dialami oleh banyak perempuan Indonesia, dikombinasikan dengan gambaran Hollywood tentang Barat sebagai tempat kekerasan yang tak terkendalikan, dan kadang-kadang dari reportase media tentang kekerasan homofobia. Seperti yang dikatakan seorang perempuan lesbi: "Lebih baik di sini daripada di Amerika, kan? Karena di sana ada orang-orang anti gay yang lebih kuat dibandingkan di sini." Dalam isu perdananya bulan November 1997, majalah lesbi *MitraS* memberikan komentar berikut:

"Definitely no place for" [versi aslinya bahasa Inggris] G[Gay] & L [Lesbi] untuk dapat sebebas aksi mereka yang tinggal di belahan bumi barat. Mimpi boleh-boleh saja! Akan tetapi bukan berarti G & L di negara-negara barat itu selalu lebih beruntung dari kita yang berdiam di Indonesia. Kelompok-kelompok yang anti juga bermunculan seiring dengan semakin bebasnya aksi/gerakan kelompok G & L... bahkan mereka yang anti sampai melakukan bentuk tidak kekerasan terhadap seorang yang sudah dikenali jati dirinya sebagai G atau L.... Kita di Indonesia memang merasa seperti dikibiri, kebebasan untuk bergerak amat terbatas, akan tetapi reaksi dari kelompok masyarakatpun belum terlalu keras (anti), masih dalam taraf fobia. So, mana yang lebih enak? Tergantung pendapat mitras masing-masing.

Tetapi tidak ada di antara spekulasi-spekulasi ini tentang Barat yang menyiratkan perbedaan yang radikal—adalah merupakan permasalahan tingkat "terbuka" atau "tertutup," bukan Yang Lain secara total. Seorang lelaki gay dari Surabaya pernah menekankan bahwa "orang di sini kurang terbuka. Jadi, di sini mereka terbuka, tetapi di luar tidak." Lelaki gay ini berbicara kepada saya di sebuah disko, dengan mengenakan pakaian perempuan dan rias muka untuk pertandingan *playback*. Tetapi kami berbicara tentang Amerika Serikat dan

Indonesia, dan istilah-istilah diktik “di sini” dan “di luar” mengacu tidak hanya pada dinding disko, tetapi batas dari dunia gay yang dimengerti sebagai nusantara tempat-tempat di dalam bangsa Indonesia.

Bagi para responden gay dan lesbi saya, kaum gay dan lesbian Barat berada jauh tetapi hadir, secara konseptual dekat bahkan walaupun mereka belum pernah bertemu salah satunya sebelum bertemu saya. Struktur imajinasi tersebut mirip cara seorang Indonesia di suatu tempat di nusantara membayangkan bahwa orang Indonesia ada di sudut-sudut nusantara lain. Saya belum pernah mendengar orang Indonesia gay atau lesbi mengatakan bahwa ETP seperti bisu atau warok mungkin ditemukan di Barat, tetapi dianggap jelas pada dasarnya bahwa kaum gay dan lesbi Barat eksis dan terhubung dengan kaum gay dan lesbi Indonesia dalam suatu jaringan kesamaan dan perbedaan, di mana saya merasa bahwa tidak ada istilah yang lebih cocok daripada “kenusantaraan.”

Hubungan antara kaum gay dan lesbi Indonesia dan wacana nasional merupakan suatu resonansi, pinjaman, dan transformasi: seperti dicatat di atas, hanya sekali-sekali hal tersebut menjadi topik komentar secara langsung. Jadi, cukup berbeda dari gerakan “*Queer Nation*” di Amerika Serikat, yakni suatu mimikri nasionalisme yang ironis (Berlant dan Freeman 1993). Bahwa subyektivitas gay dan lesbi secara kompleks terkait dengan wacana negara tidak membuat mereka berjarak dalam pengalaman: mereka jenis-jenis kedirian yang terasa secara mendalam, bersumberkan dalam retorika bangsa, yang tidak menggantikan subyektivitas yang dietnolokalisasikan, tetapi berinteraksi dengan mereka secara tambahan (lagi pula penghargaan keanekaragaman sangat penting terhadap kehadiran-diri negara sebagai tempat kenusantaraan yang menyatukan keberagaman). Negara merupakan idiom yang tidak direncanakan bagi subyektivitas gay dan lesbi. Oleh sebab ini, paralelisme yang cocok bukan “*Queer Nation*,” tetapi bagaimana posisi-posisi subyek gay, lesbian, dan transgender Barat secara normatif terbentuk melalui ide bahwa seksualitas merupakan unsur pokok dari identitas-diri yang harus diakui dan diintegrasikan ke dalam semua bidang kehidupan supaya menjadi sah secara ontologis—namun pengaruh dari pemikiran psikoanalitis abad sembilanbelas ini tidak berarti bahwa orang gay dan lesbian Barat mendukung, bahkan tahu tentang psikoanalisis.

Seperti ada minoritas orang gay dan lesbi Indonesia yang tidak mau menikah seumur hidupnya, jadi ada orang gay dan lesbi Indonesia yang melihat kedirian kenusantaraan sebagai sesuatu yang menyakitkan, tidak diinginkan, atau tidak asli. Donny merupakan seorang lelaki gay yang secara relatif kaya, yang tinggal di Surabaya. Ketika saya bertanya kepadanya apakah lelaki gay bisa menjadi “normal,” dia menjawab “Tergantung pada yang kamu inginkan. Saya memilih jalan tengah. Tidak biseks [yaitu, anggap diri sebagai biseksual], tetapi jalan menengah antara seks dan karir saya.” Bagi Donny, “karir saya merupakan bukti bahwa saya orang “normal.” Dia merasa bahwa karirnya merupakan “pelarian untuk melupakan... seks? Tidak, bukan seks. Goreskan hal tersebut dari catatan kamu. Adalah untuk melupakan mimpi indah... yang tidak mungkin tercapai. Inilah kehidupan kita di sini.”

Saya akan menganggap secara serius permohonan Donny untuk menggoreskan

ide tentang “melarikan diri.” Ketidaknyamanannya dengan kedirian kenusantaraan bukanlah fungsi langsung dari kelas. Orang-orang dengan perasaan serupa bisa ditemukan di antara kelas pekerja lelaki gay dan perempuan lesbi, dan banyak orang Indonesia kaya tidak beranggapan bahwa ada konflik di antara subyektivitas-subyektivitas mereka dan pernikahan “heteroseksual” mereka. Namun, pandangan dunia yang diekspresikan oleh Donny dan lainnya mempunyai unsur yang sama dengan kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia yang merangkul subyektivitas-subyektivitas kenusantaraan: peduli dengan pelaksanaan perilaku yang baik dan sukses—dari “karir” seseorang sampai tindakan sehari-hari yang baikhati. Perbuatan baik ini, yang dikenal sebagai “prestasi,” penting bagi subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi. Kepentingan prestasi menunjukkan tentang bagaimana, seperti yang dikatakan Donny, menjadi “normal” adalah lebih tentang heteroseksualitas: merupakan semacam kepribadian-sebagai-karir di mana “sukses” membawa implikasi penting bagi pengakuan dan penerimaan.

SEKSUALITAS DAN BANGSA

Aku adalah orang Indonesia biasa
 Yang bekerja untuk bangsa Indonesia
 Dengan cara Indonesia —Ki Hajar Dewantara

“Gaya” kehidupan gay dan lesbi menunjukkan bagaimana kewarganegaraan seksual (lihat Evans 1993) merupakan kunci terhadap penyelenggaraan ekonomi dan politik dari negara Indonesia pascakolonial. Kaum gay dan lesbi Indonesia menyusun kembali hegemoni negara secara yang tidak pernah dimaksudkan oleh negara. Gay dan lesbi merupakan kasus paling jelas tentang posisi-posisi subyek yang sungguh-sungguh nasional, yang tidak bisa disamakan dengan etnolokalitas, dan apalagi mempersatukan Timur dan Barat dalam sebuah cara yang konsisten dengan konsep-konsep “orang Indonesia modern” yang sudah berjalan lama (Frederick 1997).

Namun ketidakmungkinan bahwa hal ini dapat disamakan dengan etnolokalitas menandai posisi-posisi subyek gay dan lesbi sebagai kegagalan: melebihi wacana negara sendiri tentang penerimaan negara, mereka tidak mungkin bisa memiliki keberagaman “tradisional” yang merupakan bahan mentah untuk disatukan oleh wawasan nusantara. Namun demikian, sementara kaum gay dan lesbi Indonesia dipinggirkan terhadap wacana negara, dalam satu artian posisi-posisi subyek mereka merupakan semacam pengintian wacana nasional, yakni pencapaian paling murni proyek nasional. Dalam artian lain, kehadiran mereka menantang mode pemerintahan negara sendiri. Posisi-posisi subyek gay dan lesbi tidak berpartisipasi dalam logika kewilayahan yang dietnolokalisasikan: mereka tidak berharap bahwa pada suatu hari mereka akan memiliki sebuah pulau mereka sendiri, karena mereka adalah milik nusantara. Posisi-posisi subyek ini merupakan tempat-tempat di mana taktik pengakuan dan penerimaan negara ditampakkan oleh ketidakhadiran mereka. Mereka

mengejelaskan kontradiksi-kontradiksi negara pascakolonial. Posisi-posisi subyek nasional ini menunjukkan cara bagaimana negara membutuhkan produksi identitas yang dietnolokalisasi. Posisi-posisi subyek gay dan lesbi merupakan yang contoh sempurna tetapi tidak diantisipasi dari usaha-usaha negara pascakolonial untuk melakukan lima kata penting dari Pasal 32 dari Konstitusi 1945—“Pemerintah memajukan kebudayaan nasional Indonesia”—sebuah tujuan yang bagi negara merupakan “aspek krusial pembangunan bangsanya” (Acciaoli 1997:289; juga lihat F. Ali 1997; Hooker dan Dick 1993). Pada saat yang sama, posisi-posisi subyek gay dan lesbi secara tidak langsung mengkritik representasi-diri negara pascakolonial sebagai sumber tradisi, keaslian, modernitas, dan penerimaan.

Di Hindia Timur Belanda, kategori-kategori ras dan suku mendefinisikan pemerintahan kolonial “yang paling utama peduli dengan melumpuhkan bentuk-bentuk kehidupan lama, dengan secara sistematis membongkar kondisi mereka, dan dengan menggantikannya dengan membangun kondisi baru di tempatnya, sehingga bisa memungkinkan—membang, bisa memaksakan—bentuk-bentuk baru kehidupan terjadi” (Scott 1995:193). Orang berdarah campuran mengaburkan batasan antara penjajah dan penduduk asli, meningkatkan kemungkinan sebuah “metamorfosis” yang akan membuat tidak stabil logika rasial dari pemerintahan kolonial (Stoler 2002b:6). Karena wacana kolonial Belanda menganggap bahwa reproduksi (dan juga perkawinan antar suku atau antar bangsa) selalu heteroseksual, homoseksualitas hanya sedikit diperhatikan: sambil tidak diinginkan, diasumsi tidak takut bahwa homoseksualitas akan memproduksi anak-anak yang campur rasnya (Stoler 1995:96). Seperti batas-batas bangsa, pemahaman tentang seksualitas ini diambil dari wacana kolonial ke dalam wacana pascakolonial. Seksualitas yang cocok adalah sangat penting untuk bertindak dalam apa yang diistilahkan Ki Hajar Dewantara (yang dianggap membawa istilah nusantara ke dalam wacana nasionalis) “gaya Indonesia.” Hal itu merupakan penggantian pilihan dan cinta untuk pengaturan. Pilihan menyiratkan kemungkinan pilihan yang gagal. Dengan penggantian ini, homoseksualitas menjadi terpikirkan sebagai sesuatu yang membentuk orang dan mencerminkan tentang kedirian mereka (bukannya pada pengaturan yang buruk dari sebuah keluarga yang anaknya bercerai dari pasangan yang dipilihkan untuk mereka). Konteks pascakolonial ini membentuk bagaimana kaum gay dan lesbi Indonesia menganggap bahwa subyektivitas-subyektivitas mereka modern: jelas tidak diturunkan melalui tradisi, menyulih-suarakan wacana transnasional tentang homoseksualitas, dan dengan memiliki cakupan nasional, tetapi secara yang gagal. Mereka tidak diakui atau diterima oleh masyarakat. Mereka “dari” nusantara, namun gaya mereka tidak dianggap mempunyai tempat di nusantara: tidak ada “pulau” buat mereka. Lyotard mencatat:

Dalam introduksi terhadap Tinjauan ketiga [Kant], penyebaran aliran wacana adalah... dipamerkan sehingga masalah yang diajukan adalah menemukan jalan “lintasan” (Uebergange) di antara aliran-aliran heterogen ini.... Obyek ini hanya menjadi sebuah simbol. Katakan, sebuah nusantara. Masing-masing aliran wacana akan seperti sebuah pulau. Kemampuan penilaian—paling tidak sebagian—akan seperti sebuah laksamana atau seperti

suatu pengisi kapal yang akan meluncurkan ekspedisi dari satu pulau ke pulau berikutnya.... Kekuatan pelaku intervensi ini tidak memiliki obyek, dan tidak memiliki pulau sendiri, tetapi memerlukan sebuah lingkungan—yakni laut. (1988:130-131)

Bagi negara Indonesia, metafor nusantara menyampaikan masalah penyebaran dalam bangsa—perbedaan—dalam sebuah dunia di mana globalisasi seakan-akan terdapat mana-mana, bahkan sehingga sesuatu yang dangkal. Kaum gay dan lesbi Indonesia menciptakan kembali metafor nusantara ini, sehingga membuat “aliran-aliran,” yaitu gaya-gaya, yang berkesan nasional dan transnasional keduanya. Gambaran dominan tentang kehidupan Barat merupakan jalan perlombaan, di mana “setiap orang merupakan sebuah pulau” atau tidak mampu untuk berdiri sendiri yang membuat orang menjadi “tergantung.” Kita memulai di satu tempat dan lari pada waktu dan ruang sampai garis final. Bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, kita bisa mengatakan bahwa cerita tersebut seakan-akan perlombaan pelayaran, membolak-balikkan ke sana ke mari di antara tempat-tempat mendarat yang disebarakan secara luas dalam waktu-ruang, dan diri tersebut merupakan sebuah nusantara. Tetapi bahkan gambaran ini tidak mencukupi. Bagi kaum gay dan lesbi Indonesia, diri tersebut bukanlah yang bergerak dari pulau ke pulau, namun air itu sendiri, yang memukul-mukul banyak pantai pada waktu yang sama. Bagaimanapun juga, etimologi “nusantara” mengacu tidak pada serangkaian pulau, tetapi pada air yang berada di antaranya. Adalah perasaan ini terhadap kedirian sebagai hal di antara “pulau-pulau,” air yang beriak di pantai, yang menjelaskan tentang bagaimana kaum gay dan lesbi Indonesia merasa terhubung dengan Lain-lain yang jauh tetapi akrab di seluruh bumi. Ini merupakan sebuah gaya kedirian yang dibentukkan melalui penyulih-suaran sumberdaya wacana yang ada, dalam suatu horison kekuasaan.

Nikolas Rose telah mencatat tentang bagaimana teori politik “Cara Ketiga” di Barat semakin memahami politik sikap sebagai “nilai, keyakinan, dan perasaan yang dipikirkan untuk mendukung teknik-teknik pemerintahan-sendiri yang tanggungjawab, dan pengelolaan kewajiban seseorang kepada orang lain” (2000:1399). Dalam hal ini, negara Indonesia pasca-kolonial ternyata telah mendahului negara Barat. Sejak bangkitnya Orde Baru, penerimaan nasional telah didefinisikan tidak hanya berdasarkan status orang, tetapi juga pelaksanaan prestasinya. Apa yang diistilahkan negara sebagai “disiplin nasional” merupakan praktik etnis, sebuah pembangunan-dalam-miniatur, di mana penduduk maju melalui prestasi, dari mana keluarga inti merupakan salah satu prestasi yang paling pokok. Seperti yang dikatakan seorang lelaki gay yang sudah menikah: “Merupakan prestasi kalau kita menikah, karena itu berarti kita memiliki tanggung jawab. Kita tidak lagi seperti anak, tetapi menjadi orang dewasa.... Orang yang memiliki keluarga akan didengar, dan mereka lebih dihormati ketimbang seorang anak.”

Selama penelitian lapangan saya, diskusi-diskusi tentang prestasi merupakan tema biasa di antara kaum gay dan lesbi Indonesia (dan juga waria). Lagi-lagi orang-orang gay dan lesbi Indonesia pernah berbicara kepada saya tentang kemungkinan untuk mendapatkan penerimaan sosial dengan mengatakan “akan kembali ke kita sendiri.” Dianggap bahwa bila

mereka bersikap baik dan berkontribusi terhadap masyarakat, mereka akan lebih diterima oleh masyarakat. Ucapan yang sangat sering saya temui dalam tiga studi lapangan saya adalah keinginan untuk "diterima oleh masyarakat." Seperti yang dikatakan seorang lelaki gay: "Kita harus berbuat lebih baik dibandingkan masyarakat umum."

Implikasi pola pikiran ini adalah bahwa kalau masyarakat tidak menerima orang-orang gay dan lesbi, orang-orang gay dan lesbi sendiri yang salah. Seorang lelaki gay di Bali menjelaskan tentang betapa bahagiannya dia setelah tahu ke mana para lelaki gay ngeber di waktu malam: "Namun saya masih belum puas, dan berpikir 'masa hanya ini?' Hanya pergi ke Puputan dan ngeber sepertinya tidak ada artinya. Saya pikir orang-orang gay bisa memberikan kontribusi yang positif juga, 'nilai plus.'" Seks tidak pernah dihitung sebagai prestasi, dan para responden gay dan lesbi saya sering mengekspresikan frustrasi mereka walaupun masyarakat jarang menyadari keberadaan mereka, kalau orang awam tahu apa gay dan lesbi, sering mereka memandang gay dan lesbi sebagai orang yang "hanya" tertarik pada seks. Bahkan bila orang-orang gay dan lesbi tidak yakin bahwa penerimaan masyarakat ini akan berbentuk seperti apa, hal itu merupakan aspirasi yang secara mendalam dan terus menerus diekspresikan. Gagasan tentang "masyarakat" yang dipakai dalam percakapan seperti ini oleh kaum gay dan lesbi Indonesia, selama penelitian tidak *pernah* diacu pada kelompok yang dietnolokalisasikan, misalnya suku seperti "orang Jawa." Seperti dipakai oleh orang-orang gay dan lesbi dalam percakapan seperti ini, "masyarakat" selalu mengacu pada kebudayaan publik (yaitu "masyarakat luas" atau "masyarakat umum") yang dipahami sebagai sesuatu yang nasional. Seorang lelaki gay mendefinisikan masyarakat sebagai "sekelompok orang yang hidup bersama, saling memerlukan, membangun kehidupan tunggal, saling tolong menolong." Prestasi memberikan makna pada masyarakat: seorang lelaki gay pernah menjelaskan bahwa "yang penting adalah bahwa perilaku kita baik dan tidak membuat keluarga malu." Kaum gay dan lesbi Indonesia sering marah dengan teman gay atau lesbinya karena "hanya mau bikin huru hara saya," atau karena menggoda pacar orang lain, atau menggossip, bukannya melakukan sesuatu yang "positif."

Salah satu contoh yang paling jelas tentang pentingnya dialektika antara prestasi dan penerimaan di mata kaum gay Indonesia dapat ditemukan dalam majalah-majalah yang diproduksi secara informal oleh mereka ciptakan sejak tahun 1982 (lihat Boellstorff 2007, Bab 1). Dalam majalah-majalah ini kami menemukan jenis cerita yang sering muncul: ide bahwa cinta bisa merupakan prestasi utama, yang menunjukkan bahwa kaum gay Indonesia cukup baik untuk diterima oleh masyarakat. Dalam majalah-majalah ini, kaum gay Indonesia menganggap bahwa prestasi harus nampak oleh masyarakat untuk mengakibatkan penerimaan oleh masyarakat. Namun, karena sukar untuk berbicara secara positif tentang cinta homoseksual di Indonesia, maka cinta gagal sebagai sebuah prestasi untuk orang gay. Penerimaan masyarakat ditanggihkan, dan akibatnya cerita-cerita sering muncul di majalah-majalah gay.

Hubungan antara cinta dan bangsa sering muncul secara eksplisit dalam majalah-majalah gay. Salah satu dari banyak contohnya adalah sebuah cerita pendek yang berjudul

“Selingkuh,” yakni istilah yang di antara lelaki gay mengacu pada hubungan seks dengan laki-laki yang bukan pacarnya (lihat Bab 4). Cerita tersebut muncul dalam majalah *GAYa Nusantara* (nama yang sama seperti nama kelompok di Surabaya yang telah menerbitkan majalah ini sejak tahun 1987). Dalam cerita ini Adam dan Sam merupakan pasangan, yang masing-masing tanpa diketahui yang lain, memasang iklan perkawanan dalam *GAYa Nusantara* untuk menemukan pasangan seks baru. Ketika Sam mendapatkan jawaban, dia sangat senang:

Yess! Sekali lagi Sam bersorak-sorak bergembira, bergembira semua, sudah bebas negeri kita, untuk s'lalamalanya.... Aduh, sampe keterusan nyanyi-nyanyi lagu perjuangan...¹⁰

Ketika kebahagiaan Sam membuatnya menyanyikan sebuah lagu perjuangan anticolonial, dia memecahkan karakternya untuk menyapa pembaca majalah secara langsung. Ketika Adam menerima jawabannya, dan sedang bersiap-siap melakukan kencannya, dia mandi dan berpakaian “dengan hati-hati dan dalam waktu paling singkat (kayak proklamasi aja).”¹¹ “Proklamasi” mengacu pada Deklarasi Kemerdekaan yang terkenal singkat, yang dibacakan Sukarno pada tanggal 17 Agustus 1945, pada hari Kemerdekaan Indonesia. Ini merupakan acuan pada bangsa yang ironis dan bergurau, tetapi makna gurauan tersebut berdasarkan kemunculan mereka di sebuah majalah gay, yang seperti semua majalah gay, secara biasa berisi tulisan yang berkaitan dengan wacana nasionalis. Tentu saja, ternyata Adam dan Sam tanpa saling mengetahui telah saling memilih iklan pribadi yang lainnya. Ketika mereka tahu hal itu, mereka merayakan cinta mereka yang diperbaharui dengan berhubungan seks semalaman. Penulis cerita ini dari Ponorogo (Jawa Timur), kota asalnya hubungan homoseksual “tradisional” antara warok dan gembak (lihat Bab 2), namun tidak disebut tentang “tradi” ini, yakni cinta gay dan penerimaan gay oleh masyarakat merupakan hal-hal nasional.

Logika heteroseksis tentang pengakuan nasional bisa membuat seksualitas dan gender non-normatif tidak hanya dianggap perbuatan tidak wajar tetapi hal-hal subversi, ancaman terhadap otorita nasional (Bunzl 2004). Seperti dituliskan oleh Peter Jackson dalam kasus negara Thailand, homoseksualitas bisa dilihat untuk merupakan bahaya yang lebih besar daripada transgenderisme terhadap masyarakat nasional, karena transgenderisme bisa dibuat cocok dengan logika heteroseksis, di mana mereka yang bernafsu terhadap lelaki harus feminin dan mereka yang berhasrat terhadap perempuan harus maskulin (Jackson 1999b:238). Homoseksualitas juga bisa dipandang sebagai lebih mengancam daripada transgenderisme, karena asumsi yang sering diketemu di seluruh Asia Tenggara bahwa batin harus cocok dengan penampilan jasmani bagian luar (S. Errington 1989:76). Waria, yang menganggap diri sebagai lelaki dengan jiwa perempuan, secara cocok mengikut pola pikiran ini: waria biasanya menganggap diri sebagai lelaki berjiwa perempuan, dan secara cocok mereka berpenampilan seperti perempuan. Demikian juga tomboi: tomboi biasanya menganggap diri sebagai perempuan berjiwa lelaki, dan secara cocok mereka berpenampilan seperti lelaki. Sebaliknya, lelaki gay dan cewek (orang lesbi yang feminin) “suka yang

sama,” yaitu bernafsu homoseksual, namun ini tidak secara jelas kelihatan dari pakaian atau tingkah lakunya: karena dapat berpenampilan seperti orang “normal.” Pengertian berdasar kebudayaan bahwa penampilan luar harus cocok dengan batin telah dipolitisasikan: selama era Soeharto, salah satu cara yang paling sukses untuk menciptakan ketakutan pada gerakan komunis yang saat itu sudah sebetulnya hampir tidak eksis, adalah mengatakan bahwa ada ancaman dari “organisasi tanpa bentuk,” yakni suatu kolektivitas yang bagian luarnya tidak cocok dengan bagian dalamnya, sama seperti asumsi bahwa orang komunis secara individu gagal untuk menampilkan keyakinan politik mereka. Karena homoseksualitas mereka tidak langsung kentara, lelaki gay dan perempuan lesbi yang feminin bisa dianggap sebagai memiliki nafsu “tanpa bentuk.” Nafsu tanpa bentuk semacam ini seakan-akan tidak asli. Seperti ditulis dalam bab-bab sebelumnya, konsep asli menjadi penting untuk bagaimana negara Indonesia mendefinisikan kewibawaannya. Itu merupakan kriteria utama untuk penerimaan, yakni apa yang diterima oleh masyarakat dan negara Indonesia dan berhak mendapatkan pengakuan, adalah hal-hal yang asli. Konsep asli justru merupakan saringan untuk merespon pada kekuatan globalisasi. Melalui keaslian mungkin, dapat diketahui hal-hal apa yang cocok dengan keindonesiaan. Pada tahun 1952 Mohammad Hatta, wakil presiden pertama Indonesia, menekankan bahwa “lokasi ibu pertiwi kita sebagai sebuah nusantara... selalu membuat kita banyak bercampur dengan orang-orang asing yang datang ke sini... Kita bisa memperkaya kebudayaan kita dengan menggunakan budaya asing tanpa melupakan dasar budaya kita sendiri” (Hatta 1970:287–288).

Kaum gay dan lesbi Indonesia sering berbicara tentang gagasan-gagasan keaslian, misalnya ketika bergurau tentang gender. Mereka juga berbicara secara menilai negatif terhadap orang-orang yang munafik, hipokrit, atau palsu. Dalam melakukan hal tersebut, mereka mencerminkan pada bagaimana “meningkatnya popularitas kata-kata untuk bicara tentang kemunafikan... adalah... signifikan. Semua kata-kata ini mengimplikasikan tentang pengkhianatan terhadap realitas Nyata yang tunggal” (Anderson 1990:151). Saya sudah sering bertemu lelaki gay yang menggunakan istilah seperti “munafik” kalau bicara tentang perbuatan perselingkuhan—lelaki gay yang memiliki pacar lelaki tetapi kemudian juga berselingkuh dengan lelaki lain. Dalam konteks yang lebih reflektif seperti wawancara, lelaki gay sering berbicara tidak hanya tentang pacaran, tetapi tentang nafsu juga, seperti dalam kasus lelaki gay dari Surabaya yang dalam Bab 4 mengatakan bahwa “Kita tidak bisa munafik: bila seorang lelaki suka lelaki, itu artinya dia gay.” Penggunaan ketiga dari istilah-istilah seperti munafik dalam konteks yang lebih reflektif mengacu pada penggeseran di antara dunia gay dan dunia “normal,” seperti ketika seorang lelaki gay di Bali yang mengatakan bahwa lelaki gay “munafik” kalau dia mengejek tentang ngondek di tempat kerja supaya teman kerja tidak curiga bahwa lelaki tersebut sendiri adalah gay. Dalam sebuah diskusi dengan sekelompok lelaki gay di Surabaya, seorang lelaki mengatakan bagaimana “saya merasa bahwa saya munafik, bahwa saya berdosa, karena dalam dunia umum saya seperti lelaki biasa, tetapi di dunia [gay] diri asli saya nampak penuh.” Seorang responden gay dari Makassar juga secara eksplisit membicarakan tentang kemunafikan dan keaslian ketika dia mengatakan bahwa

“ada orang yang mengatakan bahwa saya munafik karena saya menikah, tetapi itu tidak benar. Saya tahu siapa saya, dan saya merasa jelas tentang diri saya. Dan bahkan walaupun saya menikah, saya mengidentifikasi diri saya sebagai seorang gay asli.”

Wacana pascakolonial Indonesia menganggap aspek-aspek subyektivitas yang dietnolokalisasikan tentang seperti “orang Jawa” sebagai bukti-diri asli, keberagaman yang merupakan prasyarat bagi penerimaan nasional maupun hasilnya. Sebaliknya, subyektivitas-gay dan lesbi merupakan sebuah sulih suara di mana tidak ada aslinya. Mereka secara bukti-diri tidak dietnolokalisasikan, sebuah ciri khas yang juga dimiliki oleh negara pascakolonial. Dalam wacana negara, wawasan nusantara yang melakukan menghubungkan keaslian yang dietnolokalisasikan, dengan bahaya dari kemunafikan nasional. Demikian juga melalui wawasan nusantara, dan juga azas kekeluargaan, bahwa kaum gay dan lesbi Indonesia mewujudkan kembali konsep-konsep seksualitas yang katanya “dari Barat.” Kaum gay dan lesbi menyulih-suarakan wacana nasionalis dan dalam melakukannya mereka menyulih-suarakan “gay” dan “lesbian” asing ke dalam gay dan lesbi, ke dalam serangkaian identifikasi, praktek seksual, dan konteks sosial yang mereka rasa asli Indonesia. Mereka membuktikan salah “persepsi salah yang biasa ada,” yakni bahwa “apapun yang tidak dikenal sebagai lokal atau jelas sesuatu yang dipinjamkan—institusi Kepresidenan, katakan, atau Garuda Indonesia Airways—adalah asing, khususnya “dari Barat,” dan oleh sebab itu tidak masuk budaya Indonesia” (Liddle 1988:6). Di pinggir retorika lokal, nasional, dan transnasional tentang kedirian, kaum gay dan lesbi Indonesia menjalankan kehidupan mereka “gaya nusantara.”

Nusantara Gay

MENERJEMAHKAN KEDIRIAN

Dalam bab-bab sebelumnya saya telah menyelidiki tentang bagaimana posisi-posisi subyek gay dan lesbian—yang tidak diizinkan untuk tradisi apa pun, tidak dipasarkan oleh perusahaan apa pun, dan tidak didukung oleh pejabat apa pun—dijadikan subyektivitas oleh ribuan, kalau bukan jutaan, orang Indonesia pada pinggiran masyarakat. Saya telah menekankan tentang bagaimana karakter nasional, bukan yang dietnolokalisasikan, dari posisi-posisi subyek ini berakibat penting bagi kehidupan gay dan lesbi, dan juga menunjukkan tentang bagaimana suatu antropologi kesamaan bisa memberikan kontribusi terhadap pemahaman tentang persimpangan antara globalisasi dan pascakolonialitas. Konsep-konsep gay dan lesbi jelas dipengaruhi oleh proses-proses pengglobalan, tetapi *bangsa* merupakan skala dan bentuk ekonomi-politik-kebudayaan melalui posisi-posisi subyek gay dan lesbi dialami sebagai fakta-fakta sosial.

Seperti telah disebutkan sebelumnya, keadaan ini tidak berarti bahwa orang-orang gay dan lesbi tidak dibentuk oleh skala lain (yang dietnolokalisasikan, global, regional) sesuai dengan aspek-aspek lain kehidupan mereka, tidak pula berarti bahwa posisi-posisi subyek gay dan lesbi yang dietnolokalisasikan (atau diglobalkan) tidak mungkin muncul di masa depan. Itu berarti bahwa sampai kini dan dari awalnya, posisi-posisi subyek ini dihidupkan secara “gaya nusantara.” Untuk dua alasan, saya maupun para responden yang telah saya ajak bicara tentang masalah tersebut cukup yakin bahwa posisi-posisi subyek gay dan lesbi yang dietnolokalisasikan *tidak* akan segera muncul di masa depan. Pertama, dimensi-dimensi kebudayaan dari pergerakan menuju otonomi daerah sampai sekarang terutama telah diekspresikan dalam suatu bahasa heteronormatif dari “tradisi” yang katanya diperbaharui, yang diasumsi pada dasarnya tidak memasukkan konsep-konsep seperti gay dan lesbi. Kedua, karena posisi-posisi subyek dibentuk oleh konteks sejarah di mana mereka pertama kali mengambil bentuk, dan karena posisi-posisi subyek gay dan lesbi dibentuk waktu era Orde Baru, untuk sementara waktu barangkali mereka akan tetap berskala nasional.

Apa yang kita temukan di Indonesia adalah nusantara gay dan nusantara lesbi: bidang-bidang hubungan sosial yang tidak berdampingan, yang tersebar di seluruh pangung nasional, dan perasaan utama bahwa kegayan serta kelesbian merupakan sebuah pulau dalam sebuah nusantara kedirian. Sehingga hubungan antara nasionalisme dan perbedaan lebih kompleks dibandingkan garis hitam jelas dari yang diusulkan peta modern (Gupta 1992).

Saya juga menekankan tentang pentingnya media massa terhadap terciptanya subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi. Secara terpisah-pisah penyebutan tentang homoseksualitas di Barat sering muncul sebagai jalur melalui orang-orang gay dan lesbi Indonesia untuk pertama kali menganggap diri sebagai “gay” atau “lesbi.” Subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi muncul sebagai suatu jenis praktik membaca Barat. Dampak dari peliputan yang dimedia-massakan tentang homoseksualitas Barat ini secara khusus menarik, karena

hasilnya adalah subyektivitas-subyektivitas yang berskala *nasional*, bukan transnasional. Itu sebabnya saya merasa bahwa konsep “sulih suara budaya” berguna: konsep ini mengacu pada bentuk-bentuk mengaslikan bahasa yang mengganggu definisi-definisi dominan tentang terjemahan. Menjadi gay dan menjadi orang Indonesia sekaligus seperti mendengarkan Tom Cruise “berbicara bahasa Indonesia” melalui kegaiban sulih suara. Itu merupakan sesuatu yang jelas tidak asli, namun secara sosial mujarab. Bagaimanapun juga, Anda sebagai pendengar Indonesia bisa mengerti apa yang “dikatakan” Tom Cruise. Bagaimanapun juga, kaum gay dan lesbi “punya tempat” di Indonesia. Proses mengubah pesan dari “luar” Indonesia tidak unik terhadap kaum gay dan lesbi Indonesia; misalnya, kebudayaan kaum muda, gerakan lingkungan, atau komunitas Islam dan Kristiani dari berbagai macam aliran yang juga melakukan hal tersebut. Tetapi yang membuat kasus kaum gay dan lesbi Indonesia luar biasa adalah tidak adanya kekuatan institusional atau perusahaan yang secara sengaja mendorong proses mengubah pesan dari “luar” Indonesia ini. Kesalah-mengertian bahwa suatu “Gay Internasional” ada di belakang subyektivitas-subyektivitas seperti gay dan lesbi berdasarkan asumsi salah bahwa kekuatan yang terorganisir semacam itu diperlukan bagi “globalisasi” (Massad 2002). Fenomena “sulih suara budaya” membuktikan bahwa tidak seharusnya ada kekuatan sengaja di belakang posisi-posisi subyek yang dianggap telah terglobalisasi.

Analisa feminis dan pascakolonial telah menyoroti tentang bagaimana pemahaman orang Barat tentang terjemahan, mendalilkan bahwa ada suatu orisinal “kuat menciptakan segalanya” dan suatu produk “lebih lemah serta tidak asli” yang menyandikan hirarkis tentang lelaki-perempuan atau penjajah-terjajah (Simon 1996:1; lihat juga Niranjana 1992:1). Beberapa dari analisis ini memberikan ide tentang “budaya penerjemahan” untuk bagaimana “hal-hal baru masuk ke dunia” (Bhabha 1994:212; lihat juga Chakrabarty 2000:17; Spivak 2000). Ini merupakan pandangan terjemahan sebagai metafor, tetapi juga suatu “mode terjemahan” harafiah yang melalui “membuat lokal” menciptakan kemungkinan-kemungkinan yang tidak terduga (Rafael 1988:xviii, 15). Analisis-analisis ini sering memahami terjemahan sebagai produksi teks-teks lengkap: “dalam menciptakan teks-teks serta subyek-subyek yang lengkap dan transparan, terjemahan berpartisipasi—di sekitar serangkaian wacana—dalam menetapkan kebudayaan yang dikolonialkan” (Niranjana 1992:3). Namun bila seperti yang dikatakan Niranjana, terjemahan adalah interpelasi, maka apa yang terjadi dengan sulih suara? Dengan bentuk penerjemahan ini, tidak ada teks atau subyek yang lengkap atau transparan yang dihasilkan: yang asli dan yang “terjemahan” dipegang bersama, saling berdampingan, tanpa ada penggabungan atau bahkan harapan akan terjadi penggabungan.

Bila “budaya terjemahan” bisa ditafsirkan sebagai *les belles infidèles*, perempuan yang tidak setia, maka “sulih suara budaya” adalah “*queer*.” Sulih suara seakan-akan tidak menciptakan keturunan, yakni meletakkan dua hal secara berdampingan satu sama lain tanpa jelas melahirkan sesuatu yang baru. Muncullah suatu hubungan kekuasaan yang baru: misalnya, hampir tidak ada film Indonesia yang disulih-suarakan ke dalam bahasa Inggris, dan kebanyakan orang Barat tidak melakukan “*playback*” terhadap lagu populer Indonesia.

Bukanlah hanya siapa saja melakukan apa saja. Tetapi juga tidak ada sistem yang kaku di mana dominasi Barat menentukan realitas pascakolonial. Dunia kehidupan kaum gay dan lesbi Indonesia menunjukkan suatu ketidaksetaraan yang lebih tergantung—meng-*queer* yaitu mempersoalkan teori kebudayaan yang berdasarkan terjemahan, dan menunjukkan tentang bagaimana kedirian yang tidak dipikirkan sebelumnya bisa disulih-suarakan dari hegemoni yang pada mukanya seakan-akan maha kuasa, dan jenis-jenis globalisasi yang seakan-akan maha kuasa juga.

Dua konsep yang paling sering menjadi rintangan terhadap memahami subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi merupakan kecenderungan untuk langsung lari ke “tradisi” sebagai sebuah prinsip penjelasan, dan asumsi bahwa kebudayaan selalu sesuatu yang berskala lokal. Rintangan-rintangan ini berakar dalam sebuah teori pengetahuan yang didasarkan pada perbedaan. “Gaya nusantara” dari kehidupan gay dan lesbi memaksakan sebuah pertimbangan tentang bagaimana jaringan kesamaan dan perbedaan dikaitkan dengan proses-proses globalisasi, sehingga harus dimasukkan dalam kegiatan analisis sosial. Analisis yang dilaksanakan begitu menampakkan tentang bagaimana kaum gay dan lesbi Indonesia tidak dapat diidentikkan dengan konsep kesamaan, yaitu “Gay Planet,” atau konsep perbedaan yang tidak mungkin terjembatani, yaitu “McGay.” Mereka tidak bisa menyimpulkan kemenangan globalisasi, dan juga tidak bisa mengisi sebuah “*savage slot*” yang mencari yang Lain untuk “mendefinisikan Barat yang kita ketahui” (Trouillot 1991:18). Mereka memetakan jalan ketiga, jalan kenusantaraan antara kesamaan dan perbedaan, sebatang jalan yang menolak menyamakan perbedaan dengan jarak: yang lain mungkin dekat, sementara kita mungkin berbagi ikatan kesamaan dengan mereka yang berada di “pulau-pulau” jauh. Saya tidak pernah mendengar orang gay atau lesbi Indonesia mengatakan bahwa mereka orang Barat atau berharap untuk menjadi orang Barat. Demikian juga saya tidak pernah mendengar orang gay atau lesbi Indonesia mengatakan bahwa mereka sangat berbeda dari orang gay dan lesbian Barat. Pertanyaannya adalah: melalui pola pikiran apa orang-orang Indonesia yang gay atau lesbi mengalami hubungan antara kesamaan dan perbedaan. Saya mengusulkan bahwa jawabannya terletak dalam rekonfigurasi wacana nasional dan global yang secara produktif dinamakan “sulih suara budaya.”

Sejenis sulih suara budaya sudah lama penting bagi pengembangan wacana nasional Indonesia. Kunci terhadap transformasi “Hindia Timur Belanda” menjadi “Indonesia” merupakan transformasi “bahasa Melayu” menjadi “bahasa Indonesia.” Pada awal abad keduapuluh, Melayu telah menjadi bukan hanya bahasa perdagangan dan pemerintahan, tetapi menjadi alat di mana informasi dari luar Hindia-Belanda masuk ke nusantara: Melayu “mulai membawa sastra dan berita dari dunia, dan juga dari negara tetangga, masuk ke Hindia-Belanda.... Dengan cukup berbeda dari masa sebelumnya, melalui media *lingua franca*, kebanyakan tempat di dunia mulai terasa di Hindia-Belanda” (Siegel 1997:18–19). Adalah dalam konteks nasional yang terjadi ini bahwa posisi-posisi subyek gay dan lesbi, dengan asumsinya terhadap hubungan-hubungan global, telah mengambil bentuknya. Sementara waria memahami subyektivitas mereka sebagai nasional (Boellstorff 2007, bab 2), kaum gay dan

lesbi Indonesia *memikirkan transnasional melalui nasional*: posisi subyek waria mengambil bentuk melalui sebuah kolonial “nusantara Melayu,” sementara posisi-posisi subyek gay dan lesbi mengambil bentuk melalui nusantara nasional pascakolonial.

Dengan asalnya posisi subyek waria dalam pertemuan kolonial, dan asalnya posisi subyek gay (dan lesbi) dalam negara pascakolonial, kita bisa menarik sebuah garis paralel di antara ideologi bahasa dan rezim subyektivitas seksual: “waria” adalah untuk “gay” sebagai “Melayu” terhadap “Indonesia.” Seakan-akan ada sebuah jalan pembangunan (tabel 8-1).

TABEL 8-1
Isomorfisme nyata

Seksualitas	ETP <i>(bissu, warok)</i>	Waria	gay
Skala	lokal	nasional	global
Waktu	asli (zaman dulu)	modern (pada waktu itu)	pascamodern (kini dan di masa depan)
Ekonomi politik	prakolonial	kolonial	pascakolonial
Bahasa	Jawa, Bali, Makassar, dll	Melayu	Indonesia

Yang tidak dipahami oleh interpretasi berbau pembangunan seperti ini adalah tentang bagaimana kaum gay (dan lesbi) Indonesia melihat diri mereka sebagai nasional, bukan global. Cerita rapi yang diberikan oleh interpretasi ini mengaburkan bagaimana, misalnya, posisi subyek waria ternyata tidak sedang digantikan oleh posisi subyek gay. Melalui gagasan “sulih suara budaya,” saya berharap untuk mempersembahkan kerangka teoritis yang didasarkan secara etnografis, untuk mempertimbangkan tentang bagaimana, mengingat Bhabha, hal-hal baru memasuki dunia yang nyatanya telah terglobalisasi melalui proses-proses yang tidak direncanakan, yang dipengaruhi oleh kekuasaan, namun tidak hanya “terjemahan” dari kekuasaan. Sulih suara tidak mencari atau menolak keaslian, namun terletak di sepanjang keaslian, membuka kemungkinan baru bagi penyusunan kembali. Sulih suara bukanlah “meta” tetapi “para”; ia beroperasi tidak melalui menuntut posisi awal, tetapi melalui logika kebudayaan penajajaran.

NUSANTARA-NUSANTARA YANG MERANTAU

Karena hanya sedikit kaum gay dan lesbi Indonesia pernah sempat pergi ke luar Indonesia, dan akibatnya kekuatan yang mengglobalkan dan mempengaruhi ciptaannya posisi-posisi subyek gay dan lesbi diIndonesiakan melalui wacana nasional, saya tidak banyak bicara tentang posisi-posisi subyek homoseksual di luar Barat selain Indonesia (misalnya, Brasil atau Jepang), demikian pula perjalanan internasional. Saya telah berusaha untuk membangun kumpulan data etnografis dan kerangka teoritis yang berdasarkan kehidupan orang-orang

gay dan lesbi sendiri, bahkan juga menarik dari perdebatan intelektual Barat. Namun buku ini telah terinspirasi oleh, dan bisa diletakkan dalam konteks dari literatur yang berkembang tentang orang-orang di luar Barat yang menggunakan istilah yang “diperoleh” dari “gay” dan “lesbian.”¹

Hanya sedikit lelaki gay dan perempuan lesbi Indonesia yang mampu pergi ke Barat—karena mereka berasal dari keluarga kaya dan pergi untuk belajar, bersenang-senang atau mengunjungi sanak saudara; karena mereka kelas pekerja dan mendapatkan pekerjaan di kapal atau tempat lain; atau karena mereka memiliki pasangan orang Barat yang membawa mereka ke Barat untuk berkunjung atau tinggal lebih lama di sana. Para responden gay dan lesbi saya yang sempat berkunjung ke Barat berbicara tentang pengalaman yang sering sangat lain dibandingkan dengan yang diharapkan sebelum kepergiannya. Beberapa dari mereka kembali ke Indonesia dan bercerita tentang penerimaan masyarakat dan komunitas yang menakutkan: bar, disko, kelompok feminis, sauna, toko buku. Udin, seorang lelaki gay di Surabaya yang pernah tinggal beberapa bulan di Melbourne, menceritakan tentang perbedaan-perbedaan dalam hal penerimaan masyarakat ini dengan menggunakan istilah yang biasanya terkait dengan retorika negara, seperti “wawasan” dan “gotong royong” (Bowen 1986), dan ide kenusantaraan tentang serangkaian tempat yang disebarkan:

Perbedaan yang paling mengesankan adalah penerimaan masyarakat.... Saya menyadari bahwa penerimaan tersebut tidak terjadi di semua bangsa Barat, di seluruh Amerika atau Australia, bahwa masyarakat mereka bisa menerima mereka seperti tidak ada masalah, tidak, tidak seperti itu, tetapi ada lokasi-lokasi tertentu di mana masyarakat umum telah tahu “inilah tempatnya, jadi kita bisa tahu itu ada,” ya?... Wawasan orang lebih luas.... Di sini, mungkin karena kita terbiasa terhadap gotong royong, orang bertanya tentang semua masalah kita, “Apa apa apa? Kamu mau ke mana? Kamu dari mana?”... Jadi, mungkin hanya tergantung dari budaya.

Namun, banyak dari responden gay dan lesbi saya yang pernah bepergian ke luar negeri ketika kembali merasa bahwa Barat merupakan tempat yang lebih buruk. Made, dari Bali, memiliki seorang kekasih yang membawanya melihat kampungnya di propinsi Australia Barat:

Sebelumnya saya berpikir bahwa kehidupan gay di Barat itu mudah: terbuka dan bebas. Saya pikir orang gay tidak peduli gosip dari masyarakat atau semacam itu. Dan bahwa pemerintah mengakui eksistensi mereka, dan sebagainya. Tapi ternyata pikiran saya sangat salah, dan saya harus membalikinya 180 derajat. Misalnya, saya diundang ke Australia Barat. Ya, ternyata kaum gay di sana sangat tertutup, khususnya di kota kecil di mana teman saya bekerja sebagai guru, dia juga harus tertutup. Jadi saya pikir, “Wah, ternyata sama saja dengan di Bali sini!” Itu merupakan pengalaman pembelajaran bagi saya, pekerjaan rumah untuk saya. Saya menyadari bahwa saya harus menjelaskan kepada teman-teman saya di sini, di Bali, bahwa kehidupan di Barat bisa seperti itu.

Nira, seorang perempuan lesbi yang berasal dari Sumatra Utara, telah tinggal di Bali selama bertahun-tahun dan bertemu orang-orang lesbian Barat:

Hubungan saya yang terbaru berakhir setelah lima tahun. Itu adalah dengan seorang perempuan Amerika: dia pernah mahasiswa ke Amherst [salau satu universitas di Amerika yang bermutu tinggi] dan dia berasal dari keluarga kaya. Kami tinggal bersama di sini, di Bali, selama lima tahun, dan dia membawa saya ke Amerika sekali: kami tinggal di sana selama setahun lebih sedikit, di Pantai Timur. Saya suka Provincetown [kota di mana banyak orang gay dan lesbian] dan [negara bagian] North Carolina. Tapi saya tidak benar-benar menyukai Amerika. Yang kami kerjakan di sana hanya duduk-duduk dengan temannya, bicara di rumah-rumah mereka sambil minum kopi, suara mereka begitu keras dan TV hidup sepanjang waktu. Saya tidak suka itu. Saya bosan! Sulit bagi saya untuk meninggalkan Indonesia. Saya sangat bangga dengan Indonesia, bisa dikatakan saya fanatik Indonesia.

Ada orang gay dan lesbi Indonesia yang tidak pernah keluar dari Indonesia, tetapi masih bisa bertemu dengan kaum gay dan lesbi Barat, tetapi hal ini bisa sulit, karena hanya sedikit orang Indonesia yang bisa berbicara bahasa Inggris, dan turis Barat cenderung untuk tidak tinggal lama di pusat-pusat kota, di mana dunia-dunia gay dan lesbi paling besar. Ketika hal itu terjadi, sering di tempat-tempat seperti pusat perbelanjaan, di mana kadang-kadang mungkin bertemu seorang turis Barat atau tenaga asing dengan "bermain mata." Biasanya tenaga asing gay Barat (dan sekali-sekali antropolog Barat), bukan turis gay, yang kadang-kadang pergi ke tempat-tempat ngeber. Konsentrasi pariwisata di Bali merupakan kasus khusus. Kaum gay Indonesia kadang-kadang pergi ke Bali dengan tujuan untuk mencoba bertemu orang gay dari Barat, tidak peduli masalah kesulitan bahasa. Karena mobilitas mereka lebih terbatas, pergaulan di antara perempuan lesbi dengan lesbian Barat cenderung terbatas pada kelas atas dalam konteks perkotaan atau perusahaan turis di Bali. Bagi Ita di Bali utara, pergaulan dengan kaum lesbian Barat merupakan sumber pesona yang tidak pernah berakhir:

Saya bertemu banyak perempuan lesbi Barat di sini, di restoran. Saya bisa tahu dari penampilan mereka, atau karena mereka bertanya: "Saya lihat kamu memakai cincin. Sudah berapa lama kamu menikah?" Saya katakan saja, "Saya tidak menikah. Ini dari kekasih perempuan saya." Mereka biasanya sangat baik kepada saya. Beberapa dari mereka pernah mendapatkan masalah dengan keluarga mereka juga. Saya bahkan pernah bertemu satu orang, saya pikir dari Swedia, yang telah dibuang oleh keluarganya karena dia lesbi. Alangkah lucunya bahwa tidak ada kata lain bagi perempuan "lesbi," bagaimana perempuan lesbi mempunyai istilah yang sama di seluruh dunia. Saya pernah bertemu turis dari mana saja, dari Itali, dari Swiss, dan tidak peduli mereka berasal dari mana, mereka melihat dalam kamus mereka, dan selalu sama: lesbian.

Pergi keluar dari Indonesia merupakan kejadian yang jarang dalam kehidupan gay dan lesbi Indonesia. Migrasi dan bepergian di dalam Indonesia (dalam mencari pekerjaan, mengun-

jungi keluarga, atau untuk bersenang-senang) jauh lebih biasa dilakukan. Bagi banyak kaum gay dan lesbi Indonesia, bepergian di dalam negeri memberikan kesempatan untuk bertemu dan berefleksi terhadap perasaan bahwa menjadi gay atau lesbi adalah nasional. Ketika kaum gay dan lesbi Indonesia pindah dari satu bagian Indonesia ke tempat lain, mereka berharap untuk menemukan lelaki gay dan perempuan lesbi di sana, dan khususnya dalam hal lelaki gay pindah ke kota-kota, sudah menyangka di mana mereka bisa ditemukan. Misalnya, Udin telah bepergian tidak hanya dari Surabaya ke Melbourne, tetapi juga ke pulau lain pada awal tahun 1990an, ke salah satu kongres gay dan lesbi. Perjalanan tersebut memberikan konfirmasi tentang perasaannya bahwa menjadi gay merupakan gaya nasional, dan kesannya tentang pengalaman tersebut sekali lagi dihujani dengan istilah-istilah retorika negara seperti “wawasan” dan “menyatukan”:

UDIN: Ketika saya sampai di sana saya melihat banyak orang yang memiliki banyak wawasan, memiliki wawasan yang tinggi... orang-orang yang memiliki konsep dan pengetahuan, namun beberapa dari mereka malu disebut gay [di publik].

TB: Jadi ketika kamu bertemu orang-orang tersebut dari seluruh Indonesia, kamu berpikir gak bahwa kamu sama atau berbeda dari mereka?

UDIN: Pada prinsipnya mereka sama... ada sedikit perbedaan saya rasa, tetapi itu secara pribadi, tidak secara kelompok.... Semua sama... kita mendapatkan pengaruh dari Barat... dan, apa ya kata untuk itu, menyatukan mereka, dan akhirnya membangun keterbukaan dalam komunitas gay.

POLITIK DAN ETIKA PENERIMAAN

Negara-bangsa Indonesia didasarkan pada heteroseksualitas, pada konsep “normal,” yaitu penyangkalan terhadap homoseksualitas. Dengan melihat subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi secara serius, kita “meng-homoseks-kan” negara-bangsa Indonesia, menjelaskan tentang saat mendasar tentang meminggirkan seksual yang mengaslikan diri sendiri sebagai yang tradisional dan asli.

Masalah penerimaan utama terhadap pengalaman menjadi gay atau lesbi. Konsep-konsep ini jelas bukan dari tradisi, keluarga, atau etnolokalitas, namun dialami baik sebagai aspek-aspek kedirian yang dasar maupun fenomena nasional. Stereotip Barat yang paling abadi tentang homoseksualitas dan transgenderisme di Indonesia (dan secara lebih umum di Asia Tenggara) adalah bahwa kawasan-kawasan ini “toleran.” Walaupun benar bahwa telah ada—dan kadang-kadang, masih ada—peran yang diakui secara sosial bagi transgender lelaki-ke-perempuan, demikian juga tersebar luas penerimaan perilaku homoseksual asalkan tidak diakui secara resmi, transgenderisme dan homoseksualitas jauh dari dihargai da-

lam masyarakat Indonesia kontemporer. Walaupun homoseksualitas dan transgenderisme biasanya lepas dari komentar resmi, bila ditanyakan langsung, kebanyakan otoritas agama dan negara dengan cepat mengutuk transgenderisme dan homoseksualitas sebagai dosa dan tidak cocok dengan “tradisi Indonesia.”

Ada gunanya kalau membuat perbedaan teoritis antara heteroseksisme (keyakinan bahwa heteroseksualitas lebih bagus dibandingkan seksualitas-seksualitas lain), dan homofobia (ketakutan atau kebencian secara psikologis terhadap seksualitas non-normatif, yaitu seksualitas selain heteroseksualitas). Sementara heteroseksisme dan homofobia sering terjadi bersama-sama, ini tidak perlu selalu begitu, dan sampai sekarang di Indonesia heteroseksisme belum mengimplikasikan homofobia. Kurangnya kekerasan fisik terhadap orang-orang gay dan lesbi sering mengakibatkan orang non-Indonesia salah menganggap “budaya Indonesia” sebagai “toleran” terhadap homoseksualitas. Sejak akhir tahun 1990an, telah ada beberapa kasus kekerasan, seperti belum pernah terjadi sebelumnya, terhadap lelaki gay ketika mereka mencoba menjadi kelihatan di bidang publik. Sementara “homofobia politikal” semacam itu menguatirkan (Boellstorff 2007, Bab 5), hal itu tetap merupakan perkecualian, dan bagi kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia, penindasan mereka mengambil bentuk kurangnya penerimaan (yang bagi beberapa orang termasuk tekanan untuk menikah secara “heteroseksual” padahal mereka tidak ingin melakukannya). Misalnya, ketika para lelaki gay berbicara tentang harapan untuk “diterima oleh masyarakat,” mereka biasanya berharap bukan bahwa tekanan sosial untuk menikah hilang, tetapi bahwa mereka tidak akan dijadikan target gosip yang memalukan, dan dibiarkan untuk melakukan pacaran homoseksnya di dunia gay tanpa gangguan.

Kaum gay dan lesbi Indonesia sadar bahwa mereka tidak cocok dalam norma-norma budaya dominan; bahkan bila mereka menikah “secara heteroseksual,” “suka yang sama” mereka tidak dianggap asli. Tetapi ketika orang-orang Indonesia ini berbicara tentang harapan untuk diterima oleh masyarakat (dalam percakapan sehari-hari atau konteks yang lebih formal seperti dalam majalah-majalah gay), “kebudayaan Bali” atau “tradisi” bukanlah badan dari mana mereka mencari penerimaan. Demikian juga tidak dari orang Barat atau orang Asia Tenggara lain. Malahan, adalah budaya publik yang dipahami sebagai sesuatu yang nasional. Namun jarang hal ini menjadi hasrat untuk mendapatkan pengakuan seperti yang dipahami oleh pergerakan hak-hak homoseksual Barat, dan jarang hal itu mengambil bentuk pergerakan politik. Karena kaum gay dan lesbi Indonesia mengolah kembali konsep-konsep Barat tentang homoseksualitas melalui lensa wacana negara, keadaan mereka membuat pertanyaan tentang politik dan penerimaan.

Dalam “Politik Pengakuan,” Charles Taylor mencatat bahwa “tuntutan pengakuan” kontemporer di Barat mensyaratkan sebuah gagasan tentang keaslian: “Kita mungkin berbicara tentang identitas yang diindividualisasikan, salah satunya yang khusus untuk saya, dan yang saya temukan dalam diri saya” (1994:28). Ini merupakan wacana pengakuan tentang kedirian yang dimulai “dalam diri saya sendiri,” mendapatkan keaslian melalui berbicara kepada orang lain dan pengakuan. Metafor Barat tentang “*coming out*” ditarik dari wacana

pengakuan ini. Di Barat, banyak orang melihat politisasi sebagai pencapaian terakhir tentang *"coming out"* dan oleh sebab itu, sebagai bentuk utama dari homoseksualitas (sekalipun demikian enggan mengakui tentang "lelaki yang suka laki-laki," jenis-jenis kelesbianan, dan sosok-sosok seksualitas yang kurang diakui). Politisasi diinterpretasikan sebagai melakukan sesuatu bagi komunitas seperti yang dilakukan oleh *"coming out"* bagi individu: nyatakan klaim tentang hak azasi, capailah kelanjutan di antara bidang-bidang kehidupan, dan men-jaminkan perasaan kedirian yang terus-menerus. Pada akhir tahun 1980an gambaran tentang politisasi ini muncul dalam bentuk seperti pendapat Adam yang sering dikutip tentang "lima unsur homoseksualitas modern," yang memasukkan "Homoseksualitas eksklusif, kini mungkin bagi kedua pasangan, telah menjadi sebuah jalan alternatif terhadap norma-norma keluarga" (1987:6). Inilah bukan unsur homoseksualitas yang disetujui oleh semua kaum gay dan lesbi Indonesia, karena banyak kawin secara heteroseksual. Pandangan politisasi seperti *"coming out"* tingkat komunitas sering muncul di dalam analisis Barat tentang "homoseksualitas global":

Di lebih dari limapuluh negara di seluruh dunia, orang-orang dengan kecenderungan homo-erotis sudah *"coming out"* secara publik, mengorganisir gerakan untuk pengakuan dan hak asasi manusia, dan, dengan melakukan hal itu, menantang otoritas keluarga tradisional, doktrin agama, dan kekuasaan negara. (Likosky 1992:xv)

Ada paralel yang mengesankan dalam nama organisasi-organisasi: banyak negara telah mengenal "barisan pembebasan gay," "liga revolusioner," dan selanjutnya, yang mengindikasikan bahwa gerakan-gerakan tersebut kurang lebih mengikuti jejak yang sebanding, melalui fase yang sama, dan menarik nama-nama dari gerakan sosial dan politik lain di mana ada kesamaan dalam hal ideologi, tujuan, atau metode resistensi. (Adam, Duyvendak, dan Krouwel 1999:369–370)

Walaupun demikian, jumlah kegiatan aktivis yang dilakukan oleh kaum gay dan lesbi Indonesia, telah tidak reguler dan kurang dikenal di dunia gay dan lesbi. Organisasi gay pertama, Lambda Indonesia, mengumumkan tentang eksistensinya ke dunia pada bulan Maret 1981. Kongres nasional pertama organisasi-organisasi gay Indonesia dilangsungkan di Kaliurang (Yogyakarta) dari tanggal 10 sampai 12 Desember 1993, dan kongres-kongres selanjutnya dilangsungkan pada tahun 1995 dan 1997, masing-masing dengan sekitar limapuluh peserta.² Namun pada pertengahan tahun 1990an jumlah aktivisme di antara lelaki gay nampaknya telah menurun: jauh sebelum membangkitkan politik Islam pasca-Soeharto, orang-orang gay yang terlibat dalam organisasi-organisasi mengeluhkan bahwa kebanyakan lelaki gay hanya tertarik dalam acara-acara hiburan. Sekitar awal tahun 2002, telah ada kenaikan jumlah aktivis lelaki gay (muncul di televisi misalnya, atau berpartisipasi dalam konferensi-konferensi nasional), tetapi kegiatan-kegiatan semacam itu tetap merupakan perkecualian.³

Perempuan lesbi juga terlibat dalam pekerjaan pengorganisasian sejak tahun

1980an, walaupun kurungan mereka yang lebih besar terhadap bidang domestik dan eksklusivitas dari pendanaan pencegahan HIV telah membuat pekerjaan ini sulit. Misalnya di Bali dan Makassar, para tomboi telah bekerja untuk membangun perasaan persahabatan yang lebih besar. Pada awal tahun 2000an sekelompok lesbi di Jakarta membuka sebuah situs web dan *listserv* yang membangkitkan diskusi dan beberapa acara yang berkelanjutan di kota tersebut. Sekelompok tomboi dibentuk di Makassar pada tahun 2000 yang sukses mendapatkan dana dari donor asing untuk program pencegahan HIV di antara para tomboi. Perempuan lesbi yang terlibat dalam pekerjaan pengorganisasian bersama dengan teman-teman gay menyampaikan tentang frustrasi mereka karena banyak orang-orang lesbi tidak tertarik ikut serta dalam kegiatan aktivis. Pada tahun 1994, seorang perempuan mengutarakan frustrasinya dalam sebuah artikel berjudul "GTM" (Gerakan Tutup Mulut):

Rasanya, dari seluruh kaum di dunia, yang paling suka GTM adalah kaum lesbian... lesbian Indonesia masih merupakan orok merah... Kita sebenarnya telah lahir di dunia, tetapi sebagaimana bayi baru lahir, maka kami masih belum dapat melakukan apa-apa. Belum ada sepatah kata, apalagi bicara, terlebih teriak lantang! Dibandingkan para lesbian di barat yang memang dapat sebutkan sebagai beranjak dewasa, mereka bisa meneriakkan keberadaan mereka untuk diakui, kita memang masih terlalu jauh.⁴

Situasi secara keseluruhannya adalah sebagai berikut: Indonesia memiliki lebih dari dua ratus juta penduduk, namun hanya ada segelintir kelompok gay dan lesbi yang bisa dianggap sebagai "organisasi," secara informal pun. Kebanyakan dari mereka hanya eksis dua atau tiga tahun sebelum bubar. Dengan kebanyakan "organisasi" memiliki antara dua dan sepuluh anggota aktif, saya memperkirakan bahwa dari tahun 1980an sampai awal 2000an tidak pernah ada lebih dari seratus kaum gay dan lesbi Indonesia dalam saat yang bersamaan berpartisipasi dalam "aktivisme" seperti dimengerti di Barat. Kata-kata berbau politik kadang-kadang muncul—seperti setelah kejatuhan Soeharto pada tahun 1998, beberapa surat-surat ke majalah *GAYA Nusantara* mulai meminta "Partai Gay Indonesia" atau "Partai Segitiga Merah Muda,"⁵ atau ketika para aktivis gay di Yogyakarta melangsungkan protes yang diliput oleh koran lokal. Walaupun begitu, kejadian-kejadian semacam itu tetap merupakan pulau-pulau yang secara relatif kecil dan berlangsung sebentar saja di nusantara-nusantara gay dan lesbi. Cerita-cerita yang berdasarkan asumsi bahwa ada pergerakan global di mana semua komunitas ikut satu jalan semakin terganggu oleh fakta bahwa lelaki gay dan perempuan lesbian di bangsa-bangsa Asia Tenggara lain, terutama Filipina dan Thailand, terlibat dalam kegiatan politik seperti pawai gay, protes-protes terhadap birokrasi pemerintah, surat-surat di media massa, dan tuntutan untuk reformasi hukum.⁶ Apalagi, ada sejarah panjang di mana orang Indonesia biasa melakukan aktivisme dalam bidang-bidang segala macam, dari agama sampai lingkungan dan hak-hak perempuan. Bagaimana kita menjelaskan tentang "kegagalan" politik gay dan lesbi Indonesia, dan apa hal ini menjelaskan tentang politik pengakuan gay dan lesbi?

Taylor menggarisbawahi tentang bagaimana politik pengakuan di Barat tergantung

pada keyakinan bahwa kedirian yang dibicarakan: “Yang dipercayakan adalah bahwa identitas kita sebagian dibentuk oleh pengakuan atau ketiadaannya, sering oleh kesalahpahaman dari yang lain, sehingga seseorang atau sekelompok orang bisa sungguh-sungguh menderita atau salah digambarkan, bila orang atau masyarakat di sekitar mereka mengaca kembali kepada mereka gambaran tentang diri mereka yang sempit atau menghina” (Taylor 1994:25).

Salah satu paradoks terbesar dari posisi-posisi subyek gay dan lesbi adalah bahwa sementara mereka memiliki skala nasional dan berdasarkan wacana nasional, logika kebudayaan mereka tidak nampak menuntut hubungan antara kedirian yang berarti dan pengakuan politis yang diidentifikasi oleh Taylor sebagai sangat penting di Barat. Namun keinginan untuk diterima oleh masyarakat merupakan tema yang sering muncul dalam perkataan gay dan lesbi. Inilah salah satu unsur dalam gaya untuk menjadi gay atau lesbi, mengingat gagasan Foucault tentang “gaya hidup” sebagai “mode elaborasi etis” (Halperin 1995:72). Nampaknya ada suatu persamaan implisit tentang penerimaan masyarakat dan cinta homoseksual: gay dan lesbi Indonesia “suka yang sama” dan ingin bahwa bangsa mencintai mereka. Ini merupakan hasrat yang sebagian besar tidak bisa dipenuhi, sehingga perpisahan dari masyarakat nasional dianggap menjadi konsekuensi yang tidak bisa dihindari karena menjadi gay atau lesbi, walaupun “gay” dan “lesbi” merupakan jalan hidup yang “nasional” (lihat Boellstorff 2007, bab 1).

Adalah penting bahwa kaum gay dan lesbi Indonesia begitu sering bicara tentang keinginan untuk diterima oleh masyarakat, dan sangat jarang tentang keinginan untuk diterima atau diakui oleh pemerintah: hubungan antara subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi dengan wacana nasional bukanlah bahwa ide Barat tentang “*queer nation* [bangsa homoseks].” Seperti seorang lelaki gay Barat “terbuka,” saya kadang-kadang akan menjelaskan ide Barat tentang hak-hak gay kepada para responden gay saya, yang sering bereaksi dengan kaget: mengapa seseorang ingin dikenal sebagai gay di semua bidang kehidupannya? Mengapa kamu ingin melakukan hal ini kepada orangtuamu, kepada pasanganmu, anak-anakmu, dan teman kerjamu? Kemungkinan keuntungan seperti apa yang akan terjadi? Kamu mendapatkan kenaikan gaji? Menjadi “terbuka” biasanya mengacu pada berpartisipasi di dunia gay, bukan mengganggu batasan dunia itu melalui menjadi lebih diterima di dunia “normal.” Ide tentang aktivisme membuat kehidupan kenusantaraan sangat tidak bisa dipertahankan. Misalnya Amin, seorang lelaki gay di Surabaya, tercengang ketika dia tahu bahwa aktivis Dédé Oetomo secara terbuka hidup bersama dengan kekasih lelakinya: “bila dua lelaki gay hidup bersama, itu keterlaluan”. Seorang lelaki gay di Makassar memandang aktivisme sebagai semacam pinjaman yang tidak pantas:

Kita tidak perlu mengatakan—maaf, ya?—seperti *GAYa Nusantara*, kita adalah “kelompok gay” dan hal-hal semacam itu. Menurut pendapat saya, kita tidak perlu terlalu membuka diri, kecuali masyarakat sendiri berkomentar. Kita tidak perlu memproklamirkan diri. Kita bertendensi untuk terlalu meniru Barat. Antara kita dan Barat beda sekali.... Di Barat, saya merasa bahwa keterbukaan bagus. Misalnya, keterbukaan kepada orangtua. Di sana, bila orangtua tahu bahwa

anaknya gay, tidak masalah karena hal itu dianggap sebagai masalah pribadi mereka. Di sini, tidak bisa seperti itu. Di sini, bahkan bila orangtua tahu, mereka akan melakukan apa saja supaya anaknya menikah, mereka akan melakukan apa saja supaya anaknya tidak menjadi gay. Jadi, perbedaan terbesarnya adalah penerimaan masyarakat.... Misalnya, di Barat kita bisa berciuman dengan pacar lelaki kita di muka umum, kan? Tetapi di sini, itu sangat ditentang. Masyarakat tidak akan menyukainya.

Ketika berbicara tentang banyak keyakinan di Barat bahwa di Asia homoseksualitas ditolerir, seorang lelaki gay lain menjawab:

Di Indonesia paling buruk. Orang-orang gay tidak memiliki perlindungan.... Benar bahwa kita bisa melakukan hubungan seks dengan siapa saja di sini. Tetapi itu harus dilakukan dengan rahasia.... Di Indonesia sini, bila bos seseorang tahu bahwa mereka gay, mereka bisa dipecat tanpa alasan.... Kalau saya bayangkan hal itu terjadi terhadap diri saya, saya akan berpikir: saya memiliki hak sebagai orang gay, mengapa saya dipecat dari pekerjaan saya? Saya tidak mengganggu siapapun! Itu merupakan masalah pribadi saya.

Dalam kedua kasus tersebut, refleksi tentang ide aktivisme mengakibatkan penekanan tentang *perbedaan*, bukannya kesamaan. Ketika membandingkan Indonesia dan Barat, kaum gay dan lesbi Indonesia biasanya membayangkan pengakuan sebagai poros perbedaan yang utama. Mereka cenderung tidak berpikir bahwa gay dan lesbi Barat terlibat dalam berbagai perilaku seks yang berbeda, atau menjalankan kehidupan yang berbeda secara radikal (misalnya, mereka sering menganggap bahwa orang gay dan lesbi Barat kebanyakan menikah "secara heteroseksual" seperti yang mereka lakukan). Yang mereka bayangkan perbedaan adalah ide bahwa orang gay dan lesbi Barat lebih diterima oleh masyarakat: mereka bisa saling berciuman di publik, misalnya. Kaum gay dan lesbi Indonesia semakin merenungkan tentang berita yang tidak lengkap bahwa ada sesuatu seperti "perkawinan" antara lelaki gay atau perempuan lesbi di Barat—khususnya sejak Belanda, bekas penjajah Indonesia, pada tahun 2001 menjadi bangsa pertama yang mengizinkan perkawinan sesama-gender. Oleh karena pentingnya perkawinan "heteroseksual" dalam kehidupan gay dan lesbi, dan penggabungan eksplisitnya perkawinan heteroseksual dengan sosok warga negara yang benar dalam pascakolonial Indonesia, minat ini bisa dimengerti.

Namun ide tentang pengakuan hubungan sesama-gender berbahaya sekaligus menarik, karena adanya ancaman jelas, itu membuat dunia gay atau lesbi tidak lagi pisah dari dunia "normal." Di Barat, tuntutan terhadap penerimaan masyarakat atau "warganegara secara kebudayaan" (*cultural citizenship*) diartikulasikan melalui perkataan tentang kenampakan: identitas membiarkan negara dan masyarakat sipil untuk *mengidentifikasi* penuntut terhadap kesetaraan. Bagi subyek homoseks Barat, "coming out" merupakan prasyarat terhadap politik progresif. Tetapi bagi banyak lelaki gay dan perempuan lesbi, visibilitas akan membahayakan batas penting antara pulau-pulau subyektivitas kenusantaraan mereka.

Daripada memberikan label kaum gay dan lesbi Indonesia sebagai membenci-diri sendiri atau terkebelakang, rincian pemahaman-sendiri mereka mungkin memberikan petunjuk. Lagi dan lagi orang-orang Indonesia ini menekankan tentang tindakan daripada status: misalnya, ide bahwa orang bisa menjadi gay atau lesbi karena “ketagihan,” atau ide bahwa prestasi mengakibatkan penerimaan. Di samping suatu pengakuan politis, pemahaman ini mengacu pada kemungkinan pengakuan etika. Dalam Bab 2, saya mendiskusikan tentang bagaimana pemahaman saya tentang posisi-posisi subyek ditarik dari tulisan Foucault tentang mode subyektivasi dan teknologi diri—“Sisi yang paling dilalaikan dari tulisan Foucault, dan mungkin kini merupakan yang terpenting untuk antropologi” (Knauff 1996:164). Mungkin kaum gay dan lesbi Indonesia menunjukkan kemungkinan sebuah pengakuan etika yang menggambarkan penerimaan secara “mengurus diri sendiri” daripada peduli dengan gambaran diri yang dicerminkan kembali oleh masyarakat.

Perspektif semacam itu mungkin mengungkap tindakan resistensi yang pada umumnya tidak dilihat sebagai kelakuan politis—misalnya, acara-acara hiburan yang sering terlaksana oleh lelaki gay. Contoh yang lebih panjang: di Bali utara, Tuti dan Ita, pasangan lesbi yang mengelola sebuah restoran, menceritakan tentang bagaimana mereka bertemu Esthi. Perempuan berumur duapuluh satu tahun ini telah datang dari sebuah desa pelosok ke daerah turis untuk mencari pekerjaan, namun dia jatuh cinta dengan Karlina, seorang teman lesbi Tuti dan Ita. Tuti mempekerjakan Esthi di toko cinderamatanya, dan ketika saya bertemu mereka, Esthi dan Karlina telah menjadi pasangan kekasih selama dua tahun. Berita tentang hubungan Esthi dengan Karlina akhirnya sampai ke orangtuanya, yang kemudian memanggil Esthi pulang ke desa, dengan alasan bahwa ada upacara keluarga Hindu yang harus dia hadiri. Ketika Esthi tiba dia dikonfrontir oleh orangtuanya, dan ibunya mengancam untuk bunuh diri: “Bila kamu kembali dan kemudian kamu dengar tentang saya bunuh diri, kamu harus tahu bahwa itu karena kelakuanmu.” Orangtua Esthi juga mengancam untuk menendang dia keluar dari keluarga dengan mengatakan “Bila kamu meninggalkan tempat ini dan kembali ke Karlina, kami tidak akan menganggap kamu anak kami lagi, dan kamu tidak perlu kembali selamanya.”

Esthi lari dari desanya dalam keadaan panik dan kembali ke Karlina serta teman-temannya di restoran. Tidak lama kemudian, bapaknya bersama beberapa paman dan sepupu laki-lakinya datang mencari dia, namun ketika tiba di tempat mereka disambut oleh Tuti dan kakak perempuan Tuti yang telah menerima bahwa Tuti adalah lesbi. Tuti dan kakaknya duduk bersama ayah Esthi dan “menjelaskan tentang apa artinya menjadi lesbi, bahwa perempuan lesbi bukan orang jahat.” Ayah Esthi nampaknya menerima perkataan Tuti, dan kembali dengan saudara-saudaranya ke desa untuk menjelaskan situasinya ke ibu Esthi. Beberapa hari setelah itu, Tuti masih gembira dengan hasilnya: “Kami tidak tahu apa yang akan terjadi, namun kami berharap bahwa ibu Esthi akhirnya akan mengerti. Sebagian dari masalahnya adalah bahwa mereka tinggal di desa; mereka tidak melihat turis gay dan lesbian seperti orang di sini. Jadi hanya karena sesuatu yang mereka tidak pernah alami, itulah sumber masalah.”

Contoh dari hubungan antara Esthi dan Karlina ini menggambarkan tentang bagaimana suatu pengakuan etnik tidak tinggal di luar konteks sosial. Dalam komentar-komentar yang secocok untuk Indonesia daripada Barat, Taylor mencatat bahwa “tidak mengherankan kalau dalam budaya keaslian, hubungan intim dilihat sebagai tempat-tempat kunci penemuan-diri dan penguatan-diri. Hubungan cinta tidak hanya penting karena peneanan umumnya dalam kebudayaan modern dalam pemenuhan kebutuhan sehari-hari. Mereka juga penting karena sumber identitas yang diciptakan dari dalam” (Taylor 1994:36). Pengakuan, keaslian, dan seksualitas dilebur dalam pemahaman ini tentang penerimaan—sebuah pemahaman yang, bahwa seperti bentuk negara-bangsa sendiri, mendasari ciptaan subyek Indonesia.

Gambar 8-1. Di luar Bandara Ngurah Rai, Bali. Atas kebaikan Jane H. Patten.



KATA-KATA PENUTUPAN

Melalui “sulih suara budaya,” kaum gay dan lesbi Indonesia sampai pada subyektivitas-subyektivitas seksual yang menentang pemahaman umum tentang globalisasi. Setiap kali keluar dari bandara di Bali selama kerja lapangan saya, saya melewati papan iklan yang terlihat dalam gambar 8-1. Seperti di mana saja di Asia, orang Indonesia telah membuktikan kemampuannya merelokalisasikan McDonald’s secara yang sesuai dengan tujuan korporasinya, tetapi juga mengolah lagi “fast food” (makanan cepat saji) dengan makna baru (J. Watson 1998). Papan iklan ini selalu mengingatkan saya tentang bagaimana, selagi banyak aspek kehidupan gay dan lesbi Indonesia unik, aspek lain mencerminkan pola lebih umum tentang kebudayaan dan globalisasi.

Saya telah mengacu pada posisi-posisi subyek gay dan lesbi sebagai sukses terbesar dari Orde Barunya Soeharto—contoh terhebat tentang posisi-posisi subyek yang tidak

bisa dikurangi terhadap skala etnolokalitas—sekalipun sukses di mana negara tidak pernah bermaksud untuk membantunya menjadi kenyataan. Dalam melakukan hal itu, saya tarik dari posisi-posisi subyek ini kesimpulan bahwa sebuah Indonesia baru tidak perlu bersandar pada penghapusan atau pembaharuan masa lalu, tetapi menyadari bahwa masa lalu tidak pernah sekokoh yang kita bayangkan. Kaum gay dan lesbi Indonesia menunjukkan bahwa penduduk Indonesia lain yang mungkin membayangkan semacam penerimaan nasional baru, di mana perbedaan tidak lagi dianggap sebagai “keragaman” mentah untuk dijadikan “kesatuan” nasional, tetapi membuat pulau-pulau kemungkinan dalam sebuah nusantara toleransi dan adil.

Buku nampaknya menjadi dunia dalam diri mereka sendiri, tetapi seperti teks apa saja mereka menuntut pilihan-pilihan yang menyakitkan seperti tentang apa yang akan masuk dan apa yang tidak dapat masuk. Buku ini hampir selesai dan saya dihantui oleh semua yang belum saya katakan, semua pulau-pulau nusantara gay yang tidak saya kunjungi: cerita-cerita yang tetap ada dalam catatan lapangan dan ingatan saya. Namun satu cerita secara khusus datang ke dalam pikiran saya ketika saya merenungkan tentang “sulih suara budaya” dan jejak di mana kaum gay dan lesbi Indonesia menemukan arti, komunitas, dan cinta. Jejak di mana kaum gay dan lesbi Indonesia menekankan tentang bagaimana mereka mestinya diterima.

Keadaan: Makassar. *Tempat:* lapangan olahraga besar di mana lelaki gay bermain voli pada siang hari. *Waktu:* 15 April 1998, pukul 4. Saya ingat.

Saya ingat sedang berdiri di lapangan, cuaca mendung di arah timur, namun tidak ada yang peduli. Ada ratusan orang di lapangan, kebanyakan lelaki muda. Di ujung utara lapangan ada beberapa permainan sepak bola yang sedang berlangsung, ke arah selatan lapangan basket hiruk-pikuk dari gerakan dan obrolan. Saya bersama sekitar duapuluhan lelaki gay, sebuah pulau dunia gay di antara sepak bola dan bola basket. Para lelaki gay yang sedang bermain voli, duabelas orang pada saat itu, masing-masing enam dalam satu tim. Semua orang duduk dan berbicara di sepanjang sisi. Salah satu lelaki gay kehilangan lemparan dan berteriak dengan suara melengking. Seorang lelaki gay yang duduk bersama saya mengatakan “Di manapun kita berada, kita kentara.” Kelihatan namun belum kelihatan, saya berpikir pada diri sendiri: banyak dari lelaki gay ini akan pulang ke rumah ke isteri dan anak-anak masing-masing. Salah satu dari banyak pulau nusantara gay ini; garis koneksinya, terikat bersama kehidupan dan cinta, yang tidak kelihatan oleh dunia “normal.”

Saya ingat bagaimana banyak permainan berikutnya, sinar matahari berada di bawah perut awan dan seruan untuk berdoa sore menggema dari mesjid besar di dekat jalan. Hujan mulai turun dan di lapangan semua berlari menghindari hujan. Beberapa lelaki gay naik bemo dengan saya. Beberapa dari banyak lelaki gay yang telah mendampingi saya, walaupun saya sudah bertahun-tahun di Indonesia, mengajarkan lebih banyak kepada saya dibandingkan yang bisa dikatakan di dalam satu buku. Saya ingat jalan-jalan di Makassar lewat dengan terburu-buru dalam hujan dari jendela bemo dan sinar matahari yang merah; kami cepat lari dari bemo menuju pintu depan rumah kecil saya. Kami berada di dalam dan membuat teh

serta kembali ke televisi: programnya *"World Quiz"*, suatu *game show* populer. Saya mengatakan bahwa pertunjukan serupa di Amerika Serikat, dan mereka menjawab "Seperti tidak ada ide baru di sini—kita hanya menggunakan ide dari Barat." Tetapi pernyataan tersebut tidak ada nada jengkel atau frustrasi. Itu merupakan begitulah yang terjadi di dunia ini, nyata bahwa "menggunakan" sebuah ide berarti mengubahnya sehingga menjadi gaya diri sendiri.

Saya teringat bahwa beberapa jam berikutnya para tamu telah pergi, dan Irwan, satu dari dua orang gay yang tinggal bersama saya, kembali dari sebuah konferensi tentang "Memerangi AIDS dari Perspektif Agama dan Kebudayaan Bugis dan Makassar," yang disponsori oleh Departemen Kesehatan provinsi. Sebagai seorang anggota organisasi lokal AIDS dia diundang untuk hadir. Saya duduk untuk minum teh sebelum makan malam dengan dia. Tidak seperti kebanyakan warga kota ini, para pejabat pemerintah di konferensi tersebut tahu artinya istilah seperti "homoseks" dan "gay," dan Irwan khawatir bahwa besok pagi konferensi akan menjadi landasan untuk mengatakan bahwa menjadi gay tidak cocok dengan menjadi orang Indonesia—"orang Indonesia," katanya, bukan "Bugis" atau "Makassar," menurut judul konferensi, itulah yang dibicarakan. Irwan mengatakan bahwa dia ingin memberikan "wawasan" lain kepada orang-orang yang hadir di konferensi.

Saya teringat bagaimana setelah beberapa saat Irwan memberikan kepada saya, begitu saja, definisi tentang budaya dan penerimaan sesederhana dan sekuasa seperti yang saya selalu dengar. Saya teringat bagaimana dia memandang ke minuman tehnya dan mengatakan: "Budaya adalah sesuatu yang diciptakan manusia dan dipercayai. Ada orang yang sudah menciptakan "gay" di sini, di Indonesia, dan percaya apa yang mereka ciptakan. Jadi, gay adalah bagian dari budaya Indonesia."

CATATAN

Bab 1

INTRODUKSI

1. Selama pekerjaan lapangan, saya sering temui kaum tomboi yang menyebut diri mereka sendiri dengan “lesbi”; lihat juga Prawirakusumah dan Ramadhan (1988:19–20).
2. “Lesbi” kadang-kadang mengacu pada perempuan maskulin dan feminin, dan kadang-kadang hanya pada perempuan feminin. “Lesbian” sudah menjadi bagian dari bahasa Indonesia paling tidak sejak awal 1980an. Preferensi yang banyak dipakai adalah lesbi, bukannya lesbian, mungkin karena dalam bahasa Indonesia akhiran *an* merupakan sufiks umum yang biasanya mengambil kata benda dari kata kerja seperti makanan (makan + an) (Sneddon 1996:30–31). Jadi “lesbian” terasa seperti istilah gabungan, khususnya karena terdiri dari tiga silabel, tidak seperti struktur kata asal yang biasanya terdiri dari dua silabel.
3. Kalau bicara dengan perempuan homoseksual di luar Indonesia, saya akan pakai “lesbian,” bukan “lesbi.”
4. Karya terkenal oleh para antropolog tentang “Indonesia” menekankan media massa (Heider 1991) atau sejarah (Siegel 1997), bukannya etnografi.
5. Saya berhutang atas frase ini kepada Stephan Helmreich.
6. Misalnya lihat esai Joseph Massad tentang apa yang dia istilahkan “Gay Internasional” di dunia Arab (Massad 2002). Sementara perhatian Massad terhadap hubungan kekuatan global yang tidak setara dan sifat wacana hak asasi manusia yang problematis bermanfaat, teori implisitnya tentang globalisasi, berpartisipasi dalam stereotip bahwa orang homoseksual semua kaya (362, 372–373), dan juga asumsinya bahwa “penggeseran” konsep “gay” selalu mentransfer secara langsung (383), mengikuti konsep MacGay bahwa “gay” selalu Barat dan tidak dapat dirubah lagi (382). Dengan adanya kemiripan antara “Gay Internasional” dan “Komunis Internasional,” istilah yang pertama bisa dilihat sebagai bermuansa suatu ancaman gay global dengan mengikui dalam stereotip McCarthyisms bahwa orang homoseksual “merekrut” orang yang lain.
7. Kepedulian terhadap kesamaan dan keberbedaan tidak terbatas pada teori pascakolonial dan homoseks. Hal itu telah menjadi salah satu kepedulian yang menjiwai antropologi (dari “kesatuan psikis tentang umat manusia” sampai “relativisme kebudayaan”) dan juga studi tentang Asia Tenggara, di bawah gambaran tentang “kelanjutan dan perubahan” (Benda 1972; Smail 1961).
8. Juga lihat, *inter alia*, Anagnost 1997; Bowen 1997; S. Brenner 1998; Cohen 1995, 1998; Ivy

1995; Kahn 1993; Mills 1995; Ram dan Jolly 1998; Stivens 1998; Tanabe dan Keyes 2002; Tsing 1993.

9. Ironinya adalah bahwa pascamodernisme dari awalnya tidak dihubungkan dengan elitisme, melainkan dipakai untuk menghapuskan perbedaan antara kultur tinggi dan rendah (membandingkan “modernis” Mondrian dengan “pascamodernis” Warhol, atau “modernis” Schönberg dengan “pascamodernis” Glass).

Bab 2

GODAAAN SEJARAH

1. Homoseksualitas muncul dalam hukum pidana kolonial Belanda (*Wetboek van Strafrecht*), Pasal 292 (yang tetap menjadi Pasal 292 dalam hukum pidana Indonesia), tetapi diorientasikan pada serangan seksual dan seks di bawah umur. Undang-undang ini nyatanya tidak pernah dipakai sebelum akhir tahun 1930an. Undang-undang sipil Belanda diperoleh dari kitab undang-undang Napoleon, yang memberi sedikit penekanan terhadap homoseksualitas. Sebagai perbandingan, undang-undang Inggris jelas lebih tidak menyetujui homoseksualitas, masih nampak dalam rezim hukum bekas koloni Inggris yang lebih kasar terhadap homoseksualitas, seperti Malaysia dan Singapura. Kurangnya perhatian terhadap homoseksualitas di Hindia Timur Belanda agak mengherankan, karena adanya sejumlah prosekusi militer yang relatif banyak terhadap tingkah laku homoseksual pada abad ke 19 di Belanda sendiri. Seorang pejabat angkatan laut mengklaim dia melakukan hubungan seks dengan lebih dari empatpuluh satu orang Indonesia selama dua setengah tahun bertugas di Hindia-Belanda (Hekma 1991:283).

2. Halliintar Lathief, komentar pada Konferensi Nasional tentang Kesehatan Seksual Laki-laki, Puncak, Jawa Barat, September 6, 2004.

3. Ada bisu yang mencampuri pakaian perempuan dan lelaki hanya untuk melakukan upacara, dan selain itu berpenampilan sebagai lelaki “normal,” dilengkapi dengan isteri dan anak: “bahkan lelaki ‘normal’ yang menikah ternyata bisa menjadi bisu, selama dia bersikap separuh lelaki dan separuh perempuan dalam upacara” (Chabot 1996[1950]:194). Lihat juga Hamonic 1975:125; Lathief 2004:58; Mattulada 1974.

4. Lihat Wilson 1999; *Tiras* No. 16, Thn 1., 18 Mei 1995, selipan khusus hal. H.

5. Mereka juga subyek etnografer kolonial favorit; lihat ringkasan dalam Karsch-Haack 1911:188–215.

6. Cerita ini ternyata diambil secara penuh dari sebuah artikel yang dipublikasikan di koran *Persamaan* pada hari Senin, 13 Februari, 1939. Diringkas dalam Budiman 1979:111–113. Amen Budiman adalah seorang sejarawan dari Semarang yang menulis tentang homoseksualitas dan transgenderisme Indonesia (Budiman 1979, 1982). Budiman mengaku telah menemukan cerita ini dalam *Pimpinan Islam* (1940), Mohammad ‘Ali Alhamidy, hal. 60–61, penerbit tidak dikenal, tetapi saya belum sempat mendapat buku ini. Versi di sini diambil dari Hamidy 1951:47–48.

7. Ulrich Kratz, komunikasi pribadi, Oktober 5, 2004.
8. Lihat Kratz 1978. Analisis saya di sini didasarkan pada versi cerita ini yang telah dibahasaindonesiakan dan diedit oleh Budiman (aslinya adalah dalam campuran bahasa Jawa dan Indonesia), tetapi saya di sini tertarik pada cerita kehidupan Sucipto secara umum, bukan merupakan analisis linguistik. Saya akan menggunakan ejaan baru untuk nama "Sucipto."
9. Sebuah kota di Jawa.
10. Pada tahun 1940 cukup banyak orang yang ditangkap, sehingga 100 orang yang ditangkap bisa digunakan untuk penelitian tentang prostitusi dan penyakit homoseksual (Simons 1940).
11. Lihat Gouda 1995, Bab 4 dan 5.
12. Biografi Sucipto ditemukan dalam perpustakaan Overbeck. Ulrich Kratz, komunikasi pribadi, 5 Oktober 2004.

Bab 3

SULIH SUARA BUDAYA

1. *Oxford English Dictionary*, edisi kedua, volume 4.
2. Kalimat ini mengacu ke Oetomo 1997.
3. Homoseksualitas dihapus sebagai penyakit psikis pada bulan Januari 1982 di Indonesia.
4. "Aku Menemukan Kepribadianku Sebagai Seorang Homosex," *Anda*, no 44, (Juli 1980): 26, 30.
5. Judul di dalam adalah: "Ini baru kejutan—pertama kali di Indonesia: cewek kawin dengan cewek. Upacara perkawinan dihadiri oleh orang tua dan 120 undangan."
6. Dilaporkan dalam *Gaya Hidup Ceria* #1 (8/82). Majalah Barat yang dibicarakan tidak disebut namanya.
7. *Laporan tentang Lesbian di Indonesia*, hal. 2.
8. Lihat Heider 1991 dan Sen 1994 untuk rincian sejarah dan cerita kontemporer tentang bioskop Indonesia (keduanya dipublikasikan sebelum ada televisi swasta di Indonesia). Heider (1991:19) mencatat bahwa antara tahun 1945 dan 1990 jumlah film yang diproduksi setiap tahunnya di Indonesia berkisar antara nol (tahun 1946 dan 1947 misalnya) sampai lebih dari seratus pada tahun 1977 dan 1989.
9. *Popular*, Mei 1997, hal. 33. Meskipun sejarah penuh produk bermutu tentang produksi film dan sejumlah sutradara yang menghasilkan film serius (Heider 1991; Sen 1994), "tahun 1980an

melihat hampir runtuhnya industri film domestik” (Hefner 1997:94) akibat persaingan dari Hollywood dan film-film ekspor lain, ditambah lagi dengan kebijakan sensor Orde Baru. Selama tahun 1990an, produksi film domestik didominasi oleh film-film agak porno yang menarget penonton kelas bawah. Misalnya, dari duapuluh tujuh film yang diproduksi di Indonesia yang didistribusikan secara nasional pada tahun 1996, hanya satu yang bertema di luar seks (*Popular*, Mei 1997).

10. Mis. *Nusa*, 6 Maret, 1998.

11. *Popular*, Maret 1996, hal. 53.

12. *Nusa*, 18 Maret, 1998.

13. *Bali Post*, 1 Maret, 1998, hal. 8.

14. Pada tanggal 15 Maret 1998, koran Bali *Nusa* menerbitkan cerita sepanjang dua halaman tentang kehidupan lesbi yang terdiri dari sepuluh artikel. Walaupun kebanyakan liputannya sensasional, beberapa artikel mengundang penerimaan masyarakat yang lebih besar terhadap perempuan lesbi.

15. Misalnya, pada tahun 1997 majalah *Popular* mengirinkan seorang reporter untuk meliput pawai gay/lesbi Mardi Gras di Sydney, dia menerbitkan cerita-cerita tentang ngeluyur di bar-bar gay dan bertemu pasangan lesbi, juga Direktur Eksekutif acara yang juga lesbian (*Popular*, April 1997, hal. 44, 48–50.). Acara-acara internasional seperti *Gay Games* diliput, demikian pula perjuangan hak azasi homoseksual dan legislasi untuk pasangan sesama gender di Eropa, Amerika Serikat, dan Afrika Selatan. Lihat, misalnya, “Perkawinan Homoseks: Contoh Pluralisme Moral”, *Kompas*, 12 Juni, 1996. Lihat juga Bab 8.

16. Program-program impor datang dari seluruh dunia dengan banyak pilihan favorit dari India, Amerika Latin, dan Jepang. Namun sepanjang pengetahuan saya, posisi-posisi subyek gay dan lesbi nampaknya dibentuk secara eksklusif dengan acuan pada program-program yang aslinya berbahasa Inggris, dan yang terpenting dari Amerika Serikat.

17. Misalnya, banyak media cetak memuat artikel tentang Doug Savant, aktor yang memainkan karakter gay Matt Fielding dalam *Melrose Place* (mis. *Bintang*, 28 Mei, 1997).

18. Contoh-contoh wawancara yang signifikan dengan Oetomo muncul di *Jakarta Jakarta*, 22–28 Mei 1993; *Popular*, Juli 1995; dan *Matra*, Agustus 1999.

19. “Tayangan yang Menjadi Buah Bibir,” *Talk Show*.

20. *Kompas*, 25 Juni 25, 1997. Ini dari “kolom pojok”: “pentingnya pojok adalah melontarkan komentar yang menggigit dan anonim pada berita terakhir.... Seni tulisan pojok merupakan satu dari sindiran, ucapan tidak langsung, sarkasme, dan pura-pura keheranan” (Anderson 1990:142–143).

21. Akibat dari protes-protes ini, RCTI dan SCTV “membersihkan” pertunjukan-pertunjukan mereka, di mana dalam kasus RCTI termasuk memecat Debra Yatim karena menjadi moderator yang dianggap kontroversial.

22. *Nusa*, November 28, 1997.

23. Sejak sekitar tahun 2003, telah muncul beberapa tabloid agak-porno seperti *X-Pos* yang berbicara secara terbuka tentang homoseksualitas (dan semua bentuk heteroseksualitas non-perkawinan), menggunakan gambaran tubuh-tubuh orang Barat yang bisa ditemukan dalam Internet. Di sekitar waktu ini, beberapa pekerja seks laki-laki juga mulai mengiklankan jasa mereka (sebagai “pesan”) dalam tabloid-tabloid seperti *Memorandum*. Kelompok-kelompok Islam fundamentalis pernah memprotes publikasi semacam. Sebuah acara yang diadakan oleh *X-Pos* di Jawa Tengah pada tahun 2004 digerebeg oleh sekelompok orang Islam yang mengancam dan membakar semua kopi *X-Pos* yang mereka temukan, tetapi tidak melukai seorangpun. Seandainya gambaran dan teks media massa yang lebih eksplisit bertahan dan diperluas, sudah pasti mereka akan mempengaruhi tentang bagaimana kaum gay dan lesbi Indonesia mendapatkan subyektivitas seksual mereka.

24. Lihat, *inter alia*, Anderson 1983, J. Errington 1998, Maier 1993, Siegel 1997.

25. Kelima stasiun televisi swasta waktu itu adalah RCTI, SCTV, TPI, Anteve, and Indosiar (jumlahnya semakin meningkat). Perkiraan tentang proporsi pertunjukan yang berasal dari luar Indonesia berkisar dari duapertiga (Wahyuni 2000:116) dari Amerika Serikat sampai 50 persen dari gabungan Amerika Serikat dan Eropa (Groves 1996:42).

26. *Republika* (Jakarta), 2 Mei, 1996. RCTI bukan hanya merupakan stasiun televisi swasta pertama yang menjadi nasional (tahun 1995), tetapi merupakan yang pertama memulai siaran, pada tahun 1989 (Lindsay 1997:117). Bahkan stasiun televisi pemerintah, TVRI, hanya diperkenalkan pada akhir tahun 1970an (Lindsay 1997:113).

27. Seperti juga istilah “negosiasi”; subyektivitas-subyektivitas ini tidak dinegosiasikan dalam pengertian seperti yang dikatakan Maira (1999) tentang “sulih suara identitas” di antara orang Amerika turunan Hindia di New York.

28. Di sini saya menggunakan *artikulasi* dalam pengertian bahasa Inggris. Istilah aslinya memasuki teori sosial melalui Marx, tetapi *Gliederung* hanya memiliki yang pertama dari dua arti yang dikatakan di atas. Kata aslinya, *Gleid*, berarti “tungkai dan lengan” atau “tulang sendi” tetapi juga bisa berarti “penis” (*männliches Glied*). Tentu saja ada potensi besar dalam analisis psikoanalitis yang menghubungkan saat berbicara dengan ereksi.

29. Lydia Liu mencatat bahwa dalam mempelajari tentang bagaimana “sebuah kata, kategori, atau wacana ‘berjalan’ dari satu bahasa ke bahasa lainnya,” kita harus “menghitung bagi kendaraan terjemahan” dan juga “kondisi terjemahan” itu sendiri (1995:20–21, 26), sebuah perhatian dengan sejarah panjang dalam antropologi juga (Asad 1986; Streck dan Maranhão

2003).

Bab 4

PULAU-PULAU NAFSU

1. Misalnya, pada tahun 1951 Alhamidy berbicara tentang seks di antara perempuan sebagai “biasanya dilakukan karena suka sama suka, bukan dengan paksaan” (Alhamidy 1951:48).
2. Sehubungan dengan lelaki gay di Jakarta, Howard mencatat bahwa mereka “memegang gambaran khusus tentang homoseksualitas sebagai suatu produk sosial bukannya sebagai unsur dari orientasi seksual yang internal dan didasarkan biologis” (Howard 1996:109).
3. Dalam contoh utama Howard, dari 51 lelaki gay di Jakarta, “22 dideskripsikan menjadi sadar akan identitas gay mereka” setelah dirayu (Howard 1996:133).
4. Lihat S. Wieringa 1999a:218. Ini juga merupakan sumber cerita dalam *Menguak Duniaku*, di mana pada satu titik tiga perempuan berlomba untuk mendapatkan Hen dan bahkan berupaya melakukan kontak seksual (Prawirakusumah dan Ramadhan 1988:33, lihat juga 36, 118–9, 121). Bahkan salah satu dari ketiga perempuan ini mengakhiri hubungannya, dia berbicara tentang nafsunya serta nafsu tomboi Hen sebagai sama (Prawirakusumah and Ramadhan 1988:159).
5. Ternyata begini bahkan dalam kejadian Sumatra selatan yang terjadi tahun 1930an, yang dijelaskan dalam Bab 3.
6. Binarisme identitas/perilaku diawali dengan gagasan abad sembilanbelas tentang homoseksualitas yang diperoleh (tergantung keadaan) versus homoseksualitas pembawaan lahir (bawaan) (lihat Bleys 1995).
7. Secara bersejarah, hanya dalam kasus cacat fisik atau mental, atau perempuan dengan status tinggi yang tidak bisa menemukan calon suami yang cocok, terdapat bukti tentang cara yang terhormat untuk menghindari perkawinan (Florida 1996; S. Errington 1989).
8. Misalnya, Barth 1993, Jones 1994, Hoskins 1998, Niehof 2003.
9. “Sangat sering konflik-konflik dan kekecewaan pertama [antara orangtua dan anak-anak yang telah mendapat pendidikan ‘modern’] dipusatkan di sekitar pilihan untuk seorang isteri.... Dalam komunitas semacam ini perkawinan tidak hanya merupakan persatuan seorang perjaka dan gadis, tetapi merupakan perluasan lebih jauh terhadap semua jenis hubungan keluarga.... Jadi, tidak terlalu mengherankan bahwa dalam sastra tentang generasi muda Indonesia, yang mulai muncul dalam atmosfir konflik antara kebudayaan Indonesia modern dan tradisional, konflik tersebut, dalam semua aspeknya, merupakan tema utama” (Alisjahbana 1966:30–31; lihat juga Hatley dan Blackburn 2000).
10. Lihat juga Rodgers 1995:3. Hubungan antara diri pascakolonial dan bangsa ini tidak unik bagi Indonesia: di Algeria misalnya, “Literatur anticolonial dan pascakolonial sering menarik

kiasan antara pribadi dan bangsa, sehingga “suatu cerita seseorang mewakili keseluruhan kolektif dengan menceritakan kembalinya ke akar identitas (baik secara pribadi maupun kolektif), dan kelahiran kesadaran politis” (Hayes 2000:13).

11. *GAYa Nusantara* 102 (2003):5.

12. Tentu saja heteronormativitas telah menjadi suatu unsur kunci wacana nasionalis sejak awalnya (Eder, Hall, dan Hekma 1999; Mosse 1985) dan telah memainkan peran dalam perdebatan tentang definisi warganegara yang pantas di Ero-Amerika (Beriss 1996, Berlant 1997; Borneman 1992; Duggan dan Hunter 1995; Parker et al 1992; Warner 1999). Dalam masyarakat pascakolonial kontemporer, diskusi sekitar penerimaan nasional bisa mengambil bentuk yang termasuk, dalam berbagai jalan, akar-akar Eropa tentang ideologi nasionalis heteronormatif (Garcia 1996; Heng dan Devan 1995; Jackson 1997, 1999; Lancaster 1995; Lumsden 1996; Manalansan 2004; Mankekar 1999; McLelland 2000; Murray 1996, Parker 1999; Sang 2003; Schein 1996).

13. Dalam satu contoh, 89% dari satu contoh dari 62 responden yang belum menikah berencana menikahi perempuan.

14. Walaupun saya tahu kasus secara langsung, para responden dalam lebih dari satu kunjungan lapangan berbicara tentang kasus-kasus di mana seorang tomboi dan waria saling menikah, dengan beberapa contoh di mana istri tomboi menjadi hamil.

15. “Perempuan Jawa pada umumnya jauh lebih berkomitmen daripada lelaki dalam hal kesejahteraan sosial dan ekonomi keluarga, dan itu sebabnya jarang melampaui batas perkawinan. Mereka toleran terhadap ketidakberesan suami-suami mereka, karena lelaki dianggap memang sifatnya tidak bertanggung jawab. Hubungan seksual di luar nikah mereka disebut “nakal,” sama istilahnya dengan yang diterapkan pada anak-anak yang tidak patuh. Diperkirakan bahwa mereka akan nakal selama masa lajang dan setelah perkawinan mereka. Ketika seorang perempuan masih muda, kebanggaannya yang terluka membuatnya marah terhadap penemuan ketidaksetiaan suaminya, tetapi semakin tua dan ada anak-anak, dia akan lebih peduli dengan masalah uang yang mungkin sebaliknya dihabiskan dalam kepentingan keluarga” (H. Geertz 1961:131). Lihat juga Brenner 1998:149–157; Suryakusuma 1996. Istilah *lkbal* terhadap “menyatu” diperoleh dari kata “satu.”

Bab 5

GEOGRAFI PENERIMAAN

1. Karena kebanyakan kaum gay dan lesbi Indonesia mendapat subyektivitas seksual mereka tanpa interaksi tatap muka, mungkinlah untuk menjadi gay dan lesbi tanpa kontak dengan dunia-dunia gay atau lesbi, yang membuat kehidupan selibat atau melakukan hubungan seks sesama gender hanya dengan lelaki atau perempuan “normal.” Surat-surat ke koran yang mengidentifikasi penulis sebagai orang gay atau lesbi yang belum pernah bertemu dengan orang gay atau lesbi yang lain mengindikasikan bahwa orang-orang Indonesia seperti itu ada. Saya tidak memiliki cara tentang memperkirakan berapa banyak kaum gay dan lesbi yang

tinggal terpisah dari dunia-dunia gay dan lesbi.

2. Saya menarik dari dua tradisi yang saling terkait dalam analisis saya tentang bahan etnografis ini. Yang pertama adalah tulisan tentang geografer feminis dan *queer* yang telah menekankan tentang bagaimana gender dan seksualitas tercipta melalui hubungan spasial (Bell and Valentine 1995; Ingram, Bouthillette, dan Retter 1997; Massey 1994). Kedua, saya menarik dari tulisan para pemikir yang menguji tentang bagaimana “praktek kehidupan sehari-hari,” memengaruhi bagaimana ruang merupakan “kehidupan langsung melalui gambaran dan simbol yang diasosiasikan dengannya” (Lefebvre 1991:39; also Bourdieu 1977; N. Brenner 1998, 1999, 2000).

3. Lelaki gay dan perempuan lesbi mulai menggunakan Internet dalam jumlah yang signifikan sekitar tahun 1995, tetapi edisi *online* pertama majalah, kelompok-kelompok ngobrol gay, dan kegiatan yang didasarkan komputer lain tidak mulai sampai pertengahan 1998. Pengaruh Internet terhadap subyektivitas-subyektivitas gay dan lesbi masih tidak menentu, tapi jelas akan meningkat. Penggunaan internet menambah hambatan kelas dan pendidikan baru terhadap dunia-dunia gay dan lesbi, karena kita harus tahu tentang bagaimana cara menggunakan komputer, dan mampu mengakses komputer secara tidak di depan umum.

4. Sepanjang pengetahuan saya, Tunjungan Plaza merupakan satu-satunya mal di Indonesia yang pernah memiliki toko-toko yang menjual kondom dan alat-alat seks (Kroeger 2000:121).

5. “Beberapa [orang gay Indonesia di Jakarta] menceritakan kepada saya tentang ‘penemuan’ mereka terhadap ide homoseksualitas setelah membaca sebuah artikel tentang homoseksualitas dalam majalah perempuan *Sarinah* pada tahun 1981” (Howard 1996:254).

Bab 6

PRAKTEK-PRAKTEK KEDIRIAN, TES-TES KEPERCAYAAN

1. Gagasan tentang “gaya” telah muncul dalam konteks lain sehubungan dengan hubungan gender dan seksualitas non-normatif. Misalnya, Tonga (Besnier 2002) dan Filipina (Johnson 1997). Untuk diskusi lebih lanjut tentang warganegara sebagai performatif, lihat mis., Kuipers 2003.

2. Perempuan lesbi mengacu pada pen-genderan maskulin dan feminin dengan berbagai istilah. Beberapa orang tahu istilah Inggris “*butch*” dan “*femme*”, namun mereka lebih sering memakai serangkaian istilah dari kosakata Indonesia standar: maskulin/feminin, kelakian/keperempuanan, cowok/cewek (lihat Blackwood 1998), gaya laki-laki/gaya perempuan, dan sentul/kantil. Di Makassar dan bagian lain Indonesia, perempuan lesbi feminin bisa diistilahkan *lines*. Ini merupakan transformasi bahasa gay dari “lesbi” yang kadang-kadang juga mengacu pada perempuan lesbi secara umum.

3. Misalnya, di sebuah iklan televisi yang disiarkan secara nasional pada tahun 2000, seorang ibu berkomentar tentang merek sabun cuci favoritnya, ketika anak perempuannya ditunjukkan sedang pulang dari sekolah, mengenakan seragam sekolah dan jilbab. Ketika gadis itu lari

ke rumah, jilbabnya terkena kotoran dan eskrim coklat, ibunya mengatakan “anak gadis saya benar-benar tomboi.”

4. Sepengetahuan saya, satu-satunya kasus tentang istilah yang dietnolokalisasikan untuk tomboi adalah *calalai* dari bahasa Bugis, tetapi di perkotaan bagian selatan Sulawesi paling tidak istilah ini jarang digunakan. Kebanyakan responden tomboi saya di sana tidak tahu istilah ini, dan menggunakan “hunter” dan/atau “tomboi” untuk mendeskripsikan diri mereka.
5. Dua lelaki yang ngondhek dan berpacaran kadang-kadang secara bergurau diacu sebagai “lesbi” oleh lelaki gay lain, walaupun banyak lelaki gay tahu bahwa hubungan lesbi biasanya antara tomboi dan cewek.
6. Ngondhek (kadang-kadang dieja ngondek) ternyata menjadi istilah paling dikenal (lihat Howard 1996:301). Ada serangkaian istilah lain bagi keperempuanan laki-laki dengan berbagai tingkat sirkulasi nasional, termasuk “mégol” (kebanyakan di Sulawesi selatan), “keperempuanan,” “kriting,” “lémbéng,” (kebanyakan di Jawa), dan “feminin.”
7. Lihat Butler 1993; Foucault 1978; Halperin 1995; Sedgwick 1991.
8. Dipublikasikan dalam *GAYa Nusantara* 51 (Agustus 1997).

Bab 7

Negara Pascakolonial dan Subyektivitas Gay dan Lesbi

1. Saya membangun teori saya tentang hegemoni dalam dialog dengan para pembuat teori Birmingham School seperti Stuart Hall, di luar faktanya di mana beberapa antropolog yakin bahwa para pembuat teori tersebut (dan banyak antropolog) telah menyimpang terlalu jauh dari pemahaman Gramsci tentang hegemoni (Crehan 2002; Kurtz 1996).
2. Ini mengingatkan konsep Bourdieu tentang habitus: “Karena keharusan subyektif dan bukti-diri tentang pengertian sama tentang dunia disahkan oleh konsensus obyektif tentang perasaan tentang dunia tersebut, apa yang penting *berjalan tanpa diucapkan karena hal itu datang tanpa dikatakan*” (Bourdieu 1977:167, penekanan dalam awal).
3. “Metafor spasial, baik implisit maupun eksplisit, merupakan suatu cara yang meresap tentang pengorganisasian kesadaran dalam [Asia Tenggara]” (S. Errington 1989:13).
4. Proyek Penelitian Keagamaan 1984:5.
5. Pihak pemerintah Indonesia menuntut bahwa formula yang biasanya digunakan akan menghasilkan lebih dari sepuluh ribu kilometer batasan karena jumlah pulau-pulau di Indonesia. Lihat Kusumaatmadja 1982; Proyek Penelitian Keagamaan 1984:5. Deklarasi bahwa Indonesia merupakan negara kenusantaraan dikenal sebagai “Deklarasi Djuanda,” sesuai dengan nama Perdana Menteri pada saat itu.

6. Proyek Penelitian Keagamaan (1984:8).
7. Centre for Strategic and International Studies (CSIS) 1991:17–18.
8. Ada penelitian luas tentang hubungan antara negara pascakolonial dan perkawinan di Indonesia, demikian juga seksisme azas kekeluargaan. Misalnya, lihat Blackburn dan Bessell 1997; Hatley 1997; Sears 1996; Sen 1998; Suryakusuma 1996; Tiwon 1996.
9. Tempo No. 36, Thn. 17, November 7, 1987:105.
10. *GAYa Nusantara* 83:28–29 (2001).
11. *GAYa Nusantara* 83:29 (2001).

Bab 8

Nusantara Gay

1. Beberapa tulisan kunci dalam literatur yang belum saya kutip termasuk Donham 1998, Elliston 1999, Sinnott 2004, B. Tan 1999, M. Tan 1995.
2. Kongres nasional pertama bagi pegerakan nasionalis juga diselenggarakan di Yogyakarta pada tahun 1908, merupakan pertama yang “mengikutsertakan semua tingkat masyarakat,” tanpa memandang etnis dan agama (Dewantara 1950:10).
3. Dalam sejarah aktivisme, tokoh Dédé Oetomo nampak sangat penting. Hal ini memunculkan pertanyaan-pertanyaan penting tentang hubungan antara individu dan formasi sosial, sebuah topik sulit diteliti oleh para antropolog karena fokus penelitiannya tentang sosial. Orientasi aktivis Oetomo mencerminkan asosiasinya dengan organisasi-organisasi gay dan lesbian di Universitas Cornell, Amerika Serikat, sambil dia menjadi mahasiswa tingkat doktoral. Dia juga membangun hubungan dengan para aktivis gay dan lesbian di seluruh dunia sejak menghadiri Konferensi Asosiasi Gay Internasional di Wina, Austria, pada bulan Juli 1983, hubungan yang dikukuhkan lebih jauh melalui kegiatan HIV/AIDS. Aktivisme Oetomo selama berdasawarsa, dengan bahasa Inggrisnya yang fasih, dan hubungan internasionalnya, membuatnya tidak hanya menjadi seorang lelaki gay paling terkenal di Indonesia, tetapi juga salah satu yang paling luar biasa (Oetomo secara terbuka menyatakan dirinya ateis dan berasal dari etnis Cina).
4. *Gaya LESTari* (Juli 1994).
5. *GAYa Nusantara* 57:10 (1998), 58:8 (1998).
6. Lihat, inter alia, Jackson 1997; Manalansan 1995; Morris 1997; Thongthiraj 1996.

DAFTAR PUSTAKA

- Abas, Husen
 1987 *Indonesian as a Unifying Language of Wider Communication: A Historical and Sociolinguistic Perspective*. Canberra: RSPAS Publishing.
- Abdullah, Hamid
 1985 *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Idaya Press.
- Abelove, Henry
 1992 "Some Speculations on the History of 'Sexual Intercourse' During the 'Long Eighteenth Century' in England." Hal. 335–342 dalam *Nationalisms and Sexualities*, Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, dan Patricia Yaeger, eds. New York: Routledge.
- Acciaoli, Greg
 1997 "What's in a Name? Appropriating Idioms in the South Sulawesi Rice Intensification Program." Hal. 288–320 dalam *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, Jim Schiller and Barbara Martin-Schiller, eds. Athens, OH: Ohio University Press.
 2001 "'Archipelagic Culture' as an Exclusionary Government Discourse in Indonesia." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2(1):1–23.
- Adam, Barry
 1987 *The Rise of a Lesbian and Gay Movement*. Boston: G. K. Hall.
- Adam, Barry D., Jan Willem Duyvendak, dan André Krouwel
 1999 *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Agamben, Giorgio
 1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Diterjemahkan oleh Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
 1999 *The Man without Content*. Stanford: Stanford University Press.
- Agha, Asif
 1998 "Stereotypes and Registers of Honorific Language." *Language in Society* 27(2):151–193.
- Ahearn, Laura M.
 2001 *Invitations to Love: Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Alhamidy, Mohammad (Md.) 'Ali
 1951 *Islam dan Perkawinan*. Jakarta: Penerbit Al Ma'arif.
- Ali, Fachry
 1997 "Sharing a Room with Other Nonstate Cultures: The Problem of Indonesia's Kebudayaan Bernegara." Hal. 186–197 dalam *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, Jim Schiller and Barbara Martin-Schiller, eds. Athens, OH: Ohio University Press.
- Ali, Novel
 1997 "Sulih Suara Dorong Keretakan Komunikasi Keluarga". Hal. 338–346 dalam *Bercinta Dengan Televisi: Ilusi, Impresi, dan Imaji Sebuah Kotak Ajaib*, Deddy Mulyana dan Idi Subandy Ibrahim, eds. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Alisjahbana, Sutan Takdir
 1966 *Indonesia: Social and Cultural Revolution*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

- Althusser, Louis
1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)." Hal. 121–173 dalam *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster, trans. New York: Monthly Review Press.
- Altman, Dennis
2001 *Global Sex*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anagnost, Ann
1997 *National Past-Times: Narrative, Representations, and Power in Modern China*. Durham: Duke University Press.
- Andaya, Leonard
2000 "The Bissu: Study of a Third Gender in Indonesia." Hal. 27–46 dalam *Other Pasts: Women, Gender, and History in Early Modern Southeast Asia*, Barbara W. Andaya, ed. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Anderson, Benedict R. O'G.
1983 *Imagined Communities: Reflections On the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
1990 *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
1996 "'Bullshit!' S/he Said: The Happy, Modern, Sexy Indonesian Married Woman as Transsexual." Hal. 270–294 dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie Sears, ed. Durham: Duke University Press.
2001 "Dari Tjentini Sampai GAYa Nusantara". Hal. xi–xxvii dalam *Memberi Suara pada yang Bisu*, oleh Dédé Oetomo. Yogyakarta: Galang Press.
- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ary, R. M.
1987 *Gay: Dunia Ganjil Kaum Homofil*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Asad, Talal
1986 "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." Hal. 141–164 dalam *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford dan George E. Marcus, eds. Berkeley: University of California Press.
- Aspinall, Edward, dan Greg Fealy
2003 "Introduction: Decentralisation, Democratisation and the Rise of the Local." Hal. 1–11 dalam *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Edward Aspinall dan Greg Fealy, eds. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Avé, Jan B.
1989 "'Indonesia,' 'Insulinde,' dan 'Nusantara': Dotting the I's and Crossing the T." *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 145:220–34.
- Badan Koodinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN)
1988 *Keluarga Bertanggung Jawab: Modul Pendidikan KB [Keluarga Berencana] Bagi Generasi Muda*. Jakarta: Badan Koodinasi Keluarga Berencana Nasional.
1999 *Change amidst Continuity: The Family Planning Movement of Indonesia*. Jakarta: Badan Koodinasi Keluarga Berencana Nasional
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich
1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Diedit oleh Michael Holquist; diterjemahkan oleh Caryl Emerson dan Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

- Barth, Fredrik
1993 *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bell, David, dan Gill Valentine
1995 *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*. New York: Routledge.
- Benda, Harry J.
1966 "The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia." *Journal of Asian Studies* 25(4):589–605.
- Benda, Harry Jindrich
1972 *Continuity and Change in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Series.
- Benedict, Ruth
1932 "Configurations of Culture in North America." *American Anthropologist* 34(1):1–27.
- Benjamin, Walter
1955 *Illuminations: Essays and Reflections*. Diedit dan diberi kata pengantar oleh Hannah Arendt; diterjemahkan oleh Harry Zohn. New York: Schocken Books.
- Beriss, David
1996 "Introduction: 'If You're Gay and Irish, Your Parents Must be English.'" *Identities* 2(3):189–196.
- Berlant, Lauren
1997 *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, Lauren, dan Elizabeth Freeman
1993 "Queer Nationality." Hal. 193–229 dalam *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Michael Warner, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Besnier, Nico
2002 "Transgenderism, Locality, and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga." *American Ethnologist* 29:534–566.
- Bhabha, Homi
1994 *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bijkerk, J.C.
1988 *Selamat Berpisah: Sampai Berjumpa di Saat yang Lebih Baik*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Blackburn, Susan, dan Sharon Bessell
1997 "Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth-Century Indonesia." *Indonesia* 63:107–142.
- Blackwood, Evelyn
1998 "Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire." *Cultural Anthropology* 13(4):491–521.
- Blackwood, Evelyn, dan Saskia E. Wieringa
1999 "Sapphic Shadows: Challenging the Silence in the Study of Sexuality." Hal. 39–66 dalam *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Evelyn Blackwood and Saskia E. Wieringa, eds. New York: Columbia University Press.
- Bleys, Rudi
1995 *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behavior Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750–1918*. New York: New York University Press.

- Boellstorff, Tom
 1999 "The Perfect Path: Gay Men, Marriage, Indonesia." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 5(4):475–510.
 2002 "Ethnolocality." *Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(1):24–48.
 2007 *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia*. Durham: Duke University Press.
- Borneman, John
 1992 *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourchier, David
 1997 "Totalitarianism and the 'National Personality': Recent Controversy about the Philosophical Basis for the Indonesian State." Hal. 157–185 in *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, Jim Schiller dan Barbara Martin-Schiller, eds. Athens, OH: Ohio University Press.
- Bourdieu, Pierre
 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, John R.
 1986 "On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia." *Journal of Asian Studies* 45 (3): 545–561.
 1995 "The Forms Culture Takes: a State-of-the-field Essay on the Anthropology of Southeast Asia." *Journal of Asian Studies* 54(4):1047–78.
 1997 "Modern Intentions: Reshaping Subjectivities in an Indonesian Muslim Society." Hal. 157–181 dalam *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Robert W. Hefner and Patricia Horvatch, eds. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Braidotti, Rosi
 1997 "Revisiting Male Thanatica." Hal. 214–222 dalam *Feminism Meets Queer Theory*, Elizabeth Weed dan Naomi Schor, eds. Bloomington: Indiana University Press.
- Breckenridge, Carol
 1995 *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Breman, Jan
 1982 "The Village on Java and the Early Colonial State." *Journal of Peasant Studies* 9(4):189–240.
- Brenner, Neil
 1998 "Between Fixity and Motion: Accumulation, Territorial Organization, and the Historical Geography of Spatial Scales." *Environment and Planning D: Society and Space* 16(4):459–481.
 1999 "Beyond State-Centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale in Globalization Studies." *Theory and Society* 28(1):39–78.
 2000 "The Urban Question as a Scale Question: Reflections on Henri Lefebvre, Urban Theory, and the Politics of Scale." *International Journal of Urban and Regional Research* 24(2):361–378.
- Brenner, Suzanne April
 1996 "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'the Veil'." *American Ethnologist* 23(4):673–697.
 1998 *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.

- Budiman, Amen
1979 *Lelaki Perindu Lelaki: Sebuah Tinjauan Sejarah dan Psikologi Tentang Homoseks dan Masyarakat Homoseks di Indonesia*. Semarang: Tanjung Sari.
- Budiman, Amen, ed.
1992 *Jalan Hidupku: Autobiografi Seorang Gay Priyayi Jawa Awal Abad XX*. Jakarta: Apresiasi Gay Jakarta.
- Bunzl, Matti
2004 *Symptoms of Modernity: Jews and Queers in Late-Twentieth-Century Vienna*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judith
1990 *Gender Trouble*. New York: Routledge.
1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
1997 *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butt, Leslie
2001 "KB Kills: Political Violence, Birth Control, and the Baliem Valley Dani." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2(1):63–86.
- Castells, Manuel
1997 *The Information Age: Economy, Society, and Culture. Volume 2: The Power of Identity*. Boston: Blackwell.
- Chabot, Hendrik Theodoros
1996 [1950] *Kinship, Status, and Gender in South Celebes*. Leiden: KITLV Press.
- Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
2002 *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Dengan kata pengantar oleh Homi K. Bhabha. Chicago: University of Chicago Press.
- Chamberlain, Lori
2000 "Gender and the Metaphorics of Translation." Hal. 314–329 dalam *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti, ed. London: Routledge.
- Chapman, Rebecca Jane
1996 *The Significance of Family Planning for Women in Indonesia*. Melbourne: Monash Asia Institute.
- Chatterjee, Partha
1986 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1993 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chauncey, George
1994 *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*. New York: BasicBooks.
- Cheah, Pheng
2003 *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. New York: Columbia University Press.
- Clifford, James
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James, dan George Marcus, eds.
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- Cohen, Lawrence
 1995 "The Pleasures of Castration: the Postoperative Status of Hijras, Jankhas, and Academics." Hal. 276–304 dalam *Sexual Nature/Sexual Culture*, P. R. Abramson and S. D. Pinkerton, eds. Chicago: University of Chicago Press.
- 1998 *No Aging in India: Alzheimer's, the Bad Family, and Other Modern Things*. Berkeley: University of California Press.
- Cohn, Bernard S.
 1996 *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Collier, Jane F.
 1988 *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- 1997 *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Collier, Jane F, Bill Maurer, dan Lilana Suárez-Navaz
 1995 "Sanctioned Identities: Legal Constructions of Modern Personhood." *Identities* 2(1/2):1–27.
- Collier, Jane F., Michelle Z. Rosaldo, dan Sylvia Yanagisako.
 1997 "Is There a Family? New Anthropological Views." Hal. 71–81 dalam *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Roger N. Lancaster dan Michaela di Leonardo, eds. New York: Routledge.
- Comaroff, Jean, dan John Comaroff
 1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cott, Nancy F.
 2000 *Public Vows: A History of Marriage and the Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Crehan, Kate
 2002 *Gramsci, Culture, and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Das, Veena
 2000 "The Making of Modernity: Gender and Time in Indian Cinema." Hal. 166–188 dalam *Questions of Modernity*, Timothy Mitchell, ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- de Certeau, M.
 1984 *The Practice of Everyday Life*. Diterjemahkan oleh Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- de Josselin de Jong, J.P.B.
 1977 "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study." Hal. 164–82 dalam *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, P.E. de Josselin de Jong, ed. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Deleuze, Gilles, dan Felix Guattari
 1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Diterjemahkan dan diberi kata pengantar oleh Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Departemen Dalam Negeri
 1974 *Rencana Pembangunan Tahap Ke-II (Repelita II)*, Tahun Pertama (1974/1975). Jakarta: Departemen Dalam Negeri, Republik Indonesia.
- Derrida, Jacques
 1996 *Archive Fever: A Freudian Impression*. Diterjemahkan oleh Eric Prenowitz. University of Chicago Press.

- Dewantara, Bambang Sokawati
1989 *Ki Hajar Dewantara, Ayahku*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Dewantara, Ki Hadjar
1950 *Dari Kebangunan Nasional Sampai Proklamasi Kemerdekaan*. Yogyakarta: N. V. Usaha Penerbitan Indonesia.
1959 *Demokrasi dan Leiderschap*. Yogyakarta: Madjelis Luhur Taman Siswa Jogjakarta.
- Dick, Howard W.
1985 "The Rise of a Middle Class and the Changing Concept of Equity in Indonesia: An Interpretation." *Indonesia* 39:71–92.
1990 "Further Reflections on the Middle Class." Hal. 63–70 dalam *The Politics of Middle Class Indonesia*, Young, Kenneth, dan Richard Tanter, eds. Clayton, Australia: Monash University Press.
- Dodd, Tim
2002 "Indonesia's New Lingo is Talk of the Street." *Australian Financial Review*, January 12.
- Donham, Donald L.
1998 Freeing South Africa: The "Modernization" of Male-male Sexuality in Soweto. *Cultural Anthropology* 13(1):3–21.
- Duggan, Lisa, dan Nan D. Hunter
1995 *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*. London: Routledge.
- Dwyer, Leslie K.
2000 "Spectacular Sexuality: Nationalism, Development and the Politics of Family Planning in Indonesia." Hal. 25–62 dalam *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, Tamar Mayer, ed. London: Routledge.
- Echols, John, dan Hassan Shadily
1989 *Kamus Indonesia Inggris: An Indonesian-English Dictionary, Third Edition*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Eder, Franz X., Lesley A. Hall, dan Gert Hekma, eds.
1999 *Sexual Cultures in Europe: National Histories*. Manchester: Manchester University Press.
- Elliston, Deborah A.
1995 "Erotic Anthropology: 'Ritualized Homosexuality' in Melanesia and Beyond." *American Ethnologist* 22(4):848–867.
1999 "Negotiating Transnational Sexual Economics: Female Mahu and Same-Sex Sexuality in 'Tahiti and Her Islands'." Hal. 230–252 dalam *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Evelyn Blackwood and Saskia E. Wieringa, eds. New York: Columbia University Press.
- Engels, Frederick
1972 [1884] *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers.
- Errington, J. Joseph
1998 *Shifting Languages: Interaction and Identity in Javanese Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
2000 "Indonesian('s) Authority." Hal. 205–228 dalam *Regimes of Language: Ideologies, Politics and Identities*, ed. Paul V. Kroskrity. Santa Fe: School of American Research Press.
- Errington, Shelly
1989 *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.

- 1990 "Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview." Hal. 1–58 dalam *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Shelly Errington dan Jane Monig Atkinson, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Evans, David T.
1993 *Sexual Citizenship: the Material Construction of Sexualities*. New York: Routledge.
- Faderman, Lillian
1992 "The Return of Butch and Femme: A Phenomenon in Lesbian Sexuality of the 1980s and 1990s." *Journal of the History of Sexuality* 2(4):578–98.
- Faisal
2003 "Aku Menjadi Waria di Tanah Perantauan." *GAYa Nusantara* 110:37–40.
- Ferguson, James
1999 *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Fishman, Joshua A.
1978 "The Indonesian Language Planning Experience: What Does It Teach Us?" Hal. 333–339 dalam *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, S. Udin, ed. Jakarta: Dian Rakyat.
- Fletcher, Helen F.
1994 "The Archipelagic State and the Full Recognition of Indonesian National Independence." *Indonesian Quarterly* 22(2):103–113.
- Ford, Michael Thomas
1996 *The World Out There: Becoming Part of the Lesbian and Gay Community*. New York: The New Press.
- Foucault, Michel
1970 *The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
1978 *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. Diterjemahkan dari Bahasa Perancis oleh Robert Hurley. New York: Vintage Books.
1980 "Questions on Geography." Hal. 63–77 dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Colin Gordon, ed. New York: Pantheon.
1985 *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*. Diterjemahkan dari Bahasa Perancis oleh Robert Hurley. New York: Vintage Books.
1991 "Governmentality." Hal. 87–104 dalam *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Graham Burchell, Colin Gordon, dan Peter Miller, eds. London: Harvester/Wheatsheaf.
- Frederick, William H.
1997 "Dreams of Freedom, Moments of Despair: Armijn Pane and the Imagining of Modern Indonesian Culture." Hal. 54–89 dalam *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, Jim Schiller dan Barbara Martin-Schiller, eds. Athens, OH: Ohio University Press.
- Freeman, Elizabeth
2002 *The Wedding Complex: Forms of Belonging in Modern American Culture*. Durham: Duke University Press.
- Friedman, Thomas
2000 *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York: A. A. Knopf.

- Furnivall, J. C.
1944 *Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gal, Susan
1998 "Multiplicity and Contention among Language Ideologies: A Commentary." Hal. 317–331 dalam *Language Ideologies: Practice and Theory*, Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard, dan Paul V. Kroskrity, eds. New York: Oxford University Press.
- Gal, Susan, dan Judith Irvine
1995 "The Boundaries of Language and Disciplines: How Ideologies Construct Difference." *Social Research* 62(4):967–1001.
- Garcia, J. Neil C.
1996 *Philippine Gay Culture, The Last 30 Years: Binabai to Bakla, Silahis to MSM*. Diliman, Quezon City: University of the Philippines Press.
- Gaudio, Rudolf P.
1994 "Sounding Gay: Pitch Properties in the Speech of Gay and Straight Men." *American Speech* 69(1):30–57.
- Gayatri, BJD
1996 "Indonesian Lesbians Writing Their Own Script: Issues of Feminism and Sexuality." Hal. 86–97 dalam *From Amazon to Zami: Towards a Global Lesbian Feminism*, Monika Reinfelder, ed. London: Cassell.
- Gays in Indonesia Collective
1984 *Gays in Indonesia: Selected Articles from the Print Media*. Fitzroy: Sybylla Press.
- Geertz, Clifford
1960 *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press.
1973 "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man." Hal. 33–54 dalam *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
1983 "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding." Hal. 55–72 dalam *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
1990 "'Popular Art' and the Javanese Tradition." *Indonesia* 50:77–94.
- Geertz, Hildred
1961 *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. New York: The Free Press of Glencoe.
1963 "Indonesian Cultures and Communities." Hal. 24–96 dalam *Indonesia*, Ruth McVey, ed. New Haven: HRAF Press.
- Gibson-Graham, J. K.
1996 *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Gilroy, Paul
1993a "Nationalism, History, and Ethnic Absolutism." Hal. 63–74 dalam tulisannya *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail.
1993b *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goffman, Irving
1971 *Relations in Public*. New York: Harper & Row.
- Gouda, Frances
1995 *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies, 1900–1942*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Graham, Sharyn
 2001 "Negotiating Gender: Calalai" in Bugis Society." *Intersections: Gender, History, and Culture in the Asian Context*, Isu 6. <http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue6/graham.html>, diakses 23 September 2001.
 2003 *Hunters, Wedding Mothers, and Transgendered Priests: Conceptualising Gender among Bugis in South Sulawesi, Indonesia*. Disertasi Ph.D, Departments of Anthropology and Asian Studies, University of Western Australia.
- Gramsci, Antonio
 1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Diterjemahkan dan diedit oleh Quintin Hoare dan Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers.
- Groeneboer, Kees
 1998 *Gateway to the West: The Dutch Language in Colonial Indonesia, 1600–1950. A History of Language Policy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Groves, Don
 1996 "Exhibition Still Modest in Indonesia." *Variety* 363(11):42–44.
- Gupta, Akhil
 1992 "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities, Late Capitalism, and the Reinscription of Space." *Cultural Anthropology* 7(1):63–79.
 1998 *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.
- Gupta, Akhil, dan James Ferguson
 1997 "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology." Hal. 1–46 dalam *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Akhil Gupta and James Ferguson, eds. Berkeley: University of California Press.
- Halberstam, Judith
 1998 *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart
 1988a "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists." Hal. 35–57 dalam *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds. Urbana: University of Illinois Press.
 1988b "Gramsci and Us." Hal. 161–173 dalam his *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, London: Verso.
 1996 "When Was 'The Post-Colonial'? Thinking At the Limit." Hal. 242–260 dalam *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Ian Chambers and Lidia Curti, eds. London: Routledge.
- Halley, Janet E.
 1994 "Sexual Orientation and the Politics of Biology: A Critique of the Argument from Immutability." *Stanford Law Review* 46(3):503–568.
- Halperin, David M.
 1995 *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
 2002 *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hemonic, Gilbert
 1975 "Travestissement et Bisexualité Chez les 'Bissu' du Pays Bugis" [Transvestitisme dan Biseksualitas Di Antara "Bissu" dari Bugis]. *Archipel* 10:121–34.
- Hamzah, Aminah P.
 1978 *Bissu dan Peralatannya*. Ujung Pandang: Proyek Pengembangan

- Permuseuman Sulawesi Selatan.
- Hardjomartono, Soejono
1961 "Rejog, Warok dan Gemblakan di Ponorogo: Tritunggal Jang Tak Dapat Dipisah-pisahkan." *Brosur Adat Istiadat dan Tjeritera Rakyat* 6:12–30. Jakarta: Departemen Kebudayaan.
- Hardt, Michael dan Antonio Negri
2001 *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harootunian, Harry
2002 *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, David
1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Basil Blackwell.
2000 *Spaces of Hope*. Berkeley: University of California Press.
- Hatley, Barbara
1997 "Nation, 'Tradition,' and Constructions of the Feminine in Modern Indonesian Literature." Hal. 90–120 dalam *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, Jim Schiller dan Barbara Martin-Schiller, eds. Athens, OH: Ohio University Press.
- Hatley, Barbara dan Susan Blackburn
2000 "Representations of Women's Roles in Household and Society in Indonesian Women's Writing of the 1930s." Hal. 45–67 dalam *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*, Juliette Koning, Marleen Nolten, Janet Rodenburg, and Ratna Saptari, eds. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Hatta, Mohammad
1970 "Take the Core of Foreign Culture and Throw Away the Peel." Hal. 286–291 dalam *Indonesian Political Thinking 1945–1965*, Herbert Feith and Lance Castles, eds. Ithaca: Cornell University Press.
- Hayes, Jarrod
2000 *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hebdige, Dick
1979 *Subculture: the Meaning of Style*. London: Methuen.
- Hefner, Robert W.
1997 "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries Among Indonesian Muslims." *Indonesia* 64:77–104.
- Heider, Karl G.
1991 *Indonesian Cinema: National Culture on Screen*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hekma, Gert
1991 "Homosexual Behavior in the Nineteenth-Century Dutch Army." *Journal of the History of Sexuality* 2(2):266–288.
- Helmreich, Stefan
1998 *Silicon Second Nature: Culturing Artificial Life in a Digital World*. Berkeley: University of California Press.
- Heng, Geraldine, dan Janadas Devan
1995 "State Fatherhood: The Politics of Nationalism, Sexuality, and Race in Singapore." Hal. 195–215 dalam *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, Aihwa Ong and Michael G. Peletz, eds.

- Berkeley: University of California Press.
- Herlinatiens
2003 *Garis Tepi Seorang Lesbian*. Introduksi oleh Saskia E. Wieringa. Yogyakarta: Galang Press.
- Hervey, Sándor
1992 "Registering Registers." *Lingua* 86(2-3):189-206.
- Hill, Hal
1996 *The Indonesian Economy Since 1966: Southeast Asia's Emerging Giant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hooker, Virginia Matheson dan Howard Dick
1993 "Introduction." Hal. 1-23 dalam *Culture and Society in New Order Indonesia*, Virginia Matheson Hooker, ed. Oxford: Oxford University Press.
- Hoskins, Janet
1998 *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.
- Howard, Richard Stephen
1996 *Falling Into The Gay World: Manhood, Marriage, and Family in Indonesia*. Disertasi Ph.D., University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Hull, Terence H.
2002 "The Marriage Revolution in Indonesia." Makalah yang dipresentasikan dalam Pertemuan Tahunan tentang Asosiasi Populasi Amerika.
- Idrus, Nurul Ilmi
2003 *To Take Each Other: Bugis Practices of Gender, Sexuality, and Marriage*. Disertasi Ph.D., Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.
- Indonesian Gay Society
1999 "Gay Gay Gay." *New Jaka-Jaka* 6:15-16.
- Ingram, Gordon Brent
1997 "Marginality and the Landscapes of Erotic Alien(n)ations." Hal. 27-52 dalam *Queers in Space: Communities, Public Places, Sites of Resistance*, Gordon Brent Ingram, Anne-Marie Bouthillette, dan Yolanda Retter, eds. Seattle: Bay Press.
- Ingram, Gordon Brent, Anne-Marie Bouthillette, dan Yolanda Retter, eds.
1997 *Queers in Space: Communities, Public Places, Sites of Resistance*. Seattle: Bay Press.
- Ivy, Marilyn
1995 *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jackson, Peter A.
1997 "Kathoeys <Gay> <Man>: The Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand." Hal. 166-190 dalam *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Lenore Manderson and Margaret Jolly, eds. Chicago: University of Chicago Press.
1999a "An American Death in Bangkok: The Murder of Darrell Berrigan and the Hybrid Origins of Gay Identity in 1960s Thailand." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 5(3):361-411.
1999b "Tolerant but Unaccepting: the Myth of a Thai 'Gay Paradise.'" Hal. 226-242 dalam *Genders and Sexualities in Modern Thailand*, Peter A. Jackson dan Nerida M. Cook, eds. Chiang Mai: Silkworm Books.
2003 "Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same-

- Sex and Transgender Cultures." *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 9. <http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue9/jackson.html>, diakses pada tanggal 12 October, 2003.
- 2004 "Gay Adaptation, Tom-Dee Resistance, and Kathoey Indifference: Thailand's Gender/Sex Minorities and the Episodic Allure of Queer English." Hal. 202–230 dalam *Speaking in Queer Tongues: Globalization and Gay Language*, William L. Leap dan Tom Boellstorff, eds. Urbana: University of Illinois Press.
- Jameson, Fredric
1991 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Johnson, Mark
1997 *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. Oxford: Berg.
- Jones, Gavin W.
1994 *Marriage and Divorce in Islamic South-East Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Jones, Russell
1973 "Earl, Logan, and Indonesia." *Archipel* 6:93–118.
- Kahn, Joel S.
1993 *Constituting the Minangkabau: Peasants, Culture, and Modernity in Colonial Indonesia*. Providence: Berg.
- Karsch-Haack, Ferdinand
1911 *Das Gleichgeschlechtliche Leben der Naturvolker* [The Same-Sex Life of Tribal Peoples]. Munich: Ernst Reinhardt.
- Kartini, Putri
2003 *Suara Perih Perempuan: Lesbian dan Kawin Bule*. Yogyakarta: Galang Press.
- Keane, Webb
1997 "Knowing One's Place: National Language and the Idea of the Local in Eastern Indonesia." *Cultural Anthropology* 12(1):37–63.
2003 "Public Speaking: On Indonesian as the Language of the Nation." *Public Culture* 15(3):503–530.
- Keeler, Ward
1983 "Shame and Stage Fright in Java." *Ethos* 11(3):152–165.
- Kennedy, Elizabeth Lapovsky dan Madeline D. Davis
1993 *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*. New York: Routledge.
- Kessler, Suzanne J., dan Wendy McKenna
1985 *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: University of Chicago Press.
- Knauff, Bruce M.
1996 *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- Kompas
1997 "Presiden Resmi Minta DPR Bicarakan Lagi RUU Penyiaran." 25 Juli, 1997. Dokumen elektronik, <http://www.kompas.com/9707/25/hiburan/mint.htm>, diakses 9 April, 1998.
- Kratz, E. U.
1978 "Djalan Sempoerna: Eine Frühe indonesische Autobiographie." Hal. 340–356 dalam *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, S. Udin, ed. Jakarta: Dian Rakyat.
- Kroeger, Karen

- 2000 *Risk, Boundary Making, and the Social Order: Understanding the Social Construction of AIDS and Sexuality in Indonesia*. Disertasi Ph.D., Department of Anthropology, Washington University di Saint Louis.
- Kuipers, Joel C.
1998 *Language, Identity, and Marginality in Indonesia: The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2003 "Citizens as Spectators: Citizenship as a Communicative Practice on the Eastern Indonesian Island of Sumba." Hal. 162–191 dalam *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia: Nation and Belonging in the Hinterlands*, Renato Rosaldo, ed. Berkeley: University of California Press.
- Kulick, Don
1998 *Travesti: Sex, Gender, and Culture Among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kurtz, Donald V.
1996 "Hegemony and Anthropology: Gramsci, Exegeses, Reinterpretations." *Critique of Anthropology* 16(2):103–35.
- Kusumaatmadja, Mochtar
1982 "The Concept of the Indonesian Archipelago." *Indonesian Quarterly* 10(4):12–26.
- Lancaster, Roger N.
1995 "That We Should All Turn Queer? Homosexual Stigma in the Making of Manhood and the Breaking of a Revolution in Nicaragua." Hal. 135–156 dalam *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. R. G. Parker dan J. H. Gagnon, eds. New York: Routledge.
- Lathief, Halilintar
2004 *Bissu: Pergulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*. Depok, Indonesia: Desantara.
- Leach, Edmund R.
1964 *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.
- Leap, William L.
1999 "Introduction." Hal. 1–21 dalam *Public Sex, Gay Space*, William L. Leap, ed. New York: Columbia University Press.
- Lefebvre, Henri
1991 *The Production of Space*. Diterjemahkan oleh Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- Lembaga Ketahanan Nasional
1995 *Wawasan Nusantara*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Leong, Lawrence
1995 "Space and Place in Gay Singapore: Implications for AIDS Prevention and Control." *The Act* 12:4–5.
- Lev, Daniel S.
1990 "Intermediate Classes and Change in Indonesia: Some Initial Reflections." Hal. 25–43 dalam *The Politics of Middle Class Indonesia*, Young, Kenneth, dan Richard Tanter, eds. Clayton, Australia: Monash University Press.
- Lewin, Ellen
1991 "Writing Lesbian and Gay Culture: What the Natives Have to Say for Themselves." *American Ethnologist* 18(4):786–792.
- Li, Tania Murray

- 2003 "Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone." Hal. 380–406 dalam *Race, Nature, and the Politics of Difference*. Donald S. Moore, Jake Kosek dan Anand Pandian, eds. Durham: Duke University Press.
- Liddle, R. William
1988 "The National Political Culture and the New Order." *Prisma* 46:4–20.
- Liechty, Mark
2003 *Suitably Modern: Making Middle-Class Culture in a New Consumer Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Likosky, Stephan
1992 "Introduction." Hal. xv–xviii dalam *Coming Out: An Anthology of International Gay and Lesbian Writings*, Stephan Likosky, ed. New York: Pantheon.
- Lindsay, Jennifer
1997 "Making Waves: Private Radio and Local Identities in Indonesia." *Indonesia* 64:105–124.
2005 "Speaking the Truth: Speech on Television in Indonesia." In *The History of Translation in Indonesia and Malaysia*, Chambert-Loir, Henri, ed. Paris: EFEO-Archipel.
- Lindsey, Timothy
1997 *The Romance of K'tut Tantri and Indonesia: Text and Scripts, History and Identity*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Liu, Lydia H.
1995 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.
- Liu, Lydia, ed.
1999 *Tokens of Exchange: the Problem of Translation in Global Circulations*. Durham: Duke University Press.
- Lumsden, Ian
1996 *Machos, Maricones, and Gays: Cuba and Homosexuality*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lyotard, Jean-François
1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Diterjemahkan dari Bahasa Perancis oleh Geoff Bennington dan Brian Massumi; diberi kata pengantar oleh Fredric Jameson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1988 *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Macpherson, C. B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Maengkom, Freddy Wawea
1997 *Apakah Orang-orang Wawea Itu?* Jakarta: Libro Sannyasi.
- Mahmood, Saba
2001 "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology* 16(2):202–236.
- Maier, Hendrik Menko Jan
1993 "From Heteroglossia to Polyglossia: The Creation of Malay and Dutch in the Indies." *Indonesia* 56:37–65.
- Maine, Henry
1916 [1861] *Ancient Law*. London: John Murray.
- Maira, Sunaina
1999 "Identity Dub: The Paradoxes of an Indian American Youth Subculture (New

- York Mix)." *Cultural Anthropology* 14(1):29–60.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton & Co.
- Mamdani, Mahmood
1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manalansan, Martin F.
1995 "In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 2(4):425–438.
2003 *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Durham: Duke University Press.
- Mankekar, Purnima
1999 *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*. Durham: Duke University Press.
- Marcus, George
1995 "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24:95–117.
- Massad, Joseph
2002 "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World." *Public Culture* 14(2):361–385.
- Massey, Doreen
1994 *Space, Place, and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Mattulada
1974 *Bugis-Makassar: Manusia dan Kebudayaanannya*. Jakarta: Jurusan Antropologi, Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- McBeth, John
1997 "Technical Problems: Suharto Bends Constitution by Returning Broadcast Bill." *Far Eastern Economic Review* 160(36):24.
- McLelland, Mark J.
2000 *Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Mead, Margaret
1980 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow Quill Paperbacks.
- Millar, Susan B.
1983 "On Interpreting Gender in Bugis Society." *American Ethnologist* 10:477–493.
- Mills, Mary Beth
1995 "Attack of the Widow Ghosts: Gender, Death, and Modernity in Northeast Thailand." Hal. 244–273 dalam *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, Aihwa Ong and Michael G. Peletz, eds. Berkeley: University of California Press.
- Mintz, Sidney W.
1998 "Swallowing Modernity." Hal. 183–202 dalam *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, James L. Watson, ed. Stanford: Stanford University Press.
- Mintz, Sidney W., dan Richard Price
1976 *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- Moerdani, L. B.
1986 "Hikmah Kebangkitan Nasional dalam Kerangka Mewujudkan Ketahanan Nasional". Hal. 32–53 dalam *Wawasan Kebangsaan, Ketahanan Nasional dan*

Wawasan Nusantara. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Sarjana Wiyata Tamansiswa.

- Morfit, Michael
1981 *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government*. *Asian Survey* 21(8):838–851.
- Morris, Rosalind C.
1995 “All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender.” *Annual Review of Anthropology* 24:567–92.
1997 “Educating Desire: Thailand, Transnationalism, and Transgression.” *Social Text* 15(3/4):53–79.
2000 *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*. Durham: Duke University Press.
- Mosse, George L.
1985 *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.
- Murray, Alison
1999 “Let Them Take Ecstasy: Class and Jakarta Lesbians.” Hal. 139–156 dalam *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Evelyn Blackwood dan Saskia E. Wieringa, eds. New York: Columbia University Press.
- Murray, David
1996 “Homosexuality, Society, and the State: an Ethnography of Sublime Resistance in Martinique.” *Identities* 2(3):249–272.
- Murray, Stephen O.
1992 “Austronesian Gender-Defined Homosexuality: Introduction.” Hal. 151–170 dalam *Oceanic Homosexualities*, Stephen O. Murray, ed. New York: Garland Publishing.
- Nagazumi, Akira
1978 “The Word ‘Indonesia’: the Growth of Its Political Connotation.” *Indonesia Circle* 17:28–34.
- Nagengast, Carole
1994 “Violence, Terror, and the Crisis of the State.” *Annual Review of Anthropology* 23:109–136.
- Niehof, Anke
2003 “Women and the Social Context of Fertility under the New Order.” Hal. 163–184 dalam *Two is Enough: Family Planning in Indonesia Under the New Order, 1968–1998*, Anke Niehof and Firman Lubis, eds. Leiden: KITLV Press.
- Niranjana, Tejaswini
1992 *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- Oetomo, Dédé
1996a “Gender and Sexual Orientation in Indonesia.” Hal. 259–269 dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie Sears, ed. Durham: Duke University Press.
1996b “Bahasa Indonesia dan Kelas Menengah Indonesia.” Hal. 195–212 dalam *Bahasa dan Kekuasaan*, Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim, eds. Bandung: Mizan.
1997 “Ketika Sharon Stone Berbahasa Indonesia.” Hal. 333–337 dalam *Bercinta Dengan Televisi: Ilusi, Impresi, dan Imaji Sebuah Kotak Ajaib*, Deddy Mulyana, dan Idi Subandy Ibrahim, eds. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
2000 “Masculinity in Indonesia: Genders, Sexualities, and Identities in a Changing

- Society." Hal. 46–59 dalam *Framing the Sexual Subject: The Politics of Gender, Sexuality, and Power*, Parker, Richard, Regina Maria Barbosa, dan Peter Aggleton, eds. Berkeley: University of California Press.
- Ortner, Sherry, dan Harriet Whitehead
1981 "Introduction: Accounting for Sexual Meanings." Hal. 1–28 dalam *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, yang telah diedit. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pandoyo, S. Toto
1985 *Wawasan Nusantara dan Implementasinya Dalam UUD 1945 Serta Pembangunan Nasional*. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta.
- Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer, dan Patricia Yaeger
1992 *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.
- Parker, Richard
1999 *Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil*. New York: Routledge.
- Patterson, Thomas C.
2001 *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.
- Peacock, James L.
1968 *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peletz, Michael G.
1996 *Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*. Berkeley: University of California Press.
- Pelras, Christian
1996 *The Bugis*. Oxford: Blackwell.
- Pemberton, John
1994 *On the Subject of "Java."* Ithaca: Cornell University Press.
- Petkovic, Josko
1999 "Dédé Oetomo Talks on Reyog Ponorogo." *Intersections: Gender, History, and Culture in the Asian Context*, Issue 2. <http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue2/Oetomo.html>, diakses 15 March, 2000.
- Philpott, Simon
2000 *Rethinking Indonesia: Postcolonial Theory, Authoritarianism and Identity*. New York: St. Martin's Press.
- Picard, Michel
1996 *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*. Singapore: Archipelago Press.
- Pinches, Michael
1999 "Cultural Relations, Class, and the New Rich of Asia." Hal. 1–55 dalam *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, Michael Pinches, ed. London: Routledge.
- Pinches, Michael, ed.
1999 *Culture and Privilege in Capitalist Asia*. London: Routledge.
- Poerwadarminta, W. J. S.
1976 *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Povinelli, Elizabeth A.
2001 "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability." *Annual Review of Anthropology* 30:319–334.
2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Prawirakusumah, R. Prie, dan Ramadhan K. H.
1988 *Menguak Duniaku: Kisah Sejati Kelainan Seksual*. Jakarta:

Pustaka Utama Grafiti.

Priaga, Lanang

2003 *Menembus Kaum Gay Jakarta*. Jakarta: Abdi Tandur.

Proschan, Frank

2002 "Eunuch Mandarins, Soldats Mamzelles, Effeminate Boys, and Graceless Women: French Colonial Constructions of Vietnamese Genders." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 8(4):435–467.

Proyek Penelitian Keagamaan

1984 *Penerapan Wawasan Nusantara dalam Pembinaan Kehidupan Beragama (Pokok Pokok Pikiran)*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama Republik Indonesia.

Rabinow, Paul

1986 "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology." Hal. 234–261 dalam *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford dan George E. Marcus, eds. Berkeley: University of California Press.

Rafael, Vicente L.

1988 *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.

Ram, Kalpana, dan Margaret Jolly, eds.

1998 *Maternities and Modernities: Colonial and Postcolonial Experiences in the Asia Pacific*. New York: Cambridge University Press.

Ramage, Douglas E.

1995 *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance*. London: Routledge.

Ratri M, ed.

2000 *Lines: Kumpulan Cerita Perempuan di Garis Pinggir*. Jakarta: Millennium.

Redfield, Robert

1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.

Reeve, David

1985 *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*. Singapore: Oxford University Press.

Reid, Anthony

1988 *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450–1680, Vol 1: The Lands below the Winds*. New Haven: Yale University Press.

Republika

1996 "Stasiun TV Menyambut." 2 Mei, 1996. Dokumen elektronik <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1996/05/02/0041.html>, diakses 10 April, 1998.

Rhodus, Hans, and John Darling

1980 *Walter Spies and Balinese Art*. Zutphen: Terra.

Ricklefs, Merle C.

1998 *The Seen And Unseen Worlds In Java, 1726–1749: History, Literature and Islam In The Court Of Pakubuwana II*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Robinson, Kathryn

1989 "Choosing Contraception: Cultural Change and the Indonesian Family Planning Programme." Hal. 21–38 dalam *Creating Indonesian Cultures*, ed. Paul Alexander. Sydney: Oceania Publications.

Robison, Richard

- 1996 "The Middle Class and the Bourgeoisie in Indonesia." Hal. 79–104 dalam *The New Rich In Asia: Mobile Phones, McDonalds and Middle-Class Revolution*, Richard Robison dan David S. G. Goodman, eds. London: Routledge.
- Rodgers, Susan
- 1991 "Imagining Tradition, Imagining Modernity: A Southern Batak Novel from the 1920s." *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde* 147:273–297.
- 1995 *Telling Lives, Telling History: Autobiography and Historical Imagination in Modern Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Rofel, Lisa
- 1999 *Other Modernities: Gendered Yearnings in China After Socialism*. Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, Michelle Z.
- 1980 "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(3):389–417.
- Rose, Nikolas
- 2000 "Community, Citizenship, and the Third Way." *American Behavioral Scientist* 43(9):1395–1411.
- Rubin, Gayle
- 1975 "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." Hal. 157–210 dalam *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.
- 1984 "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." Hal. 267–319 dalam *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance, ed. London: Routledge & Kagan Paul.
- Rumsey, Alan
- 1990 "Wording, Meaning, and Linguistic Ideology." *American Anthropologist* 92(2):346–361.
- Rustam, Soepardjo
- 1986 "Pemantapan Ideologi Pancasila: Suatu Deskripsi Historis". Hal. 54–81 dalam *Wawasan Kebangsaan, Ketahanan Nasional dan Wawasan Nusantara*. Lembaga Pengkajian Kebudayaan Sarjana Wiyata Tamansiswa, ed. Yogyakarta:
- Rutherford, Danilyn
- 1996 "Of Birds and Gifts: Reviving Tradition on an Indonesian Frontier." *Cultural Anthropology* 11(4):577–616.
- 2003a "Ethnography Without Culture? Modernity and Marginality in the Anthropology of Indonesia." *Reviews in Anthropology* 32:91–108.
- 2003b *Raiding the Land of the Foreigners: the Limits of the Nation on an Indonesian Frontier*. Princeton: Princeton University Press.
- Ryanto, Tony
- 1998 "Indonesia Biz Resilient." *Variety* 373(3):42.
- Salim, Peter, dan Yenny Salim
- 1991 *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press.
- Sánchez-Eppler, Benigno, and Cindy Patton
- 2000 "Introduction: With a Passport Out of Eden." Hal. 1–14 dalam *Queer Diasporas*, Benigno Sánchez-Eppler and Cindy Patton, eds. Durham: Duke University Press.
- Sandoval, Chela
- 1991 "U.S. Third World Feminism: the Theory and Method of Oppositional

- Consciousness in the Postmodern World." *Genders* 10:1–24.
- Sang, Tze-lan D.
2003 *The Emerging Lesbian: Female Same-Sex Desire in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schein, Louisa
1996 "The Other Goes To Market: The State, The Nation, And Unruliness In Contemporary China." *Identities* 2(3):197–222.
1999 "Performing Modernity." *Cultural Anthropology* 14(3):361–395.
- Scott, David
1995 "Colonial Governmentality." *Social Text* 43:191–220.
- Sears, Laurie
1996 "Fragile Identities: Deconstructing Women and Indonesia." Hal. 1–46 dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie Sears, ed. Durham: Duke University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky
1991 *Epistemology of the Closet*. London: Harvester/Wheatsheaf.
- Sen, Krishna
1994 *Indonesian Cinema: Framing the New Order*. London: Zed Press.
1998 "Indonesian Women at Work: Reframing the Subject." Hal. 35–62 dalam *Gender and Power in Affluent Asia*, Krishna Sen and Maila Stivens, eds. London: Routledge.
- Shields, Rob
1997 "Spatial Stress and Resistance: Social Meanings of Spatialization." Hal. 186–202 dalam *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, Georges Benko and Ulf Strohmayer, eds. Oxford: Blackwell.
- Shiraishi, Saya S.
1997 *Young Heroes: The Indonesian Family in Politics*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.
- Shohat, Ella
1992 "Notes on the 'Post-Colonial'." *Social Text* 31/32:99–113.
- Siegel, James T.
1969 *The Rope of God*. Berkeley: University of California Press.
1986 *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton: Princeton University Press.
1997 *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
1998 *A New Criminal Type in Jakarta: Counter-Revolution Today*. Durham: Duke University Press.
2002 "The Idea of Indonesia Continues: The Middle Class Ignores Aceh." *Archipel* 64:199–229.
- Silverman, Kaja
1983 *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press.
- Silverstein, Michael
1993 "Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function." Hal. 33–58 dalam *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, J. A. Lucy, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simon, Sherry
1996 *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London: Routledge.
- Simons, R.D.G.
1939 "Indrukken over de Prostitutie en de Homosexueele Prostitutie, en over

- het Voorkomen van Geslachtszieken in Ned Oost-Indie" [Kesan Tentang Prostitusi dan Prostitusi Homoseksual, dan tentang Munculnya Penyakit Kelamin di Hindia Timur Belanda]. *Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde* 83(47):5574–5579.
- 1940 "Homosexualiteit en Geslachtsziekten" [Homoseksualitas dan Penyakit Kelamin]. *Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie* 80(42):2478–2487.
- Sinnott, Megan J.
2004 *Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-Sex Relationships in Thailand*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sirk, U.
1975 "On Old Buginese and Basa Bissu." *Archipel* 10:225–237.
- Smail, John R.W.
1961 "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia." *Journal of Southeast Asian History* 2(2):72–102.
- Sneddon, James N.
1996 *Indonesian: A Comprehensive Grammar*. London: Routledge.
- Soeharto
1997 Indonesian Presidential Directive R.09/jo/VII/1997. Jakarta, Indonesia.
- Soemargono, Farida
1975 "Indonesian Summaries for Issue 10." *Archipel* 10:298–304.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
2000 "The Politics of Translation." Hal. 397–416 dalam *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti, ed. London: Routledge.
- Spyer, Patricia
1996 "Diversity with a Difference: Adat and the New Order in Aru (Eastern Indonesia)." *Cultural Anthropology* 11(1):25–50.
2000 *The Memory of Trade: Modernity's Entanglements on an Eastern Indonesian Island*. Durham: Duke University Press.
- Steedly, Mary Margaret
1999 "The State of Culture Theory in the Anthropology of Southeast Asia." *Annual Review of Anthropology* 28:431–54.
2000 "Modernity and the Memory Artist: The Work of Imagination in Highland Sumatra, 1947–1995." *Comparative Studies in Society and History* 42(4):811–846.
- Steiner, George
1998 *After Babel: Aspects of Language and Translation, Third Edition*. London: Oxford University Press.
- Stivens, Maila
1996 *Matriliny and Modernity: Sexual Politics and Social Change in Rural Malaysia*. St. Leonards: Allen & Unwin.
1998 "Theorizing Gender, Power, and Modernity in Affluent Asia." Hal. 1–34 dalam *Gender and Power in Affluent Asia*, Krishna Sen dan Maila Stivens, eds. London: Routledge.
- Stoler, Ann Laura
1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
2002a "Colonial Archives and the Arts of Governance." *Archival Science* 2:87–109.
2002b *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

- Strathern, Marilyn
 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
 1992 *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge.
 1996 "Cutting the Network." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:517–535.
- Streck, Bernhard, dan Tullio Maranhão, eds.
 2003 *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press.
- Harian Suara Pembaharuan
 1996 "Kalangan DPR: Alih Suara di TV Sebaiknya Tunggu UU Penyiaran". 3 Mei, 1996. Dokumen teletronik, <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1996/05/03/0046.html>, diakses 10 April, 1998.
- Suryakusuma, Julia I.
 1996 "The State and Sexuality in New Order Indonesia." Hal. 92–119 dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie Sears, ed. Durham: Duke University Press.
- Syahmin, A.K.
 1988 *Beberapa Perkembangan dan Masalah Hukum Laut Internasional*. Bandung: Penerbit Binacipta.
- Tan, Beng Hui
 1999 "Women's Sexuality and the Discourse on Asian Values: Cross-Dressing in Malaysia." Hal. 281–307 dalam *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Evelyn Blackwood dan Saskia E. Wieringa, eds. New York: Columbia University Press.
- Tan, Michael
 1995 "From Bakla to Gay: Shifting Gender Identities and Sexual Behaviors in the Philippines." Hal. 85–96 dalam *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. R. G. Parker dan J. H. Gagnon, eds. New York: Routledge.
- Tanabe, Shigeharu, dan Charles F. Keyes
 2002 *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Taylor, Charles
 1994 "The Politics of Recognition." Hal. 25–73 dalam *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Paul Michael
 1994 "The Nusantara Concept of Culture: Local Traditions and National Identity as Expressed in Indonesia's Museums." Hal. 71–90 dalam *Fragile Traditions: Indonesian Art in Jeopardy*, Paul Michael Taylor, ed. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Thongthiraj, Took Took
 1996 "Toward a Struggle against Invisibility: Love between Women in Thailand." Hal. 163–174 dalam *Asian American Sexualities: Dimensions of the Gay and Lesbian Experience*, Russell Leong, ed. New York: Routledge.
- Tiwon, Sylvia
 1996 "Models and Maniacs: Articulating the Female in Indonesia." Hal. 47–70 dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie Sears, ed. Durham: Duke University Press.

- Troiden, Richard R.
1988 *Gay and Lesbian Identity: A Sociological Analysis*. Dix Hills, NY: General Hall, Inc.
- Trouillot, Michel-Rolph
1991 "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness." Dalam: 17–44 dalam *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox, ed. Santa Fe: School of American Research Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt
1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- Tylor, Edward Burnett
1958 *Primitive Culture, Volume 1: The Origins of Culture*. New York: Harper and Row.
- Utomo, Iwu Dwisetyani
2002 "Sexual Values and Early Experiences among Young People in Jakarta." Hal. 207–227 dalam *Coming of Age in South and Southeast Asia: Youth, Courtship, and Sexuality*, Lenore Manderson and Pranee Liamputtong, eds. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- van der Kroef, Justus M.
1992 "Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia." Hal. 89–97 dalam *Asian Homosexuality*, Wayne R. Dynes dan Stephen Donaldson, eds. New York: Garland Publishing, Inc.
- van Doorn, Jacques
1983 *A Divided Society: Segmentation and Mediation in Late-Colonial Indonesia*. Rotterdam: CASP.
- van Langenberg, Michael
1990 "The New Order State: Language, Ideology, Hegemony." Hal. 120–137 dalam *State and Civil Society in Indonesia*, Arief Budiman, ed. Clayton, Australia: Monash University Press.
- Vickers, Adrian
1989 *Bali: A Paradise Created*. Hong Kong: Periplus Editions.
1996 "Modernity and Being Modern: An Introduction." Hal. 1–36 dalam *Being Modern in Bali: Image and Change*, Adrian Vickers, ed. New Haven: Yale University Southeast Asia Series.
- Volosinov, V. N.
1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Diterjemahkan oleh Ladislav Matejka dan I. R. Titunik. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wahyuni, Hermin Indah
2000 *Televisi dan Intervensi Negara: Konteks Politik Kebijakan Publik Industri Penyiaran Televisi*. Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo.
- Wallace, Alfred Russel
1962 [1869] *The Malay Archipelago*. New York: Dover Publications, Inc.
- Warner, Michael
1999 *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Warren, Carol
1993 *Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State*. Oxford: Oxford University Press.
- Warwick, Donald P.
1986 "The Indonesian Family Planning Program: Government Influence and Client

- Choice." *Population and Development Review* 12(3):453–490.
- Waters, Malcolm
1995 *Globalization*. London: Routledge.
- Watson, C. W.
2000 *Of Self and Nation: Autobiography and the Representation of Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Watson, James L., ed.
1998 *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Weber, Helmut
1994 "The Indonesian Concept of Development and Its Impact on the Process of Social Transformation." Hal. 194–210 dalam *Continuity, Change, and Aspirations: Social and Cultural Life in Minahasa, Indonesia*, Helmut Buchholt dan Ulrich Mai, eds. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Weston, Kath
1993 "Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 22:339–67.
- White, Hayden
1978 *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wieringa, Edwin
2003 "Writing Love: Expressing Nearness and Dearnness in Malay-Language Love Letters." *Indonesia and the Malay World* 31(91):317–338.
- Wieringa, Saskia E.
1999a "Desiring Bodies or Defiant Cultures: Butch-Femme Lesbians in Jakarta and Lima." Hal. 206–229 dalam *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Evelyn Blackwood and Saskia E. Wieringa, eds. New York: Columbia University Press.
1999b "Sexual Metaphors in the Change from Sukarno's Old Order to Suharto's New Order in Indonesia." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 32:143–178.
2000 "Communism and Women's Same-sex Practices in Post-Suharto Indonesia." *Culture, Health, and Sexuality* 2(4):441–457.
2002 *Sexual Politics in Indonesia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wilson, Ian Douglas 1999 "Reog Ponorogo: Spirituality, Sexuality, and Power in a Javanese Performance Tradition." *Intersections: Gender, History, and Culture in the Asian Context*, Issue 2. <http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue2/> Warok.html, Diakses 15 Maret, 2000.
- Winch, Peter
1958 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. New York: Humanities Press.
- Winters, Jeffrey A.
1996 *Power in Motion: Capital Mobility and the Indonesian State*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yanagisako, Sylvia, dan Carol Delaney
1995 "Introduction." Hal. 1–19 dalam *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Yanagisako, Sylvia, dan Carol Delaney, eds. New York: Routledge.
- Young, Robert J.C.
1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge.
- Zaretsky, Eli
1976 *Capitalism, the Family, and Personal Life*. New York: Harper & Row.