



Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Volume 14, Nomor 1, Juli 2010 (1-22)
ISSN 1410-4946

***Discourse Subaltern* dalam Masyarakat Interkultural: Mencermati Relasi Gender Jilbab dan Perempuan Berjilbab di Prancis**

*Wening Udasmoro**

Abstrak

After 11 September 2001, hijab and women with hijab have become the new subaltern in the contemporary social and cultural relationships in France. It is interesting to see how political elites, society and women with hijab are seeing those symbols as part of their subject position—emphasizing the concept of ‘self’ and ‘others’. This paper is based on research which employed Critical Discourse method, specifically to examine the level of actor’s positioning in order to elaborate how positioning is used to examine the dynamics of social relation in France, including the various forms of its transformation and its resistance forms.

Kata-kata Kunci:

Subaltern; masyarakat interkultural; relasi gender jilbab; Prancis.

Pengantar

Revolusi Prancis pada tahun 1789 dengan slogannya *Liberté* (kebebasan), *Egalité* (kesetaraan), *Fraternité* (persaudaraan) membawa

* *Wening Udasmoro* adalah Staf Pengajar Jurusan Sastra Prancis UGM dan S3 Inter-Religious Studies (UGM -ICRS-Yogya). Ia dapat dihubungi melalui email weningw@yahoo.com.

perubahan yang signifikan dalam konstelasi sosiologis dan kultural Prancis secara historis maupun kontekstual. Revolusi tersebut memberi makna baru terkait hak-hak kewarganegaraan secara lebih konstitusional yang menginspirasi banyak negara bahkan sampai beberapa abad kemudian. Slogan tersebut mengubah pola hubungan kemasyarakatan dan budaya dari yang bersifat feodal aristokratik dan gerejawi, menjadi bersifat hubungan kelas, yakni borjuis dan proletar. Ada berbagai respon pro dan kontra terhadap transformasi sosiologis dan kultural ini. Akan tetapi, Revolusi Prancis cenderung menjadi masukan positif bagi wajah demokrasi negara tersebut pada masa-masa sesudahnya. Yang menjadi persoalan, slogan tersebut mendapatkan tantangan-tantangan baru pada masa kini dengan munculnya diversitas etnis dan agama yang semakin berkembang. Konstelasi kelas borjuis dan proletar tidak mudah lagi dilacak dalam realita kehidupan negara tersebut. Ada konstelasi lain yang lebih rumit karena perjalanan sejarah, misalnya karena kolonialisme.

Seperti diketahui, kebebasan, kesetaraan dan persaudaran di satu sisi adalah sebuah slogan yang diaplikasikan dan di sisi lain adalah sebuah harapan. Slogan tersebut diharapkan membawa Prancis menjadi negara yang tidak menerapkan diskriminasi feodal yang bersekongkol dengan gereja untuk menindas kepentingan rakyat. Akan tetapi pada kenyataannya, dengan munculnya kelas-kelas baru pada masa sesudahnya, yakni kelas borjuis dan proletar yang diamini oleh kemenangan revolusi industri, memunculkan diskriminasi-diskriminasi baru di mana pemilik modal memiliki hegemoni dan dominasi kekuasaan terhadap kaum proletar. Relasi kekuasaan yang baru ini satu abad kemudian, yakni pada abad ke-19, disadari oleh kaum feminis membawa dampak pada relasi gender. Para perempuan menjadi tidak lebih berkuasa dibandingkan pada masa-masa sebelum Revolusi. Dari segi bahasa misalnya, banyak sekali kata-kata bergender feminin yang dihapus karena dianggap melanggar kekuasaan aristokratik. Pada masa sebelum Revolusi, perempuan menjadi ratu ataupun memerintah dan teks-teks menyebutkan secara eksplisit *icelles* dan *iceux, toutes* dan *tous, gentes dames* dan *beaux seigneurs* untuk menjelaskan representasi perempuan dan laki-laki yang seimbang (Haudebine-Gravaud dalam Moreau, 2000: 11). Dalam konteks ini, *icelles* dan *toutes* mengacu pada mereka perempuan sementara *iceux* dan *tous* mengacu pada mereka laki-laki. Sementara itu, *gentes dames* dan

beaux seigneurs berarti yang terhormat nyonya dan tuan. Penyebutan-penyebutan itu menunjukkan bahwa perempuan juga disebut. Setelah Revolusi Prancis, kata-kata yang merujuk perempuan sama sekali tidak disebut. Kata yang disebut hanya *ceux* dan *tous*, misalnya yang menunjukkan generik laki-laki. Justru pada masa revolusi Prancis, ada penolakan terhadap kewarganegaraan perempuan ketika para pemegang kekuasaan mendeklarasikan *les Droits de l'Homme* yang secara harfiah diterjemahkan sebagai *the Right of Man*, dan bukan *les Droits Humain* atau *Human Rights*.

Pada masa Perang Dunia Kedua, gerakan-gerakan anti-Yahudi menyeret Prancis dalam segregasi yang lebih bersifat etnis. Keikutsertaan Prancis sebagai yang berkontribusi pada peristiwa *holocaust* menjelaskan bahwa *liberté, égalité* dan *fraternité* adalah harapan yang belum dilaksanakan ketika itu menyangkut 'the others' atau 'yang lain' meskipun orang tersebut adalah warga negara Prancis. Segregasi etnis terus berlangsung secara historis. Pada abad ke-20, dengan adanya kemerdekaan bangsa-bangsa *Francophone* (negara-negara berbahasa Perancis), ada perubahan relasi sosial dalam konteks Prancis. Banyaknya orang dari negara-negara Magreb (Aljazair, Tunisia, Maroko) dan Afrika yang tinggal di Prancis memunculkan segregasi etnis yang sangat mencolok. Dalam bukunya, *le Deuxième Sexe* atau *the Second Sex*, Simone de Beauvoir (1976) secara tidak langsung menjelaskan bahwa segregasi yang dilakukan oleh dominan maskulin menempatkan perempuan sejajar dengan orang hitam dan orang Yahudi. Kegeraman Simone de Beauvoir ini di satu sisi merupakan keinginan agar perempuan disejajarkan dengan laki-laki. Akan tetapi di sisi mengiyakan secara pribadi bahwa dalam konteks masyarakat Prancis yang menjadi *the second sex* bukan hanya kaum perempuan tetapi juga orang-orang hitam dan Yahudi.

Sebuah contoh sosiologis menjelaskan segregasi tersebut. Sebelum kemerdekaan negara-negara Afrika *Francophone* serta Afrika Utara, warga Prancis keturunan dari negara-negara tersebut yang lahir di Prancis otomatis mendapatkan kewarganegaraan Prancis. Akan tetapi, setelah kemerdekaan negara-negara tersebut mereka tidak otomatis menjadi warga negara. *Gethoisasi* juga terjadi dengan munculnya secara geografis sentral *parisien* dan *banlieu* (pinggiran) yang mengkonstruksi 'We' yakni orang Prancis (kulit putih/Eropa/'dianggap asli') dan 'they' yakni orang-

orang keturunan. Ada kategori-kategori baru yang muncul dengan lahirnya kata '*les Noirs*' atau 'Orang Hitam' dan '*les Arabes*' atau 'Orang Arab' yang tidak hanya menjelaskan representasi mereka yang secara tubuh memang berkulit berbeda, tetapi juga memunculkan *embodiment* lain terkait identitas '*noirs*' dan '*arabes*' mereka. Dalam *discourse* umum baru, yang disebut '*les Noirs*' adalah juga segala bentuk identitas mereka secara keseluruhan termasuk stereotip-stereotip yang lain, misalnya sebagai yang miskin, yang kriminal dan sebagainya.

Divisi kelas, etnisitas, dan gender kemudian juga berlanjut setelah peristiwa 11 September 2001, yakni hancurnya gedung *World Trade Center* di Amerika yang secara sosiologis juga menyebabkan perubahan perspektif terhadap kaum Muslim, yang memiliki nama berbau Islam, negara-negara yang berpenduduk Muslim atau yang berideologi Islam, bahkan terhadap simbol-simbol Islam itu sendiri. Jilbab adalah salah satu simbol yang menjadi debat besar di hampir seluruh parlemen Eropa, termasuk di Prancis. Jilbab membawa implikasi politis, sosiologis dan kultural, serta ideologis yang sangat luas. Secara politis, parlemen Prancis pada bulan Maret 2004 menyetujui perundang-undangan baru yang melarang perempuan memakai jilbab di ruang-ruang publik administratif dan pendidikan. Terjadi pembedaan secara ketat antara perempuan yang berjilbab dan tidak berjilbab dalam hubungan kemasyarakatan. Para perempuan berjilbab secara otomatis sangat sulit mengakses pekerjaan dibandingkan dengan yang tidak berjilbab.

Secara kultural ideologis, Prancis tidak mengakui keberadaan multikulturalisme. Multikulturalisme dianggap sebagai usaha memberi ruang kepada yang berbeda-beda dalam satu standar yang sama. Hal ini dianggap mereduksi keberadaan kultur asli, yakni kultur Prancis itu sendiri. Untuk itu, mereka lebih mengakui penggunaan istilah interkulturalisme. Konsep ini bermakna adanya sebuah proses internalisasi di mana budaya-budaya dan ideologi yang dianggap non-Prancis mereferensi kepada budaya 'asli Prancis'. Pada dekade ini kemudian muncul kembali *discourse* 'budaya Eropa' melawan budaya non-Eropa yang pasca 11 September notabene terfokus pada budaya yang lebih sering dikatakan sebagai 'budaya Islam'. Ada pula semangat baru yang muncul yang bukan hanya budaya Prancis tetapi budaya Eropa. Ada proses inklusi terhadap yang dianggap 'Eropa', yakni mereka yang

keturunan dan melestarikan budaya yang dianggap 'Eropa' terhadap budaya yang dianggap 'tidak Eropa' yang dalam hal ini adalah kultur Arab yang hampir selalu diidentikkan dengan kultur Islam. Jilbab menjadi salah satu simbol utama dalam arena kontestasi ini.

Dari dinamika transformasi hubungan sosial dalam masyarakat Prancis di atas, fenomena masa kini dalam konteks Eropa memang terkonsentrasi pada persoalan identitas Eropa yang ingin dibangun. Identitas Eropa tersebut dengan sendirinya mengeksklusikan identitas-identitas lain, yakni jilbab sebagai salah satu simbolnya. Jilbab dan pemakai jilbab menjadi *subaltern-subaltern* baru dalam konteks relasi sosial gender. Yang menjadi hal menarik untuk dicermati adalah bagaimana para *subaltern* ini diposisikan dalam diskursus sosio-politik serta kultural ideologis Prancis oleh berbagai aktor sosial dan politik di negeri tersebut. Kemudian bagaimana *discourse* tentang jilbab dilihat dari perspektif mereka yang bukan di lingkungan pemerintah, yakni individu atau kelompok masyarakat umum. Selanjutnya bagaimana para *subaltern*, yakni para perempuan berjilbab memosisikan diri mereka dalam arena kontestasi diskursus-diskursus yang ada? Tulisan ini mencoba untuk melihat triangulasi perspektif dan pemosisian terhadap 'diri' dan 'yang lain' dalam konteks perempuan dan *subalternitas* dalam dinamika hubungan etnisitas, gender, dan kelas dalam masyarakat Prancis. Pengelaborasi terhadap triangulasi pemosisian ini penting untuk melihat dinamika hubungan sosial masyarakat Prancis masa kini dari berbagai perspektif dengan segala bentuk transformasi dan resistensi yang ada. Selanjutnya, triangulasi pemosisian tersebut menjelaskan konstruksi identitas terhadap 'diri' dan 'yang lain' yang diterapkan dalam kehidupan sosial Prancis, yang secara sosiologis berdampak pada proses integrasi masyarakat yang plural tersebut.

Subaltern dan Pemosisian dalam Konstruksi Identitas

Subaltern, secara harfiah seringkali diartikan sebagai yang subordinat. Dalam konsep lebih filosofis, awal mulanya diperkenalkan oleh Antonio Gramsci ketika membicarakan kelompok inferior yang terhegemoni oleh kekuasaan *mainstream*, terutama negara (Morton, 2008 : 156). Dalam konteks ini, yang *subaltern* yang dimaksud adalah kelompok petani. Konsep ini oleh Spivak (1988) kemudian dikembangkan dan

ditawarkan kembali dalam kaitannya dengan *postcolonial studies* yang mencoba menjelaskan hubungan identitas yang tidak pernah bersifat netral. Menurutnya, selalu ada pemosisian dalam konstruksi identitas yang melibatkan hubungan-hubungan sosial antara yang dominan dan yang terdominasi. Spivak memang memberi contoh hubungan sosial yang tidak seimbang tersebut dalam konteks kolonialisme. Akan tetapi, pemosisian terhadap yang *subaltern* dapat hadir pula dalam hubungan sosial yang lebih luas ketika persoalan kolonialisme atau pasca kolonialisme tidak tampak secara mencolok. Dalam konteks kemasyarakatan di manapun, selalu ada ketimpangan hubungan terkait dengan persoalan gender, kelas sosial, etnisitas, agama dan juga golongan usia yang membuat kelompok satu tidak memiliki akses yang sama dengan kelompok yang lain. Kelompok yang disebut *subaltern* oleh Spivak (1988), dalam bukunya *Can the Subaltern Speak: Speculations on Widow Sacrifice*, ini memang bukan hanya kelompok yang secara sosiologis tampak sebagai sebuah kelompok yang secara nyata membuat sebuah serikat. Akan tetapi, yang dimaksud adalah juga mereka yang secara sosial mendapatkan label-label dan stereotip-stereotip karena karakteristik mereka yang dianggap berbeda atau di luar standar yang diterapkan masyarakat dalam proses keberadaannya.

Mengacu pada pandangan Michel Foucault (1976) sebagai salah seorang yang banyak dirujuk pula oleh Spivak, mereka adalah subjek-subjek yang mengalami proses normalisasi. Proses normalisasi adalah proses yang secara sosial dan kultural dan bahkan politik dibuat oleh rezim-rezim hegemonis dan dominan untuk mengatur yang dianggap tidak sesuai dengan norma-norma serta akidah-akidah yang dianggap 'biasa' atau 'umum' yang diterapkan. Proses normalisasi ini memunculkan adanya eksklusi dan inklusi yang diterapkan secara sistematis akibat adanya sebuah proses yang apabila merujuk pada pandangan Bourdieu (1977; 1987) disebut sebagai proses pembiasaan atau *habituation process*. Dalam proses ini, inklusivitas dan eksklusivitas terhadap seseorang dilakukan dalam pengalaman sehari-hari yang seringkali dijabarkan dalam aturan-aturan, tetapi kadang merupakan sebuah *discourse* yang berkembang tanpa orang menyadari bahwa proses itu tengah berlangsung secara konstan dan terus menerus.

Dalam melakukan kajian *subaltern*-nya, Spivak banyak pula menggunakan ide-ide pos-strukturalis Jacques Derrida dan Jacques Lacan, serta Foucault terutama menyangkut relasi-relasi kekuasaan. Hal ini banyak dikritik karena Spivak dianggap bersikap paradoksal dalam melihat persoalan *subalternitas* itu sendiri yang masih dilihatnya dari hegemoni teori Barat yang memiliki pangalaman berbeda dengan dunia empiris Timur. Sebagaimana Raewyn Connell (2007) dalam bukunya yang berjudul *The Southern Theory*, ada keberatan bahwa penulis Timur seringkali mengadopsi teori-teori Barat yang ditulis oleh penulis Barat berdasarkan pengalaman empiris 'Barat'. Menurut Connell, penulis Barat memiliki *habitus* berbeda dengan masyarakat Timur sehingga aplikasi dari teori Barat sangat tidak menguntungkan bagi dunia Timur. Akan tetapi, dalam pandangannya, Spivak (dalam Morton, 2008: 10) mengatakan bahwa ia pada waktu itu tidak menemukan teori Timur yang mengabaikan kolonialisme Barat tersebut. Justru tulisan-tulisan teoretisi Timur masih mengikuti hegemoni *mainstream* yang mengadopsi secara *an sich* perspektif dan jalan pikiran Barat. Spivak, seperti halnya Edward Said (1978) dalam bukunya *Orientalisme*, menyetujui bahwa kekuasaan kolonial tidak berhenti begitu saja setelah masa kemerdekaan bangsa-bangsa terjajah. Menurut mereka, kekuasaan kolonial terus dipertahankan dalam dan melalui *discourse* yang berbeda-beda. Justru penulis seperti Lacan, Derrida dan Foucault, dianggapnya memberi ruang bagi keberbedaan Timur dengan Barat tersebut.

Dalam hubungannya dengan perempuan, Spivak, sebagaimana Mohanty (1991) bersikap kritis terhadap keterlibatan sejarah feminisme Barat dengan pemikiran imperialis yang mengabaikan situasi sosial, kultural dan historis kehidupan perempuan dengan identitas non-Eropa. Persoalan jilbab adalah sebuah contoh yang seringkali digunakan oleh feminis Barat terutama pengikut gelombang kedua feminisme untuk menjelaskan subordinasi perempuan. Jilbab seringkali dijadikan simbol ketidakberdayaan perempuan meskipun dalam realitas di banyak tempat di seluruh dunia, termasuk di Indonesia, stereotip tersebut tidak jelas terbukti. Dalam konteks Indonesia, jilbab seringkali menjadi bentuk *survival strategy*, alasan kolektif agar seperti yang lain, *fashion*, dan kadang justru simbol otoritas.

Selain itu, cara pandang Chandra Mohanty (1991) yang mengkritisi pemikiran feminis Barat yang melihat hubungan laki-laki dan perempuan bersifat subordinatif juga menjadi aspek yang sangat penting. Mohanty berargumen bahwa persoalan gender (relasi antara laki-laki dan perempuan saja) terlalu simplistik untuk dapat menjelaskan hubungan sosial dalam konteks aktual yang sangat kompleks. Persoalan etnisitas, kelas sosial dan golongan usia seharusnya dijelaskan juga dalam konteks hubungan gender. Sebagai contoh, ketika menjelaskan hubungan gender perempuan berjilbab di Prancis, tidak mungkin hanya menjelaskan bahwa para perempuan tersebut tersubordinasi oleh kekuasaan kolektif laki-laki. Para perempuan tersebut juga merupakan *subaltern* dari hubungan dalam konteks etnisitas, kelas sosial, agama dan sebagainya. Para perempuan ini secara kultural menjadi periferi dalam hubungan sosial di Prancis dalam jenjang hierarki yang paling rendah di bawah laki-laki dan perempuan Eropa, termasuk di bawah laki-laki se-identitas etnis dengan mereka. Akan tetapi dalam realitanya, keberadaan mereka yang dianggap esensial sebagai perempuan dan yang berada di bawah bayang-bayang kelompok laki-laki seringkali dijadikan strategi oleh para perempuan dalam kehidupan mereka. Menjadi ibu dianggap banyak feminis Barat sebagai bentuk tindakan esensialis. Kelompok radikal seringkali mengidentikkan tindakan menjadi 'ibu' sebagai subordinasi perempuan oleh laki-laki untuk fungsi regenerasi dan pelanggaran garis patriarkal mereka. Akan tetapi dalam konteks strategi esensialis ini, baik Spivak serta feminis lain, seperti Judith Butler (1993; 1997) beranggapan bahwa keibuan mereka adalah sebuah potensi dan strategi esensial dalam relasi kekuasaan dengan gender maskulin.

Negara menjadi salah satu institusi yang berperan besar dalam mengonstruksi identitas seseorang. Dalam konteks di Prancis, perempuan yang memakai jilbab adalah contohnya. *Laïcité*, yakni separasi ketat antara negara dan agama, menjadi salah satu alasan dalam pengidentifikasian tersebut. *Laïcité* menjadi sebuah orientasi kenegaraan yang dianut oleh negara tersebut sejak awal abad ke-20 yang tujuan awalnya adalah untuk kesetaraan. Segala hal yang berhubungan dengan agama tidak dapat dikaitkan dengan persoalan publik dan negara. Sebagai akibat dari masa naziisme, *Laïcité* digunakan untuk melindungi etnis Yahudi, yang secara identitas terekspresikan dengan simbol-simbol yang mereka pakai, dari

bentuk-bentuk diskriminasi dari kelompok masyarakat yang lain. Pada masa kini, *Laïcité* menjadi sebuah *policy* yang dipatuhi oleh semua institusi publik dan pemerintahan di Prancis. Untuk itu, setiap departemen kenegaraan di Prancis bahkan tidak diperkenankan mengadakan atau menyelenggarakan sebuah kegiatan berhubungan dengan agama. Ada bentuk sekulerisme ketat yang diimplementasikan dalam kebijakan Negara.

Orientasi kenegaraan *Laïcité* yang dimulai pada awal abad ke-20 ini semakin ketat dilakukan pasca 11 September 2001. Undang-Undang baru disahkan pada tahun 2004 yang mengatur tentang jilbab. Undang-Undang Maret 2004 itu ditujukan untuk melarang penggunaan jilbab 'Islam' dalam wilayah publik administratif dan edukatif di Prancis. Undang-undang ini mendapatkan respon yang berbeda-beda dari warga Prancis, baik yang menyatakan diri sebagai 'penduduk asli' maupun 'pendatang'.

Discourse terkait gender yang mereferensi *Laïcité* ini secara langsung dan tidak langsung memberi kontribusi bagi konstruksi identitas. Separasi-separasi ide dan perspektif menjadi jelas terlihat dengan berbagai latar belakang argumen. *Discourse* republikan, sekuler, subordinasi spiritual dan religius muncul bersama dalam satu *Champs de Force* (Bourdieu, 1977) untuk berbagai kepentingan. *Laïcité* dikemukakan, tetapi *discourse* demokrasi dan kebebasan juga dimunculkan kembali dalam masyarakat yang semakin bersifat plural tersebut.

***Discourse Subaltern* Jilbab dan Perempuan Berjilbab di Prancis**

Berbagai kepentingan yang berbeda melihat jilbab dan perempuan pemakai jilbab dengan pandangan yang beragam. Artikel ini mencoba melihat ideologi dari para aktor yang berbeda, yakni, pertama pihak-pihak yang terlibat dalam politik praktis Prancis ketika mendefinisikan jilbab dan identitas perempuan berjilbab. Kedua bagaimana aktor-aktor sosial di luar pemerintahan memandang aturan dan perspektif tentang jilbab serta perempuan berjilbab, dan ketiga bagaimana para perempuan berjilbab mendefinisikan jilbab dan diri mereka sendiri. Data-data diambil dari berbagai media cetak Prancis, yakni *le Figaro*, *le Monde*, *le Nouvel Observateur*, dan *Liberation*.

Artikel ini menggunakan metode *Critical Discourse Analysis* dengan model pendekatan Norman Fairclough. Dengan model pendekatan ini, setiap aktor sosial dilihat perspektif mereka terkait dengan persoalan jilbab dan perempuan berjilbab di Prancis. Tiga tahapan dilakukan sebagai usaha untuk menjelaskan triangulasi perspektif tersebut. Pertama adalah dengan melihat tataran awal *discourse* yang oleh Fairclough (1992; 1997) disebutnya dengan tataran mikro, yang merupakan bentuk deskripsi terhadap teks yang diungkapkan oleh seseorang. Pada tahapan pertama cara yang dilakukan (Fairclough, 1992; Wijzen, 2010) adalah dengan analisis bahasa (*linguistic practice*) yang digunakan oleh aktor-aktor sosial yang berbeda. Analisis kedua adalah *discourse* sebagai *discursive practice* (interaksi). Tahap kedua ini merupakan interpretasi, atau yang disebut Fairclough sebagai tataran mezo yang menjelaskan konsumsi dan reproduksi teks yang dilakukan oleh aktor-aktor yang berbeda. Konsumsi teks dilakukan setelah melampaui proses kognisi atau *habituation process* dalam *habitus* para aktor tersebut sehingga *wording*, *alternative wording* serta struktur gramatikal yang dipilih dan digunakan mencerminkan konsumsi teks tersebut. Intertekstualitas dan *interdiscursivity* sebagai cermin konsumsi dan reproduksi teks menjadi aspek-aspek penting dalam tataran ini. Analisis ketiga adalah dengan melihat *discourse* sebagai *social practice* yang memberi tekanan pada persoalan *power* serta ideologi yang dipraktikkan. *Critical Discourse Analysis* memiliki fokus utama pada penelusuran '*explanation connection*' (Wijzen, 2010: 2) antara penggunaan bahasa (*discourse*) dan *social reality* (*structure*). Menurut Frans Wijzen (2010 : 2) yang mendalami pendekatan Fairclough ini, menurutnya, Fairclough memulai dari asumsi-asumsi bahwa, pertama, *discourse* adalah sebuah praktik, seperti halnya praktik-praktik yang lain. Kedua, ada relasi dialektik antara *discourse* dan realita. Ketiga, relasi antara *discourse* dan realita dimediasi oleh *discursive practice*. Tahapan ketiga adalah tataran makro atau yang disebut Fairclough dengan tataran eksplanasi. Tataran ini menjelaskan konstruksi sosial yang dihubungkan dengan persoalan *power* dan ideologi sosial yang diaplikasikan dalam masyarakat.

Dalam konteks jilbab di Prancis, berikut ini adalah pandangan-pandangan yang menjelaskan posisi aktor sosial yang berbeda terkait dengan ideologi yang mendefinisikan *subalternitas* perempuan berjilbab di Prancis.

Deskripsi: Dalam metode pertama ini, analisis terhadap teks linguistik difokuskan pada *wording*, *alternative wording* serta struktur gramatikal teks (Fairclough, 1992; 1997). Pertanyaan yang diajukan adalah bagaimana aktor-aktor sosial yang berbeda berbicara tentang jilbab dan perempuan berjilbab? *Wording*, *alternative wording* serta struktur gramatikal apa yang digunakan? Bagaimana *subalternitas* diungkapkan dalam teks-teks mereka?

Seorang pemimpin partai sayap kanan berargumen tentang jilbab dengan mengatakan, "Jilbab adalah simbol subordinasi perempuan. Muslim bebas untuk mempraktikkan agama mereka tetapi mereka harus menghormati Hukum di Prancis dan Pandangan Hidup kami. Saya adalah orang pertama yang akan menghancurkan tabu (dalam membicarakan hal ini) dan orang terakhir yang akan mempertahankan Republik ini melawan komunitarianisme." Sementara itu, Presiden Prancis Nicolas Sarkozy pasca-kunjungan Barack Obama di Kairo Mesir menyatakan, "Saya sangat setuju dengan Presiden Obama termasuk soal jilbab Islam. Seluruh gadis yang ingin mengenakan jilbab mereka dapat melakukannya. Hanya saja ada dua syarat, pertama di luar kantor administrasi dan kedua kalau itu adalah pilihan mereka." Seorang tokoh parlemen lain mengatakan, "Bukan Prancis yang harus beradaptasi dengan Islam tetapi Islamlah yang harus beradaptasi dengan Prancis."

Dari kubu yang lain, sebuah NGO kelompok baru yang muncul di pinggiran (*banlieu*) yang anggotanya adalah para perempuan Islam (berjilbab dan tidak berjilbab) membuat gerakan yang disebut dengan *Ni Putes* (Bukan Pelacur) *Ni Soumises* (Bukan Pula yang Subordinat). Di satu sisi mereka mengatakan, "Kami menentang *discourse* rasis, menentang gerakan anti-kulit putih dan anti-orang Prancis. Kami tidak menyetujui gerakan-gerakan tersebut." Akan tetapi, di sisi lain mereka juga mengatakan, "Para Imam yang ada di Prancis adalah mereka yang melakukan operasi. Tahun lalu, ada 60.000 perkawinan paksa di Prancis."

Sementara itu, seorang perempuan yang memakai *niqab* berargumen, "Normal saja ketika orang mempunyai pertanyaan tentang *Niqab*, tetapi saya sangat ingin kita mendiskusikan hal ini. Ketika saya bertemu orang di jalan dan menyapa mereka, sangat jarang orang membalas sapaan saya. Seperti seolah saya tidak ada. Satu-satunya tempat

di mana orang memperlakukan saya dengan baik adalah di butik-butik *lux*. Yang terakhir waktu itu, mereka menawari saya kopi.”

Dari teks-teks di atas yang berasal dari aktor sosial yang berbeda, mereka memiliki argumen dan persepsi yang berbeda terhadap jilbab. Mereka juga memiliki argumen yang beragam dan latar belakang bervariasi ketika mendefinisikan jilbab dan pemakainya. Dari *wording*, *alternative wording*, dan pemilihan struktur gramatikal yang digunakan, mereka menggunakan diksi yang bervariasi pula.

Wording terkait dengan pemosisian perempuan sebagai yang subordinat digunakan sebuah tokoh partai. Dia juga memilih untuk membedakan secara *strict* antara Muslim dan Prancis sebagai dua hal yang terpisah. Hal ini juga dikatakan oleh seorang anggota parlemen yang lain. Sementara itu, Presiden Nicolas Sarkozy memilih *alternative wording* yang sangat spesifik, yakni jilbab Islam dengan asumsi bahwa berarti ada jilbab yang bukan Islam. Kembali Islam menjadi sesuatu yang berada di luar konteks *in group*. Sebagai presiden, dia juga memberikan argumen terkait dengan persyaratan yang merujuk pada aturan (undang-undang) di Prancis, yakni bahwa para gadis tidak boleh mengenakan di dalam lingkungan administrasi dan kedua terkait soal pilihan para gadis ketika memakainya. Kata Republik yang dioposisikan dengan komunitarianisme juga menjadi *alternative wording* penting dalam pandangan elit politik ini. Dari para elit politik Prancis, ada separasi *discourse* yang ketat antara yang “Prancis” dan “Republik” serta “Islam”. Bowen (2004), seorang penulis tentang jilbab di Prancis berargumen mengapa muncul kata *Islam de France* dan bukan *Islam en France* untuk membedakan eksklusivitas tersebut.

Dari sisi masyarakat Muslim Prancis secara umum yang mereaksi kebijakan pemerintah tentang jilbab, sebuah NGO yang beranggotakan mayoritas perempuan Muslim menjelaskan aspek yang merupakan posisi mereka. *Wording* yang diambil adalah *discourse* anti gerakan melawan kulit putih dan anti melawan Prancis tetapi juga anti Imam di Prancis yang dianggap opresif terhadap pemakaian jilbab. Sebuah slogan yang sangat keras digunakan, yakni *Ni Putes* dan *Ni Soumises*. Penggunaan kata alternatif (*alternative wording*) ‘*putes*’ sangat spesifik digunakan dalam konteks gerakan sosial. Kata ini merupakan kata yang kasar dalam kosa kata Prancis dan hampir tidak pernah digunakan atau dihindari dalam *discourse* publik. Seorang pendemo yang tidak berjilbab

mengatakan, “Jilbab adalah sebuah bentuk resistensi bagi kaum muda yang tidak punya pekerjaan dan yang menjaga posisi marginal mereka dalam masyarakat.”

Sementara itu, dari sisi perempuan pemakai jilbab, mereka menggunakan *wording* dan *alternative wording* terkait dengan pemosisian mereka. Mereka mengakui mensubordinasikan diri tetapi atas nama Tuhan dan bukan oleh laki-laki. Para perempuan berjilbab ini juga menjelaskan secara sadar pemosisian yang seringkali dilakukan orang-orang Prancis terhadap mereka dalam konteks hubungan kemasyarakatan. ‘Bicara atau berdiskusi’ adalah *wording* yang digunakan yang menjelaskan adanya konteks ‘kami yang berjilbab’ dan orang Prancis ‘yang menentang jilbab’. Dengan demikian, dari struktur gramatikal masing-masing, persoalan ‘*we*’ and ‘*they*’ menggambarkan hubungan sosial yang menseparasi antara ‘Islam atau Muslim’ dengan ‘Prancis’, walaupun notabene mereka semua adalah warga negara Prancis. Ada dikotomi *in group* dan *out group* yang kuat yang dilakukan baik oleh pihak pemerintah, pihak orang di luar pemerintahan, maupun oleh para perempuan pemakai jilbab tersebut. Kata ‘kami’ dan ‘mereka’ menjadi aspek inklusi dan eksklusi terhadap satu sama lain.

Interpretasi: Metode kedua adalah interpretasi yang merupakan analisis terhadap produksi, distribusi, dan konsumsi terhadap teks. Dalam hal ini, Fairclough (1992; 1997) juga menawarkan beberapa *tools*. Dalam tulisan ini, *intertekstuality* akan digunakan dalam analisis, yakni intertekstualitas apa yang dijadikan referensi oleh para aktor untuk berpendapat. Pertanyaan analitis yang dapat muncul adalah bagaimana *discourse* yang satu berhubungan dengan *discourse* yang lain? Adakah *order of discourse* yang muncul?

Dari beberapa orang yang memberikan argumen, mulai dari pejabat pemerintah, anggota partai serta pejabat yang lain, orang-orang Muslim baik kelompok maupun individual serta para perempuan pemakai jilbab, ada pola-pola *discourse* yang masing-masing merupakan *order of discourse* mereka. Pejabat pemerintah memiliki aksentuasi pada persoalan Hukum, Pandangan Hidup Prancis serta ‘yang Prancis atau yang Republik’ dan ‘yang bukan atau yang Islam’. Konsep pembelaan terhadap Republik dipertentangkan dengan Islam (yang dianggap berada di luar konteks Republik) dan bahkan dianggap sebagai ancaman.

Dalam intertekstualitas, seorang anggota partai berargumen, “Jilbab juga menjadi ancaman bagi kehidupan komunitas kita dan jilbab menjadi alat bagi para aktivis yang ingin menyerang Fondasi Republik kita. Lebih lanjut, muncul sebuah *discourse* lain dari anggota partai tersebut “Jilbab adalah simbol opresi, subordinasi perempuan dan cara kolektif untuk melanggengkan ketidakadilan seks.” Untuk itu, jilbab bertentangan dengan nilai-nilai Prancis, negara keadilan dan Hak Asasi Manusia.

Dalam pendapat para elit politik Prancis, subordinasi perempuan pemakai jilbab dihubungkan dengan keberadaan Prancis sebagai negara yang mereka anggap menjunjung kebebasan beragama. Jilbab dan perempuan berjilbab dianggap tidak sesuai dengan jiwa dan pandangan hidup Prancis sebagai *Etat laïque*. Selain itu, muncul pula *pars prototo* ketika anggota partai mengungkapkan hal tentang nilai-nilai Prancis dan Hak Azasi manusia universal. Hubungan ini menempatkan Prancis sebagai yang se-ide dengan hal azasi manusia universal, sementara jilbab tidak seperti itu karena bersifat mensubordinasi dan mengopresi.

Sementara itu, terkait dengan masyarakat di luar pemerintahan, seperti gerakan baru di *banlieu* atau pinggiran bertajuk “*Ni Putes Ni Soumises*” yang berarti “Bukan Pelacur Bukan Pula Subordinat” mereka melihat Al-Quran sebagai pembebasan. Mereka mengklaim mengatasnamakan semua golongan baik orang asli maupun orang Hitam. Partisan dari gerakan merayakan 60 tahun pembunuhan masal di Setif pada perang Aljazair. Mereka berargumen, “*la décolonisation reste d’actualité*” atau “dekolonisasi masih menjadi isu hangat”. Tuntutan utama mereka adalah hak untuk berbeda. Mereka menolak sikap Prancis yang ingin menunjukkan dominasi kultural mereka.

Dari perpektif militan-militan dan NGO ini terlihat pemosisian mereka terhadap jilbab yang dikaitkan dengan pemosisian kelompok *mainstream* terhadap perempuan berjilbab dari dua arah. Konsumsi teks difokuskan pada persoalan identitas, yakni identitas ‘bukan pelacur’ yang seringkali merupakan identitas yang didengungkan kelompok laki-laki Muslim di Prancis terhadap para gadis yang mencoba mencontoh cara berpakaian, cara berdandan dan berperilaku perempuan kulit putih pada umumnya. Akan tetapi, mereka juga menolak identitas ‘terkekang’ yang seringkali dituduhkan oleh kelompok elit politik dan narasi besar Prancis pada umumnya. Hal ini terutama narasi dari orang Prancis dan Eropa

ketika menilai jilbab dan para perempuan sebagai simbol *subaltern* dalam praktik hubungan kemasyarakatan.

Dengan demikian, dari perspektif masyarakat umum yang Muslim ini, *discourse unhomeliness* (Homi Bhabha, 1994) muncul. Mereka berada di Prancis tetapi tidak dapat sepenuhnya menjadi seperti berada di negara asal mereka. Memori perang Aljazair dimunculkan sebagai argumen penjelasan identitas yang berbeda yang tidak dapat dipungkiri karena merupakan hasil sejarah, yakni kolonisasi di mana Prancis sebagai pihak yang bertanggung jawab.

Sementara itu, seorang filsuf Prancis berargumen, tentang jilbab ini, "Sekolah harus sesuai dengan fungsinya, yakni sebagai tempat formasi dan edukasi bagi warga negara masa depan untuk mempersiapkan mereka hidup dalam masyarakat *laïque* dalam yang menghormati kebebasan beragama. » *Discourse laïcité* muncul dari sisi orang Prancis (asli) ini yang dengan sendirinya kontras dengan *discourse* Muslim di Prancis.

Dalam konteks, seorang perempuan berjilbab yang juga anggota partai anti-kapitalis Ilham Massoud memberikan argumen bahwa tidak ada netralitas dalam persoalan jilbab jika dihubungkan dengan Republik Prancis. Dia memberi contoh, "*L'abbé Pierre a bien siégé à l'Assemblée nationale en soutane. Au diable le principe de neutralité républicaine* (Abbé Pierre menjadi anggota *General Assembly* padahal memakai pakaian (keagamaan))." Jadi tidak ada netralitas yang bersifat republikan. Sementara, *order of discourse* dari para perempuan berjilbab lebih terkait pada persoalan relasi dengan Tuhan.

Para aktor di atas memiliki konsumsi teks yang berbeda satu sama lain. Yang menarik adalah bahwa konsumsi teks ini tidak hanya terkait dengan persoalan *power* dan *ideology* yang berbeda tetapi juga terkait etnisitas dan gender yang berbeda pula.

Interpretasi: Metode ketiga adalah eksplanasi, yang merupakan analisis efek sosio-kognitif teks. Fairclough (1992; 1997) menyebutkan berbagai variasi *tools* yang dapat digunakan. Fokus yang ada dalam hal ini adalah persoalan hegemoni dan ideologi. Pertanyaan yang dapat dimunculkan adalah apa hubungan antara bahasa yang digunakan dengan realitas sosial dalam persoalan *subalternitas* dan identitas terhadap jilbab dan perempuan berjilbab? Apakah *subalternitas* itu direproduksi atau ditransformasi oleh para aktor tersebut?

Dari sisi para elit politik di Prancis, *order of discourse* terkait persoalan *Laïcité*, pandangan hidup Prancis dan *defence* terhadap ideologi Republik dijelaskan dalam realitas sosial. Sebuah kasus di beberapa tempat terkait segregasi terhadap pemakai jilbab dapat menjadi contoh dari linearitas praktik bahasa, praktik diskursif dan praktik sosial mereka. Sebuah kasus di Saint-Fons, sebuah kota di dekat Lyon, ketika seorang walikota menolak mengawinkan calon pengantin karena saksinya adalah seorang perempuan berjilbab. Walikota Michel Denis berargumen, "Saya mempunyai kewajiban mengidentifikasi pengantin dan saksi sesuai dengan aturan Republik." Seorang menteri membela sikap yang dilakukan walikota tersebut dengan mengatakan bahwa walikota tersebut melakukan *l'obligation d'identifier les protagonistes*, yakni mempunyai kewajiban melakukan identifikasi terhadap yang protagonis. Kata protagonis yang dipakai apabila diintertekstualisasikan dengan sebuah cerita berarti adalah mereka yang sesuai dengan yang diharapkan, mereka yang berperilaku baik dan yang benar. Kata protagonis ini dengan sendirinya menempatkan perempuan berjilbab sebagai yang antagonis atau yang tidak sesuai dengan yang diharapkan.

Ada persoalan hegemoni negara yang besar yang menentang jilbab sehingga para pejabat negara tersebut mengikuti *discourse* terkait ideologi negara tersebut. Sebuah contoh praktik sosial yang lain terkait jilbab dan pemakaian jilbab terlihat dari seruan seorang pemimpin partai, "*Interdire le voile dans tous les lieux publics*" yang artinya "Larang jilbab di seluruh wilayah publik". Proposisi dari Ketua Majelis Rakyat Prancis menjelaskan praktik sosial terkait hegemoni dan ideologi yang ingin diletakkan dalam kehidupan nyata. Ketua Majelis tersebut mengusulkan penyelesaian persoalan jilbab antara lain dengan mengadopsi sebuah resolusi yang menghukum penggunaan jilbab yang merupakan bentuk penentangan terhadap nilai-nilai Republik serta mendukung representasi nasional sebagai usaha terpadu melawan praktik ini serta menghukum diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan serta mengafirmasi solidaritas Prancis terhadap para perempuan korban dari praktik ini.

Eksklusivitas dengan kata 'menghukum' menunjukkan jenjang nyata dalam relasi sosial yang sangat keras terhadap perempuan berjilbab. Para perempuan berjilbab juga dikategorikan sebagai 'korban' dalam hal ini. Dari sisi eksplanasi, undang-undang yang berisi larangan pemakaian

jilbab di wilayah administrasi dan pendidikan merupakan penjelasan sosial dari berbagai *discourse* yang berkembang. Jilbab tidak diperbolehkan untuk dipakai di sekolah publik dan kantor-kantor administrasi. Argumen yang diperkenalkan seorang pejabat pemerintah adalah tempat-tempat publik ini harus dipertunjukkan bagi semua orang.

Sementara itu, bagi kalangan di luar pemerintah ada pola-pola *discourse* yang berbeda tergantung *habitus* (Bourdieu, 1977) mereka. NGO perempuan Muslim memberikan *discourse* yang bersifat moderat dengan menghubungkan konteks historis hubungan Prancis dengan negara-negara jajahannya sebagai sebuah realita. Sementara itu keberadaan mereka di Prancis adalah sebuah realita lain hasil dari perjalanan historis yang tidak dapat diubah. Untuk itu, 'berteman dengan orang putih atau orang Prancis' adalah sebuah realita masa kini yang harus dijalani. Hal ini untuk mereaksi pandangan bahwa orang-orang Muslim di Prancis anti-kulit putih dan anti-Prancis. Bagi mereka *discourse* ini yang lebih sering dikemukakan beberapa elit politik yang di satu sisi melihat gerakan Islam adalah gerakan anti-Prancis dan di sisi lain dikemukakan oleh kelompok Islam yang menuduh orang asli Prancis melakukan tindakan rasisme terhadap kelompok mereka. Akan tetapi, para aktivis perempuan ini juga menyerukan anti-opresi terhadap para Imam. Mereka melihat identitas mereka sebagai Muslim yang *embedded* dengan mereka. Akan tetapi, fakta yang mereka kemukakan dengan menggunakan angka (60.000 per tahun) sebagai sebuah alternatif *wording* yang menjelaskan bahwa banyak sekali perempuan atau gadis-gadis yang dipaksa menikah muda menjelaskan resistensi mereka terhadap hegemoni para Imam. Dengan demikian, kelompok ini memiliki argumen berhubungan dengan keinginan agar mereka para perempuan berjilbab terbebas dari opresi Negara maupun opresi para Imam.

Sementara itu, dari para perempuan berjilbab sendiri, mereka berpendapat bahwa jilbab adalah pilihan dan sama sekali tidak ada hubungannya dengan subordinasi laki-laki. Teks yang mereka konsumsi lebih pada teks-teks agama Islam yang menjelaskan subordinasi terhadap Tuhan. Seorang yang memakai jilbab di Lyon berpendapat, "Jilbab adalah bagian dari agama saya (Islam) dan tidak dapat dicabut kapanpun itu, dimanapun itu." Sementara itu, seorang gadis muda yang menjadi anggota partai NPA (*Nouveau Parti Anti Capitaliste*) atau partai baru Anti-Kapitalis, Ilham Massoud berargumen pula:

“Je suis surprise d’avoir vu tous ces journalistes qui cherchaient à me que je porte un foulard et non pas parce que je me présente comme militante. Or ça fait quatre ans que je milite.» Je ne suis pas soumise. Je n’ai pas un homme derrière moi. La preuve - pour cette célibataire - mes sœurs ne le portent pas.”

“Saya heran melihat bahwa para jurnalis yang mencari saya hanya karena saya mengenakan jilbab dan bukan karena saya seorang militan. Sudah empat tahun saya menjadi militan. Saya bukan orang yang tersubordinasi. Tidak ada laki-laki di belakang saya. Buktinya, para saudara perempuan saya tidak berjilbab”.

Ada pola-pola yang sama yang dikemukakan oleh para perempuan berjilbab ini yang mencoba meyakinkan bahwa *subalternitas* yang seringkali dijadikan dasar oleh para elit politik dan masyarakat umum tidaklah tepat. Para perempuan ini sadar bahwa mereka menjadi *subaltern* dalam masyarakat karena dianggap berbeda. Mereka merasa sebagai *subaltern* dalam hubungan sosial di Prancis yang melabeli mereka sebagai *subaltern* dalam kehidupan sehari-hari terutama dalam hubungan gender dengan laki-laki, dan secara spesifik adalah dengan para Imam di Prancis. Akan tetapi, justru pemosisian terhadap mereka yang *subaltern* ini yang menyebabkan mereka menjadi semakin resisten.

Kesimpulan

Discourse subaltern terhadap jilbab dan perempuan berjilbab berada dalam arena kontestasi yang semakin ketat setelah peristiwa 11 September 2001. Peristiwa tersebut mempertajam siapa ‘diri’ dan siapa ‘yang lain’ dari berbagai pihak, baik orang ‘asli Prancis’ maupun yang pendatang. Ada separasi yang semakin ketat antara yang ‘Prancis’ dan yang ‘Muslim’. Jilbab dan perempuan jilbab menjadi simbol-simbol baru *subaltern* yang dikaitkan aktor berbeda dalam posisi yang berbeda. *Discourse* yang menganggap dirinya sebagai ‘republik’ menyatakan bahwa jilbab adalah simbol subordinasi, opresi dan tidak sesuai dengan hak azasi manusia. Aktor-aktor yang lebih bersifat politik ini merujuk kepada konsumsi terhadap teks *laïcité* serta argument anti-komunitarianisme. Ada linearitas yang sangat ketat antara praktik linguistik, praktik diskursif, dan praktik sosial dari para aktor politik ini. Negara menjadi ‘subjek’ yang menghegemoni para aktor tersebut.

Sementara itu masyarakat di luar pemerintahan memiliki pula argumen yang berbeda. Mereka yang Muslim lebih melihat konteks kepentingan masyarakat lebih luas, meskipun kepentingan kelompok Muslim dengan persoalan sejarah dan identitas mereka menjadi fokus dalam pembicaraan dan tuntutan. Sementara itu, *discourse* masyarakat dari kubu lain juga melihat kepentingan masyarakat luas meskipun dengan perspektif yang berbeda, yakni *discourse* kepentingan umum dan kebebasan beragama yang masih memunculkan hegemoni *laicité*. *Discourse* masyarakat sebagai 'subjek' menjadi penting dalam hal ini.

Sementara itu, perempuan berjilbab bersifat defensif terhadap label yang seringkali diarahkan kepada mereka, yakni sebagai *subaltern* dalam konteks Prancis. Pemosisian ini dilakukan dengan cara berbeda-beda baik secara individual dengan memunculkan penolakan dan resistensi terhadap labelisasi *subaltern* bagi mereka, maupun secara militan lewat keterlibatan mereka dalam partai politik. *Discourse* 'subjek religious' menjadi penting bagi para perempuan berjilbab ini yang merupakan cara lain memandang perbedaan dalam melihat dunia. *****

Daftar Pustaka

- Beauvoir, Simone de. (1976). *Le Deuxième Sexe I*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre. (1987). *The Logic of Practice*. Paris: Gallimard.
- Bowen, John R. (2004). 'Does Islam in France Have Border?: Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field.' In *American Anthropologist Association* 106 (1), pages 43-55.
- Butler, Judith .(1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith .(1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Connell, Raewyn. (2007). *The Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. London: Allen & Unwin.
- Fairclough, Norman. (1992). *Language and Power*. London & New York: Longman.
- Fairclough, Norman. (1997). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London & New York: Longman.
- Foucault, Michel. (1976). *Histoire de la Sexualité Vol 1, La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard.
- Haudebine-Gravaud, Anne-Marie. (1999). 'Femmes/langue/féminisation: Une Expérience de politique linguistique en France.' *Nouvelle Question Féministes*, Vol. 20, No. 1, pages 23-52.

- Homi. K. Bhabha. (1994). *The Location of Culture*, New York: Routledge.
- Moreau, Thérèse. (2000). 'La féminisation du langage.' *Femme en Suisse Avril*, page 11.
- Mohanty, C. T. (1991). 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.' In C.T. Mohanty, A Russo dan L. Torres (eds). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana Press.
- Morton, Stephen. (2008). *Gayatri Spivak: Etika, Subaltern dan Kritik Penalaran Poskolonial* (terj). Yogyakarta: Pararaton.
- Said, Edward. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Spivak, Gayatri C. (1988). 'Can the Subaltern Speak: Speculations on Widow Sacrifice.' Dalam Cary Nelson dan Larry Grossber (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Wijzen, Frans. (2010). 'Discourse Analysis in Religious Studies: The Case of interreligious Worship in Friesland.' In *Journal Anthropol*, No 105, pages 1-15.

