

KETIKA SI BINAL MENGGODA SI MANIS

Sebuah Reinterpretasi Ideologi Kejadian 39:1–23 dalam Menyelisik Dinamika Kekuasaan dan Kekerasan Seksual

EKY ZUPALDRY

Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

ekyzupaldry@gmail.com

DOI: 10.21460/aradha.2023.31.1260

Abstract

This article tries to look at the issue of sexual harassment that occurs in the text of Gen. 39:1–23. Joseph, Potiphar, and his wife are the three characters that appear in the story. However, the narrator places the first one as a figure who is in God's presence so that his position is always favorable. There is an assumption that this story is an issue between a man and a woman only or read as a conflict of interest between a man and a man with a woman at the center. However, what actually happens is more complex. Here and there, there is a one-sided narrative that places Potiphar's wife as a bad girl. The space that explains the comprehensive reasons for Potiphar's wife to carry out her systematic modus operandi is blurred. Therefore, this story will be re-read, then interpreted using the hermeneutic method of ideological criticism. The reading and interpretation of the text will be accompanied by a literature study as a form of qualitative research. Based on the data collected, the relationship between text, socio-cultural context, and power (according to biblical narrative and contemporary reality) will be examined in imprinting patriarchal ideology and misogyny that perpetuate sexual violence. The discussion of sexual violence that occurred against Joseph has also become a concern. Although in most cases men act as perpetrators, there is still the possibility of men becoming victims. However, gender bias must be avoided in order to understand the phenomenon of sexual violence holistically.

Keywords: power, sexual violence, patriarchy, misogyny, gender.

Abstrak

Artikel ini mencoba melihat persoalan tindak kekerasan seksual (*sexual harassment*) yang terjadi dalam teks Kej. 39:1–23. Yusuf, Potifar, dan istrinya adalah ketiga tokoh yang dimunculkan dalam kisah tersebut. Namun, narator menempatkan yang pertama itu sebagai sosok yang berada dalam penyertaan Tuhan sehingga posisinya selalu diuntungkan. Terdapat anggapan bahwa kisah ini merupakan persoalan antara laki-laki dan perempuan saja atau dibaca sebagai sebuah konflik kepentingan (*interest*) antara laki-laki dan laki-laki dengan keberadaan perempuan di pusarannya. Namun, yang terjadi sebenarnya justru lebih kompleks. Di sana sini terlihat narasi yang berat sebelah sehingga istri Potifar ditempatkan sebagai sosok binal belaka. Ruang yang menjelaskan alasan komprehensif istri Potifar melakukan rangkaian modus operandinya yang tersistematis menjadi kabur. Oleh karenanya, kisah ini akan dibaca ulang, lalu diinterpretasikan menggunakan metode hermeneutika kritik ideologi. Pembacaan dan tafsir terhadap teks tersebut akan dibarengi dengan studi literatur sebagai bentuk penelitian kualitatif. Berdasarkan data-data yang dikumpulkan, maka akan ditinjau hubungan antara teks, konteks sosio-kultural, dan kekuasaan (menurut narasi Alkitab dan realitas kiwari) dalam mematri impak ideologi patriarki dan misogini yang melanggengkan terjadinya kekerasan seksual. Pembahasan mengenai kekerasan seksual yang terjadi pada Yusuf pun turut menjadi perhatian. Meskipun pada kebanyakan kasus laki-laki berperan sebagai pelaku, tetap ada kemungkinan laki-laki menjadi korban. Betapa pun bias gender harus dihindari agar dapat memahami fenomena kekerasan seksual secara holistik.

Kata-kata kunci: kekuasaan, kekerasan seksual, patriarki, misogini, gender.

Pendahuluan

Kekerasan seksual (*sexual harassment*) masih menjadi problem besar di Indonesia.¹ Ringkasan data *real-time* (waktu nyata) SIMFONI PPA mendapuk kekerasan seksual sebagai jenis kekerasan termasuk dengan jumlah kasus sebanyak 12.120.² Selanjutnya, *Lembar Fakta Catatan Tahunan Komnas Perempuan 2023* mencatat penurunan jumlah pengaduan kasus pada tahun 2022, dari 457.895 menjadi 459.094 kasus. Angka tersebut merupakan himpunan data Badan Peradilan Agama (Badilag) serta lembaga-lembaga layanan. Sebaliknya, frekuensi pelaporan ke Komnas Perempuan justru meningkat menjadi 4.371 dari 4.322 kasus. Sepanjang tahun 2022, peningkatan itu diduga terjadi karena adanya regulasi hukum yang memihak korban dan memberikan mereka keberanian untuk melaporkan kasusnya. Kebijakan-kebijakan yang dimaksud adalah UU No. 12 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, Permendikbudristek No. 30 Tahun 2021 tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Lingkungan Perguruan Tinggi, serta PMA No. 73/2022 tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di

Satuan Pendidikan (Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2023). Perempuan memang kerap menjadi objek kekerasan seksual karena dikotomi gender yang berkembang di tengah masyarakat. Perempuan dianggap pasif, submisif, lemah, kontraproduktif, dan inferior. Sementara laki-laki dipuji sebagai sosok yang aktif, agresif, kuat, kreatif, dan superior. Namun, data IJRS (Indonesia Judicial Research Society) pada tahun 2020 berkata lain. Hasil riset kuantitatif tersebut menunjukkan bahwa 33,3% laki-laki dari 1.029 responden pernah mengalami kekerasan seksual juga (Indonesia Judicial Research Society, 2020: 67). Walau tidak sebanding dengan jumlah korban perempuan, angka itu cukup mengejutkan bila mengingat betapa “berkarismanya” seorang laki-laki di mata khalayak.

Hal serupa dapat ditemui dalam Alkitab. Penggambaran perempuan yang didominasi oleh laki-laki bukanlah hal asing. Peran perempuan di berbagai kisah dalam Alkitab tidaklah menonjol. Perempuan dibungkam, malah acapkali dijadikan properti bagi kepentingan—di bawah kekuasaan—pihak laki-laki. Namun, teks Kej. 39:1–23 memiliki narasi yang unik. Walau terdengar tidak masuk akal, kali ini justru laki-laki yang menjadi korban kekerasan seksual oleh perempuan. Lantas, apa yang menyebabkan terjadinya kasus kekerasan seksual? Mengapa kekerasan seksual terjadi tanpa memandang korban baik laki-laki maupun perempuan? Hal apa yang mendukung seseorang menjadi pelaku kekerasan seksual? Ketiga pertanyaan tersebut hendak dijawab dalam artikel ini dengan melihat persoalan yang terjadi dalam teks.

Tulisan ini akan meninjau teks dengan metode penelitian kualitatif berupa studi literatur. Teks akan dibaca ulang, lalu diinterpretasikan menggunakan metode hermeneutika kritik ideologi. Menurut Robert Setio, ideologi merupakan sebuah pola tertentu yang dihasilkan oleh kebiasaan dalam berpikir dan bertindak. Setio juga berpendapat bahwa ideologi adalah manifestasi gambaran masa lalu maupun hidup—dalam dunia ini maupun dunia yang akan datang—secara keseluruhan, harapan, serta cita-cita di masa depan. Setiap orang selalu terikat dengan ideologi tertentu, bahkan pengarang (editor) Alkitab sekalipun. Ideologi juga mempengaruhi cara seseorang dalam menafsir teks Alkitab. Entah keberadaannya disadari atau tidak, sebuah ideologi selalu sarat akan kepentingan tertentu. Maka dari itu, kritik ideologi dibutuhkan untuk menganalisis dan memberikan tanggapan kritis atas kepentingan tersebut (Setio, 2004: 91-93). Kritik ideologi sebagai sebuah tindakan yang berlandaskan etika, dilakukan dengan membaca teks, norma-norma disiplin, tradisi, dan budaya. Tujuannya ialah untuk meningkatkan kekritisian tentang apa yang adil dan tidak adil dalam relasi-relasi kehidupan (Aichele dkk., 1995: 275). Oleh karenanya, tulisan ini akan menyinggung eksistensi ideologi patriarki dan misogini yang berakar di tengah-tengah masyarakat dan gereja, khususnya di Indonesia. Pertama-tama, akan dipaparkan realitas konteks sosial-kultural dalam bingkai kekuasaan yang akhirnya mengekspansi masyarakat untuk menganut kedua ideologi tersebut. Selanjutnya, teks ditafsir menggunakan metode kritik ideologi untuk melihat cara editor

menempatkan narasi teks dalam meluweskan kepentingannya. Kesimpulan atas jawaban dari ketiga pertanyaan di atas disampaikan sebagai epilog untuk melihat relevansi penafsiran atas teks, dalam rangka mendekonstruktifikasi pemikiran patriarki dan misogini.

Polaritas Gender

Dalam artikelnya yang terbit di *Gema Teologika Vol. 8 No. 2*, Asnath Niwa Natar menyigi diferensiasi sikap terhadap kasus pelecehan seksual yang dialami oleh laki-laki dan perempuan dengan mengkomparasi kisah Tamar dan Yusuf. Natar memulai diskursus dengan menyebut diskriminasi dan ketidakadilan gender masih sering terjadi, baik terhadap perempuan maupun laki-laki. Namun, Natar beranggapan bahwa mayoritas korbannya adalah perempuan. Menurutnya, respons terhadap perempuan dan laki-laki kerap berbeda walau kasusnya sama, misalnya dalam penyematan term “janda” dan “duda”.³ Perempuan yang menyandang status janda dipandang tidak baik dan suka menggoda laki-laki. Sementara seorang duda justru dipuji dengan sebutan *duren* ‘duda keren’ (Natar, 2023: 240). Duda persoalan adalah ihwal perbedaan pandangan masyarakat dalam memahami gender (*gender*) dan jenis kelamin (*sex*). Gender berbeda dengan jenis kelamin. Gender merupakan hasil konstruksi sebagai dampak dari persinggungan kehidupan sosial dan budaya (kultur). Sementara jenis kelamin, merujuk kepada bentuk fisik (biologis) (Eviota, 1992: 4). Gender berkenaan dengan peran atau status sosial yang dipengaruhi oleh konteks sosio-kultural tertentu. Sebaliknya, jenis kelamin merupakan—walaupun kini kondisi tersebut dapat diubah melalui operasi transeksual—kodrat alam. Distingsi keduanya biasanya diekspresikan dengan pemakaian istilah *laki-laki* dan *perempuan* serta *maskulin* dan *feminin*. Dua term pertama merujuk kepada jenis kelamin. Adapun gender diacu oleh dua term terakhir. Masyarakat cenderung salah mempersepsi bahwa *laki-laki* selalu *maskulin* dan *perempuan* tentu *feminin*. Padahal, kenyataannya tidak selalu hitam-putih begitu. Masalah ini, sekali lagi ditegaskan, selalu dipengaruhi konteks sosio-kultural di mana seseorang hidup.

Mansour Fakih menjelaskan bahwa gender sebagai sebuah konstruksi sosial bersifat tentatif. Gender adalah semua sifat yang dapat dipertukarkan antara perempuan dan laki-laki serta berada dalam lingkup spasial dan temporal tertentu. Menurut Fakih, konstruksi sosial tersebut mengembangbiakkan perbedaan gender setelah mengalami proses panjang, mulai dari penguatan secara kultural, keagamaan, bahkan termasuk kekuasaan negara (Fakih, 1997: 5-6). Dalam proses penguatan konstruksi sosial oleh keagamaan, ada peranan kekuasaan institusi agama di sana. Pada tingkatan negara, sudah jelas pemerintah memiliki andil yang besar. Maka dari itu, agama dan negara berkontribusi banyak dalam mengonstruksi pandangan tentang gender. Di Indonesia sendiri, konotasi negatif terhadap *perempuan* secara luas dipengaruhi oleh langgengnya kekuasaan orde baru (orba). Tanpa mengesampingkan dinamika kekuasaan

yang terjadi sebelum dan setelah orba, dapat dikatakan bahwa orba menyubordinasikan perempuan.⁴ Gereja pun kerap bersikap bias dalam menanggapi perbedaan gender (Natar, 2023: 240, 255). Dalam konteks dikotomi antara perempuan dan laki-laki inilah masyarakat, termasuk gereja, Indonesia bereksistensi. Bila membaca teks Kej. 39 tanpa pemahaman yang baik mengenai aspek sosio-kultural, maka seseorang rentan terjatuh dalam bias gender. Belum lagi bila orang tersebut menemukan repetisi narasi “TUHAN menyertai Yusuf”. Pengulangan tersebut dapat menimbulkan anggapan bahwa Yusuf mutlak benar dan istri Potifar adalah pihak yang salah: selesai perkara dan tak perlu mencermati paradigma lain. Padahal, kisah tersebut patut dicurigai sarat kepentingan tertentu, sebab karakter Yusuf selalu diagungkan dari pasal 37–50 (kecuali pasal 38).

Menilik yang Banal dalam yang Binal

Latar belakang sejarah Kej. 37–50 masih menjadi perdebatan di antara para ahli. Namun, ada kesepakatan bahwa Kej. 37–50 merupakan sebuah kesatuan yang berbeda dari Kej. 12–25 maupun Kej. 25–36. Oleh karenanya, bagian ini sering disebut sebagai “narasi Yusuf” (Natar, 2023: 245-246). Secara khusus, sebuah publikasi dari Thomas Römer berjudul “*Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative*” menjelaskan bahwa teks Kej. 39 merupakan bagian terpisah dari narasi Yusuf yang asli. Kej. 39 terindikasi sebagai sebuah sisipan terkemudian dalam narasi Yusuf. Penambahan teks ini ke dalam narasi Yusuf dilakukan karena sang editor, setidaknya, memiliki dua kepentingan. *Pertama*, menyadarkan para audiens diasporanya akan bahaya kehidupan diaspora. Sang editor menekankan pentingnya untuk tetap hidup setia dan suci dengan menjadikan Yusuf sebagai model. Dalam teks itu, Yusuf muncul sebagai sosok teladan terkait kesetiaan dan kesucian. Dia digambarkan sebagai anak muda bijaksana yang mengikuti nasihat-nasihat dalam kitab Amsal. Kisah “Yusuf dan istri Potifar” ini dapat pula dipahami sebagai peringatan untuk bersikap waspada terhadap “perempuan asing”. *Kedua*, sang editor berupaya untuk melegitimasi bahwa keseluruhan kisah hidup Yusuf tidak lepas dari penyertaan Ilahi (Römer, 2019: 55–57). Di sepanjang narasi Yusuf, tidak ada satu pun *tetragrammaton* yang muncul, kecuali dalam kisah ini dan—perikop lain yang juga sering dianggap sebagai bagian sekunder—Kej. 38. Lagi pun, dalam narasi Yusuf tidak pula dapat dijumpai etiologi kultus serta penggunaan kata *YHVH* maupun *Elohim* secara bergantian, sebagaimana terdapat dalam Kej. 39 (Römer, 2019: 45-46).

Narator memperkenalkan Potifar sebagai orang Mesir (tuan) dan Yusuf sebagai budak. Nantinya, ras Ibrani Yusuf disinggung oleh istri sang tuan. Adapun Potifar, dia adalah seorang pegawai istana Firaun, kepala pengawal raja. Pengenalan ini membantu editor dalam mengonstruksi karakter Potifar. Jabatan Potifar tersebut menjadi penjelasan logis betapa mudahnya dia menjebloskan Yusuf ke penjara. Prolog tersebut sekaligus menjelaskan bahwa

Yusuf tidak bisa sembarangan mendekati Potifar. Status keduanya sangat jomplang, lagi pula protokoler untuk menemui pemimpin “ring satu” seorang raja mestilah sangat ketat. Narator menengarainya dengan kalimat “... maka Yusuf mendapat kasih tuannya, dan ia boleh melayani dia; ...” (ayat 4). Kalimat tersebut menunjukkan kemenonjolan prestise Yusuf yang diakui oleh sang tuan. Pengakuan tuannya itu berperan krusial, sebab tanpa pengakuan tersebut, Yusuf tetaplah seorang budak biasa. Sedari awal narasi teks sudah menyinggung soal kekuasaan. Yusuf berada dalam genggaman kekuasaan, tetapi tidak terdisrupsi oleh kekuasaan itu sendiri. Penyertaan TUHAN ‘penguasa semesta’ membuat Yusuf berhasil mendominasi kekuasaan yang mestinya menindas dirinya, bahkan meskipun penindasan wajar terjadi dalam relasi tuan-budak pada zaman tersebut. Berkat penyertaan itu, Yusuf menjadi sangat berhasil. Sang tuan pun terkesan padanya. Potifar menaruh kasih kepada Yusuf. Malah, sikap Potifar itu diganjar berkat TUHAN atas segala miliknya.

Sampai akhir kisah, bahkan ketika dipenjarakan oleh sang tuan, Yusuf tetap disertai oleh TUHAN. Menurut Natar, seorang pemeriksa dalam tradisi Mesir biasanya akan dihukum mati. Fakta bahwa Yusuf hanya dipenjara mengindikasikan kepercayaan Potifar kepadanya belum luntur (Natar, 2023: 254). Potifar mungkin saja mencintai istrinya. Namun, terlalu klise bila hanya melihat “cinta” sebagai satu-satunya alasan pemenjaraan Yusuf. Bila melihat keseluruhan teks, Potifar bukan saja marah karena cinta, tetapi juga karena terprovokasi oleh keterangan istrinya (ayat 17–18). Istrinya hendak digagahi oleh laki-laki lain. Hal itu sama saja dengan menginjak-injak harga dirinya sebagai seorang *lelaki totok yang “bukan kaleng-kaleng”*: perwira militer, tuan atas Yusuf, serta suami dari istrinya. Potifar belum tentu seratus persen percaya dengan kesaksian istrinya, tetapi dia tidak ingin terlihat lebih lemah. Otoritas kekuasaannya dipertaruhkan di sini, apalagi seisi rumahnya telah mengetahui perkara tersebut. Namun, walau kepercayaan Potifar kepada Yusuf tidak dijelaskan secara lugas, di akhir kisah sang editor sudah menyediakan tokoh baru untuk menggantikan peran Potifar tersebut, yakni kepala penjara.

Sebelum dipenjara, Yusuf menerima legitimasi kekuasaan dari Potifar. Dia berkuasa atas rumah dan segala milik tuannya itu (ayat 4). Dengan bantuan Yusuf, sang tuan tidak usah lagi mengurus apa-apa, kecuali makanannya sendiri (ayat 6). Makanan ini nampaknya juga merujuk kepada “urusan pribadi” Potifar. Yusuf mengklaim telah menjadi penguasa yang lebih besar dari tuannya tersebut. Namun, ada satu—dan satu-satunya—hal yang tidak diserahkan oleh sang tuan ke dalam kekuasaan Yusuf, yaitu istrinya (ayat 9). Dalam hal ini, maka dapat dipahami bahwa istri Potifar teralienasi di rumahnya sendiri semenjak kedatangan Yusuf. Wajar saja bila istri Potifar merasa terusik oleh keberadaan Yusuf. Namun, posisi Yusuf tersebut jelas mengakibatkan pertemuan masif antara keduanya tidak dapat dihindari. Dugaan ini diperkuat oleh frasa “selang beberapa waktu” (ayat 7) sebelum istri Potifar memandang Yusuf dengan berahi dan merayunya untuk tidur bersama. Bila disebut “merayu” pun agaknya kurang tepat.

Istri Potifar menggunakan kata *syakav* saat mengajak Yusuf tidur dengannya. Menurut Natar, kata imperatif itu merupakan emblem kekuasaan istri Potifar atas budaknya itu. Gramatikal kata tersebut dekat dengan nuansa kekerasan (Natar, 2023: 247). Beda misalnya dengan kata *yada* dalam Kej. 4:1 yang menurut Daniel K. Listijabudi berarti “melakukan hubungan seksual sebagai pengenalan yang paling intim” (Listijabudi, 1997: 93). Diksi *syakav* menunjukkan bahwa usaha istri Potifar adalah nafsu seksual belaka. Tidak cukup menguasainya sebagai budak, istri Potifar juga mau “icip-icip” Yusuf. Maka, frasa “memandang dengan berahi” dapat dibaca sebagai bentuk kebencian yang mewujud dalam bentuk nafsu seksual.

Ada pula kemungkinan bahwa Potifar merupakan seorang kasim (sida-sida raja), yaitu orang yang telah dikebiri. Selain bermakna *an officer*, kata *seris* juga berarti *euneuch* (kasim) (Bible Hub, 2023a; Natar, 2023: 248). *Bereshit Rabbah*, sebuah *midrash* era talmud yang disusun pada tahun 500 ZB juga menyitir hal serupa (“Bereshit Rabbah” 86:3, 2023). Natar menghubungkan kata *kasim* itu dengan keinginan istri Potifar untuk berhubungan seksual bersama Yusuf, supaya dapat memiliki anak. Dalam Alkitab terdapat kisah yang menceritakan tradisi Israel yang menjadikan seorang budak sebagai ibu pengganti (bd. Hagar dan Sarah, Bilha dan Rahel, serta Zilpa dan Lea). Oleh karena itu, Natar berpendapat bahwa istri Potifar pun beranggapan jika Yusuf dapat menjadi ayah pengganti (Natar, 2023: 248). Namun, mari lihat dari perspektif yang lain. Istri Potifar membenci Yusuf. Pada saat yang bersamaan, Yusuf adalah seorang anak muda (lih. Kej. 37:2) yang manis sikapnya dan elok parasnya (ayat 6). Dia juga belum menikah alias ‘*perjaka tingting*’ (bdk. Kej 41:45). Yusuf tidak lain dari objek seksual yang layak untuk ditaklukkan. Sementara itu, Potifar yang impoten, bukan saja tidak dapat memenuhi kebutuhan batin istrinya, tetapi juga menyingkirkan istrinya itu dari tampuk kekuasaan dalam rumah tangga mereka. Jadi, bila istri Potifar berhasil memerkosa Yusuf, maka dia tidak hanya membalaskan dendam kepada Yusuf, tetapi juga terhadap suaminya: sekali mendayung dua pulau terlampaui, sekali memerkosa dua laki-laki dikuasai.

Awalnya, istri Potifar merepresi Yusuf dengan kalimat “marilah tidur dengan aku”. Namun, perintahnya ditolak berkali-kali (ayat 7–10). Akhirnya, istri Potifar membuat “rencana B” sebagai bagian dari modus operandinya. Istri Potifar memanfaatkan—barangkali juga bagian dari skenarionya—suasana rumah yang sepi. Kali ini, dia merayu Yusuf sambil memegang bajunya. Ketika Yusuf menolak dan kabur sembari meninggalkan bajunya tersebut, istri Potifar memanfaatkan itu sebagai barang bukti. “Lihat, dibawanya ke mari seorang Ibrani, supaya orang ini dapat mempermainkan kita”, demikian istri Potifar. “Orang ini mendekati aku untuk tidur dengan aku, tetapi aku berteriak-teriak dengan suara keras.” (ayat 14). Istri Potifar mengagitasi seisi rumah dan suaminya. Awalnya, dia hendak menjadikan kekerasan seksual sebagai bentuk dominasi kekuasaan terhadap Yusuf. Namun, karena “rencana A” ini gagal, maka narasi diputarbalikkannya agar Yusuf menerima hukuman. Istri Potifar beretorika dengan pola *dari kolektif ke pribadi*. Demi menggiring opini seisi rumahnya, dia mulai

bercerita dengan menggunakan kata ganti “kita” sehingga Yusuf terlihat sebagai sosok yang merusak keselarasan komunal. Selanjutnya, ceritanya dilanjutkan dengan kata “aku” untuk memberi penegasan kepada seisi rumah tersebut bahwa yang menjadi korban adalah dirinya sendiri, sang nyonya Potifar. Sementara itu, saat dia bercerita kepada Potifar, kata ganti yang digunakan hanya “aku”. Istri Potifar menari dengan kata-kata yang personal dan intim terhadap suaminya. Dia berusaha untuk menyentuh dimensi emosi atau aspek terdalam dari suaminya. Dia memprovokasi Potifar. Benar saja, sesaat setelah mendengar perkataan istrinya, Potifar langsung memenjarakan Yusuf. Yusuf tidak diberi kesempatan menjelaskan dan langsung dipenjarakan.

Menurut Natar, semula masalah ini terjadi antara Yusuf (laki-laki) dan istri Potifar (perempuan). Kemudian, berubah menjadi persoalan laki-laki (Potifar) dan laki-laki (Yusuf) (Natar, 2023: 247). Namun, jika diamati dengan saksama, Potifar sebenarnya sudah terlibat sejak awal. Penyebutan “Potifar” hanya disebutkan dua kali dalam kisah ini (ayat 1 dan 17). Selebihnya, dia dirujuk dengan sapaan “tuan”. Ada dugaan bahwa awalnya tokoh yang menjadi tuannya Yusuf itu tidak memiliki nama. Nama Potifar (ayat 1, 17; Kej. 37:36) merupakan tambahan di kemudian hari oleh seorang editor.⁵ Fakta bahwa editor hanya mengindahkan nama bagi tokoh sang tuan dan mengabaikan penyediaan nama istrinya, makin memperjelas perkembangan ideologi patriarki pada masa penyuntingan kisah ini. Penggunaan istilah “istri Potifar”⁶ tanpa menyebutkan namanya secara gamblang menunjukkan bahwa seorang istri selalu ada dalam kuasa suaminya.⁷ Lagi pula, Potifarlah yang memutuskan untuk membeli Yusuf, menjadikannya budak, hingga memberi kekuasaan kepada Yusuf atas seisi rumahnya. Potifar, yang sudah menguasai istrinya, awalnya hendak menguasai Yusuf juga. Hanya saja kecakapan Yusuf justru menumbuhkan rasa percayanya kepada si budak dan membuat dia mengabaikan istrinya. Istri Potifar sendiri menyadari dan mengiakkan kedekatan Yusuf dan Potifar tersebut. Lalu, dia memanfaatkan kedekatan mereka berdua sebagai celah untuk menyindir suaminya. Kata “dibawanya” (ayat 14)—yang dipakai istri Potifar saat bercerita kepada seisi rumah—dan “kaubawa”—yang dipakai saat memberikan kesaksian kepada Potifar (ayat 17)— sama-sama merujuk kepada tindakan suaminya tersebut.

Malahan, selain bermakna *mempermainkan*, kata *lesaheq* yang juga digunakan dalam ayat 17 berasal dari kata dasar *tsachaq* yang juga berarti *to laugh outright* (tertawa terbahak-bahak) (Bible Hub, 2023b). Tertawa semacam itu cenderung dianggap sebagai sebuah sikap superior atas seseorang. Plato menyebutnya sebagai “menari di atas penderitaan orang lain”. Sependapat dengan Plato, Thomas Hobbes memaknai tawa sebagai *sudden glory* (kemuliaan mendadak), yaitu ketika seseorang merasa lebih unggul dari orang lain (Setio, 2023: 25). Orang-orang tentu berekspektasi bahwa seorang tuanlah yang berkuasa atas budaknya. Namun, bila Yusuf meniduri istri tuannya, maka itu berarti dia berhasil merebut kekuasaan tuannya. Dengan kata lain, Yusuf berhasil menertawai tuannya. Bila ada orang lain (misalnya para musuh dan

budak-budak yang berada di bawah kekuasaan Potifar) yang mengetahui masalah tersebut, maka boleh jadi Potifar menjadi bahan tertawaan mereka. Celah ini dimanfaatkan dengan baik oleh istri Potifar. Dalam kisah ini, Potifar juga memenjarakan Yusuf bukan hanya karena marah atas tindakan si budak, tetapi juga karena tersinggung oleh perkataan istrinya. Potifar, lewat kesaksian istrinya, seolah-olah dituduh menjadi penyebab istrinya tersebut hampir diperkosa oleh Yusuf. Potifar tidak dapat menyangkal argumen istrinya. Akhirnya, Yusuf menjadi tumbal. Kejahatan Yusuf, yang belum terbukti, disejajarkan begitu saja dengan kejahatan para tahanan raja, tanpa ada proses pengadilan terlebih dahulu.

Relasi Kekuasaan dan Seksualitas

Meskipun menemukan relasi kekuasaan dengan kasus kekerasan seksual, Natar justru bersikap ambivalen ketika menyikapi kasus perkosaan yang terjadi terhadap laki-laki dan perempuan:

“Kendati ada juga perempuan yang memperkosa laki-laki, namun sulit dibuktikan bahwa itu adalah sebuah perkosaan karena tidak mungkin perempuan memperkosa seorang laki-laki. Alasannya adalah jika laki-lakinya ketakutan maka tidak mungkin terjadi penetrasi. Selain itu, tidak ada bukti fisik yang bisa ditunjukkan bahwa seorang laki-laki diperkosa, hal mana berbeda dengan tubuh perempuan” (Natar, 2023: 244).

Pandangan Natar ini adalah kesalahpahaman umum. Premisnya ialah tidak mungkin seorang laki-laki diperkosa oleh perempuan. Laki-laki—secara mekanisme—dianggap harus terangsang secara seksual terlebih dahulu sehingga dapat memberikan persetujuan untuk berhubungan seksual: mengalami ereksi, penetrasi, hingga ejakulasi. Pada faktanya, meskipun ketiga hal tersebut diakibatkan oleh rangsangan, tidak serta-merta itu didasari oleh keinginan si laki-laki untuk berhubungan seks. Hal ini berkaitan dengan fisiologis tubuh yang bersifat alami. Sama halnya dengan orgasme dan lubrikasi yang tetap terjadi pada perempuan walau dia menolak untuk diperkosa (McKeever, 2019: 604). Meskipun pada tubuh seorang korban perempuan bukti fisik lebih mudah dideteksi, tetapi itu bukan berarti laki-laki yang diperkosa menikmati perkosaan secara “sukarela”. Ereksi dan ejakulasi bahkan tidak sepenuhnya berada di bawah kendali seorang laki-laki. Keduanya dapat terjadi ketika laki-laki itu mengalami stres atau tekanan ekstrem. Dengan kata lain, ketakutan akan ancaman juga dapat membuat laki-laki mengalami ereksi maupun ejakulasi (Bullock dan Beckson, 2011: 204).

Dalam budaya kontemporer, sebuah film berjudul *Disclosure* sukses mengangkat isu kekerasan seksual yang bersinggungan dengan kekuasaan. Film yang rilis pada 1994 ini mengisahkan seorang eksekutif sebuah perusahaan komputer bernama Tom Sanders bertemu dengan atasannya yang baru. Sanders tidak menyangka bahwa atasannya tersebut adalah Meredith yang merupakan mantan kekasihnya. Dalam sebuah kesempatan, Meredith bertemu dengan Sanders untuk melakukan diskusi pekerjaan. Namun, di tengah diskusi Meredith

menggoda Sanders dan melakukan kekerasan seksual terhadapnya. Sanders sendiri ada dalam kelinglungan. Dirinya menolak, tetapi organ seksualnya tidak. Namun, Sanders akhirnya berhasil keluar dari situasi tersebut. Hanya saja Sanders—sama seperti Yusuf oleh istri Potifar—direviktimisasi oleh Meredith yang merekayasa dia sebagai pelaku kekerasan seksual.

Selain itu, bila berpendapat bahwa seorang perempuan mustahil memerkosa laki-laki, Natar justru mengiakan logika patriarki dan misogini yang menganggap kaum laki-laki lebih kuat dan superior daripada para perempuan. Natar membaca teks dengan menyoroti perempuan sebagai korban perkosaan dan menolak probabilitas perempuan sebagai pelaku. Ketika laki-laki menjadi pelaku, Natar langsung menetapkannya sebagai “tersangka” dan melewatkan status “terduga”. Namun, kala laki-laki menjadi korban, Natar justru menanggukannya menjadi “diduga korban”. Senada dengan Natar, Soetandyo Wignjosoebroto mengartikan perkosaan sebagai “suatu usaha melampiaskan nafsu seksual oleh seorang lelaki terhadap seorang perempuan dengan cara yang menurut moral dan/atau hukum yang berlaku adalah melanggar”. Walau definisi yang diberikannya juga bias gender, Wignjosoebroto kemudian melihat perkosaan secara lebih komprehensif. Berangkat dari definisinya itu, Wignjosoebroto berpendapat jika perkosaan merupakan tindakan memaksa yang dilakukan seseorang untuk melampiaskan hasrat seksualnya. Pada pihak yang lain, definisi itu juga menunjuk perkosaan sebagai pelanggaran norma-norma maupun tertib sosial. Secara mikro, Wignjosoebroto melihat perkosaan sebagai sebuah tindak kejahatan yang merupakan pilihan rasional si pelaku. Sementara itu, dalam pengertian makro, perkosaan dipandang sebagai sebuah peristiwa sosial. Fenomena itu disebabkan oleh “bekerjanya berbagai kekuatan kondisional dalam suatu struktur kehidupan, di mana individu-individu yang terlibat di dalamnya tak selamanya dapat mengontrol perkembangannya, dan oleh karena itu sebenarnya agak sulit untuk dimintai pertanggungjawabannya” (Wignjosoebroto, 1997: 25-26). Yang terakhir ini melugaskan posisi Wignjosoebroto yang menganggap perkosaan sebagai sebuah hasil dari pelbagai faktor dinamis yang bergejolak dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, ada kemungkinan seseorang melakukan tindak kejahatan, termasuk perkosaan, karena dia berada di bawah kendali kekuasaan tertentu yang represif dan membuatnya berada dalam posisi dilematis. Memang data di lapangan mencatat bahwa laki-laki merupakan pelaku yang umum. Namun, itu tidak berarti kekerasan seksual hanya dapat dilakukan oleh laki-laki saja. Kejahatan ini adalah fenomena kompleks dan tidak bisa dipersempit dalam sebuah makna parsial, apalagi sampai mendiskreditkan jenis kelamin tertentu. Fakih menjelaskan bahwa ada keyakinan dan ideologi yang dipercaya oleh si pelaku di balik pemerkosaan (Fakih, 1997: 17). Inilah yang terjadi dalam kasus istri Potifar. Bagi si perempuan yang digambarkan binal tersebut, seksualitas semata-mata menjadi alat untuk melakukan pembalasan terhadap Yusuf dan Potifar.

Penutup

Kekuasaan mendukung seseorang menjadi pelaku kekerasan seksual dan bertindak *playing victim* (merekayasa diri sebagai korban). Pada pihak yang lain, kekuasaan itu meremukkan korban (mental maupun fisik), mengkriminalisasi, bahkan mereviktimisasi korban. Betapa pun patriarki dan misogini adalah sebuah ideologi. Harus diakui bahwa awalnya kedua ideologi tersebut berasal dari kaum laki-laki. Lalu, pada kenyataannya, perempuan jauh lebih sering menjadi korban kekerasan seksual. Namun, dugaan Komnas Perempuan mengenai keterkaitan antara regulasi dan meningkatnya intensitas pelaporan kasus kekerasan seksual serta pemaparan tafsir teks Kej. 39 di atas membuktikan bahwa seks (dan persoalan di sekitarnya) serta kekuasaan senantiasa berkaitkelindan. Kekerasan seksual bukan soal: (1) jenis kelamin tertentu lebih bermoral daripada jenis kelamin lainnya maupun (2) nafsu jenis kelamin tertentu lebih besar daripada jenis kelamin lainnya. Kekerasan seksual adalah soal kekuasaan. Seksualitas direduksi sebagai medium banal. Perilaku seksual yang dekonstruktif sengaja dilakukan untuk mengungkapkan dominasi kekuasaan. Maka dari itu, keberpihakan harusnya dilakukan terhadap korban tanpa memandang jenis kelamin, status, maupun atribut-atribut tertentu lainnya.

Daftar Pustaka

- Aichele, George, Fred W. Burnett, Robert M. Fowler, David Jobling, Tina Pippin, dan Wilhelm Wuellner. 1995. *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*. Disunting oleh Elizabeth A. Castelli, Stephen D. Moore, Gary A. Philips, dan Regina M. Schwartz. New Haven, Conn London: Yale University Press.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. 2023. "Badan Bahasa Tanggapi Definisi Kata Perempuan dalam KBBI." Diakses 23 Desember. <https://badanbahasa.kemdikbud.go.id/berita-detail/1021/badan-bahasa-tanggapi-definisi-kata-perempuan-dalam-kbbi>.
- "Bereshit Rabbah." 2023. Diakses 29 Desember. https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.
- Bible Hub. 2023a. "Hebrew Concordance: סַרְיָס." Bible Hub. Diakses 29 Desember. https://biblehub.com/hebrew/seris_5631.htm.
- _____. 2023b. "Strong's Hebrew: 6711. צַחַק (Tsachaq)." Bible Hub. Diakses 29 Desember. https://biblehub.com/hebrew/strongs_6711.htm.
- Bullock, Clayton M. dan Mace Beckson. 2011. "Male Victims of Sexual Assault: Phenomenology, Psychology, Physiology." *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law Online* 39, no. 2 (April 1): 197.

- Eviota, Elizabeth U. 1992. *The Political Economy of Gender: Women and the Sexual Division of Labour in the Philippines*. London; Atlantic Highlands, N.J: Zed Books. <https://archive.org/details/politiceconomy0000evio>.
- Fakih, Mansour. 1997. "Perkosaan dan Kekerasan: Perspektif Analisis Gender." Dalam *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*. Disunting oleh Eko Prasetyo dan Suparman Marzuki, Cet. 1. Yogyakarta: PKBI DIY.
- Fatimah, Siti. 2021. *Negara dan Perempuan: Representasi Politik Perempuan Masa Orde Baru*. Depok: Rajawali Pres. http://repository.unp.ac.id/37441/1/SITI_FATIMAH_NEGARA_PEREMPUAN_2021.pdf.
- Indonesia Judicial Research Society. 2020. "Laporan Studi Kuantitatif Barometer Kesetaraan Gender," December 15. <https://ijrs.or.id/wp-content/uploads/2020/12/Laporan-Studi-Kuantitatif-INFID-IJRS.pdf>.
- King, Philip J., dan Lawrence E. Stager. 2001. *Life in Biblical Israel*. Cet. 1. Library of Ancient Israel. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan. 2023. "Lembar Fakta Catatan Tahunan Komnas Perempuan Tahun 2023 Kekerasan Terhadap Perempuan di Ranah Publik dan Negara: Minimnya Pelindungan dan Pemulihan." Diakses 25 Desember. <https://komnasperempuan.go.id/download-file/949>.
- Listijabudi, Daniel K. 1997. *Tragedi Kekerasan: Menelusuri Akar dan Dampaknya dari Balada Kain dan Habel*. Cet. 1. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- McKeever, Natasha. 2019. "Can a Woman Rape a Man and Why Does It Matter?" *Criminal Law and Philosophy* 13, no. 4 (December): 599–619. <https://doi.org/10.1007/s11572-018-9485-6>.
- Natar, Asnath Niwa. 2023. "Tamar dan Yusuf: Perbedaan Sikap Terhadap Kasus Pelecehan Seksual Perempuan dan Laki-Laki." *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 8, no. 2 (Oktober): 239–58. <https://doi.org/10.21460/gema.2023.82.1137>.
- Prasetyo, Eko, dan Suparman Marzuki. 1997. "Noktah Perkosaan dalam Menimbang Rasa Kepedulian." Dalam *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*. Disunting oleh Eko Prasetyo dan Suparman Marzuki, Cet. 1. Yogyakarta: PKBI DIY.
- Römer, Thomas. 2019. "Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative." *Hebrew Bible and Ancient Israel* 8, no. 1: 44. <https://doi.org/10.1628/hebai-2019-0006>.
- Sefer HaYashar (Midrash). 2023. Diakses 29 Desember. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)).
- Setio, Robert. 2004. "Ideologi Hamba: 'Menimbang Guna Tafsir Ideologis dalam Konteks Per-

gulation Politik di Indonesia Dewasa Ini.” *Gema Teologi*, no. 59.

_____. 2023. *Lucunya Agama, Alkitab, dan UKDW: Humor sebagai Kritik Lembut Terhadap Kebekuan Sosial*. Cet. 1. Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia bekerja sama dengan Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana.

Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak. 2023. “Ringkasan Data Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak.” Diakses 25 Desember. <https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan>.

Wignjosebroto, Soetandyo. 1997. “Kejahatan Perkosaan: Telaah Teoretik dari Sudut Tinjau Ilmu-Ilmu Sosial.” Dalam *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*. Disunting oleh Eko Prasetyo dan Suparman Marzuki, Cet. 1. Yogyakarta: PKBI DIY.

Catatan:

¹ Alih-alih menggunakan kata *pelecehan*, lema *kekerasan* sengaja digunakan di sini untuk menegaskan bahwa *pelecehan seksual* (dalam bentuk apa pun) merupakan bentuk kekerasan.

² Ringkasan data tersebut merupakan *input*-an dari tanggal 1 Januari 2023 hingga 25 Desember 2023 (lih. Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak, 2023).

³ KBBI Daring VI (<https://kbbi.kemdikbud.go.id>) merekam dikotomi lainnya dari perspektif leksikologi. Bandingkan kontras definisi dari lema-lema berikut: *perempuan* dan *laki-laki*, *perawan* dan *perjaka*, *istri* dan *suami*. Secara khusus, lihat pula *gabungan kata* berkonotasi negatif yang berada dalam kosakata *perempuan* (dan tidak ditemukan dalam kosakata *laki-laki*). Masalah ini sempat viral dan ditanggapi oleh Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2023).

⁴ Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) orba mengatur tugas utama perempuan yang merepresentasikan mereka sebagai *pasangan yang bergantung pada suami, pembentuk bangsa, ibu pendidik dan pembina anak (generasi muda), pengawas atau pengatur rumah tangga serta pencari nafkah tambahan, dan bagian dari organisasi masyarakat*. Yang terakhir sekilas terlihat memberi keleluasaan bagi perempuan untuk berdampak bagi masyarakat luas. Namun, tugas itu nyatanya merupakan bagian dari indoktrinasi ideologi “*ibuisme*” orba. Hal tersebut dimanifestasikan lewat—sebuah organisasi khusus istri-istri para pegawai negeri sipil—Dharma Wanita dan Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) di tingkat pedesaan (lih. Fatimah, 2021: 5; Prasetyo dan Marzuki, 1997: xii).

⁵ Nama Potifar memang berasal dari Mesir. Uniknya, mertua Yusuf juga memiliki nama yang persis sama (Kej. 41:45, 50 dan Kej. 46:20). Jadi, teks Kejadian 39 awalnya hendak ditambahkan untuk melengkapi narasi “penyertaan ilahi” dalam kisah hidup Yusuf. Kemudian, editor hendak menentukan nama bagi tokoh tuannya Yusuf tersebut. Dalam proses penentuan inilah sang editor menemukan nama mertua Yusuf tersebut, lalu menggunakannya dalam Kejadian 39 (lih. Römer, 2019: 51).

⁶ Menurut *Sefer haYashar*, sebuah midrash yang berasal dari abad pertengahan, nama istri Potifar adalah Zulychah (Zulaikha) (lih. Sefer HaYashar [Midrash], 2023).

⁷ Penjelasan lebih lengkap mengenai pandangan seorang perempuan yang tidak lepas dari pelindung laki-laki mereka dapat ditemukan dalam Philip J. King dan Lawrence E. Stager (2001: 47–57).

