



Indonesian Journal of Theology

Vol. 12, No. 1 (Juli 2024): 96-124

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v12i1.407)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v12i1.407>

**THEOLOGICAL REINTERPRETATION OF
STEREOTYPES OF WOMEN AS *PABORU* IN *TOLU
SAHUNDULAN LIMA SAODORAN* KINSHIP SYSTEM**

Erman Sepniagus Saragih

Institut Agama Kristen Negeri Tarutung

ermansaragih9@gmail.com

Abstract

This article questions the stereotypes of women in the Tolu Sahundulan Lima Saodoran (TSLs) kinship system in Simalungun, which is conspired by constructing patriarchal theology and intertwining it to form a collective consciousness. The reinterpretation was carried out to stimulate awareness that women are not only placed in a definitive meaning function based on traditional demands, but it is time for them to be aware of progress in the form of a presence in a new meaning in public spaces. The method used is descriptive qualitative research, interview approach, and secondary literature study with the principles of dialogue and criticism of feminist theology. The conclusion is that it is essential to read and reinterpret the image of women's inferiority and stereotypes of women in the Simalungun traditional structure pioneered by GKPS, Simalungun women scholars, and women theologians. The meaning of labor in TSLs is similar to how God expressed His motherly love to the Israelites in the desert and the 5,000 hungry people and how Jesus gave life through table service by providing bread and wine. Thus, the customary legal obligations for women's clans are significant to interpret theologically because successful implementation of customs will not be achieved without paboru as a manifestation of the existence of a mothering God who cares for His people and gives life.

Keywords: stereotypes of women, Tolu Sahundulan Lima Saodoran, Paboru, GKPS

Published online: 7/1/2024

REINTERPRETASI TEOLOGIS STEREOTIPE PEREMPUAN SEBAGAI *PABORU* DALAM STRUKTUR *TOLU SAHUNDULAN LIMA SAODORAN*

Abstrak

Artikel ini menyoal tentang stereotipe perempuan dalam sistem kekerabatan *Tolu Sabundulan Lima Saodoran* (TSLs) di Simalungun yang terkonspirasi konstruksi teologi patriarki dan saling berkelindan membentuk kesadaran kolektif. Reinterpretasi dilakukan sebagai sebuah upaya menstimulasi kesadaran bahwa perempuan tidak hanya ditempatkan pada fungsi makna definitif atas dasar tuntutan adat, tetapi mereka sudah saatnya memiliki kesadaran kemajuan dalam bentuk kehadiran dalam makna baru di ruang-ruang publik. Metode yang digunakan yaitu penelitian kualitatif deskriptif pendekatan wawancara dan studi literatur sekunder dengan prinsip dialog dan kritik teologi feminis. Simpulannya adalah bahwa citra inferioritas perempuan dan stereotipe perempuan dalam struktur adat simalungun penting dibaca dan dimaknai ulang yang dipelopori oleh GKPS, cendekiawan perempuan Simalungun, dan para teolog-teolog perempuan. Makna *paboru* dalam TSLs memiliki kesamaan dengan berbagai cara Allah menyatakan kasih keibuan-Nya kepada bangsa Israel di padang gurun, kepada 5.000 orang yang kelaparan, dan cara Yesus memberi kehidupan melalui pelayanan meja dengan menyediakan roti dan anggur. Dengan demikian, kewajiban hukum adat bagi klan perempuan sangat penting dimaknai secara teologis sebab suksesnya pelaksanaan adat tidak akan tercapai tanpa *paboru* sebagaimana manifestasi eksistensi Allah yang menghibu merawat umat-Nya dan memberi kehidupan.

Kata-kata Kunci: stereotipe perempuan, *Tolu Sabundulan Lima Saodoran*, *Paboru*, GKPS

Pendahuluan

Masyarakat Simalungun yang menganut budaya patrilineal masih bergumul dan berjuang dengan persoalan penegakan keadilan sosial secara khusus kesetaraan gender antara laki-laki dengan perempuan. Ketidaksetaraan ini masih terlihat jelas di berbagai lini kehidupan masyarakat Simalungun dan menjadi sebuah ketidaksadaran kolektif. Sebelum badan zending *Rheinische Mission Gesellschaft* (RMG) masuk dan mendirikan organisasi misi kristiani di tanah Simalungun, posisi perempuan jelas berada pada fungsi domestikasi. Jackie Jones dan Stevie Jackson menyitir pandangan Karl Marx yang mengemukakan teori bahwa kaum

perempuan berada dalam kelas kedua dan status sosial dipandang dari fungsi seksual dan fungsi ekonomi saja.¹ Demikian juga dalam struktur adat Simalungun, Erond L. Damanik mengemukakan bahwa subordinasi definitif perempuan selalu ditempatkan berkaitan dengan urusan mengurus anak, hal kekerabatan, dan kesuburan.² Kajian Anna Maria Hutagalung terkait adat di Simalungun juga mengemukakan bahwa “yang bertugas mengasuh anak serta berfungsi sebagai *pangurdo*³ (menimang-nimang anak dengan nyanyian) adalah perempuan (ibu/saudara perempuan/*amboru*)” dan laki-laki bertugas mencari nafkah (bertani) saja.⁴ Hingga kini, paham patriarki masih kokoh dan berlaku mutlak dalam musyawarah perencanaan dan kebijakan sehingga jelas bahwa fungsi kaum perempuan ditempatkan terbatas pada tanggung jawab domestik semata.⁵ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa fakta legenda budaya patriarki bagi masyarakat Simalungun sudah jauh menyenjang dan mengakar kuat sebagai filosofi hidup sebelum agama Kristen ditanamkan di sekitarnya.

Selain budaya patriarki, tentu masih banyak faktor lain yang melanggengkan pandangan inferioritas terhadap kaum perempuan di Simalungun. Pada masa kerajaan di Simalungun yang hierarkis (sebelum 1902), perempuan posisi kelas atas (*partuanon*) dimaknai sebagai “gundik” untuk melayani raja dan sebagai kekuatan massa yang berimplikasi pada pengaruh kekuatan sosial dan politik.⁶ Semakin banyak “gundik” raja maka sistem kekerabatan semakin luas dan semakin besarlah pengaruh wilayah kekuatan politiknya. Para istri raja memiliki fungsi kekerabatan dan bertugas menenun sebagai suplai kebutuhan pakaian kerajaan. Sedangkan kaum laki-laki berfungsi sebagai pekerja di ladang, berburu, dan menjadi

¹ Stevi Jackson, “Feminist Social Theory,” in *Contemporary Feminist Theories*, eds. Stevi Jackson and Jackie Jones (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 12-14.

² Erond Litno Damanik, “Patriarchy Canonization: Comparing Women’s Political Participation in Matrilineal and Patrilineal Orders in Sumatra, Indonesia,” *JPPUMA: Jurnal Ilmu Pemerintahan Dan Sosial Politik Universitas Medan Area*, Vol. 9, No. 2 (2021): 208-223, <https://doi.org/10.31289/jppuma.v9i2.5660>.

³ Penerjemahan semua istilah, kata, simbol, dan lain-lain dalam naskah ini disadur dari *Kamus Bahasa Simalungun-Indonesia*, edisi kedua (Medan: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Balai Bahasa Provinsi Sumatera Utara, 2015).

⁴ Anna Maria Hutagalung, “Keberadaan Nyanyian Urdo-Urdo pada Masyarakat Simalungun di Desa Raya Huluan Kecamatan Raya Kabupaten Simalungun,” *Grenek: Jurnal Seni Musik*, Vol. 2, No. 2 (2013): 86-93, <https://doi.org/10.24114/grenek.v2i2.3844>.

⁵ St. A. Purba (tokoh adat dan Pimpinan Majelis Jemaat GKPS Tarutung), wawancara, Tarutung, 28 Januari 2024.

⁶ Erond L. Damanik, *Agama, Perubahan Sosial, dan Identitas Etnik: Moralitas Agama dan Kultural di Simalungun* (Medan: Simetri Institute, 2017), 84-86.

pasukan prajurit perang kerajaan. Berkaitan dengan itu, Damanik menandakan bahwa pernikahan pada masa pasca-kerajaan “bukanlah proses regenerasi namun pelembagaan struktur sebagai pewaris nilai dan norma yang disepakati. Dengan kata lain, pernikahan adalah mekanisme penetapan ‘ibu yang baru’ (*inang na Bayu*) untuk mengekalkan fungsi kekerabatan dan struktur sosial.”⁷ Sehingga, upacara pernikahan sebenarnya bertujuan mengekalkan kedudukan dan fungsi stereotipe perempuan secara turun-temurun. Menurut struktur sosial ini, pernikahan bagi kaum perempuan menjadi mediasi kehadiran perempuan di ruang publik, namun di sisi lain menempatkan fungsi stereotipe ganda bagi “ibu yang baru” di sisi lain. Sebagai ibu yang baru, kaum perempuan berfungsi sebagai alat untuk memproduksi dan mengekalkan sistem patriarki. Peran perempuan sebagai pasangan suami lebih pada fungsi regenerasi marga sehingga perempuan yang tidak berketurunan dipandang malang. Anak laki-laki yang dilahirkan lebih dihargai daripada anak perempuan karena pandangan bahwa anak perempuan akan dibawa pasangannya (suaminya) kelak ketika menikah, sedangkan anak laki-laki memiliki fungsi sebagai penerus marga.

Masuknya ajaran kekristenan yang dibawa para misionaris Jerman ke wilayah Simalungun, secara tidak langsung juga menguatkan pandangan subordinasi terhadap kaum perempuan. Pola bahasa yang berpusat pada Tuhan bergender laki-laki (maskulin) telah melegitimasi eksistensi superior kaum laki-laki dari pada kaum perempuan.⁸ Unsur feminin Tuhan tersembunyikan melalui konstruksi citra sentris Allah yang laki-laki secara otoriter oleh kelompok androsentris. Misalnya, sebutan “*Naibata Bapa*” dalam *Bible* (Alkitab dalam bahasa Simalungun) sebagai kata yang mengacu pada Allah berkelamin laki-laki. Implikasinya adalah gereja melanggengkan tradisi teologi Barat yang patriarkal sebagai upaya inisiasi berkelanjutan dalam kebaktian jemaat dan dikombinasikan dengan keyakinan teologis-filosofis.⁹ Oleh karena

⁷ Eron Litno Damanik, “Mengekalkan Kekerabatan: Struktur *Lima Saodoran* pada Upacara Perkawinan Etnik Simalungun,” *WALASUJI*, Vol. 11, No. 1 (2020): 2.

⁸ Jusni Herlina Saragih, “Allah Sang Marsonduk yang Mengibu: Sebuah Upaya Membangun Model Menggereja Femini-Trinitaris di Gereja Kristen Protestan Simalungun” (disertasi, Sekolah Tinggi Filsafat dan Teologi Jakarta, 2019), 70-74.

⁹ Salah satu contoh yaitu penyebutan “*Naibata Jahowa*” diambil dari *Bibel* (Alkitab versi bahasa Simalungun) sebagai salah satu nama “Tuhan Allah,” selain nama khusus lain untuk Allah dan sebutan gelar Yesus. Beberapa gereja suku seperti Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) mungkin menggunakan kata yang sama dalam *Bibel* mereka. Kesamaan nama penulisan nama Tuhan di dalam Alkitab tersebut mungkin dilatarbelakangi oleh gereja GKPS yang awalnya berasal dari HKBP dan pada waktu perdana bernama HKBPS.

itu, dominasi budaya dan bahasa maskulin yang berpusat pada Tuhan berkelamin laki-laki menjadi prinsip yang signifikan bagi pemetaan posisi, fungsi, dan kapabilitas perempuan dalam tata gereja Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS). Sudut pandang ini secara tidak langsung mengakibatkan ketidakadilan bagi kaum perempuan dalam otoritas peribadatan.¹⁰ Bahkan, dominasi kaum laki-laki dalam pelayanan mimbar di GKPS menjadi hal ideal, walaupun tingkat kehadiran jemaat setiap ibadah hari Minggu (GKPS Tarutung) selalu didominasi oleh kaum perempuan. Adapun perempuan yang diperkenankan menjadi Praeses berjumlah 3 orang dari jumlah keseluruhan Praeses. Praeses yang terpilih pun adalah perempuan yang selaras dengan tatanan patrilineal; mereka adalah perempuan-perempuan yang tunduk dan taat pada otoritas patriarki.¹¹ Selain itu, tata jemaat GKPS yang berbentuk episkopal-sinodal pada akhirnya secara kolektif melanggengkan tradisi patriarki dan menjunjung lebih tinggi kedudukan laki-laki dari pada perempuan. Tentunya, penatalayanan seperti ini pada akhirnya mempertahankan masalah ketimbang mencari solusi permasalahan teologis di tubuh GKPS dalam memanusiaikan manusia.

Budaya normatif Simalungun umumnya dianut beragam kelas masyarakat berdasarkan status sosial, kelas pendidikan, dan pengaruh pemerintah wilayah. Darwita Hasiani Purba dalam tesis penelitiannya berkaitan dengan jemaat GKPS sebagai pembaca kitab Kejadian 1:26-30 dan Kejadian 2:18-24 sebagai teks yang berpesan egaliter mengemukakan bahwa:¹²

Di satu sisi jemaat GKPS percaya bahwa Alkitab memiliki otoritas sebagai Firman Allah, sumber kebenaran, tetapi di sisi yang berbeda tradisi adalah keniscayaan dan jati diri yang tak terpisahkan. Hasil penelitian Purba menunjukkan klusterisasi bahwa jemaat GKPS diaspora yang tidak mengetahui secara utuh budaya Simalungun dan berpendidikan tinggi berada dalam kelompok yang menerima kesetaraan gender dalam fungsi sosial dan tradisi antara laki-laki dan perempuan. Jemaat GKPS yang berada di perantauan yang cukup mengetahui budaya Simalungun dan berpendidikan menengah ke bawah memaknai kesetaraan gender yang tidak seimbang, yaitu perempuan

¹⁰ Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel* (Wheaton: Crossway, 1992). 38-9; 135-41.

¹¹ Pdt. Darwita Purba, wawancara via Zoom, 14 Januari 2024.

¹² Darwita Hasiani Purba, "Penerimaan Jemaat Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) di Indonesia terhadap Kesetaraan Gender dalam Kisah Penciptaan Manusia di Alkitab (Kejadian 1:26-30 dan Kejadian 2:18-24)," (tesis, Universitas Airlangga, 2016), vii, <https://doi.org/10/gdllhub-gdl-s2-2008-purbadarwi-6398-tsk1007-minLAMP.pdf>.

tetap memegang fungsi domestikasi. Sedangkan jemaat GKPS yang berdomisili di daerah Kabupaten Simalungun masih tetap mempertahankan budaya dengan nilai-nilai patriakat, yaitu kedudukan laki-laki lebih tinggi dari perempuan sebab laki-laki adalah penerus marga.

Dengan demikian, pengaruh struktur adat sangat berperan kuat membentuk kelas sosial dan pandangan posisi perempuan. Kritik kesetaraan posisi kepemimpinan perempuan dengan laki-laki yang tidak seimbang di GKPS diperjelas oleh kajian Jusni Saragih, Irene Umbu Lolo, dan Minggu Minarto Pranoto. Mereka mengemukakan bahwa ketidakseimbangan jumlah pemimpin perempuan di GKPS juga dipengaruhi oleh mitos yang masih dipertahankan dan teologi patriarki yang masih melekat serta membentuk pola perilaku masyarakat sampai hari ini.¹³ Sebagai upaya untuk mengubah *the collective unconscious* tersebut, Saragih merekonstruksi fungsi perempuan sebagai *parsonduk* (penyendok atau yang menyuapi) dan melakukan reinterpretasi mitos *Panakboru Sibou* untuk menyuarakan bahwa fungsi *parsonduk* selaras dengan fungsi Allah sebagai Allah yang memimpin dan menyajikan makanan bagi umat-Nya. Dengan demikian, Saragih sebenarnya mendorong gereja untuk terbuka dan berkeadilan dengan memberi peluang yang sama dengan pendeta laki-laki dalam hal kepemimpinan.

Tugas *paboru* dalam TSLs menjadi makna dualitas fungsi sosial yang sering dipakai sebagai alat legitimasi penindasan bagi kaum perempuan Simalungun. Dinda Ayu Wardhani dan Putri Maulina membahas dampak stereotipe terhadap peran perempuan Simalungun dalam keluarga dan masyarakat. Mereka mengemukakan bahwa meskipun kesempatan perempuan dan laki-laki semakin setara seiring waktu, namun masih terdapat hambatan institusional dan sosial budaya yang menghambat tercapainya kesetaraan gender sehingga komite sosial kesetaraan gender perlu dibentuk untuk meningkatkan kesetaraan gender dan mengurangi ketidakadilan gender.¹⁴ Dalam kajian Saragih, perempuan Simalungun sebagai *parsonduk* (orang yang biasa-nya menyendokkan nasi untuk lelaki yang menikahnya; istri) sebagai fungsi domestik kembali dibaca dengan lensa hak memimpin bagi

¹³ Jusni H Saragih, Irene Umbu Lolo, dan Minggu Minarto Pranoto, "Allah Sebagai *Parsonduk*: Perempuan Pemimpin dalam Konteks Gereja Kristen Protestan Simalungun dan Masyarakat Simalungun," *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen, dan Musik Gereja*, Vol. 3, No. 2 (2019): 66, <https://doi.org/10.37368/ja.v3i2.107>.

¹⁴ Dinda Ayu Wardhani dan Putri Maulina, "Peran Pembentukan Komite Sosial Kesetaraan Gender Perempuan dalam Isu Stereotip," *Jurnal Indonesia Sosial Teknologi*, Vol. 3, No. 7 (2022), 793.

kaum perempuan. Akan tetapi, belum ada yang melakukan kajian secara khusus kajian konstruksi teologi feminis terhadap stereotype *paboru* dalam sistem kekerabatan TSLS. Apa makna penting reinterpretasi teologis *paboru* dalam sistem kekerabatan TSLS di Simalungun? Walaupun peran perempuan sebagai *paboru* dalam TSLS masih perlu dilestarikan, fungsi dan maknanya perlu direinterpretasi karena ia memiliki banyak pesan apresiasi kehidupan dan persamaan dengan berbagai cara Allah menyatakan kasih keibuan-Nya kepada umat-Nya. Jika hal ini dimulai dan konsisten disuarakan maka pewujudan teologi egaliterian pasti menjadi milik teologi gereja. Dengan kata lain, reposisi citra perempuan di Simalungun juga berimplikasi pada teologi gereja-gereja di Simalungun. Atas dasar kesadaran pada keterbatasan penulis, fokus kajian masalah dalam naskah ini dibatasi pada pemaknaan ulang variabel *paboru* dalam sistem kekerabatan TSLS dengan cara reinterpretasi dengan menggunakan lensa teologi feminis. Meskipun posisi dan fungsi klan perempuan sama penting dengan *sanina* dan *tondong* dalam TSLS, akan tetapi stereotype perempuan sebagai *pangalopan gogob* secara tidak langsung adalah bentuk perendahan dan penindasan struktural yang menempatkan mereka dalam hal domestik dan dualitas fungsi. Walaupun perilaku *mangelek* oleh pihak *tondong* adalah sebuah penghormatan dan penghargaan terhadap *paboru*, akan tetapi simbol tersebut sering bermuara pada makna kebijaksanaan lokal yang terdegradasi kepada pengejawantahan tanggung jawab hukum adat yang cenderung menindas. Artinya, suksesnya acara kegiatan adat Simalungun sering diukur pada *hobas*-nya (yang bekerja; juru masak¹⁵ dalam pesta) pihak *paboru* akan tetapi sering dianggap sebagai kodrat. Sebaliknya, apabila acara adat bermasalah yang disoroti menurut hukum adat adalah pihak *paboru* dan berpeluang diumbar ke ruang publik (gossip).

Ulasan tentang penegakan perilaku kemanusiaan bagi kaum perempuan di Simalungun sangat beragam dan berlapis-lapis. Akan tetapi, hasil kajian secara teologis masih kurang. Hal ini terbukti dengan minimnya literatur yang dapat diacu untuk melakukan kritik atas besarnya pengaruh budaya patrilineal dalam struktur kepemimpinan di gereja. Oleh sebab itu, naskah ini adalah kritik bagi kokohnya ideologi patriarki dalam struktur gereja. Naskah ini berfokus pada reinterpretasi stereotype perempuan dalam struktur “*Tolu Sabundulan dan Lima Saodoran*” (TSLS). Struktur TSLS memosisikan stereotype bagi kaum perempuan. Struktur adat TSLS selalu identik dengan ambiguitas keberadaan *paboru* (pihak perempuan) dan cenderung menonjolkan posisi hierarki para pihak

¹⁵ Walaupun di beberapa tempat sudah memilih jasa boga (katering), beberapa daerah Simalungun masih menerapkan prinsip *paboru* sebagai *pangalopan gogob/parhobas* dalam pelaksanaan adat.

suami. Falsafah TSLS memiliki istilah klan *paboru* dan *boru ni boru* (keturunan klan perempuan); secara harfiah identik dengan pihak klan perempuan. Posisi-posisi klan *paboru* memang tidak hanya terdiri dari jenis kelamin perempuan saja, tetapi laki-laki juga yaitu para suami yang disebut *makela* (mertua menantu perempuan). Namun, ketika musyawarah mufakat dilakukan (*tonggo raja*), kaum laki-laki selalu diposisikan sebagai representasi dari suara kaum perempuan. Dalam pelaksanaannya, kaum perempuan tidak memiliki kesempatan untuk menyampaikan suara dan pendapat mereka. Apa yang disuarakan suami mewakili suara pihak *paboru*. Sebutan *paboru* dalam hal ini menunjuk pada fungsi sosial yaitu *pangalopan gogoh* (sumber daya) atau *sitatang borja* (penanggungjawab kerja). Prinsip kekerabatan TSLS menekankan prinsip bahwa pihak *tondong* (kerabat laki-laki dari pihak ibu; abang/kakak/adik istri) harus *mangeleke* (membujuk) kepada pihak *paboru* lewat kata-kata dan perbuatan. Hal demikian dilakukan supaya klan *paboru* menerima tanggung jawab adat untuk menjaga dan *pasangapkeon* (memuliakan) pihak *subut* (orang yang punya pesta) dan paman (*tondong*) mereka. Makna penghormatan tersebut termaktub dalam perumpamaan yang sering digunakan dalam bahasa Simalungun “*Asarni hatinong-nong I babouni tapian, anggo mamasu-masu ma tondong, sai tambah ma pansarian*” (Jika pihak *paboru* mengormati dan selalu memuliakan [*pasangapkeon*] *tondong*-nya, maka berkat-berkat akan bertambah dalam keluarga *paboru*). Falsafah ini secara tidak langsung membentuk pola pikir bahwa sumber dari segala berkat bagi *paboru* adalah *pasangaphon tondong* (menghormati paman). Dengan demikian menurut hemat saya fungsi *paboru* dalam sistem kekerabatan TSLS penting dimaknai ulang secara teologis, sebab fungsi tersebut secara tidak langsung mempertegas fungsi domestikasi kaum perempuan sebagai pelayan dan penyedia makanan.

Reposisi makna klan perempuan sebagai *paboru* dalam TSLS adalah fokus dan tujuan penulisan naskah ini. Adapun metode yang dilakukan yaitu penelitian kualitatif deskriptif dengan pendekatan wawancara dan studi literatur data sekunder. Deskripsi data primer merupakan hasil wawancara dan didialogkan dengan hasil penelitian terdahulu. Tahapan kerjanya adalah, pertama, stereotipe perempuan dalam adat Simalungun dideskripsikan, direinterpretasi, dan *re-meaning*. Kedua, simbol-simbol yang dilekatkan kepada *paboru* dalam sistem TSLS direposisi dalam konteks dialog teologis. Ketiga, data dan fakta emansipasi kaum perempuan Simalungun di Tarutung yang menjadi urgensi keterbukaan teologi feminis di gereja (GKPS misalnya) akan dipaparkan. Klan *paboru* sebagai *pangalopan gogoh* adalah wujud domestikasi kaum perempuan yang harus dimaknai ulang dalam pemikiran konstruksi pembebasan dari masyarakat primordialisme

atau makna tradisional ke pada makna yang lebih manusiawi. Artinya, *boru* tidak memiliki fungsi yang terbatas pada kebutuhan daya dan tenaga dalam acara adat (domestikasi), sebab ini merupakan peran bergilir yang artinya dalam acara lain mereka memiliki kedudukan juga sebagai *subut* dan *tondong*. Klan *paboru* tidak hanya terdiri atas kaum perempuan saja, tetapi juga para suami mereka. Yang sering terjadi adalah laki-laki yang selalu disebut dalam pihak *paboru* sedangkan istri-istri mereka hanya dianggap pelengkap suaminya saja. Hal ini penting untuk digarisbawahi karena kaum perempuan Simalungun harus dimanusiakan. Pada akhirnya, *paboru* dalam TSLS tidak hanya dimaknai definitif dalam bingkai primordialisme dan domestikasi, tetapi ada makna baru dan teologis yang tersirat rasa kemanusiaan dan bermakna tampilan keadilan serta kesetaraan kelas sosial.

Stereotipe Perempuan dalam Adat Simalungun

Keadilan gender dapat diartikan sebagai adanya kesempatan dan hak asasi yang sama bagi laki-laki dan perempuan, yang memungkinkan mereka untuk berpartisipasi secara setara dalam bidang sosial budaya, agama, politik, ekonomi, pendidikan, dan hukum. Artinya, kesetaraan gender dapat terwujud apabila ketiadaan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan terwujud serta terdapat kesempatan yang sama bagi kedua jenis kelamin dalam semua aspek kehidupan, keluarga, dan masyarakat. Perlakuan adil terhadap laki-laki dan perempuan merupakan bagian dari proses keadilan gender. Pembekuan peran, tanggung jawab ganda, penaklukan, marginalisasi, dan kekerasan terhadap perempuan akan dihilangkan dengan paritas gender.

Stereotipe perempuan dalam adat Simalungun dapat ditemukan persamaannya di beberapa praktik budaya Batak secara umum. Stereotipe perempuan adalah bentuk sikap atau konsepsi mengenai sifat terhadap perempuan berdasarkan prasangka yang subjektif dan cenderung tidak tepat. Adat Simalungun, seperti banyak adat di Indonesia, memiliki stereotipe tentang peran perempuan dalam kehidupan sosialnya. Stereotipe ini dapat dilihat dalam berbagai aspek kehidupan seperti pernikahan, pekerjaan, pendidikan, dan hak warisan. Dalam hal pernikahan, perempuan Simalungun diperhadapkan fungsi kekerabatan dan ibu rumah tangga yang baik (*parsonduk bolon*). *Bulang*¹⁶ berfungsi sebagai simbol

¹⁶ Penutup kepala (*bulang adat*; topi adat yang terbuat dari kain tenunan, berwarna merah dan berliris putih) bagi perempuan berwarna hitam dan putih (sehari-hari) yang disematkan di kepala. *Bulang* tersebut terbuat dari *hiou* (sarung) yang dibentuk dengan pola khusus dan menjadi ciri perempuan dewasa dan yang telah menikah di Simalungun. Untuk membedakan *bulang* yang digunakan pengantin perempuan dengan yang digunakan *hasubuuton* (tuan rumah, mertua/ibunya) maka *bulang* pengantin adalah *bulang sulappei* dengan warna asli Simalungun (merah hati/kecoklatan).

bagi perempuan dan ibu rumah tangga yang direkognisi oleh keluarga anak laki-laki pada saat acara adat pernikahan.¹⁷ Menurut tatanan patrilineal adat Simalungun, peletakan *bulang* pada kepala pengantin perempuan sedang menandakan pesan simbolis bahwa garis keturunan keluarga mereka akan ditentukan dari marga pihak suaminya. Kaum perempuan hanya dianggap sebagai bagian dari keluarga suami dan setelah menikah ia kehilangan hak-haknya dalam keluarga asal.¹⁸ Menurut Riste Isabella, penganut adat pernikahan konservatif di Simalungun cenderung menempatkan kelas perempuan pada posisi lebih rendah dibanding laki-laki.¹⁹ Perempuan wajib tunduk kepada suami dan keluarganya. Peran perempuan dibatasi pada peran sebagai ibu rumah tangga yang baik dan yang wajib tunduk pada otoritas suami. Mereka diberikan amanah secara kaku untuk menjaga kehormatan keluarga barunya. Untuk amanah itu, ruang gerak mereka dibatasi demi mencegah perbuatan yang mencemarkan nama baik keluarga suaminya. Namun, stereotipe ini tidak selalu mencerminkan kenyataan bagi seluruh masyarakat Simalungun. Di beberapa daerah Simalungun, pandangan stereotipe tidak sama. Beberapa perempuan Simalungun telah bergerak maju dan banyak melakukan resistensi terhadap sistem patriarki dan stereotipe yang ada.

Beberapa contoh stereotipe perempuan Simalungun adalah perempuan sebagai *parsonduk*, *parbulang*, *sinrumah*, dan *paboru*. Seluruh makna stereotipe perempuan ini selalu membingkai dan menempatkan fungsi perempuan pada ranah domestik. Kesadaran ini juga termaktub di dalam makna simbol pakaian adat perempuan. Pakaian adat perempuan Simalungun seperti *bulang* memberi pesan bahwa posisinya dan fungsinya adalah memuliakan suaminya. Tudung kepala laki-laki dikenal dengan sebutan *gotong*²⁰ sedangkan tudung kepala untuk perempuan disebut *bulang*.²¹ Istilah *pargotong* adalah sebutan bagi laki-laki sebagai simbol kewibawaan dan kehormatan. Sebagai suami ia diberi kehormatan untuk memakai

¹⁷ Erond Litno Damanik, "Hiou, Soja dan Tolugbalanga: Narasi Foto Penampilan Elitis pada Busana Tradisional Simalungun," *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 21, No. 1 (2019): 41, <https://doi.org/10.14203/jmb.v21i1.800>.

¹⁸ Evan Daniel Sinaga, "Konstruksi Gender dalam Sistem Pembagian Hak Waris Masyarakat Batak serta Implikasinya dalam Perspektif Teologi Kristen," *Jurnal Analisa Sosiologi*, Vol. 12, No. 2 (2023): 249.

¹⁹ Riste Isabella, "Resistensi Perempuan Batak terhadap Dominasi Sistem Patrilineal Budaya Batak pada Film Demi Ucok Karya Sammaria Simanjuntak" (skripsi, Universitas Airlangga, 2015), 56-57.

²⁰ Busana mutlak pria terdiri dari penutup kepala yakni *gotong tikkeal* (topi adat berbentuk vertikal), *tolugbalanga* (kemeja berupa jas lengan panjang, berwarna hitam tanpa kerah) dan *saluar* (celana panjang).

²¹ Adapun busana mutlak perempuan Simalungun terdiri dari *bulang* (topi adat yang terbuat dari kain tenunan, berwarna merah dan berliris putih), *soja* (kebaya), dan rok.

topi adat yang secara simbolis memiliki makna pemegang keputusan dan otoritas kepemimpinan tertinggi di rumah tangga, gereja, dan masyarakat. Busana tidak hanya berfungsi sebagai penutup tubuh, tetapi merujuk pada perbedaan status, peran, posisi sosial, serta kekuasaan seseorang. Setiap busana menyuguhkan derajat sosial yang mencerminkan perkembangan sosial dari suatu fase ke fase lain yang menunjuk pada modernitas. Busana tradisional menyuguhkan identitas pemakainya dan tidak semata-mata dimaknai sebagai “penutup tubuh” tetapi memiliki pluralitas makna berselubung kelas, status, peran, kedudukan, dan jenis kelamin. Akan tetapi, uniknya, pasangan *pargotong* dalam komunikasi adat Simalungun adalah *parsonduk*, bukan *parbulang*.²² *Parbulang* hanya direkognisi sebagai *parsonduk*, tetapi jawatan *parsonduk* memiliki peran yang kekal dan sebagai tolok ukur penghormatan istri kepada suaminya.

Stereotipe perempuan sebagai *parbulang* identik dengan banyak hal normatif yang harus dijaga dan diindahkan dalam praktik hidup rumah tangga, sosial, dan adat. *Bulang* dalam falsafah Simalungun sering dijabarkan dengan sebutan “*babat na ulang*” artinya banyak pantangan yang harus dijaga. Pesan tersembunyi ini harus dibongkar untuk dimaknai ulang. Bagi Saragih, Lolo, dan Pranoto, istilah *parbulang* tidak mendapatkan penekanan penting dalam kebudayaan Simalungun. *Bulang* hanya sekadar tanda kesiapan seorang perempuan menjadi *parsonduk* dalam keluarga barunya. Mereka memaknai ulang dan menandakan bahwa *parbulang* adalah tanda kesiapan seorang perempuan yang siap untuk melakukan pelayanan yang tulus dan memberkati yang lainnya dan tidak terbatas pada suaminya.²³ Dalam kajian antropologi, Damanik juga memberi makna baru bahwa *bulang* adalah simbol legitimasi peran perempuan dalam ruang publik.²⁴ Artinya, *bulang* bukan hanya sekadar dilekatkan secara resmi pada perempuan yang sudah menikah, tetapi pelekatan *bulang* di kepala pengantin perempuan sekaligus menetapkan pesan bahwa *parbulang* memiliki kesetaraan hak dan peran dalam pelaksanaan adat. Dalam rapat adat, suara mereka harus didengarkan dan tidak boleh diwakilkan. Sebab, di Alkitab tertulis bahwa tidak baik seorang laki-laki (Adam) sendirian, lalu Allah mengambil tulang rusuknya dan memberikan ia pasangan yang sepadan, bukan penolong dalam aspek domestik saja (Kej. 2:18) tetapi pasangan yang setara dan tidak terpisah-pisahkan.

Pemasangan *bulang* pada perempuan jelas membawa pesan tersembunyi stereotipe dalam upacara adat dan sebagai deklarasi resmi bagi mereka untuk masuk ke dalam kelompok masyarakat

²² Pdt. J.S. Saragih, wawancara, Tarutung, 21 Januari 2024.

²³ Saragih, Lolo, dan Pranoto, “Allah sebagai Parsonduk,” 56.

²⁴ Damanik, *Agama, Perubahan Sosial dan Identitas Etnik*, v-vi.

adat, dan mendapat tugas sistem kekerabatan yang melekat di dalamnya. Perempuan dewasa yang mengenakan *bulang* sering disebut oleh suaminya sebagai *sinrumah* (istri satu rumah). Perempuan yang mampu melaksanakan status sosial sebagai *sinrumah* identik dengan fungsi sebagai *inang parsonduk bolon* (istri yang bertugas mempersiapkan makanan di rumah).²⁵ Dalam pakaian adat Simalungun, *bulang* seharusnya berpasangan dengan *gotong*²⁶ (perangkat pakaian adat bagi laki-laki), tetapi itu hanya berlaku pada acara pernikahan saja dan kesehariannya memiliki fungsi *parsonduk bolon*. Pemaknaan ulang fungsi *parsonduk bolon* ini sebenarnya tidak terbatas pada fungsi teknis saja tetapi lebih kepada makna ilahi yaitu sumber tenaga, kehidupan, dan keadilan. Keikhlasan *parsonduk* bangun pagi-pagi dan menyediakan makanan bagi suami dan anak-anaknya bertujuan untuk kebutuhan dasar tenaga dan hidup sebagai modal penting untuk mengusahakan keadilan. Posisi *parsonduk* ini sama seperti hakikat Allah yang memberikan kekuatan, hidup, dan keadilan dengan ikhlas.

Secara tradisional *bulang* tidak hanya penutup kepala perempuan yang diberikan oleh mertua kepada menantunya menurut pola adat saat pernikahan, melainkan pesan identitas keibuan dan kesucian. Rumah tangga mencapai harmonis jika antara *pargotong* dan *parsonduk bolon* memiliki sikap kesucian, menjunjung peran kesejajaran, dan saling memperlengkapi kelemahan. Menurut adat Simalungun, penyebutan perempuan adalah khusus bagi yang sudah menikah (berkeluarga)²⁷ dan dewasa,

²⁵ Saragih, Lolo, dan Pranoto, "Allah Sebagai Parsonduk," 56.

²⁶ Pasangan perangkat adat ini menekankan kesejajaran dalam peran rumah tangga. Tidak pernah diberikan *gotong* pada suami tanpa *bulang* pada istri. Dalam adat Simalungun nilai kesetaraan itu sudah terlihat, namun dalam pelaksanaan *gotong* lebih diunggulkan sebagai kepemimpinan. Bisa jadi karena pengaruh kolonialisme yang menjajah Simalungun dan masuknya sistem kerajaan di Simalungun terjadi hierarki sehingga superioritas kepemimpinan laki-laki lebih ditekankan.

²⁷ "Seorang perempuan, melalui upacara perkawinan, selain menjadi istri (*sinrumah*) dari suaminya (*pargotongni*), menantu (*parumaen*) dari mertuanya (*simatuani*), dan yang paling menentukan adalah menjadi 'ibu yang baru,' yang mendampingi sekaligus menggantikan peran ibu mertua apabila kelak meninggal dunia. Peran menjadi 'ibu yang baru' merupakan *corner stone* dan determinan perangkaian, pengikatan dan pengejalan kekerabatan dari lima pihak keluarga yang dipersatukan melalui upacara perkawinan. Setiap pihak keluarga, sebagai catatan, bukanlah terdiri atas satu keluarga saja, namun diisi kolektifitas keluarga. Masing-masing pihak keluarga, melalui proses perkawinan, menciptakan fungsi-fungsi sosial sebagai pemberi 'ibu yang baru', penerima 'ibu yang baru' dan kerabat 'ibu yang baru.' Kedudukan sebagai 'ibu yang baru' pada keluarga batih menjadi embrio pelembagaan fungsi-fungsi struktur yang lima, pada etnik Simalungun disebut *lima saodoran* (lima beriringan). Pelembagaan fungsi-fungsi, dengan demikian menjadi embrio struktur yang lima dan berbentuk segilima (pentagonal). Masing-masing unit struktur tidak

bukan pada perempuan remaja.²⁸ Ada 4 jenis *bulang* perempuan Simalungun, yaitu *bulang* “*sulappei* (*bulang* adat/pesta); *bulang teget* (*bulang* untuk pengantin); *bulang suyuk* (*bulang* pesta/usia tua); dan *bulang hurbu/salalu* (*bulang* harian).”²⁹ Menurut falsafah adat Simalungun, *bulang teget* digunakan perempuan Simalungun dan memberi pesan bahwa perempuan yang memakainya sudah menikah dan bersuami. Dalam semiotika, *bulang teget* menyimbolkan istri yang baik, hormat kepada suami, dan bermartabat. Ketika *bulang teget* dikenakan seorang perempuan Simalungun, posisinya di kepala harus lebih tinggi di sebelah kanan, yang berarti bahwa seorang isteri selalu menjunjung tinggi derajat suami yang ada di sampingnya. Ini adalah simbol tanggung jawab perempuan untuk menutupi kekurangan suaminya. Sementara, benang *bulang teget* yang berumbai dibuat berbaris terbuka. Posisinya sebelah kanan perempuan yang memakainya berada di sebelah suaminya saat mereka berdampingan. Filosofinya merupakan keterbukaan isteri terhadap suaminya dalam hal apapun.³⁰ Dalam acara adat pernikahan misalnya, ketika menyampaikan nasihat³¹ perempuan terlebih dahulu menyampaikan kata-kata nasihat dan diakhiri oleh suaminya. Kondisi ini menggambarkan bahwa perempuan diberikan ruang untuk menyuarakan pendapatnya. Walaupun demikian, ia harus terlebih dahulu mendapat persetujuan dari suaminya. Hal ini muncul dari seluruh kerabat keluarga yang selalu berpesan bahwa *bulang* memiliki akronim yaitu *babat na ulang* (banyak pantangan yang dijaga) sedangkan *gotong* sering diberi arti akronim *gogoh martonggo* (pendoa). Artinya, hubungan antara suami dan isteri selalu harmonis dengan mengedepankan penghargaan dan rasa kemanusiaan.

Bentuk stereotipe lain bagi kaum perempuan Simalungun adalah dalam hal pekerjaan. Mereka dianggap lemah, tidak mampu

hanya berkontribusi pada saat upacara tradisi mencakup ritus peralihan (*rites passage*), namun menjangkau seluruh aspek hidup selama proses hidup pada dunia sosial.” Damanik, “Mengekalkan Kekerabatan,” 2.

²⁸ Perempuan dalam budaya Simalungun memiliki kelompok tingkat kategori yaitu *dakdanak* (*boru*), *panak boru*, dan *parinangon/sinrumah* (ibu rumah tangga).

²⁹ Salsa Ovelia Putri, Maya Rifqi Nasution, dan Ewi Tania Apsela, “Makna Simbolik Bulang dan Gotong pada Etnis Simalungun,” *Jurnal Indonesia Sosial Teknologi*, Vol. 3, No. 10 (2022): 1045-1046, <https://doi.org/10.36418/jist.v3i10.511>.

³⁰ Anwar Saragih, “Ibu Iriana dan Bulang Simalungun,” KOMPASIANA, 17 Agustus 2019, diakses 20 Juni 2024, <https://www.kompasiana.com/anwar74552/5d5810cd0d8230578f4b1544/ibu-iriana-dan-bulang-simalungun>.

³¹ Ermina Waruwu et al., “Analisis Proses dan Nilai Hata-hata Mambere Podah dalam Perkawinan Adat Simalungun,” *SeBaSa: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, Vol. 2, No. 2 (2019): 141, <https://doi.org/10.29408/sbs.v2i2.1602>.

memimpin, dan hanya cocok untuk pekerjaan rumah tangga. Arsip kolonial (foto di Tanahjawa, Purbasaribu, Dologsilou, dll.) memperlihatkan bahwa stereotipe pekerjaan perempuan Simalungun identik dengan menenun kain dan tikar.³² Menenun kain dan tikar (*martonun*; *mambayu*) merupakan kegiatan yang hanya dapat dilakukan di sekitar rumah. Tugas *martonun* ini menjadi ciri khas di samping fungsi urusan domestik rumah tangga lainnya seperti menyiapkan kebutuhan pangan keluarga (*marmasaké*), mengasuh anak-anak, dan melayani (*makobasi*) kebutuhan keluarga lainnya. Tetapi, *martonun* bukanlah pekerjaan yang sederhana dan biasa-biasa saja. *Ulos* sebagai hasil *tonun* adalah mahakarya dan memiliki makna sakral dalam adat Simalungun.³³ Berkaitan dengan itu, Mellya Friska Gurusinga dan Nurwani mengemukakan bahwa gerak simbolik yang terdapat dalam “*tortor martonun*” memiliki makna kedisiplinan dan kesabaran dalam melakukan pekerjaan dari awal sampai selesai untuk memperoleh hasil yang maksimal. Simbol busana “*tortor martonun*” memperlihatkan keagungan dan kewibawaan perempuan Simalungun dalam melakukan suatu pekerjaan dan iringan musik sebagai simbol suasana ketenangan dan kedamaian dalam bertenenun.³⁴ *Martonun* bukanlah sekadar domestikasi tetapi mahakarya sakral yang mampu memberikan kehangatan yang berpengaruh kuat dalam masyarakat luas.

Perempuan Simalungun perantau berbeda dengan perempuan Simalungun konservatif yang tinggal di dalam komunitas primordial. Dalam hal pekerjaan tentu ada perbedaan dengan perempuan Simalungun diaspora. Mereka tidak hanya berperan sebagai sumber reproduksi, hal kekerabatan, dan hal kesuburan, melainkan juga mengusahakan berkah kehidupan dalam segala aspek.³⁵ Kecenderungan umum pada sistem patrilineal tidak berlaku dan membatasi aktivitas perempuan dalam segala aspek. Citra Girsang mengemukakan bahwa perempuan-perempuan *parombou* (berbuat jasa tenaga) di Desa Dolok Saribu semakin meningkat dilatarbelakangi faktor resistensi ekonomi. Pilihan *marombou* bertujuan untuk memperbaiki tingkat pendidikan bagi anak-anaknya. Mereka memprioritaskan tempat *parombouan* pada jenis tanaman yang memiliki harga jual yang tinggi dan sangat laris di pasaran.³⁶ Dengan demikian, kaum perempuan mampu

³² Damanik, “*Hion, Soja dan Tolugbalanga*,” 48.

³³ Ny. Tobing/br. Girsang, wawancara, Tarutung, 28 Januari 2024.

³⁴ Mellya Friska Gurusinga dan Nurwani Nurwani, “Tortor Martonun pada Masyarakat Simalungun: Kajian Simbol dan Makna,” *Gesture: Jurnal Seni Tari*, Vol. 11, No. 2 (2022): 91-101, <https://doi.org/10.24114/gest.v11i2.35317>.

³⁵ Damanik, “Patriarchy Canonization,” 218.

³⁶ Citra Girsang, Waston Malau, dan Ratih Baiduri, “Strategi Perempuan Parombou dalam Resistensi Kemiskinan di Desa Dolok Saribu

memenuhi biaya hidup keluarga dan biaya sekolah anak-anaknya. Doren Lestari Sagala, Mpeaty Nyorong, dan Endang Marianti mengemukakan bahwa faktor pendidikan, pengetahuan, dan faktor ekonomi berpengaruh secara signifikan pada kasus pernikahan perempuan pada usia dini. Terjadinya pernikahan dini cenderung didorong oleh faktor citra stereotipe yang ditanamkan pada mereka dan faktor ekonomi keluarga yang lemah.³⁷ Mereka memilih menikah di usia muda karena paradigma yang terbatas dan menerima mutlak fungsi perempuan pada area domestik. Rholand Muary dan Ferial A. Sembiring juga mengemukakan bahwa, karena faktor keterbatasan ekonomi pasca persalinan, perempuan memilih untuk melakukan praktik “*mandadang*” (menghangatkan tubuh melalui media sejenis api unggun) selama 1 bulan untuk mempercepat pemulihan perempuan pasca melahirkan.³⁸ Idealnya, ibu yang baru melahirkan harus mendapat perhatian intens dari suami dan keluarga. Keluarga dekat idealnya melibatkan tenaga medis demi kesehatan dan gizi ibu dan anak. Namun, karena kungkungan paradigma domestikasi dan struktur adat yang kaku mereka harus berlapang dada menjalani proses yang tidak manusiawi itu. Menurut hemat saya, fenomena ini merupakan bentuk dehumanisasi yang dijustifikasi oleh budaya. Di sisi lain mereka dianggap lemah tetapi kenyataannya mereka dipaksa tabah melakoni beban ganda (domestik-publik) yang melampaui standar manusiawi.³⁹ Mereka sabar, gigih, dan berjuang. Lebih tragis, kondisi ini malah berujung pada perbudakan pada istri oleh para suami. Bagi suami, penerapan fungsi ganda pada perempuan adalah wajar dan sangat relevan dalam menjaga dan memuliakan posisinya sebagai suami lingkungan keluarga dan kerabat.⁴⁰ Hal ini tidak boleh direspons dengan kewajaran dan pembiaran. Dalam

Kecamatan Dolok Pardamean Kabupaten Simalungun,” *Jurnal Antropologi Sumatera*, Vol. 18, No. 2 (2022): 82, <https://doi.org/10.24114/jas.v19i1.30469>.

³⁷ Doren Lestari Sagala, Mpeaty Nyorong, dan Endang Marianti, “Analisis Faktor yang Berpengaruh terhadap Pernikahan Dini Desa Balimbangan Kecamatan Tanah Jawa Kabupaten Simalungun,” *Miracle Journal*, Vol. 2, No. 1 (2022): 101, <https://doi.org/10.51771/mj.v2i1.243>.

³⁸ Rholand Muary dan Ferial Amelia Sembiring, “*Mandadang*: Kearifan Lokal Masyarakat Batak untuk Perempuan Pasca Melahirkan,” *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya*, Vol. 8, No. 1 (2022): 11, <https://doi.org/10.24114/antro.v8i1.32150>.

³⁹ Di beberapa kasus, perempuan menjalani fungsi ganda sebagai ayah dan sebagai ibu di rumah tangga. Tugas dan tanggung jawab perempuan sebagai seorang ibu rumah tangga dalam masyarakat patriarkal ditetapkan dan dinilai sebagai kualitas ke-ibuan-nya. Sebagai ayah, mereka bekerja sebagaimana laki-laki di di ladang, di pasar, dan di dunia usaha. Dengan demikian, peran seorang perempuan dalam budaya Simalungun sangat strategis dalam masa depan rumah tangga. Mungkin faktor itulah yang dijadikan pertimbangan untuk mengurangi keterlibatan kaum perempuan dalam jawatan pelayanan gereja GKPS.

⁴⁰ Ny. Saragih/br. Sitorus, wawancara, Tarutung, 28 Januari 2014.

hidup sehari-hari mereka tertindas, diklaim lemah, dan atas tuntutan hukum adat serta ekonomi keluarga mereka terus bekerja keras. Kaum perempuan harus dibebaskan. Gereja menjadi garis terdepan untuk memahami, mendampingi, dan membawa kaum perempuan keluar dari ketidaksadaran kolektif mereka.

Demikian juga dalam pembagian harta warisan, pihak anak perempuan memperoleh hak yang berbeda dari anak laki-laki. Pembagian harta warisan ini juga dipengaruhi oleh stereotipe yang mengandung makna ketidakadilan dan ketidakpuasan dalam sistem kekerabatan patrilineal.⁴¹ Hal ini disebabkan oleh pandangan stereotipe dan simbol yang dipahami bahwa kaum perempuan yang sudah menikah dan menjadi pengikut suaminya disebut sebagai *parinangon ni balak* (istri suaminya). Walaupun demikian, hal ini berbeda dengan prinsip beberapa masyarakat Simalungun diaspora yang merantau. Pola pikir mereka sudah lebih maju dan mulai menerapkan prinsip kesamaan hak antara anak laki-laki dan hal anak perempuan dalam pembagian warisan. Prinsip ini sering disebut dengan istilah “*si sada anak dan si sada boru*” (anak laki-laki dan anak perempuan haknya sama saja). Tetapi pemahaman itu hanya bagi sekelompok orang saja dan tidak merata dalam tatanan sosial masyarakat Simalungun.

Sepanjang perkembangan sejarah, keberadaan dan kemajuan kekristenan terus-menerus dihubungkan dengan budaya dan fantasinya yang selalu bersinggungan dengan konteks. GKPS sebagai rumah bersama penting menafsir ulang stereotipe perempuan sebagai *parsonduk*, *parbulang*, *sinrumah*, dan *paboru* dari sisi kemampuan dan kontribusi mereka dalam mengelola organisasi GKPS yang berkembang. Bukankah rumah tangga itu maju bersama-sama dengan keberadaan *parsonduk* yang diperankan oleh *sinrumah*? Bukankah fungsi mengatur keperluan dapur (*parsonduk*) sangat penting? Segala aktivitas sehari-hari dimulai dari dapur untuk persediaan makanan dan bekal tenaga dalam bekerja. Dapur bukanlah simbol inferioritas melainkan sesuatu yang sakral, seperti pusat kehidupan, kesehatan, dan kekuatan dari keikhlasan *parsonduk bolon* mendatangkan kehangatan, kehidupan, dan keharmonisan bagi semua penghuni rumah itu. Demikian juga dalam hal menenun. Menenun kain bukan sebatas urusan domestik tetapi tentang perlindungan, kehangatan, dan keharmonisan bagi suhu tubuh dalam berbagai pergantian musim. *Martonun* adalah model kesabaran, kegigihan, dan keindahan. Banyak karya legendaris dari karya tangan *partonun*. Dengan demikian, makna

⁴¹ Noviza Khairina Wijaya, “Kedudukan Anak Perempuan dalam Hukum Waris Adat Simalungun dalam Pembagian Warisan (Studi di Kecamatan Pematang Raya Kabupaten Simalungun)” (skripsi, Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, Medan, 2021), vi.

baru ini sebagai tawaran konstruktif pengakuan bagi gereja yang masih menggunakan prinsip patriarki untuk jujur dan terbuka, agar rasa kemanusiaan terbangun demi kasih dan kehidupan yang berkeadilan.

Simbol-Simbol yang Melekat pada *Paboru*

Reposisi premis *Tolu Sabundulan* dan *Lima Saodoran* (TSLs) dalam adat Simalungun adalah uraian penting pada bagian ini. Terdapat tiga golongan (*tolu sabundulan*) yang terdiri atas *tondong* (kerabat istri), *sanina* (kerabat satu keturunan/marga), *panak boru* (saudara ipar) dan lima unit struktur dan ekspresi budaya terpadu yang dikenal sebagai “*lima saodoran*.” Tiga golongan ini harus berdiri sejajar dan seimbang supaya tujuan bersama dapat berjalan dengan baik. Jika salah satu saja tidak ada, maka akan ada ketimpangan dan acara adat pun tidak akan terlaksana dalam pesta adat Simalungun.⁴² Lima kelompok kekerabatan terdiri dari *subut* (orang yang punya pesta), *tondong* (kerabat laki-laki dari pihak ibu; abang/ kakak/adik istri), *paboru* (pihak perempuan), *tondong ni tongdong* (paman dari istri), dan *anak boru jabu/mintori* (kelompok keluarga dari suami saudara perempuan dan ipar-iparnya atau suami istri dari *panogolan*). Sebuah acara adat keluarga inti hanya dapat berjalan dengan harmonis jika didukung oleh keberfungsian unit-unit sosial yang dikandungnya, seperti yang ditunjukkan dalam pemikiran tentang struktur *lima saodoran* (lima beriringan).⁴³ *Lima saodoran* ini memiliki pesan bahwa keberadaan masing-masing klan dimaknai berdasarkan fungsi mereka yang sudah ditetapkan menurut adatnya.

Menurut sistem kekerabatan TSLs, klan perempuan disebut sebagai *paboru*. Kelompok ini memiliki fungsi sebagai sumber tenaga dan penanggung jawab kerja adat. Dalam diskusi bersama Pdt. J.S. Saragih, *boru* berperan sebagai *parhobas* (melayani acara adat) dan penanggung jawab pelaksanaan kegiatan adat. Tanggung jawab acara adat dibebankan pada kaum perempuan (istri *paboru*).⁴⁴ Mulai dari persiapan, pelaksanaan, dan penutupan yang memegang adalah pihak *paboru*. Fungsi *paboru* dalam struktur *lima saodoran* identik dengan hal domestik yaitu mempersiapkan makanan bagi semua peserta acara sampai pada penutupan acara adat. Dalam kegiatan musyawarah perencanaan kerja adat, suara *paboru* selalu diwakili oleh laki-laki (suami *boru*) bersama-sama dengan masyarakat setempat. Dengan demikian, suara perempuan tidak pernah disuarakan dan muncul dalam perencanaan pelaksanaan adat (*tonggo raja*). Setelah musyawarah adat selesai, pihak *subut* memberi perintah dengan cara adat yaitu menyampaikan *demban surub-surub* atau *padalan batu demban* (daun

⁴² Pdt. J.S. Saragih, wawancara.

⁴³ Damanik, “Mengekalkan Kekerabatan,” 23.

⁴⁴ Pdt. J.S. Saragih, wawancara.

sirih, tembakau, gambir, dan sejumlah uang disusun dalam piring dan ditutup dengan daun pisang) kepada pihak *paboru* sebagai cara adat untuk mempercayakan segala tugas dan tanggung jawab adat kepada pihak *paboru*. Setelah acara pesta selesai, pihak *tondong* datang ke pihak *paboru* untuk memberikan rasa penghargaan atas tanggung jawab pihak *paboru* dalam rangkaian acara adat berjalan dengan baik.⁴⁵ Apa pun pagelaran adat Simalungun yang sedang berlangsung, kedudukan TSLS selalu hadir dan masing-masing klan memiliki peran sesuai mandat hukum adat.

Paboru memiliki peran yang penting dalam suksesi acara adat. Meskipun *paboru* selalu tampil di belakang layar sebagai “*parbobas*” (yang bertugas dan bertanggung jawab sebagai juru masak dan juru hidang dalam kegiatan pesta), wajah dan wibawa acara adat itu terletak pada bagaimana kuantitas dan kualitas pelayanan *paboru* seperti ketersediaan makanan dan kepuasan para tamu undangan.⁴⁶ Dengan demikian, dalam berbagai ritual adat seperti pernikahan (*marhajabuan*), keberhasilan acara adat yang digelar bergantung pada perhatian dan ketulusan *paboru* dalam melakukan tugasnya. Tugas yang diemban *paboru* wajib disambut dengan pemaknaan kebaikan dan rasa syukur, tidak hanya sekadar sebagai kewajiban peran yang melekat yang harus ditunaikan atas dasar tuntutan adat yang berlaku. Karena itu, mitos yang mengatakan bahwa “rejekinya akan bertambah-tambah jika hormat dan memuliakan *tondong*” sebenarnya sudah bertentangan dengan Firman Tuhan.⁴⁷ Artinya, tidak tepat bila berkat kepada klan *paboru* ditentukan dari bagaimana mereka menghormati *tondong*-nya. Berkat bagi siapa pun berasal dari Allah dalam segala otoritas-Nya. *Tondong* harus *elek marboru* (membujuk pihak *boru*-nya). *Elek marboru* berarti klan *tondong* harus pandai meyakinkan *paboru* baik dari segi perkataan maupun perbuatan, karena *boru* adalah kekuatan dan ia berhak menyampaikan gagasan acara adat di Simalungun.⁴⁸ Dengan demikian, menurut saya keharmonisan, kerjasama, dan tindakan saling menolong adalah pesan teologis dari sistem TSLS yang dapat disuarakan. Tidak ada yang paling dihormati dan dibebankan dalam tanggung jawab adat. Semua saling bergotong-royong untuk membangun wibawa dan marwah adat yang dijunjung.

Falsafah “*Habonaron do Bona, Hajungkaton do Sapata*” (kebenaran adalah pangkat, kejahatan mendatangkan musibah) turut membentuk prinsip hidup dan penilaian makna simbol

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ *Kamus Bahasa Simalungun-Indonesia*, ed. ke-2, s.v. “*hobas*.”

⁴⁷ Pdt. J. S. Saragih, wawancara.

⁴⁸ Ruth Hertami Dyah Nugrahaningsih, “Tor-Tor dalam Perkahwinan (Marhajabuan): Kajian terhadap Nilai dan Norma dalam Struktur Sosial Masyarakat Simalungun” (disertasi, Universiti Sains Malaysia, 2017), 161.

terhadap perempuan Simalungun. Artinya, kebenaran diukur dari ketaatan pada perintah adat dan pusat dari kehidupan berasal dari hal yang benar-benar patuh pada adat. Posisi benar pihak *paboru* dipahami dalam perilaku hormat secara kaku kepada *tondong* dalam acara pesta dan dalam kehidupan sehari-hari. Masyarakat Simalungun meyakini bahwa orang yang tidak memegang teguh prinsip falsafah tersebut akan mendapat bencana. Berkaitan dengan hal tersebut, Hisama Saragih et al. mengatakan bahwa “falsafah tersebut juga membentuk pola pikir masyarakat Simalungun saat mengambil keputusan dan selalu melibatkan *klan paboru*.”⁴⁹ Mereka selalu menjadi garis terdepan dalam menyelesaikan masalah.⁵⁰ Jika tidak ada jalan keluar maka pihak *sanina* yang turun tangan dan berujung pada apa yang diputuskan pihak *tondong*. Artinya, hubungan *paboru* dalam kekerabatan TSLS selalu memiliki peran dan fungsi yang sangat penting dalam menyukseskan sebuah kegiatan adat Simalungun.

Simbol klan perempuan sebagai *parbobas* dan *sitatang borja* menjadi wadah bagi mereka untuk tampil di ruang publik. Menurut Damanik, pengelompokan status simbol sosial menginspirasi perempuan untuk tampil di ruang publik.⁵¹ Walaupun polanya patrilineal, struktur sosialnya berbentuk segitiga (*tolu sabundulan*) dan segi lima (*lima saodoran*) yang sangat dihormati, akan tetapi pola ini membatasi perempuan untuk maju karena selalu dibingkai dalam pola-pola tersebut.⁵² Bagi masyarakat Simalungun, posisi *boru* berfungsi sebagai pendamai bagi konflik sosial dan kekerabatan.⁵³ Sehubungan dengan hal ini, menurut Damanik perempuan adalah sumber daya yang memberi kehidupan dan berkah dari ibu kepada keluarga inti, *sanina*, dan *singgab* di masyarakat (*boru*).⁵⁴

Klan perempuan sebagai *paboru* dalam TSLS memiliki peranan yang tidak biasa-biasa saja. Pihak *paboru* bertanggung jawab untuk merencanakan proses acara adat, memastikan semuanya berjalan dengan baik, dan memenuhi kebutuhan semua tamu undangan. Walaupun sistem kekerabatan *tolu sabundulan* pasti memiliki fungsi dan tanggung jawab perannya masing-masing, tanggung jawab paling besar berada di pundak *paboru*. Meskipun masing-masing klan *tolu sabundulan* melaksanakan fungsi yang berbeda, ketiganya tidak dapat berdiri sendiri karena mereka harus saling menyeimbangkan karena masing-masing saling

⁴⁹ Hisarma Saragih et al., *Patunggun Adat Simalungun: Penyusunan dan Penyempurnaan Buku Adat Simalungun* (Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020), 18.

⁵⁰ Erond Litno Damanik, “Dispute Resolution: Pentagonal Relationships in the Simalungun Ethnic Group” *Asia-Pacific Social Science Review*, Vol. 21, No. 1 (2021): 254.

⁵¹ Damanik, “Patriarchy Canonization,” 209.

⁵² St. Erni Saragih/Ny. Sihaloho, wawancara, Tarutung, 28 Januari 2024.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Damanik, “Mengekalkan Kekerabatan,” 13.

membutuhkan.⁵⁵ Setiap peran akan diapresiasi *subut* dengan pertunjukan tarian karena melakukan bagian mereka dengan baik di akhir acara adat. Sebuah petuah Simalungun berbunyi, “*Bani boru ningon elek/pandei do, ai boru do basikah ni jabu diri. Ningon pandei diri mangeleksi baik mahitei sabap appa pambaen*” (*Boru* adalah pilar rumah tangga. *Tondong* harus bijak membujuk mereka lewat kata-kata dan perbuatan). Dengan demikian, penghormatan kepada pihak *paboru* yang sarat dengan domestikasi tidak tepat lagi karena mengandung pesan perendahan dan perbudakan. Dalam kedudukan tersebut, fungsi ganda perempuan perlu dimaknai ulang secara sistematis dan terstruktur. Oleh sebab itu, apresiasi teologis terhadap kesabaran dan kedisiplinan klan *paboru* adalah melihatnya sebagai sebuah keagungan. Peran *paboru* dalam sistem kekerabatan TSLS identik dengan beberapa peristiwa di dalam Alkitab: Allah bertindak menyediakan makanan bagi bangsa Israel ketika berada diperjalanan menuju Kanaan (Kel. 16:1-36; Bil. 11:7-9; Yos. 5:10-12), Yesus membuat mujizat lima roti dan dua ikan sebagai makanan bagi orang banyak (Mat. 14:15-21; Mrk. 6:35-44; Yoh. 6:5-15), Yesus menyediakan anggur terbaik dalam perayaan pernikahan di Kana (Yoh. 2:1-11), dan Yesus melayani meja makan dengan roti dan anggur pada saat sebelum Ia ditangkap (Mat. 26:17-29; Mrk. 14:12-25).

Ada dua simbol yang melekat pada fungsi *paboru* dalam sistem kekerabatan TSLS yaitu sebagai *pangalopan gogob* (sumber daya/tenaga) dan *sitatang horja* (penanggung jawab kerja dan penyedia hidangan makanan). Kedua fungsi ini melegitimasi bahwa perempuan selalu bersinggungan dengan urusan keringat dan domestik.⁵⁶ Setiap wilayah dan kelompok masyarakat adat yang tersebar di wilayah Simalungun memang tentunya memiliki pemaknaan simbol dan mitos yang berbeda-beda bagi *paboru*. Walaupun kehadiran gereja dalam aspek ajaran menentang banyak mitos-mitos yang berasal dari leluhur-sesepuh, sebagian daerah primordial di Simalungun masih menjaga dan melestarikan mitos tersebut secara turun-temurun. Bahkan, mitos yang terkait dengan prinsip dan praktik subordinasi kaum perempuan masih langgeng dan bahkan dijadikan referensi khotbah sebagai teladan pelayanan gereja. Teologi seperti ini terjadi dalam kebutuhan konteks yang berkelindan dengan mitos serta memperkuat budaya patriarkal. Paul Tillich pernah berpendapat bahwa kekristenan selalu bersinggungan dengan kemajuan umat manusia yang ketat dalam hal sosial, mental, dan humanistik.⁵⁷ Berdasarkan pendapat Tillich

⁵⁵ Pdt. Darwita Purba, wawancara via Zoom.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 3 (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1963), 293-294.

tersebut, mungkin gereja sedang menempatkan diri untuk memilih mempertahankan tradisi konteks dibanding membuka peluang-peluang perubahan yang mendatangkan masalah yang akan terjadi di hadapan mereka. Hal ini harus dipertimbangkan lagi sebab persoalan sudah bergerak kepada isu kemanusiaan dan keadilan. Jemaat yang merdeka secara struktur adat adalah mereka yang memperoleh hak-hak keadilan dan pengakuan atas kemanusiaan mereka dalam hidup sehari-hari.

Dalam tatanan TSLS, simbol *pangalopan gogoh atau sitatang horja* selaras dengan *parsonduk* yang melekat pada perempuan Simalungun. Namun, faktanya perempuan tidak hanya melakoni peran sebagai sumber reproduksi, kekerabatan, dan kesuburan melainkan juga menjadi berkah kehidupan dalam segala aspek. Perempuan banyak memilih menjadi pendoa bagi keluarganya. Rumah tangga cenderung runtuh jika menganggap perempuan tidak bijaksana. Bagaimana mungkin perempuan yang tidak bijak mampu menutupi kekurangan suaminya? Oleh sebab itu, di Simalungun dan Toba, kematian istri adalah awal kehancuran rumah tangga (*toppas tataring*).⁵⁸ Kecenderungan umum sistem patrilineal adalah ia tidak membatasi aktivitas perempuan dalam segala aspek. Mereka sering terlibat sebagai “kepala rumah tangga,” pengendali adat, manajer pertanian, pemimpin gereja, atau pembawa damai. Banyak perempuan bekerja sebagai tukang parkir, sopir taksi, dan sistem transportasi umum lainnya, termasuk online. Sebaliknya di Simalungun, Karo, dan Pakpak, beberapa laki-laki menjadi *babysitter* ketika istrinya bekerja. Di pusat-pusat pasar, perempuan lebih aktif sebagai pedagang (*perengge-rengge*). Mereka yang telah kehilangan suami (*mabalu*) lebih memilih menjadi janda dan berjuang sendiri untuk stabilitas ekonomi dan pendidikan anak-anak mereka.⁵⁹ Perempuan juga memiliki beban kerja dan tanggung jawab yang signifikan dalam mengendalikan keluarga inti dan keluarga besar. Dengan demikian, reposisi inferioritas perempuan adalah keniscayaan. Mereka sudah banyak melakukan resistansi dan ekspansi bahkan kadang-kadang melakoni peran yang multifungsi.

Emansipasi Perempuan Simalungun

Emansipasi perempuan merupakan usaha untuk melepaskan diri dari pembungkaman peran oleh sistem kekerabatan untuk tujuan kesetaraan dan kebebasan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Emansipasi perempuan pada uraian ini adalah

⁵⁸ Pdt. Darwita Purba, wawancara via Zoom.

⁵⁹ Bandingkan dengan hasil penelitian Neila Susanti, “Peran Ekonomi Wanita dan Kesetaraan Gender dalam Budaya Karo,” *JG.SIMS: Journal of Gender and Social Inclusion in Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2 (2020): 52-69, <http://repository.uinsu.ac.id/10743/>.

sebuah fakta pengakuan bahwa kaum perempuan turut berpartisipasi dalam berdirinya GKPS secara umum. Menurut Darwita Purba, pergerakan feminis di GKPS masih dalam tatanan individu dan belum menjadi prioritas lembaga. Beberapa pendeta GKPS yang pernah menyuarakannya adalah alm. Pdt. Enida Girsang, Pdt. Jusni Saragih, Pdt. Darwita Purba, dan Pdt. Martin Lukito Sinaga.⁶⁰ Secara khusus, konteks GKPS Tarutung, ada banyak emansipasi nyata oleh perempuan walaupun dalam kisah sejarah yang tidak tertulis dengan apik karena prinsip patriarki yang mendominasi. Salah satunya adalah ketika merintis pos penginjilan GKPS di Sipoholon, di mana kaum perempuan bergotong-royong berperan mengambil pasir di Aek Sigeaon Tarutung untuk bahan membuat lantai dan turut mengantar bahan bangunan.⁶¹ Mereka melibatkan diri dalam ranah domestik dan bahkan melampaui peran laki-laki. Pada akhirnya karya mereka berbuah dan GKPS Tarutung kini menjadi resort dan terdiri dari 3 gereja pagaran yaitu di Siborong-borong, Dolok Sanggul, dan Balige.

Berdirinya GKPS secara umum mencapai klimaks pada tahun 1963 sebagai penguat identitas etnis Simalungun (*basimalungunon*). Ada beberapa momentum penting sebagai catatan sejarah sebelum lahirnya GKPS, yaitu tahun 1903 yang merupakan awal dari kehadiran Zending RMG (Jerman) di Pematang Raya dan tahun 1907 wilayah Simalungun di mana gereja diserahkan kepada kolonial Belanda. Namun, tahun 1928 timbul kesadaran-kesadaran etnis Simalungun yang ditandai dengan perayaan *basimalungunon* di Pematang Raya. Pada tahun 1953 Simalungun mengakui sebuah wilayah dalam kelembagaan gereja Batak dengan nama HKBPS, dan 1963 adalah puncak penguatan identitas etnis Simalungun dengan diresmikannya GKPS.⁶² Damanik mengemukakan bahwa gereja-gereja dengan latar belakang kesukuan sadar akan bahaya eksklusivisme dan teritorialisme yang selalu mengancam kehidupan gereja. Kekayaan yang ada di dalam gereja seperti semangat mandiri, kebutuhan untuk sejajar dengan orang lain, dan kebutuhan untuk merdeka menjadi visi bersama supaya dapat mengarah pada bagaimana hidup secara harmonis. Hal ini adalah tugas utama gereja dan telah ditugaskan untuk menangani di dunia ini.⁶³

⁶⁰ Pdt. Darwita Purba, wawancara via Zoom. Pendapat ini terbatas pada pengetahuan subjektif dan masih berpeluang ada suara-suara dari yang tidak disebutkan.

⁶¹ Ny. Saragih/br. Sitorus, wawancara.

⁶² Hisarma Saragih et al., "The Struggle of Batak Simalungun for Their Identity in Church Organization in Simalungun, Medan, Indonesia," *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, Vol. 29, No. 6 (2019): 693-704, <https://doi.org/10.1080/10911359.2019.1590888>.

⁶³ Jubir Raplan Hutaauruk, "Die Batakkirche Vor Ihrer Unabhängigkeit (1899-1942). Probleme Der Kirchlichen Unabhängigkeit Angesichts Der

Damanik kemudian menandakan bahwa tren ini disambut baik oleh masyarakat Simalungun dan baginya tidak mengherankan jika banyak perempuan di Sumatera Utara yang terdaftar sebagai pengurus partai politik, legislatif, dan anggota eksekutif.

Dalam Tata Gereja GKPS secara khusus peraturan Seksi Inang GKPS pasal 1 tahun 2020 terkait fungsi perempuan di gereja GKPS, tertulis bahwa, "Seksi Inang dibentuk dengan tujuan yaitu meningkatkan spiritualitas dan pemberdayaan warganya agar lebih berperan serta dalam keluarga, gereja, masyarakat, dan negara."⁶⁴ Kaum perempuan memiliki andil strategis dalam peningkatan spiritualitas warga jemaat. Tetapi, pada kenyataannya, pelaksanaannya tidaklah demikian. Kaum perempuan tidak diberi ruang untuk mengemukakan teologi yang mereka miliki dalam pelayanan di gereja dan masyarakat adat. Pada tataran kepemimpinan, pemilihan dan penetapan Praeses sekurang-kurangnya 3 (tiga) dari seluruh Praeses yang ditetapkan harus perempuan.⁶⁵ Jemaat kategorial paling aktif berkegiatan gereja adalah seksi inang. Seksi inang GKPS Tarutung mayoritas berprofesi sebagai Aparatur Sipil Negara dalam bidang pendidikan, kesehatan, dan pegawai pemerintah daerah. Ketika ibadah setiap hari Minggu seksi *parinangon* selalu menampilkan paduan suara (*keoor*) lebih rutin dibanding kaum *parbapaon*. Kelompok *parinangon* ini jugalah yang termasuk disiplin melakukan pertemuan ibadah setiap hari Kamis.⁶⁶ Walaupun demikian, belum pernah kaum perempuan menjadi Pimpinan Majelis Jemaat (*vorhanger*) dan sampai hari ini hanya dua orang penatua perempuan di GKPS Tarutung.⁶⁷ St. E. Saragih berpendapat bahwa peluang menjadi penatua ditentukan dan dipengaruhi oleh struktur patriarki adat masyarakat Simalungun. Ia juga mengakui bahwa pembacaan Alkitab yang menandakan bahwa *Naibata Bapa* adalah laki-laki turut menjustifikasi bahwa realitas kepenatuaan yang didominasi oleh laki-laki adalah sebuah hal yang alkitabiah.⁶⁸ Dalam hal ini, Mary Daly menggarisbawahi bahwa keyakinan Yudaisme dan Kristen didasarkan pada fakta bahwa "Tuhan adalah laki-laki dan laki-laki adalah Tuhan."⁶⁹ Laki-laki sebagai representasi Allah ini dicatat dan diatur di setiap institusi gereja (yayasan) berdasarkan pembacaan dan penelitian mereka terhadap "Kitab Suci." Sebagai alternatif, Elisabeth Schüssler Fiorenza menawarkan teologi

Problematik von Mission, Kolonialismus Und Nationalismus" (D.Th. dissertation, Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, 1980), 8.

⁶⁴ Kantor Pusat GKPS, *Tata Gereja GKPS* (n.p.: 2020).

⁶⁵ *Ibid.*, 43.

⁶⁶ St. R Saragih/Ny. Silitongah, wawancara, Tarutung, 28 Januari 2024

⁶⁷ St. A. Purba, wawancara.

⁶⁸ St. Erni Saragih/Ny. Sihaloho, wawancara.

⁶⁹ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 19. Terjemahan bebas dari penulis.

feminis yang berpusat pada Yesus. Dia berpendapat bahwa Yesus adalah model pembebasan bagi perempuan dan orang-orang tertindas. Yesus menunjukkan kasih Allah yang tidak memihak dan inklusif.⁷⁰ Fiorenza juga menggunakan metafora feminin untuk menggambarkan Allah. Dia menyebut Allah sebagai “ibu yang melahirkan kehidupan dan sumber kekuatan serta pembebasan.”⁷¹ Demikian juga Kwok Pui-lan yang mengkritik teologi patriarkal. Dia berpendapat bahwa teologi patriarkal telah memarginalisasi perempuan dan melegitimasi penindasan terhadap perempuan. Dia mendorong para teolog feminis untuk mengembangkan teologi yang lebih inklusif dan adil bagi perempuan.⁷² Semangat ini muncul karena faktor perkembangan sosial yang mendorong munculnya imajinasi-imajinasi yang baru. Demikian juga dengan perempuan di GKPS Tarutung. Masing-masing mereka dalam karier profesional maupun sebagai ibu rumah tangga terlibat aktif dalam kegiatan-kegiatan GKPS Tarutung. Stereotipe perempuan tidak relevan dalam konteks *parinangon* GKPS Tarutung sebab mereka memiliki peran penting dalam rumah tangga, gereja, dan masyarakat Tapanuli Utara.

Paradigma Martin Luther dan John Calvin juga memengaruhi filosofi agama zending RMG yang berakar dalam sejarah GKPS. Konstruksi, desain jemaat, pendapat otoritatif, sakramen, dan adat-istiadat gereja induk dibawa dan langsung didirikan di ladang misi dan ditandai sebagai budaya “Kristen.” Adat ini memenuhi desain feodalistik kelompok masyarakat Simalungun dan budaya Simalungun yang menekankan laki-laki sebagai pengangkut kerabat suku. Kerja sama perempuan dalam administrasi di GKPS tidak hanya terhambat oleh batas-batas filosofis dan sosial, tetapi juga oleh alasan yang masuk akal, misalnya, perempuan ditelantarkan di sekolah dan disebut lemah, emosional, dan kurang logis. Cendekiawan dan aktivis perempuan mengkritik pemahaman bahwa Yudaisme dan Kristen adalah agama-agama eksklusif yang terbuka pada imajinasi yang menopang prevalensi superioritas laki-laki atas perempuan. Tatanan patrilineal ini masih diperkuat oleh budaya patriarki dalam agama dan adat. Meskipun perempuan sudah memiliki kualifikasi pendidikan, mobilitas sosial mereka masih terbatas pada arena domestik. Perempuan dengan gelar teologi, misalnya, tidak diterima sebagai pendeta di gereja-gereja suku. Namun, pada tahun 1982,

⁷⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1994).

⁷¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (New York: Orbis Books, 2001).

⁷² Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

Gereja Kristen Batak Protestan (HKBP) menerima empat pendeta perempuan. Pada tahun 1984, Minaria Sumbayak, teolog perempuan pertama dari Simalungun, alumnus Sekolah Tinggi Teologi Jakarta pada tahun 1959, diterima sebagai pendeta.⁷³ Dengan demikian, keterlibatan kaum perempuan tidak pernah lepas dari sejarah terpisahnya HKBP ke HKBPS.

Kesimpulan

Pandangan patriarki di tubuh GKPS penting untuk didekonstruksi sekaligus direkonstruksi demi alasan kemanusiaan dan kemajuan. Salah satu aspek yang saya simpulkan terkait dengan pandangan stereotipe perempuan dalam adat Simalungun yaitu perempuan dalam TSLS sebagai *paboru* tidak terbatas pada fungsi domestik semata. *Parsonduk*, *parbulang*, *sinrumah*, dan *paboru* adalah peran sakral perempuan dalam kemanusiaan. Ia memiliki fungsi pemberi energi, kehidupan, keadilan, kesehatan, dan keharmonisan. Makna ini menjadi tawaran penting yang dapat menyempurnakan fungsi adat dalam tujuan kemanusiaan yang beradab. Pesan transformatif dan pesan primordial harus saling mengkritik dan memberi solusi untuk perikemanusiaan dan keadilan. Simbol-simbol seperti *pangalopan gogob* dan *sitatang horja* pada TSLS tidak lagi menempatkan perempuan pada posisi yang terbatas. Sebab, Allah yang meng-ibu adalah Allah sumber kehidupan, sumber kekuatan, dan penjamin keberlangsungan hidup ciptaan-Nya.

Masuknya misi penginjilan di Simalungun, tingkat pendidikan yang semakin tinggi, dan munculnya teolog-teolog perempuan menjadi elemen penting bagi pemaknaan baru kaum perempuan Simalungun. Pola pikir terbuka yang melibatkan kaum teolog perempuan dalam membangun dan merumuskan konsep teologi GKPS akan menghasilkan teologi yang teduh, berperasaan, dan berbelas kasih. Akar penyebab pengesampingan potensi dan emansipasi terhadap kaum perempuan dalam dinamika pelayanan gereja GKPS adalah kekeliruan konstruksi teologinya yang tetap dipertahankan. Kekeliruan ini mungkin disebabkan oleh faktor internal dan eksternal, sehingga perlu ada penelitian lanjutan tentang topik ini. Secara umum, faktor internal dapat dilihat dari melihat sumber daya manusia (SDM) yang cenderung eksklusif dan tidak terbuka pada perubahan-perubahan dengan alasan mematuhi hukum adat. Dengan demikian, saran penelitian selanjutnya adalah pembacaan Alkitab yang terbuka dengan model hermeneutik feminis sebagai upaya keterbukaan dalam metode berteologi. Dalam pemikiran ini mungkin cara membaca dan menafsir Alkitab harus ditransformasi. Pembacaan feminis terhadap *Bible* dapat menjadi upaya mencairkan kentalnya dan melekatnya budaya

⁷³ Damanik, "Patriarchy Canonization," 7.

sebagai upaya aktualisasi diri dalam masyarakat adat. Sedangkan faktor eksternalnya adalah keterikatan pada badan zending yang mensponsori lembaga GKPS.

Dalam upaya mewujudkan teologi secara mandiri, GKPS tidak boleh menutup diri atas realitas budaya patriarki yang kuat dan dilegitimasi dalam pembacaan Alkitab produk androsentris. Terkait dengan ini Stephen Bevans pernah mencermati bahwa injil harus diterjemahkan ke dalam budaya jemaat. Diterjemahkan bukan berarti bahwa budaya harus mengalah sebab tidak mengandung nilai luhur, tetapi jemaat harus dibangun kesadaran untuk mengakui kebaikan dalam diri dan budayanya.⁷⁴ Dengan kesadaran itu ada titik temu antara pesan Allah di dalam *Bible* Simalungun dan pesan Allah yang egaliter. Untuk itu perlu ada dialog timbal balik antara bahasa Bible, adat, dan perempuan untuk mewujudkan teologi GKPS yang mandiri.

Tentang Penulis

Erman Sepniagus Saragih adalah Ketua Program Studi Sarjana Teologi, Fakultas Ilmu Teologi, Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Tarutung. Ia menjadi dosen tetap IAKN Tarutung sejak tahun 2015. Bidang ilmu yang diampu adalah studi Perjanjian Baru, teologi konstruktif, dan teologi kontekstual. Ia juga melayani di Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) Tarutung sebagai katekis remaja dan pemuda.

Daftar Pustaka

- Bevans, Stephen B. *Essays in Contextual Theology*. Leiden: Brill, 2018.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Damanik, Erond L. *Agama, Perubahan Sosial dan Identitas Etnik: Moralitas Agama dan Kultural di Simalungun*. Medan: Simetri Institute, 2017.
- _____. "Dispute Resolution: Pentagonal Relationships in the Simalungun Ethnic Group." *Asia-Pacific Social Science Review*, Vol. 21, No. 1 (2021): 213-225.
- _____. "Hiou, Soja dan Tolugbalanga: Narasi Foto Penampilan Elitis pada Busana Tradisional Simalungun." *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 21, No. 1 (2019): 41-58. <https://doi.org/10.14203/jmb.v21i1.800>.
- _____. "Patriarchy Canonization: Comparing Women's Political Participation in Matrilineal and Patrilineal Orders in

⁷⁴ Stephen B. Bevans, *Essays in Contextual Theology* (Leiden: Brill, 2018), 9.

- Sumatra, Indonesia.” *JPPUMA: Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik Universitas Medan Area*, Vol. 9, No. 2 (2021): 208-223. <https://doi.org/10.31289/jppuma.v9i2.5660>.
- _____. “Mengekalkan Kekerabatan: Struktur *Lima Saodoran* pada Upacaya Perkawinan Etnik Simalungun.” *WALASUJI*, Vol. 11, No. 1 (2020): 1-28.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 1994.
- _____. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. New York: Orbis Books, 2001.
- Girsang, Citra, Waston Malau, dan Ratih Baiduri. “Strategi Perempuan Parombou dalam Resistensi Kemiskinan di Desa Dolok Saribu Kecamatan Dolok Pardamean Kabupaten Simalungun.” *Jurnal Antropologi Sumatera*, Vol. 18, No. 2 (2022): 82-92. <https://doi.org/10.24114/jas.v19i1.30469>.
- Gurusinga, Mellya Friska, dan Nurwani Nurwani. “Tortor Martonun Pada Masyarakat Simalungun: Kajian Simbol dan Makna.” *Gesture: Jurnal Seni Tari*, Vol. 11, No. 2 (2022): 91–101. <https://doi.org/10.24114/gest.v11i2.35317>.
- Hutagalung, Anna Maria. “Keberadaan Nyanyian Urdo-Urdo pada Masyarakat Simalungun di Desa Raya Huluan Kecamatan Raya Kabupaten Simalungun.” *Grenek: Jurnal Seni Musik*, Vol. 2, No. 2 (2013): 86-93. <https://doi.org/10.24114/grenek.v2i2.3844>.
- Hutauruk, Jubir Raplan. “Die Batakkirche Vor Ihrer Unabhängigkeit (1899-1942). Probleme Der Kirchlichen Unabhängigkeit Angesichts Der Problematik von Mission, Kolonialismus Und Nationalismus.” D.Th. dissertation, Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, Hamburg, 1980.
- Isabella, Riste. “Resistensi Perempuan Batak terhadap Dominasi Sistem Patrilineal Budaya Batak pada Film *Demi Ukok Karya Sammaria Simanjuntak*.” Skripsi, Universitas Airlangga, 2015.
- Jackson, Stevi. “Feminist Social Theory.” In *Contemporary Feminist Theories*. Eds., Stevi Jackson and Jackie Jones. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Kamus Bahasa Simalungun-Indonesia*. Edisi Kedua. Medan: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Balai Bahasa Provinsi Sumatera Utara, 2015.
- Kantor Pusat GKPS. *Tata Gereja GKPS*. n.p.: 2020.
- Kassian, Mary A. *The Feminist Gospel*. Wheaton: Crossway Books, 1992.
- Kwok Pui-lan. *Introducing Asian Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield

- Academic Press, 2000.
- Muary, Rholand, dan Ferial Amelia Sembiring. "Mandadang: Kearifan Lokal Masyarakat Batak untuk Perempuan Pasca Melahirkan." *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya*, Vol. 8, No. 1 (2022): 11-24. <https://doi.org/10.24114/antro.v8i1.32150>.
- Nugrahaningsih, Ruth Hertami Dyah. "Tor-Tor dalam Perkahwinan (Marhajabuan): Kajian terhadap Nilai dan Norma dalam Struktur Sosial Masyarakat Simalungun." Disertasi, Universiti Sains Malaysia, 2017.
- Purba, St. A. (tokoh adat dan Pimpinan Majelis Jemaat GKPS Tarutung). Wawancara. Tarutung. 28 Januari 2024.
- Purba, Darwita Hasiani. "Penerimaan Jemaat Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) di Indonesia terhadap Kesetaraan Gender dalam Kisah Penciptaan Manusia di Alkitab (Kejadian 1:26-30 dan Kejadian 2: 18-24)." Tesis, Universitas Airlangga, 2016. <https://doi.org/10/gdhub-gdl-s2-2008-purbadarwi-6398-tsk1007-minLAMP.pdf>.
- Purba, Pdt. Darwita. Wawancara via Zoom. 14 Januari 2024.
- Putri, Salsa Ovellia, Maya Rifqi Nasution, dan Ewi Tania Apsela. "Makna Simbolik Bulang dan Gotong pada Etnis Simalungun." *Jurnal Indonesia Sosial dan Teknologi*, Vol. 3, No. 10 (2022): 1043-1050.
- Sagala, Doren Lestari, Mpeaty Nyorong, dan Endang Marianti. "Analisis Faktor yang Berpengaruh terhadap Pernikahan Dini Desa Balimbangan Kecamatan Tanah Jawa Kabupaten Simalungun." *Miracle Journal*, Vol. 2, No. 1 (2022): 101-115. <https://doi.org/10.51771/mj.v2i1.243>.
- Saragih, Anwar. "Ibu Iriana dan Bulang Simalungun." KOMPASIANA, 17 Agustus 2019. Diakses 20 Juni 2024. <https://www.kompasiana.com/anwar74552/5d5810cd0d8230578f4b1544/ibu-iriana-dan-bulang-simalungun>.
- Saragih, St. Erni/Ny. Sihaloho. Wawancara. Tarutung, 28 Januari 2024.
- Saragih, Hisarma, Corry Corry, Edy Gibson Sumbayak, Janmerison Sumbayak, Tuahman Saragih, dan Jomen Purba. *Patunggunng Adat Simalungun: Penyusunan dan Penyempurnaan Buku Adat Simalungun*. Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020.
- Saragih, Hisarma, Subhilhar, Hamdani Harahap, dan Amir Purba. "The Struggle of Batak Simalungun for Their Identity in Church Organization in Simalungun, Medan, Indonesia." *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, Vol. 29, No. 6 (2019): 693-704. <https://doi.org/10.1080/10911359.2019.1590888>.
- Saragih, Pdt. J.S. Wawancara. Tarutung. 21 Januari 2024.

- Saragih, Jusni H., Irene Uumbu Lolo, dan Minggu Minarto Pranoto. "Allah Sebagai *Parsonduk*: Perempuan Pemimpin dalam Konteks Gereja Kristen Protestan Simalungun dan Masyarakat Simalungun." *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen, dan Musik Gereja*, Vol. 3, No. 2 (2019): 47-68. <https://doi.org/10.37368/ja.v3i2.107>.
- Saragih, Jusni Herlina. "Allah Sang *Marsonduk* yang Mengibu: Sebuah Upaya Membangun Model Menggereja Feminis-Trinitaris di Gereja Kristen Protestan Simalungun." Disertasi, Sekolah Tinggi Filsafat dan Teologi Jakarta, 2019.
- Saragih, St. R/Ny. Silitongah. Wawancara. Tarutung. 28 Januari 2024
- Ny. Saragih/br. Sitorus. Wawancara. Tarutung. 28 Januari 2014.
- Sinaga, Evan Daniel. "Konstruksi Gender dalam Sistem Pembagian Hak Waris Masyarakat Batak serta Implikasinya dalam Perspektif Teologi Kristen." *Jurnal Analisa Sosiologi*, Vol. 12, No. 2 (2023): 242-262.
- Susanti, Neila. "Peran Ekonomi Wanita dan Kesetaraan Gender Dalam Budaya Karo." *JGSIMS: Journal of Gender and Social Inclusion in Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2 (2020): 52-69. <http://repository.uinsu.ac.id/10743/>.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Volume 3. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1963.
- Ny. Tobing/br. Girsang. Wawancara. Tarutung. 28 Januari 2024.
- Wardhani, Dinda Ayu, dan Putri Maulina. "Peran Pembentukan Komite Sosial Kesetaraan Gender Perempuan dalam Isu Stereotip." *Jurnal Indonesia Sosial Teknologi*, Vol. 3, No. 7 (2022): 785-798.
- Waruwu, Ermina, Diana Pramita Sumbayak, Siti Fatimah Br. Sipayung, dan Pahala Manik. "Analisis Proses dan Nilai *Hata- Hata Mambere Podab* dalam Perkawinan Adat Simalungun." *SeBaSa: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, Vol. 2, No. 2 (2019): 141-151. <https://doi.org/10.29408/sbs.v2i2.1602>.
- Wijaya, Noviza Khairina. "Kedudukan Anak Perempuan dalam Hukum Waris Adat Simalungun dalam Pembagian Warisan (Studi di Kecamatan Pematang Raya Kabupaten Simalungun)." Skripsi, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2021.