



## KOMODIFIKASI PEREMPUAN DALAM TRADISI UANG PANAI'

A. Mappatunru<sup>1\*</sup>, Sriwiyata Ismail Zainuddin<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> FISIP, Universitas Sulawesi Barat, Indonesia. Email: [andimappatunru@unsulbar.ac.id](mailto:andimappatunru@unsulbar.ac.id)  
[sriwiyataismail@unsulbar.ac.id](mailto:sriwiyataismail@unsulbar.ac.id)

### ARTICLE INFORMATION

**Submitted:** 03<sup>rd</sup> Februari 2023

**Review:** 22<sup>nd</sup> Juni 2023

**Accepted:** 26<sup>th</sup> Juni 2023

**Published:** : 29<sup>th</sup> Juni 2023.

### KEYWORDS

*Uang panai'*; *siri'*: *commodification*; *ketidakadilan gender*; *konstruksi gender*

### CORRESPONDENCE

\*E-mail: [andimappatunru@unsulbar.ac.id](mailto:andimappatunru@unsulbar.ac.id)

### A B S T R A C T

*This article departs from the view that the dynamics of traditional society are inseparable from upheavals and contradictions based on class and gender. This article aims to conduct an explanatory critique of the uang panai' tradition, which is generally viewed romantically as a tradition that upholds the dignity and honor of women. This article is qualitative research with a critical social science approach. Data was obtained through literature studies, observations, and interviews. This research reveals three things, (1) the current practice of uang panai' tradition tends to reflect gender inequality which is possibly caused by gender construction, that inherently rooted in the notion of siri', (2) Contrary to the romantic view, the practice of uang panai' tradition can be described as a phenomenon of the commodification of women that occurs in the matrimonial market where women experience layered symbolic burdens, and (3) gender construction in the notion of siri' brings women through marriage into the circuit of capital, then absorbs the value of their work as unpaid domestic labor to ensure the sustainability of capital in the capitalist mode of production. This article invites us to rethink the concept of family where women can be sovereign over themselves.*

### A. PENDAHULUAN

**D***ui' menre'* atau yang secara populer disebut *uang panai'* dalam tradisi pernikahan di sejumlah daerah di Sulawesi Selatan dan Barat (terkhusus masyarakat Bugis dan Makassar) dapat diartikan sebagai patokan nilai tukar perempuan yang ditetapkan oleh pihak keluarga perempuan kepada pihak keluarga laki-laki, yang mencakup seluruh uang belanja untuk keperluan pesta pernikahan pihak mempelai perempuan. Nominal *uang panai'* pada umumnya diukur berdasarkan status sosial ekonomi keluarga perempuan. Menurut Pelras (2021: 184) pesta pernikahan dalam masyarakat Bugis merupakan medium utama bagi orang Bugis untuk menunjukkan posisinya dalam masyarakat atau menjadi ajang bagi kedua keluarga mempelai untuk

mempertontonkan kekayaan mereka. Sementara itu, pernikahan dalam masyarakat Bugis juga dikaitkan dengan beragam ungkapan stereotip kepada perempuan dan laki-laki Bugis yang belum menikah, seperti *de'pa nabattang tau* (belum sempurna sebagai manusia), *lajo* (pohon tidak berbuah), dan *nawelai pasa* (ketinggalan pasar). Sehingga, menikah adalah cara bagi laki-laki dan perempuan Bugis untuk menjadi manusia sempurna (Fatimah, 2017) dan *uang panai'* menjadi salah-satu persyaratan utama untuk mencapai kesempurnaan itu.

Secara umum, tradisi *uang panai'* berkenaan dengan kehormatan perempuan sebagai cerminan dari gagasan tentang *siri'*. Tradisi tersebut juga dimaknai sebagai bentuk tanggungjawab, kerja keras, dan kerelaan laki-laki untuk meminang secara sah perempuan yang ingin dinikahinya. Menurut Yansa *et. al* (2016), kerelaan tersebut dimaknai sebagai

motivasi, alih-alih sebagai beban bagi laki-laki. Suami ideal dalam masyarakat Bugis adalah suami yang mampu *mattuliling dapureng wekka petu* (mengelilingi dapur sebanyak tujuh kali) (Idris, 2003: 99). Dalam ungkapan tersebut, dapur berkenaan dengan kebutuhan sandang, pangan, dan papan yang disadur dari ungkapan Bugis Bone "*aju, ukkaju, sibawa waju*" yang berarti kayu, sayur mayur, dan baju (Fatimah, 2017). Sementara itu, penelitian lain menunjukkan bahwa tradisi *uang panai*' dinilai sejalan dengan semangat keislaman sehingga proses akulturasi antara adat Bugis dan ajaran Islam dianggap berjalan beriringan (Haq, 2020). Dalam masyarakat Bugis Muslim terdapat ungkapan 'bukan umatnya Rasulullah (*tennia umma'na nabitta*) jika belum menikah' (Idrus, 2003: 85). Namun, dewasa ini tradisi *uang panai*' dianggap sebagai momok bagi sebagian orang terutama bagi kaum laki-laki yang hendak menikahi perempuan Bugis. Meski begitu, momok tersebut dinilai sebagai konsekuensi dari praktik tradisi *uang panai*' yang dianggap bergeser dari nilai dasarnya (Mustafa dan Syahriani, 2020).

Pandangan *uang panai*' yang ditunjukkan oleh sejumlah penelitian di atas cenderung didominasi oleh pandangan romantisme kebudayaan, yakni pandangan yang meyakini bahwa tradisi *uang panai*' adalah tradisi luhur yang memuat idealitas yang menjunjung tinggi kehormatan dan harga diri perempuan. Pandangan semacam itu biasanya menilai lokalitas sebagai jantung keseimbangan sosial masyarakat tradisional di tengah gempuran modernisme yang didorong oleh rasionalitas pasar. Pandangan tersebut juga sering dikaitkan dengan gerakan populisme lokal sebagai respon untuk menjaga wibawa keragaman budaya lokal dari gempuran globalisasi ekonomi (Hadiz, 2022). Sejalan dengan pandangan tersebut, menurut Pelras (2021), pada hakikatnya konstruksi gender dalam masyarakat bugis tidak menggambarkan dominasi laki-laki terhadap perempuan. Artinya perempuan dan laki-laki dalam masyarakat Bugis merupakan mitra yang memiliki peran sejajar.

Berkebalikan dengan cara pandang romantik, tulisan ini bertolak dari pandangan bahwa dinamika sosial dalam masyarakat tradisional juga mengalami beragam pergolakan dan konflik sosial berbasis kelas maupun gender yang seringkali menimbulkan masalah ketidakadilan. Berdasarkan pandangan tersebut, tulisan ini membahas tiga

hal yang belum banyak dibahas dalam literatur ilmiah tentang tradisi *uang panai*'. *Pertama*, tulisan ini menjelaskan bahwa praktik tradisi *uang panai*' dewasa ini cenderung merefleksikan ketidakadilan gender yang dimungkinkan oleh konstruksi gender yang mengakar secara inheren dalam gagasan tentang *siri*'. *Kedua*, tulisan ini menunjukkan bahwa apa yang diyakini sebagai penghargaan terhadap kehormatan perempuan sebagai simbol *siri*' dalam tradisi *uang panai*' dapat digambarkan sebagai fenomena komodifikasi perempuan dan secara kritis dapat dijelaskan dengan teori komoditas dalam pendekatan marxian. *Ketiga*, tulisan ini juga menjelaskan, bahwa komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai*' adalah salah-satu bagian terpenting dalam lintasan produksi (reproduksi) *kapital* melalui kerja reproduksi sosial perempuan sebagai ibu rumah tangga. Dengan kata lain, konstruksi gender dalam *siri*' tidak bertentangan dengan logika kapitalisme, yang pertama bahkan memberi ruang bagi kapital untuk beroperasi dalam ranah domestik melalui kerja ibu rumah tangga sebagai kerja domestik yang tidak dibayar (*unpaid domestic labour*).

## B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini bertolak dari pendekatan *Critical Social Science* (CSS). CSS dalam penelitian sosial berusaha mempertanyakan dan memberikan kritik eksplanatori (*explanatory critique*) terhadap nilai-nilai yang dianggap mapan dalam suatu masyarakat (Neuman, 2015). Fungsi teori dalam Kritik eksplanatori adalah menyingkap mitos yang eksis pada permukaan dan merobohkan struktur dasar yang mendasari mitos tersebut. Penelitian ini menggunakan tiga kerangka teori berbasis pendekatan CSS, yakni; (1) Teori komoditas yang dikemukakan oleh Karl Marx dalam *Das Capital* digunakan untuk menjelaskan, bahwa komodifikasi dimungkinkan terjadi pada manusia, (2) Untuk menegaskan bahwa kapital yang mendasari komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai*' adalah *kapital simbolik*, teori komoditas Karl Marx dielaborasi dengan teori kapital simbolik Pierre Bourdieu, dan (3) Teori sosial reproduksi-marxian digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara konstruksi gender dalam gagasan tentang *siri*' yang tercermin melalui praktik pernikahan dan peran ibu rumah tangga sebagai kerja yang tidak

dibayar (*unpaid domestic labour*) dalam moda produksi kapitalisme.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Argumentasi yang dibangun dalam penelitian ini sebagian besar didasarkan pada data sekunder yang diperoleh dari sejumlah artikel ilmiah dan buku yang secara khusus memuat informasi-informasi terkait tradisi pernikahan dalam masyarakat Bugis, terkhusus tradisi *uang panai*. Informasi terkait adanya kecenderungan ketidakadilan gender yang mengakar secara inheren dalam tradisi pernikahan dan kekerabatan masyarakat Bugis dalam penelitian ini sebagian besar bersumber dari riset disertasi Nurul Ilmi Idrus (2003) yang berjudul *To Take Each Other': Bugis Practices of Gender, Sexuality and Marriage*. Sebagian lainnya merupakan data primer yang diperoleh dari hasil observasi sehari-hari yang dilakukan peneliti dalam masyarakat yang masih mempraktikkan tradisi *uang panai* di tiga tempat berbeda (Polewali Mandar, Pangkep, dan Makassar) dan melalui wawancara mendalam dengan empat informan yang dipilih berdasarkan kriteria tertentu: tiga laki-laki dan dua perempuan bersuku bugis yang secara langsung mengalami dinamika pernikahan dan rumah tangga sebagai orang Bugis. Data-data tersebut di reduksi dan diolah sesuai kebutuhan peneliti, kemudian disajikan dan diinterpretasikan melalui kritik eksplanatori menggunakan kerangka teori yang dipilih.

## C. HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. *Siri'* dan Perempuan

Sejumlah ilmuwan mendefinisikan *siri'* dengan beragam istilah, seperti *malu-malu, kerendahan hati, takut, hina atau aib, iri dan dengki, harga diri, kehormatan, kesusilaan* (La Side, 1977, Matthes, 1874, dalam Idrus, 2003: 44). Secara umum, *siri'* seringkali dimaknai sebagai *rasa malu* atau *kehormatan*. Bagi orang Bugis, gagasan tentang *siri'* berasal dari kata *sumange'* yang berarti spirit kehidupan, kekuatan hidup setiap individu, dan cerminan dari sistem sosial dan cara berpikir orang bugis (Idrus, 2003). Konsep *siri'* juga berkaitan dengan *onro* (status sosial). Orang Bugis harus bisa menempatkan diri dan mengenali dirinya terutama dalam hubungannya dengan orang lain (*naisseng onrona*) (Idrus, 2003: 45). *Siri'* berlaku dalam setiap aspek kehidupan orang Bugis, namun praktik nyata dari *siri'* dalam kehidupan sehari-

hari orang Bugis salah-satunya terwujud melalui pernikahan (Idrus, 2003: 46).

Dalam sistem pernikahan masyarakat Bugis, perempuan merupakan simbol *siri'* dari keluarga. Sebagai simbol *siri'*, perilaku perempuan berada dalam kontrol ketat orang tua atau kerabat dekat yang dibebani tanggungjawab sebagai *to masiri'* atau penjaga *siri'* (Idrus, 2003). Kendati peran *to masiri'* tidak merujuk pada gender tertentu, pada umumnya peran tersebut disematkan kepada laki-laki (Idrus, 2003: 48). Jika perempuan belum menikah, ia masih di bawah perlindungan keluarganya terutama kerabat laki-lakinya. Setelah ia menikah, kekuasaan parental beralih pada kekuasaan konjugal, artinya peran sebagai *to masiri'* berpindah kepada suaminya (Idrus, 2014). Pada kasus tertentu, seperti yang ditunjukkan dalam disertasi Idrus (2003), perempuan tidak berarti tidak dapat menjadi *to masiri'*. Namun beragam simbol yang dilekatkan pada diri perempuan Bugis membuat peran *to masiri'* terlalu beresiko bagi perempuan Bugis sebagaimana kisah Sahariah dalam riset tersebut.

Sebagai simbol *siri'*, perempuan dianalogikan dengan beragam simbol yang merujuk pada objek kebendaan. Perempuan Bugis diibaratkan permata (*intang paramata*) yang melambangkan kesucian. Oleh sebab itu, perempuan Bugis harus dijaga agar kesuciannya (keperawanannya) tidak ternodai, terutama dari perilaku seksual mereka dengan laki-laki lain di luar hubungan pernikahan. Jika kesucian mereka ternodai, perempuan dilabeli dengan beragam ungkapan hinaan (*term of insult*), seperti *makkunrai masolang* (perempuan rusak), *makkunrai marota'* (perempuan kotor), *makkunrai masempo* (perempuan murahan), *agaga makebong* (sesuatu yang busuk), atau *makkunrai deggaga siri'na* (perempuan tidak ada *siri'* nya) (Idrus 2003: 59). Perempuan juga disimbolkan sebagai *kaca* untuk menggambarkan kerentanan mereka dalam melakukan aktivitas di ruang publik (Idrus, 2003: 53). Dinamika ruang publik dikhawatirkan dapat merusak kemurnian perempuan sebagai simbol *siri'* keluarga. Perempuan dianggap rentan seperti kaca yang mudah pecah, terutama berkenaan dengan status seksual mereka. Kesucian seksual atau keperawanan perempuan merupakan simbol kehormatan keluarga dan memiliki dampak signifikan bagi status perempuan dalam masyarakat Bugis (Idrus,

2003). Sekali *kaca pecah*, ia tidak akan berarti apa-apa (*de'gaga bua'-bua'na*). Ironisnya tidak ada pelabelan semacam itu untuk laki-laki Bugis. Menurut Idrus (2003), simbolisasi gender kepada perempuan Bugis adalah cerminan *sexual asymmetry* dalam masyarakat Bugis.

Dalam salah-satu pepatah Bugis, laki-laki Bugis hanya memiliki satu *siri'*, sedangkan perempuan menanggung 99 *siri'* (Idrus, 2005 dalam Fitriani dan Siscawati, 2020: 9). Meski begitu perempuan Bugis tidak dibentuk untuk menjadi *to masiri'* bagi dirinya sendiri mereka melulu direpresentasikan. Dalam adat Bugis, perempuan selalu berada dalam lindungan orang tua, kerabat dekat, maupun suaminya (Idrus, 2005). Sikap pasif dan patuh perempuan Bugis adalah manifestasi dari kemuliannya (*Alebbireng*) Sebab itu, mereka dilabeli *malebbi'*. Dalam lindungan *to masiri'*, agresivitas perempuan, terutama ketika mereka membela dirinya sendiri adalah perilaku yang tidak *malebbi'* (Fitriani dan Siscawati, 2021). Sementara itu, laki-laki Bugis dilabeli *warani* yakni istilah yang merujuk pada perilaku aktif sebagai *to masiri'*. Keberanianlah yang menjadikan laki-laki Bugis sebagai laki-laki sejati (*waranie' mitu tariase oroane'*), jika tidak begitu laki-laki tidak ada bedanya dengan *calabai* (Idrus, 2003: 58). Perbedaan perempuan sebagai objek-pasif dan laki-laki sebagai subjek-aktif merefleksikan *gender asymmetry* dalam masyarakat Bugis.

Sebagai akibat perempuan Bugis dapat menanggung beban simbolik yang berlapis ketimbang laki-laki Bugis. Di manapun perempuan Bugis berada, sikap dan perilaku mereka dibatasi oleh kekuatan simbolik. Kendati kontrol keluarga menjadi longgar ketika perempuan Bugis memilih sekolah dan bekerja jauh dari rumah, kekuasaan simbolik beroperasi atas tubuh perempuan tanpa kekangan fisik (Bourdieu, 2010). Hal tersebut ditunjukkan oleh kasus Ati yang dinarasikan dalam riset etnografis Idrus (2003). Ati mendapati dirinya dalam dilema antara harus bekerja dalam ekonomi moderen (sektor perhotelan) yang sering diasosiasikan dengan hal-hal buruk (terutama bagi perempuan) dan menjaga harapan bahwa perempuan Bugis harus selalu berada dalam situasi di mana *siri'* tidak terancam. Apa yang dialami Ati seperti yang dikatakan Bourdieu, adalah produk dari suatu pengalaman fisik yang telah terstruktur secara simbolik dan dimulai sejak dini dan berlangsung sejak lama (Bourdieu, 2010). Kekhawatiran Ati adalah respon emosional yang didorong oleh

kekuatan simbolik yang membatasi kebebasannya.

Dari penjelasan di atas, konstruksi gender dalam gagasan tentang *siri'* cenderung merefleksikan ketidakadilan gender dalam bentuk *subordinasi*, *stereotipe*, dan kekerasan simbolik yang dapat dialami kapan saja oleh perempuan Bugis. Tulisan ini bertolak dari gagasan sebagaimana yang diyakini Mansur Faqih (2016: 13) bahwa bentuk-bentuk ketidakadilan tersebut berkait berkelindan satu sama lain. Artinya, komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai'* yang menjadi tema utama dalam tulisan ini adalah fenomena yang tidak berdiri sendiri. Ia berdiri di atas struktur sosial yang direproduksi secara historis oleh agen dominan dalam institusi keluarga dan masyarakat. Meski begitu, kecenderungan tersebut tentu saja bukan gambaran utuh dari kehidupan masyarakat Bugis yang terus mengalami perkembangan hingga saat ini. Sebaliknya, anggapan romantik bahwa konstruksi gender dalam masyarakat Bugis memuat secara hakiki prinsip kesetaraan gender (seperti yang diyakini oleh Pelras) juga tidak dapat diterima begitu saja. Romantisme tersebut sering kali muncul dalam pandangan bahwa lokalitas harus dilestarikan, alih-alih dipertanyakan. Lokalitas juga sering dipertentangkan dengan modernitas seolah-olah yang pertama menjadi entitas yang melulu direpresi oleh yang terakhir. Bagian terakhir tulisan ini menunjukkan, bahwa keduanya justru dapat saling melengkapi secara dialektis.

## 2. Konsep Dasar Komoditas

Kata komodifikasi berasal dari kata dasar komoditi yang berarti mengubah suatu hal menjadi komoditi atau secara lumrah disebut sebagai barang dan jasa yang diperdagangkan. Untuk keperluan metodologis, tulisan ini merujuk pada konsep dasar komoditas yang dikemukakan oleh Karl Marx pada Bab awal *Kapital Vol. 1*. Dalam buku tersebut, Karl Marx memulai penyelidikannya terhadap corak produksi kapitalisme dengan pertama-tama menyelidiki bentuk dasar corak produksi tersebut. Menurut Marx (2004: 3), "komoditi adalah bentuk dasar di mana cara produksi kapitalis itu tegak."

Karl Marx mendefinisikan komoditi sebagai benda di luar kita yang berguna untuk memenuhi kebutuhan manusia. Secara khusus, suatu produk kerja hanya akan tampil sebagai komoditi jika memiliki watak yang mendua, yakni sebagai nilai pakai (*use value*) sekaligus

sebagai nilai tukar (*exchange value*). Nilai pakai adalah hakikat kegunaan yang menjadikan suatu benda memiliki kegunaan. Semisal sepatu yang memiliki kegunaan untuk melindungi kaki atau pensil yang memiliki kegunaan untuk menggambar. Sementara itu, nilai tukar adalah hubungan kuantitas antara dua komoditi yang berbeda namun memiliki proporsi yang sama sehingga kedua komoditi tersebut dapat dipertukarkan. Nilai tukar merupakan ekspresi atau tampilan dari nilai (*value*), yakni elemen bersama (*common element*) yang terbentuk dari jumlah kerja tertentu yang dibutuhkan untuk memproduksi suatu komoditi dan diukur berdasarkan waktu kerja (jam, hari, dsb). Semisal, sebuah meja diproduksi dari kerja yang dicurahkan dalam jangka waktu 24 jam, artinya nilai tukar meja tersebut dapat disetarakan dengan sebuah komoditi lain yang diproduksi dalam jangka waktu kerja yang sama, dengan kata lain 24 jam curahan kerja yang diperlukan adalah elemen bersama yang menjadi dasar keseukuran antara kedua komoditi tersebut.

Marx menekankan bahwa tidak semua produk dari curahan kerja adalah komoditi. Produk yang dihasilkan dari curahan kerja yang diproduksi sendiri dengan tujuan untuk dikonsumsi langsung tidak dapat dikatakan komoditi. Misalnya makanan yang kita masak untuk dikonsumsi secara langsung adalah bukan komoditi. Untuk menciptakan komoditi, produsen tidak sekadar menghasilkan nilai pakai, secara bersamaan ia juga menciptakan nilai pakai sosial (Marx, 2004: 9) Artinya tumpukan komoditi di pasar secara sengaja diproduksi untuk memenuhi kebutuhan orang banyak. Pertukaran antar komoditi dimungkinkan oleh adanya pembagian kerja secara sosial (*social division of labour*). Asumsi dasarnya adalah setiap individu tidak dapat memproduksi kebutuhan hidup mereka sendiri sehingga mereka mesti memperoleh kebutuhan-kebutuhan itu dari produsen lainnya melalui proses pertukaran atau jual-beli.

Pertukaran komoditi secara sederhana dapat dirumuskan dengan formula  $x \text{ komoditi A} = y \text{ komoditi B}$ .  $x$  dan  $y$  adalah ukuran kuantitatif dalam takaran tertentu sebagai dasar keseukuran antara dua komoditi. Sebagai contoh, 2 kg gula pasir = 1 liter minyak goreng, artinya dalam takaran tersebut gula pasir dan minyak goreng memiliki nilai tukar yang sepadan sehingga keduanya dapat dipertukarkan. Sebagai catatan komoditi tidak

dapat dipertukarkan dengan komoditi yang memiliki nilai guna yang sama. Dengan kata lain, hubungan kuantitas antara dua komoditi merupakan pertukaran dua nilai pakai yang berbeda.

Kemunculan uang dalam sejarah pertukaran memodifikasi bentuk sederhana hukum pertukaran  $x \text{ komoditi A} = y \text{ Komoditi B}$ —yang kemudian disederhakan dalam bentuk K-K (*komoditi-komoditi*)—menjadi K-U-K (*komoditi-uang-komoditi*). Dalam bentuk yang baru uang berfungsi sebagai alat pertukaran sekaligus sebagai ukuran nilai. Sebagai ukuran nilai, jumlah tertentu uang adalah harga yang setara dengan nilai tukar komoditi tertentu. Sebagai alat pertukaran dalam lintasan K-U-K, uang akan mengalami penyingkiran dari titik berangkatnya (Marx, 2004: 92). Lintasannya tidak melewati jalan melingkar melainkan hanya melewati garis lurus dengan tujuan akhir konsumsi nilai guna, yakni menjual untuk membeli dan membeli untuk konsumsi. Setelah komoditi terjual, uang akan tersingkir melalui pembelian komoditi lainnya. Uang hanya akan muncul kembali dalam lintasan garis lurus jika ia dihempaskan kembali pada proses awal peredaran tersebut. K-U-K adalah adalah formulasi yang dibuat untuk menggambarkan hubungan nilai antar komoditi sebagai prasyarat kebutuhan hidup manusia yang bergantung pada uang dan pasar.

Kemunculan kapitalisme sebagai corak produksi tertentu mengubah secara radikal hampir segala aspek kehidupan masyarakat pra kapital. Kapitalisme melalui logika komodifikasi menjerumuskan masyarakat dalam apa yang Henry Bernstein (2019) sebut sebagai komodifikasi subsistensi, yakni kebutuhan hidup yang hanya dapat diperoleh dalam pertukaran komoditi di pasar. Dalam moda produksi kapitalisme, uang yang sebelumnya hanya berfungsi sebagai alat pertukaran (pernyataan nilai-nilai komoditi) bertransformasi menjadi kapital yang kemudian beroperasi melalui pola **U-K-K'-U'** (membeli untuk menjual). Uang (sebagai kapital) yang disimbolkan dengan U adalah titik berangkat dari pola tersebut.

Uang diinvestasikan pada K (sebagai kapital). K merupakan komposisi organik kapital yang terdiri dari kapital konstan (alat-alat produksi) dan kapital variabel (pekerja upahan). Alat-alat produksi kemudian dioperasikan oleh jumlah massa kerja yang dibutuhkan dari pekerja upahan (komposisi teknikal kapital)

untuk memproduksi sejumlah tertentu komoditas baru ( $K'$ ) yang mengandung nilai yang lebih tinggi dari kapital yang dikeluarkan di muka.  $K'$  kemudian diperjualbelikan di pasar. Realisasi penjualan  $K'$  menghasilkan  $U'$  (akumulasi kapital). Selisih antara  $U'$  dan  $U$  adalah nilai lebih (*surplus value*) atau yang secara lumrah kita kenal sebagai profit.

Fenomena penciptaan nilai lebih terjadi melalui proses valorisasi nilai di mana kelas kapitalis mempekerjakan pekerja upahan melalui waktu kerja lebih dengan upah yang diperoleh hanya senilai waktu kerja perlu (*necessary labour time*). Selisih antara nilai waktu kerja penuh dan waktu kerja perlu yang dicurahkan oleh pekerja upahan merupakan nilai lebih yang ditambahkan pada  $K'$ , yang setelah terealisasi menjadi  $U'$ , yang kemudian secara cuma-cuma akan menjadi milik pribadi kelas kapitalis. Artinya, pekerja upahan tidak hanya bekerja untuk dirinya dalam waktu kerja perlu, tetapi juga bekerja untuk si kapitalis dalam waktu kerja lebih. Peristiwa tersebut adalah apa yang sering kita kenali sebagai eksploitasi kerja atau pencurian waktu kerja lebih.

### 3. Komodifikasi Perempuan dan Akumulasi Modal Simbolik

Untuk memastikan bahwa kapital yang mendasari komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai'* dalam artikel ini adalah kapital simbolik, konsep dasar komoditas yang dijelaskan sebelumnya akan dielaborasi dengan teori kapital simbolik Pierre Bourdieu. Menurut Bourdieu (2010: 61), modal simbolik adalah kesejatan status yang diberikan kepada perempuan, yang makna-maknanya berada di luar kendali mereka, yang berfungsi sebagai pembentuk akumulasi modal simbolik. Asumsi dasarnya, yakni taksonomi budaya yang didominasi oleh maskulinitas, dalam sistem sosial kekerabatan dan perkawinan, status sosial perempuan adalah barang pertukaran (Bourdieu, 2010). Secara sederhana, Bourdieu mengungkapkan, bahwa dalam motif akumulasi modal simbolik, perempuan disejajarkan dengan benda-benda ekonomi (komoditi) yang dipertukarkan dalam pasar pernikahan (pasar matrimonial). Keteririsan antara kedua teori tersebut terletak pada kemungkinan bahwa manusia dapat dipertukarkan seperti barang dagangan di pasar.

#### a. Lintasan Kapital Simbolik

Sama halnya dengan komoditi, keberadaan perempuan dalam masyarakat patriarki pada umumnya memiliki watak ganda, yakni sebagai nilai guna dan sekaligus nilai tukar. Nilai guna perempuan adalah aspek kualitatif yang membentuk status sosial mereka yang sekaligus memuat fungsi sosial tertentu dalam masyarakat. Ia merupakan akumulasi pengorbanan waktu dan tenaga yang dicurahkan untuk mencapainya, yang dalam banyak kasus ia banyak dipengaruhi oleh dorongan sumber daya milik keluarga (terutama sumber daya kekayaan materil). Akumulasi pengorbanan tersebut merupakan basis pengukuran aspek kuantitatif atau nilai tukar perempuan yang diekspresikan dalam nominal tertentu, terutama terkait dengan ritual pernikahan, seperti dalam tradisi *uang panai'*. Meski begitu, penentuan nilai tukar tersebut tidak memiliki dasar matematis yang terukur. Dengan kata lain, perhitungannya secara murni adalah asertif dan subjektif.

Merujuk pada lintasan kapital yang dibangun oleh Marx, lintasan pertukaran perempuan sebagai komoditi dalam tradisi *uang panai'* dapat diformulasikan dengan pola **MS – P – P' – Realisasi – MS'**. Status sosial (*siri'*) dan akumulasi pengorbanan yang dicurahkan keluarga perempuan untuk memproduksi P (Perempuan) disimbolkan dengan MS (Modal Simbolik). Dalam lintasan tersebut, komodifikasi perempuan berlangsung melalui proses tawar menawar nilai tukar antara kedua belah pihak calon mempelai. Proses tersebut biasanya berjalan alot dan berakhir dengan kegagalan transaksi. Kegagalan tersebut dapat disebabkan oleh beragam faktor. Namun, nominal *uang panai'* yang dipatok terlalu tinggi oleh pihak perempuan adalah faktor yang seringkali menyebabkan kegagalan tersebut. Seorang responden (berprofesi sebagai dosen)<sup>1</sup> dalam penelitian ini menuturkan, bahwa ia gagal menikah dengan perempuan pilihannya karena keluarga perempuan mematok nominal *uang panai'* yang mendekati angka setengah miliar. Pada akhirnya, perempuan tersebut memilih menikah dengan laki-laki lain yang menyanggupi nominal tersebut. Faktor lain yang cukup jarang terjadi adalah faktor rasionalitas. Satu kasus unik yang ditemukan dalam penelitian ini menunjukkan meski pihak perempuan adalah keluarga dengan status sosial terpandang

<sup>1</sup> wawancara dengan AN, 2 Januari 2023 di Universitas Sulawesi Barat, Majene.

(secara simbolik maupun materil), pihak laki-laki (yang juga memiliki latar belakang ekonomi yang baik) menilai nominal *uang panai'* yang ditetapkan oleh pihak perempuan tidak masuk akal. Menurutnya uang sebanyak itu seharusnya dapat dikelola secara rasional untuk hal-hal produktif. Karena alasan tertentu, pada akhirnya pihak perempuan secara lapang dada menerima tawaran pihak laki-laki meski harus menanggung malu di hadapan keluarga besar. Kendati pada kasus tersebut tidak terjadi kegagalan transaksi, pihak perempuan mengalami defisit karena harus menutupi kekurangan uang belanja pesta pernikahan.

Jika transaksi berhasil dan ketentuan nominal *uang panai'* dari pihak perempuan diterima dengan senang hati oleh pihak laki-laki, nilai P mengalami penambahan menjadi P'. P' adalah P yang diekspresikan sebagai nilai tukar (*exchange value*) yang sekaligus menciptakan nilai lebih (*surplus value*). Nilai lebih dalam hal ini adalah nilai lebih simbolik yang diekspresikan melalui kemantapan atau kepuasan keluarga calon mempelai perempuan atas nominal *uang panai'* yang disepakati. Realisasi P' menjadi MS' (akumulasi modal simbolik) terjadi ketika *uang panai'* tersebut habis dibelanjakan untuk keperluan pesta pernikahan. Akumulasi modal simbolik adalah upaya untuk mempertahankan, menstabilkan, meningkatkan, atau menambahkan (valorisasi) nilai lebih pada MS'. Semakin tinggi status sosial kedua keluarga calon mempelai, proses transaksi relatif akan berjalan lebih mudah, sehingga proses akumulasi modal simbolik dapat berjalan tanpa hambatan. Meminjam sebagian pendapat Pelras, simbol MS' berkenaan dengan pesta pernikahan sebagai medium utama untuk menunjukkan posisinya dalam masyarakat atau menjadi ajang bagi kedua keluarga mempelai untuk mempertontonkan kekayaan mereka. Sebagai objek tontonan, pesta pernikahan yang mewah menciptakan nilai pakai sosial yang dapat dikonsumsi secara sosial dalam bentuk atensi dan pengakuan sosial, bahwa kedua keluarga mempelai dinilai berhasil mengkokohkan *siri'*. Artinya, tinggi rendahnya nominal *uang panai'* memengaruhi persepsi dan apresiasi publik terhadap status sosial kedua keluarga tersebut. Seperti halnya komoditi yang menghasilkan nilai pakai sosial dalam corak produksi kapitalis, status sosial sebagai modal simbolik juga memerlukan pengakuan sosial yang memiliki fungsi yang sama dengan nilai pakai sosial,

keduanya sama-sama dikonsumsi secara sosial.

Jika status sosial keluarga perempuan menjadi prasyarat penentuan nominal *uang panai'*, bagaimana dengan keluarga perempuan dengan status sosial yang rendah atau secara ekonomi adalah miskin? Pertanyaan tersebut tidak jadi soal selama perempuan miskin tersebut mendapat pinangan dari laki-laki kaya seperti yang sering kita temukan dalam film-film klise drama percintaan. Kenyataannya ketidakberdayaan keluarga miskin secara ekonomi berkorelasi positif dengan ketidakmampuan mereka membentuk modal simbolik. Artinya, kemiskinan membuat mereka tidak memiliki apapun yang dapat diandalkan atau dibanggakan selain barangkali tenaga kerja yang nyaris satu-satunya mereka miliki. Sementara itu konstruksi sosial patriarki mensubordinasi peran perempuan dari kerja-kerja produktif. Menurut Izzati (2019), konstruksi sosial macam itu membawa konsekuensi yang serius bagi perempuan salah-satunya, yakni keterisolasian perempuan dari kerja-kerja publik.

Menurut laporan Badan Pusat Statistik (2020), peran gender yang bias laki-laki melegitimasi penerimaan masyarakat terhadap perkawinan anak perempuan. Dari laporan tersebut, salah-satu alasan utama yang melandasi perkawinan anak, yakni perempuan dalam keluarga miskin dianggap sebagai beban ekonomi sehingga menikahkan mereka adalah salah-satu upaya untuk mengurangi beban tersebut kendati mereka masih di bawah umur. Dari laporan yang sama, keluarga miskin berpeluang lebih besar melakukan perkawinan pada usia di bawah 18 tahun. Sementara itu berdasarkan Survei Sosial Ekonomi Nasional per maret 2018, perempuan usia 20-24 tahun yang kawin sebelum usia 18 tahun yang berstatus miskin lebih besar dibandingkan yang kawin di atas usia 18 tahun. Data tersebut menunjukkan bahwa norma gender yang berdiri di atas konstruksi sosial patriarki dan fenomena kemiskinan adalah dua hal yang berkelindan dan menjadi momok mengerikan bagi kaum perempuan.

Bertolak dari lintasan pertukaran modal simbolik yang telah dijelaskan di muka, kemiskinan menjadi penyumbat aliran kapital simbolik. Akibatnya, kemiskinan tidak mungkin menciptakan P', artinya P adalah P tanpa penciptaan nilai baru, atau P yang terdegradasi menjadi -P. Dalam dinamika kemiskinan, -P

adalah produk berlebih yang nyaris tidak terserap oleh pasar. Sehingga, membiarkan -P berlama-lama dalam keluarga hanya akan dianggap memperparah kemiskinan itu sendiri. Sebagai salah-satu strategi bertahan hidup, terutama keluarga miskin yang hidup dalam struktur sosial patriarki, -P harus segera dipertukarkan melalui pernikahan, meski dengan nilai tukar yang rendah.

### b. Kekerasan Simbolik

Jika komodifikasi tenaga kerja merupakan prasyarat utama perubahan uang menjadi kapital, komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai'* merupakan prasyarat pembentukan akumulasi modal simbolik. Proses komodifikasi mensyaratkan kepemilikan penuh dan kontrol ketat terhadap prasyarat-prasyarat produksinya. Sama halnya dengan kontrol ketat dan kepemilikan penuh kelas kapitalis terhadap tenaga kerja dalam proses kerja, keberadaan perempuan dalam tradisi *uang panai'* diatur oleh struktur sosial patriarki yang mengakar kuat dalam institusi keluarga di mana anak perempuan sebagai simbol *siri'* dibentuk sebagai objek kepemilikan orang tuanya dan berada dalam kontrol ketat *to masiri'*. Pengaturan tersebut membatasi ruang gerak perempuan melalui mekanisme kontrol yang beroperasi secara hegemonik dalam kehidupan sehari-hari mereka. Perempuan seringkali tidak berdaya saat berada pada posisi yang mengharuskan mereka menerobos jeruji simbolik yang memenjarakannya. Ketidakberdayaan tersebut merupakan konsekuensi logis dari kekerasan simbolik.

Kekerasan simbolik berakar dari kekuasaan laten yang didorong oleh kekuatan simbolik yang berdiri kokoh di atas struktur dominasi yang direproduksi dan di sosialisasikan terus menerus oleh agen tunggal melalui institusi-institusi seperti keluarga, masyarakat, lembaga pendidikan, lembaga agama, maupun negara (Bourdieu, 2010: 50). Kekerasan simbolik bekerja melalui apa yang Bourdieu sebut sebagai familiarisasi yang tidak terasa (Bourdieu, 2012: 55), yakni proses pembiasaan dan sosialisasi yang telah berlangsung lama sehingga membentuk habitus dalam diri perempuan yang terkontrol secara ajek. Dalam konstruksi gender masyarakat Bugis, praktik kekerasan simbolik dapat beroperasi melalui beragam *term of insult* yang distigmakan kepada perempuan Bugis, sehingga ketidakadilan gender berpotensi lebih

besar dialami oleh perempuan Bugis seperti yang telah dijelaskan di muka.

Kekerasan simbolik juga menciptakan perasaan takut akan kebebasan. Dalam struktur sosial tertentu, terutama dalam masyarakat Bugis (Idrus, 2003: 58), kepatuhan dan kepasifan adalah cerminan kehormatan perempuan. Patuh adalah bakti, yakni balas jasa perempuan atas segala pengorbanan yang telah diberikan orang tua kepada dirinya. Seorang responden perempuan<sup>2</sup> dalam penelitian ini mengalami tekanan mental karena tidak bisa berbuat apa-apa mengenai keputusan kedua orang tuanya yang menolak tawaran nominal *uang panai'* dari keluarga kekasihnya. Ia berada pada dilema antara patuh kepada kedua orang tua atau memilih bertahan dengan kekasihnya. Dalam banyak kasus, perempuan memilih tak berdaya ketimbang mengambil risiko kebebasan. Menurut Freire (2011: 3), seperti halnya seseorang yang memiliki cara menghindar agar memperoleh rasa aman, dan merasa bahwa cara itu jauh lebih baik daripada menempu risiko kebebasan. Oleh sebab itu, tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai'* merupakan salah-satu bentuk kekerasan simbolik yang terjadi kepada perempuan melalui pernikahan.

### 4. Dari Komodifikasi ke Domestifikasi

Menurut pepatah Bugis yang dikutip dalam Pelras (2021: 186), wilayah perempuan adalah sekitar rumah, sedangkan ruang gerak laki-laki menjulang hingga ke langit. Setelah menikah perempuan Bugis beralih peran menjadi ibu rumah tangga (*indo' ana'*), sedangkan suami bertugas mencari nafkah (*sappa' laleng atuong*). Oleh karena itu, perempuan Bugis berpotensi menanggung beban ganda ketika ia memilih bekerja dalam ranah publik, sedangkan secara bersamaan mereka sulit terlepas dari tanggungjawab domestiknya. Seorang informan (perempuan Bugis pensiunan PNS)<sup>3</sup> menuturkan, bahwa setiap jam istirahat makan siang ia harus kembali ke rumah untuk memasak dan menyediakan makan siang kepada anggota keluarga, terutama suaminya. Ketika peran domestik dinilai berantakan, perempuan selalu menjadi sasaran kemarahan oleh suaminya.

<sup>2</sup> wawancara dengan AR, 22 Januari 2023 di kediaman AR, Makassar.

<sup>3</sup> wawancara dengan SH, 2 September 2022 di kediaman SH, Kabupaten Pangkep.

Seorang informan (laki-laki Bugis berprofesi sebagai PNS)<sup>4</sup> menyampaikan andaikan waktu dapat diulang kembali, ia lebih memilih menikah dengan perempuan yang tidak memiliki pekerjaan. Ia mengeluh karena hampir setiap kali pulang kerja, makanan yang disajikan istrinya (yang juga seorang PNS) adalah makanan yang hampir basi. Menurutnya perempuan seharusnya mengurus rumah dan merawat anak.

Pada tahun 2017 71,49 persen perempuan di Indonesia memiliki peran ganda sebagai perempuan yang bekerja sekaligus sebagai ibu rumah tangga (Yeni *et. al*, 2022). Beban ganda yang dipikul oleh ibu rumah tangga menciptakan dilema antara harus memilih pekerjaan dalam ranah publik atau tanggungjawab domestik. Dari sudut pandang feminis-marxis, domestifikasi perempuan justru memiliki andil besar untuk menjamin keberlangsungan kapital. Dalam masyarakat kapitalis, kerja reproduksi sosial (*social reproduction*) disubordinasi dari kerja produktif (*economic production*). Yang pertama diasosiasikan dengan peran perempuan, sedangkan yang terakhir merujuk pada tanggungjawab laki-laki. Yang terakhir seringkali dinilai lebih berharga dari yang pertama. Kendati yang pertama, meminjam istilah Nancy Fraser (2017), adalah "yang paling dibutuhkan oleh masyarakat". Dikotomi tersebut juga tidak lepas dari dominasi uang sebagai penyetara universal dalam semesta komoditi. Sehingga, segala bentuk kerja yang tidak menghasilkan uang dianggap sebagai kerja yang tidak produktif.

Reproduksi sosial adalah kerja yang merujuk pada kerja domestik (merawat anak, menyiapkan makan, dan melayani suami) atau kerja yang tidak dibayar (*unpaid domestic labour*). Ia dibedakan dengan kerja produktif, yakni kerja berdasarkan upah (*wage labour*). Dalam konteks tradisi *uang panai'*, setelah perempuan mengalami komodifikasi melalui proses pernikahan, perempuan kemudian mengalami domestifikasi melalui perannya sebagai ibu rumah tangga. Dalam era kapitalisme ibu rumah tangga adalah salah-satu elemen utama keberlangsungan kapital. Ia mereproduksi tenaga kerja (*reproduction of labour power*) sebagai sumber nilai dalam lintasan kapital. Tanpa ibu rumah tangga, lintasan U-K-K'-U' akan mengalami

destabilisasi. Dalam masyarakat Bugis, ibu rumah tangga disebut *pa'taro malampe' nawa-nawa-e* yang berarti "pengurus yang bijaksana" (Pelras, 2021: 186). Pandangan romantik tersebut nampaknya tidak sebijaksana pada kenyataannya. Menurut Rahayu (2019), ibu rumah tangga bertanggungjawab atas tiga hal, yakni mereproduksi (memulihkan atau memelihara) tenaga kerja suaminya setelah melakukan kerja produktif seharian, mengasuh anak untuk menjadi tenaga produktif baru, dan merawat dirinya sebagai tenaga kerja yang tidak terserap dalam lintasan kapital.

Terdapat dua lintasan yang menentukan keberlangsungan kapital, yakni lintasan kapital (*capital's circuit*) dan lintasan tenaga kerja (*circuit's labour power*). Lintasan tenaga kerja, meminjam formulasi Bhattacharya (2017), disimbolkan U – BK – P – TK – U. Uang (U) milik pekerja (suami) digunakan untuk membeli barang konsumsi (BK). Tenaga kerja (TK) kemudian diproduksi (P) melalui proses konsumsi barang-barang konsumsi. Setelah dipulihkan melalui proses produksi (reproduksi), tenaga kerja kemudian dijual untuk memperoleh upah (U). Menurut Bhattacharya (2017), lintasan tersebut tidak mendapat banyak perhatian Marx dalam *capital*, meski Marx telah menjelaskan secara gamblang, bahwa produksi (reproduksi) tenaga kerja adalah prasyarat keberadaannya dan untuk memproduksinya dibutuhkan bahan-bahan kebutuhan hidup (*articles of consumption*). Yang terpenting, dan barangkali lepas dari amatan Marx, adalah kerja reproduksi sosial dalam lintasan tersebut secara dominan dilakukan oleh kaum perempuan sebagai ibu rumah tangga.

Komodifikasi perempuan dalam tradisi *uang panai'* merupakan salah-satu fase dalam rentetan ketidakadilan gender yang dialami perempuan dalam ranah domestik, yakni suatu fase yang menggiring perempuan ke dalam suatu lapisan yang terhubung secara langsung dengan corak produksi kapitalisme. Pandangan romantik, bahwa peran perempuan sebagai ibu rumah tangga merupakan "pengurus yang bijaksana" mengaburkan realitas ekonomi politik dalam ranah domestik di mana perempuan menjadi mesin penggerak kapital yang bekerja tanpa nilai tukar. Patriarkisme memberi ruang bagi kapital untuk mencaplok nilai kerja ibu rumah tangga secara cuma-cuma melalui kerja reproduksi sosial. Patriarkisme memastikan perempuan terpisah dari

<sup>4</sup> wawancara dengan DL, 13 Juli 2022 di Universitas Sulawesi Barat, Majene.

kedaulatan dirinya untuk kemudian digunakan oleh kapital sebagai elemen cuma-cuma pembentuk tenaga kerja suaminya. Keterpisahan tersebut merupakan momen akumulasi primitif, yakni pemisahan perempuan dari sarana produksinya (tubuh dan pikirannya) melalui dominasi patriarki sebagai kekuatan ekstra ekonomi. Dengan kata lain patriarkisme dan kapitalisme dapat saling mengisi satu sama lain. Sehingga menolak salah-satunya tidak mungkin tanpa menolak satu lainnya.

#### D. KESIMPULAN

Pandangan bahwa tradisi *uang panai'* bertujuan untuk menjaga kehormatan dan harga diri perempuan Bugis adalah pandangan yang agaknya terlalu dilebih-lebihkan. Pada praktiknya, *uang panai'* justru menimbulkan kesan, bahwa perempuan muncul hanya sebagai objek pertukaran. Kesan tersebut bukan semata-mata karena praktik tradisi *uang panai'* telah mengalami pergeseran dari nilai dasarnya. Penelitian ini justru menunjukkan, bahwa kecenderungan tersebut justru dimungkinkan oleh konstruksi gender dalam gagasan tentang *siri'*. Artinya, komodifikasi perempuan dalam tradisi *panai'* merupakan konsekuensi logis dari dominasi simbolik terhadap perempuan yang telah diatur secara ajek dalam gagasan tentang *siri'*.

Ironisnya, kecenderungan tersebut menjadi lokomotif yang dapat membawa kehidupan perempuan ke dalam lintasan kapital dan menjadikannya elemen utama (kerja yang tak dibayar) untuk menjamin keberlangsungan kapital dalam ranah domestik.

Kendati kecenderungan tersebut tentu saja tidak menggambarkan secara utuh dari kehidupan masyarakat Bugis yang terus mengalami perkembangan hingga saat ini, kritik eksplanatori dalam penelitian ini mengajak para pembaca untuk memikirkan langkah alternatif menuju konsep keluarga yang egaliter. Suatu konsep, sebagaimana dikatakan Frederich Engels (2004: 95), yakni generasi di mana laki-laki tidak akan mengenal lagi perihal membeli perempuan dengan uang agar menyerahkan diri. Suatu generasi di mana perempuan tidak lagi mengenal perihal penyerahan diri kepada laki-laki berdasarkan pertimbangan-pertimbangan ekonomi kecuali berdasarkan cinta yang otentik. Pada dasarnya, hukum pertukaran hanya berlaku dalam dunia komoditi. Hukum tersebut tidak berlaku bagi cinta yang otentik. Cinta yang otentik tidak dapat diukur dengan nilai tukar. Seperti yang dikatakan Karl Marx (1844), cinta hanya dapat ditukar dengan cinta. Konsep pernikahan semestinya bertolak dari cinta seperti itu.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Sattaril Haq. (2020). *Islam dan Adat dalam Tradisi Perkawinan Masyarakat Suku Bugis: Analisis Interaksionisme Simbolik*. Al-Hukama', 10(2), 349-371. doi: <https://doi.org/10.15642/alhukama.2020.10.2.349-371>
- Andi Bini Fitriani & Mia Siscawati. (2021). *Posisi Perempuan Bugis dalam Tradisi, Ritual, dan Norma Budaya Siri'*. Dharmasmrti, 21(2), 1-14. doi: <https://dx.doi.org/10.32795/ds.v21i2.2126>
- Badan Pusat Statistik. (2020). *Pencegahan Perkawinan Anak: Percepatan yang Tidak Bisa Ditunda*. Available online from: <https://www.unicef.org/indonesia/media/2851/file/Child-Marriage-Report-2020.pdf> [Accessed November 15, 2022]
- Christian Pelras. (2021). *Manusia Bugis*. Makassar: Ininnawa.
- Fatimah. (2017). *Makna Tradisi Doi Menre dalam Ritual Pernikahan Masyarakat Bugis Bone (Kajian Semiotika)*. Proceeding National Seminar on Corpus Linguistics, 204-211.
- Fatimah Fildzah Izzati. (2018). *Posisi Perempuan dalam 'The Crisis of Care': Kembali pada Analisis Kelas*. Available online from: <https://indoprogress.com/2018/10/posisi-perempuan-dalam-the-crisis-of-care-kembali-pada-analisis-kelas/> [Accessed November 15, 2022]
- Frederich Engels. (2004). *Asal Usul Keluarga, Kepemilikan Pribadi dan Negara*. Jakarta: Kalyanamitra.
- Hajra Yansa et.al. (2020). *Uang panai' dan Status Sosial Perempuan dalam Perspektif Budaya Siri' pada Perkawinan Suku Bugis Makassar Sulawesi Selatan*. Jurnal Pena, 3(2), hlm 524-535.
- Henry Bernstein. (2019). *Dinamika Kelas dalam Perubahan Agraria*. Sleman: INSIST Press.
- Isra Yeni et. al. (2022). *Peluang Wanita Bekerja Keluar dari Pasar Tenaga Kerja Setelah Menikah*. Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia, 22(1), 131-148. doi: <https://doi.org/10.21002/jepi.2022.08>
- Karl Marx. (2004). *Kapital* (buku 1). Jakarta: Hasta Mitra.

- Karl Marx. (1844). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Available online from: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/power.htm> [Accessed Februari 2, 2023]
- Mansour Fakhri. (2016). *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Sleman: INSIST Press.
- Mutakhirani Mustafa & Irma Syahrani. (2020). *Pergeseran Makna pada Nilai Sosial Uang panai' dalam Perspektif Budaya Siri'*. Jurnal Yaqzhan, 6(2), 217-231. doi: <http://dx.doi.org/10.24235/jy.v6i2.7250>
- Nancy Fraser. "Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism" on Tithi Bhattacharya (ed). (2017). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press, p.21
- Nurul Ilmi Idrus. (2003). *To Take Each Other': Bugis Practices of Gender, Sexuality and Marriage*. The Australian National University.
- Nurul Ilmi Idrus. (2005). *Siri, Gender, and Sexuality among the Bugis*. Jurnal Antropologi Indonesia, 29(1). doi: <http://dx.doi.org/10.7454/ai.v29i1.3527>
- Pierre Bourdieu. (2010). *Dominasi Maskulin*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Paulo Freire. (2011). *Pendidikan Kaum Tertindas*. Jakarta: LP3S.
- Ruth Indah Rahayu. (2019). *Perkawinan Anak dan Reproduksi Kapital*. Available online from: <https://indoprogress.com/2019/07/perkawinan-anak-dan-reproduksi-kapital/> [Accessed November 15, 2022]
- Tithi Bhattacharya. "How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class" on Tithi Bhattacharya (ed). (2017). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press, p.68
- Vedi R. Hadiz. (2022). *Lokalisasi Kekuasaan di Indonesia Pasca Otoritarianisme*. Jakarta: KPG.
- W. Lawrence Neuman. (2015). *Metodologi Penelitian Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif (Edisi 7)*. Jakarta: Indeks.