

Melintang dalam Hening: Periodisasi Sejarah Pemikiran Perempuan Penghayat Kepercayaan di Indonesia (1955-2017)

EKA NINGTYAS¹, MAKRUS ALI², RELA SUSANTI³

¹ Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

² Intersectoral Collaboration for Indigenous Religions, Indonesia

³ Puanhayati, Indonesia

Email korespondensi: ekaningtyas@uny.ac.id

Abstract

This article traces the periodization of women's intellectual in the perempuan penghayat Kepercayaan movement in Indonesia from 1955 to the present. Through an examination of figures such as Parwati, S.K. Trimurti, and Sri Pawenang, this study reveals that perempuan penghayat Kepercayaan played an active role in shaping discourses of *kebatinan*, morality, and nationalism since the early post-independence period. Using archival materials from the Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI) and the *Mawas Diri* magazine as the main corpus, this research uncovers women's intellectual contributions in articulating *kebatinan* as both a spiritual foundation of the nation and a means of cultivating national character. The framework of *situated knowledge* proposed by Donna Haraway is employed to interpret the experiences of perempuan penghayat Kepercayaan as forms of knowledge embedded within specific social and historical contexts. The findings affirm that the genealogy of women's intellectual within the penghayat Kepercayaan movement has not been interrupted but rather continued beyond the Suharto era, culminating in the establishment of the women's organization: perempuan penghayat Indonesia (Puanhayati) in 2017. Thus, the history of perempuan penghayat Kepercayaan demonstrates a reflective continuity between spirituality, nationhood, and emancipation that transcends religious and state boundaries.

Keywords:

kebatinan;
women;
periodization;
political
history;
intellectual
history;
Puanhayati

Abstrak

Artikel ini menelusuri periodisasi sejarah pemikiran perempuan penghayat Kepercayaan di Indonesia sejak tahun 1955 hingga masa kini. Melalui telaah tokoh-tokoh seperti Parwati, S.K. Trimurti, dan Sri Pawenang, penelitian ini menunjukkan bahwa perempuan penghayat telah memainkan peran aktif dalam merumuskan wacana *kebatinan*, moralitas, dan kebangsaan sejak era awal kemerdekaan. Dengan menjadikan dokumen Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI) dan majalah *Mawas Diri* sebagai korpus utama, kajian ini mengungkap kontribusi intelektual perempuan dalam mengartikulasikan kebatinan sebagai kekuatan spiritual bangsa

Kata Kunci:

kebatinan;
perempuan;
periodisasi;
sejarah politik;
sejarah
intelektual;
Puanhayati

serta sarana pembentukan kepribadian nasional. Pendekatan *situated knowledge* dari Donna Haraway digunakan untuk membaca pengalaman perempuan penghayat sebagai bentuk pengetahuan yang terletak secara sosial dan historis. Temuan artikel ini menegaskan bahwa genealogi pemikiran perempuan penghayat tidak terputus, melainkan berlanjut hingga era pasca-Soeharto melalui berdirinya organisasi perempuan penghayat Indonesia (Puanhayati) pada tahun 2017. Dengan demikian, sejarah perempuan penghayat memperlihatkan kesinambungan reflektif antara spiritualitas, kebangsaan, dan emansipasi yang melampaui batas-batas agama dan negara.

Pendahuluan

Pada dekade 1950-1960-an, gerakan Kebatinan Indonesia menjadi salah satu arena penting bagi perdebatan tentang arah moral, spiritual, dan ideologis bangsa. Gerakan ini tidak hanya diisi oleh tokoh laki-laki saja, melainkan juga melibatkan perempuan yang menggunakan *kebatinan* sebagai medium artikulasi gagasan nasionalisme, moralitas, dan kesetaraan gender. Artikel ini membedakan antara *kebatinan* dan Kebatinan (Ningtyas, 2023, hlm. 61). Pertama merujuk pada istilah bahasa sehari-hari atau lokal yang digunakan untuk menyebut praktik-praktik spiritual keagamaan, sedangkan yang kedua adalah nama dari sebuah kelompok yang bersifat eponim. Salah satu wadah utama gerakan Kebatinan ini adalah Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI), yang menyelenggarakan kongres rutin sejak 1955 dalam skala nasional untuk membahas peran kebatinan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara (Badan Kongres Kebathinan Indonesia, 1963, hlm. 18). Dalam artikel ini, istilah Kepercayaan (huruf kapital) digunakan untuk merujuk pada kategori sosial-politik dan administratif yang dalam sejarah Indonesia dibedakan dari agama sejak tahun 1970 (Maarif, 2018, hlm. 41; Ningtyas, 2025, hlm. 246), sedangkan istilah kepercayaan (huruf kecil) digunakan dalam pengertian umum sebagai keyakinan atau sesuatu yang diyakini kebenarannya.

Kajian tentang penghayat telah dilakukan oleh sejumlah peneliti, aktivis, maupun tokoh masyarakat. Waskitoadi, misalnya, melakukan penelitian berbasis riset lapangan yang berfokus pada strategi bertahan komunitas penghayat di Wonosobo, Pekalongan, dan Sragen melalui pendekatan politik agama terutama terhadap regulasi diskriminatif masa Orde Baru (Waskitoadi, 2023). Karya ini melengkapi penulisan yang telah dimulai sebelumnya mengenai sejarah pengakuan negara terhadap penghayat Kepercayaan (Maarif 2018). Dalam kajian mengenai penghayat Kepercayaan, Maarif (2023) menawarkan kerangka konseptual *relational dignity* yang menekankan bagaimana martabat manusia dipahami secara kosmologis dan relasional oleh komunitas penghayat, sehingga memperhatikan dimensi internal pengalaman mereka. Sebaliknya, Butt (2020) menelusuri perjalanan historis status hukum Kepercayaan sejak 1945 hingga putusan Mahkamah

Konstitusi (MK) tahun 2016, menunjukkan ambivalensi konstitusional yang terus memproduksi diskriminasi administratif. Karya lanjutan Butt (2021) memperluas perspektif dengan menempatkan isu penghayat dalam konteks demokrasi pasca-Reformasi, menyoroti peran MK sebagai aktor ambivalen antara pluralisme dan politik mayoritarian. Dengan demikian, karya tersebut saling melengkapi, Maarif menghadirkan perspektif konseptual dari bawah, sementara Butt menekankan dimensi hukum-institusional dari atas, bersama-sama membentuk landasan penting bagi penulisan sejarah penghayat Kepercayaan, meskipun ketiganya tidak memfokuskan pada isu-isu perempuan.

Kajian mengenai perempuan penghayat Kepercayaan selama ini menyoroti isu-isu kontemporer, seperti laporan Komnas Perempuan (2016) yang mendokumentasikan diskriminasi berbasis gender dan keyakinan. Publikasi pemerintah, misalnya *Buku Saku Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat* (2021), lebih menekankan aspek administratif dan legal tanpa membahas kontribusi perempuan dalam perspektif historis. Sementara itu, Khaiya (2025) mengkaji dinamika pemberdayaan perempuan penghayat melalui organisasi Puanhayati, sedangkan Fillailly (2025) menelusuri spiritualitas feminis perempuan Sapta Darma. Meskipun penting, kajian-kajian tersebut cenderung memposisikan perempuan penghayat sebagai subyek diskriminasi, pemberdayaan, atau praktik spiritual kontemporer. Namun, kajian-kajian tersebut belum merekonstruksi genealogi pemikiran perempuan penghayat Kepercayaan yang mempertautkan tokoh-tokoh perempuan era *kebatinan* dengan gerakan perempuan penghayat kontemporer.

Berdasarkan refleksi epistemologis Donna Haraway tentang *situated knowledges*, tulisan ini menempatkan pengalaman dan gagasan perempuan penghayat sebagai bentuk pengetahuan yang lahir dari posisi kultural dan historis yang khas. Perspektif ini mengandaikan bahwa objektivitas justru muncul dari keter-letak-an bahwa pengetahuan yang dihasilkan perempuan penghayat merupakan hasil pergulatan dengan struktur sosial dan politik yang membatasi mereka (Donna Haraway, 1988). Oleh karena itu, pembacaan terhadap sejarah perempuan penghayat tidak hanya bertujuan menambah aktor baru dalam historiografi, tetapi juga menantang batas-batas konseptual dalam penulisan sejarah politik, perempuan, dan kebudayaan Indonesia.

Dengan pijakan tersebut, Puanhayati dapat dibaca bukan sekadar organisasi yang berdiri pada 2017, melainkan artikulasi kontemporer dari genealogi panjang pemikiran perempuan penghayat Kepercayaan sejak 1950-an, yang secara konsisten menghubungkan kebatinan, emansipasi dan kebangsaan dari perspektif situasional mereka. Membaca Canning (2006), kami menemukan gema yang sejalan bahwa sejarah yang berperspektif gender tidak berhenti pada penambahan aktor perempuan dalam narasi, melainkan

menantang kategori-kategori historiografis yang telah mapan. Refleksi ini menguatkan argumentasi artikel kami bahwa absennya perempuan penghayat Kepercayaan dalam historiografi Indonesia adalah bagian dari bias historiografi itu sendiri (Scott, 1988, hlm. 179; Lerner, 1993, hlm. 269) dan bahwa genealogi dari Parwati hingga Puanhayati justru menghadirkan pengetahuan yang “tersituasi” sebagai koreksi kritis terhadap narasi resmi sejarah Indonesia.

Narasi Perempuan dalam diskursus Kebatinan: Dari BKKI sampai SKK

Bagian ini memfokuskan pembahasan pada keterlibatan dan narasi perempuan dalam diskursus *kebatinan* sejak BKKI hingga terbentuknya Sekretariat Kerjasama Kepercayaan (SKK). Baik BKKI maupun SKK berfungsi sebagai wadah resmi yang mempertemukan berbagai organisasi Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia. Hingga tahun 1962, BKKI hanya mewadahi organisasi Kebatinan, namun sejak kongres BKKI V yang diselenggarakan di Ponorogo pada 1 hingga 4 Juni 1963, lembaga ini mulai mencakup pula kelompok-kelompok Kepercayaan (Badan Kongres Kebathinan Indonesia, 1963, hlm. 91). Dalam konteks perkembangan diskursus tersebut, kongres ini memperkenalkan istilah “Kepercayaan Kebathinan” untuk merujuk kelompok-kelompok yang belum menjadi anggota resmi BKKI, sekaligus menandai perluasan cakupan gerakan di luar organisasi Kebatinan yang telah terhimpun sebelumnya. Kongres ini menjadi tonggak penting karena, untuk pertama kalinya dalam sejarah Indonesia, istilah “Kepercayaan” digunakan sebagai identitas kolektif, yang membedakan diri dari kategori “agama”, sebuah perkembangan yang kelak berpengaruh besar terhadap pembentukan identitas dan posisi sosial-politik para penghayat di Indonesia.

Untuk menelusuri posisi perempuan dalam diskursus kebatinan, bagian ini menguraikan kronologi pelaksanaan BKKI pertama hingga transformasinya menjadi SKK. Kongres pertama berlangsung pada 19-21 Agustus 1955 di Semarang, dihadiri oleh 67-70 organisasi *kebatinan* (Samsul Maarif, 2017, hlm. 29) dengan 680 peserta dari berbagai daerah di Indonesia (Ningtyas, 2023, hlm. 64). Catatan mengenai jumlah organisasi ini sedikit berbeda dari buku kenang-kenangan *Kongres Kebatinan Indonesia I dan II*, yang hanya mencatat 47 organisasi (1956, hlm. 73). Kongres tersebut merekomendasikan agar bangsa Indonesia kembali menggunakan dasar-dasar kebatinan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, dengan berpegangan pada dua prinsip moral utama: *sepi ing pamrih rame ing gawe* (bekerja dan mengabdikan tanpa pamrih pribadi) serta *memayu hayuning bawana* (mengupayakan keharmonisan dan keselamatan dunia). Kedua prinsip tersebut dipahami sebagai fondasi etis bagi pembentukan kepribadian bangsa Indonesia pascakemerdekaan. Dalam BKKI pertama, dari total 60

panitia penyelenggara, tercatat enam orang perempuan yang terlibat secara aktif–sekitar sepuluh persen dari total panitia (Badan Kongres Kebatinan Indonesia, 1956, hlm. 79). Meskipun jumlahnya kecil, kehadiran mereka menunjukkan bahwa perempuan telah terlibat dalam aktivitas organisasi dan penyelenggaraan forum Kebatinan pada tahap awal perkembangan gerakan ini.

Keterlibatan perempuan semakin tampak dalam Kongres BKKI II yang diselenggarakan di Surakarta 7-10 Agustus 1956. Dari total 87 panitia pelaksana, terdapat 12 perempuan dan, untuk pertama kalinya, dibentuk bidang khusus perempuan yang dipimpin oleh Ny. Soekirso¹ (Badan Kongres Kebatinan Indonesia, 1956, hlm. 11). Jika pada kongres BKKI I keterlibatan perempuan masih terbatas pada sejumlah kecil panitia dan pemapar, maka pembentukan seksi perempuan dalam BKKI II menunjukkan mulai diakuinya perempuan sebagai kelompok yang memiliki peran tersendiri dalam organisasi Kebatinan. Perkembangan ini berlangsung seiring meluasnya pembahasan BKKI yang tidak lagi berfokus pada definisi kebatinan semata, tetapi juga mulai menyentuh persoalan-persoalan sosial yang berkaitan dengan kehidupan keluarga dan relasi gender. Kongres ini menghasilkan rumusan definisi *kebatinan* yang menegaskan bahwa kebatinan bersumber pada asas dan sila Ketuhanan Yang Maha Esa untuk mencapai budi luhur dan kesempurnaan hidup (Ningtyas, 2023, hlm. 79). Dalam pengertian ini, *budi luhur* merujuk pada pembentukan karakter dan perilaku moral yang selaras dengan nilai-nilai ketuhanan, sedangkan *kesempurnaan hidup* dipahami sebagai tercapainya keseimbangan antara dimensi lahir dan batin manusia. Dengan demikian, *kebatinan* tidak diposisikan semata sebagai praktik spiritual individual, tetapi juga sebagai sarana pembentukan manusia ideal yang memiliki tanggung jawab moral terhadap masyarakat dan bangsa.

Intensitas penyelenggaraan kongres dan seminar BKKI sepanjang dekade 1950-an hingga awal 1960-an mencerminkan upaya organisasi-

1) Dalam konteks Ny. Soekirso, penulis menemukan sebuah fakta menarik. Mengingat konteks periode tersebut, biasanya perempuan yang sudah menikah maka akan menggunakan sapaan “nyonya” dan menggunakan nama suaminya. Seperti nama Ny. Soekirso, jika kita kontekstualisasi maka merujuk pada istri Tuan Soekirso. Data sementara yang kami temukan, ayah Parwati (salah satu tokoh pemikir perempuan yang kami pilih) bernama Kanjeng Raden Tumenggung Soekirso Widyonagoro seorang bangsawan Kraton Surakarta. Kesamaan nama ini membuka kemungkinan adanya hubungan kekerabatan antara Ny. Soekirso dan Parwati, terlebih keduanya sama-sama muncul dalam lingkungan Kebatinan Surakarta pada periode yang relative berdekatan. Namun demikian, hingga saat ini penulis belum menemukan sumber secara eksplisit yang mengonfirmasi identitas Ny. Soekirso maupun hubungan keluarga tersebut sehingga kemungkinan ini masih memerlukan penelitian lebih lanjut. Lihat dalam : Chia, Jessica M.-T. “Women’s Dharma: Parwati Soepangat and Buddhist Feminist Theology in Postcolonial Indonesia.” *Journal of Religious History* 48 no. 4 (2024) : 423-441.

organisasi Kebatinan untuk mengonsolidasikan diri di tengah perdebatan mengenai agama, moralitas, dan identitas kebangsaan pada masa awal kemerdekaan. Kongres-kongres tersebut tidak hanya berfungsi sebagai forum koordinasi antarkelompok, tetapi juga sebagai arena perumusan gagasan dan posisi Kebatinan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam ruang inilah perempuan mulai memperoleh kesempatan untuk terlibat dalam kepanitiaan, organisasi, maupun diskusi-diskusi yang berkembang di lingkungan Kebatinan. Perluasan ruang partisipasi tersebut berlangsung seiring dengan berkembangnya agenda kongres yang semakin menaruh perhatian pada persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan. Selanjutnya, BKKI III yang diselenggarakan di Gedung Pemuda Jakarta pada 17 Juni 1958 dihadiri oleh Presiden Sukarno, yang dalam amanatnya menegaskan larangan terhadap praktik “ilmu hitam” dalam Kebatinan dan menyerukan agar *kebatinan* dijadikan landasan pembangunan masyarakat (Kedaulatan Rakyat, 1958). Adapun BKKI keempat yang diadakan di Malang pada 22-25 Juli 1960 menekankan isu yang disebut hubungan antara laki-laki dan perempuan, terutama berkaitan dengan perkawinan. Isu ini kemudian dilanjutkan dalam BKKI V yang diadakan di Ponorogo pada 1 Juni 1963.

Meskipun susunan kepanitiaan BKKI V tidak ditemukan secara lengkap, catatan kongres menunjukkan adanya dua penyanggah perempuan dari total 51 peserta yang menyoroti ketidakadilan Undang-Undang Perkawinan Nasional terhadap kelompok agama maupun penghayat Kepercayaan. Diskusi tersebut menekankan pentingnya keadilan hukum yang setara bagi penganut Kepercayaan dan pemeluk agama-agama resmi. Kehadiran penyanggah perempuan dalam perdebatan ini menunjukkan bahwa perempuan tidak lagi sekadar berpartisipasi dalam struktur organisasi Kebatinan, tetapi mulai terlibat dalam artikulasi isu-isu hukum dan kewargaan yang menyangkut kehidupan penghayat Kepercayaan. Selain lima kongres besar tersebut, BKKI juga menyelenggarakan tiga seminar Kebatinan di Jakarta pada tahun 1959, 1960, dan 1961, yang menjadi forum penting bagi pertukaran gagasan mengenai peran *kebatinan* dalam kehidupan nasional.

Pasca peristiwa 1965, eksistensi BKKI mengalami kemunduran (Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2003, hlm. 6-7). Stigma terhadap kebatinan meningkat seiring banyaknya anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) yang dikaitkan dengan organisasi-organisasi Kebatinan, sehingga kelompok ini semakin terpinggirkan (Sudarma, 2021, hlm. 42). Setelah berdirinya rezim Orde Baru, tepatnya pada Februari 1970, para pemimpin Kebatinan diminta secara informal untuk bergabung dengan Golongan Karya (Golkar) yang telah berdiri sejak 1964 (Patty, 1986, hlm. 60). BKKI yang sempat vakum akibat tekanan politik anti komunis dan dominasi politik Islam dihidupkan kembali di bawah naungan Golkar dan bertransformasi menjadi Badan Kongres Kepercayaan Kejiwaan Kerohanian Kebatinan Indonesia

(BK5I), yang diposisikan sejajar dengan organisasi keagamaan lain dan dikelola di bawah SKK (Maarif, 2018, hlm. 41). Transformasi ini tidak hanya menandai perubahan kelembagaan, tetapi juga perubahan bahasa dan strategi politik gerakan, dari penggunaan istilah “Kebatinan” menuju “Kepercayaan” sebagai kategori yang lebih dapat diterima dalam konfigurasi Politik Orde Baru.

Dalam konteks tersebut, BK5I menyelenggarakan Simposium Nasional Kepercayaan pada tanggal 7 hingga 9 November 1970 di Yogyakarta dengan dua agenda utama: merumuskan pengertian Kepercayaan sebagai *kebatinan*, *kejiwaan*, dan *kerohanian*, serta menegaskan kedudukan Kepercayaan yang sejajar dengan agama (Putusan MK No. 97/PUU-XIV/2016, hlm. 74). Di bawah koordinasi SKK, istilah Kebatinan resmi menjadi Kepercayaan sebagai upaya penyesuaian dengan kebijakan politik negara. Menariknya, proses redefinisi identitas ini juga membuka ruang bagi keterlibatan perempuan dalam forum-forum resmi Kepercayaan. Dalam Simposium Nasional Kepercayaan pertama tersebut, Sri Pawenang ikut hadir menjadi pembicara perempuan bersama dengan Ny. Soepandji (Buku Kenang2an Symposium, 1970).

Setelah perumusan kepercayaan sebagai istilah resmi, diselenggarakan pula Musyawarah Nasional Kepercayaan pertama pada 27-30 Desember 1970 di Yogyakarta (*Tempo*, 1971, hlm. 40). Forum ini dihadiri oleh dua tokoh perempuan penghayat yang memberikan ceramah, yakni Ibu Soegeng dan Sri Pawenang. Kehadiran mereka menunjukkan bahwa perempuan tidak hanya berpartisipasi sebagai anggota organisasi, tetapi juga mulai mengambil peran sebagai penyampai gagasan dalam proses perumusan identitas dan arah gerakan Kepercayaan pada awal era Orde Baru. Sri Pawenang, yang kemudian menjadi salah satu tokoh penting dalam gerakan penghayat, akan dibahas lebih lanjut pada bagian berikutnya.

Pemikiran Perempuan Penghayat Kepercayaan di Indonesia: 1955-1998

Untuk memahami gagasan perempuan penghayat kepercayaan, perlu dijelaskan terlebih dahulu terminologi yang digunakan. Kamir Kartapraja (1985, hlm. 1) mendefinisikan Kepercayaan sebagai keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa di luar agama-agama resmi. Sementara itu, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) menjelaskan Kepercayaan sebagai sistem religi yang tidak termasuk ke dalam lima agama yang diakui negara, sedangkan *penghayat* merujuk pada individu yang menghayati sistem tersebut. Dengan demikian, istilah *perempuan penghayat kepercayaan* digunakan untuk menyebut perempuan yang menjalankan dan menghayati Kepercayaan di Indonesia.

Sebelum istilah *kepercayaan* dilembagakan secara resmi untuk menamai sistem religi di luar agama negara, telah muncul berbagai sebutan lain seperti

“grup mistik”, “aliran kebatinan”, dan “agama baru” (*Kedaulatan Rakjat*, 1956, hlm. 1). Bahkan segera setelah Departemen Agama merumuskan definisi formal tentang “agama”, pemerintah melalui Kejaksaan Agung membentuk badan khusus pada tahun 1954 untuk mengawasi aktivitas organisasi Kepercayaan di Indonesia (Ningtyas, 2023, hlm. 81). Fakta ini menunjukkan bahwa sejak awal kemerdekaan, wacana tentang Kepercayaan senantiasa hadir dalam ketegangan antara kebebasan spiritual dan upaya negara menertibkan ranah keyakinan.

Bagian ini menelusuri tokoh-tokoh perempuan yang berperan aktif dalam diskursus *kebatinan* dan Kepercayaan melalui kongres, seminar, maupun media cetak *Mawas Diri* antara 1955 dan 1998. Di antara figur penting tersebut ialah Nona Parwati (1932-2016) –nama yang digunakan dalam berbagai arsip dan publikasi sezaman yang menjadi sumber penelitian ini, S.K. Trimurti (1912-2002) dan Soewartini Martodihardjo atau Sri Pawenang (1930-1996). Ketiganya menghadirkan corak pemikiran yang berbeda, namun berkelindan dalam upaya mempertautkan *kebatinan*, moralitas, dan kebangsaan dari perspektif perempuan.

Pemilihan Nona Parwati, S.K. Trimurti, dan Sri Pawenang dalam artikel ini didasarkan pada posisi mereka sebagai perempuan yang secara aktif berpartisipasi dalam forum-forum Kebatinan dan Kepercayaan pada periode yang berbeda. Ketiganya tidak hanya hadir sebagai anggota organisasi, tetapi juga sebagai produsen gagasan yang menyampaikan pandangan mereka melalui kongres, seminar maupun media cetak. Selain itu, mereka merepresentasikan latar belakang sosial dan spiritual yang beragam. Parwati dikenal sebagai figur yang bergerak di persimpangan antara Kebatinan, Teosofi dan Buddhisme; S.K. Trimurti merupakan tokoh pergerakan perempuan dan nasionalis yang kemudian terlibat aktif dalam diskursus Kebatinan; sedangkan Sri Pawenang adalah pemimpin Sapta Darma yang berperan penting dalam advokasi hak-hak penghayat Kepercayaan pada masa Orde Baru. Keragaman latar belakang tersebut menunjukkan bahwa diskursus perempuan dalam Kebatinan dan Kepercayaan tidak lahir dari satu tradisi yang homogen, melainkan dari perjumpaan berbagai pengalaman spiritual, intelektual, dan sosial yang turut membentuk perkembangan gerakan penghayat di Indonesia.

Nona Parwati dan Emansipasi Batin

Nona Parwati atau yang juga dikenal sebagai Parwati Soepangat, merupakan satu-satunya perempuan yang tampil sebagai pemapar dalam Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI) I dan II. Dalam BKKI II Surakarta, ia menyampaikan makalah berjudul “Pokok Prae-Advies: Pendidikan Djiwa” (Badan Kongres Kebatinan Indonesia, 1956, hlm. 98) yang menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam pendidikan batin. Ia mengemukakan tiga sifat dasar perempuan: *priesterschap* (kerahiban),

moderschap (keibuan), dan *leiderschap* (jiwa kepemimpinan). Ketiganya, menurutnya, dapat berpadu dalam diri perempuan yang memiliki “jiwa bulat”, yakni keseimbangan antara kontemplasi, kasih dan tanggung jawab sosial.

Parwati menambahkan bahwa “jiwa yang bulat” dapat mempertemukan ketiga inti sifat dari kerahiban, keibuan, dan jiwa pemimpin. Parwati sendiri menyambut dengan gembira kemunculan padepokan-padepokan, kelompok-kelompok, maupun organisasi-organisasi Kebatinan yang dianggapnya mampu memberikan pendidikan jiwa bangsa Indonesia melalui cara yang berbeda-beda. Selain itu, dalam BKKI pertama yang terlaksana satu tahun sebelumnya di Semarang, Parwati juga memaparkan prasarannya dengan judul *Wanita Timur dalam pengabdiannya*. Dalam presentasinya tersebut Parwati menyampaikan pentingnya kedudukan perempuan sebagai penopang kebudayaan bangsa pasca perang dunia kedua (Badan Konggres Kebatinan Indonesia, 1956, hlm. 20). Disampaikannya :

“dewasa ini seluruh Asia telah bangun untuk mendapatkan kedjajaannya kembali Negara Timur, suatu kesatuan dengan struktur kebatinan dan kekuatannya sendiri, dapat nanti madju ke muka mengimbangi kemajuan dunia yang berat sebelah yang mengakibatkan hal-hal yang kita hadapi sekarang ini. Kebutuhan lahir yang telah dipenuhi dengan berbagai kemadjuan kebendaan, tidak dapat membawa ketentraman karena tidak adanya keseimbangan nilai-nilai batin. Akibat dari tidak adanya keselarasan itu ialah kerusuhan-kerusuhan yang timbul di berbagai negara”.

Parwati menekankan bahwa pentingnya kekuatan batin untuk mengisi pembangunan dunia, sekaligus menunjukkan bahwa hal ini merupakan salah satu sumbangan besar Indonesia sebagai bangsa Timur dalam kebudayaan dunia. Selain itu, prasaran Parwati juga menekankan peran perempuan sebagai unsur penting dalam proses pembentukan kekuatan batin dan wadah kebudayaan bangsa. Dasar-dasar *kebatinan* yang telah dimiliki Indonesia sejak masa sebelumnya, menurut Parwati, dapat terpelihara dengan baik berkat peran perempuan sebagai pendidik dalam keluarga. Parwati pun menyarankan adanya sebuah “gerakan emansipasi batin” yaitu, gerakan di mana para perempuan mampu mengembangkan kemajuannya dalam ranah baktinya sendiri. Selain menuntut ilmu pengetahuan dari Barat yang bersifat rasionalistik, dikembangkan pula bakat-bakat perempuan Indonesia yang sifatnya intuitif. Dikatakannya lebih lanjut :

“wanita dengan pengaruh batinnya jang penuh dengan tjintakasih keindahan, kemurnian dan keselarasan dapat membawa bahagia bagi rumah tangga, masyarakat dan bangsanja. Dharma keibuan jang hidup dalam batin tiap wanita dapat mentjiptakan bangsa baru jang terhormat dan membawa suasana baru dalam dunia baru jang berkembang, kebaktiannya jang mendalam

dan pengetahuannya yang cukup. Inilah nilai-nilai batin yang tersimpan dalam diri wanita timur yang kini diperlukan untuk mempertajam revolusi batin dalam kebudayaan dunia”.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa gagasan intelektual yang disampaikan Parwati dalam BKKI tahun 1955 dan 1956 adalah mengenai perlunya keterlibatan perempuan secara aktif dalam ranah publik maupun privat terkait dengan isu-isu pendidikan jiwa dan kebudayaan dunia. Gagasan Parwati penting untuk dibahas mengingat wacana *kebatinan* yang berkembang pada tahun 1950-an sebagian besar didominasi oleh laki-laki. Bahkan Parwati menjadi satu-satunya pemapar perempuan yang muncul dalam BKKI I dan II.

Artikel ini kesulitan menemukan siapa sosok Nona Parwati sebenarnya yang secara aktif terlibat dalam BKKI I dan II. Namun, penulis menemukan fakta yang mengarah pada sosok Parwati yang justru berkaitan dengan gerakan teosofi dan Buddhisme di Indonesia. Parwati hingga tahun 1953 terlibat aktif dalam Gerakan Teosofi bersama Mangunkawatja dan Ananda Suyono, yang mana berkat itulah dia bertemu dengan Tee Boan An atau Ashin Jinarakita (1923-2002), tokoh Buddhist pertama pasca kemerdekaan Indonesia (Chia, 2018). Setelah pertemuan tahun 1953 tersebut, Parwati menjadi pengikut Ashin Jinarakita yang kemudian pada dekade 1970-an menjadikannya sebagai salah satu tokoh perempuan Buddhisme yang terkenal di Indonesia (*Berita Yudha*, 1995, hlm. 1). Ashin Jinarakita sendiri merupakan tokoh yang mengenalkan Buddhayāna di Indonesia, yakni gabungan antara doktrin dan ritual dari Buddha Mahāyāna dan Buddha Theravāda (Rio Apriyanto, 2023). Lebih lanjut, Ashin juga memperkenalkan konsep Sang Hyang Ādi-Buddha supaya Buddhisme sesuai dengan sila pertama Indonesia, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa.

Terdapat salah satu sumber yang menyebutkan bahwa Parwati telah mengenal ajaran Buddha sejak masa kanak-kanak (Lim, 2015, hlm. 13). Ayahnya adalah Kanjeng Raden Tumenggung Soekirso Widyonagoro, yang berasal dari Surakarta, dan ibunya, Raden Ajeng Soewiyah, merupakan guru di Sekolah Keraton. Berasal dari lingkungan priyayi Jawa, Parwati dibesarkan dalam tradisi pendidikan keluarga yang menekankan laku spiritual dan pengendalian diri, seperti puasa Senin-Kamis, puasa *mutih* (hanya mengonsumsi nasi dan air putih saja dalam periode tertentu), *nyrowot* (mengonsumsi buah-buahan), serta tidur di bawah pohon sawo yang dilakukan secara berkala sebagai latihan prihatin dan pembentukan kedekatan dengan alam (Lim, 2015, hlm. 13). Pengalaman tersebut menunjukkan bahwa pembentukan spiritual Parwati berlangsung dalam lingkungan yang mempertemukan nilai-nilai kejawaan dengan pencarian religius yang lebih luas.

Menariknya, posisi Parwati tidak hanya ditentukan oleh latar sosialnya sebagai perempuan priyayi, tetapi juga oleh kapasitasnya sebagai

intelektual muda. Pada dekade 1950-an ia tercatat sebagai mahasiswi Psikologi Universitas Gadjah Mada (UGM), sebuah posisi yang relatif istimewa bagi perempuan masa itu. Latar pendidikan modern tersebut penting untuk memahami corak pemikirannya dalam forum-forum Kebatinan, yang tidak hanya berbicara mengenai spiritualitas, tetapi juga mengenai pendidikan jiwa, pembentukan karakter, dan emansipasi perempuan. Dalam konteks ini, Parwati dapat dipahami sebagai figur yang bergerak di persimpangan tradisi Jawa, pendidikan modern, teosofi, dan Buddhisme.

S.K. Trimurti dan Pendidikan *kebatinan* untuk Bangsa

Surastri Karma Trimurti atau S.K. Trimurti, dikenal di Indonesia sebagai salah satu tokoh pejuang kemerdekaan, menteri tenaga kerja pertama Indonesia (1947-1948) di bawah Kabinet Perdana Menteri Amir Sjarifuddin, dan wartawan (Amini, 2010, hlm. 76). S.K. Trimurti lahir pada 11 Mei 1912 di Desa Sawahan, Boyolali, Karesidenan Surakarta (Ipong Jazimah, 2016). Ayahnya bernama R. Ng. Salim Banjaransari Mangunsuromo dan ibunya R.A. Saporinten Mangunbisomo. Ayah S.K. Trimurti adalah seorang *carik* yang kemudian meningkat menjadi Asisten Wedana atau Camat. S.K. Trimurti sejak kecil terbiasa menerima pendidikan gaya hidup perempuan priyayi yang menekankan pengabdian yang besar perempuan terhadap laki-laki (S.K. Trimurti, 1993).

Kiprah politik S.K. Trimurti sangat penting dalam perjalanan pergerakan perempuan (di) Indonesia. Salah satunya adalah mendirikan Gerakan Wanita Indonesia Sedar (Gerwis) pada tahun 1950 (Ipong Jazimah, 2016, hlm. 198). Gerwis merupakan fusi dari berbagai organisasi wanita, yaitu Gerakan Wanita Rakyat Indonesia Kediri, Persatuan Wanita Sedar Surabaya, Rukun Puteri Indonesia Semarang, Persatuan Wanita Murba Madura (I.N. Soebagijo, 1982, hlm. 195). Salah satu protes yang diungkapkan oleh Gerwis adalah isu mengenai Undang-undang perkawinan (Wieringa, 2010, hlm. 346) dengan menyatakan:

1. Perlu adanya undang-undang perkawinan yang menjamin hak-hak asasi manusia
2. Dalam undang-undang perkawinan itu harus dicantumkan bahwa dalam prinsipnya perkawinan harus berdasarkan monogami
3. Memperbaiki mutu dan nasib para pegawai yang mengurus soal perkawinan
4. Adanya hak mengawasi dan koreksi terhadap berjalannya peraturan ini oleh organisasi-organisasi setempat (I.N. Soebagijo, 1982, hlm. 198).

Dari sumber di atas dapat ditemukan fakta bahwa S.K. Trimurti secara aktif telah melakukan proses advokasi terhadap terbentuknya Undang-Undang perkawinan yang lebih memihak pada hak-hak perempuan. Hal inilah



Figur 1. S.K. Trimurti (sumber : *Tempo*, 21 April 1990, hlm. 43)

yang memberikan warna pada tulisan-tulisan S.K. Trimurti dalam berbagai kongres Kebatinan maupun dalam berbagai artikel yang terbit dalam berbagai media. Diketahui Trimurti rajin menulis pada rubrik *Ruangan Wanita* di surat kabar Partai Komunis Indonesia (PKI), *Harian Rakyat* dan menjadi pengasuh rubrik wanita *Renungan Mak Ompreng* dalam majalah Gerwani yaitu *Api Kartini* (Yuliantri, 2020 hlm. 207). Meskipun kedua media massa tersebut telah berhenti terbit sejak tahun 1965, kiprah Trimurti sebagai seorang feminis dan wartawan masih berlanjut. Ia menjadi pengasuh rubrik khusus perempuan dalam majalah *Mawas Diri* yang bernama Rujag Uleg. Sama seperti dalam rubrik *Renungan Mak Ompreng*, rubrik Rujeg Uleg pun berisikan diskusi-diskusi politik, sosial, ekonomi, bahkan budaya yang dikemas secara sederhana dan menarik (*Mawas Diri*, 1975, hlm. 57).

Tulisan ini tidak akan memfokuskan pada kedudukan Trimurti dalam pergerakan perempuan Indonesia, namun akan secara khusus membahas pandangan-pandangan Trimurti yang ditemukan dalam berbagai agenda, baik kongres maupun seminar Kebatinan. Jika boleh menyimpulkan, ternyata pandangan Trimurti sebagai penganut kebatinan berjalan berkelindan dengan perjuangannya sebagai tokoh pergerakan perempuan. Dalam sebuah artikel yang terbit di *Mimbar Indonesia*, Trimurti menyebutkan bahwa:

“kebatinan ialah sumber asas dan sila Ketuhanan Yang Maha Esa untuk mencapai budi luhur guna kesempurnaan hidup. Kesempurnaan hidup itu mencakup dua hal, yaitu hidup lahir dan hidup batin, yang dapat mendorong budi pekerti manusia ke arah perbuatan yang membahagiakan sesama manusia” (S.K. Trimurti, 1958, 18-23).

Rumusan pengertian tersebut adalah hasil yang dikeluarkan oleh BKKI II di Surakarta. Trimurti juga menyebutkan bahwa munculnya *kebatinan*

yang cukup besar di Indonesia pada dekade 1950-an menandakan terjadinya sebuah perubahan sosial dan budaya dalam masyarakat yang memasuki masa Kemerdekaan. Dikatakannya bahwa nilai-nilai kebudayaan yang lama sudah mulai ditinggalkan, sedangkan nilai-nilai yang baru sebenarnya belum ditemukan. Dalam keadaan yang kosong ini, manusia mengalami percobaan yang sangat berat. Oleh sebab itu, menurut Trimurti, banyak orang Indonesia yang “tergelincir” dalam godaan dunia sehingga membuat manusia itu terbelenggu dengan hal-hal yang bersifat kebendaan (*materialistic*) semata (*ibid.*, hlm. 22). Inilah yang membuat berbagai organisasi Kebatinan muncul seperti *jamur di musim hujan*, istilah yang digunakannya dalam artikel tersebut.

Sebenarnya, tulisan S.K. Trimurti dalam *Mimbar Indonesia* tersebut bertujuan untuk membahas pelaksanaan Kongres BKKI III di Gedung Wanita Jakarta pada 17-20 Juli 1957 yang telah membicarakan cara bagaimana membangun kepribadian Indonesia. Dua tahun setelah kongres tersebut, tepatnya pada tanggal 14-15 November 1959, BKKI mengadakan seminar di Jakarta. Seminar tersebut mendiskusikan pendidikan nasional dan merekomendasikan agar *kebatinan* menjadi prinsip berbangsa dan bernegara (Maarif, 2016, hlm. 31). Selain itu, mereka juga menolak definisi agama yang diusulkan oleh Kementerian Agama seperti diuraikan sebelumnya (D. Dwiyanto, 2015, 285). Dari harian *Kedaulatan Rakyat* dapat ditemukan fakta bahwa S.K. Trimurti turut memberikan prasaran dalam seminar tersebut dengan judul “Kebatinan dan Massa” bersama-sama dengan Dr. Seno Sastromihardjo tentang *hakekat hidup*, R.S. Sukanto Tjokrodiatmodjo tentang *kedamaian* dan Mr. Wongsonegoro tentang *Kebatinan sebagai dasar pendidikan nasional* (Kedaulatan Rakyat, 1957)

Dalam pemaparannya, S.K. Trimurti dengan gamblang menyampaikan bahwa perlu ada sebuah perlakuan khusus untuk mendidik massa di Indonesia melalui empat elemen, antara lain: pertama, pendidikan *kebatinan* melalui sekolah-sekolah yang diwujudkan dalam pendidikan *budi pekerti*. Kedua, pendidikan melalui organisasi-organisasi yang berupa partai-partai politik, misalnya kejujuran dalam mengalahkan lawan, dalam beroposisi, dan dalam menduduki jabatan. Ketiga, pendidikan melalui organisasi-organisasi selain politik, misalnya serikat-serikat buruh, kumpulan koperasi, kumpulan dagang, kumpulan perusahaan, dan kumpulan sosial. Keempat, pendidikan melalui kelompok-kelompok dalam arti sosiologis misalnya kelompok orang-orang di kampung, dan di desa dapat menciptakan praktik gotong-royong dan saling meringankan beban sesama (BKKI, 1959, hlm. 21-23)

“dan oleh karena itu, diluar usaha-usaha dan *laku-laku* (latihan-latihan) untuk dirinya sendiri, sesungguhnya manusia harus berbuat untuk kepentingan bersama, untuk menuju suatu pergaulan hidup, dimana kemakmuran lahir dan batin bisa terjamin, dimana kebajikan dan kejujuran bisa dilaksanakan,

dimana keadilan bisa dijalankan. Dan itu semua adalah tugas yang dibebankan kepada tiap-tiap orang kebatinan. Bukan untuk tafakur saja, bukan untuk samadhi saja, akan tetapi juga untuk menjalankan perbuatan-perbuatan yang membawa rahayu kepada dunia (*mamayu hayuning bawanan*)” (*Ibid*, hlm. 22)

Pernyataan Trimurti tersebut menunjukkan bahwa dirinya meminta kepada kaum *kebatinan* untuk terlibat aktif dalam membangun Indonesia melalui pendidikan yang diberikan kepada massa. Trimurti juga mendorong kaum *kebatinan* untuk tidak hanya sibuk berkontemplasi dengan dirinya sendiri, melainkan ikut memikirkan masalah dan solusi yang sedang dihadapi negara pada waktu itu. Masukan ini tentu saja sangat berharga dan penting dalam perjalanan sejarah gerakan perempuan penghayat kepercayaan di Indonesia. Dalam kesimpulan uraiannya, dia mengatakan agar organisasi Kebatinan tidak menghentikan aktivitas orang untuk bekerja dengan serius di tengah-tengah masyarakat, agar tiap-tiap tindakan itu didasarkan atas ketenangan jiwa, hati suci, dan pelepasan diri dari perintah-perintah nafsu.

“*kebatinan* bukanlah sesuatu yang ‘dimulai’ tetapi satu ‘pemberian’ yang menyatu dalam diri manusia” (Tempo, 1990).

Trimurti sendiri mendalami dan menjadi penganut *kebatinan* (R.W.A. Hanifah, 2021, hlm. 30). Keterlibatannya dalam gerakan Kebatinan tidak hanya terwujud dalam keikutsertaannya dalam berbagai kongres dan seminar Kebatinan, tetapi Trimurti juga melibatkan diri dalam wacana intelektual penghayat kepercayaan dengan mendirikan majalah *Mawas Diri* yang terbit pertama kali pada tahun 1971 dan berakhir pada tahun 1995 (Ningtyas, 2025, hlm. 319). *Mawas Diri* merupakan satu-satunya majalah yang membahas berbagai diskusi dan perdebatan mengenai gerakan Kebatinan di Indonesia. Majalah ini memiliki nilai orisinalitas yang menarik untuk dikaji terutama berkaitan dengan wacana *kebatinan*, wacana agama dan wacana politik di Indonesia pada masa Orde Baru. *Mawas Diri* sebagai sebuah *corpus* historis untuk melihat perkembangan, perubahan dan perdebatan yang muncul dan mampu memberikan gambaran yang cukup jelas mengenai perubahan-perubahan politik mendasar di Indonesia terutama yang berkaitan dengan praktik agama. Hal ini dikarenakan suara-suara yang muncul dalam edisi-edisi *Mawas Diri* merupakan hasil cipta, rasa, dan karsa para pengikut maupun orang yang memiliki ketertarikan pada gerakan kebatinan di Indonesia.

Tidak sedikit ditemukan nama-nama tokoh besar yang ikut menyumbangkan tulisannya pada majalah ini, di antaranya adalah tokoh gerakan kebatinan seperti Prof. AG. Pringgodigdo (1904-1988), Wongsonegoro (1895-1974), Ramuwisit, Warsito S., dan Sawito Kartowibowo. Selain tokoh dalam gerakan Kebatinan, tokoh-tokoh agama Islam pun tidak sedikit yang pernah menyumbangkan tulisannya dalam majalah ini, di antaranya dr. Abdullah yang banyak menuliskan hubungan antara agama dan

gerakan Kebatinan di Indonesia, lalu ada H.M. Asjwadie Sjukur yang banyak membahas mengenai tasawuf dalam Islam. Namun, penulisan kali ini akan memfokuskan pada penulis perempuan yang turut menyumbangkan tulisan maupun respons terhadap tulisan lain yang ada di dalam majalah *Mawas Diri*. Sejak tahun 1972 hingga 1995, hasil temuan sementara kami menunjukkan bahwa perempuan, meskipun kalah dalam jumlah, turut aktif dalam diskusi gerakan kebatinan di Indonesia.

Beberapa nama penulis perempuan dalam *Mawas Diri* dapat disebutkan, di antaranya: Trimurti, Ny. Soegiharti (*Mawas Diri*, 1973, hlm. 18) Drs. Siti Wasilah Notowigeno (*Mawas Diri*, 1973, hlm. 10), Ibu Supanji (*Mawas Diri*, 1973, 42), Ibu S. Kartowijono (*Mawas Diri*, 1975, hlm. 17), Maria Amin (*Mawas Diri*, 1973, hlm. 20), Ny. Par Sachan (*Mawas Diri*, 1975, hlm. 5), Nyi Sukmadyani (*Mawas Diri*, 1975, hlm. 35), Ny. S. Soekirno (*Mawas Diri*, 1975, hlm. 20), Ny. Sri Kusdyantinah Bambang Soepono (*Mawas Diri*, 1977, hlm. 50) dan Ny. Mien Sugandhi (*Mawas Diri*, 1991, hlm. 39). Keterlibatan aktif penulis perempuan dalam diskusi dan wacana gerakan *kebatinan* di Indonesia pada masa Orde Baru menunjukkan bahwa sejatinya *Mawas Diri* mampu memberi ruang diskusi yang cukup bagi perempuan penganut *kebatinan* maupun mereka yang simpati pada gerakan kebatinan di Indonesia.

Dengan demikian, kontribusi Trimurti tidak hanya terletak pada gagasannya mengenai pendidikan kebatinan bagi massa, tetapi juga pada upayanya membuka ruang intelektual bagi perempuan dalam diskursus kebatinan melalui media cetak. Jika Parwati menempatkan perempuan sebagai agen pembentukan jiwa bangsa melalui pendidikan batin dan pengembangan emansipasi spiritual, maka Trimurti memperluas horizon tersebut ke ranah sosial-politik. Bagi Trimurti, kebatinan tidak cukup diwujudkan dalam pembinaan diri, tetapi harus diterjemahkan ke dalam pendidikan massa, pembentukan karakter bangsa, dan keterlibatan aktif dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, pemikiran Trimurti menunjukkan pergeseran penting dari penekanan pada transformasi individu menuju tanggung jawab sosial yang lebih luas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sri Pawenang dan Advokasi Kepercayaan

Tokoh perempuan ketiga yang akan dibahas adalah Soewartini Martodihardjo atau yang lebih dikenal dengan Sri Pawenang.

“Maka kami mengharapkan agar musyawarah nanti dapat menelorkan suatu konsepsi yang isinya mengusulkan kepada pemerintah alangkah baiknya apabila Penpres No. 1 tahun 1965 itu ditinjau kembali. Alasan hal-hal yang penting pula kami kemukakan disini yang berhubungan dengan lembaga hidup bagi penganut aliran kepercayaan, adanya peraturan yang menyangkut bidang perkawinan dan kematian” (Arymurthy, 1972)



Figur 2. Sri Pawenang. Sumber: Sri Pawenang, *Wewarah Kerokhanian Sapta Dharma*, 1980, hlm vii.

Dalam kutipan di atas adalah salah satu pendapat yang disampaikan Sri Pawenang dalam Musyawarah Nasional Kepercayaan tahun 1970 di Yogyakarta. Sri Pawenang merupakan salah satu dari perempuan penghayat kepercayaan yang aktif dalam memperjuangkan hak-hak sebagai warga negara. Dalam Penetapan Presiden (Penpres) Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, menurut Sri Pawenang justru mempersempit ruang gerak penghayat Kepercayaan untuk mengakses hak-hak kewargaannya. Usulannya mengenai penguatan peraturan yang menyangkut bidang perkawinan dan kematian dilatarbelakangi oleh kasus-kasus penolakan perkawinan dan upacara penguburan bagi penghayat Kepercayaan (Ningtyas, 2023, hlm. 76-77). Sri Pawenang lebih lanjut memberikan rekomendasi untuk melakukan kerja sama lintas kelompok

kepercayaan di Indonesia. Lalu di bidang pendidikan, dia menekankan pelaksanaan pendidikan mental dan pendidikan moral Pancasila agar dapat menciptakan masyarakat yang memiliki kepribadian nasional. Dalam menutup pidatonya, Sri Pawenang sekali lagi menekankan untuk mendorong terciptanya kebebasan beribadah menurut agama dan kepercayaan masing-masing (*Ibid*).

Sri Pawenang merupakan salah satu tokoh sentral dalam Sapto Darmo. Pendiri Sapto Dharmo bernama Hardjosapuro atau yang lebih dikenal dengan nama gelarnya Panuntun Agung Sri Gutama, lahir di kota Pare Kediri pada 27 Desember 1915. Pada tahun 1952, tepatnya pada tanggal 27 Desember pukul 1 malam, Hardjosapuro menerima wahyu sujud (Sri Pawenang, 1980, hlm. 31). Selanjutnya, dari hasil pertapaannya, beliau dapat meramal kematiannya sendiri tepat 12 tahun setelah penerimaan wahyu sujudnya. Ternyata ramalan ini tepat karena pada tanggal 16 Desember 1964 beliau meninggal dunia. Tidak lama sebelum kematian Hardjosapuro, Sri Pawenang menghadap dan menerima wejangan-wejangan dan tampuk kepemimpinan dalam tubuh Sapto Darmo. Sejak peristiwa itulah maka Sri Pawenang menjadi pemimpin dari kepercayaan Sapto Darmo (K. Nadi, 1985, hlm. 71)

Dari berbagai sumber dapat diketahui bahwa Sri Pawenang—nama yang lebih dikenal sebagai Soewartini Martodihardjo— lahir di Yogyakarta pada 17 Desember 1930 dan merupakan sarjana hukum lulusan Universitas

Gadjah Mada (UGM) pada tahun 1966 (Buku Pelengkap IV Pemilihan Umum, 1977, hlm. 845). Pada tahun 1980 ia tidak hanya menjabat sebagai pemimpin Sapto Darma, tetapi juga berprofesi sebagai advokat dan anggota MPR dari Golkar serta ketua Lembaga Pelayanan/Penyuluhan Hukum DIY (Buana Minggu, 1980). Sebelum dikenal sebagai tokoh Sapta Darma, Sri Pawenang telah memiliki pengalaman dalam berbagai bidang, mulai dari bekerja di Kementerian Penerangan pada masa awal kemerdekaan hingga aktif dalam organisasi perempuan dan politik. Sejak 1959 ia menjabat sebagai Direktur Sriti Darma, sementara sejak 1967 ia berprofesi sebagai advokat. Pada periode berikutnya ia juga menjadi anggota MPR dari Golkar sekaligus Ketua Umum SKK Daerah Istimewa Yogyakarta.

Minat Sri Pawenang terhadap dunia kerohanian telah tumbuh sejak masa kanak-kanak. Kecenderungan tersebut diperolehnya dari ibunya, Ibu Martodihardjo, istri seorang Kebayan di Kadisobo Sleman yang dikenal gemar melakukan *tirakat* (*ibid.*). Perjumpaan antara tradisi kerohanian yang diperolehnya sejak kecil dan pendidikan hukum modern yang ditempuhnya di UGM kemudian membentuk Sri Pawenang sebagai figur yang mampu menjembatani dunia spiritual, dunia hukum dan politik. Latar belakang pendidikan hukumnya menjadi penting untuk memahami corak pemikirannya yang lebih berorientasi pada advokasi hak-hak kewargaan penghayat Kepercayaan.

Berbeda dengan Parwati yang lebih banyak menekankan pendidikan jiwa dan emansipasi batin, Sri Pawenang tampil sebagai figur yang menghubungkan dunia kerohanian dengan ruang hukum dan politik negara. Posisinya sebagai pemimpin Sapta Darma, advokat, anggota MPR, dan aktivis perempuan memberinya akses untuk memperjuangkan kepentingan penghayat Kepercayaan melalui jalur-jalur formal kenegaraan. Dengan demikian, keterlibatan Sri Pawenang menunjukkan bahwa perempuan penghayat tidak hanya berperan sebagai penjaga tradisi spiritual, tetapi juga sebagai aktor yang aktif dalam negosiasi hak-hak kewargaan pada masa Orde Baru.

Sri Pawenang sendiri turut aktif dalam advokasi yang berkembang di lingkungan Kepercayaan sejak tahun 1974 hingga 1978. Hal ini dapat dibuktikan dengan arsip surat-surat pribadinya berupa saran-saran yang dia tulis kepada pimpinan MPR. Surat-surat rekomendasinya tersebut menunjukkan bagaimana keberpihakan Sri Pawenang kepada advokasi penganut kepercayaan di Indonesia. Setelah kepercayaan dikeluarkan dalam Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang disampaikan melalui pidato Soeharto di depan Sidang Umum Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) pada Maret 1978 (Ningtyas, 2025, hlm. 338), Sri Pawenang fokus pada kegiatan yang ada di Sapto Darma. Sebagai seorang penghayat kepercayaan, advokat dan juga pimpinan tinggi Sapto Darma, Sri Pawenang tetap melayani

masyarakat dengan menjadi pembicara dalam acara Mimbar Kepercayaan yang rutin dilakukan oleh TVRI sejak Februari 1978 (Ningtyas, 2025, hlm. 345; *Harian Neraca*, 1988, hlm. 8). Dengan demikian, Sri Pawenang memperlihatkan bagaimana perempuan penghayat mampu menghubungkan dunia kerohanian, hukum, dan politik negara dalam perjuangan memperoleh pengakuan bagi komunitas Kepercayaan Indonesia.

Puanhayati: Periode Konsolidasi Gerakan Perempuan Penghayat Kepercayaan di Indonesia Pasca 1998

Sejalan dengan refleksi epistemologi Donna Haraway (1988), tulisan ini memandang gerakan perempuan penghayat kepercayaan bukan sekedar sebagai entitas sosial, tetapi sebuah bentuk produksi pengetahuan yang “tersituasikan” (*situated*). Haraway menolak klaim objektivitas universal yang berpura-pura bebas nilai –yang ia sebut sebagai *the god trick of seeing everything from nowhere*– dan menekankan bahwa setiap pengetahuan selalu lahir dari posisi tertentu, dari tubuh dan pengalaman yang berjejaring secara sosial, historis, dan politis. Dengan perspektif ini, pengalaman perempuan penghayat kepercayaan dapat dibaca sebagai bentuk *embodied knowledge*, pengetahuan yang mewujudkan, spiritualitas, dan relasi sosial mereka, yang selama ini terpinggirkan dari epistemologi arus utama. Objektivitas, dalam pengertian Haraway, justru muncul dari “pertanggungjawaban dari sudut pandang yang parsial (*accountability for partial perspective*)”, yakni kesadaran akan letak dan keterbatasan pandangan yang sekaligus menjadi sumber kekuatan reflektifnya.

Dalam kerangka tersebut, kiprah perempuan penghayat pasca-Reformasi —khususnya melalui pembentukan dan praktik kelembagaan Puanhayati— dapat dipahami sebagai manifestasi *situated knowledge* dalam konteks Indonesia. Puanhayati menjadi ruang kolektif di mana pengalaman partikular perempuan penghayat diartikulasikan, direkonstruksi, dan dijadikan strategi advokasi, pendidikan, dan pelestarian budaya. Pendekatan ini menempatkan klaim penghayat bukan sebagai suara tersingkir tanpa dasar, tetapi sebagai pengetahuan yang memiliki kriteria kebenaran tersendiri, yang dibangun dari pengalaman historis dan praktis mereka. Dengan pijakan teoretik tersebut, subbab ini akan menelusuri proses konsolidasi (2015-2017) hingga praktik kelembagaan Puanhayati —menunjukkan bagaimana pengalaman situasional perempuan penghayat diterjemahkan menjadi tuntutan kebijakan, program kapasitas, serta praktik budaya yang menegosiasikan eksistensi mereka di arena publik.

Pada bagian sebelumnya, penulis mengelaborasi genealogi pemikiran dan gerakan perempuan penghayat kepercayaan sebelum periode Reformasi. Jika pada periode sebelumnya penulis merekonstruksi periodisasi gerakan melalui ketokohan dan agensi perempuan penghayat, maka pasca-Reformasi

penulis memposisikan organisasi perempuan penghayat sebagai analisis gerakan kolektif perempuan. Reformasi 1998 menandai fase penting bagi perempuan penghayat, ketika ruang kebebasan berekspresi, kebebasan pers, dan kebebasan berserikat semakin terbuka seiring dengan menguatnya proses demokratisasi di Indonesia. Perkembangan ini tidak hanya mendorong munculnya berbagai organisasi masyarakat sipil, gerakan perempuan, dan komunitas masyarakat adat, tetapi juga membuka ruang yang lebih luas bagi kelompok-kelompok Kepercayaan untuk mengartikulasikan identitas serta memperjuangkan hak-hak kewargaan mereka di ruang publik. Dalam konteks tersebut, perempuan penghayat mulai membangun konsolidasi gerakan sebagai respons atas kerentanan ganda yang mereka alami, baik sebagai perempuan maupun sebagai anggota komunitas Kepercayaan yang selama puluhan tahun berada di posisi marjinal.

Pada periode ini muncul kesadaran yang semakin kuat di kalangan perempuan penghayat mengenai perlunya pembaruan dalam tubuh organisasi-organisasi Kepercayaan agar pengalaman, kebutuhan, dan aspirasi perempuan memperoleh ruang yang lebih besar dalam proses pengambilan keputusan (Dian Jennie Tjahjawati, Ketua Umum Puanhayati, wawancara oleh penulis, 21 Mei 2026). Dengan demikian, Reformasi dalam konteks ini memiliki makna ganda: reformasi politik yang membuka ruang demokratis bagi kelompok-kelompok marjinal di Indonesia, sekaligus reformasi internal dalam komunitas penghayat yang mendorong munculnya kesadaran baru mengenai pentingnya partisipasi dan kepemimpinan perempuan. Kiprah para tokoh perempuan penghayat pada periode sebelumnya dapat dipahami sebagai pijakan historis yang menunjukkan bahwa partisipasi perempuan dalam bidang advokasi sosial, politik, hukum, pendidikan, maupun kebudayaan telah memiliki akar yang panjang. Jejak pemikiran dan strategi yang diwariskan oleh generasi sebelumnya tidak hanya memperlihatkan kesinambungan perjuangan, tetapi juga menjadi fondasi bagi lahirnya konsolidasi gerakan perempuan penghayat pada era Reformasi.

Konteks kebebasan sipil dan politik setelah 1998 memberikan peluang baru untuk memperkuat eksistensi penghayat di ruang publik, sekaligus mendorong transformasi gerakan perempuan penghayat yang berpijak pada pengalaman masa lalu namun senantiasa menyesuaikan diri dengan dinamika sosial-politik kontemporer. Fenomena ini tidak berlangsung secara terpisah, melainkan menjadi bagian dari proses demokratisasi kehidupan keagamaan di Indonesia pasca-Reformasi yang ditandai oleh menguatnya gerakan masyarakat sipil berbasis agama (Hefner, 2000, hlm. 19-20; Bruinessen, 2013, hlm. 18), berkembangnya organisasi perempuan lintas iman, serta meningkatnya tuntutan pengakuan terhadap komunitas adat dan kelompok-kelompok keyakinan di luar agama resmi. Dalam iklim politik yang lebih terbuka tersebut, perempuan penghayat memperoleh peluang yang lebih

besar untuk membangun organisasi, memperluas jaringan advokasi dan menyuarakan pengalaman mereka di ruang publik.

Fase konsolidasi gerakan perempuan penghayat mulai tampak sekitar tahun 2015 (<https://www.suara.com/news/2015/04/20/000500/perempuan-penghayat-kepercayaan-dideklarasikan-jawa-timur>). Pada masa itu Dian Jennie Tjahjawati, Departemen Pemberdayaan Perempuan Penghayat Majelis Luhur Kepercayaan terhadap Tuhan YME (MLKI) bersama Akhol Firdaus, seorang penggiat HAM sekaligus dosen IAIN Tulungagung yang aktif mendampingi advokasi di organisasi Sapta Darma, melakukan evaluasi terkait menurunnya jumlah penghayat kepercayaan Hasil investigasi yang mereka lakukan terhadap sejumlah organisasi menunjukkan bahwa penurunan ini dipengaruhi oleh beberapa faktor. Di antaranya, masih rendahnya kesadaran perempuan penghayat akan peran strategis mereka serta ketiadaan ruang khusus bagi perempuan untuk mengembangkan kapasitas diri dan berkontribusi dalam proses regenerasi (Dian Jennie Tjahjawati, wawancara penulis, 2026). Isu regenerasi sangat krusial bagi eksistensi penghayat kepercayaan yang menempatkan perempuan penghayat sebagai aktor penting di dalamnya. Perempuan penghayat dalam berbagai tradisi berperan dalam ritual domestik, penanaman nilai, dan spiritual dalam keluarga, khususnya dalam transmisi pengetahuan kepada anak. Dalam konteks *situated knowledge*, kesadaran perempuan penghayat untuk melakukan konsolidasi berada dalam ruang pengetahuan yang “embodied”, namun juga kebutuhan menjadi simpul transmisi pengetahuan penghayat melalui institusionalisasi gerakan.

Berangkat dari keprihatinan tersebut, keduanya menginisiasi momentum penting bagi penguatan gerakan perempuan penghayat. Dengan dukungan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung, melalui persetujuan Rektor saat itu, Pak Mahtukin, keduanya menyelenggarakan sebuah pertemuan pada tahun 2015 yang bertajuk “*Konsolidasi Perempuan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia Provinsi Jawa Timur*.” Forum ini menjadi ruang pertemuan awal yang memetakan berbagai tantangan, hambatan, serta kendala yang dialami perempuan penghayat (Dian Jennie Tjahjawati, wawancara penulis, 25 Agustus 2025). Dari proses konsolidasi tersebut, tercatat beberapa poin penting, salah satunya adalah kenyataan bahwa perempuan penghayat kerap mengalami peminggiran dan diskriminasi. Hal ini muncul baik karena identitas kepercayaan yang mereka anut maupun karena kuatnya budaya patriarki yang masih membelenggu perempuan penghayat.

Atas gagasan, pemikiran, dan usulan dari kedua tokoh tersebut, lahirlah sebuah ruang konsolidasi perempuan penghayat di tingkat nasional melalui “Dialog Perempuan I”, yang diselenggarakan oleh Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata pada tanggal 2-4 November 2016 bertempat di Harris Hotel & Convention,

Surabaya (Dian Jennie Tjahjawati, wawancara penulis, 25 Agustus 2025). Forum ini mempertemukan ratusan perempuan penghayat dari berbagai daerah di Indonesia untuk saling berbagi pengalaman, mendiskusikan tantangan, serta menyuarakan aspirasi mereka sebagai kelompok yang menghadapi diskriminasi ganda, baik karena identitas kepercayaan maupun gender. Dialog ini tidak hanya menjadi ruang konsolidasi dan penguatan solidaritas, tetapi juga menghasilkan sejumlah rekomendasi strategis, seperti tuntutan atas pengakuan negara terhadap perempuan penghayat, penguatan kapasitas organisasi, hingga pembangunan jejaring lintas daerah. Peristiwa penting ini kemudian menandai lahirnya konsolidasi gerakan perempuan penghayat di tingkat nasional, sekaligus menjadi fondasi bagi berbagai agenda penguatan dan advokasi di tahun-tahun berikutnya.

Pada tahun berikutnya, konsolidasi perempuan kembali digelar melalui “Dialog Perempuan II” yang diinisiasi kembali oleh Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, pada tanggal 3-5 Mei 2017 di Hotel Semesta, Semarang (Dian Jennie Tjahjawati, wawancara penulis, 25 Agustus 2025). Forum tersebut semakin memperkuat kesepakatan di antara para perempuan penghayat untuk membentuk sebuah organisasi. Dari proses itu kemudian lahirlah wadah tunggal berskala nasional bagi perempuan penghayat kepercayaan yang diberi nama Puanhayati. Organisasi ini resmi dideklarasikan pada 13 Mei 2017 di Candi Sapta Renggo, Yogyakarta, dengan dukungan SK No. 015/SK.DMP.-IV/K.2/2017.

Uraian berikut disampaikan oleh Dian Jennie Tjahjawati ketika menjelaskan kronologi terbentuknya Puanhayati:

“Lahirnya organisasi ini berangkat dari keprihatinan terhadap semakin berkurangnya jumlah penghayat kepercayaan. Berdasarkan hasil kajian dan pengamatan, kondisi tersebut terutama dipengaruhi oleh belum optimalnya proses regenerasi serta terputusnya pewarisan ajaran dari orang tua kepada generasi muda. Akibatnya, terjadi kekosongan dalam pendalaman ajaran yang seharusnya diwariskan oleh para sesepuh, yang berujung pada penurunan jumlah penghayat secara signifikan. Selain itu, berdirinya PuanHayati juga dipicu oleh ketiadaan ruang yang secara khusus mewadahi perempuan penghayat untuk mengembangkan diri dan berkontribusi lebih luas. Perempuan penghayat juga menghadapi keterbatasan akses terhadap pengetahuan, jaringan, serta penguatan kapasitas organisasi yang sangat penting bagi keberlanjutan serta penguatan peran mereka”

Dalam perspektif *situated knowledge*, kesaksian Dian Jennie tidak sekadar catatan sejarah organisasi, melainkan artikulasi pengalaman perempuan penghayat yang bertransformasi menjadi pengetahuan kolektif.

Pengalaman tentang regenerasi terputus, pewarisan ajaran, serta ketiadaan ruang perempuan adalah bentuk *partial perspective*—pandangan parsial yang, bagi Haraway, justru membangun objektivitas baru: objektivitas yang sadar akan keterletakannya. Sejak deklarasi resminya pada tahun 2017, Puanhayati mulai menata fondasi kelembagaan dengan lebih sistematis. Pada tahap awal, struktur kepengurusan di tingkat pusat masih belum sepenuhnya terisi. Baru pada tahun 2018, komposisi kepengurusan mulai terbentuk secara lebih lengkap dengan hadirnya sekretaris, bendahara, serta sejumlah koordinator bidang, meliputi seni, budaya, tradisi, organisasi, pendidikan, dan pelatihan. Konsolidasi di tingkat pusat ini kemudian membuka ruang bagi proses ekspansi ke wilayah, yang ditandai dengan pembentukan kepengurusan provinsi. Dimulai dari Jawa Timur, langkah tersebut kemudian diikuti oleh Jawa Tengah, Sumatera Utara, Jawa Barat, Daerah Istimewa Yogyakarta, DKI Jakarta, Sulawesi Barat, Sulawesi Utara, hingga Bali. Perluasan kelembagaan pun berlanjut hingga tingkat kabupaten/kota. Hingga tahun 2025, tercatat Puanhayati telah hadir di 10 provinsi dan 42 kabupaten/kota, mencerminkan pertumbuhan organisasi yang semakin solid dan meluas.

Selain memperkuat internal, Puanhayati juga membangun jaringan eksternal dengan berbagai pemangku kepentingan, baik pemerintah, sektor swasta, Lembaga Swadaya Masyarakat maupun Civil Social Organization (CSO). Salah satu momentum penting adalah kerja sama dengan Yayasan Satunama melalui Program Peduli pada tahun 2020 (<https://satunama.org/6285/puan-hayati-dari-kemandirian-hingga-kontribusi-bagi-indonesia/>)². Kolaborasi ini menghasilkan program peningkatan kapasitas perempuan penghayat di 10 provinsi, yang mencakup pelatihan hak asasi manusia, gender, kepemimpinan, tata kelola organisasi, keterampilan berbicara di depan publik, serta pengembangan ekonomi. Program tersebut menjadi salah satu tonggak penting dalam upaya memperkuat daya tawar perempuan penghayat baik secara individu maupun kolektif.

Komitmen untuk memperluas kapasitas ini berlanjut pada tahun 2022, ketika Puanhayati menandatangani perjanjian kerja sama dengan Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kemendikbudristek, untuk menyelenggarakan *Training of Trainers (ToT)* di 10 provinsi. Program ini menekankan pentingnya keberlanjutan, dengan mendorong kader perempuan penghayat tidak hanya sebagai peserta, tetapi juga sebagai fasilitator yang mampu menyalurkan ilmu dan keterampilan kepada komunitas di daerah masing-masing. Langkah Puanhayati di tingkat pusat juga diikuti oleh kepengurusan di provinsi.

2) Pada tahun 2017-2020 Yayasan SATUNAMA dibawah program PEDULI- The Asia Foundation, yang didanai DFAT mendampingi penghayat kepercayaan di 5 provinsi Sumatera Utara, Jawa Tengah, Yogyakarta, NTB, dan NTT. Salah satu outcome program adalah penguatan kapasitas dan pemberdayaan perempuan penghayat. Sumber dokumen evaluasi program PEDULI YAYASAN SATUNAMA 2017-2020

Berbagai inisiatif kolaborasi lintas sektor dijalankan, misalnya melalui kerja sama dengan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Katolik Parahyangan (FISIP Unpar) di Jawa Barat, dan dengan Universitas Ciputra di Jawa Timur. Kolaborasi ini menunjukkan adanya sinergi antara gerakan perempuan penghayat dan dunia akademik, terutama dalam mendukung agenda pemberdayaan dan peningkatan kapasitas anggota.

Tidak hanya bergerak pada ranah organisasi dan advokasi, Puanhayati juga berperan dalam pelestarian budaya lokal. Melalui jargon pewaris tradisi Nusantara, pada tahun 2021, Puanhayati mengadakan *Festival Gejog Lesung* bertema “Bunyi dan Ekspresi Gejog Lesung: Simbol Spiritualitas Perempuan.” Acara ini melibatkan sekitar 50 kelompok *gejog lesung* dari berbagai daerah di Indonesia, menjadi ruang ekspresi sekaligus simbol spiritualitas perempuan penghayat (Dian Jennie Tjahjawati, wawancara penulis, 25 Agustus 2025). Festival ini juga menghadirkan tokoh-tokoh lintas disiplin, seperti seniman Jajang C. Noor, mantan Direktur Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, KRT. Sulistiyo Tirto Kusumo, dan akademisi Dwi Cahyono. Kehadiran mereka menandakan pengakuan lebih luas terhadap kontribusi perempuan penghayat dalam menjaga kearifan lokal dan memperkuat kehadiran perempuan penghayat di ruang publik nasional.

Pada tahun 2025 ini, sebagai wujud komitmen perempuan penghayat dalam mewarisi nilai-nilai luhur dan kearifan lokal, Puanhayati kembali menyelenggarakan Festival Budaya dengan tema “Ekspresi Harmoni Seni Budaya Lintas Agama dan Kepercayaan.” Acara tersebut berlangsung di Gedung Kesenian Cak Durasim, Surabaya, pada 31 Agustus 2025. Festival ini menghadirkan kurang lebih 100 orang talen yang menampilkan ragam kesenian dari berbagai delegasi, termasuk lima provinsi kepengurusan Puanhayati (DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, DIY, dan Jawa Timur), serta partisipasi paduan suara kelompok lintas agama, peragaan busana tradisional Nusantara, dan penampilan musik akustik dari generasi muda Sapta Darma. Festival ini juga dibuka dengan doa lintas agama oleh pemuka perempuan Islam, Kristen, Buddha, Konghucu dan Kepercayaan selaku tuan rumah. Jumlah peserta yang ditargetkan mencapai sekitar 400 orang, dengan pembukaan resmi yang dihadiri oleh Direktur Bina Kepercayaan dan Masyarakat Adat, Syamsul Hadi, S.H., M.M.

Selain bergerak di bidang kebudayaan, konsolidasi yang dilakukan perempuan penghayat tidak hanya berfokus pada kelembagaan dan organisasi, namun Puanhayati turut menjawab perkembangan pemenuhan hak penghayat kepercayaan. Pada tahun 2016, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan mengeluarkan Permendikbud No. 27 tahun 2016 tentang Layanan Pendidikan Kepercayaan terhadap Tuhan YME dalam Satuan Pendidikan. Sebelum adanya kebijakan ini, peserta didik penghayat kepercayaan mendapatkan pemaksaan untuk mengikuti pelajaran agama di sekolah (Sri Endang

Sulistiyawati, wawancara penulis, 2024). Dalam beberapa kasus, peserta didik harus menyesuaikan diri dengan agama mayoritas, misalnya di Sumba mereka terpaksa mengikuti pelajaran agama Kristen atau Katolik, sementara di kebanyakan wilayah Jawa mereka mengikuti pelajaran Islam. Kasus di Kendal, misalnya, siswa SMA Bhakti Persada ditolak untuk menerima layanan kepercayaan (Laporan Layanan Advokasi Kepercayaan Terhadap Tuhan YME, 2021).

Kasus serupa juga menimpa Sinta Wati, salah satu penghayat kepercayaan Palang Putih Nusantara (PPN), yang harus mengikuti pendidikan agama yang diakui negara sejak Sekolah Dasar (SD) hingga Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Rembang (Sinta Wati, wawancara penulis, 19 Juni 2024). Sinta baru memperoleh pendidikan yang sesuai dengan keyakinannya ketika melanjutkan pendidikan di Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) di Yogyakarta pada tahun 2017. Dengan demikian, Sinta merupakan salah satu siswa penghayat yang relatif beruntung karena sempat mendapatkan pemenuhan hak kewargaan berupa akses terhadap pendidikan yang sesuai dengan kepercayaan yang dianutnya. Pendidikan tersebut diselenggarakan melalui mata pelajaran Pendidikan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Menurut keterangan Sinta, pengajar mata pelajaran tersebut adalah Triani Yuliasuti, yang merupakan salah satu penyuluh penghayat kepercayaan pertama yang mengampu mata pelajaran Pendidikan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa di sekolahnya. (Sinta Wati, wawancara penulis, 19 Juni 2024). Namun demikian, dalam konteks tahun 2017-2020, penyelenggaraan pendidikan penghayat kepercayaan masih menghadapi berbagai keterbatasan. Jumlah penyuluh penghayat kepercayaan masih terbatas; mekanisme rekrutmen penyuluh pada tahap awal dilakukan melalui Bimbingan Teknis (Bimtek) alih-alih melalui jalur pendidikan formal; materi pembelajaran masih disesuaikan dengan kondisi setempat; dan belum tersedia buku jalur resmi yang dapat digunakan secara luas (Triani Yuliasuti, wawancara penulis 24 Juni 2024). Buku ajar baru dapat diakses secara lebih luas dan sistematis mulai tahun 2021.

Merujuk pada landasan berdirinya Puanhayati dan persoalan regenerasi, pemaksaan pelajaran agama dalam pendidikan formal menjadi pemicu semakin berkurangnya jumlah penghayat kepercayaan. Meminjam analisis feminis klasik Moser, regulasi layanan pendidikan kepercayaan tidak hanya memberikan akses, tetapi juga memberikan kontrol bagi perempuan penghayat. Dalam analisis Moser, terdapat empat kesenjangan gender yang seringkali meminggirkan peran perempuan (Moser, 1993). Melalui peran penyuluh kepercayaan, yaitu pengajar pendidikan kepercayaan di sekolah, perempuan penghayat mempunyai akses langsung dalam proses transmisi pengetahuan, Perempuan penghayat hadir dalam praktik pengajaran yang mengisyaratkan partisipasi penuh dalam pendidikan generasi muda penghayat.



Figur 3. Peta Sebaran Penyuluh Penghayat Kepercayaan. Sumber: sidakerta.kemenbud.go.id

Perannya sebagai penyuluh juga memungkinkan perempuan penghayat memiliki kontrol sekaligus mengambil manfaat atas perannya sebagai penyuluh dalam merancang dan berbagi pengetahuan perempuan dalam pengajaran penghayat. Menurut data Sidakerta Kementerian Kebudayaan, saat ini terdapat 419 penyuluh kepercayaan. Namun, yang aktif hanya 200 orang, di antaranya 83 penyuluh perempuan atau 41,8% dari total penyuluh.³ Sampai saat ini, penyuluh kepercayaan melayani 1.085 peserta didik mulai dari SD sampai SMA dari Aceh sampai Sumba.

Sebagai organisasi perempuan yang terbilang muda jika dibandingkan dengan organisasi lainnya, perempuan penghayat melakukan kerja-kerja advokasi dan jaringan yang mendukung pemenuhan hak dan layanan bagi penghayat, khususnya perempuan. Dalam kerja advokasi, setidaknya penghayat menghadapi 6 isu utama yang sering kali ditemukan di lapangan: 1) stigmatisasi, 2) kebebasan untuk melaksanakan ritual, 3) layanan pendidikan penghayat, 4) larangan pendirian sarana dan tempat ibadah, 5) perusakan sarana peribadatan, 6) larangan pemakaman. Berdasarkan data Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan YME dan Masyarakat Adat, didokumentasikan 70 kasus yang terjadi pada tahun 2020–2024.⁴ Melihat kapasitas organisasi

3) Data ini merupakan data resmi dari Direktorat Bina Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat Kementerian Kebudayaan yang bisa diakses sidakerta.kemenbud.go.id. Sementata data penyuluh yang masih menjawab berdasarkan Keputusan Direktur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Dan Masyarakat Adat Nomor: 1774/F2/Kb.07.07/2022 Tentang Penerima Insentif Penyuluh Pendidikan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Semester Ganjil Tahun Ajaran 2022-2023 Direktur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Dan Masyarakat Adat

4) Dokumentasi kasus bisa dilihat dalam sidakerta dan peta sebarannya dari sini , terdapat data mentah berupa excel dan Peta Sebaran Penghayat Kepercayaan – Adat Web

Tabel 1. Jaringan Kerja Advokasi Puanhayati

Wilayah	Isu yang diadvokasi	Mitra Kolaborasi
Jawa Barat	- Bullying Sekolah, - Revisi UU Sisdiknas - Kesejahteraan penyuluh Kepercayaan - Pemberdayaan perempuan - Advokasi hak sipil - Recognisi perempuan penghayat kepercayaan	- LPPM Fisip Unpar - LKIS, - Walikota Bandung - CPMS Fisip Unpar, Yayasan Satunama - Jakatarub, Jaringan Advokasi Jabar, SAPA Institute - Bakesbangpol Jabar, pemkot Bandung, BPK IX
Jawa Timur	- Pemberdayaan perempuan - Recognisi perempuan penghayat kepercayaan	- Universitas Ciputra, Yayasan Satunama - BPK XI, Kesbangpol
DKI	- Stop KDRT, - Perpres PKUB, - RUU Sisdiknas - Pemberdayaan perempuan	- Komnas Perempuan - Jaringan Advokasi KBB - LKIS - Yayasan Satunama
Jawa Tengah	- Stop stunting - Parenting - Advokasi hak sipil - Recognisi perempuan penghayat - Sekolah damai anak Indonesia - Pemberdayaan perempuan	- Asosiasi ibu menyusui Indonesia - charrootell mason - ELSA - Prasasti Indonesia, FKUB - Wahid foundation, Elsa - Yayasan Satunama
DIY	- Revisi uu sisdiknas dan advokasi hak sipil - pemberdayaan perempuan	- LKIS - Yayasan Satunama

Sumber: Diolah dari wawancara dengan pengurus Puanhayati di masing-masing wilayah

yang baru berdiri, Puanhayati tidak mampu berjalan sendiri melakukan kerja-kerja advokasi. Dengan strategi kolaborasi multipihak, Puanhayati membangun jaringan tidak hanya dengan sesama organisasi masyarakat sipil, tetapi juga dengan kampus dan pemerintah, baik lokal maupun nasional.

Dari sudut pandang *situated knowledges*, gerakan Puanhayati memperlihatkan bagaimana pengalaman perempuan penghayat bukan hanya persoalan sosial, tetapi juga epistemologi. Melalui kegiatan ritual, advokasi, dan pendidikan, perempuan penghayat membangun cara mengetahui yang berakar pada pengalaman tubuh, relasi, dan spiritualitas mereka sendiri. Dalam konteks ini, apa yang mereka lakukan mulai dari memperjuangkan hak pendidikan, mengadvokasi layanan publik, hingga melestarikan tradisi lokal—dapat dibaca sebagai *praktik pengetahuan* yang lahir dari posisi yang terletak, sekaligus sebagai strategi politik untuk menegosiasikan eksistensi di tengah hegemoni negara dan agama resmi. Dengan demikian, Puanhayati menghadirkan bentuk objektivitas yang khas: bukan objektivitas yang mengklaim universalitas, melainkan objektivitas yang sadar akan keterletakannya, yang lahir dari tanggung jawab perempuan penghayat terhadap pengalaman kolektifnya sendiri.

Perjalanan konsolidasi perempuan penghayat periode reformasi, dapat disimpulkan bahwa proses ini tidak hanya menjadi tonggak dalam

Indonesia (<https://adat.web.id/kepercayaan/>).

memperkuat identitas dan kebersamaan, tetapi juga membuka jalan bagi perjuangan kesetaraan, pengakuan, dan partisipasi yang lebih luas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dari fase awal memperjuangkan eksistensi hingga kini, perempuan penghayat telah membuktikan bahwa nilai-nilai luhur kearifan lokal dapat menjadi kekuatan transformasi sosial. Konsolidasi ini sekaligus menjadi landasan penting untuk melangkah ke tahap berikutnya, yakni memperluas ruang partisipasi dan meneguhkan peran perempuan penghayat sebagai pilar utama dalam merawat demokrasi, kebudayaan, dan persaudaraan bangsa.

Kesimpulan

Studi ini menegaskan bahwa keterlibatan perempuan penghayat kepercayaan merupakan benang merah yang berkelanjutan dalam sejarah intelektual kebatinan Indonesia sejak 1950-an hingga masa kontemporer. Melalui analisis tokoh-tokoh seperti Parwati, S.K. Trimurti, dan Sri Pawenang, serta melalui korpus organisasi dan media seperti BKKI dan *Mawas Diri*, penelitian ini menunjukkan bahwa tidak hanya menjadi pelaku ritual atau pendukung organisasi, melainkan juga produsen pengetahuan yang turut membentuk diskursus kebatinan Indonesia. Melalui tulisan, aktivitas organisasi, pendidikan dan advokasi, mereka mengartikulasikan gagasan mengenai spiritualitas, moralitas, relasi gender, pendidikan karakter, dan kewargaan yang kemudian menjadi bagian dari perkembangan pemikiran kebatinan pada masanya. Dalam perspektif ini, perempuan penghayat tidak sekadar hadir dalam sejarah kebatinan, tetapi berperan sebagai intelektual yang memproduksi, merawat dan mentransmisikan pengetahuan.

Pembentukan Puanhayati pada 2017 bukanlah fenomena *ex nihilo*, melainkan artikulasi kelembagaan dari pengetahuan yang tersituasi (*situated knowledge*), yakni pengetahuan yang lahir dari pengalaman hidup perempuan penghayat dalam menghadapi berbagai persoalan sosial, budaya dan politik. Dengan memanfaatkan perspektif Donna Haraway, penelitian ini menunjukkan bahwa pengalaman individual perempuan penghayat tidak berhenti sebagai pengalaman personal, tetapi ditransformasikan melalui organisasi menjadi pengetahuan kolektif yang membentuk identitas bersama, agenda advokasi, dan strategi perjuangan. Puanhayati karena itu dapat dipahami bukan sekadar sebagai organisasi perempuan penghayat, melainkan sebagai arena produksi pengetahuan yang menghubungkan pengalaman individual dengan artikulasi sosial dan politik yang lebih luas. Dalam kerangka ini, klaim pengetahuan perempuan penghayat bukan merupakan bentuk objektivitas yang kurang sempurna, melainkan bentuk objektivitas yang berangkat dari kesadaran atas posisi sosial dan historisnya sendiri.

Temuan ini memiliki tiga implikasi penting. Pertama, historiografi agama dan budaya Indonesia perlu membuka ruang metodologis yang

mengakui pengetahuan yang bersifat partikular sebagai sumber sejarah intelektual, sehingga suara perempuan penghayat dapat dibaca sebagai bagian integral dari perkembangan pemikiran kebatinan Indonesia. Kedua, kebijakan publik, termasuk pendidikan dan layanan kepercayaan, perlu dirancang dengan mempertimbangkan pengalaman konkret komunitas penghayat (misalnya terkait penyuluh kepercayaan, isu akses pemakaman dan kebebasan ritual) agar regenerasi pengetahuan, pewarisan tradisi dan keberlangsungan budaya dapat terjamin. Ketiga, pembangunan kapasitas kelembagaan yang dilakukan Puanhayati melalui pelatihan kolaborasi lintas sektor dan kegiatan budaya menunjukkan bagaimana pengetahuan yang berakar dari pengalaman lokal dapat diterjemahkan menjadi tuntutan kebijakan dan bentuk partisipasi kewargaan yang lebih luas.

Pada akhirnya, penelitian ini membuka agenda kajian lebih lanjut mengenai peran perempuan sebagai produsen pengetahuan dalam tradisi kepercayaan di Indonesia. Studi etnografis tentang pewarisan ajaran dan ritual, kajian komparatif mengenai organisasi perempuan penghayat di berbagai daerah, maupun penelitian tentang relasi antara pengetahuan lokal dan kebijakan negara akan memperkaya pemahaman mengenai bagaimana pengalaman yang tersituasi ditransformasikan menjadi pengetahuan kolektif. Dengan demikian, membaca Puanhayati sebagai ruang produksi pengetahuan memungkinkan kita melihat bahwa spiritualitas, kebangsaan, dan emansipasi tidak hanya dipraktikkan, tetapi juga dipikirkan, dirumuskan, dan diwariskan oleh perempuan penghayat sebagai bagian dari sejarah intelektual Indonesia.

Referensi

Terbitan Resmi

- Arymurthy. 1972. *Buku Kenang-Kenangan Musjawarah Nasional Kepertjajaan (Kebatinan - Kedjiwaan - Kerochanian) Diselenggarakan Pada Tanggal 27 s/d 30 Desember 1970*. Djakarta: Komisi Kodifikasi Sekretariat Kerdjasama Kepertjajaan (Kebatinan - Kedjiwaan - Kerochanian) Pusat.
- Badan Kongres Kebathinan Indonesia. 1956. *Kenang-kenangan Kongres Kebatinan Indonesia ke-1 dan ke-2 di Semarang dan di Surakarta*. Semarang: BKKI.
- Badan Kongres Kebathinan Indonesia. 1959. *Hasil Seminar Kebathinan Indonesia ke-I Djakarta*. Djakarta: Badan Kongres Kebathinan Indonesia.
- Badan Kongres Kebathinan Indonesia. 1963. *Tjahaja Widjajakusuma: buku satu windu B.K.K.I.*, Djakarta: Badan Kongres Kebathinan Indonesia Pusat.
- Buku Kenang-kenangan Simposium Nasional Kepercayaan (Kebatinan Kejiwaan Kerochanian) diselenggarakan tanggal 7 s.d. 9 November 1970*. 1970. Yogyakarta.
- Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi. 2021. *Buku Saku Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan. 2016. *Laporan Hasil Pemantauan Perjuangan Perempuan Penghayat Kepercayaan, Penganut Agama Leluhur dan Pelaksanaan Ritual Adat dalam Menghadapi Pelembagaan Intoleransi*,

- Kekerasan dan Diskriminasi Berbasis Agama*. Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan.
- Lembaga Pemilihan Umum. 1977. *Buku Pelengkap IV Pemilihan Umum 1977. Ringkasan Riwayat Hidup dan Riwayat Perjuangan Anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat Hasil Pemilihan Umum Tahun 1977*, Lembaga Pemilihan Umum.
- Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. 2017. *Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Undang-Undang Administrasi Kependudukan Nomor 97/PUU-XIV/2016*. Jakarta: Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia.
- Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. 2023. *Pedoman Teknis Pemberdayaan Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: Deputi Bidang Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan, Asisten Deputi Urusan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Proyek Pelestarian Pengembangan Tradisi dan Kepercayaan.

Wawancara

- Dian Jennie Tjahjawati, Ketua Puanhayati Pusat, 21 Mei 2026.
- Dian Jennie Tjahjawati, Ketua Puanhayati Pusat, 25 Agustus 2025.
- Sinta Wati, Siswa Penghayat Kepercayaan Palang Putih Nusantara, 19 Juni 2024.
- Triyani Yuliasuti, Penyuluh Pendidikan Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa di Yogyakarta, 24 Juni 2024.
- Sri Endang Sulistyowati, Ketua Puanhayati Yogyakarta, 27 Juni 2024.

Surat Kabar dan Majalah

- "Dari Symposium Nasional Kepertjajaan di Jogja Gambaran Manusia Bermental Pantjasila", *Srikandi*, 22 November 1970, hlm. 3.
- "Jadwal TVRI", *Harian Neraca*, 18 Oktober 1988, hlm. 8.
- "Kebatinan Bukan Agama Baru, Ia Sebagai Tongkat dan Perunjuk bagi Hidup Rohani", *Kedaulatan Rakjat*, 9 Agustus 1956, hlm. 1,
- "Kepertjajaan jang Bangkit", *Tempo*, 6 Maret 1971, hlm. 40.
- "Memoar SK Trimurti: Dari Politik Ke Kebatinan", *Tempo*, 21 April 1990.
- "Sagin dan MBI Serukan Umat Buddha Adakan Kebaktian Waisak dan HUT RI", *Berita Yudha*, 19 April 1995.
- "Seminar Kebatinan", *Kedaulatan Rakjat*, 17 November 1957.
- "Sri Pawenang, Wanita Yang Menduduki Jabatan Tertinggi Dalam Sebuah Paguyuban Kerokhanian", *Buana Minggu*, 29 Juni 1980.
- Amin, M. "Penghayatan Sama, Cara Berbeda", *Mawas Diri*, Agustus 1973.
- Bambang, Supeno. S.K., "Kesimpulan Sarasehan 'Menanggulangi Godaan'", *Mawas Diri*, Februari 1977.
- Hanifah R.W.A. "S.K. Trimurti: Sosok Lengkap Pejuang Perempuan", *Intisari*, 4 Juli 2021, hlm. 29–38.
- Kartowijono, S. "Pengalaman yang Mengesankan", *Mawas Diri*, Maret 1975.
- Kus, B. "Mau Marah? Silakan!", *Mawas Diri*, Januari 1975.
- Moch Said, Ny. S. "Untuk apakah aturan kita buat?", *Mawas Diri*, Februari 1975.
- Notowogono, Ny. S.W. "Menggali Nilai Kehidupan Bersama", *Mawas Diri*, September 1973.
- Sachlan, Ny. P. "Pencemaran Lingkungan Moral dan Mental Lebih Berat Akibatnya Daripada Peracunan Fisik", *Mawas Diri*, Februari 1975.
- Soekirno, Ny. S. "Beberapa Pengertian Dasar tentang Kebatinan", *Mawas Diri*,

Oktober 1975.

Sugandhi, Ny. M. "Permasalahan Wanita Indonesia Masa Kini Penanggulangannya (di desa & kota)", *Mawas Diri*, Februari 1991.

Sukmadyani, "Ibu Pertiwi dan Wanita", *Mawas Diri*, Juni 1975.

Supanji, "Saham Ibu dalam Pendidikan Mental Anak, Berdasarkan Orientasi Ajaran Sang Guru Sejati", *Mawas Diri*, Juli 1973.

Trimurti, S.K. "Badan Kongres Kebatinan Indonesia : Tugasnya Menghimpun Aliran-Aliran Agama, Kebatinan Dan Filsafat", *Mimbar Indonesia*, 7 Mei 1958.

Buku

Amini, Mutiah. 2021. *Organisasi Perempuan Indonesia (1928-1998)*. Yogyakarta, UGM Press.

Bruinessen, Martin Van. 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: ISEAS.

Canning, Kathleen. 2006. *Gender History in Practice: Historical Perspectives on Bodies, Class, and Citizenship*. New York: Cornell University Press.

De Stuers, C.V. 2017. *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian*. Depok: Komunitas Bambu.

Dwiyanto, D. 2015. *Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Pararaton.

Hefner, Robert.W. 2000. *Civil Islam. Muslim and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Jazimah, Ipong. 2016. *S.K. Trimurti Pejuang Perempuan Indonesia*. Jakarta: Kompas.

Kartapradja, K. 1985. *Aliran Kebatinan Dan Kepercayaan Di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Masagung.

Lerner, Gerda. 1993. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*. New York: Oxford University Press.

Maarif, Samsul. 2018. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur Dalam Politik Agama Di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Moser, C. O. N. 1993. *Gender planning and development: Theory, practice and training*. UK: Routledge.

Nadi, K. 1985. *Kenangan Catur Windu Warga Kerokhanian "Sapta Darma" Jawa Timur 1952-1985*. Surabaya: Tuntunan Kerokhanian Sapto Darma Provinsi Jawa Timur.

Pawenang, Sri. 1980. *Wewarah Kerokhanian Sapta Darma*. Yogyakarta: Yayasan Pusat Sriti Darma.

Scott, Joan Wallach. 1988. *Gender And The Politics of History*. New York : Columbia University Press.

Soebagio, I.N. 1982. *S.K. Trimurti: Wanita Pengabdikan Bangsa*. Jakarta: Gunung Agung.

Sudarma, I.W., Rupa, I.W., dan Sumadi, I.W.S. 2021. *Eksistensi Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Sapta Darma di Provinsi Bali*. Bali: Kepel Press.

Trimurti, S.K. 1993. *Dari Politik Ke Kebatinan : Memoar Senarai Kipurah Sejarah*. Jakarta: Pustaka Utama.

Wierenga, Saskia Eleanora. 2010. *Penghancuran Gerakan Perempuan, Politik Seksual di Indonesia Pasca Kejatuhan PKI*. Yogyakarta: Galangpress.

Yuliantri, Rhoma Dwi Aria. 2020. *Seabad Perempuan: Bahasa Ibu, Bahasa Bangsa*. Yogyakarta: IBoekoe.

Disertasi dan Tesis

- Chia, Jessica M.-T. 2017. *Diasporic Dharma: Buddhism and Modernity Across the South China Sea*, Disertasi Doktorat, Graduate School of Cornell University.
- Khaiya, Ersi Elfira. 2025. *Women's Empowerment Dynamics: An Analysis of the Puan Hayati Movement Within Indigenous Religions in Yogyakarta*, Tesis Master, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada (UGM).
- Ningtyas, Eka. 2025. *La place du Javanisme dans les discours politiques, religieux et littéraires indonésiens des années 1910 à nos jours*. Disertasi Doktorat, Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO).
- Patty, Samuel Agustinus. 1986. "Aliran Kepercayaan a Socio-Religions Movement in Indonesia" Disertasi Doktorat, Washington State University.

Jurnal Artikel

- Chia, Jessica M.-T. 2024. "Women's Dharma: Parwati Soepangat and Buddhist Feminist Theology in Postcolonial Indonesia." *Journal of Religious History* 48 no. 4: 423-441.
- Chia, Jessica M.-T. 2018. "Neither Mahāyāna nor Theravāda: Ashin Jinarakkhita and the Indonesian Buddhayāna Movement." *History of Religions* 57 no. 3: 267-295
- Fillailly, A.Z. 2025. "Menelusuri Spiritualitas Feminis Perempuan Penghayat Kepercayaan: Studi di Sapta Darma Semarang dan Yogyakarta." *ULIL ALBAB : Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 4, no. 2: 908-923.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, no. 3: 575-599.
- Lim, H.S. 2015. "Parwati Soepangat: A Buddhist Srikandi from Solo", *Compassion and Social Justice*, Yogyakarta.
- Maarif, Samsul. "Human (Relational) Dignity: Perspective of Followers of Indigenous Religions of Indonesia, *Religions* 14: 848
- Ningtyas, Eka. 2023. "Paving the Way to Struggle: First Kebatinan Congress (1955) and the Politics of Religious Discourse in Indonesia." *Archipel* 106: 61-90.