

Submitted: 11 Juni 2020	Accepted: 29 September 2020	Published: 2 April 2021
-------------------------	-----------------------------	-------------------------

Suara Sang *Subaltern*: Sebuah Narasi Autobiografi Perempuan Tanpa Nama dalam Hakim-hakim 19

Merlin Brenda Angeline Lumintang

Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta

merlin.lumintang@stftjakarta.ac.id

Abstract

This paper offers a postcolonial feminist reading of Levi's concubine narration recorded in the Book of Judges 19 that focuses on the subaltern voice from Gayatri Spivak's thinking. It defines the subaltern as oppressed people who cannot speak on their own to represent themselves. This study was conducted by autobiographical criticism. Through autobiographical narratives, the story is re-told through the nameless woman's point of view as the subaltern and it will reveal the narrative of her unspeakable suffering. The nameless woman's voice was claimed to be the voice that was cast but refused silence, and now it produces an autobiographical narrative that echoes the voices of subalterns silenced in the present context.

Keywords: *voice of subaltern; the unnamed woman; autobiographical narrative; feminist postcolonial; book of Judges 19*

Abstrak

Tulisan ini menawarkan sebuah pembacaan feminis pascakolonial terhadap narasi gundik seorang Lewi yang tercatat dalam Hakim-hakim 19 yang berfokus pada suara subaltern dari pemikiran Gayatri Spivak. Subaltern dalam tulisan ini diartikan sebagai orang-orang tertindas yang tidak dapat bersuara untuk merepresentasikan dirinya. Metode yang digunakan adalah kritik autobiografi. Melalui narasi autobiografi, kisah ini dituturkan kembali melalui sudut pandang sang perempuan tanpa nama sebagai subaltern dan menyingkapkan narasi penderitaannya yang tak dikatakan di dalam teks. Suara perempuan tanpa nama diklaim sebagai suara yang dibekap tetapi menolak diam dan kini menghasilkan sebuah narasi autobiografis yang menggemakan suara-suara subaltern yang disenyapkan dalam konteks masa kini.

Kata Kunci: suara subaltern; perempuan tanpa nama; narasi autobiografi; feminis pascakolonial; Hakim-hakim 19

PENDAHULUAN

Bagi kita yang sudah membaca tentang perbuatan noda di Gibeon (Hak. 19), bisa sepakat bahwa perempuan tanpa nama (*the unnamed woman*) yang menjadi gundik seorang Lewi ini adalah salah satu karakter perempuan dalam Alkitab yang sangat tertindas. Suaranya bahkan diambil alih oleh seorang narator dan dibiarkan diam tanpa bisa mendefinisikan penderitaan yang ia alami.

Peristiwa di Gibeon adalah cerita yang menarik perhatian. Teks ini dinilai sebagai teks yang sulit dan menantang setiap pembaca memikirkan bagaimana membacanya dengan pendekatan-pendekatan metodologis baru yang berfokus pada perempuan tanpa nama. Kelly Murphy mencatat beberapa nama diantaranya Heidi Szpek yang memeriksa kembali komposisi Hakim-hakim 19 sebagai kisah pasca pembuangan yang dibuat sebagai metafora peringatan yang efektif dan bukan teks sejarah teror. Selain itu, Janelle Stanley juga turut membedah narasi ini dari lensa psikologis dengan melihatnya sebagai narasi trauma.¹

Dalam diskursus pascakolonial terdapat beberapa kata kunci penting seperti interseksionalitas, *subaltern*, hibriditas, am-

bivalensi, multiplisitas, dan *in between*. Namun karena keterbatasan dalam mengeksplorasi luasnya konsep-konsep pascakolonial, penggalan teks ini akan berfokus pada suara *subaltern* (*the voice of subaltern*). Istilah *subaltern* pertama kali diperkenalkan oleh Antonio Gramsci namun menjadi sangat populer kemudian ketika Gayatri Spivak menulis “*Can the subaltern speak?*”. Tidak mudah mendefinisikan *subaltern*, karena sering kali keberadaan mereka tidak disadari. Apakah semua yang tertindas dapat kita sebut sebagai *subaltern*? *Subaltern* adalah “*the most oppressed and invisible constituencies*.”² Untuk menemukan mereka kita harus benar-benar menggali hingga ke lapisan terbawah kelompok yang mengalami tekanan dan termarginalkan. Sebagai contoh, perempuan sering dianggap sebagai kaum marginal yang tertindas. Namun Spivak akan mengatakan bahwa tidak semua perempuan dapat disebut *subaltern*, karena kita juga dapat menemukan perempuan kelas borjuis yang menjadi penindas bagi perempuan yang lain. Spivak tidak ragu menyebutkan bahwa *subaltern* dalam konteksnya menunjuk pada para perempuan miskin (*the poorest women*).³ Dengan demikian, dapat dikatakan

¹Kelly J. Murphy, “Judges in Recent Research,” *Currents in Biblical Research* 15, no. 2 (February 2017): 179–213.

²Gerald M. MacLean and Donna Landry, eds., *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri*

Chakravorty Spivak (New York: Routledge, 1996), 15.

³Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 6.

subaltern adalah yang marjinal diantara kelompok marjinal (*the margins within the margins*).

Narasi tentang perbuatan noda di Gibeah menjadikan perempuan tak bernama, gundik dari orang Lewi ini sebagai *subaltern*. Karena itu, argumentasi utama dalam tulisan ini adalah dengan narasi autobiografis perempuan tanpa nama itu kita dapat membebaskan *subaltern* untuk bersuara. Bila dibandingkan dengan kisah kekerasan dan pemerkosaan Tamar (2 Sam. 13:1-22), gundik tak bernama ini sejak awal cerita dibiarkan tanpa suara oleh narator kitab Hakim-hakim. Jika Tamar masih dapat mengucapkan kata “tidak,” gundik tak bernama ini didiamkan dalam teks. Phyllis Trible, dalam bukunya *Texts of Terror* menempatkan narasi perempuan tanpa nama ini bersama-sama dengan para perempuan yang malang lainnya yaitu Hagar, Tamar dan anak perempuan Yefta. Trible menyatakan:

*this is a story we want to forget but are commended to speak. It depicts the horrors of male power, brutality, and triumphalism; of female helplessness, abuse, and annihilation. To hear this story is to inhabit a world of unrelenting terror that refuses to let us pass by on the other side.*⁴

⁴Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 80.

Kekerasan brutal yang dialami sang perempuan sangat jarang, bahkan tidak pernah dibicarakan di mimbar gereja. Gereja sebagai komunitas orang beriman seolah menciptakan, apa yang disebut Brad Emry sebagai “*canon within canon*.”⁵ Cerita ini menjadi asing dan terpinggirkan. Menurut saya teks ini mesti dibaca dan dibicarakan dalam gereja. Keterbukaan terhadap teks kekerasan dapat menolong gereja lebih aktif dalam menyikapi persoalan kemanusiaan karena kasus-kasus kekerasan dapat terjadi di mana saja dan dialami siapa saja.

METODE PENELITIAN

Tulisan ini hendak menafsirkan teks Hakim-hakim 19 dengan menggunakan pendekatan feminis dan pascakolonial dengan fokus pada pengalaman perempuan sebagai *subaltern*. Perempuan tak bernama dalam cerita ini akan dibaca sebagai tokoh *subaltern* untuk memperlihatkan dimensi penderitaan perempuan yang multidimensi. Metode yang digunakan dalam membaca narasi Hakim-hakim 19 adalah *autobiographical criticism* (kritik autobiografi). Dalam menyajikan hasil tafsiran, saya memakai metode ini untuk memberi ruang bagi sang perempuan tanpa nama untuk berbicara sebagai subjek pascakolonial yang selama ini teralienasi.

⁵Brad Emry, “Narrative Loss, the (Important) Role of Women, and Community in Judges 19,” in *Joshua and Judges*, ed. Athalya Brenner and Gale A. Yee (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 258.

Kajian pascakolonial menurut Letty Russell telah berkembang sejak tahun 1978, dimulai dari publikasi buku *Orientalism* oleh Edward Said. Russell mendefinisikan pascakolonial sebagai strategi analisis untuk membongkar topeng kolonial.⁶ Bagi Russell, tugas interpretasi pascakolonial identik dengan perlawanan dan rekonstruksi segala bentuk neo kolonialisme baru yang melanjutkan pengalaman ketertindasan orang-orang yang pernah terjajah.⁷

R.S Sugirtharajah menyebutkan bahwa kritik pascakolonial memiliki banyak manfaat ketika diaplikasikan ke dalam studi biblis dengan beberapa alasan. Pertama, pendekatan pascakolonial akan memeriksa Alkitab secara teliti sebagai kumpulan kitab yang saling berbelit dengan beragam konteks penjajahan.⁸ Dengan pemeriksaan seperti ini, para pembaca akan berhati-hati menimbang narasi Alkitab, bukan sebagai kumpulan berseri yang muncul dari hasil kontak dengan penjajahan. Kita dapat segera melihat ada begitu banyak lapisan-lapisan kolonialisme akibat proses penaklukan silih berganti.

Kedua, pentingnya memasukkan eksegece pascakolonial adalah untuk mendorong pembacaan Alkitab yang rekonstruktif. Sugirtharajah menjelaskan,

*Postcolonial reading will reread biblical texts from the perspective of postcolonial concerns such as liberation struggles of the past and present; it will be sensitive to subaltern and feminine elements embedded in the texts; it will interact with and reflect on postcolonial circumstances such as hybridity, fragmentation, deterritorialization, hyphenated, double or multiple, identities.*⁹

Ketiga, kritik pascakolonial juga dapat mempertanyakan interpretasi dari dua sisi. Tujuan utamanya adalah memperhatikan kembali dampak dari kolonialisasi dan ideologi yang tidak terhindarkan dalam karya-karya penafsiran dan catatan historis.¹⁰ Ia membuat sebuah teks menjadi begitu luas, dalam, dan kompleks karena sifatnya yang “*interdisciplinary in nature and pluralistic in its outlook.*”¹¹

Sejalan dengan Sugirtharajah, David Pilario dalam tulisannya *Mapping Postcolonial Theory*, membedakan antara hermeneutika pascakolonial, pembebasan, dan nativis. Meski pada hermeneutika pembebasan dan nativis intensi dan semangat pascakolonial juga dapat kita temukan di dalamnya, menurut Pilario, keduanya tidak terlalu memberi perhatian pada dampak-dampak yang diakibatkan oleh pengetahuan

⁶Letty M. Russell, *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 24–25.

⁷Ibid., 25.

⁸R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*

(Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 251.

⁹Ibid., 253.

¹⁰Ibid., 257.

¹¹Ibid., 258.

hegemoni kolonial.¹² Kekhasan dari hermeneutika pascakolonial adalah ia tak hanya membaca cara penguasa kolonial mengonstruksikan pihak-pihak yang dijajahnya tetapi ia juga menganalisis bagaimana cara kelompok *subaltern* menumbangkan kuasa kolonial yang menguasai mereka selama ini. Pilario menyebut pembacaan Alkitab dari perspektif ini seperti “*reading the Promise Land discourse from Canaanite eyes*.”¹³ Kepentingan dari cara membaca Alkitab seperti ini adalah kita didorong untuk berpikir kritis terhadap konstruksi tentang Allah. Apakah Allah yang digambarkan pada teks adalah Allah yang membebaskan atau justru turut menindas?

Ketika kita menggunakan pendekatan ini dalam studi biblis, menurut Sugirtharajah, kita dapat mendalami teks dengan bertanya: *who has the power to interpret or tell stories? To whom do the stories/texts belong? Who controls the meaning? Who decides what texts we choose? Against whom are these stories or interpretation aimed? What is their ethical effect? Who has power to access data?*¹⁴ (siapa yang memiliki kuasa menafsirkan, milik siapa teks/cerita itu, siapa yang mengontrol makna? siapa yang memutuskan teks yang dipilih, terhadap siapa kisah ini

ditujukan, apa dampak secara etis dari cerita-cerita ini, siapa yang punya kuasa untuk mengakses data?). Membaca Alkitab dengan kesadaran feminis dan sensitivitas terhadap relasi kekuasaan yang melekat di dalamnya, akan menolong kita secara kritis menilai kembali ideologi, stigmatisasi, dan imaji yang tertanam dalam konten, plot, maupun karakterisasi dalam teks. Sugirtharajah menyatakan, “*it will attempt to resurrect lost voices and causes which are distorted or silenced in the canonized text*.”¹⁵ Ini berarti kita mesti turut memperhitungkan dan mencoba mendengarkan suara-suara minor yang selama ini disenyapkan. Melalui sudut pandang feminis pascakolonial, suara sang perempuan tanpa nama sebagai *subaltern* sangatlah penting.

Pendalaman teks Alkitab, dalam hal ini Hakim-hakim 19, dari perspektif pascakolonial akan semakin dikuatkan dengan pendekatan feminis. Para teolog feminis, bersama dengan para teolog pembebasan, meyakini bahwa pembacaan nas Alkitab dari sudut pandang perempuan yang tertindas dapat memberikan kekuatan ketika berhadapan dengan berbagai ketidakadilan. Mereka juga ditolong untuk menemukan makna kehidupan dan spiritualitas untuk menjalani hidupnya. Pada titik inilah, her-

¹²David Franklin Pilario, “Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theologies,” *Hapag: An Interdisciplinary Theological Journal* 3, no. 1–2 (2006): 9–51.

¹³Ibid.

¹⁴Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 259.

¹⁵Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 251.

meneutika feminis menjadikan Alkitab sebagai sumber inspirasi bagi perjuangan menggugat penindasan.¹⁶ Gerrit Singgih mengakui bahwa untuk waktu yang lama penafsiran Alkitab dikuasai oleh laki-laki dan kepentingan laki-laki sehingga jalan penafsirannya merugikan kaum perempuan.¹⁷ Karena itu, ketika membaca narasi Hakim-hakim 19 yang sarat dengan nilai-nilai patriarki, tafsiran feminis yang sangat kuat memberi perhatian pada pengalaman para perempuan dapat dimanfaatkan.

Kritik autobiografi terhadap narasi-narasi Alkitab sendiri bukan sebuah pendekatan asing dan dapat dikategorikan sebagai cara membaca Alkitab dengan mata baru. Kita bisa menemukan beberapa karya yang memanfaatkan pendekatan serupa diantaranya *The Personal Voice in Biblical Interpretation* (2005) oleh Ingrid Rosa Kitzberger, Eben Nuban Timo, *Hagar dan Putri-putrinya*, dan Jill Hammer, *Sisters at Sinai: New Tales of Biblical Women* (2001). Ira Mangililo juga menggunakan autobiografi naratif dalam artikelnya *When Rahab and Indonesian Christian Women Meet in the Third Space*. Mangililo memperdengarkan kembali suara Rahab secara personal

sambil mengundang para perempuan Kristen Indonesia membayangkan sebuah ruang ketiga yang memungkinkan mereka bertransformasi dan melawan penindasan.¹⁸

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hakim-hakim sebagai Kitab Bermuatan Kolonialisme

Tidak diketahui pasti siapa nama penulis kitab Hakim-hakim. Menurut Martin Noth, penulis kitab ini bukan hanya satu orang tetapi sekumpulan orang yang disebutnya sebagai penulis deuteronomistik (*Deuteronomistic author*).¹⁹ Disebut demikian karena dari penulisannya terdapat kesamaan gaya bahasa dan paradigma yang mirip dengan kitab Ulangan. Muncullah istilah sejarah deuteronomistik yang merujuk pada sekumpulan kitab sejarah Perjanjian Lama yakni Yosua, 1 dan 2 Samuel, 1 dan 2 Raja-raja dan Hakim-hakim.²⁰

Bila kita membaca kumpulan ini, kita akan menemukan narasi-narasi bermuatan kolonial, mulai dari zaman Musa hingga penaklukan tanah Kanaan dan berakhir dengan kehancuran Yerusalem dan para elit Yehuda yang dibawa ke Babilonia.²¹ Robert dan Mary Coote dalam *Kuasa*,

¹⁶Marie Claire Barth-Frommell, *Hati Allah Bagaikan Hati Seorang Ibu* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 33.

¹⁷Emmanuel Gerrit Singgih, *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 112.

¹⁸Ira Mangililo, "When Rahab and Indonesian Christian Women Meet in the Third Space," *Journal of Feminist Studies in Religion* 31, no. 1 (2015): 45.

¹⁹Martin Noth, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: Department of biblical studies, 1981), 4.

²⁰Ibid.

²¹Vanessa Lovelace, "Intersections of Ethnicity, Gender, Sexuality and Nation," dalam *The Hebrew*

Politik dan Proses Pembuatan Alkitab bahkan memaparkan dengan sangat baik tentang proses Alkitab yang dihasilkan oleh tuntutan-tuntutan akan legitimasi sesuai pergantian dan perebutan kekuasaan dalam kurun 1800 tahun, mulai dari Daud, Salomo, Yosia, penguasa Babel, Persia, Yunani, Romawi, Herodes hingga masa Konstantinus.²²

Di dalam tradisi Yudaisme, ada anggapan bahwa Samuel merupakan penulis Hakim-hakim, namun pandangan ini sudah ditolak oleh para pakar biblia. Lasor dalam bukunya menulis bahwa dalam kitab Hakim-hakim ada teks yang usianya lebih tua dibanding yang lain.²³ Kuat dugaan narasi dalam kitab Hakim-hakim berasal dari tuturan lisan masyarakat pada waktu itu selama abad 12-10 SM dan penulisannya baru dimulai pada abad ke-10.²⁴ Frasa “pada zaman itu tidak ada raja” dan tentang penyebutan cerita dan beberapa lokasi yang terkesan tidak konsisten, cara membahaskan suatu peristiwa memperlihatkan bahwa kitab ini melewati proses redaksi yang

cukup panjang dengan melibatkan banyak orang dalam penyuntingan.²⁵ Narasi Hakim-hakim 19 oleh John Grindel disebut sebagai sebuah kejahatan memalukan yang memicu perang hebat antar suku yang saling bersaudara. Grindel melihat ada indikasi bahwa sang penulis pasal ini menganggap sebuah pemerintahan dalam bentuk kerajaan sangat penting dan dibutuhkan di Israel.²⁶ Lovelace mengutip Theodore Mullen yang mengatakan kemungkinan besar kelompok para imamlah yang menuliskan narasi-narasi kitab Hakim-hakim karena melihat ancaman asimilasi dan goyahnya kesatuan umat sebagai komunitas etnis pasca pembuangan. Karena itu, sejarah deuteronomistik berusaha membangun konstruksi identitas keumatan sebagai pengingat kepada umat bahwa mereka terikat dengan sebuah memori kolektif.²⁷

Bangsa Israel bukan tipikal bangsa yang hidup damai bahkan di antara suku bangsanya sendiri. Mieke Bal menyebut kitab Hakim-hakim sebagai kitab kekerasan terhadap perempuan.²⁸ Namun demikian,

Bible: Feminist and Intersectional Perspectives, ed. Gale A. Yee (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 75.

²²Robert Coote and Mary Coote, *Kuasa, Politik Dan Proses Pembuatan Alkitab: Suatu Pengantar* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), ix.

²³Teks yang diduga muncul lebih awal adalah Nyanyian Debora (Hak 5), tentang kehadiran Orang Yebus di Yerusalem (1:21), Sidon menjadi kota utama Fenisia (3:3); orang Kanaan masih ada di Gezer (1:29). Nyanyian Deborah bahkan disebut sebagai unsur yang paling tua dalam Alkitab.

²⁴William Sanford LaSor, David Allan Hubbard, and Frederic Wm Bush, *Pengantar Perjanjian Lama 1:*

Taurat Dan Sejarah (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997), 309.

²⁵*Ibid.*, 309.

²⁶Dianne Bergant and Robert. J Karris, eds., *Tafsir Alkitab Perjanjian Lama* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 266–267.

²⁷Lovelace, “Intersections of Ethnicity, Gender, Sexuality and Nation,” 76.

²⁸Uriah Kim, “Is There an ‘Anti-conquest’ Ideology in the Book of Judges?” in *Postcolonialism and the Hebrew Bible: The Next Step*, ed. Roland Boer (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 123.

menurut Lovelace proses tersebut tidak memuat analisis gender. Ia sepakat dengan Anne McClintock yang mengatakan bahwa ketika membaca kitab Hakim-hakim dibutuhkan elaborasi dengan paradigma interseksionalitas gender. Lovelace mengutip pendapat McClintock sebagai berikut, “*all too often in male nationalism, gender difference between women and men serves to symbolically define the limits of national difference and power between men*”.²⁹

Kisah tragis Hakim-hakim 19 mesti dipetakan dalam interseksionalitas³⁰ gender supaya lapisan penindasan yang dialami perempuan tanpa nama ini dapat tersingkap. Gundik tak bernama ini menjadi tokoh perempuan subaltern di tengah dominasi ideologi patriarki yang haus kekuasaan dan menjadi tumbal untuk menyatukan suatu bangsa dengan tubuhnya yang mesti terpotong-potong. Pada bagian selanjutnya saya memaparkan penafsiran kisah Hakim-hakim 19 melalui narasi autobiografi sang perempuan tanpa nama.

²⁹Lovelace, “Intersections of Ethnicity, Gender, Sexuality and Nation,” 77.

³⁰Teori interseksionalitas diperkenalkan oleh Kimberlé Crenshaw, seorang teolog *womanist*. Interseksionalitas merupakan metode analisis kasus penindasan atau ketidakadilan berdasarkan kategori-kategori seperti jender, etnis, ras, kelas, seksualitas, usia, disabilitas, nasionalisme, bahasa ibu, dan lain-lain. Lihat Nina Lykke, *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing* (New York: Routledge, 2010).

³¹Saya meminjam sebutan Bat-shever (*daughter of breaking*) yang disematkan Cheryl Exum pada sang gundik tak bernama ini. *Shever* atau *sheber* dalam bahasa Ibrani שֶׁבֶר yang berarti “pecah” atau

Narasi Autobiografis Bat-Shever

Dalam kitab Hakim-hakim kalian tidak akan menemukan siapa namaku. Panggil saja aku Bat-Shever.³¹ Aku hidup di zaman ketidakhadiran seorang raja yang memerintah Israel. Narator kitab Hakim-hakim menggambarkan sebagai seorang gundik dari seorang Lewi dan berasal dari Bethlehem di tanah Yehuda. Yah benar, aku seorang gundik, dalam bahasa ibrani disebut *pilegesh* dan statusku lebih rendah dari istri yang sah. Sangat wajar pada masaku seorang laki-laki berpoligami dengan beberapa alasan. Ada yang memang merindukan keturunan karena istri sahnya mandul namun ada juga yang mencari gundik demi memuaskan hasrat seksual.³²

Banyak orang mengira karena aku gundik maka aku berasal dari kelompok budak. Jangan salah, karena perempuan merdeka juga bisa dijadikan gundik dengan konsekuensi pangkat dan statusnya turun bahkan jadi lebih rendah dari istri biasa.³³ Aku sendiri menyesal menukarkan kemer-

“retak”. Lihat Cheryl Exum, “Judges: Encoded messages to women.” Dalam *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of Bible and Related Literature*, peny. Luise Schottroff dan Marie Wacker, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2012)

³²Gale A Yee, “Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body,” *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. Gale A Yee (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 161.

³³David Baker, *Kekayaan dan Kemiskinan: Menelusuri Keadilan Sosial Menurut Hukum PL* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 132.

dekaanku sebagai perempuan dan memilih jadi gundik. Ternyata lebih banyak menderitanya. Menyedihkan! Aku mesti terikat dengan dua posisi hukum yaitu hukum keluarga yang mengatur gundik dan hukum kepemilikan yang artinya aku ini cuma properti yang dimiliki dan bebas diatur sesuka hati oleh suamiku.³⁴ Tidak tahan dengan perlakuan semena-mena yang terus dialami di rumah, aku putuskan kabur dari rumah suamiku dan pulang ke rumah orang tuaku.

Barry Webb benar ketika menyebut bahwa tampaknya motif di balik kembalinya diriku ke rumah ayahku karena aku ingin melarikan diri dari situasi yang tidak dapat kuhadapi lagi.³⁵ Sangat disayangkan, menurut hukum yang berlaku di Israel seorang istri tidak dapat meminta perceraian sehingga ketika dia meninggalkan suaminya ia disebut berzinah.³⁶ Aku lari karena tidak mau mati di rumah sendiri, sudah cukup KDRT yang kuterima hampir setiap hari. Kalau tidak begitu bisa jadi aku mati di rumahku sendiri. Rumah yang mestinya menjadi tempat yang aman justru membawa trauma dan paling ingin kuhindari. Namun tahukah kamu, narator Hakim-hakim 19 malah menulis kalau aku pergi karena berzinah dengan pria lain. Alasan yang dibuat-buat karena secara logika, kalau aku me-

mang berzinah, kenapa aku malah pulang ke rumah orang tuaku? Kenapa juga tidak segera tinggal bersama laki-laki lain yang lebih kaya? Ah, sudah begitu mungkin nasibku, selamanya harus menanggung stigma buruk sebagai perempuan pezinah.

Ada juga yang menduga aku pergi karena merasa hebat, terlalu mandiri, terlalu berani menentukan pilihan dan berkuasa penuh atas tubuhku termasuk untuk urusan seksual. Phyllis Tribble menyebut ada kemungkinan agenda androsentris dari teks. Tribble mengatakan, kata “*zanah*” yang digunakan narator sebagai berikut:

*it can refer to premarital sex by daughter, sex by a levirate-obligated widow, or the activity of a professional prostitute. Her behaviour is a gesture of sexual autonomy. A woman who asserts her sexual autonomy by leaving her husband is guilty of sexual misconduct. By daring to act autonomously in the first place, she puts herself beyond male protection and for this she must be punished.*³⁷

Sungguh sangat ironis. Apakah karena seorang perempuan bisa mandiri ia harus dianggap sebagai ancaman dan diberi pelajaran? Meski Tribble menggambarkan sebagai perempuan yang berani menentukan pilihanku dan berkuasa atas urusan seksualku, ketika aku dinista secara brutal, pasti akan

³⁴Ibid.

³⁵Barry G. Webb, *The Book of Judges* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2012), 456.

³⁶Ibid.

³⁷Tribble, *Texts of Terror*, 143.

dikatakan itulah hukuman buat perempuan sepertiku yang tidak mau patuh terhadap suami dan adat.

Suamiku memang menyusul beberapa bulan kemudian. Narator menggambarkan bahwa suaminya datang dengan kata-kata manis untuk membujuk pulang dengannya. Frasa yang digunakan *ledabber 'al-bibbah* (NIV: *to speak tenderly to her*) juga dipakai dalam kisah laki-laki dari Sikhem yang berusaha membujuk Dinah agar menikah dengannya sesudah ia memperkosanya.³⁸ Jika memang aku yang bersalah, pasti dia tidak akan mau jauh-jauh datang ke rumah mertuanya dan berusaha membujuk pulang.

Ayahku seorang yang menjunjung tinggi tradisi hospitalitas dan itulah sebabnya perjalanan pulang kami tertunda hingga beberapa hari. Di hari terakhir kami disana sebetulnya sudah terlalu sore untuk pulang tetapi suaminya berkeras tidak mau lagi tinggal lebih lama. Keputusan yang tidak bijak menurutku karena kala sudah gelap kami terpaksa harus mencari tempat persinggahan di rumah orang asing. Saya setuju dengan Trent Butler yang mengatakan satu-satunya hikmat yang muncul waktu itu justru datang dari sang bujang pembantu

kami yang menyarankan supaya kami berhenti di Yerusalem daripada berharap di kota Israel lainnya.³⁹

Rombongan kami melewati kota Yebus tetapi kami putuskan tidak berhenti di sana karena kota ini dihuni oleh penduduk asing, bukan orang Israel (ayat 10-12). Barangkali suaminya berasumsi kami akan menerima hospitalitas penduduk Gibeah yang masuk dalam wilayah Benyamin. Sandainya kami berhenti di Yebus,⁴⁰ kota milik orang Kanaan, kami pasti dapat menghindari malapetaka.

Kami tiba di Gibeah, sebuah tempat yang asing. Sewaktu rombongan kami memasuki Gibeah, kami sama sekali tidak merasakan keramahtamahan orang-orang Benyamin padahal menunjukkan hospitalitas adalah tradisi penting di Israel apalagi kepada keluarga Lewi. Hukum deuteronomis memerintahkan umat Israel untuk bersikap baik terhadap orang Lewi. Bila kita memeriksa Alkitab, kita menemukan beberapa ayat yang secara tegas mengatur soal ini, misalnya:

haruslah engkau bersukaria pada hari rayamu itu, engkau ini dan anakmu laki-laki serta anakmu perempuan, hambamu laki-laki dan hambamu perempuan, dan orang Lewi, orang asing, anak yatim dan

³⁸Webb, *The Book of Judges*, 879.

³⁹Trent C. Butler, *Word Biblical Commentary, Judges* (Nashville: Thomas Nelson Inc, 2009), 429.

⁴⁰Yerusalem tidak pernah memiliki daerah bernama Yebus. Sepertinya Yesus adalah daerah pinggiran

Yerusalem. Pada masa itu, Yerusalem masih milik orang Kanaan. Gibeah berada 3 mil di sebelah utara Yerusalem dan Rama sekitar 2 mil ke utara. (Lih. Grindel 2002, hlm. 267)

janda yang di dalam tempatmu (Ul 16:14).

Apabila dalam tahun yang ketiga, tahun persembahan persepuluhan, engkau sudah selesai mengambil segala persembahan persepuluhan dari hasil tanahmu, maka haruslah engkau memberikannya kepada orang Lewi, orang asing, anak yatim dan kepada janda, supaya mereka dapat makan di dalam tempatmu dan menjadi kenyang (Ul 26:12).

Memang situasi itu agak mengeherankan menurutku. Hospitalitas untuk keluarga Lewi seperti kami ini sudah diatur dalam tradisi keagamaan Israel, karena orang Lewi tidak memiliki tanah sendiri. Tugas mereka fokus pada pelayanan. Jika tradisi ini dipahami dengan baik oleh penduduk Gibeah, rombongan kami pasti segera mendapat tawaran singgah di salah satu rumah. Kami terpaksa harus duduk cukup lama di sebuah tanah lapangan. Buruk sekali hospitalitas penduduk kota Gibeah. D.I Block mengkritik tajam suku Benyamin sebagai suku yang tidak memiliki *sense of community*.⁴¹ Akan tetapi, saya sungguh merasa miris. Salah satu tugas suamiku sebagai bagian kelompok Lewi adalah mengajarkan hukum Taurat Musa kepada bangsa Israel supaya mereka tidak hanya mendengar tetapi juga melakukan

dengan setia segala perkataan Taurat Tuhan (Ul 31:9-13). Abainya penduduk Gibeah dengan kehadiran kami rombongan keluarga Lewi menunjukkan kegagalan suamiku sebagai pengajar Taurat.⁴²

Setelah cukup lama menunggu dalam kedinginan, rombongan kami diterima oleh seorang bapak tua. Keramahannya mengingatkan pada ayahku di Betlehem. Ia sendiri cuma pendatang di wilayah Benyamin karena asalnya dari pegunungan Efraim, sama seperti kami. Aku merasa kecewa ketika kami memperkenalkan diri, suamiku menyebutku budak perempuan. Sungguh sedih rasanya, orang yang sebelumnya membujukku pulang dengan kata-kata manis sekarang menyebutku sebagai budak! Istilah itu memang bernuansa negatif dan merendahkan. Ini juga yang membuatku sangat sial malam itu. Karena diperkenalkan sebagai budak, aku ditawarkan oleh orang tua itu kepada orang-orang jahat yang entah dari mana tiba-tiba saja sudah berhasil mengepung tempat istirahat kami. Yang lebih buruk waktu ia juga menawarkan anak perempuannya yang masih perawan kepada orang-orang jahat itu. *The male protector became procurer*,⁴³ kata Tribble.

Sebelum orang-orang itu datang, kami semua merasa sangat aman dan nyaman.

⁴¹Butler, *Word Biblical Commentary, Judges*, 422.

⁴²Leander E. Keck, ed., *The New Interpreter's Bible: The Book of Numbers, the Book of Deuteronomy; Introduction to Narrative Literature; the Book of*

Joshua; the Book of Judges; the Book of Ruth; the First and Second Book of Samuel (Nashville: Abingdon Press, 1999), 876.

⁴³Tribble, *Texts of Terror*, 87.

Kami membasuh kaki lalu makan dan minum bersama. Namun, suasana itu tidak lama karena orang-orang dursila menyerbu dan memaksa masuk ke rumah. Narator memberi keterangan bahwa orang-orang tersebut adalah “anak-anak Belial/*sons of Belial*” (tak berguna, jahat). Ungkapan yang sama juga ditemukan dalam Ulangan 13:13; 1 Samuel 2:12; 20:27; 1 Raja-raja 21:10, 13. Aku ketakutan setengah mati waktu pintu digedor-gedor dan orang-orang berteriak: “Bawalah ke luar orang yang datang ke rumahmu itu, supaya kami pakai dia” (ayat 22). Kata “kami pakai” (secara harfiah berarti mengenal) merupakan eufemisme dari istilah Ibrani yang bermakna melakukan hubungan badan. Pemerksaan laki-laki terhadap laki-laki (*homosexual rape*) pada masa kami dipahami dalam konteks relasi kuasa di antara laki-laki sebagai senjata agresi untuk menunjukkan siapa yang berkuasa dan yang ditundukkan.⁴⁴ Status sebagai pihak inferior secara spesifik semakin dipertegas setelah pemerksaan yaitu ketika narator menyebut suamiku sebagai tuan (ayat 26). Istilah yang sama dipakai pada ayat 11-12 ketika suamiku berbicara dengan bujang kami. Dengan menggunakan istilah tersebut, kalian bisa melihat diriku

sebagai sosok yang sangat rapuh dan terisolasi.⁴⁵ Sejak awal kisah ini narator tidak mengizinkanku berbicara.

Hospitalitas sang pemilik rumah kini berubah menjadi teror bagiku. Aku bergegas lari namun suamiku jauh lebih gesit. Dia segera menangkapku dan melemparkanku ke luar rumah untuk disetubuhi orang-orang dursila. Aku berteriak tetapi suaraku tidak didengarkan. Mungkin kalian penasaran, bagaimana dengan anak gadis perawan yang tinggal di rumah itu. Dia tidak ikut diserahkan meski ia juga ditawarkan waktu proses negosiasi oleh ayahnya sendiri. Aku mendengar percakapan suamiku dan tuan rumah. Mereka sudah memutuskan hanya aku yang akan dikorbankan. Gadis perawan itu tidak perlu dilibatkan karena dia tidak melakukan tindakan perlawanan terhadap otoritas laki-laki sama seperti yang kulakukan.⁴⁶ Bisa jadi dia tidak ikut dilemparkan karena orang tuanya berubah pikiran. Seorang anak gadis dapat menjadi aset berharga bagi ayahnya untuk mendapatkan mas kawin yang tinggi nilainya sesuai statusnya sebagai perawan.⁴⁷ Tidak hanya identitas dan suara kami yang dirampas. Seksualitas kami sebagai perempuan pun turut dikontrol.

⁴⁴Yee, “Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body,” 164.

⁴⁵ Butler, *Word Biblical Commentary, Judges*, 427.

⁴⁶Cheryl Exum, *Fragmented Women: Feminist Sub(versions) of Biblical Narratives* (New York: T&T Clark, 2016), 125.

⁴⁷Madipoane Masenya, “Without a Voice, with a Violated Body: Re-Reading Judges 19 to Challenge Gender Violence in Sacred Texts,” *Missionalia* 40, no. 3 (June 3, 2014): 212.

Sepanjang malam aku diperkosa dan disiksa. Matahari sudah hampir terbit ketika aku akhirnya dilepaskan. Seluruh daya di tubuhku seolah hampir habis dan sebelum sempat masuk ke rumah aku sudah pingsan di depan pintu. Aku mendengar langkah suamiku. Berharap ia menunjukkan empati kepadaku. Akan tetapi respon suamiku tidak dapat kupercaya. Dengan nada dingin seolah tidak terjadi apa-apa, dia berkata, “bangunlah, marilah kita pergi” (ayat 28). Sikap ketidakpeduliannya pasca kejadian brutal yang membuatku sudah hampir mati. Yang kuingat saat masa kritis di ambang kehidupan dan kematian, aku dinaikkan ke atas keledai dan dibawa pulang.

Aku merasa saat itu berada di titik terendah dalam fase kehidupanku. Banyak yang ingin tahu apakah saat dibawa dengan keledai aku sudah mati. Jika kalian membaca *Hebrew Bible*, tidak disebut aku sudah mati atau belum. Kalian dibiarkan untuk menafsirkan sendiri.⁴⁸ Secara forensik, kepastian tentang kematianku adalah tubuhku dimutilasi suamiku menjadi dua belas bagian dan dikirimkan kepada suku-suku Israel. Namun sesungguhnya aku sudah mati sejak dilemparkan keluar dan diperkosa.

Sesudah kematianku pun aku harus menerima saat tubuhku dipakai untuk membangkitkan perang saudara. Suku-suku lainnya yang menerima potongan tubuhku harus membantu membalas dendam kepada orang Benyamin jika tidak ingin bernasib sama.⁴⁹ Tindakan tersebut merupakan adaptasi dari kebiasaan di Timur Dekat kuno yang menandakan keadaan darurat militer.⁵⁰ Lama baru aku sadar kalau aku baru dianggap berguna ketika bisa membangkitkan rasa persatuan di antara suku bangsa Israel.

Banyak yang mengatakan peristiwa yang kualami sangat dekat dengan parodi Saul dalam 1 Samuel 11:7 yang memotong sepasang lembu dan mengirimkan potongan-potongannya ke seluruh daerah Israel untuk mengumpulkan massa menuju peperangan.⁵¹ Kejadian yang kualami adalah yang pertama dalam sejarah bangsa Israel. Banyak orang kemudian berbicara tentangku, kata mereka, “hal yang demikian belum pernah terjadi dan belum pernah terlihat, sejak orang Israel berangkat keluar dari tanah Mesir sampai sekarang” (ayat 30).

⁴⁸ Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 98.

⁴⁹ Bergant dan Karris, *Tafsir Alkitab Perjanjian Lama*, 267.

⁵⁰ Keck, *The New Interpreter's Bible: The Book of Numbers, the Book of Deuteronomy; Introduction to*

Narrative Literature; the Book of Joshua; the Book of Judges; the Book of Ruth; the First and Second Book of Samuel, 878.

⁵¹ Exum, *Fragmented Women*, 143.

Suara Bat-Shever: Suara Sang Subaltern

Perempuan tanpa nama ini atau Bat-Shever adalah simbol kelompok subaltern. *Her voice is the voice of subaltern*. Phyllis Tribble menggambarkan posisinya sebagai berikut:

*Of all the characters in scripture, she is the least. Appearing at the beginning and close of a story that rapes her, she is alone in a world of men. Neither the other characters nor the narrator recognizes her humanity. She is a property, object tool, and literary device. Without name, speech, or power, she has no friends to aid her in life or mourn her in death.... Captured, betrayed, raped, tortured, murdered, dismembered, and scattered-this woman is the most sinned against.*⁵²

Penelusuran lebih mendalam dari teks ini dan narasi kekerasan lainnya dalam Alkitab dari paradigma *subaltern* dapat dilakukan dengan menggali pertanyaan-pertanyaan kritis seperti saat membaca teks seperti⁵³: *Who is /are the subaltern?* (siapaakah *subaltern* itu?), *what kind of voices do you hear?* (suara seperti apa yang kamu dengar?), *define voice from within the text* (definisikan suara dari dalam teks); *What kind of power relations you find in and outside the text?* (Seperti apa relasi kuasa yang dite-

mukan di dalam dan diluar teks?); *What happens to the text when we reread it from this voice?* (apa yang terjadi pada teks ketika kita membaca kembali dari suara *subaltern*?); *What happens to you, theology, and church when you read the Bible as a subaltern text?* (apa yang terjadi padamu, teologi, dan gereja ketika membaca Alkitab sebagai teks *subaltern*?)

Sepanjang cerita, sang perempuan dikendalikan oleh narator dan tidak dapat berbicara untuk dirinya saat ia masih hidup. Tubuh remuknyalah yang berbicara banyak kepada seluruh bangsa Israel bahkan setelah kematiannya. Sebagaimana tubuhnya menjadi milik laki-laki pada malam di Gibeah, kini tubuhnya diberikan kepada seluruh bangsa Israel. Menurut Dana Fewell, pesan yang ingin disampaikan perempuan ini adalah bahwa ia telah ditinggalkan dan dikhianati oleh semua laki-laki yang erat hubungannya dengan dirinya.⁵⁴ Tindakan orang Lewi dalam pasal 19 mengirimkan potongan-potongan tubuh selirnya ke seluruh teritori Israel (ayat 29), mengesankan bahwa tanah itu adalah milik bangsa Israel sebagai satu kesatuan. Hal ini semakin jelas ketika teks selanjutnya menentukan batas-batas wilayah Israel (20:1) sebagai berikut:

⁵²Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 80-81.

⁵³Pertanyaan-pertanyaan ini diajukan oleh Septemmy E. Lakawa sebagai pemateri dalam Kursus Teologi Feminis Pascakolonial yang

diadakan PERUATI di STFT Jakarta pada 15-19 Mei 2019.

⁵⁴Dana Fewell, "Judges," in *Women's Bible Commentary*, ed. Carol A Newsom, Sharon H Ringe, and Jacqueline E Lapsley (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2012), 75.

“dari Dan hingga Beersheba, termasuk tanah orang Gilead.”⁵⁵ Sang Lewi tidak pernah dihukum atas tindakannya terhadap gundiknya. Sebaliknya ia tampil sebagai juru bicara di hadapan ratusan ribu orang Israel dan menjadi tokoh nasionalis.⁵⁶ Tindak mutilasi terhadap tubuh gundiknya bagi sang Lewi seolah dapat dimaklumi karena mampu menyatukan seluruh wilayah yang diwarisi umat Israel (20:6).

Perempuan Israel berperan dalam membentuk identitas kaum laki-laknya. Mereka menunjukkan cara laki-laki Israel mempertahankan kemurnian dan tetap beriman kepada Allah. Menurut Musa Dube,

Perempuan Israel adalah kepunyaan Allah sehingga mereka dapat mengutuhkannya sebagai bangsa pilihan dan umat kesayangan Allah dari segala bangsa di bumi. Karena itu, para perempuan Israel menjadi gambaran status dari kaum laki-laki Israel yang dalam teks ini digambarkan sebagai pihak yang berkuasa.⁵⁷

Dunia Israel menjadi sebuah tempat dimana mereka tidak dapat bersuara dan tidak punya pilihan. Masa depannya telah ditentukan dan mereka tidak memiliki tempat. Fewell menandakan bahwa pada akhirnya, perempuan tak bernama ini terperangkap di antara kekuasaan ayahnya dan suaminya.

Dia terjebak dalam dunia patriarki, tidak dapat bergerak hingga akhirnya tubuhnya terkoyak.⁵⁸ Narator di sini seolah tahu bahwa inilah kekuatan dari penulisan kembali kisah yang tragis (*writings the wrongs*) dari suatu komunitas masyarakat. Namun demikian, dengan caranya menuturkan cerita ini, narator telah menjadi penindas dengan membungkam suara sang perempuan. Apapun alasannya, kekerasan dengan mengorbankan pihak yang terlemah dalam tatanan masyarakat tetaplah tidak dapat dibenarkan.

Penggalian teks dengan berfokus pada subjek *subaltern* membuat kita menyadari bahwa tidak ada yang dapat bertindak sebagai pemegang otoritas terhadap teks hanya karena suaranya dan ideologinya mendominasi teks. Kita juga perlu menyediakan ruang bagi suara-suara lain terutama mereka yang kebingungan bahkan tidak mampu membahasakan penderitaan yang dialami. Suara autobiografi “*the unnamed woman*” dapat menuntun kita agar lebih peka mendengar suara-suara *subaltern*. Kita dapat bertanya, siapakah para perempuan *subaltern* dalam konteks Indonesia? Apakah kita pernah mendengar nama mereka dan narasi ketidakberdayaan mereka melawan kekerasan dan penindasan? Bisakah kita mendengarkan suara mereka?

⁵⁵Kim, “Is There an ‘Anticonquest’ Ideology in the Book of Judges?”, 126.

⁵⁶David Moster, “The Levite of Judges 19–21,” *Journal of Biblical Literature* 134, no. 4 (2015): 721.

⁵⁷Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000), 76.

⁵⁸Fewell, “Judges”, 77.

KESIMPULAN

Adalah penting mendengarkan narasi perempuan *subaltern* karena pola kekerasan, ketidakadilan, penindasan masih terus berlanjut dalam masyarakat. Dengan memakai narasi autobiografi dari seorang tokoh perempuan tertindas yang tanpa suara dalam Alkitab, kita dapat mengimajinasikannya bercerita tentang pengalaman lukanya. Sesungguhnya, suara *subaltern* para dirinya tidak pernah homogen karena penderitaan dan penindasan yang mereka alami juga beragam. Mendengarkan suara *subaltern* akan menguatkan kepekaan dan empati kita kepada korban, yang seringkali suaranya terbungkamkan oleh suara penindas yang mendominasi wacana.

DAFTAR PUSTAKA

- Baker, David. *Kekayaan Dan Kemiskinan: Menelusuri Keadilan Sosial Menurut Hukum PL*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.
- Barth-Frommell, Marie Claire. *Hati Allah Bagaikan Hati Seorang Ibu*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.
- Bergant, Dianne, and Robert. J Karris, eds. *Tafsir Alkitab Perjanjian Lama*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Butler, Trent C. *Word Biblical Commentary, Judges*. Nashville: Thomas Nelson Inc, 2009.
- Coote, Robert, and Mary Coote. *Kuasa, Politik Dan Proses Pembuatan Alkitab: Suatu Pengantar*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000.
- Embry, Brad. "Narrative Loss, the (Important) Role of Women, and Community in Judges 19." In *Joshua and Judges*, edited by Athalya Brenner and Gale A. Yee. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Exum, Cheryl. *Fragmented Women: Feminist Sub(Versions) of Biblical Narratives*. New York: T&T Clark, 2016.
- Fewell, Dana. "Judges." In *Women's Bible Commentary*, edited by Carol A Newsom, Sharon H Ringe, and Jacqueline E Lapsley. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2012.
- Keck, Leander E., ed. *The New Interpreter's Bible: The Book of Numbers, the Book of Deuteronomy; Introduction to Narrative Literature; the Book of Joshua; the Book of Judges; the Book of Ruth; the First and Second Book of Samuel*. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Kim, Uriah. "Is There an 'Anticonquest' Ideology in the Book of Judges?" In *Postcolonialism and the Hebrew Bible: The Next Step*, edited by Roland Boer, 109–128. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- LaSor, William Sanford, David Allan Hubbard, and Frederic Wm Bush. *Pengantar Perjanjian Lama 1: Taurat Dan Sejarah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997.
- Lovelace, Vanessa. "Intersections of Ethnicity, Gender, Sexuality and Nation." In *The Hebrew Bible: Feminist and Intersectional Perspectives*, edited by Gale A. Yee, 75–104. Minneapolis: Fortress Press, 2018.

- Lykke, Nina. *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York: Routledge, 2010.
- MacLean, Gerald M., and Donna Landry, eds. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge, 1996.
- Mangililo. "When Rahab and Indonesian Christian Women Meet in the Third Space." *Journal of Feminist Studies in Religion* 31, no. 1 (2015): 45.
- Masenya, Madipoane. "Without a Voice, with a Violated Body: Re-Reading Judges 19 to Challenge Gender Violence in Sacred Texts." *Missionalia* 40, no. 3 (June 3, 2014).
- Moster, David. "The Levite of Judges 19–21." *Journal of Biblical Literature* 134, no. 4 (2015): 721.
- Murphy, Kelly J. "Judges in Recent Research." *Currents in Biblical Research* 15, no. 2 (February 2017): 179–213.