

Antara Agama dan Hasrat: Muslim yang Gay di Indonesia



TOM BOELLSTORFF, professor di bidang Antropologi di Stanford University dan University of California, Irvine, Irvine, CA 92697

Penterjemah: Tonny, dosen di bidang Psikologi Universitas Surabaya.

ABSTRAK Ribuan laki-laki Indonesia saat ini diidentifikasi sebagai “gay” sekaligus “Muslim.” Lantas, bagaimana orang-orang tersebut memahami hubungan antara agama dan seksualitas? Bagaimana pemahaman ini mencerminkan fakta bahwa mereka hidup dalam bangsa yang merupakan rumah bagi Muslim yang jumlahnya melebihi bangsa lain? Dalam artikel ini, saya berkuat dengan pertanyaan ini lewat kajian etnografis mengenai Muslim gay. Saya memperdebatkan norma sosial yang dominan menerjemahkan gay yang Muslim bersifat saling “melanggar tata bahasa” (*ungrammatical*) satu sama lain dalam ruang publik yang krusial untuk kehidupan Muslim di Indonesia. Dengan mempelajari doktrin, tafsir dan komunitas, saya menggali bagaimana subjektivitas terbentuk dalam ketidakterbandingan (*incommensurability*) antara agama dan hasrat.

Kata kunci: ketidakterbandingan, Indonesia, Islam, bangsa, homoseksualitas

ANTROPOLOGI, ISLAM, DAN KETIDAKTERBANDINGAN

Tulisan dalam bidang antropologi agama telah lama tertarik pada masalah hubungan antara ortodoksi dan praktik, misalnya bagaimana memahami keragaman keyakinan agama (Tambiah 1990). Problem “terjemahan kultural” tersebut (Asad 1986), di dalam maupun antar-tradisi keagamaan, telah menjadi isu krusial dalam antropologi sejak dini (Frazer 1915; Tylor 1958) dan telah melewati sejumlah momen penting berupa konsolidasi dan inovasi—sebagaimana terlihat dalam karya Clifford Geertz (saya akan kembali membahas karyanya pada akhir artikel ini). Saat para antropolog sedang menyesuaikan diri dengan sebuah dunia yang telah didefinisikan ulang—suka atau pun tidak—sebagai apa yang disebut dengan istilah “Perang Melawan Teror,” kita berhadapan dengan beraneka ideologi resmi dan populer yang menggambarkan agama, khususnya Islam, sebagai sumber perbedaan yang tidak terjembatani. Bagaimana pemahaman yang saling bertentangan tentang agama dan tata aturan mulai dari isu jihad sampai pernikahan sesama jenis ini dapat dipahami dan hidup berdampingan dalam sebuah dunia yang beragam?

Elizabeth Povinelli menyebut problem yang lahir dari konflik pandangan dunia seperti itu dengan istilah “ketidakterbandingan” (*incommensurability*) (Povinelli 2001). Menandai meningkatnya perhatian etnografis akan ketidakterbandingan, mulai dari kontradiksi “modernitas lain” di China (Rofel 1999) hingga paradoks kerasukan di Thailand yang terglobalisasi (Morris 2000), Povinelli mengambil pendapat para filsuf bahasa untuk mengkaitkan ketidakterbandingan dengan persoalan terjemahan. Dalam artikel

ini, saya menelusuri sebuah kasus di mana terjemahan kultural tampaknya telah membentur batas ketidakterbandingannya: Muslim gay di Indonesia.*

Membahas rasa ketidakterbandingan pada Muslim gay, saya tidak bermaksud menyebut bahwa agama lain lebih toleran dibandingkan Islam, sebagaimana terlihat dengan jelas dari upaya-upaya keras beberapa kelompok Kristen di Amerika Serikat dalam melarang pernikahan sesama jenis. Minat saya lebih tertuju untuk merespon situasi di mana norma-norma publik memandang gay dan Muslim sebagai “melanggar-tata bahasa” (*ungrammatical*) satu sama lain. Dari panggilan azan lima kali sehari sampai ke puasa di bulan Ramadan hingga pada kehidupan terbuka sepasang suami-istri, Islam di Indonesia (layaknya di banyak bagian lain dunia) bukan sekadar persoalan doa dan iman personal; ia mendasari sebuah ruang publik yang meliputi bangsa itu sendiri. Lelaki Indonesia yang diidentifikasi sebagai heteroseks mengenal wacana keislaman yang sudah mapan, luas, dan bersifat publik yang ditujukan pada pelanggaran dan ketaatan mereka. Sebaliknya, seks sesama jenis sama sekali tidak dapat dipahami. Orang Indonesia gay menghadapi

* Keterangan penerjemah: Penjelasan dalam tanda kurung pada bagian ini yang menyebutkan, “*I keep gay in italics throughout because gay is a concept that partially translates the English concept ‘gay,’ without being reducible to it,*” dihapuskan dari tubuh artikel ini. Hal ini dilakukan karena keterangan tersebut tidak lagi relevan ketika artikel diterjemahkan ke Bahasa Indonesia. Alasan pemiringan huruf kata “gay” oleh Tom Boellstorff dikarenakan ia menganggapnya sebagai konsep lokal dari Indonesia yang tidak sepenuhnya sama dengan konsep *gay* dalam Bahasa Inggris. Dalam artikel ini, ia secara konsisten membedakan antara “gay” sebagai subjek lokal Indonesia (yang dalam versi aslinya dimiringkan hurufnya, sedangkan dalam artikel ini tidak) dengan *gay* sebagai subjek global atau Barat (yang dalam versi aslinya tidak dimiringkan hurufnya, sebaliknya dalam artikel ini dimiringkan).

kebisuan situasi ketidakterbandingan itu.¹² Dalam kesempatan yang relatif langka, ketika tokoh-tokoh Islam membicarakan homoseksualitas, ia selalu diucapkan dengan nada penolakan mutlak: “Homoseksualitas jelas merupakan penyakit sosial, kecenderungan moral jahat yang mesti dilenyapkan, bukan hak asasi manusia yang harus dilindungi sebagaimana yang diklaim oleh orang-orang *gay* [Barat] saat ini.”¹³ Homoseksualitas laki-laki tidak terbagi menjadi dua cabang, berdosa dan berpahala: ia tidak dapat dipahami sebagai sebuah bentuk kedirian seksual, dan ketidakterbandingan ini merupakan perbedaan mendasar antara bagaimana orang Indonesia Muslim *gay* dan orang Indonesia Muslim heteroseksual mengalami seksualitas mereka.¹⁴ Ketidakterbandingan ini selanjutnya diperkokoh oleh fakta bahwa sungguh pun homoseksualitas maupun heteroseksualitas di Indonesia dewasa ini beroperasi dalam skala nasional dan global, tidak ada tradisi lokal atau adat yang merestui subjektifitas *gay* kontemporer, di mana hal ini sangat berbeda dengan praktik *transvestite* (*waria*) (Boellstorff 2005: Bab 2). Kendati demikian, Muslim *gay* nyata ada: Lantas, bagaimana orang Indonesia mendamaikan status

¹² Disebabkan oleh keterbatasan ruang, tidak mungkin mendiskusikan Muslim lesbi di sini. “Homoseksualitas” dalam artikel ini merujuk pada homoseksualitas laki-laki. Dari kerja lapangan saya sendiri dan beberapa sumber yang diterbitkan (misalnya, Prawirakusumah and Ramadhan 1988, 122, 250, 427), jelas banyak perempuan lesbi adalah Muslim. Mereka berjuang menghadapi problem keimanan dan penerimaan. Ini adalah sebuah wilayah yang krusial untuk penelitian dan saya berharap membahas Muslim lesbi dalam publikasi mendatang. Lihat Boellstorff 2005 dan refensi-referensi di sini untuk diskusi mengenai orang Indonesia lesbi.

¹³ *Republika* (2005). Frasa “para *gay* menuntut hak-hak” barangkali merujuk pada para orang Barat.

¹⁴ “Biseksualitas” jarang didiskusikan di Indonesia sebagai sebuah kategori seksualitas, meskipun dalam sebuah pengertian perilaku hal ini sangat lazim. Lihat Boellstorff 1999, 2005.

ketidakterbandingan sebagai seorang gay sekaligus Muslim?¹⁵

Tantangan khusus ketidakterbandingan dalam kaitannya dengan homoseksualitas laki-laki (ketimbang dengan heteroseksualitas laki-laki yang terlarang, seperti perzinaan) menjadi bukti karakter publik Islam Indonesia ini, sebagaimana di negara-negara mayoritas Islam lainnya. Dalam karyanya, *Sexuality in Islam*, cendekiawan Tunisia berpengaruh, Abdelwahab Bouhdiba, mencatat bahwa:

Apa pun yang melanggar keteraturan dunia merupakan “ketidakteraturan” yang parah, sumber kejahatan dan anarki. Itulah mengapa perzinaan dikutuk secara kuat. Bagaimanapun juga, dalam beberapa hal, perzinaan masih tetap berada dalam kerangka keteraturan. Ia merupakan ketidakteraturan dalam keteraturan. Ia pada hakikatnya tidak melanggar keteraturan dunia yang mendasar; ia hanya melanggar cara bagaimana sesuatu mesti dilakukan. Ia, dengan caranya sendiri, merupakan bentuk keselarasan antar-jenis kelamin. Ia merupakan pernikahan yang keliru, bukan anti-pernikahan. Ia mengakui keharmonisan yang saling melengkapi antar-jenis kelamin dan kekeliruannya terletak dalam keinginan untuk melakukannya di luar batas-batas yang ditetapkan oleh Tuhan [Bouhdiba 1998, 30–31].

Bouhdiba menegaskan bahwa “Islam tetap memusuhi dengan keras semua cara lain dalam menyalurkan hasrat seksual, di mana hal itu dipandang sebagai tidak alamiah dan bertentangan dengan

¹⁵ Artikel ini diambil dari kerja lapangan dua tahun yang dilakukan di Indonesia selama 1992, 1993, 1995, 1997–98, 2000, 2001, 2002, dan 2004, terutama di Surabaya (Jawa Timur), Makassar (Sulawesi Selatan), dan Bali. Tentu saja, ada orang Indonesia gay yang menganut agama lain selain Islam, namun disebabkan oleh keterbatasan ruang, saya tidak menunjuk mereka dalam artikel ini kecuali untuk beberapa referensi pada Kristen gay (Kristen adalah agama yang terbesar kedua di Indonesia setelah Islam). Sebagai tambahan, saya tidak mendiskusikan keyakinan dan praktik agama dari para waria dalam artikel ini (lihat Boellstorff 2004b).

keselarasan antar-jenis kelamin . . . dalam Islam, homoseksualitas laki-laki mewakili semua ketidakwajaran, dalam arti ia adalah puncak kebejatan (Bouhdiba 1998, 31). Tidak semua Muslim sepakat dengan Bouhdiba, namun penting untuk mengakui dominasi pandangan demikian di Indonesia dan tempat-tempat lainnya. Untuk Bouhdiba, bentuk heteroseksual terlarang, seperti “pernikahan yang salah,” masih bisa dipahami dalam kerangka Islam; menggunakan metafora linguistik, mereka merupakan kekeliruan pengucapan, seperti kalimat *“the earth is square”* [“bumi adalah persegi”]. Sementara, homoseksualitas laki-laki bukan lagi sekadar keliru, namun sudah melanggar tata bahasa, seperti kalimat *“earth happy twelve the”* [“dua belas bahagia bumi”]. Bagi Bouhdiba dan kebanyakan orang Indonesia, seks antar-laki-laki tidak mungkin dibandingkan dengan Islam.

Perbedaan mendasar ini terlihat jelas dalam kajian mengenai Islam di Indonesia, yang dengan tepat menegaskan karakter publik pada Islam (Gade 2004; Hefner 2000). Sebagai contoh, dalam salah satu kajian paling komprehensif mengenai pemikiran Islam Indonesia dalam tahun-tahun terakhir, John Bowen mencatat bahwa “obyek utama kajian[nya] adalah bentuk-bentuk penalaran publik yang ditanamkan secara sosial” (Bowen 2003, 5). Kendati ia menekankan bahwa “unsur-unsur yang mencuat kerap terkait dengan gender, kesetaraan hak dan hubungan antara laki-laki dan perempuan” (Bowen 2003, 5), topik homoseksualitas sama sekali tidak muncul dalam kajiannya. Demikian pula dengan kajian mengenai fatwa Islamnya M. B. Hooker yang hanya mencantumkan satu-satunya rujukan singkat pada sebuah fatwa tahun 1998 yang melarang homoseksualitas laki-laki dan perempuan (Hooker 2003,

185). Kajian Robert Hefner yang cukup penting, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (2000), juga mengabaikan topik homoseksualitas. Bahwa ketiga kajian terbaru ini (serta lainnya) dan kajian komprehensif mengenai Islam Indonesia sangat jarang menyinggung homoseksualitas, secara akurat mencerminkan betapa, selama ini, homoseksualitas telah menjadi sesuatu yang tidak dapat dibandingkan dengan Islam sebagai wacana publik di Indonesia.

Bila, seperti yang dicatat oleh Bowen dan banyak lainnya, Islam di Indonesia bukan satu kesatuan dogma melainkan serangkaian perdebatan, maka yang perlu untuk dicatat adalah, dengan beberapa pengecualian yang sangat langka, homoseksualitas bahkan tidak diperdebatkan dalam Islam Indonesia. (Bandingkan ini dengan penempatan homoseksualitas sebagai “musuh sempurna”-nya Hak Kristen [Gallagher and Bull 2001]). Hal ini tidak berarti bahwa tidak ada Muslim yang gay. Sebagaimana yang akan dibahas di bawah, kebanyakan laki-laki gay menganut Islam. Juga bukan berarti bahwa gay tidak pernah bersifat publik. Kendatipun sebagian besar dari “dunia gay” hidup sebagai sebuah jaringan—jaringan yang tak terlihat, yang menjangkau ke seluruh nusantara—di antara “dunia normal” kebudayaan nasional Indonesia, terdapat kasus-kasus di mana homoseksualitas laki-laki tampil di media massa atau di tempat-tempat publik lainnya. Bagaimanapun juga, kasus-kasus tersebut tidak berada dalam konteks di mana Islam dan homoseksualitas lelaki saling bersandingan dalam dunia publik. Di mana-mana orang Indonesia mendapati tontonan publik heteroseksual yang wajar dan perdebatan berulang-ulang mengenai heteroseksualitas yang tidak senonoh, namun tidak terdapat publik Muslim gay. Di sinilah terletak ketidakterbandingan gay yang

sekaligus Muslim.

BERBAGAI SKALA RUANG DAN PENERIMAAN NASIONAL

Ketidakterbandingan antara Islam dan homoseksualitas laki-laki di Indonesia dibentuk dalam konteks lokal dan nasional. Indonesia, bangsa keempat paling padat penduduknya di dunia, merupakan rumah bagi Muslim dengan jumlah terbesar, melebihi negara mana pun. Islam telah menyebar ke seluruh nusantara sekurangnya sejak abad ke-13, terutama melalui jaringan perdagangan yang menghubungkan sejumlah besar komunitas-komunitas pantai serta, melalui Selat Malaka, pada sistem perdagangan besar yang menghubungkan Timur Jauh dengan Asia Selatan, Afrika, dunia Arab, dan Eropa (de Graaf 1970). Belanda merupakan kekuatan kolonial dominan di wilayah ini selama 350 tahun hingga sebelum Perang Dunia II. Selama masa ini, pejabat kolonial seperti Snouck Hurgronje diperintahkan untuk meruntuhkan Islam sebagai sebuah kekuatan politik potensial dan menggesernya sebagai semata-mata keyakinan relijius yang terlokalisasi (Steenbrink 1993). Hal ini berarti menyamakan Islam dengan kebiasaan lokal atau adat yang sebenarnya amat berbeda. Hingga kini, “etnolokalitas” secara konsisten dibingkai sebagai titik tolak, asal mula otentisitas—kendati disangah dan disusun ulang—yang kemudian ditempatkan dalam dialog dalam ruang global dan nasional (Boellstorff 2002). Landasan dasar etnolokalitas tersebut seringkali menjadi kerangka acuan bersama bagi orang Indonesia modern maupun para Indonesianis modern: “Saya mulai bekerja dari permasalahan di tingkat desa kemudian naik ke atas” (Bowen 2003, 6, lihat bab 3).

Muslim gay menghadapi sebuah tantangan khusus karena gay tidak

dapat disandingkan dengan etnolokalitas, “tingkat desa” ini, yang sangat penting untuk gagasan “kedirian” dan “komunitas” Islam di nusantara kontemporer. Menjadi jelas dengan sendirinya bagi orang Indonesia yang gay (dan orang Indonesia lainnya) bahwa konsep gay tidak dipelajari dari para pendahulunya atau dari keyakinan tradisional, dan sejauh ini belum terdapat individu-individu yang menyebut dirinya sendiri “gay Jawa” atau “gay Bugis” atau komunitas terorganisir yang berdasarkan identifikasi demikian. Gay merupakan konsep nasional yang secara mendasar dihubungkan pada gagasan subjektifitas homoseksual yang mengglobal. Muslim gay tidak bisa dicari pada “tingkat desa” dan harus mencari skala ruang lain di mana terletak ketidakterbandingan antara menjadi gay dan Muslim.

Islam merupakan salah satu dari beberapa agama resmi di Indonesia (yang lain yaitu Protestan, Katholik, Buddha, dan Hindu: semuanya merupakan agama yang dikenal secara global ketimbang merupakan tradisi lokal atau “animis”). Sekalipun ini merupakan konsesi bagi kesatuan nasional, dikarenakan hampir sembilan puluh persen orang Indonesia adalah Muslim, etos Islam mendominasi dalam budaya populer nasional dan di berbagai wilayah nusantara. Presiden Indonesia haruslah seorang Muslim dan hal ini dimaklumi secara luas bahwa tidak ada kemungkinan lain. Rekan dialog saya yang gay kebanyakan adalah Muslim. Dari keberadaan Departemen Agama hingga keharusan bahwa semua orang Indonesia memiliki salah satu agama yang diakui pada KTP mereka dan kawin dengan pasangan yang seiman dengan mereka, negara secara publik menghubungkan agama yang diakui dengan penerimaan nasional (Bowen 2003, 178–

185, 246–252).¹⁶ Di era Indonesia poskolonial, setiap penduduk memiliki sebuah agama persis seperti mereka memiliki sebuah gender. Ini adalah atribut esensial untuk menjadi modern. Memiliki sebuah seksualitas juga modern. Seksualitas secara tipikal memainkan peranan penting dalam gagasan mengenai warga negara yang baik (Bunzl 2004; Mosse 1985). Leslie Dwyer mencatat dalam kajiannya mengenai keluarga berencana di Indonesia bahwa “seksualitas dan gender dapat dinyatakan sebagai atribut identitas nasional yang esensial, yang tidak mungkin ditawarkan” (Dwyer 2000, 27). Walaupun wacana keluarga berencana berpusat pada seksualitas perempuan, hal ini juga membentuk gagasan tentang “maskulinitas yang wajar,” sehingga “masuk akal bagi laki-laki di Indonesia, bahwa ia mesti menikah dan berfungsi secara efektif sebagai suami yang setia dan yang memberi nafkah. . . pentingnya melaksanakan secara memadai tugas dan kewajiban keluarga sekarang dikaitkan pada gagasan kemajuan dan warga negara yang baik” (Howard 1996, 13,172). Agama, bangsa, dan gender–seksualitas kemudian merepresentasikan tiga titik dalam sebuah segitiga yang meletakkan keluarga heteronormatif sebagai fondasi bagi bangsa, kesalehan, dan kedirian warga negara yang baik.

Dikarenakan Muslim gay hampir tidak pernah menemukan lingkungan di mana mereka dapat menjadi terbuka pada saat bersamaan, lalu dengan cara bagaimanakah mereka menemukan solusi bagi ketidakterbandingan tersebut serta tempat yang aman bagi mereka? Saya belum pernah menjumpai seorang Muslim gay yang belum pernah memikirkan dengan hati-hati mengenai

¹⁶ Berada di luar ruang lingkup artikel ini untuk mendiskusikan peristiwa-peristiwa seperti “Piagam Jakarta,” yaitu sebuah usaha secara konstitusional untuk mewajibkan Muslim mematuhi hukum Islam.

hubungan antara iman dengan hasrat homoseksualnya, dan Muslim gay seringkali mendiskusikan persoalan-persoalan agama di antara mereka sendiri, meskipun percakapan demikian secara lumrah tidak terjadi dalam tempat resmi seperti masjid. Kebanyakan orang Indonesia gay memahami bahwa Islam sangat menekankan pernikahan heteroseksual (dan memiliki anak dalam pernikahan tersebut) sebagai satu-satunya landasan yang dapat diterima dalam hidup yang saleh. Sekalipun Muslim gay mendapati ajaran agama berkelindan dengan apa yang mereka sebut sebagai “dunia normal,” ketika mereka berpindah ke apa yang mereka sebut “dunia gay,” orang-orang Indonesia ini tidak membuang imannya. Tampaknya, menempati ruang ketidakterbandingan antara agama dan subjektifitas gay adalah masalah penafsiran individual—dan penafsiran tersebut seringkali dibahas di antara sesama gay. Untuk alasan inilah maka saya berfokus pada narasi individual dalam artikel ini; narasi demikian menggambarkan dengan persis bagaimana kebanyakan orang Indonesia gay menghubungkan homoseksualitas dengan Islam.

Pertanyaan tentang agama ini tidak mengagetkan bagi Muslim gay, demikian juga bagi pembaca Barat. Pertanyaan paling umum yang saya tanyakan adalah “Bagaimana orang Indonesia gay mengikhtiarkan menjadi seorang Muslim?” dan “Apakah Islam di Indonesia menerima homoseksualitas?” Ini bukan hanya pertanyaan orang awam. Dari semenjak awal kajian Barat mengenai Islam di nusantara, dari pejabat kolonial seperti Snouck Hurgronje ke tulisan pertengahan Abad 20 (misalnya, Siegel 1969) hingga lebih banyak lagi karya-karya terbaru (misalnya, Beatty 1999; Bowen 1993, 2003; Hefner 1985, 2000; Siapno 2002), terdapat minat yang besar dalam hal

bagaimana Islam membentuk hubungan sosial, hukum, dan pemerintahan—bahkan pun jika seperti yang disebutkan sebelumnya, homoseksualitas hampir tidak muncul dalam kajian ini.

Pertanyaan umum lainnya yang saya tanyakan adalah “Bagaimana sehingga ada orang-orang Indonesia yang menyebut dirinya sebagai gay?” Bahwasannya, hanya dalam 30 tahun terakhir, beberapa orang Indonesia mulai menyebut diri mereka gay, dan hanya secara khusus, dalam keadaan terbatas,—inilah perbedaan penting dari kisah panjang orang-orang *gay* di negara-negara Barat, termasuk di Amerika Serikat (Chauncey 1994). Banyak orang Indonesia masih tidak tahu istilah “gay,” atau seandainya mereka tahu, mereka kadang-kadang mengira ini adalah versi bahasa Inggris dari istilah “banci” dan *béncong* (laki-laki yang berdandan perempuan, atau yang biasa disebut “waria”) yang lebih banyak dikenal. Banyak orang-orang Indonesia yang menggambarkan teman gay mereka sebagai egois dan eksklusif. Pada kenyataannya, kebanyakan orang Indonesia gay adalah kelas pekerja yang mempelajari konsep “gay” melalui media massa atau teman-temannya daripada dari perjalanan ke luar Indonesia atau bertemu dengan orang Barat *gay*. Menyadari hal ini, tidaklah mengagetkan bila karya antropologis mengenai Islam di Indonesia hampir-hampir tidak menaruh perhatian pada homoseksualitas. Bagaimanapun, artikel ini menawarkan lebih dari sekadar peningkatan pemahaman akan kehidupan gay, yang mungkin juga bisa menjadi sebuah tujuan. Harapan saya adalah contoh Muslim gay tersebut dapat menyumbangkan diskusi antropologis mengenai berbagai respon kultural pada ketidakterbandingan, sebuah topik yang signifikansinya semakin meningkat sejak globalisasi tidak lagi sekedar proses yang akan

terjadi, tapi secara *de facto* telah dialami.

DOKTRIN

Kebanyakan Muslim gay memahami ortodoksi Islam sebagai sesuatu yang tidak dapat dibandingkan dengan seks antarsesama laki-laki, namun tidak ada ortodoksi yang menyediakan peta lengkap bagi iman. Masing-masing merepresentasikan “sebuah struktur ide dan praktik yang hanya bersifat perintah tanpa memberi arahan bagi kehidupan para pelaksananya” (Barth 1993, 177). Meskipun beberapa Muslim gay masih ingat pernah mendengar khotbah dari tokoh agama bahwa homoseksualitas adalah suatu dosa, masalah seksualitas utama yang mereka hadapi adalah penyaluran hasrat heteroseksual melalui perkawinan. Islam seringkali dikenal sebagai “agama yang positif terhadap seks” dalam pengertian bahwa seksualitas dipandang sebagai anugerah dari Tuhan dan merupakan hak setiap orang. “Dalam pandangan dunia al-Qur’an, cinta jasmaniah memiliki dampak secara langsung terhadap keteraturan sosial” (Bouhdiba 1998, 9–10). Dalam pandangan Islam di Indonesia, seperti tempat lainnya pula, konsep sentral pengorganisasian seksualitas adalah melalui pernikahan, yang secara historis dilihat sebagai kontrak antar-keluarga, bukan sekadar antar-dua individu.¹⁷ Perilaku dosa menentang pernikahan menurut doktrin biasanya berupa perzinaan, seks pranikah, dan pelacuran, bukan homoseksualitas laki-laki, sebab seks antar-laki-laki diasumsikan tidak menghasilkan anak. Jika homoseksualitas laki-laki disinggung, biasanya berbentuk rujukan bersifat kebetulan ketimbang ulasan

¹⁷ Lihat, sebagai contoh, M. Ali 1990:444–449; Esposito 1998:94; Idrus 2004; Waines 1995:94.

panjang lebar, sebagaimana tercermin dalam literatur akademis mengenai Islam di Indonesia.

Penyorotan terhadap pernikahan heteroseksual ini dan pengabaianya terhadap homoseksualitas laki-laki diikuti oleh negara-bangsa Indonesia, yang azas kekeluargaannya dipromosikan secara resmi melalui sederetan kebijakan yang meliputi sebuah rezim keluarga berencana yang menyebar luas, menegaskan bahwa bangsa ini tersusun dari keluarga inti heteroseksual, bukan warga negara individual (Suryakusuma 1996). Penerimaan nasional dan heteroseksualitas saling memaknai dan mendukung, dan mereka yang berada di luar norma seksual resmi adalah warga negara yang gagal. Pernikahan dalam komunitas Muslim di seluruh Indonesia biasanya dilihat sebagai fondasi utama masyarakat, yang menentukan batas-batas kekerabatan dan etnisitas, menjamin reproduksi sosial (karena anak-anak dianggap sebagai hasil dari pasangan heteroseksual), dan mengokohkan hubungan seseorang dengan yang ilahi (Idrus 2004). Pernikahan secara tipikal adalah elemen kunci dari ortopraksi Muslim. Ia bukan semata-mata ekspresi hasrat seksual atau tanda kesalehan, melainkan sebuah praktik yang membuat seseorang menjadi Muslim yang lebih saleh (lihat Mahmood 2001). Menghadapi penekanan ganda Islam dan bangsa mengenai pernikahan heteroseksual, tidak mengagetkan bahwa begitu banyak orang Indonesia gay menikah (Boellstorff 1999). Maka, adalah tepat berbicara mengenai sebuah "kompleks agama-keluarga" di mana kekerabatan dan keyakinan adalah bagian utama dari ranah budaya. Dalam kajiannya mengenai kebanyakan lelaki Muslim gay di Jakarta, Richard Howard menemukan bahwa mereka "mengakui bahwa mereka membawa di dalam diri sendiri kodrat

laki-laki yang hanya bisa dipenuhi melalui pernikahan dan keturunan yang akan melanjutkan lingkaran kehidupan” (Howard 1996, 3).

Dikarenakan pernikahan heteroseksual cenderung menjadi konsep positif yang mengatur seksualitas, maka perzinaan cenderung menjadi yang negatif. Dalam al-Qur’an dan sebagian besar tulisan-tulisan Islam, “zina” terutama didefinisikan dalam batasan seks terlarang antara laki-laki dan perempuan. Seks anal antara laki-laki (*liwath*) dipandang sebagai dosa dalam al-Qur’an namun melalui cara yang berputar-putar. Luth disinggung, namun kota Sodom dan Gomorah tidak. Paradoks lain adalah walau perhatian amat rinci diberikan pada perzinaan, namun homoseksualitas laki-laki bukanlah salah satu dari pelanggaran yang hukumannya dijabarkan dengan jelas (Murray and Roscoe 1997, 307).

Banyak akademisi melihat dalam dunia Islam Mediterania dan Arab suatu “kehendak untuk tidak ingin tahu” yang meluas akan adanya seks antar-laki-laki, walaupun secara resmi tidak menyetujuinya, yang dimaklumi sejauh pelakunya tidak menjadikan perbuatan atau hasratnya terlihat secara publik. Penafsiran demikian barangkali secara umum sah untuk orang Indonesia. Jika ditanya secara langsung, sebagian besar Muslim Indonesia akan berkata bahwa Islam tidak menyetujui seks antar-laki-laki, dan bahkan penulis yang liberal pun menyimpulkan bahwa hal tersebut dilarang keras dalam Islam (misalnya, Fadhilah 2004). Pada tahun-tahun terakhir, terjadi insiden-insiden “homofobia politis” di mana kelompok-kelompok Muslim menyerang laki-laki gay yang mencoba muncul ke ranah publik (Boellstorff 2004a).

Bagaimanapun juga, dalam praktiknya, homoseksualitas laki-laki belum mewakili perhatian utama dalam pemikiran Islam Indonesia. Biasanya yang dipandang sebagai lawan dari pernikahan heteroseksual normatif adalah lalai menikah atau hubungan seksual heteroseks di luar ikatan pernikahan. Di Indonesia, terkadang kabur apakah seks antar-laki-laki dianggap sebagai zina. Sebagai contoh, bimbingan seks yang populer, *Bimbingan Seks Islami* menyebutkan bahwa “Beberapa pakar yurisprudensi Islam berpendapat bahwa homoseksualitas laki-laki sama dengan zina dengan hukuman yang sama pula seperti untuk zina” (Asrori dan Zamroni 1997, 192). Kendati demikian, bab tentang perzinaan dengan tegas menyatakan bahwa “Zina adalah hubungan seksual antara seorang laki-laki dan seorang perempuan di luar pernikahan” (Asrori dan Zamroni 1997, 197). Penulis buku tersebut berdalil bahwa zina bersifat merusak karena membuat garis keturunan anak-anak yang lahir dari zina tidak jelas dan terancam dampak kecacatan pada janin yang berasal dari penyakit menular seksual (Asrori and Zamroni 1997, 203), tidak satu pun dari argumennya relevan untuk seks antar-laki-laki. Khususnya, penulis mengklaim bahwa zina sedang meningkat di Indonesia dan menghubungkannya dengan pengaruh media Barat, globalisasi, urbanisasi, dan modernitas (Asrori dan Zamroni 1997, 198–200). Namun, mereka tidak menyebut homoseksualitas laki-laki sedang meningkat dan mengkaitkannya dengan globalisasi. Ia hanya termasuk dalam serangkaian panjang hal-hal yang bisa menyebabkan seseorang meninggalkan pernikahan dan menekankan sifat kedosaannya. Disebabkan Muslim gay kurang mendapatkan informasi mengenai seks antar-laki-laki di luar kebisuan atau kecaman, maka mereka menyelesaikan ketidakterbandingan agama

dan melalui interpretasi mereka sendiri.

TAFSIR

Menganggap Gay sebagai Pendosa

Muslim gay mendapati diri mereka dalam sebuah lingkungan doktrin yang jarang sekali menyebutkan seks antar-laki-laki, namun sekaligus merupakan lingkungan di mana gagasan “tafsir” (*ijtihad*) diperdebatkan dan ditetapkan di berbagai tingkatan, dari keputusan yudisial hingga gagasan personal mengenai “takwa” dan “dosa” (Bowen 2003). Tindakan tafsir juga dilakukan sebagai sentral menjadi seorang warga modern: Seseorang yang memilih, seseorang yang mengonsumsi, dan dalam Indonesia kontemporer seseorang biasanya memilih pasangan nikah heteroseksual melalui cinta bukannya kawin paksa atau perjudohan yang sudah semakin dianggap sebagai kemunduran dan tidak demokratis (Boellstorff 2004c). Lewat tindakan tafsir, tanpa mengacu pada kelaziman yang telah mapan dalam pemikiran Islam, mayoritas rekan dialog saya yang gay, telah sampai pada kesimpulan bahwa gay bukan dosa atau pun termasuk sebuah dosa kecil selama mereka menikahi perempuan dan memiliki anak.

Sebelum beralih pada pandangan utama di antara para laki-laki gay yang seolah-olah bahwa seks antar-laki-laki tidak selalu dosa, saya hendak menelusuri praktik interpretatif para Muslim gay yang merasa bahwa mereka berdosa, bahkan dalam hal ini, terdapat pertarungan dengan ketidakterbandingan. Di satu titik ekstrim, terdapat orang-orang yang melihat seksualitas mereka sebagai dosa besar. Seorang Muslim gay di Bali, mengutip kisah Luth, merasa bahwa “menjadi gay adalah dosa besar dalam Islam, salah satu dosa

yang tidak terampuni” (percakapan dengan penulis, 12 Februari 1998). Seorang laki-laki muda Muslim di Surabaya menegaskan “Kau tahu, menjadi gay itu dosa—dosa besar” (percakapan dengan penulis, 23 September 1997). Bila kita mendalami penisbian homoseksualitas laki-laki dalam pemikiran Islam Indonesia, banyak dari Muslim gay ini yang merasa bahwa mereka berdosa, tapi tidak dapat mengingat di mana seks antar-laki-laki dilarang dalam al-Qur’an, atau mereka memadukan narasi-narasi, sebagaimana dalam penafsiran seorang gay dalam kisah Nabi Luth:

Kaum Nabi Luth di Sodom adalah gay, lesbian, dan waria. Suatu hari seorang malaikat datang ke Sodom menyamar sebagai laki-laki yang tampan. Orang-orang Sodom ingin berhubungan seks dengan malaikat tersebut. Luth mencoba menawarkan puterinya sebagai pengganti, namun orang-orang Sodom tidak tertarik. Lalu Tuhan menyuruh Luth untuk membangun sebuah perahu raksasa dan mengisinya dengan semua binatang di bumi, karena Ia berencana menenggelamkan bumi. Dan Ia menenggelamkan bumi, dan orang-orang Sodom tenggelam [percakapan dengan penulis, 3 September 2000].

Rekan dialog gay saya yang merasa berdosa lebih banyak mengutip kisah Luth dan Sodom ketimbang lainnya saat mereka berjuang menafsirkan hasrat homoseksual mereka. Lainnya sering mengutip kisah yang terkait dengan Raja Daud sebagai nabi yang jatuh cinta dengan seorang laki-laki (beberapa orang berkata ia menikah dengan laki-laki juga) dan kemudian dilaknat oleh Tuhan. Di Surabaya, seorang laki-laki gay memadukan kisah Luth dan Daud:

Suatu ketika terdapat sebuah kota yang disebut Sodom. Di sana, laki-laki melakukan hubungan seks

dengan laki-laki lain dan perempuan melakukan hubungan seks dengan perempuan. Kemudian, Nabi Daud diperintahkan oleh Tuhan agar membawa mereka kembali, sehingga mereka dapat menjadi normal lagi. Jadi pada waktu itu, Tuhan mengutus dua malaikat dalam wujud dua laki-laki yang sangat tampan. Mereka mendatangi kamar Nabi Daud di Sodom. Dan ketika mereka ada di sana, semua orang mulai berkata, “ada dua laki-laki sangat tampan dalam rumah Daud.” Maka mereka semua bergegas ke rumah Daud dan memaksa untuk masuk. Para malaikat keluar dan mereka membantu Daud melarikan diri dari Sodom. Namun mereka tidak ingin berubah ke arah normal, kota Sodom akhirnya dilaknat oleh Tuhan. Dan semua kaum gay di sana dijadikan abu dan kota tersebut dihancurkan [percakapan dengan penulis, 20 Oktober 1997].

Narasi campur aduk seperti ini mencerminkan bagaimana banyak Muslim gay memandang pelarangan terhadap seks antar-laki-laki dalam cara yang kabur. Sejumlah kecil Muslim gay yang menganggap gay berdosa dan menganggap hasrat mereka pada laki-laki memiliki asal yang ilahi, berusaha untuk mengendalikan hasrat yang tidak sesuai dengan rencana Tuhan atas dunia. Salah seorang Muslim gay Jawa demikian meyakini kaum gay diciptakan sebagai “sebuah cobaan dari Tuhan untuk melihat kalau kita bisa mengatasinya serta tetap menikah dan memiliki anak” (percakapan dengan penulis, 11 Desember 1997). Seorang Muslim gay Sumatera meyakini bahwa “dalam Islam semua orang diciptakan dengan perasaan cinta kepada perempuan dan kepada laki-laki. Seberapa besar perasaan cinta tersebut tergantung pada orangnya” (percakapan dengan penulis, 5 Februari 1998). Banyak Muslim gay yang melihat menjadi gay sebagai dosa karena lingkungan, seperti dalam kasus seorang lelaki yang tinggal di Bali namun berasal dari

pedesaan Jawa Timur.¹⁸ Ia merasa menjadi gay setelah tergoda oleh seorang anak laki-laki yang berusia lima tahun lebih tua dari dirinya:

Saya ingat kebahagiaan yang kurasa saat itu. Ketika saya mulai memiliki rasa terhadap laki-laki, saya tidak berpikir ini merupakan sesuatu yang berawal dari sejak lahir, dan karena alasan tersebut saya tidak setuju dengan teman-teman Muslim-mu yang mengatakan bahwa kaum gay diciptakan oleh Tuhan. Dulu, saya tidak mengenal kata "gay," tetapi saya telah mendengar kata "homoseks," dan saya tahu bahwa hal ini merupakan dosa besar menurut Islam. Saya masih merasa demikian; saya merasa bahwa hal ini merupakan dosa besar. Namun saya harus menikmati hidup. Saya tidak bisa mengelak bahwa saya suka dengan laki-laki dan tidak suka dengan perempuan. Apa yang bisa saya lakukan? Jadi saya terus melakukan dosa [percakapan dengan penulis, 3 Maret 1998].

Banyak dari Muslim gay ini meletakkan dosa dalam praktik, seperti dalam contoh berikut:

Dosa tersebut berasal dari aktifitas gay. Menurut pendapat saya, semua agama menentang seseorang menjadi gay. Namun apakah hal ini adalah dosa atau bukan tergantung pada apa yang kamu perbuat. Sebagai contoh, jika kamu memiliki banyak pasangan seks, hal itu dosa, bukan ke-gay-an itu sendiri. . . . Sebagai contoh, kamu menjadi gay. Banyak orang yang menjadi gay hanya di sini [menunjuk ke hatinya]. Mereka tidak benar-benar berhubungan seks. Mereka hanya merasa senang ketika mereka melihat orang dengan jenis kelamin yang sama. Dan saya berpikir bahwa hal tersebut bukan dosa . . . Khususnya dalam Islam, pernikahan

¹⁸ Howard (1996) menyatakan bahwa semua lelaki gay pada sampel penelitiannya yang dari Jakarta, apa pun agamanya, melihat ke-gay-an sebagai hasil dari relasi sosial.

harus didahulukan. Tidak seharusnya seks menjadi yang utama. Namun zaman menuntut pola itu . . . Dan terdapat orang lain yang lebih buruk dari saya, yang terlibat pemerkosaan dan pembunuhan [percakapan dengan penulis, 2 Mei 1998].

Muhammad, dari sebuah pedesaan Sulawesi Selatan, menganut pandangan bahwa dosa muncul dari perbuatan. Meskipun menikah dengan seorang perempuan, Muhammad berkali-kali pergi ke Makassar ke tempat para laki-laki gay berkumpul. Ia mendamaikan pernikahan dengan apa yang dianggapnya sebagai hasrat homoseksual bawaan melalui manajemen perilaku:

Memang, iya, ini dosa. Tapi saya tidak melakukannya terlampau sering. Saya telah mencoba untuk berhenti. Saya senantiasa berdoa pada Tuhan dan berpuasa, meminta agar saya tidak akan seperti ini lagi. Namun, perasaan tersebut masih berada di dalam hatiku, dan lambat laun tidak dapat ditahan lagi. Setelah satu atau tiga bulan, hasrat itu menjadi begitu menggebu-gebu [menunjuk ke dadanya]. Jadi, saya harus melampiaskannya [percakapan dengan penulis, 14 April 1998].

Pandangan menjadi gay adalah dosa yang terletak dalam tindakan ketimbang status, merupakan alasan mengapa beberapa Muslim gay menghindari praktik seksual tertentu, khususnya seks penis–anal. Seorang laki-laki gay dari Makassar, Iwan, menegaskan bahwa “Bahkan hingga hari ini, satu hal yang tidak ingin kulakukan adalah mempenetrasi seseorang atau dipenetrasi secara anal oleh mereka. Karena saya pikir bahwa hal tersebut malah lebih berdosa lagi. Ada beberapa orang yang berkata kamu belum ‘gay resmi’ jika kamu tidak melakukan hal tersebut, namun saya tidak menghiraukan” (percakapan dengan penulis, 8 September 2000).

Dalam pemahaman ini, tindakan seksual, menjadi tanggungjawab diri, dan mengambil peran yang penting dan bahkan lebih besar daripada hasrat homoseksual yang diciptakan oleh Tuhan. Hadi, seorang laki-laki gay dari Surabaya, berasal dari keluarga yang saleh, kedua orang tuanya adalah haji, dan ia merasa mereka akan menolaknya kalau mereka mengetahui bahwa ia adalah gay. Hadi, seperti Iwan, berusaha untuk “mengurangi dosa saya sebagai gay” (percakapan dengan penulis, 12 November 1997). Tidak seperti Iwan, ia tidak melakukannya dengan menolak praktik seksual tertentu, namun dengan menjadi gay yang “berhasil dalam karir” (percakapan dengan penulis, 12 November 1997). Bagi Iwan dan banyak laki-laki gay lain, sukses dalam masyarakat dapat memengaruhi ranah agama, mengurangi dosa homoseksual laki-laki.

Menganggap Gay bukan sebagai Pendosa

Hampan narasi yang tersaji di atas melukiskan betapa banyak Muslim gay menafsirkan hasrat homoseksual mereka sebagai dosa. Namun, hal yang paling mengejutkan selama kerja lapangan saya adalah bahwa pandangan demikian tidaklah dominan di antara rekan dialog Muslim gay. Alih-alih, sebagian besar tidak menganggap gay sebagai dosa atau pun memahaminya sebagai dosa kecil yang dengan mudah diampuni oleh Tuhan. Ketidakterbandingan dialami dan dipahami sebagai bagian dari rencana Tuhan. Ia menyuratkan seseorang sebagai gay, namun juga menakdirkan bahwa gay yang Muslim tidak akan pernah dijadikan sebanding. Titik tolak bagi para Muslim gay ini adalah keyakinan akan kemahakuasaan dan kemahatahuan Tuhan. Menerima bahwa Tuhan adalah Maha Tahu, Maha Bijaksana, dan Maha Pengampun,

banyak Muslim gay menyimpulkan bahwa mereka diciptakan sebagai gay oleh Tuhan, maka dengan demikian mereka tidak berdosa.

Dalam pandangan ini, semua bentuk hasrat (“nafsu”) ditanamkan dalam setiap individu oleh Tuhan dan mewakili kekuatan tak terbendung yang tak bisa ditolak, dan ini adalah pandangan yang cukup umum di antara para Muslim Indonesia (Brenner 1998, 149–157; Siegel 1969). Sebenarnya, saya tersadar akan hal ini pada 23 November 1997, ketika mengunjungi Ketut dan Suhadi, sepasang gay yang tinggal bersama dengan perempuan tua dan anjing jantan kecil mereka, Tika. Ketut, yang Hindu Bali, telah membeli anjing itu beberapa bulan sebelumnya dan sangat menyayanginya. Suhadi pasangannya, seorang Muslim Jawa, juga menyayangi anjing itu dengan mengabaikan fakta bahwa Muslim Indonesia jarang memiliki anjing sebagai hewan piaraan karena dianggap najis. Tika yang berusia beberapa bulan dan baru saja mendapatkan kematangan seksual, dengan jenaka menaiki kaki siapa pun yang tidak memanjakannya. Menggeleng-gelengkan kepalanya, Ketut berkata, “Baik, kira-kira sudah waktunya kami membawanya untuk dikebiri.” Suhadi memandang ke Ketut dengan percampuran antara rasa tidak senang dan khawatir. “Akan sangat menyedihkan jika ia tidak memiliki nafsu lagi. Jika kita mengebirinya, apakah ia masih mau menjaga rumah kita?” Dalam pandangan ini, nafsu adalah sebuah semangat, bagian mendasar dari makhluk hidup, yang hanya dapat dikendalikan untuk sementara, bukan dielakkan untuk selamanya. Bagi para Muslim gay yang tidak melihat kondisi dirinya sebagai dosa, hasrat homoseksual ditanamkan oleh Tuhan sendiri ke dalam jiwa seseorang sejak lahir, merepresentasikan nasib yang harus

diterima, karena “Nasib merupakan penjelasan tertinggi untuk setiap kejadian dalam hidup ini; Ia tersurat seperti kehendak Tuhan, sehingga seharusnya terjadi” (Barth 1993, 184). Pernyataan empat orang Muslim gay, dua Jawa dan dua Bugis, adalah sebagai berikut:

Katanya, ini dosa, ya kan? Tapi, apa yang bisa kami lakukan? Tuhan menciptakan kami sebagai gay....Ia menciptakan saya agar berahi pada laki-laki, bukan pada perempuan. Tuhan sudah tahu akan semua ini, kan? Maka, yang bisa kami katakan adalah bahwa hal ini bukan dosa. Kecuali kita melakukannya secara salah . . . jika kami melakukan hubungan seks dengan “laki-laki asli,” itu dosa [untuk kami berdua]. Laki-laki tersebut akan berpikir, “Astaga, saya adalah laki-laki asli; mengapa saya melakukan hubungan seks dengan laki-laki lain?” Itu dosa. Namun jika kami diciptakan oleh Tuhan sebagai homo...jika kami melakukan hubungan seks satu sama lain—gay dengan gay—mengapa berdosa? Ia yang menciptakan kami seperti ini! . . . Bukankah ini nasib? [percakapan dengan penulis, 24 Agustus 1997]

Saya tahu bahwa saya diciptakan sama seperti hetero. Hanya saja, saya bernafsu pada laki-laki. Saya tahu kalau Tuhan mengetahui perasaan saya, mengetahui saya suka laki-laki. Maka, saya pikir hal ini merupakan hal yang lumrah dan wajar Saya sekarang menyadari bahwa Tuhan telah menciptakan segalanya, termasuk kaum gay, jadi sesungguhnya ini bukan dosa. Saya tidak memilih menjadi gay. Apakah kamu memilih menjadi gay? Tentu tidak [percakapan dengan penulis, 30 Oktober 1997].

Setelah saya membaca banyak buku, saya sampai pada keyakinan bahwa Tuhan memiliki rencana yang berbeda atas diri saya dengan menjadikan saya seorang gay. Dan terdapat sejenis puisi yang baik untuk saya, baik untukmu, dan untuk semua kaum gay. “Tuhan telah memberikan saya kemampuan untuk menerima hal-hal yang tak bisa saya ubah

sendiri, dan memberikan saya kemampuan untuk mengubah hal-hal yang bisa diubah.” Ke-gay-an berada di dalam diri saya. Seandainya ia seperti sebuah benda seperti ini [menunjuk ke kursi], mungkin saya telah membuangnya sekarang juga. Namun ia berada di mana-mana dalam tubuh saya, di dalam saraf saya, di dalam darah saya [percakapan dengan penulis, 5 Mei 1998].

Mengapa saya menganggapnya bukan dosa? Karena Tuhanlah yang menciptakan kita sebagai gay . . . Misalnya, kita memiliki jiwa gay, dan kita mencoba menjadi seperti laki-laki hetero, hal itu malah menyimpang dari kodrat kita [percakapan dengan penulis, 19 Agustus 2000].

Kadang-kadang, rasa seorang gay bukanlah suatu dosa, bahkan dapat muncul dari interaksi dengan figur-figur religius. Ardi, seorang laki-laki gay dari daerah dekat Medan di Sumatera Utara, terkenal memiliki “ilmu” yang ia pelajari dari sebuah pondok pesantren yang beraliran sinkretis:

Guru agama saya akan bicara dengan cara tidak langsung. Sebagai contoh, ia tahu bahwa saya gay. Saya tidak pernah mengatakan kepadanya secara langsung, tapi ia tahu. Dan ia tidak pernah berkata apa pun mengenai ini pada saya secara langsung, ia tidak pernah berkata bahwa menjadi gay adalah dosa atau apa pun yang seperti itu. Namun ia menasihati untuk tidak memasukkan air mani ke dalam mulutku atau pantatku, karena jika saya melakukannya, hal ini akan melemahkan “ilmu” saya [percakapan dengan penulis, 1 Februari 1998].

Bahwa ketidakterbandingan gay yang Muslim masih belum berubah tidak hanya terindikasi dalam sindiran guru Ardi, tapi juga dari fakta bahwa Ardi berencana menikahi seorang perempuan serta hidup dalam situasi “normal”, keluar dari kehidupan gay-nya.

Bahwasanya, keprihatinan terbesar sebagian besar rekan dialog saya yang Muslim bukanlah dosa homoseksualitas, namun hasrat mereka untuk menikah secara heteroseksual. Hasrat ini terbentuk dengan kuat dari tekanan keluarga dan agama, meskipun tidak bisa semata-mata dipahami sebagai paksaan dari luar. Bagi kebanyakan mereka, hal ini merupakan wujud lain dari hasrat yang asli. Pada pernyataan Surya, seorang Muslim gay yang tinggal di Jawa Timur, Islam dan gay secara berulang-ulang muncul di sekitar isu pernikahan. Begitu Surya memasuki usia awal dua puluhan, orang tuanya dan juga pacar gay-nya, Hendy, berkata padanya bahwa merupakan tugasnya untuk menikah dan mendapatkan keturunan. Surya juga ingin menikah: "Saya merasa ingin menjadi normal":

Jadi akhirnya, saya menikahi seorang perempuan desa yang sangat agamis. Tapi, saya tidak bisa ereksi dengannya. Saya mencoba berfantasi tentang Hendy ketika berhubungan seks dengannya, tapi untuk memasukkan penis saya ke dalam vaginanya, saya harus membuka mata saya, ya kan? Dan saat itu juga, saya menjadi tak bernaftsu. Jadi, saya mencoba dan mencoba selama setahun penuh Akhirnya, saya menceritakan padanya mengenai Hendy. Ia berkata bahwa hal itu bertentangan dengan ajaran Islam, dosa, dan saya harus berhenti, tapi saya katakan padanya, saya tidak bisa. Ia tidak memahami bahwa hal tersebut bukan persoalan jasmaniah, namun persoalan batin Tangisnya, "Jika kamu seperti ini, mengapa kamu menikahiku?" Ia benar, karena pada umumnya kawin adalah sebuah pilihan Ketika saya mengetahui ia hamil, saya sangat bangga! Saya merasa saya telah memenuhi tugas saya sebagai laki-laki. Kini, karena saya telah menikah, tidak peduli apa pun, saya mesti mengurus istri dan anak, karena menurut Islam, itulah tanggung jawab saya. Dan memenuhi fungsi seksual adalah salah satu dari tanggung jawab ini Ketika ia mendapati saya masih menemui Hendy, ia berkata

bahwa saya memiliki dua pilihan: bercerai atau berhenti bertemu dengannya. Saya berkata padanya bahwa menurut Islam, ia tidak dapat memulai suatu perceraian dan saya tidak ingin bercerai meski saya masih akan bertemu Hendy. Saya dan ia masih bersama hingga hari ini [percakapan dengan penulis, 12 Oktober 1997].

Perhatikanlah, betapa untuk Surya pilihannya adalah karakteristik yang menentukan pernikahan, cinta gay, dan keyakinan—kendati hak istimewa laki-laki menurut pemahamannya mengenai Islam membuat pilihannya lebih berdampak ketimbang usaha istrinya untuk memaksakan jenis pilihan yang berbeda. Peralihan dari pernikahan berdasarkan perjodohan ke pernikahan berdasarkan pilihan adalah sebuah kunci penanda menjadi warga negara modern yang layak di Indonesia (Siegel 1997). Pilihan adalah bagaimana mengonsumsi dalam sebuah mall, bagaimana seseorang memilih dalam demokrasi, dan bagaimana seseorang menerapkan “keluarga berencana,” sangat penting bagi ideologi-ideologi seksualitas yang didukung negara (Dwyer 2000). Pentingnya pilihan dan cinta dalam konteks kemahakuasaan Tuhan bahkan muncul dalam banyak narasi dari sebagian kecil rekan dialog yang Muslim gay mengaku bahwa mereka tidak akan pernah menikah, seperti dalam contoh berikut:

Jika seorang laki-laki memilih seorang laki-laki dan tinggal bersama dengannya, dan hal tersebut menghasilkan kebahagiaan, mengapa tidak dianggap sebagai pasangan? Tuhan menciptakan siang dan malam. Matahari dan bulan. Tuhan juga menciptakan laki-laki dan perempuan. Lantas mengapa seorang laki-laki dengan seorang laki-laki tidak bisa dipahami sebagai pasangan? Saya pikir yang pasti adalah jika mereka saling mencintai, bagi saya tidak ada masalah [percakapan dengan penulis, 29 Agustus 2000].

Para Muslim gay yang berkata bahwa mereka tidak akan menikah biasanya sampai pada kesimpulan tersebut melalui penafsiran yang sama hati-hatinya dengan Muslim gay yang menikah. Hukum Islam meletakkan tindakan manusia dalam lima kategori: (1) perbuatan yang diwajibkan seperti shalat lima waktu dalam sehari dan berpuasa di bulan Ramadhan (*wajib* dalam Bahasa Arab dan Indonesia); (2) perbuatan yang dianjurkan, namun tidak diharuskan seperti melaksanakan shalat *sunnah* (*mandub* dalam Bahasa Arab, *sunatrasul* dalam Bahasa Indonesia); (3) perbuatan yang dibiarkan oleh ajaran Islam, seperti makan makanan yang tidak dilarang (*mubah* dalam Bahasa Arab); (4) perbuatan yang dicela namun tidak dilarang seperti perceraian (*makruh* dalam Bahasa Arab); dan (5) perbuatan yang dilarang seperti perzinahan dan pencurian (*haram* dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia).¹⁹ Para ahli hukum Islam cenderung menganggap pernikahan sebagai yang diharuskan atau *wajib*, namun beberapa menyatakan bahwa terdapat alasan yang bisa dibenarkan mengapa beberapa orang tidak menikah: “Menikah dalam Islam adalah ikatan suci yang mana setiap Muslim harus memasukinya kecuali ada beberapa alasan khusus mengapa ia tidak harus melakukannya” (Ali 1990, 445–446; see also Hallaq 1997, 175). “Alasan khusus” ini bisa meliputi bukan hanya kesanggupan jasmani dan ekonomi namun juga kesanggupan rohani dan batin. Beberapa rekan dialog saya yang Muslim gay beralasan bahwa pernikahan adalah *sunatrasul* (disarankan, namun tidak diwajibkan) dan bahwa hasrat homoseksual mereka membuat secara jasmani dan rohani tidak cocok untuk menikah:

¹⁹ Kelima hal tersebut disebut dengan istilah *al-ahkam al-khamsah*. Lihat Bowen 2003:14, Hallaq 1997:174–180; Waines 1995:76.

Menurut pendapat saya, saya sudah seperti ini sejak lahir. Saya memang diciptakan seperti ini. Jadi, saya ditakdirkan menjadi seperti ini dan saya harus meniti jalan ini. Tidak ada dari kita yang ingin dilahirkan seperti ini, kan? Jadi, hal ini pastilah sesuatu yang telah ditakdirkan. Dalam pandangan saya, pernikahan adalah kewajiban bagi Muslim hanya jika mereka mampu. Dan mampu di sini, menurut saya, tidak sekadar berarti secara keuangan, namun juga ruhani, batin, dan jasmani juga. Jadi, dengan kriteria tersebut, saya tidak ditakdirkan untuk menikah sehingga tidak dosa jika saya tidak menikah [percakapan dengan penulis, 1 Desember 1997].

Kesamaan dari semua Muslim gay ini adalah keyakinan akan pentingnya penafsiran ulang dalam menghadapi ketidakterbandingan antara agama dan hasrat. Dalam ruang kosong karena sedikitnya wacana Islam tentang homoseksualitas laki-laki, mereka merasa perlu melakukan penafsiran dalam rangka menjawab bagaimana seharusnya mereka menjalani kehidupan, setidaknya sempurna dan setidaknya-pastinya jawaban tersebut. Bahkan, jika mereka terisolasi dari komunitas gay lain dalam tindakan penafsiran ini, semua rekan dialog saya yang gay memahami “gay” sebagai kategori kedirian nasional, terjalin ke dalam kedirian *gay* di seluruh dunia. Saya teringat sebuah percakapan pada tahun 2000 dengan Ali, seorang laki-laki gay yang tinggal di Makassar, beberapa minggu setelah Anwar Ibrahim, Wakil Perdana Menteri Malaysia, dituduh melakukan sodomi serta didakwa sembilan tahun penjara. Saya bertanya pada Ali apakah ia atau teman-temannya khawatir jika kejadian yang sama terjadi di Indonesia. “Tidak ada pengaruh di sini,” Ali menjawab. “Malaysia secara resmi adalah negara Islam. Indonesia bukan negara Islam, melainkan negara yang didirikan berdasarkan Pancasila [Lima Asas negara, termasuk ‘Ketuhanan Yang

Maha Esa, meski tidak harus Islam]” (percakapan dengan penulis, 16 Agustus 2000). Bagi Ali, fakta bahwa Islam bukan agama resmi Indonesia membuka pintu untuk menempati wilayah ketidakterbandingan antara agama dengan homoseksualitas, dan membuat pengadilan tersebut hanya bisa dipahami dalam konteks Malaysia. Namun, bahkan dalam sebuah bangsa yang didirikan berdasarkan Pancasila, sebagian besar Muslim Indonesia memahami Islam dalam wujud azan, masjid, dan ritual-ritual kolektif seperti *slametan*—sebuah agama yang berpartisipasi dalam ruang publik moral yang dimaknai dalam istilah-istilah heteroseksual. Muslim gay juga harus menghadapi ketidakterbandingan tersebut dengan komunitas.

KOMUNITAS

Pembahasan saya sejauh ini dengan sengaja menyajikan persimpangan Islam dengan subjektivitas gay dalam istilah-istilah yang bersifat pribadi. Ini tepat dengan melihat adanya pemisahan mendasar antara agama dan homoseksualitas yang dialami oleh orang-orang Indonesia karena di Indonesia kontemporer, masih belum terdapat ruang publik untuk sebagai gay sekaligus Muslim yang saleh. Hal ini dianggap “melanggar tata bahasa.” Ini bukan berarti Muslim gay tidak pernah memikirkan hubungan antara Islam dengan seksualitasnya. Mereka justru berpikir akan hubungan ini. Dalam beberapa hal, ini merupakan satu-satunya cara agar mereka dapat mengalami hubungan tersebut. Muslim gay tidak perlu merasa dikeluarkan dari agama—Saya belum pernah mendengar Muslim gay yang berkata bahwa mereka tidak merasa Muslim lagi hanya karena seksualitasnya—namun mereka membayangkan

sebuah jalan hidup yang tidak dapat didamaikan, mereka adalah gay yang hidup dalam “dunia gay,” menikah secara heteroseksual dalam “dunia normal,” dan hanya menemukan komunitas religius dalam “dunia normal” saja. Bahkan, bagi Muslim gay yang tidak merasa gay adalah dosa dan juga tidak berencana menikah secara heteroseksual tetap menganggap bisa menemukan komunitas religius semata-mata dalam “dunia normal.” Sampai saat ini, saya tidak pernah bertemu dengan Muslim gay yang berdoa secara kolektif dan terbuka di sebuah masjid atau ruang formal lain.

Bukan semata-mata tidak adanya pengakuan sosial yang membuat kurangnya komunitas Muslim gay. Sekelompok kecil kelompok Kristen gay telah muncul di pusat perkotaan. Meneliti pertemuan salah satu kelompok ini di daerah utara Surabaya pada 1997 membantu saya untuk mengerti situasi Muslim gay. Saya turun dari sebuah becak pada suatu malam sebelum sebuah toko ditutup dengan gembok raksasa. Di depan gerbang itu terdapat 15 orang, terdiri dari laki-laki gay, waria, dan sejumlah kecil perempuan lesbi. Setelah menanti hampir setengah jam, akhirnya, ada yang membuka pintu dan kami memasuki gedung tersebut yang ternyata adalah sebuah sekolah kecantikan. Kami berjalan melewati ruang besar yang penuh dengan meja. Di setiap meja itu, terdapat kepala manekin yang seakan menunggu dibedaki oleh para siswa. Di ujung akhir ruangan, terdapat tangga besi melingkar. Setelah naik, kami tiba pada sebuah ruang berukuran sama dengan yang sebelumnya, juga dipenuhi dengan meja dan kepala manekin. Salah satu dindingnya penuh dengan cermin dan yang lain ditemplei poster-poster yang merinci desain tata rias terbaru, foto pelanggan dengan masker wajah, dan mata raksasa yang memperagakan berbagai

kombinasi perona mata. Semua orang memindahkan meja dan mengatur kursi dalam lima baris panjang, menghadap sebuah podium dengan papan nama yang tertera alamat salon tersebut dan tulisan “Persekutuan Doa.” Tiga waria, seorang laki-laki gay, dan seorang perempuan lesbi— para pemimpin kelompok tersebut— maju ke depan bergandengan tangan dan berdoa dengan kepala menunduk. Sementara itu, lebih banyak lagi laki-laki gay dan waria masuk. Tidak lama kemudian, sudah ada 30 orang di ruang itu yang bergosip, tertawa, atau berdoa dengan kepala tertunduk dan mata terpejam. Kerumunan pendoa berakhir dan para pemimpin tersebut menempati kursi mereka di depan ruangan. Seorang waria menyembul dari belakang ruangan untuk menyalakan mesin proyektor. Yang lain berjalan ke podium untuk memulai pelayanan dengan menyanyikan teks lagu yang terpampang pada proyektor. Biasanya, ada lelaki yang mengiringi kelompok tersebut dengan gitar, namun ia tidak hadir karena akan menikah dengan seorang perempuan pada hari berikutnya. Meskipun demikian, semuanya bernyanyi dengan bersemangat sambil bertepuk tangan. Waria yang memimpin paduan suara meneriakkan, “Kita tidak memiliki musik tetapi masih memiliki semangat menyanyi dan memuji Tuhan.” Nyanyian tersebut berhenti setelah 20 menit dan ia bertanya kalau ada seseorang yang ingin maju ke depan dan menyampaikan kesaksian. Seorang laki-laki bercerita bagaimana ia sebelumnya begitu ketakutan bakal datang terlambat karena ia bekerja di sebuah pabrik di daerah pinggiran, namun tiba-tiba Tuhan menyediakan angkutan dalam bentuk tumpangan tak terduga. Kesaksian tersebut diikuti dengan sebuah khotbah yang menjelaskan pentingnya mengikuti jejak langkah Tuhan. Pertemuan berakhir dengan

nyanyian-nyanyian, doa penutup, dan undangan untuk pertemuan berikutnya dua minggu mendatang.

Kelompok doa Kristen ini—secara nyata, tidak menyebut dirinya sebagai sebuah “gereja”—meski disponsori oleh sebuah gereja lokal namun tidak diijinkan bertemu di tempatnya. Dalam konteks ruang non-publik, kelompok tersebut menerjemahkan Kristen dan gay sebagai sesuatu yang bisa didamaikan kendati banyak partisipan yang tetap berharap bisa “disembuhkan” dan homoseksualitas jarang didiskusikan secara terbuka. Sejak awal 2000-an, beberapa intelektual Muslim telah mengambil sikap toleran dengan memperhatikan Muslim gay, menyerukan agar Islam Indonesia mengakui homoseksualitas secara publik dan bahkan pernikahan sesama jenis (Al Qurthuby et al. 2004). Namun sepengetahuan saya dan sepengetahuan rekan dialog saya, tidak ada analogi dalam ajaran Islam dengan “Persekutuan Doa” tersebut di Indonesia saat ini, terlepas dari keberadaan kelompok doa dan kajian Muslim informal. Salah satu penjelasan untuk keadaan ini mungkin bahwa Islam lebih menentang homoseksualitas dibandingkan Kristen. Akan tetapi, dari berbagai bentangan pandangan dalam kedua agama, kesimpulan ini bisa jadi tidak tepat. Persoalannya adalah, bagaimana bagi Muslim Indonesia, tidak seperti Kristen Indonesia, kegiatan religius publik yang tepat, tidak terbatas pada lantai atas sekolah kecantikan. Hal ini mencerminkan pemahaman Islam akan komunitas (*umma*) dan juga posisi dominan Islam di Indonesia masa kini.

SLAMETAN GAY

Data-data etnografis yang dipaparkan dalam artikel ini menunjukkan bahwa baik Muslim gay mempertahankan heteronormativitas

(misalnya, melihat hasrat homoseksualnya sebagai dosa, menikah secara heteroseksual, atau menunjukkan bahwa mereka berencana untuk menikah) maupun dalam derajat tertentu menentang heteronormativitas (misalnya, melihat hasrat homoseksual mereka sebagai berkah dari Tuhan atau berkata bahwa mereka tidak akan menikah secara heteroseksual), sama sekali tidak menunjukkan adanya keterbandingan antara “bahasa” Islam dan subjek tiftas gay. Namun, gay tetap ada dan hidup di keseharian. Mereka menempati ketidakterbandingan dan tidak mencari penyelesaiannya. Penerimaan ketidakterbandingan ini bukan mengingatkan saya pada proses penerjemahan, melainkan pada proses lain yang saya gambarkan sebagai “sulih suara budaya” (*dubbing culture*) (Boellstorff 2003). Dalam sulih suara, yang menjadi daya tarik terbaru bagi Indonesia, gerakan bibir dari orang yang berbicara suatu bahasa dalam film atau pertunjukan televisi diatur bersama dengan sebuah rekaman suara dalam bahasa yang berbeda. Ketidakterbandingan kedua bahasa tidak diterjemahkan dalam pengertian biasa; tidak ada resolusi dari satu bahasa menjadi bahasa lainnya. Sebagai ganti, dua bahasa diletakkan bersama seperti rel pada jalur kereta api yang menyatu hanya pada ufuk langit yang selalu surut. Mustahil untuk film yang berbahasa Jepang disulih-suarakan ke dalam Bahasa Inggris memiliki aktor-aktor yang gerak bibirnya persis sama dengan rekaman suara—namun “kegagalan” ini diterima oleh para penonton. Begitu juga, penerimaan secara simultan kategori gay dengan Muslim bersifat tidak rampung secara sadar

Proses-proses demikian mengandung pelajaran penting bagi antropologi ketidakterbandingan, dan membantu untuk menjelaskan “kemunculan dunia-dunia radikal dalam bayangan diaspora liberal”

(Povinelli 2001, 320). Mungkin terdapat hal-hal— konsep, puisi, ide luhur—yang tidak diterjemahkan, namun tidak ada sesuatu yang taktersulih-suarakan. “Sulih suara” adalah metafora untuk menempati ketidakterbandingan. Narasi-narasi yang dibahas di atas memperlihatkan bagaimana Muslim gay pada umumnya tidak merasa bahwa kegay-an akan senantiasa “dapat terutarakan” dalam istilah-istilah agama dan bangsa. Namun Muslim gay ada, menempati ruang-ruang ketidakterbandingan antara gay, Muslim, dan orang Indonesia. Keyakinan dan praktik beragama Muslim gay “bersifat saling melengkapi, penjelasan yang saling tumpang tindih” (Brodwin 2003, 86) dari keyakinan, tempat tinggal ketidakterbandingan yang melibatkan dinamika antara individu dan komunitas.

Dalam *The Religion of Java*, Clifford Geertz mengidentifikasi perjamuan komunal atau *slametan* sebagai pusat bagi pengalaman Islam orang Jawa. Geertz mencatat bahwa *slametan* bisa memecahkan ketidakterbandingan melalui keberadaannya sebagai “semacam persatuan universal sosial, yang mengharmoniskan beragam aspek dari kehidupan sosial dan pengalaman individual bersama-sama” (Geertz 1960, 11):

Slametan bisa diadakan untuk kejadian apa pun yang ingin dirayakan, dijadikan lebih baik, atau disucikan.... Selalu terdapat makanan khusus... mantra Islam, dan pidato Bahasa Jawa-tinggi dan ekstra-formal dari tuan rumah.... Kebanyakan *slametan* diadakan pada malam hari.... Setelah semua tamu duduk di atas tikar.... Ketika tuan rumah selesai [mengucapkan pidato pendahuluan formal], ia meminta seseorang yang hadir melafalkan doa Bahasa Arab.... Pembukaan selesai...perjamuan dimulai. [Geertz 1960, 11–13]

Slametan hari ulang tahun Arno diadakan pada 28 November 1997, di sebuah kota kecil tempat tinggalnya, sekitar 20 mil di luar Surabaya—yang secara kebetulan, adalah situs lapangan Geertz untuk *The Religion of Java*. Teman-teman Arno berdatangan dari mana-mana di seluruh Surabaya (dan pacar laki-lakinya datang dari Bali) berkumpul bukan di rumah Arno, melainkan di sebuah rumah sewaan lelaki gay lain, yang tersembunyi di sebuah jalan kecil di sisi kota paling ujung. Ruang depannya yang kecil memiliki langit-langit yang rendah, diterangi oleh lampu neon panjang dan dihiasi kaligrafi al-Qur'an (ayat kursi) bersama dengan foto presiden dan wakil presiden. Di sini, Arno bisa mengadakan pertemuan yang bersifat paradoks—*slametan* privat—aman dari mata keluarga dan tetangga, jauh dari publik, berada dalam ketidakpedulian tatapan tidak senang dari agama dan bangsa.

Dua puluh empat orang duduk melingkar dalam ruang yang sesak, dengan punggung menempel pada dinding. Beberapa teman gay Arno sudah memasak sepanjang sore. Dari dapur, mereka muncul untuk meletakkan makanan di tengah-tengah lingkaran: nasi, ayam goreng, perkedel, sambel kacang, dan kerupuk udang. Ruangan menjadi sunyi begitu salah seorang teman Arno mulai berbicara, jelas namun informal, dalam Bahasa Indonesia ketimbang Bahasa Jawa: “Baik, kita di sini untuk merayakan ulang tahun Arno. Ia tidak mau mengatakan kepada kami berapa usianya, namun setidaknya kita berada di sini atas keperluannya.” Orang yang berkumpul tertawa lembut. “Jadi mari berdoa sejenak, sesuai kepercayaan kita masing-masing dan berdoa menurut cara kita sendiri. Mari berdoa untuk keberuntungan dan kesehatan Arno. Mulai.” Beberapa saat kemudian berlalu dalam kesunyian dengan kepala merunduk. “Oke,

selesai. Sekarang silahkan makan yang banyak!” Arno berjalan ke pusat lingkaran dan, membawa sebuah nampan kue besar di tangan, memotong ujung nasi tumpeng, meletakkannya di atas piring dengan lauk makanan-makanan lainnya. Semuanya duduk dengan tenang: Arno bebas memberikan hidangan pertamanya kepada orang yang ia pilih. Memutar keliling pada lututnya, ia mendekati pacar laki-lakinya dan memberikan piring tersebut, kemudian saling berciuman pada pipi. Gumam menyetujui membahana di seputar lingkaran. Piring diedarkan dan semuanya masuk untuk makan.

Sebagian besar *slametan* melibatkan tetangga, namun *slametan* Arno dilakukan bersama laki-laki di sana adalah berdasarkan basis subjek tiftas *gay*. Dalam wilayah narasi orang Jawa yang bergandengan dengan doa Bahasa Arab, yang bahkan diwajibkan dalam *slametan* Hindu yang diadakan oleh orang Jawa Tengger (Hefner 1985), para partisipan *gay* ini berbicara dalam Bahasa Indonesia dan berdoa dengan hening, “masing-masing menurut cara mereka sendiri.” Menempati ketidakterbandingan—yang tidak terselesaikan, *slametan* Arno menyatukan laki-laki *gay* di batas-batas publik. Ia tidak memohon penerimaan sosial dan tidak memohon kemungkinan akan adanya publik Muslim *gay*. Namun, ia menarik diri dari praktik religius arus utama dan juga wacana nasional akan individualitas, bahasa nasional, dan egalitarianisme religius. Pada malam yang lain, Arno akan merayakan ulang tahunnya dengan anggota keluarga, rekan kerja, dan tetangga. Pada malam ini, sebuah dunia *gay* yang beriman, mengada dalam ruang kecil dengan gundukan nasi di tengahnya.

Rujukan

- Al Qurthuby, Sumanto Adib, M. Kholidul, et al., eds.. 2004. "Indahnya Kawin Sesama Jenis." *Justisia* 25:1.
- Ali, Maulana Muhammad. 1990[1936]. *The Religion of Islam*. Columbus, OH: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam.
- Asad, Talal. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." dalam *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford and George E. Marcus, eds. hal. 141–164. Berkeley: University of California Press.
- Asrori, Ma' ruf, and Anang Zamroni. 1997. *Bimbingan Seks Islami*. Surabaya: Pustaka Anda.
- Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boellstorff, Tom. 1999. "The Perfect Path: Gay Men, Marriage, Indonesia." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*. 5(4):475–510.
- _____. 2002. "Ethnolocality." *Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(1):24–48.
- _____. 2003. "Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World." *American Ethnologist* 30(2):225–242.
- _____. 2004a. "The Emergence of Political Homophobia in Indonesia: Masculinity and National Belonging." *Ethnos* 69(4):465–486.
- _____. 2004b. "Playing Back the Nation: *Waria*, Indonesian Transvestites." *Cultural Anthropology* 19(2):159–195.
- _____. 2004c. "Zines and Zones of Desire: Mass Mediated Love,
-

- National Romance, and Sexual Citizenship in Gay Indonesia." *Journal of Asian Studies* 63(2):367–402.
- _____. 2005. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Bouhdiba, Abdelwahab. 1998. *Sexuality in Islam*. ter. Alan Sheridan. Los Angeles: Saqi Books. Bowen, John R.
- _____. 1993. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, Suzanne April. 1998. *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.
- Brodwin, Paul. 2003. "Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Authority in the Haitian Diaspora." *American Ethnologist* 30(1):85–101.
- Bunzl, Matti. 2004. *Symptoms of Modernity: Jews and Queers in Late-Twentieth-Century Vienna*. Berkeley: University of California Press.
- Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*. New York: Basic Books.
- de Graff, H. J.. 1970. "South-East Asian Islam to the Eighteenth Century." dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2. A. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds.. hal. 123–154. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dwyer, Leslie K.. 2000. "Spectacular Sexuality: Nationalism, Development and the Politics of Family Planning in Indonesia." dalam *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. Tamar
-

- Mayer, ed.. hal. 25–62. London: Routledge.
- Esposito, John L.. 1998. *Islam: The Straight Path*. Edisi Ketiga. New York: Oxford University Press.
- Fadhilah, Iman. 2004. "Portret Homoseksual Dalam Wacana Fiqh Klasik." *Justisia* 25:23–30.
- Frazer, James George. 1915. *The Golden Bough*. New York: Macmillan.
- Gade, Anna M.. 2004. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gallagher, John, and Chris Bull. 2001. *Perfect Enemies: The Battle between the Religious Right and the Gay Movement*. Lanham, MD: Madison Books.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press.
- Hallaq, Wael B.. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hefner, Robert W.. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hooker, M. Barry. 2003. *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Howard, Richard Stephen. 1996. *Falling into the Gay World: Manhood, Marriage, and Family in Indonesia*. Ph.D. dissertation, University of Illinois at Urbana–Champaign.
- Idrus, Nurul Ilmi. 2004. "Behind the Notion of Siala: Marriage, Adat and Islam among the Bugis in South Sulawesi." *Intersections*:
-

- Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10 (Agustus 2004). Dokumen elektronik, <http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue10/idrus.html#t23>, diakses pada 18 September, 2005.
- Mahmood, Saba. 2001. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology* 16(2):202–236.
- Morris, Rosalind C.. 2000. *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mosse, George L.. 1985. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.
- Murray, Stephen O., and Will Roscoe. 1997. "Conclusion." dalam *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. Stephen O. Murray and Will Roscoe, eds. Pp. 302–319. New York: New York University Press.
- Povinelli, Elizabeth A.. 2001. "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability." *Annual Review of Anthropology* 30:319–334.
- Prawirakusumah, R. Prie, and Ramadhan K. H.. 1988. *Menguak Duniaku: Kisah Sejati Kelainan Seksual*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Republika. 2005. "Gays amongst Bandung's Students." *Republika*, June 4. Dokumen elektronik, <http://www.republika.co.id/>, diakses pada 16 September.
- Rofel, Lisa. 1999. *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*. Berkeley: University of California Press.
- Siapno, Jacqueline Aquino. 2002. *Gender, Islam, Nationalism, and the*
-

- State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation, and Resistance*.
London: Routledge Curzon.
- Siegel, James T.. 1969. *The Rope of God*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1997. *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Steenbrink, Karel. 1993. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596–1950*. Amsterdam: Rodopi.
- Suryakusuma, Julia I.. 1996. "The State and Sexuality in New Order Indonesia." dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Laurie Sears, ed. Hal. 92–119. Durham, NC: Duke University Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, Edward Burnett. 1958[1871]. "Primitive Culture," vol. 1: *The Origins of Culture*. New York: Harper and Row.
- Waines, David. 1995. *An Introduction to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.