

Muhammad Ansor

AGENSI PEREMPUAN KRISTEN

DALAM RUANG PUBLIK
ISLAM ACEH

**AGENSI PEREMPUAN KRISTEN
DALAM RUANG PUBLIK ISLAM ACEH**

AGENSI PEREMPUAN KRISTEN DALAM RUANG PUBLIK ISLAM ACEH

MUHAMMAD ANSOR



Hak cipta 2021, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

Muhammad Ansor

AGENSI PEREMPUAN KRISTEN DALAM RUANG PUBLIK ISLAM ACEH

Cetakan ke-1, Desember 2021

Hak penerbitan pada Zawiyah Serambi Ilmu Pengetahuan, Langsa

Editor : Miswari
Setter : Muhammad Yunus Nasution
Desain Cover : Aulia @rt

Dicetak di Perdana Publishing, Jl. Sosro No. 16-A, Medan

ZAWIYAH Serambi Ilmu Pengetahuan

Anggota IKAPI (No. 028/Anggota Luar Biasa/DIA/2022)

Alamat:

Jl. Meurandeh, Gampong Meurandeh, Langsa Lama, Kota Langsa, Aceh
Telp 0641-22619/23129, Fax. 0641 - 425139

E-mail: zawiyah@iainlangsa.ac.id

ISBN : 978-602-6956-06-4

PENGANTAR EDITOR

Saya mengikuti perkembangan penulisan naskah buku yang ada di hadapan pembaca ini sejak penulisan draft yang dilakukan penulis selama menyelesaikan Program Doktor Politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ketika saya tiba di Jakarta akhir Agustus 2018 untuk kuliah di almamater yang sama, penulis sering mengajak saya ikut berdiskusi tentang buku yang sedang ia selesaikan untuk keperluan penyelesaian pendidikan doktor di bidang politik Islam. Tentu saja saya sangat antusias menerima undangan itu. Muhammad Anzor adalah salah satu peneliti terkemuka di Aceh. Minat penelitiannya adalah sosiologi dan antropologi. Fokus utamanya adalah menganalisis problematika dan dilema yang dihadapi minoritas di Aceh dalam rangka formalisasi keagamaan yang sedang berlangsung. Laporan penelitian Muhammad Anzor bisa ditemukan pada jurnal-jurnal kajian Islam kelas tertinggi di Indonesia seperti *Studia Islamika*, *Al-Jami'ah*, *QIJIS*, *JiIS*, dan *IJIMS*.

Buku ini memuat informasi detail yang sangat kaya dan signifikan dalam rangka menyuarakan dilema minoritas. Data-data yang dihimpun merupakan kajian yang mendalam menggunakan teori-teori mutakhir yang sedang berkembang dalam kajian sosiologi dan antropologi. Data-data lapangan yang dihimpun juga dalam durasi waktu bertahun-tahun. Hal inilah yang kiranya menjadi pertimbangan utama para ahli dalam bidang politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk memberi tanggapan positif terhadap isi buku ini. Sebagai seorang doktor dalam bidang politik Islam, penulis pernah mendapatkan penghargaan lulusan terbaik karena hasil riset doktoral yang memiliki implikasi besar terhadap kajian politik Islam di Indonesia. Hal inilah yang menjadikan buku ini sangat berkualitas dan memiliki otoritas yang baik, selain juga selama penulisan buku ini penulis juga mendapatkan banyak bantuan dan masukan

dari akademisi politik ternama di Indonesia yakni Prof. Arskal Salim dan Prof. Din Syamsuddin. Kepakaran Arskal Salim dalam penelitian sosial di Aceh tidak diragukan lagi. Hasil penelitiannya telah dimuat di berbagai media publikasi ternama kelas dunia. Sementara kepakaran Prof. Din Syamsuddin dalam bidang politik Islam merupakan salah satu yang terbaik di Indonesia.

Fokus penelitian dalam buku ini adalah agensi perempuan Kristen di Aceh dalam mempertahankan identitasnya pada sebuah ruang parokial yang dibentuk atas dominasi kuasa formalisme agama yang berdampak pada diskriminasi minoritas. Lokasi penelitiannya adalah Banda Aceh dan Kota Langsa. Dua kota ini merupakan ruang urban yang sejatinya diisi oleh keberagaman identitas baik agama maupun etnis. Dari berbagai narasi biografis yang dimunculkan dalam buku ini, dapat dikatakan bahwa meskipun berada dalam singularisme produksi ruang publik, perempuan Kristen dapat menunjukkan agensinya dalam berbagai bentuk.

Sebagai editor, sebenarnya saya segan untuk mengedit naskah ini. Namun merasa sangat tersanjung diberikan kepercayaan ini. Tidak ada pengeditan konten yang dilakukan untuk naskah buku ini. Editor hanya melakukan usaha membuat penggunaan istilah lebih konsisten. Editor juga melakukan perubahan beberapa istilah yang digunakan penulisnya. Referensi teori penelitian ini hampir semuanya adalah artikel-artikel mutakhir dari jurnal-jurnal bergengsi yang dipublikasi dalam bahasa Inggris. Saya akui, penulis memang sangat piawai dalam menyerap kaidah-kaidah sosiologi dari bahasa Inggris. Banyak istilah yang dideterminasi sendiri oleh penulis saya biarkan karena memang tampak sangat akurat dan mudah dipahami. Beberapa istilah yang digunakan penulis itu saya ganti karena sudah ada terjemahan bakunya dalam bahasa Indonesia dan memiliki makna yang identik dengan maksud bahasa aslinya yakni bahasa Inggris.

Langsa, 28 Oktober 2021

Miswari

Editor

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, buku berjudul *Agensi Perempuan Kristen dalam Ruang Publik Islam Aceh* telah sampai pada hadapan pembaca. Harus diakui bahwa penulis dapat mencapai tahapan ini dengan bersusah payah karena proses penyusunannya yang memakan waktu hampir 6 tahun mulai dari pengumpulan data hingga penulisan draft. Buku ini tak lain merupakan bagian rekaman perjalanan akademis penulis sebagai ilmuwan dalam bidang politik Islam. Untuk itu segala kesabaran, perhatian dan ketelitian selama proses penulisan buku ini memberi banyak pelajaran yang penting bagi pengembangan diri penulis.

Perhatian pada topik ini sebetulnya sudah dimulai pada tahun 2011, Ketika pertama kali penulis menjadi dosen ilmu Politik di IAIN Langsa. Ada publikasi yang pernah dibuat seputar pengidentitasan orang Kristen yang dihubungkan dengan formalisasi syariat Islam di Aceh. Kendati demikian, kematangan dan rasa percaya diri sebagai peneliti pada tema ini semakin menguat setelah mendapat bimbingan para dosen di SPS UIN Jakarta. Advokasi metodologis di kampus yang merupakan tempat penulis menempuh pendidikan ini secara signifikan memungkinkan penulis melihat hal-hal yang sebelum ini tidak pernah terpikirkan.

Selayaknya penulis mengucapkan terima kasih kepada para pihak yang telah memfasilitasi dimungkinnya penulis menyelesaikan buku ini. Kepada Dirjen Diktis Kementerian Agama, penulis berterimakasih atas bantuan pendanaan melalui program 5000 doktor. Ucapan terima kasih juga disampaikan pada Prof. Dr. Dede Rosyada, MA sebagai Rektor periode 2015-2019, dan Prof. Dr. Amany Burhanuddin Lubis, MA selaku Rektor UIN Jakarta atas kesempatan menimba ilmu di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Setinggi-tinggi terima-kasih juga untuk kepada Prof. Dr. Masykuri Abdullah, MA, sebagai Direktur SPS UIN Jakarta periode 2015-2019,

dan Prof. Dr. Jamhari Makruf, MA sebagai Direktur SPS UIN Jakarta yang telah memberikan spirit kepada penulis untuk meneliti topik keislaman yang didekati dengan teori-teori sosial (kritis). Ucapan terima kasih juga dengan segenap hati penulis haturkan kepada Prof. Dr. Didin Saefuddin, MA sebagai Ketua Prodi Doktor SPS UIN Jakarta yang telah membantu, membimbing dan mengayomi selama proses studi.

Terima kasih juga kepada Prof. Dr. Sirajuddin Syamsuddin, MA dan Prof. Dr. M. Arskal Salim GPM.Ag selaku promotor yang telah membimbing, mengayomi, dan memberikan ide dan gagasan yang konstruktif hingga penyelesaian buku ini. Bimbingan dan masukan-masukannya telah membuat penelitian ini dapat terselesaikan setelah seringkali penulis mengalami kebuntuan gagasan. Prof. Din Syamsuddin, adalah inspirator akademik penulis selama mengikuti pendidikan di kampus ini semenjak jenjang magister dalam bidang pemikiran politik Islam. Prof. Arskal Salim memandu penulis sejak proses perencanaan buku ini, memberi motivasi, arahan, dan bimbingan teoritis yang penuh semangat, kesabaran serta ketekunan. Atas kerja keras Prof. Arskal disela-sela kesibukannya sebagai Direktur Diktis Kementerian Agama, penulis mendapatkan konstruksi metodologis yang kemudian menjadikan bagian terpenting buku ini.

CRCS Universitas Gadjah Mada, terutama pengelola program Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK), adalah tempat dimana penulis memupuk ide yang kemudian menjadi topik buku ini pada tahun 2011. Karenanya, kepada para guru di SPK I (2013), terima kasih dihaturkan pada Kepala Sekolah Pak Zainal Abidin Baqir, Mas Trisno, Mas Anchu, Mas Iqbal Ahnaf, Mbak Ayu, Mbak Nia dan semua guru maupun teman-teman peserta program. Prof. Dr. Irwan Abdullah, MA adalah salah satu kiblat dalam penelitian sosial bagi penulis sekaligus mentor agung dalam pelatihan penelitian sosial keagamaan yang perspektif gender. Terima kasih tak lupa disampaikan pada Prof. Eka Srimulyati, MA dan Prof. Amirul Hadi, MA Ph.D: dua nama yang melekat dalam ingatan penulis karena kesediaan menjadi teman diskusi penulis selama proses penulisan buku ini. Kepada sejumlah individu penulis berterima kasih atas semua hal selama proses

publikasi artikel di jurnal bereputasi internasional (*Al-Jami'ah* dan *Studia Islamika*): yakni Pak Dadi Darmadi, Mas Nida Fadhlana, Prof. Al-Makin. Terima kasih juga kepada Dr. Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, intelektual muda Aceh yang selalu melimpahkan inspirasinya untuk kerja-kerja akademik.

Di IAIN Langsa, kampus tempat pengabdian penulis, ada banyak orang-orang yang berjasa dalam menentukan perjalanan akademik utamanya penulisan buku penulis sampai ke tahapan yang sekarang. Kepada DR. Zulkarnaini Abdullah, MA, mantan Rektor IAIN Langsa yang semenjak 2019 merupakan Direktur Program Pascasarjana pada kampus yang sama, penulis mengucapkan terima kasih yang tiada berukura karena telah membuka jalan bagi penulis untuk menjadi bagian dari insan akademik di dunia kampus. Kepada Rektor IAIN Langsa, DR. Basri Ibrahim, MA, diucapkan terima kasih atas kesempatan yang diberikan sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini, dan terutama atas kemurahan hati beliau memberi dukungan kepada penulis untuk menyelesaikan buku ini. Ungkapan yang sama juga disampaikan pada Dekan Fakultas Syariah IAIN Langsa, Dr. Zulfikar MA, atas kebaikan, permakluman dan motivasi untuk menyelesaikan buku ini. Kepada rekan-rekan dosen di kampus IAIN Langsa, berterima kasih atas segala perdebatan akademik, kehangatan persaudaraan, kerja-keras, semangat menggali ilmu yang (sepertinya) tiada henti. Buku ini berkembang dengan konstruksi argumen yang lebih matang dari yang penulis mampu bayangkan sebelumnya, setelah mendapatkan masukan kritis (konstruktif maupun dekonstruktif) dari rekan-rekan di IAIN Langsa. Saran dan kritikan membuat penulis menjadi lebih berhati-hati dalam mengembangkan argumentasi akademik dalam buku ini. Terkadang perbincangan dengan teman-teman lainnya menjadikan draft awal buku ini harus dibongkar ulang. Penulis merasa berhutang budi atas semua hal tersebut. Ada beberapa nama yang ingin penulis sebutkan di sini lantaran kontribusinya yang spesifik selama proses penulisan. Mereka antara lain: Amiruddin Yahya, Muhammad Suhaily Sufyan, Ismail Fahmi Arrauf, Zulkarnain, Asrar Mabrur Faza, Syamsul Rizal, Junaidi, Moh. Nasir, Muhammad Nasir, Syafi'eh, Mohd.

Rasid Ritonga, Budi Juliandi, Muhammad Amin, Noviandy, Yaser Amri, Mawardi Siregar, Mustamar Iqbal Siregar, Rudi Iswadi, Mahmazar, Cut Intan Meutia, dan banyak lagi yang tak cukup ruang untuk disebutkan. Muhammad Alkaf, Yogi Febriandi, dan Miswari secara lebih teknis perlu penulis sebutkan sebagai sahabat yang ide-idenya baik yang ‘diwahyukan’ melalui diskusi lisan atau pun tulisan mempengaruhi arah buku ini.

Ada sejumlah nama di luar institusi kampus yang selama ini telah memiliki sumbangan penting dalam proses pembentukan atau pun formasi intelektual penulis. Saya ingin mengenang mereka dalam kesempatan ini. Di Pondok Pesantren Al-Manar, penulis mengenang jerih payah almarhum Kyai Imam Fauzi dalam memperkenalkan pengetahuan keagamaan, dan limpahan barokahnya sehingga penulis mampu bertahan dalam arena akademik yang bernuansa religius. Penerusnya, Kyai Haris Asad Nasution, adalah figur yang selalu dalam ingatan saya karena jasa-jasanya dalam fase penjati-dirian penulis. Rekan-rekan di pesantren pada masa itu (untuk sekedar menyebut beberapa nama) antara lain Kyai Nur Shodik, Lek Agus Waluyo, Kyai Naf’an Soleh, Kyai Muhsinun, Kang Budi Bantolo, Kyai Abdul Wahid, Mas Muslimin, Kang Habiburrahman, Mas Usa Farida, Kang Misbakhul Munir, Mansyur, Mashudi, Andriansyah, merupakan orang-orang kepadanya penulis berhutang budi karena ketulusannya mengajarkan pengetahuan keagamaan mulai dari tingkat yang paling dasar. Di Salatiga, Lukman Hakim Al-Jambi, Asrofi, Agus Wahyono dan Mbak Ida adalah orang yang paling menentukan kelangsungan hidup penulis dimasa-masa yang paling sulit yang penulis hadapi baik dalam kapasitas sebagai santri maupun mahasiswi masa itu. Harus diakui bahwa formasi intelektual saat ini mengalami penempaan yang spesial di lingkungan orang-orang tersebut. Penulis ‘terjerumus’ dalam pemahaman Islam yang inklusif dan humanis atas didikan mereka.

Di Riau, sejumlah nama berperan penting dalam proses penulisan buku ini. Al-Azhar, saat ini Ketua Lembaga Adat Melayu Riau, adalah mentor terpenting bagi penulis dalam proses menjadi pemikir yang kritis terhadap realitas sosial di sekitar dimana pun berada. Sejumlah kawan seperti Bang Gumpita, Almarhum Bang Levna Ervan, Bang Mexsaisay

Indra, Bang Johny Setiawan Mundung, Almarhum Bang Tengku Rafizal, Bang Edi Indrizal, Bang Darmadi Ahmad, almarhum Nurcahyadi, Muhammad Darwis, Ahmad Zazali, Jufrizal, Adharsyam, Bang Aiden Yusti, Bang Syafaat, Ijal, Johny Alpen, Aprizon, Hasan Supriyanto, Erwin Ringo, Ira Guslina Sufa, Anggara Fernando, dan lain sebagainya merupakan beberapa diantara orang yang mengisi proses pengidentitasan akademik penulis terutama dalam hal advokasi persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan pada level yang sangat praksis. Ini adalah ruang artikulasi pemikiran kritis yang merupakan bagian penting dalam narasi kehidupan penulis.

Buku ini merupakan bagian dari upaya mentranskripsi pengalaman perempuan Kristen Aceh. Penelitian berfokus pada agensi perempuan Kristen dalam reproduksi dan negosiasi identitas sebagai minoritas di ruang publik Islam Aceh. Menarik dicermati, kendati non-muslim—dalam konteks penelitian ini Kristen—tidak menjadi sasaran formalisasi syariat Islam Aceh, tetapi seringkali mereka dihadapkan pada situasi yang secara langsung ataupun tidak langsung dituntut untuk beradaptasi dengan ruang publik yang dibingkai dengan nilai-nilai Islam. Narasi selektif perempuan Kristen, subyek penelitian ini, memperlihatkan kisah yang menarik dan penuh perjuangan tentang menjadi perempuan Kristen Aceh. Fragmen pengalaman mereka memberi kontribusi yang sangat berharga tentang bagaimana sintesa Islam dan negara mesti dikonseptualisasi dan diartikulasikan dalam tatanan sosial yang masyarakatnya tentu saja tidak homogen. Narasi kewargaan perempuan Kristen Aceh merupakan salah satu tema yang dapat menghubungkan antara kajian politik Islam dengan pelbagai topik keilmuan seperti relasi antara iman, relasi gender, dan lain sejenisnya. Lain kata, buku ini merupakan bagi dari upaya yang lebih besar untuk menuturkan kembali pengalaman kehidupan keagamaan perempuan Kristen di Aceh dengan meletakkannya pada kancah akademik.

Penulis terkesan dengan keramahan orang Kristen di Aceh utamanya di kota yang menjadi lokasi penelitian ini (Banda Aceh dan Langsa) yang menerima kehadiran penulis sebagai peneliti dengan sangat terbuka. Ketersediaan mereka untuk berbagi kisah tentang pengalaman menjadi

Kristen Aceh yang seringkali merupakan cerita sensitif, sangat penulis hargai dan sampaikan terima kasih yang tiada taranya. Mereka umumnya orang-orang yang sebelumnya tidak penulis kenal secara personal tetapi kemudian bersedia menceritakan pengalaman pribadi kepada penulis (orang yang tidak mereka kenal). Bahkan salah satu komunitas jemaat yang beribadah secara sembunyi-sembunyi karena gereja mereka disegel pemerintah setempat; bersedia menerima penulis untuk observasi semi partisipatoris pada aktivitas peribadatan mereka.

Untuk itu penulis berterimakasih kepada orang-orang Kristen yang bersedia meluangkan waktu menjadi bagian penelitian ini. Beberapa diantaranya (nama disamarkan) Yu, Ria, Do, Gur, Nel, My, Es, Lin, Res, Fer, Ang, Ni, Nil, Fit, Ev, Kes, Mal, dan sejumlah nama yang tidak mungkin disebutkan semua. Penulis juga berutang budi atas kebaikan hati para pendeta, pastor, tetua Kristen Aceh dan para jemaat yang telah berbagi cerita dan memberi masukan-masukan berarti mengenai doktrin dan pengalaman kehidupan mereka. Pastor Hermanus (Gereja Katolik Banda Aceh), Pendeta Hutasoit (Gereja HKBP) Langsa), pendeta Joshua (pembina GBI Langsa), pendeta Domi (mantan GPIB Banda Aceh), pendeta Nico (GBI Banda Aceh) merupakan orang-orang yang sangat terbuka dan bersahabat. Juga kepada sahabat Kristiani lainnya, yang beberapa diantaranya merupakan teman berbagi cerita kehidupan keseharian. Salah seorang partisipan yang penulis wawancarai, Fer, meninggal selama proses penelitian ini. Semoga Tuhan memberikan surga-Nya untuk beliau.

Pada kesempatan ini, penulis mengucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada ayahanda dan ibunda tercinta. Ayahanda H. Nasroh dan ibunda Hj. Habibah selalu memberikan totalitas dukungan kepada penulis untuk selalu menjadi manusia pembelajar. Kepada kedua mertua penulis: ayahanda almarhum H. Dadang Masyhur dan ibunda Hj. Salcho Irza atas semua bimbingannya dalam menjalani kehidupan. Terima kasih disampaikan pada kakak-kakak, adik-adik, dan keluarga besar penulis, yang juga menjadi penopang, tempat berkeluh-kesah, dan sumber kekuatan ketika menjalani perkuliahan yang melelahkan. Izinkan penulis menyebutkan

nama-nama mereka: Khairuddin dan Romzah, Khulaimi dan Rosalia Pipit Winandari, Eka Dinata dan Ruhaida, Muhammad Fatoni dan Samrotul Ma'sumi, serta Adi Susanto dan Ika Fitri. Pula, terima kasih diutarakan pada Arif Wahyudi dan Yacita Editya Masyhur serta Achmad Maulana Masyhur yang dengan cara atau peran masing-masing berkontribusi pada studi ini.

Kepada istri tercinta, Laila Sari Masyhur, penulis ucapkan terima kasih atas segala kesetiaan, pendampingan, kebaikan hati dan permaklumannya selama ini. Selama proses penulisan buku ini memberi habitus baru bagi kami dalam hal reproduksi dan saling berbagi kebahagiaan, penderitaan dan kesengsaraan. Sama-sama bergelut dengan ilmu pengetahuan dan menjadi seorang dosen merupakan anugerah berkah istimewa yang penulis dapatkan. Kepada anak-anak: Nabila Naila Izza, Syakila Naila Iffa, almarhum Muhammad Yusuf Ansori Masyhur, dan Mumtaz Ahmad Azizy, terima kasih atas kehangatan dan keceriaannya. Buku ini ayahanda peruntukkan bagi kalian sebagai motivasi agar semakin rajin belajar, berprestasi dan menjadikan ilmu sebagai sarana mengabdikan kepada Allah dan menegakkan nilai-nilai kemanusiaan yang universal.

Semoga buku ini memberikan kontribusi bagi reproduksi pemahaman dan perilaku keagamaan yang inklusif, dan kesadaran yang empatik pada pemeluk agama minoritas di tengah mayoritas. Temuan buku ini diharapkan menjadi masukan bagi pihak terkait baik masyarakat Aceh maupun Indonesia, para pengambil kebijakan dalam mewujudkan kebebasan beragama dan kehidupan keagamaan yang toleran. Bagi akademisi, diharapkan studi ini memberikan sumbangan teoritis dan merangsang debat akademik yang lebih luas tentang relasi agama dan negara atau tema lain yang relevan. Akhir kalam, penulis mohon ampun kepada Allah dan senantiasa memohon petunjuk, hidayah, keberkahan dan pertolongan-Nya. Amin. []

DAFTAR ISI

Pengantar Editor	v
Kata Pengantar	vii

BAGIAN PERTAMA

PENDAHULUAN	1
--------------------------	----------

BAGIAN KEDUA

RUANG PUBLIK ISLAM DAN AGENSI PEREMPUAN ...	48
A. Dari Ruang Publik ke Ruang Publik Islam	49
B. Struktur, Agensi dan Ruang Publik Islam	68
C. Agensi Perempuan: Pembentukan dan Variansinya	83
D. Agensi Otonomi	91
E. Agensi Ketundukan	101
F. Agensi Ketundukan Kritis	107
G. Struktur, Kapabilitas dan Reproduksi Agensi	114

BAGIAN KETIGA

GENEALOGI RUANG PUBLIK ISLAM ACEH DAN KONTESTASINYA	133
A. Genealogi Ruang Publik Aceh	134
B. Aceh dan Formalisasi Syariat Islam	148
C. Negara Syariat dan Formasi Ruang Publik Aceh	163
D. Kemunculan Ruang Publik Tandingan dan Kontestasinya	180

BAGIAN KEEMPAT

MENJADI KRISTEN DI RUANG PUBLIK ACEH.....	214
A. Historisitas Kristen di Aceh dan Implikasinya	215
B. Demografi Kristen Aceh Kontemporer dan Kontestasinya ...	228
C. Non-Muslim dalam Narasi Syariat Islam	240
D. Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Aceh	272

BAGIAN KELIMA

DINAMIKA AGENSI PEREMPUAN KRISTEN

BERDASARKAN RESPON PADA DISKURSUS

BUSANA ISLAMI	297
A. Visibilitas Perempuan Kristen Berjilbab	301
B. Pembentukan Agensi Perempuan Kristen Aceh	312
C. Agensi Resistensi: Tidak Berjilbab sebagai Identitas	323
D. Agensi Ketundukan: Berjilbab sebagai Adaptasi	344
E. Agensi Ketundukan Kritis: Kepatuhan dalam Perlawanan ...	365

BAGIAN KEENAM

PENUTUP	404
GLOSARIUM	409
IMDEKS	422
BIODATA PENULIS	449

BAGIAN PERTAMA

PENDAHULUAN

“ Saya kira ada yang salah. Kenapa saya harus menjadi seperti orang beragama lain. Tak bisa menjadi diri saya sendiri.” Begitu yang diutarakan My (24 tahun, semua nama partisipan penelitian ini disamarkan), seorang mahasiswi Kristen di Langsa, saat penulis tanya perihal pengalaman berjilbab setiap beraktivitas di kampus.

My menyadari bahwa berjilbab membuat dirinya kehilangan identitas simbolik selaku perempuan Kristen. Tetapi dalam kapasitas sebagai perempuan Aceh, dia menganggap hal ini sebagai salah satu cara agar agama yang dianut “Tidak dipandang negatif atau dianggap menentang syariat Islam di Aceh.”

Pada akhir perbincangan kami setelah berlangsung hampir dua jam, My mengaku pasrah bahwa dirinya sudah “menjadi [seperti] yang orang lain inginkan.” My menilai dirinya menghadapi hambatan untuk sepenuhnya tampil dalam identitas yang sesuai dengan agama yang dianut. “Kalaupun akhirnya saya bekerja di sini [Langsa], menjadi guru misalnya, dan saya harus berpenampilan seperti guru-guru di sini yang berjilbab, seperti ibu saya sendiri, saya mau bilang apa. Saya pasrah. Selama kuliah, saya sudah berpenampilan seperti itu. Saya yakin suatu saat saya pasti bisa berpenampilan seperti yang saya inginkan sendiri.”

Empat tahun kemudian penulis kembali bertemu My. Pertemuan terjadi pada hari minggu setelah My mengikuti acara kebaktian di gereja HKBP (Huria Kristen Batak Protestan) Langsa, tepat seminggu menjelang momentum perayaan Paskah tahun 2017. Penulis bertanya soal pengalamannya mencari pekerjaan di Aceh setelah menyelesaikan kuliah. Dia menceritakan pengalamannya hampir setahun mencari lowongan mengajar pada sekolah di Langsa tapi tidak menemukan, atau walaupun menemukan, tapi tidak sesuai dengan kondisinya yang

beragama Kristen. My kemudian diberitahu bahwa salah satu SMK (Sekolah Menengah Kejuruan) di Kabupaten Aceh Tamiang (sebuah kabupaten yang berjarak sekitar 50 kilometer dengan Langsa) memerlukan tenaga pengajar Bahasa Inggris, satu bidang studi yang relevan dengan bidang keilmuannya. Dia mengajukan lamaran dan diterima sebagai pengajar pada sekolah tersebut. Sebagaimana yang dicita-citakan semenjak masih berstatus sebagai mahasiswi, My mengajar tanpa berjilbab. Pada minggu pertama bekerja, salah seorang rekan kerja menanyakan perihal alasan dirinya tidak jilbab. My mengklarifikasi bahwa dia memeluk agama Kristen. Kepada rekannya tersebut My mengaku mempertimbangkan untuk mencari pekerjaan di tempat lain apabila pihak sekolah meminta dia berjilbab. My berada di tengah keterbatasan dalam mengakses ruang pekerjaan karena latar-belakangnya yang minoritas non-Muslim.

Selain itu, penulis juga bertemu dengan Yu (36 tahun), kakak kandung My yang juga berprofesi sebagai guru SMK di Aceh Tamiang. Seperti halnya My saat penulis ditemui pada pertengahan 2017, Yu tidak berjilbab pada saat di sekolah. Tapi untuk sampai pada keputusan tidak berjilbab di tempat kerja, Yu melewati proses yang panjang dan cukup berliku. Yu lahir dan dibesarkan di Langsa, menempuh pendidikan tingkat sarjana pada perguruan tinggi umum negeri di Medan, selanjutnya berprofesi sebagai tenaga pengajar pada sebuah sekolah menengah kejuruan di Aceh Tamiang. Pada tahun pertama setelah diterima sebagai calon pegawai negeri sipil pada formasi sebagai guru, Yu berjilbab setiap di tempat kerja, kendati hal tersebut dilakukannya dengan setengah terpaksa. Hal tersebut dilakukannya karena sejauh yang dia tahu, umumnya perempuan di Aceh pada masa tersebut berjilbab. Yu juga mengatakan alasan lain dia berjilbab adalah karena tidak ingin proses dirinya untuk menjadi PNS terhambat karena persoalan cara dia berpakaian.

Setelah mendapatkan status penuh sebagai pegawai negeri sipil, Yu menanggalkan jilbab. Menurutnya hal tersebut dilakukan agar dirinya dapat secara leluasa mengekspresikan identitas personal sebagai perempuan Kristen. Yu ingin orang-orang mengenalinya dengan mudah bahwa dirinya perempuan Kristen. Dia menyadari keputusan tersebut menimbulkan hambatan termasuk diantaranya dalam membangun relasi sosial dengan

sesama guru di tempatnya berkerja, ataupun organisasi keperempuanan tempat suaminya berkerja. Yu bercerita tentang inisiasi dan improvisasi dalam praktik pengajaran mata pelajaran Bahasa Inggris yang dia ampu sempat dicurigai beberapa orang guru sebagai tindakan yang berpotensi mendangkalkan akidah siswa. Pada suatu kesempatan alat peraga yang dia buat untuk kepentingan proses belajar mengajar dibuang tanpa izin oleh salah seorang guru karena dianggap mirip dengan gambar pohon natal, dan dianggap membahayakan perkembangan akidah siswa di sekolah tersebut.

Berbeda dengan My dan Yu, ibu kandung mereka, yakni Sar (56 tahun), memilih berjilbab meskipun dengan intensitas yang cukup terbatas, yakni hanya ketika di tempat kerja. Sar berprofesi sebagai guru pada salah satu sekolah dasar di Aceh Timur. Aceh Timur sebagaimana telah jamak diketahui, merupakan salah satu daerah yang selain menjadi basis kelompok perlawanan pada masa terjadinya konflik antara pemerintah Republik Indonesia dengan milisi Gerakan Aceh Merdeka (GAM), juga merupakan wilayah dengan identitas keislaman yang militan. Sebelum masa formalisasi syariat Islam di Aceh, Sar tidak berjilbab ketika di sekolah. Tetapi semenjak konflik bersenjata antara pemerintah Indonesia dengan GAM mengalami eskalasi yang tinggi, sementara lokasi kerja Sar berada di daerah rawan konflik dan desakan untuk implementasi syariat Islam menguat, Sar akhirnya berjilbab meski hanya di tempat kerja.

Suami Sar, Sabar Simbolon (60 tahun) semula tidak setuju apabila perempuan Kristen di Aceh berjilbab. Semula, Simbolon tidak setuju atas keputusan istrinya berjilbab, kendati dalam suatu perbincangan dengan penulis, dia mengatakan hal tersebut merupakan keputusan terbaik agar keamanan istrinya selama di tempat kerja lebih terjamin. Simbolon mengkritik salah seorang guru perempuan Kristen di Langsa karena menginisiasi berjilbab di sekolah. Simbolon menilai tindakan perempuan tersebut memiliki dampak negatif terhadap perempuan Kristen yang lain, terutama yang berprofesi sebagai guru. Sebab, tindakan guru perempuan Kristen tersebut terkadang dijadikan alasan pimpinan atau pun pejabat di dinas pendidikan Langsa untuk menghimbau agar guru perempuan Kristen lain juga beradaptasi dengan kultur syariat Islam Aceh terutama pada saat mengajar. Simbolon tidak dapat menahan

ketika istrinya memutuskan untuk berjilbab saat mengajar di sekolah karena berbagai pertimbangan, antara lain keamanan dan kenyamanan.

Kisah My sekeluarga merupakan gambaran salah satu pengalaman perempuan Kristen Aceh setelah formalisasi syariat Islam. Keluarga My tidak sendirian. Sebab, sejak syariat Islam di terapkan, dari 108 keluarga pada jemaat HKBP Langsa, terdapat 49 keluarga yang memiliki anggota keluarga perempuan dewasa pernah merasakan pengalaman berjilbab dalam aktivitas publik, kendatipun dengan intensitas yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain.¹ Beberapa perempuan Kristen berjilbab pada semua aktivitas di tempat publik, sementara yang orang lain hanya berjilbab selama di tempat kerja. Beberapa orang lainnya pernah mengalami situasi dimana dirinya hanya punya pilihan berjilbab dalam aktivitas publik, tetapi pada saat penelitian ini dilakukan sudah berhasil melepaskan diri dari lingkungan yang menuntut praktik sosial tersebut.

Fenomena perempuan Kristen Aceh berjilbab juga ditemukan di tempat lain di Aceh. Pada awal Februari 2014 misalnya, beberapa media online memberitakan kasus dua remaja perempuan non-Muslim di Banda Aceh yang terjaring razia pakaian dihimbau berjilbab oleh polisi syariat.² Peristiwa ini mengundang protes aktivis hak asasi manusia, antara lain Solidaritas Perempuan.³ Di akhir bulan yang sama, Gubernur Aceh, Zaini Abdullah, memberi pernyataan publik untuk membantah

¹ Muhammad Anzor, "Salib Dibalik Jilbab: Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab Di Langsa, Aceh," in *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XIV*, ed. Muhammad Zain, Muhammad Ilyasin, and Mustakim (Balik Papan: Kerjasama Dirjen Diktis Kemenag RI dengan STAIN Samarinda, 2014), 274–291.

² Hotli Simanjuntak, "Aceh Mulls Sharia for Non-Muslim," last modified February 6, 2014, accessed November 25, 2016, <http://www.thejakartapost.com/news/2014/02/06/aceh-mulls-sharia-non-muslim.html>; Afif, "Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim Di Aceh Diminta Pakai Jilbab," last modified February 5, 2014, accessed November 25, 2016, <http://m.merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>.

³ Donna Swita, "Jangan Memaksa Perempuan Non Muslim Pakai Jilbab Di Aceh," last modified February 8, 2014, accessed November 25, 2016, <http://solidaritasperempuan.org.jangan-memaksa-perempuan-non-muslim-pakai-jilbab-di-aceh/>.

anggapan kewajiban jilbab bagi non-Muslim di Aceh.⁴ Tetapi, pernyataan gubernur tidak sepenuhnya menghilangkan kekhawatiran sebagian perempuan Kristen untuk tidak berjilbab ketika beraktivitas di tempat publik. Nurdin Hasan, seorang jurnalis lokal di Aceh, melansir pernyataan Sondang Marbun (pembimbing masyarakat Kristen di Kantor Kementerian Agama Provinsi Aceh) yang mengatakan, “Saya dan anak-anak selalu memakai jilbab bila keluar rumah. Begitu juga sebagian perempuan Kristen lain. Mereka nyaman saja meski tak ada kewajiban harus pakai jilbab.”⁵

Fragmen kisah di atas mengindikasikan kerumitan dan kepelikan pengalaman pengidentitasan perempuan Kristen di Aceh: satu-satunya propinsi di Indonesia yang mendapat keistimewaan dalam penerapan syariat Islam.⁶

Harus diakui bahwa Indonesia bukan negara Islam, dan regulasi syariat Islam di Aceh pun tidak mengharuskan perempuan non-Muslim berjilbab.⁷ Tidak ada satupun klausul dalam qanun syariat Islam Aceh yang menjelaskan keharusan bagi perempuan Kristen untuk berjilbab. Demikian pula tidak ada aturan yang menuntut non-Muslim, dalam hal ini perempuan Kristen, untuk turut mempraktikkan syariat Islam dalam kehidupan keseharian mereka.

Regulasi syariat Islam Aceh menegaskan non-Muslim dikecualikan dari tuntutan melaksanakan syariat Islam. Meskipun demikian, sebagai sebuah konstitusi publik dalam konteks negara bangsa, penerapan syariat Islam di Aceh diakui menimbulkan dampak pada hak-hak kewargaan non-Muslim kendatipun dengan skala yang berbeda-beda pada setiap individu.

⁴ Muhammad Ansor, “‘Kita Kan Beda!’: Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh,” *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 38.

⁵ Nurdin Hasan, “Syariat Untuk Non-Muslim,” last modified August 10, 2014, accessed November 25, 2016, <http://www.theacehglobe.com/2014/08/syariat-untuk-non-muslim.html>.

⁶ Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 176.

⁷ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, “The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh,” *Journal of Indonesian Islam* 1, no. 1 (2007): 165; Ma. Theresa R Milallos, “Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari’a Islam in Aceh,” *Contemporary Islam* 1, no. 3 (2007): 295.

Memang terdapat sejumlah klausul dalam Qanun syariat Islam yang secara langsung atau tidak langsung berdampak pada praktik sosial perempuan Kristen. Klausul dimaksud antara sebagaimana disebutkan pada Qanun No. 11/2002 bahwa, “Setiap orang Islam wajib mengenakan busana Islam” (pasal 1) dan “Setiap instansi pemerintah, lembaga pendidikan, badan usaha, dan atau institusi masyarakat wajib membudayakan busana Islami” (pasal 2).⁸ Secara redaksional, pasal pertama memiliki rumusan yang cukup jelas dimana hanya orang yang beragama Islam yang diwajibkan untuk berbusana Islami. Tetapi pada pasal yang kedua, terdapat rumusan yang ambigu, dimana terdapat keharusan bagi pimpinan institusi pemerintah, badan usaha atau institusi masyarakat untuk memastikan terwujudnya budaya yang Islami dalam soal berpakaian. Siapa saja yang diharuskan untuk berpartisipasi dalam mewujudkan budaya yang Islami? Tidak sedikit perempuan Kristen Aceh memahami regulasi tersebut sebagai tuntutan agar mereka beradaptasi dengan kultur dominan sebagai bagian dari partisipasi mereka terhadap terwujudnya budaya yang Islami dalam soal berbusana. Meskipun mayoritas mereka memahami bahwa aturan tersebut hanya ditujukan pada perempuan Muslim sebagai subjek formalisasi syariat Islam. Bagaimanapun, sebagaimana diperlihatkan dalam buku ini, lingkungan sosio kultural dan struktural tersebut berpengaruh terhadap pembentukan identitas personal dan kolektif perempuan Kristen dan artikulasi agensi mereka dalam kehidupan sehari-hari.

Arena yang melingkupi kehidupan sehari-hari perempuan Kristen Aceh seringkali mendorong mereka untuk beradaptasi atau berasimilasi dengan kultur dominan Islam. Terkait dengan perempuan Kristen, asimilasi atau adaptasi pada kultur Islam Aceh antara lain ditunjukkan melalui praktik berjilbab pada sebagian mereka pada saat beraktivitas di tempat publik.⁹ Fenomena tersebut dalam diskursus ilmu sosial mengundang perbincangan terkait dengan bagaimana relasi kuasa antara anggota komunitas minoritas dan mayoritas mempengaruhi pembentukan praktik

⁸ Qanun 11/2002, *Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Qaidah, Ibadah Dan Syi'ar Islam*, 2002.

⁹ Muhammad Ansor, “Menjadi Seperti Beragama Lain’: Jilbab Dan Identitas Hibrid Mahasiswi Kristen Aceh,” *Penamas* 29, no. 1 (2016): 12.

sosial masing-masing komunitas? Bagaimana interseksi antara struktur (ruang publik Islam) dengan individu dalam hal ini adalah perempuan Kristen? Bagaimana perbedaan relasi kuasa pada arena dimana perempuan Kristen berada berpengaruh pada praktik sosial mereka sehari-hari? Pertanyaan-pertanyaan ini seringkali memantik kemunculan perbincangan yang hangat antara lain terkait dengan posisi perempuan Kristen sebagai representasi komunitas minoritas non-Muslim di negeri syariat.

Formalisasi syariat Islam di Aceh selalu mengundang polemik dalam pelbagai lapangan akademik, seperti hukum Islam, antropologi, ilmu politik, studi agama-agama, atau ranah ilmu sosial lainnya. Polemik antara lain terkait status hukum non-Muslim sebagai komunitas minoritas. Narasi kewargaan atau proses pembentukan identitas merupakan persoalan-persoalan yang menjadi perbincangan seiring dengan formalisasi syariat Islam di Aceh. Secara akademik, tema pembahasan yang secara tipikalis berguna menjelaskan status minoritas non-Muslim adalah dengan menelusuri dampak formalisasi syariat Islam di Aceh terhadap narasi kewargaan perempuan Kristen sehari-hari. Aspek ini (dampak formalisasi syariat Islam pada praktik keseharian non-Muslim) tampaknya masih belum banyak mendapatkan perhatian dari peneliti maupun akademisi.

Respons Muslim kontemporer terhadap keberadaan non-Muslim dalam negara Islam—termasuk wilayah yang mendapatkan mandat atau otoritas dalam formalisasi syariat Islam, seperti halnya di Aceh—dibentuk oleh perdebatan yang sengit dan tidak kunjung selesai antara konsep *dhimmi* dalam literatur fiqh dan politik Islam klasik yang memberi prioritas pada hak-hak kewargaan individu yang beragama Islam dan terkesan menomor-duakan hak kewargaan individu yang non-Muslim, di satu sisi;¹⁰

¹⁰ Anver E. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (United Kingdom: Oxford University Press, 2012); Maurits Berger, "Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law," *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 88–136; Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude Seventh-Twentieth Century* (Madison and Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1996); John O. Hunwick, "The Rights of Dhimmis to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwa from Tlemcen," *Al-Qantara* 12, no. 1 (1991): 133–156.

serta di sisi lain konsep kewargaan sebagai kategori politik modern yang menempatkan setiap individu dalam posisi yang setara di hadapan hukum dan hak-hak kewargaan.¹¹

Dalam literatur *dhimmi*, Muslim adalah warga negara kelas satu, sementara non-Muslim merupakan warga negara kelas dua. Terdapat hak kewargaan yang tidak setara antara Muslim dan non-Muslim menurut literatur fiqh Islam dan politik Islam klasik, misalnya dalam kesempatan untuk menjadi pemimpin tertinggi, kebebasan menjalankan agama yang diyakini, hak dan kesempatan dalam pembangunan rumah ibadah secara berbeda dengan warga yang beragama Islam, dan hal-hal lainnya.

Konsepsi fiqh dan politik Islam klasik yang membedakan status kewargaan berdasarkan latar-belakang agama, tentu saja berbeda dengan prinsip kewargaan dalam literatur politik modern yang mengutamakan kesetaraan dan anti-diskriminasi pada setiap warganya. Seorang warga negara tidak boleh didiskriminasi karena alasan latar-belakang agama, ras, atau etnisitas yang berbeda. Tarik menarik antara konsep kewargaan yang didasarkan pada literatur fiqh dan paradigma politik Islam klasik tersebut pada kasus non-Muslim di Aceh merupakan topik yang menarik untuk diperpincangkan. Dampak yang dialami non-Muslim sebagai minoritas yang hidup dalam wilayah yang ruang publiknya didominasi paradigma fiqh dan politik Islam klasik; merupakan topik pembahasan yang berguna dijadikan instrumen penting dalam pencarian sintesa yang memungkinkan antara Islam dan negara dalam konteks demokrasi modern.

Diakui bahwa sudah banyak studi yang berupaya memperbincangkan kembali konsepsi politik Islam dan menghubungkannya konteks negara modern dan demokrasi.¹² Ketegangan antara Islam dan demokrasi yang

¹¹ Rachel M Scott, "Contextual Citizenship in Modern Islamic Thought," *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, no. 1 (2007): 1–18; Rachel M. Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010).

¹² Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London and New York: Routledge, 1991); Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London and New York: Routledge, 2002); Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*

menjadi arus dominan dalam diskursus relasi agama dan negara dewasa ini mulai bergeser menjadi kajian-kajian yang menekankan pada keselarasan Islam dan demokrasi.¹³ Meskipun demikian, menguatnya paradigma yang berusaha memaksakan ketuanan Islam dalam pengaturan kehidupan kenegaraan merupakan kecenderungan yang cukup memprihatinkan. Keragaman dan kontestasi gagasan diantara para sarjana dalam mereformulasikan relasi Islam dan negara merupakan proses yang terus berlangsung. Dalam konteks yang demikian, fenomena pengidentitasan non-Muslim dalam ruang publik yang didominasi identitas Islam sebagaimana di Aceh, merupakan salah satu aspek yang turut berkontribusi memperkaya perbincangan dan pencarian solusi atas persoalan tersebut.

Keragaman gagasan terkait status non-Muslim dalam masyarakat mayoritas Muslim dibentuk perbedaan pandangan di kalangan Muslim itu sendiri terhadap status kewargaan non-Muslim di negara dengan mayoritas Muslim atau setidaknya pada negara yang menjadikan Islam sebagai dasar bagi pengaturan kehidupan bersama.

Penolakan dan penerimaan eksistensi non-Muslim selalu mewarnai perdebatan topik tersebut. Fatimah Husein, seorang intelektual dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengklasifikasi pandangan Muslim terkait relasi dengan non-Muslim dalam dua kategori, yakni inklusif dan eksklusif.¹⁴ Muslim inklusif menyatakan bahwa status warga negara pada dasarnya setara di hadapan hukum. Warga negara tidak bisa dibedakan berdasarkan latar-belakang agama, ras, ataupun pun etnisitas. Muslim dan non-Muslim pada posisi yang setara di hadapan hukum.¹⁵ Perbedaan agama, ras dan

(London and New York: Routledge, 1995); Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2001); M. Sirajuddin Syamsuddin, "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order" (University of California, Los Angeles, 1991).

¹³ Bachtiar Effendy, "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia" (The Ohio State University, 1994).

¹⁴ Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relation in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005).

¹⁵ Abdullah Saeed, "Rethinking Citizenship Rights of Non Muslims in an Islamic State: Rashid Al Ghannûshi's Contribution to the Evolving Debate," *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 3 (1999): 307-323.

latar-belakang kebudayaan tidak dapat dijadikan alasan untuk memperlakukan warga negara secara berbeda-beda.

Menurut Abdullahi Ahmed an-Naim, seorang intelektual Muslim asal Sudan yang kini berdomisili di Amerika Serikat, warga negara baik Muslim maupun non-Muslim harus memiliki ruang partisipasi yang sama dalam perdebatan publik untuk membahas persoalan-persoalan yang menjadi kepentingan bersama. Mereka tidak dibedakan karena latar-belakang agama, ras ataupun etnis.¹⁶ Regulasi syariat Islam pada negara dengan mayoritas Muslim, menurut an-Naim, hanya dimungkinkan apabila proses penentuan regulasi didasarkan partisipasi semua anggota masyarakat secara aktif dan demokratis. Terkecuali itu prinsip penyusunan regulasi dilakukan dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip hak asasi universal. Bagian-bagian tertentu dari doktrin Islam yang tidak kompatibel dengan prinsip-prinsip dan nilai universal tidak dapat dijadikan sebagai basis pengaturan kehidupan bersama.

Adapun Muslim eksklusif menggaris-bawahi perbedaan status warga negara berdasarkan agama pada negara yang berdasarkan Islam. Hak-hak warga negara yang Muslim lebih diprioritaskan dibandingkan non-Muslim. Abul Ala Maududi dan Sayyid Qutb merupakan di antara intelektual sekaligus ideolog yang populer sebagai pengusung pandangan ini. Maududi dan Qutb berpandangan non-Muslim tidak memiliki akses yang setara dengan warga Muslim misalnya dalam kesempatan menduduki kepala pemerintahan atau jabatan strategis lainnya.¹⁷ Negara dalam pemikiran Maududi juga bertanggung-jawab memastikan pelayanan yang memprioritaskan warga negara yang beragama Islam pada aspek-aspek tertentu.¹⁸ Non-Muslim merupakan warga negara kelas dua. Kendati konstitusi

¹⁶ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008).

¹⁷ Abul Ala Maududi, *Rights of Non-Muslims in Islamic State* (Lahore: Islamic Publications, 1961); Sayed Khatab, "Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of Hakimiyya Espoused by Sayyid Qutb," *Islam and Christian – Muslim Relations* 13, no. 2 (2002): 163–187.

¹⁸ Maududi, *Rights of Non-Muslims in Islamic State*.

mengatur kesetaraan warga negara, tapi seringkali ditemukan perbedaan status warga negara di hadapan hukum. Akses pembangunan rumah ibadah, kebebasan beribadah, kesempatan menempati jabatan publik, merupakan beberapa parameter yang dapat digunakan untuk mengukur kedudukan non-Muslim dalam konteks kewargaan.

Kesarjanaan politik Islam Aceh didominasi wacana yang mendukung relasi yang integratif antara agama (Islam) dan negara. Hal ini setidaknya terlihat pada kecenderungan kajian relasi agama dan negara yang membahas Aceh pada periode klasik maupun kontemporer. Sebut saja misalnya studi yang dilakukan Amirul Hadi. Berdasarkan studi relasi Islam dan negara pada masyarakat Aceh abad XVII masehi, Amirul Hadi menyimpulkan agama dan negara merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan pada masa kerajaan Aceh.¹⁹ Pandangan tentang kesatuan agama dan negara di Aceh juga dikemukakan para pengkaji Aceh seperti Snouck Hurgronje,²⁰ Denys Lombard,²¹ dan Eric Eugene Morris.²² Kajian-kajian tersebut pada intinya menegaskan integrasi antara Islam dan negara dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakatnya. Nazaruddin Sjamsuddin, seorang sarjana asal Aceh, juga mempercayai integrasi Islam dan negara merupakan arus utama diskursus politik Aceh pada awal Indonesia modern.²³ Patut diakui bahwa diskursus integrasi antara agama dan negara telah diterima tanpa kritik yang memadai dalam kesarjanaan politik Islam Aceh.

Bahkan, relasi integratif Islam dan negara di Aceh dewasa ini dalam pandangan Muhammad Alkaf mengalami penguatan yang melebihi pencapaian pada masa-masa sebelumnya. Muhammad Alkaf mengatakan, kontestasi

¹⁹ Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden and Boston: Brill, 2004).

²⁰ C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* (Leiden: Brill, 1906).

²¹ Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, ed. Winarsih Arifin (Jakarta: Balai Pustaka, 1991).

²² Eric Eugene Morris, "Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia" (Cornell University, 1983).

²³ Nazaruddin Sjamsuddin, *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion* (Singapore: ISEAS Press, 1985).

antara pelbagai aliran pemikiran dan pergerakan di Aceh kontemporer telah dimenangkan kelompok etno-religius yang tidak lain merupakan golongan Muslim modernis yang mendukung formalisasi syariat Islam.²⁴ Sementara itu narasi yang dibangun kelompok etno-nasionalisme (yakni aktivis GAM yang kemudian bertransformasi menjadi Partai Aceh), hanya sebagian kecil saja yang berhasil mewarnai diskursus ruang publik Aceh. Beberapa wacana yang sempat menguat (seperti Bendera Aceh) bahkan sudah meredup untuk tidak mengatakan hilang sama sekali. Etno-nasionalisme menjadi narasi pinggiran dalam diskursus kepolitikan Aceh paska konflik. Pelbagai upaya untuk membangkitkan kembali narasi etno-nasionalisme di Aceh paska perjanjian damai Helsinki (MoU Helsinki) selalu mengalami hambatan yang cukup berarti. Sementara itu, diskursus formalisasi syariat Islam menjadi arus utama yang mewarnai narasi Aceh kontemporer.

Pandangan mengenai kemenangan wacana integrasi Islam dan negara di Aceh bukan tanpa kritik. Miswari, salah seorang akademisi IAIN Langsa, mengatakan konfigurasi Islam dalam dinamika politik Aceh dibentuk melalui kontestasi yang sengit dan berkelanjutan di antara para elit masyarakat tentang relasi agama dan negara. Menurutnya kontestasi tersebut setidaknya melahirkan tiga aliran intelektualisme di Aceh, yakni Muslim tradisional, Muslim modernis dan Muslim sekuler.²⁵ Muslim tradisional merupakan aspek utama yang merepresentasi identitas Islam Aceh. Mereka umumnya adalah masyarakat Aceh yang memiliki praktik dan pemahaman keagamaan yang berbasis tradisi dayah dan dicirikan dengan sikap militan dalam melestarikan tradisionalisme Islam. Menurut Yusni Saby, dayah di Aceh merupakan institusi pendidikan yang berperan penting dalam reproduksi dan pelestarian tradisionalisme Islam di Aceh.²⁶

²⁴ Muhammad Alkaf, "Aceh Pasca 2005: Ruang Politik Untuk Syariat Islam," in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 1–10.

²⁵ Miswari, "Etnonasionalisme, Islamisme, Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam," in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 145–161.

²⁶ Yusny Saby, "The Ulama in Aceh: A Brief Historical Survey," *Studia Islamika* 8, no. 1 (2001): 1–54.

Adapun kehadiran Muslim modernis di Aceh ditandai dengan pembentukan PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) di bawah pimpinan Daud Beureueh. PUSA merupakan simbolisasi gerakan Muslim modern di Aceh sebelum kemerdekaan Indonesia.²⁷ Kendati melabeli diri sebagai organisasi Muslim modern di Aceh, PUSA memiliki karakteristik yang berbeda dengan mayoritas pergerakan Islam modernis pada pelbagai daerah di Indonesia dalam aspek tingkat toleransi terhadap tradisi dan lokalitas. Sementara mayoritas gerakan modernis memberi perhatian yang intensif pada pemurnian akidah, pembersihan praktik beragama dari unsur tradisi lokal yang dinilai menyimpang, PUSA justru mencirikan diri sebagai organisasi Muslim modern yang akomodatif pada praktik kultural masyarakatnya. Dalam hal ini, sejatinya tidak terlihat perbedaan yang signifikan antara Islam modernis dan tradisional di Aceh. Perbedaan di antara keduanya terlihat nyata antara lain pada cara dimana mereka memperlakukan Islam dalam konteks kenegaraan. Sementara golongan Muslim tradisional menekankan penggunaan pendekatan kultural, golongan Muslim modernis lebih intensif mempromosikan Islam sebagai basis norma dalam pengaturan kehidupan kemasyarakatan melalui pendekatan politik dan kenegaraan. Formalisasi Islam dalam konteks kenegaraan. Meskipun sekarang pergerakan PUSA sudah bubar, tapi spirit dan visi pergerakan diteruskan melalui institusi pendidikan Islam yang berbasis di Darussalam, Banda Aceh. Mereka memonopoli perjumpaan Islam dan modernitas, serta beberapa elite intelektualnya tercatat sebagai inisiator utama formalisasi syariat Islam di Aceh.

Adapun kelompok ketiga, yakni Muslim sekuler, semula dipelopori uleebalang dan aristokrat Aceh, dan pada selanjutnya direpresentasi aktivis pergerakan Aceh merdeka yang sekarang bertransformasi menjadi Partai Aceh. Berbeda dengan dua kelompok pertama, Damien Kingsbury mengatakan kelompok ketiga relatif kurang memperlihatkan antusias memperjuangkan pelebagaan syariat Islam.²⁸ Kendati demikian, setelah

²⁷ James Siegel, *The Rope of God* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969).

²⁸ Damien Kingsbury, "The Free Aceh Movement: Islam and Democratization," *Journal of Contemporary Asia* 37, no. 2 (2007): 166–189; Damien Kingsbury,

mereka memegang tampuk kekuasaan, juga tidak memperlihatkan penolakan yang tegas terhadap pandangan integrasi agama dan negara dalam masyarakat Aceh. Mereka beralasan penyatuan Islam dan negara di Aceh tidak diperlukan mengingat pada ranah kultural hal tersebut sudah melembaga secara mapan tanpa memerlukan intervensi negara. Meskipun demikian, adanya keberadaan golongan sekular dalam diskursus intelektualisme dan politik Aceh, tidaklah dapat disamakan dengan definisi konvensional tentang sekularisme yang cenderung menolak keberadaan agama dalam konteks pengelolaan kenegaraan. Golongan sekularis di Aceh kontemporer tidak mengidentifikasi diri dengan penolakan agama, melainkan hanya menekankan pada penolakan kebijakan pemerintah Indonesia yang menerbitkan kebijakan pemberlakuan formalisasi syariat Islam sebagai solusi konflik antara pemerintah dengan GAM.

Tiga golongan Muslim Aceh tersebut mengajukan formulasi berbeda menyangkut relasi agama dan negara, meskipun perbedaan tersebut hanya terlihat pada perinciannya. Kelompok Muslim tradisionalis lebih menekankan pada penguatan Islam pada konteks kultural kendatipun mereka tidak menolak upaya penguatan Islam pada ranah struktural. Tetapi sejauh ini kelompok ini kurang memperlihatkan dominasi dalam memenangkan kontestasi dengan kelompok Muslim modernis dalam memformulasikan gagasan Islam struktural pada turunan yang lebih terperinci sebagaimana terekspresikan dalam regulasi syariat Islam. Mereka lebih cenderung memperkuat identitas Islam pada ranah kultural. Sementara itu, kelompok Islam modernis memiliki keunggulan dalam konstitusionalisasi Islam melalui formalisasi syariat. Klausul-klausul atau pun pasal-pasal syariat Islam sebagaimana tertuang pada qanun-qanun syariat Islam Aceh lebih cenderung mengakomodasi pikiran dan aspirasi golongan Muslim modernis dibandingkan tradisionalis. Intinya, pada masa konflik Aceh pasca reformasi, kelompok Muslim modernis merupakan entitas yang tidak hanya bersemangat dalam memperjuangkan penerapan syariat Islam Aceh tetapi juga memiliki kompetensi teknis dalam legal drafting, yang pada akhirnya mewarnai konfigurasi syariat Islam Aceh.

Sementara itu kelompok Islam sekuler Aceh kurang memperlihatkan antusias yang tinggi dalam reproduksi wacana intelektualisme terkait

dengan integrasi Islam dalam konteks kenegaraan. Di pihak lain, mereka juga tidak secara tegas menolak formalisasi syariat di Aceh. Uleebalang sejak awal memang tidak bulat dalam memperlihatkan keinginan untuk menjadikan Islam sebagai dasar pengaturan kehidupan politik kenegaraan. Terdapat perbedaan pandangan terkait diskursus relasi agama dan negara dalam pandangan golongan ini. Pada masa Aceh modern, kelompok ini direpresentasi oleh aktivis Gerakan Aceh Merdeka yang memiliki pandangan politik menolak implementasi syariat Islam. Bagi mereka yang lebih diperlukan Aceh adalah memisahkan diri dari Indonesia. Gerakan separatisme yang diusung tidak menekankan pada wacana integrasi Islam dan negara merupakan bagian dari strategi mereka dalam memobilisasi dukungan dunia internasional yang mayoritas tidak mendukung penyatuan agama (Islam) dan negara. Dalam konstelasi intelektualisme dan dinamika sosial politik yang demikian, tidak mengherankan apabila implementasi syariat Islam di Aceh, dalam pandangan sarjana lokal seperti Muhammad Alkaf, melambangkan kemenangan golongan Muslim modernis yang mengusung nasionalisme religius.

Bagaimana status non-Muslim? Perbincangan status non-Muslim dalam diskursus syariat Islam di Aceh pada tingkat tertentu menggambarkan kontestasi ideologi di internal masyarakat Muslim Aceh dalam memformulasikan relasi agama dan negara masih terus berlangsung. Lain kata, status non-Muslim dalam konteks syariat Islam kontemporer dibentuk berdasarkan kontestasi tiga aliran, yakni Muslim tradisional, Muslim modernis, dan Muslim sekularis. Mereka memiliki pandangan yang berbeda-beda, kendati satu-sama lain memiliki kontribusi dalam membentuk eksklusivitas Muslim pada non-Muslim. Kelompok Muslim tradisional secara historis tidak memperlihatkan sumbangan yang signifikan dalam merumuskan status non-Muslim dalam regulasi syariat Islam. Kelompok ini merupakan segmen yang paling mendapatkan keuntungan dari regulasi yang mengatur non-Muslim di Aceh. Kelompok muslim modernis, karena mayoritas memiliki sumber daya dalam legal drafting, memudahkan mereka untuk terlibat dalam proses penyusunan regulasi syariat Islam, termasuk dalam merumuskan posisi non-Muslim di Aceh. Sementara itu kelompok Islam sekuler memiliki visi toleransi yang kuat terhadap komunitas berbeda agama, tetapi visi

dan pandangan tersebut kurang terekspresikan dalam kehidupan sosial dan regulasi kehidupan keagamaan di Aceh.

Kesarjanaan relasi agama di Aceh kontemporer memperlihatkan bahwa kontestasi antara tiga varian pemikiran tersebut dimenangkan oleh aliansi antara kelompok Muslim tradisional dan Muslim modernis.²⁹ Konstitusionalisasi persoalan relasi agama dalam ranah formalisasi syariat Islam di Aceh mengindikasikan dominasi Muslim modernis cukup besar.³⁰ Sementara itu komunitas Muslim tradisional memiliki kontribusi signifikan dalam mempengaruhi konfigurasi kehidupan relasi agama di Aceh kontemporer. Petikan wawancara terhadap My sebagaimana dilansir pada bagian awal pemaparan ini memperlihatkan bahwa regulasi syariat Islam Aceh tidak mengharuskan non-Muslim beradaptasi dengan kultur Islam Aceh. Tetapi, bagi sebagian orang Kristen, dominasi kultur Islam Aceh terkadang seringkali membuat mereka secara langsung atau tidak langsung terdorong untuk beradaptasi. Tak pelak, struktur atau lingkungan sosial yang melingkupi mempengaruhi pembentukan praktik sosial sehari-hari setiap orang Kristen di Aceh kendatipun dengan intensitas dan kadar yang berbeda-beda.³¹

Bertolak dari situasi yang demikian dapat diargumentasikan bahwa ruang publik Aceh yang dibingkai dengan nilai-nilai dan identitas Islam

“Islam and Political Secularism: Their Convergence in an Independence Struggle,” *Centro Argentino de Estudios Internacionales*, last modified 2006, accessed April 18, 2018, <http://www.caei.com.ar>; Antje Missbach, “‘That Is Jakarta’s Project’: Views From the Acehnese Diaspora on Shari’ah, Self-Determination and Political Conspiracy,” in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden and Boston: Brill, 2016), 214–242.

²⁹ Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*.

³⁰ Miswari, “Pengantar Editor,” in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), xxvi.

³¹ Derek M Robbins, “Religion and Cultural Politics: Islam and Bourdieu,” *Journal of Classical Sociology* 14, no. 3 (2014): 302–314; Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy* (London and New Delhi: Oxford University Press, 2014); Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990); Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998).

memiliki peranan yang signifikan terhadap pembentukan praktik sosial dan agensi perempuan Kristen. Ruang publik secara teoretis merupakan arena dimana para individu yang ada di dalamnya bisa secara bebas untuk saling bertukar pandangan, gagasan kritis dan deliberatif, sebagai medium untuk mengambil keputusan bersama. Tetapi ruang publik Aceh yang didominasi identitas Islam tentu memperlihatkan praktik yang berbeda dengan di Barat. Kenyataan bahwa negara dan elite agama memiliki peranan signifikan terhadap tampilan ruang publik Aceh merupakan hal yang tidak dapat dipungkiri. Karenanya, interseksi antara agen (subjek) dan struktur ruang publik Islam menjadikan praktik sosial perempuan Kristen sebagai tema yang menarik untuk dibahas. Perincian narasi keseharian non-Muslim masih kurang mendapat perhatian akademisi, terlebih selama ini nyaris belum ditemukan kajian etnografis yang serius yang berfokus pada praktik sosial perempuan Kristen Aceh sebagai dampak formalisasi syariat Islam.

Perempuan merupakan segmen sosial yang lebih terdampak implementasi syariat Islam dibandingkan dengan laki-laki.³² Perempuan non-Muslim merasakan dampak ganda: pertama dampak dalam kapasitas sebagai perempuan, dan kedua sebagai pemeluk agama minoritas. Sebagai perempuan Kristen, lazimnya perempuan Muslim, mereka menerima dampak regulasi syariat Islam yang patriarkis dan tidak sensitif terhadap ketimpangan relasi gender. Sebagai perempuan, mereka mengalami pengalaman relatif sama dengan perempuan Muslim dimana mereka menjadi kehilangan kontrol atas tubuh sendiri; sementara sebagai minoritas mereka memiliki keterbatasan akses dan artikulasi identitas dalam ruang publik Aceh. Bahkan, dalam beberapa kasus, latar belakang etnis turut mengkapitalisasi diskriminasi tersebut.

Pada intinya, sebagai warga negara mereka mengalami distorsi konsep kewargaan dari yang semestinya liberal dan memperlakukan setiap individu secara setara, tetapi praktik kewargaan dalam wilayah yang didominasi norma keislaman tunggal, non-Muslim seringkali merasa dituntut beradaptasi dengan kepentingan kelompok mayoritas Muslim.

³² Dina Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh* (London: Routledge, 2015).

Fenomena perempuan Kristen berjilbab merupakan indikasi kompleksitas dan ketidak-seimbangan relasi kuasa yang membentuk praktik sosial perempuan Kristen di Aceh.³³ Kondisinya yang dialami perempuan Kristen Aceh pada taraf tertentu tidak berbeda dengan apa yang oleh Gayatri C. Spivak dan Chandra Talpade Mohanty digambarkan sebagai perempuan dunia ketiga yang mengalami terdiskriminasi akumulatif karena latar-belakang ras, gender dan agama.³⁴

Penting mendiskusikan sejauh mana praktik sosial perempuan Kristen Aceh didasarkan pada keputusan yang otonom atau sebaliknya mereka berada dalam bayang-bayang syariat Islam. Apakah misalnya keputusan untuk berjilbab pada My saat masih kuliah atau penampilan Sar (ibunya) yang berjilbab secara terbatas, yakni hanya di tempat kerja dilakukan secara sukarela atau dikarenakan kondisi tertentu yang membuat mereka mengambil keputusan secara tidak bebas dan tidak independen. Bagaimana menjelaskan sikap My sebagai salah seorang staf pengajar di sekolah terutama terkait prinsip untuk mundur dari pekerjaan yang telah didapatkan apabila pimpinan di tempat kerja menuntut berjilbab. Apakah pada kedua momen tersebut My dapat dikatakan memiliki kapasitas agensi yang berbeda-beda. Lalu, bagaimana interseksi antara pemahaman doctrinal berdasarkan keyakinan yang dipeluk (Kristen) dengan syariat Islam sebagai struktur sosial yang melingkupi dalam membentuk sebuah praktik sosial seorang individu.

Melalui diskursus agensi penulis berargumen bahwa di tengah liminalitas yang mereka hadapi, perempuan Kristen Aceh selalu memiliki cara dalam mengekspresikan identitas dalam ruang publik. Agensi religius perempuan Kristen Aceh dibentuk oleh kompleksitas struktur sosial yang melingkupi

³³ Muhammad Ansor, Yaser Amri, and Ismail Fahmi Arrauf, "Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehese Christian Experience," *Komunitas* 8, no. 1 (2016): 125–134.

³⁴ Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," *Boundary* 12, no. 3 (1984): 333–359; Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grosberg (Urbana: University Illinois Press, 1988), 271–313.

mereka. Artikulasi agensi tidak hanya bersumber dari nilai-nilai dan tradisi Kristiani, tapi juga dipengaruhi konteks sosio-politik dan kultural syariat Islam Aceh.

Syariat Islam menjadi variabel yang secara hegemonik dan dominatif mempengaruhi praktik sosial keseharian mereka. Berdasarkan perbincangan penulis dengan perempuan Kristen partisipan penelitian diketahui bahwa mereka selalu memiliki pertimbangan dan tujuan yang berkonteks syariat Islam sebagai landasan untuk (misalnya) berjilbab atau tidak berjilbab. Perbedaan relasi kuasa antara setiap perempuan non-Muslim sebagai subjek dengan struktur sosial yang melingkupi juga mempengaruhi perbedaan agensi. Bahkan dinamika relasi kuasa juga dipengaruhi variabel spasialitas dan waktu sehingga seorang individu dimungkinkan untuk mengartikulasikan beragam model agensi.

Agensi dalam diskursus feminisme didefinisikan secara beragam, tapi salah satu definisi yang umum menyatakan agensi merupakan kapasitas untuk membuat keputusan, mengonseptualisasi alasan dan bertindak untuk merealisasikan keputusan tersebut, baik dilakukan secara kolektif maupun individu. Sejalan dengan hal tersebut, McNay mengatakan agensi adalah kapasitas seseorang untuk bertindak otonom kendatipun menghadapi berbagai hambatan seperti sanksi dan ketidak-setaraan kultural.³⁵ Aitemed Muhanna mengklasifikasi agensi menjadi tiga yakni (a) agensi liberal yang menempatkan otonomi individu sebagai penentu agensi perempuan; (b) agensi non-liberal yang melihat realisasi diri dan otonomi perempuan dalam bentuk subordinasi pada kultur patriarki dan agama; serta (c) agensi post-struktural yang melihat gender secara sosial maupun historis sebagai agensi perempuan yang dikonstruksi, dilawan, dan diesensialisasikan sebagai satu model agensi yang universal.³⁶

Buku ini mendemonstrasikan bahwa agensi perempuan Kristen dalam ruang publik yang dibingkai nilai-nilai dan identitas keagamaan

³⁵ Lois McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 2000).

³⁶ Aitemad Muhanna, "Women's Moral Agency and the Politics of Religion in the Gaza Strip," *Journal of Feminist Studies in Religion* 31, no. 1 (2015): 3–21.

seringkali kritis tetapi pada saat yang bersamaan menunjukkan kekukuhan mereka. Agensi mereka dalam perspektif Erving Goffman diekspresikan melalui kombinasi yang pelik antara kepatuhan di depan panggung (*on stage*), dan perlawanan di belakang panggung (*of stage*).³⁷ Formulasi atas sebuah praktik sosial terkadang bisa lebih kompleks dari sekedar dikotomi *on stage* dan *of stage* tersebut. Pierre Bourdieu mengatakan sebuah praktik sosial merupakan hasil negosiasi yang dinamis antara agen dengan struktur.³⁸ Interseksi antara struktur dan agen berlangsung dinamis dalam membentuk praktik sosial. Bahkan perubahan pemahaman seseorang terhadap struktur sosial yang sama pada masa yang berbeda turut berpengaruh dalam membentuk praktik sosial.

Penelitian ini berusaha mengeksplorasi cara dimana perempuan Kristen mengonseptualisasi dan mengartikulasikan agensi di ruang publik Islam. Keragaman agensi sebagai bentuk negosiasi mereka terhadap ruang publik yang cenderung didominasi nilai dan identitas keagamaan tunggal menjadi fokus persoalan yang dieksplorasi lebih terperinci. Tesis tentang keragaman agensi pada satu individu ini dalam banyak hal berbeda dengan pandangan sejumlah sarjana feminis yang mayoritas mendikotomikan antara satu dengan lain varian agensi. Terkecuali itu disertai ini juga mendemonstrasikan betapa upaya untuk menyeragamkan tampilan ruang publik Aceh dengan identitas keagamaan yang tunggal seringkali menemukan hambatan dan bahkan cenderung menghadapi kebuntuan.

Relasi Muslim dan non-Muslim dalam diskursus syariat Islam Aceh memunculkan pertanyaan akademis yang perlu direspon melalui penelitian. Tema tersebut dapat diteliti dari berbagai pendekatan seperti teologi, antropologi, sosiologi, fenomenologi, psikologi, sejarah, studi Islam, feminisme ataupun lainnya.³⁹ Satu pendekatan yang dipilih untuk melihat

³⁷ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburgh: University of Edinburgh, 1956).

³⁸ Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

³⁹ Peter Connolly, *Approaches to the Study of Religion* (London: The Continuum International Publishing Group, 2001).

dinamika kewargaan perempuan Kristen Aceh, dipastikan menghasilkan pembacaan dan temuan yang berbeda apabila pendekatan lain yang digunakan untuk membahas objek yang sama.

Uraian di atas memunculkan beberapa permasalahan, antara lain: implementasi syariat Islam pada dasarnya untuk menunjukkan bahwa Islam adalah agama rahmat untuk seluruh alam, tetapi mengapa implementasinya memantik dampak negatif bagi sebagian non-Muslim, terutama perempuan Kristen Aceh; kondisi sosial politik dan budaya seperti apa yang mendorong sebagian perempuan Kristen Aceh berjilbab, padahal rumusan pasal-pasal dalam qanun syariat Islam tidak secara eksplisit memerintahkan mereka melakukan hal tersebut; bagaimana ruang publik Islam mempengaruhi pembentukan agensi perempuan Kristen Aceh, dan bagaimana hal tersebut berkontribusi secara teoritis dalam memperkaya perdebatan agensi dalam diskursus relasi agama dan feminisme?

Selain itu, ditemukan juga permasalahan lain, yakni: kendati konstitusi Aceh mengakui keberadaan agama selain Islam, dan menjamin kebebasan mereka beragama dan berkeyakinan, tetapi mengapa non-Muslim, terutama sebagian perempuan Kristen mengalami hambatan untuk mengekspresikan identitas sesuai agama yang dipeluk; diskursus dan gerakan sosial keagamaan seperti apa yang berkembang di kalangan aktivis perempuan dan Hak Asasi Manusia di Aceh terkait diskriminasi pelaksanaan kebebasan beragama bagi non-Muslim pasca formalisasi syariat Islam; kondisi sosial budaya seperti apa yang mempengaruhi perbedaan dampak formalisasi syariat Islam terhadap orang Kristen pada setiap daerah di Aceh?

Bila dikerucutkan, masalah-masalah tersebut bermuara pada bagaimana ruang publik yang didominasi nilai dan identitas Islam berimplikasi pada dinamika agensi perempuan Kristen selaku minoritas di Aceh.

Buku ini tidak membahas semua masalah penelitian sebagaimana yang diidentifikasi di atas. Pembahasannya dibatasi hanya pada praktik sosial yang menggambarkan artikulasi agensi perempuan Kristen dalam ruang publik Islam Aceh. Selain itu, diskursus dalam buku ini tidak membahas pengalaman perempuan Kristen pada semua wilayah di Aceh, melainkan hanya di dua daerah yakni Banda Aceh dan Langsa, pada periode setelah formalisasi syariat Islam.

Kajian mengenai agensi religius perempuan dalam ruang publik sekitar dua dasawarsa terakhir muncul dalam sejumlah literatur feminis yang membahas perempuan dan praktik agensi religius. Untuk sekedar menyebutkan beberapa diantaranya dapat dikemukakan tulisan Saba Mahmood,⁴⁰ Sarah Bracke,⁴¹ Rosi Braidotti,⁴² Anna C. Korteweg,⁴³ Sirma Bilge,⁴⁴ Elizabeth M. Bucar,⁴⁵ Swati Parashar,⁴⁶ Kelsy C. Burke,⁴⁷ Allison Weir,⁴⁸ Kusmana,⁴⁹ Tanya Zion-Waldoks,⁵⁰ dan Rachel Rinaldo.⁵¹ Terkait

⁴⁰ Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–236; Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

⁴¹ Sarah Bracke, "Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-Secular' Conjunction," *Theory, Culture & Society* 25, no. 6 (2008): 51–67.

⁴² Rosi Braidotti, "In Spite of the Times The Postsecular Turn in Feminism," *Theory, Culture & Society* 25, no. 6 (2008): 1–24.

⁴³ Anna C. Korteweg, "The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency," *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 434–454.

⁴⁴ Sirma Bilge, "Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women," *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 1 (2010): 9–28.

⁴⁵ Elizabeth M. Bucar, "Dianomy: Understanding Religious Women's Moral Agency as Creative Conformity," *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 3 (2010): 662–686.

⁴⁶ Swati Parashar, "The Sacred and the Sacrilegious: Exploring Women's 'Politics' and 'Agency' in Radical Religious Movements in South Asia," *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, no. 3–4 (2010): 435–455; Swati Parashar, "Totalitarian Movements and Political Religions The Sacred and the Sacrilegious/: Exploring Women's 'Politics' and 'Agency' in Radical Religious Movements in South Asia The Sacred and the Sacrilegious/: Exploring Women's 'Politics' and 'Agency'," no. February 2014 (2011): 37–41.

⁴⁷ Kelsy C. Burke, "Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches," *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 122–133.

⁴⁸ Allison Weir, "Feminism and the Islamic Revival: Freedom as a Practice of Belonging," *Hypatia* 28, no. 2 (2013): 323–340.

⁴⁹ Kusmana, "Modern Discourse of Women's Ideal Role in Indonesia: Tafsir Al-Qur'an of Ibu and Female Agency," *Journal of Indonesian Islam* 9, no. 1 (2015): 25–58.

⁵⁰ Tanya Zion-Waldoks, "Politics of Devoted Resistance: Agency, Feminism, and Religion among Orthodox Agunah Activists in Israel," *Gender & Society* 29, no. 1 (2015): 73–97.

⁵¹ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford:

dengan perempuan Aceh, diskursus agensi disemarakkan oleh Jacqueline Aquino Siapno,⁵² Eka Srimulyani,⁵³ David Kloos,⁵⁴ Reed W. Taylor,⁵⁵ Kistina Grobman,⁵⁶ dan Dina Afrianty.⁵⁷ Tulisan-tulisan tersebut selain merupakan eksplorasi mendalam mengenai keragaman agensi religius

Oxford University Press, 2013); Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency," *Gender & Society* 20, no. 10 (2014): 1–23.

⁵² Jacqueline Aquino Siapno, "The Politics of Gender, Islam and Nation-State in Aceh, Indonesia: A Historical Analysis of Power, Co-Optation and Resistance" (University of California, Berkeley, 1997); Jacqueline Aquino Siapno, "Gender, Nationalism, and the Ambiguity of Female Agency in Aceh, Indonesia, and East Timor," in *Frontline Feminisms. Women, War, and Resistance* (London: Routledge, 2000), 275–295.

⁵³ Eka Srimulyani, "Teungku Inong Dayah: Female Religious Leaders in Contemporary Aceh," in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden and Boston: Brill, 2016), 141–165; Eka Srimulyani, "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving beyond Docile Agency?," in *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith and Mark Woodward (London and New York: Routledge, 2014), 66–80; Mieke T. A. Lopes Cardozo and Eka Srimulyani, "Analysing the Spectrum of Female Education Leaders' Agency in Islamic Boarding Schools in Post-Conflict Aceh, Indonesia," *Gender and Education* (2018): 1–17.

⁵⁴ David Kloos, "The Saliency of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia," *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 527–544.

⁵⁵ Reed W. Taylor, "A Postcolonial Inquiry of Women's Political Agency in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?" (Virginia Polytechnic Institute and State University, 2012); Reed Taylor, "Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia," *Religions* 6, no. 2 (2015): 566–593.

⁵⁶ Kristina Großmann, "Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)," in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden: Brill, 2016), 87–117; Kristina Großmann, "Muslim Female Activists and Sharia in Indonesia: Scopes of Acting in National and International Perspectives," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 48, no. 1 (2014): 95–125.

⁵⁷ Dina Afrianty, "Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI," in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden: Brill, 2016), 118–140; Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*.

perempuan, juga memperlihatkan bahwa keragaman dan dinamika agensi tersebut memproblematisasi sejumlah aspek pemikiran dan politik feminis yang selama ini dianggap final dan nyaris menjadi konsesus kolektif.⁵⁸

Tulisan-tulisan tersebut secara khusus menantang apa yang oleh mayoritas feminis liberal-sekuler dilihat sebagai paradoks relasi gender: yakni tentang perempuan yang dengan sadar menundukkan diri dalam praktik keagamaan dan tradisi yang konservatif,⁵⁹ relasi gender yang tradisional,⁶⁰ ataupun fundamentalisme agama, yang pada hakekatnya merupakan pelestarian praktik subordinasi perempuan, pembatasan peranan sosial serta segregasi laki-laki dan perempuan di ruang publik baik secara ontologis maupun praktis. Intinya, literatur agensi religius perempuan menantang tesis 'kesadaran palsu' (*false consciousness*) yang dikemukakan feminis liberal-sekuler: bahwa perempuan yang berpartisipasi dalam tradisi patriarkis sejatinya melakukan praktik-praktik yang bertentangan dengan keinginan obyektif mereka sendiri.⁶¹

Respon terhadap paradoks feminisme tersebut ditandai dengan kemunculan sejumlah literatur soal agensi religius perempuan yang menegaskan perempuan sebagai agen atau subjek bagi diri mereka sendiri. Literatur tersebut memperluas makna agensi dengan memasukkan praktik sosial yang sebelumnya tidak diakui sebagai bentuk agensi religius perempuan.⁶² Kelsy C. Burke mengklasifikasi agensi religius perempuan menjadi empat kategori, yakni: agensi resistensi yakni bersikap oposisi, menantang, dan mencoba untuk memodifikasi tradisi keagamaan mereka; agensi pemberdayaan, yakni secara emosional merasa diberdayakan oleh praktik religius tersebut di tengah kompleksitas kehidupan keseharian mereka;

⁵⁸ Rosa Valisaki, "The Politics of Postsecular Feminism," *Theory, Culture & Society* 33, no. 2 (2016): 103–123.

⁵⁹ Orit Avishai, "'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency," *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 409–433.

⁶⁰ Burke, "Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches," 122.

⁶¹ Bracke, "Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-Secular' Conjuncture," 61.

⁶² Jakeet Singh, "Religious Agency and the Limits of Intersectionality," *Hypatia* 30, no. 4 (2015): 661.

agensi instrumental, yakni mencari keuntungan non-religius dari praktik agensi religius; serta agensi kepatuhan, yakni menenggelamkan diri dalam norma dan praktis religius dengan alasan internal yang sangat beragam.⁶³

Salah satu perkembangan signifikan dari diskursus agensi adalah pengakuan terhadap praktik kepatuhan religius sebagai bentuk agensi.⁶⁴ Sementara tiga model agensi yang disebutkan pertama dianggap kompatibel dengan budaya sekuler, agensi kepatuhan religius justru memberi tempat kepada perempuan untuk mengembangkan religiusitas dan mempraktikkan kesalehan dalam kehidupan keseharian. Agensi kepatuhan bukan hanya tidak resisten terhadap norma agama, tetapi juga berupaya untuk hidup dalam norma religius itu sendiri.⁶⁵ Kapasitas agentif diekspresikan dengan beragam cara termasuk dengan menundukkan diri pada norma agama. Agensi menurut Mahmood dapat dikonseptualisasi tidak hanya dalam bentuk resistensi, tapi juga ‘dalam terma formasi etik, terutama dalam formulasi Foucauldian’.⁶⁶

Penelitian Mahmood dinilai menyemarakkan perdebatan agensi religius perempuan.⁶⁷ Bentuk subjektifitas yang ditemukan Mahmood berdasarkan studi etnografis tentang perempuan anggota kelompok pengajian di Mesir bukan merupakan emansipasi atau otonomi subjek yang modern baik dalam perspektif pemikiran sekuler humanis secara umum atau pemikiran feminis secara khusus.⁶⁸ Sementara banyak feminis, termasuk feminis post-kolonial melestarikan produksi asumsi liberal bahwa keinginan dan hasrat individu berkorelasi dengan resistensi terhadap tradisi, masyarakat maupun komunitas,⁶⁹ anggota kelompok pengajian

⁶³ Burke, “Women’s Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches,” 123–128.

⁶⁴ Singh, “Religious Agency and the Limits of Intersectionality,” 661–662.

⁶⁵ Saba Mahmood, “Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt,” *Social Research* 70, no. 3 (2003): 837–866.

⁶⁶ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 32.

⁶⁷ Julius Bautista, “The Meta-Theory of Piety: Reflections on the Work of Saba Mahmood,” *Contemporary Islam* 2, no. 1 (2008): 75–83.

⁶⁸ Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/ : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival,” 205.

⁶⁹ Susan Moller Okin, “Is Multiculturalism Bad for Women?,” in *Is Multiculturalism*

yang diteliti Mahmood memaksa feminis untuk bergerak melampaui horizon konvensional humanisme sekular maupun progresif lantaran pilihan sadar para perempuan tersebut untuk menundukkan diri dalam subordinasi demi mewujudkan tujuan yang diinginkan.⁷⁰ Penundukan diri pada praktik keagamaan dan tradisi melalui ritual dan pendisiplinan tersebut mengoreksi asumsi liberal yang mengidentikkan agensi sebagai otonomi diri dan ungkapan resistensi.

Agensi religius perempuan mendesak teoritikus feminis untuk melokalisasi oposisi dan liberalisasi subjek yang biasanya menjadi penyangga pemikiran feminisme liberal. Tantangan yang diajukan agensi religius perempuan kepada pemikiran feminis adalah menghubungkan subjek kepada agensi religius serta melepaskannya dari kesadaran oposisional dan resistensi.⁷¹ Ketika agensi religius diakui sebagai bentuk subjektifitas, maka hal tersebut membuka kemungkinan beragam bentuk subjektivitas non-otonomi. Sebagaimana dinyatakan Bucar, di samping bentuk agensi otonomi, ditemukan juga agensi yang berbasis heteronomi, teonomi ataupun dianomi. Menurut Bucar, kita bukan hanya melihat beragam subjektifitas, tetapi juga bentuk subjektifitas yang saling berhubungan satu sama lain atau memiliki ketergantungan dengan aspek non-human dalam kehidupan keseharian (seperti hal-hal yang bersifat transendental atau naturalis).⁷²

Eka Srimulyani dan David Kloos memproblematisasi konsepsi agensi perempuan Aceh paska konflik dan tsunami. Menurutnya, kehadiran aktivis feminis di Aceh yang membawa agenda pemberdayaan perempuan pada sejumlah dayah (pesantren) menghadirkan suatu varian relasi gender yang disebutnya melampaui agensi kepatuhan yang dikonseptualisasi Mahmood. Sementara perempuan anggota kelompok pengajian yang diteliti Mahmood berfokus pada pembentukan dan pengembangan kesalehan personal, perempuan dayah di Aceh melibatkan diri dalam

Bad for Women?, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), 7–26.

⁷⁰ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 2–3.

⁷¹ Braidotti, “In Spite of the Times The Postsecular Turn in Feminism.”

⁷² Bucar, “Dianomy: Understanding Religious Women’s Moral Agency as Creative Conformity,” 667–683.

aktivisme publik dalam makna yang lebih luas.⁷³ Mereka tidak hanya berfokus pada upaya mewujudkan kesetaraan gender berbasis Islam, tetapi beberapa diantaranya mengelola pendidikan agama di dayah, atau bahkan berpartisipasi dalam kompetisi politik elektoral setempat melalui pemilu legislatif atau kegiatan lain yang berorientasi pemberdayaan komunitas.⁷⁴ Sejalan dengan Srimulyani, David Kloos menunjukkan fenomena perempuan pendiri dan pemimpin Dayah sebagai bukti agensi religius perempuan Aceh kontemporer.⁷⁵

Temuan Srimulyani dan David Kloos paralel dengan pandangan Kusmana mengenai agensi perempuan berdasarkan kajian representasi konsep ibu dalam Al-Qur'an dan praktik sosial perempuan Muslim Indonesia,⁷⁶ serta penelitian Tanya Zion-Waldoks tentang mobilisasi religiusitas yang dilakukan para aktivis perempuan Agunah, salah satu komunitas pada Yahudi ortodoks di Israel, untuk tujuan pemberdayaan perempuan.⁷⁷ Kusmana memperlihatkan bahwa kapabilitas perempuan Muslim di Tasikmalaya, Jawa Barat, untuk ambil bagian dalam proses sosial di ruang publik seperti mengelola institusi pendidikan, terlibat aktif dalam kegiatan politik praksis, hingga berperan sebagai pemimpin publik dalam beragam tingkatan merupakan cara dimana mereka mengartikulasikan agensi keagamaan.⁷⁸

Diskursus agensi religius perempuan semakin disemarakkan dengan konsep agensi kesalehan kritis yang diajukan Rachel Rinaldo. Rinaldo memperkenalkan varian agensi yang dibangun melalui sikap kritis terhadap

⁷³ Cardozo and Srimulyani, "Analysing the Spectrum of Female Education Leaders' Agency in Islamic Boarding Schools in Post-Conflict Aceh, Indonesia."

⁷⁴ Srimulyani, "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving beyond Docile Agency?"

⁷⁵ Kloos, "The Saliency of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia."

⁷⁶ Kusmana, "Modern Discourse of Women's Ideal Role in Indonesia: Tafsir Al-Qur'an of Ibu and Female Agency"; Kusmana, "Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women's Leadership in Indonesia" (Erasmus University Rotterdam, 2017).

⁷⁷ Zion-Waldoks, "Politics of Devoted Resistance: Agency, Feminism, and Religion among Orthodox Agunah Activists in Israel," 73–97.

⁷⁸ Kusmana, "Modern Discourse of Women's Ideal Role in Indonesia: Tafsir Al-Qur'an of Ibu and Female Agency"; Kusmana, "Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women's Leadership in Indonesia."

norma keagamaan dan tradisi. Bagi Rinaldo, agensi kesalehan kritis bukan hanya tidak mempertentangkan agama dan feminisme melainkan juga menawarkan visi kesetaraan gender berperspektif religius yang diperjuangkan melalui gerakan feminisme.⁷⁹ Meski dikembangkan dari konsep agensi kepatuhan religius yang dikemukakan Saba Mahmood, pandangan Rinaldo menawarkan kerangka pemikiran yang relatif berbeda. Agensi dalam bentuk yang pertama berorientasi pada penguatan religiusitas tanpa motif melakukan reformasi doktrin keagamaan, sementara agensi model kedua menekankan pendekatan kritis dalam memahami dan menafsirkan kitab suci.⁸⁰ Tapi penting digaris bawahi bahwa kedua model agensi tersebut berbagi tempat dalam memosisikan individu sebagai subjek agensi religius. Mahmood dan Rinaldo meletakkan diskursus agensi ketundukan dan ketundukan kritis dalam ranah agensi religius perempuan.

Reed W. Taylor dan Dina Afrianty mendiskusikan agensi religius perempuan dalam merespons hegemoni patriarki atas nama syariat Islam Aceh. Berdasarkan data etnografis yang dikumpulkan di pedesaan Pidie Jaya dan Aceh Besar, Taylor mendiskusikan cara dimana gagasan feminisme Islam diekspresikan sebagai bentuk resistensi terhadap imajinasi elite Aceh tentang syariat Islam yang negara sentris. Taylor menawarkan diskursus alternatif tentang agensi perempuan dan identitas religius yang melampaui epistemologi liberal-sekular sekaligus menantang hegemoni diskursus yang berpusat pada negara dengan mempromosikan privatisasi identitas religius.⁸¹ Menurut Taylor, fenomena dimana para perempuan Muslim di Aceh cukup bersemangat membicarakan syariat Islam dan mengaku sebagai bagian orang-orang mempraktikkan kehidupan berdasarkan syariat Islam, tetapi pada saat yang bersamaan mereka memiliki imajinasi syariat Islam yang berbeda secara diametral dengan konsepsi negara dan elite agama; merupakan contoh artikulasi agensi perempuan Muslim Aceh.⁸²

⁷⁹ Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, 24–26.

⁸⁰ Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency,” 6–8.

⁸¹ Taylor, “A Postcolonial Inquiry of Women’s Political Agency in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?”

⁸² Taylor, “Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia.”

Dina Afrianty membahas respon aktivis perempuan Aceh terhadap implementasi syariat Islam sebagai strategi memperjuangkan kesetaraan gender berbasis Islam. Afrianty menunjukkan upaya para aktivis melakukan penguatan kapasitas perempuan dan ambil bagian dalam penyusunan Qanun Jinayat Aceh, terutama pada isu-isu yang berkaitan dengan perempuan.⁸³ Afrianty memperlihatkan upaya perempuan Muslim di Aceh mengadaptasi perspektif kritis dalam menafsirkan dan memahami doktrin keagamaan sebagai upaya mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender. Menurut Afrianty, upaya para tersebut tidak hanya dengan mengadaptasi pendekatan kritis dalam reinterpretasi teks-teks keagamaan, tetapi juga menerjemahkan idiom-idiom feminisme dalam terminologi yang bisa diterima masyarakat Muslim setempat.⁸⁴ Ini merupakan salah satu varian agensi yang dikonseptualisasi Rinaldo sebagai agensi kesalehan kritis.⁸⁵

Kesarjanaan tentang agensi perempuan Aceh yang tampaknya paling awal dan penting diperkenalkan Jacqueline Aquino Siapno. Penelitian etnografis tentang interseksi gender, Islam dan nasionalisme yang dilakukan Siapno selama konflik separatisme Aceh pada 1990-an hingga 2000-an merupakan sumbangan kesarjanaan yang paling penting mengenai agensi perempuan Aceh sebelum formalisasi syariat Islam. Siapno memperkenalkan istilah agensi yang ambigu ketika mendiskusikan agensi perempuan Aceh. Gagasan agensi yang ambigu digunakan Siapno untuk menjelaskan bahwa di tengah ketundukan pada kultur patriarkis, perempuan Aceh merupakan subjek yang aktif dan selalu memiliki strategi mewujudkan agenda politik yang bersifat kolektif maupun personal.⁸⁶

Istilah *muslihat* merupakan konsep lokal yang dikembangkan Siapno untuk menjelaskan aktivisme perempuan Aceh dalam menghadapi hambatan

⁸³ Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*.

⁸⁴ Afrianty, "Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI."

⁸⁵ Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency."

⁸⁶ Siapno, "Gender, Nationalism, and the Ambiguity of Female Agency in Aceh, Indonesia, and East Timor."

dan keterbatasan mereka di tengah kultur yang patriarki dan militeristik. Studi Siapno memperlihatkan sejumlah perempuan Aceh yang menggunakan tubuh dan seksualitas mereka dalam mengatasi hambatan.⁸⁷ Komodifikasi tubuh dan seksualitas mengindikasikan aktivisme mereka dalam artikulasi agensi. Siapno mengajukan bantahan yang mencolok terhadap anggapan bahwa perempuan Aceh merupakan subjek yang pasif dan selalu menundukkan diri dalam kultur yang patriarkis. Membaca diskusi agensi yang dikemukakan Siapno dengan menghubungkan pada diskusi topik yang sama berdasarkan penelitian yang dilakukan pasca formalisasi syariat Islam; siapapun dipastikan menemukan perbedaan yang kontras mengenai peranan dan posisi Islam sebagai sumber nilai dalam pembentukan agensi perempuan Aceh.

Review terhadap literatur di atas memperlihatkan keterbatasan perhatian para sarjana terhadap diskursus agensi religius perempuan dalam konteks relasi umat beragama terutama antara minoritas dan mayoritas. Sejauh ini riset tentang tema ini umumnya berfokus pada pembentukan agensi religius perempuan berdasarkan pandangan keagamaan subjek bersangkutan. Belum banyak ditemukan studi yang membahas pengaruh sistem nilai budaya komunitas agama mayoritas terhadap reproduksi agensi religius perempuan sebagai pemeluk agama minoritas. Sekedar catatan, agensi perempuan pada dasarnya dibentuk dari interseksi antara subjek (*agen*) dengan struktur yang melingkupi mereka, termasuk dalam hal ini adalah struktur yang didominasi nilai dan identitas keagamaan yang berada di luar keyakinan perempuan tersebut. Hal ini mengakibatkan diskursus agensi religius perempuan terkesan mengabaikan signifikansi agama lain sebagai struktur eksternal yang mempengaruhi pembentukan subjektifitas dan artikulasi agensi perempuan dari pemeluk agama minoritas. Padahal, sebagaimana dikatakan ilmuwan sosial seperti Pierre Bourdieu⁸⁸ dan Anthony Giddens,⁸⁹ struktur eksternal memiliki peranan signifikan dalam membentuk praktik sosial individu.

⁸⁷ Siapno, "The Politics of Gender, Islam and Nation-State in Aceh, Indonesia: A Historical Analysis of Power, Co-Optation and Resistance."

⁸⁸ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990); Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

⁸⁹ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure*

Untuk sekedar ilustrasi, berikut hasil penelusuran riset seputar tema ini di pelbagai negara dimana perempuan Muslim merupakan kelompok minoritas. Trica Danielle Keaton,⁹⁰ John R. Bowen,⁹¹ Pnina Werbner,⁹² Erica Howard,⁹³ Barbara Friedman dan Patrick Merle,⁹⁴ Rahsaan Maxwell dan Erik Bleich,⁹⁵ membahas diskursus identitas perempuan Muslim di Perancis. Persoalan serupa di Inggris antara lain diulas Kaye Haw,⁹⁶ Fazila Bhimji,⁹⁷ Madeleine Chapman,⁹⁸ serta Michela Franceshelli dan Margaret O'Brien.⁹⁹ Demikian pula Kristen Ghodsee yang membahas dinamika

and Contradiction in Social Analysis (London: Palgrave Macmillan, 1979); Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).

⁹⁰ Trica Daneille Keaton, *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics and Social Exclusion* (Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 2006).

⁹¹ John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Publi Space* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008).

⁹² Pnina Werbner, "Veiled Intervention in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France," *Theory, Culture and Society* 24, no. 2 (2007): 161–186.

⁹³ Erica Howard, "Banning Islamic Veil: Is Gender Equality a Valid Argument?," *International Journal of Discrimination and the Law* 12, no. 3 (2012): 147–165.

⁹⁴ Barbara Friedman and Patrick Merle, "Veiled Threats: Decentering and Unification in Transnational News Coverage of the French Veil Ban," *Feminist Media Studies* 13, no. 5 (2013): 770–780.

⁹⁵ Rahsaan Maxwell and Erik Bleich, "What Makes Muslims Feel French?," *Social Forces* 93, no. 1 (2014): 155–179.

⁹⁶ Kaye Haw, "From Hijab to Jilbab and the 'Myth' of British Identity: Being Muslim in Contemporary Britain a Half-Generation On," *Race Ethnicity and Education* 12, no. 3 (2009): 363–378.

⁹⁷ Fazila Bhimji, "Identities and Agency in Religious Spheres: A Study of British Muslim Women's Experience," *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 16, no. 4 (2009): 365–380; Fazila Bhimji, *British Asian Muslim Women, Multiple Spatialities and Cosmopolitanism* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

⁹⁸ Madeleine Chapman, "Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations," *European Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2016): 237–250.

⁹⁹ Michela Franceshelli and Margaret O'Brein, "Being Modern and Modest': South Asian Young British Muslims Negotiating Multiple Influences on Their Identity," *Ethnicities* 15, no. 5 (2015): 696–714.

perempuan Muslim di Bulgaria pasca komunisme,¹⁰⁰ maupun Guzel Sabirova yang mendiskusikan narasi identitas perempuan Muslim Tatar di Rusia pasca keruntuhan Uni Soviet.¹⁰¹ Sementara di Amerika, Rhys H. Williams,¹⁰² Rachel Anderson Droogsma,¹⁰³ Anna Mansson McGinty,¹⁰⁴ dan Leila Ahmed,¹⁰⁵ membahas persoalan tersebut dari berbagai perspektif.

Data tersebut memperlihatkan hanya Fazila Bhimji dan Madeleine Chapman yang menempatkan konsep agensi sebagai perspektif analisis untuk membahas jilbab dan negosiasi identitas perempuan Muslim. Fazila Bhimji membahas pengalaman remaja perempuan Muslim di Inggris dalam menegosiasikan identitas dalam ruang publik religius. Meski menggunakan ‘ruang keagamaan’ (*religious sphere*) sebagai variabel analisis, studi Bhimji tidak cukup mendalam dalam menelusuri pengaruh ruang keagamaan di luar Islam dalam mempengaruhi negosiasi identitas para perempuan Muslim minoritas di Inggris.¹⁰⁶ Bhimji dalam analisisnya lebih menekankan kontribusi keyakinan keagamaan terhadap praktik sosial dan negosiasi

¹⁰⁰ Kristen Ghodsee, “The Miniskirt and the Veil: Islam, Secularism, and Women Fashion in the New Europe,” *Historical Reflections* 34, no. 3 (2008): 105–125; Kristen Ghodsee, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria* (Princeton: Princeton University Press, 2010); Kristen Ghodsee, “Regulating Religious Symbols in Public Schools: The Legal Status of the Islamic Headscarf in Bulgaria,” in *Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the Veil*, ed. Sieglinde Rosenberger and Birgit Sauer (New York: Routledge, 2012), 116–131.

¹⁰¹ Guzel Sabirova, “Young Muslim-Tatar Girls of the Big City: Narrative Identities and Discourses on Islam in Postsoviet Russia,” *Religion, State and Society* 39, no. 2–3 (2011): 327–345.

¹⁰² Rhys H. Williams, “Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves,” *Sociology of Religion* 68, no. 2 (2007): 269–287.

¹⁰³ Rachel Anderson Droogsma, “Redefining Hijab: American Muslim Women’s Standpoints on Veiling,” *Journal of Applied Communication Research* 35, no. 3 (2007): 294–319.

¹⁰⁴ Anna Mansson McGinty, “Emotional Geographies of Veiling: The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women,” *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography* 15, no. 3 (2014): 275–297.

¹⁰⁵ Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven and London: Yale University Press, 2011).

¹⁰⁶ Bhimji, “Identities and Agency in Religious Spheres: A Study of British Muslim Women’s Experience,” 365–380.

identitas perempuan Muslim selaku minoritas di Inggris. Dampak struktur eksternal, terutama Inggris yang sekular dan didominasi mayoritas Kristen, kurang dieksplorasi secara memadai.

Hal senada dilakukan Madeleine Chapman dalam riset mengenai agensi dan dilemma feminisme terkait representasi sosial perempuan Muslim minoritas di Inggris dan Denmark.¹⁰⁷ Senada dengan Bhimji, Chapman kurang mengeksplorasi pengaruh struktur eksternal yang mempengaruhi representasi sosial perempuan Muslim dalam mengartikulasikan agensi religius. Lain kata, meski studi formasi identitas perempuan Muslim minoritas dibahas dengan menggunakan lensa agensi religius tetapi belum mengeksplorasi pengaruh agama mayoritas sebagai struktur yang dalam membentuk praktik sosial perempuan Muslim. Konstruksi berpakaian perempuan Muslim hanya dilihat sebagai artikulasi doktrin Islam yang diyakini perempuan bersangkutan, sementara interseksinya dengan struktur sosial ataupun atau sistem nilai yang dianut kelompok mayoritas belum dieksplorasi secara maksimal.

Kecenderungan seperti ini juga terlihat dalam studi mengenai praktik kultural dan pembentukan identitas perempuan Kristen di negara dengan mayoritas Muslim. Setidaknya hal tersebut terlihat dalam tulisan Mohanna Haddad,¹⁰⁸ Julia Droeber,¹⁰⁹ dan Annika Rabo.¹¹⁰ Haddad membahas proses reproduksi identitas orang Kristen Arab yang berdomisili di Jordan; Rabo mendiskusikan negosiasi identitas orang Kristen di Siria; sementara Julia Droeber melalui konsep habitus yang dikemukakan Pierre Bourdieu berusaha membandingkan reproduksi identitas perempuan Muslim dan Kristen di Jordan. Suatu hal yang penting untuk dicermati adalah tidak satu pun penelitian soal negosiasi identitas perempuan Kristen minoritas

¹⁰⁷ Chapman, "Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations," 237–250.

¹⁰⁸ Mohanna Haddad, "Christian Identity in the Jordanian Arab Culture: A Case Study of Two Communities in North Jordan," *Journal of Muslim Minority Affairs* 20, no. 1 (2000): 137–146.

¹⁰⁹ Julia Droeber, "We Are Different! Similarities between Christian and Muslim Women in Jordan," *Islam and Christian–Muslim Relations* 23, no. 1 (2012): 59–78.

¹¹⁰ Annika Rabo, "We Are Christian and We Are Equal Citizens: Perspectives on Particularity and Pluralism in Contemporary Syria," *Islam and Christian–Muslim Relations* 12, no. 1 (2012): 79–93.

di negara dengan mayoritas Muslim dibahas dengan menggunakan lensa agensi. Kekosongan ruang akademis tersebut merupakan alasan signifikansi riset perempuan Kristen Aceh sebagai minoritas.

Berbeda dengan riset di atas, disertasi ini mengeksplorasi konseptualisasi dan artikulasi agensi perempuan Kristen di ruang publik Aceh. Penelitian mengeksplorasi menunjukkan peranan nilai dan identitas Islam dalam pembentukan ruang publik Aceh. Lain kata, penelitian ini menelusuri interseksi antara syariat Islam sebagai struktur sosial dan subjektivitas perempuan Kristen sebagai minoritas. Disertasi berargumen bahwa agensi perempuan Kristen Aceh merupakan kombinasi berbagai varian agensi dalam diskursus feminisme. Peneliti memperlihatkan bahwa agensi perempuan Kristen Aceh tidak sepenuhnya dapat dijelaskan berdasarkan dikotomi agensi yang berkembang dalam diskursus feminisme. Sebaliknya, dalam beberapa hal, agensi perempuan Kristen merupakan kombinasi dari berbagai varian agensi. Berdasarkan interseksi agensi dan struktur sebagaimana diajukan Pierre Bourdieu,¹¹¹ dan Anthony Giddens,¹¹² dan kombinasinya dengan kritik yang dikemukakan Margaret Scotford Archer terhadap relasi struktur dan agensi,¹¹³ peneliti mengeksplorasi kompleksitas artikulasi agensi pada setiap individu dalam dinamika keseharian perempuan Kristen Aceh di lingkungan kerja, sekolah, tempat tinggal maupun keluarga bersangkutan.

Buku ini merupakan hasil kajian penelitian kualitatif yang menggunakan metode etnografi dengan teknik *grounded theory* untuk mengeksplorasi praktik sosial keseharian perempuan Kristen dengan menghubungkan pada diskursus ruang publik dan agensi perempuan. Penyajian buku ini menggunakan narasi biografis.

¹¹¹ Bourdieu, *The Logic of Practice*; Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*; Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*.

¹¹² Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*; Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*.

¹¹³ Margaret S. Archer, *Structure, Culture and Agency Selected Papers of Margaret Archer*, ed. Tom Brock, Mark Carrigan, and Graham Scambler (London and New York: Routledge, 2017); Margaret S. Archer, *Being Human: The Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Margaret S. Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Subjek penelitian adalah perempuan Kristen di Langsa dan Banda Aceh. Perempuan Kristen di Banda Aceh dan Langsa merupakan subjek yang tepat untuk memahami agensi religius perempuan Kristen dalam konteks relasi antara pemeluk agama mayoritas dan minoritas di Aceh. Berdasarkan sensus BPS tahun 2010, pemeluk Kristen di Aceh sekitar 53.624 jiwa atau satu persen dari 4.494.410 jiwa penduduk Aceh. Populasi mereka terkonsentrasi di Aceh Tenggara (33.485 jiwa), Aceh Singkil (11.461 jiwa), Banda Aceh (2002 jiwa), serta sisanya terdistribusi di 21 kabupaten/kota lain.

Di Banda Aceh dan Langsa, ditemukan sejumlah perempuan Kristen berjilbab karena terdampak implementasi syariat Islam. Mereka memiliki latar belakang beragam, seperti guru, karyawan swasta, mahasiswi, siswi, maupun ibu rumah tangga. Konteks sosial politik yang membentuk agensi perempuan religius Kristen di Banda Aceh dan Langsa relatif tidak banyak berbeda. Tetapi dinamika lokal di masing-masing daerah, intensitas razia dan polanya, karakteristik masyarakatnya dalam merespons keberadaan non-Muslim di sekitar mereka, dalam beberapa hal mempengaruhi dinamika agensi perempuan Kristen pada kedua kota tersebut. Ini yang menjadi alasan memfokuskan pada dua kota tersebut.

Buku ini diorganisir menjadi enam bagian. *Bagian pertama* merupakan pendahuluan. *Bagian kedua* merupakan tinjauan teoritis terhadap konsep ruang publik Islam dan agensi perempuan. Pada bagian ini penulis mengeksplorasi pelbagai pandangan sarjana tentang konsep ruang publik, memperkenalkan konsep ruang publik Islam, dan alasan maupun kelayakan penggunaan konsep tersebut untuk menganalisa fenomena masyarakat Muslim. Selanjutnya, dielaborasi perdebatan para sarjana feminis seputar konsep agensi religius perempuan, kemudian diikuti pembahasan tiga varian agensi, yakni agensi otonomi, agensi resistensi dan agensi kepatuhan kristis. Uraian tidak hanya memperlihatkan perbedaan pandangan para ahli terhadap konsep agensi religius perempuan, tetapi juga membahas implikasi perbedaan tersebut serta keterbatasannya dalam memahami agensi perempuan dalam konteks masyarakat Muslim.

Bagian ketiga membahas geneologi ruang publik Islam Aceh, transformasi dan kontestasi yang terjadi di dalamnya. Pertama-tama menelusuri akar historis yang menentukan formasi ruang publik Aceh kontemporer. Dimulai

dengan mengeksplorasi konstelasi intelektualisme di Aceh pada abad ke-20. Ini adalah masa dimana pergerakan modern Islam mulai tumbuh dan berkembang di Aceh. Pada paparan berikutnya, mengeksplorasi formalisasi syariat Islam sebagai bentuk transformasi struktural ruang publik Aceh. Bahasan ini diikuti dengan eksplorasi kemunculan ruang publik tandingan yang merupakan konter terhadap narasi dominan dalam diskursus syariat Islam Aceh yang memarjinalisasi status kewargaan non-Muslim.

Uraian pengalaman perempuan Kristen dalam ruang publik Islam Aceh ditempatkan pada *bagian keempat*. Berdasarkan data-data etnografis yang tersedia pada di bagian ini, didiskusikan status non-Muslim dalam diskursus syariat Islam dan nalar kultural orang Aceh, historisitas mereka, kondisi geografis serta reproduksi identitas perempuan Kristen Aceh. Pembahasan pada bagian ini berusaha untuk mengeksplorasi interseksi antara gender, agama dan kewargaan dalam pembentukan subjektivitas perempuan Kristen Aceh .

Ulasan negosiasi identitas kembali diperinci melalui teknik kisah hidup beberapa perempuan Kristen Aceh. Pembahasan yang ditempatkan pada *bagian kelima* tersebut diulas dengan kancas perdebatan konsep agensi religius perempuan. Pembahasan mengajukan argumen multipel agensi perempuan Kristen. Penulisannya menggunakan teknik narasi biografis perempuan partisipan perempuan untuk mengeksplorasi keragaman agensi perempuan Kristen. Selanjutnya peneliti menyajikan refleksi untuk menjelaskan kontribusi teoritis fenomena perempuan Kristen untuk memperkaya perdebatan soal agensi perempuan di ruang publik yang didominasi nilai dan identitas Islam.

Bagian keenam adalah adalah penutup yang menyajikan kesimpulan dan rekomendasi. Buku ini mengajukan beberapa rekomendasi yang diharapkan berguna untuk meningkatkan kualitas syariat Islam Aceh. Rekomendasi ditujukan kepada *stake holder* yang relevan seperti pemerintah, legislatif, akademisi, politisi, agamawan maupun masyarakat luas baik Muslim maupun non-Muslim. Pada akhirnya buku ini menggaris-bawahi persoalan-persoalan krusial yang mungkin dapat diteliti lebih lanjut terkait pengalaman reproduksi perempuan Kristen dalam ruang publik Aceh yang didominasi nilai dan identitas Islam.

Bibliografi

- Afif. “Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim Di Aceh Diminta Pakai Jilbab.” Last modified February 5, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://m.merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>.
- Afrianty, Dina. “Local Women’s NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI.” In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 118–140. Leiden: Brill, 2016.
- . *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women’s NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*. London: Routledge, 2015.
- Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London: Yale University Press, 2011.
- Alkaf, Muhammad. “Aceh Pasca 2005: Ruang Politik Untuk Syariat Islam.” In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 1–10. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008.
- Ansor, Muhammad. “‘Kita Kan Beda!’: Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh.” *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 37–50.
- . “‘Menjadi Seperti Beragama Lain’: Jilbab Dan Identitas Hibrid Mahasiswi Kristen Aceh.” *Penamas* 29, no. 1 (2016): 11–30.
- . “Salib Dibalik Jilbab: Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab Di Langsa, Aceh.” In *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XIV*, edited by Muhammad Zain, Muhammad Ilyasin, and Mustakim, 274–291. Balik Papan: Kerjasama Dirjen Diktis Kemenag RI dengan STAIN Samarinda, 2014.
- Ansor, Muhammad, Yaser Amri, and Ismail Fahmi Arrauf. “Under the Shadow

- of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehnese Christian Experience.” *Komunitas* 8, no. 1 (2016): 125–134.
- Archer, Margaret S. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Structure, Culture and Agency Selected Papers of Margaret Archer*. Edited by Tom Brock, Mark Carrigan, and Graham Scambler. London and New York: Routledge, 2017.
- Avishai, Orit. “Doing Religion’ in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency.” *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 409–433.
- Ayubi, Nazih N. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London and New York: Routledge, 1991.
- Bautista, Julius. “The Meta-Theory of Piety: Reflections on the Work of Saba Mahmood.” *Contemporary Islam* 2, no. 1 (2008): 75–83.
- Berger, Maurits. “Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law.” *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 88–136.
- Bhimji, Fazila. *British Asian Muslim Women, Multiple Spatialities and Cosmopolitanism*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- _____. “Identities and Agency in Religious Spheres: A Study of British Muslim Women’s Experience.” *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 16, no. 4 (2009): 365–380.
- Bilge, Sirma. “Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women.” *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 1 (2010): 9–28.
- Boor, Michael, Jane Frankland, Michelle Thomas, and Kate Robson. *Focus Groups in Social Research*. London and New Delhi: Sage Publications, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- _____. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- . *Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh*.
—————. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
- . *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press, 1990.
- . *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press, 1990.
- Bowen, John R. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Bracke, Sarah. "Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-Secular' Conjuncture." *Theory, Culture & Society* 25, no. 6 (2008): 51–67.
- Braidotti, Rosi. "In Spite of the Times The Postsecular Turn in Feminism." *Theory, Culture & Society* 25, no. 6 (2008): 1–24.
- Bucar, Elizabeth M. "Dianomy: Understanding Religious Women's Moral Agency as Creative Conformity." *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 3 (2010): 662–686.
- Burke, Kelsy C. "Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches." *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 122–133.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh." *Journal of Indonesian Islam* 1, no. 1 (2007): 135–180.
- Cardozo, Mieke T. A. Lopes, and Eka Srimulyani. "Analysing the Spectrum of Female Education Leaders' Agency in Islamic Boarding Schools in Post-Conflict Aceh, Indonesia." *Gender and Education* (2018): 1–17.
- Chapman, Madeleine. "Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations." *European Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2016): 237–250.
- Clarke, Adele E. *Situational Analysis: Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks, London New Delhi: Sage Publications, 2005.
- Connolly, Peter. *Approaches to the Study of Religion*. London: The Continuum International Publishing Group, 2001.

- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. London: Sage Publications, 2007.
- Dawis, Ameer. *Orang Indonesia Tionghoa Mencari Identitas*. Jakarta: Gramedia, 2010.
- Droeber, Julia. "We Are Different! Similarities between Christian and Muslim Women in Jordan." *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, no. 1 (2012): 59–78.
- Droogsmas, Rachel Anderson. "Redefining Hijab: American Muslim Women's Standpoints on Veiling." *Journal of Applied Communication Research* 35, no. 3 (2007): 294–319.
- Effendy, Bachtiar. "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia." The Ohio State University, 1994.
- Emon, Anver E. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.
- Franceschelli, Michela, and Margaret O'Brein. "Being Modern and Modest: South Asian Young British Muslims Negotiating Multiple Influences on Their Identity." *Ethnicities* 15, no. 5 (2015): 696–714.
- Friedman, Barbara, and Patrick Merle. "Veiled Threats: Decentering and Unification in Transnational News Coverage of the French Veil Ban." *Feminis Media Studies* 13, no. 5 (2013): 770–780.
- Ghodsee, Kristen. *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- _____. "Regulating Religious Symbols in Public Schools: The Legal Status of the Islamic Headscarf in Bulgaria." In *Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the Veil*, edited by Sieglind Rosenberger and Birgit Sauer, 116–131. New York: Routledge, 2012.
- _____. "The Miniskirt and the Veil: Islam, Secularism, and Women Fashion in the New Europe." *Historical Reflections* 34, no. 3 (2008): 105–125.
- Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Palgrave Macmillan, 1979.

- _____ Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh
- _____. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Glaser, Barney G., and Anselm L. Strauss. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick and London: Aldine Transaction, 2006.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.
- Großmann, Kristina. "Muslim Female Activists and Sharia in Indonesia: Scopes of Acting in National and International Perspectives." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 48, no. 1 (2014): 95–125.
- _____. "Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)." In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 87–117. Leiden: Brill, 2016.
- Haddad, Mohanna. "Christian Identity in the Jordanian Arab Culture: A Case Study of Two Communities in North Jordan." *Journal of Muslim Minority Affairs* 20, no. 1 (2000): 137–146.
- Hadi, Amirul. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*. Leiden and Boston: Brill, 2004.
- Hasan, Nurdin. "Syariat Untuk Non-Muslim." Last modified August 10, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://www.theacehglobe.com/2014/08/syariat-untuk-non-muslim.html>.
- Haw, Kaye. "From Hijab to Jilbab and the 'Myth' of British Identity: Being Muslim in Contemporary Britain a Half-Generation On." *Race Ethnicity and Education* 12, no. 3 (2009): 363–378.
- Hennink, Monique M. *International Focus Group Research*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Howard, Erica. "Banning Islamic Veil: Is Gender Equality a Valid Argument?" *International Journal of Discrimination and the Law* 12, no. 3 (2012): 147–165.

- Huberman, A. Michael, and Matthew B. Milles. "Manajemen Data Dan Metode Analisis." In *Handbook of Qualitative Research*, edited by Norman K. Denzin. Yogyakarta: Lincoln, Yvonna S., 2009.
- Hunwick, John O. "The Rights of Dhimmis to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwa from Tlemcen." *Al-Qantara* 12, no. 1 (1991): 133–156.
- Hurgronje, C. Snouck. *The Achehnese*. Leiden: Brill, 1906.
- Husein, Fatimah. *Muslim-Christian Relation in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*. Bandung: Mizan, 2005.
- Keaton, Trica Daneille. *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics and Social Exclusion*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 2006.
- Khatab, Sayed. "Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of Hakimiyya Espoused by Sayyid Qutb." *Islam and Christian – Muslim Relations* 13, no. 2 (2002): 163–187.
- Kingsbury, Damien. "Islam and Political Secularism: Their Convergence in an Independence Struggle." *Centro Argentino de Estudios Internacionales*. Last modified 2006. Accessed April 18, 2018. <http://www.caei.com.ar>.
- . "The Free Aceh Movement: Islam and Democratization." *Journal of Contemporary Asia* 37, no. 2 (2007): 166–189.
- Kloos, David. "The Salience of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia." *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 527–544.
- Korteweg, Anna C. "The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency." *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 434–454.
- Kusmana. "Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women's Leadership in Indonesia." Erasmus University Rotterdam, 2017.
- . "Modern Discourse of Women's Ideal Role in Indonesia: Tafsir Al-Qur'an of Ibu and Female Agency." *Journal of Indonesian Islam* 9, no. 1 (2015): 25–58.

- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Edited by Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Mahmood, Saba. "Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt." *Social Research* 70, no. 3 (2003): 837–866.
- . "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–236.
- . *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, 1999.
- Marcus, George E. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Maududi, Abul A'la. *Rights of Non-Muslims in Islamic State*. Lahore: Islamic Publications, 1961.
- Maxwell, Rahsaan, and Erik Bleich. "What Makes Muslims Feel French?" *Social Forces* 93, no. 1 (2014): 155–179.
- McGinty, Anna Mansson. "Emotional Geographies of Veiling: The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women." *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography* 15, no. 3 (2014): 275–297.
- McNay, Lois. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Milallos, Ma. Theresa R. "Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh." *Contemporary Islam* 1, no. 3 (2007): 289–301.
- Missbach, Antje. "That Is Jakarta's Project': Views From the Acehnese Diaspora on Shari'a, Self-Determination and Political Conspiracy." In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R.

- Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 214–242. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Miswari. “Etnonasionalisme, Islamisme, Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam.” In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 145–161. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- . “Pengantar Editor.” In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, xxv–xxxv. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Mohanty, Chandra Talpade. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.” *Boundary 12*, no. 3 (1984): 333–359.
- Morris, Brian. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Morris, Eric Eugene. “Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia.” Cornell University, 1983.
- Muhanna, Aitemad. “Women’s Moral Agency and the Politics of Religion in the Gaza Strip.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 31, no. 1 (2015): 3–21.
- Murchison, Julian M. “Ethnography of Religious Instants: Multi-Sited Ethnography and the Idea of ‘Third Spaces.’” *Religions* 6, no. 3 (2015): 988–1005.
- Okin, Susan Moller. “Is Multiculturalism Bad for Women?” In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, 7–26. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Parashar, Swati. “The Sacred and the Sacrilegious: Exploring Women’s ‘Politics’ and ‘Agency’ in Radical Religious Movements in South Asia.” *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, no. 3–4 (2010): 435–455.
- . “Totalitarian Movements and Political Religions The Sacred and the Sacrilegious/ : Exploring Women ’ s ‘ Politics ’ and ‘ Agency ’ in Radical Religious Movements in South Asia The Sacred and the Sacrilegious/ : Exploring Women ’ s ‘ Politics ’ and ‘ Agency ,” no. February 2014 (2011): 37–41.

- Porter, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London and New York: Routledge, 2002.
- Qanun 11/2002. *Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Qaidah, Ibadah Dan Syi'ar Islam*, 2002.
- Rabo, Annika. "We Are Christian and We Are Equal Citizens: Perspectives on Particularity and Pluralism in Contemporary Syria." *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, no. 1 (2012): 79–93.
- Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London and New York: Routledge, 1995.
- Rey, Terry. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London and New Delhi: Oxford University Press, 2014.
- Rinaldo, Rachel. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency." *Gender & Society* 20, no. 10 (2014): 1–23.
- Robbins, Derek M. "Religion and Cultural Politics: Islam and Bourdieu." *Journal of Classical Sociology* 14, no. 3 (2014): 302–314.
- Sabirova, Guzel. "Young Muslim-Tatar Girls of the Big City: Narrative Identities and Discourses on Islam in Postsoviet Russia." *Religion, State and Society* 39, no. 2–3 (2011): 327–345.
- Saby, Yusny. "The Ulama in Aceh: A Brief Historical Survey." *Studia Islamika* 8, no. 1 (2001): 1–54.
- Saeed, Abdullah. "Rethinking Citizenship Rights of Non Muslims in an Islamic State: Rashid Al Ghannûshi's Contribution to the Evolving Debate." *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 3 (1999): 307–323.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Scott, Rachel M. *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Scott, Rachel M. "Contextual Citizenship in Modern Islamic Thought." *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, no. 1 (2007): 1–18.

- Siapno, Jacqueline Aquino. "Gender, Nationalism, and the Ambiguity of Female Agency in Aceh, Indonesia, and East Timor." In *Frontline Feminisms. Women, War, and Resistance*, 275–295. London: Routledge, 2000.
- _____. "The Politics of Gender, Islam and Nation-State in Aceh, Indonesia: A Historical Analysis of Power, Co-Optation and Resistance." University of California, Berkeley, 1997.
- Siegel, James. *The Rope of God*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Simanjuntak, Hotli. "Aceh Mulls Sharia for Non-Muslim." Last modified February 6, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://www.thejakartapost.com/news/2014/02/06/aceh-mulls-sharia-non-muslim.html>.
- Singh, Jakeet. "Religious Agency and the Limits of Intersectionality." *Hypatia* 30, no. 4 (2015): 657–674.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*. Singapore: ISEAS Press, 1985.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Spradley, James P. *The Ethnographic Interview*. Fort Worth, Philadelphia, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1979.
- Srimulyani, Eka. "Gender in Contemporary Acehese Dayah: Moving beyond Docile Agency?" In *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, edited by Bianca J. Smith and Mark Woodward, 66–80. London and New York: Routledge, 2014.
- _____. "Teungku Inong Dayah: Female Religious Leaders in Contemporary Aceh." In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 141–165. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Swita, Donna. "Jangan Memaksa Perempuan Non Muslim Pakai Jilbab Di Aceh." Last modified February 8, 2014. Accessed November

25, 2016. <http://solidaritasperempuan.org.jangan-memaksa-perempuan-non-muslim-pakai-jilbab-di-aceh/>.

Syamsuddin, M. Sirajuddin. "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order." University of California, Los Angeles, 1991.

Taylor, Reed. "Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia." *Religions* 6, no. 2 (2015): 566–593.

Taylor, Reed W. "A Postcolonial Inquiry of Women's Political Agency in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?" Virginia Polytechnic Institute and State University, 2012.

Tibi, Bassam. *Islam between Culture and Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

Valisaki, Rosa. "The Politics of Postsecular Feminism." *Theory, Culture & Society* 33, no. 2 (2016): 103–123.

Weir, Allison. "Feminism and the Islamic Revival: Freedom as a Practice of Belonging." *Hypatia* 28, no. 2 (2013): 323–340.

Werbner, Pnina. "Veiled Intervention in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France." *Theory, Culture and Society* 24, no. 2 (2007): 161–186.

Williams, Rhys H. "Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves." *Sociology of Religion* 68, no. 2 (2007): 269–287.

Ye'or, Bat. *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude Seventh-Twentieth Century*. Madison and Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

Zion-Waldoks, Tanya. "Politics of Devoted Resistance: Agency, Feminism, and Religion among Orthodox Agunah Activists in Israel." *Gender & Society* 29, no. 1 (2015): 73–97.

BAGIAN KEDUA

RUANG PUBLIK ISLAM

DAN AGENSI PEREMPUAN

Bagian ini mendiskusikan konsep ruang publik Islam dan agensi sebagai panduan teoritis untuk memahami praktik sosial perempuan Kristen Aceh. Pertama-tama mendiskusikan konsep ruang publik, ruang publik Islam, peluang dan keterbatasan konsep tersebut untuk dipakai sebagai instrumen analisis dalam memahami fenomena masyarakat Muslim. Konsep ruang publik Jurgen Habermas, seorang filosof sosial kritis dan teoritikus sosial mazhab Frankfurt yang berkebangsaan Jerman, untuk dijadikan pintu masuk dalam mendiskusikan konsep ruang publik Islam.

Setelah mengeksplorasi konsep ruang publik yang diajukan Habermas, bagian ini menunjukkan kritik sejumlah sarjana dari pelbagai disiplin keilmuan. Teori ruang publik Habermas mengundang kritik lantaran dinilai kurang mengapresiasi secara memadai pada agama, gender, dan kelompok marjinal. Kritik antara lain diajukan Nancy Fraser, Michael Warner, Armando Salvatore, dan Dale F. Eickelman. Gagasan-gagasan kritis mereka menempati posisi penting dalam diskusi kontekstualisasi konsep ruang publik pada masyarakat non-Barat. Selain itu pada bagian ini juga mengeksplorasi pelbagai argumen akademik terkait kelayakan konsep ruang publik digunakan untuk mendiskusikan praktik sosial pada masyarakat Muslim seperti Aceh.

Pada bagian ini juga mempresentasikan diskursus agensi perempuan, pembentukannya serta elaborasi pada tiga kategori agensi, yakni agensi otonomi, agensi kepatuhan, dan agensi kepatuhan kritis. Paparan dimaksudkan untuk mendiskusikan aspek ontologis dan epistemologis konsep tersebut serta ketepatannya sebagai instrument analisa untuk memahami agensi perempuan Kristen dalam ruang publik Islam Aceh.

Berdasarkan konsep dualitas struktur Anthony Giddens dan Pierre Bourdieu, pemaparan mengeksplorasi relasi individu dan struktur sosial dalam membentuk agensi perempuan Kristen Aceh.

A. Dari Ruang Publik Ke Ruang Publik Islam

Bagian ini mengeksplorasi diskursus ruang publik, kemunculan ruang publik Islam dan penerapan konsep tersebut pada masyarakat Muslim. Konsep ruang publik diperkenalkan Habermas sebagai instrumen teoretis untuk memahami perkembangan gagasan negara-bangsa di Eropa seiring dengan kemunculan masyarakat borjuis awal abad ketujuh belas masehi.¹ Habermas merumuskan teori sosial kritisnya berdasarkan transformasi sosial dan struktural pada masyarakat Eropa pada pertengahan abad tujuh belas sampai dengan pertengahan abad dua puluh masehi yang semula dikuasai kelompok borjuis berubah menjadi arena pertukaran pemikiran kritis diantara sesama anggota komunitas sehingga tidak lagi dapat diklaim sebagai milik perseorangan.²

Telah disebutkan bahwa konsep ruang publik Habermas didasarkan amatan terhadap dinamika sosial dan transformasi struktural yang terjadi pada masyarakat borjuis Eropa dalam durasi waktu yang relatif lama, yakni abad tujuh belas masehi hingga abad dua puluh masehi.³ Habermas juga melacak dinamika ruang publik pada masyarakat Yunani dan Romawi Kuno, meski dia menemukan bentuk yang tidak persis sama dengan apa yang dia maksudkan dengan istilah ruang publik pada abad ke-20. Pada negara kota Yunani, menurut Habermas, memang ditemukan kesadaran perbedaan antara yang publik dan yang privat. Ruang publik pada

¹ Karin Willemsse and Sylvia I. Bergh, 'Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section)', *Contemporary Islam* 10, no. 3 (2016): 298.

² Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1991).

³ Jurgen Habermas, 'The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)', *New German Critique* 3 (1974): 49–55.

periode tersebut terbentuk melalui proses diskusi, perbincangan hukum para hakim di ruang pengadilan, maupun aksi-aksi kolektif melalui perang atau olahraga. Habermas mengakui ruang publik pada masa Yunani klasik tersebut bergantung secara ekonomi maupun sosial pada ruang pribadi perbudakan dan pekerja rumah tangga yang tidak dibayar.⁴ Konsep ruang publik Yunani klasik bukan sesuatu yang terpisah dari ruang privat, bahkan sangat bergantung pada keberadaannya.

Karir panjang Habermas di dunia akademik memungkinkan untuk mengembangkan konsep ruang publik mulai dari kecenderungan aksi ofensif hingga ke pemikiran defensif serta selanjutnya aspiratif terhadap model demokrasi liberal. Semula, pandangan Habermas soal ruang publik dipengaruhi pemikiran radikal Marxis tetapi pada fase-fase terakhir karier akademiknya mengalami perubahan. Karya monumental *Structural Transformation* adalah representasi puncak radikalisme pemikiran Habermas.⁵ Pada paruh pertama buku tersebut, Habermas membahas kemunculan kelompok borjuis Eropa sebagai kelompok ekonomi baru. Tapi sebagaimana tampak pada paruh kedua buku tersebut, Habermas mendiskusikan kemunduran borjuisme di Eropa. Transformasi struktural pada masyarakat Eropa merupakan konteks sosial yang menginspirasi formulasi gagasan ruang publik Habermas. Lain kata, konsep ruang publik Habermas dibangun dalam konteks proses transisi dalam masyarakat Eropa menuju demokrasi. Tampaknya, gagasan ruang publik Habermas lebih mudah dipahami apabila dihubungkan dengan situasi sosial politik yang transisional tersebut.

Habermas mengatakan ruang publik merupakan seluruh ruang yang tidak tergolong sebagai ruang privat (*privat sphere*).⁶ Menurutnya, ruang publik merupakan ruang kehidupan sosial dimana segala opini publik dibentuk. Akses terhadap ruang publik dijamin untuk semua

⁴ Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, 3.

⁵ Lucy M Abbott, 'The Conceptual Public Sphere and Its Problems: Habermas, Political Action and the Arab States', *Journal of International Political Theory* 12, no. 3 (2016): 371–374.

⁶ Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, 27.

warga negara. Sebagian ruang publik muncul melalui percakapan dimana orang-orang dalam kapasitas sebagai pribadi berkumpul untuk membentuk institusi publik tertentu. Orang-orang ini kemudian berperilaku secara berbeda dengan pebisnis atau pengusaha yang bertransaksi atas nama pribadi, dan juga tidak seperti staf lembaga pemerintahan yang tunduk pada hukum birokrasi negara. Institusi tersebut dikatakan sebagai badan publik mana kala mereka berunding dengan cara-cara yang tidak dibatasi, yakni dengan jaminan berserikat dan berkebebasan untuk mengartikulasikan gagasan mereka seputar permasalahan-permasalahan yang menjadi kepentingan umum.⁷ Kutipan tersebut menunjukkan bahwa ruang publik dalam perspektif Habermas merupakan arena—dalam arti literal maupun metaforikal—dimana warga dapat mendiskusikan persoalan yang menjadi perhatian bersama secara bebas, rasional, dan tanpa perasaan takut.

Pelbagai definisi dikemukakan para ahli untuk menerjemahkan maupun mengkritisi konsep ruang publik yang diajukan Habermas. Gerard Hauser menyatakan ruang publik merupakan arena diskursif dimana individu dan kelompok dari beragam latar-belakang sosio-kultural dan ekonomi memiliki akses yang sama dalam artikulasi gagasan secara rasional dan setara baik dilakukan secara langsung maupun melalui media untuk memperoleh pandangan yang sama.⁸ Kate Nash mengatakan konsepsi ruang publik borjuis Habermas merupakan satu kesatuan ruang dimana warga secara langsung terlibat dalam diskusi yang rasional kritis untuk menemukan prinsip-prinsip universal untuk mewujudkan kebaikan bersama (*common good*).⁹ Konsepsi ruang publik Habermas menegaskan kesatuan ruang sebagai arena pertemuan dan interaksi para anggota masyarakat yang dilakukan secara langsung atau pun tidak langsung. Sejalan dengan hal tersebut, Charles Taylor mendefinisikan ruang publik sebagai 'arena bersama dimana anggota masyarakat bertemu melalui beragam media baik percetakan, elektronik maupun tatap muka untuk mendiskusikan

⁷ Habermas, 'The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)', 49.

⁸ Gerard Hauser, 'Vernacular Dialogue and Rhetoricity of Public Opinion', *Communication Monographs* 65, no. 2 (1988): 86.

⁹ Kate Nash, 'Towards Transnational Democratization?', in *Transnationalizing the Public Sphere*, ed. Kate Nash (Cambridge: Polity Press, 2014), 61.

persoalan yang menjadi perhatian bersama, sehingga membentuk kesadaran bersama atas persoalan tersebut'.¹⁰

Alev Cinar, seorang intelektual feminis yang berkebangsaan Turki, mengatakan konsep ruang publik dapat berfungsi secara ideal setelah terpenuhinya tiga prinsip berikut. *Pertama*, elemen dasar yang membentuk ruang publik adalah perdebatan rasional kritis dan deliberatif seputar isu-isu yang menjadi perhatian kolektif. Karenanya, perdebatan rasional kritis tersebut idealnya menghasilkan keputusan ataupun kebijakan yang diasumsikan sebagai *common good* (kebaikan umum) sehingga terwujud emansipasi. *Kedua*, untuk mewujudkan kebaikan bersama, ruang publik semestinya merupakan arena yang inklusif dimana setiap warga memiliki akses dan kesempatan setara dalam mengartikulasikan pandangan atau pun aspirasi. *Ketiga*, sekaligus merupakan elemen konsep ruang publik Habermas yang paling kontroversial, bahwa identitas dan aspirasi tertentu, ataupun perbedaan status tidak dilihat sebagai hambatan dalam memperoleh solusi rasional.¹¹

Seperti telah dikemukakan, kebaikan bersama dapat diperoleh hanya apabila isu-isu yang diperdebatkan merupakan persoalan yang menjadi perhatian masyarakat luas. Memperbincangkan persoalan yang hanya merupakan kepentingan atau perhatian kelompok terbatas, justru menghambat terbentuknya iklim perbincangan yang rasional kritis dan deliberatif, sehingga hal demikian menurutnya perlu dihindari dan tidak mencirikan karakter ruang publik. Suatu hal perlu digaris-bawahi bahwa konseptualisasi Habermas menunjukkan bahwa ruang publik merupakan arena dimana emansipasi dan demokrasi liberal dapat direalisasi, tetapi saat yang sama hal tersebut juga memberi ruang terciptanya relasi kuasa yang tidak seimbang dan hierarkis pada sebagian besar partisipan. Prioritas Habermas pada masyarakat borjuis menegaskan gagasan ruang

¹⁰ Charles Taylor, 'Modernity and the Rise of the Public Sphere', *The Tanner Lectures on Human Values* 14 (1993): 203–260.

¹¹ Alev Cinar, 'Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 33, no. 4 (2008): 892.

publik Habermas tidak menempatkan setiap individu pada posisi yang setara dalam akses dan produksi ruang publik.

Karenanya, gagasan ruang publik Habermas tidak lepas dari kritik. Sejumlah ilmuwan sosial dan sarjana feminis mempersoalkan konsep ruang publik Habermas dengan menggaris-bawahi pada penegasian relasi gender.¹² Seyla Benhabib dan Nancy Fraser menilai konsep ruang publik Habermas terlalu berorientasi Eropa dan kurang memberi tempat terhadap diskursus relasi gender, kelas dan etnisitas.¹³ Benhabib menyatakan konsep ruang publik Habermas dikatakan sebagai buta gender karena mengembangkan oposisi biner dan mengeksklusi perempuan untuk terlibat dalam isu-isu penting menjadi perdebatan publik.¹⁴ Sementara itu, Fraser mengatakan pemilahan antara ruang publik dan ruang privat yang dilakukan Habermas berimplikasi pada segregasi relasi gender yang tidak seimbang. Fraser mengkritisi posisi perempuan di ruang publik yang direpresentasi sebagai pihak yang memerlukan proteksi, sementara laki-laki direpresentasi sebagai pihak memiliki kapasitas memberikan proteksi terhadap perempuan.¹⁵

Senada dengan hal tersebut, Talal Asad mengatakan perempuan, kelompok yang tidak memiliki properti dan pemeluk agama minoritas dieksklusi dalam diskursus ruang publik Habermas.¹⁶ Joan Landes membahas peranan perempuan di ruang publik pada masa Revolusi Prancis dengan menekankan pada pengabaian Habermas terhadap peranan historis perempuan di ruang publik. Landes menyoroti kemunculan ruang publik

¹² Petra Kuppinger, 'Himmelstochter: A Muslim in German Public Spheres', *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 2 (2011): 32.

¹³ Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1992); Nancy Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992), 109–142.

¹⁴ Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 13.

¹⁵ Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 127.

¹⁶ Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 183.

borjuis abad delapan belas dan awal sembilan belas sebagai bagian dari konfigurasi sosial dan politik yang bertujuan membentuk ulang peranan perempuan, dengan memindahkan mereka ke ruang domestik serta mendiamkan suara politik mereka.¹⁷ Geoff Eley menilai bahwa pada intinya konstruksi ruang publik Habermas yang terlalu menekankan pada kontestasi aristokrat dan otoritas istana, mengecualikan peranan masyarakat biasa dalam dinamika tersebut.¹⁸ Kritik-kritik tersebut menegaskan konsep ruang publik Habermas menyimpan problematika-problematika dan kelemahan-kelemahan yang sangat berarti.

Menurut Nancy Fraser, ruang publik yang diajukan Habermas bertanggung-jawab dalam mengkonstruksi definisi baru tentang suatu model dominasi yang hegemonik pada masyarakat modern. Fraser menilai teori ruang publik yang dibangun dalam konteks masyarakat borjuis jauh dari sifat terbuka dan setara, lantaran kelompok subordinat seringkali tidak mendapatkan hak bersuara atau ruang untuk mengekspresikan pemikiran dan aspirasi mereka, dan walaupun mereka melakukan hal tersebut, suara mereka tidak didengar.¹⁹ Konsepsi Habermas tentang ruang publik borjuis dinilai mengabaikan kontribusi kelas sosial lain dan kelompok subaltern dalam menentukan visibilitas ruang publik. Senada dengan Fraser, Michael Warner mencatat bahwa kelompok subordinat seperti perempuan, buruh, masyarakat kulit berwarna, gay dan lesbian seringkali menciptakan ruang publik tandingan untuk mengartikulasikan dan memperjuangkan aspirasi mereka.²⁰

Problem yang muncul dari gagasan Habermas antara lain adalah pengandaiannya bahwa ruang publik merupakan entitas yang monolitik dan seragam, dan cenderung berorientasi Eropa. Ruang publik ditempatkan

¹⁷ Joan B. Landes, *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France*, 2001.

¹⁸ Geoff Eley, 'Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century', in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992), 321.

¹⁹ Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'.

²⁰ Warner Michael, 'Publics and Counterpublics', *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 49-90.

sebagai arena tunggal dimana semua individu memiliki akses yang setara untuk berpartisipasi mewarnai visibilitasnya. Ini merupakan sumber persoalan konsep ruang publik Habermas. Karenanya, Eickelman dan Salvatore memperkenalkan konsep ruang publik yang berlapis-lapis (*multiple public sphere*),²¹ suatu gagasan dimana ruang publik bukan sesuatu yang monolitik melainkan memiliki banyak layar dan saling berkontestasi antara satu sama lain. Amal Jamal mengatakan formasi ruang publik Arab di Israel dalam beberapa hal berbeda dengan diskursus ruang publik yang berkembang di Eropa.²² Berdasarkan penelitiannya mengenai dinamika media massa orang Arab di Israel, Amal memperlihatkan kontestasi antara berbagai lapisan sosial dalam membentuk ruang publik. Kontestasi juga terlihat pada berbagai media yang memiliki ideologi dan afiliasi politik yang berbeda-beda. Ali Rias menyatakan bahwa beragam kelompok dan gerakan sosial dalam ruang publik tidak hanya berkontestasi dan konflik tapi juga saling mengkontestasikan makna kebaikan bersama.²³ Keragaman visualisasi ruang publik bukan hanya antara komunitas yang berbeda ideologi politik, ras, agama, atau sekte keagamaan, tapi mungkin saja terjadi diinternal suatu komunitas tertentu. Hal ini karena subjek dalam diskursus ruang publik merupakan individu-individu, bukan komunitas.

Untuk kepentingan persoalan yang menjadi fokus penelitian ini, pada beberapa alenia berikut memerinci kritik terhadap gagasan Habermas dengan penekanan pada penegasian peranan aktor agama terhadap konfigurasi ruang publik. Habermas misalnya mengabaikan kebangkitan gerakan keagamaan di pelbagai tempat di Jerman, termasuk Prussia, Skandinavia atau gerakan Protestan di Eropa Barat. Gerakan-gerakan tersebut membangun legitimasi melalui pertemuan-pertemuan kebaktian sebagai perlawanan terhadap dominasi negara melalui gereja-gereja Lutheran.²⁴

²¹ Dale F Eickelman and Armando Salvatore, 'The Public Sphere and Muslim Identities', *European Journal of Sociology* 43, no. 1 (2002): 92–115.

²² Amal Jamal, *The Arab Public Sphere in Israel: Media Space and Cultural Resistance* (Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 2009).

²³ Ali Riaz, 'The New Islamist Public Sphere in Bangladesh', *Global Change, Peace & Security* 25, no. 3 (2013): 300.

²⁴ Eickelman and Salvatore, 'The Public Sphere and Muslim Identities', 95.

Dale F. Eickelman dan Armando Salvatore mengatakan pada awal kemunculan masyarakat modern di Eropa, gerakan keagamaan memainkan peranan signifikan dalam pembentukan dan perluasan ruang publik. Armando secara lebih rinci membahas dinamika ruang publik dalam agama Islam dan Katolik dalam berkontestasi dengan liberalisme dan modernisme.²⁵ Ini merupakan aspek yang kurang mendapat perhatian Habermas. Padahal teoritikus sosial lain yang sebangsa dengannya, Max Weber, menunjukkan signifikansi peranan aktor agama dalam membentuk struktur sosial masyarakat di Barat dan Eropa. Tulisan Weber tentang etika protestan dan kontribusinya dalam menumbuhkan spirit kapitalisme merupakan salah satu kontribusi penting dalam ilmu sosial yang menegaskan signifikansi agama terhadap konfigurasi ruang publik.²⁶

Konsep ruang publik Habermas yang menegaskan identitas agama berbeda dengan pandangan sejumlah ilmuwan sosial. Alexis de Tocqueville, Robert N. Bellah, dan Jose Casanova—untuk sekedar menyebutkan beberapa nama—mengatakan apa yang dikatakan sebagai ruang publik Amerika Serikat yang dinetralisir dari nilai-nilai partisan, sesungguhnya tidak benar-benar seperti yang dibayangkan. Bahkan negara-negara yang secara resmi menganut gagasan pemisahan antara agama dan negara seperti Amerika Serikat, Jerman, dan Kanada misalnya, menunjukkan bahwa agama tidak benar-benar mengalami privatisasi dan terisolasi dari perbincangan publik dan praktik kultural masyarakatnya.²⁷ Demikian di Jepang dan China memperlihatkan agama memiliki peranan signifikan sebagai mbingkai dan menentukan visualisasi ruang publik.²⁸ Senada dengan hal tersebut, Armando Salvatore dan Dale F. Eickelman memperlihatkan

²⁵ Armando Salvatore, *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

²⁶ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London and New York: Routledge, 2001).

²⁷ Hannah Dick, 'Challenging Christian Liberalism: Religious Minorities and the Public Sphere' (University of California, San Diego, 2016).

²⁸ Jeffrey Newmark, 'Introduction: The East Asian Public Sphere', in *Religion, Culture, and the Public Sphere in China and Japan*, ed. Albert Welter and Jeffrey Newmark (Singapore: Palgrave Macmillan, 2017), 1–12.

signifikansi identitas Islam dalam pembingkaiannya ruang publik pada negara-negara dengan penduduk mayoritas Muslim.²⁹

Tocqueville mengakui bahwa tradisi keagamaan arus utama di Amerika, tidak hanya Protestanisme, tetapi juga Katolikisme, selalu diselaraskan dengan demokrasi dan institusi republik. Tocqueville juga menunjukkan bahwa di Amerika, perbedaan denominasi kurang penting dibandingkan dengan sistem kepercayaan Kristen yang digeneralisasi. Apa yang penting bagi orang Amerika, demikian Tocqueville mengatakan, bukan terletak pada pada warga negara harus menganut agama yang benar, melainkan mereka harus menganut agama.³⁰ Meskipun secara formal Amerika Serikat menganut dikotomi agama dan negara, agama memiliki peranan penting dalam kehidupan sosial politik dan kultural orang Amerika Serikat. Agnotisme dan atheisme tidak dapat diterima orang Amerika Serikat pada abad ke-19 menurut analisa Tocqueville. Signifikansi agama dalam masyarakat Amerika Serikat berpengaruh signifikan terhadap praktik sosial keseharian warganya terhadap konfigurasi ruang publik negara tersebut.

Senada dengan Tocqueville, Robert N. Bellah lebih lanjut mengemukakan gagasan bahwa Amerika memiliki hubungan khusus dengan bentuk kekristenan yang terkait dengan lembaga-lembaga politiknya. Menurutnya, kosa kata yang digunakan oleh beberapa presiden Amerika Serikat generasi awal dalam pidato politik yang disampaikan pada saat pelantikan mengindikasikan signifikansi agama dalam nalar orang Amerika Serikat. Bellah bahkan memperkenalkan konsep agama sipil (*civic religion*) untuk menyebut signifikansi agama bagi masyarakat Amerika Serikat. Meskipun kosa kata agama yang dipilih berasal dari tradisi Kristen, konsep agama sipil yang jelas tidak dimaksudkan sebagai tradisi Kristen itu sendiri. George Washington, John Adams, maupun Thomas Jafferson misalnya, tidak menyebutkan Kristen sebagai agama yang dimaksud,

²⁹ Dale F. Eickelman and Armando Salvatore, 'Muslim Publics', in *Public Islam and the Common Good*, ed. Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (Leiden and Boston: Brill, 2006), 3–27; Eickelman and Salvatore, 'The Public Sphere and Muslim Identities'.

³⁰ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. J.P. Mayer (New York: Garden City, N.Y. Doubleday, 1969), 290.

kendati kata Tuhan ditegaskan secara jelas dan gamblang dalam pidato pelantikan mereka sebagai presiden Amerika Serikat. Agama sipil tidak hanya merujuk pada satu agama tertentu saja, melainkan sebuah penegasan tentang signifikansi agama dalam kultur politik Amerika Serikat.³¹

Konsep agama sipil yang dikemukakan Bellah bukan merupakan istilah yang sama sekali baru. Sebelumnya, istilah tersebut telah digunakan Tocqueville untuk mempertahankan pandangannya tentang signifikansi agama dalam pembentukan ruang publik Amerika. Amerika menurut Tocqueville memang tidak menggunakan istilah kekristenan secara spesifik.³² Ini adalah bagian dari taktik politik Amerika untuk mendapatkan dukungan dari kalangan konservatif dalam memperbincangkan isu-isu agama yang sensitif seperti persoalan aborsi. Karenanya bukan sesuatu kebetulan apabila kandidat presiden Amerika yang terpilih selalu memiliki latar-belakang dan identitas keagamaan yang kuat, terutama dalam afiliasinya pada Protestanisme. Pandangan-pandangan tersebut pada intinya menegaskan bahwa ruang publik Amerika selalu memperlihatkan kesetiaan pada nilai-nilai agama, dalam hal ini adalah Kristen Protestan.

Sementara itu sejarawan David Sehat menunjukkan bahwa genre Protestan tertentu telah mendominasi wilayah politik negara Amerika Serikat sejak kurun waktu yang lama. Menurutnya, salah satu mitos sejarah orang Amerika Serikat adalah bahwa negara tersebut telah mendorong pluralisme agama yang inklusif. Sebaliknya, demikian Sehat mengatakan, framing 'kebebasan beragama' telah mengaburkan realitas tirani agama di Amerika Serikat. Sehat menyoroti keberadaan undang-undang tentang penistaan agama yang digunakan sebagai bagian dari "rezim agama yang memaksa" (*coercive religious regime*) yang baru terlihat ketika para pembangkang liberal menentanginya.³³ Sementara argumen Bellah menunjukkan adanya keseragaman diantara umat Kristen Protestan Amerika yang terdiferensiasi,

³¹ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1991).

³² Tocqueville, *Democracy in America*.

³³ David Sehat, *The Myth of American Religious Freedom* (New York: Oxford University Press, 2011), 287.

argumen Sehat adalah bahwa keseragaman tersebut tidak pernah ada, dan sebaliknya bahwa ilusi konsensus mengaburkan fakta bahwa minoritas Protestan menggunakan taktik hukum koersif untuk melembagakan standar moral yang sangat khusus di seluruh bangsa.³⁴

Gagasan bahwa Amerika Serikat identik dengan Kristen bukan tanpa kritik. Kevin M. Kruse, seorang sejarawan yang berfokus pada relasi agama dan negara menolak pandangan yang bahwa Amerika Serikat adalah, dan selalu, merupakan negara Kristen. Sebaliknya, Kruse dengan teliti menjelaskan bagaimana mitos Amerika Kristen ini direproduksi, dirawat dan disebarkan melalui aliansi antara pebisnis dan orang-orang Kristen pada awal dan pertengahan abad ke-20.³⁵ Kapitalis mampu menghadapi perlawanan Kristen pada 1930-an dan komunisme selama 1950-an. Menurut Hannah Dick, pembentukan *'In God We Trust'* sebagai moto nasional Amerika selama masa ancaman komunisme (sebuah moto yang kemudian ditegaskan lagi oleh Dewan Perwakilan Rakyat setempat pada 2011, meskipun sebenarnya tidak ada ancaman yang nyata); merupakan bukti nyata dari klaim Kruse bahwa gagasan tentang Amerika Kristen adalah penemuan yang tergolong baru.³⁶

Terlepas dari apakah konsep agama sipil Amerika Serikat merupakan penemuan konsep yang relatif baru sebagaimana dikatakan Kruse, atau merupakan diskursus politik yang sudah lama melembaga sebagaimana dikatakan Sehat, adalah jelas bahwa ruang publik Amerika Serikat menempatkan agama pada posisi yang istimewa, meskipun tidak merujuk pada satu bentuk retorika kekristenan tertentu. Diskursus agama sipil Amerika tidak hanya memungkinkan, tapi juga mendorong bentuk retorika Kristen yang tidak spesifik untuk dimasukkan ke dalam diskusi politik, asalkan hal tersebut cukup samar untuk menghindari timbulnya konflik akibat perbedaan denominasi. Konsep dan nilai kekristenan

³⁴ Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*; Sehat, *The Myth of American Religious Freedom*, 284.

³⁵ Kevin M. Kruse, *How Corporate America Invented Christian America* (New York: Basic Books, 2015).

³⁶ Dick, 'Challenging Christian Liberalism: Religious Minorities and the Public Sphere', 114.

yang diterjemahkan dalam kehidupan publik Amerika Serikat merupakan varian yang menggambarkan titik temu dari pelbagai aliran keagamaan yang dianut masyarakat negara tersebut.

Memasuki era millennium, Jose Casanova mengajukan tesis deprivatisasi agama. Konsep deprivatisasi yang dimaksudkan Casanova adalah fenomena dimana tradisi agama di seluruh dunia menolak peminggiran dan privatisasi peranan sebagaimana yang didesakkan oleh teori modernisasi dan sekularisasi.³⁷ Casanova dalam bukunya yang mendapat sambutan luas sejak penerbitannya pada pertengahan 1990-an membantah tesis sekularisasi dengan menegaskan meluasnya peranan agama di ruang publik. Agama di pelbagai belahan di dunia menurutnya mengalami peningkatan peranan sebagai sumber nilai pengaturan kehidupan bersama. Menurutnya, rezim represif yang berusaha untuk melakukan privatisasi agama mungkin berhasil, meskipun keberhasilan tersebut hanya bersifat sementara saja.³⁸ Senada dengan Casanova, Pippa Norris dan Ronald Inglehart juga menegaskan peningkatan peranan agama dan para aktornya seiring dengan perkembangan industrialisasi.³⁹ Teori-teori ini semakin menegaskan bahwa ruang publik yang benar-benar netral agama merupakan pandangan yang hanya memiliki justifikasi pada tempo dan ruang tertentu semata, dan perkembangan yang terjadi akhir-akhir ini justru memperlihatkan kecenderungan yang berkebalikan dimana agama mengalami peningkatan peran dalam mewarnai ruang publik. Ini merupakan bukti-bukti yang relevan untuk mempertahankan pandangan bahwa ruang publik merupakan konsep yang relevan untuk menganalisa fenomena masyarakat religius.

Di sini bukan pada tempat yang tepat bagi penulis untuk memerinci bukti-bukti mitos ruang publik netral agama pada sejumlah negara Barat

³⁷ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 5.

³⁸ Jose Casanova, 'Catholicism, Gender, Secularism, and Democracy: Comparative Reflections', in *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, ed. Jocelyne Cesari and Jose Casanova (United Kingdom: Oxford University Press, 2017), 46–62.

³⁹ Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2004).

dan Eropa. Cukuplah dikatakan bahwa gagasan tentang ruang publik yang netral agama selalu perlu dihubungkan dengan pembatasan tentang waktu dan ruang. Lain kata, nyaris tidak ada negara dimana konstruksi ruang publik mereka benar-benar bebas agama, kendatipun secara formal negara tersebut menganut sistem pemisahan antara agama dan negara. Tulisan-tulisan tentang agama di ruang publik Jerman, Israel, Kanada, Arab Saudi, yang dikemukakan pada ahli mengindikasikan bahwa konsepsi ruang publik tidak pernah benar-benar seragam, dimana sebuah konsep dapat diberlakukan secara umum pada negara-negara di pelbagai belahan dunia. Lebih spesifik, gagasan ruang publik yang khas Barat dan Eropa tersebut, ketika diberlakukan pada negara-negara dengan berpenduduk mayoritas Muslim, perlu dikontekstualisasikan melalui penegasan pentingnya identitas agama dalam menentukan tampilan ruang publik.

Habermas sendiri kemudian mengakui bahwa tradisi dan budaya merupakan aspek penting dalam proses produksi norma dan merupakan cara dimana individu menginternalisasi konsensus.⁴⁰ Melalui pelbagai esai yang terbit setelah tahun 1970-an, Habermas mulai mempertimbangkan bahwa rasionalisme religius, dimana nilai-nilai kebudayaan yang dibangun berdasarkan peradaban politeistik maupun monoteistik, sama pentingnya dengan rasionalisme politik, dimana nilai-nilai normatif dan prinsip-prinsip bersama menjadi acuan dalam membentuk hukum-hukum universal.⁴¹ Pada 2011, Habermas merevisi pandangan tentang peran agama di ruang publik dengan menerbitkan buku seri dialog Habermas dengan sejumlah sarjana mengenai agama dan ruang publik kontemporer. Para sarjana yang terlibat antara lain Charles Taylor yang membahas sekularisme, Cornell West tentang agama dan masa depan peradaban kapitalis, serta Judith Butler yang mendiskusikan agama dan kekerasan antara Israel dan Palestina. Salah satu bagian yang menarik dari perbincangan tersebut adalah pandangan mereka tentang efektifitas agensi dalam pembentukan ruang publik masyarakat non-Barat. Kontribusi volume tersebut memperkaya

⁴⁰ Eickelman and Salvatore, 'The Public Sphere and Muslim Identities', 96.

⁴¹ Newmark, 'Introduction: The East Asian Public Sphere', 2.

perdebatan tentang bagaimana agama, intelektual, dan agensi kultural membentuk ruang publik masyarakat Asia.⁴²

Konsep ruang publik Habermas selalu dilibatkan dalam perdebatan seputar diskursus demokrasi, kewarganegaraan, dan komunikasi. Gagasan Habermas tersebut berkontribusi terhadap perkembangan demokrasi di pelbagai negara, termasuk negara berbasis penduduk Muslim. Tetapi dalam beberapa hal diskursus ruang publik yang berkembang di negara-negara Muslim memiliki kecenderungan yang berbeda dengan konsep ruang publik yang berkembang di Eropa.⁴³ Berbeda dengan kecenderungan apolitis ruang publik di Eropa, gagasan ruang publik yang berkembang dalam konteks negara Muslim menurut Muhammad I. Ayish tidak benar-benar terpisah dari aktivisme politik melainkan merupakan arena penting dan tidak terpisahkan untuk reproduksi aksi politik pada level akar rumput.⁴⁴ Selain itu, negara memiliki peranan yang signifikan dalam mempengaruhi tampilan ruang publik pada masyarakat Muslim. Aspek ini hemat penulis merupakan bagian yang penting untuk menjadi perhatian sarjana mana pun yang mendiskusikan fenomena ruang publik pada masyarakat Muslim.

Gagasan bahwa ruang publik merupakan arena reproduksi aksi politik penting untuk digaris bawahi. Sementara konsep ruang publik di Eropa ditempatkan sebagai aktivitas di luar negara, ruang publik Arab merupakan unsur yang tidak terpisahkan dari dinamika politik. Menurut Ali Riaz, hubungan antara ruang publik dan politik merupakan sesuatu yang saling mempertimbangkan. Riaz berpandangan bahwa konsep ruang publik seringkali didefinisikan sebagai diskursus yang melampaui interaksi secara langsung, menggambarkan kriteria eksklusif dan inklusif, serta pengakuan terhadap yang lain: suatu hal yang sesungguhnya merupakan bagian dari diskursus dan aktivisme politik dalam makna luas.⁴⁵ Seperti

⁴² Judith Butler et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen (New York: Columbia University Press, 2011).

⁴³ Willemse and Bergh, 'Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section)', 299.

⁴⁴ Muhammad I. Ayish, *The New Arab Public Sphere* (Berlin: Frank and Timme, 2008), 25.

halnya pengalaman di Amerika sebagaimana telah dipaparkan, ruang publik pada masyarakat Muslim menegaskan signifikansi identitas dan nilai-nilai atau tradisi setempat dalam perumusan dan aktualisasi konsep ruang publik pada masyarakat non-Barat.

Sejumlah studi tentang formasi dan ekspansi ruang publik di negara mayoritas Muslim memperlihatkan peranan signifikan negara dan komunitas agama. Miriam Hoexter mengatakan perbedaan mendasar antara masyarakat Muslim dan masyarakat pada sejumlah negara di Barat terkait ruang publik dan diskursus politik antara lain antara lain terletak pada relasi antara masyarakat, negara dan institusi keagamaan.⁴⁶ Cecelia Lynch menilai setiap analisa tentang ruang publik pada masyarakat Muslim tidak bisa mengabaikan peranan agama dalam politik.⁴⁷ Menurut Muhammad Khalid Masud, dari pada mendekonstruksi peranan agama, diskursus ruang publik menjadi lebih bermakna apabila difokuskan pada gagasan otonomi individu dan proses pembentukan nalar publik. Menurut Masud, mengeluarkan agama dari ruang publik di negara dengan mayoritas Muslim bukan hanya membatasi elite komunitas agama, tapi juga menahan segmen terbesar populasi di negara tersebut dari ruang publik.⁴⁸ R. Michael Feener menilai implementasi syariat Islam di Aceh pada dasarnya merupakan rekayasa sosial oleh negara dalam mengendalikan ruang publik yang menekankan identitas dan nilai-nilai lokalitasnya.⁴⁹

⁴⁵ Riaz, 'The New Islamist Public Sphere in Bangladesh', 301.

⁴⁶ Miriam Hoexter, 'Waqf and the Public Sphere', in *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel Eisenstadt, and Nehemia Levtzion (New York: State University of New York Press, 2002), 120.

⁴⁷ Cecelia Lynch, 'Public Spheres Transnationalized: Comparisons Within and Beyond Muslim Majority Societies', in *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, ed. Armando Salvatore and Mark LeVine (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 231–232.

⁴⁸ Muhammad Khalid Masud, 'Communicative Action and the Social Construction of Shari'a in Pakistan', in *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, ed. Armando Salvatore and Mark LeVine (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 155–179.

⁴⁹ R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Penerapan konsep ruang publik pada masyarakat Muslim memberi pemahaman tentang bagaimana konsep tersebut dievaluasi melalui penerapannya dalam konteks masyarakat modern non-Barat. Shmuel N. Eisenstadt mengatakan 'kita tidak bisa menghindari konsep Barat, tetapi kita bisa membuatnya lebih fleksibel, baik dengan menunjukkan diferensiasi atau pun kontekstualisasi'.⁵⁰ Menurut Nilufer Gole cara dimana konsep, gagasan diinstitusionalisasi dan diadopsi dalam konteks non-Barat tergantung pada agensi lokal dan arena kultural. Pengalaman kolonisasi di India misalnya, atau modernisasi voluntir di Turki telah membentuk cara dimana ruang publik diimajinasikan dan diinstitusionalisasi.⁵¹ Sejumlah kajian mengenai translasi dan transformasi konsep ruang publik memperlihatkan keragaman makna, isyarat pada hubungan tertentu antara definisi universal konsep tersebut serta perkembangan definisi tersebut.⁵² Artikulasi dan ketegangan antara dua model budaya yang berbeda, modern dan indiginis, mengakibatkan perbedaan definisi antara ruang publik dan ruang privat, antara ruang eksterior dan interior, atau antara praktik yang sakral dan profan.⁵³

Konfigurasi ruang publik pada masyarakat non-Barat tidak selalu identik dengan pengalaman di Barat, melainkan termanifestasi dalam diferensiasi yang asimetris lantaran perbedaan kultur dan praktik sosial.⁵⁴ Meski mungkin ditemukan kesamaan formulasi teoretis yang eksplisit, tetapi terdapat perbedaan gagasan dan ideologi yang tidak sedikit. Imajinasi sosial dibentuk dalam habitus populasi tertentu, atau terjadi melalui pemahaman implisit yang menekankan dan memungkinkan kesamaan praktik sosial. Kendatipun ruang publik di India misalnya diperkenalkan oleh agen kolonial, atau diadopsi melalui modernisasi elite di Turki,

⁵⁰ Shmuel N. Eisenstadt, 'Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies', in *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion (Albany: State University of New York Press, 2002), 159.

⁵¹ Nilufer Gole, 'Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries', *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 174–175.

⁵² Nilufer Gole, *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere* (Durham and London: Duke University Press, 2015), 137.

⁵³ Gole, 'Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries', 175.

ruang publik tidak dapat dipahami sebagai struktur yang teralienasi atau gagasan yang dipaksakan dari atas. Lazimnya sebuah imajinasi sosial, ruang publik bekerja dalam arena sosial yang selanjutnya masuk dan membaaur dalam praktik kultural masyarakatnya.⁵⁵

Setelah pembahasan posisi agama dalam diskursus ruang publik Habermas dirasa memadai, kini kembali pada perincian pembahasan tentang kritik feminis terhadap gagasan tersebut. Nancy Fraser mengakui bahwa gagasan Habermas memiliki kontribusi penting dalam perkembangan teori sosial kritis. Menurutnya hampir tidak ada upaya yang lebih baik untuk memahami keterbatasan penerapan demokrasi kapitalis yang mutakhir kecuali dengan memanfaatkan gagasan tersebut dengan satu atau lain cara. Fraser menilai konsep ruang publik berguna untuk mengkritisi mekanisme negara dan ekonomi karena ruang yang terletak tepat di luar kedua arena ini melembagakan hal-hal yang menjadi perhatian publik melalui beragam bentuk obrolan. Tapi seiring hal tersebut Fraser menilai beberapa problematika yang muncul terkait dengan konsep ruang publik yang diajukan Habermas.

Hanya saja Fraser mengkritisi Habermas karena kegagalannya mengakui ketegangan antara aksesibilitas ruang publik dan pengecualian aktualnya berdasarkan berdasarkan gender, kelas sosial, dan bentuk ideal perdebatan yang rasional. Sementara Habermas menghabiskan banyak waktu untuk mengurai ruang publik borjuis yang sering dihubungkan dengan laki-laki kulit putih abad pertengahan, namun dia kurang memberi perhatian pada kemunculan ruang publik tandingan, sebagaimana yang seringkali dilakukan kelompok perempuan. Ruang publik tandingan jelas tidak mematuhi aturan-aturan ruang publik borjuis: mereka tidak liberal, kurang rasional, dan juga tidak mewakili kelompok mayoritas. Bahkan Fraser menilai berbagai ruang publik tandingan sering kali merupakan entitas yang berdiri sendiri-sendiri. Mereka selalu berbeda dengan ruang publik yang mainstream dan memiliki hubungan yang antagonistik dengan ruang publik borjuis.

⁵⁴ Gole, *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*, 139–140.

⁵⁵ Gole, 'Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries', 176.

Fraser menilai sejarah Habermas tidak hanya merupakan salah satu ruang publik ideal tertentu yang memiliki kekuatan hegemonik terhadap ruang publik tandingan, tetapi juga merupakan formulasi ideologi yang memproduksi kerangka normatif bagi hubungan antara publik dan kontra-publik. Argumen Fraser adalah bahwa konsep ruang publik Habermas tidak pernah netral budaya seperti yang disajikannya, dan mekanisme eksklusi tersebut memproduksi hegemoni maskulin. Karena itu keberadaan ruang publik tandingan menjadi arena dimana kelompok sub-ordinat yang tercerabut hak-haknya menemukan suara mereka, memformulasikan aspirasi, menegosiasikan identitas, dan—apabila situasinya memungkinkan—memperjuangkan aspirasi tersebut dalam ruang publik yang lebih luas. Fraser mengatakan ruang publik tandingan selain muncul sebagai upaya kelompok subaltern untuk memperjuangkan agar suara mereka didengar, juga menunjukkan satu model partisipasi publik.⁵⁶

Menggunakan contoh gerakan feminis di Amerika Serikat, Fraser mengatakan ruang publik tandingan tersebut dibentuk dan dipelihara melalui pelbagai media seperti jurnal, buku, penerbitan, jaringan distribusi film dan video, seri perkuliahan, pusat-pusat penelitian, program akademik, konferensi, seminar, festival maupun pertemuan-pertemuan di tingkat lokal.⁵⁷ Melalui arena tersebut komunitas subaltern menemukan ruang mengekspresikan suara mereka, memformulasikan tuntutan, menegosiasikan identitas, dan selanjutnya membawanya ke ruang publik yang lebih luas.⁵⁸ Menurut Craig Calhoun, ruang publik tandingan tidak hanya berupaya agar suara mereka didengar, tetapi yang lebih fundamental adalah menciptakan kembali konfigurasi, diskursus dan model keterlibatan publik yang tidak terbatas pada kelas sosial tertentu. Ruang publik dalam perspektif ini

⁵⁶ Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*; Nancy Fraser, 'Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in Post-Westphalian World', in *Transnationalizing the Public Sphere*, ed. Kate Nash (Cambridge: Polity Press, 2014), 8–42.

⁵⁷ Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', 117–124.

⁵⁸ Fraser, 'Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in Post-Westphalian World', 16.

tidak selalu koheren, tetapi merupakan arena diskursif yang satu sama lain saling bertalian.⁵⁹

Sarjana lain mempertahankan gagasan publik dan publik tandingan untuk mengartikulasikan proses dinamis dimana kelompok minoritas membuat diri mereka terlihat dan suara mereka didengar oleh kelompok mayoritas.⁶⁰ Ruang publik tandingan merupakan arena konsolidasi bagi kelompok subaltern, kendati keberadaan mereka tidak berdampak signifikan terhadap transformasi struktur sosial yang dominatif. Dalam perspektif James C. Scott, ruang publik tandingan merupakan bentuk ungkapan *hidden transcript*, atau perlawanan tersembunyi orang-orang kalah atas narasi dominan yang dikendalikan kelompok sub-ordinat. Eksistensi ruang publik tandingan tidak selalu menjadi penanda demokrasi. Bahkan terkadang keberadaannya berkorelasi dengan otoritarianisme negara dan dominasi mayoritas terhadap minoritas di ruang publik. Terkadang demokrasi semakin tumbuh dengan subur dalam ruang dimana otoritarianisme menguat.

Konsep ruang publik (dan ruang publik tandingan) diakui dapat membantu memahami relasi kuasa pada beragam kelompok sosial termasuk yang terkait dengan relasi antara mayoritas dan minoritas. Meski demikian, kerangka teoretis tersebut cenderung memprioritaskan amatan pada dinamika makro pada level kolektivitas, serta kurang memberi perhatian yang relatif memadai pada narasi mikro pada individu-individu dalam anggota komunitas tersebut. Akibatnya aplikasi konsep ruang publik pada kelompok minoritas lebih cenderung hanya menganalisis persoalan makro terkait hak kultural suatu kelompok sosial, sementara narasi partikular yang dialami individu sebagai anggota kelompok tersebut cenderung terabaikan. Konsep agensi diharapkan membantu mengatasi keterbatasan tersebut. Untuk itu, pada bagian berikut penulis membahas konsep agensi dan dialektikanya dengan struktur yang melingkupi.

⁵⁹ Craig Calhoun, 'Introduction: Habermas and the Public Sphere', in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992), 37–38.

⁶⁰ Dick, 'Challenging Christian Liberalism: Religious Minorities and the Public Sphere', 36.

B. Struktur, Agensi, dan Ruang Publik Islam

Bagaimana ruang publik yang dibingkai dengan nilai keagamaan tertentu dan setia pada tradisi lokal berpengaruh terhadap agensi perempuan sebagai anggota komunitas minoritas? Seberapa jauh aspirasi komunitas minoritas dan marjinal terakomodasi dalam ruang publik yang dinuansai, atau didominasi nilai-nilai Islam? Apakah intervensi negara dan kultur dominan masih menyisakan ruang artikulasi agensi anggota komunitas minoritas? Bentuk agensi yang seperti apa yang direproduksi dalam lingkungan sosio struktural yang genting dan kritis tersebut? Pertanyaan-pertanyaan tersebut kiranya penting diajukan, akan tetapi bukan untuk dijawab di sini, melainkan sekedar sebagai pembuka diskusi untuk mengawali uraian teoretis tentang relasi antara ruang publik Islam sebagai salah satu kontingen struktur dalam lanskap ruang publik Aceh. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut ditemukan pada beberapa bab-bab selanjutnya dalam disertasinya.

Bahwa struktur memiliki peranan dalam reproduksi agensi merupakan topik yang banyak dibahas sarjana dari pelbagai disiplin keilmuan, baik dalam ranah sosial empiris maupun teoretis filosofis. Pada level kajian sosial empiris ditemukan misalnya tulisan Suma Uppalury dan Kumar Bhaskar Racherla yang mendiskusikan pengaruh struktur makro maupun mikro terhadap performa agensi perempuan berstatus sebagai eksekutif pada perusahaan-perusahaan besar dalam mewujudkan keseimbangan hidup.⁶¹ Halleh Ghorashi, Marije de Boer, dan Floor ten Holder mendiskusikan agensi yang diluar kendali dengan studi kasus pada pencari suaka dalam menyikapi struktur sosial yang dominatif.⁶² Ovish Avishai, Eka Sri Mulyani, dan Haleh Afshar menunjukkan dampak struktur sosial yang religius

⁶¹ Suma Uppalury and Kumar Bhaskar Racherla, 'Social Production in a Collectivist Culture: Exploring Structure and Agency in the Work-Life Balance of Indian Women Executives', *Gender in Management: An International Journal* 29, no. 6 (2014): 352–374.

⁶² Halleh Ghorashi, Marije de Boer, and Floor ten Holder, 'Unexpected Agency on the Threshold: Asylum Seekers Narrating from an Asylum Seeker Centre', *Current Sociology* 66, no. 3 (2018): 373–391, journals.sagepub.com/home/csi.

terhadap konseptualisasi dan artikulasi agensi perempuan dalam tradisi Islam maupun Yahudi.⁶³ Martin Lindhardt juga membahas agensi religius dalam tradisi agama Kristen yang diperoleh melalui partisipasi aktif dalam kegiatan ritual keagamaan.⁶⁴ Tulisan-tulisan lain menyoroti interseksi struktur dan agensi dengan berfokus pada perjuangan identitas, atau pun resistensi anggota komunitas minoritas dari berbagai latar-belakang dan kelas sosial terhadap kultur dominatif.⁶⁵

Sementara itu pada level teoritis filosofis terdapat Emile Durkheim yang mengeksplorasi bagaimana struktur sosial mempengaruhi rating bunuh diri,⁶⁶ dan Karl Marx yang membahas efek kapitalisme terhadap alienasi para buruh pabrik.⁶⁷ Kajian-kajian tersebut pada intinya menegaskan

⁶³ Haleh Afshar, 'Can I See Your Hair? Choice, Agency and Attitudes: The Dilemma of Faith and Feminism for Muslim Women Who Cover', *Ethnic and Racial Studies* 31, no. 2 (2008): 411–427; Orit Avishai, "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency', *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 409–433; Orit Avishai, 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity', *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 77, no. 3 (2016): 261–279; Eka Srimulyani, 'Gender in Contemporary Acehese Dayah: Moving beyond Docile Agency?', in *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith and Mark Woodward (London and New York: Routledge, 2014), 66–80; Eka Srimulyani, 'Teungku Inong Dayah: Female Religious Leaders in Contemporary Aceh', in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden and Boston: Brill, 2016), 141–165.

⁶⁴ Martin Lindhardt, "If You Are Saved You Cannot Forget Your Parents": Agency, Power, and Social Repositioning in Tanzanian Born-Again Christianity', *Journal of Religion in Africa* 40, no. 3 (2010): 240–272.

⁶⁵ Carla A Pfeffer, 'Normative Resistance and Inventive Pragmatism: Negotiating Structure and Agency in Transgender Families', *Gender & Society* 26, no. 4 (2012): 574–602; Leigh Johnstone, Anil Bhagwanjee, and Shaida Bobat, 'Women's Narratives about Identity, Power and Agency within a Mining Organisation in South Africa', *Psychology and Developing Societies* 28, no. 2 (2016): 280–312; Jacqueline Joan Kennelly, 'Youth Cultures, Activism and Agency: Revisiting Feminist Debates', *Gender and Education* 21, no. 3 (2009): 259–272.

⁶⁶ Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (London and New York: Routledge, 2005).

⁶⁷ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Moscow: Progress Publisher, 1972).

bahwa struktur mempengaruhi corak konseptualisasi dan artikulasi agensi individu di ruang publik. Karenanya, ruang publik Islam sebagai salah satu varian struktur dipercaya memiliki dampak yang signifikan terhadap agensi maupun praktik sosial warganya, termasuk komunitas minoritas non-Muslim. Interseksi antara struktur ruang publik Islam dan agensi perempuan Kristen Aceh merupakan sebuah keniscayaan. Tetapi sebelum tesis tersebut dibuktikan secara empirik pada pembahasan pada bab-bab berikutnya penelitian ini, pada paparan berikut penulis menyajikan diskusi teoretis yang diharapkan berguna dalam melempangkan jalan menuju pembuktiannya.

Meski struktur merupakan konsep dasar dalam ilmu sosial, istilah tersebut seringkali dipahami dan didefinisikan secara berbeda-beda. William H. Sewell Jr menyatakan konsep struktur merupakan salah satu kategori dalam ilmu sosial yang paling sulit dipahami, sekaligus tidak mungkin dapat dihindari ilmuwan sosial.⁶⁸ Senada dengan hal tersebut Sharon Hays menyatakan mayoritas sosiolog mengakui konsep struktur sebagai sesuatu yang pelik dan kontestatif, dan penerapannya yang seringkali ambigu dan mengundang kesalah-pahaman.⁶⁹ Mayoritas pandangan sarjana dalam memformulasikan makna struktur merujuk pada bentuk kehidupan sosial seperti ekonomi, politik, institusi budaya yang membentuk masyarakat.⁷⁰ Ini artinya struktur-struktur memiliki cakupan yang luas dan berlapis-lapis. Struktur-struktur itu berbeda satu sama lain, dan memainkan fungsi dalam ruang yang berbeda-beda pula.⁷¹

Konsep struktur menurut Sharon Hays akan lebih baik dipahami dengan meletakkannya pada tiga kesadaran pemikiran.⁷² *Pertama*, struktur

⁶⁸ William H Sewell Jr, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', *American Journal of Sociology* 98, no. 1 (1992): 1.

⁶⁹ Sharon Hays, 'Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture', *Sociological Theory* 12, no. 1 (1994): 57.

⁷⁰ Joya Misra and Frances Akins, 'The Welfare State and Women: Structure, Agency, and Diversity', *Social Politics* 5, no. 3 (1998): 261.

⁷¹ Sarab Abu-Rabia-Queder and Naomi Weiner-Levy, 'Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel', *Social Politics* 20, no. 1 (2013): 90.

⁷² Hays, 'Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture', 61–62.

merupakan hasil ciptaan manusia manusia. Meskipun seringkali beroperasi dibalik kesadaran aktor, struktur sosial tidak pernah ada tanpa partisipasi aktor-aktor (baik keinginan atau ketidak-iningan, kesadaran atau ketidak-sadarannya). Kapitalisme sebagai sebuah struktur sosial misalnya, tidak akan bertahan tanpa partisipasi para pengusaha, pimpinan perusahaan, birokrasi maupun pekerja untuk melestarikannya. Tak seorang pun sepenuhnya dapat memahami sistem perilaku sosial. Struktur sosial merupakan tatanan yang secara aktif diciptakan orang-orang terdahulu, dan juga secara aktif mengalami proses penciptaan kembali dari generasi ke generasi. Lain kata, orang-orang terlibat dalam memproduksi sebuah sistem sosial, dan pada saat yang bersamaan juga perilaku mereka diproduksi oleh sistem sosial.

Kedua, struktur harus dipahami sebagai sesuatu yang memberdayakan (*enabling*) sekaligus mengekang (*constraining*) tindakan aktor sosial. Sistem stratifikasi gender misalnya, tidak hanya membatasi laki-laki dan perempuan untuk bertindak dengan cara tertentu, tetapi juga memberi keduanya kesadaran identitas dan posisi yang aman di dunia terlepas dari mereka menyukai atau pun tidak. Lain kata, struktur menampilkan karakter ganda. Di satu sisi struktur membatasi tindakan aktor, dan memfasilitasi terjadinya praktik yang bertentangan dengan agensi; tapi pada sisi lain membangkitkan kesadaran diri aktor, serta menjadi instrumen transformasi perilaku yang memungkinkannya meraih kebebasan dan agensi.

Ketiga, konsep struktur harus dipahami sebagai entitas sosial yang beragam dan berlapis-lapis. Sebuah lapisan sosial dari struktur mungkin lebih atau kurang tersembunyi dari kesadar sehari-hari; lebih atau kurang kuat dalam memandu pemikiran dan tindakan manusia; dan lebih atau kurang tahan lama dalam perlawanan mereka terhadap perubahan. Struktur juga bisa jadi kurang atau lebih terbuka pada kritik sosial baik yang disengaja atau tidak disengaja. Terkadang struktur-struktur tersebut saling bekerjasama dalam harmoni maupun konflik dalam mempengaruhi agensi individu sehari-hari.

Demikian pula, agensi merupakan topik penting dalam teori sosial, terutama terkait diskursus seputar korelasi antara individu dan sistem atau struktur.⁷³ Untuk membangun pemahaman yang baik tentang relasi

⁷³ Stephanie Clare, 'Agency, Signification, and Temporality', *Hypatia* 24, no. 4

struktur dan agensi seseorang perlu mempertimbangkan tiga aspek konseptualisasi struktur sebagaimana yang disarankan Hays di atas. Agensi menjelaskan penciptaan, pembentukannya kembali, dan transformasi struktur sosial. Agensi memberdayakan sekaligus dibatasi oleh struktur sosial. Kapasitas agen untuk mempengaruhi struktur sosial berbeda-beda antara satu orang dengan yang lain, tergantung pada aksesibilitas, kekuatan dan ketahanan struktur yang dimaksud. Dalam konteks yang demikian ini agensi selalu menyiratkan bahwa berbagai bentuk perilaku adalah mungkin, dan bahwa orang secara sadar atau tidak dihadapkan pada pelbagai alternatif yang dapat mereka pilih secara mandiri.⁷⁴

Mayoritas literatur sosiologi yang membahas relasi tindakan dan struktur mengatakan individu direpresentasi oleh faktor eksternal, yakni struktur, sistem atau pun masyarakat. Model strukturalisme fungsional atau mazhab Durkheimian mengatakan tindakan individu ditentukan sistem, sementara model aksi Weberian mengatakan justru individu yang bertindak membentuk struktur itu sendiri. Kedua model berpikir tersebut dikoreksi mazhab pos-strukturalisme dengan mengatakan praktik sosial individu membentuk dan dibentuk struktur.⁷⁵ Kontestasi akademis antara pelbagai model pemikiran tersebut bukanlah suatu yang sudah selesai. Bahkan diskursus relasi struktur dan agensi selalu menempati posisi penting dalam pelbagai mazhab pemikiran sosial kritis baik struktural fungsionalisme, strukturalisme dan pos-strukturalisme.⁷⁶

(2009): 50–62; Amy Borovoy and Kristen Ghodsee, 'Decentering Agency in Feminist Theory: Recuperating the Family as a Social Project', *Women's Studies International Forum* 35, no. 3 (2012): 153–165; Eeva Jokinen, 'Precarious Everyday Agency', *European Journal of Cultural Studies* 19, no. 11 (2016): 85–99; Diana Tietjens Meyers, *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002).

⁷⁴ Hays, 'Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture', 63.

⁷⁵ Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990); Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984); Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (London: Palgrave Macmillan, 1979).

⁷⁶ Sewell Jr, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', 1–2.

Model strukturalisme fungsional Durkheimian berargumen bahwa struktur menggeneralisasi diri dan menentukan beragam varian kesadaran individu, sementara model aksi Weberian mengklaim bahwa struktur-struktur merupakan abstraksi yang diciptakan individu sehingga struktur tidak mungkin menjadi penentu atas tindakan aktor yang pembuatnya. Ini dua cara pandang yang berbeda dalam menganalisa geneologi agensi pada praktik sosial individu. Meskipun berbeda, keduanya menilai konsep agensi menempati posisi sentral dalam model aksi lantaran memberi tempat pada kapasitas individu dalam bertindak mengatasi keterbatasan-keterbatasan struktural, atau melawan struktur itu sendiri. Model aksi Weberian menekankan rasionalitas, kesadaran bertindak, otonomi individu, dan otoritas moral.

Terkait diskursus ruang publik Islam, model strukturalisme fungsional Durkheimian mempercayai dinamika ruang publik memiliki pengaruh yang signifikan terhadap praktik sosial individu. Individu-individu adalah subyek yang praktik sosial mereka merupakan terbentuk atas intervensi struktur sosial yang melingkupi. Ruang publik Islam dalam perspektif strukturalisme Durkheimian merupakan faktor determinan terhadap praktik sosial individu dipengaruhi. Sejalan dengan pandangan tersebut, praktik sosial perempuan Kristen Aceh dapat dipahami sebagai kontingen yang tidak dapat dipisahkan dari dinamika kultur dominan yang dibingkai dengan nilai-nilai keagamaan.

Sebaliknya, dalam perspektif mazhab aksi Weberian, ruang publik Islam pada hakikatnya merupakan abstraksi individu-individu yang ada di dalamnya. Karenanya, praktik sosial individu tidak mungkin sepenuhnya dikendalikan struktur. Sebaliknya, individu bertindak menawarkan struktur-struktur yang baru ataupun melegitimasi struktur yang lama. Dalam perspektif ini, konsep multi ruang publik Islam dapat dipahami sebagai artikulasi keberagaman praktik sosial individu-individu di dalamnya yang berlangsung secara mandiri. Praktik sosial individu merupakan refleksi atas struktur, baik dengan melegitimasi struktur-struktur eksisting ataupun memberikan koreksi dengan menawarkan struktur yang baru. Agen menurut perspektif ini merupakan subyek yang dinamis, cair dan terus membuka diri terhadap tafsiran baru yang mempengaruhi visibilitas struktur ruang publik Islam.

Berbeda dengan kedua model tersebut, mazhab pemikiran post-strukturalisme mempercayai posisi aktif agen atau individu dalam membentuk sekaligus dibentuk oleh struktur. Struktur dan agensi merupakan dua entitas yang saling membentuk dan dibentuk oleh satu sama lain. Praktik sosial individu dipengaruhi lingkungan sosialnya, dan sebaliknya lingkungan sosial pada dasarnya terbentuk dari praktik sosial individu-individu yang ada di dalamnya. Relasi yang interseksional antara agen dan struktur dan struktur pada arena tertentu membentuk suatu postulat dimana sebuah praktik sosial terkadang terbentuk secara atomis dan di luar kesadaran individu.

Dua ilmuwan sosial kontemporer yang penting dalam perbincangan mengenai relasi struktur dan agensi adalah Anthony Giddens dan Pierre Bourdieu.⁷⁷ Relasi struktur dan agensi menurut Bourdieu dan Giddens dieksplorasi lebih rinci dalam studi ini lantaran menawarkan perspektif untuk melihat kontribusi anggota kelompok mayoritas dan minoritas terhadap visibilitas ruang publik Islam. Teori strukturasi menyatakan pengalaman perempuan Kristen merupakan hasil dari struktur sosial dan tata ruang tertentu yang membentuk tindakan individu untuk menentukan nasib sendiri. Tetapi gagasan konsep habitus Bourdieu (dan dualitas struktur yang dikemukakan Giddens) mengundang kritik sejumlah sarjana karena pengandaianya tentang kemungkinan praktik sosial individu terjadi diluar kesadaran agen atau subyek yang bersangkutan. Konsep pertimbangan reflektif sadar (*conscious reflexive deliberation*) yang dikemukakan Margaret S. Archer menempati posisi penting untuk melihat keterbatasan konsep habitus yang dikemukakan Bourdieu dan dualitas struktur yang diajukan Giddens.

Giddens memperkenalkan konsep dualitas struktur, yakni pandangan yang mempercayai bahwa struktur membentuk praktik sosial individu, dan sebaliknya praktik sosial individu juga mereproduksi struktur.⁷⁸ Menariknya, struktur-struktur tersebut memberdayakan (*enabling*) sekaligus

⁷⁷ Peter Burridge, 'Understanding Teachers' Pedagogical Choice: A Sociological Framework Combining the Work of Bourdieu and Giddens', *Educational Studies* 40, no. 5 (2014): 571–589.

⁷⁸ Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, 5.

membatasi (*constraining*) praktik sosial individu.⁷⁹ Konsep ini berbeda dari kebanyakan konsep struktur yang mengatakan struktur sebagai sesuatu yang membatasi (*constraining*) tindakan individu. Melalui konsep dualitas struktur, Giddens tampaknya bermaksud menunjukkan interkoneksi antara struktur dan agensi terhadap praktik sosial individu, serta menunjukkan bahwa keduanya tidak selalu pada posisi yang bertentangan, melainkan saling mendukung antara satu sama lain.

Konsepsi agen manusia ini sebagai “berpengetahuan” dan “berkemampuan” menyiratkan bahwa agen-agen tersebut mampu menempatkan kapasitas mereka yang terbentuk secara struktural untuk bekerja dengan cara-cara kreatif atau inovatif.⁸⁰ Selain itu, agen juga kapabel dalam bernegosiasi dengan lingkungan struktural sebagai upaya pertahanan diri mereka dalam menghadapi situasi tersebut. Kapabilitas atau kemampuan individu menempati posisi penting dalam diskursus agensi sebagaimana yang dikemukakan Giddens. Agensi pada dasarnya merupakan artikulasi kesadaran individu dalam menyikapi lingkungan sosialnya, tidak hanya sebagai mekanisme pertahanan diri, tetapi juga untuk ambil bagian dalam melakukan redefinisi struktur sosial yang mengitari. Dalam ungkapan Giddens, ekspresi agensi pada hakikatnya merupakan redefinisi struktur yang eksis dengan menciptakan perubahan struktural sebagai sebuah antitesa.⁸¹

Teori agensi Giddens didasarkan pada interseksi antara ‘*rules*’ dan ‘*resources*’ (‘aturan’ dan ‘sumber daya’) dalam interaksi sosial serta pengetahuan praksis aktor tentang apa yang mereka lakukan sehari-hari.⁸² Dualitas struktur mengakibatkan aturan (struktur) dan sumber daya (subyek, agen) sering berada dalam ketegangan kreatif: agensi bekerja dalam struktur

⁷⁹ Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, 162; Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, 69.

⁸⁰ Sewell Jr, ‘A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation’, 4.

⁸¹ Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Vol. 1 Power, Property and the State* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981), 219–232.

⁸² Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, 63–64.

tetapi juga menjadi inisiator atas tindakan untuk mengubah atau merevisi struktur tersebut. Sewell mengatakan konsep Giddens berfokus pada interaksi sosial sebagai sumber transformasi struktur tergantung pada bagaimana agen menggunakan sumber daya yang tersedia.⁸³ Sejalan dengan hal tersebut, Ganesh Nathan menyatakan struktur menyediakan konteks sekaligus pembatasan kepada anggota masyarakat untuk terlibat dalam aktivitas dan menyelesaikan persoalan yang dihadapi.⁸⁴ Teori ini menurut Laura M. Leming memberikan perspektif tentang peranan agensi terhadap perubahan sosial sekaligus kontribusi tindakan individu pada perubahan sosial.⁸⁵

Selain menggunakan teori strukturasi Giddens, pengalaman perempuan Kristen dalam ruang publik Islam juga didiskusikan berdasarkan konsep habitus yang dikemukakan Pierre Bourdieu. Bagi Bourdieu, tindakan individu dibentuk oleh struktur obyektif melalui internalisasi arena sosial dalam habitus, yang pada gilirannya memandu tindakan individu sebagai disposisi pra-verbal yang diterima begitu saja, terkadang disebut juga 'rasa untuk permainan' (*feel for the game*).⁸⁶ Meskipun pengalaman awal adalah penting, habitus tidak berarti selesai, melainkan terus dibentuk oleh 'arena' melalui pengalaman. Praktik sosial perempuan Kristen yang termanifestasi pada periode penelitian ini dalam perspektif pemikiran Bourdieu perlu dilihat sebagai hasil internalisasi dan negosiasi subjek terhadap struktur yang melingkupi, yang telah melalui proses yang berlangsung lama.

Bourdieu mengatakan struktur-struktur eksis dalam dunia sosial itu sendiri yang tidak hanya berada dalam sistem simbolik (seperti bahasa, mitos dan lain sebagainya) tetapi membentuk kesadaran agen dengan memandu dan membatasi praktik sosial mereka maupun representasinya. Menurutnya, tindakan sosial dan struktur selalu pada posisi yang memiliki relasi dialektis dimana praktik sosial direproduksi dan mereproduksi

⁸³ Sewell Jr, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', 4.

⁸⁴ Ganesh Nathan, 'A Non-Essentialist Model of Culture: Implications of Identity, Agency and Structure within Multinational/Multicultural Organizations', *International Journal of Cross Cultural Management* 15, no. 1 (2015): 110.

⁸⁵ Laura M. Leming, 'Sociological Explorations: What Is Religious Agency?', *The Sociological Quarterly* 48, no. 1 (2007): 76.

⁸⁶ Bourdieu, *The Logic of Practice*.

struktur sosial.⁸⁷ Menurut Ricardo L. Costa, untuk memahami cara dimana Bourdieu membangun konsep agen sosial dan logika praktik, seseorang perlu memahami pemikiran Bourdieu mengenai relasi antara posisi dan disposisi melalui konsep arena dan habitus.⁸⁸ Sejalan dengan perspektif Giddens sebelumnya, konsepsi Bourdieu berguna untuk merekonstruksi pemahaman tentang interseksi antara struktur dengan agensi dalam membentuk praktik sosial perempuan Kristen Aceh.

Bourdieu menyoroti rekonsiliasi struktur dan agensi dengan mengembangkan teori praktik dan habitus.⁸⁹ Menurut Bourdieu, struktur sosial eksternal terinternalisasi dalam tubuh, sosial, relasi dan praktik keseharian, sementara aksi individu dieksternalisasi dalam interaksi sosial pada arena struktural.⁹⁰ Habitus dalam hal ini memiliki peranan dalam membentuk makna atas praktik sosial individu. Kerangka pemaknaan tersebut berkembang melalui pengalaman seiring dengan berkembangnya kesadaran habitus, dimana sebagian besar kerangka diakses melalui kesadaran praksis. Dalam perspektif teori habitus, ada kemungkinan beberapa praktik sosial tidak dimotivasi pengetahuan ataupun kesadaran praksis, melainkan didorong oleh ketidak-sadaran, yang menggoda untuk melakukan tindakan tertentu berdasarkan insting, dimana seseorang tidak dapat mengartikulasikan motivasi tindakan mereka selain merasa telah melakukan suatu tindakan yang benar.⁹¹

Bourdieu membuat ilustrasi sederhana mengenai relasi antara skema dan *resources* (yang dia istilahkan dengan ‘struktur mental’ dan ‘dunia objek’). Bourdieu membuat deskripsi soal rumah-rumah di Kabyle dimana desain rumah dan pemukiman merupakan produk kultur oposisi masyarakatnya,

⁸⁷ Pierre Bourdieu, ‘Social Space and Symbolic Power’, *Sociological Theory* 7, no. 1 (1989): 14–25; Bourdieu, *The Logic of Practice*; Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*.

⁸⁸ Ricardo Costa, ‘The Logic of Practices in Pierre Bourdieu’, *Current Sociology* 54, no. 6 (2008): 875.

⁸⁹ Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*.

⁹⁰ Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*.

⁹¹ Burrige, ‘Understanding Teachers’ Pedagogical Choice: A Sociological Framework Combining the Work of Bourdieu and Giddens’, 578.

seperti dikotomi tinggi dan rendah, laki-laki dan wanita, air dan api, serta bentuk oposisi lainnya. Desain rumah dan pemukiman tersebut merupakan penerapan skema atau struktur mental, dan rumah-rumah tersebut kemudian menanamkan skema pembagian tugas, objek, person dan disposisi emosional pada ruang yang berbeda-beda.⁹² Sebuah praktik sosial pada masyarakat di Kabyle, dalam hal ini desain pembangunan rumah, tatanan pemukiman, maupun skema pembagian tugas membentuk sebuah struktur mental, sebagai resultan atas corak relasi kuasa yang ada di dalamnya dalam durasi yang lama, dan ditransformasikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Tindakan individu menurut Bourdieu dibentuk oleh kondisi objektif struktur melalui internalisasi arena sosial di dalam habitus, yang memandu tindakan individu sebagai seperangkat disposisi yang *'pre-verbal taken-for-granted'* (sesuatu yang diterima begitu saja),⁹³ yang terkadang disebutnya juga sebagai *'feel for the game'* (merasa dalam sebuah permainan yang sedang berlangsung).⁹⁴ Kendati pengalaman awal memiliki posisi signifikan, habitus merupakan sesuatu yang tidak pernah berakhir, berlangsung secara konstan dibentuk oleh arena melalui pengalaman.⁹⁵ Habitus selalu merefleksikan ketidak-setaraan sosial di dalam arena, dan mereproduksinya melalui skema persepsi dan tindakan.

Intinya, habitus membentuk persepsi, imajinasi, dan representasi individu di dunia. Bourdieu menegaskan bahwa representasi agen selalu beragam, tergantung pada posisi mereka dalam ruang sosial serta habitus mereka sebagai skema persepsi dan apresiasi praktik sosial, kognisi, dan evaluasi atas struktur-struktur yang menuntut mereka melakukan praktik sosial berdasarkan pengalaman dalam ruang sosial. Karenanya, habitus merupakan skema sistem produksi praktik sosial, sekaligus merupakan

⁹² Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, 91.

⁹³ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990), 68.

⁹⁴ Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), 79.

⁹⁵ Jennifer Fleetwood, 'Narrative Habitus: Thinking through Structure/ Agency in the Narratives of Offenders', *Crime Media Culture* 12, no. 2 (2016): 180.

⁹⁶ Bourdieu, 'Social Space and Symbolic Power', 19.

sistem persepsi dan apresiasi atas praktik sosial tersebut.⁹⁶ Fleetwood mengatakan, dengan menghubungkan individu dan posisinya dalam arena, Bourdieu pada hakikatnya sedang mengemukakan penolakannya terhadap konsep subjek universal. Hal ini, lanjut Fleetwood, bukan merupakan bentuk pengabaian atas realitas objektif, tetapi merupakan upaya untuk mempertimbangkan posisi individu dalam ruang sosial dalam membentuk representasi tersebut.⁹⁷ Refleksi dan tindakan tersebut secara berkelanjutan membentuk arena dengan cara yang mencerminkan ketidak-setaraan dan struktur sosial yang objektif.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa konsep habitus menyatakan bahwa praktik sosial individu bisa saja terjadi atas ketidak-sadaran atau didasarkan insting yang bersifat repetitif dan durabel. Pandangan Bourdieu bahwa praktik sosial individu dapat terjadi di luar kesadaran mengundang kritik sejumlah teoritikus sosial sesudahnya.⁹⁸ Salah seorang pengkritik tersebut, Margaret Archer, secara tegas menyatakan ketidak-setujuan pada konsep habitus yang diajukan Bourdieu,⁹⁹ terutama karena pandangannya bahwa tindakan manusia dapat terjadi secara koheren kendatipun tanpa keputusan yang disengaja; atau sesuai dengan ekspektasi masa depan kendatipun tidak dilakukan tanpa dengan perencanaan yang proyektif.¹⁰⁰

Bourdieu dan Archer memperlihatkan perbedaan pandangan yang kontras dalam menilai relasi antara struktur dan agensi.¹⁰¹ Sementara Archer menekankan pada pertimbangan reflektif yang sadar (*conscious*

⁹⁷ Fleetwood, 'Narrative Habitus: Thinking through Structure/Agency in the Narratives of Offenders', 180.

⁹⁸ Matthey Adams, 'Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity?', *Sociology* 40, no. 3 (2006): 511–528; Michael Janoschka, 'Habitus and Radical Reflexivity: A Conceptual Approach to Study Political Articulations of Lifestyle- and Tourism- Related Mobilities', *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure & Events* 3, no. 3 (2011): 224–236; Margaret S. Archer, 'Can Reflexivity and Habitus Work in Tandem?', in *Conversations About Reflexivity*, ed. Margaret S. Archer (London and New York: Routledge, 2010), 123–143; Philip A. Mellor and Chris Shilling, 'Re-Conceptualising the Religious Habitus: Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 15, no. 3 (2014): 275–297.

⁹⁹ Archer, 'Can Reflexivity and Habitus Work in Tandem?'

¹⁰⁰ Bourdieu, *The Logic of Practice*.

reflexive deliberations),¹⁰² Bourdieu menekankan kemungkinan praktik sosial yang terjadi tanpa pertimbangan yang semacam itu, dan cara-cara dimana watak yang membentuk praktik sosial dapat terbentuk tanpa pertimbangan ataupun kesadaran individu.¹⁰³ Sementara Archer mengajukan gagasan tentang tindakan yang didasarkan pada reflektif, Bourdieu justru menegasikannya. Tulisan-tulisan Bourdieu tentang refleksitas memang menjelaskan bahwa dia mengakui deliberasi kesadaran (*conscious deliberation*) memiliki peran dalam menentukan praktik sosial individu, tetapi peran tersebut selalu disajikan secara sekunder dalam logika praksis habitus. Sebaliknya, kisah Archer tentang tindakan manusia menempatkan *conscious reflexive deliberations* (pertimbangan reflektif yang sadar) sebagai inti gagasannya tentang pembentukan praktik sosial.

Margaret S. Archer mempercayai bahwa reflektifitas merupakan kekuatan yang dimiliki manusia. Refleksifitas memiliki peranan penting untuk memonitor tindakan seseorang sesuai dengan keadaannya sendiri. Hal tersebut dilakukan melalui proses *conscious reflexive deliberations* dimana seseorang melakukan percakapan internal dengan dirinya sendiri, melalui pikiran atau pun batinnya untuk mengidentifikasi situasi, nilai-nilai, perilaku maupun aspirasi dirinya sendiri. Ini merupakan sebuah percakapan batin yang dialami setiap orang tanpa pengecualian. Percakapan batin digambarkan Archer sebagai suatu diskusi yang tanpa henti tentang kepuasan yang ingin diperoleh individu, monitoring diri, maupun penegasan komitmen dan aspirasinya.¹⁰⁴ Reflektivitas tersebut menurut pandangan Archer diibaratkan sebagai benih yang kemudian berkembang menjadi identitas personal maupun identitas sosial.¹⁰⁵

¹⁰¹ Dave Elder-Vass, *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

¹⁰² Ana Caetano, 'Defining Personal Reflexivity: A Critical Reading of Archer's Approach', *European Journal of Social Theory* 18, no. 1 (2015): 60–75.

¹⁰³ Pierre Bourdieu and Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflective Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992).

¹⁰⁴ Margaret S. Archer, *Being Human: The Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹⁰⁵ Margaret S. Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Terkait diskursus relasi struktur dan agensi manusia, Bourdieu dan Archer menunjukkan perbedaan dalam dua level, yakni teoritis dan ontologis. Pada level teoritis, perbedaan tersebut terletak pada sejauh mana manusia mempengaruhi nasib mereka sendiri. Sementara Archer menolak kecenderungan teori sosial kontemporer yang berusaha mereduksi sifat dan kekuatan manusia, Bourdieu justru melihat tindakan manusia didorong oleh habitus yang menyediakan spontanitas tanpa kesadaran atau pun kemauan. Pada level ontologis, persoalan bergeser pada apakah struktur sosial dapat dilihat secara berbeda dari manusia, atau apakah keduanya (agen dan struktur) bersifat konstitutif. Perbedaan pada aspek teoritis dan ontologis tersebut pada gilirannya berkembang menjadi berlapis-lapis perbedaan di tingkat perincian sehingga setiap upaya untuk merekonsiliasi gagasan kedua merupakan upaya penuh tantangan.

Dave Elder-Vass merupakan seorang sosiolog yang cukup banyak menaruh perhatian dalam pencarian sintesa antara pemikiran Bourdieu dan Archer terkait relasi struktur dan agensi. Elder-Vass, akademisi yang berafiliasi dengan Loughborough University, London, mengakui bahwa beberapa praktik sosial individu ditentukan secara reflektif dan yang lain ditentukan oleh habitus, sehingga dengan demikian baik gagasan Bourdieu maupun Archer memiliki relevansi kendati keduanya memiliki lokus penekanan yang berbeda satu sama lain. Penekanan Bourdieu yang terletak pada peran habitus dan penekanan Archer pada reflektivitas, dapat dilihat sebagai sebuah kecocokan yang logis, dimana penekanan yang berbeda tersebut mencerminkan keinginan masing-masing teoritikus untuk menekankan pentingnya perspektif teoritis mereka sendiri, atau setidaknya menjelaskan argumen implisit tentang kontribusi masing-masing kategori pada sebuah praktik sosial individu.¹⁰⁶

Elder-Vass lebih lanjut mengatakan pandangan bahwa tindakan seseorang seringkali disebabkan oleh disposisi yang tersimpan dalam jaringan saraf sebagai hasil keputusan masa lalu dan pengalaman; merupakan cara dimana Bourdieu membangun argumen tentang praktik

¹⁰⁶ Dave Elder-Vass, 'Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action', *Sociological Theory* 25, no. 4 (2007): 325–346.

sosial yang terbentuk secara tidak sadar dalam habitus seseorang. Di sisi lain, pandangan Archer bahwa proses pengambilan keputusan atas suatu praktik sosial didasarkan refleksi deliberatif dalam beberapa derajat memiliki kesamaan dengan proses penentuan tindakan yang sama dengan habitus. Refleksi deliberatif tidak muncul secara langsung dalam fase implementasi tindakan, melainkan secara tidak langsung, dalam fase pengambilan keputusan dari proses yang dapat diterapkan hingga saat terakhir, paling jelas ketika seperangkat disposisi yang ada tidak memberikan panduan kepada otak kepada otak tentang bagaimana menerapkan suatu tindakan. Di sini Elder-Vass pada prinsipnya ingin menyatakan bahwa beberapa tindakan seseorang pada tingkat tertentu memang terjadi di luar kesadarannya, sementara bagi yang lain terjadi atas kesadaran dan rasionalitas, sebagai respons atas struktur sosial yang melingkupi.¹⁰⁷

Struktur-struktur yang melingkupi perempuan Kristen Aceh secara aktual menyediakan kerangka dimana mereka secara sadar mengartikulasikan agensi dalam konteks opresif dan dominatif. Di sini penulis mengombinasikan konsep Giddens dan Bourdieu terkait relasi antara struktur dan agensi serta menghubungkannya dengan kritik yang diajukan Margaret S. Archer terhadap keduanya dengan tujuan untuk menyangkal pandangan yang menilai perempuan Kristen sebagai subyek yang pasif. Sebaliknya, paparan ini berargumen bahwa di tengah keterbatasan ruang artikulasi identitas tersebut, perempuan Kristen Aceh tidak hanya selalu memiliki kapasitas mengartikulasikan agensi, tapi juga berkontribusi memperkenalkan varian agensi yang berbeda dengan narasi agensi yang sudah mapan dalam perbincangan ilmu sosial dan diskursus gender. Kapabilitas, baik kemampuan untuk melawan atau pun tunduk, merupakan konsep kunci untuk memahami agensi perempuan Kristen Aceh. Bahkan, sebagaimana yang diperlihatkan pada salah satu sub pembahasan bab lima, kerelaan perempuan Kristen untuk melarutkan diri dalam kesulitan atau pun penderitaan, sebagai salah satu upaya survivalitas sebagai minoritas di Aceh; merupakan salah satu bentuk agensi yang menarik didiskusikan.

¹⁰⁷ Elder-Vass, *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*.

C. Agensi Perempuan: Pembentukan dan Variansinya

Agensi sudah lama menjadi tema dominan dalam perbincangan ilmu sosial kritis.¹⁰⁸ Telah disebutkan sebelumnya bahwa sejumlah ahli menilai konsep agensi berperan penting dalam menjembatani kesenjangan antara analisis pada level makro dan mikro.¹⁰⁹ Anthony Giddens, seorang teoritis sosial yang mempopulerkan konsep dualitas struktur dan agensi, mengatakan bahwa pada level mikro, orang tidak bebas memilih apa dan kapan mereka melakukan sesuatu, tetapi mereka selalu terlibat dalam agensi yang mereproduksi struktur sosial, dan barangkali juga berperan dalam memantik perubahan sosial.¹¹⁰ Ini mengindikasikan bahwa agensi merupakan sesuatu yang mendasari praktik sosial seseorang, terlepas dari apapun praktik sosial tersebut. Sebuah praktik sosial dalam perspektif agensi bukan merupakan sesuatu yang terjadi secara atomis, diluar kesadaran individu, melainkan merupakan hasil dari refleksi individu terhadap struktur sosialnya.

Teori Giddens didasarkan pada interseksi antara aturan dan sumber daya (*rules* dan *resources*) dalam interaksi sosial dan praktik pengetahuan aktor manusia seputar hal-hal yang mereka lakukan. Konsep dualitas struktur menyatakan bahwa aturan dan sumber daya beroperasi dalam ketegangan kreatif: agensi manusia bekerja dalam struktur tetapi pada saat yang sama juga menginisiasi tindakan untuk mengubah atau merevisi struktur tersebut.¹¹¹ Sewell mengatakan bahwa pemikiran Giddens berfokus pada interaksi sosial sebagai sumber transformasi struktur tergantung pada bagaimana aktor memanfaatkan sumber daya yang tersedia untuk mereka.¹¹² Teori ini menawarkan perspektif sosial yang penting dan bagaimana tindakan individu berkontribusi pada transformasi sosial.

¹⁰⁸ Elizabeth M. Bucar, 'Dianomy: Understanding Religious Women's Moral Agency as Creative Conformity', *Journal of the American Academy of Religion of Religion* 78, no. 3 (2010): 662–686.

¹⁰⁹ Lois McNay, 'Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory', *Feminist Theory* 4, no. 2 (2003): 139.

¹¹⁰ Jokinen, 'Precarious Everyday Agency', 85.

¹¹¹ Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*.

¹¹² Sewell Jr, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation'.

Untuk memperlihatkan bagaimana relasi antara struktur tersebut terjalin secara interseksional, Michele Dillon membahas proses pembentukan praktik sosial individu yang memiliki orientasi seksual sejenis (gay dan lesbian) yang berafiliasi pada Katolik sebagai upaya penyesuaian diri dengan tradisi Katolik dalam rangka mendapatkan rekognisi identitas.¹¹³ Betapapun upaya tersebut tidak serta merta selalu berhasil sebagaimana yang diharapkan, proses sosial dan negosiasi antara subjek dan struktur dalam konteks tersebut seringkali berdampak pada masing-masing entitas. Dillon menyatakan bahwa fenomena tersebut merupakan contoh dimana gay dan lesbian mengartikulasikan agensi sekaligus ambil bagian dalam proses transformasi sosial.

Konsep agensi dalam diskursus feminisme selalu diperdebatkan maknanya.¹¹⁴ Naila Kabeer mengatakan agensi dapat diartikulasikan dalam berbagai bentuk antara lain tawar-menawar, negosiasi, muslihat, manipulasi, subversi, dan resistensi.¹¹⁵ Hortsmann, Mahmood, dan Srimulyani yang mengonseptualisasi agensi sebagai ungkapan kepatuhan.¹¹⁶ Kepatuhan pada norma kultural dan tradisi merupakan aspek penting agensi menurut perspektif ketiga sarjana tersebut. Sementara itu McNay menggunakan istilah agensi generatif untuk menunjukkan model agensi sebagai pendorong dan motivasi atas tindakan tertentu.¹¹⁷ Agensi dalam hal ini merupakan sesuatu yang secara aktif memotivasi individu untuk melakukan suatu

¹¹³ Michele Dillon, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

¹¹⁴ Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*.

¹¹⁵ Kelsy C. Burke, 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches', *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 123.

¹¹⁶ Naila Kabeer, 'Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment', *Development and Change* 30, no. 3 (1999): 438.

¹¹⁷ Alexander Horstmann, 'Gender, Tabligh and the "Docile Agent": The Politics of Faith and Embodiment among the Tablighi Jama'at', *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009): 107–129; Saba Mahmood, 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival', *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–236; Srimulyani, 'Gender in Contemporary Acehese Dayah: Moving beyond Docile Agency?', 66–80.

tindakan, terlepas apakah tindakan tersebut sejalan dengan praktik sosial yang mainstream atau justru bertentangan. Agensi pada prinsipnya memosisikan individu pada posisi yang aktif, kapabel (*capable*) dan secara aktif mengatasi hambatan (*constraint*) dalam pencapaian tujuan personal maupun kolektif.

Formulasi konsep agensi dengan pemaknaan yang relatif berbeda diajukan Talal Asad. Antropolog yang menekuni isu-isu agama dan post-kolonial ini memperkenalkan konsep agensi kepedihan: suatu tindakan seseorang yang secara sadar menenggelamkan diri dalam kehancuran sebagai bentuk penebusan dosa atas kesalahan yang pernah dilakukan pada masa lalu.¹¹⁸ Agensi dalam pandangan Asad tidak melulu soal kapabilitas atau keberdayaan seseorang dalam pembentukan praktik sosial. Sebaliknya, agensi terkadang justru terbentuk dalam ketidak-berdayaan dan penghancuran diri. Meskipun tindakan penghancuran diri merepresentasi ketidak-berdayaan, namun penting untuk digaris-bawahi bahwa hal tersebut dikatakan sebagai agensi apabila terjadi atas pertimbangan dan pengambilan keputusan yang sadar oleh individu bersangkutan.

Konsep agensi kepedihan yang diajukan Talal Asad bukan sesuatu yang unik sama sekali. Senada dengan Asad, Gayatri C. Spivak membahas agensi dalam kategori yang sama melalui praktik *sati* (bunuh diri) para janda di India pada awal abad 20-an setelah suaminya meninggal dunia.¹¹⁹ Spivak mengatakan keputusan perempuan untuk melakukan *Sati* sebagai ungkapan loyalitas dan kecintaan pada suami yang sudah meninggal dunia pada dasarnya merupakan salah satu bentuk agensi perempuan yang dilakukan melalui penghancuran diri.¹²⁰ Para perempuan secara sadar untuk mengekspresikan loyalitas pada suami dan adat istiadatnya melalui

¹¹⁸ Lois McNay, 'Agency and Experience: Gender as a Lived Relation', in *Feminism after Bourdieu*, ed. Lisa Adkins and Baverley Skeggs (Oxford: Blackweel Publishing, 2004), 178.

¹¹⁹ Talal Asad, 'Agency and Pain: An Exploration', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1, no. 1 (2000): 29–60.

¹²⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, 'Can the Subaltern Speak?', in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grosberg (Urbana: University Illionis Press, 1988), 271–313.

tindakan penghancuran diri, meskipun sejumlah ahli memperdebatkan sejauh mana praktik tersebut menggambarkan otonomi perempuan.

Bahwa konsep agensi diekspresikan melalui penghancuran diri juga ditunjukkan oleh Holly Wardlow dalam studinya tentang konstruksi relasi gender pada perempuan Papua New Guinea. Wardlow, seorang akademisi yang berafiliasi pada University of Toronto, Kanada, menunjukkan bahwa sebagai bentuk ungkapan perlawanan atas kultur yang melingkupi, sejumlah perempuan yang tidak setuju dengan keputusan pasangan untuk berpoligami, mengungkapkan perlawanan dalam bentuk penghancuran diri atau bunuh diri. Tradisi memotong jari sebagai bentuk ungkapan cinta atas kepergian atau meninggalnya orang terdekat (terutama suami) oleh Wardlow dibahas sebagai contoh yang lain tentang agensi kepedihan.¹²¹

Di antara perbedaan pandangan para ahli dalam menjelaskan konsep agensi, terdapat titik temu bahwa mayoritas literatur feminis mengonseptualisasi agensi sebagai ungkapan resistensi maupun otonomi individu dalam merespon beragam situasi sosial. Agensi dibentuk tidak hanya berdasarkan kapabilitas individu dalam mewujudkan suatu praktik sosial, tetapi juga dapat terjadi melalui ketidak-berdayaan mereka terkait suatu praktik sosial tertentu. Agensi yang diungkapkan melalui peluruhan diri dalam penderitaan atau pun penghancuran merupakan salah satu bentuk agensi yang bisa saja dilakukan oleh orang yang lemah dan tak berdaya; tetapi juga dapat dilakukan oleh orang yang justru memiliki keberdayaan dan kekuasaan. Agensi kepedihan yang dicontohkan Asad di atas memperlihatkan bahwa seorang raja yang memiliki kekuasaan dan keberdayaan justru memilih meluruhkan dirinya dalam penderitaan dengan secara rela melepaskan segala kekuasaan yang sebelumnya melekat pada dirinya. Spivak dan Wardlow menunjukkan tradisi penghancuran diri perempuan non-Barat sebagai ungkapan agensi yang hanya dapat dipahami dengan meletakkannya dalam konteks sosio-kultural yang melingkupi.

Uraian di atas menunjukkan keragaman dan luasnya cakupan konsep agensi. Seseorang mungkin melihat luasnya cakupan pemahaman konsep

¹²¹ Holly Wardlow, *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society* (Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 2006).

agensi dengan mengeksplorasi kontestasi makna dan definisi agensi tersebut dalam keragaman definisi agensi yang diajukan teoritikus feminis maupun sarjana sosial. Tamara Jacka misalnya mendefinisikan agensi sebagai kapasitas seseorang untuk menentukan pilihan sendiri dan bertindak sesuai pilihan tersebut, betapapun mereka menghadapi rintangan.¹²² Senada dengan itu Sarab Abu-Rabia-Quader dan Naomi Weiner-Levy mendefinisikan agensi sebagai kapasitas dan kuasa untuk mengidentifikasi, menentukan tujuan serta bertindak sesuai tujuan tersebut.¹²³ Sejalan dengan itu Rachel Rinaldo mendefinisikan agensi sebagai kapasitas untuk membuat keputusan dan ambil bagian dalam suatu tindakan di dunia.¹²⁴ Lain kata, agensi dalam perspektif feminis dipahami sebagai kapasitas merealisasikan keinginan betapapun hal tersebut berhadapan dengan tekanan adat istiadat, tradisi, kehendak transendental, regulasi atau tantangan lain (baik dilakukan secara individu maupun kolektif). Diskursus agensi pada intinya menempatkan individu sebagai subjek yang mandiri atas keputusan yang diambil, dan sadar atas pembentukan sebuah praktik sosial tertentu yang melibatkan dirinya.

Definisi-definisi di atas menggaris-bawahi bahwa agensi tidak hanya soal menentukan pilihan, melainkan juga kapasitas mengatasi segala tantangan yang terkait dengan relasi kuasa.¹²⁵ Naila Kabeer mengatakan agensi lebih dari sekedar tindakan yang dapat diobservasi, tetapi juga meliputi makna, motivasi dan tujuan aktivitas individu, kesadaran agensi mereka atau pun 'kuasa yang ada didalamnya'.¹²⁶ Lois McNay dan Orit

¹²² Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995).

¹²³ Tamara Jacka, 'Left-behind and Vulnerable? Conceptualising Development and Older Women's Agency in Rural China', *Asian Studies Review* 38, no. 2 (2014): 189; Naomi van Stapele, 'Intersubjectivity, Self-Reflexivity and Agency: Narrating about "Self" and "Other" in Feminist Research', *Women's Studies International Forum* 43 (2014): 15.

¹²⁴ Abu-Rabia-Quader and Weiner-Levy, 'Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel', 90.

¹²⁵ Rachel Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', *Gender & Society* 20, no. 10 (2014): 3.

¹²⁶ Abu-Rabia-Quader and Weiner-Levy, 'Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel', 90.

Avishai mengatakan konsep agensi yang dipahami sebagai ungkapan perlawanan terhadap opresi patriarkis merupakan kecenderungan orientasi gerakan feminisme generasi pertama (feminisme klasik).¹²⁷ Gerakan feminisme klasik dicirikan dengan penempatan liberalisme dan otonomi individu sebagai basis nilai dalam pembentukan peradaban di Barat. Karenanya bukanlah sesuatu yang kebetulan apabila arus mainstream diskursus agensi pada periode dan konteks tersebut lebih menekankan pencapaian kebebasan dan otonomi individu.

Naila Kabeer mengklasifikasi agensi menjadi dua, yakni agensi positif dan negatif. Klasifikasi ini dirumuskan berdasarkan hubungan antara agensi dengan kekuasaan. Agensi yang pertama merujuk pada kapasitas seseorang mendefinisikan pilihan hidup mereka sendiri dan memperjuangkan tujuan tersebut, meskipun mereka menghadapi oposisi dari pihak lain. Adapun agensi yang kedua adalah kapasitas seseorang untuk mengesampingkan agensi pihak lain, misalnya, melalui penggunaan kekerasan, koersi atau ancaman.¹²⁸ Holly Wardlow mengatakan agensi negatif perempuan diekspresikan melalui penolakan terhadap penggunaan tubuh berdasarkan keinginan pihak lainnya.¹²⁹ Wardlow memperlihatkan praktik sosial perempuan pada masyarakat Papua New Guinea yang hidup dalam hegemoni dan dominasi budaya patriarki ternyata juga memiliki beragam cara dalam mengartikulasikan agensi. Menolak untuk menyerahkan tubuhnya dimanfaatkan pihak lain merupakan bentuk agensi, sebagaimana para perempuan tersebut juga menggunakan tubuh mereka untuk pencapaian tujuan yang diinginkan.

Keragaman definisi agensi tersebut menggambarkan kontestasi pemahaman dan konseptualisasi agensi di antara para sarjana dan teoritikus feminis tidaklah sederhana. Beberapa sarjana merumuskan klasifikasi agensi dalam cakupan yang bersifat umum, sementara lainnya

¹²⁷ Kabeer, 'Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment', 438.

¹²⁸ McNay, 'Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory', 139; Avishai, 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity', 265.

¹²⁹ Wardlow, *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*, 72.

mengajukan klasifikasi yang hanya dibatasi pada diskursus agensi religius. Mary Ann Maslak mengajukan dua model agensi, yakni *oppositional agency* (agensi perlawanan) dan *allegiant agency* (agensi kesetiaan).¹³⁰ Kelsy C. Burke membagi empat pendekatan memahami agensi religius perempuan, yakni agensi resistensi (*resistance agency*), agensi pemberdayaan (*empowerment agency*), agensi instrumental (*instrumental agency*), dan agensi kepatuhan (*compliant agency*).¹³¹ Elizabeth Bucar merumuskan empat klasifikasi agensi religius perempuan, yakni otonomi, heteronomi, teonomi, dan dianomi.¹³² Sementara itu Rachel Rinaldo membedakan agensi menjadi tiga yakni agensi feminis inklusif (*inclusive feminist agency*), agensi kesalehan aktif (*pious activating agency*) dan agensi kesalehan kritis (*pious critical agency*).¹³³ Sementara Judith Butler tidak secara tegas mengajukan klasifikasi agensi, melainkan hanya mendiskusikan agensi dalam makna subversi atau resistensi atas praktik dominasi.¹³⁴

¹³⁰ Mary Ann Maslak, 'Introduction', in *The Structure and Agency of Women's Education*, ed. Mary Ann Maslak (New York: State University of New York Press, 2008), xv.

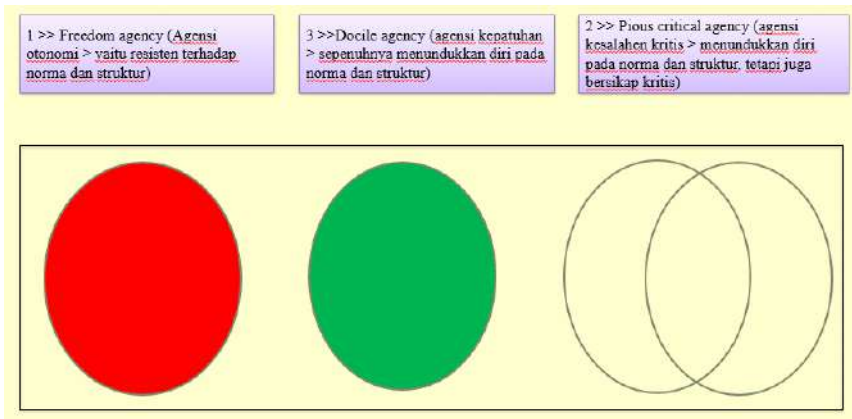
¹³¹ Burke, 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches', 123–124.

¹³² Bucar, 'Dianomy: Understanding Religious Women's Moral Agency as Creative Conformity', 667–683.

¹³³ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 10.

¹³⁴ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Taylor and Francis e-Library, 1999).

Tabel 2.1. Tiga Varian Agensi Religius Perempuan



Sumber: Diolah dari Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety*, 2013.

Berdasarkan modifikasi dari tiga varian agensi yang dikemukakan Rachel Rinaldo, pada disertasi ini penulis mengembangkan tiga variasi agensi, yakni agensi otonomi, agensi ketundukan, dan agensi ketundukan kristis (Bandingkan dengan tabel 3.1.). Untuk menyajikan pemahaman yang relatif lebih terperinci, maka pada sub-bab berikut penulis memaparkan tiga varian agensi, yakni agensi otonomi, agensi ketundukan, dan agensi kesalahan kritis. Konsep agensi otonomi menempatkan individu sebagai sumber otoritas atas kebebasan dan inovasi.¹³⁵ Konsep agensi kepatuhan mengandaikan kebebasan perempuan untuk menenggelamkan diri pada religiusitas meski tindakan tersebut terkadang dinilai sebagai kebebasan yang ambigu. Sementara agensi kesalahan kritis mengandaikan individu berada pada dua model sebelumnya, yakni kebebasan dan ketundukan. Model agensi yang disebut terakhir ditandai dengan kecenderungan menenggelamkan diri pada religiusitas meskipun tetap bersikap kritis terhadap sejumlah doktrin keagamaan yang dinilai membatasi kebebasan perempuan. Penentuan fokus pembahasan agensi pada tiga varian tersebut tentu tidak dimaksudkan untuk mengabaikan dan menegasikan varian-varian lain agensi sebagaimana yang dikemukakan para sarjana dan ilmuwan

¹³⁵ Wardlow, *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*.

sosial. Hal tersebut dilakukan sekedar upaya penyesuaian dengan area dan fokus pembahasan penelitian ini: agensi perempuan Kristen Aceh.

D. Agensi Otonomi

Konsep otonomi mengandaikan diri sebagai sumber otoritas. Beragam teori otonomi diri dikemukakan para ahli, tapi Immanuel Kant menawarkan fondasi pemikiran filosofis yang kemudian menjadi acuan pemikir sesudahnya bahwa individu dapat menentukan benar dan salah berdasarkan kemampuan nalar dan kebebasan mereka.¹³⁶ Pada kesempatan lain Kant mengatakan bahwa, *“Every action which by itself or by its maxim enables the freedom of each individual’s will to co-exist with the freedom of everyone else in accordance with a universal law is right.”*¹³⁷ Setiap tindakan dengan sendirinya atau dengan batas-batas yang ditentukan memungkinkan terwujudnya kebebasan berkehendak setiap individu secara berdampingan dengan kebebasan orang lain sesuai dengan hukum universal. Konsep agensi otonomi mendasarkan asumsinya pada signifikansi individu sebagai sumber atas pencapaian kebebasan bagi diri mereka sendiri.

Konsep otonomi diri menjadi landasan utama dalam perdebatan isu-isu feminisme di ranah akademik. Kebebasan seseorang diukur berdasarkan otonomi mereka terhadap diri sendiri. Sejumlah feminis liberal seperti Susan Muller Okin dan Judith Butler menempatkan konsep otonomi sebagai landasan filosofis dalam mengkonseptualisasi gagasan relasi gender. Sarjana feminis lain mengajukan pandangan yang beragam dalam merespon persoalan tersebut. Untuk melokalisir ruang lingkup diskusi, paparan ini mengeksplorasi konsep otonomi dan agensi berdasarkan pemikiran (meskipun tidak terbatas pada) dua teoritikus feminis tersebut, Susan Muller Okin dan Judith Butler, serta menelusuri respon para feminis lainnya terhadap pemikiran keduanya. Lain itu, eksplorasi terhadap pemikiran yang dibatasi

¹³⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

¹³⁷ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 133.

pada dua sarjana ini dimaksudkan untuk membangun pemahaman yang lebih baik mengenai konstruksi agensi perempuan utamanya agensi perempuan Kristen yang menjadi subjek pembahasan dalam penelitian ini.

Susan Moller Okin, teoritikus politik berkebangsaan Amerika, mengajukan tesis kontroversial dan secara bersamaan menggambarkan kecenderungan pemikiran feminis liberal Barat yang menganggap praktik kultural masyarakat non-Barat mayoritas patriarkis.¹³⁸ Ayelet Sachar menjelaskan bahwa Okin mengibaratkan relasi antara multikulturalisme dan feminisme seperti sebuah kompetisi yang *zero-sum game* dimana setiap upaya untuk memperkuat hak-hak komunitas minoritas selalu diikuti dengan pelemahan hak-hak individu perempuan anggota komunitas tersebut.¹³⁹ Menurut Okin, perempuan akan sepenuhnya menjadi bebas dan merdeka hanya ketika mampu melawan norma-norma tradisional dan kultur dominan yang membatasi mereka. Okin menilai mayoritas praktik agama dan budaya di dunia menempatkan perempuan sebagai pihak yang dimarjinalkan.¹⁴⁰ Karenanya Okin menyarankan agar negara melalui kekuasaan yang dimiliki perlu ambil bagian untuk mengeliminasi praktik kultural yang menghambat liberalisme individu dan keadilan gender. Blain Neufeld dan Chad van Schoelandt menilai Okin berpandangan seseorang tidak bisa secara bersamaan menjadi seorang liberalis dalam perspektif Rawlsian sekaligus menjadi seorang feminis.¹⁴¹

Okin mencontohkan praktik poligami, sunat perempuan, pernikahan perempuan di bawah umur atau pun pernikahan yang dipaksakan, merupakan praktik budaya yang ditoleransi, menguntungkan laki-laki, serta membuka ruang bagi laki-laki untuk mengontrol perempuan. Okin mengkritisi praktik

¹³⁸ Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007), 2.

¹³⁹ Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Difference and Women's Rights* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004), 65.

¹⁴⁰ Susan Moller Okin, 'Is Multiculturalism Bad for Women?', in *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), 7–26.

¹⁴¹ Blain Neufeld and Chad van Schoelandt, 'Political Liberalism, Ethos Justice, and Gender Equality', *Law and Philosophy* 33 (2014): 75–76.

poligami di lingkungan Yahudi ortodoks di pegunungan Yaman yang diklaim sebagai salah satu strategi merawat tradisi.¹⁴² Okin mempersoalkan regulasi seputar seksualitas dan reproduksi pada mayoritas budaya non-Barat yang kemudian dijadikan sebagai justifikasi untuk mensubordinasi perempuan. Okin juga mempertanyakan efektifitas konsep multikulturalisme dalam mendorong perempuan menjadi subjek yang otonom di tengah keragaman kultural yang melingkupinya. Baginya otonomi perempuan dapat diraih berdasarkan kapabilitas mereka mendefinisikan diri dan keinginannya kendati hal tersebut berkosekuensi pada resistensi terhadap praktik kultural yang bertentangan dengan kebebasan individu dan prinsip-prinsip keadilan gender.

Gagasan soal pentingnya memfasilitasi agar perempuan untuk bersuara dan bertindak atas nama personal merupakan cara yang ditawarkan Okin dalam menghadapi konflik antara memprioritaskan rekognisi hak kultural komunitas minoritas atau hak personal perempuan yang menjadi anggota komunitas budaya tersebut.¹⁴³ Okin secara umum menilai perempuan yang tumbuh dalam budaya non-Barat memerlukan juru penyelamat yang memungkinkan mereka berhasil menghadapi tekanan budaya patriarki. Sebab, dalam pandangan Okin, mayoritas perempuan yang hidup dalam budaya non-Barat dikelabui sebuah kesadaran palsu yang menjadikan mereka tidak mampu melihat opresi yang terdapat komunitas mereka,¹⁴⁴ sehingga mengakibatkan mereka tampak seperti apa yang oleh Ayelet Shachar digambarkan sebagai orang-orang yang mengalami 'kekerasan tanpa agensi'.¹⁴⁵ Gagasan otonomi Okin pada dasarnya menegaskan perlunya sebuah paradigma yang memberi afirmasi dan ruang bagi perempuan untuk berbicara atas mana kecenderungan dan aspirasi personal mereka.

Konsep Okin tentang otonomi individu dan signifikansi perlawanan atas norma kultural mendapat respon beragam dari para akademisi.

¹⁴² Okin, 'Is Multicult. Bad Women?', 7–26.

¹⁴³ Phillips, *Multiculturalism without Culture*, 26.

¹⁴⁴ Okin, 'Is Multicult. Bad Women?', 23.

¹⁴⁵ Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Difference and Women's Rights*.

Setidaknya satu buku diterbitkan untuk mengabadikan perdebatan gagasan kesetaraan gender dan posisi perempuan dalam diskursus multikulturalisme yang diajukan Okin.¹⁴⁶ Lima belas teoritikus gender dan multikulturalisme terlibat dalam pro dan kontra terhadap pemikiran Okin. Azizah Y. al-Hibri misalnya merespon dengan menunjukkan tiga kelemahan pemikiran Okin karena mengandalkan sumber sekunder untuk memahami agama, mengabaikan perbedaan sistem keyakinan pada setiap agama, dan pertentangan dengan prinsip konsitusi Amerika yang menghormati pemisahan agama dan negara, serta menghormati keyakinan setiap warga negaranya.¹⁴⁷ Bonnie Honig mengkritisi penilaian Okin bahwa budaya liberal Barat mempraktikkan patriarkisme lebih minimal dibandingkan dengan budaya lainnya.¹⁴⁸ Intinya para kontributor artikel pada buku tersebut mempersoalkan penilaian negatif Okin terhadap praktik kebudayaan lain dan gagasan yang kontroversial tentang perlunya negara menempuh pendekatan yang cenderung otoriter terhadap kultur patriarkhi dalam mewujudkan keadilan gender. Ini adalah paradoks pemikiran Okin. Di satu sisi Okin menegaskan pentingnya liberalism perempuan, di pihak lain dia menyarankan penggunaan kekuasaan negara dalam mengeliminasi praktik-praktik sosial tertentu yang dipandang bertentangan dengan prinsip-prinsip liberal.

Ayelet Shachar menyatakan generalisasi patriarki pada kultur non-Barat mengandung problematika setidaknya berdasarkan dua alasan. *Pertama*, klaim Okin bahwa mayoritas kultur non-Barat mengontrol perempuan merupakan pernyataan yang didasarkan pada pengamatan sepintas pada beragam praktik budaya di dunia.¹⁴⁹ Okin melihat fenomena

¹⁴⁶ Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, eds., *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999).

¹⁴⁷ Azizah Y. Al-Hibri, 'Is Culture Patriarkhal Feminism Good for Third World/ Minority Women?', in *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 41–46.

¹⁴⁸ Bonnie Honig, "My Culture Made Me Do It", in *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 31–34.

¹⁴⁹ Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Difference and Women's Rights*.

tersebut sebagai sesuatu yang universal dan serempak. Dia misalnya menyatakan visualisasi semua budaya pada masa dahulu hingga sekarang memperlakukan perempuan secara buruk.¹⁵⁰ Okin menurut Shachar gagal mengakui kompleksitas dinamika kultural yang bermain dalam suatu kultur. *Kedua*, pandangan Okin bahwa perempuan yang tumbuh dalam kultur non-Barat tidak memiliki agensi merupakan penilaian yang kurang beralasan.¹⁵¹ Perempuan anggota komunitas kultur non-Barat dinilai Okin memiliki peranan sosial yang inferior.¹⁵² Shachar menilai pernyataan Okin mengandung dua kelemahan: yakni *pertama*, menegasikan kemungkinan perempuan melakukan renegotiasi posisi dalam lanskap kultural; dan *kedua*, mungkin saja perempuan menjadikan keanggotaan mereka dalam sebuah komunitas kultural sebagai bentuk opresi, tapi juga merupakan situs pemberdayaan diri dan konsolidasi strategi resistensi untuk menghadapi dominasi kultural pada skala yang lebih luas.¹⁵³

Mayoritas kritik terhadap Okin didasarkan pada deesensialisasi kultur dimana kultur tidak memiliki batas-batas yang tegas, makna kultural selalu pada posisi yang kontestatif, serta kultur itu sendiri bukan sesuatu yang statis melainkan terus berada dalam posisi yang berubah-ubah. Seyla Benhabib menilai bahkan setelah mengakui adanya divisi antara laki-laki dan perempuan, Okin gagal menghindari perangkap ‘outsider’ yang melihat komunitas kultural non-Barat sebagai entitas tunggal, harmoni, ataupun terbebas dari narasi sumbang yang direproduksi oleh individu-individu yang menjadi anggota komunitas tersebut.¹⁵⁴ Kritik Benhabib terhadap Okin menekankan perlunya melihat praktik kultural non-Barat sebagai entitas yang beragam, dan tidak dapat didesak untuk diseragamakan

¹⁵⁰ Susan Moller Okin, ‘Feminism and Multiculturalism: Some Tensions’, *Ethics* 108, no. 4 (1998): 661–684.

¹⁵¹ Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Difference and Women’s Rights*.

¹⁵² Okin, ‘Feminism and Multiculturalism: Some Tensions’.

¹⁵³ Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Difference and Women’s Rights*.

¹⁵⁴ Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 101–102.

dalam suatu kategori tertentu dan menegaskan yang selebihnya. Sementara itu Anne Norton mengkritik Okin karena cenderung melihat prinsip-prinsip budaya liberal Barat hanya dari dimensi positifnya semata, sementara budaya non-Barat hanya dilihat dari segi negatifnya semata. Norton menulis kalimat yang bernada sindirian: 'ketika seorang laki-laki di Amerika memukul istri mereka, hal tersebut dikatakan sebagai penyimpangan perilaku dan bertentangan dengan prinsip-prinsip liberal, sementara ketika seorang muslim melakukan hal serupa disimpulkan sebagai tindakan yang merepresentasikan kandungan kitab suci dan ajaran agama mereka.'¹⁵⁵

Gagasan Okin banyak menuai kritik lantaran menggeneralisasi perempuan pada kultur non-Barat selalu menjadi subjek koersi, dominasi sehingga tidak memiliki ruang untuk mengambil keputusan sesuai dengan yang mereka inginkan. Perempuan pada masyarakat non-Barat dianggap tidak memiliki agensi, dan praktik sosial mereka selalu berada dalam tekanan kultural betapapun mereka tidak menyadari situasi yang dominatif tersebut. Mereka mengalami normalisasi kekerasan, sehingga tidak lagi melihat kekerasan yang dialami sebagai sebuah persoalan yang krusial. Karena itu, Okin menegaskan perempuan dianggap memiliki agensi hanya apabila mereka mampu mengartikulasikan resistensi pada norma-norma kultural yang membatasi otonomi mereka. Otonomi, agensi dan resistensi dalam perspektif pemikiran Okin merupakan satu kesatuan yang integral dan tidak terpisahkan antara satu dengan yang lain. Perempuan yang meluruhkan diri dalam kultur patriarki atau praktik budaya yang bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan gender; tidak dapat dikatakan memiliki agensi. Mereka adalah orang-orang yang tidak memiliki otonomi atas diri mereka sendiri.

Konsep otonomi perempuan secara lebih ekspresif dan tipikal dikemukakan Judith Butler, seorang filosof dan teoritikus feminis radikal berkebangsaan Amerika. Butler menekankan otonomi perempuan atas tubuh mereka sendiri. Mendasarkan pada Michel Foucault, Butler menilai 'sistem pengadilan kuasa memproduksi subjek dan kemudian

¹⁵⁵ Anne Norton, 'Review Essay on Euben, Okin, and Nussbaum', *Political Theory* 29, no. 5 (2001): 741.

merepresentasikannya. Menurutnya kategorisasi konsep perempuan yang dikembangkan dalam diskursus feminisme bukan hanya digunakan secara tidak netral melainkan juga menggambarkan dampak relasi kuasa yang tidak seimbang. Butler mengajukan kritik radikal atas ketimpangan tersebut dengan mengacaukan kategori sex, gender, identitas, dan hasrat.¹⁵⁶ Kategorisasi seksualitas, gender, dan identitas tersebut menurutnya tidak lebih dari sebuah konstruksi sosial yang labil dan terbuka terhadap segala perubahan. Konsep tersebut memiliki dampak yang radikal karena mengajukan gugatan yang mendasar atas ketegorisasi-kategorisasi sosial yang selama ini sudah mapan, memiliki justifikasi sosio-kultural, maupun doktrinal dalam masyarakat dari berbagai tradisi keagamaan.

Judith Butler menantang cara dimana feminisme selama ini merepresentasi konsep perempuan, baik secara politik maupun linguistik.¹⁵⁷ Secara politis, Butler mempopulerkan agensi yang bermakna subversi dan resistensi atas segala dominasi dan pengaturan tubuh perempuan. Konsep agensi Butler dimaksudkan untuk memastikan agar perempuan memiliki otonomi penuh atas tubuh mereka sendiri.¹⁵⁸ Secara linguistik, Butler mencoba mendefinisikan kembali beberapa konsep gender yang selama ini dinilai sudah mapan atau baku. Merujuk pada pemikiran Simone de Beauvoir,¹⁵⁹ Butler mempersoalkan finalitas kategorisasi gender yang hanya terbatas 'laki-laki' dan 'perempuan' serta heteroseksualitas dinobatkan sebagai satu-satunya orientasi seksual yang normal.¹⁶⁰ Baginya, konstruksi kultural tubuh harus diliberasi tidak hanya terhadap segala kenikmatan natural dan konvensional di masa lampau tapi juga dibuka bagi segala kemungkinan lain di masa mendatang.¹⁶¹

¹⁵⁶ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 4.

¹⁵⁷ Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of Performative* (New York and London: Routledge, 1997).

¹⁵⁸ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London and New York: Verso, 2004), 25–26.

¹⁵⁹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (London: Jonathan Cape, 1956).

¹⁶⁰ Marcel Stoetzler, 'Subject Trouble: Judith Butler and Dialectics', *Philosophy and Social Criticism* 31, no. 3 (2005): 343–368.

¹⁶¹ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 119.

Butler menolak pandangan strukturalis yang hanya menekankan pada satu sisi tentang ‘sistem’ atau ‘struktur’. Butler selanjutnya memperkenalkan konsep penting yaitu pilihan individu dan agensi, serta konsep “*becoming*” (menjadi) dan “*performativity*” (penampilan) dengan meletakkannya dalam perdebatan problem kebebasan (*freedom*). Butler merujuk pada pernyataan de Beauvoir yang terkenal bahwa ‘seseorang tidak lahir sebagai perempuan, tetapi menjadi seorang perempuan’¹⁶² ketika dia mencari cara untuk memperkenalkan konsep agensi sebagai bentuk ungkapan perlawanan terhadap suatu sistem kekuasaan. Bagi Butler, gender merupakan konstruksi sosial yang selalu mengalami proses menjadi. Bagi de Beauvoir, ‘menjadi’ merupakan proses yang tidak pernah selesai, bahkan tidak pernah memiliki permulaan.¹⁶³

Konsep *gender performativity* (penampilan gender) menyatakan gender pada dasarnya merupakan hasil repetisi tindakan yang kemudian memproduksi normalitas gender sambil menutupi kontradiksi dan kecenderungan individual gender.¹⁶⁴ Repetisi performativitas memproduksi ‘gender sejati’, sebuah narasi yang dilestarikan oleh komitmen kolektif untuk ditampilkan, dipelihara, dan diproduksi dengan cara mengkonstruksi gender yang berbeda sebagai fiksi kultural serta menghukum pelakunya karena dianggap bertindak tidak sesuai dengan irama yang sedang dipentaskan. Butler mengatakan performativitas bukan merupakan aksi satu sekali, tetapi merupakan pengulangan dan ritual dengan target naturalisasi tubuh.¹⁶⁵ Lain kata, performativitas adalah praktik diskursif yang memainkan dan memproduksi apa pun yang ditampilkan.¹⁶⁶ Performativitas pada hakikatnya merupakan sebuah relasi kuasa yang terbuka terhadap segala kemungkinan.

Gagasan Butler soal agensi, otonomi, performativitas dan kuasa dikritik teoritikus feminis lain seperti Lois McNay, Seyla Benhabib, dan Lila Abu-

¹⁶² de Beauvoir, *The Second Sex*.

¹⁶³ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 11–12.

¹⁶⁴ Emma White, ‘Starved by Society: An Examination of Judith Butler’s Gender Performance and Society’s Slender Ideal’, *Feminist Theology* 23, no. 3 (2015): 318.

¹⁶⁵ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, xv.

¹⁶⁶ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’* (London and New York: Routledge, 1993), 13.

Lughod. Lois McNay mempersoalkan konsep performativitas gender yang diajukan Butler. Menurutnya, konsep agensi yang mendasari konsep politik performativitas Butler sangat abstrak dan kurang mempertimbangkan basis sosio-kultural yang spesifik. Gagasan performativitas Butler secara terbuka memperlihatkan pemaksaan terhadap struktur yang mendorong kemunculan perbuatan otonomi, tetapi tidak benar-benar mempertimbangkan relasinya terhadap struktur sosial yang lain, serta bagaimana hal tersebut mengkatalisasi atau menekan suatu perubahan. McNay mengakui pemikiran Butler membangkitkan nuansa identitas gender yang kental, tetapi hal tersebut cenderung menghasilkan tindakan negatif antara lain seperti pengasingan terhadap norma-norma sosial yang dinilai menghalanginya.¹⁶⁷

Konsepsi agensi sebagai sesuatu yang abstrak ini berpotensi memunculkan pengulangan struktur pembicaraan yang tidak diperlukan ketika membahas gagasan yang dimaksud. Menurut McNay, gagasan tentang ketidak-stabilan dalam sistem makna merupakan suatu keniscayaan tetapi bukan kondisi yang memadai untuk memahami agensi.¹⁶⁸ Benhabib ketika mengkritisi Butler mengatakan bahwa dengan mengesampingkan isu agensi dan validitas, gagasan performativitas Butler tidak lebih dari sekedar ‘perbuatan tanpa subjek’ (*doing without the doer*) dan individu-individu tidak lebih dari sekedar segerombolan ekspresi gender yang kita pentaskan.¹⁶⁹ Dalam merespons kritik tersebut, Butler mengatakan Benhabib justru salah menangkap esensi kritik pos-strukturalis tentang subjek dengan salah memahami karakteristik hubungan yang terjadi antara agensi dan kuasa. Menurut Butler, gagasan tentang agen merupakan efek pengulangan struktur bahasa tanpa menegasikan tindakan subjek, melainkan lebih merupakan persoalan problematisasi konsep dimaksud dan motivasi atas sumber semua tindakan.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Lois McNay, ‘Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler’, *Theory Culture Society* 16, no. 2 (1999): 176.

¹⁶⁸ Lois McNay, *Against Recognition* (Cambridge: Polity Press, 2008), 99.

¹⁶⁹ Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 215.

¹⁷⁰ Judith Butler, ‘For a Careful Reading’, in *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, ed. Seyla Benhabib et al. (New York and London, 1995), 133–134.

Kecenderungan mengasosiasikan agensi sebagai resistensi juga mengundang kritik dari feminis post-kolonial lain seperti Lila Abu-Lughod. Abu Lughod, salah seorang antropolog dari Columbia University yang mempengaruhi corak studi relasi gender di Timur Tengah mengkritisi beberapa asumsi yang diajukan pada para teoritikus feminis, termasuk yang pernah dia kemukakan dalam tulisan sendiri.¹⁷¹ Pada salah satu karyanya, Abu-Lughod pernah mempublikasikan karyanya yang menganalisa puisi-puisi suku Badui sebagai ungkapan resistensi perempuan dan protes terhadap dominasi laki-laki dalam kehidupan keseharian mereka.¹⁷² Kemudian, dalam salah satu esai reflektifnya setelah karya tersebut, Abu-Lughod mengajukan pertanyaan provokatif, “Bagaimana mungkin kita menyebutnya sebagai artikulasi resistensi sementara mereka tidak mengatribusi tindakan tersebut sebagai resistensi—atau suatu hal yang kira-kira seperti suatu kesadaran feminis atau politik feminis?”¹⁷³

Abu-Lughod merekomendasikan agar resistensi digunakan sebagai “diagnosa kekuasaan”, untuk melokalisir pergeseran sosial relasi kuasa yang mempengaruhi resistensi dan dominasi. Untuk memperjelas pemikiran, Abu-Lughod mengajukan contoh mengenai seorang remaja perempuan Badui yang memakai pakaian seksi dengan menantang otoritas orang tua dan dominasi tradisi sosial. Menurutnya, meskipun secara kasat mata tindakan tersebut merupakan ungkapan resistensi dan pelarian atas tekanan tradisi, tindakan remaja perempuan tersebut juga harus dipahami sebagai bentuk alternatif ungkapan kuasa yang digerakkan oleh nalar konsumerisme kapitalis dan budaya urban.¹⁷⁴ Apa yang secara visual merupakan perlawanan atas norma-kultural menurut Abu-Lughod tidak selalu dapat dilihat sebagai ungkapan perlawanan, tetapi perlu dibuka

¹⁷¹ Lila Abu-Lughod, ‘The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women’, *American Ethnologist* 17, no. 1 (1990): 53.

¹⁷² Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (California: University of California Press, 2016).

¹⁷³ Abu-Lughod, ‘The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women’, 47; Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 9.

¹⁷⁴ Abu-Lughod, ‘The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women’, 50.

terhadap kemungkinan-kemungkinan di luar perspektif tersebut. Motivasi dan pandangan pelaku yang bersangkutan merupakan parameter utama dalam menentukan penilaian terhadap praktik sosial tersebut.

Sementara itu Bucar mengatakan bahwa mengasumsikan resistensi sebagai satu-satunya bentuk pemberdayaan mengandung dua kesalahan mendasar. *Pertama*, kita akan terjebak melakukan pembacaan hanya berdasarkan sudut pandang resistensi, kendati tindakan tersebut belum tentu mengandung motif resistensi secara keseluruhan. *Kedua*, kita akan terjebak pada sikap menghakimi setiap tindakan yang terlihat sebagai “kepatuhan” bukan sebagai tindakan yang didasarkan kehendak bebas.¹⁷⁵ Sejalan dengan hal tersebut, James C. Scott menyarankan agar seorang peneliti benar-benar memahami konteks sosial yang melingkupi sebelum menyimpulkan sebuah tindakan dapat dikategorisasi sebagai bentuk resistensi.¹⁷⁶ Menurut pandangan Scott, bisa saja sebuah tindakan yang kecil-kecilan seperti bergosip, memberi gelar yang negatif pada seseorang, menaati seseorang secara terbatas, merupakan tindakan yang dapat dikategorikan resistensi, atau pun sebaliknya. Hal tersebut bergantung pada konteks sosial etnografis dan motivasi yang mendasari terjadinya sebuah tindakan tertentu.

E. Agensi Ketundukan

Selanjutnya mengeksplorasi kritik terhadap pemahaman agensi otonomi dan resistensi dengan berfokus pada pemikiran Saba Mahmood. Tulisan-tulisan Mahmood tentang agensi kepatuhan mengundang perhatian para sarjana dari beragam disiplin keilmuan dalam beberapa tahun

¹⁷⁵ Bucar, ‘Dianomy: Understanding Religious Women’s Moral Agency as Creative Conformity’, 668.

¹⁷⁶ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance* (New Haven and London: Yale University Press, 1985); James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

¹⁷⁷ Sindre Bangstad, ‘Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue’, *Theory, Culture & Society* 28, no. 3 (2011): 29.

terakhir. Pemikiran antropolog feminis asal Pakistan dan berkebangsaan Amerika Serikat ini merepresentasi tantangan terhadap konsep agensi dalam perspektif feminisme sekular Barat.¹⁷⁷

Mahmood mengkritisi fondasi normatif dan ideologis feminis sekular Barat yang memahami agensi sebagai subversi atas norma sosial serta melokalisasi makna hanya dalam konteks resistensi atas dominasi.¹⁷⁸ Sementara mayoritas feminis liberal mengatakan praktik jilbab merupakan penegasian agensi perempuan,¹⁷⁹ Mahmood menggaris-bawahi interseksi antara kepatuhan dan agensi pada perempuan Muslim berjilbab.¹⁸⁰ Mahmood mengurai secara detail situasi moral kultural agensi yang dipahami Butler sebagai 'selalu berada di bawah tekanan tradisi'¹⁸¹ serta selanjutnya mengikuti konsep formasi diri model Foucauldian yang menuntut keberadaan situasi praksis yang menyediakan kondisi alamiah baik sebagai subordinasi ataupun agensi.¹⁸²

Mahmood menilai feminisme Barat mengasosiasikan agensi hanya dengan ego diri dimana sebuah tindakan dimaknai semata hasil pemikiran dan keinginan tubuh, naluri, masyarakat atau kondisi lahiriah lainnya.¹⁸³ Mahmood mengajukan tesis tentang beragam arena bagi perempuan untuk meraih otonomi dengan cara yang berbeda dengan asumsi feminis liberal Barat. Dia mengatakan konsep otonomi abad pencerahan menurut Immanuel Kant kurang relevan diterapkan pada konteks budaya berbeda. Mendasarkan pada Bourdieu, Mahmood mendefinisikan kembali konsep

¹⁷⁸ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 14.

¹⁷⁹ Madeleine Chapman, 'Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations', *European Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2016): 238; Fadwa El. Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance* (New York: Berg, 1999), 3.

¹⁸⁰ Matt Waggoner, 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 6, no. 2 (2005): 247.

¹⁸¹ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 12.

¹⁸² Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 154.

¹⁸³ Waggoner, 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality', 251.

agensi sebagai habitus dan praktik yang mewujud dalam norma kultural.¹⁸⁴ Definisi tersebut berbeda dengan argumen otonomi Kantian yang mengasumsikan subjek sebagai sesuatu yang tidak dapat direduksi oleh faktor naluri atau lingkungan.¹⁸⁵

Untuk memperkuat argumentasi, Mahmood mengamati praktik keseharian perempuan anggota kelompok keagamaan di Mesir dalam mendisiplinkan diri dalam ritual keseharian, keyakinan, tradisi dan kesalehan.¹⁸⁶ Mahmood mengatakan perempuan yang ditelitinya tidak memperlihatkan distingsi antara hasrat individual dan realitas sosial, kendati dia menyimpulkan hal tersebut tidak dapat digeneralisasi secara universal pada setiap formasi subjek.¹⁸⁷ Mahmood mengkritisi proyek liberalisme Barat yang memisahkan hasrat dengan konvensi sosial dan menerapkan konsep tersebut pada subjek non-liberal.¹⁸⁸ Baginya, keterbatasan pemikiran feminis liberal dan gagasan humanis antara lain keyakinan bahwa konsep watak dasar yang selalu mendorong manusia mengekspresikan otonomi dan individualistik: suatu cara pandang yang mengakibatkan agensi dimaknai hanya sebagai ungkapan perlawanan terhadap norma sosio kultural.¹⁸⁹

Ulasan Mahmood soal agensi sebetulnya tidak dapat dipisahkan dengan pemikiran Judith Butler dan Michel Foucault yang dia gambarkan sebagai basis utama teori yang dia bangun sekaligus didekonstruksi. Menurut Mahmood, analisa Butler soal agensi merupakan pengembangan konsep kuasa dan subjek yang diajukan Michel Foucault. Kuasa, menurut

¹⁸⁴ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 137–138.

¹⁸⁵ Saba Mahmood, 'Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt', *Social Research* 70, no. 3 (2003): 845–846.

¹⁸⁶ Waggoner, 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Criticque of Secular Morality', 248.

¹⁸⁷ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 149; Mahmood, 'Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt', 861.

¹⁸⁸ Avishai, 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity', 267.

¹⁸⁹ Chapman, 'Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations', 239.

Foucault, tidak dapat dipahami semata sebagai dominasi yang dimasukkan dan dikembangkan oleh individu atau agen kedaulatan tertentu kepada pihak lainnya. Tetapi kuasa harus dipahami sebagai strategi relasi kekuatan yang menyebar ke semua sendi kehidupan dan kemudian memproduksi suatu keinginan, objek, relasi dan diskursus yang baru.¹⁹⁰ Adapun subjek, menurut Foucault, tidak mendahului relasi kuasa, dalam bentuk sebuah kesadaran individu, tetapi justru diproduksi melalui relasi tersebut.¹⁹¹ Butler dalam hal ini mempersoalkan argumen Foucault tentang kuasa yang tidak semata dominasi terhadap subjek, tetapi juga membentuk subjek.

Menurut Mahmood, dengan mempersoalkan status konsep subyek dan peranan kuasa dalam mereproduksi subjek, Butler sedang memisahkan diri dari kecenderungan analisis feminis yang memformulasikan isu kedirian (*personhood*) dalam term otonomi relatif individu dari masyarakat.¹⁹² Mahmood menilai Butler menempatkan posibilitas agensi dalam struktur kuasa dan berpandangan bahwa pengulangan struktur norma tidak hanya mengonsolidasi rezim diskursus tertentu tetapi juga menghadirkan ketidakstabilan makna.¹⁹³ Meskipun Butler selalu menghindari perangkap teleologi politik emansipasi feminisme liberal, dengan mengaku berhutang kepada analisis kuasa perspektif post-strukturalis, berarti Butler tetap berada dalam kerangka berpikir dualistik: bahwa norma terkadang dilawan dan disubversi atau dikonsolidasi.¹⁹⁴

Bukti-bukti etnografis yang dipresentasikan Mahmood menyatakan bahwa bagi subyek perempuan aktivis masjid di Mesir, tindakan subordinasi memiliki makna tertentu. Mereka memaknai agensi sebagai merawat

¹⁹⁰ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 17; Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, ed. Robert Hurley (New York: The history of sexuality/ : An introduction, 1978), 11; Michel Foucault, "Truth and Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 115–116.

¹⁹¹ Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, 61.

¹⁹² Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 18.

¹⁹³ Rosa Valisaki, "The Politics of Postsecular Feminism", *Theory, Culture & Society* 33, no. 2 (2016): 113.

¹⁹⁴ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 21–23.

ketaatan, kesalehan, dan ketundukan terhadap otoritas eksternal—yaitu ajaran Islam—sebagai bentuk pelatihan moral positif untuk menempa kekuatan diri.¹⁹⁵ Para perempuan yang diteliti Mahmood misalnya memaknai berjilbab tidak sebagai bentuk ketundukan terhadap struktur patriarki. Lebih dari itu, berjilbab adalah ungkapan rasa malu (*haya'*). Berjilbab merupakan aksi penempaan diri dimana tubuh digunakan sebagai instrumen untuk mengekspresikan kesalehan. Berjilbab merupakan bentuk kontekstualisasi kepatuhan perempuan untuk memperoleh keterampilan subjektif pada kondisi historis dan budaya dimana mereka berada.

Paradoks subyektivitas adalah sentral formulasi Foucault dimana kapasitas untuk bertindak mungkin diciptakan oleh relasi subordinasi yang spesifik. Mahmood mengilustrasikan hal tersebut dengan metafora kepatuhan seorang pianis pemula atas instruksi pelatihnya. Partisipasi seorang pianis dalam pelatihan yang keras—antara lain berupa kepatuhan pada rezim kedisiplinan—merupakan salah satu bentuk ketundukan. Tapi ketundukan ini tidak mengharuskan penyerahan kebebasan pianis tersebut kepada pelatihnya. Dia tunduk hanya pada proses dimana perjuangan, pengorbanan dan olah keterampilan tubuh dilakukan untuk mendapatkan hasil maksimal dalam memainkan piano.¹⁹⁶ Selibuhnya, dia tetap menjadi subjek atas dirinya sendiri dan memiliki kapasitas untuk bertindak seperti yang diinginkan.

Gagasan Mahmood soal agensi ketundukan menyisakan pertanyaan terkait pergulatan antara analisis feminis dengan relasi kuasa serta proses dialogis resignifikasi dan perubahan.¹⁹⁷ Mahmood mengaku tidak berbeda dengan feminisme lain yang tertarik menteorisasikan transformasi relasi subordinasi gender. Tetapi, titik pemberangkatan Mahmood adalah 'setiap diskusi mengenai isu transformasi harus berawal dari analisis terhadap praktik spesifik tentang subjektifikasi yang membuat subyek

¹⁹⁵ Valisaki, 'The Politics of Postsecular Feminism', 113.

¹⁹⁶ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 29.

¹⁹⁷ Sirma Bilge, 'Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women', *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 1 (2010): 9–28.

imajinasi sosial tertentu menjadi mungkin'.¹⁹⁸ Buku *Politics of Piety* menyoroti kekhususan praktik spesifik tersebut meskipun, sebagaimana diakui Mahmood, tidak mendiskusikan lebih lanjut 'isu transformasi tersebut'.¹⁹⁹ Kajian-kajian yang mengembangkan tesis Mahmood mulai menyoroti desakan sosio-historis yang membentuk agensi dan proses kontestasi intersubjektivitas, terutama apabila dikombinasikan dengan pemahaman soal bagaimana identitas kontemporer harus menegosiasikan perubahan yang terus-menerus terjadi di sekitarnya.

Peter van der Veer mengatakan fokus Mahmood yang terlalu rinci pada proses mikro yang terjadi di dalam masjid tampaknya menjadi hambatan untuk mengamati praktik mikro yang terjadi di luar masjid.²⁰⁰ Akibatnya pembaca penasaran terutama tentang bagaimana agensi dan kesalehan didefinisikan para perempuan yang diteliti Mahmood dalam seluruh aspek kehidupan mereka. Sindre Bangstad menilai kenyataan bahwa Mahmood memberi sedikit perhatian terhadap kelas dan kelompok sosial di luar aktivis pengajian masjid mengakibatkan dinamika religiusitas dan resistensi perempuan atas otoritas keagamaan norma tradisi di Mesir kurang tereksplorasi.²⁰¹ Padahal sebagaimana ditulis Bayat, dominasi laki-laki terhadap produksi, interpretasi, dan desiminasi pengetahuan keagamaan menjadi alasan resistensi perempuan atas monopoli otoritas keagamaan.²⁰² Demikian pula Nadjie al-Ali memperlihatkan keragaman aktivisme dan strategi gerakan perempuan Mesir dalam mengungkapkan perlawanan atas dominasi atas nama patriarkisme.²⁰³

Eva F. Nisa menilai keragaman bentuk agensi berkaitan dengan perbedaan karakter struktur sosial, dan karenanya agensi dapat melibatkan

¹⁹⁸ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 154.

¹⁹⁹ Chapman, 'Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations', 240.

²⁰⁰ Peter van der Veer, 'Embodiment, Materiality, and Power', *Comparative Studies in Society and History* 50, no. 3 (2008): 809–818.

²⁰¹ Bangstad, 'Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue', 33.

²⁰² Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, California: Stanford University Press, 2007), 156.

²⁰³ Nadjie Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 83.

diri dalam artikulasi norma sosial lebih dari sekedar resistensi dan subordinasi.²⁰⁴ Sarjana feminis lain seperti Rachel Rinaldo memperlihatkan fenomena perempuan Muslim dari beragam kelompok Islam menikmati keragaman bentuk agensi.²⁰⁵ Kapasitas agentif mereka dapat diamati melalui cara dimana mereka mengambil sebuah keputusan dari beragam pilihan.²⁰⁶ Model agensi mereka seringkali merupakan artikulasi identitas diri yang diinginkan dalam bernegosiasi dengan struktur sosial yang melingkupi. Intinya, subjektivitas dan agensi dapat dipahami sebagai proses yang cair, yang muncul dari interaksi antara habitus dan arena.²⁰⁷

F. Agensi Ketundukan Kritis

Berbeda dengan dua model agensi yang dibahas sebelumnya, agensi model ketiga berusaha mensintesakan antara perlawanan dan kepatuhan. Untuk mengelaborasi tema ini saya berfokus membahas konsep agensi kesalehan kritis (*pious critical agency*) yang dipopulerkan Rachel Rinaldo.

Rachel Rinaldo dalam karyanya *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* mendiskusikan dinamika perkembangan diskursus agensi religius dan perempuan. Berdasarkan studi etnografis terhadap empat organisasi perempuan di Indonesia pasca reformasi (Perempuan PKS, Fatayat NU, Rahima, dan Solidaritas Perempuan), Rinaldo melihat agama sebagai skema kultural yang heterogen dan membentuk beragam varian agensi dalam dinamika demokrasi dan dalam banyak hal saling berkontestasi

²⁰⁴ Eva F Nisa, 'Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia', *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, no. 4 (2012): 374.

²⁰⁵ Rachel Rinaldo, 'Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and the Public Sphere in Indonesia', *Social Forces* 86, no. 4 (2008): 1781–1804; Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*; Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency'.

²⁰⁶ Nisa, 'Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia', 375.

²⁰⁷ Maree Keating, 'Rethinking Women's Resistance and Agency: The Case of Retrenched Textile Workers', *Labour & Industry: A Journal of the Social and Economic Relations of Work* 23, no. 2 (2013): 140.

satu sama lain. Ketiga varian tersebut adalah (a) agensi feminis inklusif (*inclusive feminist agency*), (b) agensi kesalehan aktif (*pious activating agency*) dan (c) agensi kesalehan kritis (*pious critical agency*).²⁰⁸ Dua model agensi yang pertama merupakan reformulasi atas dua konsep agensi yang sudah dibahas di atas: agensi feminis inklusif merupakan reformulasi konsep agensi otonomi atau resistensi; sementara agensi kesalehan aktif adalah nama lain konsep agensi kesalehan. Rinaldo dalam hal ini memperkenalkan konsep agensi kesalehan kritis sebagai sintesa kedua agensi tersebut.

Rinaldo mendefinisikan agensi kesalehan kritis sebagai kapasitas untuk melihat teks-teks keagamaan secara kritis dan publik. Agensi kesalehan kritis merupakan kategori yang serupa dengan agensi kesalehan dalam hal mendasarkan pada subjek religius. Agensi kesalehan kritis tidak serta-merta mendorong perempuan terlibat secara langsung dalam penafsiran teks religius, meskipun mayoritas perempuan melakukan hal tersebut. Menurut Rinaldo, konsep agensi kesalehan kritis bertujuan menyorot salah satu bentuk keterlibatan perempuan di ruang publik dalam format yang baru, serta aktivasi diskusi pemaknaan teks keagamaan dimana mereka seringkali berkontestasi dengan penafsiran konvensional.²⁰⁹

Agensi kesalehan kritis tidak hanya menuntut refleksi perempuan terhadap kitab suci tapi juga menafsirkan secara kritis agar menjadi basis legitimasi aktivisme mereka di ruang publik dalam mendorong perubahan sosial politik.²¹⁰

Agensi kesalehan kritis relatif tidak berbeda dengan agensi kesalehan Saba Mahmood dalam hal menempatkan upaya individu untuk hidup dalam norma religius sebagai bentuk agensi. Hanya saja, agensi kesalehan kritis melewati pendekatan yang berbeda dibandingkan dengan yang digambarkan Mahmood—yakni proses dimana perempuan mencoba untuk menjadi subjek religius melalui pemahaman yang kritis terhadap agama. Sementara itu Mahmood membahas ketertarikan perempuan

²⁰⁸ Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, 10.

²⁰⁹ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 6.

²¹⁰ Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, 22–23.

Kairo terhadap penafsiran Al-Qur'an dalam rangka membangun kesalehan beragama tanpa memperlihatkan tendensi melakukan reformasi pemahaman teks keagamaan (kendati keterlibatan mereka pada hal tersebut pada dasarnya memproduksi perubahan). Agensi kesalehan kritis muncul karena kegagalan mempertimbangkan aspek humanisme dan kesadaran politik yang seringkali melandasi penafsiran kritis, dan fakta bahwa penafsiran kritis seringkali melampaui batas-batas keagamaan. Rinaldo menyimpulkan penafsiran kritis perempuan terhadap teks keagamaan merupakan artikulasi agensi.²¹¹

Sejumlah aktivis reformis religius sejak lama menggunakan penafsiran kritis untuk mendorong perubahan sosial.²¹² Apa yang baru adalah tentang siapa yang melakukan penafsiran—dalam hal ini perempuan—dan fakta bahwa mereka menggunakan penafsiran mereka untuk memperjuangkan hak dan kesetaraan perempuan. Asma Barlas, Fatima Mernissi dan Amina Wadud merupakan beberapa teoritikus feminis Muslim kontemporer yang menjadikan penafsiran teks-teks religius sebagai basis gerakan pemikiran mereka.²¹³ Menurut Rinaldo, Islam memiliki beragam tradisi penafsiran, tapi secara umum perempuan dimarjinalisasi dari pusat penafsiran kitab suci dan hukum, serta peranan sebagai pemimpin keagamaan. Hanya pada beberapa dekade terakhir saja perempuan di beberapa negara Muslim tampak memiliki peranan sebagai pemimpin keagamaan, pengajar atau pun penghafal Al-Qur'an.²¹⁴

Feminisme dalam Islam juga memiliki pertalian dengan feminisme dalam tradisi agama lain. Sejak tahun 1970-an, gerakan feminis juga muncul dalam agama Katolik, Protestan Evangelis, dan Yahudi Ortodoks.²¹⁵

²¹¹ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 6–7.

²¹² Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New York and London: Yale University Press, 1992); Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009).

²¹³ Asma Barlas, "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002); Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (United Kingdom: Blackweel Publishing, 1991); Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Canada: Persue Books, 1991); Amina Wadud, *Qur'an*

Mereka membentuk apa yang oleh Rachel Rinaldo dikonseptualisasi sebagai gerakan kesalehan (*piety movements*).²¹⁶ Gerakan tersebut juga menekankan reinterpretasi kitab suci untuk mempromosikan kesetaraan hak-hak perempuan. Rinaldo menilai literatur kesarjanaan mengenai feminisme baik dalam tradisi Islam atau pun agama lain menantang asumsi bahwa feminisme hanya dapat tumbuh dalam ruang sekular, dan agama selalu dinilai patriarkis. Meskipun banyak literatur yang memperlihatkan penguatan perempuan melalui reinterpretasi kitab suci, sayangnya hal tersebut tidak didiskusikan secara khusus sebagai artikulasi agensi perempuan. Rinaldo berpandangan penafsiran kritis terhadap kitab suci merupakan manifestasi agensi perempuan Muslim, satu kombinasi antara elemen agensi kesalehan dan agensi liberal feminisme.²¹⁷

Untuk memperkuat argumen, Rinaldo secara spesifik mengelaborasi aktivisme perempuan feminis yang berafiliasi pada Fatayat NU dan Rahima. Rinaldo mengisahkan pada 2008 dia menghadiri sebuah diskusi yang mendemonstrasikan perdebatan sengit antara staf Rahima, seorang ulama berlatar belakang NU, dan seorang staf dari NGO terkait isu hak asasi perempuan. Peristiwa tersebut terjadi pada sebuah diskusi publik dalam rangka peluncuran terjemahan buku Azar Nafisi *Reading Lolita in Teheran*.²¹⁸ Ayu seorang presenter yang berlatar belakang staf Rahima

and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999).

²¹⁴ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 7–8.

²¹⁵ Thalia Gur Klein, 'Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist—Past, Present and Future', *Feminist Theology* 22, no. 1 (2013): 58–76; Ruth Roded, 'Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender', *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 29 (2015): 56–80.

²¹⁶ Rachel Rinaldo, 'Women and Piety Movements', in *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, ed. Bryan S. Turner (United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010), 584–605.

²¹⁷ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 7.

²¹⁸ Azar Nafisi, *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books* (New York: Random House, 2003).

secara cukup panjang lebar memaparkan pandangannya soal relevansi buku tersebut di Indonesia. Dia menjelaskan kepada audien bahwa di Iran, buku tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme dilarang, dan jilbab dijadikan sebagai simbol religiusitas dan kebangsaan. Ayu selanjutnya memaparkan bahwa politisasi agama dan kewajiban berjilbab, lebih dari sekedar keputusan individual, merupakan salah satu persamaan Iran dan Indonesia. Sementara perempuan di Iran yang menolak berjilbab distigma tidak Islami, tetapi Nafisi justru mengatakan mendorong perempuan untuk berjilbab justru merupakan praktik yang tidak Islami.²¹⁹

Perspektif berbeda tentang penafsiran kritis terungkap pada seminar yang diselenggarakan Fatayat tentang khitan perempuan. Khitan perempuan sudah lama dipraktikkan di Indonesia,²²⁰ meski dengan cara yang berbeda dibandingkan praktik di Afrika.²²¹ Banyak orang Indonesia mempercayai khitan perempuan diperintahkan Islam sekaligus bagian dari identitas perempuan Muslim.²²² Meski pemerintah Indonesia secara resmi melarang khitan perempuan pada 2006, beberapa organisasi Islam tetap menoleransi praktik tersebut. Merespons fenomena tersebut para aktivis Fatayat menginisiasi diskusi dengan menghadirkan pembicara baik dari ulama, ahli medis maupun aktivis perempuan untuk mendiskusikan khitan perempuan. Seorang ahli medis yang dihadirkan secara visual memperlihatkan dampak negatif khitan perempuan, sementara seorang ulama yang hadirkan menjelaskan bahwa kewajiban khitan dalam Islam hanya diperuntukkan bagi laki-laki, bukan untuk perempuan. Mengingat tidak adanya landasan doktrinal yang tegas soal khitan bagi perempuan, sementara menurut

²¹⁹ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 12–13.

²²⁰ Kathryn Robinson, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia* (London and New York: Routledge, 2009), 130.

²²¹ Jonneke Koomen, 'Global Governance and the Politics of Culture: Campaigns Against Female Circumcision in East Africa', *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 21, no. 2 (2014): 244–261; Wairimu Ngaruiya Njambi, 'Dualism and Female Bodies in Representations of African Female Circumcision: A Feminist Critique', *Feminist Theory* 5, no. 3 (2004): 281–303.

²²² Lanny Octavia, 'Circumcision and Muslim Women's Identity in Indonesia', *Studia Islamika* 21, no. 3 (2014): 419–457.

ahli medis praktik tersebut membahayakan perempuan, maka para peserta diskusi menyimpulkan pentingnya menghentikan praktik khitan perempuan.²²³

Rinaldo menilai bahwa kedua seminar yang dilakukan Rahima dan Fatayat mengilustrasikan sebuah pendekatan kritis dalam memahami teks religius, dimana proses penafsiran dilakukan dengan mendialogkan teks dengan peristiwa empirik, kendati dengan kadar dan cara yang berbeda-beda. Dia memaparkan bahwa pada diskusi di Rahima, Ayu mengingatkan bahaya memaksakan pemakaian jilbab pada perempuan, kendati dia sendiri termasuk perempuan berjilbab. Beberapa ulama berargumen bahwa jilbab merupakan praktik budaya, dan karenanya berjilbab tidak dituntut agama. Ayu dan para peserta diskusi mengajukan tantangan kepada ulama laki-laki. Dia mendukung pemakaian jilbab adalah bagian dari Islam, tetapi dengan menggunakan bahasa hak dan pilihan, berbeda dengan penafsiran ulama konvensional yang berpandangan bahwa jilbab merupakan kewajiban bagi perempuan.²²⁴

Sementara pada seminar yang diselenggarakan Fatayat, para peserta diundang untuk melihat problem medis yang diakibatkan praktik khitan perempuan, ketidak-tersediaan dukungan berbasis Al-Qur'an atau hadis yang meyakinkan terhadap praktik tersebut, sehingga pada akhirnya peserta seminar menyimpulkan khitan perempuan tidak dituntut dalam Islam. Tidak adanya ayat Al-Qur'an atau status hadis yang lemah dan tidak jelas adalah bukti yang cukup untuk membatasi atau melarang praktik khitan perempuan. Penjelasan ulama yang dihadirkan terkait status hadis membuat partisipan diskusi menyimpulkan khitan perempuan tidak diwajibkan dalam Islam. Temuan ini memungkinkan pada diskusi lanjutan yang lebih radikal soal aspek simbolisme khitan perempuan dan penindasan terhadap seksualitas perempuan.²²⁵

²²³ Rachel Rinaldo, 'Mobilizing Piety: Women, Islam and the Public Sphere in Indonesia' (The University of Chicago, 2007), 183–185.

²²⁴ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 15.

²²⁵ Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, 100–102.

Intinya, partisipan pada kedua diskusi tersebut merumuskan kesimpulan yang menantang argumentasi konvensional soal jilbab dan khitan perempuan berdasarkan pendekatan kritis terhadap teks religius. Mereka memanfaatkan referensi baik yang bersumber dari dalam atau luar tradisi Islam. Lebih dari sekedar argumen sederhana bahwa khitan perempuan bertentangan dengan hak asasi manusia atau aspek kesehatan, para partisipan pada diskusi Fatayat menelusuri bukti-bukti doktrinal yang menunjukkan Islam memang tidak menuntut praktik tersebut. Adapun pada kegiatan di Rahima, sementara seorang ulama laki-laki yang dihadirkan berpendapat jilbab model Arab tidak diwajibkan dalam Islam, beberapa partisipan perempuan justru menggunakan diskursus liberal tentang pilihan, hak dan identitas dalam merekonstruksi alasan mereka berjilbab. Aktivistis tersebut tampaknya dipengaruhi tradisi keagamaan dimana mereka tumbuh, tetapi secara kreatif menafsirkan dan mengonstruksi klaim berjilbab berdasarkan alasan hak, kesetaraan dan identitas. Mereka tidak saja memperlihatkan kesalahan Islam yang kompatibel dengan feminisme, tapi juga menggunakan konsep kesalahan untuk merealisasikan tujuan-tujuan feminisme.²²⁶

Narasi di atas memperlihatkan artikulasi agensi kesalahan kritis pada aktivis gerakan perempuan di Rahima dan Fatayat. Berbeda dengan Okin, Butler, McNay dan sejumlah feminis liberal lain yang menekankan agensi pada resistensi terhadap norma budaya dan agama yang membatasi kebebasan perempuan, konsep agensi kesalahan kritis Rachel Rinaldo justru memperlihatkan kompatibilitas kesalahan dan feminisme. Agensi kesalahan kritis seringkali mendemonstrasikan campuran aktivisme sekular dan religius, satu kategori analisis yang oleh Asef Bayat dikonseptualisasi sebagai perempuan feminis post-Islamis.²²⁷

Religiusitas perempuan dapat mencapai kepatuhan pada norma agama sekaligus mengambil posisi kritis, serta kritisme tersebut dapat

²²⁶ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 15–16.

²²⁷ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movement and the Post-Islamist Turn* (Stanford, California: Stanford University Press, 2007); Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 104.

memfasilitasi usaha feminis untuk mempromosikan hak dan kesetaraan gender. Agensi kesalehan kritis menurut Rinaldo telah membalikkan posisi agama dalam diskursus feminisme yang sebelumnya diposisikan sebagai hambatan dalam mewujudkan kesetaraan gender, justru kini menjadi instrumen penting bagi pencapaian agenda feminisme.²²⁸

G. Struktur, Kapabilitas, dan Reproduksi Agensi

Pemaparan di atas selain memperlihatkan keragaman tetapi juga kontestasi konsep agensi. Konsep agensi resistensi Butler mengandaikan perempuan sebagai individu yang secara konsisten melakukan resistensi terhadap norma tradisi atau segala bentuk pembatasan. Sementara agensi kepatuhan Mahmood mengandaikan subjek menenggelamkan diri dalam religiusitas dan kepatuhan. Rachel Rinaldo dalam hal ini menawarkan formulasi yang merekonsiliasi antara agensi resistensi dan kepatuhan.

Agensi ketundukan kritis memberi kontribusi signifikan dalam mencairkan ketegangan antara agensi resistensi dan agensi kesalehan. Sejatinya konsep agensi kesalehan kritis relatif tidak berbeda dengan dua model agensi sebelumnya dalam hal memosisikan individu sebagai subjek yang konsisten dalam mengekspresikan satu varian agensi tertentu. Tetapi ketiga model agensi tersebut relatif kurang mempertimbangkan bahwa struktur sosial seringkali mempengaruhi pembentukan praktik sosial dengan kadar yang berbeda-beda. Perbedaan pemaknaan individu atas struktur menghasilkan praktik sosial berbeda. Sebuah praktik sosial, menurut Bourdieu, merupakan hasil negosiasi dinamis antara agen dengan struktur.²²⁹

Mayoritas diskusi dalam ilmu sosial yang menteorisasikan kondisi dan ruang bagi agensi seringkali mempertimbangkan keterbatasan (*constraint*) struktur. Menurut Sharon Hays, struktur membatasi sekaligus membuka kemungkinan pada terjadinya suatu praktik sosial tertentu. Sistem stratifikasi gender misalnya memang terkadang membatasi laki-laki dan perempuan

²²⁸ Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', 19.

²²⁹ Bourdieu, *The Logic of Practice*, 52–65.

untuk bertindak dengan cara tertentu, tetapi pada saat yang bersamaan juga memberi keduanya kesadaran identitas dan keamanan atas posisi mereka di dunia. Sistem kebahasaan tidak hanya membatasi apa yang mungkin untuk dipikirkan dan bagaimana sesuatu itu dipikirkan, tetapi juga membuat beragam kemungkinan agar suatu tindakan manusia itu diartikulasikan. Ringkasnya, selain membatasi tindakan seseorang, struktur juga merangsang kesadaran diri seseorang, menjadi instrument untuk bertindak aktif dan transformatif, sehingga menjadikan tindakan-tindakan manusia mungkin untuk dilakukan.²³⁰

Tantangannya adalah bagaimana artikulasi praktik sosial aktor dalam interaksi keseharian dengan mempertimbangkan struktur yang membatasi dan memungkinkan terjadinya praktik sosial. Teori praktik sudah banyak membahas tindakan individu tanpa kehilangan perhatian untuk menghubungkan tindakan tersebut dengan struktur yang lebih luas. Giddens mendefinisikan relasi struktur dan agensi sebagai sebuah hubungan yang sedang berlangsung (*on going*) dan saling memiliki ketergantungan. Keadaan agen dan struktur menurut Giddens bukan dua ketergantungan berdasarkan seperangkat fenomena, tetapi merepresentasikan dualitas struktur: suatu hubungan yang timbal-balik dimana praktik sosial individu dibentuk dan membentuk struktur. Senada dengan Sharon Hays, Giddens berargumen bahwa struktur sosial seringkali merupakan alat sekaligus hasil dari sebuah tindakan sosial. Struktur tidak bisa disetarakan dengan keterbatasan (*constraint*), kendati selalu merupakan pembatasan dan pemberdayaan.²³¹ Karenanya, individu memiliki ruang untuk bertindak dengan beragam cara. Pergeseran, atau mungkin peralihan pemaknaan atas struktur, dimungkinkan memantik kemunculan praktik sosial yang berbeda pula.

William H. Sewell Jr mengajukan pandangan tentang multipel struktur. Struktur bukan hanya dual atau ganda seperti yang dikatakan Giddens, melainkan multipel: beragam, berlapis-lapis, dan saling kompetisi antara satu dengan struktur lainnya. Praktik sosial dalam sebuah masyarakat

²³⁰ Hays, 'Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture', 61.

²³¹ Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, 25.

menurut pandangan Sewell didasarkan pada praktik yang diderivasi dari beragam struktur yang eksis pada level yang berbeda-beda, beroperasi dengan modalitas berbeda, serta didasarkan pada model dan kuantitas sumber daya yang sangat luas.

Struktur pada berbagai ruang institusi cenderung memiliki perbedaan signifikan antara satu sama lain, serta didasarkan pada logika maupun dinamika yang berbeda-beda karena dipengaruhi beragam faktor seperti struktur keagamaan, gender, asketisme, pendidikan dan lain sebagainya.²³² Sewell mencontohkan struktur yang membentuk dan membatasi masyarakat Kristen mencakup otoritarian, risalah kenabian, ritual, dan model teologi tertentu. Struktur-struktur tersebut terkadang beroperasi dalam satu kesatuan yang harmonis, tetapi terkadang juga menjadi pemicu konflik antara satu sama lain.²³³ Intinya, pengetahuan yang dimiliki seorang individu memungkinkan mereka untuk mempraktikkan beragam tindakan sosial dengan cara dan strategi yang berbeda-beda.

Sherry B. Ortner sependapat dengan Sewell dan Giddens bahwa 'tidak ada lingkungan dimana sebuah tindakan sepenuhnya tidak dapat ditembus agen'.²³⁴ Artinya bahwa sebuah praktik sosial pada dasarnya terjadi dengan kesadaran agen, atau setidaknya memiliki relasi dengan praktik sosial lainnya yang dilakukan agen yang sama atau pun bukan. Meskipun demikian Ortner kurang tertarik untuk melangkah lebih jauh sebagaimana James C. Scott yang menilai subjek yang didominasi selalu menyadari apa yang terjadi pada dirinya dan secara keras melawan segala dominasi dan hegemoni (dalam perspektif Gramscian).²³⁵ Bagi Ortner, agensi tidak selalu soal dominasi dan resistensi. Menurutnya, bagi aktor yang didominasi, agensi dapat dimaknai sebagai keinginan menjalankan

²³² Sewell Jr, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', 16.

²³³ William H Sewell Jr, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2005), 140.

²³⁴ Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, 144; Sherry B. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject* (Durham and London: Duke University Press, 2006), 10, 163.

²³⁵ Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, 70–107.

permainan mereka sendiri secara sungguh-sungguh kendati dengan hal tersebut orang yang berkuasa bisa saja mendevalusi atau bahkan menghancurkan mereka.²³⁶

Bahkan berbeda dengan pandangan-pandangan di atas, Talal Asad memperkenalkan konsep agensi kepedihan: suatu tindakan sukerela untuk menenggelamkan diri dalam penderitaan sebagai bentuk penebusan atas kesalahan yang dilakukan.²³⁷ Keputusan yang dilakukan dengan sadar untuk merusak diri atau pun membiarkan diri berada dalam penguasaan pihak yang lain pada dasarnya merupakan salah satu varian agensi. Dari konsepsi agensi yang ditawarkan Asad, jelaskan bahwa agensi tidak selalu simetris dengan otonomi individu. Terkadang agensi terjadi dalam situasi dimana individu tidak dalam keadaan yang otonom atas dirinya. Sejalan dengan hal ini, Holly Wardlow dalam riset tentang agensi perempuan di Papua New Guinie mengatakan praktik bunuh diri merupakan salah satu bentuk artikulasi agensi perempuan dalam merespon struktur sosial yang membatasi mereka untuk mengekspresikan diri.²³⁸

Uraian di atas menunjukkan bahwa agensi pada dasarnya menjelaskan, mengkreasi kembali, dan mentransformasikan struktur sosial. Agensi memberdayakan (*enabling*) sekaligus membatasi (*constraining*) sebuah tindakan tertentu. Kapasitas yang dimiliki agen untuk mempengaruhi struktur sosial itu berbeda antara setiap individu tergantung pada aksesibilitas, kuasa dan durabilitas struktur. Agensi itu ada pada setiap individu. Tetapi kapabilitas seseorang untuk mengartikulasikan agensi berbeda antara satu orang dengan orang yang lain. Agensi merupakan suatu kesatuan perilaku tertentu yang mendorong seseorang (baik secara sadar atau tidak sadar) untuk membuat pilihan diantara berbagai alternatif tindakan yang tersedia.

Struktur sosial merupakan sistem yang durabel dan dibentuk berdasarkan logika internal tertentu yang melintasi setiap individu.

²³⁶ Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, 147.

²³⁷ Asad, 'Agency and Pain: An Exploration', 29–60.

²³⁸ Wardlow, *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*.

Struktur sosial merupakan medium sekaligus hasil tindakan sosial manusia. Kendati struktur-struktur secara regular beroperasi dibawah kendali aktor tertentu, hal tersebut tidak akan terjadi tanpa partisipasi atau keinginan beberapa aktor sosial. Struktur sosial secara simultan membatasi sekaligus memungkinkan suatu tindakan tertentu. Karena kehidupan sosial secara fundamental terstruktur, pilihan yang dibuat oleh agen biasanya cenderung untuk mereproduksi struktur tersebut. Agensi manusia dan struktur sosial memiliki relasi antagonistik sekaligus saling bergantung antara satu sama lain.²³⁹ Relasi keduanya berlangsung dinamis dalam membentuk praktik sosial individu.

²³⁹ Hays, 'Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture', 65.

Bibliography

- Abbott, Lucy M. 'The Conceptual Public Sphere and Its Problems: Habermas, Political Action and the Arab States'. *Journal of International Political Theory* 12, no. 3 (2016): 365–379.
- Abu-Lughod, Lila. 'The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women'. *American Ethnologist* 17, no. 1 (1990): 41–55.
- . *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. California: University of California Press, 2016.
- Abu-Rabia-Queder, Sarab, and Naomi Weiner-Levy. 'Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel'. *Social Politics* 20, no. 1 (2013): 88–108.
- Adams, Matthey. 'Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity?' *Sociology* 40, no. 3 (2006): 511–528.
- Afshar, Haleh. 'Can I See Your Hair? Choice, Agency and Attitudes: The Dilemma of Faith and Feminism for Muslim Women Who Cover'. *Ethnic and Racial Studies* 31, no. 2 (2008): 411–427.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New York and London: Yale University Press, 1992.
- Al-Ali, Nadje. *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Al-Hibri, Azizah Y. 'Is Culture Patriarkhal Feminism Good for Third World/Minority Women?' In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, 41–46. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Archer, Margaret S. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . 'Can Reflexivity and Habitus Work in Tandem?' In *Conversations About Reflexivity*, edited by Margaret S. Archer, 123–143. London and New York: Routledge, 2010.

- _____. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Asad, Talal. 'Agency and Pain: An Exploration'. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1, no. 1 (2000): 29–60.
- _____. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Avishai, Orit. "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency'. *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 409–433.
- _____. 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity'. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 77, no. 3 (2016): 261–279.
- Ayish, Muhammad I. *The New Arab Public Sphere*. Berlin: Frank and Timme, 2008.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld, 2009.
- _____. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Bangstad, Sindre. 'Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue'. *Theory, Culture & Society* 28, no. 3 (2011): 28–54.
- Barlas, Asma. "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Bayat, Asef. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- _____. *Making Islam Democratic: Social Movement and the Post-Islamist Turn*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.
- _____. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

- Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh
- de Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. London: Jonathan Cape, 1956.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1991.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- . *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Bilge, Sirma. 'Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women'. *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 1 (2010): 9–28.
- Borovoy, Amy, and Kristen Ghodsee. 'Decentering Agency in Feminist Theory: Recuperating the Family as a Social Project'. *Women's Studies International Forum* 35, no. 3 (2012): 153–165.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
- . 'Social Space and Symbolic Power'. *Sociological Theory* 7, no. 1 (1989): 14–25.
- . *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press, 1990.
- . *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press, 1990.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc J.D. Wacquant. *An Invitation to Reflective Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Bucar, Elizabeth M. 'Dianomy: Understanding Religious Women's Moral Agency as Creative Conformity'. *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 3 (2010): 662–686.
- Burke, Kelsy C. 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches'. *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 122–133.

Burridge, Peter. 'Understanding Teachers' Pedagogical Choice: A Sociological Framework Combining the Work of Bourdieu and Giddens'. *Educational Studies* 40, no. 5 (2014): 571–589.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London and New York: Routledge, 1993.

_____. *Excitable Speech: A Politics of Performative*. New York and London: Routledge, 1997.

_____. 'For a Careful Reading'. In *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, edited by Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, 127–144. New York and London, 1995.

_____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Taylor and Francis e-Library, 1999.

_____. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London and New York: Verso, 2004.

Butler, Judith, Jurgen Habermas, Carol A. Taylor, and Cornel West. *The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen. New York: Columbia University Press, 2011.

Caetano, Ana. 'Defining Personal Reflexivity: A Critical Reading of Archer's Approach'. *European Journal of Social Theory* 18, no. 1 (2015): 60–75.

Calhoun, Craig. 'Introduction: Habermas and the Public Sphere'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 1–48. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992.

Casanova, Jose. 'Catholicism, Gender, Secularism, and Democracy: Comparative Reflections'. In *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, edited by Jocelyne Cesari and Jose Casanova, 46–62. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

Chapman, Madeleine. 'Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled

- Muslim Women Analysing Identities and Social Representations'. *European Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2016): 237–250.
- Cinar, Alev. 'Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf'. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 33, no. 4 (2008): 891–913.
- Clare, Stephanie. 'Agency, Signification, and Temporality'. *Hypatia* 24, no. 4 (2009): 50–62.
- Cohen, Joshua, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, eds. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Costa, Ricardo. 'The Logic of Practices in Pierre Bourdieu'. *Current Sociology* 54, no. 6 (2008): 873–896.
- Dick, Hannah. 'Challenging Christian Liberalism: Religious Minorities and the Public Sphere'. University of California, San Diego, 2016.
- Dillon, Michele. *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. London and New York: Routledge, 2005.
- Eickelman, Dale F., and Armando Salvatore. 'Muslim Publics'. In *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, 3–27. Leiden and Boston: Brill, 2006.
- . 'The Public Sphere and Muslim Identities'. *European Journal of Sociology* 43, no. 1 (2002): 92–115.
- Eisenstadt, Shmuel N. 'Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies'. In *The Public Sphere in Muslim Societies*, edited by Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, 139–161. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Elder-Vass, Dave. 'Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action'. *Sociological Theory* 25, no. 4 (2007): 325–346.
- . *The Causal Power of Social Structures: Emergence,*

Structure and Agency. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Eley, Geoff. 'Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 289–339. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992.

Feener, R. Michael. *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Fleetwood, Jennifer. 'Narrative Habitus: Thinking through Structure/Agency in the Narratives of Offenders'. *Crime Media Culture* 12, no. 2 (2016): 173–192.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction*. Edited by Robert Hurley. New York: The history of sexuality/: An introduction, 1978.

_____. 'Truth and Power'. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, edited by Colin Gordon, 109–133. New York: Pantheon Books, 1980.

Fraser, Nancy. 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 109–142. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992.

_____. 'Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in Post-Westphalian World'. In *Transnationalizing the Public Sphere*, edited by Kate Nash, 8–42. Cambridge: Polity Press, 2014.

_____. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Ghorashi, Halleh, Marije de Boer, and Floor ten Holder. 'Unexpected Agency on the Threshold: Asylum Seekers Narrating from an Asylum Seeker Centre'. *Current Sociology* 66, no. 3 (2018): 373–391. journals.sagepub.com/home/csi.

- Giddens, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Vol. 1 Power, Property and the State*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981.
- . *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Palgrave Macmillan, 1979.
- . *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Gole, Nillufer. *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- . 'Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries'. *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 173–190.
- Guindi, Fadwa El. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. New York: Berg, 1999.
- Habermas, Jurgen. 'The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)'. *New German Critique* 3 (1974): 49–55.
- . *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1991.
- Hauser, Gerard. 'Vernacular Dialogue and Rhetoricity of Public Opinion'. *Communication Monographs* 65, no. 2 (1988): 83–107.
- Hays, Sharon. 'Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture'. *Sociological Theory* 12, no. 1 (1994): 57–72.
- Hoexter, Miriam. 'Waqf and the Public Sphere'. In *The Public Sphere in Muslim Societies*, edited by Miriam Hoexter, Shmuel Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, 119–138. New York: State University of New York Press, 2002.
- Honig, Bonnie. "'My Culture Made Me Do It'". In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, 31–34. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

- Horstmann, Alexander. 'Gender, Tabligh and the "Docile Agent": The Politics of Faith and Embodiment among the Tablighi Jama'at'. *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009): 107–129.
- Jacka, Tamara. 'Left-behind and Vulnerable? Conceptualising Development and Older Women's Agency in Rural China'. *Asian Studies Review* 38, no. 2 (2014): 186–204.
- Jamal, Amal. *The Arab Public Sphere in Israel: Media Space and Cultural Resistance*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 2009.
- Janoschka, Michael. 'Habitus and Radical Reflexivity: A Conceptual Approach to Study Political Articulations of Lifestyle- and Tourism-Related Mobilities'. *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure & Events* 3, no. 3 (2011): 224–236.
- Johnstone, Leigh, Anil Bhagwanjee, and Shaida Bobat. 'Women's Narratives about Identity, Power and Agency within a Mining Organisation in South Africa'. *Psychology and Developing Societies* 28, no. 2 (2016): 280–312.
- Jokinen, Eeva. 'Precarious Everyday Agency'. *European Journal of Cultural Studies* 19, no. 11 (2016): 85–99.
- Kabeer, Naila. 'Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment'. *Development and Change* 30, no. 3 (1999): 435–464.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Keating, Maree. 'Rethinking Women's Resistance and Agency: The Case of Retrenched Textile Workers'. *Labour & Industry: A Journal of the Social and Economic Relations of Work* 23, no. 2 (2013): 137–149.
- Kennelly, Jacqueline Joan. 'Youth Cultures, Activism and Agency: Revisiting Feminist Debates'. *Gender and Education* 21, no. 3 (2009): 259–272.

- Klein, Thalia Gur. 'Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist—Past, Present and Future'. *Feminist Theology* 22, no. 1 (2013): 58–76.
- Koomen, Jonneke. 'Global Governance and the Politics of Culture: Campaigns Against Female Circumcision in East Africa'. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 21, no. 2 (2014): 244–261.
- Kruse, Kevin M. *How Corporate America Invented Christian America*. New York: Basic Books, 2015.
- Kuppinger, Petra. 'Himmelstochter: A Muslim in German Public Spheres'. *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 2 (2011): 27–54.
- Landes, Joan B. *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France*, 2001.
- Leming, Laura M. 'Sociological Explorations: What Is Religious Agency?' *The Sociological Quarterly* 48, no. 1 (2007): 73–92.
- Lindhardt, Martin. "If You Are Saved You Cannot Forget Your Parents": Agency, Power, and Social Repositioning in Tanzanian Born-Again Christianity'. *Journal of Religion in Africa* 40, no. 3 (2010): 240–272.
- Lynch, Cecelia. 'Public Spheres Transnationalized: Comparisons Within and Beyond Muslim Majority Societies'. In *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, edited by Armando Salvatore and Mark LeVine, 231–244. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Mahmood, Saba. 'Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt'. *Social Research* 70, no. 3 (2003): 837–866.
- . 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival'. *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–236.
- . *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Moscow: Progress Publisher, 1972.

- Maslak, Mary Ann. 'Introduction'. In *The Structure and Agency of Women's Education*, edited by Mary Ann Maslak, xiii–xxviii. New York: State University of New York Press, 2008.
- Masud, Muhammad Khalid. 'Communicative Action and the Social Construction of Shari'a in Pakistan'. In *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, edited by Armando Salvatore and Mark LeVine, 155–179. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- McNay, Lois. *Against Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- . 'Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory'. *Feminist Theory* 4, no. 2 (2003): 139–148.
- . 'Agency and Experience: Gender as a Lived Relation'. In *Feminism after Bourdieu*, edited by Lisa Adkins and Beverley Skeggs, 175–190. Oxford: Blackweel Publishing, 2004.
- . 'Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler'. *Theory Culture Society* 16, no. 2 (1999): 175–193.
- Mellor, Philip A., and Chris Shilling. 'Re-Conceptualising the Religious Habitus: Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity'. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 15, no. 3 (2014): 275–297.
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Canada: Persue Books, 1991.
- . *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. United Kingdom: Blackweel Publishing, 1991.
- Meyers, Diana Tietjens. *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.
- Michael, Warner. 'Publics and Counterpublics'. *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 49–90.
- Misra, Joya, and Frances Akins. 'The Welfare State and Women: Structure, Agency, and Diversity'. *Social Politics* 5, no. 3 (1998): 259–285.

- Nafisi, Azar. *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*. New York: Random House, 2003.
- Nash, Kate. 'Towards Transnational Democratization?' In *Transnationalizing the Public Sphere*, edited by Kate Nash, 60–78. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Nathan, Ganesh. 'A Non-Essentialist Model of Culture: Implications of Identity, Agency and Structure within Multinational/Multicultural Organizations'. *International Journal of Cross Cultural Management* 15, no. 1 (2015): 101–124.
- Neufeld, Blain, and Chad van Schoelandt. 'Political Liberalism, Ethos Justice, and Gender Equality'. *Law and Philosophy* 33 (2014): 75–104.
- Newmark, Jeffrey. 'Introduction: The East Asian Public Sphere'. In *Religion, Culture, and the Public Sphere in China and Japan*, edited by Albert Welter and Jeffrey Newmark, 1–12. Singapore: Palgrave Macmillan, 2017.
- Nisa, Eva F. 'Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia'. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, no. 4 (2012): 366–381.
- Njambi, Wairimu Ngaruiya. 'Dualism and Female Bodies in Representations of African Female Circumcision: A Feminist Critique'. *Feminist Theory* 5, no. 3 (2004): 281–303.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2004.
- Norton, Anne. 'Review Essay on Euben, Okin, and Nussbaum'. *Political Theory* 29, no. 5 (2001): 736–749.
- Octavia, Lanny. 'Circumcision and Muslim Women's Identity in Indonesia'. *Studia Islamika* 21, no. 3 (2014): 419–457.
- Okin, Susan Moller. 'Feminism and Multiculturalism: Some Tensions'. *Ethics* 108, no. 4 (1998): 661–684.
- . 'Is Multiculturalism Bad for Women?' In *Is Multiculturalism*

- Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, 7–26. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Ortner, Sherry B. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- Pfeffer, Carla A. 'Normative Resistance and Inventive Pragmatism: Negotiating Structure and Agency in Transgender Families'. *Gender & Society* 26, no. 4 (2012): 574–602.
- Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Riaz, Ali. 'The New Islamist Public Sphere in Bangladesh'. *Global Change, Peace & Security* 25, no. 3 (2013): 299–312.
- Rinaldo, Rachel. 'Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and the Public Sphere in Indonesia'. *Social Forces* 86, no. 4 (2008): 1781–1804.
- _____. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. 'Mobilizing Piety: Women, Islam and the Public Sphere in Indonesia'. The University of Chicago, 2007.
- _____. 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency'. *Gender & Society* 20, no. 10 (2014): 1–23.
- _____. 'Women and Piety Movements'. In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, edited by Bryan S. Turner, 584–605. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010.
- Robinson, Kathryn. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. London and New York: Routledge, 2009.
- Roded, Ruth. 'Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender'. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 29 (2015): 56–80.
- Salvatore, Armando. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

- *Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh*
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- . *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Sehat, David. *The Myth of American Religious Freedom*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Sewell Jr, William H. 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation'. *American Journal of Sociology* 98, no. 1 (1992): 1–29.
- . *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
- Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Difference and Women's Rights*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Can the Subaltern Speak?' In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Srimulyani, Eka. 'Gender in Contemporary Acehese Dayah: Moving beyond Docile Agency?' In *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, edited by Bianca J. Smith and Mark Woodward, 66–80. London and New York: Routledge, 2014.
- . 'Teungku Inong Dayah: Female Religious Leaders in Contemporary Aceh'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 141–165. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Stoetzler, Marcel. 'Subject Trouble: Judith Butler and Dialectics'. *Philosophy and Social Criticism* 31, no. 3 (2005): 343–368.
- Taylor, Charles. 'Modernity and the Rise of the Public Sphere'. *The Tanner Lectures on Human Values* 14 (1993): 203–260.

- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Edited by J.P. Mayer. New York: Garden City, N.Y. Doubleday, 1969.
- Uppalury, Suma, and Kumar Bhaskar Racherla. 'Social Production in a Collectivist Culture: Exploring Structure and Agency in the Work-Life Balance of Indian Women Executives'. *Gender in Management: An International Journal* 29, no. 6 (2014): 352–374.
- Valisaki, Rosa. 'The Politics of Postsecular Feminism'. *Theory, Culture & Society* 33, no. 2 (2016): 103–123.
- van der Veer, Peter. 'Embodiment, Materiality, and Power'. *Comparative Studies in Society and History* 50, no. 3 (2008): 809–818.
- Van Stapele, Naomi. 'Intersubjectivity, Self-Reflexivity and Agency: Narrating about "Self" and "Other" in Feminist Research'. *Women's Studies International Forum* 43 (2014): 13–21.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Waggoner, Matt. 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality'. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 6, no. 2 (2005): 237–261.
- Wardlow, Holly. *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York: Routledge, 2001.
- White, Emma. 'Starved by Society: An Examination of Judith Butler's Gender Performance and Society's Slender Ideal'. *Feminist Theology* 23, no. 3 (2015): 316–329.
- Willemse, Karin, and Sylvia I. Bergh. 'Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section)'. *Contemporary Islam* 10, no. 3 (2016): 297–309.

BAGIAN KETIGA

GENEALOGI RUANG PUBLIK ISLAM ACEH DAN KONTESTASINYA

Bagian ini mendiskusikan genealogi, kontestasi, dan transformasi ruang publik Islam Aceh. Uraian berfokus pada kemunculan dan transformasi struktural ruang publik Islam Aceh yang ditandai dengan monopoli penafsiran Islam oleh negara melalui formalisasi syariat Islam. Pertama-tama penulis memaparkan formasi ruang publik Aceh kontemporer, selanjutnya menelusuri akar sosio kultural dan politik yang mempengaruhi konstelasi intelektualisme Aceh, kemunculan dan dinamika gerakan modern Islam di kawasan ini semenjak abad ke-20 serta hubungannya dengan dinamika ruang publik Aceh paska formalisasi syariat Islam.

Islam merupakan sumber nilai dalam tatanan sosial masyarakat Aceh sudah berlangsung lama, tetapi gagasan formalisasi Islam dalam konteks kenegaraan muncul setelah pergerakan modern Islam diperkenalkan di kawasan ini. Formalisasi syariat Islam merupakan kristalisasi proses panjang tersebut. Formalisasi syariat Islam tidak hanya berkonsekuensi pada pengakuan hanya pada satu versi Islam, tapi juga mengabaikan versi penafsiran yang di luar tafsir resmi. Hegemoni dan dominasi negara dalam menentukan visibilitas Islam di ruang publik Aceh bukan tanpa tandingan. Penulis membahas dialektika tersebut melalui diskursus non-Muslim dalam lanskap syariat Islam Aceh. Status non-Muslim menjadi medan kontestasi di kalangan Muslim yang pada gilirannya berkontribusi pada pemahaman tentang dinamika kewargaan non-Muslim pada masyarakat mayoritas Muslim.

A. Genealogi Ruang Publik Aceh

R. Michael Feener dalam salah satu bukunya menggambarkan bahwa Aceh paska implementasi syariat Islam merupakan sebuah proyek rekayasa sosial yang menguji-cobakan Islam sebagai basis norma sekaligus hukum positif dalam pengelolaan kehidupan kemasyarakatan dan pemerintahan.¹ Negara, dalam hal ini pemerintah Aceh, memainkan peranan yang dominan dalam memandu proses rekayasa sosial tersebut. Ruang publik Aceh mengalami transformasi yang signifikan dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya terutama ketika konflik antara pemerintah Indonesia dengan aktivis gerakan separatis Aceh berlangsung sengit.

Seseorang mungkin menghadapi kesulitan berarti dalam memahami dinamika ruang publik Aceh paska formalisasi syariat Islam tanpa terlebih dahulu mengeksplorasi genealogi dan konstelasi intelektualisme di kawasan ini pada awal abad ke-20. Tampilan ruang publik Aceh paska formalisasi syariat Islam tidak dapat dipisahkan dari dinamika pergerakan di Aceh pada abad ke-20, terutama kontestasi yang terjadi antara berbagai golongan dan kelas sosial pada masyarakat Aceh dalam memperebutkan dominasi dan peran sosial politiknya. Dengan kata lain, ruang publik Aceh saat ini merupakan kontinuitas dari sebuah proses yang sudah berlangsung sejak kurun yang lama. Meski diakui diskursus keagamaan yang terjadi pada masa kesultanan Aceh pun dampaknya masih bergema dalam kehidupan keseharian masyarakat Aceh kontemporer,² tapi pada paparan ini penulis hanya membatasi cakupan bahasan pada dinamika sosial politik sejak abad ke-20.

Abad ke-20 merupakan periode ketika Aceh menghadapi pergolakan politik bersejarah yakni perlawanan terhadap invasi kolonial Belanda.³ Perlawanan pada kolonialisme di satu sisi, sentuhan modernisasi yang

¹ R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

² Eri Rosatria, 'Islamization and Islamic Learning in the Sultanate of Aceh', *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996): 127–155; Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, ed. Winarsih Arifin (Jakarta: Balai Pustaka, 1991).

³ Paul van 't Veer, *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje* (Jakarta: Grafiti Press, 1985); David Kloos, *A Crazy State: Violence, Psychiatry, and Colonialism*

diperkenalkan kolonial pada kawasan ini dan wilayah jajahan lain di kepulauan Nusantara pada sisi yang lain, menginspirasi kemunculan pelbagai pergerakan modern Islam pada masyarakat Aceh. Pada tahun 1904, sejumlah wilayah Aceh telah benar-benar berada dalam kekuasaan Belanda. Tapi masyarakat Aceh tidak begitu saja menyerah.⁴ Justru, perlawanan digelorakan masyarakat Aceh sehingga melahirkan episode peperangan terbesar kedua di Nusantara dalam melawan Belanda,⁵ setelah perang Jawa yang dipimpin Pengeran Diponegoro. Seiring dengan berkecamuknya peperangan melawan kolonial Belanda, Aceh mengalami proses modernisasi sebagaimana diartikulasikan dalam pembentukan organisasi pergerakan berbasis Islam maupun modernisasi sistem pendidikan di Aceh.

Pada masa tersebut, sebagai respons atas pelbagai kritikan di dalam negerinya dan upaya untuk menjaga citranya di mata dunia, Belanda mulai menerapkan kebijakan politik etis di wilayah yang menjadi taklukkannya. Kebijakan politik etis ditetapkan Ratu Wilhemina pada 17 September 1901, ketika dia naik takhta. Politik etis didefinisikan sebagai program balas budi pihak kolonial Belanda terhadap masyarakat di negara jajahannya karena telah mengurus segala sumber daya di negeri jajahan. Kebijakan ini juga merupakan koreksi dari program Tanam Paksa yang telah lama ditetapkan pemerintah Belanda, suatu program yang menimbulkan banyak korban jiwa dan kemiskinan pada masyarakat di negara jajahan. Di tengah menguatnya perbincangan soal hak asasi manusia pada beberapa negara Barat dan Eropa, Belanda merasa terdesak untuk menerbitkan kebijakan politik etis untuk masyarakat jajahannya.⁶

Politik etis yang diterapkan Belanda mencakup tiga aspek penting, yakni irigasi, imigrasi dan edukasi.⁷ Irigasi adalah program pengairan sawah-

in Aceh, Indonesia, ca. 1910-1942', *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde* 170 (2014): 25-65.

⁴ Ibrahim Alfian, *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992).

⁵ Veer, *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*.

⁶ Tod Jones, *Culture, Power, and Authoritarianism in the Indonesian State: Cultural Policy across the Twentieth Century to the Reform Era* (Leiden and Boston: Brill, 2013).

⁷ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim Dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung: Mizan, 2006).

sawah masyarakat untuk memaksimalkan hasil panen. Tapi, proyek irigasi juga dicurigai diterapkan Belanda agar hasil bumi yang mereka peroleh dari negara jajahan lebih banyak yang bisa dibawa pulang ke negaranya. Kecurigaan serupa juga terjadi pada program imigrasi. Program imigrasi adalah strategi mengirimkan orang-orang dari pemukiman padat di Jawa untuk dipekerjakan di wilayah luar Jawa yang masih jarang penduduknya. Imigrasi merupakan bagian dari proyek pemerintahan Belanda di negara jajahannya untuk mendapatkan tenaga kerja yang murah untuk distribusikan pada perkebunan-perkebunan milik Belanda di pelbagai kawasan utamanya di luar Jawa. Intinya program politik etis tidak lain dilakukan untuk tujuan pemenuhan kebutuhan kolonial di negeri jajahan. Motif yang serupa juga tampak jelas dalam politik etis pada di bidang kependidikan. Program ini dicurigai sebagai cara untuk mendapatkan tenaga kerja murah dan terampil untuk dipekerjakan dalam birokrasi kolonial yang semakin memerlukan tenaga dalam jumlah yang tidak mungkin semua dipasok dari negara asalnya.

Kebijakan politik etis yang paling berdampak terhadap konstruksi ruang publik Aceh adalah bidang pendidikan. Sejumlah studi memperlihatkan bahwa sebagai bagian dari politik etis, pemerintah Hindia Belanda membangun sejumlah lembaga pendidikan di pelbagai wilayah jajahan. Di Aceh, pada 1907, pemerintah Hindia Belanda membangun sekolah pertama yang letaknya di Ulee Lheu Banda Aceh. Selanjutnya pada berbagai daerah sekolah sejenis didirikan. Pada 1920, pemerintah Hindia Belanda mendirikan MULO (*Meer Uitgebreid Lager Ondewijs*), sebuah sekolah lanjutan yang dipusatkan di Kuta Raja, sekarang Banda Aceh. Pemerintah Hindia Belanda juga mendorong agar pendidikan di dayah direvitalisasi. Rezim kolonial mendorong ulama untuk membangun kembali dayah-dayah yang sebelumnya banyak mengalami kehancuran akibat perang Aceh yang berkepanjangan. Dayah di Aceh sudah sejak lama menjadi institusi pendidikan Islam yang memiliki posisi penting dalam membentuk karakteristik sosial religius dan identitas kultural masyarakat Aceh.

Sejumlah ulama di Aceh menolak tawaran pemerintah Hindia Belanda untuk membangun kembali lembaga pendidikan dayah. Hal itu dilakukan dengan alasan apabila dayah dibangun dibawah kontrol atau pengawasan

pemerintah kolonial yang mereka anggap kafir dikhawatirkan tidak menghasilkan dampak yang positif bagi kemajuan umat Islam. Tapi sebagian ulama lain tidak mempersoalkan dari mana gagasan tersebut berasal. Hal yang dipentingkan ulama kategori kedua adalah apabila dayah tidak didirikan, generasi Aceh dikhawatirkan kehilangan kesempatan mempelajari agama dan pada gilirannya mengancam kelangsungan identitas sosio-kultural Aceh yang identik dengan Islam. Kesediaan kelompok kedua untuk membangun dayah kembali juga dilatari tujuan agar kelembagaan pendidikan dayah dapat mengimbangi hegemoni sekolah-sekolah yang didirikan pemerintah Hindia Belanda, karena dianggap sebagai sekolah sekular dan tidak menekankan pada pendidikan agama. Sejumlah dayah pun didirikan di pelbagai wilayah di Aceh sebagai respons positif atas tawaran pemerintah kolonial Hindia Belanda.

Sebagian umat Islam yang tidak tertarik dengan model pendidikan di dayah menilai sistem pendidikan di dayah terlalu tradisional dan kurang mampu mengatasi tantangan masyarakat modern yang terus berkembang. Mereka melihat dayah sangat ketinggalan zaman, dan karenanya gagap dalam merespons persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat modern. Golongan yang berpandangan seperti ini umumnya adalah uleebalang, segmen sosial dalam masyarakat Aceh yang memiliki posisi sosial ekonomi dan politik yang istimewa dalam masyarakat Aceh. Uleebalang merupakan golongan yang memiliki hubungan yang dekat dengan kekuasaan karena mendapat mandat untuk mengelola wilayah dengan cakupan yang lebih kecil dan memiliki otoritas penuh atas kawasan tersebut.⁸ Berbeda dengan masyarakat tradisional di pedesaan Aceh yang tidak berhubungan dengan birokrasi kolonial dan persoalan modernitas lainnya, golongan modernis terus menghadapi persoalan-persoalan yang membutuhkan pemecahan dengan cara-cara yang modern juga. Para uleebalang kemudian terlihat aktif dalam pendirian organisasi-organisasi Islam modern, seperti Sarekat Islam (didirikan 1916), Islam Menjadi Satu (didirikan 1918), Perkumpulan Sama Akan Kemajuan (didirikan pada 1929), dan lain sejenisnya.

⁸ Luthfi Auni, 'The Decline of Islamic Empire of Aceh (1641-1699)' (McGill University, 1993).

Selain organisasi pergerakan yang sifatnya lokal Aceh, juga bermunculan organisasi-organisasi Islam modern dari luar Aceh yang membentuk cabang di wilayah Aceh. Sebut saja misalnya Sarekat Islam yang dibentuk di Aceh pada 1914. Organisasi ini mendapat sambutan baik masyarakat dayah di Aceh karena ajaran-ajarannya dianggap sesuai dengan prinsip dan doktrin Islam tradisional yang mereka anut. Sarekat Islam di Aceh dipimpin Teunku Abdul Manaf. Sarekat Islam menjadi organisasi yang mampu mengombinasikan ulama dan uleebalang. Organisasi ini tercatat berperan dalam memotivasi kelahiran madrasah. Salah seorang tokoh Sarekat Islam di Aceh, Teungku Syaikh Abdul Hamid Samalanga, dilaporkan pernah melarikan diri ke Timur Tengah karena menjadi incaran pemerintah kolonial Belanda akibat idenya melakukan perlawanan terhadap pemerintah dan mempengaruhi Daud Beureueh dan Teungku Abdurrahman untuk mendirikan madrasah. Berbeda dengan dayah, madrasah adalah representasi modern dalam kelembagaan pendidikan Islam. Tidak hanya Sarekat Islam, Muhammadiyah, salah satu organisasi modernis yang berpusat di Jawa juga didirikan di wilayah Aceh pada 1927. Pendirian cabang Aceh berjarak cukup lama sejak organisasi ini didirikan Kyai Haji Ahmad Dahlan di Jogyakarta pada 1912. Muhammadiyah Aceh dipimpin Teuku Hasan Geulumpang Payong. Organisasi Islam modern dari luar Aceh lainnya yang didirikan di Aceh adalah Jong Islamieten Bond yang dibentuk pada 1930.

Kendati inti sekaligus kekuatan dari sistem pendidikan dayah adalah sifat tradisionalisme, patut diakui bahwa sebagian ulama di Aceh melihat dayah terlalu terbelakang dan ketinggalan zaman. Di satu sisi kelompok ini mengkhawatirkan apabila dayah tidak melakukan perubahan dan model pendidikan tersebut tidak ditinggalkan, maka orang Aceh yang mengikuti sistem pendidikan tersebut menjadi generasi yang semakin ketinggalan zaman. Di sisi yang lain, mereka juga mengkhawatirkan para alumni sekolah yang didirikan Pemerintah Hindia Belanda mendominasi struktur sosial masyarakat dan birokrasi, karena dalam pandangan mereka, alumni dayah pastilah tidak mampu bersaing dengan golongan ini. Keresahan tersebut semakin memuncak, dan menginspirasi pembentukan pendidikan madrasah yang memadukan antara dia hal: aspek Islam,

dan aspek modernitas. Ini merupakan sistem pendidikan yang mengintegrasikan Islam dan modernitas. Sistem pendidikan madrasah di Aceh pertama kali didirikan pada 1916 di Kutaraja oleh Tuanku Raja Keumala dengan nama Madrasah Khairiah. Lebih satu dekade berikutnya, langkah tersebut diikuti pendirian Madrasah *Ahlu al-Sunnah wal Jamâ'ah* oleh Sayid Husin Syahab di Idi Aceh pada 1928. Setahun kemudian, yakni 1929, Teungku Abdurrahman Seulimum mendirikan Perguruan Al-Islam, dan Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap mendirikan Jami'ah Al-Muslim di Bireuen.⁹ Jami'ah Al-Muslim sekarang dikenal dengan Universitas Al-Muslim, sebuah perguruan tinggi swasta yang merepresentasi perpaduan antara modernisme dan tradisionalisme Islam.

Berdasarkan paparan di atas dalam masyarakat Aceh terlihat setidaknya dua golongan, yakni golongan tradisional Islam yang mengembangkan sistem pendidikan di dayah, dan kedua golongan modernis Islam yang mengembangkan sistem madrasah. Sementara kelompok yang pertama dipelopori oleh para teungku berbasis dayah, kelompok yang disebutkan kedua adalah uleebalang yang mencoba memoderasi sistem pendidikan dayah dengan memperkenalkan sistem pendidikan madrasah. Selain itu, organisasi Muhammadiyah yang merupakan cabang dari gerakan pembaharuan yang berbasis di Yogyakarta juga dirintis pendiriannya oleh uleebalang juga mendirikan sistem pendidikan madrasah. Menarik dicermati bahwa dari sini terlihat bahwa di Bireuen, uleebalang menginisiasi dua model pendidikan, yakni Jami'ah Al-Muslim, dan sistem pendidikan madrasah. Kedua kelembagaan pendidikan rintisan tersebut masih bertahan di Bireuen hingga sekarang.

Pada periode tersebut, gerakan pembaharuan Islam di berbagai wilayah Nusantara terus berkembang. Organisasi cabang seperti Muhammadiyah dan Sarikat Islam didirikan, dengan tetap mempertahankan karakteristik induk organisasi masing-masing yang umumnya berpusat di Jawa. Tetapi masyarakat Aceh memiliki karakteristik yang unik. Organisasi pembaharuan Islam yang berasal dari luar Aceh tidak berkembang

⁹ M. Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997), 42–44.

pesat di sana, karena dianggap tidak memiliki nasionalisme dan spirit keacehan. Merespons situasi tersebut, kelompok intelektual tradisional yang sudah bersentuhan dengan modernitas menghimpun diri dalam wadah PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). PUSA digagas Teungku Abdurrahman Meucap pada 1939. PUSA baginya bukan merupakan organisasi Islam modern yang diimpor dari luar Aceh. Berbeda dengan gerakan Islam modern seperti Muhammadiyah yang menolak praktik budaya lokal dan menganggapnya sebagai praktik sinkretik yang harus diberantas, PUSA justru merupakan gerakan modern Islam yang memiliki kesadaran penuh dalam memuliakan tradisi dan identitas lokal Aceh tersebut.¹⁰ Bahkan PUSA dirikan sebagai organisasi yang bertujuan untuk membendung perkembangan organisasi Islam modern yang (pada masa itu) mendapatkan dukungan para uleebalang. Menariknya tokoh pendiri PUSA juga ada berlatar-belakang uleebalang sehingga keberadaan mereka dapat dimanfaatkan PUSA untuk menandingi serangan golongan uleebalang berhaluan modernis yang berafiliasi pada Muhammadiyah.

Pembentukan PUSA didasarkan pada obsesi untuk memodernisasi pendidikan Islam, dan mempersatukan ulama dan masyarakat di Aceh dalam bingkai modernitas, sekaligus melestarikan Islam Aceh yang menghormati kearifan lokal dan tradisi nenek moyang orang Aceh. PUSA pertama kali dipimpin Daud Beureueh sebagai ketua dan Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap sebagai ketua I. Pembentukan PUSA—tidak dapat dimungkiri—melestarikan ketegangan antara ulama dan uleebalang yang memang sudah terjadi sebelumnya. Kendati ada beberapa uleebalang yang bergabung dengan PUSA, tapi kemunculan pergerakan ini dianggap sebagai ancaman bagi masa depan loyalitas ulama pada uleebalang yang selama ini telah terbangun.

Meski secara umum selalu pada posisi yang saling sinergis, pada beberapa hal, ulama dan uleebalang memang memperlihatkan orientasi politik yang berbeda. Ketika pada 1942 Jepang memenangkan peperangan

¹⁰ Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra* (Oxford, New York, Melbourne, and Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979).

melawan Hindia Belanda, dan tiba di Aceh, golongan uleebalang secara total menyeru rakyat Aceh untuk melakukan perlawanan pada kolonial baru dari negeri matahari terbit tersebut. Akan tetapi PUSA memperlihatkan sikap yang berbeda. Organisasi berbasis ulama ini menyambut kehadiran Jepang dengan tangan terbuka. PUSA memang tidak pernah mendapatkan kehormatan sebagaimana yang didapatkan uleebalang. Karenanya, dengan kehadiran Jepang, PUSA berharap bisa melakukan kerja sama.¹¹ Tapi ternyata dibandingkan membangun aliansi dengan PUSA, Jepang lebih memilih bekerja sama dengan uleebalang. Ini hal lumrah, mengingat sumber daya yang dimiliki uleebalang lebih mumpuni untuk bisa dijadikan mitra dalam membangun stabilitas ekonomi dan pemerintahan Jepang yang baru saja menancapkan kekuasaan di Aceh.

Orientasi politik yang berbeda juga diperlihatkan kedua golongan ketika Jepang kalah dalam perang melawan Amerika Serikat dan sekutunya, dan Indonesia diproklamirkan sebagai negara merdeka. Sementara uleebalang berharap Belanda dapat kembali ke Indonesia, PUSA lebih memilih bergabung dengan pemerintah Indonesia yang baru saja memproklamirkan diri sebagai bangsa merdeka. Inilah peristiwa yang kemudian dikenal dengan Perang Cumbok, sebuah perang sipil antara PUSA yang berada di pihak Indonesia, dan uleebalang yang mendukung kembalinya Belanda menjajah Indonesia.¹² Peristiwa ini menandai ketegangan yang paling dramatis dalam sejarah hubungan antara uleebalang dan ulama di Aceh. Keberhasilan pemerintah Indonesia dalam mengusir kehadiran Belanda yang berniat kembali menjajah Indonesia, juga berdampak terhadap melemahnya kekuatan uleebalang dalam menghadapi ulama di Aceh. PUSA semakin memiliki hubungan yang erat dengan pemerintah Indonesia.

Keputusan Daud Beureueh untuk mengintegrasikan Aceh dengan pemerintah Indonesia sebetulnya bukan tanpa penolakan ulama di Aceh. Ulama besar Aceh, Teungku Chik Pante Kulu menyarankan agar Beureueh tidak bergabung dengan Indonesia. Tetapi Beureueh tidak mengindahkan

¹¹ C. van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia* (Leiden: The Hague - Martinus Nijhoff, 1981), 271.

¹² M. Nur El-Ibrahimi, *Peran Tgk. M. Daud Beureueh Dalam Pergolakan Aceh* (Jakarta: Media Da'wah, 1981).

saran tersebut, dan meyakini dengan bergabung Indonesia, Aceh akan mendapatkan keistimewaan dalam formalisasi syariat Islam. Selain itu, di bawah negara baru Indonesia, Beureuh berharap PUSA mendapatkan posisi lebih baik dalam struktur pemerintahan dibandingkan situasi sebelumnya: masa pemerintahan Hindia Belanda dan Jepang. Benar saja, anggota PUSA kemudian menempati posisi-posisi penting dalam pemerintahan Indonesia di Aceh. Jabatan yang terkait dengan bidang keagamaan mayoritas diisi orang yang berlatar belakang PUSA, atau Muslim yang berhaluan modernis. Pihak uleebalang yang memang memiliki sumber daya di bidang birokrasi juga diserap dalam pemerintahan Indonesia. Demikian pula Muhammadiyah juga dilibatkan dalam pemerintahan yang baru tersebut.

Masa berlalu. Bulan madu Soekarno dan Daud Beureueh berakhir. Janji Soekarno untuk memberikan keistimewaan pada Aceh dalam formalisasi syariat Islam tidak diwujudkan Soekarno. Tidak sampai satu dekade kemudian, yakni sekitar 1953, Beureueh mengajak anggotanya yang sebelumnya sudah diserap dalam struktur birokrasi yang menangani bidang keagamaan untuk menyerukan perlawanan pada Indonesia, dengan mendirikan Darul Islam/Tentera Islam Indonesia (DI/TII), sebuah gerakan paramiliter yang oleh Nazaruddin Sjamsuddin diabadikan dengan istilah pemberontakan kaum republik.¹³ Sejumlah studi menunjukkan alasan pemberontakan DI/TII adalah kekecewaan Beureueh pada Soekarno yang menggabungkan Aceh dengan propinsi Sumatera Timur, sekarang Sumatera Utara.¹⁴ Ini mengkhawatirkan Beureueh, terutama dapat mengakibatkan uleebalang lebih mendominasi pemerintahan. Tapi arus utama studi menyatakan alasan pemberontakan adalah keinginan agar Aceh mendapatkan status istimewa dalam bidang keagamaan (penerapan syariat Islam), adat-istiadat dan pendidikan.¹⁵

¹³ Nazaruddin Sjamsuddin, *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion* (Singapore: ISEAS Press, 1985).

¹⁴ Solahudin, *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah*, ed. Dave McRae (Sydney: UNSW Press, Lowy Institute for International Policy, 2013), 40.

¹⁵ van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, 269–312.

Hampir satu dekade setelah digelorakan, sekitar 1962, pemberontakan DI/TII berhasil dipadamkan pemerintah Indonesia. Setelah pemberontakan DI/TII berakhir, masyarakat Aceh mendirikan Kompleks Kampus Darussalam, sebuah areal pendidikan yang sekarang menjadi tempat berdirinya Universitas Syiah Kuala (Unsyiah) untuk pelajar umum, UIN ar-Raniry (dahulu IAIN) untuk pelajar madrasah, dan Perguruan Teungku Chik Pante Kulu untuk santri dayah.¹⁶ Tiga golongan inilah yang kemudian menjadi akar dari penggolongan intelektual Aceh, dan sekaligus memiliki pengaruh signifikan dalam mempengaruhi tampilan ruang publik Islam Aceh di masa-masa sesudahnya. Ruang publik Aceh dengan demikian merupakan kontestasi dari tiga golongan besar dalam masyarakat Aceh, yakni golongan umum yang berakar dari uleebalang, golongan Islam tradisional yang berakar pada dayah, dan golongan modernis yang memiliki akar dengan kelompok uleebalang dan ulama yang memilih jalan modernisasi Islam di Aceh. Kelompok yang disebutkan terakhir didominasi alumni pergerakan PUSA.

Para alumni PUSA menganggap keberadaan kampus Darussalam sebagai hasil perjuangan mereka. Karenanya, mereka memobilisasi diri untuk mengisi pos-pos strategis di Darussalam, utamanya kampus Ar-Raniry. Meski demikian, komposisi kampus IAIN Ar-Raniry tidak hanya diisi oleh PUSA, melainkan kalangan intelektual Islam modern lainnya seperti Muhammadiyah, atau alumni lembaga pendidikan Islam modern lain di luar Aceh. Tidak dapat dimungkiri bahwa Islam modernis mendominasi struktur pemerintahan di Aceh, utamanya dalam bidang keagamaan. Aspirasi mereka agar Aceh mendapatkan keistimewaan menerapkan syariat Islam direspon positif pemerintah Indonesia pada 1962, kendati dengan cakupan relatif terbatas. Namun demikian, status istimewa dalam formalisasi syariat Islam tidak memberi perubahan yang berarti bagi masyarakat Aceh.

Masyarakat Aceh sejatinya telah menerapkan syariat Islam dalam praktik kultural sehari-hari sejak jauh masa sebelumnya. Karenanya tuntutan DI/TII untuk pemberlakuan syariat Islam tidak begitu berpengaruh

¹⁶ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Leiden: Springer, 1971).

terhadap praksis syariat Islam Aceh. Hanya saja keberadaan golongan Muslim modernis, memang memiliki peranan penting dalam pengembangan institusi pendidikan di kompleks Darussalam. Golongan inilah yang pada masa selanjutnya memiliki peranan penting terhadap birokratisasi Islam dalam struktur pemerintahan di Aceh. Formalisasi syariat Islam pada awal 2000 merupakan pencapaian terpenting agenda pergerakan Muslim modernis di Aceh.

Perlu ditambahkan bahwa salah satu perbedaan mendasar antara pola pergerakan Islam modernis dengan Islam tradisional di Aceh adalah pandangan paradigmatis mereka terhadap syariat Islam. Golongan tradisional tidak berurusan langsung dengan pemerintahan dan sistem formalnya, sehingga dalam kehidupan sehari-hari, mereka tidak terikat pada formalitas-formalitas. Informalitas ini juga berlaku bagi mereka dalam mengamalkan ajaran Islam baik akidah, syariat, maupun akhlakunya. Golongan tradisional tidak merasa berada dalam tekanan negara dalam mempraktikkan syariat Islam. Karenanya mereka tidak berfikir untuk memformalisasikan syariat Islam.¹⁷ Sebenarnya di banyak kawasan di Aceh, khususnya sebelum era kolonialisme, pengamalan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari masyarakat tidak menghadapi masalah, kendala dan tantangan dari pemerintah (kerajaan), sehingga masyarakat tidak pernah punya keinginan untuk melakukan formalisasi syariat Islam sebagai sistem negara.

Golongan yang memiliki kendala dalam menjalankan syariat Islam adalah Muslim modernis. Mereka berhubungan secara praktis dengan pemerintah. Sehingga timbul keinginan untuk membirokratisasi syariat Islam melalui struktur pemerintahan. Golongan Muslim modernis—terutama yang berlatar-belakang PUSA sebagaimana disebutkan sebelumnya—memang cukup mendominasi birokrasi pada bidang keagamaan di Aceh. Dalam setiap sendi kehidupan, termasuk agama, mereka selalu bersentuhan dengan sistem formal. Pada satu dan lain segi, mereka menghadapi hambatan birokratis dalam pelaksanaan syariat Islam. Sebab itu golongan

¹⁷ Amiruddin M. Hasbi, 'The Response of the Ulama' Dayah to the Modernization of Islamic Law in Aceh' (McGill University, 1994).

ini memikirkan perlunya formalisasi syariat Islam. Semakin banyak persoalan yang mereka hadapi, semakin kuat hasrat untuk formalisasi syariat Islam. Muslim modernis yang berada dalam lingkungan kampus, baik secara langsung maupun tidak, terus mewariskan imajinasi formalisasi syariat Islam kepada para mahasiswa atau masyarakat yang berhubungan dengan kaum modernis. Sementara mereka yang berada dalam sistem birokrasi terus-menerus mengupayakan unsur-unsur syariat Islam disistematiskan dalam struktur pemerintahan. Singkatnya, kaum modernis yang berada dalam birokrasi dan kampus terus melakukan birokratisasi agama. Disinilah imajinasi golongan modernis tentang perlunya formalisasi syariat Islam untuk Aceh secara komprehensif. Berpuluh tahun berikutnya, sebagaimana diamati R. Michael Feener, orang melihat formalisasi syariat Islam merupakan upaya untuk melakukan rekayasa sosial dalam membentuk kesalahan Aceh pada semua level kehidupan kemasyarakatan dan kebangsaan.¹⁸

Lalu bagaimana dengan dinamika politik gerakan intelektual Aceh pada periode berikutnya, yakni semenjak kemunculan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang dipimpin oleh Hasan Tiro? Pasca berakhirnya DI/TII, dan pemerintahan Indonesia beralih dari Orde Lama ke Orde Baru, Aceh mengalami pembangunan dan industrialisasi yang berlangsung pesat. Industrialisasi berperan penting dalam meningkatkan derajat hidup masyarakat Aceh. Tapi banyak orang Aceh menilai apa yang mereka peroleh tidak lebih banyak dari sumber daya ekonomi yang dihasilkan bumi Aceh untuk Indonesia. Mereka menilai Aceh dizalimi Indonesia dengan dikuras segala kekayaannya. Beberapa elite masyarakat menggelorakan semangat perlawanan Aceh atas segala kezaliman tersebut. Kezaliman pemerintah pusat terhadap Aceh menjadi alasan utama berdirinya GAM. Bukan hanya menuntut keadilan ekonomi, GAM bergerak lebih jauh, yakni tuntutan memisahkan diri dari Indonesia.¹⁹ Diakui bahwa pembentukan

¹⁸ R. Michael Feener, 'Social Engineering through Shari'ah: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh', *Islamic Law and Society* 19, no. 3 (2012): 275–311; Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*.

¹⁹ Kirsten E. Schulze, *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a Separatist Organization* (Washington, D. C.: East-West Center Washington, 2004).

GAM awalnya berasal dari prakarsa sebagian masyarakat yang mengajak Daud Beureueh untuk kembali melakukan pemberontakan. Tujuan utamanya adalah mewujudkan Aceh merdeka, menjadi negara mandiri yang lepas dari Indonesia. Ide tersebut diterima Beureueh dengan harapan setelah merdeka Aceh dapat menjadi sebuah negara Islam.

Beureueh mengirim sejumlah uang kepada Hasan Tiro yang sedang berada di Amerika Serikat untuk membeli senjata. Tetapi senjata tidak dikirim hingga Beureueh meninggal. Sebagian anggota GAM adalah mantan gerilyawan DI/TII. Karena orientasi gerakan GAM dan DI/TII berbeda, maka strategi yang dilakukan juga berbeda. GAM banyak melakukan lobi internasional karena tujuan mereka adalah sebuah negara independen yang tentunya membutuhkan dukungan negara-negara lain. Di samping itu, GAM juga banyak mendidik anggotanya untuk pelatihan militer. Libya, Afghanistan, dan Kazakstan merupakan beberapa tempat pelatihan tersebut. Di samping gerakan militer, diplomasi juga terus dilakukan GAM. Di sini terlihat bahwa aspirasi politik GAM berbeda dengan apa yang dipikirkan Beureueh yang lebih cenderung pada formalisasi syariat Islam.

Meskipun keberhasilan GAM merebut hati masyarakat Aceh adalah karena masyarakat menganggap GAM sebagai dewi fortuna yang dapat mewujudkan Aceh sebagai sebuah negara Islam, tetapi di bawah kepemimpinan Tiro, orientasi GAM di atas kertas bukan mendirikan negara Islam, tetapi sebuah negara sekular yang berdaulat. Bisa jadi sekularisasi adalah alat komunikasi elit GAM kepada dunia Internasional. Negara-negara yang menjadi tempat bagi GAM melakukan lobi-lobi politik mayoritas adalah negara-negara Barat. Bila GAM bertujuan mendirikan negara Islam, tentu kesulitan dalam memobilisasi dukungan negara-negara tersebut. Banyak analisa menunjukkan bahwa sejak awal GAM bukan berorientasi keagamaan tetapi lebih kepada etno-nasionalisme. Hasan Tiro sendiri adalah orang yang berpendidikan sekular. Sebagian mantan petinggi GAM juga mengakui bahwa mereka tidak memperjuangkan syariat Islam karena masyarakat Aceh memang sudah menjalankan itu sejak dahulu.²⁰

²⁰ Damien Kingsbury, 'Islam and Political Secularism: Their Convergence

Terbitnya undang-undang formalisasi syariat Islam bagi Aceh pada 1999 dianggap banyak orang sebagai pemenuhan tuntutan GAM.²¹ Pemerintah sendiri menganggap pembentukan GAM memang atas dasar tuntutan pelaksanaan syariat Islam. Dengan asumsi tersebut, maka aspirasi memisahkan Aceh dari Indonesia dapat dianggap sebagai tuntutan sekunder. Pemahaman pemerintah pusat tersebut dibentuk dari komunikasi Pemerintah Pusat dengan para pejabat Aceh, baik itu akademisi, legislatif, Pemerintah Daerah dan masyarakat Aceh di pusat pemerintahan di Jakarta. Mereka umumnya adalah Muslim modernis yang sebagaimana disebutkan di atas telah menguasai sebagian besar birokrasi Aceh. Mereka meyakinkan pemerintah pusat bahwa tuntutan utama masyarakat Aceh adalah syariat Islam, tetapi karena komunikator dan komunikan adalah orang-orang dalam sistem, dalam struktur, maka syariat Islam itu dimaknai dengan syariat Islam sebagai sistem legal-formal.²² Padahal paradigma formalisasi syariat Islam itu hanya dimiliki kaum Modernis. Hasan Tiro dan orang dekat seperjuangannya tidak menuntut formalisasi syariat Islam. Muslim tradisional di Aceh yang berbasis dayah tidak menuntut hal tersebut. Mereka bahkan tidak mengimajinasikan, apalagi menuntut formalisasi syariat Islam sebagai sistem hukum pemerintah, karena bagi mereka syariat Islam sudah hidup dalam praktik kultural masyarakat Aceh.

Muslim modernis memanfaatkan situasi tekanan GAM kepada Pemerintah Pusat untuk memasukkan ide mereka. Mereka meyakinkan Pemerintah Pusat bahwa tuntutan masyarakat Aceh adalah formalisasi syariat Islam. Padahal masyarakat tidak punya imajinasi formalisasi syariat Islam. Imajinasi itu hanya dimiliki oleh Muslim modernis. Kelangsungan imajinasi syariat Islam sebagai sistem legal-formal dipelihara oleh kaum

in an Independence Struggle', *Centro Argentino de Estudios Internacionales*, last modified 2006, accessed April 18, 2018, <http://www.caei.com.ar>; Damien Kingsbury, 'The Free Aceh Movement: Islam and Democratization', *Journal of Contemporary Asia* 37, no. 2 (2007): 166–189.

²¹ Reza Idria, 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh', in *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*, ed. Kees van Dijk and Nico J.G. Kaptein (Leiden: Leiden University Press, 2016), 247–268.

²² Dina Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh* (London: Routledge, 2015).

modernis melalui lembaga pemerintah, khususnya perguruan tinggi Islam yang berbasis di Darussalam. Dalam konteks yang demikian inilah diskursus ruang publik Islam terbentuk.

Ruang publik secara teoritis memang mensyaratkan praktik diskursif, rasional, kritis dan deliberatif dimana pertukaran gagasan sebagai respons atas persoalan-persoalan yang menjadi perhatian bersama, berlangsung dinamis. Tapi, ruang publik Aceh cenderung berbeda. Sebagai teritori syariat Islam, ruang publik Aceh dibentuk melalui dominasi nilai-nilai dan identitas Islam pada sebagian besar aspek kehidupan sosio kultural masyarakatnya. Karenanya, nilai-nilai yang kontra Islam mengalami proses pelainan dari ruang publik Aceh. Semua elemen dalam masyarakat Aceh terserap dalam hegemoni wacana syariat Islam. Seperti terlihat di atas, golongan uleebalang yang pada banyak tempat di Indonesia pada periode yang sama selalu digambarkan sebagai golongan yang cenderung netral agama; tapi pada masyarakat Aceh, golongan tersebut justru menjadi bagian proponent (pendukung) pergerakan modern Islam. Pada paparan selanjutnya, penulis memperlihatkan, hegemoni syariat Islam terhadap visibilitas ruang publik Aceh kontemporer.

B. Aceh dan Formalisasi Syariat Islam

Telah banyak studi yang membahas dinamika syariat Islam di Aceh. Arskal Salim,²³ Hasni Basri Siregar,²⁴ Moch. Nur Ichwan,²⁵ dan R. Micheal

²³ Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008); Arskal Salim, 'Dynamic Legal Pluralism in Indonesia: Contested Legal Orders in Contemporary Aceh', *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 42, no. 61 (2010): 1–29; Arskal Salim, "'Sharia from below" in Aceh (1930s–1960s): Islamic Identity and the Right to Self-Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (MILF)', *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 80–99.

²⁴ Hasni Basri Siregar, 'Lessons Learned from the Implementation of Islamic Shari'ah Criminal Law in Aceh, Indonesia', *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2008): 143–176.

²⁵ Moch. Nur Ichwan, 'Official Ulema and the Politics of Re-Islamization:

Feener,²⁶ membahas aspek konstitusional, sosiologis, dan politik pelebagaan syariat Islam Aceh. Tulisan-tulisan mereka pada intinya menegaskan bahwa formalisasi syariat Islam bukan hanya aspirasi, melainkan merupakan bagian dari identitas kultural dan personal orang Aceh. David Kloos menyajikan etnografi yang rinci seputar pengalaman masyarakat pada salah satu perkampungan di Banda Aceh yang menjadikan syariat Islam sebagai basis nilai untuk pemulihan diri dan kebangkitan dari keterpurukan setelah dilanda bencana tsunami dan konflik berkepanjangan.²⁷

Sarjana lain menekuni relasi gender dan resistensi kultural pada implementasi syariat Islam. Dina Afrianty,²⁸ Kristina Großmann,²⁹ dan Reed Taylor³⁰ membahas relasi gender dan negosiasi perempuan Muslim sebagai respons atas syariat Islam Aceh yang cenderung lebih menampilkan citra maskulinitas. Mayoritas tulisan mereka berargumen bahwa perempuan Aceh selain merupakan subyek yang aktif dalam merespons formalisasi syariat Islam juga mengkritisi ketidak-seimbangan dan ketidak-setaraan

The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh', *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): 183–214.

²⁶ Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*.

²⁷ David Kloos, 'Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia' (Universiteit Amsterdam, 2013); David Kloos, *Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018).

²⁸ Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*; Dina Afrianty, 'Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI', in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden: Brill, 2016), 118–140.

²⁹ Kristina Großmann, 'Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)', in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden: Brill, 2016), 87–117; Kristina Großmann, 'Muslim Female Activists and Sharia in Indonesia: Scopes of Acting in National and International Perspectives', *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 48, no. 1 (2014): 95–125.

³⁰ Reed Taylor, 'Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia', *Religions* 6, no. 2 (2015): 566–593.

relasi gender. Pada saat yang sama, tulisan-tulisan tersebut juga memperlihatkan ketidak-berdayaan gerakan perempuan dalam menghadapi kultur partiakhisme di Aceh sebagaimana terepresentasi dalam regulasi yang berkaitan dengan syariat Islam. Sementara itu, melalui kajian tentang Muslim punk di Banda Aceh, Reza Idria mengeksplorasi resistensi kultural komunitas subaltern terhadap syariat Islam Aceh.³¹ Tidak pada tempatnya untuk mengulangi pembahasan tersebut di sini. Cukuplah dikatakan bahwa tulisan-tulisan tersebut menegaskan arti penting dan hegemoni syariat Islam dalam pembentukan identitas kolektif orang Aceh.

Adalah pandangan umum bahwa mayoritas orang Aceh memaknai formalisasi syariat Islam sebagai pemulihan hak-hak politik dan kultural mereka yang sudah lama hilang.³² Aceh abad ke-17 dalam memori kolektif masyarakat Aceh kontemporer merupakan kerajaan Islam terbesar di Nusantara yang mencapai kegemilangan karena menerapkan syariat Islam.³³ Hasnil Basri Siregar mengatakan periode semenjak kekalahan Aceh terhadap Belanda sampai terbentuknya Indonesia modern merupakan titik balik syariat Islam.³⁴ Meski dalam arena kultural dan spiritual Aceh, identitas Islam tidak pernah luntur, visibilitasnya mengalami pasang-surut.³⁵ Sebagian orang Aceh mempercayai kemunduran dan keterpurukan tersebut dikarenakan lemahnya komitmen menerapkan syariat Islam. Karena itu, bagi mayoritas orang Aceh, formalisasi syariat Islam merupakan salah satu strategi yang terpenting dalam mengatasi segala persoalan yang dihadapi orang Aceh.

³¹ Idria, 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh'.

³² Ramli Cibro, 'Syariat Yang Bermakrifat', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 122–123.

³³ Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*.

³⁴ Siregar, 'Lessons Learned from the Implementation of Islamic Shari'ah Criminal Law in Aceh, Indonesia', 149–150.

³⁵ Eric Eugene Morris, 'Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia' (Cornell University, 1983); Eric Morris, 'Aceh: Social Revolution and Islamic Vision', in *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*, ed. Audrey R. Kahin (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985), 83–110.

Semenjak masa kolonial hingga satu setengah dekade pasca konflik, narasi syariat Islam tidak pernah benar-benar padam dari hati mayoritas orang Aceh. Pergerakan modern Islam Aceh bahkan menjadikan formalisasi syariat Islam sebagai inti pergerakan. Kemunculan pergerakan-pergerakan modern Islam pada masyarakat Aceh, sebagaimana telah ditunjukkan pada pembahasan sebelumnya, mengindikasikan pentingnya formalisasi syariat Islam bagi masyarakat Aceh. Upaya Aceh untuk mendapatkan mandat formalisasi syariat Islam ditempuh dengan berbagai cara: melalui perang maupun diplomasi. Nazaruddin Sjamsuddin mengatakan salah satu faktor yang melatari apa yang diistilahkannya sebagai 'pemberontakan kaum republik', adalah agar Islam diberi peran signifikan dalam kehidupan kebangsaan, melalui formalisasi syariat Islam.³⁶ Konflik antara GAM dan pemerintah Indonesia memang tidak dilatari keinginan formalisasi syariat Islam, tapi pemisahan Aceh dari Indonesia. Meski demikian, aspirasi formalisasi syariat Islam di kalangan aktivis GAM tidak benar-benar padam. Sejumlah ulama yang diidentifikasi sebagai representasi golongan Islam modernis memanfaatkan momentum konflik antara pemerintah Indonesia dan GAM dengan mengusulkan formalisasi syariat Islam.³⁷ Mereka menuntut formalisasi syariat Islam.³⁸ Sementara itu pemerintah pusat menilai implementasi syariat Islam sebagai bagian dari jalan menuju resolusi konflik antara pemerintah pusat dengan kelompok separatis di Aceh.³⁹ Merespons dinamika tersebut, pemerintah pusat menerbitkan UU No. 18/2001 yang mengatur keistimewaan Aceh untuk menerapkan syariat Islam.⁴⁰

Sementara itu beberapa sarjana mempercayai aktivis GAM dan ulama Aceh tidak satu suara dalam merespons formalisasi syariat Islam.

³⁶ Sjamsuddin, *Republican Revolt: A Study of the Acehese Rebellion*.

³⁷ Michelle Ann Miller, *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Policies in Aceh* (New York: Routledge, 2009).

³⁸ Shane Joshua Barter, 'Ulama, the State, and War: Community Islamic Leaders in the Aceh Conflict', *Contemporary Islam* 5 (2011): 19–36.

³⁹ Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*.

⁴⁰ Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*, 60.

Muhammad Alkaf menggambarkan hal ini sebagai kompetisi sengit antara proponent nasionalisme etnis dan nasionalisme religius.⁴¹ Sementara nasionalisme-etnis bergerak untuk mewujudkan ketuaan Aceh atas teritori yang memiliki akar historis dengan kerajaan Aceh klasik dan menuntut pemisahan diri dari wilayah Indonesia, nasionalisme religius lebih menuntut pemberian status keistimewaan Aceh untuk formalisasi syariat Islam. GAM sebagai proponent nasionalisme-etnis menilai pemberian status keistimewaan dalam formalisasi syariat Islam merupakan perlakuan keliru untuk menyelesaikan konflik yang terjadi di Aceh. Menurut mereka, sementara tuntutan masyarakat Aceh yang terlibat dengan konflik merupakan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ekonomi dan politik, pemerintah pusat berspekulasi untuk meredam konflik tersebut dengan menerbitkan regulasi formalisasi syariat Islam. Malik Mahmud menilai “penerapan syariat Islam di Aceh sebagai dari strategi Jakarta untuk memecah belah orang Aceh”.⁴² Nur Djuli mengatakan bahwa perjuangan GAM bukan “untuk menjadi Muslim yang baik”, karena mereka “sudah menjadi Muslim yang baik”. Muslim yang baik, menurut Nur Djuli, diukur dengan keberanian melawan ketidak-adilan yang dialami masyarakatnya.⁴³

Berbeda dengan elite GAM, Muslim modernis menyuarakan tuntutan formalisasi syariat Islam merupakan aspirasi mayoritas masyarakat Aceh. Kata kunci formalisasi syariat Islam digunakan golongan ulama modernis untuk ibarat mantra yang memiliki efek magis untuk meraih dukungan komunitas Muslim tradisional yang *nota bene* merupakan elemen terbesar Muslim Aceh. Bagi golongan Muslim tradisional sendiri, implementasi syariat Islam perlu mendapat dukungan, terlepas dari kenyataan bahwa kedua golongan tersebut memiliki imajinasi yang berbeda terhadap konsep formalisasi syariat Islam (lihat pembahasan sub-bab sebelumnya). Bagi pemerintah pusat, dukungan tersebut yang tampaknya memperkuat

⁴¹ Muhammad Alkaf, ‘Aceh Pasca 2005: Ruang Politik Untuk Syariat Islam’, in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 1–10.

⁴² Kingsbury, ‘Islam and Political Secularism: Their Convergence in an Independence Struggle’, 1.

⁴³ Kingsbury, ‘The Free Aceh Movement: Islam and Democratization’, 181.

keyakinan Presiden B.J. Habibie pada masa itu untuk menyimpulkan bahwa formalisasi syariat Islam merupakan aspirasi mayoritas orang Aceh. Di tengah memuncaknya eskalasi konflik antara pemerintah pusat dan aktivis GAM, pemerintah menerbitkan regulasi yang memberikan mandat bagi Aceh untuk formalisasi syariat Islam.

Formalisasi syariat Islam diikuti dengan penerbitan sedikitnya tujuh belas regulasi di level propinsi selama rentang waktu 2000-2006. Arskal Salim mengklasifikasi regulasi tersebut menjadi dua, yakni qanun yang berkaitan dengan kelembagaan dan prosedur hukum, dan qanun yang berkaitan substansi syariat Islam.⁴⁴ Kategori yang pertama adalah tentang pembentukan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) (Perda No. 3/2000), pengaturan kehidupan sosial berbasis adat (Perda No. 2/2000), Dinas Syariat Islam (DSI) (Perda No. 33/2000) dan Mahkamah Syariah (Qanun No. 10/2002); pemberian kewenangan kabupaten/kota (Qanun No. 2/2003), kecamatan (Qanun No. 3/2003), mukim (Qanun No. 4/2003), desa (Qanun No. 5/2003); pengaturan kembali hubungan antara MPU, eksekutif legislatif dan institusi lain di propinsi (Qanun No. 9/2003); pembentukan lembaga adat (Qanun No. 3/2004), pengaturan budaya Aceh (Qanun No. 12/2004); dan pengaturan tugas khusus kepolisian daerah di Aceh yang berkaitan dengan syariat Islam (Qanun No. 11/2004). Adapun kategori kedua mengenai akidah, ibadah, syiar Islam (Qanun No. 11/2002), minuman keras (Qanun No. 12/2003), perjudian (Qanun No. 13/2003), khalwat (Qanun No. 14/2003), dan zakat (Qanun No. 7/2004). Qanun-qanun tersebut memperlihatkan bahwa formalisasi syariat Islam tidak lain merupakan proses birokratisasi Islam pada pelbagai aspek kehidupan, sekaligus transformasi dari semata urusan antara individu dengan Tuhan, menjadi pelibatan negara dalam pembentukan kesalehan warganya. Ini merupakan penegasan imajinasi golongan Islam modernis tentang syariat Islam sebagai pemberian otoritas terhadap negara untuk mendesak masyarakatnya dalam mempraktikkan syariat Islam sebagaimana didefinisikan negara dalam pelbagai regulasi syariat Islam tersebut.

⁴⁴ Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, 156–159.

Meski Muslim modernis dan Muslim tradisional memiliki pandangan yang sama dalam soal perlunya syariat Islam menjadi sendi kehidupan, pada beberapa aspek mereka memiliki perbedaan baik secara epistemologis, ontologis maupun aksiologis. Perbedaan tersebut lebih mudah terlihat pada level teknis operasional. Selama proses drafting qanun syariat Islam muncul perbedaan yang dinamis antara ulama desa yang direpresentasi orang dayah dan ulama urban yang umumnya berlatar-belakang perguruan tinggi.⁴⁵ Arskal Salim mengeksplorasi fragmen perdebatan tersebut ketika pembahasan mengenai persoalan akidah.⁴⁶ Suara ulama desa yang direpresentasi Teungku Daud Zamzami (waktu itu Wakil Ketua MPU Aceh), sementara ulama urban antara lain direpresentasi Al Yasa' Abubakar, yang waktu itu sebagai kepala DSI Aceh. Ulama dayah menyoroti definisi akidah dalam qanun merujuk pada *ahlusunnah wal-jamaah* (yang secara luas dipahami sebagai Sunni), sementara ulama urban menilai definisi akidah tersebut mengabaikan pluralitas masyarakat Aceh. Meski ulama yang berlatar-belakang modernis semula menolak konsepsi akidah yang diajukan ulama tradisional dayah, pada akhirnya bisa menerima setelah Teungku Muhibuddin Waly, salah satu ulama yang disegani dan berlatar belakang dayah, mengatakan tidak bertanggung-jawab terhadap formalisasi syariat Islam apabila kata *Ahlu as-Sunnah wal Jamâ'ah* tidak dicantumkan secara eksplisit dalam mendefinisikan konsep akidah.⁴⁷

MPU adalah salah satu lembaga yang dibentuk sebagai konsekuensi logis dari agenda implementasi syariat Islam. Moch. Nur Ichwan menilai MPU yang mayoritas diisi ulama dayah memiliki kontribusi signifikan dalam proses drafting qanun-qanun tersebut.⁴⁸ Menurutnya hal tersebut

⁴⁵ Großmann, 'Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)', 99.

⁴⁶ Pembahasan masalah definisi akidah yang memunculkan perdebatan sengit tersebut terjadi saat membahas Qanun No. 2/2011, terutama pasal 1 tentang definisi akidah. Pada pasal tersebut, pada akhirnya disepakati bahwa yang dimaksud dengan akidah adalah paham *ahlusunnah wal-jamaah*.

⁴⁷ Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, 160.

⁴⁸ Ichwan, 'Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis

yang mengakibatkan konsepsi syariat Islam Aceh lebih banyak diwarnai gagasan tentang Islam yang berkembang dalam masyarakat dayah (pesantren), dibandingkan perdebatan soal Islam sebagaimana berlangsung di perguruan tinggi. Regulasi tentang penguatan akidah merupakan aspirasi ulama dayah. Berbeda dengan Ichwan, Miswari mengatakan ulama dan intelektual berlatar-belakang Muslim modernis justru memegang peranan dalam perumusan regulasi syariat Islam.⁴⁹ Kecakapan mereka terhadap hal-hal teknis dalam produksi perundang-undangan seperti legal drafting, penyusunan naskah akademik maupun formulasi rancangan regulasi; memungkinkan komunitas ini lebih leluasa memasukkan pandangan mereka dalam qanun-qanun syariat Islam di Aceh.

Regulasi berbusana Islami secara tipikalis memperlihatkan bagaimana aspirasi Muslim modernis didesakkan dalam regulasi syariat Islam. Regulasi tentang pakaian perempuan diakui merupakan topik yang cukup menyita perhatian publik dalam formalisasi syariat Islam Aceh.⁵⁰ Dina Afrianty dan sejumlah sarjana feminis menilai sebagian regulasi berbasis syariat Islam berfokus pada pengaturan tubuh perempuan.⁵¹ Tubuh perempuan dianggap sebagai obyek yang paling membutuhkan pendisiplinan melalui formalisasi syariat Islam. Perlakuan pada perempuan melalui regulasi syariat Islam pada tingkat tertentu menggambarkan kontestasi antara Muslim tradisional dan Muslim modernis dalam memperlakukan tubuh perempuan di ruang publik. Qanun No. 11/2002 yang antara lain mengatur keharusan setiap orang yang beragama Islam di Aceh untuk berbusana muslim dan melarang berpakaian ketat; memperlihatkan kecenderungan adanya kontestasi tersebut.

Permusyawaratan Ulama, *Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh*, 200.

⁴⁹ Miswari, 'Etnonasionalisme, Islamisme, Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 145–161.

⁵⁰ Ma. Theresa R Milallos, 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh', *Contemporary Islam* 1, no. 3 (2007): 297.

⁵¹ Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*; Siti Kusujarti et al., 'Unveiling the Mysteries of Aceh, Indonesia: Local and Global Intersections of Women's Agency',

Mengatur pergerakan tubuh dan performa pakaian perempuan lebih merepresentasi kepentingan Muslim modern yang mayoritas di perkotaan dibanding Muslim tradisional di pedesaan. Perempuan di pedesaan yang sebagian besar aktivitas publik mereka dihabiskan di persawahan, perkebunan atau pun tempat publik informal lain tidak terlalu menuntut model berpakaian yang didefinisikan regulasi busana Islami. Lagi pula, perempuan di pedesaan sudah terbiasa dengan busana Islami kendati model berpakaian tersebut kurang aspiratif dengan perkembangan budaya populer. Mereka sependapat dengan pandangan bahwa model berpakaian semestinya merepresentasi kesalehan. Tetapi sebagaimana dikatakan Reed Taylor, imajinasi perempuan di pedesaan tentang syariat Islam yang diterjemahkan dalam regulasi berpakaian ternyata berbeda dengan pembayangan mayoritas perempuan di pedesaan Aceh.⁵²

Qanun No. 11/2002 pasal 13 menyebutkan bahwa setiap orang di Aceh diwajibkan busana Islami. Pada penjelasan pasal dimaksud disebutkan bahwa yang dimaksudkan busana Islami adalah “pakaian yang menutup aurat yang tidak tembus pandang, dan tidak memperlihatkan bentuk tubuh.”⁵³ Pasal yang sama juga mengatur keharusan pimpinan instansi pemerintah, lembaga pendidikan, badan usaha atau institusi masyarakat untuk membudayakan busana Islami di lingkungan masing-masing. Membudayakan busana Islami maksudnya adalah “bertanggungjawab terhadap pemakaian busana Islami oleh pegawai, anak didik atau karyawan (karyawati) di lingkungan masing-masing, termasuk pada saat kegiatan olahraga”. Perincian pasal-pasal terkait regulasi busana Islami mengindikasikan bahwa aturan tersebut lebih dimaksudkan untuk mengakomodasi keperluan Muslim modern di perkotaan dibandingkan melayani aspirasi Muslim tradisional di pedesaan.

Journal of International Women's Studies 15, no. 3 (2015): 186–202; Taylor, ‘Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia’.

⁵² Taylor, ‘Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia’, 566–593.

⁵³ Qanun No. 11, *Pelaksanaan Syariat Bidang Aqidah, Ibadah Dan Syi'ar Islam* (DPRA Aceh, 2002).

Qanun yang sama juga mengatur sanksi terhadap orang atau intitusi yang mengabaikan ketentuan tersebut. Disebutkan pada qanun tersebut bahwa setiap orang di Aceh yang tidak mengenakan busana Islami dikenai sanksi berupa hukuman takzir setelah yang bersangkutan mendapatkan peringatan dan pembinaan dari petugas penegakan formalisasi syari'at Islam yakni Wilayatul Hisbah (WH) atau pemangku otoritas syariat Islam lainnya. Qanun juga menjelaskan bahwa pengawasan dan peringatan yang dimaksudkan dalam regulasi tersebut diprioritaskan pada usaha pembentukan kesadaran, pembimbingan maupun pembinaan subjek hukum. Hukuman takzir diterapkan ketika pelanggaran terjadi secara berulang-ulang setelah pelaku tersebut mendapatkan peringatan WH atau pemangku otoritas terkait. Selain itu, sanksi dimaksud juga diterapkan apabila pelanggaran dilakukan secara mencolok dan menjadi perhatian publik dan secara luas diketahui bertentangan dengan kepatutan dan rasa kesopanan masyarakat. Ukuran bahwa seseorang telah mendapatkan peringatan dan pembinaan atau suatu pelanggaran mendapatkan perhatian publik yang luas dari masyarakat sebagai syarat atas pemberlakuan sanksi hukum, mengindikasikan kuatnya aspek subyektifits dalam penerapannya.

Formalisasi syariat Islam mengundang kontroversi di internal masyarakat Aceh. Perdebatan antara kelompok yang pendukung dan penentang formalisasi syariat Islam tidak dapat dihindarkan. Bagaimanapun, perlu diakui, populasi pendukung jauh lebih besar dibandingkan penolakannya. Pendukungnya menilai implementasi syariat Islam bertujuan mengatur kehidupan sosial menjadi lebih baik. Syariat Islam memiliki sandaran nilai-nilai yang universal, dan bertujuan untuk kebaikan universal. Aturan syariat Islam tentang larangan minuman beralkohol, larangan berzina, dan aturan tentang berpakaian pada dasarnya bertujuan baik.⁵⁴ Pendukung formalisasi syariat Islam berasal dari pelbagai elemen masyarakat mulai ulama, politisi, pejabat negara, aktivis ormas, maupun masyarakat biasa.

Sementara dukungan pada formalisasi syariat Islam cukup luas, penolakan formalisasi syariat Islam kurang mendapat sambutan. Pada awal penerapannya, tidak demonstrasi terbuka yang berlangsung secara

⁵⁴ Khairil Miswar, *Syari'at Dan Apa Ta'a* (Banda Aceh: Pade Books, 2017), 8.

massif dalam proses pembahasan regulasi syariat Islam. Kendati pun tidak diungkapkan secara massif, kelompok ini bukanlah komunitas yang pasif dalam reproduksi yang mendasari sikap mereka. Bagi mereka, alasan kritik atau pun penolakan adalah dikarenakan implementasi syariat Islam kurang menasar pada persoalan-persoalan substantif yang dihadapi masyarakat dalam berbangsa dan bernegara. Formalisasi syariat Islam menurut mereka berpotensi pada diskriminasi, ketidaksetaraan status kewargaan, dan pelanggaran hak asasi manusia. Karenanya, mereka menilai pencarian sintesa yang memungkinkan antara syarat Islam dengan demokrasi dan hak asasi manusia merupakan agenda penting untuk memperbaiki kualitas syariat Islam di Aceh.

Reza Idria mengatakan bahwa dengan dilatar-belakangi keprihatinan tersebut sejumlah aktivis dan intelektual muda Aceh mereproduksi narasi tandingan untuk mengkritisi fokus qanun syariat Islam yang dinilai kurang menyentuh substansi syariat Islam itu sendiri.⁵⁵ Mobilisasi gagasan melalui penerbitan buku merupakan salah satu strategi yang ditempuh. Intelektual Aceh seperti Fuad Mardatillah,⁵⁶ Affan Ramli,⁵⁷ dan Husni Mubarak A. Latif,⁵⁸ menulis buku atau pun sekedar artikel berkala ilmiah yang mengkritisi formalisasi syariat Islam Aceh. Terkecuali itu mereka mempersoalkan pengesahan regulasi syariat Islam yang tanpa konsultasi dan persetujuan masyarakat luas. Pada awal 2019, penerbit di Banda Aceh menerbitkan buku berjudul *Islam, Syariat Islam dan Post-Islamisme di Aceh*, yang berisi bunga rampai kritik intelektual muda Aceh terhadap implementasi syariat Islam.⁵⁹ Kontributor buku dimaksud yang relevan dengan pembahasan ini antara lain Muhammad Alkaf,⁶⁰ Ramli Cibro,⁶¹

⁵⁵ Idria, 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh', 256.

⁵⁶ Fuad Mardhatillah, 'Islam Protestan', *Journal Gelombang Baru* 4 (2009): 63–102.

⁵⁷ Affan Ramli, *Merajam Dalil Syariat* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2010).

⁵⁸ Husni Mubarak A. Latief, 'Sengkarut Syariat Atas Bawah', *Journal Gelombang Baru* 4 (2009): 111–132.

⁵⁹ Miswari, *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019).

⁶⁰ Alkaf, 'Aceh Pasca 2005: Ruang Politik Untuk Syariat Islam'.

⁶¹ Cibro, 'Syariat Yang Bermakrifat', 117–124.

Zulfikar Riza Haris Pohan,⁶² Khairil Miswar,⁶³ Miswari,⁶⁴ dan Teuku Muhammad Jafar Sulaiman⁶⁵ mendiskusikan syariat Islam Aceh dari beragam sudut pandang dan pendekatan akademis.

Gagasan mereka secara garis besar mengkristal pada dua kategori: *pertama*, mengkritisi konsep dan implementasi syariat Islam, dan *kedua*, menolak formalisasi syariat Islam. Empat penulis kontributor yang disebutkan pertama mempersoalkan konseptualisasi dan implementasi syariat Islam kendati tidak mengungkapkan penolakan, sementara dua nama terakhir menolak formalisasi syariat Islam untuk Aceh. Bagi Muhammad Alkaf, syariat Islam adalah narasi utama Aceh pasca konflik.⁶⁶ Tetapi implementasinya diakui masih menyisakan beberapa permasalahan. Ramli Cibro mendesak penguatan kearifan lokal dan sufisme sebagai karakteristik formalisasi syariat Islam.⁶⁷ Khairil Miswar mengkritisi regulasi syariat yang kurang mengakomodasi kesetaraan kelas dan relasi gender.⁶⁸ Senada dengan itu, Zulfikar Riza Haris Pohan mengkritik praktik formalisasi syariat Islam yang ditekankan kepada masyarakat akar rumput atau golongan menengah ke bawah serta menjadi alat pelestarian kekuasaan kelas sosial dan golongan tertentu.⁶⁹

Berbeda dengan yang disebutkan terdahulu, Miswari dan Teuku Muhammad Jafar Sulaiman menolak formalisasi syariat Islam di Aceh.

⁶² Zulfikar Riza Haris Pohan, 'Aceh, Syariat Dan Kanker Ahli Agama', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 133–144.

⁶³ Khairil Miswar, 'Syariat Islam Dan Keteladanan', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 103–107.

⁶⁴ Miswari, 'Etnonasionalisme, Islamisme, Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam', 145–161.

⁶⁵ Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, 'Spiritualitas Sufi Dan Pembebasan Manusia', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 187–203.

⁶⁶ Alkaf, 'Aceh Pasca 2005: Ruang Politik Untuk Syariat Islam'.

⁶⁷ Cibro, 'Syariat Yang Bermakrifat', 122–123.

⁶⁸ Miswar, 'Syariat Islam Dan Keteladanan', 106–107.

⁶⁹ Pohan, 'Aceh, Syariat Dan Kanker Ahli Agama', 136–137.

Miswari menggunakan kosa kata ‘bahaya formalisasi syariat Islam’ untuk menggambarkan sikap dan pandangannya. Menurutnya, implementasi syariat Islam bukan aspirasi mayoritas masyarakat orang Aceh. Miswari menambahkan bahwa formalisasi syariat Islam pada dasarnya merupakan proyek Muslim modernis yang kemudian mendapat dukungan Muslim tradisional dan Muslim sekular dengan alasan yang berbeda-beda. Sementara Muslim tradisional mendukung formalisasi syariat Islam karena propaganda Muslim modernis, golongan Muslim sekular lebih menekankan insentif politis yang mereka dapatkan dengan memberi dukungan pada implementasi syariat Islam.⁷⁰

Sementara itu, Sulaiman mengungkapkan penolakan dengan mengilustrasikan formalisasi syariat Islam sebagai penjara yang ‘justru kontra produktif dengan pencarian manusia akan spiritualitas yang sebenarnya’. Baginya, ketika manusia mempercayai bahwa ‘aturan-aturan syariat adalah akhir segalanya dan itu adalah kebenaran mutlak, maka esensi keberadaannya tidak akan pernah bisa menjadi rahmat bagi semesta dan bagi sesama.’ Lebih lanjut, Sulaiman mengatakan ajaran-ajaran yang terus dipertontonkan melalui formalisasi syariat Islam bukanlah ajaran pembebasan, melainkan doktrin-doktrin yang menekankan pengekangan diri secara eksklusif. Pemenjaraan dan eksklusifitas tersebut beroperasi melalui pelembagaan syariat Islam dan proyek indoktrinasi untuk mengontrol manusia melalui pendekatan penghukuman untuk menciptakan ketakutan dan kepatuhan.⁷¹ Gagasan-gagasan yang menekankan bahaya dan efek negatif pelembagaan syariat Islam direproduksi sebagai narasi tandingan di tengah dominasi wacana syariat Islam sebagai satu-satunya jalan memperoleh keselamatan.

Reza Idria berargumen bahwa narasi tandingan pada formalisasi syariat Islam di Aceh tampak dalam praktik kultural komunitas subaltern sehari-hari. Idria membangun argumennya berdasarkan penelitian pada tiga kasus, yakni reproduksi kesalehan muslim punk,⁷² pengabaian

⁷⁰ Miswari, ‘Etnonasionalisme, Islamisme, Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam’, 145–151.

⁷¹ Sulaiman, ‘Spiritualitas Sufi Dan Pembebasan Manusia’, 190–191.

⁷² Reza Idria, ‘Muslim Punks and State Shari’ca’, in *Islam and the Limits of*

larangan untuk merayakan tahun baru Masehi,⁷³ dan upaya pegiat seni di Banda Aceh menyelenggarakan festival film Arab sebagai instrumen membangun literasi kritis terhadap konseptualisasi dan implementasi syariat Islam.⁷⁴ Punk di Aceh seringkali dianggap sebagai visibilitas yang kontradiktif dengan kultur syariat Islam Aceh. Para pemangku kebijakan dan otoritas formalisasi syariat Islam menilai keberadaan mereka sebagai penyakit sosial. Stigmatisasi sebagai anti syariat Islam dilekatkan pada mereka. Tapi tulisan Idria menghadirkan analisis berkebalikan. Idria mengeksplorasi narasi anggota komunitas punk di Banda Aceh dan mengidentisasikan perilaku mereka dengan nilai dalam syariat Islam. Melalui pendekatan etnografis, Idria menunjukkan proses reproduksi kesalahan sejumlah anggota komunitas punk Muslim, sekaligus mengkritisi kesalahan penilaian pemangku otoritas syariat terhadap komunitas punk sebagai komunitas yang anti syariat Islam Aceh.⁷⁵

Resistensi kultural pada formalisasi syariat juga diekspresikan dengan mengabaikan himbuan pemangku kebijakan dan otoritas keagamaan agar tidak merayakan malam tahun baru. Pada setiap akhir pergantian tahun, di kota-kota di Aceh menerbitkan larangan perayaan tahun baru. Perayaan tahun baru dianggap sebagai praktik budaya yang bukan hanya tidak relevan tapi juga bertentangan dengan nilai-nilai syariat Islam.⁷⁶ Karenanya, di Banda Aceh dan Langsa misalnya, petugas WH dan DSI secara rutin melakukan razia penegakan syariat Islam. Tujuan razia adalah membubarkan kerumunan warga dan razia khalwat atau pun busana tidak Islami. Sejak lima tahun terakhir, setiap malam pergantian tahun baru, pemerintah kota Langsa menyelenggarakan pengajian akbar di Lapangan Merdeka, sebuah tempat yang sebelumnya merupakan

the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden and Boston: Brill, 2016), 166–184.

⁷³ Reza Idria, 'Provisional Notes on How "Hilarious" Living Under Sharia Law (The Case of Aceh)', *Kawalu: Journal of Local Culture* 4, no. 1 (2017): 1–27.

⁷⁴ Idria, 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh', 247–268.

⁷⁵ Idria, 'Muslim Punks and State Shari'a', 166–184.

⁷⁶ Idria, 'Provisional Notes on How "Hilarious" Living Under Sharia Law (The Case of Aceh)', 17–18.

arena warga berkumpul untuk merayakan malam pergantian tahun. Tapi, bukannya malah mengikuti himbauan tersebut, masyarakat justru merayakan tahun baru dengan riang gembira. Di Langsa, razia rutin dan penyelenggaraan pengajian akbar di malam tahun baru menginisiasi warganya untuk merayakan tahun baru di luar kota Langsa.

Praktik budaya pop di Aceh juga menjadi ruang mengekspresikan resistensi terhadap dominasi ruang publik Islam di Aceh. Fauzan Santa, seorang pekerja film dan koleganya yang berafiliasi dengan sekolah menulis Dokarim, menginisiasi penyelenggaraan festival film Arab sebagai media reproduksi literasi lintas budaya dan keragaman kultur Muslim. Melalui festival film Arab, Santa dan komunitasnya melibatkan diri pada kerja sosial yang bertujuan memperlihatkan keragaman kultur Islam Arab di satu pihak, dan kultur Aceh merupakan suatu kontingen kebudayaan yang otonom sehingga masyarakat Aceh tidak perlu mengimitasi kultur Arab dalam menerjemahkan syariat Islam.⁷⁷ Penyelenggaraan festival film Arab menyiratkan ungkapan perlawanan ganda: di satu sisi merupakan ekspresi resistensi terhadap penutupan akses kultur pop seperti budaya menonton film (mengingat tidak adanya gedung bioskop di Aceh) dengan mengatas-namakan syariat Islam, dan di sisi lain merupakan kritik terhadap kecenderungan pemangku kebijakan dan pengendali otoritas keagamaan yang menjadikan kultur Islam Timur Tengah sebagai referensi utama dalam konseptualisasi dan aktualisasi syariat Islam di Aceh.

Uraian di atas mengindikasikan bahwa dominasi Muslim modernis, Muslim tradisional dan Muslim sekular di Aceh dalam reproduksi Islam di ruang publik Aceh bukan tanpa *counterpublic sphere*, atau ruang publik tandingan. Paparan di atas justru memperlihatkan aktivisme proponen komunitas ini dalam membangun narasi perlawanan. Meski diakui bahwa eksponen pengkritik syariat Islam minoritas secara statistik, tetapi karena latar-belakang mereka berasal dari kelas menengah terdidik, memiliki akses yang baik pada pemanfaatan teknologi sebagai sarana deseminasi gagasan, dan literasi yang tinggi pada perkembangan budaya populer, maka tidak mengherankan apabila pandangan dan aktivisme mereka

⁷⁷ Idria, 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh', 247–268.

mampu mewarnai dinamika ruang publik Aceh. Kontestasi antara pelbagai elemen masyarakat terhadap implementasi syariat Islam memberikan kontribusi signifikan pada pembentukan dan visibilitas ruang publik Aceh kontemporer.

C. Negara Syariat dan Formasi Ruang Publik Aceh

Diskusi pada bagian sebelumnya menggaris-bawahi ruang publik terbentuk apabila masyarakat secara bebas terlibat dalam dialog aktual seputar persoalan yang menjadi perhatian bersama. Mereka memiliki akses dan kesempatan yang setara untuk melibatkan diri dalam pertukaran gagasan, dan secara aktif mereproduksi diskursus yang rasional, kritis maupun deliberatif. Pertukaran gagasan tersebut diekspresikan melalui beragama sarana seperti surat kabar, publikasi gagasan secara tertulis, pamflet, diskusi pada forum-forum seminar atau konferensi, pembicaraan informal antara anggota masyarakat di kedai kopi, atau tempat publik lain yang menjadi ruang pertemuan anggota masyarakat. Model artikulasi gagasan yang menekankan pada pertemuan tatap muka (*face to face*) ini merupakan ciri khas artikulasi ruang publik yang klasik dan konvensional.

Cakupan diskursus ruang publik mengalami perluasan seiring dengan perkembangan teknologi dewasa ini. Michael Warner memperluas cakupan konsep ruang publik dengan memasukkan setiap perbincangan yang terjadi di antara komunitas virtual atau subyek imajinatif yang impersonal baik direproduksi melalui media percetakan maupun elektronik.⁷⁸ Beberapa sarjana seperti Dhamu Pongiyannan, Peter C. Pugsley, Yuyun Sunesti atau pun Aaron Barlow menggunakan konsep ruang publik baru (*new public sphere*) pada saat mereka mendiskusikan dinamika dan transformasi reproduksi wacana di dunia online.⁷⁹ Konsep ruang publik baru diperkenalkan

⁷⁸ Warner Michael, 'Publics and Counterpublics', *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 49–90.

⁷⁹ Dhamu Pongiyannan and Peter C. Pugsley, 'Tamil Talk Shows: Maintaining Tradition in the New Public Sphere', *Global Media and Communication* 12, no. 2 (2016): 161–175; Yuyun Sunesti, 'The 2002 Bali Bombing and the New Public Sphere: The Portrayal of Terrorism in Indonesian Online Discussion Forums',

dalam rangka menonjolkan distingsi dengan konsep ruang publik konvensional sebagaimana yang diformulasikan Habermas.

Syariat Islam memiliki kontribusi signifikan dalam pembentukan ruang publik Aceh. Formalisasi syariat Islam menandai terjadi suatu proses transformasi struktural sosial di ruang publik dimana agama menjadi instrumen yang penting dalam pembentukan tatanan sosial pada masyarakat Aceh. Pertukaran gagasan diantara anggota masyarakat di ruang publik Aceh dapat diibaratkan bermuara dukungan pada formalisasi syariat Islam. Dukungan pada formalisasi syariat Islam merupakan suara mayoritas orang Aceh. Sebaliknya, suara-suara yang bermuatan kritis atas penerapan syariat Islam hanya muncul secara samar dan sporadis saja, terkalahkan dengan euforia dukungan formalisasi syariat Islam. Pertukaran gagasan di ruang publik terjadi secara deliberatif, rasional dan kritis dalam batas-batas yang ditoleransi konsep syariat Islam Aceh.

Media massa di Aceh merupakan instrumen penting dalam reproduksi dan diseminasi gagasan yang dianggap representasi Islam. Koran-koran setempat membingkai Aceh sebagai zona syariat Islam. Kaukus Wartawan Peduli Syariat Islam (KWPSI) dibentuk untuk memastikan praktik jurnalisme di Aceh paralel dengan visi syariat Islam. Aliansi jurnalisme dan ortodoksi keagamaan mengakibatkan aspek negatif formalisasi syariat Islam yang terkadang kontradiksi dengan prinsip demokrasi dan nilai-nilai universal hak asasi manusia menjadi kurang mendapat perhatian kritis oleh media setempat. Bukannya menjadi pilar demokrasi, media massa percetakan dan elektronik berkontribusi membingkai narasi tentang Aceh yang Islami, sekaligus meminggirkan narasi identitas dan praktik kultural yang dinilai kurang sejalan dengan visi syariat Islam dengan menempatkan sebagai sesuatu yang di luar Aceh.

Pelbagai regulasi syariat Islam dibuat. Pemerintah, politisi dan elite keagamaan saling bersinergi dalam menerbitkan regulasi yang mayoritas berorientasi penguatan moralitas dan religiusitas masyarakatnya. Menarik dicermati bahwa regulasi syariat Islam memang tidak secara spesifik diarahkan pada perempuan tetapi sejumlah sarjana dan aktivis gender mempercayai perempuan merupakan sasaran utama ketentuan tersebut. Perempuan selalu menjadi perhatian terkait visibilitas tubuh

mereka, derajat keagamaan maupun ruang gerak sehari-hari.⁸⁰ Selama dua dekade setelah formalisasi syariat Islam, instansi pemerintah mengalokasikan energi, sumber daya dan pembiayaan yang signifikan untuk mendisiplinkan perempuan dan perilakunya untuk memastikan moralitas mereka sejalan dengan syariat Islam. Nalar syariat Islam Aceh menempatkan perempuan selalu dianggap sebagai pihak yang paling perlu penyelamatan dengan mengatas-namakan formalisasi syariat Islam.

Pandangan seperti ini dikritik teoritikus feminis seperti Lila Abu-Lughod, Leila Ahmed, maupun Chandra Talpade Mohanty dengan menegaskan kemandirian dan kapasitas agentif perempuan untuk mendefinisikan diri dan menentukan masa depan mereka sendiri.⁸¹ Tapi, syariat Islam Aceh punya alur pemikiran berbeda: perempuan dinilai lemah dan paling membutuhkan 'dewa' penyelamat, yakni syariat Islam. Perempuan juga menjadi subyek yang dinilai paling perlu dikontrol dan visibilitasnya merupakan parameter keberhasilan menegakkan syariat Islam. Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa syariat Islam Aceh sebagian besarnya adalah kisah tentang perempuan, pendisiplinan tubuh dan perilakunya. Karenanya bukan sesuatu yang mengejutkan apabila ditemukan banyak regulasi syariat Islam yang terkesan lebih menysasar kepada perempuan dibandingkan laki-laki.

Perempuan juga seringkali ditempatkan sebagai indikator dan simbolisme penerapan syariat Islam di Aceh. Pada festival busana misalnya

Al-Jami'ah 52, no. 1 (2014): 231–255; Aaron Barlow, *Blogging America: The New Public Sphere* (London: Praeger, 2008).

⁸⁰ Christine G. Schenk, 'Legal and Spatial Ordering in Aceh, Indonesia: Inscribing the Security of Female Bodies into Law', *EPA: Economy and Space* 51, no. 5 (2019): 1128–1144.

⁸¹ Lila Abu-Lughod, 'Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others', *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783–790; Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (California: University of California Press, 2016); Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* (Cambridge: Harvard University Press, 2013); Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New York and London: Yale University Press, 1992); Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven and London: Yale University Press, 2011); Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary* 12, no. 3 (1984): 333–359.

seseorang mungkin menyaksikan performa busana orang Aceh yang selalu tampil dalam citra diri dan simbol-simbol yang merepresentasi identitas Islam.⁸² Di Aceh, baik pada tingkat kabupaten/kota atau pun propinsi secara rutin diselenggarakan kompetisi peragaan busana yang difasilitasi pemerintah daerah, sebagai simbolisasi tentang batas-batas berbusana yang dinilai sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Pada Asian Games 2018, seorang atlet perempuan delegasi Aceh, menyedot perhatian masyarakat Indonesia lantaran menolak melepas jilbab pada sebuah kompetisi yang mengatur larangan berjilbab karena membahayakan keselamatan atlet.⁸³ Para perempuan Aceh yang berpartisipasi dalam peragaan busana baik di tingkat nasional, maupun lokal, selalu tampil berjilbab.⁸⁴ Data-data tersebut memperlihatkan penempatan dan simbolisasi Islam sebagai identitas utama melalui pengaturan penampilan tubuh perempuan di ruang publik.

Sementara ruang publik mengkonstruksi subyek berdasarkan beragam intervensi melalui diskursus publik, melibatkan presensi melalui gambar, pamlet, penampilan di atas panggung, dan artikulasi visual lain; maka jelaslah bahwa subyek di ruang publik dikonstruksi tidak hanya secara verbal melalui suara-suara pemangku otoritas, tetapi juga secara visual yang disiarkan melalui pemandangan yang luas. Media memproduksi subyek publik tidak hanya melalui suara, melainkan juga melalui rezim visualitas.⁸⁵ Media percetakan, ditambah lagi dengan beragam media elektronik

⁸² Teuku Dedi, 'Aceh Akan Perkenalkan Busana Islami Di Aceh Islamic Fashion Festival', *Gatra.Com* (Jakarta, April 5, 2019), <https://www.gatra.com/detail/news/407635-aceh-akan-perkenalkan-busana-islami-di-aceh-islamic-fashion-festival>.

⁸³ Rahmat Saputra, 'Pertahankan Jilbab, Atlet Judo Indonesia Asal Aceh Didiskualifikasi Dari Asian Para Games 2018', *Serambinews.Com* (Banda Aceh, October 8, 2018), <https://aceh.tribunnews.com/2018/10/08/pertahankan-jilbab-atlet-judo-indonesia-asal-aceh-didiskualifikasi-dari-asian-para-games-2018>.

⁸⁴ Silvita Agmasari, 'Berhijab, Kontestan Dari Aceh Tetap Optimistis Di Puteri Indonesia 2016', *Kompas.Com* (Jakarta, February 19, 2016), <https://lifestyle.kompas.com/read/2016/02/19/182530620/Berhijab.Kontestan.dari.Aceh.Tetap.Optimistis.di.Puteri.Indonesia.2016>.

⁸⁵ Alev Cinar, 'Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 33, no. 4 (2008): 895.

yang mengandalkan kamera, teknologi audiovisual, video, dan satelit, menjadi instrumen penting dan otoritatif untuk membentuk tampilan subyek di ruang publik sesuai keinginan pihak yang memiliki otoritas.⁸⁶ Syariat Islam bukan semata tentang apa yang dipraktikkan Muslim, tetapi juga tentang bagaimana hal tersebut ditampilkan dan dicitrakan di hadapan khalayak.

Ruang publik Aceh dapat dipahami sebagai arena kehadiran, pementasan, gambar dan pertunjukan yang merepresentasi norma-norma dan prinsip-prinsip Islam yang diyakini dan diinstitutionalisasi. Berbeda dengan penolakan Habermas terhadap rezim visualitas yang dalam pandangannya membatasi kesempatan pertukaran gagasan yang deliberatif serta mengindikasikan degenderisasi ruang publik,⁸⁷ beberapa sarjana feminis kontemporer seperti Alev Cinar,⁸⁸ Nancy Fraser,⁸⁹ dan Michael Warner⁹⁰ berpandangan ruang visual merupakan arena yang terbuka bagi beragam kemungkinan analisa, sirkulasi relasi kuasa dan konstruksi subyek. Dunia online turut memiliki peranan penting dalam proses reproduksi maupun visualisasi ruang publik Islam Aceh kontemporer.

Pemahaman tersebut menjelaskan bagaimana ruang publik selain termanifestasi dalam relasi kuasa sehari-hari turut memproduksi hirarki sosial, eksklusi, dan inklusi, tidak hanya melalui perdebatan dan dialog verbal, tapi juga secara visual melalui gambar, pertunjukan, maupun pementasan di panggung. Visibilitas ruang publik dan kontrol pada subyektifitas tertentu dilakukan pemangku otoritas melalui teknologi kuasa.⁹¹ Ruang publik tidak lagi menjadi situs emansipasi yang terbentuk melalui diskusi

⁸⁶ Alev Çinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time* (London: University of Minnesota Press, 2005), 40.

⁸⁷ Pauline Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere* (New York: Routledge, 2006).

⁸⁸ Çinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*.

⁸⁹ Nancy Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992), 109–142.

⁹⁰ Michael, 'Publics and Counterpublics'.

⁹¹ Cinar, 'Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf', 895–896.

dan dialog yang deliberatif, tetapi menjadi arena penundukan melalui kontrol, aksi performatif, ceramah-ceramah publik, pertunjukan visual ataupun pementasan panggung. Ruang publik visual menjadi arena aktualisasi relasi kuasa dimana penundukan beroperasi sepanjang proses kategorisasi beragam visibilitas dan subjektifitas untuk menentukan batas-batas antara yang dibolehkan dan tidak dibolehkan Islam yang mereka definisikan. Negara menjadi pemangku otoritas dalam menentukan mana perbuatan yang harus dan tidak boleh dilakukan atau ditampilkan di ruang publik.

Visualitas di ruang publik merupakan aspek penting dalam menentukan mana praktik sosial yang dipandang sejalan atau tidak sejalan dengan prinsip syariat Islam. Setelah formalisasi syariat Islam, pada sejumlah tempat pada kota-kota di Aceh ditemukan baliho dengan ukuran besar dengan menampilkan lukisan sepasang laki-laki dan perempuan dengan berpakaian yang sering digambarkan sebagai contoh berbusana Islami yang tepat dan benar. Pada sebelah foto tersebut terdapat informasi yang menegaskan bahwa area tersebut merupakan wilayah pemberlakuan syariat Islam Aceh.⁹² Senada dengan itu, pada periode pengumpulan data penelitian, penulis menemukan baliho lain yang dipasang di tengah kota di Langsa memuat informasi bahwa siapa pun yang tidak setuju dengan syariat Islam untuk keluar dari Aceh. Pernyataan yang menyiratkan ancaman tersebut dipasang selama kurun waktu dimana pemangku otoritas syariat Islam sering mendapat perlawanan warga ketika melakukan razia pagelaran musik di beberapa kampung.

Ruang publik Aceh bukan hanya semata soal supresi atau eksklusivitas praktik kultural yang tidak paralel dengan prinsip syariat Islam, tapi juga soal pendefinisian Islam yang benar dan salah. Islam yang didefinisikan pemangku otoritas merupakan representasi berislam yang benar, sementara performa keberislaman di luar contoh yang telah diberikan seringkali dianggap menyimpang, dan perlu diluruskan. Penerbitan fatwa MPU Aceh melalui keputusan Gubernur Aceh tentang indikator aliran sesat di Aceh merupakan contoh dimana proses pelainan dilakukan melalui aliansi

⁹² Muhammad Ansor, 'Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam Di Langsa, Aceh', *Akademika* 22, no. 1 (2017): 103–128.

negara dan elite agama.⁹³ Visibilitas ruang publik merupakan manifestasi Islam Aceh. Menurut Michael Feener, syariat Islam di Aceh selain merupakan wajah modern hukum Islam, juga merupakan sebuah rekayasa sosial untuk membentuk masyarakat sosial yang Islami berdasarkan pendefinisian negara,⁹⁴ yang artikulasinya tergambar dalam pelbagai segi dan aspek ruang publik Aceh.

Islam menempati posisi penting dalam tatanan sosial kemasyarakatan dan pemerintahan di Aceh.⁹⁵ Institusionalisasi syariat Islam sebagai basis norma-norma melibatkan negara, ulama *ahlu sunnah* dan berlatar-belakang dayah (pesantren tradisional) sebagai pihak yang dinilai otoritatif dalam mendefinisikan doktrin Islam. Aliansi negara dan ulama berperan penting dalam reproduksi ortodoksi Islam dan visibilitasnya di ruang publik. Ruang publik Aceh mengeliminasi segala praktik sosial yang dinilai tidak sejalan dengan Islam dan mendefinisikannya sebagai sesuatu yang berasal dari luar kultur dan tradisi orang Aceh. Formulasi demikian bertujuan membentuk oposisi biner antara Islam sebagai sumber kebaikan dan kemajuan, serta praktik sosial di luar Islam sebagai sumber segala keburukan dan keterbelakangan.

Signifikansi agama (Islam) dalam membentuk praktik sosial dan identitas kolektif masyarakat bukan pandangan yang baru. Sejumlah sarjana seperti Olivier Roy,⁹⁶ Jose Casanova,⁹⁷ atau Pippa Noris dan Ronald Inglehart,⁹⁸

⁹³ Jajat Burhanudin, 'History, Authority and Power: A Case of Religious Violence in Aceh', *Journal of Indonesian Islam* 08, no. 1 (2014): 112–138.

⁹⁴ R. Michael Feener, 'Notes toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia', *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998): 47–76; R. Michael Feener, 'State Shari'a and Its Limits', in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden: Brill, 2016), 1–23.

⁹⁵ Saifuddin Duhri, 'Shari'a As Local Theology: Reflection on Acehnese Culture and Identity', *Ulumuna* 19, no. 2 (2015): 437–462.

⁹⁶ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994); Valerie Stam, 'Women's Agency and Collective Action: Peace Politics in the Casamance', *Canadian Journal of African Studies* 43, no. 2 (2009): 337–366.

⁹⁷ Jose Casanova, 'Catholicism, Gender, Secularism, and Democracy: Comparative Reflections', in *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, ed. Jocelyne Cesari and Jose Casanova (United Kingdom: Oxford University Press, 2017), 46–62.

⁹⁸ Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and*

menegaskan peningkatan peranan agama di ruang publik pada pelbagai belahan dunia. Menurut Roy, kendati demokrasi meniscayakan sekularisasi, implementasinya pada negara mayoritas Muslim selain memfasilitasi reislamisasi dalam kehidupan sehari-hari, juga mendorong kemunculan partai-partai Islamis.⁹⁹ Casanova mengatakan berbagai upaya privatisasi agama pada masyarakat Barat dan Eropa justru memicu deprivatisasi dan peningkatan peranan agama di ranah publik.¹⁰⁰ Norris dan Inglehart menyoroiti peningkatan vitalitas agama pada masyarakat industrial untuk menjelaskan kegagalan tesis sekularisasi.¹⁰¹ Transformasi agama di ruang publik mengindikasikan kategorisasi religius dan sekular tidak memiliki asal-usul yang singular atau identitas historis yang stabil,¹⁰² tapi selalu berubah dan kontestatif.¹⁰³

Tampilan ruang publik Islam di Aceh mengindikasikan keberpihakan (sebagian) jurnalis pada formalisasi syariat Islam. Kehadiran Kaukus Wartawan Peduli Syariat Islam (KWPSI), sebuah aliansi masyarakat sipil berlatar-belakang wartawan di Aceh, pada akhir 2012 memperlihatkan bahwa pihak media massa juga mengalami polarisasi dalam menyikapi syariat Islam di Aceh. Kehadiran organisasi ini memiliki dampak hegemonik terhadap corak pemberitaan tentang syariat Islam. Pemberitaan yang bernuansa kritik terhadap pola penegakan syariat Islam tidak diungkapkan media di Aceh secara lugas. Sebaliknya, pemberitaan yang bernuansa dukungan pada syariat Islam terlihat cukup dominan. Bahkan, media nasional yang memiliki cabang di Banda Aceh—seperti Serambi Indonesia yang merupakan bagian dari Group *Kompas* yang netral agama dan didirikan

Politics Worldwide (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2004).

⁹⁹ Olivier Roy, 'The Transformation of the Arab World', *Journal of Democracy* 23, no. 3 (2012): 5–18.

¹⁰⁰ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 6.

¹⁰¹ Norris and Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*.

¹⁰² Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 25.

¹⁰³ Sindre Bangstad, 'Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad', *Anthropological Theory* 9, no. 2 (2009): 188–208.

tokoh Katolik—juga memperlihatkan kecenderungan dukungan pada formalisasi syariat Islam.

Salah satu kasus yang berguna memberikan gambaran konstruksi media massa di Aceh tentang syariat Islam antara lain pemberitaan soal razia yang dilakukan dalam rangka penegakan syariat Islam. Pemberitaan tentang razia pakaian cenderung berfokus pada perempuan sebagai pelanggar batas-batas syariat Islam. Perempuan yang terjaring razia dan diberi sanksi mulai dari teguran, penanda-tanganan pernyataan tidak mengulangi lagi berpakaian ketat, menyemprot dengan cat atau menggantung celana perempuan yang berpakaian ketat tidak dilihat dari perspektif pelanggaran terhadap kebebasan perempuan dalam berpakaian. Terkadang, dijumpai kasus petugas razia yang merazia perempuan non-Muslim karena tidak berjilbab, kemudian meminta berjilbab. Peristiwa seperti ini tidak menjadi pemberitaan media lokal di Aceh. Justru kritik pada formalisasi syariat Islam di Aceh seringkali dalam pemberitaan media cetak yang berskala nasional, seperti Majalah *Tempo*, Koran *Kompas*, Koran *Media Indonesia*, atau pun Koran *The Jakarta Post*.

Sebuah liputan seorang gadis yang bunuh diri setelah terjaring razia khalwat di Langsa mengisyaratkan tidak hanya peranan hegemonik media massa terhadap pembentukan opini publik di Aceh, tapi juga polarisasi antara media massa setempat dan nasional dalam memframing syariat Islam.¹⁰⁴ Pada malam 4 September 2012, Koran *Prohaba*, sebuah media lokal menerbitkan liputan seorang gadis terjaring razia khalwat dengan menggambarannya sebagai pelacur remaja. Pada hari yang sama, berita sejenis juga muncul di Koran *Waspada*. Liputan berjudul “Dua Pelacur ABG Dibereukah WH” yang terbit di portal berita *Aceh Tribun News* merupakan versi digital dari liputan yang terbit di Koran *Prohaba* dan *Serambi Indonesia*.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Janet E. Steele, “Doesn’t Everyone Support Shari’ah?” *Journalism and Competing Ethical Standards in Aceh, Indonesia*, *Indonesia* 16 (2018): 35–51.

¹⁰⁵ ‘Dua Pelacur ABG Dibeureukah WH’, *Serambinews.Com*, last modified 2012, accessed July 22, 2019, <https://aceh.tribunnews.com/2012/09/04/dua-pelacur-abg-dibeureukah-wh>.

Putri Erlina, demikian nama gadis tersebut, membantah pemberitaan media tersebut dan mengaku bahwa dia dan kawan-kawan hanya nongkrong di salah satu sudut Lapangan Merdeka (di pusat kota Langsa). Sebuah investigasi yang dilakukan AJI (Aliansi Jurnalist Independen) cabang Banda Aceh menunjukkan para wartawan pada koran tersebut bukan hanya tidak melakukan wawancara dengan diri Putri, tapi juga tidak hadir di lokasi sebelum membuat pemberitaan. Putri Erlina menjadi sasaran kriminalisasi melalui pemberitaan yang tidak memperhatikan kode etik jurnalistik. Diduga frustrasi karena malu akibat pemberitaan terjaring razia dan tuduhan sebagai perempuan pelacur, beberapa hari kemudian ditemukan bunuh diri di rumahnya.¹⁰⁶

Sejumlah media massa nasional menghubungkan peristiwa razia, pemberitaan media, dan peristiwa bunuh diri tersebut sebagai peristiwa yang berkaitan. Sekitar dua minggu setelah peristiwa tersebut, Majalah *Tempo* menurunkan liputan tentang peristiwa gadis bunuh dari di Langsa. Majalah *Tempo* menggambarkan kematian Putri Erlina sebagai akibat razia syariat Islam yang kurang memperhatikan hak-hak anak.¹⁰⁷ Namun beberapa media massa lokal di Aceh cenderung mendiskreditkan perempuan bersangkutan. Hampir tidak ditemukan media lokal yang mengkritisi pelaksanaan razia yang mengakibatkan kematian tersebut. Beberapa media *online* kelompok Islamis meliris pemberitaan kunjungan Komisi Nasional Perempuan untuk menginvestigasi peristiwa tersebut, dengan framing sebagai pihak yang menghalang-halangi implementasi syariat Islam di Aceh.¹⁰⁸ Kontroversi pemberitaan peristiwa tersebut kemudian menginspirasi pembentukan KWPSI (Kaukus Wartawan Peduli Syariat

¹⁰⁶ Makmur Dimila, 'Kematian Putri, Potret Buram Media Aceh?', *Https://Narasisumatera.Wordpress.Com*, last modified 2012, accessed July 21, 2019, <https://narasisumatera.wordpress.com/2012/12/10/kematian-putri-potret-buram-media-aceh/>.

¹⁰⁷ Jajang Jamaludin and Imran, 'Surat Terakhir Dari Putri', *Majalah Tempo* (Jakarta, September 2012).

¹⁰⁸ Desastian, 'Kasus Kematian Putri: Upaya Pelemahan Penegakan Syariat Islam Di Aceh', *Www.Voa-Islam.Id*, last modified 2012, accessed July 21, 2019, <http://www.voa-islam.id/read/indonesiana/2012/11/23/21907/kasus-kematian-putri-upaya-pelemahan-penegakan-syariat-islam-di-aceh/#sthash.62Iel0vE.dpbs>.

Islam), sebuah organisasi yang dimaksudkan sebagai wadah bagi jurnalis untuk menyamakan persepsi dalam menangkal pemberitaan-pemberitaan yang bertujuan mendiskreditkan syariat Islam di Aceh.¹⁰⁹

KWPSI bukan semata tentang upaya mengkonstruksi framing penegakan syariat Islam yang ramah. Lebih dari itu, lembaga ini berperan semacam badan sensor yang bekerja untuk memastikan pasokan informasi di ruang publik Aceh, setidaknya yang bersumber dari media massa yang berbasis di Aceh, menampilkan citra yang positif terhadap syariat Islam sekaligus bersih dari framing kontra-produktif visi penegakan syariat Islam. Pemberitaan seputar syariat Islam setidaknya oleh para jurnalis yang berhimpun dalam organisasi ini lebih menekankan pada aspek positif syariat Islam. Pada kasus bunuh diri Putri, bukannya melihat kemungkinan terjadinya pelanggaran prosedur tetap dalam pelaksanaan razia penegakan syariat Islam sehingga berdampak pada peristiwa bunuh diri, salah satu koran lokal Aceh justru lebih menurunkan liputan yang memuat statement pimpinan WH di Banda Aceh yang mendiskreditkan gadis tersebut. Framing yang dikonstruksi media setempat adalah normalisasi peristiwa bunuh diri tersebut.

Lebih dari itu, aliansi wartawan pendukung formalisasi syariat Islam mengakibatkan beberapa kasus kekerasan beragama yang terjadi dalam konteks formalisasi syariat Islam, kehilangan perspektif kritis dalam pemberitaan media massa setempat. Setidaknya hal tersebut terindikasi pada pemberitaan sejumlah peristiwa kekerasan atas nama agama seperti pembakaran terhadap kelompok pengajian yang dianggap sesat di Peulimbang, Bireuen, dan pembakaran atau pun penyegelan sejumlah gereja di Aceh Singkil. Peristiwa kekerasan atas nama agama di Peulimbang sebagaimana dibahas secara baik oleh Jajat Burhanudin, terjadi pada Teungku Ayub, seorang pimpinan kelompok pengajian setempat, yang diserang warga dan dibakar hidup-hidup karena dituduh

¹⁰⁹ Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata Islam', in *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Kontestasi Dan Koeksistensi*, ed. Mohammad Iqbal Ahnaf (Banda Aceh: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2015), 31.

mengajarkan ajaran sesat.¹¹⁰ Demikian pula penyerangan dan pembakaran sejumlah gereja di Aceh Singkil karena dianggap tidak memiliki izin kurang mendapatkan perhatian yang kritis dari media setempat. Peliputan media massa setempat terhadap peristiwa bukannya mengeksplorasi perspektif korban, melainkan hanya berbicara dari perspektif elite. Framing pemberitaan cenderung berorientasi normalisasi peristiwa dengan alasan menyelamatkan akidah umat dari penyimpangan, ataupun perlindungan Aceh dari ancaman Kristenisasi. David Kloos menilai, atas nama syariat Islam, kekerasan dalam kehidupan beragama mengalami normalisasi sehingga diterima sebagai sesuatu yang alamiah di Aceh.¹¹¹

Bagaimana panorama non-Muslim dalam lanskap ruang publik Aceh? Dalam konteks penelitian ini, tema tersebut memiliki arti penting. Patut diakui bahwa visibilitas ruang publik Aceh yang memobilisasi identitas Islam mengundang kekhawatiran aktivis toleransi yang berlatar-belakang tradisi maupun non-Islam mengenai masa depan pemenuhan hak-hak kewargaan dan kebebasan beragama golongan minoritas non-Muslim. Kekhawatiran pada non-Muslim cukup beralasan mengingat fragmen sejarah Aceh pernah diwarnai dengan sentimen dan narasi permusuhan pada non-Muslim, utamanya Kristen. Hal tersebut antara lain terekam dalam epos perang Aceh: kisah perlawanan orang Aceh terhadap *kaphe* (kafir) Belanda dengan memobilisasi alasan keagamaan dan nasionalisme Aceh.¹¹²

Non-Muslim dalam memori sebagian (besar) orang Aceh merupakan ancaman kemurnian akidah dan keyakinan keagamaan mereka. Non-Muslim dalam goresan sejarah negeri Serambi Mekah adalah kisah tentang ‘*kaphe*’, sebuah konsep teologis yang bagi orang Aceh merupakan bentuk

¹¹⁰ Burhanudin, ‘History, Authority and Power: A Case of Religious Violence in Aceh’.

¹¹¹ David Kloos, ‘In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia’, *Indonesia* 98 (2014): 59–90.

¹¹² Edwin Wieringa, ‘The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The “Kôteubah” of the Acehnese Epic, “Hikayat Prang Gômpeuni”’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61, no. 2 (1998): 298–308.

penegasan tentang batas-batas antara “kekitaan” sebagai orang yang berada di jalan Allah dan “kemerdekaan” sebagai para penentang perambah jalan Allah. Antara “kita” sebagai pribumi, dan “mereka” sebagai imperialis. Narasi yang mengidentikkan kekristenan dengan imperialisme terpelihara rapi dalam memori kolektif dan ruang sosial orang Aceh hingga sekarang. Ketika pada masa dahulu orang *kaphe* merupakan penjajah, *kaphe* dalam narasi modern Aceh merupakan ancaman pada kemurnian identitas kolektif Aceh dan akidah keislaman.¹¹³ Formalisasi syariat Islam semenjak era reformasi semakin menegaskan ketuanan Muslim sekaligus marjinalisasi non-Muslim sebagai warga negara kelas dua.

Meski pun pandangan bahwa orang Aceh toleran bergema melalui pelbagai kanal seperti publikasi ilmiah,¹¹⁴ seminar, ceramah atau pun perbincangan informal, tapi ungkapan tersebut hanya tepat secara terbatas untuk menggambarkan sikap Muslim pada orang Kristen. Tampilan ruang publik Islam Aceh mengindikasikan penolakan visibilitas non-Muslim bukan sesuatu yang bersifat insidental melainkan merupakan kecenderungan kolektif masyarakat Aceh. Restriksi pembangunan tempat ibadah, pembatasan artikulasi identitas keagamaan non-Muslim di ruang publik, atau pun desakan untuk beradaptasi dengan kultur syariat Islam, merupakan beberapa hal yang dapat diajukan untuk mendukung pandangan tersebut. Momentum perayaan hari raya Natal dan tahun baru misalnya, merupakan contoh yang memperlihatkan bahwa panorama ruang publik Islam secara bersemangat dan hegemonik dirawat agar aktivitas yang berakar pada kultur non-Islam dicegah. Karenanya, pada pergantian tahun Masehi,

¹¹³ Al Makin, ‘Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh’, *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 01 (2016): 1–36.

¹¹⁴ Mumtazul Fikri, ‘Islamic Shari’a and Religious Freedom on Non-Muslim: Study on Spritual Education in Public Schools in Banda Aceh, Indonesia’, *Educational Research International* 5, no. 1 (2016): 25–31; Deny Setiawan and Bahrul Khoir Amal, ‘Membangun Pemahaman Multikultural Dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme Di Aceh Singkil’, *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 348–367; Safrilsyah, ‘Non Muslim Under the Regulation of Islamic Law in Aceh Province’, in *Annual International Conference on Islamic Studies XII*, ed. Nur Kholis and Imas Maesaroh (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012), 544–553.

pemangku otoritas, aparaturnya terkait dan ulama di Aceh memobilisasi sumber daya yang dimiliki untuk memastikan umat tidak berpartisipasi menyelenggarakan kegiatan yang bersifat perayaan momentum tersebut.

Performa ruang publik Aceh pada pergantian tahun baru Masehi di Langsa merupakan salah satu contoh yang memperlihatkan dinamika relasi kuasa antara negara dan dua komunitas agama berbeda. Penulis mempercayai adanya keragaman pandangan dan sikap masyarakat terhadap tradisi perayaan tahun baru Masehi di Langsa. Sementara elite agama, sebagian masyarakat dan otoritas pemerintahan memobilisasi sumber daya untuk memastikan masyarakat tidak merayakan tradisi yang diklaim non-Islami tersebut; sebagian lain melakukan perayaan dengan suka cita. Bagi kelompok yang disebut terakhir, momentum perayaan tahun baru dapat digambarkan sebagai Saturnalia: suatu konsep yang menurut James C. Scott merupakan deklarasi perlawanan yang diekspresikan masyarakat kelas kepada penguasa sebagai salah satu bentuk perlawanan tersembunyi (*hidden transcripts*).¹¹⁵ Perayaan tahun baru dalam istilah Scott merupakan momentum kelas bawah yang direpresi untuk mengungkap resistensi atas dominasi kelas superior.¹¹⁶

Sementara pada beberapa daerah di Indonesia atau pun tempat lain sebagian besar belahan dunia, tahun baru Masehi disambut semarak dengan diisi beragam kegiatan seperti konser musik, peniupan terompet, atau sekedar membakar petasan dan kembang api; pemerintah setempat di Langsa dan beberapa daerah di Aceh menerbitkan edaran agar masyarakat tidak berpartisipasi dalam perayaan tahun baru. Perayaan tahun baru Masehi di Langsa diisi dengan menyelenggarakan pengajian akbar di Lapangan Merdeka, suatu lokasi yang sebelumnya menjadi titik kumpul masyarakat setempat untuk menyambut kehadiran tahun baru. Selain itu, pada momentum yang sama, pihak berwenang melakukan razia untuk memastikan warga tidak melakukan khalwat, berbusana Islami, dan kegiatan lain yang mengganggu panorama Islami di malam tahun baru Masehi.

¹¹⁵ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), 202.

¹¹⁶ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance* (New Haven and London: Yale University Press, 1985).

Ruang publik Aceh pada momentum tahun baru, didominasi wacana yang mengidentikkan perayaan tahun baru masehi sebagai tradisi yang bertentangan syariat Islam. Sejumlah pemerintah kabupaten/kota seperti Banda Aceh dan Langsa menerbitkan edaran tentang larangan merayakan tahun baru. Baliho tentang ucapan selamat tahun baru, terlebih yang dihubungkan dengan ucapan selamat natal, tidak diperkenankan dipasang ditempat publik. Khutbah-khutbah shalat Jumat menjelang tahun baru disisipi pesan supaya masyarakat tidak meramaikan malam pergantian tahun dengan kegiatan yang tidak bermanfaat dan bertentangan dengan syariat Islam. Seruan untuk menyepikan tahun baru menggema di media sosial, beredar cepat memenuhi jagat maya Aceh, bahkan mungkin Indonesia. Sebaliknya, pada salah satu khutbah shalat Jumat yang penulis ikuti, khatib mengundang masyarakat untuk menghadiri pengajian dan zikir akbar di malam pergantian tahun.

Seruan menyepikan malam tahun baru di satu sisi dan undangan menghadiri pengajian dan zikir akbar di sisi lain, sekilas terlihat kontradiktif. Tapi hal ini tampaknya dapat dijelaskan melalui pandangan Henri Lefebvre bahwa ruang publik merupakan arena artikulasi kuasa dan penegasan ideologi dan identitas kultur dominan.¹¹⁷ Perayaan tahun baru dilarang karena mengandung kegiatan yang dinilai bertentangan dengan syariat Islam. Ketika larangan tersebut tidak dapat dihentikan, pemerintah setempat mengubah strategi dengan menyelenggarakan pengajian dan zikir akbar. Rangkaian acara dimana pada detik-detik pergantian tahun diisi dengan zikir bersama, menandakan motif utama zikir akbar adalah mengganti tradisi selebrasi yang dinilai non-Islami dengan yang dianggap Islami. Pada banyak tempat detik-detik pergantian tahun ditandai dengan pembakaran kembang api dan petasan, tetapi di Langsa, petasan dan gemerlap kembang api diganti dengan gema zikir bersama. Seperti gemerlap kembang api, gema intensitas zikir menurun beberapa menit setelah memasuki tahun baru.

Perayaan tahun baru adalah arena kontestasi kuasa. Catatan lapangan penulis ketika mengikuti aktivitas tahun baru memperlihatkan kerja

¹¹⁷ Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackweel Publishing, 1991); Henri Lefebvre, *State, Space, World: Selected Essays*, ed. Neil Brenner and Stuart Elden (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009).

keras aparat WH dan DSI Langsa dalam memastikan panorama ruang publik Aceh di malam tahun baru diisi dengan kegiatan yang Islami.

Setelah Isya, lapangan merdeka mulai terlihat sibuk. Kegiatan pengajian dan zikir akbar diselenggarakan untuk mengisi momentum tahun baru. Dahulu, pada malam tahun baru, WH sibuk Razia. Tapi sekarang pemerintah kota menyelenggarakan pengajian yang tempatnya di Lapangan Merdeka. Masyarakat tidak dilarang keluar rumah di malam tahun baru, kalau tujuannya untuk menghadiri pengajian. Malam ini saya melihat lapangan Merdeka penuh disesaki peserta pengajian dengan pakaian putih-putih. Selain masyarakat umum, beberapa rombongan santri dayah mengisi area lapangan. Saat seorang ustaz sedang berceramah, saya melihat Pak Ibrahim Latief, Kepala DSI Langsa sedang duduk di panggung utama bersama walikota, wakil walikota, rektor IAIN Langsa, penceramah yang mengisi pengajian dan zikir akbar, dan para pimpinan dan tokoh masyarakat Langsa. Pak Latief terlihat selalu memegang HP, dan terpantau mengirim pesan di salah satu grup Whatsapp yang saya tergabung di dalamnya. Dia mengirim gambar aktivitas di kantor DSI dimana stafnya sedang menginterogasi warga yang terjaring razia karena khalwat atau tidak berpakaian Islami. Saya segera menuju kantor DSI untuk melihat aktivitas di kantor DSI yang lokasinya tidak jauh dari tempat pengajian yang sedang berlangsung. Terlihat beberapa pasang remaja dikumpulkan di dalam suatu ruangan, menunggu antrian interogasi dari staf WH yang bertugas. Dari panggung Pak Latief merangkul dua dunia: mengislamkan tradisi perayaan tahun baru, sekaligus menertibkan segala praktik atau kegiatan yang dinilainya tidak sejalan dengan wajah syariat Islam. (Catatan lapangan, 31.12.2017).

Fragmen kisah di atas mengindikasikan institusi pemerintah memiliki peranan penting ekserksi kuasa untuk mengislamkan panorama malam pergantian tahun. Keberhasilan pemerintah kota Langsa untuk 'mengislamkan' tradisi perayaan tahun baru tidak lain karena memiliki kendali atas sumber daya, termasuk mengendalikan pemanfaatan ruang. Ruang yang dalam diskursus ruang publik (*public space*) menggambarkan bagaimana kontestasi kuasa berlangsung. Negara, dalam hal ini pemerintah kota Langsa, memperlihatkan bagaimana memobilisasi kuasa yang dimiliki untuk memastikan

Islamisasi ruang publik di malam tahun baru, sekaligus mendefinisikan tentang mana kegiatan yang Islami dan tidak Islami dalam meramaikan kegiatan di malam tahun baru.

Ruang publik Aceh membingkai perayaan pergantian tahun sebagai tradisi orang Kristen, dan karenanya harus dihindari Muslim. Tapi penilaian tersebut dibantah orang Kristen di Aceh. Menurut mereka, penilaian bahwa perayaan tahun baru Masehi merupakan tradisi non-Islam tidak selamanya tepat. Ev, seorang warga Banda Aceh beragama Kristen, mengatakan sejauh ini yang merayakan tahun baru justru adalah orang Islam. Orang non-Muslim tidak banyak yang berpartisipasi dalam perayaan tahun baru. Pengamatan penulis terhadap praktik kultural orang Kristen di malam tahun baru memperlihatkan bahwa mereka memanfaatkan kegiatan tersebut dengan pelbagai kegiatan seperti silaturahmi dengan anggota keluarga, dan menyelenggarakan kegiatan ibadah di gereja. Berikut adalah petikan wawancara penulis dengan mahasiswi Kristen di Banda Aceh sebagai bantahan atas penilaian tersebut.

Kenapa saat natal dan tahun baru, jembatan pun harus dijaga. Ada dijaga sama WH, dan polisi. *Ngapain* itu dijaga. [...] Itu wali kotanya salah persepsi. Biar anda tahu, yang keluar pada saat malam tahun baru itu sebetulnya bukan orang-orang Kristen. Bahkan orang Kristen tidak ada keluar ke simpang lima sekalipun. [Simpang lima tempat keramaian di Banda Aceh pada saat malam tahun baru atau momen-momen lainnya]. Itu yang di sana teman-teman Muslim. Yang Kristen tahu apa yang mereka *kerjain*. Mereka berdoa di rumah. Salam-salaman di rumah sama keluarganya. Itu yang kami kerjakan. (Wawancara Ev, 20.12.2017).

Pernyataan Ev mengindikasikan pandangannya bahwa perayaan pergantian tahun yang dianggap identik dengan tradisi Kristen tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Pengamatan penulis pada malam tahun baru di Langsa justru menemukan fenomena yang sejalan dengan pernyataan Ev. Seperti hanya Muslim di Lapangan Merdeka Langsa yang merayakan pergantian tahun dengan pengajian dan zikir akbar, di lokasi yang jaraknya sekitar seratus meter dari tempat Muslim berkumpul, jemaat HKBP Langsa menyambut pergantian tahun dengan kegiatan ibadah dan doa di gereja. Perwakilan elemen umat Kristiani secara pergantian menyampaikan refleksi

di tahun yang sudah dilalui dan dan ekspektasi mereka pada tahun berikutnya.

Konstruksi ruang publik Aceh tidak dapat dilepaskan dari peranan aktor dominan yang terlibat di dalamnya. Aliansi Muslim modernis, tradisional, dan sekularis termanifestasi dalam Islamisasi malam tahun baru masehi. Pak Ibrahim Latief, kepala DSI merupakan representasi alur pemikiran modernis, sebagaimana ditandai dengan kebijakannya yang memanfaatkan birokrasi untuk melakukan Islamisasi ruang publik. Santri dayah merupakan peserta yang secara statistik meramaikan kegiatan pengajian zikir akbar tersebut. Bahkan, penceramah pada momentum tersebut adalah salah seorang teungku dayah di Langsa. Di atas semua hal tersebut, wali kota Langsa tampaknya merupakan penentu yang memungkinkan pengajian dan zikir akbar tersebut diselenggarakan.

Wali kota Langsa adalah kader Partai Aceh, partai lokal Aceh yang merupakan metamorfosa dari Gerakan Aceh Merdeka. Sebagaimana diulas pada uraian sebelumnya, secara legal formal, Partai Aceh menolak formalisasi syariat Islam. Tetapi, kebijakan partai tersebut baik di tingkat provinsi maupun kabupaten/kota mendukung formalisasi syariat Islam. Sejumlah studi mengatakan faktor elektoral merupakan alasan yang menjadikan partai nasional mendukung kebijakan Islamisasi melalui pemerintahan dan legislasi. Hal demikian terlihat juga dalam posisi politik wali kota Langsa, yang menampakkan sikap antusias pada praktik formalisasi syariat Islam. Islamisasi malam tahun baru tampaknya juga tidak dapat dilepaskan dari faktor elektoral tersebut. Aliansi tiga golongan Muslim tersebut, sebagaimana diperlihatkan di atas, menunjukkan dominasi negara dan aparatusnya dalam menentukan visibilitas ruang publik di Langsa.

Dominasi Islam di ruang publik bukan sesuatu yang tanpa tandingan. Pada pemaparan selanjutnya, penulis mengeksplorasi narasi tandingan di ruang publik Aceh, dalam merespons dominasi wacana dan praksis formalisasi syariat Islam berdasarkan pandangan Muslim di Aceh.

D. Kemunculan Ruang Publik Tandingan dan Kontestasinya

Nancy Fraser mengatakan ruang publik tandingan diartikulasikan melalui beragam media, antara lain aktivisme pada organisasi masyarakat

sipil, produksi karya akademik di media massa, artikel jurnal, buku, film atau video, seri perkuliahan, seminar, atau pun konferensi, pembentukan pusat-pusat penelitian, serta penyelenggaraan festival atau pun pertemuan-pertemuan informal pada berbagai level dan skala jaringan.¹¹⁸ Michael Warner menambahkan cakupan ruang publik dengan memasukkan segala aktivisme di dunia online dan percetakan.¹¹⁹ Konsep ruang publik online merupakan perluasan gagasan ruang publik Habermas yang lebih menekankan pada interaksi secara langsung di antara para proponennya.

Ruang publik tandingan merupakan arena dimana proponennya mengkritisi praktik ketidak-adilan sekaligus memperjuangkan kesetaraan. Robert Asen mengatakan ruang publik tandingan menggugat kemapanan diskursus yang diproduksi elite dan pemangku kekuasaan. Visibilitas ruang publik tandingan tidak selalu seragam.¹²⁰ Bahkan, antara satu dengan yang lain saling tumpang-tindih dan kontestatif.¹²¹ Sebagaimana dikatakan Charles Taylor, ruang publik dapat diibaratkan kumpulan beberapa sarang dimana satu sarang yang lebih besar selalu ditempati dengan sarang yang lebih kecil.¹²² Melalui proses tersebut praktik diskursif terbentuk. Karenanya, reproduksi narasi tandingan melalui publikasi gagasan tidak selalu seragam antara satu dengan lain orang, kendati mereka memiliki kesamaan dalam memosisikan diri *vis a vis* ruang publik yang dominatif.

Tidak semua konsep ruang publik tandingan tersebut relevan untuk mendiskusikan reproduksi ruang publik tandingan di Aceh. Karakteristik

¹¹⁸ Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'.

¹¹⁹ Michael, 'Publics and Counterpublics'.

¹²⁰ Robert Asen, 'Critical Engagement through Public Sphere Scholarship', *Quarterly Journal of Speech* 101, no. 1 (2015): 132–144.

¹²¹ Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson, 'Refining Muslim Publics', in *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ed. Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 2003), 1–18; Dale F. Eickelman and Armando Salvatore, 'The Public Sphere and Muslim Identities', *European Journal of Sociology* 43, no. 1 (2002): 92–115.

¹²² Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts, London, and England: Harvard University Press, 1995).

dan kemunculan ruang publik tandingan dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya maupun politik di setiap tempat. Beberapa studi menyatakan bahwa visibilitas ruang publik di Eropa berbeda dengan dinamika ruang publik pada masyarakat dengan mayoritas penduduk Muslim.¹²³ Demikian pula di Aceh, tampilan ruang publik terkait dengan diskursus relasi agama dipengaruhi kondisi sosial budaya dan relasi kuasa yang melingkupi. Ruang publik Aceh yang dalam pandangan Teuku Muhammad Jafar Sulaiman tidak memberi ruang bagi penentang syariat Islam,¹²⁴ tentu berbeda dengan ruang publik di negara Barat atau Eropa dimana setiap individu memiliki kebebasan penuh untuk menyampaikan pendapat dan pandangan politik.

Muslim di Aceh sedikitnya menggunakan tiga saluran ruang publik tandingan dalam melawan narasi hegemonik formalisasi syariat Islam dan diskriminasi hak-hak kewargaan non-Muslim. *Pertama*, menulis dan mempublikasi artikel opini pada koran, majalah atau media online, atau artikel ilmiah yang dipublikasi melalui jurnal maupun bagian dari buku, hingga penerbitan buku utuh seputar topik relasi agama. *Kedua*, melakukan riset advokasi dengan tujuan utama untuk mengevaluasi regulasi yang berkaitan dengan praktik relasi antar agama. *Ketiga*, pembuatan film dokumenter tentang relasi agama dalam kehidupan sehari-hari. Ulasan pada beberapa halaman berikut memerinci karakteristik tiga ruang publik tandingan tersebut, para aktor yang bermain, dan kontestasi yang terjadi di dalamnya.

Hanya sedikit akademisi atau aktivis Aceh yang mengungkapkan resistensi pada intoleransi terhadap non-Muslim melalui publikasi karya ilmiah. Teuku Kemal Fasya, Muhajir Al Fairusy, Teuku Muhammad Jafar Sulaiman, Miswari, dan Yogi Febriandi merupakan diantara intelektual dan aktivis di Aceh yang tulisan-tulisannya menyoroti intoleransi agama dalam lanskap syariat Islam Aceh. Dua nama yang disebutkan pertama membahas nilai-nilai kultural Aceh yang dapat merajut relasi harmonis

¹²³ Armando Salvatore, *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

¹²⁴ Sulaiman, 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata Islam', 31–32.

antar umat beragama, sementara tiga nama yang disebutkan terakhir membahas intoleransi atas nama syariat Islam dan mengingatkan pentingnya revisi regulasi intoleran tersebut.

Teuku Kemal Fasya yang sering mengidentifikasi diri sebagai antropolog Universitas Malikussaleh adalah kolumnis Aceh yang paling intensif dalam mempublikasikan opini pada koran nasional maupun lokal. Tulisan-tulisannya membahas isu-isu sosial, politik dan keagamaan. Salah satu artikel Fasya pada koran *Kompas* menyoroti konflik antara Muslim dan non-Muslim mengenai pembangunan rumah ibadah di Aceh Singkil. Fasya berargumen bahwa konflik agama di Aceh Singkil yang bermuara pada pembakaran gereja bukan cerminan karakteristik religio-antropologis orang Aceh Singkil. Baginya Aceh Singkil adalah oase keberagaman dan toleransi selama ratusan tahun. Menurutnya, kemunculan konflik yang terkadang terjadi pada momentum politik elektoral lokal (pemilihan kepala daerah), mengindikasikan dimensi politis di balik konflik antar pemeluk agama berbeda amatlah kuat.¹²⁵ Senada dengan Fasya, Muhajir Al Fairusy, seorang intelektual muda asal Aceh Singkil, menegaskan bahwa konflik agama tidak merepresentasi identitas sosial masyarakat Singkil selama ini karena mereka memiliki kesamaan akar kultural dan marga (klan).¹²⁶ Menulis artikel bagi Fasya maupun Al Fairusy merupakan cara untuk membangun representasi tentang karakter moderat Muslim Aceh, sekaligus menegaskan bahwa intoleransi bukan merupakan watak sesungguhnya Muslim Aceh.

Tulisan Miswari berusaha memproblematisasi keberadaan orang Kristen di Aceh dengan melihat dari dua arah berlawanan: sudut pandangan Kristen dan Muslim. Menurutnya, orang Kristen di Aceh menghadapi dilema yang tidak sedikit dalam proses penjati-dirian sebagai minoritas. Berdasarkan penelitian di Aceh Tamiang, Miswari mengatakan dilema

¹²⁵ Teuku Kemal Fasya, 'Memperbaiki Keberagaman Singkil', *Kompas* (Jakarta, 2015), <http://nasional.kompas.com/read/2015/10/19/18140091/Memperbaiki.Keberagaman.Singkil>.

¹²⁶ Al Fairusy Muhajir, "Karena Klan Dan Marga Kami Berdamai: Model Kerukunan Dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama Di Aceh Singkil", *Al-Ijtima': International Journal of Government and Social Science* 1, no. 1 (2015): 41-42.

tersebut muncul karena di satu sisi mereka menginginkan kebebasan menjalankan agama dan keyakinan. Tapi di sisi lain, terdapat banyak hambatan yang mereka hadapi akibat regulasi syariat Islam yang cenderung memperlakukan mereka secara diskriminatif, antara lain misalnya dalam soal pembatasan akses rumah ibadah. Sementara itu, dilema juga tampak ketika persoalan non-Muslim dilihat berdasarkan perspektif Muslim sebagai mayoritas. Pembatasan ruang artikulasi non-Muslim termasuk pembatasan akses dalam pembangunan rumah ibadah tidak lain adalah untuk melindungi hak-hak komunitas Muslim mayoritas di daerah yang memiliki jaminan konstitusional untuk diperlakukan secara istimewa dalam mempraktikkan Islam termasuk menentukan visibilitas ruang publik. Dilema tersebut, menurut Miswari mengakibatkan keputusan yang terkait dengan kelompok minoritas perlu merujuk pada kebaikan semua pihak yang memiliki aspirasi berlawanan.¹²⁷

Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, alumnus Pascasarjana UIN ar-Raniry aktivis Aceh Institute, cukup banyak memberi perhatian pada persoalan intoleransi di Aceh pasca formalisasi syariat Islam. Sulaiman tercatat juga sebagai pendiri Forum Islam Rahmatan Lil 'Alamin (FIRLA), suatu organisasi masyarakat sipil di Banda Aceh yang bergerak pada isu-isu kemanusiaan dan Islam inklusif. Pada 2013, Sulaiman mengikuti Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) yang diselenggarakan oleh CRCS Universitas Gadjah Mada: satu program pelatihan untuk memperkuat kapasitas akademisi dan aktivis dalam melakukan advokasi pengelolaan keragaman agama dan budaya di Indonesia. Melalui program ini Sulaiman menulis dua artikel yang dipublikasi sebagai bagian bab buku yang diterbitkan pihak penyelenggara.¹²⁸ Tulisan Sulaiman merupakan bagian

¹²⁷ Miswari, 'Mu'dilat Al-Aqaliyah Al-Mas'iyah Fi Sudud Balad Al-Shar'ah Al-Islamiyah', *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351–403.

¹²⁸ Sulaiman, 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata Islam'; Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh', in *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, ed. Mohammad Iqbal Ahnaf et al. (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2018), 173–186.

dari strategi yang dia tempuh dalam reproduksi ruang publik tandingan terhadap hegemoni wacana formalisasi syariat Islam.

Sulaiman menulis artikel berbasis advokasi, satu model penulisan yang tidak hanya memperlihatkan keberpihakan pada minoritas subaltern yang dibahas, melainkan juga menawarkan rekomendasi pada institusi terkait dalam menyelesaikan persoalan tersebut. Sulaiman mengatakan bahwa mengkritik implementasi syariat, apalagi membela hak dan kebebasan non-Muslim, merupakan tantangan berat karena beresiko distigma sebagai penentang syariat Islam Aceh. Stigma tersebut melekat secara otomatis melalui pemberitaan media massa yang mayoritas berpihak pada narasi formalisasi syariat Islam.¹²⁹ David Kloos memperlihatkan dampak yang sering dialami terhadap orang-orang yang dinilai publik menentang atau mengkritisi syariat Islam Aceh.¹³⁰ Ruang publik Aceh memang menghadirkan narasi yang tidak seimbang antara para pendukung dan pengkritik formalisasi syariat Islam. Menurut Sulaiman, 'di Aceh siapa pun diharuskan mendukung formalisasi syariat Islam. Siapa pun harus mematuhi segala regulasi yang ada terkait implementasi formalisasi syariat Islam, sekalipun regulasi dan aturan-aturan itu sangat diskriminatif.'¹³¹

Tulisan Sulaiman mengindikasikan ketertarikan kuatnya berbicara atas-nama aspirasi komunitas minoritas dan mentranskripsi narasi diskriminasi yang mereka hadapi Muslim dalam memperoleh kebebasan beragama antara lain seputar pembangunan rumah ibadah pasca pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Menurutnya, kekhususan Aceh dalam formalisasi syariat Islam seringkali dijadikan legitimasi untuk melegalkan praktik-praktik intoleransi pada non-Muslim.¹³² Sulaiman memperkuat argumen dengan meneliti implikasi peraturan gubernur Aceh No. 25/2007 yang mengatur prinsip-prinsip pendirian rumah

¹²⁹ Sulaiman, 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata Islam', 31–32.

¹³⁰ Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia'.

¹³¹ Sulaiman, 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata Islam', 31–32.

¹³² Sulaiman, 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh'.

ibadah dan Qanun No. 4/2016 yang merupakan revisi regulasi sebelumnya tentang pendirian rumah ibadah di Aceh. Kedua peraturan ini menurutnya memiliki peranan penting dalam produksi praktik intoleran dan diskriminatif pada hak-hak kewargan non-Muslim di Aceh.

Menurut Sulaiman, peraturan tentang relasi agama di Aceh baik Peraturan Gubernur No. 25/2007 maupun Qanun No. 4/2016 diterbitkan berdasarkan kekhususan Aceh yang memiliki keistimewaan dalam implementasi syariat Islam atau yang dalam bahasa hukum sering disebut sebagai *lex specialis*. Baginya, *lex specialis* dalam pendirian rumah ibadah bertentangan dengan prinsip pengelolaan keragaman dan semangat kesetaraan. Individu dalam konteks negara bangsa ditempatkan setara tanpa dibedakan berdasarkan status kelas, etnisitas maupun latar-belakang agama. Tampilan ruang publik di Aceh memperlihatkan kecenderungan pemangku otoritas dan elite penguasa untuk memahami konsep *lex specialis* berdasarkan kepentingan kekuasaan dengan semangat politik identitas.¹³³ Akibatnya, kelompok minoritas sering menjadi sasaran diskriminasi dalam rangka memenuhi aspirasi kelompok mayoritas.

Sulaiman mengatakan penerbitan qanun No. 4/2016 mengandung empat masalah utama. *Pertama*, keberadaan qanun tersebut bertolak-belakang dengan regulasi yang lebih tinggi dan berlaku secara nasional. Menurutya, UU No. 12/2011 tentang pembentukan perundang-undangan menegaskan bahwa materi perundang-undangan, termasuk qanun-qanun di Aceh yang diterbitkan dalam konteks kekhususannya dalam penerapan syariat Islam, haruslah mencerminkan asas (pasal 6 ayat 1) kekeluargaan, kemanusiaan, pengayoman, kebangsaan, kesusantaraan, bhineka tunggal ika, keadilan, kesetaraan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan, ketertiban dan kepastian hukum, dan/atau keseimbangan, keserasian, dan keselarasan. Persyaratan-persyaratan tentang pembangunan rumah ibadah sebagaimana disebutkan dalam Qanun No. 4/2016, jelas melanggar asas-asas tersebut, terutama asas keadilan, kesamaan kedudukan di dalam hukum dan pemerintahan. Dikatakan demikian karena sebuah persyaratan

¹³³ Sulaiman, 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata Islam', 27.

misalnya, tidak diberlakukan secara setara antara satu golongan sosial dengan golongan sosial yang lain.

Kedua, penerbitan qanun tersebut juga melampaui kewenangan keistimewaan Aceh dalam pelaksanaan syariat Islam, sebagaimana dimandatkan UU No. 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh. Pasal 125 dari undang-undang tersebut menegaskan bahwa syariat Islam sebagaimana yang diberlakukan di Aceh mencakup persoalan aqidah, syar'iyah dan akhlak (ayat 1). Pada pasal yang sama ditegaskan juga bahwa syariat Islam sebagaimana dimaksudkan ayat (1) meliputi '*ibâdah, a%wâl al-syakhsiyah* (hukum keluarga), *mu'âmalah* (hukum perdata), *jinâyah* (hukum pidana), *qadhâ'* (peradilan), *tarbiyah* (pendidikan), dakwah, syiar dan pembelaan Islam" (ayat 2). Pada ayat (3) pasal tersebut diatur bahwa ketentuan lebih rinci mengenai penerapan syariat Islam tersebut diatur dalam qanun Aceh. Di sini terlihat bahwa hukum administrasi tidak termasuk dalam cakupan pelaksanaan syariat Islam di Aceh.

Ketiga, walau dalam pasal 127 ayat (4) UU No. 11/2006 menegaskan pendirian tempat ibadah di seluruh wilayah Aceh harus didasarkan pada izin yang diterbitkan oleh pemerintah Aceh dan/atau pemerintah kabupaten/kota. Meski demikian, ayat (2) dalam qanun yang sama menyebutkan bahwa dalam pelaksanaan syariat Islam, pemerintah Aceh dan pemerintahan kabupaten/kota harus memastikan kebebasan, membina kerukunan, menghormati nilai-nilai agama yang dianut oleh umat beragama dan melindungi setiap pemeluk agama agama untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan keyakinan mereka masing-masing. Selanjutnya, *keempat*, pemerintah Aceh harus konsisten pada Nota Kesepahaman (MoU Helsinki) bahwa kebebasan beragama tidak termasuk dalam kewenangan pemerintah Aceh, melainkan merupakan kewenangan pemerintah pusat. Sulaiman, selanjutnya menyimpulkan bahwa pemerintah Aceh tidak berwenang menerbitkan Qanun yang mengatur persyaratan pendirian tempat ibadah non-Muslim.¹³⁴

¹³⁴ Sulaiman, 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh', 177-179.

Pararel dengan Sulaiman, tulisan Yogi Febriandi menyoroti diskriminasi pada non-Muslim di Aceh. Pembatasan kesempatan berkompetisi dalam jabatan publik pada tingkat lokal, regulasi pembangunan rumah ibadat non-Muslim, pembatasan ruang artikulasi identitas kolektif keagamaan, akses mahasiswa non-Muslim mendapatkan persewaan tempat tinggal, merupakan topik-topik yang dijadikan studi kasus untuk mentranskripsi narasi kewargaan orang non-Muslim di Langsa.¹³⁵ Penggunaan narasi biografis orang Kristen sebagai komunitas subaltern sebagai medium mentranskripsi pengalaman marjinal bukan sesuatu yang baru. Seyla Benhabib mengatakan narasi identitas selain berguna untuk memahami agensi perempuan, juga menjelaskan cara dimana subyek bernegosiasi dengan struktur yang melingkupinya.¹³⁶ Karin Willemse menggunakan narasi sebagai studi kasus untuk mengeksplorasi agensi perempuan di Sudan dalam menghadapi desakan kultur patriarki sekaligus mereproduksi ruang publik tandingan.¹³⁷

Menggunakan konsep identitas tunggal, Febriandi mengeksplorasi kontroversi pencalonan seorang warga non-Muslim sebagai kepala desa (*geuchik*) di Langsa. Menurutnya, akar diskriminasi terhadap non-Muslim adalah obsesi menjadikan Aceh dengan identitas kolektif tunggal, yakni sebagai daerah yang memberlakukan syariat Islam.¹³⁸ Visibilitas non-Muslim

¹³⁵ Yogi Febriandi, 'There Is No Place for Christians: The Experiences of Christian Students in Getting Access to Residence in Langsa, Aceh', in *Annual International Conference on Islamic Studies XVII*, 2017, 1–15; Yogi Febriandi, 'Identitas Tunggal Dan Minoritas Non-Muslim Di Kota Langsa', in *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Ekslusi Sosial*, ed. Mohammad Iqbal Ahnaf et al. (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2018), 133–148.

¹³⁶ Sarah Drewes Lucas, 'The Primacy of Narrative Agency: Re-Reading Seyla Benhabib on Narrativity', *Feminist Theory* 19, no. 2 (2018): 123–143; Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1992).

¹³⁷ Karin Willemse and Sylvia I. Bergh, 'Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section)', *Contemporary Islam* 10, no. 3 (2016): 297–309; Karin Willemse, *One Foot in Heaven: Narratives on Gender and Islam in Darfur, West-Sudan* (Leiden and Boston: Brill, 2007).

¹³⁸ Febriandi, 'Identitas Tunggal Dan Minoritas Non-Muslim Di Kota Langsa', 143–144.

pada berbagai lapisan ruang publik Aceh, sekecil apapun penampakkannya, dianggap mengganggu keharmonisan pemandangan sebagai daerah Islami. Karenanya ketika non-Muslim berinisiatif mencalonkan diri sebagai *geuchik* atau kepala desa, para elite pemerintahan, staf birokrasi, institusi keagamaan, maupun politisi setempat memaknai pencalonan tersebut sebagai ancaman terhadap identitas kolektif mereka.

Kasus ini bermula saat salah satu etnis Tionghoa bernama Samsu yang beragama Budha ingin mencalonkan diri sebagai *geuchik* (kepala desa) di Peukan Langsa, salah satu desa di Langsa yang mayoritas penduduknya non-Muslim. Namun usahanya dipersulit oleh pihak pemerintah kecamatan dan kepala desa sebelumnya. Salah satu alasan penolakan adalah karena Samsu yang beragama Budha tidak dapat menjalankan pemerintahan yang berdasarkan prinsip-prinsip penegakan syariat Islam. Alasan tersebut menjadi sulit diterima karena selain karena penduduk tempat Samsu mencalonkan diri mayoritas non-Muslim, juga tidak ada regulasi yang secara eksplisit menjelaskan seorang calon kepala desa harus beragama Islam. Samsu dengan mengatas-namakan organisasi yang dia pimpin (PSMTI Langsa, Paguyuban Sosial Masyarakat Tionghoa Indonesia) mengajukan keberatan dengan berkirim surat pada pemerintah kota Langsa. Samsu mempertanyakan dasar penolakan pencalonan dirinya sebagai *geuchik* karena latar belakang agamanya non-Muslim.

Merespons persoalan tersebut, pemerintah kota Langsa meminta rekomendasi dari gubernur Aceh terkait persyaratan menjadi *geuchik*, dan pendapat MPU Kota Langsa selaku institusi yang berwenang mengeluarkan fatwa tentang pencalonan non-Muslim di wilayah administratifnya. Gubernur Aceh tidak secara eksplisit melarang pencalonan kepala desa non-Muslim, meski pada surat tanggapan bernomor 140.6231 tertanggal 18 April 2016 terdapat dua poin yang secara tersirat dapat digunakan mengeliminasi pencalonan kepala desa non-Muslim. Dua poin tersebut adalah (a) pertimbangan budaya identitas lokal, dan (b) perlunya penegakan syariat Islam di wilayah propinsi Aceh. Sementara itu MPU Kota Langsa menerbitkan surat bernomor 045.2/236/2016 yang memberikan pertimbangan agar pencalonan non-Muslim sebagai pimpinan pemerintahan di Langsa ditolak. Surat tersebut berisi pernyataan bahwa dalam hukum

Islam tidak dibenarkan memilih dan mengangkat non-Muslim sebagai pemimpin apabila masih terdapat pemimpin dari kalangan Muslim. Fatwa MPU Langsa kemudian diiringi dengan penerbitan surat dari DSI Langsa sebagai dukungan atas penerbitan fatwa tersebut.

Febriandi menilai bahwa kasus yang dialami Samsu merupakan bentuk diskriminasi terhadap warga negara yang seharusnya mendapatkan perlakuan setara di hadapan hukum. Kebijakan yang dibuat dengan mempertimbangkan hanya satu identitas saja (dalam hal ini identitas Aceh dan syariat Islam) tanpa pertimbangan lainnya, seperti perbedaan struktur dan keragaman masyarakat suatu daerah, menunjukkan bahwa rekognisi atau pengakuan kesetaraan status warga negara di depan hukum masih tidak berkeadilan. Secara implisit, pengakuan tersebut hanya diberikan kepada identitas etnis Aceh atau penganut Islam di wilayah Aceh dan menegasikan identitas lain yang secara etnis dan agama berbeda. Identitas non-Muslim yang telah lama menetap di Aceh dari generasi ke generasi dinilai tidak memiliki status yang sama dengan warga negara Muslim di Langsa.

Kasus lain yang digunakan Febriandi untuk mentranskripsi diskriminasi non-Muslim di Aceh adalah keterbatasan akses mendapatkan sewa rumah bagi mahasiswa dan mahasiswi non-Muslim di Langsa. Sebagai salah satu kota pelajar di Aceh, kehadiran Universitas Samudra Langsa yang dinegerikan pada 2013 dan setahun sesudahnya mulai menerima mahasiswa non-Muslim dari pelbagai daerah di Indonesia. Mahasiswa Kristen umumnya berasal dari Sumatera Utara, propinsi terdekat dari Langsa. Seperti halnya pencalonan Samsu sebagai geuchik, kehadiran mahasiswa non-Muslim di Langsa dianggap menantang keharmonisan Aceh sebagai daerah dengan kultur syariat Islam. Kontestasi antara Muslim dan non-Muslim menggambarkan apa yang oleh Henri Lefebvre diistilahkan sebagai dominasi dan pertarungan kelas dalam produksi ruang.¹³⁹

Febriandi memperlihatkan bahwa sejumlah penduduk di perkampungan sekitar kampus menolak menyewakan rumah mereka untuk mahasiswa dan mahasiswi non-Muslim. Penolakan diungkapkan secara beragam,

¹³⁹ Lefebvre, *State, Space, World: Selected Essays*; Lefebvre, *The Production of Space*.

baik secara simbolis mau pun secara langsung. Penolakan secara simbolis misalnya dengan memasang pengumuman berisi informasi bahwa rumah sewa tersebut tidak menerima mahasiswi tidak berjilbab, atau dengan ungkapan yang lebih berterus-terang yakni pernyataan yang menginformasikan bahwa rumah kos tersebut hanya menerima mahasiswi yang beragama Islam. Berdasarkan wawancara terhadap pemilik rumah sewa, Febriandi menyebutkan alasan penolakan terhadap non-Muslim antara lain karena anggapan bahwa mereka kotor, memakan makanan yang diharamkan bagi Muslim, mengundang kebisingan karena kebiasaan bermain gitar di malam hari dengan menyanyikan lagu-lagu Batak yang tidak dikenal orang Aceh atau lagu ruhani, suka berbicara dengan keras, dan tidak menutup aurat. Muslim pemilik rumah sewa merasa perbedaan tradisi dan kultur mengakibatkan mereka kurang nyaman pada kehadiran non-Muslim di lingkungan mereka.

Selain itu, alasan mendasar penolakan menyewakan rumah pada non-Muslim adalah karena sikap tersebut dipercaya berpotensi mendangkalkan akidah, bukan hanya terhadap diri mereka tapi juga umat Islam Aceh secara luas. Kehadiran non-Muslim di Langsa dipandang ancaman terhadap akidah karena berpotensi menyuburkan proses Kristenisasi di Aceh. Kehadiran mahasiswi non-Muslim dengan jumlah besar dikhawatirkan mengakibatkan perpindahan agama bagi orang Islam ke agama Kristen, baik melalui indoktrinasi, maupun proses sosial seperti perkawinan dan pertemanan. Puncak dari kekhawatiran komunitas Muslim adalah imajinasi pada suatu waktu nanti di Langsa dibangun gereja baru untuk memfasilitasi pertumbuhan populasi Kristen. Menurut salah seorang staf pemerintah di Langsa Lama, pada masyarakat di sekitar lingkungan Universitas Samudra, telah terdapat semacam kesepakatan tidak tertulis untuk tidak menjual tanah atau pun properti lainnya kepada non-Muslim, terutama Kristen, baik untuk digunakan sebagai rumah tinggal atau pun lokasi berbisnis.¹⁴⁰ Hal tersebut dilakukan karena

¹⁴⁰ Febriandi, 'There Is No Place for Christians: The Experiences of Christian Students in Getting Access to Residence in Langsa, Aceh', 3-11.

keberadaan non-Muslim di Langsa sebagai penduduk tetap berpotensi pada pendirian gereja baru di kota tersebut.

Menulis sebagai strategi transkripsi narasi subaltern mengilustrasikan upaya sebagian kecil sarjana di Aceh untuk melibatkan diri dalam reproduksi ruang publik tandingan terhadap dominasi ruang publik Islam. Alih-alih membahas harmoni relasi umat beragama, tulisan-tulisan mereka mengeksplorasi narasi yang mengindikasikan praktik diskriminasi pada non-Muslim. Sikap Febriandi terkait dengan persoalan yang ditulis tersirat pada cara mengeksplorasi data dengan mendasarkan sumber informasi pada mahasiswi yang mengalami kesulitan, yang berdasarkan amatan penulis, posisinya lebih kecil dibandingkan dengan mahasiswi non-Muslim yang diterima secara terbuka oleh masyarakat Muslim Langsa. Bagaimanapun tulisan Febriandi berhasil menyingkap cara kerja proses pelainan pada non-Muslim di ruang publik Islam, sekaligus memperlihatkan bagaimana intelektual kampus berpartisipasi dalam produksi ruang publik tandingan. Febriandi menilai solusi atas intoleransi beragama di Aceh bukan dengan menolak syariat Islam, melainkan justru penguatan regulasi dan implementasi syariat Islam yang mempertimbangkan kesetaraan dan kebebasan beragama.¹⁴¹

Seperti halnya teoritikus feminis pos-kolonial Gayatri C. Spivak yang mengembangkan penelitian dari sudut pandang pribumi,¹⁴² para aktivis akademisi di Aceh menjadikan riset sebagai medium untuk membuat non-Muslim berbicara. Kecendikiawanan mereka merepresentasi apa yang oleh Antonio Gramsci diformulasikan sebagai intelektual organik yang memprioritaskan perlawanan pada narasi hegemonik di ruang

¹⁴¹ Yogi Febriandi, 'Menyiasati Politik "Kerukunan Agama" Di Bawah Qanun Aceh', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 112–114.

¹⁴² Gayatri Chakravorty Spivak, 'Can the Subaltern Speak?', in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grosberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271–313; Aulrike Auga, 'Decolonizing Public Space: A Challenge of Bonhoeffer's and Spivak's Concepts of Resistance, "Religion" and "Gender"', *Feminist Theology* 24, no. 1 (2015): 49–68.

publik.¹⁴³ Intelektual menurut Gramsci terbagi menjadi dua kategori, yakni intelektual organik serta intelektual tradisional. Intelektual organik merupakan golongan cendekiawan yang memiliki kesadaran kelas, dan secara aktif memobilisasi kapasitas intelektualnya untuk mengadvokasi masyarakat yang mengalami penindasan dan ketidak-adilan.¹⁴⁴ Sementara intelektual tradisional memisahkan diskursus keilmuan dengan pergulatan sosial di lingkungannya. Intelektual model kedua lebih menekankan karier akademik berbasis keilmuan di kampus dengan marawat batas-batas antara dirinya sebagai akademisi dengan realitas sosial politik di sekitarnya.

Ruang publik tandingan Aceh juga direproduksi melalui aktivisme pada organisasi sosial non-pemerintah. Kristina Großmann dan Dina Afrianty membahas upaya aktivis perempuan di Aceh mendesakkan reformasi regulasi syariat Islam. Großmann membahas upaya aktivis perempuan dalam penyusunan Qanun Jinayat Aceh,¹⁴⁵ sementara itu Afrianty membahas upaya MISPI (Mitra Sejati Perempuan Indonesia) salah satu organisasi perempuan di Aceh yang memainkan peranan penting dengan membangun kerjasama antara aktivis gender, pemerintah dan tokoh agama dalam reformasi hukum Islam.¹⁴⁶ Tulisan Großmann dan Afrianty menunjukkan bahwa fokus perhatian aktivis perempuan Aceh adalah memastikan agar produk hukum yang mengatas-namakan syariat Islam diformulasikan berdasarkan prinsip yang memuliakan kesetaraan dan keadilan gender. Mereka berpartisipasi mulai pengkajian naskah akademis, perumusan rancangan qanun, mengawal pembahasan di legislatif, hingga pengesahannya. Mereka juga mengawal implementasi maupun evaluasi baik secara konseptual maupun praktis.

¹⁴³ Donal V. Kurtz, 'Hegemony and Anthropology: Gramsci, Exegeses, Reinterpretations', *Critique of Anthropology* 16, no. 2 (1996): 103–135.

¹⁴⁴ Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, ed. Quintin Hoare and Nowell Smith (India, 1996).

¹⁴⁵ Großmann, 'Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)'; Großmann, 'Muslim Female Activists and Sharia in Indonesia: Scopes of Acting in National and International Perspectives'.

¹⁴⁶ Afrianty, 'Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI'; Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*.

Meski pun upaya sejumlah aktivis perempuan untuk ambil bagian dalam proses reformasi hukum Islam di Indonesia dan memaksimalkan artikulasi keadilan dan kesetaraan gender dalam regulasi syariat Islam seringkali menghadapi banyak hambatan, upaya mereka tetaplah memiliki arti penting. Großmann dan Afrianty menunjukkan dinamika gerakan aktivis perempuan di Indonesia menggambarkan model agensi perempuan dalam mewarnai tampilan ruang publik Aceh: yakni suatu varian agensi yang memobilisasi nilai-nilai dan prinsip-prinsip doktrinal Islam dalam pencapaian visi pergerakan feminis. Meminjam ungkapan Rachel Rinaldo, gerakan aktivis perempuan Muslim mengilustrasikan suatu model agensi religius perempuan di ruang publik Indonesia, yakni agensi kesalehan kritis: suatu model agensi yang memadukan pembentukan kesalehan dan sikap kritis dalam memahami doktrin keagamaan.¹⁴⁷ Para aktivis perempuan mempercayai bahwa feminisme dan Islam bukan entitas yang saling bertentangan dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender bagi kaum mereka.

Aktivis perempuan Aceh tidak membatasi gerakan mereka pada reformasi hukum Islam berkesetaraan gender, melainkan juga bergiat pada persoalan kebebasan beragama dengan melakukan advokasi pada proses penyusunan regulasi kehidupan relasi agama dan implementasinya. Beberapa aktivis perempuan di Aceh mempercayai bahwa gerakan kesetaraan gender tidak dibatasi pada agama tertentu saja. Norma Manalu, seorang akademisi Universitas Syiah Kuala dan aktivis perempuan yang berafiliasi dengan JMSPS (Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariah) mengatakan perhatian mereka adalah mewujudkan syariat Islam yang menghormati kebebasan, kesetaraan dan keadilan gender di Aceh yang melintasi batas-batas ras maupun agama. Seperti halnya pola gerakan MISPI, JMSPS tidak memperlihatkan konfrontasi pada implementasi syariat Islam. Hanya saja, sebagaimana penelitian Afrianty, mereka mendesak agar konsep syariat Islam yang diterjemahkan dalam pelbagai regulasi

¹⁴⁷ Rachel Rinaldo, 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency', *Gender & Society* 20, no. 10 (2014): 1–23.

di Aceh mestilah mendasarkan pada pencapaian tujuan keadilan dan kesetaraan gender.¹⁴⁸

Telah disebutkan bahwa JMSPS merupakan salah satu organisasi perempuan yang turut memainkan peranan penting dalam reproduksi ruang publik tandingan di Aceh dengan mempromosikan kehidupan beragama yang inklusif dan toleran. Berdasarkan wawancara dengan Norma Manalu, salah seorang aktivis senior dan koordinator JMSPS, diketahui bahwa upaya mewujudkan tujuan tersebut antara lain melakukan penelitian evaluatif terhadap implementasi Qanun No. 4/2016 tentang prinsip-prinsip pemeliharaan kerukunan antara umat beragama dan pedoman pendirian rumah ibadah. Penelitian yang dilakukan pada 2018 tersebut bertujuan mereview dampak regulasi terhadap pencapaian kerukunan antar maupun intra umat beragama. Penelitian dilakukan pada delapan kabupaten kota di Aceh, yakni Banda Aceh, Sabang, Bireuen, Lhokseumawe, Aceh Tengah, Langsa, Aceh Tamiang, dan Aceh Barat Daya.¹⁴⁹ Selain penelitian, JMSPS juga melakukan diskusi publik secara terbatas sebagai bagian dari tahapan pelaksanaan kegiatan penelitian tersebut.

Riset JMSPS menyatakan bahwa Qanun No. 4/2016 lebih menekankan kerukunan dibandingkan kebebasan beragama. Implementasi qanun tersebut pada berbagai daerah di Aceh menjadikan minoritas non-Muslim sebagai pihak yang harus menyesuaikan diri dengan keinginan kelompok mayoritas, yakni Muslim. Sejalan dengan temuan Sulaiman,¹⁵⁰ penelitian ini menemukan bahwa sejumlah rumah ibadah non-Muslim pada berbagai daerah di Aceh ditutup karena tidak bisa mendapatkan izin pendirian tempat ibadah. Qanun tidak hanya menysasar pada non-Muslim, golongan minoritas Muslim juga terdampak regulasi yang diskriminatif tersebut. Qanun misalnya menemukan bahwa di Bireuen, masjid yang sedang

¹⁴⁸ Afrianty, 'Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI'.

¹⁴⁹ Mirza Ardi et al., *Evaluasi Pelaksanaan Qanun Nomor 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Kerukunan Umat Beragama Dan Pendirian Tempat Ibadah* (Banda Aceh, 2018).

¹⁵⁰ Sulaiman, 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh', 173–186.

dibangun Muhammadiyah menjadi sasaran amuk massa dan pembakaran karena tidak sesuai dengan aspirasi kelompok mayoritas. Atas nama identitas kolektif dan kepentingan golongan mayoritas, kelompok minoritas di Aceh didesak menyesuaikan diri.¹⁵¹ Politik perukunan yang mengelola keragaman dari sudut pandangan golongan mayoritas merupakan karakteristik komunalisme, dan cenderung diskriminatif terhadap golongan minoritas.¹⁵²

Reproduksi ruang publik tandingan melalui organisasi non-pemerintah dan advokasi yang berbasis akademik merupakan salah satu cara mereka menyalurkan aspirasi dan partisipasi politik melalui mekanisme demokrasi. Narasi yang dibangun menyiratkan resistensi pada narasi mainstream formalisasi syariat Islam. Tapi hal tersebut tidak dilakukan secara berterusterang dan konfrontatif. Para aktivis perempuan mereproduksi narasi tandingan dari dalam, antara lain misalnya dengan melakukan riset kolaboratif ataupun aliansi dengan negara dan tokoh agama. Ruang publik tandingan ditempelkan pada ruang publik mainstream karena mereka mempercayai strategi konfrontasi tidak mungkin dilakukan dalam lingkungan sosio-kultural yang dominatif dan hegemonik seperti Aceh.

Selain dua model di atas, ruang publik tandingan direproduksi melalui film dokumenter untuk mentranskripsi relasi antar umat beragama di Aceh. Film dokumenter diakui belum banyak digunakan sebagai media reproduksi ruang publik tandingan tentang relasi agama di Aceh. Berdasarkan investigasi penulis, sejauh ini *Salam* merupakan satu-satunya film dokumenter tentang relasi agama pasca implementasi syariat Islam.¹⁵³ Awaludin Arifin, seorang staf pengajar ilmu komunikasi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh, menginisiasi pembuatan film tersebut untuk memotret dinamika keseharian mahasiswi non-Muslim. Menurutnya, film *Salam* diproduksi dengan tujuan membangun representasi keharmonisan relasi umat beragama dan membantah narasi diskriminasi

¹⁵¹ Ardi et al., *Evaluasi Pelaksanaan Qanun Nomor 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Kerukunan Umat Beragama Dan Pendirian Tempat Ibadah*.

¹⁵² Ismail Fahmi Arrauf Nasution, 'Minoritas Dan Politik Perukunan (FKUB, Ideologi Toleransi Dan Relasi Muslim-Kristen Aceh Tamiang)', *Substantia* 19, no. 1 (2017): 53–74.

¹⁵³ Awaluddin Arifin, *Salam* (Indonesia: PPU SBANG Film, 2017).

terhadap non-Muslim di Aceh. Menariknya, selain mengeksplorasi narasi harmoni, film *Salam* juga memberi isyarat keterbatasan non-Muslim dalam artikulasi identitas keagamaan di ruang publik.

Film *Salam* bertutur tentang Cory, seorang mahasiswi Universitas Malikussaleh asal Sumatera Utara dan beragama Kristen Protestan. Melalui Cory, Arifin mengeksplorasi persepsi non-Muslim didiskriminasi dan dimarginalisasi karena implementasi syariat Islam di Aceh, serta selanjutnya memperlihatkan kekeliruan sebagian besar persepsi tersebut. Kekhawatiran keluarga setelah Cory dinyatakan lulus seleksi mahasiswa baru pada kampus di Aceh, kebingungan dan ketidak-fahaman Cory pada kultur Islam Aceh, kesulitan beradaptasi pada masa awal kehadiran di Aceh, serta keberadaan komunitas orang Kristen di kota tersebut sehingga memudahkan Cory memperoleh rumah tinggal; dieksplorasi cukup rinci untuk membuktikan kekeliruan persepsi tersebut. Informasi keharusan perempuan non-Muslim berjilbab dan larangan perempuan duduk ngangkang di sepeda motor, ternyata tidak seperti yang didengar atau disaksikan Cory melalui media massa sebelum dirinya tiba di Aceh.

Alur cerita kemudian bergerak menyoroti kegiatan Cory selama mengikuti Kuliah Kerja Nyata (KKN) di Gampong Meunasah Me, Kecamatan Meurah Mulia, Aceh Utara. Pada bagian ini Arifin mengeksplorasi narasi kekhawatiran Cory menjelang kegiatan KKN. Kekawatiran terutama terkait penerimaan masyarakat di desa lokasi KKN dengan kehadiran dirinya sebagai perempuan non-Muslim. Ketika seorang dosen pembimbing menunjuk Cory untuk mewakili kelompoknya untuk memberi sambutan pada acara perkenalan peserta dengan masyarakat desa di lokasi KKN, mereka berpikir Cory harus tampil berjilbab. Masalahnya, selama tiga tahun terakhir sebagai mahasiswi Universitas Malikussaleh, Cory tidak berjilbab. Dia juga tidak mempersiapkan jilbab untuk mengikuti KKN tersebut. Narasi selanjutnya bergerak memerinci aktivitas Cory dan kawan-kawan yang beberapa diantaranya Muslim membantu Cory mendapatkan jilbab. Dialog-dialog yang diperlihatkan antara Cory dan kawan-kawan memperlihatkan perbedaan agama tidak menghalangi keakraban mereka. Berbeda dengan Ansor yang mengatakan pemakaian jilbab pada sebagian

perempuan Kristen dilakukan dengan terpaksa,¹⁵⁴ melalui film *Salam*, Arifin membantah penilaian tersebut.

Narasi film kemudian bergerak pada aspek lain kehidupan non-Muslim di Lhokseumawe dengan menampilkan Bu Ice, seorang pendeta perempuan yang memimpin gereja PJKP Arun Lhokseumawe. Bu Ice sudah lebih sepuluh tahun bertugas memimpin peribadatan pada gereja yang berstatus Oukumene tersebut. Bu Ice dalam narasi film tersebut memaparkan orang Kristen menerima kultur dan tradisi Aceh yang menerapkan syariat Islam. Bu Ice mengisahkan upayanya memotivasi mahasiswa dan mahasiswi Kristen di kota tersebut agar tidak khawatir dan menghormati pelaksanaan syariat Islam. Tetapi, pemunculan Bu Ice dalam film ini kemudian menjadi kontraproduktif dengan narasi harmoni yang sedang dibangun mengingat tidak lama sesudah film tersebut dibuat, semua kegiatan peribadatan pada gereja tersebut dihentikan pemerintah setempat karena tidak berizin. Narasi harmoni relasi agama yang menjadi tujuan pembuatan film terganggu dengan adanya penyevelan gereja PJKP tersebut.

Relasi agama yang dikonstruksi Arifin dalam film *Salam* paralel dengan temuan Rizki Istiqomah tentang kehidupan mahasiswa non-Muslim di Universitas Malikussaleh,¹⁵⁵ meski tidak merepresentasi pengalaman mahasiswi non-Muslim pada tempat lain di Aceh. Tulisan Febriandi yang dibahas sebelumnya memperlihatkan fenomena berbeda dimana non-Muslim sering mengalami diskriminasi.¹⁵⁶ Penulis juga mempublikasikan beberapa artikel yang memotret diskriminasi yang dialami mahasiswi

¹⁵⁴ Muhammad Ansor, “Menjadi Seperti Beragama Lain”: Jilbab Dan Identitas Hibrid Mahasiswi Kristen Aceh’, *Penamas* 29, no. 1 (2016): 11–30; Muhammad Ansor, “Kita Kan Beda!”: Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh’, *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 37–50; Muhammad Ansor and Cut Intan Meutia, Jilbab Dan Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Ruang Publik Sekolah Aceh’, *Kawistara* 6, no. 2 (2016): 157–174.

¹⁵⁵ Rizki Istiqomah, ‘Belajar Memperjuangkan Kebersamaan Di Negeri Syariat: Studi “Life History” Strategi Adaptasi Mahasiswi Non Muslim Universitas Malikussaleh’, *Aceh Anthropological Journal* 1, no. 2 (2017): 43–63.

¹⁵⁶ Febriandi, ‘There Is No Place for Christians: The Experiences of Christian Students in Getting Access to Residence in Langsa, Aceh’.

non-Muslim di Aceh.¹⁵⁷ Selama proses penelitian, penulis juga mendapatkan informasi Ev, mahasiswa Unsyiah, tentang pengalaman mengikuti KKN pada salah satu desa di Kabupaten Aceh Besar. Ev menceritakan pengalaman merasa didiskriminasi bahkan terintimidasi selama mengikuti KKN karena statusnya sebagai perempuan non-Muslim. Atas saran Geuchik di desa tempat KKN, Ev berjilbab. Ev terkadang mengajar ngaji untuk anak-anak di desa yang menjadi lokasi KKN. Hal tersebut selain itu memastikan dirinya tidak berbeda agama dengan teman-teman yang lain. Ev baru memberitahu status agamanya ke masyarakat pada hari terakhir penyelenggaraan KKN, ketika memberi sambutan pada acara perpisahan.

Saya KKN di [xxx, nama tempat disamarkan], di desa [yyy, nama tempat disamarkan]. [...] Pak geuchik ini bilang ke ketua KKN kami agar sebaiknya saya gak usah kasih tahu agama saya apa. Kalau ditanya agama diam aja. Pak geuchik *sih* menerima kehadiran saya, tapi dia agak takut. Dia takut sendiri, *gak* tahu saya itu karena apa. Sebulan saya lalui di situ masyarakat saya mulai bertanya-tanya kenapa saya *gak* sembahyang. Saya *kan* pakai jilbab. [...] Waktu minggu pertama KKN *sih* saya rasanya tertekan. Tapi saya teringat pesan Pak Domi: di mana kamu berpijak, di situ langit dijunjung. Kuatkan diri kamu. Saya juga ingat kata-kata Pak Domi: tidak selamanya kalau pakai jilbab itu berarti kamu sudah Islam. Bagi orang muslim itu, kalau sudah mengucap dua kalimat shahadat itu baru Islam. Saya pun biasa aja pakai jilbab. Terkadang di rumah yang kami tinggal itu saya dan kawan-kawan yang lain *gak* pakai jilbab, mereka dah biasa-biasa aja. Ternyata mereka [orang tempat saya KKN] bisa menerima. Saya sampai selesai KKN berjilbab. Ya udahlah saya jalani aja. Setelah selesai KKN baru saya bilang: “saya Kristen, bu, pak. Mohon maaf dan terimakasih kemarin [selama KKN] saya gak bisa bilang karena takut nilai saya dikurangin. Ha ha ha.” (Wawancara Ev, 20-12-2017).

Uraian di atas memperlihatkan bahwa visibilitas ruang publik tandingan berlapis-lapis dan antara satu kontingen dengan kontingen

¹⁵⁷ Ansor, “Menjadi Seperti Beragama Lain”: Jilbab Dan Identitas Hibrid Mahasiswi Kristen Aceh’; Ansor, “Kita Kan Beda!”: Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh’.

yang lain terkadang tidak saling berhubungan, atau bahkan saling kontestasi. Kendati memiliki kesamaan dalam resistensi pada narasi dominan ruang publik, para proponent ruang publik tandingan memiliki beragam cara, sudut pandangan maupun strategi dalam mengungkapkan aspirasi dan partisipasi dalam ruang publik yang lebih besar. Temuan-temuan tersebut sejalan dengan pandangan Robert Asen tentang multipel ruang publik tandingan. Menurutnya, keragaman ruang publik tandingan terbentuk karena kompleksitas ruang sosial dan keragaman kultural. Asen lebih lanjut mengilustrasikan bahwa ruang publik tandingan muncul sebagai sejumlah ruang publik di dalam ruang publik yang juga bersifat berlapis-lapis (*multiple*) keberadaannya menjelaskan keragaman relasi kuasa antara satu kontingen dengan yang lain.¹⁵⁸

Berbeda dengan Fraser yang mengatakan komunitas subaltern merupakan proponent utama ruang publik tandingan,¹⁵⁹ paparan di atas memperlihatkan temuan yang berbeda. Latar-belakang dan kelas sosial penyokong ruang publik tandingan tidak hanya komunitas subaltern, tapi merupakan elite masyarakat yang berbicara atas nama komunitas subaltern. Penyokong ruang publik tandingan di Aceh dalam diskursus relasi agama sebagian besar adalah kelas menengah Muslim aktivis atau sarjana. Mayoritas mereka selain berprofesi sebagai penulis, aktivis, pembuat film dokumenter atau pun sejenisnya juga memiliki afiliasi dengan intitusi akademik atau universitas: suatu hal yang menandakan bahwa mereka tidak serta-merta dapat dikelompokkan sebagai subaltern. Hanya saja, mereka merupakan orang-orang yang berbicara atas nama komunitas subaltern dalam hal ini minoritas non-Muslim.

Para proponent ruang publik tandingan tersebut tampaknya lebih relevan diidentifikasi sebagai intelektual organik sebagaimana kategori yang diperkenalkan Antonio Gramsci. Menurut Gramsci dalam satu komunitas selalu ditemukan orang-orang yang berjuang untuk kepentingan

¹⁵⁸ Robert Asen, 'Seeking the "Counter" in Counterpublic', *Communication Theory* 10, no. 4 (2000): 424–446.

¹⁵⁹ Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'.

kelas yang tertindas. Intelektual organik adalah elite kelas menengah terdidik yang memiliki kesadaran kelas. Mereka yang berlatar-belakang akademisi, digambarkan oleh Antonio Gramsci sebagai intelektual organik, karena merupakan golongan intelektual yang kritis terhadap segala praktik penindasan, dominasi dan hegemoni. Para proponent intelektual organik terlibat aktif dalam proses reproduksi wacana yang dimaksudkan untuk menandingi wacana dominan yang diproduksi negara dan aparatusnya.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*.

Bibliography

Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

_____. 'Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others'. *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783–790.

_____. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. California: University of California Press, 2016.

Afrianty, Dina. 'Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 118–140. Leiden: Brill, 2016.

_____. *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*. London: Routledge, 2015.

Agmasari, Silvita. 'Berhijab, Kontestan Dari Aceh Tetap Optimistis Di Puteri Indonesia 2016'. *Kompas.Com*. Jakarta, February 19, 2016. <https://lifestyle.kompas.com/read/2016/02/19/182530620/Berhijab.Kontestan.dari.Aceh.Tetap.Optimistis.di.Puteri.Indonesia.2016>.

Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London: Yale University Press, 2011.

_____. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New York and London: Yale University Press, 1992.

Alfian, Ibrahim. *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil*. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.

Alkaf, Muhammad. 'Aceh Pasca 2005: Ruang Politik Untuk Syariat Islam'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 1–10. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.

Ansor, Muhammad. "Kita Kan Beda!": Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh'. *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 37–50.

- _____ Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh
- _____. “Menjadi Seperti Beragama Lain”: Jilbab Dan Identitas Hibrid Mahasiswi Kristen Aceh’. *Penamas* 29, no. 1 (2016): 11–30.
- _____. ‘Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam Di Langsa, Aceh’. *Akademika* 22, no. 1 (2017): 103–128.
- Ansor, Muhammad, and Cut Intan Meutia. Jilbab Dan Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Ruang Publik Sekolah Aceh’. *Kawistara* 6, no. 2 (2016): 157–174.
- Ardi, Mirza, Sehat Ihsan Shadiqin, Yogi Febriandi, Aulia Kamal, and Ramadhania. *Evaluasi Pelaksanaan Qanun Nomor 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Kerukunan Umat Beragama Dan Pendirian Tempat Ibadah*. Banda Aceh, 2018.
- Arifin, Awaluddin. *Salam*. Indonesia: PUSBANG Film, 2017.
- Asad, Talal. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Asen, Robert. ‘Critical Engagement through Public Sphere Scholarship’. *Quarterly Journal of Speech* 101, no. 1 (2015): 132–144.
- _____. ‘Seeking the “Counter” in Counterpublic’. *Communication Theory* 10, no. 4 (2000): 424–446.
- Auga, Aulrike. ‘Decolonizing Public Space: A Challenge of Bonhoeffer’s and Spivak’s Concepts of Resistance, “Religion” and “Gender”’. *Feminist Theology* 24, no. 1 (2015): 49–68.
- Auni, Luthfi. ‘The Decline of Islamic Empire of Aceh (1641-1699)’. McGill University, 1993.
- Bangstad, Sindre. ‘Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad’. *Anthropological Theory* 9, no. 2 (2009): 188–208.
- Barlow, Aaron. *Blogging America: The New Public Sphere*. London: Praeger, 2008.
- Barter, Shane Joshua. ‘Ulama, the State, and War: Community Islamic Leaders in the Aceh Conflict’. *Contemporary Islam* 5 (2011): 19–36.

- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: Springer, 1971.
- Burhanudin, Jajat. 'History, Authority and Power: A Case of Religious Violence in Aceh'. *Journal of Indonesian Islam* 08, no. 1 (2014): 112–138.
- Casanova, Jose. 'Catholicism, Gender, Secularism, and Democracy: Comparative Reflections'. In *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, edited by Jocelyne Cesari and Jose Casanova, 46–62. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.
- _____. *Public Religions in the Moderns World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Cibro, Ramli. 'Syariat Yang Bermakrifat'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 117–124. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Cinar, Alev. 'Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf'. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 33, no. 4 (2008): 891–913.
- Çinar, Alev. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*. London: University of Minnesota Press, 2005.
- Dedi, Teuku. 'Aceh Akan Perkenalkan Busana Islami Di Aceh Islamic Fashion Festival'. *Gatra.Com*. Jakarta, April 5, 2019. <https://www.gatra.com/detail/news/407635-aceh-akan-perkenalkan-busana-islami-di-aceh-islamic-fashion-festival>.
- Desastian. 'Kasus Kematian Putri: Upaya Pelemahan Penegakan Syariat Islam Di Aceh'. *Www.Voa-Islam.Id*. Last modified 2012. Accessed July 21, 2019. <http://www.voa-islam.id/read/indonesiana/2012/11/23/21907/kasus-kematian-putri-upaya-pelemahan-penegakan-syariat-islam-di-aceh/#sthash.62Iel0vE.dpbs>.
- Duhri, Saifuddin. 'Shari'a As Local Theology: Reflection on Acehnese Culture and Identity'. *Ulumuna* 19, no. 2 (2015): 437–462.

- van Dijk, C. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. Leiden: The Hague - Martinus Nijhoff, 1981.
- Dimila, Makmur. 'Kematian Putri, Potret Buram Media Aceh?' *Https://Narasisumatera.Wordpress.Com*. Last modified 2012. Accessed July 21, 2019. <https://narasisumatera.wordpress.com/2012/12/10/kematian-putri-potret-buram-media-aceh/>.
- Eickelman, Dale F., and Jon W. Anderson. 'Refining Muslim Publics'. In *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, edited by Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson, 1–18. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 2003.
- Eickelman, Dale F., and Armando Salvatore. 'The Public Sphere and Muslim Identities'. *European Journal of Sociology* 43, no. 1 (2002): 92–115.
- El-Ibrahimi, M. Nur. *Peran Tgk. M. Daud Beureueh Dalam Pergolakan Aceh*. Jakarta: Media Da'wah, 1981.
- Fasya, Teuku Kemal. 'Memperbaiki Keberagamaan Singkil'. *Kompas*. Jakarta, 2015. <http://nasional.kompas.com/read/2015/10/19/18140091/Memperbaiki.Keberagaman.Singkil>.
- Febriandi, Yogi. 'Identitas Tunggal Dan Minoritas Non-Muslim Di Kota Langsa'. In *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, edited by Mohammad Iqbal Ahnaf, Trisno Sutanto, Subandri Simbolon, and Azin Anwar Fachrudin, 133–148. Yogyakarta: CRCs Universitas Gadjah Mada, 2018.
- . 'Menyiasati Politik "Kerukunan Agama" Di Bawah Qanun Aceh'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 109–115. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- . 'There Is No Place for Christians: The Experiences of Christian Students in Getting Access to Residence in Langsa, Aceh'. In *Annual International Conference on Islamic Studies XVII*, 1–15, 2017.
- Feener, R. Michael. 'Notes toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia'. *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998): 47–76.

- _____. *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. 'Social Engineering through Sharī'ah: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh'. *Islamic Law and Society* 19, no. 3 (2012): 275–311.
- _____. 'State Shari'a and Its Limits'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 1–23. Leiden: Brill, 2016.
- Fikri, Mumtazul. 'Islamic Shari'a and Religious Freedom on Non-Muslim: Study on Spritual Education in Public Schools in Banda Aceh, Indonesia'. *Educational Research International* 5, no. 1 (2016): 25–31.
- Fraser, Nancy. 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 109–142. Cambridge, Massachussets, and London: The MIT Press, 1992.
- Gramsci, Antonio. *Selection from the Prison Notebooks*. Edited by Quintin Hoare and Nowell Smith. India, 1996.
- Großmann, Kristina. 'Muslim Female Activists and Sharia in Indonesia: Scopes of Acting in National and International Perspectives'. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 48, no. 1 (2014): 95–125.
- _____. 'Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 87–117. Leiden: Brill, 2016.
- Hasbi, Amiruddin M. 'The Response of the Ulama' Dayah to the Modernization of Islamic Law in Aceh'. McGill University, 1994.
- Ichwan, Moch. Nur. 'Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested

Authority in Post-New Order Aceh'. *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): 183–214.

Idria, Reza. 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh'. In *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*, edited by Kees van Dijk and Nico J.G. Kaptein, 247–268. Leiden: Leiden University Press, 2016.

—————. 'Muslim Punks and State Shari'ah'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 166–184. Leiden and Boston: Brill, 2016.

—————. 'Provisional Notes on How "Hilarious" Living Under Sharia Law (The Case of Aceh)'. *Kawalu: Journal of Local Culture* 4, no. 1 (2017): 1–27.

Istiqomah, Rizki. 'Belajar Memperjuangkan Kebersamaan Di Negeri Syariat: Studi "Life History" Strategi Adaptasi Mahasiswi Non Muslim Universitas Malikussaleh'. *Aceh Anthropological Journal* 1, no. 2 (2017): 43–63.

Jamaludin, Jajang, and Imran. 'Surat Terakhir Dari Putri'. *Majalah Tempo*. Jakarta, September 2012.

Johnson, Pauline. *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. New York: Routledge, 2006.

Jones, Tod. *Culture, Power, and Authoritarianism in the Indonesian State: Cultural Policy across the Twentieth Century to the Reform Era*. Leiden and Boston: Brill, 2013.

Kingsbury, Damien. 'Islam and Political Secularism: Their Convergence in an Independence Struggle'. *Centro Argentino de Estudios Internacionales*. Last modified 2006. Accessed April 18, 2018. <http://www.caei.com.ar>.

—————. 'The Free Aceh Movement: Islam and Democratization'. *Journal of Contemporary Asia* 37, no. 2 (2007): 166–189.

Kloos, David. 'A Crazy State: Violence, Psychiatry, and Colonialism in

Aceh, Indonesia, ca. 1910-1942'. *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde* 170 (2014): 25–65.

_____. 'Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia'. Universiteit Amsterdam, 2013.

_____. *Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.

_____. 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia'. *Indonesia* 98 (2014): 59–90.

Kurtz, Donal V. 'Hegemony and Anthropology: Gramsci, Exegeses, Reinterpretations'. *Critique of Anthropology* 16, no. 2 (1996): 103–135.

Kusujarti, Siti, Elizabeth W. Miano, L. Pryor Annie, and Breanna R. Ryan. 'Unveiling the Mysteries of Aceh, Indonesia: Local and Global Intersections of Women's Agency'. *Journal of International Women's Studies* 15, no. 3 (2015): 186–202.

Latief, Husni Mubarak A. 'Sengkarut Syariat Atas Bawah'. *Journal Gelombang Baru* 4 (2009): 111–132.

Latif, Yudi. *Inteligencia Muslim Dan Kuasa: Genealogi Inteligencia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Bandung: Mizan, 2006.

Lefebvre, Henri. *State, Space, World: Selected Essays*. Edited by Neil Brenner and Stuart Elden. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009.

_____. *The Production of Space*. Oxford: Blackweel Publishing, 1991.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Edited by Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Lucas, Sarah Drewes. 'The Primacy of Narrative Agency: Re-Reading Seyla Benhabib on Narrativity'. *Feminist Theory* 19, no. 2 (2018):

123–143.

Makin, Al. 'Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh'. *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 01 (2016): 1–36.

Mardhatillah, Fuad. 'Islam Protestan'. *Journal Gelombang Baru* 4 (2009): 63–102.

Michael, Warner. 'Publics and Counterpublics'. *Public Culture* 14, no. 1 (2002): 49–90.

Milallos, Ma. Theresa R. 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh'. *Contemporary Islam* 1, no. 3 (2007): 289–301.

Miller, Michelle Ann. *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Policies in Aceh*. New York: Routledge, 2009.

Miswar, Khairil. *Syari'at Dan Apa Ta'a*. Banda Aceh: Pade Books, 2017.

—————. 'Syariat Islam Dan Keteladanan'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 103–107. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.

Miswari. 'Etnonasionalisme, Islamisme, Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 145–161. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.

—————. *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*. Edited by Miswari. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.

—————. 'Mu'dilat Al-Aqalîyah Al-Masîhîyah Fî \$udûd Balad Al-Sharî'ah Al-Islâmîyah'. *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351–403.

Mohanty, Chandra Talpade. 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses'. *Boundary* 12, no. 3 (1984): 333–359.

Morris, Eric. 'Aceh: Social Revolution and Islamic Vision'. In *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*, edited

- by Audrey R. Kahin, 83–110. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.
- Morris, Eric Eugene. 'Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia'. Cornell University, 1983.
- Muhajir, Al Fairusy. "Karena Klan Dan Marga Kami Berdamai: Model Kerukunan Dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama Di Aceh Singkil'. *Al-Ijtima': International Journal of Government and Social Science* 1, no. 1 (2015): 41–42.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf. 'Minoritas Dan Politik Perukunan (FKUB, Ideologi Toleransi Dan Relasi Muslim-Kristen Aceh Tamiang)'. *Substantia* 19, no. 1 (2017): 53–74.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, New Yor, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2004.
- Pohan, Zulfikar Riza Haris. 'Aceh, Syariat Dan Kanker Ahli Agama'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 133–144. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Pongiyannan, Dhamu, and Peter C. Pugsley. 'Tamil Talk Shows: Maintaining Tradition in the New Public Sphere'. *Global Media and Communication* 12, no. 2 (2016): 161–175.
- Qanun No. 11. *Pelaksanaan Syariat Bidang Aqidah, Ibadah Dan Syi'ar Islam*. DPRA Aceh, 2002.
- Ramli, Affan. *Merajam Dalil Syariat*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2010.
- Reid, Anthony. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. Oxford, New York, Melbourne, and Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979.
- Rinaldo, Rachel. 'Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency'. *Gender & Society* 20, no. 10 (2014): 1–23.
- Rosatria, Eri. 'Islamization and Islamic Learning in the Sultanate of Aceh'. *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996): 127–155.

- Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- . ‘The Transformation of the Arab World’. *Journal of Democracy* 23, no. 3 (2012): 5–18.
- Safrihsyah. ‘Non Muslim Under the Regulation of Islamic Law in Aceh Province’. In *Annual International Conference on Islamic Studies XII*, edited by Nur Kholis and Imas Maesaroh, 544–553. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2008.
- . ‘Dynamic Legal Pluralism in Indonesia: Contested Legal Orders in Contemporary Aceh’. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 42, no. 61 (2010): 1–29.
- . “‘Sharia from below’ in Aceh (1930s–1960s): Islamic Identity and the Right to Self Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (MILF)’. *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 80–99.
- Salvatore, Armando. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Saputra, Rahmat. ‘Pertahankan Jilbab, Atlet Judo Indonesia Asal Aceh Didiskualifikasi Dari Asian Para Games 2018’. *Serambinews.Com*. Banda Aceh, October 8, 2018. <https://aceh.tribunnews.com/2018/10/08/pertahankan-jilbab-atlet-judo-indonesia-asal-aceh-didiskualifikasi-dari-asian-para-games-2018>.
- Schenk, Christine G. ‘Legal and Spatial Ordering in Aceh, Indonesia: Inscribing the Security of Female Bodies into Law’. *EPA: Economy and Space* 51, no. 5 (2019): 1128–1144.
- Schulze, Kirsten E. *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a Separatist Organization*. Washington, D. C.: East-West Center Washington, 2004.
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

- _____. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Setiawan, Deny, and Bahrul Khoir Amal. 'Membangun Pemahaman Multikultural Dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme Di Aceh Singkil'. *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 348–367.
- Siregar, Hasnil Basri. 'Lessons Learned from the Implementation of Islamic Shari'ah Criminal Law in Aceh, Indonesia'. *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2008): 143–176.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*. Singapore: ISEAS Press, 1985.
- Solahudin. *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah*. Edited by Dave McRae. Sydney: UNSW Press, Lowy Institute for International Policy, 2013.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Can the Subaltern Speak?' In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Stam, Valerie. 'Women's Agency and Collective Action: Peace Politics in the Casamance'. *Canadian Journal of African Studies* 43, no. 2 (2009): 337–366.
- Steele, Janet E. "'Doesn't Everyone Support Shari'ah?'" Journalism and Competing Ethical Standards in Aceh, Indonesia'. *Indonesia* 16 (2018): 35–51.
- Sulaiman, M. Isa. *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.
- Sulaiman, Teuku Muhammad Jaafar. 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh'. In *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, edited by Mohammad Iqbal Ahnaf, Trisno Sutanto, Subandri Simbolon, and Aziz Anwar Fachrudin, 173–186. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2018.
- _____. 'Robohnya Rumah Tuhan Di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia Di Kota Bandar Wisata

Islam'. In *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Kontestasi Dan Koeksistensi*, edited by Mohammad Iqbal Ahnaf, 11–35. Banda Aceh: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2015.

—————. 'Spiritualitas Sufi Dan Pembebasan Manusia'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 187–203. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.

Sunesti, Yuyun. 'The 2002 Bali Bombing and the New Public Sphere: The Portrayal of Terrorism in Indonesian Online Discussion Forums'. *Al-Jami'ah* 52, no. 1 (2014): 231–255.

Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts, London, and England: Harvard University Press, 1995.

Taylor, Reed. 'Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia'. *Religions* 6, no. 2 (2015): 566–593.

Veer, Paul van 't. *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*. Jakarta: Grafiti Press, 1985.

Wieringa, Edwin. 'The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The "Kôteubah" of the Acehnese Epic, "Hikayat Prang Gômpeuni"'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61, no. 2 (1998): 298–308.

Willemsse, Karin. *One Foot in Heaven: Narratives on Gender and Islam in Darfur, West-Sudan*. Leiden and Boston: Brill, 2007.

Willemsse, Karin, and Sylvia I. Bergh. 'Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section)'. *Contemporary Islam* 10, no. 3 (2016): 297–309.

'Dua Pelacur ABG Dibeureukah WH'. *Serambinews.Com*. Last modified 2012. Accessed July 22, 2019. <https://aceh.tribunnews.com/2012/09/04/dua-pelacur-abg-dibeureukah-wh>.

BAGIAN KEEMPAT MENJADI KRISTEN DI RUANG PUBLIK ACEH

Sering formalisasi syariat Islam di Aceh, diskursus relasi agama terutama antara Muslim dan Kristen selalu menyita perhatian publik. Topik perbincangan antara lain berfokus pada sejauh mana formalisasi syariat Islam tetap menggaransi kebebasan penganut Kristen (dan non-Muslim umumnya) untuk menjalankan agama dan keyakinan. Lain itu, pengalaman negosiasi identitas maupun adaptasi mereka dengan kultur Islam dominan juga menjadi topik yang mengundang perhatian sejumlah sarjana. Diakui bahwa dua tema tersebut merupakan topik yang penting dibahas mengingat problem utama formalisasi syariat Islam pada sejumlah negara yang menjadikan Islam sebagai basis norma dalam pengaturan kehidupan bersama seringkali terperangkap pada sikap yang sektarian dan penegasian eksistensi komunitas lain yang berbeda.

Pada kasus Aceh, implementasi syariat Islam yang ditujukan hanya bagi Muslim, turut berimplikasi pada dinamika sosial keseharian orang Kristen dan non-Muslim umumnya. Dalam bayang-bayang syariat Islam, mereka terlibat dalam sebuah proses negosiasi yang pelik sebagai bentuk survival karena berlapis-lapis identitas sebagai golongan minoritas non-Muslim maupun etnis non-Aceh. Terkait subjek penelitian ini, status gender juga menjadi variabel yang signifikan dalam marjinalisasi identitas tersebut. Diduga kuat bahwa dinamika sosial perempuan Kristen pada hari ini tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial historis, politik, idologi, dan kultural pada periode awal kehadiran mereka di Aceh. Sentimen negatif orang Aceh terhadap penganut Kristen terbentuk melalui proses kesejarahan yang bersifat longitudinal dan lintas abad.

Bab ini bertujuan mengeksplorasi implikasi dominasi nilai dan identitas Islam di ruang publik terhadap dinamika sosial penganut Kristen di Aceh. Perbincangan atas persoalan ini dibuka dengan investigasi kondisi sosial historis pada periode awal kehadiran orang Kristen di Aceh dan implikasinya pada dinamika kewargaan mereka dewasa ini. Selanjutnya, penulis menggunakan data-data sosial demografi orang Kristen Aceh kontemporer sebagai jendela untuk melihat kontestasi keruangan dan relasi kuasa yang terjadi antara golongan mayoritas Muslim dan minoritas Kristen. Sub bab selanjutnya mendiskusikan status non-Muslim dalam diskursus syariat Islam sebagaimana terekam pada regulasi maupun praktik kultural orang Kristen Aceh sehari-hari. Interseksi antara ruang publik Islam dan kedirian dalam proses pengidentitasan mereka menjadi fokus pembahasan sub-bab berikutnya. Pada intinya, seluruh uraian bab ini selain dimaksudkan untuk membangun pemahaman seputar konstruksi relasi agama dan negara, serta pemosisian minoritas dalam lanskap syariat Islam Aceh, juga dimaksudkan untuk mengetahui cara dimana mereka menjadi Kristen dalam konteks Aceh.

A. Historisitas Kristen di Aceh dan Implikasinya

Dinamika sosial penganut Kristen dalam ruang publik Aceh kontemporer tidak dapat dilepaskan dengan konstalasi sosial historis, politik maupun kultural pada masa pertama kali mereka hadir di kawasan ini.

Identitas sosial kolektif Aceh dari zaman klasik hingga sekarang yang menjadikan Islam sebagai elemen paling utama yang membentuk norma maupun tradisi turut menentukan pola respon mereka terhadap keberadaan orang Kristen di daerah tersebut. Pada intinya relasi konfliktual orang Aceh dengan non-Muslim utamanya Kristen di Aceh disebabkan keinginan kelompok yang disebutkan kedua untuk menguasai sumber daya alam Aceh. Meskipun demikian, hubungan perdagangan antara keduanya semula berlangsung normal dan harmonis. Tetapi pihak kolonial untuk menguasai kawasan ini mendapatkan penolakan keras dari masyarakat setempat. Karenanya dapat digambarkan bahwa secara umum historisitas relasi antara orang Aceh dan Kristen di kawasan ini lebih didominasi nuansa konflik dibandingkan dengan harmoni.

Merujuk pada pelbagai sumber sekunder yang berhasil dikumpulkan, diduga kuat bahwa kehadiran orang Kristen di negeri Serambi Mekah terjadi seiring dengan kedatangan orang Eropa. Perjumpaan antara orang Aceh (terutama raja dan elite Kerajaan Aceh pada abad ke-17) dengan penganut Kristen tersebut pertama kali terjadi melalui hubungan perdagangan. Kendati pun beberapa abad selanjutnya diketahui bahwa kedatangan mereka lebih dari sekadar persoalan perdagangan, melainkan keinginan untuk menguasai kawasan ini sebagai negeri jajahan (meski tujuan tersebut tidak pernah sepenuhnya berhasil). Karenanya tidak mengejutkan apabila kesarjanaan seputar respon orang Aceh (dan penduduk di berbagai wilayah di Nusantara umumnya) terhadap kehadiran kolonialisme, diwarnai narasi perlawanan dan peperangan yang berkepanjangan. Meskipun Belanda berhasil menjajah sebagian besar wilayah di Nusantara selama 3,6 abad, perlawanan terus dilakukan hingga pada akhirnya penjajahan berhasil dihentikan.

Pada masyarakat Aceh, narasi perlawanan tersebut melahirkan epos *Perang Sabil*: sebuah peperangan berkepanjangan yang digelorkan para ulama dan pejuang Aceh dengan menggunakan emosi keagamaan untuk menghadang kolonialisme yang diidentikkan dengan orang-orang kafir (*kaphe*). Setelah periode kolonialisme berakhir dengan ditandai kemerdekaan Indonesia, maka orang-orang Kristen Eropa utamanya Belanda pulang ke negaranya. Penganut Kristen yang masih tetap berdomisili di wilayah Aceh adalah penduduk lokal yang umumnya beretnis non-Aceh (utamanya Batak). Mereka sebagian besar berdomisili di daerah-daerah perbatasan Aceh (seperti Aceh Tenggara dan Aceh Singkil).

Literatur yang menjelaskan terjadinya kontak antara orang Aceh dan penganut Kristen dapat disandarkan pada catatan perjalanan pelancong asal Eropa pada abad ke-16 Masehi dan 17 Masehi seperti Francois Martin, Wybrandt van Warwijck, Augustin de Beaulieu, Thomas Bowrey, Peter Mundy dan William Dampier yang mengunjungi kerajaan Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda.¹ Menurut Denys Lombard, daftar

¹ Arskal Salim, “Sharia from below” in Aceh (1930s–1960s): Islamic Identity and the Right to Self Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (MILF)’, *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 83.

nama pelancong yang (sebagian besar) telah disebutkan di atas, masih belum lengkap, tetapi catatan-catatan mereka yang seringkali amat singkat dan berjauhan waktu antara satu dengan lain pelancong tidak memberikan gambaran yang utuh dan memadai tentang situasi dan dinamika sosial Kerajaan Aceh, terlebih kondisi orang Kristen pada periode awal tersebut. Meski sekecil apapun informasi yang didapatkan, amatlah berguna untuk memberi gambaran (meskipun parsial) terhadap sejarah kehadiran Kristen di Aceh.

Angka statistik bukan tidak dapat diajukan sama sekali, meskipun akurasinya dipertanyakan atau setidaknya memerlukan penelitian lanjutan. Lombard menuliskan bahwa saat mengunjungi Kerajaan Aceh pada tahun 1637, Peter Mundy pernah memberi gambaran bahwa orang Kristen yang di pusat kota kerajaan yang ditemukannya sebanyak tiga orang Belanda.² Angka ini dalam dugaan penulis belum menggambarkan kondisi sebenarnya mengenai populasi orang Aceh di pusat kota kerajaan tersebut. Sebab, dalam catatan tersebut Peter Mundy berbicara dalam konteks perjumpaannya dengan orang Kristen Belanda yang mendapatkan fasilitas rumah dari raja Iskandar Tsani untuk mempermudah aktivitas perdagangan. Peter Mundy terlihat jelas tidak bermaksud mengutarakan penjelasan tentang jumlah populasi orang Kristen yang ada dalam wilayah kekuasaan pada masa tersebut secara keseluruhan.

Sayangnya tidak ada data yang dapat diajukan untuk disandingkan dengan catatan Peter Mundy. Hanya saja, Karel Steenbrink mengajukan laporan yang menggambarkan perkembangan signifikan tentang pertumbuhan populasi Kristen di pusat kota Aceh pada awal abad ke-20, hampir empat abad kemudian, ketika Belanda melakukan invasi ke daerah ini. Menurutnya, pada tahun 1900 di pusat kota Banda Aceh terdapat sekitar 100 orang penduduk lokal yang beragama Katolik, dan lebih dari 1.000 orang pasukan Belanda yang teregistrasi beragama Katolik. Angka tersebut memperlihatkan perubahan yang sangat signifikan berdasarkan data tahun 1939, dimana dilaporkan bahwa populasi Kristen di Aceh sebesar 1.298 orang, terdiri

² Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, ed. Winarsih Arifin (Jakarta: Balai Pustaka, 1991).

dari 819 orang berkebangsaan Eropa, dan 479 orang beretnis China dan penduduk pribumi Indonesia (umumnya orang Batak).³ Karel Steenbrink tidak mengemukakan lebih jauh tentang populasi Kristen Protestan. Tidak adanya data populasi penganut Kristen Protestan menyisakan pertanyaan, karena kalau dilihat pada situasi sekarang di Aceh, penganut Katolik diperkirakan hanya sepuluh persen dari jumlah populasi penganut Protestan. Bagaimana pun informasi tersebut amat bermanfaat dan setidaknya menggambarkan situasi umum penganut Kristen di Aceh.

Kapan pertama kali orang Aceh bertemu dengan penganut Kristen? Penulis tertarik mengajukan argumen bahwa catatan perjalanan Marco Polo (1254-1324), seorang pelancong asal Italia, merupakan indikasi yang kuat tentang adanya kontak yang lebih awal antara penduduk pribumi di kawasan ini (utamanya elite kerajaan Samudra-Pasai) dengan orang Kristen. Perjalanan Marco Polo memang hampir tiga abad lebih awal dibandingkan dengan kunjungan para pelancong Eropa yang disebutkan sebelumnya ke daerah ini. Paling tidak, Marco Polo sendiri merupakan seorang pemeluk agama Kristen yang pernah singgah di Kerajaan Samudra-Pasai, dan menuliskan pengalaman perjalanannya—walaupun hanya dalam bentuk catatan yang pendek atau amat singkat—tentang kondisi sosial masyarakatnya.⁴ Amirul Hadi mengatakan bahwa ketika Marco Polo mengunjungi wilayah Samudra-Pasai pada 1292, sang pelancong mendapati masyarakat Pasai sebagai ‘penyembah berhala’ (pemeluk Hindu) yang dipimpin ‘seorang raja yang kaya raya’.⁵ Catatan perjalanan Marco Polo, kendati tidak memberi gambaran yang terperinci, mengindikasikan perjumpaan orang Aceh dengan pemeluk Kristen sudah terjadi sejak kurun waktu yang lama, yakni abad ke-13 Masehi.

Beberapa sejarawan lokal menyebutkan hubungan perdagangan yang berskala internasional antara pelbagai simpul kerajaan di wilayah

³ Karel Steenbrink, *Catholicism in Indonesia, 1808-1942* (Leiden: KITLV Press, 2007).

⁴ Marco Polo, *The Travels of Marco Polo: The Venetian*, ed. Manuel Kamroff (New York and London: W.W. Norton and Company, 1953).

⁵ Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden and Boston: Brill, 2004).

Aceh dengan pusat-pusat kekuasaan di Timur Tengah maupun Barat (Eropa) dimungkinkan sudah berlangsung pada masa sebelumnya. Berbagai sumber historis menyebutkan bahwa kerajaan Islam pertama di Aceh, yakni Kerajaan Perlak (Peureulak) memiliki pelabuhan yang menjadi tempat persinggahan dari pelbagai wilayah di belahan dunia Timur dan Barat. Miswari bahkan mengklaim bahwa jauh sebelum Masehi, kawasan ini telah lama menjadi tempat yang kebudayaan. Tidak mengherankan apabila daerah yang terletak di tepi Selat Malaka tersebut merupakan jalur pelayaran internasional selama berabad-abad. Miswari menyebutkan bahwa pedagang maupun pelancong dari Barat maupun Timur (utamanya pedagang Persia dan Arab) telah menyinggahi jalur pelayaran tersebut.⁶ Indikasi adanya perjumpaan penduduk setempat dengan orang Kristen di kawasan tersebut relatif terbuka meskipun akurasi akademiknya masih dibutuhkan penelitian lanjutan.

Kehadiran Portugis ke Selat Malaka pada tahun 1511 Masehi (awal abad ke-16) dan ekspansinya ke sejumlah kawasan di kepulauan Nusantara, dianggap mayoritas Muslim di kawasan ini sebagai ancaman yang serius terhadap aktivitas perdagangan mereka. Perlawanan dilakukan raja-raja dari sejumlah kerajaan di kawasan ini atas kehadiran penjajah. Demikian pula kehadiran Belanda hampir satu abad kemudian (1596 Masehi) mendapat perlawanan aktif dari pusat-pusat kekuasaan pada berbagai daerah di Nusantara. Amirul Hadi mencatat kerajaan Aceh sebagai yang paling gigih menangkal kehadiran kolonial dengan menggelorakan slogan agama Islam. Reaksi negatif orang Aceh menurut Amirul Hadi diungkapkan melalui aksi militer, manuver politik, maupun reaksi ekonomi. Kosa kata *jihad* melawan imperialisme dikembangkan untuk menangkan kehadiran Portugis di wilayah mereka, dan pada abad ke-19 secara lebih masif digelorakan untuk mengusir penjajah Belanda.

Karel Steenbrink dan Jan Sihar Aritonang mengatakan setelah penaklukan Kerajaan Malaka oleh Portugis, Kerajaan Aceh tidak hanya

⁶ Ismail Fahmi Arrauf Nasution and Miswari, 'Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak', *Paramita - Historical Studies Journal* 27, no. 2 (2017): 168–181.

berhasil mengambil alih peranan Malaka sebagai pusat persinggahan pedagang Muslim pada seperempat pertama abad ke-16 Masehi, tapi juga berhasil membangun hubungan internasional dengan sejumlah kerajaan di Timur Tengah, utamanya Kesultanan Utsmani. Kerajaan Aceh terbukti sebagai kerajaan yang tidak terkalahkan oleh perambahan Portugis. Sebaliknya, orang Aceh beberapa kali melakukan penyerangan terhadap pusat kekuasaan Portugis di Malaka, kendatipun upaya tersebut tidak pernah mendapatkan kesuksesan yang signifikan.⁷ Relasi yang konfrontatif tersebut bukan hanya membuat kehadiran orang Portugis yang *nota bene* beragama Kristen, tidak diterima dengan baik oleh orang Aceh, tetapi juga berimplikasi pada penggambaran yang negatif terhadap agama Kristen di kalangan orang Aceh.

Respon negatif orang Aceh terhadap agama Kristen juga terekam dalam tulisan-tulisan ulama Aceh yang hidup pada kurun waktu tersebut. Ismatu Ropi mengatakan pada abad ke-17 Masehi ulama besar Aceh seperti Nuruddin ar-Raniry (w. 1658) yang memiliki peranan penting pada masa kekuasaan Iskandar Tsani (1636-1641) merepresentasi Kristen sebagai agama yang sesat dan menyesatkan. Ar-Raniry menyebutkan bahwa kitab suci agama Kristen, termasuk kitab suci agama Hindu dan Budha, tidak memiliki nilai religius, karena telah mengalami perubahan dari versi aslinya.⁸ Karenanya, dalam salah satu karyanya yang membahas tata cara bersuci, Ar-Raniry membolehkan pemanfaatan lembaran-lembaran kitab suci agama tersebut sebagai pengganti air untuk bersuci selama tidak ditemukan tulisan nama Tuhan (Allah) pada lembaran tersebut. Ketika menggambarkan situasi ini, Karel Steenbrik mengutip pernyataan ar-Raniry dalam salah satu karyanya sebagaimana berikut.

“Tiada harus bersuci dengan sesuatu yang haram pada syar’i, seperti tulang dan kulit yang belum dimasak atau barang sebagainya (tetapi) harus istinja dengan kitab Taurat dan Injil yang sudah berubah

⁷ Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink, *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden and Boston: Brill, 2006).

⁸ Miswari, ‘Gagasan Nuruddin Ar-Raniry Dalam Tibyan Fi Ma’rifat Al-Adyan’, *At-Tafkir* 11, no. 1 (2018): 31–66.

daripada aslinya (dan demikian) harus istinja dengan kitab yang sudah tidak berguna pada syar' seperti Hikayat Sri Rama dan Inderaputra dan barang sebagainya jika tiada dalamnya nama Allah.”⁹

Sikap negatif ar-Raniry tersebut sebenarnya tidak cukup mengherankan meskipun terdapat kecenderungan dimana sejumlah ulama abad pertengahan cukup berhati-hati dan menghormati Bibel (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) sebagai kitab suci agama Kristen. Diakui bahwa mayoritas sikap ulama mempercayai adanya perubahan pada kitab suci tersebut. Ini merupakan doktrin agama Islam yang paling banyak dipercayai pengikutnya. Ismatu Ropi menilai komentar ar-Raniry pada menggambarkan salah satu model respons sarjana Muslim pada masa tersebut atas kehadiran orang Kristen di kepulauan Nusantara.¹⁰ Sikap ar-Raniry pada tingkat tertentu menggambarkan sikap ulama di Aceh terhadap non-Muslim terutama Kristen yang menjadi agama para imperialis yang semakin menancapkan kekuasaannya di kawasan tersebut.

Paparan sebelumnya memperlihatkan bahwa sentimen negatif terhadap eksistensi orang Kristen pada abad ke-17 Masehi tidak dapat dilepaskan dari dampak imperialisme baik Portugis maupun Belanda di Nusantara. Kehadiran orang asing yang mengusung misi imperialisme dengan bermaksud menguasai daerah ini berkontribusi membentuk narasi yang antagonistik terhadap orang Kristen. Respon teologis-politis tersebut beriringan dengan masa pembentukan kerajaan Islam di pelbagai kawasan seperti Aceh, Johor, Patani, Banten, Demak, Pajang, Mataram dan Ternate yang berusaha memperluas otoritas mereka baik secara politik maupun keagamaan.¹¹

Menurut Ismatu Ropi, sikap demikian tidak terlalu terlihat pada satu atau dua abad sebelumnya dimana perspektif teologis yang intoleran

⁹ Karel Steenbrink, *Kitab Suci Atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniri Dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 89.

¹⁰ Ismatu Ropi, 'Muslim Christian Polemics in Indonesian Islamic Literature', *Islam and Christian-Muslim Relations* 9, no. 2 (1998): 217–229.

¹¹ Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*; Theodore G. Th. Pigeaud and H.J. de Graaf, *Islamic States in Java, 1500-1700* (Nijhoff: The Hague, 1976).

belum cukup mempengaruhi pembentukan persepsi Muslim terhadap orang Kristen.¹² Pada awal kehadiran orang Kristen Portugis di Aceh, relasi antara kedua komunitas Muslim dan non-Muslim lebih dibentuk oleh hubungan yang bersifat perdagangan dimana tekanan politik non-Muslim belum terlihat sebagaimana masa-masa sesudahnya. Salah satu penguasa Kerajaan Aceh pada awal abad ke-16, Sultan Iskandar Tsani sebagaimana terekam pada catatan perjalanan Augustin de Beaulieu, pernah memberikan rumah tinggal pada perwakilan elite Portugis sebagai bentuk penghormatan dan kelancaran hubungan perdagangan. Hal ini merupakan penanda bahwa hubungan harmonis antara Portugis dan Aceh sudah pernah terbangun.

Perlawanan orang Aceh terhadap kolonialisme terus berlangsung seiring dengan kehadiran kolonial Belanda yang mencoba merambah kawasan ini. Upaya kolonial Belanda menaklukkan Aceh menjelang abad ke-19 Masehi mendapat perlawanan masyarakat Aceh dengan memobilisasi Islam sebagai basis ideologi dan pergerakan.¹³ Perang antara orang Aceh melawan imperialis Belanda merupakan rekaman peristiwa historis yang membentuk identitas sosio-politik-religius komunitas tersebut di kemudian hari.¹⁴ Sentimen negatif tersebut memunculkan Perang Sabil (1873-1903), sebuah peperangan terbesar kedua di Nusantara setelah perang Jawa.¹⁵ Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa Perang Sabil merupakan pertempuran terbesar dalam sejarah Aceh tidak hanya dalam menangkalkan kehadiran kolonialisme melainkan juga sebagai bentuk perawatan identitas sosial keislaman dari segala rongrongan pihak asing.

Sejumlah cerita rakyat disusun oleh ulama maupun sastrawan Aceh untuk mengabadikan kisah kepahlawanan orang Aceh dalam melawan kolonialisme dengan mengatas-namakan jihad untuk menegakkan agama

¹² Ropi, 'Muslim Christian Polemics in Indonesian Islamic Literature', 218.

¹³ James Siegel, *The Rope of God* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969), 5.

¹⁴ Paul van 't Veer, *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje* (Jakarta: Grafiti Press, 1985).

¹⁵ Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855* (Leiden: KITLV Press, 2008).

Islam. Dokarim, seorang sastrawan Aceh, menulis *Hikayat Prang Goumpeuni*, untuk mengabadikan kisah perlawanan orang Aceh terhadap Belanda.¹⁶ Ibrahim Alfian dalam salah satu tulisannya membahas pelbagai versi sastra perang yang beredar dalam masyarakat Aceh. Karya-karya tersebut menurutnya disusun sebagai mekanisme membangkitkan semangat sekaligus mengabadikan kisah perlawanan orang Aceh terhadap kolonial Belanda.¹⁷ Arskal Salim menilai peristiwa Perang Sabil dan beragam versi hikayat yang disusun para sastrawan Aceh untuk mengabadikan kisah tersebut berkontribusi signifikan dalam membentuk imajinasi tentang relasi orang Aceh terhadap Kristen,¹⁸ yang cenderung diwarnai dengan konstruksi sosial yang negatif pihak oleh pihak yang disebutkan pertama terhadap yang disebutkan kedua.

Bagi mayoritas orang Aceh dewasa ini, epos Perang Sabil tidak hanya menjadi lambang perlawanan terhadap kolonialisme,¹⁹ tetapi merupakan mekanisme pelestarian identitas kolektif Islam sekaligus perasaan keterancaman terhadap keberadaan non-Muslim. Repetisi pembacaan syair perang sabil pada forum-forum keagamaan di Aceh pada periode perang, dan bahkan pada beberapa tempat masih berlangsung hingga sekarang, merupakan salah satu bentuk pengabdian cara pandangan tersebut.²⁰ Orang Kristen dalam konstruksi narasi pelbagai hikayat Perang Sabil digambarkan sebagai musuh yang selalu menjadi ancaman bagi identitas kolektif Aceh sebagai Muslim. Pengajaran di lembaga pendidikan formal maupun informal, ceramah-ceramah keagamaan maupun perbincangan

¹⁶ Edwin Wieringa, 'The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The "Kôteubah" of the Acehnese Epic, "Hikayat Prang Gômpeuni"', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61, no. 2 (1998): 298–308.

¹⁷ Ibrahim Alfian, *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992).

¹⁸ Salim, "'Sharia from below" in Aceh (1930s–1960s): Islamic Identity and the Right to Self Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (MILF)', 83–84.

¹⁹ David Kloos, 'From Acting to Being: Expressions of Religious Individuality in Aceh, ca. 1600-1900', *Itinerario* 39, no. 3 (2016): 452.

²⁰ Alfian, *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil*.

keseharian warganya menjadi mekanisme reproduksi kesadaran keterancaman tersebut. Saifuddin Duhri menambahkan bahwa Dayah sebagai institusi pendidikan tradisional terpenting di Aceh juga turut berkontribusi dalam melestarikan sentimen negatif pada orang Kristen.²¹

Berbeda dengan etnis Batak di Sumatera Utara (satuan komunitas etnis yang secara geografis paling berdekatan dengan Aceh) yang merespon kehadiran misionaris Kristen dengan kombinasi antara resistensi dan konversi,²² etnis Aceh merespon dengan penolakan total.²³ Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink menggambarkan bahwa kendatipun pada abda ke-19 kehadiran misionaris Kristen mendapatkan penerimaan positif pada pelbagai wilayah di Indonesia, sikap yang berkebalikan diberikan oleh masyarakat di Aceh, Sumatera Barat dan Bali.²⁴ Sikap tersebut tidak berubah pada masa-masa sesudahnya. Bahkan setelah berabad-abad kemudian, perasaan terancam atas keberadaan orang Kristen di Aceh tidak mengalami pergeseran. Kecurigaan tersebut diperkuat dengan temuan adanya upaya beberapa misionaris yang menurut Myengkkyo Seo menjalankan proyek Kristenisasi secara illegal dengan mengatasnamakan bantuan rekonstruksi dan rehabilitasi Aceh pasca bencana tsunami 2004.²⁵ Mayoritas orang Aceh menilai orang Kristen sebagai ancaman atas kemurnian akidah. Sulit dipungkiri bahwa nalar keterancaman berkontribusi dalam konseptualisasi regulasi syariat Islam.

Perasaan selalu terancam tampaknya masih lestari pada saat hubungan antara Muslim Aceh dengan orang Kristen berlangsung lebih intensif dalam historisitas Aceh modern. Sebut saja misalnya saat aliran dana asing dari lembaga donor non-Islam mengalir ke Aceh sebagai bagian

²¹ Saifuddin Duhri, 'Shari'a As Local Theology: Reflection on Acehese Culture and Identity', *Ulumuna* 19, no. 2 (2015): 452–453.

²² Masashi Hirotsue, 'Prophets and Followers in Batak Millenarian Responses to the Colonial Order: Parmalim, Na Siak Bagi and Parhudamdand, 1890-1930' (Australian National University, 1988).

²³ Mujiburrahman, 'Religious Conversion in Indonesia: The Karo Batak and the Tengger Javanese' 12, no. 1 (2001): 23–38.

²⁴ Aritonang and Steenbrink, *A History of Christianity in Indonesia*.

²⁵ Myengkkyo Seo, *State Management of Religion in Indonesia* (London and New York: Routledge, 2013), 35.

dari upaya rekonstruksi dan rehabilitasi pasca tsunami. Kendati segala bantuan dari donor yang mayoritas non-Muslim tersebut diterima secara terbuka, namun sentimen negatif orang Aceh terhadap non-Muslim tidak berkurang. Bahkan, penerimaan bantuan tersebut acapkali diiringi kecurigaan bahwa bantuan tersebut disinyalir mengandung misi keagamaan dan kristenisasi di Aceh. Mereka memproteksi komunitasnya dengan gerak-gerik non-Muslim terutama orang Kristen. Regulasi syariat Islam dipersiapkan sebagai mekanisme struktural dan kultural dalam menangkalkan ancaman perluasan populasi Kristen. Sikap demikian semakin melestarikan citra eksklusifitas orang Aceh terhadap non-Muslim.

Reed W. Taylor dalam penelitian disertasinya di Aceh menunjukkan perasaan keterancaman orang Aceh terhadap keberadaan orang Kristen dan berkembangnya misi Kristenisasi yang dibawa oleh sejumlah lembaga donor internasional yang terlibat dalam proyek rehabilitasi Aceh pasca konflik dan bencana tsunami. Seorang informan yang diwawancarai Taylor menggambarkan perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat Aceh setelah peristiwa Tsunami, dan disusul dengan kehadiran sejumlah NGO (*Non-Governmental Organization*) dari pelbagai negara. Kendatipun kehadiran mereka membawa dampak yang positif terhadap akselerasi rehabilitasi Aceh, kenyataan bahwa mayoritas aktivis NGO tersebut adalah non-Muslim memunculkan problem tersendiri bagi masyarakat Aceh. Informan Aceh yang diwawancarai Reed W. Taylor lebih lanjut menyampaikan kekhawatirannya bahwa aktivis NGO tersebut secara tersembunyi mengusung misi Kristenisasi. Masyarakat Aceh yang kurang memiliki pemahaman yang baik tentang agama Islam, dikhawatirnya dengan mudah tergoda pada agama Kristen yang diperkenalkan aktivis NGO internasional tersebut. Hal tersebut, lanjut informan tersebut, merupakan ancaman yang nyata karena selama ini di Aceh terkadang dijumpai pendudukan lokal yang berkonversi ke agama Kristen.²⁶

Untuk memberikan pemahaman tentang konteks sosial yang melatari komentar informan Reed W. Taylor tersebut, perlu dikemukakan bahwa

²⁶ Reed W. Taylor, 'A Postcolonial Inquiry of Women's Political Agency in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?' (Virginia Polytechnic Institute and State University, 2012).

beberapa tahun pertama periode rehabilitasi Aceh pasca tsunami, isu Kristenisasi merupakan topik yang menonjol dalam perbincangan di ruang publik Aceh. Khairil Miswar, seorang kolumnis pada media lokal di Aceh menggambarkan proyek misionaris Kristen setelah bencana tsunami merupakan ancaman nyata bagi akidah keislaman orang Aceh.²⁷ Reed W. Taylor menulis bahwa beberapa hari sebelum kehadirannya di Banda Aceh untuk penelitian tersebut, dirinya mendapatkan informasi tentang adanya salah satu NGO asing yang dikeluarkan dari Aceh karena dituduh melakukan misi Kristenisasi dibalik proyek bantuan sosial yang dilakukan.²⁸ Tuduhan memaksa seorang perempuan penduduk lokal untuk berkonversi ke Islam, sulit mereka bantah lantaran keterbatasan ruang yang disediakan untuk klarifikasi. Untuk sekedar informasi bahwa peraturan di Indonesia secara umum melarang seseorang untuk mengajak orang lain berpindah agama.²⁹ Bahkan regulasi syariat Islam Aceh mengatur sanksi yang tegas terhadap orang yang mengajak maupun melakukan praktik konversi agama dari Islam.

Dinamika sosial yang dipenuhi nuansa sentimen yang negatif orang Aceh terhadap Kristen di Aceh, tampaknya hanya ditemukan dalam skala yang cukup terbatas pada beberapa daerah di Aceh Tenggara. Di Kabupaten yang sekarang beribukota Kuta Cane tersebut, orang Kristen dan Muslim paska Indonesia modern memperlihatkan hubungan yang harmonis dan hidup secara berdampingan tanpa kecurigaan yang mencolok antara satu sama lain. Beberapa kecamatan atau pun desa di kawasan ini memang didiami mayoritas penduduk yang teregistrasi sebagai pemeluk agama Kristen. Sebagaimana dibahas pada sub-bab selanjutnya di bagian ini, Aceh Tenggara menampilkan potret yang lain tentang relasi Muslim dan Kristen di Aceh. Bagaimana akar historis yang melatari fenomena tersebut. Penelusuran sosio-historis kehidupan sosial keagamaan di kawasan ini mungkin saja dapat memberikan pemahaman yang memadai.

²⁷ Khairil Miswar, 'Misionaris Dan "Pagar Betis"', *Serambinews.Com*.

²⁸ Taylor, 'A Postcolonial Inquiry of Women's Political Agency in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?'

²⁹ Alwi Shihab, 'The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission' (Temple University, 1995).

Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink sejauh ini merupakan sarjana yang menyediakan sumber data sekunder yang penting seputar dinamika sosial Kristen di daerah ini, kendatipun harus diakui bahwa keduanya sarjana tersebut tidak secara spesifik membahas orang Kristen di Aceh Tenggara. Menurut mereka perjumpaan orang Karo dengan agama Kristen dan Islam di daerah yang sekarang merupakan perbatasan Aceh dan Sumatera Utara menjadikan mereka sebagai pasar agama yang mendapat perhatian misionaris dari kedua agama. Akar historis orang Karo sebelum berkenalan dengan Islam maupun Kristen dalam penganut agama lokal yang dirujuk pada agama Parmalim. Beberapa orang Islam di Aceh menggambarkan mereka sebagai pemeluk agama Pagan. Setelah Indonesia merdeka, baik Muslim maupun Kristen menjadikan komunitas Karo menjadi sasaran utama misi pengamaan mereka.³⁰

Pada sejumlah wilayah di Aceh Tenggara, seperti Kecamatan Babul Makmur dan Kecamatan Lawe Sigala-gala, agama Kristen lebih diminati lantaran memiliki sejumlah kemiripan dengan tradisi dan adat istiadat mereka. Desakan agar mereka berkonversi ke agama Islam memunculkan problem kultural terhadap komunitas mereka. Sebab, konversi agama ke Islam artinya mereka dituntut menanggalkan praktik kultural mereka dalam setidaknya tiga arena, yakni perkawinan, perceraian, dan pewarisan. Hal ini memunculkan resistensi diinternal orang Karo lantaran perbedaan mereka yang mencolok dengan tradisi Islam. Pada akhirnya, tahun 1958, sebuah Kongres Budaya Karo diselenggarakan dengan hasil utama yang merekomendasikan kebebasan orang Karo untuk mengorganisasi kehidupan mereka sendiri dengan cara yang paling dinilai sesuai dengan kondisi mereka. Banyaknya kesamaan aspek kultural mereka dengan agama Kristen dibandingkan Islam berimplikasi pada lebih banyaknya orang Karo yang berkonversi ke agama Kristen. Karenanya, tidak mengherankan apabila agama Kristen memiliki pemeluk dalam jumlah yang amat signifikan, termasuk halnya orang Karo yang berdomisili di wilayah Aceh setelah daerah ini memisahkan diri dari provinsi Sumatera Timur pada tahun 1949.

³⁰ Aritonang and Steenbrink, *A History of Christianity in Indonesia*.

Uraian dinamika sosial historis orang Kristen di Aceh menunjukkan keragaman latar-belakang yang dikemudian hari juga berdampak pada keragaman dinamika sosial mereka pada masa Aceh kontemporer. Akar kesejarahan yang dipenuhi dengan konflik dan ketegangan sosial pada periode kolonial, berdampak pada relasi sosial antara kedua komunitas pada masa Indonesia modern, terlebih Aceh setelah formalisasi syariat Islam. Demikian pula konteks sosio kultural, historis maupun politik yang membentuk relasi Muslim dan Kristen di Aceh Tenggara mempengaruhi pola hubungan kedua komunitas di Aceh kontemporer. Perbedaan-perbedaan tersebut juga berimplikasi pada perbedaan sosial demografi dan dinamika sosialnya. Pada pemaparan bab selanjutnya penulis memaparkan keragaman dinamika sosial orang Kristen di Aceh dengan menghubungkan pada variabel kondisi sosial demografi.

B. Demografi Kristen Aceh Kontemporer dan Kontestasinya

Implikasi formalisasi syariat Islam terhadap dinamika keseharian pemeluk Kristen antara satu dengan daerah lain cenderung berbeda-beda. Besaran populasi non-Muslim dan karakteristik sosio-religius masyarakat Muslim mempengaruhi corak relasi pada penganut dua agama tersebut. Pada tempat dimana populasi non-Muslim signifikan, orang Kristen memiliki ruang artikulasi identitas kolektif maupun individu dengan intensitas yang berbeda dengan orang Kristen di daerah yang populasi sedikit. Hal tersebut termanifestasikan pada berbagai aspek kehidupan sosio kultural, politik dan ekonomi mereka. Ulasan berikut mengeksplorasi korelasi faktor demografis terhadap narasi kewargaan pemeluk Kristen pada beberapa daerah seperti Aceh Tenggara, Aceh Singkil, Banda Aceh dan Langsa.

Pada saat penelitian berlangsung, populasi orang Kristen di Aceh berdasarkan sensus BPS Aceh tahun 2010 sebesar 53 ribu jiwa (1,7%) dari 4.494.410 jiwa.³¹ Populasi Kristen di Aceh mengalami peningkatan

³¹ Distribusi populasi penduduk Aceh berdasarkan agama terdiri dari Islam

sekitar 11 ribu jiwa dibandingkan tahun 2006. Sebuah survey yang diselenggarakan Bapenas (Badan Pembangunan Nasional) dan BPS (Badan Pusat Statistik) pada 2006 menyebutkan populasi Kristen di Aceh sekitar 42 ribu jiwa.³² Beberapa orang menilai peningkatan populasi Kristen di Aceh dengan fenomena Kristenisasi yang mengalami peningkatan di Aceh.³³ Meskipun demikian, apabila data tersebut dibandingkan dengan kondisi dua puluh tahun sebelumnya, jumlah populasi Kristen di provinsi ini tidak memperlihatkan adanya pertumbuhan yang signifikan. Pada tahun 1995, Badan Penelitian dan Pengembangan Kementerian Agama Republik Indonesia melaporkan populasi Kristen di Aceh (Protestan dan Katolik) sekitar 50 ribu jiwa.³⁴ Ini artinya, hanya terdapat pertambahan sekitar tiga ribu orang Kristen apabila dibandingkan dengan data pada tahun 2010. Ringkas kata, data tersebut menunjukkan bahwa populasi Kristen di Aceh selama lebih dari dua dekade terakhir tidak mengalami peningkatan yang signifikan. Berikut adalah data distribusi populasi orang Kristen pada pelbagai kabupaten/kota di Aceh.

(97,6%), Kristen (1,7%), Hindu (0,08%), dan Budha (0,55%). Sumber data *Sensus Penduduk Tahun 2010*, www.sp2010.bps.go.id/indez.php/site/tabel?tid=321&wid=1100000000. Akses data tanggal 20 November 2016.

³² Hasnil Basri Siregar, 'Lessons Learned from the Implementation of Islamic Shari'ah Criminal Law in Aceh, Indonesia', *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2008): 147.

³³ Muhammad Ansor, "We Are from the Same Ancestors": Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil", *Al-Albab* 3, no. 1 (2014): 3-24.

³⁴ Mubarok, *Rangkuman Peta Keagamaan Di Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia Badan Proyek Penelitian dan Pengembangan Agama, 1995), 8.

Tabel 4.1. Populasi Pemeluk Kristen (Protestan dan Katolik) di Aceh

No.	Kabupaten/Kota	Protestan	Katolik	Jumlah (jiwa)
1.	Simeulu	171	5	176
2.	Aceh Singkil	10.715	746	11.461
3.	Aceh Selatan	79	13	92
4.	Aceh Tenggara	32.219	1.275	33.485
5.	Aceh Timur	30	9	39
6.	Aceh Tengah	327	88	415
7.	Aceh Barat	358	41	399
8.	Aceh Besar	681	136	817
9.	Pidie	79	9	88
10.	Bireuen	171	7	178
11.	Aceh Utara	171	13	184
12.	Aceh Barat Daya	24	4	28
13.	Gayo Lues	147	1	148
14.	Aceh Tamiang	628	71	699
15.	Nagan Raya	244	4	248
16.	Aceh Jaya	63	3	67
17.	Bener Meriah	82	12	95
18.	Pidie Jaya	14	1	15
19.	Banda Aceh	1.571	431	2.002
20.	Sabang	283	51	336
21.	Langsa	532	12	545
22.	Lhokseumawe	539	75	615
23.	Subulussalam	1.190	306	1.496
Total		50.309	3.315	53.624

Sumber Data: Sensus Data Kependudukan BPS Aceh Tahun 2010.

Berdasarkan data tersebut, terlihat Aceh Tenggara, Aceh Singkil dan Banda Aceh merupakan tiga daerah dengan populasi Kristen terbesar. Populasi orang Kristen di Aceh Tenggara sekitar 33 ribu jiwa atau sekitar

22 persen dari total penduduk, sementara populasi Kristen di Aceh Singkil sebesar 11 ribu jiwa atau setara dengan 10 persen dari jumlah penduduk kabupaten tersebut. Mayoritas populasi pada dua kecamatan di Aceh Tenggara (yakni Babul Makmur dan Lawe Sigala-gala) adalah pemeluk Kristen. Data sensus BPS Aceh Tenggara tahun 2010 memperlihatkan sebanyak 48 desa (dari total 388 desa) di Aceh Tenggara memiliki penduduk sekitar 90 persen beragama Kristen. Adapun Simpang Kanan dan Danau Paris merupakan dua kecamatan di Aceh Singkil yang memiliki populasi Kristen dalam jumlah signifikan.

Konsentrasi pemukiman Kristen terbesar ketiga adalah Banda Aceh meski jumlahnya berpaut jauh dibandingkan Aceh Tenggara dan Aceh Singkil. Orang Kristen di Banda Aceh hanya sekitar dua ribu jiwa, atau sekitar satu persen dari total populasi kota tersebut. Pemukiman mereka terkonsentrasi di Peunayoung, pusat kota Banda Aceh. Etnis Tionghoa dan Batak merupakan kelompok terbesar penganut Kristen di Banda Aceh. Apabila pada masa kolonial Belanda penganut Kristen di kota ini didominasi orang Eropa, maka pada situasi sekarang hal tersebut sudah tidak ditemukan. Penganut Kristen di kota ini berkewarganegaraan Indonesia, kendati harus diakui (sebagaimana disebutkan) bahwa mayoritas mereka beretnis non-Aceh.

Adapun populasi orang Kristen di daerah lain di luar ketiganya (Aceh Tenggara, Aceh Singkil dan Banda Aceh) hanya dihuni sekitar seribuan atau bahkan hanya puluhan pemeluk Kristen pada setiap kabupaten atau kota. Data tersebut memperlihatkan bahwa populasi Kristen paling sedikit ditemukan di Pidie Jaya, yakni hanya sekitar 15 orang. Adapun Langsa (tempat yang menjadi lokasi penelitian ini selain Banda Aceh) menempati urutan ketujuh terbesar dengan populasi sekitar lima ratus jiwa. Populasi orang Kristen di Langsa hanya sekitar satu persen dari total penduduk di kota tersebut. Mereka umumnya merupakan penduduk lokal yang beretnis Batak. Berbeda dengan di Banda Aceh, dimana pemukiman orang Kristen relatif terkonsentrasi, pemukiman orang Kristen di Langsa tidak terpusatkan pada satu lokasi tertentu, melainkan terdistribusi pada sejumlah perkampungan di Langsa.

Jumlah populasi yang cukup signifikan berpengaruh pada dinamika sosial politik dan kultural orang Kristen di Aceh. Orang Kristen di Aceh Tenggara misalnya memiliki posisi tawar yang secara sosial politik cukup diperhitungkan. Hal tersebut antara lain terlihat dalam momentum pemilihan kepala daerah. Beberapa tokoh politik di kabupaten tersebut berasal dari daerah Babul Makmur atau Lawe Sigala, dua kecamatan dimana orang Kristen tergolong mayoritas. Sejak Aceh Tenggara dibentuk pada 2001, pimpinan daerah (Bupati atau Wakil Bupati) selalu berasal salah satu dari dua kecamatan tersebut. Harus diakui bahwa pemilih non-Muslim seringkali memiliki posisi penting dalam menentukan kemenangan seorang dalam kontestasi pemilihan kepala daerah. Tidak hanya secara politik, kota kecamatan Babul Makmur dan Lawe Sigalagala merupakan dua kota kecamatan yang memiliki posisi penting di Aceh Tenggara setelah pusat pemerintahan, Kuta Cane.³⁵

Demikian pula di Aceh Singkil. Sejak Aceh Singkil menjadi daerah otonom, bupati atau wakilnya selalu memiliki latar belakang atau setidaknya kedekatan emosional dengan masyarakat di kecamatan atau desa-desa dengan populasi orang Kristen cukup signifikan. Suara pemilih Kristen di Aceh Singkil selalu diperhitungkan untuk menentukan kemenangan seorang calon kepala daerah. Secara sosial politik, posisi tawar orang Kristen di Aceh Singkil tentu tidak sekuat seperti di Aceh Tenggara. Demikian pula, posisi tawar orang Kristen di Aceh Singkil juga tidak selemah dengan kondisi mereka di Banda Aceh dan Langsa.

Pada dua daerah yang disebutkan terakhir (Langsa dan Banda Aceh), orang Kristen tidak memiliki wakil di legislatif kabupaten atau kota. Berbeda dengan di Aceh Tenggara dan Aceh Singkil yang pada periode

³⁵ Dinamika politik di Aceh Tenggara seringkali bergerak di luar arus utama politik Aceh. Saat situasi konflik antara Gerakan Aceh Merdeka dengan pemerintah Indonesia misalnya, Aceh Tenggara tercatat sebagai daerah paling tidak responsif terhadap gerakan perlawanan terhadap pemerintah Indonesia. Bahkan di daerah ini gerakan perlawanan terhadap NKRI mendapatkan penentangan keras dari masyarakat sendiri. Sekedar gambaran, pemilu legislatif pasca reformasi di kabupaten ini selalu dimenangkan oleh Partai Golkar, sementara Partai Aceh dan partai lokal lainnya kurang mendapat sambutan pemilih. Fakta-fakta ini memperlihatkan wajah sosial politik Aceh Tenggara.

pelaksanaan penilaian ini, memiliki perwakilan di legislatif. Perbedaan juga terlihat misalnya pada variabel kepala desa. Di Langsa dan Banda Aceh tidak ditemukan orang Kristen yang memegang jabatan kepala desa atau geuchik. Berbeda dengan di Aceh Tenggara dan Aceh Singkil yang sudah lazim ditemukan kepala desa yang beragama Kristen. Sementara, sebagaimana dibahas sebelumnya, fatwa lembaga ulama di Langsa dapat membatalkan pencalonan non-Muslim sebagai kepala desa, fenomena demikian tidak ditemukan di Aceh Tenggara.

Pada ranah kultural, visibilitas identitas kolektif sebagai pemeluk Kristen memiliki penampakan yang berbeda-beda. Di Aceh Tenggara, pada tempat dimana suatu desa mayoritas penduduknya beragama Kristen, manifestasi kultural dan adat istiadat Kristen cukup terlihat. Tradisi dan adat istiadat pada siklus perayaan daur hidup seperti pernikahan, kelahiran, kematian, atau lainnya pada Aceh Tenggara, Aceh Singkil, Banda Aceh, dan Langsa tentu saja berbeda-beda. Di Langsa, berdasarkan amatan dan wawancara yang dilakukan penulis, sebuah keluarga yang hendak menyelenggarakan pernikahannya perlu mempertimbangkan berbagai variabel lingkungan masyarakatnya yang Muslim, agar kegiatan pesta pernikahan yang mereka selenggarakan bisa berjalan dengan sukses. Salah satu keluarga berlatar-belakang pensiunan polisi dan guru mengatakan bahwa mereka berencana untuk menyelenggarakan pesta pernikahan anak mereka di hotel agar para tamu undangan yang beragama Islam tidak canggung untuk hadir. Mereka juga mempertimbangkan untuk memilih memesan nasi kotak dari restoran di kota tersebut yang paling dikenal Muslim, dibandingkan dengan menyiapkan makanan model prasmanan. Hal-hal seperti itu tentu bukan merupakan pertimbangan prioritas dalam pesta pernikahan orang Kristen di Aceh Tenggara atau Aceh Singkil.

Perbedaan populasi juga berpengaruh pada bagaimana visibilitas aktivitas ekonomi orang Kristen pada daerah-daerah tersebut. Di Aceh Tenggara, daerah yang menjadi pusat konsentrasi orang Kristen merupakan situs-situs ekonomi penting masyarakat di kabupaten tersebut, yakni Kecamatan Lawe Sigala-gala dan Babul Makmur. Sirkulasi ekonomi di Kecamatan Lawe Sigala-gala dan Babul Makmur berlangsung dinamis.

Letaknya yang berada di daerah perbatasan yang merupakan rute transportasi barang dari Sumatera Utara memperkuat arti penting kedua daerah ini. Pembangunan fisik di Aceh Tenggara memang terkonsentrasi di ibu kota pemerintahan, Kuta Cane. Tetapi aktor-aktor ekonomi penting di kabupaten tersebut banyak yang berasal dari masyarakat yang menjadi basis domisili orang Kristen.

Orang Kristen di Lawe Sigala-gala dan Babul Makmur mempengaruhi karakteristik aktivitas ekonomi pada daerah-daerah tersebut. Di pasar utama di Aceh Tenggara misalnya, merupakan sesuatu yang lazim ditemukan seorang penjual daging menjajakan daging sapi dan daging babi dalam satu lokasi. Kondisi demikian tentu bukan suatu hal yang bisa ditemukan pada pasar-pasar mana pun di Langsa atau Banda Aceh. Berdasarkan pengamatan dan wawancara, non-Muslim pada pasar-pasar di Langsa relatif sedikit yang berjualan makanan atau membuka warung. Kalaupun membuka warung, mereka berharap dengan pangsa pasar dari komunitas agama mereka. Karenanya, non-Muslim di Langsa lebih memilih berdagang selain makanan. Bahwa agama mempengaruhi perilaku ekonomi masyarakatnya merupakan pandangan yang sudah diterima luas. Marx Weber merupakan teoritikus relasi agama dan perilaku ekonomi yang menempati posisi penting dalam diskursus tersebut.³⁶ Demikian pula, perbedaan kondisi sosial demografi pemeluk Kristen pada daerah-daerah seperti Aceh Tenggara, Aceh Singkil, Langsa atau Banda Aceh, mempengaruhi perilaku ekonomi mereka dan visibilitasnya di ruang publik.

Berbeda dengan Aceh Tenggara, orang Kristen di Langsa dan Banda Aceh, kurang memiliki peranan yang menentukan dalam dinamika sosial politik di kota tersebut. Ini dapat dimengerti karena Banda Aceh merupakan jantung identitas orang Aceh yang identik dengan Islam. Lagi pula, sebagaimana disebutkan, populasi Kristen Banda Aceh tidaklah banyak. Areal pemukiman mereka terkonsentrasi di daerah Peunayoung, salah satu sentral bisnis di Banda Aceh. Mereka umumnya adalah pedagang dan hanya beberapa orang saja yang bekerja di pemerintahan. Meski

³⁶ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London and New York: Routledge, 2001).

Peunayong secara ekonomi memiliki nilai geografis yang strategis, orang Kristen di Banda Aceh tidak cukup menentukan dinamika ekonomi masyarakat kota tersebut. Fenomena serupa ditemukan terkait dinamika ekonomi orang Kristen di Langsa. Hanya sedikit orang Kristen di Langsa yang berdagang di pasar-pasar tradisional. Bahkan, warung makan milik non-Muslim jarang didatangi konsumen Muslim.

Orang Kristen di Langsa dan Banda Aceh secara sosial dan politik memiliki peranan yang cukup terbatas. Pada kedua daerah tersebut tidak seorang Kristen pun yang misalnya menjadi anggota legislatif atau pejabat tinggi di pemerintahan kota. Bahkan persyaratan administrasi yang mengharuskan seorang calon pejabat publik bisa membaca Al-Qur'an dan secara sosial politik mampu menjalankan syariat Islam, secara sosial politik mengeliminir orang non-Muslim untuk ikut dalam memperebutkan jabatan politik di daerah. Demikian pula di pemerintahan, orang Kristen juga tidak mendapatkan kesempatan memadai untuk mendapatkan jabatan-jabatan strategis. Jabatan Bimas Kristen pada Kementerian Agama provinsi Aceh memang dipegang orang Kristen. Ini merupakan sesuatu yang lumrah. Tetapi posisi-posisi lain setingkat subdit hampir tidak ada yang dipercayakan kepada orang Kristen. Demikian pula di Langsa, tidak ada orang Kristen yang dapat dikategorikan sebagai pejabat pemerintahan di tingkat kabupaten. Saat penelitian ini dilakukan, sejauh yang berhasil penulis telusuri, jabatan tertinggi orang Kristen adalah sekretaris desa.

Menarik untuk dicermati, kendatipun orang Kristen di Banda Aceh maupun Langsa tidak mendapatkan peranan sosial politik yang penting dalam pemerintahan di daerah masing-masing, sebagian mereka justru dapat digolongkan dalam kategori ekonomi menengah ke atas. Kenyataan bahwa orang Kristen di Banda Aceh dan Langsa beraktivitas secara ekonomi di sektor wiraswasta agaknya menjadikan kondisi ekonomi sebagian besar mereka tergolong stabil. Terkecuali itu, profesi sebagian mereka sebagai pegawai negeri di instansi vertikal pemerintah (seperti perpajakan), TNI, dan Polri, juga membuat status ekonomi mereka relatif stabil. Saat observasi pada kegiatan peribadatan pada gereja-gereja di Banda Aceh dan Langsa, cukup banyak jemaat yang menggunakan mobil pribadi

saat menghadiri kegiatan peribadatan. Hal ini terungkap berdasarkan amatan penulis pada gereja Katolik Banda Aceh, gereja HKBP Langsa, Gereja Methodis Banda Aceh, dan gereja GPIB Banda Aceh.

Faktor demografis juga mempengaruhi perbedaan konstruksi relasi agama dan posisi non-Muslim dalam kehidupan keseharian. Agaknya, arti penting keberadaan orang Kristen di Aceh Tenggara terilustrasikan melalui baliho yang dibuat pemerintah setempat pada Natal akhir tahun 2014. Berbeda dengan Banda Aceh atau Langsa yang misalnya melarang ucapan selamat natal dan perayaan tahun baru karena dianggap identik dengan tradisi agama Kristen, di Aceh Tenggara pemerintah setempat memasang baliho berukuran tinggi tiga meter dan lebar sepuluh meter yang di pasang di pusat kota dengan menampilkan foto Bupati dan Wakil Bupati berisi ucapan selamat merayakan natal dan tahun baru. Tidak hanya itu, Bupati juga membagikan bingkisan sejenis THR (Tunjangan Hari Raya, dalam Islam) kepada warga Kristen saat perayaan Natal 2014. Ini fenomena kultural yang tidak ditemukan pada daerah lain di Aceh dimana pemerintah setempat hanya memberikan THR kepada muslim saja, pun hanya yang berstatus pegawai pada kantor-kantor pemerintahan.

Aspek lain implikasi perbedaan demografi orang Kristen terhadap visibilitas di ruang publik terlihat pada respon sebagian Muslim, tokoh agama atau pemerintah setempat terhadap pembangunan rumah ibadah non-Muslim. Sejauh yang berhasil ditelusuri, setidaknya setelah formalisasi syariat Islam, konflik pembangunan tempat ibadah orang Kristen yang paling menyita perhatian terjadi di Aceh Singkil, Banda Aceh, Langsa, dan Lhokseumawe. Di Aceh Tenggara hampir tidak pernah ditemukan protes terhadap keberadaan gereja atau pembangunan rumah ibadah baru untuk orang Kristen. Penulis menilai faktor demografis mempengaruhi fenomena tersebut. Hal ini tentu saja tidak bermaksud menegasikan kontribusi faktor lainnya dalam mempengaruhi harmoni dan konflik sosial antara pemeluk agama pada beberapa daerah di Aceh.

Aceh Tenggara sebagaimana disebutkan di atas memiliki populasi Kristen sebanyak seperlima dari total penduduk tersebut. Ini artinya, setiap lima orang Muslim di Aceh Tenggara terdapat satu orang yang beragama Kristen. Lokasi demografis yang pemukiman mereka sebagian

besar mengelompok pada kecamatan-kecamatan tertentu. Babul Makmur dan Lawe Sigala-gala adalah dua kecamatan dengan mayoritas beragama Kristen. Sementara Muslim pada beberapa desa di dua kecamatan tersebut tergolong minoritas. Beberapa desa bahkan tidak memiliki masjid. Dengan konteks sosial demografis ini, tidak mengejutkan apabila pembangunan gereja baru di Aceh Tenggara tidak mengalami hambatan terkait dukungan masyarakatnya, kendatipun sebagian di antaranya sebelum mengantongi izin pembangunan rumah ibadah.

Perkiraan jumlah rumah ibadah orang Kristen di Aceh Tenggara yang belum memiliki izin jauh lebih banyak dibandingkan yang sudah memiliki izin. Data BPS Aceh Tenggara tahun 2013 menyebutkan jumlah gereja di kabupaten ini sebanyak 62 buah. Menurut seorang staf BPS di Aceh Tenggara, jumlah tersebut adalah diperkirakan hanya mencakup gereja yang sudah memiliki izin atau setidaknya keberadaannya diakui oleh Kantor Kementerian Agama di Aceh Tenggara. Sebab, menurut staf BPS, data tersebut bersumber dari Kantor Kementerian Agama. Angka tersebut berbeda dengan jumlah gereja berdasarkan BPS Aceh Tenggara yang dikeluarkan oleh berdasarkan kecamatan. Kecamatan Babul Makmur dalam Angka Tahun 2014 misalnya menyebutkan jumlah gereja di kecamatan tersebut sebanyak 33 buah, sementara Kecamatan Lawe Sigala-gala dalam Angka tahun 2014 menyebutkan jumlah gereja sebanyak 28 buah. Padahal, pada BPS Aceh Tenggara tahun 2013 disebutkan jumlah gereja di kecamatan Babul Makmur sebanyak 6 buah, dan Lawe Sigala-gala sebanyak 15 buah. Bukan perbedaan jumlah tersebut yang hendak dipersoalkan di sini. Tapi, yang hendak penulis tunjukkan adalah indikasi gereja yang tidak berizin di Aceh Tenggara sebanding dengan jumlah gereja yang sudah mengantongi perizinan yang diakui pemerintah setempat.

Meskipun demikian, kehidupan relasi agama di Aceh Tenggara relatif tidak diwarnai oleh konflik masalah perizinan rumah ibadah non-Muslim. Hal tersebut berbeda dengan situasi di daerah seperti Aceh Singkil, Banda Aceh, maupun Langsa, dimana masyarakatnya agresif dalam mempersoalkan status perizinan sebuah gereja. Hal yang dapat dikemukakan untuk menjelaskan fenomena ini, tidak lain adalah faktor demografi. Gereja-gereja di Aceh Tenggara dibangun pada wilayah

dimana populasi orang Kristen mayoritas dan Muslim berjumlah minoritas. Hal ini tentu saja berbeda dengan situasi di Aceh Singkil dimana gereja yang status hukumnya dipersoalkan berada di daerah dengan populasi Muslim tercatat mayoritas, atau pada beberapa desa, populasi kedua komunitas agama tersebut tergolong sebanding. Terlebih di Banda Aceh dan Langsa, dimana populasi orang Kristen hanya sekitar satu persen, sehingga mereka kurang memiliki posisi tawar yang cukup untuk mempertahankan keberadaan rumah ibadah mereka yang tidak berizin.

Meski pada beberapa aspek, faktor demografi Kristen berpengaruh terhadap perbedaan visibilitas mereka di ruang publik, namun pengalaman mereka relatif serupa menyangkut akses pendidikan agama pada sekolah formal. Mereka memiliki pengalaman yang relatif serupa dalam hal liminalitas akses anak-anak mereka di sekolah untuk mempelajari agama sesuai keyakinan yang dipeluk. Norim Brutu, salah satu pemuka agama Kristen dan guru pada salah satu sekolah dasar di Aceh Singkil, mengeluhkan tidak adanya guru mata pelajaran agama Kristen. Menurutnya, di Aceh Singkil terdapat sejumlah sekolah dimana siswa non-Muslim populasinya tergolong mayoritas atau setidaknya berjumlah signifikan. Tetapi sekolah hanya menyediakan guru mata pelajaran agama Islam. Demikian pula partisipan penelitian di Langsa dan Banda Aceh menyertikan bahwa anak-anak orang Kristen di sekolah negeri tidak mendapatkan pengajaran mata pelajaran agama Kristen. Fenomena ini sejalan dengan temuan Raihani yang menyatakan bahwa siswa dari kelompok minoritas seringkali sangat rentan terhadap perlakuan diskriminasi dan kehilangan hak-hak pengajaran sesuai agama yang diyakini.³⁷

Mahasiswa non-Muslim di beberapa perguruan tinggi umum di Aceh mengeluh lantaran hanya mendapatkan pengajaran mata kuliah agama Islam. Pimpinan Universitas Samudra misalnya, mengatakan tidak membuka perkuliahan pendidikan agama selain Islam karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip keistimewaan Aceh sebagai daerah syariat Islam. Berbeda dengan kegiatan keagamaan umat Islam

³⁷ Raihani, 'Minority Right to Attend Religious Education in Indonesia', *Al-Jami'ah* 53, no. 1 (2015): 1–26.

di Aceh yang mendapat dukungan dan fasilitasi pemerintah; umat non-Muslim nyaris tidak memiliki ruang untuk mendalami agama selain melalui kegiatan reguler di tempat ibadah. Tetapi Marzuki Abubakar dan Mumtazul Fikri mengajukan pandangan berbeda. Abubakar mengatakan siswa non-Muslim di Aceh tidak mengalami diskriminasi apapun dalam akses mata pelajaran agama sesuai dengan keyakinan masing-masing.³⁸ Sementara itu Fikri menjelaskan kenyataan multikulturalisme di Aceh yang sudah mendarah daging dan posisi non-Muslim di Aceh tidak mengalami diskriminasi.³⁹

Visibilitas orang Kristen pada berbagai daerah sebagaimana dipaparkan di atas mengindikasikan perbedaan corak relasi kuasa di Aceh. Faktor demografi mempengaruhi pola relasi kuasa pada kedua komunitas. Paparan juga memperlihatkan ketidak-memadai konsep mayoritas dan minoritas untuk menggambarkan diskursus relasi agama. Pada kasus non-Muslim di Aceh Tenggara misalnya, secara keseluruhan populasi orang Kristen di level kabupaten atau pun provinsi, dipastikan minoritas. Tetapi pada beberapa kecamatan atau desa tertentu, populasi mereka mayoritas. Visibilitas mereka di ruang publik dalam beberapa hal dipengaruhi oleh variabel-variabel tersebut.

Kategorisasi komunitas berdasarkan skala minoritas dan mayoritas memang selalu problematik untuk menggambarkan potret orang Kristen Aceh, dan juga kelompok sosial pada tempat manapun. Istilah minoritas sebagai sebuah konsep sosial memang selalu diperdebatkan para sarjana sosial mengingat istilah tersebut memperlihatkan gejala yang tidak hati-hati dalam merumuskan sebuah kategori sosial. Problematikia juga terlihat ketika konsep minoritas digunakan untuk menggambarkan potret orang Kristen di Aceh. Sebuah komunitas tertentu sulit dikategorikan minoritas secara tetap dan stabil, tanpa memberikan penjelasan lanjutan terkait variabel yang mana mereka dianggap sebagai minoritas. Mungkin

³⁸ Marzuki Abubakar, 'Syariat Islam Di Aceh: Sebuah Model Kerukunan Dan Kebebasan Beragama', *Media Syariah* 13, no. 1 (2011): 99–107.

³⁹ Mumtazul Fikri, 'Islamic Shari'a and Religious Freedom on Non-Muslim: Study on Spritual Education in Public Schools in Banda Aceh, Indonesia', *Educational Research International* 5, no. 1 (2016): 25–31.

saja sebuah komunitas secara statistik memiliki populasi lebih besar, tetapi pada variabel lain mereka belum tentu dapat digolongkan sebagai mayoritas. Demikian pula sebaliknya. Populasi orang Tionghoa di Indonesia misalnya, tergolong minoritas dalam hal agama, tetapi dalam kategori ekonomi mereka adalah kelompok menengah ke atas di Indonesia.

Populasi Kristen Aceh mungkin minoritas dari segi jumlah, tetapi istilah tersebut belum tentu sepenuhnya tepat menggambarkan realitas ekonomi mereka. Demikian pula secara politik bisa saja mereka tergolong minoritas, tetapi konsep politik tersebut didefinisikan, merupakan sesuatu yang problematik. Domi, seorang yang pada saat penelitian berstatus sebagai pendeta di GPIB Banda Aceh tidak setuju kategorisasi minoritas untuk menggambarkan orang Kristen, lantaran minoritas merupakan “konsep yang sangat ambigu dan tidak menggambarkan realitas”. Karenanya, pemeluk Kristen idealnya disebut sebagai “orang Kristen” saja, tanpa embel-embel minoritas atau konsep sosial lainnya. Terlepas dari hal tersebut, penting digaris-bawahi orang Kristen di Aceh cukup mewarnai diskursus ruang publik Islam. Narasi kewargaan perempuan Kristen di Aceh selalu menarik diperbincangkan antara lain terkait reproduksi identitas maupun pengalaman terpresi di ruang publik Islam.

C. Non-Muslim dalam Narasi Syariat Islam

Pada pembahasan sub-bab ini penulis mengeksplorasi pengalaman non-Muslim utamanya pemeluk Kristen sebagai komunitas minoritas di Aceh. Pengalaman terkait akses rumah ibadah, sudut pandang dan pengalaman mereka seputar akses terhadap kesetaraan hak kewargaan antara Muslim dan non-Muslim, artikulasi identitas di ruang publik Aceh, maupun persepsi terhadap implementasi syariat Islam; merupakan topik-topik yang digunakan sebagai instrumen untuk membahas status mereka dalam diskursus syariat Islam Aceh.

Akses bagi non-Muslim terhadap pembangunan rumah ibadah merupakan instrumen penting untuk melihat bagaimana status non-Muslim dalam diskursus syariat Islam Aceh. Chad F. Emmett, akademisi yang berafiliasi dengan Brigham Young University, mengatakan kebijakan

negara terkait izin pembangunan rumah ibadah bagi non-Muslim merupakan salah satu indikator yang strategis untuk melihat posisi agama non-Islam pada negara yang berasaskan Islam atau negara berpenduduk mayoritas Muslim.⁴⁰ Akses non-Muslim pada rumah ibadah menggambarkan pola artikulasi kuasa Muslim sebagai mayoritas terhadap minoritas non-Muslim.⁴¹ Dengan ungkapan yang berbeda, persoalan-persoalan empiris seputar pembangunan rumah ibadah bagi non-Muslim dalam masyarakat yang menjadikan Islam sebagai sumber nilai pengaturan kehidupan bersama, memberi gambaran yang relatif terperinci tentang pemahaman dan penerjemahan doktrin toleransi beragama dalam perspektif Islam oleh ulama dan umara.

Saat penelitian ini dilakukan, pembangunan tempat ibadah bagi non-Muslim di Aceh merujuk pada qanun No. 4/2016. Regulasi tersebut merupakan perluasan dari Peraturan Gubernur Aceh No. 25/2007. Seperti halnya Pergub No. 25/2007, penerbitan Qanun No. 4/2016 cukup menyita perhatian publik. Alasannya antara lain karena regulasi tersebut menyebutkan persyaratan yang jauh lebih berat dipenuhi oleh non-Muslim untuk memperoleh izin pembangunan tempat ibadah. Sekedar catatan, ketentuan pembangunan rumah ibadah di Indonesia diatur dalam PBM No. 9/2006 dan 8/2006 yang mengatur tentang pembangunan rumah ibadah bagi semua pemeluk agama. Pendukung formalisasi syariat Islam menilai penerbitan regulasi yang restriktif untuk mendirikan tempat ibadah bagi non-Muslim merupakan hal lumrah mengingat Aceh merupakan daerah yang memiliki keistimewaan dalam implementasi syariat Islam. Sementara itu para pendukung diskursus toleransi beragama menilai bahwa penerbitan qanun tersebut merupakan artikulasi intoleransi terhadap pemeluk agama non-Muslim di Aceh dengan mengatas-namakan syariat Islam.

⁴⁰ Chad F. Emmett, 'The Siting of Churches and Mosques as an Indicator of Christian-Muslim Relations', *Islam and Christian - Muslim Relations* 20, no. 4 (2009): 451-476.

⁴¹ Shaun Gregory, 'Under the Shadow of Islam: The Plight of the Christian Minority in Pakistan', *Contemporary South Asia* 20, no. 2 (2012): 195-212.

Yogi Febriandi menilai hal tersebut dikatakan mendiskriminasi hak kewargaan non-Muslim dalam beragama dan berkeyakinan antara lain karena regulasi tersebut hanya diberlakukan bagi pembangunan rumah ibadah non-Muslim.⁴² Sementara itu, pembangunan rumah ibadah orang Islam, tidak terikat dengan ketentuan Qanun tersebut. Tidak ada persyaratan pengguna dan pendukung dari pemeluk agama lain untuk membangun rumah ibadah umat Islam. Menurut Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman yang gagasan-gagasannya dibahas rinci dalam bagian lain bab ini, diferensiasi seperti ini dianggap bertentangan dengan prinsip perundang-undangan yang mestinya memosisikan setiap warga negara secara setara di hadapan hukum.⁴³

Meskipun demikian, banyak orang Aceh menilai penerbitan regulasi yang memprioritaskan hak-hak keberagamaan Muslim dibandingkan non-Muslim tersebut merupakan konsekuensi logis dari status istimewa Aceh sebagai daerah yang memberlakukan syariat Islam. Pandangan seperti ini antara lain penulis temukan saat mewawancarai Ibrahim Latief dan Agus Salim, dua pejabat tinggi di Langsa pada saat penelitian ini dilakukan. Keduanya tidak menampik penilaian sejumlah orang bahwa Qanun tersebut dibuat dengan motif utama untuk membatasi pembangunan dan perluasan rumah ibadah non-Muslim di Aceh. Meski demikian, mereka tidak sependapat dengan pandangan bahwa Aceh melakukan diskriminasi terhadap non-Muslim. Menurutnya, pembatasan pembangunan rumah ibadah non-Muslim diperlukan selain untuk memproteksi akidah dan keyakinan masyarakat Aceh, juga sebagai cara merawat identitas kolektif Aceh sebagai daerah yang memiliki keistimewaan menerapkan Islam secara komprehensif melalui pendekatan kenegaraan.

⁴² Yogi Febriandi, 'Menyiasati Politik "Kerukunan Agama" Di Bawah Qanun Aceh', in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019), 109–115.

⁴³ Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh', in *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, ed. Mohammad Iqbal Ahnaf et al. (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2018), 173–186.

Sejumlah sarjana dan aktivis kebebasan beragama mempersoalkan penerbitan qanun No 4/2016 karena persyaratan yang ditetapkan untuk memperoleh izin pembangunan rumah ibadah non-Muslim terlalu berat yakni memiliki minimal sebanyak 140 pengguna rumah ibadah dan 110 pendukung dari Muslim di sekitarnya. Angka tersebut memang lebih sedikit dibandingkan dengan ketetapan Pergub Aceh No. 25/2007 yang menyebutkan persyaratan minimal 150 orang pengguna dan 120 pendukung dari warga setempat. Baik Qanun No. 4/2016 maupun Pergub No. 25/2007 jauh lebih berat dibandingkan persyaratan yang diberlakukan secara nasional di Indonesia melalui PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006 yang mengatur persyaratan yang diperlukan adalah 90 pengguna dan 60 pendukung.

Terlepas dari berapapun angka-angka yang ditetapkan, penentuan batas pengguna dan pendukung sebagai persyaratan untuk memperoleh izin pembangunan rumah ibadah, sebenarnya telah lama menjadi sasaran kritik sejumlah aktivis kebebasan beragama. Berdasarkan riset tentang kontroversi pembangunan gereja di Jakarta, Ihsan Ali-Fauzi, Samsu Rizal Panggabean, Nathanael Gratias Sumaktoyo, H.T. Anick, Husni Mubarak, Testriono dan Siti Nurhayati menunjukkan praktik diskriminatif yang ditimbulkan dari penentuan batas pengguna dan pendukung dalam pembangunan rumah ibadah.⁴⁴ Karenanya, tidak mengherankan apabila regulasi yang diterbitkan pemerintah Aceh juga tidak lepas dari kritik dari pelbagai kalangan utamanya akademisi dan aktivis kebebasan beragama. Terlebih, persyaratan yang rumit tersebut secara eksplisit dimaksudkan untuk membatasi ruang berkeyakinan pemeluk agama minoritas dengan mengatas-namakan kepentingan kelompok mayoritas.

Kritikan terhadap Qanun No. 4/2016 juga disebabkan landasan epistemologis dan rasionalisasi penetapan jumlah pengguna dan pendukung sebagai persyaratan untuk memperoleh izin pembangunan rumah ibadah non-Muslim tersebut tidak dikemukakan dengan jelas. Tidak ada alasan resmi dari pemerintah ataupun legislatif Aceh tentang latar-belakang dan alasan yang bersifat filosofis yang mendasari penetapan angka

⁴⁴ Ihsan Ali-Fauzi et al., *Kontroversi Gereja Di Jakarta*, ed. M. Endy Saputro (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2011).

batas minimal pengguna dan pendukung sebagai persyaratan. Secara sosiologis, kenyataan bahwa Aceh menerapkan syariat Islam dan penduduk daerah ini mayoritas beragama Islam tidak serta merta dapat dijadikan sebagai landasan untuk mendiskriminasi hak-hak keagamaan komunitas non-Muslim. Sebab konstitusi Indonesia menegaskan kesamaan hak dan kebebasan setiap warga negara untuk beragama dan menjalankan keyakinan.

Tidak hanya itu, adanya ketentuan tambahan dalam pengajuan persyaratan seperti antara lain rekomendasi otoritas desa, imam mukim, kecamatan, MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama), Kementerian Agama, FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama), serta badan tata ruang dari pemerintah kabupaten/kota setempat, menegaskan persyaratan administrasi untuk memperoleh izin pendirian rumah ibadah di Aceh jauh lebih rumit dibanding daerah manapun di Indonesia.⁴⁵ Tidak mengherankan apabila muncul anggapan bahwa peraturan tersebut diterbitkan dengan motivasi utama untuk membatasi pembangunan rumah ibadah bagi non-Muslim. Tabel berikut merupakan perincian perbedaan dan persamaan antara Peraturan Bersama Menteri (PBM) No. 9/2006 dan No. 8/2006 yang menjadi dasar pengaturan pembangunan rumah ibadah di Indonesia, dengan Pergub Aceh No. 25/2007 dan Qanun No. 4/2016 yang mengatur pendirian rumah ibadah.

Tabel. 4.2. Perbedaan Regulasi Pembangunan Rumah Ibadah

No	Regulasi	Perbedaan		
		Jumlah Pengguna	Jumlah Pendukung	Syarat Lain
1.	PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006	90 orang	60 orang	- Rekomendasi tertulis dari kepala kantor kementerian agama kabupaten atau kota; dan

⁴⁵ Miswari, 'Mu'dilat Al-Aqaliyah Al-Masihiyah Fi Sudud Balad Al-Sharif'ah Al-Islamiyah', *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351-403.

				<ul style="list-style-type: none"> - Rekomendasi tertulis dari FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) pada kabupaten atau kota terkait.
2.	Pergub No. 25/2007	150 orang	120 orang	<ul style="list-style-type: none"> - Rekomendasi tertulis dari kepala desa (geuchik) setempat. - Rekomendasi tertulis dari kepala kantor kementerian agama kabupaten atau kota; - Persyaratan dimaksud diberlakukan pada semua rumah ibadah di Aceh tanpa adanya perbedaan.
3.	Qanun No. 4/2016	140 orang	110 orang	<ul style="list-style-type: none"> - Rekomendasi tertulis dari kepala desa, geuchik atau nama lain setempat; - Rekomendasi tertulis yang diterbitkan Imam Mukim atau nama lain setempat; - Rekomendasi tertulis dari camat, kantor urusan agama kecamatan setempat; - Surat keterangan tentang status tanah yang diterbitkan kepala kantor pertanahan kabupaten atau kota setempat; - Rencana gambar bangunan yang telah disahkan oleh instansi teknis yang berwenang di kabupaten atau kota setempat;

				<ul style="list-style-type: none"> - Keputusan tentang susunan pengurus atau panitia pembangunan tempat ibadah yang dikeluarkan oleh pejabat berwenang; - Rekomendasi tertulis dari kepala kantor kementerian agama kabupaten atau kota; dan - Rekomendasi tertulis dari FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) dari kabupaten atau kota setempat. - Segala persyaratan dimaksud diberlakukan pada pembangunan rumah ibadah non-Muslim dan tidak berlaku bagi rumah ibadah Muslim (masjid atau musholla).
--	--	--	--	---

Sumber Data: Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, 2018, 176-177.

Tabel di atas memperlihatkan persyaratan yang harus dipenuhi untuk memperoleh izin pembangunan rumah ibadah bagi non-Muslim di Aceh menurut Qanun No. 4/2016 lebih rumit dibandingkan dengan ketentuan yang ditetapkan dalam Pergub No. 25/2007 dan PBM No. 9 dan No. 8/2006. Selain rumit, Qanun No. 4/2016 juga membedakan akses warga negara terhadap rumah ibadah berdasarkan perbedaan agama dan keyakinan. Ini artinya, regulasi tersebut mendiskriminasi warga negara karena perbedaan agama dan keyakinan. Qanun No. 4/2016 menyebutkan ketentuan dan persyaratan dalam pembangunan rumah ibadah tersebut hanya berlaku bagi pendirian tempat ibadah non-Muslim, sementara pembangunan tempat ibadah umat Islam dikecualikan dari ketentuan tersebut (pasal 19). Sekedar ilustrasi dapat

dikemukakan misalnya: sementara untuk mendirikan gereja orang Kristen harus memperoleh persetujuan otoritas tata ruang, ketentuan serupa tidak diperlukan dalam pendirian rumah ibadat orang Muslim. Demikian pula persyaratan-persyaratan lainnya seperti dukungan pengguna dan masyarakat sekitar, izin Mukim, rekomendasi FKUB, atau pun rekomendasi Kantor Kementerian Agama ‘tidak diperlukan’ terhadap pembangunan tempat ibadah masyarakat Muslim.

Muslim yang mana yang mendapatkan keistimewaan dalam regulasi tersebut, tidak lain adalah Muslim tradisional yang *nota bene* merupakan mayoritas golongan Muslim Aceh. Muslim non-Tradisionalis atau pun kelompok Muslim sempalan juga tidak memiliki keistimewaan untuk mendapatkan perkecualian berupa pembangunan rumah ibadah tanpa persyaratan dukungan dan pengguna. Kasus pembakaran masjid yang dibangun komunitas Muhammadiyah di Bireuen oleh masyarakat setempat yang terjadi sekitar setengah dasawarsa sebelum penelitian ini dilakukan, mengindikasikan bahwa komunitas Muslim non-mainstream di Aceh juga bukan pihak yang mendapatkan keistimewaan dalam regulasi tersebut. Menarik dicermati bahwa kendati regulasi tersebut secara jelas ditujukan pada komunitas di luar Islam dalam membangun tempat ibadah, ternyata juga berdampak pada pembangunan rumah ibadah diinternal Muslim dari komunitas bukan arus utama Islam Aceh.⁴⁶ Pada intinya, regulasi yang dimaksudkan mengutamakan kepentingan kelompok mayoritas dalam agama, seringkali berdampak negatif terhadap kelompok minoritas.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa staf pemerintahan di Aceh, dan tokoh agama yang penulis wawancarai mengatakan penetapan persyaratan yang cukup ketat terhadap izin pembangunan rumah ibadah non-Muslim sebagai konsekuensi keistimewaan Aceh sebagai daerah yang memberlakukan syariat Islam. Keistimewaan Aceh sebagai daerah yang memiliki wewenang penerapan syariat Islam memang seringkali dijadikan justifikasi ataupun legitimasi terhadap praktik diskriminatif terkait kehidupan beragama di negeri Serambi Mekah. Jawaban seperti

⁴⁶ Sulaiman, ‘Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh’, 180–182.

ini penulis dapatkan ketika pada awal 2018 mewawancarai Ibrahim Latief, Kepala DSI Langsa, tentang tanggapannya terkait penetapan persyaratan yang diskriminatif tersebut. Aceh dalam pandangannya memiliki kewenangan penuh menerbitkan regulasi apa saja dalam rangka menegakkan dan melestarikan Aceh sebagai daerah yang menerapkan syariat Islam.

Pandangan tersebut mengindikasikan bahwa praktik syariat Islam di Aceh kurang memberi perhatian apakah cara yang digunakan bertentangan dengan nilai-nilai universal atau sebaliknya, tetapi yang dipentingkan adalah artikulasi doktrin Islam secara menyeluruh dalam semua sendi kehidupan umat Islam. Latief mengatakan, “Kita toleran terhadap orang lain, tapi toleransi menurut versi kita”. Orang Aceh mengkontekstualisasi definisi toleransi dengan menghubungkannya dengan lokalitas Aceh yang tidak hanya menjadikan Islam sebagai identitas utama masyarakatnya tetapi memprioritaskan hak-haknya dibandingkan dengan komunitas non-Muslim. Kata toleransi digunakan, kendatipun dimaknai ulang dengan pemahaman yang seringkali bertolak-belakang dengan pengertian kata tersebut yang telah disepakati para ahli.

Damien Kingsbury, seorang analis politik yang memberi perhatian terhadap dinamika politik Aceh terkait relasi agama dan negara, mengatakan toleransi orang Aceh termanifestasi pada pengakuan terhadap eksistensi non-Muslim sejauh mereka menerima sistem nilai kultural dan adat istiadat yang ada dalam masyarakat Aceh.⁴⁷ Sebagian Muslim Aceh dengan demikian memiliki pendefinisian sendiri tentang konsep toleransi dan batas-batasnya. Konsep toleransi dalam pandangan mereka mestilah didefinisikan, dipahami, dikontekstualisasi, dan diaktualisasi dalam konteks melestarikan dan mendukung nilai-nilai tradisi masyarakat Aceh yang terintegrasi dengan Islam. Jeremy Menchik menggambarkan fenomena tersebut sebagai praktik toleransi tanpa liberalisme.⁴⁸

⁴⁷ Damien Kingsbury, ‘The Free Aceh Movement: Islam and Democratization’, *Journal of Contemporary Asia* 37, no. 2 (2007): 175–178.

⁴⁸ Jeremy Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism* (New York: Cambridge University Press, 2016).

Genealogi regulasi pembangunan rumah ibadah di Aceh dapat ditelusuri dalam regulasi pembangunan tempat ibadah di Indonesia. Menyikapi konflik rumah ibadah yang antara lain terjadi di Meulaboh pada 1967, pemerintah Indonesia menerbitkan SKB No. 1/Ber/mdn-mag/1969 untuk mengelola aktivitas dan pembangunan tempat ibadah bagi semua kelompok agama di Indonesia.⁴⁹ Keputusan tersebut memberi mandat kepada bupati dan walikota untuk memonitor aktivitas keagamaan setiap komunitas agama. Kementerian Agama di kabupaten/kota juga mendapat mandat memonitor aktivitas pimpinan agama agar tidak memperburuk relasi antar umat agama. Kendati penerbitan regulasi dimaksudkan untuk memastikan kebebasan beragama, penerapannya cenderung lebih mempromosikan agenda pemerintah untuk mendisiplinkan aktivitas komunitas agama yang dianggap ancaman bagi pemerintah dan kekuasaannya.⁵⁰ Tambahan pula, regulasi yang versi paling mutakhir diperbarui pada tahun 2006 melalui Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri (PBM) No. 9 dan No. 8 tersebut, kerap kali digunakan kelompok Islam radikal dan intoleran di Indonesia untuk menjustifikasi aksi kekerasan terhadap tempat ibadah pemeluk agama lain.⁵¹

Pada prinsipnya memang tidak ada perbedaan substansial antara regulasi yang diterbitkan pemerintah pusat dengan regulasi yang diterbitkan pemerintah Aceh dalam hal adanya penetapan persyaratan untuk mendirikan rumah ibadah. Bedanya, sementara regulasi yang diterbitkan pemerintah pusat diberlakukan pada semua kelompok agama, pemerintah Aceh mengecualikan pendirian rumah ibadah orang Islam. Politik perkecualian menurut filosof Italia Giorgio Agamben merupakan karakteristik hukum yang diproduksi dalam kondisi sosial politik yang di luar normalitas.⁵²

⁴⁹ Ismatu Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2017), 163.

⁵⁰ Melissa Crouch, 'Implementing the Regulation on Places of Worship in Indonesia: New Problems, Local Politics and Court Action', *Asian Studies Review* 34, no. 4 (2010): 404–405.

⁵¹ Ali-Fauzi et al., *Kontroversi Gereja Di Jakarta*, 125.

⁵² Giorgia Agamben, *State of Exception* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003).

Formalisasi syariat Islam Aceh adalah produk hukum yang terbit dalam konteks abnormal: konflik berkepanjangan, separatisme, dan keinginan masyarakat Aceh untuk mendapatkan keistimewaan dalam menerapkan syariat Islam. Syariat Islam menggambarkan politik keagamaan orang Aceh dalam mengekspresikan identitas kolektif Islam.

Diperkirakan, penerbitan qanun tersebut dilatari motif untuk mengeliminasi pertumbuhan gereja di Aceh. Penerbitan regulasi tersebut lebih dari sekedar cara otoritas setempat mengatur konstruksi ruang publik Aceh. Harus diakui bahwa kebijakan yang diterbitkan dalam kerangka penegakan syariat Islam memperlihatkan kekhawatiran terhadap agama Kristen lebih tinggi dibandingkan terhadap agama lain. Pemangku otoritas bukan tidak menyadari signifikansi toleransi dalam kehidupan kebangsaan dan kemasyarakatan. Hanya saja konsep toleransi didefinisikan dalam konteks syariat Islam. Konsep toleransi diakomodasi sejauh tidak bertentangan dengan syariat Islam sebagaimana yang didefinisikan Aceh. Jeremy Menchik mengkritisi kecenderungan demikian dengan mengajukan konsep toleransi tanpa liberalisme.⁵³

Pengalaman kewargaan orang Kristen di Aceh sejalan dengan pandangan Rachel M. Scott bahwa Muslim dan non-Muslim, “Tidak memiliki kesetaraan akses dalam pembangunan rumah ibadah”.⁵⁴ Akses pembangunan rumah ibadah tidak diberlakukan secara setara kepada setiap warga negara karena alasan perbedaan agama dan keyakinan. Tak dipungkiri bahwa pada sebagian negara dengan mayoritas Muslim, non-Muslim seringkali mengalami hambatan serupa dalam pembangunan rumah ibadah. Albert Sundararaj Walters dalam studi di Malaysia mengatakan meski pemerintah menghormati hak ibadah non-Muslim, di negara tersebut orang Kristen mengalami marginalisasi sebagai hasil Islamisasi di negara yang berlangsung pesat. Pemerintah sangat berhati-hati mengatur distribusi tanah bagi pembangunan tempat ibadah non-Muslim. Walter lebih lanjut menunjukkan perbedaan distribusi tanah untuk pembangunan

⁵³ Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*, 1–6.

⁵⁴ Rachel M. Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010), 81.

rumah ibadah antara Muslim dan non-Muslim di Malaysia.⁵⁵ Sementara itu, konflik antara Muslim dan Kristen di Nigeria pasca penerapan syariat Islam, tidak hanya berakibat pada restriksi pembangunan gereja, tetapi juga penghancuran tempat ibadah orang Kristen pada pelbagai daerah.⁵⁶ Data-data empiris yang disajikan di atas memperkuat pandangan yang disampaikan pada bagian awal pembahasan ini bahwa negara yang menjadikan Islam sebagai basis nilai dalam pengaturan kehidupan bersama cenderung mengistimewakan Muslim dalam memperoleh izin pembangunan rumah ibadah, serta menetapkan restriksi pada pembangunan tempat ibadah bagi warganya yang non-Muslim. Suatu hal penting untuk dicatat bahwa dalam konteks hak-hak kewargaan yang mestinya setiap individu diperlakukan sama, kebijakan yang diskriminatif tersebut selain berpotensi memicu konflik antar pemeluk agama, juga bertentangan dengan prinsip pengelolaan negara modern.

Seperti hanya di Malaysia dan Nigeria, pendirian gereja di Aceh seringkali menjadi pemicu konflik dan insiden kekerasan horizontal di masyarakat. Konflik dan kekerasan yang dipicu pembangunan rumah ibadah bukan hal baru di Indonesia. Bila ditelusuri, insiden kekerasan karena pembangunan tempat ibadah pasca kemerdekaan Indonesia pertama kali terjadi di Meulaboh, pada Juli 1967, ketika sekelompok Muslim mengepung dan membakar sebuah gereja.⁵⁷ Masyarakat protes karena menilai pembangunan gereja dilakukan di lingkungan pemukiman Muslim.⁵⁸ Peristiwa tersebut menjadi perhatian nasional dan menguras

⁵⁵ Albert Sundararaj Walters, 'Issues in Christian-Muslim Relations: A Malaysian Christian Perspective', *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, no. 1 (2007): 72.

⁵⁶ Frieder Ludwig, 'Christian-Muslim Relations in Northern Nigeria since the Introduction of Shari'ah in 1999', *Journal of the American Academy of Religion* 76, no. 3 (2008): 614-620.

⁵⁷ Aritonang and Steenbrink, *A History of Christianity in Indonesia*; Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Leiden: Amsterdam University Press, 2006); Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia*; Shihab, 'The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission'.

⁵⁸ Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, 29.

perhatian pemerintah Indonesia, sehingga pada akhirnya pemerintah menerbitkan regulasi yang mengatur pembangunan rumah ibadah. Tapi, penerbitan regulasi juga ternyata tidak mampu mengeliminasi konflik antar umat beragama dengan latar-belakang pembangunan rumah ibadah. Pada tahun 1979, di Aceh Singkil terjadi konflik antara Muslim dan Kristen yang berakibat pembakaran enam buah gereja.⁵⁹ Konflik mulanya terjadi antara seorang Muslim dan seorang Kristen karena kesalah-pahaman, tetapi meluas menjadi konflik dan kekerasan komunal. Konflik berlatar belakang pembangunan gereja di Aceh Singkil kembali terjadi pada 2001, 2006, 2012,⁶⁰ dan memuncak pada Oktober 2015 yang mengakibatkan satu korban meninggal dan penutupan lebih dari sepuluh gereja di Aceh Singkil.⁶¹ Ini artinya bahwa regulasi dan pengaturan pembangunan rumah ibadah yang semula tujuannya untuk membangun ketertiban dalam relasi agama dan memastikan setiap umat beragama dapat menjalankan keyakinan keagamaan secara bebas, pada kenyataannya justru regulasi tersebut yang seringkali menjadi pemicu konflik beragama. Tidak sedikit ditemukan kasus dimana regulasi tersebut dijadikan dalil oleh beberapa orang anggota kelompok mayoritas untuk melegitimasi sikap yang diskriminatif terhadap komunitas agama minoritas.

Untuk sekedar contoh, pada bagian berikut penulis memperlihatkan bagaimana regulasi tentang pembangunan rumah ibadah digunakan oleh kelompok-kelompok tertentu untuk memperkusi komunitas minoritas. Pada 17 Juni 2012, jemaat GBI (Gereja Bethel Indonesia) Banda Aceh dilaporkan menjadi sasaran penyerangan sekelompok orang yang mempersoalkan penggunaan rumah toko sebagai tempat ibadah. GBI

⁵⁹ Ansor, “We Are from the Same Ancestors”: Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil”, 12–15.

⁶⁰ Muhammad Ansor, Yaser Amri, and Ismail Fahmi Arrauf, ‘Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehnese Christian Experience’, *Komunitas* 8, no. 1 (2016): 131–132; Deny Setiawan and Bahrul Khoir Amal, ‘Membangun Pemahaman Multikultural Dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme Di Aceh Singkil’, *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 363.

⁶¹ Teuku Kemal Fasya, ‘Memperbaiki Keberagamaan Singkil’, *Kompas* (Jakarta, 2015), 7, <http://nasional.kompas.com/read/2015/10/19/18140091/Memperbaiki.Keberagamaan.Singkil>.

merupakan salah satu gereja yang bergerak dalam aliran teologi Karismatik Pantekosta.⁶² Berdasarkan pemberitaan media massa, ada dua narasi utama yang berkembang dan menjadi dasar aksi penyerangan. *Pertama*, tempat peribadatan GBI Banda Aceh dianggap illegal. GBI tidak pernah melaporkan keberadaannya kepada pihak kecamatan maupun desa, dan awalnya bukan merupakan bangunan tempat ibadah. *Kedua*, aktivitas beribadah di tempat tersebut juga berlangsung tertutup dari kalangan umum sehingga mengundang kecurigaan. Diwarsyah, Camat Kuta Alam pada masa peristiwa tersebut terjadi, mengatakan GBI tidak pernah melaporkan kepada pihak kecamatan maupun desa setempat perihal aktivitas keagamaan yang mereka lakukan di dalam ruko tersebut.

Diwarsyah mengatakan kecurigaan warga muncul karena kegiatan peribadatan berlangsung secara tertutup sehingga tidak ada warga yang mengetahui selain jemaat GBI sendiri. Menurutnya, berdasarkan informasi yang diterima pihak kecamatan dari masyarakat, sebelumnya jemaat GBI juga melakukan kegiatan peribadatan di Pasar Sayur (tidak jauh dari lokasi ibadah yang diserang warga), tetapi hal tersebut tidak sempat menimbulkan kemarahan warga. Said Yulizar, kepala Dinas Syariat Islam Banda Aceh yang hadir di lokasi pada saat peristiwa penyerangan mengatakan sangat menyayangkan adanya aktivitas keagamaan yang terselubung sehingga tidak diketahui masyarakat. Menurutnya, cara-cara yang dipraktikkan jemaat GBI tersebut dapat merusak kerukunan beragama di Aceh. Kerukunan kehidupan beragama harus selalu diutamakan, karena dengan demikian kedamaian dan ketenteraman dalam interaksi antara umat yang berbeda agama dapat diwujudkan.

Niko, pendeta GBI Banda Aceh yang peneliti temui sekitar setahun setelah peristiwa tersebut mengatakan penyerangan terhadap anggota jemaatnya menyisakan trauma mendalam bagi perempuan dan anak-anak. Niko menilai penyerangan tersebut menandakan orang Kristen di Aceh merupakan warga negara kelas dua yang tidak sepenuhnya memiliki kebebasan menjalankan keyakinan agama. Al Makin dalam artikel yang

⁶² Joel Robbins, 'Pantecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms', *Social Analysis* 53, no. 1 (2009): 55–66.

membahas peristiwa tersebut mengatakan penyegelan terhadap tempat ibadah jemaat GBI Banda Aceh merupakan manifestasi kekhawatiran masyarakat dari kelompok mayoritas terhadap perkembangan Kristenisasi dan pendangkalan akidah di Aceh.⁶³ Perlu ditambahkan bahwa sejauh ini GBI merupakan salah satu denominasi dalam Kristen Protestan yang tergolong agresif dalam menyebarkan misi evangelisme.⁶⁴ Watak evangelisme tersebut kerap kali memicu resistensi masyarakat atas kehadiran komunitas GBI pada pelbagai daerah di Aceh, termasuk sebagaimana dialami jemaat GBI Langsa.

Al Makin mengatakan penyegelan rumah ibadah jemaat GBI di Banda Aceh menggambarkan perasaan saling terancam antara orang Muslim dan orang Kristen di Aceh. Al Makin mengatakan bahwa bagi sebagian Muslim, penyegelan merupakan bagian dari upaya penegakan syariat Islam dan pelestarian identitas Islam orang Aceh. Narasi Kristenisasi dibangun sebagai bagian dari cara mendapatkan dukungan sosiologis terhadap tindakan penutupan tersebut. Sementara orang Kristen memaknai peristiwa tersebut sebagai penanda non-Muslim ditempatkan sebagai warga-negara kelas dua di negeri yang memberlakukan syariat Islam.⁶⁵ Pandangan Al Makin pada dasarnya sejalan dengan pemikiran Rachel M. Scott tentang marjinalitas non-Muslim dalam negara yang menjadikan Islam sebagai basis pengaturan kehidupan berbangsa dan bernegara. Scott menilai bahwa non-Muslim di Mesir sering menjadi sasaran diskriminasi dan pembatasan artikulasi hak-hak kewargaan.⁶⁶ Senada dengan itu, Menchik mengatakan praktik intoleransi tidak dapat dihindarkan ketika nasionalisme berketuhanan (*godly nationalism*) ditempatkan sebagai basis pengaturan kehidupan bernegara dalam masyarakat yang plural.⁶⁷

⁶³ Al Makin, 'Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh', *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 01 (2016): 11–16.

⁶⁴ Chang-You Hoon, 'Between Evangelism and Multiculturalism: The Dynamics of Protestant Christianity in Indonesia', *Social Compass* 60, no. 4 (2013): 457–470.

⁶⁵ Makin, 'Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh'.

⁶⁶ Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*.

⁶⁷ Jeremy Menchik, 'Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia', *Comparative Studies in Society and History* 56, no. 3 (2014): 591–621.

Contoh kedua tentang bagaimana regulasi pendirian tempat ibadah digunakan untuk melegitimasi kekerasan pada komunitas minoritas adalah peristiwa penyegelan tempat ibadah jemaat GBI yang dilakukan pemerintah kota Langsa pada penghujung tahun 2014. Meskipun selama lebih dari satu dekade sebelumnya mereka dapat beribadah dengan nyaman di tempat tersebut, penerbitan regulasi tentang pembangunan rumah ibadah menjadikan kelompok tertentu memiliki legitimasi untuk membatasi kebebasan menjalankan agama dan keyakinan bagi kelompok minoritas. Penyegelan tempat ibadah komunitas GBI Langsa mengindikasikan hal tersebut: regulasi dijadikan dalil oleh kelompok-kelompok tertentu untuk membatasi ruang ekspresi keberagaman komunitas non-Muslim di Aceh. Meskipun secara sosio-kultural terkadang kehadiran non-Muslim tidak dipersoalkan masyarakat, tapi keberadaan regulasi justru menjadi pemantik perlakuan yang diskriminatif oleh sebagian anggota masyarakat atau aparat negara terhadap kelompok minoritas.

Untuk sekedar gambaran, komunitas GBI di Langsa terbentuk mulai 2002 ketika satu keluarga beretnis Tionghoa, Mi dan keluarganya, berkonversi dari Budha ke Kristen. Semula Mi dan keluarganya mengikuti peribadatan hari Minggu di Medan, lokasi yang jaraknya sekitar seratus kilometer dari Langsa. Keanggotaan komunitas GBI di Langsa mengalami perkembangan. Jemaat mereka bertambah baik karena migrasi, perpindahan keanggotaan gereja ataupun kelahiran. Pertambahan memang tidak pesat, tetapi memungkinkan bagi mereka untuk membangun komunitas dalam peribadatan. Karenanya pada tahun yang sama, Mi meminta izin kepala desa setempat agar ruko miliknya diperbolehkan dijadikan tempat kegiatan keagamaan. Berbekal dari surat keterangan Kepala Desa, aktivitas keagamaan komunitas GBI Langsa dimulai. Jemaat tidak lagi pergi ke Medan pada akhir pekan untuk menjalankan ibadah. Pada 2012, ketika keanggotaan komunitas bertambah, pemangku otoritas setempat mempersoalkan aktivitas keagamaan di tempat tersebut. Saat Panggabean, seorang jemaat GBI Langsa, mengatakan saat itu terjadi, “Pengurus gereja sedang mengurus legalitas dan perizinan gereja,” di tingkat kota. Tapi bukan izin yang mereka dapatkan, akhir tahun 2014 ketika sekitar 90

jemaat sedang khidmat menyelenggarakan ibadah Natal, pemerintah setempat justru menyegel tempat tersebut.⁶⁸

Tetsan, anggota GBI Langsa, mengklaim masyarakat Langsa umumnya tidak mempersoalkan keberadaan mereka, kecuali beberapa elite atau pun tokoh yang bersikap atas nama pribadi, masyarakat, atau institusi. Menurutnya semenjak kehadirannya lebih sepuluh tahun lalu GBI Langsa tidak menghadapi kendala berarti dalam aktivitas peribadatan di ruko. Untuk menyangkal anggapan bahwa GBI Langsa berkonotasi pada gereja, Tetsan mengatakan nama GBI dipilih bukan karena mereka sudah memiliki gereja sendiri, melainkan untuk menunjukkan afiliasi pada induk organisasi, yakni Gereja Bethel Indonesia. GBI menurut Chang-You Hoon merupakan sinode gereja Karismatik terbesar di Indonesia dengan keanggotaan sekitar 2.6 juta orang.⁶⁹ Orang Kristen Langsa sendiri mengawatirkan kehadiran GBI mengingat pertumbuhan komunitas tersebut di berbagai daerah di Indonesia tergolong pesat dan terkadang mendegradasi jemaat gereja sekitarnya.

Gabungan Satuan polisi Pamong Praja (Satpol PP) dan Wilayahatul Hisbah (WH) diturunkan atas instruksi Pemerintah Kota untuk menyegel tempat tersebut pada penghujung tahun 2014. Mi, pimpinan komunitas GBI menyertikan kepada penulis bahwa pada saat tersebut situasi benar-benar dipenuhi kepanikan. Aparat tidak memberi kesempatan kepada jemaat GBI Langsa untuk menyelesaikan ibadah Natal. Setelah peristiwa penyegelan tersebut, jemaat GBI Langsa melakukan ibadah mingguan dengan berpindah-pindah di antara rumah jemaatnya. Terkadang, pada momen-momen tertentu seperti natal atau perayaan hari besar, mereka mengikuti kegiatan peribadatan pada salah satu gereja GBI di Medan, Sumatera Utara.

⁶⁸ Zulkarnain, Ketua FKUB Langsa dalam pertemuan pada April 2017 mengatakan bahwa keberatan masyarakat atas aktivitas GBI Langsa selain karena menggunakan ruko yang tidak memiliki izin tempat badah, juga dimaksudkan untuk mencegah membesarnya komunitas ini di masa mendatang. Zulkarnain memperkirakan bahwa ketika komunitas ini sudah memiliki jemaat yang cukup, maka tidak mustahil mereka akan mendirikan gereja sendiri. Logika serupa juga disampaikan Marzuki Hamid, Wakil Walikota Langsa ketika saya wawancarai pada awal 2015.

Selain berdampak penutupan sejumlah tempat beribadah karena tidak berizin, pelembagaan syariat Islam dan regulasi tentang tempat ibadah juga berdampak pada pembatasan kesempatan non-Muslim melakukan perbaikan rumah ibadah. Kasus yang dialami gereja HKBP Langsa mengindikasikan hal tersebut. Secara historis, Kota Langsa sebetulnya telah memiliki tempat ibadah semenjak 1907.⁶⁹ Tapi menurut Purba, sekretaris HKBP Langsa, sejak gereka HKBP berdiri, gereja mereka hanya sekali mendapatkan izin renovasi, dan itu pun hanya berupa renovasi kecil-kecilan, bukan renovasi yang merubah dan memperluas bentuk bangunan secara signifikan. Fisik bangunan dan bentuk seluruh halaman gereja hampir tidak berubah sama sekali sejak tahun 1907 kecuali lahan parkir yang mengikuti perkembangan zaman. Lokasi yang luasnya tidak berubah itu tidak lagi mampu menampung jumlah jemaat yang terus bertambah. Pemasalahan ini menjadi persoalan serius umat Kristen di Langsa. Menurut Simbolon—salah seorang pengurus HKBP Langsa yang orang tuanya merupakan pengurus HKBP Langsa pada periode 1940-an hingga 1960-an—hampir setiap tahun mereka mengajukan izin rehabilitasi dan perluasan bangunan gereja, namun dipersulit pemerintah Langsa.

Perluasan gereja HKBP menjadi isu sensitif yang justru menggerakkan massa dari kelompok Muslim konservatif untuk menolak rencana tersebut. Di lain pihak, tidak terdapat peraturan tentang ketentuan rumah ibadah dalam Pergub No. 25/2007. Dengan demikian, dapat disimpulkan oleh pihak gereja mereka tidak perlu mengurus kembali surat Izin Mendirikan Bangunan (IMB) dan perluasan gereja sepenuhnya hak dari pengurus HKBP. Namun dengan adanya tekanan massa, pemerintah Kota Langsa meminta pihak gereja agar membatalkan rencana perluasan gereja.⁷¹

⁶⁹ Chang-Yau Hoon, 'Religious Aspirations among Urban Christians in Contemporary Indonesia', *International Sociology* 31, no. 4 (2016): 421.

⁷⁰ Ahmad Muhajir, Dewi Yuliati, and Yety Rochwulaningsih, 'Industrialisasi Dan Eksistensi Kota Langsa Pada Era Kolonial, 1907-1942', *Paramita: Historical Studies Journal* 27, no. 1 (2017): 63–76.

⁷¹ Yogi Febriandi, 'Identitas Tunggal Dan Minoritas Non-Muslim Di Kota Langsa', in *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, ed. Mohammad Iqbal Ahnaf et al. (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2018), 137–138.

Kini dengan adanya Qanun No. 4/2016, persoalan perluasan gereja semakin pelik. Mereka tidak berani merubuhkan gereja tersebut untuk dibangun baru sebelum ada izin, karena dikawatirkan tidak bisa dibangun lagi. Padahal saat ini gereja sudah tidak bisa menampung besaran jemaat yang terus mengalami pertambahan signifikan. Persoalan yang mereka hadapi tidak bisa dijawab oleh Qanun No. 4/2016 karena dalam regulasi tersebut tidak disebutkan kata renovasi. Qanun hanya mengatur tentang penyediaan lahan baru bagi gereja yang sudah mendapat izin pembangunan tempat ibadah dan izin IMB, tetapi harus dipindahkan karena perubahan rencana tata ruang (pasal 17). Persoalan yang dihadapi jemaat HKBP Langsa mengindikasikan kelemahan qanun yang berpotensi menimbulkan disharmoni relasi agama.⁷²

Selain persoalan pembangunan rumah ibadah, non-Muslim di Aceh juga mengalami pembatasan dalam melakukan pertemuan untuk kegiatan-kegiatan yang bersifat keagamaan. Qanun No. 4/2016 juga menegaskan larangan non-Muslim melakukan kegiatan keagamaan di luar tempat ibadah. Seperti halnya ketentuan pembangunan tempat ibadah, larangan tersebut juga dikecualikan bagi Muslim. Bagi orang Kristen, regulasi ini berimplikasi signifikan terhadap dinamika keagamaan mereka. Victor, mantan Ketua Permanas (Persatuan Mahasiswa Nasrani) Langsa menceritakan bahwa menjelang Natal tahun 2015, mereka menyiapkan diri untuk berpartisipasi pada perayaan Natal di gereja HKBP Langsa. Menjelang Natal, sejumlah mahasiswa Kristen Universitas Samudra Langsa berinisiasi untuk latihan paduan suara di rumah warga.⁷³ Tetapi setelah beberapa kali kegiatan dilakukan, otoritas setempat mendatangi lokasi kegiatan untuk menghentikan kegiatan tersebut.⁷⁴ Dedy, seorang staf kecamatan menceritakan:

⁷² Sulaiman, 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah Di Aceh', 189.

⁷³ Universitas Samudra Langsa diresmikan sebagai universitas negeri sejak 2013. Menurut Victor pendiri dan mantan Ketua Permanas (Persatuan Mahasiswa Nasrani) Langsa, pada tahun 2017, tercatat sekitar 128 mahasiswa di kampus ini beragama Kristen.

⁷⁴ Dedy, Kepala Seksi Keamanan dan Ketertiban di kecamatan Langsa Lama, tempat peristiwa tersebut terjadi, mengatakan kronologi penertiban tersebut bermula dari keresahan warga setempat atas aktivitas yang dilakukan mahasiswa Kristen yang selanjutnya dilaporkan pada kepala desa setempat.

Awal ceritanya orang itu melakukan latihan untuk persiapan Natal tahun 2015. Awalnya mereka lakukan kegiatan itu di Meurandeh Dayah. Di Meurandeh Dayah, Kecamatan Langsa Lama ada empat kali mereka lakukan kegiatan pertemuan. Setelah yang keempat, warga melapor ke lurah. Itu untuk meredam hal-hal yang tidak kita inginkan. Bukan diusir, kita hanya bilang jangan lakukan kegiatan itu lagi. Tapi orang itu lalu yang pindah ke Sidodadi di Dusun Amal, di rumah Pak Suyanta Simbolon. Setelah tiga kali kegiatan berjalan di tempat Pak Simbolon. Warga merasa resah, lalu lapor ke Geuchik, lalu Geuchiknya lapor ke saya, selaku Kasi Trantib Kecamatan Langsa Lama. Lalu saya minta Geuchik untuk meredam warga. Tujuan saya untuk menghindari hal-hal yang tidak kita inginkan, seperti yang terjadi di Aceh Singkil. [...] Saya pantau, ada sekitar 50 orang di tempat Pak Simbolon. Mereka melakukan kegiatan untuk persiapan Natal. Waktu itu kami ada dari Imum Mukim Kecamatan Langsa Lama (Imam mukimnya saya merangkap Trantib), Ketua FKDM (Forum Kewaspadaan Dini Masyarakat [Intelenjennya kecamatan]), anggota Koramil, Camat, Geuchik. Kita lakukan pendekatan, kita sosialisasi, kita bicarakan tentang Pergub 25 Tahun 2007, Perwal juga Qanun. Alhamdulillah orang itu bisa memahami. (Wawancara Dedy, Staf Kecamatan Langsa Lama, 12.04.2017).

Setelah peristiwa tersebut, mahasiswa Kristen tidak menyelenggarakan pertemuan atau kegiatan di luar gereja di Langsa. Tetapi untuk menyalahi restriksi tersebut, mahasiswa Kristen Langsa terkadang menyelenggarakan pertemuan di luar Langsa, atau berpartisipasi pada kegiatan mahasiswa Kristen di Aceh yang diselenggarakan di daerah lain di Aceh. Victor mengatakan pada momen Natal dan tahun baru 2016 dan 2017 misalnya, mereka menempuh empat jam perjalanan darat untuk menghadiri undangan perayaan Natal yang diselenggarakan mahasiswa di Lhokseumawe (169 kilometer dari kota Langsa). Terkadang mereka juga berpartisipasi aktif dalam kegiatan kompetisi olahraga dengan peserta mahasiswa Kristen dari pelbagai daerah di Aceh. Hal ini dilakukan sebagai upaya mereka dalam merawat soliditas dan identitas sebagai minoritas di Serambi Mekah.

Narasi kewargaan penganut Kristen di Aceh dibentuk lokalitasnya sebagai wilayah yang memberlakukan syariat Islam. Lain kata, konstruksi

kewargaan orang Kristen di Aceh tidak hanya dibentuk oleh konteks makro Indonesia sebagai negara netral agama,⁷⁵ tapi juga lokalitas Aceh sebagai daerah yang menerapkan syariat Islam. Orang Kristen pada sejumlah daerah di Aceh (terkecuali di Aceh Tenggara) seringkali menghadapi kesulitan memperoleh izin pembangunan tempat ibadah. Terkait berpakaian, perempuan Kristen dipengaruhi lingkungan sosial yang mengharuskan perempuan Muslim berjilbab kendati pun secara legal formal mereka tidak dituntut berjilbab. Dalam melakukan pelanggaran pidana yang tidak diatur dalam KUHP, non-Muslim di Aceh juga terkadang menundukkan diri pada Qanun Hukum Jinayat.⁷⁶ Kendati secara formal penundukan tersebut dilakukan dengan persetujuan diri sendiri atau suka rela, mereka dikenai aturan hukum yang berbasis norma agama yang tidak dianutnya. Ringkas kata, implementasi syariat Islam di Aceh membentuk pengalaman dimana orang Kristen seringkali merasa dituntut beradaptasi pada nilai, tradisi atau kultur dominan. Beberapa hal yang dialami perempuan Kristen Aceh (seperti lingkungan sosial yang menuntut berjilbab) tentu saja tidak dialami orang Kristen Indonesia di luar Aceh.

Apabila ditelusuri dalam diskursus doktrin Islam klasik, dapat diketahui bahwa marginalitas yang dialami non-Muslim di Aceh tidak dapat dilepaskan dari pemahaman terhadap konsep *dhimmî* yang diyakini masyarakat di sana. *Dhimmî* merupakan konsep yang digunakan untuk menyebut non-Muslim yang berdomisili di negara Islam.⁷⁷ Menurut salah seorang teoritikus syariat Islam Aceh, Rusjdi Ali Muhammad, *dhimmî* merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut orang yang bukan Muslim yang patuh dan setia terhadap peraturan-peraturan dalam negara Islam yang menjadi tempat domisili mereka, tanpa melihat dari mana asal mereka

⁷⁵ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008); Myengkyo Seo, 'Defining "Religious" in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State', *Citizenship Studies* 16, no. 8 (2012): 1045–1058.

⁷⁶ Danial, 'Syari'at Islam Dan Pluralitas Sosial: Studi Tentang Minoritas Non-Muslim Dalam Qanun Syari'at Islam Di Aceh', *Analisis* 12, no. 1 (2012): 71–92.

⁷⁷ Anver E. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (United Kingdom: Oxford University Press, 2012), 34.

atau di mana tempat kelahiran mereka.⁷⁸ Secara teoritis, literatur fikih dan politik Islam klasik banyak yang menyebutkan bahwa ajaran Islam menjamin dan melindungi kelompok warga negara non-Muslim baik dalam kehidupan, kebudayaan, kekayaan, kepercayaan, maupun kehormatan mereka. Tetapi pada saat bersamaan marginalisasi dan diskriminasi kerap dialami masyarakat non-Muslim khususnya umat Kristen di Aceh terutama ketika mereka berkeinginan membangun rumah ibadah.

Menurut John O. Hunwick, izin bagi non-Muslim membangun tempat ibadah tergantung pada status kota yang ditempati apakah merupakan daerah *dhimmi*, daerah taklukan, atau kota baru yang dibangun pemerintah Muslim.⁷⁹ Lain kata, izin terhadap *dhimmi* untuk mendirikan atau merawat rumah ibadah tergantung status pemukiman mereka, apakah merupakan daerah penaklukan dengan membayar pajak atau pemukiman dimana penguasa Muslim sepenuhnya mengontrol daerah tersebut melalui penaklukan militer atau dengan perjanjian. Sebagian sarjana Muslim klasik mengatakan pertimbangan demografis, historis, dan finansial merupakan faktor yang menentukan perolehan izin pembangunan tempat ibadah bagi *dhimmi*.

Literatur fikih dan teori politik Islam klasik membahas pembangunan rumah ibadah non-Muslim pada wilayah yang dikuasai Muslim secara cukup terperinci. Menurut Abul Hasan Al-Mawardi, salah satu pengikut mazhab Shafi'i, pada wilayah dimana daerah tersebut dikuasai pemerintah Muslim, seperti Kufah dan Basrah, maka *dhimmi* tidak diperkenankan membangun tempat ibadah baru.⁸⁰ Tetapi, apabila di daerah tersebut sebelumnya sudah terdapat gereja, maka non-Muslim diperbolehkan menggunakan tempat ibadah yang sudah ada tanpa diperkenankan mendirikan bangunan baru. Menurut mazhab Shafi'i, pada tempat di mana gereja sudah dibangun sebelum kedatangan Muslim, maka gereja

⁷⁸ Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam Di Aceh: Problem, Solusi Dan Implementasi*, ed. Hasan Basri (Ciputat dan Banda Aceh: Logos dan IAIN Ar-Raniry, 2003).

⁷⁹ John O. Hunwick, 'The Rights of Dhimmis to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwa from Tlemcen', *Al-Qantara* 12, no. 1 (1991): 140–145.

⁸⁰ Abul Hasan Al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir*, ed. 'Ali Muhammad Mu'awwad and 'Adil Ahmad Al-Mawjud, Vol XIV. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999), 321.

tersebut harus tetap dibiarkan berdiri, kendati sebagian ahli hukum menyarankan dirobuhkan.

Apabila *dhimmi* berada di daerah militer, mereka tidak diperkenankan mendirikan tempat ibadah baru,⁸¹ dan sejumlah ulama berbeda pendapat mengenai apakah gereja yang sudah berdiri dibiarkan atau diperbolehkan direnovasi apabila mengalami kerusakan.⁸² Imâm Mâlik, Imâm Shafî, dan Imâm Ahmad bin Hanbal mengatakan gereja tersebut harus dihancurkan.⁸³ Badruddîn al-‘Aynî pengikut Imâm Hanâfi mengatakan *dhimmi* harus diminta berkonversi ke Islam dan bangunan tersebut dialih-fungsikan sebagai rumah tinggal, bukan dihancurkan.⁸⁴ Ibn Nujaim, mengatakan apabila bangunan tersebut rusak, mereka diperbolehkan merenovasi dan melestarikan fungsinya sebagai tempat ibadah.⁸⁵ Tetapi kerusakan suatu tempat ibadah tidak dapat diganti dengan pembangunan tempat ibadah di lokasi berbeda, karena yang disebutkan terakhir tergolong pendirian rumah ibadah baru.⁸⁶ Menurut Ibn Qudamâ, tempat ibadah tidak boleh dibangun kembali atau direnovasi dalam bentuk yang lebih besar dari sebelumnya.⁸⁷

Adapun apabila daerah tersebut tunduk pada pemerintahan Islam melalui perjanjian antara *dhimmi* dengan penguasa Muslim, maka pemegang otoritas daerah dan penanggung-jawab pembayaran pajak menjadi penentu apakah *dhimmi* diperbolehkan membangun rumah ibadah yang baru atau hanya sekedar merenovasi bangunan rumah ibadah yang lama. Ada tiga alternatif yang dikemukakan sarjana hukum Islam klasik terkait hal tersebut. *Pertama*, apabila penguasa daerah dan pemangku

⁸¹ Ibn Nujaym, *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*, Vol. V. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 190.

⁸² Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, 120.

⁸³ Badr al-Din Al-'Ayni, *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*, Vol VII. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), 256; Ibn Qudama, *Al-Mughni 'ala Muhtashor Al-Kharaqî*, Vol. VIII. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994), 362–363.

⁸⁴ Al-'Ayni, *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*, 256.

⁸⁵ Ibn Nujaym, *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*, 191.

⁸⁶ Al-'Ayni, *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*, 256.

⁸⁷ Ibn Qudama, *Al-Mughni 'ala Muhtashor Al-Kharaqî*, 363.

otoritas pajak adalah pemerintah Muslim, maka *dhimmî* hanya diizinkan memanfaatkan tempat ibadah lama, dan tidak diperbolehkan mendirikan tempat ibadah baru.⁸⁸ *Kedua*, apabila penguasa daerah tersebut Muslim tetapi *dhimmî* merupakan pemangku otoritas pajak, maka mereka diperbolehkan memanfaatkan bangunan rumah ibadah yang sudah ada, serta pembangunan rumah ibadah baru tergantung materi kontrak antara kedua belah pihak.⁸⁹ *Ketiga*, apabila *dhimmî* memiliki otoritas pada daerah tapi bertanggung-jawab untuk pengumpulan pajak yang diserahkan pada penguasa Muslim, maka mereka bebas memanfaatkan tempat ibadah yang lama maupun membangun tempat ibadah baru.⁹⁰

Literatur fikih klasik mengungkapkan bahwa penentu bagi *dhimmî* untuk memperoleh izin pembangunan rumah ibadah terkait dengan siapa pemangku otoritas kawasan dan penanggung-jawab pajak. Apabila *dhimmî* merupakan pemangku otoritas kawasan tersebut dan mereka membayar pajak terhadap pemerintah Muslim, maka mereka diizinkan untuk menikmati keistimewaan mendirikan tempat ibadah. Apabila pemangku otoritas daerah dan penanggung-jawab koleksi pajak adalah penguasa Muslim, maka *dhimmî* tidak memperoleh keistimewaan tersebut. Adapun apabila penguasa Muslim memegang otoritas, tetapi *dhimmî* bertanggung-jawab dalam pengumpulan pajak, maka para ahli hukum membolehkan dua belah pihak bernegosiasi dalam membagi keuntungan dan beban sebagaimana telah dipaparkan di atas.

Mazhab Hanâfi menggunakan pendekatan berbeda dalam menanggapi persoalan tersebut. Al-Aynî, seorang ulama Hanâfi, mempertimbangkan faktor demografi untuk menyikapi pada perlu atau tidak mengakomodasi kepentingan non-Muslim. Menurutnya, *dhimmî* tidak diperkenankan membangun tempat ibadah baru di kota yang dibangun atau dikuasai pemerintahan Muslim.⁹¹ Tetapi, larangan tersebut tidak berlaku di

⁸⁸ Al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir*, 322.

⁸⁹ Ibn Nujaym, *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*, 191.

⁹⁰ Ibn Qudama, *Al-Mughni 'ala Muhtashor Al-Kharaqi*, 362–363; Ibn Nujaym, *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*, 190–191.

⁹¹ Al-'Ayni, *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*, 257.

desa-desa dimana populasi non-Muslim mayoritas. Ibn Nujaim, seorang ulama Hanâfi, mengatakan perkecualian tersebut tidak berlaku pada kota-kota dan desa-desa di semenanjung Arab, karena Nabi Muhammad pernah melarang ada dua agama di daerah tersebut.⁹² Semenatare itu al-Marghinanî, ulama Hanâfi lain, menolak menggunakan pertimbangan demografis. Menurutnya, non-Muslim dilarang mendirikan rumah ibadah baru, baik di kota yang dikuasai pemerintahan Muslim maupun desa-desa dimana *dhimmi* tergolong mayoritas mengingat Muslim ada di daerah tersebut.⁹³

Alasan para ulama klasik membatasi *dhimmi* membangun rumah ibadah baru atau memelihara rumah ibadah lama adalah untuk menegaskan kekuasaan pemerintah Muslim atas wilayah tersebut. Pengikut Shafiî, Abul Hasan al-Mâwardi misalnya mengatakan gereja dan sinagog tidak boleh didirikan di daerah yang sudah dikuasai Muslim. Dia berargumen, memberikan izin non-Muslim untuk membangun rumah ibadah merupakan perbuatan dosa.⁹⁴ Senada dengan itu, Ibn Nujaym melansir hadis Nabi tentang larangan keberadaan agama selain Islam di negeri yang dikuasai pemerintahan Muslim.⁹⁵ Tetapi, menurut al-Ayni, larangan non-Muslim membangun rumah ibadah karena menghambat manifestasi Islam sebagai agama semesta alam. Menurutnya, pembangunan rumah ibadah non-Muslim melemahkan presensi dan kekuatan Islam.⁹⁶ Pandangan para ahli hukum Islam untuk membatasi pembangunan rumah ibadah non-Muslim mengisyaratkan *dhimmi* dianggap sebagai anggota masyarakat tapi keberadaan mereka perlu diatur sedemikian rupa karena diyakini kontradiksi dengan visi religius dan orientasi pemerintahan Islam.⁹⁷

⁹² Ibn Nujaym, *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*, 190; Hugh Goddard, 'Christian-Muslim Relations: A Look Backward and a Look Fowards', *Islam and Christian – Muslim Relations* 11, no. 2 (2000): 195–212.

⁹³ Al-Marghinani, *Al-Hidaya: Sharh Bidayat Al-Mubtadi*, ed. Muhammad Darwish, Vol. I. (Beirut: Dar al-Arqam, n.d.), 455.

⁹⁴ Al-'Ayni, *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*, 320–321.

⁹⁵ Ibn Nujaym, *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*, 190.

⁹⁶ Al-'Ayni, *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*, 255.

⁹⁷ Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, 123.

Uraian di atas mengisyaratkan non-Muslim merupakan warga negara kelas dua dalam sistem sosial masyarakat Muslim.⁹⁸ Mereka tidak memiliki hak kewargaan yang setara dengan Muslim.⁹⁹ Hal tersebut berlawanan dengan konsep negara bangsa kontemporer yang menempatkan setiap warga negara memiliki kesetaraan hak dan kewajiban tanpa diskriminasi berdasarkan agama, ras, etnisitas maupun gender. Kesetaraan adalah salah satu prinsip utama dalam sistem negara bangsa. Mempertimbangkan fakta tersebut Rachel M. Scott mengatakan para teoritikus politik Islam kontemporer berusaha menterjemahkan konsepsi *dhimmi* dalam fikih klasik ke dalam konsep kewargaan yang menjadi karakteristik teori politik kontemporer.¹⁰⁰ Meminjam ungkapan Bahtiar Effendy,¹⁰¹ teoritikus pemikiran politik Islam kontemporer berusaha mencari sintesa yang memungkinkan dalam mengintegrasikan antara konsep *dhimmi* dengan kewargaan.

Sementara literatur Islam klasik menyediakan konsepsi ideal normatif dalam pengorganisasian masyarakat Muslim, arus utama pemikiran intelektual Muslim tentang non-Muslim tidak serta merta dapat diletakkan sebagai kontinuitas diskursus *dhimma*. Konsep *dhimma* dalam perspektif pemikiran teoritikus politik Islam kontemporer difilter berdasarkan prioritas kontemporer utamanya konsep toleransi dan pluralisme. Bagi mayoritas intelektual Muslim kontemporer, toleransi dan pluralisme merupakan kerangka dasar untuk memperlakukan non-Muslim yang berdomisili pada negara Islam atau negara dengan populasi Muslim mayoritas.¹⁰²

⁹⁸ Clifford Edmund Bosworth, 'The Concept of Dhimma in Early Islam', in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, Vol. I. (New York and London: Holmes & Meier Publishers, 1982), 49.

⁹⁹ Laurence D. Loeb, 'Dhimmi Status and Jewish Roles in Iranian Society', in *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner (Hampshire dan London: Macmillan Press, 1996), 257–258.

¹⁰⁰ Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, 122–146.

¹⁰¹ Bahtiar Effendy, 'Islam and Democracy: In Search of a Viable Synthesis', *Studia Islamika* 2, no. 4 (1995): 1–19.

¹⁰² Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, 95.

Abu A'la Al-Maudûdî misalnya mengatakan bahwa non-Muslim memiliki kebebasan untuk menjalankan agama sesuai keyakinan mereka.¹⁰³ Meski tidak melarang, beberapa pemikir Muslim kontemporer sebagaimana ditulis Scott tidak membolehkan pemerintah Muslim mendanai pendirian rumah ibadah non-Muslim.¹⁰⁴ Pembangunan rumah ibadah non-Muslim dilakukan secara mandiri oleh pemeluk agama tersebut. Ini berbeda dengan pembangunan rumah ibadah umat Islam yang tidak hanya diperbolehkan, tapi juga menjadi kewajiban pemerintah.

Dalam hal ini, konsep *dhimmi* yang menjadi diskursus dalam studi politik Islam sebenarnya tidak berlaku bagi negara Indonesia. Karena sejak awal dideklarasikan, Indonesia menerapkan prinsip kesatuan dan persamaan derajat bagi setiap warga negara. Indonesia tidak menganut prinsip kelas sosial dari sisi ekonomi, kesukuan dan agama. Karenanya, konsep *dhimmi* tidak berlaku di Indonesia. Adapun Aceh yang memperlakukan syariat Islam, tidak dapat meninjau status non-Muslim dari sisi pembagian kelas sebagaimana dilihat dalam diskursus studi Islam dan politik dan tidak relevan dikaitkan dengan praktik kelas dua bagi *dhimmi* pada penerapan sistem khalifah. Utopia-utopia demikian sama sekali tidak relevan dengan konsep dan praktik di daerah manapun yang berada di dalam teritori Negara Kesatuan Republik Indonesia yang menaungi prinsip Bhinneka Tunggal Ika.

Mayoritas elite intelektual dan teoritikus syariat Islam di Aceh mengklaim konsep *dhimmi* sepenuhnya tidak diberlakukan terhadap warga non-Muslim di Aceh. Lazimnya wilayah Indonesia yang menegaskan kesetaraan warga negara tanpa membedakan ras, agama, etnisitas maupun gender, maka qanun syariat Islam Aceh semestinya mempertimbangkan prinsip kesetaraan tersebut. Tetapi, di lapangan doitemukan indikasi cukup kuat bahwa konsep *dhimmi* ditempatkan sebagai landasan bagi pengaturan relasi antara Muslim dan minoritas non-Muslim. Warga

¹⁰³ Abul A'la Maududi, *Rights of Non-Muslims in Islamic State* (Lahore: Islamic Publications, 1961), 26.

¹⁰⁴ Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, 97–98.

negara di Aceh tidak mendapat perlakuan setara karena perbedaan agama. Kendati demikian, posisi non-Muslim di Aceh tentu saja berbeda dengan posisi non-Muslim sebagaimana digambarkan dalam literatur klasik melalui konsep *dhimmî*. Bat Ye'or menilai dalam praksis politik Islam konsepsi *dhimmî* seringkali diimplementasikan secara berbeda tergantung lingkungan politik dan kondisi ekonomi yang melingkupi.¹⁰⁵ Keragaman pandangan para ahli dalam mengelompokkan non-Muslim di Aceh dalam diskursus *dhimmî*,¹⁰⁶ membentuk pengalaman keseharian orang Kristen dalam ruang publik Islam. Regulasi pembangunan ruang ibadah sebagaimana dipaparkan di atas menggambarkan artikulasi konsep *dhimmî* dalam praksis syariat Islam Aceh.

Menurut Arskal Salim, konstitusi yang mengatur hak dan kewarganegaraan non-Muslim di Aceh mengafirmasi teori kerancauan konstitusi Islam.¹⁰⁷ Kerancauan antara lain berupa pengabaian hak-hak individu dalam rangka untuk memelihara hak-hak komunalitas. Sementara di satu sisi ditemukan regulasi syariat Islam Aceh yang mendiskriminasi hak-hak non-Muslim, pada beberapa lain juga ditegaskan kesetaraan warga negara di hadapan hukum. Konstitusi Aceh menyebutkan warga Muslim dan non-Muslim setara secara politik, hukum dan sosial. Pasal 212 ayat (1) UU No. 11/2006 menyebutkan bahwa warga Aceh adalah “setiap orang yang bertempat tinggal secara menetap di Aceh tanpa membedakan suku ras agama dan keturunan”. Regulasi ini menegaskan kesetaraan status kewargaan tanpa membedakan ras, agama dan keturunan. Terkait kebebasan beragama, pasal 127 menyebutkan pemerintah Aceh menjamin kebebasan beragama dan, “Melindungi sesama umat beragama untuk menjalankan ibadah sesuai agama yang dianutnya”. Prinsip kebebasan beragama juga ditegaskan pada qanun No. 5/2000 bahwa agama lain

¹⁰⁵ Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude Seventh-Twentieth Century* (Madison and Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1996), 98.

¹⁰⁶ Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, 92.

¹⁰⁷ Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 23–32.

di luar Islam tetap diakui dan pemeluknya dapat menjalankan ajaran agama masing-masing (pasal 2 ayat [2]).

Al Yasa Abubakar, sebagaimana dikutip Kamarusdiana, mengatakan bahwa penerapan syariat Islam di Aceh selalu mempertimbangkan asas personalitas dalam afiliasi keislaman. Maksudnya adalah bahwa syariat Islam itu hanya diterapkan pada masyarakat yang beragama Islam dengan dibuktikan melalui keterangan yang tercantum dalam identitas kependudukan, pengamalan dalam keseharian atau pun pengakuannya. Senada dengan itu, Muslim Ibrahim saat menjabat Ketua MPU Aceh sebagaimana dilansir Kamarusdiana mengatakan bahwa hukum Islam yang diterapkan di Aceh hanya diberlakukan terhadap orang Islam saja, sementara itu umat non-Muslim tidak termasuk di dalamnya.¹⁰⁸ Ini artinya bahwa non-Muslim sesungguhnya bukan merupakan sasaran pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Secara formal, tidak ada tuntutan terhadap mereka untuk mengikuti peraturan tentang syariat Islam.

Regulasi berbeda terlihat pada qanun No. 6/2014 tentang Hukum Jinayat dimana disebutkan bahwa non-Muslim yang melakukan perbuatan pidana yang tidak diatur dalam KUHP dapat menundukkan diri dalam qanun Hukum Jinayah (pasal 5). Kendati prinsip menundukkan diri secara sukarela menjadi prasyarat pemberlakuan qanun Jinayat bagi non-Muslim, tak dapat dipungkiri fenomena penyelesaian perbuatan hukum dengan menggunakan hukum syariat, menandakan ketentuan syariat Islam di Aceh juga diberlakukan terhadap pemeluk agama yang berbeda. Fenomena serupa sebetulnya ditemukan pada sejumlah negara Muslim lain seperti Mesir,¹⁰⁹ Pakistan,¹¹⁰ Iran,¹¹¹ atau Nigeria¹¹²

¹⁰⁸ Kamarusdiana, 'Qanun Jinayat Aceh Dalam Perspektif Negara Hukum Indonesia', *Ahkam* 16, no. 2 (2016): 158.

¹⁰⁹ Maurits Berger, 'Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law', *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 88–136.

¹¹⁰ Tahir Wasti, *The Application of Islamic Criminal Law in Pakistan: Sharia in Practice* (Leiden and Boston: Brill, 2009).

¹¹¹ A. Christian van Gorder, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran* (Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books, 2010).

¹¹² Gunnar J. Weimann, 'Islamic Law and Muslim Governance in Northern

dimana non-Muslim dikenai sanksi atas perbuatan pidana tertentu berdasarkan ketentuan syariat Islam.

Regulasi syariat Islam Aceh juga mengatur sanksi bagi Muslim yang berkonversi agama atau murtad. Hal ini terlihat pada qanun No. 8/2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Akidah yang antara lain mengatur sanksi pidana bagi orang murtad (pasal 7, 18). Di Aceh perpindahan agama dari non-Muslim ke Islam mendapat sambutan positif baik oleh pemerintah, ulama mau pun masyarakat luas. Sebaliknya, perpindahan dari Islam ke agama lain mendapat kecaman sosial dan sanksi hukum.¹¹³ Seorang perempuan di Aceh yang menutup diri dari lingkungan sekitarnya, terutama lingkungan Muslim setelah berkonversi dari Islam ke Kristen. Tindakan ini dapat dipahami karena beberapa kasus di Aceh memperlihatkan praktik vigilantisme seringkali dilakukan terhadap seseorang yang dinilai melakukan tindakan atau ucapan yang dianggap mengakibatkan keluar dari Islam.¹¹⁴

Albert Sundararaj Walters mengatakan konversi agama dan murtad merupakan tindakan yang mengundang kontroversi pada pelbagai belahan dunia Islam.¹¹⁵ Roger Keshaw mengatakan murtad di Malaysia bisa mengakibatkan sanksi hukum.¹¹⁶ Senada dengan itu, di Mesir tuduhan atas seseorang yang dianggap telah keluar dari Islam mengakibatkan sanksi hukum baik pidana maupun perdata. Kasus yang cukup menyita perhatian publik internasional di Mesir adalah keputusan pengadilan tinggi setempat yang memvonis murtad Nasr Abu Zayd, karena tulisan-tulisannya yang dianggap melecehkan Islam.¹¹⁷

Nigeria: Crimes against Life, Limb and Property in Sharī'ah Judicial Practice', *Islamic Law and Society* 17, no. 3 (2010): 375–419.

¹¹³ Muhammad Ansor and Yaser Amri, 'Beyond Pious Critical Agency: Women Interfaith Marriage and Religious Conversion in Aceh', *Analisa* 1, no. 2 (2016): 226–227.

¹¹⁴ David Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia', *Indonesia* 98 (2014): 59–90.

¹¹⁵ Walters, 'Issues in Christian–Muslim Relations: A Malaysian Christian Perspective'.

¹¹⁶ Roger Kershaw, 'The Penalties of Apostasy in Malaysia', *The Contemporary Review* 290, no. 1691 (2008): 465–485.

¹¹⁷ Maurits S. Berger, 'Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt:

Adanya sanksi pidana di Mesir dan Malaysia terhadap pelaku murtad mengindikasikan regulasi yang disebutkan pada Qanun Aceh tentang persoalan serupa bukan sesuatu yang baru. Regulasi yang mengatur sanksi terhadap pelaku murtad bukan tanpa latar belakang sosiologis, politis maupun demografis. Peneliti akan mengeksplorasi konteks sosiologis tersebut berdasarkan fenomena di dua daerah perbatasan provinsi Aceh dan Sumatera Utara, utamanya di Aceh Singkil dan Aceh Tenggara. Di Aceh Tenggara, perhatian saya adalah fenomena konversi agama di kecamatan Babul Makmur dan Lawe Sigala-gala, sementara di Aceh Singkil terkonsentrasi pada kecamatan Danau Paris dan Simpang Kanan. Sebagian elite agama Islam dan politisi di Aceh menilai daerah-daerah tersebut (sebenarnya termasuk salah satu kecamatan di Aceh Tamiang), rawan pemurtadan. Inisiatif pemerintah Aceh untuk membuat program dai perbatasan merupakan salah satu strategi untuk mengeliminasi pemurtadan.

Melalui wawancara terhadap tokoh-tokoh Muslim dan Kristen, penulis diberitahu bahwa konversi agama ke Islam terbesar ditemukan di kecamatan Simpang Kanan, disusul dengan Danau Paris. Selama tahun 2000 sampai 2014, di masing-masing KUA di kecamatan tersebut penulis menemukan lebih dari seratus lembar berita acara pengislaman dari Kristen atau agama lokal (agama Malim) ke Islam. Sementara di Kecamatan Lawe Sigala dan Babul Makmur angka pindah agama ke Islam, untuk kurun waktu yang sama, rata-rata di bawah seratus orang (84 orang di Lawe Sigala-gala, dan 63 orang di Babul Makmur). Tentu saja angka ini tidak mencatat praktik pindah agama yang berlangsung di desa-desa, tanpa sepengetahuan pihak kecamatan setempat. Seorang mantan kepala KUA di Danau Paris mengatakan setelah belasan tahun dirinya bertugas di wilayah tersebut, dia memperkirakan sekitar 4.500 non-Muslim telah berhasil “di-Islamkan”.

Penulis juga mengumpulkan informasi pindah agama dari Islam ke Kristen di empat kecamatan tersebut. Di kecamatan Babul Makmur dan Lawe Sigala-gala, penulis bertemu dengan dua perempuan yang sebelumnya muslim berkonversi ke Kristen (Katolik) karena alasan pernikahan. Pada sebuah gang di salah satu desa di Aceh Tenggara ditemukan sebagian besar rumah memiliki anggota keluarga yang memiliki pengalaman konversi agama, baik dari Islam ke Kristen atau sebaliknya. Sementara di Aceh

Singkil, penulis diberitahu tentang kisah dua orang Muslim yang berkonversi ke Kristen. Data-data tersebut mengindikasikan konversi agama dari Islam ke Kristen memang ada, tetapi jumlahnya sangat terbatas. Konversi agama dari Islam ke Kristen merupakan kasus yang langka. Berbeda dengan yang sebaliknya.

Mayoritas praktik konversi agama di Aceh Singkil sebetulnya terjadi pada pemeluk agama lokal ke agama Islam dan Kristen. Sekedar informasi, Aceh Singkil saat penelitian ini dilakukan memiliki sekitar 400 pemeluk agama Malim, agama kepercayaan orang Batak sebelum mengenal agama Islam atau Kristen. Berdasarkan perbincangan dengan pendeta setempat, penulis diberitahu bahwa sejumlah orang di Aceh Singkil (terutama di kedua kecamatan tersebut) yang sebelumnya memeluk agama Malim telah pindah ke Islam atau Kristen. Terkadang ditemukan fenomena dimana identitas agama yang dicatatkan pada kartu tanda kependudukan adalah Islam, kendati secara faktual mereka terkadang menghadiri peribadatan di gereja. Fenomena konversi agama di kawasan tersebut dalam banyak hal mempengaruhi corak relasi Muslim dan Kristen setempat dan di Aceh umumnya. Regulasi tentang sanksi bagi pelaku murtad di Aceh tampaknya merupakan antisipasi terhadap hal-hal demikian. Keberadaan regulasi tersebut mengindikasikan formalisasi syariat Islam Aceh tidak memberi kebebasan pada warganya untuk berpindah agama dari Islam. Sebaliknya, perpindahan agama dari non-Islam ke agama Islam mendapat sambutan yang positif baik oleh elit agama, aparat pemerintah, maupun masyarakat.

Isu lain yang membentuk relasi Muslim dan Kristen di Aceh adalah Qanun No. 11/2002 yang antara lain mengatur keharusan perempuan berbusana muslim di sekolah, institusi pemerintah, kantor swasta atau tempat publik lainnya. Model berpakaian merupakan salah satu isu yang memformat relasi Muslim dan Kristen di Aceh. Pemberitaan media massa yang melansir himbuan petugas Wilayahul Hisbah di Banda Aceh pada 2014 agar seorang non-Muslim berjilbab menjadi kontroversi di media massa maupun elektronik.¹¹⁸ Bagi perempuan non-Muslim di Langsa,

An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts', *Human Rights Quarterly* 25, no. 3 (2003): 720–740; Susanne Olsson, 'Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah', *The Muslim World* 98, no. 1 (2008): 95–115.

¹¹⁸ Afif, 'Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim Di Aceh Diminta Pakai Jilbab',

maraknya razia busana Islami menjadikan mereka diliputi kekhawatiran ketika keluar rumah tanpa standar berpakaian yang ditentukan. Pengakuan bahwa mereka non-Muslim seringkali tidak serta merta dipercaya petugas saat terjaring razia busana Islami. Penulis akan kembali pada pembahasan busana Islami dan perempuan Kristen pada bab lima disertasi ini.

Eksistensi non-Muslim dalam regulasi syariat Islam di Aceh merupakan bagian dari perdebatan yang terus berlangsung. Meskipun sebagian masyarakat Aceh memiliki pemahaman konsep *dhimmi* dalam pemaknaan yang digerakkan kesadaran multikulturalisme dan toleransi, tetapi implementasinya dalam merespon keberadaan non-Muslim tetap menjadi perdebatan. Syariat Islam di Aceh dalam banyak hal memperlihatkan kontradiksi dengan konstitusi Indonesia yang menganut asas kesetaraan warganya tanpa memandang latar belakang keagamaan. Terkesan pemahaman konseptual sejumlah elite di Aceh tidak dapat linier dengan realitas aktual. Hal ini mengandung kemungkinan terdapat masalah dalam perumusan qanun-qanun yang berhubungan dengan eksistensi non-Muslim di Aceh. Kenapa non-Muslim, terutama Kristen, selalu mengalami pelainan dalam narasi kewargaan Aceh? Pada paparan sub-bab berikut ini penulis mengeksplorasi historisitas relasi Muslim dan Kristen di Aceh, dan implikasinya terhadap relasi antara kedua komunitas agama pada masa Aceh kontemporer.

D. Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Aceh

Bagaimana ruang publik berdampak pada konstruksi identitas perempuan Kristen pasca formalisasi syariat Islam? Beberapa perspektif kesarjanaan yang dikemukakan Michel Foucault dan Clifford Geertz kiranya perlu diulas terlebih dahulu sebelum menjawab persoalan tersebut. Menurut Michel Foucault, identitas individu atau komunitas memiliki kecenderungan selaras dengan norma kultural dan kesadaran etis subjek bersangkutan. Praktik kultural yang membentuk identitas individu merupakan hasil transformasi kesadaran etis individu. Lain kata, formasi identitas menurutnya terbentuk melalui proses subjektivasi, dimana individu memonitor dirinya sendiri baik melalui kepatuhan maupun ketidak-patuhan pada norma kultural di mana mereka berada.

Kultur dominan dan norma mainstream merupakan salah satu sumber otoritas tersebut.¹¹⁹ Meski demikian, individu juga punya pilihan bebas untuk resisten pada kultur dominan.

Berbeda dengan Foucault, Clifford Geertz mengatakan agama menyediakan seperangkat model dalam pembentukan kesadaran individu maupun praktik sosial sehari-hari. Praktik kultural individu maupun komunitas merupakan bagian dari pemahaman maupun artikulasi keagamaan individu atau komunitas. Geertz pada batas tertentu berpandangan senada dengan Foucault bahwa kultur mempengaruhi perilaku individu. Geertz menilai seseorang dilahirkan dalam suatu sistem kultural yang sudah mapan berikut makna simboliknya. Gagasan, nilai-nilai, tindakan ataupun emosi seseorang tidak lain merupakan produk kultural. Geertz menegaskan, kultur menghubungkan potensi seseorang dan aktualisasinya. Menjadi manusia pada hakikatnya menjadi individu, dimana seseorang dalam proses menjadi individu tersebut dipengaruhi pola kultural dan sistem makna yang telah tertanam di dalamnya.¹²⁰ Individu dengan kata lain merupakan salah satu manifestasi dari sistem nilai dan norma kultural yang melingkupi mereka.

Geertz kurang tertarik membahas relasi kuasa melainkan lebih cenderung pada analisis kultur dan makna simbol-simbol kultural yang membentuk, mengatur, dan memandu tindakan sosial individu. Berbeda dengan Geertz, Foucault menganalisis relasi kuasa dalam praktik sosial

last modified February 5, 2014, accessed November 25, 2016, <http://m.merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>.; Donna Swita, 'Jangan Memaksa Perempuan Non Muslim Pakai Jilbab Di Aceh', last modified February 8, 2014, accessed November 25, 2016, <http://solidaritasperempuan.org/jangan-memaksa-perempuan-non-muslim-pakai-jilbab-di-aceh/>; Nurdin Hasan, 'Syariat Untuk Non-Muslim', last modified August 10, 2014, accessed November 25, 2016, <http://www.theacehglobe.com/2014/08/syariat-untuk-non-muslim.html>.

¹¹⁹ Michel Foucault, 'Truth and Power', in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 109–133.

¹²⁰ Clifford Geertz, 'Afterword: The Politics of Meaning', in *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holt (Jakarta and Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2007), 319–335.

individu sebagai hasil interaksi subjek dengan tatanan sosial atau struktur yang melingkupi. Foucault mengatakan subjek membentuk diri dengan pola yang aktif melalui praktik sosial. Praktik sosial tersebut bukan sesuatu yang sama-sekali individual melainkan pola yang ditemukan di dalam kultur, selanjutnya didorong dan didesakkan padanya melalui kultur, masyarakat, ataupun komunitas dimana dia berada. Intinya, Foucault menganalisis kemunculan dan pelestarian dominasi pada tatanan sosial, sementara Geertz memfokuskan amatan pada cara dimana orang bertindak dalam sebuah norma kultural atau memosisikan diri dalam konteks kultural. Sementara Foucault secara konsisten menganalisis kemunculan, kontrol dan bentuk represi diri berdasarkan pengalaman kultural masyarakat di Barat, Geertz menganalisis pembentukan diri dengan didasarkan pada pengalaman kultural masyarakat non-Barat, memantau karakteristiknya serta perbedaan-perbedaan antara kultur di Barat dan non-Barat.

Foucault dan Geertz mengakui kekhasan kondisi dan tatanan struktural yang membentuk perilaku kepatuhan. Bagi Foucault kepatuhan pada dominasi terjadi atas desakan sistem yang beroperasi melalui kultur yang dinormalisasi. Sementara itu bagi Geertz, eksistensi diri seorang individu dalam kultur merupakan manifestasi kesadaran. Beberapa sarjana lain mengatakan ketundukan pada kuasa kultural sebagai sesuatu yang deterministik. Determinisme merupakan hegemoni yang dinormalisasi melalui ketidak-setaraan relasi kuasa. Sementara itu teoritikus feminis Gayatri C. Spivak menilai pandangan Foucault tentang kuasa tidak cukup relevan diterapkan untuk menganalisa pembentukan subjektivitas pada masyarakat terjajah, terlebih pada perempuan sub-altern, sebab gagasan tersebut diformulasikan dalam konteks kultur masyarakat Barat khususnya Eropa dimana subjek merupakan individu yang memiliki kedaulatan.

Identitas perempuan Kristen di Aceh terbentuk dari berlapis-lapis identitas sosial seperti gender, agama, etnisitas, ataupun kelas sosial. Pengidentitasan mereka juga dipengaruhi cara dimana mereka mendefinisikan dan menghubungkan diri dengan ruang dimana mereka berada. Proses pengidentitasan menggambarkan kontestasi pelik dan dinamis dengan melibatkan pengintegrasian maupun pelainan identitas sebagai minoritas di tengah komunitas Muslim mayoritas. Sebagian mengasosiasikan diri

sebagai orang Aceh, sementara yang lain mengedepankan identitas sosial berdasarkan afiliasi agama, etnisitas atau asal kedaerahan.

Asosiasi diri sebagai orang Aceh merupakan cara dimana dia mengekspresikan diri dalam konteks kultural yang mengitarinya. Tapi pada kasus perempuan Kristen yang dibahas di sini, asosiasi diri sebagai orang Aceh tersebut memang tidak serta-merta diterima orang beretnis Aceh. Pasalnya, bagi orang Aceh, identitas sosial mereka selalu dihubungkan dengan Islam.¹²¹ Islam adalah Aceh dan Aceh adalah Islam. Islam merupakan identitas kolektif orang Aceh.¹²² Sejauh yang berhasil ditelusuri, tidak banyak yang memadukan identitas keacehan dan kekristenan.¹²³ Karenanya, sebagai respon atas situasi sosio kultural tersebut, sebagian orang Kristen mengedepankan kekristenan atau etnisitas sebagai layar terdepan dalam identitas sosial mereka. Kendati lahir dan dibesarkan di Aceh, mereka meminimalisir asosiasi diri mereka dengan identitas Aceh.

Historisitas orang Kristen di Aceh setidaknya terbagi dua, yakni melalui migrasi dan kelahiran. Melalui proses migrasi artinya, perempuan Kristen yang kini berdomisili di Aceh merupakan hasil pindahan dari daerah lain di luar Aceh. Migrasi orang Kristen ke Aceh umumnya terjadi karena alasan ekonomi pernikahan, dan beberapa diantaranya karena alasan pendidikan. Sumatera Utara merupakan asal usul mayoritas orang Kristen di Aceh. Karenanya mayoritas orang Kristen di Aceh beretnis Batak. Sementara yang kedua adalah faktor kelahiran, dimana keberadaan orang Kristen di Aceh karena lahir dan besar di Aceh. Perempuan Kristen kategori kedua merupakan generasi kedua, ketiga, atau bahkan keempat dari leluhur yang pertama kali bermigrasi dari Sumatera Utara ke Aceh. Asal kesejarahan keberadaan mereka di Aceh pada tingkat tertentu mempengaruhi corak artikulasi dan resepsi diri mereka sebagai orang Kristen di Serambi Mekah.

¹²¹ David Kloos, 'Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia' (Universiteit Amsterdam, 2013); Siegel, *The Rope of God*.

¹²² Mohammad Hasan Ansori, 'Linking Identity to Collective Action: Islam, History and Ethnicity in the Aceh Conflict', *Studia Islamika* 19, no. 1 (2012): 1–46.

¹²³ Jesse Hession Grayman, 'Humanitarian Encounters in Post-Conflict Aceh, Indonesia' (Harvard University, 2012).

Do merupakan salah satu partisipan penelitian yang berasal dari Sumatera Utara dan beretnis Batak. Do pindah ke Aceh sebagai tenaga pengajar sekitar tahun 1984. Ketika berpindah dari Medan ke Langsa, Do menyadari dia memasuki daerah dengan mayoritas penduduk muslim. Dia mengenang pada masa itu diingatkan kolega di GMKI (Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia) bahwa di Aceh dia akan berjumpa dengan teman-teman tidak seiman dan menjadikan dirinya sebagai minoritas. Tetapi karena sudah terbiasa dengan lingkungan berbeda agama, Do tidak menghadapi problem berarti dalam beradaptasi dengan lingkungan baru. Lingkungan sosial Sipirok, tempat dimana dia tubuh dan dibesarkan turut membiasakan dirinya ketika hidup di lingkungan yang masyarakatnya berbeda keyakinan. pernikahannya dengan seorang pemuda beretnis Batak yang bertugas sebagai anggota kepolisian di Langsa menjadi alasan untuk menjadi warga Aceh dan meneguhkan identitas sosialnya sebagai perempuan Kristen Aceh. Do menyertakan:

Moyang kami itu kakek yang paling besar. Kami itu dari kecil sudah terbiasa di lingkungan yang beda agama dalam suatu keluarga. Sepupu mamak saya banyak yang muslim. Di Sipirok, tempat tinggal kakek saya, antara yang muslim dengan Kristen hidup berdampingan. Di Sipirok tempat kakek saya itu kalau bangun gereja, bendaharannya pasti dipegang oleh pihak yang muslim. Kalau ada pembangunan masjid, bendaharannya dipegang oleh yang Kristen. Sampai sekarang ini ketentuan seperti itu masih berlaku. Karena di situ, kalau orang pengen menjadi muslim dia tidak ada dikucilkan. Agama itu kan tergantung masing-masing kita sendiri. Kalau seperti saya, setelah pindah ke Langsa ini, dengan orang muslim tidak ada problem. Tetangga-tetangga saya ini kalau mereka ada acara wirid, atau ada acara buka puasa bersama, atau kegiatan di sekolah, kita ini menghormati. Kita datang, walaupun mereka mengaji, itu urusan teman-teman dengan Tuhan. Ketika mereka wirid, saya bantu-bantu di belakang, ngerjakan apa yang bisa saya kerjakan. (Wawancara Do, 26.03.2013).

Berbeda dengan Do yang bermigrasi ke Langsa karena pekerjaan, Nel (37 tahun), Lin (43 tahun) dan My (28 tahun) lahir dan dibesarkan di Langsa dari orang tua yang berasal Sumatera Utara. Ketiganya merupakan generasi kedua perempuan Kristen yang berdomisili di Langsa. Pengalaman

Nel, Lin dan My memperlihatkan faktor generasi kedua dalam beberapa hal mempengaruhi stabilitas formasi identitas dan keberhasilan berintegrasi dengan kondisi sosio-kultural Aceh. Jorg Hartmann mengatakan bahwa integrasi sosial generasi kedua lebih asimilatif dan stabil dibanding dengan orang tua mereka. Berdasarkan studi tentang imigran Turki di Jerman, Hartmann menyimpulkan generasi kedua lebih mampu berintegrasi dengan komunitas kelas menengah tempatan dibandingkan pendahulu mereka.¹²⁴ Yaghoob Foroutan mengatakan generasi kedua imigran lebih mampu berintegrasi dengan karakteristik budaya masyarakat mayoritas.¹²⁵ Senada hal tersebut Zeynep Kilic dan Cecilia Menjivar mengatakan generasi kedua imigran cenderung memiliki kemampuan adaptasi lebih cair.¹²⁶ Temuan tersebut sejalan dengan pengalaman partisipan penelitian generasi kedua dimana mayoritas memiliki kemampuan adaptasi lebih baik dibandingkan orang tua mereka.

Nel, seorang perempuan Kristen di Aceh yang berprofesi sebagai pegawai Kantor Camat Langsa Lama dan dalam lima tahun terakhir ditugaskan sebagai Sekretaris Desa. Data etnografis memperlihatkan bahwa Nel berasimilasi dengan baik dan memiliki pandangan positif tentang kehidupannya di Langsa. Nel mengaku beruntung karena diterima sebagai pegawai negeri sipil di Langsa. Bagi Nel, beragama Kristen bukan hambatan untuk dapat mengakses pekerjaan sebagai pegawai negeri sipil. Nel menceritakan bahwa keluarga orang tuanya memiliki latar-belakang pegawai negeri. Kedua orang tua Nel adalah guru sekolah dasar di Langsa, sementara suami Nel berprofesi sebagai anggota kepolisian di Langsa. Nel juga memiliki seorang adik yang berprofesi sebagai tenaga medis pada salah satu Puskesmas (Pusat Kesehatan Masyarakat) di Langsa.

¹²⁴ Jorg Hartmann, 'Do Second-Generation Turkish Migrants in Germany Assimilate into the Middle Class?', *Ethnicities* 16, no. 3 (2016): 368–392.

¹²⁵ Yaghoob Foroutan, 'Employment Differentials of Second-Generation Muslim Immigrants: Assimilation and Discrimination Hypotheses', *Immigrants & Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora* 26, no. 3 (2008): 219–241.

¹²⁶ Zeynep Kilic and Cecilia Menjivar, 'Fluid Adaptation of Contested Citizenship: Second-Generation Migrant Turks in Germany and the United States', *Social Identities* 19, no. 2 (2013): 204–220.

Kemampuan Nel berintegrasi dengan masyarakat sekitar tidak hanya karena dia lahir dan dibesarkan di Aceh, tapi juga karena profesi dan status sosial anggota keluarganya sebagai pegawai negeri sipil di Aceh.

Kemampuan melakukan akulturasi dengan adat-istiadat Aceh juga diperlihatkan Lin, seorang ahli gizi pada salah satu Puskesmas di Langsa. Ketika melakukan pekerjaan sebagai tenaga medis yang secara berkala mengunjungi desa-desa di Langsa, Lin memperlihatkan keluwesan dalam berinteraksi dengan masyarakat. Berpenampilan dengan busana Muslim sebagaimana umumnya perempuan di Aceh, menjadikannya sepintas tidak terlihat sebagai non-Muslim. Lin mengaku tidak menghadapi kendala yang berarti dalam beradaptasi dengan masyarakat di Langsa, karena dia lahir dan dibesarkan di kota ini. Menjadi pegawai negeri di Langsa bagi Lin merupakan indikasi kekeliruan anggapan sementara orang tentang marginalitas dan diskriminasi orang Kristen di Aceh. Kelulusan tersebut membuat dia “semakin berpandangan positif tentang Aceh”. “Apapun yang dikatakan orang tentang Aceh bahwa minoritas selalu dipinggirkan, tidak selalu benar”. Lin mengaku bersyukur menjadi orang Kristen di Aceh. “Walaupun belum memberikan sesuatu untuk Aceh, kita sudah menerima sesuatu dari Aceh.”

Do, Nel dan Lin memaknai keberadaan mereka di Aceh adalah pilihan sendiri. Do memilih untuk berkarier sebagai guru pada sekolah dasar di Langsa, demikian Nel dan Lin memilih kembali ke daerah kelahiran mereka kendati memiliki kesempatan yang terbuka untuk berkarier di luar Aceh. Mereka mengaku nyaman menjadi bagian warga Aceh, dan menjalani kehidupan yang menyenangkan kendati dengan derajat berbeda-beda. Lin pernah merantau ke sejumlah daerah di Indonesia: menyelesaikan sekolah di Medan, kuliah di Jakarta, dan pernah bekerja di Flores (Nusa Tenggara Timur), kembali ke Langsa dan mendapatkan pekerjaan tetap sebagai tenaga medis. Demikian pula Nel yang menyelesaikan sekolah tingkat diploma di Medan, mengikuti suami berdinis sebagai polisi Lhokseumawe dan kemudian berprofesi sebagai pegawai negeri di Langsa. Narasi tersebut memperlihatkan pandangan positif terhadap Aceh dibentuk oleh perpaduan yang kompleks antara diri sebagai perempuan Kristen dengan lokalitas Aceh yang memiliki kekhasan adat-istiadat.

Menarik digaris-bawahi bahwa akses lapangan pekerjaan mempengaruhi konstruksi subjektivitas partisipan penelitian. Konstruksi identitas sosial dan status kewargaan sebagai orang Aceh dihubungkan dengan akses yang mereka terhadap lapangan kerja. Asosiasi positif mereka sebagai warga Aceh berkorelasi positif dengan kemampuan status pekerjaan mereka. Hal tersebut bukan fenomena yang khas. Ferruh Yilmaz menunjukkan interseksi diskursus kewargaan imigran dengan akses terhadap lapangan pekerjaan seorang individu.¹²⁷ Demikian pula Reva Jaffe-Walter yang memperlihatkan perasaan frustrasi generasi kedua imigran Muslim di Denmark karena hambatan yang dihadapi dalam mengakses lapangan pekerjaan.¹²⁸ Sementara itu narasi Nel dan Lin memperlihatkan keberhasilan mereka mengakses lapangan kerja membentuk persepsi positif tentang Aceh.

My, seorang partisipan lainnya, menggambarkan eksistensi diri di Langsa sebagai takdir yang harus dijalani secara menyenangkan. Kedua orang tua My adalah guru pegawai negeri sipil di Langsa. Keduanya berasal dari Sumatera Utara dan bermigrasi ke Aceh karena pekerjaan. Setelah menyelesaikan SLTP di Langsa, My sekolah pada lembaga pendidikan yang dikelola yayasan Katolik di Medan. Tetapi karena selalu kurang sehat, pada tahun kedua pendidikan, dia pindah sekolah ke Langsa. Ketika melanjutkan ke perguruan tinggi, My hanya diizinkan kuliah di Universitas Samudera Langsa. Memilih program studi Bahasa Inggris, My berharap bisa mengikuti jejak orang tua dan kakaknya menjadi guru Bahasa Inggris. Saat kami kembali bertemu pada pertengahan 2017, My adalah staf pengajar Bahasa Inggris pada salah satu sekolah menengah kejuruan di Aceh Tamiang, sebuah kabupaten yang berbatasan dengan Langsa.

Kebanggaan mengasosiasikan diri sebagai perempuan Kristen di Aceh juga dikemukakan partisipan penelitian di Banda Aceh. Di Banda Aceh saya bertemu Kes (43 tahun), Ang (25 tahun), dan Ev (25 tahun). Kes dan Ang mengatakan menjadi warga Aceh merupakan pilihan

¹²⁷ Ferruh Yilmaz, 'From Immigrant Worker to Muslim Immigrant: Challenges for Feminism', *European Journal of Women's Studies* 22, no. 1 (2015): 37–52.

¹²⁸ Reva Jaffe-Walter, *Coercive Concern: Nationalism, Liberalism, and the Schooling of Muslim Youth* (Stanford, California: Stanford University Press, 2016).

sadar dan perjalanan hidup yang mereka syukuri. Kes, mantan jurnalis radio di Banda Aceh yang sekarang berprofesi sebagai staf pada perusahaan swasta, mengatakan perkenalannya dengan Aceh bermula pada masa tsunami ketika dia bekerja sebagai relawan kegiatan rekonstruksi dan rehabilitasi Aceh pasca-tsunami yang dipelopori salah satu organisasi nirlaba. Setelah program selesai, dia bekerja sebagai jurnalis untuk salah satu radio di Banda Aceh. Menurutnya, salah satu alasan dia merasa nyaman tinggal di Banda Aceh karena di kota ini segala tempat dapat diakses secara mudah, berbeda dengan Medan yang selalu mengalami kebisingan dan kemacetan. Kes tidak menampik bahwa sebagai perempuan Kristen, dia berusaha keras dalam beradaptasi dengan budaya setempat agar nyaman berdomisili di Banda Aceh.

Narasi serupa disampaikan Ang dan Ev, mahasiswi di perguruan tinggi di Universitas Syiah Kuala. Ang lahir dan dibesarkan di Banda Aceh serta menempuh pendidikan pada semua tingkatan dari sekolah dasar hingga berstatus sebagai mahasiswi di kota yang sama. Sementara itu Ev lahir Sumatera Utara dan pindah ke kota ini bersama kedua orang tuanya pasca tsunami pada saat dirinya masih berstatus sebagai siswi sekolah menengah pertama. Ev melanjutkan studi pada salah satu SMP Negeri Banda Aceh, dan setelah kemudian melanjutkan ke SMA Methodist Banda Aceh. Seperti halnya Ang, Ev saat saya temui pada awal 2018 merupakan mahasiswi tingkat akhir di Unsyiah. Pada sebuah liputan media setempat Ev dilaporkan senang berada di Aceh karena masyarakat kota tersebut sudah terbiasa menerima perbedaan. Kendati demikian, Ev mengatakan beberapa bagian dari wawancaranya yang dipublikasi media tersebut sudah diedit dan dipotong secara kurang tepat oleh wartawan yang mewawancaranya. Meskipun Ang dan Ev mengaku sering mengalami hal-hal kurang menyenangkan terkait dengan status sebagai minoritas Kristen, tapi fakta sebagai warga Aceh merupakan kondisi yang mereka jalani secara menyenangkan.¹²⁹

¹²⁹ Oga Umar Dhani, 'Cerita Evri, Gadis Non Muslim Yang Nyaman Hidup Di Aceh', *Mediaaceh.Co* (Banda Aceh, 2016), last modified 2016, accessed April 28, 2018, <http://mediaaceh.co/2016/12/25/16345/cerita-evri-gadis-non-muslim-yang-nyaman-hidup-di-aceh>.

Kebanggaan menjadi perempuan yang berkewargaan Aceh juga dikemukakan Ni (48 tahun), seorang guru dan kepala sekolah pada salah satu sekolah menengah milik yayasan Katolik di Banda Aceh. Ni beretnis Batak, lahir dan dibesarkan di Banda Aceh, memiliki satu orang anak dan suami yang berprofesi sebagai anggota TNI yang bertugas di kota tersebut. Ni menyelesaikan pendidikan dari sekolah dasar hingga perguruan tinggi di Banda Aceh. Ni mengatakan meskipun beretnis Batak, kultur dan budaya Aceh telah terinternalisasi pada dirinya.

Walaupun saya Kristen, walaupun saya orang Batak, bisa dibilang teman saya yang non-Muslim memang tidak begitu kompak. Saya kompaknya sama yang Muslim kalau berteman. [...] Orang tua kawan-kawan saya bahkan ada menganggap saya seperti anaknya. Di Lampruk itu kan dulu ada kawan saya yang tinggal bersama orang tuanya. Kalau kesana orang tuanya panggil saya Nak. [...] Teman kompak saya semuanya Muslim. Sampai sekarang saya berteman kompak juga sama yang Muslim. Kawan curhatlah istilahnya. (Wawancara Ni, 17.11.2014).

Makanan yang dia gemari adalah makanan yang khas Aceh. Ni selalu merayakan natal di Banda Aceh karena keluarga besarnya juga berdomisili di Banda Aceh. Ketika ditanyai mengenai jawaban apa yang disampaikan apabila seseorang di luar Aceh bertanya identitasnya, Ni mengatakan identitas sebagai orang Aceh adalah yang paling pertama disampaikan. Bahwa ketika orang tersebut memerlukan informasi lanjutan seperti afiliasi agama, barulah dia menyebut Kristen sebagai agama. Ni menggambarkan kedekatannya dengan Muslim di Aceh sudah terbangun lama. Karena lahir dan dibesarkan di Aceh, dia memiliki banyak teman Muslim, baik di ketika sekolah, semasa kuliah maupun di tempat kerja.

Berbeda dengan ilustrasi di atas yang memperlihatkan dimensi positif pengalaman, Gur mengkonstruksi narasi kewargaan sebagai perempuan Kristen di Aceh dari sudut pandang berbeda. Gur lahir dan dibesarkan di Sumatera Utara. Semenjak tiga puluh tahun sebelum pertemuan kami untuk penelitian ini, Gur tercatat sebagai guru PNS yang ditugaskan pada salah satu SD di wilayah Aceh Timur, di sekolah yang menjadi tempat mengajar hingga mendekati masa pensiun. Saat

saya meminta dia menceritakan pengalaman menjadi perempuan Kristen, Gur mengatakan semenjak implementasi syariat Islam orang Kristen ibarat tamu asing yang harus menyesuaikan diri dengan peraturan tuan rumah. Menurutnya, “kita menyadari kita ini lain agama, kita tidak punya siapa-siapa... Kita sadar kita di sini *numpang*. Dikasi pekerjaan saja sudah bersyukur sama Tuhan.” Kisah Gur mengindikasikan perbedaan latar belakang agama terkadang membuat seseorang merasa terisolasi dari komunitas yang lebih luas.

Gur merepresentasi diri sebagai orang Batak Kristen yang berada di Aceh. Dia terlihat berupaya merawat batas dan cenderung menampilkan identitas sosial sebagai orang Kristen. Di sekolah, ketika dia terkadang mengingatkan kepada para siswa bahwa dirinya beragama Kristen dan parasiswa tidak mengucapkan secara Islam, melainkan cukup dengan salam yang bersifat nasional, seperti ucapan selamat pagi atau selamat siang. Hal ini bagi Gur memiliki arti penting selain untuk menumbuhkan kesadaran keragaman pada diri siswa juga sebagai simbolisasi tentang adanya perbedaan latar-belakang agama antara dirinya dengan para muridnya, dan menghindari kesalah-pahaman yang tidak diharapkan. Sebab, sebagian orang Muslim di Aceh mengalami hambatan dalam menjawab salam yang disampaikan non-Muslim, atau sebaliknya.

Selain itu, diferensiasi juga ditunjukkan Gur dengan tidak menyekolahkan anak-anaknya di Langsa. Seorang anaknya disekolahkan di Medan semenjak tingkat dasar antara lain karena menghindari ‘keharusan’ berjilbab lazimnya siswi di Langsa.

Sejak SD dia di Medan, dan sekarang sudah kelas III SMA. Di kelas I SD saya pindahkan ke Medan. Dia sama abangnya. Abangnya kuliah. Waktu dia kesana ketika SD dulu, kakaknya SMA nya di Medan. Yang paling kecil ini yang sejak SD di Medan. Kebetulan kakaknya kan sudah tamat SMP, dan SMA nya di Medan. Waktu itu, itu sekitar 2001, yang di Medan abangnya Kuliah, kakaknya perempuan masuk SMA dan yang paling kecil perempuan masuk SD. Itu masa awal-awal syariat Islam. Kalau kakanya ini SMP di Langsa, SMA baru pindah ke sana. Waktu SMP kan belum lagi syariat Islam diterapkan seperti sekarang. Kakaknya ini dulu di SMP 9, yang di belakang

gereja. Di situ kan wajib pakai jilbab. Waktu kakaknya pindah ke Medan, si Adiknya ini pun ikut senang, karena bisa ikut sekolah di Medan. Tak maulah pakai jilbab, katanya. Itu kakak aja yang pakai. Panas pun pakainya. Kita kan tidak bisa paksakan sama anak-anak. Kalau sudah gede nanti dia kan bisa bedakan mana yang bagus untuk dia. (Wawancara Gur, 04.04.2013).

Anaknya yang lain menyelesaikan sarjana di Sumatera Utara dengan konsentrasi keahlian sebagai teolog Kristen. Bagi Gur, keahlian tersebut diharapkan membekalinya untuk menjadi seorang pendeta yang di luar Aceh.

Kecenderungan generasi muda Kristen di Aceh untuk bermigrasi ke luar Aceh dengan beragam alasan seperti pendidikan, pekerjaan, perkawinan atau pun perasaan kurang nyaman menjadi non-Muslim di Aceh. Es yang penulis wawancarai saat berstatus siswi kelas III pada salah satu SMA di Langsa mengungkapkan keinginan untuk segera meninggalkan Langsa setelah menyelesaikan sekolah. Dia merencanakan kuliah di Jawa atau Medan dan menjalani kehidupan sebagai warga negara di luar Aceh. Dia mengaku pengalaman termarginalisasi sebagai perempuan Kristen menjadi alasan ingin menjalani kehidupannya di luar kota ini. Bagi sejumlah partisipan penelitian lainnya, Medan, ibu kota Sumatera Utara seringkali diimajinasikan sebagai kota multikultural yang dipercaya mampu merealisasi ekspektasi mereka sebagai perempuan Kristen. Imajinasi tentang Medan sebagai kota yang mengakomodasi keragaman diafirmasi Godlif J. Sianipar. Sianipar mengatakan kultur Batak yang egaliter merupakan modal sosial yang penting bagi terhadap perkembangan budaya toleransi antar umat beragama di kota tersebut.¹³⁰

Merespon kecenderungan generasi muda Kristen di Langsa, Yu, seorang pembina remaja pada gereja HKBP Langsa mengingatkan urgensi mereka mendarma-baktikan kehidupan di Langsa. Yu mendukung generasi muda Kristen Aceh menempuh pendidikan di Medan. Tapi Yu juga mengingatkan bahwa masyarakat Aceh tidak hanya memerlukan orang-

¹³⁰ Godlif J. Sianipar, 'Christian-Muslim Relationships in Medan and Dalihan Na Tolu - A Social Capital Study of the Batak Cultural Value and Their Effect on Interreligious Encounter' (The University of Newcastle, Australia, 2011).

orang Muslim semata untuk membangun daerah ini, melainkan juga dari yang beragama berbeda. Karenanya, generasi muda Kristen tidak perlu pesimis dengan masa depan mereka di Aceh. Yu mencontohkan bahwa dirinya bisa diterima sebagai guru PNS di Aceh Tamiang mengindikasikan anggapan orang Kristen di Langsa selalu dipinggirkan dalam akses pekerjaan di pemerintahan tidak selamanya benar. Yu menegaskan harapan agar generasi muda Kristen tetap menyintai Aceh dan mendarmabaktikan kehidupan mereka untuk kampung halaman di Aceh.

Data etnografis di atas mengindikasikan keragaman pola representasi diri dan pengalaman pengidentitasan orang Kristen sebagai warga Aceh. Representasi positif maupun negatif dibentuk dari keragaman dan kompleksitas pengalaman personal mereka sebagai minoritas di Aceh. Penerimaan Do dengan lingkungan baru tidak dapat dipisahkan dari pengalaman personal yang semenjak masih kecil sudah berinteraksi dengan orang berbeda agama. Demikian pula Nel, Lin, Ni, Ang, My dan partisipan lainnya yang lahir atau dibesarkan di Aceh memiliki kemampuan adaptasi relatif baik dengan adat kultural masyarakat Aceh. Menjadi generasi kedua di Aceh dalam beberapa hal memudahkan mereka beradaptasi dibandingkan dengan generasi orang tua mereka. Demikian pula proses rekonstruksi identitas perempuan Kristen di Banda Aceh dipengaruhi pada lokalitas dan struktur sosial yang melingkupi kehidupan mereka.

Keragaman respon perempuan Kristen Aceh dalam memformulasikan identitas sosial mereka terkadang juga dipicu beberapa hal yang pada umumnya mengakibatkan situasi kurang nyaman atas eksistensi mereka sebagai warga Aceh. Perbedaan praktik kebudayaan terutama yang bersumber dari identitas agama dan akses terhadap kesempatan pekerjaan tampaknya merupakan pendorong paling menentukan atas munculnya perasaan teraliansi secara sosial. Benturan kebudayaan juga muncul sebagai akibat implementasi syariat Islam di Aceh, ruang kebebasan menjalankan agama yang terbatas, hingga akses pekerjaan di daerah Aceh.

Fragmen kisah di atas memperlihatkan hambatan yang dihadapi perempuan Kristen dalam proses interaksi sosial dengan kelompok mayoritas. Tidak sedikit diantara mereka yang mengalami pengalaman kurang menyenangkan. Kendati demikian mereka tetap menjadikan Aceh sebagai

identitas sosial yang penting. Ang, My dan Ev merupakan tiga orang yang terkadang mengalami situasi kurang nyaman karena status mereka sebagai agama non-Islam. Tetapi mereka menjadikan kenyataan di Aceh sebagai situasi yang harus dijalani, dan pada saat yang bersamaan mereka juga telah menyusun rancangan kehidupan untuk tetap menjadi bagian dari orang Aceh. Pararel dengan hal tersebut, Nida Kirmani mengatakan identitas keagamaan seseorang pada level personal tidak dapat dipisahkan dengan posisi sosial mereka seperti identitas gender, status kelas, afiliasi etnis, lokalitas, pendidikan, umur atau lainnya.¹³¹

Perempuan Kristen memperlihatkan keragaman pengalaman interaksi sosial mereka dengan orang Muslim di ruang mikro, seperti sekolah, kampus, lingkungan kerja, institusi pemerintah dan swasta atau sejenisnya. Pengalaman terdiskriminasi mendominasi konstruksi narasi mereka, meskipun tidak sedikit juga yang menyampaikan dari sudut pandangan yang non-diskriminasi. Beberapa siswa mengkisahkan keterbatasan akses untuk mendapatkan mata pelajaran sesuai dengan keyakinan agama yang dipeluk. Patut diakui bahwa tidak satupun sekolah negeri di Aceh yang menyediakan pembelajaran mata pelajaran selain agama Islam.

Pemahaman perempuan Kristen Aceh terhadap syariat Islam dibentuk oleh hal-hal yang dirinya merasakan dampak langsung dari implementasi syariat Islam. Diskursus tentang pakaian merupakan hal yang paling berpengaruh dalam membentuk pemahaman perempuan Kristen tentang syariat Islam Aceh. Bagi mayoritas partisipan penelitian, situasi dimana mereka berjilbab merupakan potret dimana mereka hidup sebagai minoritas di lingkungan kelompok mayoritas yang “memaksa” diri mereka untuk mengikuti ketentuan-ketentuan yang ditetapkan pihak yang mayoritas. Beberapa informan menghubungkan pengalaman yang mereka alami dengan kenyataan konstitusi Indonesia yang memberikan kebebasan warganya untuk meyakini dan menjalankan agama sesuai kepercayaan masing-masing. Namun sebagai warga Aceh, kebebasan menjalankan agama sesuai dengan keyakinan masih merupakan sesuatu yang diharapkan.

¹³¹ Nida Kirmani, *Questioning the Muslim Woman: Identity and Insecurity in an Urban Indian Locality* (London, New York, New Delhi: Routledge, 2013), 164.

Perempuan perempuan Kristen Aceh umumnya beretnis Batak dan Tionghoa. Populasi perempuan Kristen di luar etnis tersebut tergolong sedikit, meskipun bukan berarti tidak ada sama sekali. Penulis bertemu dengan perempuan Kristen yang beretnis Jawa, Sunda, atau bahkan Gayo, di pelbagai wilayah di Aceh, tetapi populasi mereka tidak banyak. Perempuan Kristen dengan latar belakang etnis Batak menempati urutan terbesar, selanjutnya disusul perempuan beretnis Tionghoa. Suatu hal yang menarik dicermati adalah adanya perbedaan yang mencolok dalam penampilan diruang publik syariat pada kedua kelompok etnis tersebut.

Perempuan Kristen Batak lebih sering menghadapi persoalan menyangkut kode berpakaian di ruang publik dibandingkan perempuan Kristen Tionghoa. Perempuan Kristen Tionghoa tidak menghadapi tekanan sosial untuk berjilbab. Para partisipan penelitian menceritakan pengalaman dimana tatapan mata menghakimi mereka ketika tidak berjilbab di tempat umum. Seorang ibu yang sehari-hari bekerja sebagai petugas administrasi di gereja di Banda Aceh menceritakan pengalamannya saat menunggu angkot di pinggir jalan tiba-tiba didekati pengendara motor yang meminta jasa layanan seksual, seolah dirinya seorang pelacur. Partisipan lain menceritakan pengalaman merasa menjadi pusat perhatian saat memasuki tempat perbelanjaan tanpa jilbab. Seorang guru perempuan Kristen mengaku pernah mengalami pengalaman tidak menyenangkan saat memasuki rumah makan tanpa jilbab. Pemilik warung memintanya berjilbab terlebih dahulu apabila ingin membeli makanan di warung tersebut.

Perempuan Kristen yang beretnis Tionghoa tidak mengalami situasi tersebut. Saat razia pakaian dilakukan petugas WH, perempuan Tionghoa tanpa jilbab dimaklumi karena petugas memastikan dirinya sebagai non-Muslim. Petugas tidak menyetop kendaraan apabila secara kasat mata melihat pengendaranya perempuan Tionghoa. Hal berbeda dialami perempuan Kristen non-Tionghoa, terutama yang beretnis Batak. Terkadang mereka diberhentikan, dan diminta menunjukkan identitas kependudukan saat pengakuannya sebagai orang Kristen tidak berhasil meyakinkan petugas.

Perlakuan berbeda tersebut dikarenakan beberapa hal. *Pertama*, para perempuan Kristen yang memiliki pengalaman berjilbab biasanya berkerja di institusi pemerintah, seperti universitas, sekolah, kantor

pemerintah atau pun istri dari TNI/Polri. Lingkungan sosial tersebut seringkali menuntut perempuan berjilbab. Regulasi tentang keharusan institusi publik di Aceh untuk membudayakan busana Islami merupakan salah satu faktor yang mendorong hal tersebut. Bahkan, lingkungan budaya Islami tersebut telah menjadi habitus baru para perempuan Kristen di Aceh. Sementara itu perempuan Tionghoa hampir tidak ada yang bekerja sebagai pegawai pemerintah ataupun guru di sekolah negeri. Mereka tidak mengalami lingkungan sosial yang menuntut berjilbab.

Kedua, mayoritas masyarakat Aceh mempercayai orang Tionghoa tidak beragama Islam (kendati ada beberapa diantaranya yang muslim), berbeda dengan perempuan Batak yang tidak semuanya beragama non-Muslim. Dari segi warna kulit, orang Batak sekilas juga sulit dibedakan dengan orang yang non-Batak seperti etnis Jawa, Melayu, Minangkabau, Aceh maupun lainnya. Masyarakat Aceh pemikirannya terkonstruksi bahwa perempuan kulit berwarna umumnya muslim dan karena sudah semestinya mengenakan jilbab. Padahal perempuan Batak tidak semuanya beragama Islam. Kondisi ini mengakibatkan perempuan Batak tidak berjilbab seringkali menjadi sasaran yang mengakibatkan ketidaknyamanan mereka di ruang publik, kendati mereka beragama non-Islam.

Uraian di atas mengindikasikan kompleksitas situasi yang mempengaruhi praktik sosial perempuan Kristen di Aceh. Interseksi antara faktor gender, etnisitas, dan agama membawa mereka pada posisi rumit. Perempuan Batak Kristen mengalami situasi berbeda dengan perempuan Tionghoa Kristen. Ras dan etnisitas mempengaruhi praktik sosial mereka. Menjadi perempuan Kristen seringkali membatasi artikulasi identitas diri sebagai subjek yang mandiri. Meski pun memiliki kesempatan yang terbatas dalam artikulasi agensi, sebagaimana dibahas pada bab selanjutnya, perempuan Kristen Aceh mengartikulasikan beragam varian agensi sebagai bentuk interseksi dirinya dengan lingkungan struktural yang memberlakukan syariat Islam.

Bibliography

- Abubakar, Marzuki. 'Syariat Islam Di Aceh: Sebuah Model Kerukunan Dan Kebebasan Beragama'. *Media Syaria* 13, no. 1 (2011): 99–107.
- Afif. 'Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim Di Aceh Diminta Pakai Jilbab'. Last modified February 5, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://m.merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>.
- Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Al-'Ayni, Badr al-Din. *Al-Binaya Syarh Al-Hidaya*. Vol VII. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.
- Al-Marghinani. *Al-Hidaya: Sharh Bidayat Al-Mubtadi*. Edited by Muhammad Darwish. Vol. I. Beirut: Dar al-Arqam, n.d.
- Al-Mawardi, Abul Hasan. *Al-Hawi Al-Kabir*. Edited by 'Ali Muhammad Mu'awwad and 'Adil Ahmad Al-Mawjud. Vol XIV. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.
- Alfian, Ibrahim. *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil*. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.
- Ali-Fauzi, Ihsan, Samsu Rizal Panggabean, Nathanael Gratias Sumaktoyo, H.T. Anick, Husni Mubarak, Testriono, and Siti Nurhayati. *Kontroversi Gereja Di Jakarta*. Edited by M. Endy Saputro. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2011.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008.
- Ansor, Muhammad. "We Are from the Same Ancestors": Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil". *Al-Albab* 3, no. 1 (2014): 3–24.
- Ansor, Muhammad, and Yaser Amri. 'Beyond Pious Critical Agency: Women Interfaith Marriage and Religious Conversion in Aceh'. *Analisa* 1, no. 2 (2016): 217–238.

- Ansor, Muhammad, Yaser Amri, and Ismail Fahmi Arrauf. 'Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehese Christian Experience'. *Komunitas* 8, no. 1 (2016): 125–134.
- Ansori, Mohammad Hasan. 'Linking Identity to Collective Action: Islam, History and Ethnicity in the Aceh Conflict'. *Studia Islamika* 19, no. 1 (2012): 1–46.
- Aritonang, Jan Sihar, and Karel Steenbrink. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2006.
- Berger, Maurits. 'Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law'. *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 88–136.
- Berger, Maurits S. 'Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts'. *Human Rights Quarterly* 25, no. 3 (2003): 720–740.
- Bosworth, Clifford Edmund. 'The Concept of Dhimma in Early Islam'. In *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, edited by Benjamin Braude and Bernard Lewis, 37–51. Vol. I. New York and London: Holmes & Meier Publishers, 1982.
- Carey, Peter. *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*. Leiden: KITLV Press, 2008.
- Crouch, Melissa. 'Implementing the Regulation on Places of Worship in Indonesia: New Problems, Local Politics and Court Action'. *Asian Studies Review* 34, no. 4 (2010): 403–419.
- Danial. 'Syari'at Islam Dan Pluralitas Sosial: Studi Tentang Minoritas Non-Muslim Dalam Qanun Syari'at Islam Di Aceh'. *Analisis* 12, no. 1 (2012): 71–92.
- Dhani, Oga Umar. 'Cerita Evri, Gadis Non Muslim Yang Nyaman Hidup Di Aceh'. *Mediaaceh.Co*. Banda Aceh, 2016. Last modified 2016. Accessed April 28, 2018. <http://mediaaceh.co/2016/12/25/16345/cerita-evri-gadis-non-muslim-yang-nyaman-hidup-di-aceh>.
- Dhuhri, Saifuddin. 'Shari'a As Local Theology: Reflection on Acehese Culture and Identity'. *Ulumuna* 19, no. 2 (2015): 437–462.

- Effendy, Bahtiar. 'Islam and Democracy: In Search of a Viable Synthesis'. *Studia Islamika* 2, no. 4 (1995): 1–19.
- Emmett, Chad F. 'The Siting of Churches and Mosques as an Indicator of Christian–Muslim Relations'. *Islam and Christian–Muslim Relations* 20, no. 4 (2009): 451–476.
- Emon, Anver E. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.
- Fasya, Teuku Kemal. 'Memperbaiki Keberagamaan Singkil'. *Kompas*. Jakarta, 2015. <http://nasional.kompas.com/read/2015/10/19/18140091/Memperbaiki.Keberagaman.Singkil>.
- Febriandi, Yogi. 'Identitas Tunggal Dan Minoritas Non-Muslim Di Kota Langsa'. In *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, edited by Mohammad Iqbal Ahnaf, Trisno Sutanto, Subandri Simbolon, and Azin Anwar Fachrudin, 133–148. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2018.
- . 'Menyiasati Politik “Kerukunan Agama” Di Bawah Qanun Aceh'. In *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, edited by Miswari, 109–115. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Fikri, Mumtazul. 'Islamic Shari'a and Religious Freedom on Non-Muslim: Study on Spritual Education in Public Schools in Banda Aceh, Indonesia'. *Educational Research International* 5, no. 1 (2016): 25–31.
- Foroutan, Yaghood. 'Employment Differentials of Second-Generation Muslim Immigrants: Assimilation and Discrimination Hypotheses'. *Immigrants & Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora* 26, no. 3 (2008): 219–241.
- Foucault, Michel. 'Truth and Power'. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writtings*, edited by Colin Gordon, 109–133. New York: Pantheon Books, 1980.
- Geertz, Clifford. 'Afterword: The Politics of Meaning'. In *Culture and Politics in Indonesia*, edited by Claire Holt, 319–335. Jakarta and Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2007.

- Goddard, Hugh. 'Christian-Muslim Relations: A Look Backward and a Look Forward'. *Islam and Christian – Muslim Relations* 11, no. 2 (2000): 195–212.
- van Gorder, A. Christian. *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books, 2010.
- Grayman, Jesse Hession. 'Humanitarian Encounters in Post-Conflict Aceh, Indonesia'. Harvard University, 2012.
- Gregory, Shaun. 'Under the Shadow of Islam: The Plight of the Christian Minority in Pakistan'. *Contemporary South Asia* 20, no. 2 (2012): 195–212.
- Hadi, Amirul. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*. Leiden and Boston: Brill, 2004.
- Hartmann, Jorg. 'Do Second-Generation Turkish Migrants in Germany Assimilate into the Middle Class?' *Ethnicities* 16, no. 3 (2016): 368–392.
- Hasan, Nurdin. 'Syariat Untuk Non-Muslim'. Last modified August 10, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://www.theacehglobe.com/2014/08/syariat-untuk-non-muslim.html>.
- Hirosue, Masashi. 'Prophets and Followers in Batak Millenarian Responses to the Colonial Order: Parmalim, Na Siak Bagi and Parhudamdand, 1890-1930'. Australian National University, 1988.
- Hoon, Chang-Yau. 'Religious Aspirations among Urban Christians in Contemporary Indonesia'. *International Sociology* 31, no. 4 (2016): 413–431.
- Hoon, Chang-You. 'Between Evangelism and Multiculturalism: The Dynamics of Protestant Christianity in Indonesia'. *Social Compass* 60, no. 4 (2013): 457–470.
- Hunwick, John O. 'The Rights of Dhimmis to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwa from Tlemcen'. *Al-Qantara* 12, no. 1 (1991): 133–156.

- Ibn Nujaym. *Al-Sharh Al-Bahr Al-Ra'iq*. Vol. V. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- Ibn Qudama. *Al-Mughni 'ala Muhtashor Al-Kharaqi*. Vol. VIII. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
- Jaffe-Walter, Reva. *Coercive Concern: Nationalism, Liberalism, and the Schooling of Muslim Youth*. Stanford, California: Stanford University Press, 2016.
- Kamarusdiana. 'Qanun Jinayat Aceh Dalam Perspektif Negara Hukum Indonesia'. *Ahkam* 16, no. 2 (2016): 151–162.
- Kershaw, Roger. 'The Penalties of Apostasy in Malaysia'. *The Contemporary Review* 290, no. 1691 (2008): 465–485.
- Kilic, Zeynep, and Cecilia Menjivar. 'Fluid Adaptation of Contested Citizenship: Second-Generation Migrant Turks in Germany and the United States'. *Social Identities* 19, no. 2 (2013): 204–220.
- Kingsbury, Damien. 'The Free Aceh Movement: Islam and Democratization'. *Journal of Contemporary Asia* 37, no. 2 (2007): 166–189.
- Kirmani, Nida. *Questioning the Muslim Woman: Identity and Insecurity in an Urban Indian Locality*. London, New York, New Delhi: Routledge, 2013.
- Kloos, David. 'Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia'. Universiteit Amsterdam, 2013.
- . 'From Acting to Being: Expressions of Religious Individuality in Aceh, ca. 1600-1900'. *Itinerario* 39, no. 3 (2016): 437–461.
- . 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia'. *Indonesia* 98 (2014): 59–90.
- Loeb, Laurence D. 'Dhimmi Status and Jewish Roles in Iranian Society'. In *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, edited by Shlomo Deshen and Walter P. Zenner, 247–260. Hampshire dan London: Macmillan Press, 1996.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Edited by Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

- Ludwig, Frieder. 'Christian–Muslim Relations in Northern Nigeria since the Introduction of Shari'ah in 1999'. *Journal of the American Academy of Religion* 76, no. 3 (2008): 602–637.
- Makin, Al. 'Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh'. *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 01 (2016): 1–36.
- Marco Polo. *The Travels of Marco Polo: The Venetian*. Edited by Manuel Kamroff. New York and London: W.W. Norton and Company, 1953.
- Maududi, Abul A'la. *Rights of Non-Muslims in Islamic State*. Lahore: Islamic Publications, 1961.
- Menchik, Jeremy. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- . 'Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia'. *Comparative Studies in Society and History* 56, no. 3 (2014): 591–621.
- Miswar, Khairil. 'Misionaris Dan "Pagar Betis"'. *Serambinews.Com*.
- Miswari. 'Gagasan Nuruddin Ar-Raniry Dalam Tibyan Fi Ma'rifat Al-Adyan'. *At-Tafkir* 11, no. 1 (2018): 31–66.
- . 'Mu'dilat Al-Aqaliyah Al-Masihiyah Fî Sudûd Balad Al-Shari'ah Al-Islamiyah'. *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351–403.
- Mubarok. *Rangkuman Peta Keagamaan Di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia Badan Proyek Penelitian dan Pengembangan Agama, 1995.
- Muhajir, Ahmad, Dewi Yuliati, and Yety Rochwulaningsih. 'Industrialisasi Dan Eksistensi Kota Langsa Pada Era Kolonial, 1907-1942'. *Paramita: Historical Studies Journal* 27, no. 1 (2017): 63–76.
- Muhammad, Rusjdi Ali. *Revitalisasi Syari'at Islam Di Aceh: Problem, Solusi Dan Implementasi*. Edited by Hasan Basri. Ciputat dan Banda Aceh: Logos dan IAIN Ar-Raniry, 2003.

- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Leiden: Amsterdam University Press, 2006.
- _____. 'Religious Conversion in Indonesia: The Karo Batak and the Tengger Javanese' 12, no. 1 (2001): 23–38.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, and Miswari. 'Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak'. *Paramita - Historical Studies Journal* 27, no. 2 (2017): 168–181.
- Olsson, Susanne. 'Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah'. *The Muslim World* 98, no. 1 (2008): 95–115.
- Pigeaud, Theodore G. Th., and H.J. de Graaf. *Islamic States in Java, 1500-1700*. Nijhoff: The Hague, 1976.
- Raihani. 'Minority Right to Attend Religious Education in Indonesia'. *Al-Jami'ah* 53, no. 1 (2015): 1–26.
- Robbins, Joel. 'Pantecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms'. *Social Analysis* 53, no. 1 (2009): 55–66.
- Ropi, Ismatu. 'Muslim Christian Polemics in Indonesian Islamic Literature'. *Islam and Christian-Muslim Relations* 9, no. 2 (1998): 217–229.
- _____. *Religion and Regulation in Indonesia*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2017.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- _____. "'Sharia from below" in Aceh (1930s–1960s): Islamic Identity and the Right to Self Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (MILF)'. *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 80–99.
- Scott, Rachel M. *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Seo, Myengkyo. 'Defining "Religious" in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State'. *Citizenship Studies* 16, no. 8 (2012): 1045–1058.

- . *Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh*.
—————. *State Management of Religion in Indonesia*. London
and New York: Routledge, 2013.
- Setiawan, Deny, and Bahrul Khoir Amal. 'Membangun Pemahaman
Multikultural Dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme Di
Aceh Singkil'. *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 348–367.
- Shihab, Alwi. 'The Muhammadiyah Movement and Its Controversy
with Christian Mission'. Temple University, 1995.
- Sianipar, Godlif J. 'Christian-Muslim Relationships in Medan and Dalihan
Na Tolu - A Social Capital Study of the Batak Cultural Value and
Their Effect on Interreligious Encounter'. The University of Newcastle,
Australia, 2011.
- Siegel, James. *The Rope of God*. Berkeley and Los Angeles: University
of California Press, 1969.
- Siregar, Hasnil Basri. 'Lessons Learned from the Implementation of
Islamic Shari'ah Criminal Law in Aceh, Indonesia'. *Journal of
Law and Religion* 24, no. 1 (2008): 143–176.
- Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia, 1808-1942*. Leiden: KITLV
Press, 2007.
- . *Kitab Suci Atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniri Dan
Agama Kristen*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Sulaiman, Teuku Muhammad Jaafar. 'Dampak Qanun Terhadap Eksistensi
Rumah Ibadah Di Aceh'. In *Praktik Pengelolaan Keragaman Di
Indonesia: Konstruksi Identitas Dan Eksklusi Sosial*, edited by Mohammad
Iqbal Ahnaf, Trisno Sutanto, Subandri Simbolon, and Aziz Anwar Fachrudin,
173–186. Yogyakarta: CRCs Universitas Gadjah Mada, 2018.
- Swita, Donna. 'Jangan Memaksa Perempuan Non Muslim Pakai Jilbab
Di Aceh'. Last modified February 8, 2014. Accessed November
25, 2016. [http://solidaritasperempuan.org/jangan-memaksa-
perempuan-non-muslim-pakai-jilbab-di-aceh/](http://solidaritasperempuan.org/jangan-memaksa-perempuan-non-muslim-pakai-jilbab-di-aceh/).
- Taylor, Reed W. 'A Postcolonial Inquiry of Women's Political Agency
in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?' Virginia
Polytechnic Institute and State University, 2012.

- Veer, Paul van 't. *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*. Jakarta: Grafiti Press, 1985.
- Walters, Albert Sundararaj. 'Issues in Christian–Muslim Relations: A Malaysian Christian Perspective'. *Islam and Christian–Muslim Relations* 18, no. 1 (2007): 67–83.
- Wasti, Tahir. *The Application of Islamic Criminal Law in Pakistan: Sharia in Practice*. Leiden and Boston: Brill, 2009.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York: Routledge, 2001.
- Weimann, Gunnar J. 'Islamic Law and Muslim Governance in Northern Nigeria: Crimes against Life, Limb and Property in Sharīʿa Judicial Practice'. *Islamic Law and Society* 17, no. 3 (2010): 375–419.
- Wieringa, Edwin. "The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The "Kôteubah" of the Acehese Epic, "Hikayat Prang Gômpeuni"". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61, no. 2 (1998): 298–308.
- Ye'or, Bat. *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude Seventh-Twentieth Century*. Madison and Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1996.
- Yilmaz, Ferruh. 'From Immigrant Worker to Muslim Immigrant: Challenges for Feminism'. *European Journal of Women's Studies* 22, no. 1 (2015): 37–52.

BAGIAN KELIMA

DINAMIKA AGENSI PEREMPUAN KRISTEN BERDASARKAN RESPONS PADA DISKURSUS BUSANA ISLAMI

Bagian ini membahas dinamika agensi perempuan Kristen berdasarkan respons atas diskursus jilbab di Aceh. Diskursus relasi gender dalam kesarjanaan ilmu sosial memperlihatkan keragaman instrumen, dimensi maupun cara artikulasi agensi perempuan.¹ Dari pelbagai pembahasan, otonomi tubuh merupakan salah satu instrumen yang digunakan para sarjana untuk mendiskusikan agensi perempuan.² Agensi sering diletakkan dalam oposisi biner antara otonomi dan subordinasi, atau antara resistensi dan kepatuhan terhadap norma kultural atau tradisi keagamaan. Judith Butler menyatakan otoritas diri (*self-authority*) atas tubuh merupakan bentuk agensi yang diperoleh melalui konfrontasi atas norma kultural.³

¹ Lena Näre, 'Agency as Capabilities: Ukrainian Women's Narratives of Social Change and Mobility', *Women's Studies International Forum* 47, no. B (2014): 223–231; Eva F Nisa, 'Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia', *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, no. 4 (2012): 366–381; Anna C. Korteweg, 'The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency', *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 434–454; Clare Hemmings and Amal Treacher Kabesh, 'The Feminist Subject of Agency: Recognition and Affect in Encounters with "the Other"', in *Gender, Agency, and Coercion*, ed. Sumi Madhok, Anne Phillips, and Kalpana Wilson (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 29–46; Sneha Krishnan, 'Agency, Intimacy, and Rape Jokes: An Ethnographic Study of Young Women and Sexual Risk in Chennai', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, no. 1 (2016): 67–83.

² Sirma Bilge, 'Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women', *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 1 (2010): 9–28.

³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Taylor and Francis e-Library, 1999).

Gagasan Butler merepresentasi kecenderungan pemikiran feminis liberal yang mengasosiasikan agensi dengan resistensi sebagai pencapaian otonomi diri.

Berbeda dengan Butler, Saba Mahmood menyatakan agensi tidak semata diungkapkan sebagai resistensi, tetapi juga kepatuhan atau ketundukan atas norma kultural dan tradisi keagamaan. Mahmood merumuskan teorinya berdasarkan pengalaman perempuan anggota kelompok pengajian di Mesir.⁴ Menurutnya, keputusan perempuan untuk tunduk pada norma dan kultur religius merupakan model pencapaian agensi non-Barat.⁵ Gagasan agensi ketundukan (*docile agency*) mendapat apresiasi luas dari sarjana maupun analis feminis. Konsep yang diajukan Mahmood dinilai memperkaya diskursus agensi karena bertolak belakang dengan konsep agensi yang dipopulerkan feminis liberal Barat.⁶

Gagasan Butler dan Mahmood memiliki kesamaan dalam hal dimungkinkannya pencapaian otonomi diri perempuan. Bedanya, sementara Butler menegaskan otonomi perempuan dapat diperoleh melalui performa diri yang mandiri kendati berkonfrontasi dengan norma kultural,⁷ Mahmood menegaskan perempuan yang memilih tunduk pada norma kultural dan menekuni spiritualitas justru menegaskan otonomi mereka pada diri sendiri.⁸

⁴ Saba Mahmood, 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival', *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–236.

⁵ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 6.

⁶ Julius Bautista, 'The Meta-Theory of Piety: Reflections on the Work of Saba Mahmood', *Contemporary Islam* 2, no. 1 (2008): 75–83; Matt Waggoner, 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 6, no. 2 (2005): 237–261; Sindre Bangstad, 'Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue', *Theory, Culture & Society* 28, no. 3 (2011): 28–54; Madeleine Chapman, 'Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations', *European Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2016): 237–250.

⁷ Lois McNay, 'Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler', *Theory Culture Society* 16, no. 2 (1999): 175–193.

⁸ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 2.

Butler dan Mahmood juga berbagi pandangan bahwa resistensi dan kepatuhan tidak mungkin terintegrasi pada satu individu. Seseorang yang mengartikulasikan agensi resistensi adalah bukan orang yang mengartikulasikan agensi melalui ketundukan pada kultur dan tradisi keagamaan. Agensi resistensi dan agensi ketundukan tidak dapat menyatu pada satu individu dalam waktu dan kondisi yang sama.

Rachel Rinaldo mengkritisi dikotomi agensi yang dikemukakan Butler dan Mahmood dengan memperkenalkan konsep agensi kesalehan kritis (*pious critical agency*). Berbeda dengan keduanya, kepatuhan dan resistensi dalam pemikiran Rinaldo bisa saja bertempat pada satu individu secara bersamaan. Berdasarkan studi pada aktivis perempuan Muslim Indonesia, Rinaldo mengatakan bahwa agensi kesalehan kritis merupakan salah satu varian agensi kelas menengah Muslim kota dalam merespons lingkungan sosial dan meneguhkan identitas diri melalui aktivisme dan reinterpretasi teks keagamaan. Upaya perempuan kelas menengah muslim di Indonesia menafsirkan ulang teks-teks religius secara kritis untuk memperoleh otonomi diri melalui perpaduan Islam dan feminisme menurut Rinaldo merupakan manifestasi agensi kepatuhan yang kritis.

Pada kajian ini penulis mengembangkan konsep agensi kepatuhan kritis yang diajukan Rinaldo. Bedanya, sementara Rinaldo menggunakan aktivisme dan reinterpretasi teks keagamaan sebagai artikulasi agensi religius pada perempuan Muslim, penulis berfokus pada praktik sosial perempuan Kristen sebagai minoritas dalam merespons diskursus jilbab di ruang publik Islam Aceh. Berbeda dengan Rinaldo yang mengatakan subjek selalu memiliki kapabilitas merasionalisasi secara sistematis dan filosofis setiap praktik sosial yang agentif, uraian penulis berdasarkan pada praktik sosial keseharian perempuan Kristen di Aceh non-aktivis ataupun pemikir keagamaan, sehingga gagasan dan pengalaman mereka seringkali kurang terformulasikan dengan sistematis, rasional apalagi filosofis. Praktik sosial perempuan Kristen terkadang tidak diformulasikan dengan alasan yang sistematis, terutama karena sebagian besar subjeknya kurang terbiasa melakukan hal tersebut.

Fenomena perempuan Kristen berjilbab mengundang pertanyaan tentang konfigurasi relasi kuasa antara Muslim sebagai mayoritas dan

perempuan Kristen sebagai minoritas di Aceh paska formalisasi syariat Islam. Bagaimana ruang publik yang didominasi dengan norma dan identitas keislaman yang kuat mempengaruhi proses pengidentitasan dan pembentukan praksis sosial perempuan Kristen. Apabila dilihat dari perspektif teori pilihan bebas (*freedom choice*), praktik berjilbab perempuan Kristen tidak merepresentasikan adanya kebebasan seseorang untuk membuat keputusan. Persoalannya, apakah perempuan Kristen di Aceh benar-benar tidak memiliki pilihan bebas? Apakah praktik sosial mereka terkait dengan diskursus jilbab tidak memberi ruang bagi mereka dalam menentukan pilihan? Konsep agensi perempuan sebagaimana yang menjadi tema pembahasan ini menawarkan jalan keluar dalam menghadapi keterbatasan konsep *freedom choice* dalam mengatasi persoalan ini.

Paparan ini bertolak dari argumen bahwa berjilbab atau tidak berjilbab pada hakikatnya merupakan bentuk artikulasi agensi perempuan Kristen. Meminjam ungkapan Lan Anh Hoang, para perempuan Kristen Aceh “memiliki kapasitas mendefinisikan pilihan hidup sendiri dan berupaya mewujudkan tujuan tersebut, kendati menghadapi hambatan, serta memiliki kapasitas untuk menghindar dari agensi pihak lain”.⁹ Desakan penyeragaman tampilan ruang publik, termasuk dalam hal performa pakaian perempuan, tidak serta merta berhasil menyeragamkan tampilan ruang publik di Aceh. Perempuan Kristen di Aceh selalu memiliki ruang untuk tampil dalam performa yang diinginkan, kendati antara satu dengan lain orang memiliki derajat otonomi yang berbeda-beda. Menurut Diana Tietjens Meyers, di tengah opresi dan dominasi, perempuan selalu memiliki cara mengartikulasikan agensi dan otonomi diri meski pun antara satu dengan lain orang memiliki derajat yang berbeda-beda.¹⁰

Sumi Madhok menegaskan perlunya reformulasi agensi dalam konteks diopresi. Baginya, diskursus agensi dalam konteks opresi tidak

⁹ Lan Anh Hoang, ‘Gender Identity and Agency in Migration Decision-Making: Evidence from Vietnam’, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37, no. 9 (2011): 1454.

¹⁰ Diana Tietjens Meyers, ‘Feminism and Women’s Autonomy: The Challenge of Female Genetical Cutting’, *Metaphilosophy* 31, no. 5 (2000): 469–491.

serta merta menegaskan otonomi diri subjek bersangkutan. Menurutnya, perbincangan mengenai agensi perempuan dalam konteks opresi membutuhkan modifikasi sedikitnya dua hal, yakni (a) mengeksplorasi konteks dimana agensi terbentuk, dan (b) menganalisa perubahan-perubahan praktik agensi itu sendiri. Madhok menolak pembatasan agensi hanya pada kapasitas bertindak (secara bebas ataupun tidak bebas) berdasarkan pilihan bebas, tetapi yang tidak kalah penting adalah mengeksplorasi secara reflektif dan kritis mengenai alasan, motivasi, dan keinginan yang membentuk praktik sosial subjek. Teknik narasi biografis merupakan pendekatan yang tepat untuk mengeksplorasi agensi perempuan dalam konteks opresi,¹¹ karena memiliki daya jangkauan yang terperinci terhadap kisah atau pengalaman subjek pada level mikro di sepanjang lintasan kehidupan mereka.

Paparan disajikan sebagai berikut. Pada sub-bagian selanjutnya penulis menyajikan geografi dan visibilitas perempuan Kristen berjilbab dalam berbagai daerah di Aceh, terutama dua daerah yang menjadi lokasi penelitian. Uraian selanjutnya mengeksplorasi pembentukan agensi perempuan, dan pembahasan tiga varian agensi perempuan Kristen Aceh dalam merespons diskursus jilbab atau busana Islami, yakni agensi perlawanan, agensi kepatuhan, dan agensi kepatuhan kritis. Uraian pada bagian ini diakhiri dengan menyajikan refleksi teoritis tentang relasi agensi dengan struktur dalam pembentukan agensi perempuan berdasarkan data-data empirik yang diekstraksi dari pengalaman perempuan Kristen di Aceh.

A. Visibilitas Perempuan Kristen Berjilbab

Berdasarkan investigasi pada lima kabupaten/kota yakni Aceh Tenggara, Aceh Singkil, Aceh Tamiang, Banda Aceh, dan Langsa, diketahui bahwa kecenderungan perempuan Kristen berjilbab dengan populasi

¹¹ Sumi Madhok, 'Action, Agency, Coercion: Reformatting Agency for Oppressive Contexts', in *Gender, Agency, and Coercion*, ed. Sumi Madhok, Anne Phillips, and Kalpana Wilson (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 102–121.

cukup mencolok ditemukan di Banda Aceh dan Langsa. Berbeda dengan dua kota tersebut, regulasi busana Islami tidak berdampak signifikan pada perempuan Kristen di daerah-daerah lain di Aceh, termasuk beberapa kabupaten di kawasan perbatasan antara Aceh dan Sumatera Utara yang populasi orang Kristen tergolong signifikan seperti Aceh Tenggara (33.485 jiwa) dan Aceh Singkil (11.461 jiwa).

Visibilitas keseharian perempuan Kristen pada dua daerah perbatasan yakni Aceh Tenggara dan Aceh Singkil terkait dengan implikasi formalisasi syariat Islam relatif serupa: tidak terdampak regulasi busana Islami utamanya tentang keharusan berjilbab di tempat publik. Penulis tidak menemukan perempuan Kristen berjilbab yang beraktivitas di perguruan tinggi, sekolah, atau instansi pemerintah dan swasta di Aceh Tenggara dan Aceh Singkil. Nila, seorang guru pada SD Katolik di Aceh Tenggara mengatakan pada masa awal penerapan syariat Islam memang pernah mendengar himbuan agar semua perempuan yang mendatangi di kantor Bupati Aceh Tenggara berjilbab tanpa mempertimbangkan latar-belakang agama dan etnis mereka. Tapi himbuan tersebut hanya bersifat lisan dan tidak berdampak pada Islamisasi praktik berpakaian perempuan Kristen. Nila mengatakan karena populasi orang Kristen di Aceh Tenggara cukup signifikan, tidak mungkin pemerintah daerah mengharuskan perempuan Kristen berjilbab di kantor, sekolah ataupun tempat kerja.

“Kami di kantor Bupati kalau tidak pakai jilbab, tidak boleh kita kesana. Itu dulu. Sekarang tidak apa tidak pakai jilbab. Tapi tidak boleh kita pakai rok pendek, harus rok panjang. Ke kantor Dinas Pendidikan juga seperti itu dulunya. Tapi sekarang lebih longgar.”
(Wawancara Nila, 07.01.2015)

Senada dengan itu, Sinaga, seorang perempuan yang berprofesi sebagai guru pada sekolah dasar (50 tahun) mengatakan tidak ada perempuan Kristen yang beraktivitas di tempat publik berjilbab di kabupaten Aceh Singkil. Keharusan perempuan Kristen berjilbab di tempat umum, menurutnya tidak mungkin diterapkan mengingat masyarakat Aceh Singkil tergolong plural baik secara etnis maupun agama (Wawancara Sinaga, 14.12.2014). Pengamatan penulis pada beberapa sekolah tingkat menengah di Kecamatan Simpang Kanan dan Danau Paris (dua kecamatan

di Aceh Singkil dengan populasi Kristen cukup signifikan) tidak menemukan fenomena siswi Kristen berjilbab. Sayangnya penulis tidak mendapatkan informasi yang spesifik mengenai kondisi perempuan Kristen yang bekerja di kantor pemerintah terkait berjilbab atau tidak. Tetapi berdasarkan dua kali kunjungan pengumpulan data penelitian, penulis menilai perempuan Kristen di Aceh Singkil secara kultural tidak didesak tuntutan berjilbab di tempat publik, sebagaimana yang ditemukan pada dua daerah yakni Langsa dan Banda Aceh. Pernyataan Deny Setiawan dan Bahrul Khoir Amal bahwa masyarakat Aceh Singkil selalu menoleransi dan menghormati kelompok minoritas dalam beragama dan berkeyakinan,¹² tampaknya relevan dengan fenomena yang penulis temukan.

Kabupaten lainnya yang berbatasan dengan propinsi Sumatera Utara adalah Aceh Tamiang.¹³ Berbeda dengan Aceh Tenggara dan Aceh Singkil yang memiliki populasi Kristen cukup signifikan, populasi orang Kristen di Aceh Tamiang tidak lebih dari 500 orang. Perempuan Kristen Aceh Tamiang tidak terdampak secara signifikan pada regulasi busana Islami. Tidak ada keharusan berjilbab bagi guru atau siswi perempuan Kristen di sekolah. Mereka juga tidak terlalu dihegemoni kultur syariat Islam. Berbeda dengan otoritas penegakan syariat Islam pada daerah tetangganya (Langsa) yang cukup intensif melakukan razia syariat Islam, hal serupa jarang dijumpai di Aceh Tamiang. Kultur Islam masyarakat Aceh Tamiang juga tidak terlalu menghegemoni non-Muslim, apalagi menjadikan mereka terdesak untuk beradaptasi dengan berjilbab.

Meskipun demikian bukan berarti orang Kristen di Aceh Tamiang dapat secara leluasa mengartikulasikan identitas dan keyakinan keagamaan mereka sebagaimana umumnya daerah lain di Indonesia. Hal ini antara lain diindikasikan dengan tidak adanya gereja di Aceh Tamiang yang diakui pemerintah setempat. Padahal keberadaan gereja merupakan

¹² Deny Setiawan and Bahrul Khoir Amal, 'Membangun Pemahaman Multikultural Dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme Di Aceh Singkil', *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 348–367.

¹³ Kabupaten Aceh Tamiang berbatasan dengan Kabupaten Langkat yang mayoritas populasinya beretnis Melayu dan beragama Islam.

standar yang paling elementer untuk melihat status rekognisi mereka di hadapan negara. Beberapa orang Kristen Aceh Tamiang beribadah di gereja HKBP Langsa, sementara mayoritas mereka beribadat di rumah jemaat secara berpindah-pindah. Keinginan orang Kristen di Aceh Tamiang untuk memiliki rumah ibadah sendiri, selain terkendala ketatnya regulasi antara lain karena populasi mereka belum memenuhi batas minimal izin pembangunan rumah ibadah yang dipersyaratkan di Aceh.

Miswari menyatakan orang Kristen di Aceh Tamiang menghadapi hambatan pelik dalam pemenuhan hak kewargaan dan kebebasan beragama. Keberadaan mereka menjadi dilema bagi pemerintah Aceh.¹⁴ Moch. Nur Ichwan mengatakan orang Kristen di Aceh Tamiang menghadapi kesulitan dalam merawat identitas sebagai pemeluk Kristen karena tidak adanya tempat ibadah.¹⁵ Meskipun menghadapi kesulitan dalam akses tempat ibadah, Yu, anggota HKBP Langsa yang berprofesi sebagai guru di Aceh Tamiang mengatakan perempuan Kristen di Aceh Tamiang relatif memiliki kebebasan untuk tampil dengan model berpakaian yang mereka inginkan tanpa khawatir terjaring razia syariat Islam (Wawancara Yu, 09.09.2013). Berbeda dengan daerah tetangganya, yakni Langsa, razia penegakan syariat Islam di Aceh Tamiang memang relatif jarang dilakukan.

Banda Aceh dan Langsa memperlihatkan fenomena berbeda apabila dibandingkan tiga daerah di atas utamanya terkait persoalan perempuan Kristen dan diskursus busana Islami. Untuk sekedar informasi perlu dikemukakan bahwa populasi Kristen di Banda Aceh tidak cukup signifikan meski berada pada ranking ketiga setelah Aceh Tenggara dan Aceh Singkil. Populasi orang Kristen di Banda Aceh hanya sekitar 1.500 jiwa (bandingkan, di Aceh Tenggara populasinya sekitar 33 ribu, dan di Aceh Singkil sekitar 11 ribu). Ada empat buah gereja di Banda Aceh yang

¹⁴ Miswari, 'Mu'dilat Al-Aqalīyah Al-Masihīyah Fī Šudūd Balad Al-Sharī'ah Al-Islāmīyah', *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351–403.

¹⁵ Moch. Nur Ichwan, 'Faith, Ethnicity, and Illiberal Citizenship: Authority, Identity, and Religious "Others" in Aceh's Border Areas', *University of Notre Dame*, last modified 2017, accessed September 10, 2018, <https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/faith-ethnicity-illiberal-citizenship-authority-identity-religious-others-acehs-border-areas/>.

diakui, yakni HKBP Banda Aceh, GPIB Banda Aceh, Gereja Methodist Banda Aceh dan Gereja Katolik Banda Aceh. Adapun di Langsa, populasi orang Kristen di Langsa menempati urutan terbesar ketujuh, yakni dengan angka sekitar 700 jiwa. Langsa hanya memiliki sebuah gereja, yakni HKBP Langsa. Komunitas di luar HKBP Langsa, yakni jemaat GBI Langsa semula menggunakan ruko sebagai tempat ibadah. Tetapi saat penelitian dilakukan, tempat tersebut disegel pemerintah kota setempat. Jemaat GBI Langsa selanjutnya beribadat di rumah warga secara berpindah-pindah dan tersembunyi karena menghindari pemantauan aparat di Langsa.

Banda Aceh dan Langsa berbagi spirit yang kuat dalam penegakan syariat Islam, setidaknya pada dimensi simbolik syariat Islam. Razia pakaian dan khalwat relatif sering dilakukan pada dua kota tersebut. Apabila Banda Aceh merupakan daerah yang mewakili kawasan dimana gagasan syariat Islam direproduksi, dinegosiasikan dan diaplikasikan, maka Langsa dapat dikatakan mewakili daerah pinggiran yang mereplikasi sebagian besar upaya penegakan syariat Islam di Banda Aceh. Langsa dan Banda Aceh (selain Aceh Utara, Bireun, Lhokseumawe, Aceh Besar dan Meulaboh) sering menjadi perhatian media massa terkait dengan razia penegakan syariat Islam. Ibrahim Latief kepala Dinas Syariat Islam Langsa sejak 2012 hingga saat penelitian ini berlangsung (2019) mengatakan frekuensi pelaksanaan razia syariat Islam baik yang berfokus pada masalah khalwat maupun busana Islami, terkadang mencapai tiga kali dalam seminggu.¹⁶

Penulis tidak memiliki data perkiraan frekuensi razia penegakan syariat Islam yang dilakukan di Banda Aceh. Hanya saja berdasarkan pemberitaan media massa terungkap bahwa frekuensinya cukup intensif dan lebih sering dibandingkan dengan di Langsa. Artikel Benjamin Otto dan Jan Michiel Otto memberikan informasi yang cukup terperinci dan otoritatif mengenai tingginya intensitas razia syariat Islam di Banda Aceh. Otto dan Otto juga menyoroti implikasi razia tersebut terhadap

¹⁶ Muhammad Ansor, 'Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety and Resistance in Langsa, Aceh', *Al-Jami'ah* 52, no. 1 (2014): 67.

perempuan Aceh.¹⁷ Razia penegakan syariat pada studi tersebut memperlihatkan bahwa perempuan merupakan segmen sosial yang lebih mendapatkan perhatian dibandingkan dengan laki-laki. Bias gender tak dapat disembunyikan dalam razia penegakan syariat Islam.

Artikel David Kloos menyajikan gambaran yang terperinci mengenai semangat aparat di kota Banda Aceh dalam penegakan syariat Islam melalui razia atau pun pendekatan sejenis lainnya yang bernuansa represi.¹⁸ Atas nama syariat Islam, sejumlah organisasi kemasyarakatan, individu-individu dalam suatu komunitas, atau institusi pemerintahan menjadi peserta aktif dalam proses normalisasi intoleransi dan kekerasan yang terkadang berimplikasi pada penegasian hak-hak keberagaman golongan minoritas. Razia menjadi medium bagi pemangku otoritas penegakan syariat Islam untuk mengartikulasikan kuasa yang dimiliki, mendefinisikan syariat Islam dan melakukan penilaian atas setiap penafsiran, konseptualisasi maupun artikulasi syariat Islam yang dilakukan masyarakat di Aceh. Pandangan-pandangan yang berbeda didisiplinkan agar selaras dengan pandangan golongan mayoritas.

Haryanto pada salah satu tulisannya memperlihatkan intensitas kritik pada razia syariat Islam di Aceh. Berdasarkan penelitian yang dilakukan Human Rights Watch (HRW) pada 2010, di Banda Aceh, Bireun, Lhokseumawe, Langsa dan Meulaboh, terungkap bahwa dalam kasus yang diinvestigasi, diketahui bahwa proses penghakiman terhadap pelaku pelanggaran qanun syariat Islam tidak didasarkan standar yang terukur dan humanis. Razia penegakan syariat yang menurut Haryanto seringkali bertentangan dengan prinsip penghormatan pada hak-hak individual maupun kolektif seseorang. Razia syariat Islam dalam perspektif

¹⁷ Benjamin Otto and Jan Michiel Otto, 'Shari'a Police in Banda Aceh: Enforcement of Islam-Based Regulations and People's Perceptions', in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden: Brill, 2016), 186.

¹⁸ David Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia', *Indonesia* 98 (2014): 59–90.

Michel Foucault telah membuat setiap individu merasa diawasi dan dikontrol semua pemikiran dan artikulasi keagamaannya.¹⁹

Intensitas razia busana Islam berkorelasi signifikan terhadap praktik sosial perempuan Kristen baik melalui beradaptasi dengan kultur dominan tradisi berbusana Islami perempuan Aceh, ataupun dengan mengungkapkan resistensi (meski terkadang bersifat simbolik) pada dominasi ruang publik yang dinuansai identitas keagamaan tunggal tersebut. Implementasi syariat Islam bagi perempuan Kristen memang memunculkan respons yang beragam. Beberapa di antara mereka tidak mempersoalkan penerapan syariat Islam. Mereka tidak merasakan dampak terhadap pembatasan ruang aktivisme mereka. Sementara itu sejumlah perempuan Kristen lainnya mengalami pengalaman dimana syariat Islam berdampak signifikan pada dinamika kehidupan mereka sehari-hari. Berjilbab adalah salah satu contoh cara mereka merespons dampak yang mereka alami.

Perempuan non-Muslim di Banda Aceh yang berjilbab relatif banyak (Wawancara Ev, 20.12.2017), kendati populasi mereka tidak dapat ditentukan secara pasti. Tempat-tempat dimana mereka berjilbab antara lain kantor pemerintah, kantor swasta, perguruan tinggi, sekolah, tempat penyelenggaraan kegiatan-kegiatan insidentil pemerintah, atau kegiatan publik kewargaan seperti saat menghadiri resepsi pernikahan atau kegiatan publik lain. Sebelum dipindahkan ke sekolah-sekolah milik orang Kristen pada akhir 2015, mayoritas guru perempuan Kristen pada sekolah negeri di Banda Aceh berjilbab ketika mengajar. Tetapi guru perempuan Kristen Aceh yang mengajar di sekolah swasta milik yayasan Kristen (baik Protestan maupun Katolik) tidak berjilbab. Hanya saja, guru yang merangkap mengajar di sekolah negeri dan sekolah swasta milik yayasan Kristen lebih sering berjilbab atas pertimbangan efisiensi.

Adapun perempuan Kristen yang bekerja di kantor swasta sebagian berjilbab, dan sebagian lain tidak. Mereka yang aktivitas pekerjaannya menuntut interaksi langsung dengan masyarakat luas, seperti jurnalis, penjaga toko atau pusat perbelanjaan, sebagian memilih berjilbab;

¹⁹ Haryanto, 'Polisi Syariah: Keamanan Untuk Siapa?', *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 18, no. 2 (2014): 160–176.

sementara yang beraktivitas dalam kantor, seperti akuntan, staf administrasi atau kasir, lebih cenderung tidak berjilbab di tempat kerja. Hal ini menandakan adanya interseksi antara arena dan praktik sosial individu. Perbedaan arena sosial menggambarkan perbedaan relasi kuasa antara individu yang ada di dalamnya, atau antara individu dari kelompok minoritas terhadap kelompok mayoritas. Relasi kuasa yang terbentuk dalam arena sosial juga menentukan model praktik sosial individu yang ada di dalamnya. Hal tersebut pada akhirnya mengakibatkan perbedaan praktik sosial pada perempuan Kristen pada suatu tempat dengan tempat lainnya.

Ruang publik pendidikan di Banda Aceh memperlihatkan dinamika yang beragam dan fluktuatif. Sekolah-sekolah tidak mewajibkan siswi Kristen berjilbab, tetapi sejumlah siswi Kristen memilih berjilbab dengan berbagai pertimbangan. Siswi pada sekolah swasta yang dikelola yayasan milik orang Kristen, yakni perguruan Methodist dan perguruan Budi Dharma yang dikelola yayasan Katolik (keduanya mengelola pendidikan tingkat dasar hingga menengah atas), tidak berjilbab. Bahkan rok yang menjadi seragam sekolah bagi siswi panjangnya setengah lutut. Hal ini berbeda dengan kecenderungan sebagian besar siswi Kristen di sekolah negeri di Banda Aceh dimana mereka umumnya berjilbab saat di sekolah (Wawancara Ang, 17.07.2014; Wawancara Ev, 18.12.2014). Hanya pada beberapa sekolah saja siswi Kristen tidak berjilbab, terutama mereka yang menempuh pendidikan pada sekolah kejuruan.

Adapun mahasiswa di perguruan tinggi terutama di Unsyiah sebelum tahun 2015, mayoritas berjilbab saat di kampus. Tetapi beberapa mahasiswa yang sebelumnya berjilbab secara berangsur-angsur membukanya. Unsyiah sebetulnya semenjak awal tidak pernah menerbitkan aturan tertulis yang mengharuskan atau mengarah pada tafsiran tentang keharusan perempuan Kristen berjilbab. Meski demikian sebagian mahasiswa Kristen, utamanya selain yang beretnis China dan yang tidak berasal Papua, merasa perlu berjilbab dengan alasan adaptasi pada lingkungan dimana setiap perempuan berjilbab (Wawancara Ang, 17.07.2014). Mereka berjilbab selain sebagai adaptasi dengan lingkungan sosial, juga dikarenakan maraknya razia penegakan syariat Islam yang terkadang

berdampak pada mereka. Ketika dalam suatu perjalanan dimana mereka tidak berjilbab bertemu dengan petugas yang melakukan razia penegakan syariat Islam, seringkali mereka berhadapan dengan situasi yang kurang nyaman karena turut disetop petugas atau mungkin diinterogasi.

Salah satu alasan mahasiswi Kristen Unsyiah mengakhiri tradisi berjilbab adalah karena adanya informasi dari otoritas kampus yang menegaskan mahasiswi non-Muslim tidak diharuskan berjilbab di kampus. Kebijakan tersebut diumumkan pihak Unsyiah setelah seorang mahasiswi menemui rektor untuk menyampaikan keberatan atas kecenderungan sebagian mahasiswi perempuan Kristen berjilbab karena beranggapan hal tersebut diwajibkan oleh pihak kampus. Meskipun demikian, situasi ini tidak serta merta menjadikan mahasiswi Kristen di Banda Aceh tidak berjilbab pada semua aktivitas di tempat publik. Di luar kampus, mereka seringkali berada pada situasi yang menuntut mereka untuk berjilbab di tempat umum. Seperti disebutkan sebelumnya, razia penegakan syariat Islam merupakan salah satu alasan bagi beberapa orang untuk selalu membawa jilbab (meski tidak dipakai) ketika berpergian.

Langsa memiliki karakteristik sosial relatif serupa dengan Banda Aceh. Berdasarkan penelitian yang pernah dilakukan,²⁰ dari 108 keluarga jemaat HKBP Langsa ditemukan 29 orang perempuan Kristen mengaku pernah berjilbab, dan 71 orang lain tidak berjilbab. Sebanyak 37 keluarga memiliki anggota keluarga perempuan pernah berjilbab, sementara 59 keluarga lainnya tidak. Keluarga beragama Kristen di Langsa yang memiliki anak perempuan tetapi tidak berjilbab karena beberapa alasan: anak perempuan tidak tinggal di Langsa, masih balita, atau sudah selesai kuliah atau sekolah. Sumber yang sama memperlihatkan sekitar 45 persen keluarga Kristen di Langsa memiliki anggota keluarga yang pernah berjilbab kendati hanya sekali. Informasi tambahan, dari 22 perempuan yang berprofesi PNS atau pegawai BUMN di Langsa, terdapat 16 orang

²⁰ Muhammad Ansor, 'Salib Dibalik Jilbab: Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab Di Langsa, Aceh', in *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XIV*, ed. Muhammad Zain, Muhammad Ilyasin, and Mustakim (Balik Papan: Kerjasama Dirjen Diktis Kemenag RI dengan STAIN Samarinda, 2014), 274–291.

berjilbab dan enam orang lainnya tidak berjilbab.²¹ Informasi rinci mengenai hal ini perhatikan tabel 5.1.

Tabel 5.1. Perempuan Kristen di Langsa Merespons Peraturan Busana Islami.²²

Uraian	Berjilbab	Tidak berjilbab
Perempuan yang telah menikah	29 orang	71 orang
Anak perempuan pada setiap keluarga	37 keluarga	59 keluarga
Ada atau tidak perempuan dalam suatu keluarga yang pernah berjilbab dan tidak	49 keluarga	59 keluarga
PNS atau staf BUMN berjilbab atau tidak	16 orang	6 orang

Sumber Data: Muhammad Ansor, Salib Dibalik Jilbab, 2013.

Angka-angka pada tabel 5.1. di atas menunjukkan bahwa hanya sebagian kecil saja perempuan Kristen di Aceh (utamanya Langsa) yang berjilbab dalam aktivitas di tempat publik. Praktik sosial mayoritas perempuan Kristen memperlihatkan kemandirian mereka untuk berpakaian dalam identitas yang sejalan dengan afiliasi keagamaan mereka. Di Langsa perempuan Kristen yang berjilbab mayoritas berprofesi sebagai guru, staf pada kantor pemerintahan, atau pegawai perusahaan swasta. Perempuan Kristen yang tidak terhubung dengan ruang sosial menjadi arena performa identitas keislaman Aceh, maka mereka tidak berjilbab dalam aktivitas keseharian mereka.

²¹ Perempuan belum menikah yang bekerja sebagai pegawai swasta tidak dihitung karena tidak tersedia data.

²² Data dirangkum dari wawancara dengan Pak Purba. Pertama-tama penulis meminta daftar anggota jemaat HKBP pada Pak Purba selaku sekretaris gereja. Selanjutnya penulis menanyakan latar belakang sosial, ekonomi, profesi umur setiap keluarga. Penulis menelusuri apakah perempuan pada keluarga tersebut berjilbab atau tidak. Informasi yang diperoleh selanjutnya diverifikasi pada informan lain: orang bersangkutan, keluarga, kerabat ataupun sahabatnya.

Seperti halnya yang ditemukan di Banda Aceh, sebagian perempuan Kristen di Langsa, berjilbab di tempat kerja, sekolah, kampus atau momen-momen kegiatan formal tertentu yang diselenggarakan pemerintah. Perempuan Kristen yang berstatus istri anggota TNI/Polri berjilbab saat menghadiri kegiatan atau beraktivitas lainnya di kantor suami. Sejumlah perempuan Kristen yang ditemui memasang foto suami bersama dirinya dengan berjilbab. Do dan Ria misalnya, partisipan penelitian yang penulis temui di rumahnya untuk melakukan wawancara memperlihatkan foto keluarga yang dipasang di ruang tamu mereka masing-masing dengan berjilbab. Suami kedua perempuan tersebut berdiri tegap dengan mengenakan seragam kepolisian: suatu hal yang sekaligus menginformasikan tentang profesi mereka. Terkecuali itu, penulis juga bertemu dengan perempuan partisipan penelitian yang merupakan mantan anggota dharma wanita (istri pegawai negeri sipil, PNS) yang juga memperlihatkan sejumlah dokumentasi foto pada berbagai kegiatan dimana dirinya tampil dengan berjilbab.

Sementara itu, seperti mahasiswa Kristen di Universitas Samudera (Unsam) Langsa semua berjilbab saat di kampus sebelum tahun 2015. Seperti halnya di Unsyiah, tidak ada himbuan atau perintah yang tertulis pada mereka untuk berjilbab. Tetapi dalam aktivitas sehari-hari himbuan agar mereka beradaptasi dengan berjilbab cukup intensif. Ini antara lain disampaikan melalui dosen, staf administrasi atau sesama mahasiswa yang secara berulang-ulang mengingatkan mahasiswa Kristen untuk menghormati syariat Islam. Tapi praktik berjilbab tersebut secara berangsur-angsur berakhir setelah kampus berubah status menjadi universitas negeri (Wawancara Anas Johan, 17.04.2017). My seorang mahasiswa Kristen yang penulis mewawancarai ketika Unsam masih berstatus swasta mengaku berjilbab untuk kenyamanan aktivitas di kampus (Wawancara My, 06.04.2013). Sementara itu ketika mengumpulkan data pada 2017, penulis menemukan bahwa hampir semua mahasiswa Kristen di Unsam tidak berjilbab ketika di kampus.

Anas Johan, Kepala Sub Bagian Akademik mengatakan Unsam tidak pernah mewajibkan perempuan non-Muslim berjilbab, dan sejak penerimaan mahasiswa baru pada tahun pertama setelah berstatus

sebagai perguruan tinggi negeri, Unsam mengumumkan bahwa mahasiswi non-muslim tidak diharuskan berjilbab. Sikap resmi kampus menurutnya perlu disampaikan ke publik karena banyak mahasiswi non-Muslim dari luar Aceh yang kebingungan dan menyangka mereka diharuskan berjilbab (Wawancara Anas Johan, 17.04.2017). Sejumlah mahasiswi Unsam angkatan setelah tahun 2015 mengatakan semula mahasiswi Kristen berjilbab ketika di kampus, tapi hal tersebut tidak berlangsung lama. Mereka melepas jilbab setelah kampus Unsam mengumumkan tidak adanya keharusan untuk berjilbab bagi mahasiswi non-Muslim (Wawancara Nat, Lip, Em, 04.04.2017; Wawancara Apa, Api, 09.04.2017).

Meskipun populasi perempuan Kristen yang berjilbab relatif sedikit, fenomena tersebut menyisakan pertanyaan tentang apa motivasi yang melatari mereka berjilbab, seperti apa relasi kuasa yang membentuk praktik sosial tersebut, bagaimana pemaknaan atas peristiwa tersebut dalam sudut pandang pelaku maupun pelbagai pihak di Aceh, serta bagaimana agensi perempuan yang terbentuk dalam ruang publik yang didominasi identitas keislaman. Pada sub bab selanjutnya, penulis mengeksplorasi praktik sosial perempuan Kristen di Aceh sebagai respons atas diskursus busana Islami dengan meletakkannya dalam pembahasan dinamika agensi dan keragamannya.

B. Pembentukan Agensi Perempuan Kristen Aceh

Apa faktor-faktor yang membentuk agensi perempuan Kristen Aceh? Bagaimana praktik berjilbab perempuan Kristen dapat digunakan untuk menjelaskan agensi mereka? Pertanyaan seperti ini penting dibahas. Sebab, praktik berjilbab selama ini selalu diasosiasikan dengan perempuan Muslim. Sejumlah sarjana memberi beragam makna terhadap praktik berjilbab perempuan Muslimah. Fadwa El-Guindi dan sejumlah sarjana menyatakan jilbab bagi perempuan Muslimah memiliki beragam makna, antara lain artikulasi kesalehan, representasi identitas atau pun resistensi.²³

²³ Anna Mansson McGinty, 'Emotional Geographies of Veiling: The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women', *Gender, Place and*

Leila Ahmed mengatakan terdapat perbedaan makna berjilbab pada perempuan di negara mayoritas Muslim dan minoritas Muslim di Barat atau Eropa.²⁴ Menurut Sirma Bilge, sementara studi di Barat menggambarkan perempuan berjilbab sebagai subjek yang ter subordinasi kultur patriarki, studi di negara-negara Muslim mendiskusikan praktik jilbab sebagai ungkapan resistensi atau kesalehan.²⁵ Intelektual muslim feminis seperti Lila Abu-Lughod, Leila Ahmed, dan Saba Mahmood mengatakan praktik jilbab merupakan ekspresi agensi dan simbolisasi otonomi perempuan Muslim atas tubuh mereka sendiri.²⁶

Sejauh ini, hampir tidak ditemukan studi yang menghubungkan praktik jilbab dengan praktik sosial perempuan Kristen. Dikatakan ‘hampir tidak ditemukan’, karena selama proses penelitian ini penulis hanya menemukan satu studi yang membahas praktik berpakaian perempuan Kristen dengan mengaitkan pada diskursus jilbab. Kajian dimaksud dilakukan Alexandria Gale Griffin, seorang alumnus Claremont Graduate University.²⁷ Mendasarkan analisisnya pada konsep agensi kesalehan yang dikemukakan Saba Mahmood, Griffin memperlihatkan dinamika agensi keagamaan perempuan Mormon melalui tradisi berpakaian

Culture: A Journal of Feminist Geography 15, no. 3 (2014): 275–297; Fadwa El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance* (New York: Berg, 1999); Fadwa El Guindi, ‘Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt’s Contemporary Islamic Movement’, *Social Problems* 28, no. 4 (1981): 465–485; Ashraf Zahedi, ‘Contested Meaning of the Veil and Political Ideologies of Iranian Regimes’, *Journal of Middle East Women’s Studies* 3, no. 3 (2007): 75–98.

²⁴ Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven and London: Yale University Press, 2011).

²⁵ Bilge, ‘Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women’.

²⁶ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (California: University of California Press, 2016); Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* (Cambridge: Harvard University Press, 2013); Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America*; Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*; Saba Mahmood, ‘Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt’, *Social Research* 70, no. 3 (2003): 837–866.

²⁷ Alexandria Gale Griffin, ‘(In)Visible Piety: Reading Mormon Garments Through Hijab’ (Claremont Graduate University, 2014).

yang dalam beberapa hal paralel dengan praktik berhijab pada perempuan Muslim (minus jilbab).

Terkecuali penelitian Griffin, yang terpublikasikan dalam skala yang terbatas, penulis tidak menemukan studi lain yang mendiskusikan pakaian perempuan Kristen dengan diskursus jilbab dan agensi. Karenanya, fenomena perempuan Kristen berjilbab di Aceh memunculkan keingintahuan seberapa jauh praktik berjilbab menjelaskan agensi: simbolisasi otonomi perempuan atau justru ekspresi subordinasi serta hilangnya kontrol mereka atas tubuh sendiri. Seberapa jauh ruang publik Islam Aceh berperan mendorong perempuan Kristen berjilbab, perlu diklarifikasi secara akademis. Atau sebaliknya, seberapa signifikan kontribusi fenomena perempuan Kristen berjilbab dalam mewarnai konfigurasi struktur ruang publik Islam.

Untuk sekedar tambahan informasi, pada masa Islam klasik, setidaknya menurut penelitian Bruce Masters tentang dinamika sosial pada Kerajaan Turki Usmani, terungkap bahwa praktik berpakaian orang Kristen dan Yahudi merupakan penanda status agama mereka.²⁸ Demikian pula praktik berjilbab perempuan Kristen Coptik pada masa Dinasti Fatimiah di Mesir abad ke-11 masehi digambarkan Maryam M. Shenoda sebagai bentuk adaptasi non-Muslim di bawah kekuasaan raja yang menerapkan pemerintahan berdasarkan Islam.²⁹ Pada konteks pemerintahan Islam pada kedua momentum tersebut, model berpakaian perempuan non-Muslim diatur untuk memenuhi kepentingan orang Islam itu sendiri.

Indonesia berbeda dengan Kerajaan Turki Usmani dan Dinasti Fatimiah di Mesir. Di Indonesia, berjilbab bukan praktik sosial yang biasa dihubungkan dengan perempuan Kristen. Mereka tidak mengenal praktik berjilbab atau yang sejenisnya. Indonesia bukan negara Islam,³⁰

²⁸ Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 43.

²⁹ Maryam M. Shenoda, 'Displacing Dhimmi, Maintaining Hope: Unthinkable Coptic Representation of Fatimid Egypt', *International Journal of Middle East Studies* 39, no. 4 (2007): 587–606.

³⁰ Myengkyo Seo, 'Defining "Religious" in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State', *Citizenship Studies* 16, no. 8 (2012): 1045–1058.

dan berjilbab pun bukan budaya asli orang Indonesia.³¹ Berjilbab merupakan budaya Arab dan dikenal orang di nusantara setelah kehadiran Islam.³² Barbara Watson Andaya mengatakan sekitar abad ke-16 masehi, sejumlah perempuan kelas atas di nusantara sudah mulai mengadopsi praktik jilbab dan berbagai variansinya.³³ Praktik menutup kepala perempuan yang kemudian berevolusi menjadi jilbab semakin dikenal setelah pada 1910 pendiri Muhammadiyah Ahmad Dahlan menyerukan perempuan Muslim di Yogyakarta, berjilbab.³⁴ Performa perempuan berjilbab di Indonesia semakin marak seiring gelombang kebangkitan Islam pada 1970-an.³⁵ Berjilbab sebagai artikulasi politik identitas muslim Indonesia modern baru dimulai tahun 1990-an seiring kemunculan gelombang demonstrasi yang menolak larangan jilbab di sekolah. Sejak era reformasi hingga sekarang, berjilbab menjadi performa identitas kolektif perempuan Muslim Indonesia, dengan beragam motivasi antara lain seperti keagamaan, fashion atau alasan non-religius lain.³⁶

Perempuan Aceh memiliki hubungan yang lebih spesifik terhadap praktik berjilbab. Bagi mayoritas Muslim Aceh kontemporer, berjilbab merupakan simbol ekspresi kesalehan, artikulasi identitas komunal sebagai orang Aceh sekaligus penanda kepatuhan mereka (terutama perempuannya) terhadap regulasi berpakaian yang sesuai dengan syariat Islam.³⁷ Ma.

³¹ Kurniati Hastuti Dewi, 'Javanese Women and Islam: Identity Formation since the Twentieth Century', *South Asian Studies* 1, no. 1 (2012): 109–140.

³² Ibid.

³³ Barbara Watson Andaya, 'Delineating Female Space: Seclusion and the State in Pre-Modern Island Southeast Asia', in *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, ed. Barbara Watson Andaya (Honolulu: Center for Southeast Asian Studies, 2000), 231–253.

³⁴ Ali Tantowi, 'The Quest of Indonesian Muslim Identity: Debates on Veiling from the 1920s to 1940s', *Journal of Indonesian Islam* 4, no. 1 (2010): 71.

³⁵ Suzanne Brenner, 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"', *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 673–697.

³⁶ Nisa, 'Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia'; Dian Maya Safitri, 'What Went Wrong With Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia', *Al-Jami'ah* 48, no. 1 (2010): 81–100.

³⁷ Siti Kusujarti et al., 'Unveiling the Mysteries of Aceh, Indonesia: Local

Theresa R. Milallos menyatakan masyarakat Aceh memosisikan keharusan berjilbab bagi perempuan sebagai simbol resistensi kolektif terhadap pemerintah pusat (Indonesia) dan ideologi sekular. Pemberlakuan jilbab bagi perempuan Muslim dipandang sebagai kewajiban moral untuk memandu umat beriman dalam menjalankan agama dan keyakinan. Mobilisasi praktik jilbab, meski dengan menanggalkan beberapa elemen kebebasan berkehendak, menjadi proyek politik dan pilihan atas persoalan-persoalan transendental. Milallos melanjutkan, di Aceh tidak hanya terdapat kekuatan yang dominatif untuk mendiamkan diskursus kritis tentang keharusan perempuan berjilbab, tapi juga terdapat upaya sistematis untuk melabeli pengkritik aspek tertentu implementasi syariat Islam sebagai tidak Islami, dan berdampak tuduhan tidak loyal terhadap Aceh dan identitas kulturalnya.³⁸

Praktik sosial perempuan Kristen di Aceh utamanya terkait jilbab merupakan respons atas kultur dan regulasi berbusana Islami. Fenomena ini cukup berguna untuk menjelaskan dinamika agensi dan perbedaan derajat otonomi mereka. Ini sejalan dengan pandangan teoritikus feminis Diana Tietjens Meyers bahwa agensi perempuan diartikulasikan dengan derajat otonomi yang berbeda-beda.³⁹ Agensi dalam konteks ini dipahami sebagai cara dimana perempuan memahami dunia mereka sehingga mendorong pada tindakan tunduk ataupun resisten pada struktur sosio kultural yang melingkupi.⁴⁰ Masalahnya, bagaimana mengkonstruksi argumentasi akademis yang dapat mengantarkan pada kesimpulan tersebut?

and Global Intersections of Women's Agency', *Journal of International Women's Studies* 15, no. 3 (2015): 186–202; Dina Afrianty, *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh* (London: Routledge, 2015).

³⁸ Ma. Theresa R Milallos, 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh', *Contemporary Islam* 1, no. 3 (2007): 297–298.

³⁹ Diana Tietjens Meyers, *Being Yorself: Essay on Identity, Action, and Social Life* (Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2004), 203–224.

⁴⁰ Kelsy C. Burke, 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches', *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 128.

Kerangka teoritis Bourdieu dan Giddens sebagaimana telah dibahas pada bab dua, diharapkan berguna untuk menjawab permasalahan tersebut.

Konsep arena (*field*) dan habitus yang dikemukakan Pierre Bourdieu merupakan instrumen teoritis yang bermanfaat untuk menganalisa dinamika agensi perempuan Kristen.⁴¹ Arena merupakan sistem sosial yang distrukturisasi secara internal dalam terma relasi kuasa,⁴² yang menjadi tempat dimana agensi dibentuk dan diberdayakan.⁴³ Analisis sosial berdasarkan konsep arena melibatkan tiga keniscayaan dan momen yang secara internal saling terkoneksi. *Pertama*, analisa terhadap posisi arena *vis-a-vis* arena kuasa. *Kedua*, pemetaan struktur obyektif relasi antar posisi yang dicakupi agen atau institusi yang saling berkompetisi dalam melegitimasi bentuk otoritas tertentu yang ada dalam arena tersebut. *Ketiga*, analisa terhadap habitus agen, keragaman sistem disposisi yang menentukan kondisi sosial ekonomi, dan arah yang potensial untuk diaktualisasikan.⁴⁴ Sejalan dengan hal tersebut, penerapan konsepsi habitus Bourdieu sebagai instrumen analisa mensyaratkan pada dilakukannya amatan yang mendalam pada trajektori atau perjalanan kehidupan perempuan Kristen yang menjadi partisipan penelitian, setidaknya dalam relasinya pada diskursus jilbab.

Pengetahuan dalam perspektif Bourdieu memiliki peranan penting bagi aktor untuk merevisi praktik sosial dalam sebuah arena.⁴⁵ Arena merupakan mikro-kosmos sosial di dalam makro-kosmos sosial yang menyediakan ruang bagi sebuah relasi obyektif antara posisi.⁴⁶ Bernhard

⁴¹ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984); Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (Columbia, MO: Columbia University Press, 1993).

⁴² Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

⁴³ Paul Crowther, 'Sociological Imperialism and the Field of Cultural Production: The Case of Bourdieu', *Theory, Culture & Society* 11 (1994): 156.

⁴⁴ Pierre Bourdieu and Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflective Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992), 104–105.

⁴⁵ Ricardo Costa, 'The Logic of Practices in Pierre Bourdieu', *Current Sociology* 54, no. 6 (2008): 884.

⁴⁶ Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflective Sociology*, 94–115.

Fohtner dan Christian Schneickert mengatakan makro-kosmos dan mikro-kosmos merupakan struktur kuasa yang otonom, memiliki logika dan aturan main sendiri di dalam proses diferensiasi sosial.⁴⁷ Arena tidak memiliki bagian atau komponen. Sub-arena bukan partisi dari arena yang lebih luas, tapi merupakan entitas yang otonom dan memiliki logika tersendiri, hukum dan regulasi-regulasi yang mandiri, serta divisi dengan batas yang abstrak dan dinamis. Bourdieu mengilustrasikan arena sebagai permainan tanpa pencipta: sesuatu yang lebih kompleks dan cair dibandingkan aturan permainan manapun yang pernah dibuat.⁴⁸

Berjilbab atau tidak berjilbab pada perempuan Kristen merupakan praktik sosial yang terbentuk melalui relasi kuasa antara agen (aktor) dengan ruang publik Islam (struktur). Analisis sosial tentang agensi dalam konteks tersebut dilakukan dengan mengeksplorasi kapabilitas dan hambatan-hambatan agen dalam bernegosiasi dengan struktur yang melingkupi. Struktur yang membentuk praktik sosial tersebut dapat diklasifikasi menjadi dua yakni struktur makro dan struktur mikro.⁴⁹ Struktur makro mencakup tapi tidak terbatas pada: (a) konteks Indonesia sebagai negara Pancasila yang tidak menjadikan agama tertentu sebagai dasar negara, (b) konteks pelembagaan syariat Islam di Aceh, (c) budaya Islam dalam masyarakat Aceh, (d) ruang publik Aceh yang sarat nilai dan identitas Islam, dan (e) pola interaksi kelompok minoritas terhadap kultur mayoritas di Aceh.

Adapun konteks mikro yang dimaksudkan adalah lingkungan sosial yang menjadi tempat perempuan Kristen berstatus sebagai minoritas dalam aktivitas dan interaksi sosial sehari-hari dengan kelompok mayoritas, antara lain seperti (a) tempat kerja, (b) kampus atau sekolah, (c) lingkungan

⁴⁷ Bernhard Fohtner and Christian Schneickert, 'Collective Learning in Social Fields: Bourdieu, Habermas and Critical Discourse Studies', *Discourse & Society* 27, no. 3 (2016): 296.

⁴⁸ Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflective Sociology*, 104.

⁴⁹ Suma Uppalury and Kumar Bhaskar Racherla, 'Social Production in a Collectivist Culture: Exploring Structure and Agency in the Work-Life Balance of Indian Women Executives', *Gender in Management: An International Journal* 29, no. 6 (2014): 358–359.

tempat tinggal, (d) rumah tangga maupun tempat lain dimana mereka beraktivitas. Konteks makro mempengaruhi konteks mikro dimana perempuan Kristen berada di dalamnya. Ringkasnya, praktik sosial perempuan Kristen pada arena tersebut dipengaruhi oleh arena makro yakni pengetahuan tentang penerapan syariat Islam di Aceh.

Kenyataan bahwa mereka merupakan bagian dari warga negara Indonesia —sebuah negara yang tidak menjadikan salah satu agama yang dianut warganya sebagai dasar negara— membangkitkan harapan agar semua warga negara diperlakukan sama dan setara tanpa perbedaan yang didasarkan agama, etnisitas maupun status sosial lainnya. Indonesia menjamin kebebasan setiap warganya untuk memilih agama atau kepercayaan. Tetapi, ruang makro tersebut berhadapan dengan ruang makro yang lain, yakni kenyataan bahwa mereka berada di daerah khusus di Indonesia, yang memiliki keistimewaan dalam menjadikan agama Islam sebagai basis pengaturan kehidupan bersama. Meski Indonesia bukan negara yang konstitusinya berdasarkan Islam, salah satu daerah propinsi, yakni Aceh memiliki keistimewaan untuk menjadikan Islam sebagai dasar dalam pengaturan kehidupan kemasyarakatan dan kebangsaan. Formalisasi syariat Islam di Aceh memungkinkan otoritas pemerintahan di daerah ini menerbitkan regulasi-regulasi untuk mendesak warganya yang Muslim menjalankan syariat Islam, sebagaimana rambu-rambu yang digariskan negara melalui qanun syariat Islamnya.

Kultur Aceh yang secara hegemonik dipenuhi nilai dan identitas Islam juga merupakan aspek lain yang mempengaruhi pembentukan agensi perempuan Kristen. Identitas kultural Aceh merupakan salah satu struktur sosial, dimana praktik sosial individu dalam ruang kultural tersebut dipengaruhi dan mempengaruhi struktur sosial tersebut. Kultur dominan menjadi mendesak individu-individu di dalamnya untuk bertindak sesuai dengan kecenderungan masyarakatnya. Pada masyarakat Aceh misalnya, pakaian perempuan dalam aktivitas publik sehari-hari selalu dilengkapi dengan jilbab. Praktik sosial yang sudah berlangsung sejak lama sehingga menjadi identitas kultural yang melembaga di masyarakat. Formalisasi syariat Islam membuat orang Aceh semakin memiliki standarisasi tentang berpakaian ketika di tempat publik. Karenanya, bagi mayoritas

orang Aceh, seorang perempuan yang tidak berjilbab dalam aktivitas di tempat publik, dianggap sebagai sebuah anomali sosial. Paling tidak, beberapa orang berusaha mencari tahu alasan kenapa seorang perempuan tertentu tidak berjilbab di tempat umum.

Relasi kuasa dalam arena mikro memiliki dampak lebih signifikan terhadap praktik sosial perempuan Kristen. Di tempat kerja, sekolah, kampus, lingkungan tempat tinggal atau sejenisnya perempuan Kristen menyaksikan situasi dimana kehidupan dalam rambu-rambu syariat Islam dipraktikkan Muslim di Aceh. Regulasi yang mengatur keharusan membudayakan busana Islami membuat perempuan Kristen merasa tertuntut untuk berpartisipasi. Dalam hal berpakaian, mereka menerjemahkan kata 'partisipasi' tersebut dengan cara beradaptasi pada kecenderungan berpakaian mayoritas orang Muslim, yakni berjilbab. Perempuan Kristen yang berprofesi sebagai guru dihadapkan tuntutan yang lebih rinci dalam menterjemahkan tuntutan berpartisipasi mewujudkan budaya Islami. Publik Aceh 'mengharapkan' agar guru yang mengajari anak-anak mereka untuk membudayakan budaya Islami dalam berpakaian mestilah orang yang memberikan teladan tidak hanya melalui ucapan tetapi juga tindakan keseharian. Logika demikian ini menjadikan, beberapa partisipan penelitian, yakni guru beragama Kristen (sebagai dibahas pada bagian selanjutnya), merasa perlu untuk mempraktikkan jilbab.

Konteks makro dan mikro dalam perspektif Giddens merupakan aspek eksternal yang membentuk agensi perempuan Kristen Aceh. Sementara itu kapabilitas aktor dalam mengambil keputusan, merasionalisasi alasan, serta merealisasi keputusan merupakan aspek internal dalam diskursus agensi. Aspek internal maupun eksternal tersebut memiliki pengaruh yang berbeda-beda dalam membentuk agensi. Pengetahuan dan refleksi diri perempuan terhadap struktur merupakan aspek yang menentukan corak agensi.⁵⁰ Senada dengan itu, Rachel Rinaldo menegaskan

⁵⁰ Holly Wardlow, *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society* (Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 2006); Leigh Johnstone, Anil Bhagwanjee, and Shaida Bobat, 'Women's Narratives about Identity, Power and Agency within a Mining Organisation in South Africa', *Psychology*

bahwa agensi perempuan tidak hanya terkait dengan kapabilitas menentukan pilihan, tetapi juga merupakan kapabilitas merasionalisasi keputusan yang diambil. Sementara itu McNay menyatakan bahwa agensi merupakan kapabilitas bertindak secara otonom kendati terkadang menghadapi sanksi kultural dan ketidak-setaraan.⁵¹ Kapabilitas dan kemampuan rasionalitas merupakan penanda bahwa sebuah praktik sosial individu terjadi di bawah kesadaran diri aktor dalam suatu arena sosial tertentu.⁵²

Giddens mengkonseptualisasi kuasa dalam agensi bukan terletak pada apa yang ingin dilakukan seseorang, melainkan apa yang mereka lakukan. Lebih lanjut, Giddens menyatakan bahwa agensi adalah kapabilitas seseorang untuk melakukan sesuatu. Kapabilitas melakukan sesuatu menggambarkan artikulasi kuasa, terlepas dari besaran skala kuasa dan cakupan strukturalnya.⁵³ Sebagaimana dipaparkan Leah Briones, Giddens tidak hanya menempatkan kuasa hanya pada konteks ‘melakukan’ (*doing*) tetapi juga dalam hubungan antara penentuan pilihan (*choice*) dan hambatan-hambatan (*constraint*) yang muncul dalam proses realisasi keputusan. Untuk alasan itu, Giddens menggunakan konsep kapabilitas. Menurutnya, pilihan bukan persoalan antara apa yang orang katakan, tetapi soal mengapa mereka bertindak sebagaimana yang dikatakan di satu sisi, dan di sisi lain apa faktor-faktor yang mendorongnya bertindak

and Developing Societies 28, no. 2 (2016): 280–312; Sadie Wearing, ‘Representing Agency and Coercion: Feminist Readings and Postfeminist Media Fictions’, in *Gender, Agency, and Coercion*, ed. Sumi Madhok and Anne Phillips (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 219–239; Mary Evans, ‘The Meaning of Agency’, in *Gender, Agency, and Coercion*, ed. Sumi Madhok, Anne Phillips, and Kalpana Wilson (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 47–63; Nripendra Kishore Mishra and Tulika Tripathi, ‘Conceptualising Women’s Agency, Autonomy and Empowerment’, *Economic and Political Review* 46, no. 11 (2011): 58–65; Naila Kabeer, ‘Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women’s Empowerment’, *Development and Change* 30, no. 3 (1999): 435–464; Bilge, ‘Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women’.

⁵¹ Lois McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 2000), 10.

⁵² Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), 133.

⁵³ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), 9.

seperti yang dikatakan. Giddens mengatakan hal tersebut sebagai penjelasan tentang apa yang dia maksudkan dengan konsep kapabilitas. Selain itu, hal tersebut juga menggambarkan hambatan-hambatan yang mungkin muncul ketika menentukan keputusan.⁵⁴ Sebuah hambatan sosial hanya dapat dikatakan sebagai 'hambatan' apabila seorang agen (aktor) memiliki keinginan atau motivasi melakukan sesuatu. Tanpa adanya keinginan atau motivasi, tidak ada yang dapat dikatakan sebagai hambatan.

Perempuan Kristen Aceh memiliki imajinasi yang berbeda-beda tentang cara mereka mengartikulasikan identitas melalui model berpakaian. Satu kelompok partisipan menyatakan salah satu cara menjadi perempuan dalam konteks Aceh terefleksikan dalam performa berpakaian yang disesuaikan dengan kecenderungan umum perempuan Aceh. Karenanya, partisipan penelitian yang dikategorikan golongan ini tidak menghadapi persoalan untuk berjilbab lantaran umumnya perempuan Muslimah di Aceh memang berjilbab dalam aktivitas keseharian di tempat publik. Mereka menilai berjilbab bukan lagi persoalan syariat Islam, melainkan merupakan ranah sosio-kultural dimana berjilbab merupakan salah satu tradisi atau style berpakaian perempuan Aceh. Perempuan Kristen yang termasuk kategori ini mencoba melegitimasi tindakan mereka dengan merumuskan argumentasi dari berbagai aspek baik argumentasi doktrinal, sosio kultural, maupun alasan-alasan yang lebih teknis dan strategis.

Sementara itu, satu partisipan lain secara terbatas melakukan adaptasi dan penyesuaian dalam soal berpakaian sesuai dengan kecenderungan umumnya perempuan Aceh. Berbeda dengan kelompok yang pertama, kelompok kedua ini melakukan hal tersebut berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang lebih taktis dan strategis, bukan dimotivasi keinginan meleburkan diri dalam identitas komunal perempuan Aceh. Perempuan dalam kategori ini berjilbab dengan alasan dan rasionalisasi yang berbeda dengan kelompok yang disebutkan sebelumnya. Berjilbab dilakukan hanya dalam ruang dan waktu yang terbatas, sebagai strategi dan taktik mempertahankan diri dan bernegosiasi di tengah struktur sosial yang

⁵⁴ Leah Briones, *Empowering Migrant Women: Why Agency and Rights Are Not Enough* (England: Ashgate, 2009), 114.

dominatif. Bagaimana pun penting digaris-bawahi, perempuan dalam kategori yang kedua ini juga tidak kehilangan kapasitas agentifnya. Sebab, keputusan yang mereka ambil dilakukan setelah melewati kalkulasi yang matang dan sadar.

Perempuan yang tidak beradaptasi dengan kultur dominan dalam soal pemakaian pada dasarnya juga mengartikulasi agensi, meski dalam bentuk yang berbeda dengan dua model yang disebutkan di atas. Performa identitas yang sejalan dengan afiliasi keagamaan bagi kelompok yang ketiga ini menempati posisi yang lebih penting dibandingkan dengan penyesuaian diri dengan kultur dominal dalam berpakaian. Seperti halnya dua kelompok yang disebutkan di atas, doktrin dan ajaran agama yang dipeluk dijadikan sumber legitimasi atas keputusan yang diambil. Terkadang bahkan perempuan Kristen dalam kategori yang ketiga ini menghadapi hambatan dan biaya sosial yang tidak sedikit sebagai konsekuensi dari pilihan atau keputusan tersebut.

Penelusuran atas latar belakang, pembentukan makna atas praktik berjilbab perempuan Kristen berguna untuk memahami dinamika agensi mereka. Ketika bertanya pada partisipan penelitian tentang apa sesungguhnya faktor yang melatari mereka berjilbab, penulis mendapatkan jawaban bervariasi, seperti menghormati syariat Islam, adaptasi kultural, keamanan, kenyamanan, tuntutan pekerjaan, permintaan anggota keluarga, pertimbangan fashion, hingga resistensi simbolik atas regulasi tubuh perempuan. Menarik dikemukakan bahwa di antara beragam jawaban tersebut, terdapat tiga varian agensi perempuan Kristen dalam merespons diskursus jilbab, yakni (1) agensi resistensi, dan (2) agensi kepatuhan, dan (3) agensi resistensi kepatuhan. Berdasarkan tiga kategori agensi tersebut, pada tiga sub pembahasan penulis mengeksplorasi agensi perempuan Kristen di Aceh.

C. Agensi Resistensi: Tidak Berjilbab sebagai Identitas

Pada bagian ini penulis mengeksplorasi agensi sebagai ungkapan resistensi. Agensi resistensi merupakan salah satu praktik sosial perempuan Kristen terkait diskursus jilbab selain agensi ketundukan, serta agensi

yang merupakan kombinasi antara resistensi dan submisi. Resistensi, kepatuhan, ataupun kombinasi dua hal tersebut merupakan agensi perempuan Kristen yang diekspresikan sebagai hasil interseksi antara diri mereka subjek dengan ruang publik Islam atau struktur yang melingkupi mereka. Keragaman manifestasi agensi tersebut tidak dapat dipisahkan dari pola relasi kuasa yang berlangsung dalam sebuah arena baik makro maupun mikro, personalitas seseorang, pemahaman keagamaan, dan jejaring sosial di sekitar aktor.

Gagasan Butler tentang agensi resistensi mewakili kecenderungan mayoritas pemikir feminis liberal yang mengidentikkan agensi dengan resistensi dan subversi. Perempuan dalam pandangan Butler dikatakan memperoleh otonomi apabila berhasil melepaskan diri dari segala tekanan sosio kultural dan dominasi tradisi di seputar kehidupannya.⁵⁵ Seberapa jauh konsep agensi resistensi Butler berguna memahami praktik sosial perempuan Kristen Aceh, pada paparan ini penulis mengeksplorasi narasi biografis Yu dan Mal terkait diskursus jilbab. Praktik Sosial Yu dan Mal dalam merespons diskursus busana Islami sebagaimana ditunjukkan dalam paparan ini pada taraf tertentu menjelaskan resistensi mereka terhadap tekanan kultural dominan terutama terkait praktik berjilbab.⁵⁶ Selain itu penulis juga mendiskusikan lintasan kehidupan My dan Ev yang memiliki pengalaman berjilbab, tetapi kemudian melepas praktik sosial tersebut untuk menggambarkan keragaman skala ungkapan resistensi perempuan Kristen pada dominasi kultur Islam yang mereka alami.

Banyak studi mengenai perempuan Muslim berjilbab selama ini mengadopsi pendekatan Foucauldian: sebuah pendekatan yang menempatkan tubuh perempuan sebagai arena produksi diskursus.⁵⁷

⁵⁵ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

⁵⁶ Carla A Pfeffer, 'Normative Resistance and Inventive Pragmatism: Negotiating Structure and Agency in Transgender Families', *Gender & Society* 26, no. 4 (2012): 574–602; Oliver P. Richmond, 'Critical Agency, Resistance and a Post-Colonial Civil Society', *Cooperation and Conflict* 46, no. 4 (2011): 419–440.

⁵⁷ Karen Vintges, 'Muslim Women in the Western Media: Foucault, Agency, Governmentality and Ethics', *European Journal of Women's Studies* 19, no. 3 (2012): 283–298.

Tubuh dalam perspektif Foucault merupakan situs relasi kuasa.⁵⁸ Tetapi terdapat keterbatasan pendekatan Foucauldian untuk menganalisis teknologi tubuh pada diskursus berjilbab. Visibilitas perempuan melalui praktik berjilbab tidak bisa semata dilihat sebagai teknologi tubuh karena praktik berjilbab sedikitnya menggambarkan dua aspek yakni emosional/internal sekaligus proses sosial.⁵⁹ Praktik sosial yang direpresentasi melalui diskursus jilbab dengan kata lain merupakan resultan diskursus antara diri dengan struktur sosial, yang tidak dapat dilihat hanya semata aspek keadilan semata.

Senada dengan itu Suzanne Branner menyatakan, motivasi perempuan untuk berjilbab digerakkan secara simultan oleh alasan personal, religius dan politik. Berjilbab, demikian Branner mengkritisi pendekatan Foucauldian, tidak dapat disimplifikasi sebagai semata teknologi tubuh semata.⁶⁰ Lebih dari sekedar mengekspresikan logika kultural yang baru tentang kebebasan tubuh dan pilihan individu, proyek tubuh perempuan dan praktis sosialnya menurut Victoria Pitts perlu dilihat dengan menghubungkan pada konteks sosial, ekonomi, dan politik yang menghadirkan tekanan di seputar perempuan.⁶¹ Demikian pula praktik sosial perempuan Kristen sebagai respons atas diskursus jilbab perlu dilihat sebagai interseksi antara aktor dengan beragam aspek sosial, ekonomi ataupun ideologi politik yang melingkupi. Berjilbab, baik sebagai ungkapan resistensi, kesalehan, ketundukan atau pun fashion, pada dasarnya merupakan afek dari interseksi individu dengan lingkungan sosial yang mengitari.

Berjilbab sebagai praktik sosial perempuan Kristen di Aceh dibentuk melalui proses sosial yang kompleks. Demikian pula praktik sosial perempuan yang tidak berjilbab. Bagi sejumlah perempuan Kristen

⁵⁸ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, ed. Robert Hurley (New York: The history of sexuality / : An introduction, 1978).

⁵⁹ McGinty, 'Emotional Geographies of Veiling: The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women', 687.

⁶⁰ Brenner, 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"', 673–697.

⁶¹ Victoria Pitts, *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 51.

tidak berjilbab pada dasarnya merupakan pernyataan identitas sebagai non-Muslim. Tidak berjilbab dengan kata lain merupakan pernyataan politik bagi mereka agar identitas sosial keagamaan mereka direkognisi. Mereka menilai bahwa dari segi penampilan pakaian, salah satu aspek yang membedakan antara perempuan Muslim dan non-Muslim (Kristen) adalah adanya jilbab pada golongan yang disebutkan pertama, dan tidak berjilbab pada golongan yang disebutkan kedua. Karenanya, bagi mereka, keberadaan perempuan Kristen yang berjilbab mereduksi eksistensi mereka sebagai bagian dari warga Aceh.

Meski demikian, keputusan untuk tidak berjilbab sering kali menjadi keputusan yang tidak dapat diambil dengan mudah. Ketika desakan lingkungan sosial mereka untuk berjilbab dirasakan kuat, terkadang mereka pun menyesuaikan diri. Sebaliknya, ketika tekanan sosial tidak cukup kuat, mereka melepas jilbab. Relasi antara struktur dan praktis sosial individu terkait dengan jilbab pada dasarnya dibentuk oleh pola relasi kuasa yang terjadi di antara individu-individu yang merupakan bagian golongan minoritas, dengan dominasi kultural dan stuktural kelompok mayoritas.

Berdasarkan wawancara dengan para partisipan penelitian, penulis menemukan bahwa penolakan perempuan Kristen terhadap dominasi kultur jilbab setidaknya dimotivasi tiga hal. *Pertama*, berjilbab tidak merepresentasi tradisi keagamaan yang dipeluk. Beberapa partisipan penelitian menilai bahwa setiap komunitas agama memiliki tradisi masing-masing termasuk dalam performa berpakaian. Tradisi-tradisi tersebut selain menggambarkan identitas keagamaan mereka, juga merupakan refleksi dari doktrin agama yang dipeluk. Secara historis, orang Kristen memiliki karakteristik dalam berpakaian. Berjilbab merupakan praktik sosial yang identik dengan model berpakaian perempuan muslim.

Kedua, mengaburkan identitas sebagai perempuan Kristen. Sejumlah perempuan Kristen yang diwawancarai mengatakan alasan mereka tidak mengadopsi praktik berjilbab lantaran hal tersebut mengakibatkan eksistensi mereka di Aceh tidak diketahui. Seorang partisipan yang penulis wawancarai mengatakan bahwa berjilbab lebih dari sekedar meletakkan kain di atas kepala seorang perempuan, melainkan merupakan

simbolisasi penegasian pengakuan atas eksistensi orang Kristen. Perempuan Kristen berjilbab dalam pandangan mereka merupakan fenomena yang kontradiksi dengan konstitusi Indonesia yang mengakui keberadaan setiap komunitas agama dan menjamin ruang artikulasi identitas baik secara personal maupun kolektif.

Ketiga, perlawanan atas rendahnya rekognisi identitas minoritas di tengah kultur dominan. Beberapa partisipan penelitian mengaku penolakan mereka juga merupakan ungkapan perlawanan atas tidak adanya pengakuan publik Aceh terhadap eksistensi mereka sebagai pemeluk Kristen. Menolak berjilbab selain merupakan pernyataan identitas juga upaya mendapatkan pengakuan atas keberadaan mereka di Aceh. Rekognisi merupakan aspek penting agar aspirasi dan suara mereka untuk memperoleh kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan mendapat perhatian dari pemangku otoritas di Aceh.

Mereka yang tidak berjilbab atau pernah mengadopsi tetapi kemudian melepaskannya berasal dari latar-belakang yang beragam seperti guru, pegawai, mahasiswa, siswi atau alumni perguruan tinggi. Do berjilbab saat mengajar dan melepas setelah pensiun. My berjilbab saat masih berstatus mahasiswi, dan memilih mengajar pada sekolah yang menoleransi dia tidak berjilbab. Yu (guru) dan Ev (mahasiswi) melepas jilbab setelah melalui negosiasi yang panjang dan rumit. Mal, seorang perempuan asal Medan yang migrasi ke Aceh karena pekerjaan memilih tidak berjilbab dalam aktivitas sehari-hari. Pengalaman Yu, Mal dan Ev mengindikasikan bahwa kultur dominan tidak selalu menjadi penentu praktik berjilbab atau sebaliknya. Sejalan dengan ini Margaret S. Archer mengatakan praktik sosial individu tidak melulu digantungkan pada struktur.⁶² Meminjam kerangka pemikiran McGinty, melepas jilbab tidak semata merupakan praktik diskursif, tetapi dibentuk melalui pengalaman personal, emosi dan artikulasi keyakinan keagamaan.⁶³

⁶² Margaret S. Archer, *Being Human: The Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁶³ McGinty, 'Emotional Geographies of Veiling: The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women', 688.

Narasi biografis Yu dan Mal terkait diskursus jilbab berikut ini mengilustrasikan mekanisme kerja beragam aspek tersebut dalam membentuk keragaman agensi perempuan Kristen di Aceh. Yu lahir dan dibesarkan di Langsa, tapi berdomisili di Aceh Tamiang setelah menikah dengan seseorang yang berprofesi anggota TNI (Tentera Nasional Indonesia). Yu menyelesaikan sekolah dasar hingga menengah di Langsa, kemudian kuliah di Universitas Negeri Medan. Pada universitas yang sama Yu menyelesaikan pasca-sarjana dengan konsentrasi Pendidikan Bahasa Inggris. Kedua orang tua Yu berprofesi sebagai guru. Meski kedua orang tuanya berlatar-belakang Katolik, tapi mereka terdaftar sebagai anggota jemaat HKBP Langsa lantaran di kota tersebut tidak tersedia gereja Katolik.⁶⁴ Yu sendiri tercatat sebagai anggota jemaat gereja itu juga, meski dia berdomisili di Aceh Tamiang.⁶⁵ Di Aceh Tamiang, tidak ada bangunan yang diakui pemerintah setempat sebagai gereja. Orang Kristen di kota tempat Yu berdomisili beribadah secara berpindah-pindah dari satu rumah ke rumah warga yang beragama Kristen, atau beribadah di HKBP Langsa.

Sekitar 2007, satu tahun pertama diterima sebagai CPNS (Calon Pegawai Negeri Sipil), Yu berjilbab di tempat kerja. Dia mulai melepas jilbab saat pelatihan pra-jabatan di Banda Aceh. Dia merasakan pergulatan batin selama berjilbab. Dia merasa kehilangan jati diri simbolik sebagai perempuan Kristen. Berjilbab bukan performa diri yang diinginkan Yu, melainkan sekedar mekanisme proteksi diri di lingkungan kerja.

⁶⁴ Lebih dari lima tahun terakhir, Sabar Simbolon, ayah Yu adalah anggota FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) Kota Langsa, dari perwakilan pemeluk Katolik. Hal ini sepiantas cukup mengejutkan karena Sabar Simbolon merupakan jemaat HKBP Langsa, yang *note bene* merupakan salah satu gereja dalam agama Protestan.

⁶⁵ Aceh Tamiang adalah kabupaten di wilayah administratif provinsi Aceh yang berjarak sekitar 50 kilometer dari pusat kota Langsa. Kedua kota dimekarkan dari Kabupaten Aceh Timur pada 2001. Setiap hari minggu, Yu dan keluarganya menempuh perjalanan sekitar 45 menit dari rumahnya menuju gereja HKBP Langsa untuk mengikuti kegiatan ibadah. Saya memasukkan Yu sebagai partisipan penelitian ini karena yang bersangkutan berasal dari Langsa, keluarga orang tuanya berdomisili di Langsa, dan aktif sebagai pembina kegiatan keagamaan remaja pada gereja HKBP Langsa.

Yu resmi melepas jilbab di sekolah setelah memperoleh status penuh sebagai PNS. Tahapan tersebut bagi Yu memiliki arti penting, sebab, dengan mendapatkan status penuh sebagai PNS, dia merasa lebih aman dibandingkan pada saat masih berstatus CPNS. Faktor lain Yu melepas jilbab adalah saran beberapa kolega. Yu diberitahu koleganya bahwa guru perempuan Kristen di Aceh Tamiang tidak menghadapi situasi yang menuntut mereka berjilbab. Sejalan dengan hal ini Carol Chetkovich mengatakan dukungan komunitas dan kolega memiliki arti penting dalam reproduksi agensi perempuan dalam konteks opresi.⁶⁶

Fragmen kisah Yu memperlihatkan arena saling berkontestasi dalam membentuk praktik sosial antara berjilbab atau melepas jilbab. Praktik agensi Yu memperlihatkan adanya usaha membentuk makna dengan menghubungkan diri, ruang dan status sosial subjek dalam suatu arena. Ini sejalan dengan apa yang dinarasikan Ali Raiz.⁶⁷ Menjadi guru CPNS merupakan sebuah arena dengan logika sendiri dan otonomi yang relatif lebih terbatas dibandingkan setelah berstatus penuh sebagai PNS pada sekolah yang sama, atau di bawah naungan institusi Pendidikan yang sama. Konteks geografis dimana Yu mengajar, yakni Aceh Tamiang juga mempengaruhi kenyamanan Yu untuk melepas jilbab. Kendati sama-sama di Aceh, sekolah di Aceh Tamiang yang menjadi tempat Yu bekerja berbeda dengan sekolah mengajar ibunya yang berlokasi pada salah satu pedesaan di Aceh Timur. Kondisi sosio-kultural dan keagamaan Aceh Tamiang lebih inklusif dibandingkan dengan Aceh Timur dan Langsa. Selain konteks geografis dan kondisi sosio-kultural, faktor lain seperti motivasi dari orang-orang di lingkungan sekitar dan pandangan keagamaan personal merupakan aspek yang berkontribusi mendorong keputusan Yu melepas jilbab.

Bagi Yu, artikulasi identitas keagamaan seseorang perlu divisualisasikan melalui performa berpakaian. Yu tidak sependapat dengan situasi dimana

⁶⁶ Carol Chetkovich, 'Women's Agency in a Context of Oppression: Assessing Strategies for Personal Action and Public Policy', *Hypatia* 19, no. 4 (2004): 136–137.

⁶⁷ Ali Riaz, 'The New Islamist Public Sphere in Bangladesh', *Global Change, Peace & Security* 25, no. 3 (2013): 300.

perempuan Kristen di Aceh berjilbab. Baginya jilbab bukan sekedar masalah melilitkan kain di atas kepala tetapi berkorelasi dengan identitas yang—meminjam ungkapan Nancy Fraser—sekaligus simbolisasi status rekognisi identitas minoritas di tengah kultur dominan.⁶⁸ Mendesak perempuan Kristen berjilbab merupakan mengindikasikan tidak adanya rekognisi terhadap eksistensi kelompok minoritas (perempuan Kristen) di tengah kelompok mayoritas. Berjilbab bukan hanya mengakibatkan identitas agama perempuan Kristen tidak dikenal (Wawancara My, 09.04.2017), tetapi merupakan simbolisasi penerimaan pada penegasian eksistensi orang Kristen di Aceh. Mendesak perempuan Kristen berjilbab merupakan sikap yang tidak sejalan dengan konstitusi Indonesia yang menjamin kebebasan warganya untuk memilih agama dan menjalankan agama sesuai keyakinan. Penerapan syariat Islam Aceh dalam pandangan Yu harus selalu dalam kerangka yang rekognisi eksistensi agama minoritas dan memastikan kebebasan pemeluknya menjalankan keyakinan.

Identitas saya sebagai orang Kristen orang harus tau. [...] Saya mau bilang: saya non Muslim dan saya merasa bebas untuk menentukan pilihan saya. Saya punya hak untuk *gak pakek* [tidak memakai jilbab, *pen*]. Bukan berarti saya tidak menghargai syari'at itu. Tapi saya juga mau bilang kepada mereka: “ya, kalian juga harus menghargai saya yang non-Muslim ini” (Wawancara Yu, 09.09.2013).

Agensi resistensi yang diargumentasikan Yu secara umum dapat dipadankan dengan konsep agensi resistensi dalam makna subversi atas praktik dominasi sebagaimana ditunjukkan Butler.⁶⁹ Tetapi bila diamati secara menyeluruh, khususnya historisitas pengalaman Yu secara holistik menunjukkan, resistensi Yu tidak seketat dengan bentuk resistensi yang diformulasikan Butler, khususnya terkait pemaksaan terhadap struktur yang mendorong kemunculan perbuatan otonomi. Dalam pengalaman Yu, sesuai kritik Louis McNancy,⁷⁰ tidak terjadi

⁶⁸ Nancy Fraser, ‘Recognition without Ethics?’, *Theory, Culture & Society* 18, no. 2–3 (2001): 21–42.

⁶⁹ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

⁷⁰ McNay, ‘Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler’, 176.

pemaksaan. Yu sendiri sebenarnya memperoleh banyak kesempatan untuk mengekspresikan identitas sebagai seorang Kristiani dengan tidak berjilbab. Resistensi Yu juga tidak terjadi secara total karena dia pernah mengalami periode yang membuatnya tunduk untuk berjilbab.

Yu tidak menunjukkan resistensi total sebagaimana digambarkan Butler. Dia sendiri kebingungan antara harus berjilbab atau tidak sebelum akhirnya memutuskan tidak berjilbab.

Saya sih memang awalnya dilema juga sebagian orang setuju sebagian tidak, gitu. Jadi kadang ketika orang tau saya berjilbab dan saya non-Muslim, saya jadi kenak marah jugak. Tapi ada kalanya ketika saya gak pakek, ada orang yang merespons: ha, ibuk ni kok gak menghargai kita, gitu. Jadi macam-macam lah beragamlah. Sehingga kita bingung harusnya gimana sih sikapnya (Wawancara Yu, 09.09.2013).

Yu sebelumnya memang lebih cenderung menolak berjilbab. Tetapi dia tidak ingin memperlihatkan resistensi terhadap struktur yang terbangun di Aceh. Dia sendiri mengalami problema atas praktik sosial yang dipilih sebagai respons atas situasi yang dialami. Saat dia berjilbab, sebagian orang di lingkungan sekitar mempersoalkan keputusannya. Karena kebingungan ini, dia memilih untuk melepaskan jilbab. Meski praktik tidak berjilbab sebenarnya sesuai dengan kecenderungannya, keputusan tersebut menunjukkan Yu tidak benar-benar berada dalam posisi resistensi terhadap kultur yang melingkupinya dalam pengertian digambarkan Butler.⁷¹ Ada perbedaan kadar resistensi yang dimaksudkan Butler dengan praktik resistensi yang diartikulasikan Yu.

Memilih tidak berjilbab bukan keputusan tanpa tantangan. Tidak jilbab seringkali membuat Yu merasa terisolasi dalam lingkungan kerja maupun ruang sosial di sekitarnya. Tidak dipungkiri bahwa beberapa orang di Aceh terkadang menilai perempuan Kristen tidak berjilbab sebagai indikasi kurang menghargai syariat Islam di Aceh.⁷² Pada sebuah

⁷¹ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

⁷² Hotli Simanjuntak, 'Aceh Mulls Sharia for Non-Muslim', last modified February 6, 2014, accessed November 25, 2016, <http://www.thejakartapost.com/>

kegiatan pelatihan di Banda Aceh, Yu pernah tidak diizinkan masuk restoran kecuali berjilbab. Penjelasan Yu bahwa alasan tidak berjilbab karena beragama Kristen tidak dapat diterima petugas. Pada kesempatan lain seorang guru di sekolah pernah membuang alat peraga pembelajaran berbentuk pohon yang dibuat Yu karena disangka mendangkalkan akidah siswa. Yu juga pernah ditegur oleh seorang istri Komandan Batalyon lantaran tidak berjilbab. Yu menceritakan:

Kami [di militer] *kan* ibarat keputusan atasan itukan ibarat sudah keputusan Tuhan. Kami pernah beradu pendapat dengan ibu Komandan Batalyon. Saya ditegur karena gak pakek jilbab. [...] Waktu rapat dibilangnya: “nanti Muslim dan non Muslim harus pakek jilbab”. Lalu saya bilang: “buk saya gimana, saya saja kerja gak pakek jilbab. Terus gimana ceritanya kalo nanti saya keluar-keluar pakek jilbab, terus bagaimana dong sama orang-orang yang kenal saya. Nanti takutnya dianggap mempermainkan, sebentar pakek sebentar enggak kan gitu jadinya. [...] Tapi akhirnya beliau pindah tugas, akhirnya amanlah (Wawancara Yu, 09.09.2013).

Kisah Yu memperlihatkan bahwa tidak berjilbab merupakan sebuah pencapaian yang diperoleh melalui usaha keras dan penuh perjuangan. Keputusan perempuan Kristen Aceh untuk melepas jilbab diperoleh dengan biaya sosial yang besar. Yu tidak sendiri.

Partisipan penelitian lain yang memilih tidak berjilbab kendati menghadapi tantangan relatif keras adalah Mal, perempuan berusia sekitar 25 tahun, beretnis Batak, dan berasal dari Binjai, Sumatera Utara. Penulis bertemu Mal akhir 2014 atas rekomendasi Kes, seorang jurnalis paruh waktu yang merupakan sahabat Mal. Sejak 2010, Mal bekerja sebagai tenaga administratif pada salah satu perusahaan swasta di Banda Aceh. Mal tidak berjilbab karena tugasnya sebagai staf administrasi, suatu posisi yang relatif jarang berinteraksi dengan masyarakat. Meski penulis mewawancarai Mal sekitar empat tahun lalu (penulis tidak berhasil memperbaharui wawancara karena dia dimutasi ke Medan); narasi diri yang disampaikan tetap aktual, penting dan merupakan salah satu varian pengalaman perempuan Kristen di Aceh.

Mal mengatakan alasan tidak berjilbab adalah karena dia bukan pemeluk Islam. Selain karena tidak terbiasa berjilbab, dia memang menolak berpakaian seperti mayoritas perempuan Muslim di Aceh. Sama dengan Yu, Mal berpendapat bahwa memaksa perempuan non-Muslim berjilbab sama artinya pengingkaran atas keberadaan umat beragama lain di Aceh. Seorang harus menghormati pilihan orang lain dalam beragama. Bukan hanya kelompok minoritas yang harus menghormati mayoritas, tapi juga sebaliknya. Sikap saling menghormati perlu ditunjukkan dengan membiarkan perempuan Kristen berpakaian berdasarkan sistem nilai dan tradisinya. Menurutny, berjilbab tidak menjamin kesalehan pemakainya.

Yang saya kurang setuju seolah-olah yang tidak berjilbab ini begitu nista di mata mereka. Dianggap perempuan nakal. Padahal belum tentu tidak lebih baik dari mereka. Pandangan seperti itu yang kurang mengena. Syariat Islam semestinya hanya untuk orang Islam, dan tidak dibolehkan memaksa orang non-Muslim untuk melaksanakan. [...] Saya katakana: kalau dibandingkan, pakaian saya dengan pakaian yang banyak dipakai teman-teman di sini yang lebih berpakaian ketat. Saya yang jadi masalah hanya Karena saya tidak pakai jilbab. Memang mereka mengenakan jilbab, tapi pakaiannya kan ketat juga. Kenapa hanya saya yang harus dimasalahkan. Kenapa saya yang harus diomelin. Kebetulan itu saat kami bicara di depan sana ada seorang perempuan kerudung yang berpakaian ketat. Mana yang lebih seksi antara pakaian saya atau pakaian perempuan yang di depan sana. Mereka sih kemudian diam saja (Wawancara Mal, 16.11.2014).

Mal menghadapi cukup banyak kesulitan akibat tidak berjilbab. Kesulitan antara lain dialami pada saat mencari rumah sewa, atau ketika sedang berada di tempat umum. Mal mengatakan beberapa pemilik rumah di Banda Aceh tidak bersedia menyewakan rumah setelah mengetahui dia beragama Kristen. Karena tidak berjilbab, hampir semua pemilik rumah menanyakan agama yang dia peluk, dan setelahnya mengatakan rumah mereka tidak disewakan karena alasan yang tidak diungkapkan dengan transparan. Mencari rumah sewa menjadi kendala, sehingga

pimpinan perusahaan tempat dia bekerja meminta salah seorang stafnya untuk membantu Mal dalam mencari rumah sewa.

Waktu kita tidak berjilbab nyari kos-kosan, kita langsung di tanya, kamu agamanya apa. Susah nyari kos untuk kita yang non-Muslim. Terkadang pertama *welcome*, tapi setelah tahu kita non-Muslim, lalu bilang tidak menerima kos untuk yang non-Muslim. Nyari kontrakan rumah juga susah. Saya sudah pengalaman dua kali susah nyari kos. Satu kejadian, pertama waktu saya datang, tanya apa ada kamar kosong. Ada, kata yang penjaga kos. Saya dikasi tunjuk kamarnya. Tinggal nego harga. Tapi dia bertanya dulu apa agama saya. Saya jawab saya Kristen. Lalu dia bilang minta maaf, dia tidak bisa terima kos untuk yang Kristen. Kita mau bilang apa. itu kan hak tuan rumah (Wawancara Mal, 16.11.2014).

Saat menghadiri resepsi pernikahan di sebuah perkampungan di Banda Aceh, Mal juga mengalami pengalaman kurang menyenangkan. Diantara rombongan dari kantornya yang menghadiri undangan, Mal satu-satunya perempuan yang tidak berjilbab. Pada saat berjalan dari parkir menuju lokasi acara, seorang pemuda yang dilewatinya 'nyeletuk' atau mengatakan sesuatu yang ditujukan padanya. Mal menceritakan:

Di salah satu pesta pernikahan pelanggan kantor, saya ikut rombongan kantor menghadiri undangan. Yang non-Muslim cuma saya sendiri dan saya tidak berjilbab. Itu lokasinya di Lhok Nga. Waktu berjalan di situ, seorang pemuda setempat yang saya lewati bilang: 'ini sepertinya harus dibawa ke pengadilan syariah. Ini mau diarak-arak ya?' Saya langsung lari ke depan, mendekat ke rombongan. Selama di acara pesta suasana hati saya sudah tidak nyaman. Rasanya ingin cepat pulang. (Wawancara Mal, 16.11.2014).

'Dibawa ke pengadilan syariah' dan 'diarak-arak' merupakan dua kosa kata yang dalam ingatan sosial orang Aceh berkaitan dengan sanksi terhadap pelaku pelanggaran syariat Islam. 'Dibawa ke pengadilan syariah' berimplikasi pada penetapan vonis hukuman cambuk pada orang yang disangka melanggar qanun syariat Islam. Sementara itu, kata 'diarak-arak' dalam penelitian yang dilakukan David Kloos berkaitan

dengan praktik mengarak dan mempermalukan orang yang dianggap melakukan kesalahan dan pelanggaran syariat Islam.⁷³ Kedua kosa kata tersebut bagi Mal mengakibatkan perasaan kurang nyaman karena diucapkan orang tidak dikenal dengan ditujukan padanya.

Pengalaman didiskriminasi akibat tidak berjilbab dialami Mal tidak hanya berhenti di situ. Pada kesempatan lain, ketika menghadiri sebuah kegiatan di Banda Aceh, Mal dihampiri petugas WH untuk menanyakan alasan dia tidak berjilbab. Saat itu, demikian Mal menceritakan 'otomatis semua orang yang sedang menonton pameran busana perhatiannya menjadi tertuju sama saya. Saya jelaskan: Pak, saya non-Muslim. Ini KTP saya. Dia lihat, kemudian pergi. Tapi karena itu, kita jadi pusat perhatian, [...] otomatis saya menjadi gak tenang. Kayaknya pandangan itu sepeertinya menyudutkan saya, padahal saya sudah bilang kalau saya Kristen' (Wawancara Mal, 16.11.2014). Meski yang dilakukan WH merupakan praktik yang prosedural dalam menjalankan tugasnya,⁷⁴ pengalaman seperti ini membuat Mal merasa diliputi kekhawatiran setiap berada di tempat umum. Ketidaknyamanan tersebut mendorong Mal untuk mengajukan permohonan kepada pimpinan perusahaan tempat dia bekerja agar dimutasi kembali ke Medan (Wawancara Mal, 16.11.2014). Meninggalkan arena operasi merupakan salah satu bentuk artikulasi agensi.

Narasi biografis Mal menunjukkan resistensi yang dia tunjukkan tidak mengarah pada subfensi dalam narasi Butler.⁷⁵ Karena Mal memutuskan tidak berjilbab adalah karena perusahaan tempat dia bekerja membolehkan Kristiani tidak berjilbab. Dan Mal paham bahwa sebagai non-Muslim tidak terkena baginya hukum harus mematuhi hukum syariat Islam.

news/2014/02/06/aceh-mulls-sharia-non-muslim.html; Afif, 'Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim Di Aceh Diminta Pakai Jilbab', last modified February 5, 2014, accessed November 25, 2016, <http://m.merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>.

⁷³ Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia', 59–90.

⁷⁴ Otto and Otto, 'Shari'a Police in Banda Aceh: Enforcement of Islam-Based Regulations and People's Perceptions', 185–213.

⁷⁵ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

Resistensi Mal jelas bukan kepada formalisasi syariat Islam, maliankan mengarah pada struktur ruang publik Islam Aceh yang represif terhadap orang yang tidak berjilbab merasa diteror. Bahkan resistensi yang ditunjukkan Mal tidak lebih keras daripada Yu.

Bukan hanya Mal dan Yu yang menghadapi kesulitan karena tidak berjilbab. Melepas jilbab sebagai pencapaian yang penuh tantangan juga dirasakan My dan Ev. Penulis ingin mengembangkan pembahasan sesi ini dengan mengeksplorasi narasi biografis keduanya. Dua nama yang disebut terakhir adalah mahasiswi yang memiliki persamaan sekaligus perbedaan terkait diskursus jilbab. Ketika pertama kali bertemu pada 2013, My adalah mahasiswi Unsam Langsa, tetapi pada waktu wawancara untuk penulisan disertasi My adalah guru salah satu sekolah menengah kejuruan di Aceh Tamiang. Adapun Ev pada akhir 2017 adalah mahasiswi semester akhir di Unsyiah. Penulis mengenal Ev semenjak masih semester tiga dan selanjutnya merawat komunikasi melalui pesan elektronik dimana Ev sering berbagi cerita pengalaman menjadi perempuan Kristen di Aceh.

Ketika masih kuliah, My berjilbab setiap di kampus.⁷⁶ Meski kurang nyaman berada lingkungan sosial yang mengharuskan perempuan Kristen berjilbab, My tidak memiliki pilihan lain. Dia memilih mengakomodasi kultur dominan Islam Aceh agar bisa meraih sarjana. Ketika mendaftarkan diri sebagai mahasiswi My berjilbab. Ini bukan berjilbab untuk yang pertama kali, sebab, dia sudah berjilbab semenjak kelas dua sekolah menengah atas (SMA). My semula menempuh sekolah menengah atas di Medan, tetapi karena faktor kesehatan, pada tahun kedua dia dipindahkan ke salah satu SMA Langsa. Setelah menyelesaikan SMA,

⁷⁶ Unsam, kampus tempat My kuliah sejak 2013 berubah status menjadi PTUN (Perguruan Tinggi Umum Negeri). Setelah berubah status, banyak mahasiswi Kristen yang melanjutkan kuliah di Unsam. Pada awal 2013, mahasiswi Kristen di Unsam hanya tujuh orang. Pada 2017, atau empat tahun setelah dinegerikan, mahasiswi Kristen mencapai ratusan. Meski tidak ada pengumuman yang mengharuskan berjilbab, para mahasiswi Kristen merasa dituntut untuk berjilbab. Tetapi setelah berubah status menjadi perguruan tinggi negeri, Unsam mengumumkan bahwa mahasiswi non-Muslim tidak diharuskan berjilbab.

orang tuanya hanya mengizinkan My kuliah di Langsa. Unsam menjadi perguruan tinggi yang dipilih. Seperti halnya perempuan Kristen pendahulunya yang kuliah di Unsam, My, berjilbab ketika di kampus.

Berjilbab di kampus bukan berarti persoalan sudah selesai. Meski sudah berjilbab, My merasa temannya masih ada yang mempersoalkan model jilbabnya yang dinilai sebagai tidak memenuhi standar syariat Islam. Permasalahan ini tidak jarang memicu perdebatan kecil-kecilan antara My dan beberapa teman kampusnya. My mengaku kritikan tersebut membuatnya berusaha memperbaiki cara berjilbab. Dia membuka website mencari informasi mengenai perkembangan model berjilbab, mengamati mahasiswi ataupun cara mayoritas perempuan muslimah berjilbab. Dia merasa berjilbab menjadikan dirinya memiliki kesadaran keagamaan yang semakin menguat sebagai pemeluk Kristen. Narasi diri dan pengalaman keseharian My sebagai perempuan Kristen Aceh mengilustrasikan agensi yang diartikulasikan.⁷⁷

My tidak bisa memahami kenapa orang Aceh menginginkan pemerintah terlibat terlalu mendalam dalam menentukan cara berpakaian warga. Menurutnya, secara naluri setiap orang sesungguhnya ingin berpenampilan yang terbaik dalam berpakaian. Berpakaian merupakan sesuatu yang alamiah, dan tata cara orang berpakaian akan selalu berubah seiring dengan perkembangan waktu. Negara semestinya tidak terlalu mencampuri tatacara warganya berpakaian, apalagi dilakukan dengan pemaksaan. Setiap agama memiliki norma dan aturan tertentu yang dijadikan rambu-rambu oleh pemeluknya dalam berpakaian. Memaksakan seseorang untuk menerapkan cara berpakaian tertentu, merupakan sikap intoleran (Wawancara My, 06.04.2013).

Selama berstatus mahasiswi, My menyesalkan keadaannya yang selalu harus tampil menjadi orang lain. Seperti halnya mayoritas partisipan penelitian, berjilbab membuatnya kehilangan identitas simbolik selaku

⁷⁷ Sarah Drewes Lucas, 'The Primacy of Narrative Agency: Re-Reading Seyla Benhabib on Narrativity', *Feminist Theory* 19, no. 2 (2018): 124–143; Johnstone, Bhagwanjee, and Bobat, 'Women's Narratives about Identity, Power and Agency within a Mining Organisation in South Africa', 280–312.

perempuan Kristen. Karena itu hari minggu dimaknainya sebagai simbolisasi pemulihan jati-diri sebagai perempuan Kristen. My mengatakan bahwa karena jilbab yang dia pakai semasa kuliah, dia mengilustrasikan hari Senin sampai dengan hari Sabtu adalah saat-saat dimana dia menjadi orang lain, bukan dirinya sendiri. Dia mengatakan:

Kalau saya lihat memang ada yang salah. Kenapa saya harus menjadi seperti orang yang beragama lain. Saya tidak bisa menjadi diri saya sendiri. Saya menjadi diri saya sendiri hanya kalau saya lagi beribadah di hari Minggu. Itulah saat-saat kami menjadi diri kami sendiri. Tapi hari-hari Senin sampai dengan sabtu saya harus menjadi orang lain. Hanya untuk menyenangkan hati orang lain. Mungkin menyenangkan kawan, dosen, atau lainnya. Agar saya tidak menjadi bahan omongan. Sampai saya kalau lagi di toko untuk nyari baju bukan dengan pertimbangan baju yang bisa saya pakai di hari Minggu, tapi justru baju yang bisa saya pakai kalau saya ke kampus. Bukan baju yang membuat saya menjadi diri saya sendiri, tapi justru pakaian yang menjadikan saya menjadi bukan diri saya sendiri. Saya nyari baju yang lengan panjang, yang pantas tertutup kepalanya. Tidak yang sempit, jangan sampai yang nampak lekuk badan. Tapi kadang saya berpikir, kalau tidak nyari yang seperti ini, nanti sakit telinga saya dibuatnya. Saya gak mau dibilang: orang Kristen rupanya kayak gitu. Saya tidak mau pakaian saya menjadikan agama saya dijelek-jelekan (Wawancara My, 06.04.2013).

Merespons lingkungan sosial yang dominatif tersebut, My mengaku pasrah atas situasi yang dialami. Tetapi apakah dengan kondisi ini My kehilangan agensi? Sebagaimana disebutkan sebelumnya, perempuan yang berada dalam lingkungan opresi selalu memiliki cara dalam mengeksersi agensi.⁷⁸ Espektasi dan harapan untuk sesuatu yang lebih baik di masa mendatang merupakan agensi yang diartikulasikan dalam konteks yang serba liminal.⁷⁹ Petikan pernyataan My berikut ini mengindikasikan kepasrahan tersebut, tapi pada saat yang sama memperlihatkan ekspektasi yang tinggi bahwa suatu saat dirinya berhasil keluar dari kesulitan tersebut.

⁷⁸ Chetkovich, 'Women's Agency in a Context of Oppression: Assessing Strategies for Personal Action and Public Policy', 122–143.

⁷⁹ Suzanne Marie Enck and Blake A. McDaniel, "I Want Something Better

Untuk apa saya berjuang menjadi diri saya sendiri. Toh selama ini saya sudah menjadi seperti orang beragama lain. Menjadi yang orang lain inginkan. Kalaupun akhirnya saya bekerja di sini, menjadi guru misalnya, dan saya harus berpenampilan seperti guru-guru di sini yang berjilbab, seperti ibu saya sendiri, saya mau bilang apa. Saya pasrah. Selama kuliah, saya sudah berpenampilan seperti itu. Saya yakin suatu saat saya pasti bisa berpenampilan seperti yang saya inginkan sendiri. (Wawancara My, 06.04.2013).

Saat ditemui pada pertengahan 2017, My sudah melepas jilbab. My melepas jilbab semenjak selesai kuliah. Untuk merawat keputusan tersebut, dia memilih bekerja pada sekolah di Aceh Tamiang yang menoleransi tidak berjilbab. Semula, pihak sekolah menyarankan berjilbab, tetapi My bersikukuh 'gak mau pakai', dan mengatakan lebih mundur dari pekerjaan tersebut apabila 'tetap disuruh pakai' jilbab (Wawancara My, 09.04.2017). 'Mereka tidak mendesak', cerita My, dan 'saya pun bisa kerja di situ. Itu yang bilang begitu kepala sekolah, bagian kurikulumnya juga, [...] Itu terjadi pada awal-awal saya kerja.' Tampil tanpa berjilbab bagi My merupakan aspek performa identitas yang penting agar orang mengenalnya sebagai perempuan Kristen. My mengatakan, 'mungkin orang *gak* kenal nama saya, tapi dengan tidak berjilbab orang tahu bahwa saya perempuan Kristen. Saya satu-satunya guru Kristen di sekolah itu.' (Wawancara My, 09.04.2017). Performa diri My merupakan artikulasi agensi,⁸⁰ setidaknya hal tersebut terlihat pada kapasitas My menentukan pilihan tempat mengajar yang menoleransi tidak berjilbab; merasionalisasi alasan signifikansi perempuan Kristen untuk tidak berjilbab; maupun berjuang untuk performa diri seperti yang diinginkan, dengan mengatakan bersedia mundur dari pekerjaannya apabila sekolah tempatnya bekerja tetap mendesak dirinya untuk berjilbab.

Seperti telah disebutkan, Ev adalah mahasiswi FKIP Unsyiah saat pengumpulan data penelitian ini berlangsung. Meski mahasiswi Kristen

for My Life": Personal Narratives of Incarcerated Women and Performances of Agency', *Text and Performance Quarterly* 35, no. 1 (2015): 43–61.

⁸⁰ Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1992), 5–6.

di Unsyiah secara resmi tidak diharuskan berjilbab, beberapa dosen menganjurkan mereka beradaptasi. Kata 'beradaptasi' bukan ungkapan yang secara langsung meminta mahasiswi Kristen berjilbab. Terkait dengan praktik berjilbab pada mahasiswi Kristen, terdapat kecenderungan berbeda antara satu fakultas dengan fakultas lain di Unsyiah. Pada Fakultas Ekonomi dan FKIP misalnya, sebagian mahasiswi non-Muslim berjilbab, sementara mereka yang di fakultas lain seperti Fisipol atau Fakultas Hukum tidak berjilbab. Saat mendaftar sebagai mahasiswi, Ev tidak berjilbab, tetapi seorang petugas administrasi menyarankan agar setelah diterima sebagai mahasiswi di kampus tersebut dia berjilbab. Selama semester satu, Ev berjilbab saat berada di kampus.

Sejak semester dua, Ev hanya kadang-kadang saja berjilbab ketika berada di kampus. Ketika mengikuti perkuliahan, Ev lebih sering tidak berjilbab. Salah seorang dosen pada mata kuliah yang diikutinya di semester dua menanyakan alasan tidak berjilbab, dan Ev mengatakan dirinya beragama Kristen. (Wawancara Ev, 20.12.2017). Dosen tersebut menerangkan tentang pentingnya non-Muslim menghormati syariat Islam di Aceh. Sesuatu yang di luar perkiraan terjadi. Dosen dimaksud ternyata tidak meluluskan mata kuliah tersebut. Ev terkejut lantaran selama ini dia merasa mengerjakan setiap tugas yang diberikan dosen. Saat ujian Ev juga merasa mampu menjawab pertanyaan ujian tulis. Dia tidak dapat memastikan faktor yang menyebabkan tidak lulus. Dia mengingat-mengingat sesuatu yang terjadi selama proses perkuliahan, dan menduga duduk perkaranya adalah karena tidak mengikuti saran dosen agar berjilbab. Ev mengaku gagal membaca apa yang dia istilahkan sebagai 'sindiran cerdas' yang ditujukan dosen padanya. Hal ini berakibat fatal: Ev harus mengulang mata kuliah tersebut di lain semester. (Wawancara Ev, 20.12.2017).

Pengalaman ini menjadi pembelajaran bagi Ev. Pada semester selanjutnya dia berusaha menginvestigasi secara kecil-kecilan tipologi dosen yang mengampu mata kuliah yang diikutinya. Dia berusaha untuk secara cermat membaca 'sindiran-sindiran cerdas' dari dosen terkait pakaian dan jilbab. Terhadap dosen dengan tipologi menginginkan semua perempuan berjilbab (termasuk dirinya meski non-Muslim),

maka dia pun berjilbab, setidaknya hanya ketika di kelas. Sebaliknya, terhadap dosen yang memperlihatkan toleransi dan tidak mempersoalkan perempuan non-Muslim tidak berjilbab, maka dia tidak berjilbab. Ev selalu mempersiapkan jilbab di dalam tas. Dia hanya berjilbab dalam kondisi tertentu dimana dia tidak memiliki pilihan lain kecuali berjilbab.

Ev melokalisir praktik berjilbab hanya pada tempat-tempat tertentu dimana dalam istilah Henri Lefebvre agama memiliki kuasa atas tempat tersebut.⁸¹ Menurut perspektif *hidden transcripts* yang dikemukakan James C. Scott, yang dilakukan para perempuan Kristen partisipan penelitian yang diperbincangkan pada sesi ini merupakan ungkapan resistensi simbolik atas situasi yang mereka alami.⁸² Resistensi simbolik tersebut dilakukan melalui keputusan untuk berjilbab hanya pada saat dan kondisi tertentu. Mereka mengeluhkan keadaan yang mereka alami sebagai akibat dari implementasi syariat Islam. Tetapi keluhan tersebut tidak disampaikan secara terbuka. Salah satu karakteristik *hidden transcripts* menurut Scott adalah bahwa perlawanan tersebut tanpa dimaksudkan untuk merubah sistem atau keadaan secara mendasar, melainkan hanya dimaksudkan untuk tujuan yang bersifat pragmatis dan personal.⁸³

Berbeda dengan My, Yu atau Mal yang cenderung mengekspresikan resistensi yang berskala personal tanpa bertujuan merubah sistem, Ev juga selalu mencari cara mengungkapkan resistensi atas diskriminasi yang dihadapi mahasiswi perempuan Kristen di Aceh dengan upaya yang berdampak lebih sistemik dan luas. Aktivisme dan keterlibatannya dalam beberapa organisasi non-pemerintah di Banda Aceh, serta relasinya dengan Domi, seorang aktivis kemanusiaan sekaligus pendeta di GPIB Banda Aceh; tampaknya mempengaruhinya untuk memilih mengungkapkan resistensi secara lebih terorganisir. Ev terkadang menyampaikan protes

⁸¹ Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackweel Publishing, 1991).

⁸² James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 317; James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), 4.

⁸³ Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*, xvi–xxii.

secara langsung atas diskriminasi yang dialami orang Kristen. Pada akhir Oktober 2017 misalnya, Ev mengkritik proses audisi Indonesian Idol yang diselenggarakan di UIN ar-Raniry Banda Aceh karena panitia lokal dinilai mendiskriminasi perempuan non-Muslim dalam proses seleksi peserta program pencarian bakat paling bergengsi di Indonesia. Selain pada panitia lokal, Ev juga memprotes panitia pusat karena perempuan non-Muslim di Aceh yang tidak berjilbab tidak mendapatkan kesempatan yang setara untuk mengikuti audisi.

[...] saya juga adukan ke Indonesian Idol di Jakarta. Saya kirim email ke akun resminya, intinya saya katakan: Indonesian Idol *gak* adil, masak yang boleh ikutan audisi di Aceh hanya yang beragama Islam. Aceh *kan gak* hanya [beragama] Islam saja. [...] Lalu mereka jawab: 'semua orang bisa ikut audisi tanpa membedakan suku, agama dan lainnya. [...] Semangat, dan konsentrasi ya.' Lalu saya komplain ke UIN. Saya tunjukkan *chattingan* saya dengan admin. [...] Setelah itu, manajernya yang di Aceh langsung bilang: oh ya mbak, silahkan, silahkan. Saya diizinkan ikut, tapi *gak* lulus. Ha ha. (Wawancara Ev, 20.12.2017).

Upaya lain yang ditempuh Ev adalah bersama dengan aktivis mahasiswa lain yang beragama Kristen, menemui rektor Unsyiah untuk menyampaikan aspirasi mahasiswi Kristen terkait persoalan jilbab. Kepada rektor Unsyiah, Ev mengatakan bahwa mahasiswi Kristen keberatan dengan kondisi yang terkesan mengharuskan mereka berjilbab. Ev meminta rektor memberi klarifikasi bahwa kampus tidak mengharuskan mahasiswi Kristen berjilbab. Ev juga mengaku secara personal menemui para mahasiswi Kristen untuk meyakinkan bahwa tidak berjilbab di kampus tidak menimbulkan dampak apapun bagi mereka. Tidak lama setelah pertemuan dengan rektor Unsyiah, pada beberapa fakultas dipasang baliho yang menerangkan ketentuan berbusana. Kebijakan tersebut antara lain menyatakan mahasiswi non-Muslim tidak diharuskan berjilbab di lingkungan kampus.

Meski mahasiswi Kristen di Unsyiah sudah tidak menghadapi keraguan dan desakan sosial untuk tampil di tempat publik kampus tanpa berjilbab, kehadiran mereka tanpa jilbab terkadang dianggap problematik pada

sebagian masyarakat di Aceh. Pengalaman Ev mengikuti program KKN (Kuliah Kerja Nyata) pada salah satu desa di Aceh Besar mengindikasikan hal tersebut. Ev menceritakan bahwa saat diberitahu bahwa Ev beragama Kristen, kepala desa di lokasi tempat KKN tidak menyembunyikan keterkejutan. Saat pertemuan dengan kepala desa tersebut Ev berjilbab, dan kepala desa meminta agar dirinya tetap berjilbab selama mengikuti KKN. Selain itu, Ev juga diminta untuk menyembunyikan identitas agama agar tidak mengundang kegaduhan di masyarakat. Kepala desa mengaku khawatir masyarakat tidak bisa menerima situasi dimana salah seorang peserta KKN di desanya memiliki keyakinan agama berbeda.

Ev tidak mempermasalahkannya berjilbab selama proses KKN. Tetapi, saran kepala desa agar dia menyembunyikan identitas agama merupakan ide pelik yang pada akhirnya menimbulkan proses yang anomalis dan menggelikan selama dia mengikuti KKN. Ev mengaku dihadapkan tuntutan untuk merawat ‘performa’ agar dirinya terlihat benar-benar seperti seorang perempuan yang beragama Islam. Untuk itu dia juga menjadi mengajari anak-anak di desa tersebut untuk mengaji, sebagaimana dilakukan peserta KKN lain yang beragama Islam. Ketika seorang warga menanyakan agamanya, Ev hanya senyum-senyum tanpa memberi jawaban yang tegas. Kepada penulis, Ev mengatakan semua hal anomalis tersebut dilakukan agar dapat lulus KKN, dan status agamanya tidak menjadi kendala dalam menyelesaikan keseluruhan tahapan perkuliahan. Karenanya, setelah dinyatakan lulus KKN, pada momen perpisahan dengan masyarakat desa tempat KKN, Ev mengklarifikasi bahwa dirinya pemeluk Kristen dan meminta maaf karena telah menyembunyikan identitas agamanya.

Uraian di atas memperlihatkan ambiguitas konsep agensi resistensi yang diartikulasikan perempuan Kristen partisipan penelitian. Pengalaman mereka tidak ada satu pun yang benar-benar memperlihatkan resistensi dalam makna yang dimaksudkan Butler. Butler misalnya menggunakan konsep resistensi untuk menyatakan perlawanan perempuan terhadap opsi biner konsep gender yang terdiri dari opsi laki-laki dan perempuan. Untuk merespons kultur dominan tersebut, Butler memperkenalkan konsep gender ketiga, yang tidak laki-laki dan perempuan. Susan Muller

Okin juga menyatakan bahwa otonomi dan resistensi adalah suatu konsep yang relatif identik. Otonomi menggambarkan kemandirian individu atas keputusan yang diambil. Pada kasus pengalaman perempuan Kristen yang menjadi partisipan penelitian ini, otonomi yang mereka miliki tidak sepenuhnya otonom. Praktik otonomi pada perempuan partisipan penelitian selalu diiringi dengan ketidak-otonoman. Karenanya, agensi resistensi yang diekspresikan perempuan partisipan penelitian juga tumpang tindih dengan bentuk agensi yang lain, atau setidaknya pada tingkat tertentu mengandung muatan adaptasi pada praktik kultural tertentu.

D. Agensi Ketundukan: Berjilbab sebagai Adaptasi

Menundukkan diri pada kultur dominan, menurut Mahmood,⁸⁴ merupakan salah satu bentuk artikulasi agensi.⁸⁵ Dikatakan sebagai agensi karena selain praktik sosial tersebut selain didorong kesadaran untuk beradaptasi pada kultur dominan, mereka juga merasionalisasi alasan atas keputusan yang dibuat, serta berupaya mengatasi rintangan yang menghalangi.⁸⁶ Bahkan, sejalan dengan konsepsi agensi kepedihan yang dikemukakan Talal Asad,⁸⁷ beberapa partisipan penelitian rela mengalami kritikan, kesulitan atau pun penderitaan sebagai konsekuensi atas keputusan yang telah dipilih (berjilbab). Menundukkan diri pada kultur dominan, kendati mengakibatkan penderitaan, kepedihan dan

⁸⁴ Mahmood, 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/ : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival', 202–236.

⁸⁵ Orit Avishai, "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency', *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 409–433; Jacqueline Joan Kennelly, 'Youth Cultures, Activism and Agency: Revisiting Feminist Debates', *Gender and Education* 21, no. 3 (2009): 259–272; William H Sewell Jr, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', *American Journal of Sociology* 98, no. 1 (1992): 1–29; Diana Tietjens Meyers, *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002).

⁸⁶ Mishra and Tripathi, 'Conceptualising Women's Agency, Autonomy and Empowerment', 58–65.

⁸⁷ Talal Asad, 'Agency and Pain: An Exploration', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1, no. 1 (2000): 29–60.

keterpaksaan, sejauh keputusan tersebut dilakukan secara sadar, dan bebas, maka secara konseptual dikategorisasi sebagai agensi ketundukan.

Agensi menurut Seyla Benhabib merupakan kapasitas merangkai narasi personal yang menempatkan individu sebagai pribadi yang memiliki keunikan dan beda dengan yang lain.⁸⁸ Narasi personal tersebut mengandung beragam dimensi seperti perlawanan, pemberdayaan diri, ketundukan atau kepatuhan dan lain sejenisnya. Sementara Judith Butler,⁸⁹ Susan Muller Okin,⁹⁰ Lois McNay,⁹¹ mau pun Seyla Benhabib⁹² berbagi pandangan bahwa agensi perempuan dimanifestasikan dalam bentuk resistensi terhadap tekanan kultur dominan, temuan penulis dalam penelitian ini justru memperlihatkan fenomena yang sebaliknya. Agensi justru diungkapkan sebagai sikap submisi pada kultur dominan. Sejalan dengan konsepsi agensi Saba Mahmood⁹³ dan Orit Avishai,⁹⁴ sejumlah perempuan Kristen yang menjadi partisipan penelitian menundukkan diri dan beradaptasi pada kultur Islam Aceh, meski pun menyadari praktik sosial tersebut tidak sepenuhnya memiliki relevansi dengan kultur agama yang dipeluk. Meski demikian, praktik submisi tersebut tidak terjadi pada semua aspek dalam kultur dominan, melainkan hanya pada

⁸⁸ Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 15.

⁸⁹ Judith Butler, *Exitable Speech: A Politics of Pervormative* (New York: Routledge, 1997); Judith Butler, *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London and New York: Verso, 2004).

⁹⁰ Susan Moller Okin, 'Is Multiculturalism Bad for Women?', in *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), 7–26.

⁹¹ Lois McNay, 'Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory', *Feminist Theory* 4, no. 2 (2003): 139–148.

⁹² Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*.

⁹³ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*; Mahmood, 'Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt'.

⁹⁴ Avishai, "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency'; Orit Avishai, 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity', *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 77, no. 3 (2016): 261–279.

bagian-bagian tertentu saja, dalam hal ini hanya pada praktik berjilbab. Adaptasi tidak terjadi pada aspek primer praktik keberagamaan seperti misalnya ritual keagamaan, melainkan hanya pada aspek sekunder seperti teknik dan model berpakaian, tradisi pelaksanaan pesta pernikahan, tampilan identitas simbolis di ruang publik, dan sejenisnya.

Berdasarkan data empiris yang dikumpulkan, penelitian ini menemukan setidaknya tiga hal yang memotivasi perempuan Kristen Aceh untuk mengadopsi praktik berjilbab sebagai ungkapan kepatuhan penuh atas kultur Islam Aceh. *Pertama*, sebagai cara menjadi perempuan Aceh. Perempuan Kristen dalam kategori ini menilai bahwa praktik berpakaian dipengaruhi kecenderungan lingkungan sosial dimana seseorang berada. Seorang perempuan Kristen yang diwawancarai mengatakan pakaian merupakan artikulasi identitas kultural suatu komunitas. Dengan kata lain, interseksi antara struktur dan agen merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari. Sistem nilai dan tradisi cukup mempengaruhi praktik sosial seseorang dalam berpakaian. Berjilbab, bagi perempuan Kristen dalam kelompok ini merupakan cara untuk menjadi perempuan Aceh.

Kedua, agar lebih diterima menjadi bagian dari kultur yang lebih luas. Sebagaimana dijelaskan pada bagian lain paparan ini, bagi perempuan Kristen, berjilbab merupakan cara agar mereka diterima lebih luas oleh lingkungan sosial atau masyarakat Aceh. Merupakan suatu hal yang dulit dipungkiri bahwa orang Aceh seringkali mengidentikkan perempuan dengan praktik berjilbab. Berjilbab terkadang digunakan untuk menilai moralitas seseorang. Karenanya, berjilbab tidak hanya dianggap sebagai cara mendefinisikan diri sebagai perempuan Aceh, tapi juga merupakan cara untuk diterima secara lebih luas sebagai bagian dari komunitas Aceh.

Ketiga, praktik berjilbab diyakini tidak bertentangan dengan doktrin keagamaan yang dipeluk. Salah satu aspek penting terkait bagaimana partisipan penelitian melegitimasi keputusan berjilbab berdasarkan pandangan doktrinal agama yang mereka peluk. Ayat-ayat Alkitab dikutip untuk melegitimasi sikap mereka. Selain itu, mereka juga berkonsultasi dengan tokoh agama di lingkungan mereka (pendeta atau pun pastur) atau pun dengan menelusuri narasi historis terkait dengan praktik

berjilbab pada figur-figur atau tokoh perempuan Kristen di masa klasik. Beberapa perempuan yang menjadi partisipan penelitian mengatakan agama Kristen tidak memerintahkan perempuan untuk berjilbab, kendati juga tidak melarangnya. Doktrin Kristen memberi kebebasan kepada pemeluknya dalam memilih model berpakaian. Perempuan Kristen baik Protestan maupun Katolik menilai agama mereka hanya mengajarkan umatnya untuk berpakaian secara sopan, serta menekankan agar cara berpakaian seseorang tidak menjadi ‘batu sandungan’ bagi orang lain. Istilah sopan, menurut partisipan penelitian yang diwawancarai memiliki cakupan makna yang luas, dan terbuka terhadap kontekstualisasi pemaknaan sesuai ruang dan waktu yang melingkupinya.

Keempat, alasan fashion atau style berpakaian perempuan Aceh. Bagi perempuan partisipan penelitian, jilbab dipahami sebagai salah satu instrumen penting yang mencirikan pakaian perempuan Aceh. Jilbab bukan semata alasan keagamaan, tapi merupakan persoalan style berpakaian perempuan yang terus mengalami perkembangan sesuai dengan kondisi zamannya. Pada masa sekarang, demikian beberapa partisipan penelitian ini berpandangan, model pakaian perempuan Aceh selalu dilengkapi dengan penutup kepala yang disebut sebagai jilbab. Karenanya perempuan Kristen yang memutuskan berjilbab atas motivasi fashion, selalu mencermati perkembangan model berjilbab perempuan, tidak hanya di Aceh tapi di tempat-tempat lain di Indonesia atau berbagai belahan dunia. Berjilbab yang didorong alasan fashion menggambarkan suatu varian agensi yang menempatkan pilihan berpakaian tidak semata dikarenakan desakan regulasi syariat Islam, melainkan lebih didasari alasan yang bersifat subjektif seorang perempuan.

Mayoritas partisipan yang berjilbab mengatakan mereka mengadopsi praktik berjilbab sebagai bentuk adaptasi terhadap kultur Islam Aceh. Lebih dari separuh partisipan penelitian menyitir ungkapan lokal ‘dimana bumi dipijak, di situ langit dijunjung’ dengan redaksi yang relatif berbeda-beda, untuk merumuskan alasan mereka berjilbab. Ungkapan tersebut menggambarkan tradisi orang Indonesia yang cenderung menyesuaikan diri dengan lingkungan sosio-strukturalnya. Ungkapan tersebut dalam beberapa hal relevan dengan temuan penelitian ini dimana interseksi

antara individu dengan struktur ruang publik Islam membentuk praktik sosial berupa berjilbab dalam penampilan publik. Lain kata, praktik sosial setiap individu dipengaruhi oleh kecenderungan nilai dan norma lokal yang melingkupi. Berjilbab bagi mereka bukan merupakan akibat dari tekanan atau paksaan, melainkan sebagai praktik alamiah yang terbentuk melalui kecenderungan umum orang-orang di sekitar mereka.

Bagi perempuan Kristen partisipan penelitian ini, adaptasi dengan kultur berpakaian orang Aceh merupakan salah satu cara agar dapat diterima secara sosial kemasyarakatan dan menjadi bagian dari kultur yang lebih luas. Fenomena pada dasarnya bukan kecenderungan yang unik, tetapi menggambarkan praktik sosial umumnya golongan minoritas. Berdasarkan penelitian tentang perayaan natal yang dilakukan sejumlah Muslim di Inggris, Amna Khan, Andrew Lindridge dan Theeranuch Pusaksrikit mengatakan akulturasi kelompok minoritas terhadap praktik keagamaan kelompok dominan merupakan sesuatu yang alamiah.⁹⁵ Adaptasi terhadap tradisi dan kultur kelompok mayoritas merupakan bagian dari mekanisme anggota kelompok minoritas untuk mempertahankan diri dalam respons kondisi sosio-struktural di sekitarnya. Demikian pula perempuan Kristen Aceh melakukan adaptasi tersebut tidak lain sebagai mekanisme pertahanan hidup mereka sebagai minoritas non-muslim di tengah muslim yang mayoritas.

Untuk mengeksplorasi praktik berjilbab pada perempuan Kristen sebagai artikulasi agensi ketundukan secara lebih terperinci, penulis mengeksplorasi narasi biografis tiga partisipan penelitian yakni Ni, Ria, dan Nel. Ketiga perempuan tersebut mengatakan berjilbab merupakan bentuk adaptasi terhadap kultur Islam Aceh, cara menjadi perempuan Kristen Aceh, dan bagian dari upaya agar dapat diterima sebagai bagian dari kultur yang lebih luas, yakni kultur Islam Aceh. Selain itu berdasarkan wawancara yang penulis lakukan, ketiga partisipan tersebut mempercayai bahwa berjilbab tidak bertentangan dengan doktrin Kristiani yang

⁹⁵ Amna Khan, Andrew Lindridge, and Theeranuch Pusaksrikit, 'Why Some South Asian Muslims Celebrate Christmas: Introducing "Acculturation Trade-Off"', *Journal of Business Research* 82 (2018): 290–299.

mereka peluk. Religiusitas seseorang dalam pandangan mereka tidak ditentukan dengan model berpakaian, ataupun tampilan identitas simbolik lainnya. Bahkan dalam pandangan tiga partisipan penelitian tersebut, agama mereka menggaris-bawahi pentingnya seorang Kristen menghormati kultur dan nilai-nilai lokal dimana mereka berada.

Praktik sosial tiga perempuan Kristen tersebut memperlihatkan kapabilitas mereka beradaptasi dengan kultur Islam Aceh, baik dalam hal berpakaian maupun relasi sosial lainnya dalam kehidupan sehari-hari. Mereka mengelola identitas sebagai perempuan Kristen di satu sisi dan menegosiasikan dengan kultur Islam Aceh. Adopsi praktik jilbab tidak hanya membuat ketiga perempuan tersebut dapat berinteraksi secara elegan dengan Muslim Aceh, tetapi juga merupakan sarana bagi keduanya untuk memperoleh apa yang oleh Kelsy C. Burke dikonseptualisasi sebagai *benefit non-religious*,⁹⁶ baik pada aspek sosial, ekonomi, atau sejenisnya. Secara sosial, perempuan Kristen yang berjilbab tidak terlihat identitas mereka sebagai non-muslim, dan karenanya menjadi lebih diterima orang Aceh sebagai bagian dari komunitas mereka. Para perempuan Kristen mengatakan mereka mendapatkan hal-hal yang umumnya tidak didapatkan kecuali dengan berjilbab di tempat publik, seperti misalnya keluasan pertemanan yang hangat dengan kolega atau orang Islam umumnya, kesempatan kerja yang lebih nyaman dibandingkan dengan tanpa berjilbab, ataupun ketenangan berdomisi di Aceh yang menerapkan syariat Islam.

Sejalan dengan konsep agensi kepatuhan yang dikemukakan Saba Mahmood,⁹⁷ partisipan penelitian memformulasikan argumen atas keputusan berjilbab dengan menghubungkan eksistensi dirinya sebagai warga di negara yang menjadikan Pancasila sebagai landasan normatif dalam berbangsa dan bernegara. Meskipun demikian, perempuan Kristen partisipan penelitian juga menyadari status kewargaan mereka di Aceh:

⁹⁶ Burke, 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches', 124.

⁹⁷ Mahmood, 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/ : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival', 202–236.

sebuah propinsi yang memberlakukan syariat Islam. Meski syariat Islam tidak ditujukan pada non-Muslim, mereka menilai perlunya beradaptasi dengan kultur Islam dominan tersebut. Mayoritas partisipan penelitian mengaku razia penegakan syariat Islam mereduksi kenyamanan maupun pemenuhan hak konstitusional mereka dalam beragama, kesetaraan gender maupun hak-hak kewargaan tertentu lainnya.

Meskipun berada dalam ruang sosial yang genting dan represif, mereka pada dasarnya memiliki otonomi untuk menundukkan diri atau resisten terhadap hegemoni kultur dominan yang melingkupi mereka. Ni mengkritisi kecenderungan petugas syariat Islam yang menggenelisir perempuan dengan keharusan berjilbab tanpa mempertimbangkan agama perempuan yang bersangkutan. Ni menceritakan pengalamannya:

Ketika melakukan razia, mereka gak bisa membedakan mana yang Kristen dan mana yang bukan. Kadang mereka main pukul rata. [...] Meskipun sudah mengaku Kristen, masih tetap diminta WH untuk pakai jilbab. Kata WH itu: karena ini kan Aceh, kamu harus gitu. [Tapi ...] gak semua WH berpandangan seperti itu. Pernah ada teman saya dari Medan, lalu dia masin di pantai Ulee Lheu. Kebetulan di situ ada razia WH. Begitu WH turun dari mobilnya mereka langsung dekati kami dan menanyakan alasan kami tidak pakai jilbab. Kami jelaskan bahwa kami Kristen, lalu mereka bisa memahami dan menerima alasan kami. (Wawancara Ni, 17.11.2014).

Ketundukan pada dasarnya merupakan salah satu bentuk penyesuaian antara diri dalam praktik agensi sebagai subjek mikro dengan ruang publik Islam Aceh sebagai arena makro.⁹⁸ Partisipan penelitian yang berada dalam kategori ini menunjukkan praktik berjilbab yang dilakukan adalah hasil pertimbangan yang melibatkan banyak elemen. Ketundukannya bukan semata-mata meleburkan identitas dirinya sebagai Kristiani ke dalam ruang publik Islam Aceh. Bagaimanapun perlu dikemukakan bahwa agensi ketundukan yang mirip dengan gambaran Saba Mahmood

⁹⁸ Uppalury and Racherla, 'Social Production in a Collectivist Culture: Exploring Structure and Agency in the Work-Life Balance of Indian Women Executives', 358–359.

meskipun tidak benar-benar identik. Ni misalnya, hanya mempraktikkan bagaimana agensi itu disesuaikan dengan struktur sebagaimana digambarkan Bourdieu sebagai sebuah praktik sosial individu terjadi bawah kesadaran diri aktor dalam suatu arena tertentu.⁹⁹ Ni mewujudkan konsep dualitas struktur Giddens dimana struktur membentuk praktik sosial individu, dan sebaliknya praktik sosial individu juga mereproduksi struktur.¹⁰⁰

Arena makro berupa kesadaran sebagai orang Indonesia yang dijamin kebebasannya dalam beragama dan berkeyakinan, ternyata berkonfrontasi dengan arena makro lain, yakni Aceh yang membatasi kebebasan non-muslim dalam artikulasi identitas keyakinan di ruang publik. Merespons kontradiksi tersebut, aktor dipengaruhi salah satu arena yang lebih dominan dalam membentuk praktik sosial.¹⁰¹ Studi ini memperlihatkan bahwa ruang publik Islam Aceh sebagai struktur sosial yang bersifat lokal, ternyata mengalahkan entitas ruang publik Indonesia sebagai arena yang ditandai dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Hal ini dikarenakan afek dominasi dan relasi kuasa pada radius yang lebih dekat lebih dirasakan perempuan Kristen dibanding efek relasi kuasa dalam konteks Indonesia. Akibatnya, praktik sosial aktor lebih dipengaruhi variabel yang pertama (konteks Aceh) dibandingkan dengan yang kedua (konteks Indonesia). Berdasarkan fenomena ini terlihat bahwa relasi kuasa dalam sebuah arena sosial mempengaruhi dan dipengaruhi oleh corak praktik sosial individu.¹⁰²

⁹⁹ Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, 133.

¹⁰⁰ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (London: Palgrave Macmillan, 1979), 5.

¹⁰¹ Canan Koca, Matthew Atencio, and Giyasettin Demirham, 'The Place and Meaning of the Field of PE in Turkish Young People's Lives: A Studi Using Bourdieu's Conceptual Tools', *Sport, Education and Society* 14, no. 1 (2009): 55–75; Uppalury and Racherla, 'Social Production in a Collectivist Culture: Exploring Structure and Agency in the Work-Life Balance of Indian Women Executives', 363.

¹⁰² Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*; Crowther, 'Sociological Imperialism and the Field of Cultural Production: The Case of Bourdieu'; Marita Husso and Helena Hirvonen, 'Gendered Agency and Emotions in the Field of Care Work', *Gender, Work and Organization* 19, no. 1 (2012): 29–57.

Pengalaman Ni menunjukkan bagaimana dia kehilangan otoritas terkait artikulasi identitasnya sebagai seorang Kristen. WH selaku pemangku otoritas formal tidak menoleransi keberadaan identitas lain di luar Islam yang mewarnai tampilan ruang publik sehingga hal tersebut harus membuat orang seperti Ni merasa perlu beradaptasi pada kultur dominan. Tetapi agensi kepatuhan Ni tidak benar-benar identik dengan agensi kepatuhan sebagaimana yang ditunjukkan Saba Mahmood.¹⁰³ Saba Mahmood menyatakan kepatuhan merupakan artikulasi subjektivitas seorang individu yang dibentuk oleh internalisasi doktrin agama yang dipeluk. Sementara itu, agensi kepatuhan pada kasus Ni dibentuk oleh faktor eksternal yakni dominasi kultur syariat Islam. Di pihak lain, agensi kepatuhan Ni juga secara terbatas memperlihatkan sebuah sikap yang kritis atas kondisi yang dialami, kendatipun dengan demikian agensi yang diartikulasikan Ni tidak sejalan dengan konsep agensi resistensi sebagaimana yang dikonseptualisasikan Butler.¹⁰⁴ Di sini terlihat bahwa perempuan Kristen Aceh mereproduksi varian agensi yang dipengaruhi karakter struktur lokal dimana mereka berada, sehingga menghasilkan agensi yang juga berbeda dengan kecenderungan agensi pada tempat lain yang juga memiliki karakteristik struktur yang berbeda.

Agensi ketundukan perempuan Kristen, sebagaimana dkemukakan sebelumnya, juga dimotivasi oleh pemahaman bahwa berjilbab tidak bertentangan dengan doktrin kekristenan yang mereka peluk. Dalam proses pengambilan keputusan, para perempuan Kristen memperkuat kapasitas pengetahuan tentang pandangan agama mereka terkait berpakaian. Pandangan Alkitab dan penafsirannya dalam berpakaian menjadi referensi yang penting dalam penentuan praktik sosial tersebut. Hal tersebut antara lain terungkap melalui pengalaman Ria, seorang guru salah satu sekolah dasar di Langsa. Ria berasal dari Sumatera Utara, beretnis Batak, bermigrasi ke Langsa ketika masih lajang dan menikah dengan seorang anggota polisi yang bertugas di Langsa. Keluarga Ria merupakan pemeluk Protestan yang religius. Ayahnya merupakan salah seorang

¹⁰³ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 29.

¹⁰⁴ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

pengurus gereja di Langsa pada masanya, dan secara mendalam mengajarkan nilai-nilai kekristenan pada anak-anaknya.¹⁰⁵ Setelah menamatkan sekolah menengah perguruan (SPG) di Medan, Ria mengajar pada salah satu sekolah dasar di Aceh Tamiang. Ria diangkat sebagai pegawai negeri sipil dengan penempatan di SD Sidorejo, Langsa pada 1984. Ria adalah pernah menjadi Wakil Kepala Sekolah di SD Sidorejo Langsa Lama. Ria mengaku pernah ditawari atau dipromosikan sebagai kepala sekolah asalkan bersedia berkonversi agama Islam. Tapi Ria menolak tawaran tersebut.

Ria pada sebuah kesempatan wawancara dengan penulis menyatakan bahwa agama Kristen juga memerintahkan setiap perempuan untuk berpakaian yang sopan. Dia mengutip sebuah ayat dalam Alkitab (1 Timotius 2:9-10) yang menyatakan agar para perempuan berdandan dengan pantas, berpakaian dengan sopan dan tetap memperlihatkan kesederhanaan, tidak menghiasi rambutnya secara berlebihan, serta tidak mengenakan perhiasan yang mahal-mahal. Menurut Ria, agama Kristen tidak mengatur larangan berjilbab, sebagaimana juga tidak memertintalkannya. Tetapi agama Kristen memerintahkan agar perempuan berpakaian sopan. Ria lebih lanjut mengatakan pemahaman tentang berpakaian yang sopan dalam konteks Aceh antara lain diukur dengan pemakaian jilbab. Karenanya, bagi Ria, berjilbab merupakan salah satu gambaran tentang berpakaian yang sopan sebagaimana diajarkan doktri agama Kristen. Pandangan Alkitab tentang standar berpakaian perempuan dalam doktrin Kristen tersebut menjadi landasan penting dalam membuat keputusan.

Partisipan lainnya, Ni mengatakan bahwa aspek agama juga menjadi pertimbangan penting dalam menentukan keputusan berjilbab. Ni, seorang guru pada sekolah menengah yang dikelola Yayasan Katolik, mengatakan bahwa sebelum memutuskan berjilbab dia meminta pertimbangan orang terdekat, tokoh-tokoh agama, maupun pastor Hermanus pimpinan gereja tempat dirinya berafiliasi. Berdasarkan

¹⁰⁵ Tetapi keluarga orang tua Ria juga menoleransi anggota anaknya yang berkonversi menjadi Muslim. Salah seorang adik Ria yang juga berdomisili di Langsa berkonversi ke Islam karena pernikahan. Wawancara Ria, 10.04.2017.

diskusi dengan pastor, Ni mengaku mendapatkan wawasan baru bahwa berjilbab merupakan praktik kebudayaan yang tidak dapat diidentikkan dengan afiliasi keagamaan seseorang. Berjilbab pada perempuan Arab merupakan refleksi kebudayaan dan model pakaian yang dipengaruhi kondisi alam atau struktur sosial yang melingkupi masyarakatnya. Karenanya praktik berjilbab pada perempuan Katolik di Aceh, menurut pastor Hermanus, tidak bertentangan dengan doktrin Katolik yang dipeluknya. Ni mengatakan:

“Sama diskusi sama pastor untuk minta pandangannya seperti apa. Dia cerita panjang lebar. Rupanya jilbab itu kan dimulainya dari Arab sana, dari Israel juga. Yang sebenarnya itu merupakan budaya. Budaya di sana itu semua perempuan memang berkerudung. Maka sampai sekarang biarawati pun berkerudung. Itu awalnya budaya. Karena di sana kan gurun pasir, di sana gersang. Kalau pas musim panas, kalau kita tidak memakai penutup kepala, pasir akan masuk ke rambut. Sehingga di sana semua memang pakai cadar” (Wawancara Ni, 17.11.2014).

Sekalipun kurang sependapat dengan pandangan WH yang cenderung terkesan mendorong perempuan Kristen berjilbab, tetapi Ni memahami bahwa berjilbab merupakan produk budaya setempat yang tidak berkorelasi dengan afiliasi keagamaan. Ni menghormati jilbab sebagai pakaian kebudayaan masyarakat Aceh. Ni merasa dirinya harus mampu menyesuaikan diri dengan budaya, menyesuaikan diri dengan ruang publik Islam Aceh dimana dia sendiri adalah bagian darinya. Lagi pula, demikian Ni berkeyakinan, berjilbab tidak bertentangan dengan doktrin Katolik yang dianutnya. Ketundukan Ni dalam praktik jilbab dibentuk melalui wawasan keagamaan bahwa hal tersebut tidak dilarang agamanya, juga sebagai ekspresi penghormatan terhadap kultur masyarakat dimana dirinya berada.

Kepatuhan Ni merupakan upayanya beradaptasi dengan kultur dominan tempat dia menetap. Tetapi kepatuhan itu tidak benar-benar mutlak sebagaimana digambarkan Mahmood. Mahmood mengatakan perempuan yang ditelitinya tidak memperlihatkan distingsi antara hasrat individual dan realitas sosial.¹⁰⁶ Tetapi kasus yang diteliti Mahmood

¹⁰⁶ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*,

adalah orang-orang yang patuh pada agamanya sendiri. Tetapi dalam kasus Ni, kepatuhannya hanya pada adat yang berlaku. Sementara itu Ni masih menyimpan sebuah agensi untuk patuh pada yang lainnya yaitu identitas agamanya sendiri. Kepatuhan yang ditunjukkan Ni lebih dipengaruhi oleh kecenderungan norma mainstream di tempat dimana dia berdomisili.

Wawasan keagamaan partisipan penelitian selain melandasi kemunculan agensi ketundukan, juga mempengaruhi performa berjilbab mereka sehingga berbeda dengan performa berjilbab perempuan Kristen yang mengartikulasikan agensi dengan kategori yang lain (yakni agensi ketundukan kritis). Ria misalnya berjilbab tidak bukan hanya di tempat kerja, tapi setiap berada tempat publik (Wawancara Ria, 08.04.2017). Saat keluar rumah, meski sekedar untuk jalan-jalan di Langsa, Ria terpantau berjilbab (Wawancara Ria, 10.04.2017). Ria membuktikan bahwa baginya berjilbab bukan semata efek desakan syariat Islam, tetapi telah bertransformasi menjadi model berpakaian dirinya sebagai perempuan di Aceh. Berjilbab adalah soal kenyamanan dalam berpakaian, baik dalam konteks dirinya sebagai perempuan Kristen maupun warga Aceh. Dalam sebuah wawancara Ria mengisahkan :

Saya rasa tidak ada masalah ketika saya harus pakai jilbab... Saya adalah orang Kristen yang pertama kali berjilbab... Mula-mula kami pakai selendang, atau kerudung. Tetapi *kan* rambut masih nampak. Saya memakai jilbab tidak pernah ada yang memerintah. Itu kesadaran diri saya sendiri... Jadi saya tidak dikenal sebagai orang Kristen... Saya pakai jilbab ke mana-mana pun saya pergi. Ke mana saja saya pakai, ke pasar atau ke manapun waktu keluar saya pakai jilbab. Tidak hanya waktu mengajar saja... Kalau keluar rumah di lingkungan sini [sekitar rumah] sekalipun saya pakai. Meski hanya songkok saja. Biar nyaman (Wawancara Ria, 24.03.2013).

Ria berjilbab atas inisiatif sendiri, bukan karena dorongan pihak manapun. Sebelum formalisasi syariat Islam di Aceh, Ria sudah memakai selendang: model tutup kepala yang pada masanya menurut Nancy J. Smith-Hefner merupakan model kerudung perempuan muslim

tradisional.¹⁰⁷ Ria merupakan model adaptasi yang berbeda dengan mayoritas perempuan Kristen yang menjadi partisipan penelitian. Berjilbab bagi Ria bukan semata karena alasan pekerjaan, atau fashion melainkan dipandang sebagai identitas sosial perempuan di Aceh (Wawancara Ria, 10.04.2017). Tidak berlebihan dikatakan bahwa berjilbab bagi Ria telah menjadi praktik sosial yang reflektif, atau habitus menurut pandangan Bourdieu.¹⁰⁸ Interseksi antara ruang publik Islam dan imajinasi Ria tentang perempuan Aceh membentuk praktik sosial yang dilambangkan melalui jilbab. Meminjam perspektif Kelsy C. Burke, dapat dikatakan bahwa praktik berjilbab bagi partisipan penelitian tidak hanya ditempatkan sebagai identitas simbolis perempuan Aceh, melainkan merupakan sebagai instrumen pemberdayaan dan mekanisme sosialisasi diri sebagai perempuan Kristen yang hidup ruang publik Islam Aceh.¹⁰⁹

Ketika menginisiasi berjilbab, perempuan Kristen pada kategori agensi ketundukan sejatinya mengkonstruksi sebuah narasi yang berbeda dengan mayoritas perempuan Kristen. Keputusan mereka untuk berjilbab bukan sesuatu yang tanpa perdebatan dan kritikan dari kalangan perempuan Kristen sebagai komunitasnya. Kritik dan dukungan atas sikap tersebut merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Dukungan diantaranya berasal dari lingkungan keluarga, pejabat di dinas pendidikan Langsa atau pun guru-guru yang beragama Islam di tempat kerjanya. Pejabat di dinas pendidikan di Langsa terkadang mengkomodifikasi praktik berjilbab guru perempuan Kristen sebagai contoh tentang standar penampilan tenaga pendidik non-Muslim di Aceh dalam beradaptasi

149; Mahmood, 'Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt', 861.

¹⁰⁷ Nancy J. Smith-Hefner, 'Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia', *The Journal of Asian Studies* 66, no. 2 (2007): 389–420.

¹⁰⁸ Jennifer Fleetwood, 'Narrative Habitus: Thinking through Structure/Agency in the Narratives of Offenders', *Crime Media Culture* 12, no. 2 (2016): 173–192; Michael Janoschka, 'Habitus and Radical Reflexivity: A Conceptual Approach to Study Political Articulations of Lifestyle- and Tourism- Related Mobilities', *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure & Events* 3, no. 3 (2011): 224–236.

¹⁰⁹ Burke, 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches', 122–133.

dengan lingkungan syariat Islam. Ibrahim Latief, Kepala Dinas Syariat Islam Langsa menilai kesediaan perempuan non-Muslim berjilbab menggambarkan penghormatan mereka atas tradisi dan budaya Aceh meskipun praktik tersebut tidak diwajibkan pada mereka (Wawancara Ibrahim Latief, 18.12.2017).

Salah satu bentuk dukungan orang Islam terhadap perempuan Kristen berjilbab diungkapkan melalui pujian atau pun keakraban atau kehangatan dalam pertemanan melebihi dengan yang diberikan pada perempuan Kristen lain yang tidak berjilbab. Hampir semua perempuan Kristen berjilbab yang penulis wawancarai dipuji oleh rekan mereka yang perempuan muslim, sebagai lebih cantik dibandingkan dengan penampilan tanpa berjilbab. Berjilbab digambarkan sebagai bentuk penampilan yang lebih cantik dibandingkan tanpa berjilbab. Pada banyak kasus, pujian ini memang menjadikan perempuan Kristen menjadi lebih nyaman dengan berjilbab. Selain itu, dukungan juga ditunjukkan perempuan muslim (terutama rekan kerja partisipan penelitian) dengan kehangatan pergaulan yang melebihi pencapaian yang didapatkan pada saat belum berjilbab. Berjilbab pada sejumlah perempuan Kristen partisipan penelitian memperluas akses mereka untuk terlibat pada komunitas yang lebih luas dengan muslim di Aceh.

Di pihak lain, praktik berjilbab membuat Ria lebih diterima secara sosial di lingkungan kerja, maupun masyarakat di Langsa. Di lingkungan kerja, Ria misalnya mengaku tidak hanya berpartisipasi pada kegiatan keagamaan umat Islam di sekolahnya, tapi terkadang juga dilibatkan untuk memastikan keberhasilan proses pelaksanaan kegiatan keagamaan di sekolah semisal perayaan maulid Nabi Muhammad, Isra Mi'raj dan sejenisnya. Aspek lain dalam proses adaptasi tersebut terlihat pada dipertimbangkannya dimensi kultur Islam dalam beberapa aktivitas yang dilakukan Ria. Sebut saja misalnya, ketika merayakan pesta pernikahan anaknya. Daripada menyelenggarakan pesta pernikahan di lingkungan gereja sebagaimana dilakukan umumnya orang Kristen di Langsa, Ria memilih menggunakan hotel sebagai lokasi pelaksanaan kegiatan. Hotel, menurut Ria merupakan tempat yang netral, sehingga kolega Muslimnya tidak menghadapi kecanggungan untuk menghadiri undangan. Lain

itu, dalam soal makanan yang disajikan dalam pesta pernikahan, Ria memesan makanan di rumah makan yang relatif paling dikenal di kota tersebut dengan alasan mempertimbangkan kenyamanan kolega Muslim (Wawancara Ria, 10.04.2017).

Perlu dikemukakan, berjilbab bukan keputusan yang tanpa penentangan dan kritikan. Kritik atas keputusan berjilbab utamanya berasal dari guru yang beragama Kristen. Sejumlah guru perempuan Kristen di Langsa misalnya, menilai keputusan Ria berjilbab di tempat kerja menyebabkan pejabat di lingkungan dinas pendidikan menyarankan agar guru perempuan Kristen lain mengikutinya. Masalahnya tidak semua perempuan Kristen setuju untuk berjilbab. Pada awal berjilbab Ria mengaku beberapa kali sempat ditemui guru yang beragama Kristen karena memprotes keputusannya. Seorang guru laki-laki beragama Kristen bahkan mengatakan akan menceraikan istrinya apabila berjilbab. Tetapi tidak berselang lama, istrinya yang berprofesi sebagai guru juga berjilbab dan suaminya tidak menceraikan. Menurut Rachel Rinaldo, kapasitas seseorang untuk mengelola kritikan dan mengatasi rintangan atas pilihan yang telah ditetapkan merupakan aspek penting dalam diskursus agensi.¹¹⁰ Kapasitas agentif seseorang ditentukan oleh sejauhmana mereka mampu mengatasi hambatan dan kritikan atas suatu keputusan tertentu.

Pada kasus Ria, hambatan juga muncul dari lingkungan gereja, meski hal yang terakhir ini bersifat insidental dan temporer. Ni, sejauh yang berhasil ditelusuri, mengaku tidak mengalami hambatan dan kritikan atas keputusan berjilbab. Ria mengatakan bahwa sebelum berjilbab, dirinya adalah anggota kelompok paduan suara yang selalu dipercaya memimpin doa ketika aktivitas peribadatan di gereja. Tetapi, perubahan penampilan Ria ke arah yang cenderung lebih 'Islami' menjadikan penilaian warga Kristen mengenai komitmen religiusnya berkurang. Menurutnya, memang ketika ibadah di hari minggu, Ria juga berpakaian busana muslim tanpa jilbab. Tidak seperti umumnya kebaya perempuan Kristen Batak. Berdasarkan observasi yang penulis lakukan di gereja

¹¹⁰ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

dimana Ria berafiliasi, model pakaian memang berbeda dengan pakaian mayoritas perempuan Kristen.

Saya pakaiannya kan panjang. Pakai kebaya panjang. Itu saya selalu begitu. Dulu, bapak lihatkan kemari nada yang mandu berdoa. Saya dulu juga jadi pemandu doa. Tapi ada yang tidak senang karena saya berpakaian seperti itu, dan saya juga sarankan agar jemaat berpakaian panjang, itu tidak menyenangkan akan aturan yang saya buat. Kadang-kadang kalau dipikir-pikir, meskipun tidak ditekankan dalam suatu peraturan, kalau kita berbusana atau pakai kalung yang menonjol itu (berbaju pendek) kita ini sudah tidak cocok lagi sebenarnya (Wawancara Ria, 10.04.2017).

Pengakuan Ria bahwa kepercayaan jemaat lain terhadap dirinya tereduksi akibat selalu berpenampilan lebih Islami, tampaknya tidak sepenuhnya menggambarkan sikap jemaat Kristen Langsa terhadapnya. Pada perayaan natal akhir 2017, penulis mengamati Ria tetap mendapatkan kepercayaan untuk membawakan doa dalam kegiatan peribadatan. Pada kesempatan tersebut Ria mewakili jemaat lain untuk menyampaikan kata sambutan, harapan dan doa di tahun yang akan datang.

Lughod dan Mahmood menunjukkan adaptasi pada kultur dominan sebagai suatu ungkapan agensi ketundukan.¹¹¹ Artikulasi agensi dalam bentuk ketundukan juga ditemukan dalam kasus kasus Nel. Terkait partisipan penelitian ini, Nel merupakan contoh dimana adaptasi terhadap kultur Islam melalui berjilbab merupakan cara untuk mencapai sesuatu yang tidak dapat diperoleh dengan situasi tanpa berjilbab. Nel adalah seorang PNS yang sudah lebih dari lima tahun menjabat sekretaris desa pada salah satu gampong di Langsa. Penulis menilai salah satu faktor penerimaan luas masyarakat terhadap Nel adalah kemampuannya dalam beradaptasi dengan masyarakat yang dipimpinnya. Hal tersebut antara lain dilakukannya dengan berjilbab dalam setiap penampilan di tempat kerja maupun aktivitas publik lainnya.

¹¹¹ Lila Abu-Lughod, 'The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women', *American Ethnologist* 17, no. 1 (1990): 47; Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 9.

Adopsi jilbab bagi Nel merupakan bentuk akulturasi pada kultur Islam Aceh. Lahir dan dibesarkan di Langsa, Nel tercatat sebagai PNS semenjak 2010, dan pada 2013 dipercaya menjabat sekretaris desa. Nel adalah generasi ketiga dari orang tua yang migrasi dari Sumatera Utara ke Langsa pada awal kemerdekaan. Kedua orang tua Nel lahir dan dibesarkan di Langsa, dan berprofesi sebagai guru pegawai negeri. Nel menyelesaikan sekolah dasar hingga menengah di Langsa, dan meraih diploma dari salah satu universitas di Medan. Tahun 2013, Nel kuliah di Universitas Samudra dan meraih gelar sarjana beberapa tahun kemudian.

Nel sudah terbiasa dengan kultur Islam Aceh. Dia mengaku tidak merasakan diskriminasi akibat implementasi syariat Islam. Sebelum menjadi pegawai negeri, Nel sudah terbiasa berjilbab, terutama ketika menghadiri kegiatan di kantor suami yang merupakan anggota kepolisian di Langsa. Nel mengatakan,

“Saya ini tidak ada hambatan dengan berjilbab, karena mungkin saya sudah biasa. Saya kuliah [di Universitas Samudra] memakai jilbab, kerja juga memakai jilbab, ke kantor suami untuk urusan Bhayangkari juga pakai jilbab. Kami yang dipemerintahan sudah tidak ada lagi perbincangan tentang berjilbab. Meski tidak ada paksaan, tapi kan tidak enak kalau saya sendirian aja yang tidak berjilbab” (Wawancara Nel, 04.04.2013).

Nel mengilustrasikan dirinya sebagai orang Aceh suku Batak'. Frase tersebut digunakan Nel untuk menegaskan totalitas akulturasi dengan praktik budaya Aceh yang identik dengan Islam. Praksis sosial sehari-hari Nel baik di rumah, lingkungan pemukiman, tempat kerja maupun tempat publik lain, terbentuk dari negosiasi diri sebagai perempuan Kristen dan ruang publik Islam. Hal tersebut tampaknya didukung kenyataan bahwa Nel tumbuh dalam keluarga yang adaptif terhadap kultur Islam Aceh. Ibu dan empat saudara perempuan Nel berjilbab di tempat kerja sejak pemberlakuan syariat Islam. Nel mengatakan, “dikeluarga kami kalau berjilbab itu tidak menjadi sebuah halangan” (Wawancara Nel, 18.12.2017). Pengalaman Nel memperlihatkan bahwa sebuah praktis sosial menjadi habitus apabila dilakukan secara repetitif dalam durasi waktu yang lama. Sikap Nel untuk tidak mempersoalkan

penampilannya dengan berjilbab kendatipun hal demikian mengakibatkan identitasnya sebagai perempuan Kristen tidak terlihat; diperkirakan terjadi karena dirinya sudah terbiasa sejak kecil terlibat dalam praktik sosial tersebut (berjilbab).

Dinamika keseharian Nel di tempat kerja merefleksikan salah satu varian agensi perempuan Kristen di ruang publik Islam Aceh. Sebagai sekretaris desa, Nel sering dipercaya mengelola pekerjaan yang berkaitan dengan kepentingan warganya yang note bone beragama Islam. Nel misalnya ditunjuk sebagai penanggung-jawab kegiatan keagamaan selama Ramadan 2017.¹¹² Pada tahun yang sama, Nel ditunjuk sebagai ketua panitia pemilihan anggota Tuhapeut di desa Seulalah.¹¹³ Pengalaman Nel sebagai ketua panitia memperlihatkan artikulasi agensi ketundukan yang tidak hanya dilakukan dalam praktik berjilbab, melainkan pada aspek kehidupan sosial lain yang lebih luas.

Mayoritas pertemuan pada kegiatan yang diselenggarakan di tingkat kampung di Langsa atau tempat lain di Aceh diselenggarakan di masjid atau meunasah (musholla) pada masing-masing daerah. Demikian pula rapat umum di tingkat desa dalam rangka pemilihan anggota Tuhapeut di Langsa. Sebagai ketua panitia pelaksanaan pemilihan anggota Tuhapeut, Nel merasa tidak dapat menghindari tradisi yang sudah mapan tersebut. Nel menyadari bahwa kehadiran non-muslim di rumah ibadah muslim atau sebaliknya, seringkali menimbulkan kontroversi. Pada awal 2015 misalnya, Rosnida Sari, seorang dosen UIN Ar-Raniry menjadi sasaran kemarahan publik di Aceh karena mengajak puluhan mahasiswa mengikuti diskusi lintas iman di gereja.¹¹⁴ Karenanya, meskipun sepakat bahwa

¹¹² Untuk melaksanakan tugas tersebut di lapangan, Nel meminta bantuan stafnya yang Muslim. Hal ini karena hambatan dirinya (sebagai orang Kristen) untuk menghadiri kegiatan selama bulan Ramadan yang mayoritas dilakukan di mesjid atau musholla.

¹¹³ Tuhapeut merupakan kelambagaan desa yang pada daerah di Indonesia selain Aceh dinamakan sebagai Badan Permusyawaratan Desa (BPD). Tuhapeut merupakan jabatan politis di tingkat desa karena memiliki wewenang mengawasi kinerja kepala desa sekaligus bersama kepala desa menyusun peraturan desa. Anggota lembaga ini dipilih secara langsung oleh warga desa.

¹¹⁴ Rosnida bahkan menerima ancaman pembunuhan setelah dituduh melakukan

kegiatan pemilihan anggota Tuhapet diselenggarakan di tempat ibadah, Nel secara personal cukup hati-hati agar kehadirannya tidak menjadi kontroversi di masyarakatnya.

Dua dari tiga pemilihan anggota Tuhapeut, dihadiri Nel, yakni kegiatan di dusun I dan dusun II. Lokasi pemilihan anggota Tuhapeut dusun I di musholla, sementara kegiatan di dusun II diselenggarakan di mesjid desa. Pada pemilihan di dusun I, Nel yang dengan berjilbab hitam tiba di lokasi pemilihan ketika sekitar 150-an warga sudah lebih dahulu memadati ruangan. Posisi duduk warga dibagi menjadi dua bagian: perempuan duduk di ruang bagian dalam musholla, sementara laki-laki duduk di bagian teras musholla. Setelah Nel memberi pengarahan singkat kepada anggota panitia yang dipimpinnya, prosesi pemilihan dimulai dengan dipandu seorang laki-laki yang merupakan anggota panitia pemilihan.

Karena pertimbangan teknis, maka prosesi pemilihan dilakukan di bagian dalam Musholla. Prosesi pemilihan dimulai dari sambutan seorang anggota panitia untuk menyampaikan maksud, tujuan, dan dasar hukum pemilihan Tuhapeut. Selanjutnya, masing-masing calon diminta menyampaikan pernyataan kesediaan dicalonkan sekaligus menjelaskan secara singkat visi dan misi mereka sebagai calon anggota Tuhapeut. Setelah sesi ini selesai, acara dilanjutkan dengan mempersilahkan warga memilih calon yang didukung dengan cara menulis nama di secarik kertas yang dipersiapkan panitia. Intinya, sejak awal hingga selesai pelaksanaan prosesi pemilihan dilakukan di dalam Musholla.

Menarik dicermati bahwa selama proses kegiatan, Nel tidak memasuki bagian dalam Musholla, melainkan hanya duduk di teras dengan ditemani stafnya. Saat penghitungan suara, dimana semua peserta berfokus menunggu hasil pemilihan, Nel memantau sambil berdiri di depan pintu musholla meskipun bahasa tubuhnya memperlihatkan keinginan kuat bergabung dengan anggota panitia yang berada di bagian dalam musholla. Tindakan Nel tidak masuk musholla tersebut dalam penilaian penulis merupakan cara dimana Nel menghormati rumah ibadah orang Islam. Sikap tidak memasuki bagian dalam rumah ibadah orang Islam, dalam observasi penulis, bukan sesuatu yang kebetulan. Karena hal

serupa juga dilakukan Nel pada kegiatan serupa yang diselenggarakan di masjid desa. Nel tidak memasuki mesjid, dan membuat batas-batas imajiner dalam menetapkan arena yang tidak boleh tidak dimasuki sebagai penghormatan terhadap warga Muslim.

Saat ditemui di kantor desa, Nel mengatakan perhatiannya terhadap detail kearifan lokal syariat Islam Aceh merupakan aspek penting agar masyarakat desa dapat menerima kehadiran dirinya (Wawancara Nel, 18.12.2017). Ketelitian untuk memperhatikan aspek ini diperlukan karena bagi sebagian besar Muslim di Langsa, eksistensi pemimpin non-Muslim merupakan anomali di negeri syariat. Masyarakat tradisional Aceh, Langsa atau desa dimana Nel menjadi sekretaris desa mempercayai tugas pemimpin adalah membimbing masyarakat dalam pelaksanaan syariat Islam selain mengelola pemerintahan di tingkatannya. Zulkarnain, Ketua FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) di Langsa, mengatakan seorang pemimpin di Aceh tidak hanya dituntut mampu melaksanakan syariat Islam, melainkan juga memimpin masyarakatnya dalam mempraktikkan syariat Islam (Wawancara Zulkarnain, 15.04.2017).

Nel menghadapi tantangan krusial terkait jabatan sebagai sekretaris desa untuk mengakomodasi harapan agar dirinya terlibat aktif dalam proses penegakan syariat Islam. Dengan keterbatasan-keterbatasan yang dimilikinya, Nel mengartikulasikan agensi ketundukan secara aktif sebagai cara agar dirinya mendapatkan pencapaian yang mungkin tidak dapat direalisasikan kecuali dengan beradaptasi dengan kultur Islam Aceh.

Untuk dapat bertahan dalam posisinya sebagai pejabat di tingkat desa yang berlatar-belakang non-muslim, Nel menghadapi problematika baik dalam kapasitas sebagai gender (perempuan), agama (Kristen), dan ras (beretnis Batak, bukan etnis Aceh). Identitas Nel adalah minoritas secara berlapis-lapis (*multiple minority*). Sebagai perempuan, Nel adalah minoritas, karena mayoritas pemimpin di Aceh adalah laki-laki. Nel menggambarkan dirinya, menghadapi tantangan serius dan rumit. Hal ini karena “di Aceh, perempuan menjadi pemimpin agak susah, apalagi saya yang non-Muslim. yang Muslimah saja susah, apalagi non-Muslim seperti saya, mungkin lebih susah. ... Di sini kalau perempuan

menjadi kepala bidang [jabatan di bawah kepala dinas] saja sudah lumayan” (Wawancara Nel, 04.04.2013). Adaptasi terhadap kultur Islam memiliki dampak yang positif terhadap survivalitas diri dan profesinya di Aceh.

Ketelitian dalam beradaptasi tampaknya merupakan salah satu faktor menentukan keberhasilan Nel bertahan sebagai elit birokrat di desa tersebut. Tapi Zulkarnain memiliki pendapat berbeda. Menurutnya, sejauh ini keberadaan Nel sebagai sekretaris desa tidak dipersoalkan warga dan masyarakat di Langsa umumnya, karena sekretaris desa bukan jabatan tertinggi di desa. Jabatan tertinggi di tingkat desa adalah kepala desa, yang dalam kasus desa di mana Nel bertugas, dipimpin seorang laki-laki dan Muslim. Bagi Zulkarnain, larangan non-Muslim menjadi pemimpin karena “Ditakutkan dia punya kebijakan yang kemudian nanti bisa merugikan Islam, karena mayoritas masyarakatnya Muslim” (Wawancara Zulkarnain, 15.04.2017). Adopsi jilbab pada diri Nel berdampak pada benefit sosial yang tampaknya tidak diperoleh tanpa adaptasi kultur Islam Aceh tersebut.

Agensi yang ditunjukkan Nel diakui tidak sepenuhnya identik dengan agensi kesalehan yang dikemukakan Mahmood.¹¹⁵ Nel hanya tunduk pada ruang publik Islam Aceh yang telah terbentuk dalam masyarakat. Nel menundukkan diri pada norma kultural masyarakat Aceh berkaitan dengan jilbab aspek-aspek tertentu saja. Perbedaan lainnya dengan konsep agensi yang dikemukakan Mahmood terletak pada kenyataan bahwa pada saat meleburkan diri dalam praktik berjilbab sebagaimana dilakukan Muslim di Aceh, Nel sebetulnya mengalami hambatan dalam artikulasi identitas dirinya secara simbolik sebagai perempuan Kristen, setidaknya sebagaimana diekspresikan melalui pakaian. Pengalaman ini tentunya berbeda dengan yang ditemukan Mahmood karena perempuan di Mesir yang menjadi subjek penelitiannya benar-benar mempraktikkan agensi tanpa sedikitpun mereduksi identitasnya.

pendangkalan akidah mahasiswa. Belajar dari hal tersebut, Nel selalu hati-hati setiap menghadiri kegiatan di mesjid atau meunasah.

¹¹⁵ Mahmood, ‘Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/ : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival’, 202–236.

Sementara Nel sendiri adalah seseorang yang tidak dapat mengaktualisasikan identitasnya secara penuh sebagai seorang perempuan Kristen.¹¹⁶

Agensi yang ditunjukkan tiga partisipan penelitian yang dibahas pada bagian ini secara umum memang dapat dikategorikan sebagai tipikal agensi kepatuhan sebagaimana yang digambarkan Mahmood.¹¹⁷ Tetapi agensi mereka tidak dapat dianggap identik dengan konseptualisasi Mahmood karena subjek yang menjadi landasan konseptualisasi adalah perempuan dalam ruang yang sangat terbatas, yakni anggota kelompok pengajian di Mesir. Perempuan anggota kelompok pengajian yang diteliti Mahmood menundukkan diri pada kultur dan nilai-nilai dominan yang sejalan dengan sistem keyakinan keagamaan yang mereka peluk. Hal tersebut tentu saja berbeda dengan praktik agensi tiga partisipan penelitian yang menundukkan diri pada praktik kultur dominan yang luar keyakinan keagamaan mereka peluk. Konsep ketundukan mereka tergolong karena sebagai perempuan Kristen mereka berada dalam ruang publik Islam Aceh yang teguh dengan praktik syariat Islam.

E. Agensi Ketundukan Kritis: Kepatuhan dalam Perlawanan

Pada bagian ini penulis mengeksplorasi agensi ketundukan kritis dalam praktik berjilbab perempuan Kristen Aceh dengan menghubungkan pada konsep agensi kesalehan kritis yang dikemukakan Rachel Rinaldo. Dalam pandangannya, resistensi dan kepatuhan bisa terintegrasi pada seorang individu. Teori ini berbeda dengan konsep agensi yang dikemukakan Butler dan Mahmood dimana masing-masing mendikotomikan resistensi dan kepatuhan. Kedua sarjana feminis yang disebut terakhir mempercayai bahwa agensi resistensi dan agensi kepatuhan tidak terintegrasi pada satu individu. Berbeda dengan keduanya, Rinaldo dengan mendasarkan

¹¹⁶ Waggoner, 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality', 248.

¹¹⁷ Mahmood, 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival'.

penelitian pada gerakan aktivis Muslim kelas menengah urban di Jakarta mengajukan konsep agensi kesalehan kritis.¹¹⁸ Untuk mengembangkan argumentasi yang dikemukakan Rinaldo, pada bagian ini penulis membahas dinamika agensi ketundukan kritis berdasarkan pengalaman perempuan Kristen sebagai komunitas minoritas non-muslim dalam ruang publik Islam Aceh.

Model ketiga respons perempuan Kristen pada diskursus busana Islami adalah adaptasi secara terbatas yakni dengan berjilbab paruh waktu. Dikatakan berjilbab paruh waktu karena mereka berjilbab hanya pada momentum-momentuk tertentu saja, seperti di tempat kerja, di kampus bagi mahasiswa atau ruang publik lainnya yang menuntut mereka melakukan hal tersebut. Berbeda dengan perempuan Kristen yang dalam kategori agensi ketundukan yang tidak memperlihatkan keberatan yang cukup berarti atas situasi yang mereka alami, perempuan Kristen dalam kategori ini secara aktif mempersoalkan pengalaman represif yang mereka rasakan terkait dengan pembatasan-pembatasan dalam berbusana, kendatipun mereka melakukan adaptasi secara terbatas dalam berjilbab. Pada beberapa perempuan Kristen yang diwawancarai, berjilbab merupakan pilihan terakhir yang mereka lakukan lantaran menilai langkah tersebut merupakan keputusan yang lebih tepat dibandingkan dengan yang sebaliknya.

Berdasarkan data-data empiris yang dikumpulkan, penelitian ini menemukan lima macam motivasi yang mendorong perempuan Kristen mengadopsi jilbab di satu sisi, tetapi di sisi yang lain bersikap kritis dan resisten atas situasi yang mereka alami. *Pertama*, berjilbab dianggap sebagai cara untuk mencapai tujuan yang tidak didapatkan kecuali dengan berjilbab. Sejumlah partisipan penelitian menilai berjilbab dilakukan karena mereka tidak memiliki alternatif yang lain kecuali melakukan hal tersebut. Seorang staf pengajar pemula pada salah satu sekolah menengah pertama di Aceh misalnya, mengaku memutuskan berjilbab karena merasakan kenyamanan di tempat kerja tidak didapatkan terkecuali dengan beradaptasi. Hal tersebut menjadi alasan baginya untuk berjilbab pada saat di sekolah. Para perempuan Kristen dalam karegiri ini umumnya

¹¹⁸ Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*.

secara ekspresif mengungkapkan kritik mereka atas dampak formalisasi syariat Islam sebagaimana yang dialami.

Kedua, berjilbab sebagai strategi untuk dapat diterima sebagai bagian dari kultur dominan. Kendatipun syariat Islam Aceh tidak mengharuskan perempuan Kristen untuk berjilbab, sejumlah partisipan yang diwawancarai mengaku bahwa mereka merasakan perlakuan yang berbeda dari rekan Muslim mereka antara situasi sebelum dan sesudah berjilbab. Berjilbab, sebagaimana dialami perempuan yang dikategorikan proponen agensi ketundukan, membuat mereka lebih diterima secara sosial. Fenomena demikian mengindikasikan bahwa kendatipun secara formal mereka tidak dituntut berjilbab, namun terdapat alasan yang seolah-oleh tersembunyi yang mendesak mereka untuk berjilbab. Bagi seorang partisipan yang berprofesi penyuluh kesehatan, berjilbab membuat mereka lebih mudah dalam melakukan pekerjaan, lantaran dengan berjilbab mereka menjadi lebih diterima secara sosial atau pun masyarakat pemangku kultur dominan.

Ketiga, praktis sosial tersebut diyakini tidak bertentangan dengan doktrin keagamaan yang mereka anut. Dalam pandangan kelompok ini, agama Kristen menoleransi beragam model berpakaian termasuk diantaranya model pakaian yang dilengkapi dengan penutup kepala atau pun jilbab yang identik dengan pakaian sebagian perempuan muslim. Kendatipun demikian, berbeda dengan partisipan penelitian yang digolongkan proponen agensi ketundukan, perempuan dalam kategori ini mempraktikkan jilbab tidak semata karena alasan yang bersifat keagamaan. Mereka mempercayai bahwa berjilbab tidak serta merta membuat mereka menjadi seorang Muslim. Tetapi, mereka merasakan identitas sosial mereka menjadi hilang lantaran berjilbab di tempat publik.

Keempat, berjilbab dilihat sebagai *style* berpakaian. Bagi perempuan yang dikategorikan kelompok ini, pandangan berjilbab sebagai *style* berpakaian pada dasarnya merupakan upaya mereka menetralkan tekanan yang dirasakan karena merasa dituntut untuk berpakaian dengan model yang tidak diinginkan. Beberapa perempuan Kristen mengaku bahwa mereka tidak sepenuhnya menginginkan untuk berjilbab di tempat umum. Tetapi lantaran mereka tidak memiliki pilihan lain, sejumlah perempuan menetralkan ketidaknyamanan yang dialami dengan membangun sugesti

bahwa berjilbab merupakan salah satu perwujudan dari perkembangan fashion yang perlu diikuti. *Kelima*, konsesi yang mereka terima sebagai minoritas non-Muslim karena berdomisili di Aceh. Kendatipun merasakan kesulitan dalam adaptasi, perempuan partisipan penelitian menyatakan kondisi tersebut harus mereka terima dan jalani dengan senang hati, sebagai salah satu bentuk konsesi lantaran telah diberi kesempatan untuk mencari penghidupan di daerah yang bukan merupakan tempat kelahiran mereka.

Selanjutnya penulis bermaksud mengeksplorasi alasan dan motivasi perempuan Kristen mengadopsi jilbab tersebut secara lebih terperinci berdasarkan narasi biografis partisipan penelitian. Ketundukan dan sikap kritis mereka atas kondisi yang dialami tidak serta merta menghilangkan kapasitas agentif mereka. Di tengah tekanan sosial yang dialami, mereka selalu memiliki kemandirian atas keputusan yang diambil. Dengan kata lain, kendatipun ruang publik yang didominasi identitas Islam berusaha menekan otonomi mereka, hal tersebut tidak serta merta luruh dan kehilangan kapasitas agentif. Untuk tujuan tersebut, penulis mengeksplorasi pengalaman Fer, Ev, My, Do dan Res menjadi perempuan Kristen di Aceh.

Fer adalah seorang partisipan penelitian yang ketika diwawancarai berprofesi sebagai guru pada salah satu SLTPN di Banda Aceh. Kisah Fer menarik dibahas karena menggambarkan dinamika pengidentitasan dan artikulasi agensi perempuan Kristen dalam ruang publik Islam Aceh yang merupakan kombinasi yang kompleks antara kepatuhan dan perlawanan. Selain itu, narasi biografis Fer secara tipikal menyajikan data-data faktual mengenai interaksi antara struktur makro dan mikro dalam membentuk agensi perempuan sebagaimana yang digambarkan oleh Anthony Giddens dan Pierre Bourdieu,¹¹⁹ maupun kritikusnya Margaret S. Archer.¹²⁰

¹¹⁹ Peter Burrige, 'Understanding Teachers' Pedagogical Choice: A Sociological Framework Combining the Work of Bourdieu and Giddens', *Educational Studies* 40, no. 5 (2014): 571–589.

¹²⁰ Margaret S. Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Archer, *Being Human*:

Penulis pertama kali bertemu Fer pada pertengahan Desember 2014, di Banda Aceh. Pertemuan terjadi atas rekomendasi Res, seorang partisipan lain yang juga guru di sekolah tersebut. Wawancara dengan Fer dilakukan dua hari berikutnya, kendati transkripsi wawancara dikerjakan pada 2018. Ketika akhir 2017 berkunjung ke sekolah tempat Fer mengajar untuk kali kedua, penulis diberitahu bahwa Fer sudah meninggal dunia dua tahun sebelumnya.¹²¹ Sekitar satu tahun sebelum meninggal dunia, Fer dan Res bersama tiga guru perempuan Kristen yang mengajar pada sekolah negeri di Banda Aceh dimutasi ke sekolah swasta yang siswanya mayoritas Kristen, yakni SLTP Methodist (dikelola yayasan milik Protestan) dan SLTP Budi Dharma (dikelola yayasan milik Katolik) (Wawancara Res, 21.12.2017).

Kekhawatiran terjadinya pendangkalan akidah siswa Muslim dikabarkan menjadi alasan mutasi. Pemerintah Kota Banda Aceh khawatir keberadaan guru Kristen pada sekolah negeri berpotensi mendangkalan akidah siswa Muslim karena dididik oleh guru yang memiliki latar belakang agama yang berbeda.¹²² Res mengatakan posisinya sebagai pembimbing kegiatan Pramuka di sekolah terkadang dipersoalkan sejumlah guru karena dinilai mendangkalan akidah siswa (Wawancara Res, 21.12.2017).

The Problem of Agency; Margaret S. Archer, 'The Relational Subject and the Person: Self, Agent, and Actor', in *The Relational Subject*, ed. Pierpaolo Donati and Margaret S. Archer (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 85–122.

¹²¹ Kenyataan ini menyadarkan saya tentang pentingnya wawancara penulis dengan Fer sebelum ini yang masih tersimpan dan belum dianalisa. Penulis mentranskrip wawancara tersebut dan menggunakannya sebagai data dalam pemaparan ini.

¹²² Bahwa pemerintah setempat khawatir guru non-Muslim pada sekolah negeri berpotensi mendangkalan akidah siswa yang beragama Islam, juga disampaikan seorang peserta diskusi pada 23 Desember 2017. Diskusi diselenggarakan program pascasarjana UIN ar-Raniry sebagai bagian dari penelitian yang dilakukan M. Arskal Salim, Moch. Ichwan dan Eka Srimulyani. Seorang peserta diskusi menyayangkan sikap pemerintah memindahkan guru Kristen ke sekolah swasta yang siswanya mayoritas non-Muslim. Hal tersebut menurutnya tidak hanya merugikan guru yang bersangkutan, tapi juga meminimalisir interaksi antara siswi Muslim dengan guru yang berbeda agama sehingga berpotensi menyuburkan kecurigaan antara umat agama di Aceh. Ni, kepala sekolah di SLTP Budi Dharma, mengatakan 'tiba-tiba guru beragama Kristen di sekolah negeri dipindahin dengan alasan Aceh sudah syariat Islam. Mereka tidak lagi bisa mengajar [di sekolah umum] karena guru *kan* mengajarkan karakter.' Wawancara Ni, 21.12.2017.

Isu pendangkalan akidah menjadi perbincangan luas di Aceh setelah seorang dosen UIN ar-Raniry membawa mahasiswa ke gereja GPIB Banda Aceh. Muslim yang secara statistik tergolong mayoritas, tetapi khawatir terhadap kelompok minoritas bukan hal baru di Indonesia. Mujiburrahman dan Alwi Sihab memperlihatkan relasi Muslim dan Kristen pada masa Orde Baru didominasi narasi keterancaman kelompok yang disebutkan pertama terhadap yang disebutkan kedua.¹²³

Mutasi memunculkan tekanan psikologis pada Fer sehingga mengakibatkan kesehatannya memburuk. Fer didiagnosa terserang penyakit kanker dan tidak lama kemudian meninggal dunia (Wawancara Res, 21.12.2017).¹²⁴ Kematian Fer secara medis tentu tidak disebabkan pengalaman marjinal sebagai perempuan Kristen, tetapi dalam perspektif strukturalisme, suatu peristiwa seringkali memiliki pertalian dengan peristiwa yang terjadi sebelumnya.¹²⁵ Res menceritakan:

Bu Fer kayaknya tidak bisa menerima. Tapi kami kan tidak bisa melawan. [...] Bu Fer stress. Dia guru PKN tapi yang dia alami tidak sesuai sedikitpun dengan yang dia omongin saat mengajar. Tidak sesuai antara teori dengan yang dia alami. [...] Ketahanan tubuhnya melemah karena pikiran. Kenapa seperti ini yang terjadi. [...] Dia ingin lari tapi gak ada daya. [...] Rupanya dia sakit kanker. Gak lama setelah itu [...] kira-kira setahun setelah pindah, dia meninggal (Wawancara Res, 21.12.2017).

Fer adalah perempuan beretnis Batak yang lahir, tumbuh dan menamatkan sekolah dasar hingga magister di Banda Aceh. Orang tuanya pindah dari Sumatera Utara ke Aceh karena pekerjaan. Setelah

¹²³ Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Leiden: Amsterdam University Press, 2006); Alwi Sihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998).

¹²⁴ Res salah seorang guru perempuan Kristen yang dipindahkan bersamaan dengan Fer mengatakan bahwa sejak kepindahan tersebut dirinya kehilangan hak-hak finansial setelah sertifikasi dihentikan lantaran di sekolah barunya tidak mendapatkan alokasi jam mengajar.

¹²⁵ Philip Pettit, *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis* (California: University of California Press, 1975).

pensiun, orang tua dan saudaranya kembali ke Medan. Tapi Fer memilih bertahan di Banda Aceh. Dia mengaku nyaman dengan kultur Aceh. Kalau ditanya mengenai identitas diri pada saat berada di daerah lain di Indonesia, Fer mengaku sebagai orang Aceh. Dia tidak pernah berencana pindah kerja di luar Aceh. Seorang informan mengatakan Fer adalah guru yang aktif dan memiliki karakter yang kuat (Wawancara Res, 21.12.2017). Ni, kepala sekolah di SLTP Budi Dharma Banda Aceh mengenang Fer sebagai seorang guru berbakat dan berdedikasi tinggi (Wawancara Ni, 21.12.2017). Fer merupakan potret generasi kedua Kristen Aceh yang berhasil beradaptasi, kendati sering mengalami pengalaman tidak menyenangkan sebagai perempuan minoritas.

Saat diterima sebagai CPNS (Calon Pegawai Negeri Sipil) dan ditugaskan pada salah satu sekolah negeri di Banda Aceh, Fer mempersiapkan diri untuk tidak berjilbab di tempat kerja. Mengajar tanpa berjilbab memang sudah dia jalani sejak tahun 2000 karena berprofesi sebagai guru di perguruan Methodist Banda Aceh. Selama mengajar di sekolah Kristen tersebut Fer tidak merasa mendapatkan desakan berjilbab. Tapi pada tahun 2005, pada hari pertama hadir di sekolah sebagai guru di sekolah negeri Fer merasa guru-guru di tempat kerjanya melihatnya secara kurang bersahabat. Fer merasa kurang nyaman dengan suasana tersebut. Fer lalu diberitahu bahwa dia diperbincangkan para guru karena tidak berjilbab (Wawancara Fer, 19.12.2014).

Saya lama berpikir. Akhirnya saya ngomong sama suami. Bagaimana pa ya, saya disuruh pakai jilbab. Kata suami: ya udahlah, dari pada cari masalah, pakai aja kan gak apa-apa untuk cari aman, Toh kan jilbab itu bukan identitas kamu yang sesungguhnya. Penting di hati kamu itu tetap berpegang pada agamamu. Terus dia cerita juga waktu zaman Yesus juga begitu. Lihatlah itu perempuan-perempuan zaman Yesus, seperti Maria, mereka pakai kerudung. Menutup kepalanya. Saya pelajari, saya buka-buka di Alkitab, di film-film juga saya lihat juga perempuan pada makai tutup kepala. Akhirnya saya masuk kerja dengan berjilbab. *Wah* sambutannya meriah sekali. Selamat ya bu, selamat. Semuanya kasih sambutan hangat. Udahlah, kalau mereka maunya saya tampil begini ya gak apalah yang penting mereka senang (Wawancara Fer, 19.12.2014).

Diana Tietjens Meyers mengatakan untuk memahami agensi perempuan tidak ditentukan dengan menganalisa karakteristik perbuatan yang dilakukan, tetapi dengan melihat proses pengambilan keputusan terkait tindakan tertentu.¹²⁶ Pada kasus Fer, proses pengambilan keputusan untuk berjilbab menggambarkan proses negosiasi yang kompleks antara statusnya sebagai perempuan Kristen, guru pada sekolah negeri, dan status kewargaan sebagai orang Indonesia. Tetapi di tengah kerumitan tersebut, dia tidak kehilangan kapasitas sebagai aktor yang memiliki agensi. Fer dalam hal ini tetap memiliki kapasitas mengambil keputusan yang mandiri, merasionalisasi alasan atas keputusan yang diambil serta memiliki komitmen dan upaya untuk mengatasi hambatan yang merintanginya realisasi keputusan tersebut.¹²⁷

Memang awalnya Fer menolak saran untuk berjilbab saat di sekolah. Dia mengaku tidak habis pikir, kenapa tidak diizinkan mengartikulasikan identitas diri sesuai keyakinan agama yang dia peluk. 'Tapi ya sudahlah mungkin daerah saya itu daerah syariat Islam yang mengharuskan saya begini.' Frase yang dikutip dari pernyataan Fer ini menunjukkan meski penuh keterbatasan, Fer tetap memiliki kemandirian atas keputusan untuk berjilbab. Fer melegitimasi keputusan dengan mengaitkan pada salah satu petikan ayat dalam Alkitab yang mengatakan: 'di mana kamu tinggal kami harus mensejahterakan kota itu'. 'Saya sudah tinggal di Aceh', demikian dia menafsirkan pemahaman ayat tersebut, 'saya sudah hidup di sini, biarlah kalau memang dengan jilbab ini saya bisa bergaul dengan mereka [pemeluk Islam], kenapa [berjilbab] enggak

¹²⁶ Meyers, 'Feminism and Women's Autonomy: The Challenge of Female Genetical Cutting', 470.

¹²⁷ Webb Keane, 'Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy', *Comparative Study of Society and History* 45, no. 2 (2003): 222–248; Avishai, 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity'; Sarab Abu-Rabia-Queder and Naomi Weiner-Levy, 'Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel', *Social Politics* 20, no. 1 (2013): 88–108; Avishai, "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency'; McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*; Hemmings and Kabesh, 'The Feminist Subject of Agency: Recognition and Affect in Encounters with "the Other"'.

[saya lakukan]. Menyejahterakan itu kan dapat kita maknai kita melakukan adaptasi dan membuat penduduk kota ini menjadi senang' (Wawancara Fer, 19.12.2014). Doktrin agama yang dia peluk menjadi salah satu sandaran dalam merasionalisasi keputusan yang diambil.

Status sebagai perempuan Kristen¹²⁸ yang berdomisili di Aceh—suatu daerah yang menerapkan syariat Islam—juga merupakan arena makro yang melatari Fer berjilbab. Terkecuali itu, keinginan memperoleh kenyamanan di sekolah merupakan arena mikro yang turut memperkuat keputusan yang diambil. Arena makro dan mikro memiliki koherensi sekaligus kontestatif dalam membentuk praktik sosial.¹²⁹ Kontestasi tersebut membuat berjilbab bukan sesuatu yang dapat dijalani Fer dengan mudah pada awalnya. Adaptasi terjadi melalui negosiasi yang berkelanjutan antara agen dengan arena sosial yang berlapis-lapis dan kompleks.

Aktor terkadang dihadapkan pada dilema untuk memilih salah satu arena, tetapi seringkali juga mereka berpindah-pindah secara elegan dari satu arena ke arena lain. Lois McNay mengatakan bahwa 'konsep arena juga mendorong revisi pemahaman dimensi reflektif agensi'.¹³⁰ Pernyataan McNay sejalan dengan pengalaman Fer bahwa kontestasi yang berlangsung dalam arena mendorong revisi pemahaman aktor dari penolakan ke penerimaan praktik berjilbab, proses adaptasi, rutinitisasi sehingga menjadi aksi reflektif. Fer misalnya semula kesulitan beradaptasi tetapi 'lama-lama akhirnya bisa dan terbiasa'. Ringkas kata, seiring perjalanan waktu dan repetisi praktik berjilbab pada diri Fer mengalami proses normalisasi. Pada masa selanjutnya Fer berjilbab tidak hanya ketika mengajar di sekolah tempat dia berdinasi, tapi sekolah Methodist yang memiliki siswa mayoritas non-Muslim.

¹²⁸ Lois McNay, 'Agency and Experience: Gender as a Lived Relation', in *Feminism after Bourdieu*, ed. Lisa Adkins and Beverley Skeggs (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 175–190.

¹²⁹ Forhtner and Schneickert, 'Collective Learning in Social Fields: Bourdieu, Habermas and Critical Discourse Studies', 294.

¹³⁰ McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, 26.

Waktu pertama pakai, report rasanya. Berat, panas, gatal. Gak nyaman. Seperti ada benda asing di kepala. Gak enak rasanya. Tapi saya paksakan. [...] Hari kedua saya gak banyak ngomong. Rasanya saya seperti tercekik leher saya. [...] Karena saya gak tahan panas, semuanya jadi terasa gatal. Saya masuk ke kelas terasa gak nyaman. [...] Kuping saya kayak terasa penuh. Saya ingat sekali hari kedua itu saya hanya memperkenalkan diri setelah itu saya cerita tentang pembelajaran PKN, lalu saya keluar. Langsung saya masuk ke kantor, saya nyari kipas. Saya kipasin kepala saya. Ada yang nanya: kenapa bu? Saya bilang: 'gak tahan saya, panas. Ini rasanya kepala mau pecah. Kuping saya penuh.' Tapi ketika itu saya terus berdoa: Tuhan kuatkan saya dan mampukan saya. Kalau jilbab ini harus saya gunakan untuk seterusnya, berikan saya kenyamanan memakainya. Suami saya bilang: sugesti diri kamu: enak, adem, dingin, nyaman. Jangan kamu merasa panas, panas. Kalau disugesti panas, ya rasanya jadi benar-benar panas. Saya lalu belajar juga dari yang dia bilang. Kalau saya merasa panas, saya bilang: adem, sejuk. Lama-lama akhirnya bisa dan terbiasa. Sampai hari ini. Saya tidak merasa ini jadi beban (Wawancara Fer, 19.12.2014).

Pengalaman pertama mengajar di sekolah negeri menunjukkan hambatan Fer untuk mengekspresikan identitas seperti yang diinginkan. Keinginan tampil dengan identitas simbolik sebagai perempuan Kristen (tidak berjilbab) dipersoalkan guru-guru di lingkungan sekolahnya. Lalu, apakah dengan demikian, Fer kehilangan daya, agensi, ataupun otonomi diri? Menurut Nripendra Kishore Mishra dan Tripathi, konsep daya, agensi dan otonomi seringkali digunakan secara bergantian untuk menjelaskan kemampuan seseorang menentukan pilihan secara otentik, memobilisasi sumber daya untuk mengeksersi pilihan, serta mampu mewujudkan tujuan yang diinginkan. Tetapi pada setiap orang, artikulasi ketiga konsep secara substansial berbeda-beda.¹³¹

Seseorang memiliki derajat otonomi, agensi ataupun daya dalam kadar berbeda antara satu orang dengan orang lain. Seseorang yang

¹³¹ Mishra and Tripathi, 'Conceptualising Women's Agency, Autonomy and Empowerment', 63.

berada dalam opresi, memiliki otonomi, agensi dan daya yang berbeda dengan orang yang tidak pada posisi diopresi. Karenanya Sumi Madhok menyarankan perlunya rekonseptualisasi agensi dalam konteks opresi. Madhok mengkritik standarisasi definisi agensi (sebagai mana disebutkan Mishra dan Tripathi), dan menekankan pentingnya analisis terhadap refleksi, motivasi, keinginan dan aspek etis tindakan yang dilakukan,¹³² sebagai instrumen penting untuk mengukur agensi dan otonomi. Sejalan pemikiran Madhok, kendati praktik sosial Fer terkait dengan keputusan berjilbab berada dalam konteks opresi, dalam banyak aspek dia memiliki kapasitas untuk membuat keputusan, merasionalisasi dan mewujudkan apa yang dia inginkan secara mandiri.

Fer meminta pertimbangan orang terdekat dalam proses pengambilan keputusan antara berjilbab atau sebaliknya. Meski demikian, dia tetap tidak kehilangan kendali atas keputusan yang diambil. Dia berkonsultasi dengan suami sebelum membuat keputusan, mempertimbangkannya, dan membuat keputusan tersebut atas nama dirinya sendiri. Pelibatan orang terdekat dalam proses penentuan pilihan, merupakan dimensi penting dalam eksersi agensi, terutama dalam konteks rasionalisasi alasan dan reproduksi aspek kognitif yang terkait praktik sosial subjek bersangkutan. Narasi biografis Fer mengilustrasikan relasi antara struktur bersifat kompleks, interseksional dan melibatkan banyak pihak dalam membentuk praktik sosial individu. Selain dibentuk oleh struktur, praktik sosial Fer terkait jilbab juga membentuk struktur. Selain itu pengalaman Fer juga memperlihatkan bahwa di tengah opresi yang dialami perempuan Kristen selalu memiliki kapasitas mengartikulasikan agensi kendati dengan derajat otonomi dan kemandirian yang relatif berbeda dengan kondisi tanpa opresi. Narasi biografis Fer mengindikasikan bahwa resistensi dan kepatuhan dapat terjadi pada satu individu dalam waktu yang sama.

Narasi biografis di atas memperlihatkan ambivalensi artikulasi agensi perempuan Kristen partisipan penelitian. Kepatuhan dan perlawanan terkait diskursus jilbab bukan sesuatu yang dapat didikotomikan secara

¹³² Madhok, 'Action, Agency, Coercion: Reformatting Agency for Oppressive Contexts', 106.

tegas. Kendati beberapa perempuan Kristen mengungkapkan resistensi atas diskriminasi yang dialami, pada saat yang bersamaan mereka juga mengakomodasi praktik diskriminasi tersebut. Mayoritas partisipan penelitian yang mengadopsi jilbab dengan skala terbatas, atau mereka yang pada saat penelitian berlangsung sudah melepas jilbab, mengakomodasi tradisi atau kultur dari kelompok dominan, yang sejatinya merupakan praktik diskriminatif. Menarik untuk digaris-bawahi bahwa pada saat yang bersamaan, partisipan penelitian tersebut juga mengungkapkan resistensi baik secara simbolik (antara lain dilakukan Yu, My, Res, dan Fer) maupun terbuka dan sistemik (sebagaimana dilakukan Ev). Penelitian ini pada intinya menemukan bahwa kepatuhan dan perlawanan terintegrasi pada subjek yang sama. Temuan tersebut, sebagaimana dilansir pada awal bab ini, berbeda dengan konsepsi agensi para teoritikus feminis yang cenderung mendikotomikan antara agensi resistensi dan submisi.

Fer dan Ev menunjukkan resistensi sekaligus kepatuhan berlaku pada satu individu. Pengalaman ini juga sesuai dengan yang dipraktikkan Fer dan juga Res. Res juga mengadopsi jilbab sebagai strategi proteksi diri dari eksklusi sosial di tengah struktur dan lingkungan yang dominatif. Res adalah alumni SLTP di Banda Aceh. Res menyelesaikan sekolah menengah pertama pada 1981, melanjutkan pendidikan guru agama di Banda Aceh, dan menyelesaikan diploma di Unsyiah. Res memulai pengalaman mengajar di Aceh Tenggara pada sekolah dengan mayoritas siswanya etnis Tionghoa. Setelah sekolah tempatnya mengajar ditutup, Res pindah ke Banda Aceh dan mengajar pada sekolah swasta yang mayoritas siswanya beretnis Tionghoa. Res diterima sebagai pegawai negeri sipil pada almamaternya di sekolah menengah. Sebagai alumni, Res menyimpan banyak memori mengenai situasi di sekolah tersebut. Res menceritakan pada penulis situasi sekolah tersebut tahun 1978 dimana para siswi perempuan muslim belum berjilbab. Seperti halnya di tempat lain, gelombang perempuan berjilbab pada sekolah-sekolah di Indonesia mulai mengalami peningkatan pada awal 1990-an.¹³³

¹³³ Muhammad Ansor and Cut Intan Meutia, 'Jilbab Dan Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Ruang Publik Sekolah Aceh', *Kawistara* 6, no. 2 (2016): 157-174.

Konteks sosial yang melatari Res berjilbab adalah ketidak-stabilan kondisi sosial politik di Aceh pada masa paska reformasi. Tahun 1999 menguat tuntutan agar Aceh memberlakukan syariat Islam. Di jalanan atau pasar muncul desakan agar perempuan berjilbab. Dia melihat kepala seorang perempuan tidak berjilbab dipukul orang tidak dikenal. Dia juga menyaksikan sebuah peristiwa di pasar dimana kepala seorang perempuan tidak berjilbab dilempari telur mentah. Di pasar Peunayong seseorang yang tidak dikenalnya terkadang menanyakan alasan dia tidak berjilbab. Masa itu adalah periode dimana konflik antara pemerintah Indonesia dengan Aceh sedang memuncak dan diiringi kekerasan komunal yang berlangsung masif. David Kloos mengatakan pengadilan jalanan merupakan cara dimana beberapa orang memperjuangkan keinginan sekaligus mengekspresikan kritik atas kelambanan negara merespons aspirasi mereka.¹³⁴ Situasi sosial politik yang tidak stabil menimbulkan pengalaman traumatis pada Res.

Pada masa itu Res merupakan satu-satunya guru beragama Kristen di sekolahnya. Awalnya Res berupaya menjelaskan bahwa alasan dirinya tidak berjilbab karena beragama Kristen. Tetapi penjelasan tersebut sepertinya kurang dapat diterima sebagai alasan. Res merasa dieklusi dari ruang sosial di sekolah. Res berpikir berjilbab sebagai salah satu cara agar secara sosial dia diterima. Sekitar tahun 1999 Res mulai berjilbab ketika di sekolah. Berjilbab mengubah persepsi lingkungan terhadap Res. Para guru kembali bersedia berbicara dengan hangat. Meski demikian, secara sosial jarak antara dirinya yang Kristen juga tidak sepenuhnya tereliminasi. Pengalaman Res mengafirmasi temuan Cahyo Pamungkas, Rahil Ismail, dan Ku Hok Bun yang menyatakan bahwa pengalaman dieklusi dari ruang sosial menyebabkan seseorang beradaptasi dengan lingkungan sosial sebagai mekanisme mempertahankan diri.¹³⁵

¹³⁴ Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia', 59–90.

¹³⁵ Cahyo Pamungkas, 'Social Contexts of Exclusionary Reactions: Study on Muslim and Christian Relation in the City of Ambon', *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5, no. 1 (2015): 49–78; Rahil Ismail, 'Muslims in Singapore as a Case Study for Understanding Inclusion/Exclusion Phenomenon',

Res merasa berjilbab seringkali memunculkan dilema karena sebagai seorang guru seharusnya dia tidak hanya mengajarkan pengetahuan tetapi nilai-nilai yang humanis, toleran dan egaliter. Sebagai pengajar mata pelajaran Ilmu Pengetahuan Sosial (IPS), dimana salah satu materi yang dia ajarkan adalah tema-tema yang berkaitan pengakuan keragaman sosial agama, kultur, etnisitas di Indonesia serta kebebasan seseorang untuk mengartikulasikan diri sesuai jati-diri agama dan budaya masing-masing. Tetapi, Res merasa berjilbab merupakan indikasi bahwa dirinya tidak menjalankan prinsip keragaman dan menghadapi hambatan untuk mendapatkan kebebasan beragama. Ketika pembahasan materi pelajaran berkaitan dengan tema-tema tersebut, dan menemukan kenyataan yang kontradiktif di Aceh, Res dengan segera mengatakan kepada siswanya bahwa Aceh memiliki situasi khusus yang berbeda dengan kondisi di daerah lain di Indonesia.

Saya guru IPS. Saya selalu bilang tentang Pancasila. Berdasarkan Pancasila, agama di Indonesia itu yang diakui ada enam. [...] Tapi kan kelemahan saya, saya sendiri memakai jilbab. Untuk menjelaskan ketimpangan ini saya selalu katakan di dalam kelas bahwa saya ini memang Kristen, tapi saya pakai jilbab. Kenapa nak ibu pakai jilbab? Saya jelaskan situasinya. Sebenarnya menjelaskan bahwa yang begitu pun gak, tapi begitulah kita cara berpikinya di sini. Saya pun harus ikutin walaupun serba salah. Kan rumit jadinya. Mengajar itu kan yang kita katakan tentang nilai. Tapi kita tidak menjalani apa yang kita omongkan. Tapi ya kita *kasi* tahu saja (Wawancara Res, 17.12.2014).

Partisipan lain memiliki kisah berbeda terkait pengaruh lingkungan dalam membentuk praktik berjilbab. Kes, sering merasa kenyamanannya terganggu setiap menjadi pusat perhatian di tempat umum pada saat tidak berjilbab. Karena itu, Kes mengaku mengadopsi jilbab sebagai cara agar tidak menjadi pusat perhatian apabila di tempat umum (Wawancara Kes, 15.11.2014). Nila, seorang guru perempuan Kristen yang berasal Aceh Tenggara pernah mengalami situasi dimana pemilik warung tidak bersedia menjual makanan kepada perempuan yang tidak berjilbab

(Wawancara Nila, 07.01.2015).¹³⁶ Pengalaman-pengalaman terdiskriminasi dialami perempuan Kristen dengan varian yang beragam, kendati pada intinya mereka dipersatukan dalam kondisi dimana tidak berjilbab seringkali mengakibatkan mereka dieksklusi dari lingkungan sosial di tempat kerja.

Resistensi dalam ketundukan dengan berjilbab juga dipraktikkan Lin sebagai strategi memperoleh kenyamanan di tempat kerja. Seperti partisipan lain yang disebutkan di atas, bagi Lin adopsi praktik berjilbab merupakan mekanisme memproteksi diri dari ketidaknyamanan dalam melakukan pekerjaan. Keputusan Lin untuk berjilbab juga dipengaruhi apa yang disebut Harriet Shortt sebagai keterbatasan artikulasi diri di tempat kerja.¹³⁷ Lin adalah seorang ahli gizi pada salah satu Puskesmas di Langsa. Sebagai petugas medis, secara reguler Lin melakukan kunjungan ke desa-desa untuk memeriksa kesehatan warga. Saat belum berjilbab, Lin sering ditanyai warga tentang alasan tidak berjilbab. Awalnya Lin menganggap pertanyaan seperti itu biasa-biasa. Tetapi lantaran secara berulang-ulang warga mengajukan pertanyaan serupa, dia merasakan waktunya banyak yang tersita hanya untuk menjelaskan alasannya tidak berjilbab. Karenanya untuk memudahkan pekerjaan dan menghindari pertanyaan yang tidak perlu, Lin mengadopsi jilbab di tempat kerja dan saat melakukan kunjungan lapangan.

Pimpinan di instansi sebenarnya mengizinkan Lin tidak berjilbab. Tetapi, selaku pekerja lapangan yang memiliki intensitas tinggi dalam berinteraksi dengan warga, berjilbab membuat Lin merasa lebih nyaman. Lin mengatakan:

in *Muslim Citizens in the West: Spaces and Agents of Inclusion and Exclusion*, ed. Samina Yasmeen and Nina Markovic (England: Ashgate, 2014), 221–238; Ku Hok Bun, ‘Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in “Global” Hongkong’, *Asian Ethnicity* 7, no. 3 (2006): 285–302; Laurie A. Brand, ‘Women and the State in Jordan: Inclusion or Exclusion?’, in *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad (New York and Oxford: Oxford University Press, 1998), 100–123.

¹³⁶ Saya pernah menulis artikel yang berfokus pada pengalaman konversi agama sebagai artikulasi agensi yang antara lain membahas narasi biografis Nila. Lihat, Muhammad Anzor, dan Yaser Amri. “Beyond Pious Critical Agency: Women Interfaith Marriage and Religious Conversion in Aceh.” *Analisa* 1, no. 2 (2016): 217–38.

¹³⁷ Harriet Shortt, ‘Liminality, Space and the Importance of “Transitory Dwelling Places” at Work’, *Human Relations* 68, no. 4 (2015): 633–658.

Karena saya orang lapangan, saya kira lebih bagus ketika saya berjilbab. Pernah juga saya turun ke lapangan, ke Posyandu, saya tidak pakai jilbab, ibu-ibu malah banyak yang nanya kenapa saya tidak pakai jilbab. Saya merasa terganggunya karena saya harus menjelaskan bahwa saya Kristen. Saya harus menjelaskan bahwa di agama saya tidak diwajibkan memakai jilbab. Mereka bisa menerima penjelasan saya, tapi kan kalau banyak yang nanya saya harus berulang kali menjelaskan. Besok saya tugas di desa yang lain, ada juga yang bertanya sama seperti sebelumnya. Saya merasa, mungkin saya datang agak sedikit terlambat, dengan datang tanpa jilbab terus ada yang nanya-nanya, saya merasa yang begitu makan waktu. Lalu saya merasa lebih baik saya pakai jilbab aja. Ini untuk nyari simpelnya saja. Agar aktivitas pekerjaan saya tidak terganggu dengan menjelaskan ke orang kenapa saya tidak pakai jilbab. [...] Awalnya memang saya disarankan sama yang senior-senior di kantor untuk tidak usah pakai jilbab saja, lalu saya coba, jadinya seperti itu, banyak yang nanya. [...] Pimpinan di Puskesmas, tidak mengharuskan saya untuk berjilbab (Wawancara Lin, 05.04.2013).

Salah satu alasan Lin mendapat pertanyaan dari warga pada saat dirinya tidak berjilbab adalah karena berstatus gender perempuan dan berseragam dari instansi dinas kesehatan. Dalam pandangan warga, sudah semestinya perempuan yang bekerja di instansi pemerintah berjilbab. Warga tidak memperhitungkan agama maupun pandangan keagamaan yang dianut perempuan bersangkutan. Bagi sebagian besar masyarakat di Aceh yang dipentingkan adalah linieritas antara keperempuanan dan jilbab. Perempuan dalam imajinasi sosial masyarakat Aceh didefinisikan sebagai sosok yang selalu berjilbab di tempat umum. Konstruksi sosial tentang perempuan dalam masyarakat Aceh sebagai sosok yang selalu berjilbab, merupakan merepresentasi sistem sosial yang telah terinternalisasi dalam masyarakat tersebut.

Ilustrasi Antonio Gramsci melalui konsep hegemoni kiranya membantu memahami fenomena tersebut.¹³⁸ Fenomena di Aceh berbeda dengan

¹³⁸ Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, ed. Quintin Hoare and Nowell Smith (India, 1996).

masyarakat di daerah lain di Indonesia dimana penampilan perempuan di ruang publik tidak selalu monolitik: ada yang berjilbab, tetapi banyak juga yang tidak. Tetapi perempuan di ruang publik divisualisasikan selalu berjilbab. Arena sosial di Aceh yang semula menjadi medan kontestasi antara kelompok yang mempercayai perempuan harus berjilbab dan kelompok yang berpandangan sebaliknya, didominasi kelompok yang pertama. Karenanya, kehadiran perempuan yang merupakan representasi dari pemerintah (petugas medis) di lingkungan masyarakat desa, memunculkan semacam gugatan sosial dari masyarakatnya. Gugatan sosial tersebut berupa pertanyaan yang diulang-ulang dari warga yang berbeda-beda. Karena merasa terganggu dengan situasi tersebut, Lin pada akhirnya mengamini aspirasi masyarakatnya, dengan mengenakan jilbab di tempat kerja. Bagi Lin, sikap tersebut diambil untuk kenyamanannya dalam menjalankan profesinya.

Lin, Fer, Ev, My, Do dan Res telah menunjukkan ketidakakuratan pandangan Butler dan Mahmood yang mengatakan dua model praktik agensi tidak dapat berlaku pada individu. Penulis juga telah menunjukkan bahwa pandangan Rinaldo yang meyakini pada satu individu terdapat dua model agensi adalah niscaya. Meskipun demikian praktik resistensi dalam bentuk ketundukan yang ditunjukkan Lin, Fer, Ev, My, Do dan Res tidak dapat dikatakan benar-benar identik dengan yang agensi kesalehan kritis yang digambarkan Rinaldo. Sementara Rinaldo menunjukkan bahwa agensi aktivis perempuan Muslim dibangun berdasarkan otonomi mereka dalam memahami, menafsirkan, ataupun menafsirkan kembali doktrin keagamaan secara kritis; sebagian perempuan Kristen yang diperbincangkan dalam penelitian ini menggunakan pemahaman kitab suci mereka untuk melegitimasi praktik sosial yang dibentuk oleh tafsir hegemonik agama yang bukan menjadi afiliasi keyakinan mereka.

Selain itu, perbedaan tersebut agaknya karena penulis melakukan penelitian pada praktik agensi perempuan kelas menengah ke bawah yang berstatus sebagai anggota komunitas minoritas non-Muslim dalam ruang publik yang didominasi Islam, sementara penelitian Rinaldo difokuskan pada perempuan aktivis kelas menengah yang merupakan bagian dari anggota komunitas mayoritas Muslim di ibukota Indonesia,

Jakarta. Bagaimana pun narasi kehidupan perempuan Kristen yang dipaparkan dalam penelitian ini telah menunjukkan bagaimana agen berkontribusi dalam membentuk struktur, kendati pun dengan kadar atau derajat yang berbeda-beda.¹³⁹

Instabilitas sosial dalam konteks mikro di tempat kerja, kampus, sekolah, pasar maupun lingkungan domisili mempengaruhi derajat otonomi dan artikulasi agensi. Menurut Catarina Kinnvall dan Paul Nesbitt-Larking, kapasitas perempuan untuk bersuara dan mengkonstruksi narasi dalam konteks yang diskursif merupakan artikulasi agensi.¹⁴⁰ Pengalaman sejumlah partisipan penelitian memperlihatkan praktik jilbab sebagai mekanisme pertahanan diri. Uraian di atas mengoreksi pandangan yang menegasikan agensi perempuan Kristen yang diopresi. Sebaliknya, perempuan partisipan penelitian ini tidak hanya memiliki kapasitas untuk beradaptasi dengan struktur yang melingkupi, melainkan berkontribusi dalam mempengaruhi konfigurasi struktur dan performa ruang publik Islam di Aceh.

Agensi perempuan Kristen di Aceh merupakan interseksi dirinya sebagai subjek dengan lingkungan sosio-struktural yang melingkupi. Lingkungan sosio kultural Aceh amat dinamis dan fluktuatif. Merentang antara perang dan damai. Antara kebebasan berbasis demokrasi dan represi yang mengatasmakan formalisasi syariat Islam. Perlu untuk digambarkan bahwa beberapa studi mengenai Aceh menempatkan kekerasan dan kesalehan sebagai narasi utama.¹⁴¹ Anthony Reid mengilustrasikan Aceh sebagai serambi kekerasan: sebuah idiom yang mengkombinasikan antara konsep agama (Islam) dan kekerasan untuk menggambarkan identitas sosial Aceh kontemporer.¹⁴² Nazaruddin

¹³⁹ Burrige, 'Understanding Teachers' Pedagogical Choice: A Sociological Framework Combining the Work of Bourdieu and Giddens'.

¹⁴⁰ Catarina Kinnvall and Paul Nesbitt-Larking, 'Global Insecurity and Citizenship Strategies: Young Muslims in the West', *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 12, no. 3 (2011): 284.

¹⁴¹ Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia'.

¹⁴² Anthony Reid, 'Introduction', in *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem* (Singapore: NUS Press, 2006), 1–21.

Sjamsuddin,¹⁴³ Ibrahim Alfian,¹⁴⁴ dan Michelle Ann Miller,¹⁴⁵ merepresentasi Aceh sebagai daerah konflik.

Identitas kolektif Aceh kontemporer selain seringkali diasosiasikan dengan konflik sosial politik, juga dikenal sebagai daerah yang memiliki watak konservatif dalam beragama. Tulisan David Kloos dan Marzi Afriko menunjukkan implementasi syariat Islam Aceh seringkali diiringi dengan radikalisme agama dan vigilantisme.¹⁴⁶ Kloos dalam hal ini mengeksplorasi upaya pembentukan religiusitas orang Aceh melalui pendekatan politik kenegaraan yang seringkali membawanya pada situasi yang berbenturan dengan nilai-nilai hak asasi universal. Praktik beragama dalam masyarakat Aceh dalam konstruksi Kloos bukan semata urusan antara individu dengan Tuhan, melainkan merupakan tuntutan identitas kolektif. Karenanya perilaku keberagamaan yang tidak sejalan dengan sikap mayoritas seringkali diisolasi, direpresi bahkan tidak jarang yang kemudian diperseniusi. Tulisan Afriko dalam hal ini secara rinci membahas aksi-aksi para-militer dalam rangka penegakan identitas kolektif Islam Aceh: sebuah pembahasan yang semakin menegaskan dimensi simbiosis antara agama dan kekerasan di Aceh.

Sejumlah sarjana menaruh perhatian pada resiliensi perempuan Aceh dalam menghadapi konflik sosial politik di Aceh yang cukup berkepanjangan. Jacqueline Aquino Siapno selain membahas konstruksi relasi gender dan artikulasi agensi perempuan Aceh. Menurutnya, perempuan Aceh bukan entitas yang lemah, tetapi selalu memiliki cara dalam menghadapi kepentingan.¹⁴⁷ Siapno dalam hal ini mengajukan

¹⁴³ Nazaruddin Sjamsuddin, *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion* (Singapore: ISEAS Press, 1985).

¹⁴⁴ Ibrahim Alfian, *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992).

¹⁴⁵ Michelle Ann Miller, *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Policies in Aceh* (New York: Routledge, 2009).

¹⁴⁶ Kloos, 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia', 61; Marzi Afriko, 'Syariat Islam Dan Radikalisme Massa: Melacak Jejak Awal Kehadiran FPI Di Aceh', in *Serambi Mekah Yang Berubah: Views from Within*, ed. Arskal Salim and M. Adlin Sila (Jakarta: Alvabet and ARTI, 2010), 19–55.

¹⁴⁷ Jacqueline Aquino Siapno, 'The Politics of Gender, Islam and Nation-

tesis tentang ambiguitas agensi perempuan di Aceh. Konsep agensi yang ambigu diperkenalkannya untuk mengatakan bahwa agensi perempuan di Aceh tidak selalu sejalan dengan konsep agensi yang berkembang di Barat dan Eropa. Sementara di Barat menurutnya agensi perempuan digambarkan sebagai sesuatu yang aktif dan resisten terhadap praktik-praktik yang dominatif, agensi perempuan Aceh yang ditunjukkan Siapno memperlihatkan keterbatasan-keterbatasan yang mereka hadapi di satu sisi, dan di sisi lain menunjukkan ketahanan dan kemampuan mereka dalam menghadapi situasi yang penuh keterbatasan tersebut.¹⁴⁸

Tulisan Elizabeth F. Drexler tentang foto-foto perempuan Aceh aktivis GAM selama periode konflik memperlihatkan variasi ekspresi agensi perempuan aktivis gerakan separatisme.¹⁴⁹ Drexler memperlihatkan bahwa di tengah kegentingan perempuan Aceh selalu memiliki ruang mengartikulasikan agensi. Keterlibatan perempuan sebagai anggota gerakan perlawanan pada masa konflik digunakan Drexler untuk berargumentasi tentang otonomi agensi perempuan Aceh. Drexler di satu sisi memperlihatkan keaktifan perempuan Aceh dengan melibatkan diri dalam gerakan perlawanan. Ini merupakan suatu representasi agensi perempuan Aceh yang berbeda dengan konstruksi Siapno dimana perempuan bukan merupakan segmen komunitas yang secara langsung melibatkan diri dalam gerakan perlawanan dengan mengangkat senjata.

Pada sudut yang berbeda, Eka Srimulyani dan David Kloos membahas agensi religius Tengku Inong Dayah di Aceh kontemporer. Srimulyani dan Kloos merepresentasi perempuan Aceh sebagai pihak yang dengan menggunakan energi keagamaan terlibat aktif dalam proses pembangunan dan pemberdayaan masyarakat.¹⁵⁰ Srimulyani membahas aktivisme

State in Aceh, Indonesia: A Historical Analysis of Power, Co-Optation and Resistance' (University of California, Berkeley, 1997), 319–346.

¹⁴⁸ Jacqueline Aquino Siapno, 'Gender, Nationalism, and the Ambiguity of Female Agency in Aceh, Indonesia, and East Timor', in *Frontline Feminisms. Women, War, and Resistance* (London: Routledge, 2000), 275–295.

¹⁴⁹ Elizabeth F. Drexler, 'Victim-Warriors and Iconic Heroines: Photographs of Female Combatants in Aceh, Indonesia', *Critical Asian Studies* 50, no. 3 (2018): 396.

¹⁵⁰ David Kloos, 'The Saliency of Gender: Female Islamic Authority in Aceh,

perempuan Aceh yang berlatar-belakang dayah secara tipikal menggambarkan salah satu varian agensi perempuan. Berbeda dengan pembahasan Saba Mahmood tentang agensi religius perempuan yang lebih ditekankan pada pembentukan kesalehan personal, agensi religius perempuan Aceh yang digambarkan Srimulyani memperlihatkan aktivisme perempuan tidak hanya dalam pembentukan religiusitas diri, melainkan juga dalam aktivitas publik baik secara sosial, politik, ekonomi maupun Pendidikan. Kloos sejalan dengan Srimulyani menunjukkan kepatuhan pada norma kultural dan doktrin keagamaan merupakan cara lain perempuan Aceh dalam mengartikulasi agensi.

Konflik dan instabilitas Aceh berimplikasi signifikan terhadap imajinasi dan praktik sosial perempuan Kristen. Bahkan ketika konflik sudah berakhir seiring dengan penanda-tanganan kesepakatan damai melalui MoU Helsinki lebih dari satu dekade yang lalu,¹⁵¹ pengalaman selama periode konflik tetap mengendap dalam ingatan sosial maupun personal mereka serta mempengaruhi perilaku sosial sehari-hari. Banyak orang Kristen yang penulis wawancarai masih diliputi kekhawatiran bahwa konflik serupa sewaktu-waktu berulang kembali di Aceh. Aceh dikategorikan sebagai daerah dengan instabilitas sosial tinggi dan diskriminasi yang dialami kelompok minoritas. Orang Kristen tidak pada posisi yang mempercayai ketenangan dan kedamaian Aceh pada hari ini sebagai sesuatu yang stabil hingga masa yang tidak ditentukan. Ingatan mereka soal konflik di masa lalu menentukan pemikiran dan imajinasi mereka tentang Aceh sekarang. Nida Kirmani mengatakan perempuan yang tumbuh dalam iklim konflik mengoleksi ingatan dan pengalaman

Indonesia', *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 527–544; Eka Srimulyani, 'Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving beyond Docile Agency?', in *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith and Mark Woodward (London and New York: Routledge, 2014), 66–80; Eka Srimulyani, 'Teungku Inong Dayah: Female Religious Leaders in Contemporary Aceh', in *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels (Leiden and Boston: Brill, 2016), 141–165.

¹⁵¹ Suadi Zainal, 'Transformasi Konflik Aceh Dan Relasi Sosial-Politik Di Era Desentralisasi', *Masyarakat* 21, no. 1 (2016): 81–108.

yang beragam tergantung pada posisi dan lokasi geografis mereka dalam konstalasi konflik tersebut.¹⁵² Ruang imajinasi tersebut turut mempengaruhi artikulasi agensi dalam mengkonstruksi narasi identitas dan praksis sosial keseharian mereka.

Setelah periode konflik bersenjata, sumber ketidak-amanan perempuan Kristen adalah razia busana Islami terkait penegakan syariat Islam.¹⁵³ Meski razia hanya ditujukan pada pemeluk Islam,¹⁵⁴ perempuan Kristen juga merasakan dampaknya.¹⁵⁵ Adopsi terhadap praktik jilbab merupakan salah satu upaya sebagian mereka untuk memproteksi diri dalam mengatasi situasi tersebut. Konteks sosial yang melatari mereka berjilbab berjilbab antara lain pengalaman terekslusi dari ruang sosial akibat dia tidak berjilbab. Di sini suatu hal menarik untuk dicermati, bahwa meskipun secara legal formal formulasi syariat Islam mengatur keharusan mereka beradaptasi, tapi lingkungan sosio-kultural Aceh berkontribusi mendesak mereka untuk beradaptasi dengan situasi tersebut. Isolasi dari ruang sosial merupakan salah satu faktor yang menuntut mereka berjilbab.

Isolasi pada ruang kultural berkerja dalam level yang berbeda-beda. Kegentingan yang terjadi sebagai akibat konflik sosial politik di Aceh memiliki kontribusi besar terhadap model agensi orang Kristen. Praktik berjilbab pada sebagian perempuan Kristen yang menjadi partisipan penelitian ini dibentuk dalam latar belakang situasi tersebut. Tetapi, penting untuk dicatat bahwa meskipun praktik sosial mereka dibentuk dalam

¹⁵² Nida Kirmani, *Questioning the Muslim Woman: Identity and Insecurity in an Urban Indian Locality* (London, New York, New Delhi: Routledge, 2013), 84–111.

¹⁵³ Otto and Otto, 'Shari'a Police in Banda Aceh: Enforcement of Islam-Based Regulations and People's Perceptions', 185–213.

¹⁵⁴ Mahdi Syihab, 'Penegakan Syariat: Etnografi Aksi Razia Santri Dayah Di Aceh Utara', in *Serambi Mekah Yang Berubah: Views from Within*, ed. Arskal Salim and M Adlin Sila (Jakarta: Alvabet and ARTI, 2010), 57–91; Muhammad Ansor, 'Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam Di Langsa, Aceh', *Akademika* 22, no. 1 (2017): 103–128; Yogi Febriandi, 'Razia Busana Muslim, Syariat Panopticon, Dan Remaja Perempuan Langsa, Aceh', *Jurnal Islam Indonesia* 6, no. 2 (2016): 66–89.

¹⁵⁵ Muhammad Ansor, "'Kita Kan Beda!': Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh', *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 37–50.

ruang kultural yang represif, pada jangka yang panjang terlihat bahwa sebagian praktik berjilbab telah menjadi habitus keseharian mereka. Do, salah seorang guru perempuan Kristen di Langsa, misalnya mengatakan konteks sosial yang melatari dia berjilbab adalah kedatangan orang-orang tidak dikenal ke sekolah dengan membawa senjata ketika razia pakaian. Pada masa itu Do sudah terbiasa berkerudung saat mengajar. Tapi untuk mengantisipasi peristiwa serupa, Do memutuskan berjilbab setiap di sekolah.

Karena ada yang pernah ke sekolah nanya: siapa yang tidak pakai jilbab. Kita tidak tahu itu siapa. Dan karena situasi masih zaman kayak gitu, kita juga tidak berani nanya itu siapa. Bagi kita lebih bagus diam dari pada nanya kemudian jadi masalah pula bagi kita. Itu tahun tahun sekitar 2000. Itu situasi yang lagi gak nyamanlah zamannya. Sepulang kerja saya cerita sama suami: tadi ada yang ke sekolah nanya siapa yang tidak pakai jilbab. Suami saya nanya: tadi kamu pakai? Saya jawab: saya pakai selendang. Kata suami: sekarang pakai aja terus. Kita makai jilbab bukan karena kita pindah agama (Wawancara Do, 26.03.2013).

Semula, Do berjilbab hanya pada momentum dan tempat tertentu saja seperti tempat kerja, aktivitas di kantor suami, menghadiri pertemuan atau undangan resepsi pernikahan, kunjungan ke Banda Aceh atau kegiatan lain yang relavan. Pada foto-foto identitas kependudukan atau pasport, Do berjilbab. Do yang semula berjilbab hanya di tempat-tempat tertentu saja, kemudian memperluas arena mencakup kegiatan lain seperti saat mengurus saat berurusan dengan instansi pemerintah pada berbagai level dan tingkatan. Situasi dimana dirinya seringkali mendatangi instansi pemerintah pada jam kerja, dimana dia sendiri berjilbab saat bekerja, juga menjadikan saat berurusan dengan instansi pemerintah, Do seringkali dalam kondisi berjilbab.

Meski demikian, Do termasuk perempuan Kristen yang membatasi praktik jilbab hanya pada saat waktu dinas baik di sekolah maupun luar sekolah. Ketika di luar jam kerja, Do tidak berjilbab kecuali pada momen-momen tertentu yang disebutkan, seperti pertemuan resmi atau menghadiri undangan warga. Saat penulis mengundang Do pada

salah satu sesi FGD terkait penelitian ini, Do datang dengan berjilbab. Pembatasan arena berjilbab dalam istilah Simon Duncan merupakan cara artikulasi agensi perempuan di tengah keterbatasan yang melingkupi mereka.¹⁵⁶ Meski semula diawali dengan keterpaksaan, Do kemudian terbiasa dengan praktik berjilbab. Berjilbab baginya menjadi habitus baru yang membentuk ferforma keseharian ini.

Demikian pula Gur, seorang guru sekolah dasar, yang memutuskan untuk berjilbab karena perjalanan dari rumahnya di Langsa menuju tempat kerja melewati daerah menjadi basis aktivis gerakan perlawanan (GAM, Gerakan Aceh Merdeka). Gur khawatir atas keselamatan dirinya ketika menempuh perjalanan tidak berjilbab. Gur berjilbab selama perjalanan menuju dan pulang sekolah. “Jilbab dilepas ketika masuk ke kelas”, kata Gur. Sekarang atau sekitar satu setengah dekade setelah peristiwa tersebut Gur mengaku berjilbab ketika di tempat kerja. Bahwa konflik mempengaruhi keputusan untuk berjilbab tidak hanya dialami Gur. Yu, menceritakan pengalaman ibunya dari tidak berjilbab menjadi berjilbab. Lokasi tempat kerja yang berada di daerah konflik menjadi alasan. Yu mengatakan ibunya ‘sempat beberapa bulan *gak* sekolah di zaman-zaman ribut itu [masa konflik]. Karena lokasi sekolahnya [...] masuk ke dalam [daerah basis aktivis GAM, pen.]. [...] Seingat saya sesudah berjilbab baru boleh datang. [...] Mama saya berjilbab sampai hari ini [ketika mengajar]’ (Wawancara Yu, 09.09.2013).

Diskusi di atas memperlihatkan perempuan Kristen di Aceh tumbuh dalam lingkungan sosio-struktural yang kompleks, diwarnai kultur Islam patriarkhis dan dominatif. Karenanya agensi yang diartikulasikan perempuan Kristen pada dasarnya merupakan bentuk responssi mereka atas kompleksitas lingkungan sosio-struktural tersebut. Meski dalam tekanan sosio kultural dan politik, perempuan Kristen bukan yang sama sekali menjadi subjek kehilangan agensi dan otonomi diri dalam menentukan keputusan untuk berjilbab, setidaknya hal tersebut terlihat dari cara dia merasionalisasi alasan maupun dalam mempraktikkan

¹⁵⁶ Simon Duncan, ‘Women’s Agency in Living Apart Together: Constraint, Strategy and Vulnerability’, *The Sociological Review* 63 (2015): 589–607.

pemakaian jilbab. Rasionalisasi tersebut dibangun dengan alasan yang beragam, mulai dari alasan kultural, berbasis doktrin teologis dari agama yang dipeluk, maupun politik, keamanan dan lainnya. Rasionalisasi alasan dalam menentukan keputusan memperlihatkan model agensi perempuan Kristen di Aceh.

Agensi perempuan Kristen diekspresikan tidak hanya sebagai dikotomi antara resistensi dan kepatuhan terhadap struktur dan norma kultural yang meliputinya, melainkan juga sebagai kombinasi yang kompleks dari pelbagai varian konsep agensi tersebut. Agensi perempuan Kristen yang ditunjukkan studi ini melampaui resistensi dan kepatuhan. Satu individu tidak hanya mengartikulasikan satu varian agensi, melainkan percampuran antara kepatuhan dan perlawanan. Tumpang tindih antara kepatuhan dan perlawanan menggambarkan bahwa agensi perempuan dalam konteks represi tidak serta merta hilang dalam tekanan dominasi yang dialami seorang individu. Penelitian ini menemukan, justru konteks yang demikian, agensi termanifestasi dalam ekspresinya yang bervariasi meski sempit terkesan kontradiksi antara satu sama lain.

Mayoritas perempuan Kristen Aceh partisipan penelitian ini memperlihatkan kapabilitas mereka atas praktik sosial yang mereka reproduksi terkait diskursus jilbab. Berjilbab atau tidak berjilbab pada dasarnya merupakan manifestasi kemandirian dan kapabilitas mereka dalam mengambil keputusan. Beberapa partisipan mengatakan bahwa berjilbab sebagai artikulasi otonomi diri atas sebuah jati diri yang diinginkan dalam kapasitas mereka sebagai perempuan Aceh, kendati mereka minoritas dalam soal afiliasi agama. Sebagian lain melihat bahwa berjilbab merupakan sebagai cara atau strategi jangka pendek mereka untuk dapat bertahan hidup sebagai minoritas dalam ruang publik Aceh. Demikian pula halnya perempuan Kristen yang tidak berjilbab, berargumentasi bahwa praktik sosial tersebut sebagai bentuk otonomi mereka atas jati diri yang diinginkan sebagai perempuan Kristen. Penulis berpandangan bahwa ketiga variasi sikap tersebut menunjukkan eksistensi agensi kendati dalam derajat dan kategori yang berbeda-beda. Hal tersebut sejalan dengan pandangan Margaret

Archer bahwa praktik sosial individu dikatakan sebagai artikulasi agensi manakala terjadi atas pertimbangan yang reflektif (*reflexive deliberation*).¹⁵⁷

Agensi perempuan Kristen Aceh diartikulasikan tidak hanya sebagai ungkapan kapabilitas atas pembentukan praktik sosial, tetapi juga merupakan manifestasi ketidak-berdayaan atas situasi kritis yang mereka hadapi. Di tengah ketidak-berdayaan mereka memilih meluruhkan diri pada kultur dominan dan sebagian mereka menyatakan nyaman dan menikmati peleburan tersebut, kendatipun hal itu mengakibatkan identitas keagamaan mereka di ruang publik tereduksi secara terbatas. Gagasan agensi kepedihan yang diungkapkan dengan memilih jalan penderitaan, perusakan diri atau bahkan penghancuran diri dengan bunuh diri sebagaimana diperkenalkan Talal Asad,¹⁵⁸ Gayatri C. Spivak,¹⁵⁹ maupun Holly Wardlow,¹⁶⁰ pada tingkat tertentu memberi pemahaman yang komparatif tentang model agensi perempuan Kristen Aceh.

Pada intinya, penelitian ini telah mengajukan pembuktian empiris tentang tumpang tindih agensi perempuan Kristen Aceh antara kapabilitas dan ketidak-berdayaan tersebut berdasarkan respons atas diskursus busana Islami. Tiga varian agensi yang dibahas pada paparan di atas mengindikasikan bahwa agensi tidak hanya diungkapkan sebagai representasi kapabilitas, tapi juga sebagai gambaran lemahnya posisi mereka di hadapan struktur ruang publik Islam di satu sisi, dan di sisi lain merupakan penanda bahwa agensi yang kritis tersebut tidak serta merta mudah ditundukkan dalam ruang publik yang didominasi identitas keagamaan tunggal.

¹⁵⁷ Margaret S. Archer, 'Can Reflexivity and Habitus Work in Tandem?', in *Conversations About Reflexivity*, ed. Margaret S. Archer (London and New York: Routledge, 2010), 123–143; Margaret S. Archer, 'Routine, Reflexivity, and Realism', *Sociological Theory* 28, no. 3 (2010): 272–303.

¹⁵⁸ Asad, 'Agency and Pain: An Exploration'.

¹⁵⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, 'Can the Subaltern Speak?', in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University Illinois Press, 1988), 271–313; Aulrike Auga, 'Decolonizing Public Space: A Challenge of Bonhoeffer's and Spivak's Concepts of Resistance, "Religion" and "Gender"', *Feminist Theology* 24, no. 1 (2015): 49–68.

¹⁶⁰ Wardlow, *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*.

Bibliography

- Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- . ‘The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women’. *American Ethnologist* 17, no. 1 (1990): 41–55.
- . *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. California: University of California Press, 2016.
- Abu-Rabia-Queder, Sarab, and Naomi Weiner-Levy. ‘Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel’. *Social Politics* 20, no. 1 (2013): 88–108.
- Afif. ‘Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim Di Aceh Diminta Pakai Jilbab’. Last modified February 5, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://m.merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>.
- Afrianty, Dina. *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women’s NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*. London: Routledge, 2015.
- Afriko, Marzi. ‘Syariat Islam Dan Radikalisme Massa: Melacak Jejak Awal Kehadiran FPI Di Aceh’. In *Serambi Mekah Yang Berubah: Views from Within*, edited by Arskal Salim and M. Adlin Sila, 19–55. Jakarta: Alvabet and ARTI, 2010.
- Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London: Yale University Press, 2011.
- Alfian, Ibrahim. *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil*. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.
- Andaya, Barbara Watson. ‘Delineating Female Space: Seclusion and the State in Pre-Modern Island Southeast Asia’. In *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, edited by Barbara Watson Andaya, 231–253. Honolulu: Center for Southeast Asian Studies, 2000.

Ansor, Muhammad. 'Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety and Resistance in Langsa, Aceh'. *Al-Jami'ah* 52, no. 1 (2014): 59–83.

_____. "Kita Kan Beda!": Persamaan Remaja Perempuan Muslim Dan Kristen Di Langsa, Aceh'. *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 37–50.

_____. 'Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam Di Langsa, Aceh'. *Akademika* 22, no. 1 (2017): 103–128.

_____. 'Salib Dibalik Jilbab: Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab Di Langsa, Aceh'. In *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XIV*, edited by Muhammad Zain, Muhammad Ilyasin, and Mustakim, 274–291. Balik Papan: Kerjasama Dirjen Diktis Kemenag RI dengan STAIN Samarinda, 2014.

Ansor, Muhammad, and Cut Intan Meutia. 'Jilbab Dan Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Ruang Publik Sekolah Aceh'. *Kawistara* 6, no. 2 (2016): 157–174.

Archer, Margaret S. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. 'Can Reflexivity and Habitus Work in Tandem?' In *Conversations About Reflexivity*, edited by Margaret S. Archer, 123–143. London and New York: Routledge, 2010.

_____. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. 'Routine, Reflexivity, and Realism'. *Sociological Theory* 28, no. 3 (2010): 272–303.

_____. 'The Relational Subject and the Person: Self, Agent, and Actor'. In *The Relational Subject*, edited by Pierpaolo Donati and Margaret S. Archer, 85–122. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Asad, Talal. 'Agency and Pain: An Exploration'. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1, no. 1 (2000): 29–60.

- Auga, Aulrike. 'Decolonizing Public Space: A Challenge of Bonhoeffer's and Spivak's Concepts of Resistance, "Religion" and "Gender"'. *Feminist Theology* 24, no. 1 (2015): 49–68.
- Avishai, Orit. "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency'. *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 409–433.
- . 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity'. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 77, no. 3 (2016): 261–279.
- Bangstad, Sindre. 'Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue'. *Theory, Culture & Society* 28, no. 3 (2011): 28–54.
- Bautista, Julius. 'The Meta-Theory of Piety: Reflections on the Work of Saba Mahmood'. *Contemporary Islam* 2, no. 1 (2008): 75–83.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- . *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Bilge, Sirma. 'Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women'. *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 1 (2010): 9–28.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- . *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
- . *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Columbia, MO: Columbia University Press, 1993.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc J.D. Wacquant. *An Invitation to Reflective Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Brand, Laurie A. 'Women and the State in Jordan: Inclusion or Exclusion?'

- In *Islam, Gender and Social Change*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad, 100–123. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Brenner, Suzanne. 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"'. *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 673–697.
- Briones, Leah. *Empowering Migrant Women: Why Agency and Rights Are Not Enough*. England: Ashgate, 2009.
- Bun, Ku Hok. 'Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in "Global" Hongkong'. *Asian Ethnicity* 7, no. 3 (2006): 285–302.
- Burke, Kelsy C. 'Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches'. *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 122–133.
- Burridge, Peter. 'Understanding Teachers' Pedagogical Choice: A Sociological Framework Combining the Work of Bourdieu and Giddens'. *Educational Studies* 40, no. 5 (2014): 571–589.
- Butler, Judith. *Exitable Speech: A Politics of Pervormative*. New York: Routledge, 1997.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Taylor and Francis e-Library, 1999.
- . *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London and New York: Verso, 2004.
- Chapman, Madeleine. 'Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations'. *European Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2016): 237–250.
- Chetkovich, Carol. 'Women's Agency in a Context of Oppression: Assessing Strategies for Personal Action and Public Policy'. *Hypatia* 19, no. 4 (2004): 122–143.
- Costa, Ricardo. 'The Logic of Practices in Pierre Bourdieu'. *Current Sociology* 54, no. 6 (2008): 873–896.
- Crowther, Paul. 'Sociological Imperialism and the Field of Cultural

Production: The Case of Bourdieu'. *Theory, Culture & Society* 11 (1994): 155–169.

Dewi, Kurniati Hastuti. 'Javanese Women and Islam: Identity Formation since the Twentieth Century'. *South Asian Studies* 1, no. 1 (2012): 109–140.

Drexler, Elizabeth F. 'Victim-Warriors and Iconic Heroines: Photographs of Female Combatants in Aceh, Indonesia'. *Critical Asian Studies* 50, no. 3 (2018): 395–421.

Duncan, Simon. 'Women's Agency in Living Apart Together: Constraint, Strategy and Vulnerability'. *The Sociological Review* 63 (2015): 589–607.

Enck, Suzanne Marie, and Blake A. McDaniel. "'I Want Something Better for My Life": Personal Narratives of Incarcerated Women and Performances of Agency'. *Text and Performance Quarterly* 35, no. 1 (2015): 43–61.

Evans, Mary. 'The Meaning of Agency'. In *Gender, Agency, and Coercion*, edited by Sumi Madhok, Anne Phillips, and Kalpana Wilson, 47–63. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Febriandi, Yogi. 'Razia Busana Muslim, Syariat Panopticon, Dan Remaja Perempuan Langsa, Aceh'. *Jurnal Islam Indonesia* 6, no. 2 (2016): 66–89.

Fleetwood, Jennifer. 'Narrative Habitus: Thinking through Structure/ Agency in the Narratives of Offenders'. *Crime Media Culture* 12, no. 2 (2016): 173–192.

Forhtner, Bernhard, and Christian Schneickert. 'Collective Learning in Social Fields: Bourdieu, Habermas and Critical Discourse Studies'. *Discourse & Society* 27, no. 3 (2016): 293–307.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction*. Edited by Robert Hurley. New York: The history of sexuality/ : An introduction, 1978.

Fraser, Nancy. 'Recognition without Ethics?' *Theory, Culture & Society* 18, no. 2–3 (2001): 21–42.

- Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Palgrave Macmillan, 1979.
- _____. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Gramsci, Antonio. *Selection from the Prison Notebooks*. Edited by Quintin Hoare and Nowell Smith. India, 1996.
- Griffin, Alexandria Gale. '(In)Visible Piety: Reading Mormon Garments Through Hijab'. Claremont Graduate University, 2014.
- Guindi, Fadwa El. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. New York: Berg, 1999.
- _____. 'Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement'. *Social Problems* 28, no. 4 (1981): 465–485.
- Haryanto. 'Polisi Syariah: Keamanan Untuk Siapa?' *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 18, no. 2 (2014): 160–176.
- Hemmings, Clare, and Amal Treacher Kabesh. 'The Feminist Subject of Agency: Recognition and Affect in Encounters with "the Other"'. In *Gender, Agency, and Coercion*, edited by Sumi Madhok, Anne Phillips, and Kalpana Wilson, 29–46. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Hoang, Lan Anh. 'Gender Identity and Agency in Migration Decision-Making: Evidence from Vietnam'. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37, no. 9 (2011): 1441–1457.
- Husso, Marita, and Helena Hirvonen. 'Gendered Agency and Emotions in the Field of Care Work'. *Gender, Work and Organization* 19, no. 1 (2012): 29–57.
- Ichwan, Moch. Nur. 'Faith, Ethnicity, and Illiberal Citizenship: Authority, Identity, and Religious "Others" in Aceh's Border Areas'. *University of Notre Dame*. Last modified 2017. Accessed September 10, 2018. <https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/faith-ethnicity-illiberal-citizenship-authority-identity-religious-others-acehs-border-areas/>.

- Ismail, Rahil. 'Muslims in Singapore as a Case Study for Understanding Inclusion/Exclusion Phenomenon'. In *Muslim Citizens in the West: Spaces and Agents of Inclusion and Exclusion*, edited by Samina Yasmeen and Nina Markovic, 221–238. England: Ashgate, 2014.
- Janoschka, Michael. 'Habitus and Radical Reflexivity: A Conceptual Approach to Study Political Articulations of Lifestyle- and Tourism-Related Mobilities'. *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure & Events* 3, no. 3 (2011): 224–236.
- Johnstone, Leigh, Anil Bhagwanjee, and Shaida Bobat. 'Women's Narratives about Identity, Power and Agency within a Mining Organisation in South Africa'. *Psychology and Developing Societies* 28, no. 2 (2016): 280–312.
- Kabeer, Naila. 'Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment'. *Development and Change* 30, no. 3 (1999): 435–464.
- Keane, Webb. 'Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy'. *Comparative Study of Society and History* 45, no. 2 (2003): 222–248.
- Kennelly, Jacqueline Joan. 'Youth Cultures, Activism and Agency: Revisiting Feminist Debates'. *Gender and Education* 21, no. 3 (2009): 259–272.
- Khan, Amna, Andrew Lindridge, and Theeranuch Pusaksrikit. 'Why Some South Asian Muslims Celebrate Christmas: Introducing "Acculturation Trade-Off"'. *Journal of Business Research* 82 (2018): 290–299.
- Kinnvall, Catarina, and Paul Nesbitt-Larking. 'Global Insecurity and Citizenship Strategies: Young Muslims in the West'. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 12, no. 3 (2011): 271–290.
- Kirmani, Nida. *Questioning the Muslim Woman: Identity and Insecurity in an Urban Indian Locality*. London, New York, New Delhi: Routledge, 2013.

- Kloos, David. 'In the Name of Syariah? Vigilante Violence, Territoriality, and Moral Authority in Aceh, Indonesia'. *Indonesia* 98 (2014): 59–90.
- _____. 'The Salience of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia'. *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 527–544.
- Koca, Canan, Matthew Atencio, and Giyasettin Demirham. 'The Place and Meaning of the Field of PE in Turkish Young People's Lives: A Study Using Bourdieu's Conceptual Tools'. *Sport, Education and Society* 14, no. 1 (2009): 55–75.
- Korteweg, Anna C. 'The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency'. *Gender & Society* 22, no. 4 (2008): 434–454.
- Krishnan, Sneha. 'Agency, Intimacy, and Rape Jokes: An Ethnographic Study of Young Women and Sexual Risk in Chennai'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, no. 1 (2016): 67–83.
- Kusujarti, Siti, Elizabeth W. Miano, L. Pryor Annie, and Breanna R. Ryan. 'Unveiling the Mysteries of Aceh, Indonesia: Local and Global Intersections of Women's Agency'. *Journal of International Women's Studies* 15, no. 3 (2015): 186–202.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing, 1991.
- Lucas, Sarah Drewes. 'The Primacy of Narrative Agency: Re-Reading Seyla Benhabib on Narrativity'. *Feminist Theory* 19, no. 2 (2018): 123–143.
- Madhok, Sumi. 'Action, Agency, Coercion: Reformatting Agency for Oppressive Contexts'. In *Gender, Agency, and Coercion*, edited by Sumi Madhok, Anne Phillips, and Kalpana Wilson, 102–121. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Mahmood, Saba. 'Ethical Formation and the Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt'. *Social Research* 70, no. 3 (2003): 837–866.

- *Agensi Perempuan Kristen Dalam Ruang Publik Islam Aceh*
- . 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent/ : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival'. *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–236.
- . *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- McGinty, Anna Mansson. 'Emotional Geographies of Veiling: The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women'. *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography* 15, no. 3 (2014): 275–297.
- McNay, Lois. 'Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory'. *Feminist Theory* 4, no. 2 (2003): 139–148.
- . 'Agency and Experience: Gender as a Lived Relation'. In *Feminism after Bourdieu*, edited by Lisa Adkins and Baverley Skeggs, 175–190. Oxford: Blackweel Publishing, 2004.
- . *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- . 'Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler'. *Theory Culture Society* 16, no. 2 (1999): 175–193.
- Meyers, Diana Tietjens. *Being Yourself: Essay on Identity, Action, and Social Life*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2004.
- . 'Feminism and Women's Autonomy: The Challenge of Female Genetical Cutting'. *Metaphilosophy* 31, no. 5 (2000): 469–491.
- . *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.
- Milallos, Ma. Theresa R. 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh'. *Contemporary Islam* 1, no. 3 (2007): 289–301.

- Miller, Michelle Ann. *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Policies in Aceh*. New York: Routledge, 2009.
- Mishra, Nripendra Kishore, and Tulika Tripathi. 'Conceptualising Women's Agency, Autonomy and Empowerment'. *Economic and Political Review* 46, no. 11 (2011): 58–65.
- Miswari. 'Mu'ilat Al-Aqalīyah Al-Masī'iyah Fī Šudūd Balad Al-Sharī'ah Al-Islāmīyah'. *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351–403.
- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Leiden: Amsterdam University Press, 2006.
- Näre, Lena. 'Agency as Capabilities: Ukrainian Women's Narratives of Social Change and Mobility'. *Women's Studies International Forum* 47, no. B (2014): 223–231.
- Nisa, Eva F. 'Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia'. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, no. 4 (2012): 366–381.
- Okin, Susan Moller. 'Is Multiculturalism Bad for Women?' In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, 7–26. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Otto, Benjamin, and Jan Michiel Otto. 'Shari'a Police in Banda Aceh: Enforcement of Islam-Based Regulations and People's Perceptions'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 185–213. Leiden: Brill, 2016.
- Pamungkas, Cahyo. 'Social Contexts of Exclusionary Reactions: Study on Muslim and Christian Relation in the City of Ambon'. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5, no. 1 (2015): 49–78.
- Pettit, Philip. *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*. California: University of California Press, 1975.

- Pfeffer, Carla A. 'Normative Resistance and Inventive Pragmatism: Negotiating Structure and Agency in Transgender Families'. *Gender & Society* 26, no. 4 (2012): 574–602.
- Pitts, Victoria. *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Reid, Anthony. 'Introduction'. In *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, 1–21. Singapore: NUS Press, 2006.
- Riaz, Ali. 'The New Islamist Public Sphere in Bangladesh'. *Global Change, Peace & Security* 25, no. 3 (2013): 299–312.
- Richmond, Oliver P. 'Critical Agency, Resistance and a Post-Colonial Civil Society'. *Cooperation and Conflict* 46, no. 4 (2011): 419–440.
- Rinaldo, Rachel. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Safitri, Dian Maya. 'What Went Wrong With Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia'. *Al-Jami'ah* 48, no. 1 (2010): 81–100.
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- . *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Seo, Myengkyo. 'Defining "Religious" in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State'. *Citizenship Studies* 16, no. 8 (2012): 1045–1058.
- Setiawan, Deny, and Bahrul Khoir Amal. 'Membangun Pemahaman Multikultural Dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme Di Aceh Singkil'. *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 348–367.
- Sewell Jr, William H. 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation'. *American Journal of Sociology* 98, no. 1 (1992): 1–29.
- Shenoda, Maryam M. 'Displacing Dhimmi, Maintaining Hope: Unthinkable

- Coptic Representation of Fatimid Egypt'. *International Journal of Middle East Studies* 39, no. 4 (2007): 587–606.
- Shortt, Harriet. 'Liminality, Space and the Importance of "Transitory Dwelling Places" at Work'. *Human Relations* 68, no. 4 (2015): 633–658.
- Siapno, Jacqueline Aquino. 'Gender, Nationalism, and the Ambiguity of Female Agency in Aceh, Indonesia, and East Timor'. In *Frontline Feminisms. Women, War, and Resistance*, 275–295. London: Routledge, 2000.
- _____. 'The Politics of Gender, Islam and Nation-State in Aceh, Indonesia: A Historical Analysis of Power, Co-Optation and Resistance'. University of California, Berkeley, 1997.
- Sihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Simanjuntak, Hotli. 'Aceh Mulls Sharia for Non-Muslim'. Last modified February 6, 2014. Accessed November 25, 2016. <http://www.thejakartapost.com/news/2014/02/06/aceh-mulls-sharia-non-muslim.html>.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*. Singapore: ISEAS Press, 1985.
- Smith-Hefner, Nancy J. 'Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia'. *The Journal of Asian Studies* 66, no. 2 (2007): 389–420.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Can the Subaltern Speak?' In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Srimulyani, Eka. 'Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving beyond Docile Agency?' In *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, edited by Bianca J. Smith and Mark Woodward, 66–80. London and New York: Routledge, 2014.
- _____. 'Teungku Inong Dayah: Female Religious Leaders in Contemporary Aceh'. In *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations*

of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh, edited by R. Michael Feener, David Kloos, and Annemarie Samuels, 141–165. Leiden and Boston: Brill, 2016.

- Syihab, Mahdi. 'Penegakan Syariat: Etnografi Aksi Razia Santri Dayah Di Aceh Utara'. In *Serambi Mekah Yang Berubah: Views from Within*, edited by Arskal Salim and M Adlin Sila, 57–91. Jakarta: Alvabet and ARTI, 2010.
- Tantowi, Ali. 'The Quest of Indonesian Muslim Identity: Debates on Veiling from the 1920s to 1940s'. *Journal of Indonesian Islam* 4, no. 1 (2010): 62–90.
- Uppalury, Suma, and Kumar Bhaskar Racherla. 'Social Production in a Collectivist Culture: Exploring Structure and Agency in the Work-Life Balance of Indian Women Executives'. *Gender in Management: An International Journal* 29, no. 6 (2014): 352–374.
- Vintges, Karen. 'Muslim Women in the Western Media: Foucault, Agency, Governmentality and Ethics'. *European Journal of Women's Studies* 19, no. 3 (2012): 283–298.
- Waggoner, Matt. 'Irony, Embodiment, and the "Critical Attitude": Engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality'. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 6, no. 2 (2005): 237–261.
- Wardlow, Holly. *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Wearing, Sadie. 'Representing Agency and Coercion: Feminist Readings and Postfeminist Media Fictions'. In *Gender, Agency, and Coercion*, edited by Sumi Madhok and Anne Phillips, 219–239. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Zahedi, Ashraf. 'Contested Meaning of the Veil and Political Ideologies of Iranian Regimes'. *Journal of Middle East Women's Studies* 3, no. 3 (2007): 75–98.
- Zainal, Suadi. 'Transformasi Konflik Aceh Dan Relasi Sosial-Politik Di Era Desentralisasi'. *Masyarakat* 21, no. 1 (2016): 81–108.

BAGIAN KEENAM

PENUTUP

Bagian-bagian sebelumnya telah membahas implikasi ruang publik (*public sphere*) yang didominasi nilai dan identitas keislaman terhadap agensi perempuan Kristen di Aceh. Penelitian ini menyimpulkan bahwa meskipun identitas personal komunitas minoritas cenderung didesak beradaptasi pada kultur dominan, upaya tersebut tidak serta merta berhasil mendorong unifikasi ruang publik. Bahkan ruang publik selalu menjadi arena yang berlapis-lapis dimana antara satu dengan entitas lain saling kontestasi untuk berebut pengaruh dan dominasi.

Agensi perempuan Kristen sebagai komunitas minoritas di Aceh menghadapi situasi yang kritis, meskipun tetap independen dan tidak mudah ditundukkan oleh ruang publik yang disetir nilai dan identitas keagamaan golongan mayoritas tersebut. Meskipun dengan kadar yang berbeda-beda, mereka selalu memiliki kapabilitas mengartikulasikan agensi sebagai objektivasi atas struktur sosio-kultural yang melingkupi. Proses objektivasi tersebut terkadang memunculkan multipel agensi, suatu kondisi dimana lebih satu varian agensi terintegrasi pada satu individu. Temuan ini berbeda dengan pandangan teoritikus feminis liberal seperti Judith Butler, Susan Muller Okin, dan Lois McNay yang mengidentikkan agensi dengan resistensi pada struktur atau kultur dominan, atau Saba Mahmood yang mengatakan agensi merupakan ketundukan pada norma kultural atau nilai religius. Temuan ini sejalan dengan Rachel Rinaldo tentang agensi kesalahan kritis dimana agensi didefinisikan sebagai kombinasi antara kesalahan aktif dan interpretasi kritis pada sumber-sumber doktrinal.

Kesimpulan makro di atas didasarkan pada tiga temuan mikro sebagaimana berikut. *Pertama*, meski qanun syariat Islam Aceh mengakui

prinsip kesetaraan status kewargaan Muslim dan non-Muslim di hadapan hukum, terdapat sejumlah klausul yang justru memperlihatkan narasi berkebalikan. Hal tersebut antara lain dibuktikan dengan adanya sejumlah klausul yang mengindikasikan penerapan konsep kewargaan (*citizenship*) yang memprioritaskan kepentingan golongan mayoritas dan menegasikan aspirasi golongan minoritas. Regulasi persyaratan memperoleh izin pendirian rumah ibadat yang hanya berlaku bagi non-Muslim, pembatasan ruang ekspresi identitas religius non-Muslim secara kolektif di ruang publik, serta adanya opsi pemberlakuan sanksi hukum pidana pada non-muslim berdasarkan nilai-nilai agama yang tidak dianut; adalah beberapa bukti diskriminasi tersebut.

Dominasi ruang publik Islam memunculkan narasi tandingan di internal Muslim. Respon kritis sejumlah intelektual muda Aceh terhadap proyek syariat Islam diungkapkan secara berbeda-beda. Sebagian mereka mengusulkan rekonsiliasi syariat dengan nilai-nilai universal yang menekankan demokrasi, kesetaraan, dan penghormatan hak asasi manusia. Sebagian lain mewacanakan pembatalan dan mendesak agar ruang publik dinetralkan dari dominasi identitas dan nilai-nilai partisan yang berbasis agama, ras maupun etnisitas. Melalui diskursus akademik, kelompok ini terlibat dalam aktivisme yang mempromosikan inklusivitas beragama. Narasi tandingan terhadap kultur dominan secara insidental direproduksi melalui konferensi ilmiah, percakapan di media sosial, publikasi opini koran, majalah, jurnal ilmiah, maupun buku, serta perbincangan informal di akar rumput. Kendati kurang efektif dalam mengimbangi dominasi narasi syariat Islam, wacana tersebut merupakan bagian partisipasi dan penyaluran aspirasi di ruang publik yang agamis, sebagaimana lazim ditemukan dalam ruang publik netral agama pada masyarakat di Barat dan Eropa.

Kedua, formalisasi syariat Islam atau Islamisasi ruang publik Aceh berdampak pada narasi kewargaan dan konstruksi identitas perempuan non-Muslim. Meski hanya ditujukan pada muslim, dan non-muslim dijamin kebebasannya mempraktikkan agama atau keyakinan masing-masing, tapi penelitian ini justru menemukan implikasi pelembagaan syariat tersebut pada pengalaman keseharian perempuan Kristen. Praktek

berjilbab atau tidak berjilbab pada perempuan Kristen di Aceh terbentuk sebagai negosiasi atas struktur yang disetir regulasi, norma maupun kultur Islam dominan. Rutinitas razia busana, himbauan yang direplikasi agar non-Muslim menghormati syariat Islam, kearifan lokal, kultur lingkungan kerja yang membudayakan busana Islami, dan praktik diskriminasi yang dialami sendiri atau didengar dari orang lain, membuat pilihan mereka dalam artikulasi identitas di ruang publik menjadi serba terbatas dan mengarah pada framing yang ditentukan pemangku otoritas. Negosiasi identitas dan adaptasi pada kultur Islam merupakan salah satu bentuk survival mereka sebagai minoritas non-Muslim. Berjilbab merupakan praktik hibrida yang kemudian membentuk habitus baru pada sebagian perempuan Kristen sebagai akibat interseksi antara agen (sebagai perempuan Kristen) dan struktur (formalisasi syariat Islam).

Ketiga, penelitian menemukan tiga varian agensi perempuan Kristen sebagai hasil interseksi mereka dengan struktur ruang publik Islam Aceh, yakni agensi resistensi, agensi kepatuhan dan agensi kepatuhan kritis. Agensi resistensi menegaskan otonomi perempuan Kristen dari kultur syariat Islam, antara lain melalui praktik tidak berjilbab. Agensi kepatuhan diungkapkan dengan beradaptasi pada kultur Islam Aceh setidaknya melalui praktik berjilbab pada setiap aktivitas di tempat publik. Adapun agensi kepatuhan kritis dicirikan dengan beradaptasi terbatas melalui praktik berjilbab, kendati mengkritisi dan resisten pada hal tersebut. Studi ini juga menemukan bahwa lingkungan represi dan dominatif tidak serta merta membatasi artikulasi agensi perempuan Kristen Aceh. Perempuan sebagai kelompok subaltern selalu memiliki cara dalam mengartikulasikan agensi. Hanya saja, artikulasi agensi tersebut acapkali bersifat ambivalen dan batas-batas antara satu dengan lain kategori seringkali samar-samar lantaran keunikan pengalaman personal, fluktuasi relasi kuasa dan instabilitas resepsi mereka atas struktur ruang publik Islam.

Narasi kewargaan perempuan Kristen yang diwarnai diskriminasi dan represi merupakan realitas sosial yang berguna memandu pembangkitan kesadaran tentang signifikansi reformulasi syariat Islam Aceh utamanya terkait relasi antara umat beragama. Bina toleransi merupakan agenda

krusial untuk meningkatkan kualitas syariat Islam Aceh. Penting untuk disadari bahwa dalam mengurai masalah toleransi beragama, seseorang tidak dapat menegasikan konteks legal-politis Aceh terkait syariat Islam. Syariat Islam di Aceh memiliki legitimasi konstitusional maupun kultural. Karenanya, advokasi toleransi dan kebebasan beragama di Aceh perlu mempertimbangkan lokalitas Aceh sebagai daerah yang memiliki keistimewaan formalisasi syariat Islam.

Untuk mengurai kompleksitas masalah relasi beragama antara muslim sebagai mayoritas dan non-muslim sebagai minoritas seiring dengan formalisasi syariat Islam di Aceh, penulis merekomendasikan beberapa hal. *Pertama*, pemerintah, legislatif dan pemangku otoritas keagamaan perlu mereformulasi konsep syariat Islam yang mengarusutamakan prinsip inklusivitas dalam relasi agama. Perlu dicari sintesa yang kreatif dan rekonsiliatif antara syariat Islam dengan demokrasi, kesetaraan dan penghormatan nilai-nilai universal hak asasi manusia. Advokasi penguatan toleransi beragama pada aspek konstitusi perlu diarahkan pada proses penyusunan regulasi kehidupan beragama yang inklusif mulai perencanaan, perumusan, penetapan hingga implementasi. Para pihak dan pemangku otoritas perlu mengintensifkan pengawasan pelaksanaan syariat Islam untuk meminimalisasi dampak negatif yang ditimbulkan baik terhadap muslim maupun non-Muslim.

Kedua, perlu penguatan wawasan toleransi pada masyarakat Aceh, baik melalui pendidikan di sekolah, pesantren, pengajian maupun sarana-sarana informal lainnya. Narasi-narasi lokal maupun program-program kegiatan yang bermuara pada pengayaan kesadaran keragaman agama dan budaya perlu direproduksi secara berkesinambungan. Kampanye penyadaran toleransi di level akar rumput perlu dilakukan dalam bingkai argumen keislaman dan kearifan lokal yang berbasis kultur masyarakat Aceh. Signifikansi reproduksi narasi toleransi dan kebebasan beragama adalah agar ruang publik Aceh dipenuhi diskursus yang memuliakan keragaman dan toleransi. Demikian pula pertemuan-pertemuan informal maupun formal yang melibatkan peserta lintas agama perlu ditingkatkan intensitasnya. Meski memerlukan waktu lama, strategi seperti ini diperkirakan lebih efektif dalam revitalisasi toleransi di Aceh.

Pada akhirnya, penulis menginsyafi bahwa penelitian ini belum cukup menjelaskan kompleksitas sebuah struktur dan formasi ruang publik Islam Aceh yang mempengaruhi hubungan Muslim dan Kristen. Relasi agama di ruang publik yang dibingkai identitas dan nilai-nilai Islam menghamparkan persoalan-persoalan yang memerlukan penyelesaian melalui kajian-kajian akademik dengan menggunakan pelbagai pendekatan baik mono-disipliner maupun inter-disipliner. Keragaman perspektif dalam menganalisa relasi agama tidak hanya perlu dimulihkan melainkan juga mendapatkan dukungan luas dari para pihak baik akademisi, maupun pemangku kebijakan. Diperlukan penelitian lanjutan untuk mendapatkan gambaran berskala lebih luas dan kukuh mengenai (a) implikasi formalisasi syariat Islam pada proses pengidentasan perempuan Kristen di Aceh, atau pun (b) betapa lemah dan tidak pernah berhasilnya pelbagai upaya unifikasi ruang publik berdasarkan identitas tunggal keagamaan; sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif mengenai dampak implementasi syariat Islam pada non-Muslim.

GLOSARIUM

A

Aceh

: salah satu provinsi di Indonesia yang beribukota Banda Aceh. Aceh memiliki status sebagai daerah istimewa dan juga kewenangan otonomi khusus. Aceh terletak di ujung utara pulau Sumatra dan merupakan provinsi paling barat di Indonesia. Aceh diyakini sebagai tempat dimulainya penyebaran Islam di Indonesia dan berperan penting dalam penyebaran Islam di Asia Tenggara. Pada awal abad ke-17, Kesultanan Aceh adalah negara terkaya, terkuat, dan termakmur di kawasan Selat Malaka. Apabila dibandingkan dengan provinsi lainnya, Aceh adalah wilayah yang sangat konservatif (menjunjung tinggi nilai agama). Persentase penduduk Muslimnya adalah yang tertinggi di Indonesia dan mereka hidup sesuai syariah Islam.

Agensi

: kapasitas seseorang untuk menentukan pilihan sendiri dan bertindak sesuai pilihan tersebut, betapapun mereka menghadapi rintangan. Dalam teori kontemporer, konsep agensi merujuk pada kemampuan individu untuk bertindak secara bebas dan otonom, atau kondisi dimana sesuatu yang mereka lakukan ditentukan dengan cara dimana identitas mereka dikonstruksi. Konsep agensi memiliki posisi penting dalam teori post-kolonial karena merujuk pada kemampuan subyek post-kolonial untuk menginisiasi tindakan baik

- untuk melibatkan diri atau resisten pada kekuasaan kolonial.
- Asimilasi : suatu kebijakan dari sebuah kekuasaan agar kelompok-kelompok minoritas menyesuaikan dengan kebijakan nasional atau identitas nasional dalam suatu bangsa.
- D**
- Daerah otonom : suatu wilayah yang menjadi bagian dari negara tertentu tetapi memiliki pemerintahan yang bersifat otonom dari negara pusat.
- Dar al-Islam* : konsep yang digunakan untuk menyebut negara Islam. Di Indonesia, kata ini lebih bermakna peyoratif sehubungan dengan sebuah pemberontakan yang menggunakan istilah ini.
- Demokrasi : bentuk atau sistem pemerintahan yang seluruh rakyatnya turut serta memerintah dengan perantaraan wakilnya (dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat). Demokrasi juga dipahami sebagai gagasan atau pandangan hidup yang mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang sama bagi semua warga negara.
- Determinisme : pandangan bahwa segala sesuatu di alam semesta di 'atur' oleh, atau bekerja selaras dengan hukum-hukum kausal (sebab-akibat).
- Dhimmi* : orang non-Muslim merdeka yang hidup dalam negara Islam yang, sebagai balasan karena membayar pajak perorangan, menerima perlindungan dan keamanan.
- Dialektika : suatu proses untuk mencapai suatu posisi atau kondisi melalui tiga tahap: tesis, anti-tesis, sintesis.

- Doktrin : ajaran tentang suatu aliran politik atau keagamaan, dapat juga diartikan sebagai pendirian segolongan ahli pengetahuan, keagamaan, ketatanegaraan secara sistematis, khususnya di penyusunan kebijakan negara.
- Dualisme : pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang (dunia) yang terpisah, tidak dapat direduksi, unik, seperti misalnya jiwa/badan, adi-kodrati/kodrati, roh/materi.

E

- Ekklusif : konsep yang mengacu pada cara pandang keagamaan yang menyatakan agama yang dipeluk merupakan satu-satunya jalan keselamatan.
- Etnografi : lapangan kajian antropologi yang didasarkan pada observasi dan reportase tentang cara masyarakat hidup. Etnografi merupakan metodologi yang dikembangkan dalam ranah antropologi kultural, dan terdiri dari dua lapis: yakni: arena, sebuah konsep yang digunakan untuk observasi dan perekaman data empiris, dan reportase, produksi penulisan dengan mendeskripsikan dan menganalisa subyek yang dikaji.

F

- Feminis liberal : merupakan salah satu varian dalam teori feminisme. Seperti namanya, feminisme liberal mengambil asumsi-asumsi dasar teori Liberalisme. Menurut perspektif feminisme liberal, patriarki adalah sumber opresi terhadap perempuan dan masyarakat patriarki cenderung mencampuradukkan arti antara seks dan jender.

- Feminisme : sebuah gerakan dan ideologi yang memperjuangkan kesetaraan bagi perempuan dalam politik, ekonomi, budaya, ruang pribadi dan ruang publik.
- Fenomena : fakta atau hal-hal yang dapat disaksikan dengan pancaindera dan dapat diterangkan serta dinilai secara ilmiah.
- Formalisasi : sesuai dengan peraturan yang sah; menurut adat kebiasaan yang berlaku; resmi.

G

- Gampong : gampong secara bahasa berarti desa, dan secara istilah merupakan unit pemerintahan di Aceh yang dipimpin oleh seorang kepala desa (*keuchik*).

H

- Habitus : suatu sistem disposisi yang berlangsung lama dan berubah-ubah (*durable, transposable disposition*) yang berfungsi sebagai basis generatif bagi praktek-praktek yang terstruktur dan terpadu secara obyektif.
- Hegemoni : sebuah konsep ideologi yang dipopulerkan oleh Antonio Gramsci untuk menjelaskan dominasi politik yang dibangun tidak semata oleh kekuatan (militer, massa), tapi oleh keunggulan ide, intelektual dan kultural.
- Hidden transcript* : merupakan konsep yang diperkenalkan James C. Scott untuk mengatakan interaksi publik yang terbuka antara yang mendominasi dan yang tertindas sebagai ‘transkrip publik’ dan kritik kekuasaan yang berlangsung di luar oangung sebagai ‘transkrip yang tersembunyi’. *Hidden transcript* merupakan perlawanan

yang dilakukan secara tersembunyi oleh komunitas tertindas terhadap penindasnya. Di depan umum, mereka menerima dominasi tersebut, tetapi di belakang mengkritiknya. Sekedar informasi, Scott membagi resistensi menjadi dua, yakni *public ranscript* (resistensi terbuka) dan *hidden transcript* (resistensi tersembunyi). *Publik transcript* memiliki karakteristik: (a) bersifat organik, sistemik, dan kooperatif, (b) berprinsip untuk tidak memenangkan diri sendiri, (c) tidak berkonsekuensi revolusioner, dan/atau (d) mencakup gagasan atau maksud-maksud yang meniadakan basis dominasi itu sendiri. Adapun *hidden transcript* merupakan resistensi yang (a) tidak teratur, tidak sistemik dan terjadi secara individual, (b) bersifat oportunistik dan mementingkan diri sendiri, (c) tidak berkonsekuensi revolusioner, dan/atau (d) menyiratkan dalam maksud atau arti mereka, akomodasi terhadap sistem dominasi.

Hubungan asimetris : hubungan yang tidak seimbang antara kelompok yang lemah dan minoritas dengan kelompok yang kuat dan mayoritas.

I

Ideologi : kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat (kejadian) yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup; cara berpikir seseorang atau suatu golongan; paham, teori, dan tujuan yang merupakan satu program sosial politik.

Islamisme : ideologi yang berkeyakinan bahwa Islam harus menjadi pedoman bagi segala segi

kehidupan manusia, baik sosial, ekonomi, politik, budaya, serta kehidupan pribadi. Islamisme merupakan konsep yang kontroversial, bukan hanya karena paham ini menganjurkan peran politik Islam yang lebih kuat, tetapi juga karena keyakinan bahwa apa yang mereka perjuangkan adalah pemahaman Islam yang sebenarnya; dan semua gagasan di luar mereka adalah salah. Pandangan Islamisme menekankan pentingnya penerapan Syariah (hukum Islam); persatuan politik Pan-Islamisme; serta menyingkirkan secara selektif pengaruh non-Muslim dari Dunia Islam, khususnya pengaruh politik, sosial, ekonomi, dan budaya Barat yang dianggap tidak sejalan dengan doktrin Islam.

J

- Ijtihad : usaha sungguh-sungguh yang dilakukan para ahli agama (ulama) untuk mencapai suatu putusan (simpulan) hukum syara' mengenai kasus yang penyelesaiannya belum tertera dalam Alquran dan al-sunnah; pendapat; tafsiran.
- Inklusif : konsep yang mengacu pada pengakuan, penghargaan atas eksistensi atau keberadaan serta penghargaan dan penghormatan atas keberbedaan dan keragaman.
- Jarimah : perbuatan yang dilarang oleh syariat Islam yang dalam ketentuan qanun di Aceh diancam dengan *'uqubat hudud* dan/atau *ta'zir*.
- Jilbab : kerudung lebar yang dipakai perempuan muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai ke dada. Secara umum mereka yang

menutupi bagian itu disebut orang yang berjilbab.

Jinayah : Hukum pidana Islam.

K

Kerudung : semacam selendang yang menutupi sebagian besar atau seluruh bagian atas kepala dan rambut perempuan.

Keuchik : Kepala desa.

Khalwat : secara bahasa kata khalwat maknanya menyepi, menyendiri, mengasingkan diri bersama dengan seseorang tanpa kersertaan orang lain. Dalam literatur syariat Islam, khalwat sering digunakan untuk hubungan antara dua orang di mana mereka menyepi dari pengetahuan atau campur tangan pihak lain, kecuali hanya mereka berdua. Dalam literatur tasawuf, orang yang berdoa pada malam hari menitikkan air mata sambil mengadu kepada Allah di saat orang-orang sedang asyik tidur, juga disebut berkhalwat. Dalam hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan, ketika mereka asyik dengan urusan mereka berdua saja, atau berbicara hanya empat mata berdua, tanpa menghendaki ada keikut-sertaan orang lain disebut berkhalwat. Dalam Qanun syariat Islam Aceh, khalwat antara laki-laki dan wanita yang bukan mahram adalah perbuatan yang dilarang karena dianggap berpotensi pada praktik perzinahan.

Konversi agama : suatu tindakan di mana seseorang atau kelompok orang yang masuk atau berpindah ke suatu sistem kepercayaan atau perilaku

yang berlawanan arah dengan kepercayaan sebelumnya. Konversi agama memiliki dua pengertian, pindah dari suatu agama ke agama yang lain atau pindah dari suatu tingkatan pendalaman dalam satu agama ke tingkatan yang lebih tinggi. Walter Houston Clark mendefinisikan konversi agama sebagai pertumbuhan atau perkembangan spiritual yang mengandung perubahan arah yang cukup berarti dalam sikap terhadap ajaran dan tindakan agama.

L

Lain (*other*) : secara umum istilah *other* (yang lain) digunakan untuk menyebut siapapun yang terpisah dari diri yang lain. Keberadaan orang lain sangat penting dalam menentukan pada yang 'normal' dan menempatkan posisi diri di dunia.

M

Mahkamah Syar'iyah : lembaga pengadilan yang menangani perkara yang berkaitan dengan hukum Islam.

Marginal : berada di pinggiran, marjinal. Persepsi dan deskripsi pengalaman sebagai marginal adalah konsekuensi struktur binaristik dari berbagai macam wacana dominan, seperti patriarkhisme, imperialisme, etno-sentralisme yang menyiratkan bahwa bentuk-bentuk pengalaman tertentu adalah periperi. Meskipun istilah tersebut mengusung geometris yang menyesatkan implikasinya, kelompok marginal tidak serta merta mendukung gagasan tentang pusat yang tetap. Karena itu, konsep marginal lebih tepat didefinisikan sebagai keterbatasan

- akses pada kekuasaan.
- Mayoritas : suatu kelompok sosial yang memiliki jumlah dominan dari yang lain dalam suatu negara atau wilayah tertentu.
- Minoritas : suatu kelompok sosial yang jumlahnya lebih kecil dari kelompok dominan dalam suatu negara atau wilayah tertentu.
- Multikulturalisme : merupakan istilah yang digunakan untuk menjelaskan pandangan seseorang tentang ragam kehidupan di dunia, ataupun kebijakan kebudayaan yang menekankan tentang penerimaan terhadap realitas keragaman, dan berbagai macam budaya (multikultural) yang ada dalam kehidupan masyarakat menyangkut nilai-nilai, sistem, budaya, kebiasaan, dan politik yang mereka anut.
- Murtad : berasal dari akar kata *riddah* atau *irtidat* yang berarti kembali. Istilah murtad berarti keluar dari agama Islam dalam bentuk niat, perkataan, atau perbuatan yang menyebabkan seseorang menjadi kafir atau tidak beragama sama sekali. Pada awal sejarah Islam, istilah *riddah* dihubungkan dengan kembalinya beberapa kabilah Arab, selain Quraisy dan Saqif, dari Islam kepada kepercayaan lama setelah wafatnya Nabi Muhammad.
- N**
- Negara Islam : negara yang setiap perilaku politiknya didasarkan atas nilai-nilai atau ajaran agama Islam yang bersumber pada Alquran dan hadis Nabi Muhammad.
- Negara bangsa : suatu negara berdaulat yang bersifat modern yang mendasarkan pada konstitusi.

O

- Oposisi biner : prinsip pertentangan di antara dua istilah berseberangan dalam strukturalisme, yang satu dianggap lebih superior daripada yang lainnya: maskulin/feminisme, Barat/Timur, dan sebagainya.
- Opresi : suatu tindakan dengan kekuatan yang dimilikinya dapat membuat sesuatu yang berada di bawah opresi merasakan kesengsaraan dan penderitaan. Penindasan yang terjadi dalam pola-pola opresi mendera manusia pada hidup yang dijalaninya.
- Ortodoksi : kebenaran kepercayaan sebagaimana ditentukan oleh suatu standar yang berwenang.

P

- Pancasila : ideologi dasar bagi negara Indonesia. Pancasila merupakan rumusan dan pedoman kehidupan berbangsa dan bernegara bagi seluruh rakyat Indonesia. Lima sendi utama penyusun Pancasila adalah Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.
- Patriarki : sebuah sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan utama dan mendominasi dalam peran kepemimpinan politik, otoritas moral, hak sosial dan penguasaan properti. Dalam domain keluarga, sosok yang disebut ayah memiliki otoritas terhadap perempuan, anak-anak dan harta benda.

Pluralitas : Konsep yang mengacu kepada sebuah masyarakat dimana berbagai kelompok-kelompok sosial yang berbeda dalam posisinya masing-masing mempunyai pemikiran-pemikiran sendiri mengenai apa yang diinginkan secara sosial.

Poststrukturalisme : gerakan filsafat yang merupakan reaksi terhadap strukturalisme, yang membongkar setiap klaim akan oposisi pasangan, hierarki, dan validitas kebenaran universal. Poststrukturalisme menjunjung tinggi permainan bebas tanda serta ketidak-stabilan makna dan kategorisasi intelektual.

Q

Qanun : peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh.

R

Religiusitas : meski berakar kata sama, namun dalam penggunaannya istilah religiusitas mempunyai makna yang berbeda dengan religi atau agama. Kalau agama menunjuk pada aspek formal yang berkaitan dengan aturan-aturan dan kewajiban-kewajiban; religiusitas menunjuk pada aspek religi yang telah dihayati oleh individu di dalam hati. Religiusitas diartikan sebagai seberapa jauh pengetahuan, seberapa kokoh keyakinan, seberapa intens pelaksanaan ibadah, serta seberapa dalam penghayatan atas agama yang dianutnya.

Representasi : tindakan menghadirkan atau

- mererepresentasikan sesuatu yang di luar dirinya, biasanya berupa tanda atau simbol.
- Ruang publik tandingan : arena diskursif yang berkembang secara paralel dengan ruang publik resmi di mana anggota kelompok sosial subordinasi menciptakan dan mengedarkan wacana balasan untuk merumuskan interpretasi oposisi dari identitas, minat, dan kebutuhan mereka.
- Ruang publik : areal atau tempat dimana suatu masyarakat atau komunitas dapat berkumpul untuk meraih tujuan yang sama, sharing permasalahan baik permasalahan pribadi maupun kelompok yang menjadi perhatian bersama. Areal ini dapat berupa ruang dalam dunia nyata (real space) ataupun dunia maya (virtual space).

S

- Sekularisasi : mengarah pada keyakinan bahwa ketika masyarakat ‘berkembang’, terutama melalui modernisasi dan rasionalisasi, agama kehilangan kekuasaannya di semua aspek sosial (publik) dan pemerintahan.
- Sekularisme : paham atau pandangan yang berpendirian bahwa moralitas tidak perlu didasarkan ajaran agama; sekularisme juga merujuk pada adanya anggapan bahwa aktivitas dan penentuan manusia, terutamanya yang politis, harus didasarkan pada apa yang dianggap sebagai bukti konkret dan fakta, dan bukan berdasarkan pengaruh keagamaan (meniadakan Tuhan).
- Separatisme : suatu gerakan masyarakat yang mengklaim wilayah tertentu di dalam suatu negara dengan tujuan untuk memisahkan diri dari pemerintah pusat.

- Strukturalisme : gerakan intelektual yang berkaitan dengan penyingkapan struktur berbagai pemikiran dan tingkah laku manusia, yang prinsipnya adalah bahwa satu totalitas yang kompleks hanya dapat dipahami sebagai satu perangkat unsur-unsur yang saling berkaitan.
- Subaltern : merupakan istilah yang mengacu pada penduduk yang secara sosial, politis, dan geografis berada di luar struktur kekuasaan hegemonik koloni dan tanah air kolonial. Kata subaltern dicetuskan oleh Antonio Gramsci dalam tulisan-tulisannya tentang hegemoni budaya.
- Subyek : manusia sebagai individu yang dibentuk secara sosial lewat bahasa, pengetahuan, dan ideologi yang telah ada.
- Syariah : hukum atau peraturan Islam yang mengatur seluruh sendi kehidupan umat Muslim. Selain berisi hukum dan aturan, syariat Islam juga berisi penyelesaian masalah seluruh kehidupan ini yang bersumber dari Alquran dan al-Hadis.

T

- Wilayahul Hisbah* : Berasal dari bahasa Arab (*wilayah al-hisbah*), dalam konteks Aceh istilah tersebut ditujukan terhadap institusi yang memiliki tugas memonitor dan mengadvokasi penerapan qanun yang berkaitan dengan amar ma'ruf dan nahi munkar. WH terkadang disebut juga dengan polisi syariat.

INDEKS

A

- A. Christian van Gorder, 422
A. Michael Huberman, 422
Abdullah Saeed, 422
Abdullahi Ahmed An-Naim, 422
Abu-Lughod, 100, 119, 165, 202, 313, 359, 391, 422
Aceh, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 63, 68, 69, 70, 82, 91, 124, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 412, 414, 415, 419, 421, 422, 449, 450
Aceh Barat, 195, 230, 422
Aceh Barat Daya, 195, 230, 422
Aceh Jaya, 230, 422
Aceh Singkil, 35, 173, 174, 175, 183, 210, 212, 216, 228, 229,

- 230, 231, 232, 233, 234, 236,
237, 238, 252, 259, 270, 271,
288, 295, 301, 302, 303, 304,
401, 422, 450
- Aceh Tamiang, 2, 183, 195, 196,
210, 230, 270, 279, 284, 301,
303, 304, 328, 329, 336, 339,
353, 422, 450
- Aceh Tengah, 195, 230, 422
- Aceh Tenggara, 35, 216, 226, 227,
228, 230, 231, 232, 233, 234,
236, 237, 239, 260, 270, 301,
302, 303, 304, 376, 378, 422
- Aceh Timur, 3, 230, 281, 328, 329,
422
- Aceh Utara, 197, 230, 305, 386,
403, 422
- Adele E. Clarke, 422
- Affan Ramli, 422
- Afganistan, 422
- Afif, 4, 37, 288, 335, 391, 422
- Afriyanti, 29, 422
- agama Malim, 270, 271, 422
- agama sipil, 57, 58, 59, 422
- agen, 17, 20, 24, 30, 64, 72, 74, 75,
76, 77, 78, 81, 99, 104, 115, 116,
117, 317, 318, 322, 346, 373,
382, 422
- agensi, 6, 11, 6, 17, 18, 19, 20, 21,
22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
32, 33, 34, 35, 36, 48, 49, 61, 62,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 113,
114, 115, 116, 117, 188, 194,
287, 297, 298, 299, 300, 301,
312, 313, 314, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 323, 324, 328,
329, 330, 335, 337, 338, 339,
343, 344, 345, 348, 349, 350,
352, 355, 356, 358, 359, 361,
363, 364, 365, 366, 367, 368,
372, 373, 374, 375, 376, 379,
381, 382, 383, 384, 385, 386,
388, 389, 390, 404, 406, 409,
422
- Agensi, 7, 14, 15, 3, 18, 19, 20, 25,
28, 68, 72, 83, 85, 86, 88, 90, 91,
101, 107, 108, 109, 113, 114,
117, 118, 297, 299, 312, 323,
330, 344, 345, 352, 364, 365,
382, 389, 390, 404, 406, 409,
422
- agensi kesalehan, 27, 28, 29, 89,
90, 107, 108, 113, 114, 194, 299,
313, 364, 365, 366, 381, 404,
422
- Agensi Kesalehan, 422
- agensi kesalehan kritis, 27, 28, 29,
89, 90, 107, 108, 113, 114, 194,
299, 365, 366, 381, 404, 422
- agensi ketundukan, 28, 90, 105,
298, 299, 323, 345, 348, 350,
355, 356, 359, 361, 363, 365,
366, 367, 422
- Agensi ketundukan, 352, 422
- Agensi Ketundukan Kritis, 14, 15,
107, 365, 422
- agensi liberal, 19, 110, 422
- agensi non-liberal, 19, 422
- agensi otonomi, 48, 90, 91, 101,
108, 422

- agensi perempuan, 6, 11, 17, 19, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 48, 49, 68, 69, 70, 82, 85, 91, 92, 102, 110, 117, 188, 297, 300, 301, 312, 316, 317, 319, 320, 323, 324, 328, 345, 361, 368, 375, 381, 383, 384, 385, 388, 389, 390, 404, 406, 422
- agensi post-struktural, 19, 422
- agensi religius, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 35, 36, 69, 89, 107, 194, 299, 384, 385, 422
- agensi resistensi, 24, 35, 89, 114, 299, 323, 324, 330, 343, 344, 352, 365, 376, 406, 422
- Agensi resistensi, 299, 323, 330, 406, 422
- Agunah, 22, 27, 47, 422
- ahlusunnah wal-jamaah*, 154, 422
- Ahmad Dahlan, 138, 315, 422
- Ahmad Muhajir, 422
- Aitemed Muhanna, 422
- aktivis perempuan, 21, 29, 111, 193, 194, 196, 299, 381, 422
- Al Makin, 253, 254, 422
- Al Yasa' Abubakar, 154, 422
- Albert Sundararaj Walters, 269, 422
- Alev Cinar, 52, 167, 422
- Alexander Hortmann, 422
- Alexis de Toqueville, 56, 422
- Ali Rais, 422
- Ali Tantowi, 422
- allegiant agency*, 89, 423
- Allison Weir, 423
- Al-Quran, 423
- Amal Jamal, 55, 423
- Amal Treacher Kabesh, 297, 396, 423
- Amerika, 10, 32, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 94, 96, 102, 141, 146, 423
- Amerika Kristen, 59, 423
- Amiruddin M. Hasbi, 423
- Amirul Hadi, 8, 11, 218, 219, 423
- Amna Khan, 348, 423
- Amy Borovoy, 72, 423
- Anas Johan, 311, 312, 423
- Andrew Lindridge, 348, 397, 423
- Anil Bhagwanjee, 69, 126, 320, 397, 423
- Anna C. Korteweg, 297, 423
- Anna Mansson McGinty, 423
- Anne Norton, 96, 423
- Anne Philips, 423
- Annemarie Samuels, 16, 23, 37, 41, 44, 46, 69, 131, 149, 161, 169, 202, 206, 207, 306, 385, 400, 403, 423
- Annika Rabo, 33, 423
- Anselm L. Strauss, 41, 423
- Anthony Giddens, 30, 31, 34, 49, 72, 74, 368, 423
- Anthony Reid, 423
- Antonio Gramsci, 192, 200, 201, 380, 412, 421, 423
- antropologi, 5, 7, 20, 411, 423
- Anver E. Emon, 423
- Arab Saudi, 61, 423
- arena, 10, 17, 49, 51, 52, 55, 62, 65, 66, 67, 74, 76, 77, 78, 79, 102, 107, 150, 162, 167, 168, 174, 177, 181, 227, 308, 310, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 329,

- 335, 350, 351, 363, 373, 387,
388, 404, 411, 423
- Armando Salvatore, 48, 55, 56, 57,
63, 123, 127, 128, 181, 205, 423
- Arskal Salim, 6, 8, 5, 148, 153, 216,
267, 369, 383, 386, 391, 403,
423
- Asad, 10, 53, 85, 86, 117, 120, 170,
203, 344, 392, 423
- Asef Bayat, 113, 423
- Ashraf Zahedi, 313, 423
- Audrey Kahin, 423
- Augustin de Beaulieu, 216, 222,
423
- Avishai, 24, 38, 68, 69, 88, 120,
344, 372, 393, 423
- Awaluddin Arifin, 423
- Ayelet Sacher, 423
- Azizah Y. Al-Hibri, 423
- B**
- B.J. Habibie, 153, 423
- Babul Makmur, 227, 231, 232, 233,
234, 237, 270, 423
- Badui, 100, 423
- Bahasa Inggris, 2, 3, 279, 328, 423
- Bahrul Khoir Amal, 175, 212, 252,
295, 303, 401, 423
- Banda Aceh, 6, 11, 12, 4, 12, 13, 16,
21, 35, 37, 44, 136, 149, 150,
152, 155, 157, 158, 159, 161,
166, 170, 172, 173, 175, 179,
184, 192, 195, 202, 203, 204,
205, 206, 209, 210, 211, 213,
217, 226, 228, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 242, 252, 253, 254, 261,
271, 279, 280, 281, 284, 286,
289, 290, 293, 301, 302, 303,
304, 305, 306, 307, 308, 309,
311, 328, 332, 333, 334, 335,
341, 342, 368, 369, 370, 371,
376, 386, 387, 400, 409, 423
- Banten, 221, 423
- Barat, 17, 27, 55, 56, 60, 61, 63, 64,
88, 93, 94, 95, 96, 102, 103, 135,
146, 170, 182, 219, 224, 274,
313, 384, 405, 414, 418, 422,
423
- Barbara Friedman, 423
- Barbara Watson Andaya, 315, 391,
423
- Barney G. Glaser, 423
- Basrah, 261, 423
- Bassam Tibi, 9
- Bat Ye'or, 7, 267, 423
- Batak, 17, 191, 216, 218, 224, 231,
271, 275, 276, 281, 282, 283,
286, 287, 291, 294, 295, 332,
352, 358, 360, 363, 370, 423
- Batak Kristen, 282, 423
- Belanda, 134, 135, 136, 137, 141,
150, 174, 216, 217, 219, 221,
222, 223, 231, 423
- Bellah, 57, 58, 121, 423
- Bener Meriah, 230, 423
- Benhabib, 53, 95, 121, 188, 204,
339, 345, 393, 423
- Benjamin Otto, 305, 423
- berjilbab, 17, 2, 3, 4, 5, 6, 18, 19,
21, 105, 111, 112, 113, 166, 171,
191, 197, 199, 260, 271, 282,
286, 287, 300, 302, 303, 307,
308, 309, 310, 311, 312, 313,
314, 315, 316, 318, 320, 322,

- 323, 324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 336, 337, 339, 340, 341,
342, 343, 344, 346, 347, 348,
349, 350, 352, 353, 354, 355,
356, 357, 358, 359, 360, 361,
362, 364, 365, 366, 367, 368,
371, 372, 373, 374, 375, 376,
377, 378, 379, 380, 381, 386,
387, 388, 389, 406, 415, 423
- Bernhard Fohtner, 423
- Beureuh, 424
- Bianca J. Smith, 23, 46, 69, 385,
424
- Bireun, 305, 306, 424
- Blain Neufeld, 92, 424
- Blake A. McDaniel, 338, 395, 424
- Bonnie Honig, 424
- borjuis Eropa, 49, 50, 424
- Bourdieu, 16, 20, 30, 34, 38, 45, 72,
74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85,
102, 114, 121, 123, 128, 317,
318, 321, 351, 356, 368, 373,
382, 393, 395, 398, 399, 424
- Bronislaw Malinowski, 424
- Bruce Masters, 314, 424
- Budha, 189, 220, 229, 255, 424
- Budhi Dharma, 424
- Bulgaria, 32, 40, 424
- busana Islami, 6, 156, 157, 272,
287, 301, 302, 303, 304, 305,
312, 320, 324, 366, 386, 390,
424
- Butler, 62, 89, 91, 96, 97, 98, 99,
102, 103, 104, 113, 114, 122,
298, 299, 324, 330, 331, 335,
343, 345, 352, 365, 381, 394,
424
- C**
- C. Snouck Hurgronje, 424
- C. van Dijk, 424
- Cahyo Pamungkas, 377, 424
- Canan Koca, 424
- Carla Pfeffer, 424
- Carol Chetkovich, 329, 424
- Cary Nelson, 18, 46, 85, 131, 192,
212, 390, 402, 424
- Catarina Kinnvall, 382, 424
- Cecelia Lynch, 424
- Cecilia Menjivar, 277, 292, 424
- Chad F. Emmett, 240, 424
- Chad van Schoelandt, 92, 129, 424
- Chandra Talpade Mohanty, 18,
165, 424
- Chang-you Hoon, 424
- Charles Taylor, 51, 61, 181, 424
- China, 56, 87, 126, 129, 218, 308,
424
- Christian Schneickert, 318, 395,
424
- civic religion*, 57, 424
- Clare Hemmings, 297, 424
- Clifford Geertz, 272, 273, 424
- coercive religious regime*, 424
- compliant agency*, 424
- common good*, 51, 52, 424
- constraining*, 71, 75, 117, 424
- Cornell West, 61, 424
- Cory, 197, 424
- counterpublic sphere*, 162, 424
- Counterpublic sphere*, 424
- Craig Calhoun, 53, 54, 66, 67, 122,
124, 167, 206, 424
- Cut Intan Meutia, 10, 198, 203,

376, 392, 424

D

Dale F. Eickelman, 48, 56, 57, 123,
181, 205, 424

Damien Kingsbury, 13, 147, 248,
424

Danau Paris, 231, 270, 302, 424

Danial, 289, 424

Darul Islam, 141, 142, 205, 212,
424

Darussalam, 13, 143, 144, 148, 424

Daud Beureuh, 424

Dave McRae, 142, 212, 425

David Kloos, 16, 23, 26, 27, 37, 41,
44, 46, 69, 131, 134, 149, 161,
169, 174, 202, 206, 207, 306,
334, 377, 383, 384, 385, 400,
403, 424

David Sehat, 58, 424

dayah, 12, 26, 27, 136, 137, 138,
139, 143, 147, 154, 155, 169,
178, 180, 385, 424

Dayah Alkhairiah Labuhan Haji,
424

Dayah Alkhairiah Tapaktuan, 424

Dayah Almuslim Tapaktuan, 424

Dayah Blang Bladeh, 424

Dayah Blang Meulaboh, 424

Dayah Bustanul Huda, 425

Dayah Cot Plieng, 425

Dayah Darul Muttaqin Geudong
Pasee, 425

Dayah Geulaumpang Minyeuk, 425

Dayah Indrapuri, 425

Dayah Islahul Humam Samadua,
425

Dayah Jeureula, 425

Dayah Juli, 425

Dayah Krueng Kalee, 425

Dayah Kuala Bheu Woyla, 425

Dayah Kuta Blang, 425

Dayah Lam Diran, 425

Dayah Lam Nyong, 425

Dayah Lam Seunong, 425

Dayah Lam Sie, 425

Dayah Lampoh Raya, 425

Dayah Lara Bhuk, 425

Dayah Masjid Raya, 425

Dayah Montasik, 425

Dayah Pantee Geulima, 425

Dayah Paya Lupai Satiga, 425

Dayah Piyeung, 425

Dayah Pulo Kiton, 425

Dayah Tanjungan, 425

Dayah Tanoh Abee, 425

Dayah Teupin Raya, 425

Dayah Tiro, 425

Dayah Ujung Kalak, 425

Dayah Ulee Ceu Samalanga, 425

Dayah Ulee Susu, 425

de Beauvoir, 97, 98, 121, 425

deliberatif, 17, 52, 82, 148, 163,
164, 167, 168, 425

Demak, 221, 425

Denmark, 33, 279, 425

Deny Setiawan, 175, 252, 303, 425

Denys Lombard, 134, 216, 217,
425

Derek M Robbins, 425

Dewi Yuliati, 257, 293, 425

DI/III, 142, 143, 145, 146, 425

Dian Maya Safitri, 315, 425

Diana Tietjens Meyers, 72, 300,
316, 344, 425

- Dina Afrianty, 23, 28, 29, 149, 193, 316, 425
- Dinasti Fatimiah, 314, 425
- Diwarsyah, 253, 425
- docile agency*, 298, 425
- doing without the doer*, 99, 425
- Domi, 12, 199, 240, 341, 425
- dominasi, 6, 14, 16, 54, 67, 88, 89, 95, 96, 97, 100, 102, 104, 106, 116, 133, 134, 148, 160, 162, 176, 180, 190, 192, 201, 215, 274, 300, 307, 324, 326, 330, 351, 352, 389, 404, 405, 412, 413, 425
- Donal V. Kurtz, 425
- Donald J. Porter, 8
- Donna Swita, 4, 273, 425
- Douglas E. Ramage, 8
- DSI, 153, 154, 161, 178, 180, 190, 248, 425
- Dualisme struktur, 425
- Durkheimian, 72, 73, 425
- E**
- Eeva Jokienien, 425
- Eickelman, 55, 57, 123, 181, 205, 425
- Eka Srimulyani, 23, 26, 39, 69, 369, 384, 385, 425
- Elee Lheu, 425
- Elizabeth F. Drexler, 384, 426
- Elizabeth M. Bucar, 426
- Emile Durkheim, 69, 426
- Emma White, 426
- empowerment agency*, 89, 426
- enabling*, 71, 74, 117, 426
- Eri Rosatria, 134, 426
- Eric Eugene Morris, 11, 426
- Eric Morris, 150, 426
- Erica Howard, 426
- Erik Bleih, 426
- Europa, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 135, 170, 182, 216, 218, 219, 231, 274, 313, 384, 405, 426
- Erving Goffman, 20, 426
- etnografi, 34, 149, 426
- etno-nasionalisme, 12, 146, 426
- Eva F Nisa, 297, 426
- F**
- Fadwa El-Guindi, 312, 426
- false consciousness*, 24, 426
- Fatimah Husein, 9, 426
- Fazila Bhimji, 31, 32, 426
- Febriandi, 188, 190, 191, 192, 198, 205, 242, 257, 290, 395, 426
- feel for the game*, 76, 78, 426
- feminis, 22, 24, 25, 26, 35, 52, 53, 65, 66, 87, 88, 89, 91, 92, 96, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 155, 165, 167, 192, 194, 274, 298, 313, 316, 324, 365, 376, 404, 426
- Feminis, 31, 40, 411, 426
- feminis liberal Barat, 102, 298, 426
- feminism*, 34, 418, 426
- Feminisme, 109, 412, 426
- feminisme Islam, 28, 426
- feminisme klasik, 88, 426
- fenomenologi, 20, 426
- Ferruh Yilmaz, 279, 426
- FGD, 388, 426
- field*, 304, 317, 396, 426
- FKUB, 196, 210, 244, 245, 246, 247, 328, 363, 426

- FKUB Langsa, 426
 Floor ten Holder, 68, 124, 426
 Flores, 278, 426
focus group discussion, 426
 formalisasi syariat Islam, 7, 11, 3,
 4, 6, 7, 12, 13, 14, 16, 17, 21, 29,
 133, 134, 142, 143, 144, 145,
 146, 147, 149, 150, 151, 152,
 153, 154, 155, 157, 158, 159,
 160, 161, 164, 165, 168, 170,
 171, 173, 180, 182, 184, 185,
 196, 214, 228, 236, 241, 271,
 272, 300, 302, 336, 355, 367,
 382, 405, 406, 407, 408, 426
 Forum Kewaspadaan Dini
 Masyarakat, 259
 Foucauldian, 25, 102, 324, 325,
 426
 Frances Akins, 70, 128, 426
 Francois Martin, 216, 426
 Fraser, 53, 54, 65, 66, 124, 167,
 200, 206, 330, 395, 426
 Frieder Ludwig, 426
 Fuad Mardatillah, 158, 426
- G**
- GAM, 3, 12, 14, 145, 146, 147, 151,
 152, 153, 211, 384, 388, 426
 Ganesh Nathan, 76, 426
 Gayatri C. Spivak, 85, 192, 274, 426
 Gayo Lues, 230, 426
 GBI Banda Aceh, 253, 254, 426
 GBI Langsa, 12, 254, 255, 256, 305,
 426
 gender, 8, 18, 19, 24, 29, 36, 48, 53,
 65, 71, 82, 92, 93, 94, 96, 97, 98,
 99, 105, 114, 116, 149, 164, 193,
 194, 214, 265, 266, 274, 285,
 287, 306, 343, 363, 380, 426,
 449
gender performativity, 98, 426
 Geneologi, 426
 Geoff Eley, 426
 George E. Marcus, 426
 George Washington, 57, 426
 Gerakan Aceh Merdeka, 3, 15, 145,
 180, 232, 388, 426
 gerakan sosial keagamaan, 427
 Gerard Hauser, 51, 427
 gereja, 12, 17, 55, 173, 174, 179,
 183, 191, 192, 198, 235, 236,
 237, 238, 243, 247, 250, 251,
 252, 253, 255, 256, 257, 258,
 259, 261, 262, 264, 271, 276,
 283, 286, 303, 304, 305, 310,
 328, 353, 357, 358, 361, 370,
 427
 Gereja Methodis Banda Aceh, 236,
 427
 Gereja-gereja Lutheran, 427
 geuchik, 188, 189, 190, 199, 233,
 245, 427
 Giorgio Agemben, 249, 427
 Giyasettin Demirham, 351, 398,
 427
 Godlif J. Sianipar, 283, 427
godly nationalism, 254, 427
 GPIB Banda Aceh, 12, 236, 240,
 305, 341, 370, 427
 Gramscian, 116, 427
grounded theory, 34, 427
 Gubernur Aceh, 4, 168, 189, 241,
 427
 Gunnar J. Weimann, 427
 Guzel Sabirova, 32, 427

H

Habermas, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 65, 66, 67, 119, 122, 124, 125, 164, 167, 181, 206, 207, 318, 373, 395, 427
 habitus, 13, 33, 64, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 103, 107, 287, 317, 356, 360, 387, 388, 406, 427
 Hak Asasi Manusia, 21, 427
 Haleh Afshar, 68, 427
 Halleh Ghorashi, 427
 HAM, 427
 Hannah Dick, 59, 427
 Harriet Shortt, 379, 427
 Hasan Basri, 261, 293, 427
 Hasan Tiro, 145, 146, 147, 427
 Hasni Basri Siregar, 427
 hegemoni, 28, 66, 88, 116, 137, 148, 150, 185, 201, 274, 350, 421, 427
 Helena Hirvonen, 351, 396, 427
 Helsinki, 12, 187, 385, 427
 Henri Lefebvre, 427
hidden transcripts, 176, 341, 427
 Hindia Belanda, 136, 137, 138, 141, 142, 427
 Hindu, 218, 220, 229, 427
 HKBP, 12, 17, 4, 179, 236, 257, 258, 283, 304, 305, 309, 310, 328, 427
 HKBP Langsa, 4, 179, 236, 257, 258, 283, 304, 305, 309, 328, 427
 Holly Wardlow, 86, 117, 390, 427
 Hotli Simanjuntak, 4, 427

hukum Islam, 7, 169, 193, 194, 262, 264, 268, 414, 416, 427
 humanism sekular, 427
 Husni Mubarak A. Latif, 158, 427

I

IAIN, 7, 9, 12, 143, 175, 178, 211, 221, 261, 293, 295, 427, 449, 450
 Ibn Nujaim, 264, 427
 Ibrahim Alfian, 135, 427
 Ibrahim Latief, 180, 242, 248, 305, 357, 427
 identitas, 6, 11, 17, 2, 3, 6, 7, 9, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 52, 56, 57, 61, 63, 66, 69, 71, 80, 82, 84, 97, 99, 106, 107, 111, 113, 115, 136, 137, 140, 148, 149, 150, 164, 166, 170, 174, 175, 177, 183, 186, 188, 189, 190, 196, 197, 214, 215, 222, 223, 228, 233, 234, 240, 242, 248, 250, 254, 259, 268, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 299, 300, 303, 304, 307, 310, 312, 315, 316, 318, 319, 322, 323, 326, 327, 329, 330, 331, 337, 339, 343, 346, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 364, 367, 368, 371, 372, 374, 382, 383, 386, 387, 390, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 420, 427
 identitas Islam, 9, 12, 14, 16, 21, 34, 36, 57, 148, 150, 166, 174, 215, 254, 318, 319, 368, 427
 identitas keagamaan, 19, 20, 30,

- 175, 197, 285, 307, 326, 329, 390, 427
- identitas perempuan Muslim, 31, 32, 33, 111, 427
- Ihsan Ali-Fauzi, 243, 427
- Immanuel Kant, 91, 102, 427
- inclusive feminist agency*, 89, 108, 427
- Indonesia, 5, 6, 13, 3, 5, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 63, 89, 107, 108, 111, 112, 124, 129, 130, 134, 135, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 165, 166, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 194, 196, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 260, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 278, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 299, 303, 306, 314, 315, 316, 318, 319, 327, 328, 330, 335, 342, 347, 351, 356, 358, 361, 366, 370, 371, 372, 376, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 391, 395, 398, 400, 401, 402, 409, 410, 418, 427, 449, 450
- Inggris, 6, 31, 32, 33, 279, 348, 427
- instrumental agency*, 89, 427
- intelektual organik, 192, 193, 200, 201, 428
- intelektual tradisional, 140, 193, 428
- Iran, 111, 268, 291, 315, 401, 428
- Islam Menjadi Satu, 137, 428
- Ismail Fahmi Arrauf Nasution, 219, 428
- Ismatu Ropi, 220, 221, 428
- Israel, 22, 27, 47, 55, 61, 70, 87, 119, 126, 354, 372, 391, 428
- Italia, 218, 249, 428
- J**
- Jacqueline Aquino Siapno, 23, 29, 383, 428
- Jacqueline Joan Kennely, 428
- Jakarta, 5, 7, 8, 11, 16, 40, 43, 134, 135, 139, 141, 147, 151, 152, 166, 171, 172, 183, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 217, 222, 223, 229, 243, 249, 252, 273, 278, 288, 290, 292, 293, 296, 342, 366, 382, 383, 386, 391, 400, 403, 428, 449
- James C. Scott, 67, 101, 116, 176, 341, 428
- James P. Spradley, 428
- James Siegel, 428
- Jan Michiel Otto, 305, 306, 400, 428
- Jan Sihar Aritonang, 219, 220, 227, 428
- Jawa, 27, 135, 136, 138, 139, 222, 283, 286, 287, 428
- Jennifer Fleetwood, 428
- Jepang, 56, 140, 141, 142, 428
- Jeremy Menchik, 248, 250, 428

- Jerman, 48, 55, 56, 61, 277, 428
Jesse Hession Grayman, 428
jilbab, 2, 4, 5, 32, 37, 47, 102, 111,
112, 113, 166, 197, 199, 211,
273, 283, 286, 287, 288, 295,
297, 299, 300, 301, 302, 309,
312, 313, 314, 315, 316, 317,
319, 320, 323, 324, 325, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 335, 336, 338, 339, 340,
341, 342, 347, 349, 350, 353,
354, 355, 356, 358, 360, 364,
366, 367, 368, 371, 372, 374,
375, 376, 378, 379, 380, 381,
382, 386, 387, 389, 391, 428
JMSPS, 194, 195, 428
Joan Landes, 428
Joel Robbins, 428
Jogyakarta, 138, 428
John Adams, 57, 428
John O. Hunwick, 7, 261, 428
John R. Bowen, 428
Johor, 221, 428
Jong Islamieten Bond, 138, 428
Jordan, 33, 40, 41, 379, 393, 428
Jorg Hartmann, 277, 428
Jose Casanova, 56, 60, 122, 169,
204, 428
Joshua Cohen, 26, 44, 92, 94, 119,
125, 130, 345, 400, 428
Joya Misra, 428
Judith Butler, 61, 89, 91, 96, 97, 98,
99, 103, 122, 128, 131, 132, 297,
298, 330, 345, 399, 404, 428
Julia Droeber, 33, 428
Julian M Murchison, 428
Julius Bautista, 298, 428
Jurgen Habermas, 48, 49, 122, 428
- K**
- Kabyle, 77, 78, 428
Kalpana Wilson, 297, 301, 321,
395, 396, 398, 428
Kamarusdiana, 268, 292, 428
Kamaruzzaman Bustamam-
Ahmad, 5, 428
Kanada, 56, 61, 86, 428
kapabel, 75, 85, 428
kapabilitas, 27, 85, 86, 93, 117,
299, 318, 321, 322, 349, 389,
390, 404, 428
Karel Steenbrink, 217, 218, 219,
220, 221, 224, 227, 289, 428
Karen Vintges, 428
Karin Willemse, 49, 188, 428
Karl Marx, 69, 428
Kate Nash, 51, 66, 124, 129, 428
Katolik, 12, 56, 84, 109, 171, 217,
218, 229, 230, 236, 270, 279,
281, 302, 305, 307, 308, 328,
347, 353, 354, 369, 428
Kaye Haw, 31, 428
Kazakistan, 146, 428
Kees van Dijk, 147, 207, 428
Kementerian Agama, 7, 8, 5, 229,
235, 237, 244, 247, 249, 428,
449
kepatuhan religius, 25, 28, 429
kerajaan Aceh, 11, 152, 216, 219,
429
kerajaan Islam, 150, 219, 221, 429
Kerajaan Turki Usmani, 314, 429
kesadaran oposisional, 26, 429
kesadaran palsu, 24, 93, 429
kesetaraan gender, 27, 29, 94, 114,

194, 195, 350, 429
Kesly C. Burke, 429
Kevine M. Kruse, 429
Khairil Miswar, 226, 429
Kirsten E. Schulze, 429
KKN, 197, 199, 343, 429
kolonialisme, 134, 144, 216, 222,
223, 429
komunisme, 32, 59, 429
konservatif, 24, 58, 257, 409, 429
Kristen, 6, 7, 11, 12, 15, 17, 2, 3, 5,
6, 7, 16, 17, 18, 19, 21, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 40, 48, 49, 57,
58, 59, 69, 70, 72, 76, 82, 91,
116, 121, 174, 175, 179, 183,
188, 190, 191, 196, 197, 198,
199, 202, 203, 210, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 233,
234, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 247, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 261, 267, 269, 270, 271,
272, 275, 276, 277, 278, 280,
281, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 295, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 313, 314, 317,
319, 320, 322, 323, 324, 325,
326, 327, 328, 330, 332, 333,
334, 335, 336, 337, 338, 339,
340, 342, 343, 346, 347, 349,
350, 352, 353, 355, 356, 357,
358, 359, 361, 363, 366, 367,
368, 369, 370, 371, 375, 377,
378, 380, 385, 386, 388, 389,

390, 392, 402, 404, 406, 408,
429, 450
Kristen Arab, 33, 429
Kristen Ghodsee, 31, 32, 72, 121,
429
Kristen Protestan, 58, 197, 218,
254, 429
Kristenisasi, 174, 191, 224, 225,
226, 229, 254, 429
Kristina Großmann, 23, 149, 193,
429
Ku Hok Bun, 377, 379, 429
Kufah, 261, 429
Kuliah Kerja Nyata, 197, 343, 429
kultur dominan, 6, 68, 73, 92, 177,
260, 273, 307, 323, 327, 330,
336, 343, 344, 345, 350, 352,
354, 359, 365, 367, 390, 404,
405, 429
kultur Islam, 6, 16, 162, 197, 214,
324, 345, 346, 347, 348, 349,
350, 357, 359, 360, 363, 364,
388, 406, 429
Kumar Bhaskar Racherla, 68, 132,
318, 403, 429
Kusmana, 27, 42, 429
Kuta Alam, 253, 429
Kuta Cane, 226, 232, 234, 429
Kuta Raja, 136, 429

L

Lan Anh Hoang, 300, 429
Langsa, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 17, 2, 3, 4,
5, 12, 21, 35, 37, 161, 162, 168,
171, 172, 176, 177, 178, 179,
180, 188, 189, 190, 191, 192,
195, 198, 199, 202, 203, 205,
228, 230, 231, 232, 233, 234,

235, 236, 237, 238, 242, 248,
255, 256, 257, 258, 259, 271,
276, 277, 278, 279, 282, 283,
284, 290, 293, 301, 302, 303,
304, 305, 306, 309, 310, 311,
328, 329, 336, 337, 352, 353,
355, 356, 357, 358, 359, 360,
361, 363, 364, 379, 386, 387,
388, 392, 395, 429, 449, 450
Langsa Lama, 4, 191, 258, 259,
277, 353, 429
Laura M. Leming, 429
Laurie A. Brand, 379, 429
Lawe Sigala-gala, 227, 231, 233,
234, 237, 270, 429
Lawrence Grosberg, 18, 46, 85,
131, 192, 212, 390, 402, 429
Leah Briones, 321, 429
Leigh Johnstone, 69, 320, 429
Leila Ahmed, 32, 165, 313, 429
Lena Näre, 297, 429
lex specialis, 186, 429
Lhokseumawe, 195, 198, 230, 236,
259, 278, 305, 306, 429
liberal, 17, 24, 25, 26, 28, 50, 58,
65, 91, 94, 96, 102, 103, 104,
113, 298, 324, 404, 411, 429
liberalisme, 56, 88, 92, 103, 111,
248, 250, 429
Libya, 146, 429
Lila Abu-Lughod, 100, 165, 313,
429
Lois McNay, 98, 99, 298, 373, 404,
429
Luccy M. Abbot, 429
Lutfi Auni, 429

M

M. Adlin Sila, 383, 391, 429
M. Endy Saputro, 243, 288, 429
M. Isa Sulaiman, 139, 429
M. Nur El-Ibrahimi, 429
Ma. Theresa R. Milallos, 429
Madeleine Chapman, 32, 33, 298,
429
madrasah, 138, 139, 143, 429
Madrasah Ahlusunnah Waljamaah,
429
Madrasah Khairiah, 139, 429
mahasiswi non-Muslim, 190, 191,
196, 309, 312, 336, 340, 342,
430
Mahdi Syihab, 430
Mahmood, 22, 25, 26, 28, 43, 84,
101, 102, 103, 104, 105, 106,
108, 114, 127, 298, 299, 313,
344, 345, 352, 354, 356, 359,
364, 365, 381, 398, 430
Malaysia, 251, 269, 270, 292, 430
Marco Polo, 218, 293, 430
Margaret O'Brein, 31, 40, 430
Margaret S. Archer, 34, 79, 80, 82,
119, 327, 368, 369, 390, 392,
430
Marije de Boer, 430
Marita Husso, 351, 430
Martha C. Nussbaum, 26, 44, 92,
94, 119, 123, 125, 345, 400, 430
Martin Lindharth, 430
Marxis, 50, 430
Mary Ann Maslak, 89, 128, 430
Mary Evans, 321, 430
Maryam M. Shenoda, 314, 430
Marzi Afriko, 383, 430

- Marzuki Abubakar, 239, 430
masjid, 104, 106, 195, 237, 246,
247, 276, 361, 363, 430
Mataram, 221, 430
Matt Waggoner, 298, 430
Matthew Atencio, 351, 398, 430
Matthew B. Milles, 42, 430
Matthew Howard, 26, 44, 92, 94,
119, 123, 125, 130, 345, 400,
430
Maurits Berger, 7, 430
Max Weber, 56, 430
mazhab Frankfurt, 48, 430
Mazhab Shafii, 430
Medan, 4, 2, 255, 256, 276, 278,
279, 282, 283, 295, 327, 332,
335, 336, 350, 353, 360, 371,
430
Melayu, 10, 287, 303, 430
Melissa Crouch, 430
Menteri Agama, 249, 430
Menteri Dalam Negeri, 249, 430
Mesir, 25, 103, 104, 106, 254, 268,
269, 270, 298, 314, 364, 365,
430
Meulaboh, 249, 251, 305, 306, 430
Meunasah Me, 197, 430
Meurah Dua, 430
Meurandeuh Dayah, 430
Michael Boor, 430
Michael Janoschka, 79, 356, 430
Michael Warner, 48, 54, 163, 167,
430
Michel Foucault, 96, 103, 104, 272,
307, 430
Michela Franceshelli, 31, 430
Michelle Ann Miller, 383, 430
Minangkabau, 287, 430
minoritas, 5, 6, 11, 13, 2, 6, 7, 8, 17,
21, 30, 31, 33, 34, 35, 53, 59, 67,
68, 69, 70, 82, 92, 93, 162, 174,
183, 184, 185, 186, 195, 196,
200, 214, 215, 237, 238, 239,
240, 241, 243, 247, 252, 255,
259, 266, 274, 276, 278, 280,
284, 285, 299, 300, 303, 306,
308, 313, 318, 326, 327, 330,
333, 348, 363, 366, 368, 370,
371, 381, 385, 389, 404, 405,
406, 407, 410, 413, 430
Miriam Hoexter, 63, 64, 123, 125,
430
MISPI, 23, 29, 37, 149, 193, 194,
195, 202, 430
Miswari, 4, 6, 10, 12, 16, 37, 44,
150, 152, 155, 158, 159, 160,
182, 183, 184, 192, 202, 204,
205, 209, 210, 213, 219, 220,
242, 290, 293, 294, 304, 400,
430
Moch. Nur Ichwan, 154, 430
modernis Islam, 139, 430
modernisasi Islam, 143, 430
modernisme, 56, 139, 430
Mohammad Hasan Ansori, 430
Mohammad Iqbal Ahnaf, 173, 184,
188, 205, 212, 213, 242, 257,
290, 295, 430
Mohanna Haddad, 33, 430
MPU, 153, 154, 168, 189, 190, 244,
268, 430
Mubarak, 293, 430
Muhammad Alkaf, 10, 11, 15, 152,
158, 159, 430

- Muhammad Ansor, 4, 5, 4, 5, 6,
198, 310, 379, 386, 430, 449,
450
- Muhammad I. Ayish, 62, 430
- Muhammad Ilyasin, 4, 37, 309,
392, 430
- Muhammad Khalid Masud, 63, 430
- Muhammad Zain, 4, 37, 309, 392,
430
- Muhammadiyah, 9, 138, 139, 140,
142, 143, 196, 226, 247, 251,
295, 315, 370, 402, 431
- Mujiburrahman, 251, 294, 370,
400, 431
- MULO, 136, 431
- multiple public sphere*, 55, 431
- Mumtazul Fikri, 239, 431
- musholla, 246, 361, 362, 431
- Muslim, 15, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13,
14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23,
27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46,
47, 48, 49, 53, 55, 57, 61, 62, 63,
64, 69, 87, 102, 103, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 119, 121, 123, 125,
127, 128, 129, 130, 132, 133,
135, 139, 144, 145, 147, 149,
150, 152, 154, 155, 156, 160,
161, 162, 165, 167, 170, 174,
175, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 202, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 213,
214, 215, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 228, 229,
233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 246,
247, 248, 250, 251, 252, 254,
255, 257, 258, 260, 261, 262,
263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 271, 272, 273, 274,
277, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 312, 313,
314, 315, 316, 319, 320, 321,
324, 325, 326, 327, 330, 331,
332, 333, 334, 342, 348, 349,
353, 358, 361, 363, 364, 366,
367, 369, 370, 377, 379, 381,
386, 391, 392, 393, 394, 395,
396, 397, 398, 399, 400, 402,
403, 405, 406, 408, 421, 428,
431, 450
- Muslim Ibrahim, 268, 431
- Muslim modernis, 12, 13, 14, 15,
16, 144, 145, 147, 152, 154, 155,
160, 162, 180, 431
- Mustakim, 4, 37, 309, 392, 431
- Myengkyo Seo, 224, 260, 431
- N**
- Nagan Raya, 230, 431
- Nancy Fraser, 48, 53, 65, 66, 122,
180, 330, 431
- Naomi Weiner-Levy, 70, 87, 119,
391, 431
- narasi hegemonik, 182, 192, 431
- nasionalisme berketuhanan, 254,
431
- nasionalisme etnis, 152, 431
- nasionalisme religius, 15, 152, 431
- Nasr Abu Zayd, 269, 431

- naturalis, 26, 431
 Nazaruddin Sjamsuddin, 11, 142, 151, 431
 negara Islam, 5, 7, 146, 260, 265, 314, 410, 431
 negosiasi, 11, 20, 32, 33, 36, 84, 149, 214, 372, 373, 406, 431
 netral agama, 60, 61, 148, 260, 405, 431
 Nico J.G. Kaptein, 147, 207, 431
 Nida Kirmani, 285, 385, 431
 Nigeria, 251, 268, 269, 293, 296, 431
 Niko, 253, 431
 Nilufer Gole, 64, 431
 Nina Markovic, 379, 397, 431
 non-Barat, 48, 61, 63, 64, 86, 92, 93, 94, 95, 96, 274, 298, 431
 non-Muslim, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 35, 36, 70, 133, 171, 174, 175, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 200, 214, 215, 221, 222, 223, 225, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 278, 281, 282, 283, 287, 303, 307, 311, 312, 314, 326, 330, 331, 333, 334, 335, 340, 341, 342, 350, 356, 357, 363, 364, 368, 369, 373, 381, 405, 406, 407, 408, 410, 414, 431
 Norim Brutu, 238, 431
 Norma Manalu, 194, 195
 Nripendra Kishore Mishra, 321, 374, 431
 Nur Djuli, 152, 431
 Nurdin Hasan, 5, 273, 431
 Nuruddin ar-Raniry, 220, 431
 Nusa Tenggara Timur, 278, 431
- O**
- of stage*, 20, 431
 Oga Umar Dhani, 431
 Okin, 25, 44, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 113, 129, 344, 345, 400, 404, 431
on stage, 20, 431
oppositional agency, 431
 Orde Baru, 145, 370, 431
 Orde Lama, 145, 431
 Orit Avishai, 69, 345, 431
 otonomi individu, 19, 63, 73, 86, 88, 93, 117, 431
 otonomi perempuan, 19, 86, 93, 96, 298, 313, 314, 406, 431
 otoritas diri, 297, 431
 Oukumene, 198, 431
- P**
- Pajang, 221, 431
 Pakistan, 63, 102, 128, 241, 268, 291, 296, 431
 Pantekosta, 253, 431
 Papua, 86, 88, 117, 308, 431
 Papua New Guine, 86, 88, 431
 Partai Aceh, 12, 13, 180, 232, 431
 Partai Golkar, 232, 431
 Pasar Sayur, 253, 432
 Patani, 221, 432
 patriarkhi, 94, 313, 432
 Patrick Merle, 31, 40, 432

- Paul Crawther, 432
- Paul Nesbitt-Larking, 382, 397, 432
- Paul van 't Veer, 432
- Pengeran Diponegoro, 135, 432
- Perancis, 31, 432
- Perang Cumbok, 141, 432
- perang sabil, 223, 432
- Perempuan Batak Kristen, 287, 432
- perempuan Kristen, 6, 11, 17, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 17, 18, 19, 20, 21, 33, 34, 35, 36, 48, 73, 74, 76, 77, 82, 92, 198, 214, 240, 260, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 404, 405, 406, 408, 432
- Perempuan Kristen, 7, 15, 3, 4, 35, 37, 198, 203, 272, 275, 285, 286, 300, 301, 303, 309, 310, 311, 312, 320, 322, 327, 346, 347, 376, 392, 432, 450
- perempuan Kristen Aceh, 11, 4, 6, 17, 18, 21, 34, 36, 73, 77, 82, 260, 276, 284, 285, 286, 287, 300, 301, 307, 324, 332, 337, 346, 348, 352, 365, 389, 390, 406, 432
- perempuan Kristen berjilbab, 4, 18, 35, 299, 301, 302, 308, 309, 314, 330, 336, 354, 357, 432
- perempuan Kristen Coptik, 314, 432
- perempuan Kristen Tionghoa, 286, 432
- perempuan Muslim, 6, 17, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 107, 110, 149, 194, 260, 299, 312, 314, 315, 316, 322, 324, 326, 333, 432
- perempuan Muslim minoritas, 32, 33, 432
- performativity*, 98, 432
- Perguruan Al-Islam, 139, 432
- Perkumpulan Sama Akan Kemajuan, 137, 432
- Permanas, 258, 432
- Persatuan Mahasiswa Nasrani, 258, 432
- pesantren, 10, 26, 155, 169, 407, 432
- Peter Carey, 432
- Peter Connolly, 432
- Peter Mundy, 216, 217, 432
- Petra Kuppinger, 432
- Peukan Langsa, 189, 432
- Peunayoung, 231, 234, 432
- Philip Pettit, 432
- Pidie Jaya, 28, 230, 231, 432
- Pierre Bourdieu, 16, 20, 30, 33, 34, 49, 72, 74, 76, 77, 123, 317, 368, 394, 432

pious activating agency, 89, 108, 432
pious critical agency, 89, 107, 108, 299, 432
Pippa Noris, 169, 432
PJKP Arun Lhoksemawe, 432
Pnina Werbner, 432
polisi syariat, 4, 421, 432
Politik etis, 135, 432
politik Islam, 5, 6, 7, 8, 11, 7, 8, 11, 261, 265, 266, 267, 414, 432, 449
pos-strukturalisme, 72, 432
Post-Islamisme, 12, 37, 44, 150, 152, 155, 158, 159, 192, 202, 204, 205, 209, 210, 213, 242, 290, 432
post-struktural, 104, 432
praktik sosial, 4, 6, 7, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 30, 32, 33, 34, 48, 57, 64, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 96, 101, 114, 115, 116, 118, 168, 169, 273, 274, 287, 299, 300, 301, 307, 308, 312, 313, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 331, 344, 345, 346, 348, 351, 352, 356, 373, 375, 381, 385, 386, 389, 390, 432
privat sphere, 50, 432
Protestan, 17, 55, 58, 59, 109, 158, 209, 218, 229, 230, 307, 328, 347, 352, 369, 432
Prussia, 55, 432
psikologi, 20, 432
public sphere, 163, 404, 432

Public sphere, 432
Purba, 257, 310, 432
PUSA, 13, 140, 141, 142, 143, 144, 432

Q

Qanun 11/2002, 6, 45, 432
Qanun Hukum Jinayat, 260, 432
Qanun Jinayat, 23, 41, 149, 154, 193, 206, 268, 292, 432
qanun syariat Islam, 5, 14, 21, 154, 155, 158, 266, 306, 319, 334, 404, 432
Qanun syariat Islam, 6, 415, 432

R

R. Michael Feener, 16, 23, 37, 41, 46, 69, 131, 134, 145, 149, 161, 169, 202, 206, 207, 306, 385, 400, 403, 433
Rachel Anderson Droogsma, 433
Rachel M. Scott, 8, 250, 433
Rachel Rinaldo, 22, 23, 27, 87, 89, 90, 107, 110, 113, 114, 194, 299, 320, 358, 365, 404, 433
Rahil Ismail, 377, 433
Rahsaan Maxwell, 433
Raihani, 238, 294, 433
Ramli Cibro, 159, 433
Ratu Wilhemina, 135, 433
Reed Taylor, 23, 149, 156, 433
relasi gender, 11, 17, 24, 26, 53, 86, 91, 100, 149, 150, 159, 297, 383, 433
relasi struktur, 34, 72, 74, 81, 115, 433
religious sphere, 32, 433
reproduksi agensi, 30, 329, 433
resistance agency, 433

- resistensi, 25, 26, 28, 69, 84, 86,
 89, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 102,
 106, 107, 108, 113, 114, 116,
 149, 150, 162, 176, 182, 196,
 200, 224, 227, 254, 297, 298,
 299, 307, 312, 313, 316, 323,
 324, 325, 330, 331, 335, 336,
 341, 343, 344, 345, 365, 375,
 376, 381, 389, 404, 413, 433
resources, 75, 77, 83, 433
 Reva Jaffe-Walter, 279, 433
 Reza Idria, 150, 158, 160, 433
 Rhys H. Williams, 433
 Ricardo Costa, 433
 Ricardo L. Costa, 77, 433
 Rinaldo, 22, 27, 28, 29, 45, 87, 89,
 107, 108, 109, 110, 112, 114,
 130, 194, 210, 299, 358, 365,
 366, 381, 401, 433
 Rizki Istiqomah, 198, 433
 Robert Asen, 181, 200, 433
 Robert N. Bellah, 56, 433
 Roger Keshaw, 433
 Romawi Kuno, 49, 433
 Ronald Inglehart, 60, 129, 169,
 210, 433
 Rosi Braidotti, 433
 Rosnida, 361, 433
 ruang keagamaan, 32, 433
 ruang privat, 50, 64, 433
 ruang publik, 6, 11, 7, 8, 9, 12, 16,
 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 32,
 34, 35, 36, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 74,
 76, 108, 133, 134, 143, 148, 155,
 162, 163, 164, 166, 167, 168,
 169, 170, 173, 174, 175, 176,
 177, 178, 179, 180, 181, 182,
 184, 185, 186, 188, 189, 192,
 194, 195, 196, 197, 199, 200,
 215, 226, 234, 236, 238, 239,
 240, 250, 267, 272, 286, 287,
 299, 300, 307, 312, 314, 318,
 324, 336, 346, 348, 350, 351,
 354, 356, 360, 361, 364, 365,
 366, 368, 381, 382, 389, 390,
 404, 405, 406, 407, 408, 412,
 420, 433
 Ruang publik, 17, 49, 54, 65, 66,
 73, 134, 143, 148, 167, 168, 169,
 177, 179, 181, 182, 193, 196,
 308, 420, 433
 ruang publik Amerika, 56, 58, 59,
 433
 ruang publik Arab, 55, 62, 433
 ruang publik Islam, 11, 7, 17, 20,
 21, 35, 36, 48, 49, 68, 70, 73, 74,
 76, 133, 143, 148, 162, 167, 170,
 175, 192, 215, 240, 267, 299,
 314, 318, 324, 336, 348, 350,
 351, 354, 356, 360, 361, 364,
 365, 366, 368, 382, 390, 405,
 406, 408, 433
 ruang publik tandingan, 36, 54, 65,
 66, 67, 162, 180, 181, 182, 185,
 188, 192, 195, 196, 199, 200,
 433
rules, 75, 83, 433
 Rusia, 32, 433
 Rusjdi Ali Muhammad, 260, 433
- S**
- Saba Mahmood, 22, 25, 28, 38, 84,
 100, 101, 102, 103, 106, 108,

- 120, 132, 298, 313, 345, 349,
350, 352, 365, 385, 393, 403,
404, 433
- Sabang, 195, 230, 433
- Sabar Simbolon, 3, 328, 433
- Sadie Wearing, 321, 433
- Said Yulizar, 253, 433
- Saifuddin Shuhri, 433
- Salam*, 179, 196, 197, 198, 203,
433
- Salvatore, 55, 56, 57, 61, 123, 130,
182, 211, 433
- Samalanga, 433, 435
- Samina Yasmeen, 379, 397, 433
- Samsu, 189, 190, 243, 288, 433
- Samuel N. Eisenstadt, 433
- Sara Abu-Rabia-Queder, 433
- Sarah Bracke, 433
- Sarah Drewes Lucas, 433
- Sarikat Islam, 433
- sati*, 85, 433
- Satpol PP, 256, 433
- Sayid Husin Syahab, 139, 434
- sejarah, 20, 58, 66, 141, 174, 217,
222, 417, 434
- Sekolah Menengah Kejuruan, 2,
434
- Sekolah Pengelolaan Keragaman,
8, 434
- Sekolah Pluralisme Kewargaan,
434
- sekular, 14, 26, 28, 33, 102, 110,
113, 137, 146, 160, 162, 170,
316, 434
- sekularisasi, 146, 170, 434
- self-authority*, 297, 434
- semenanjung Arab, 264, 434
- Serambi Mekah, 174, 216, 247,
259, 275, 383, 386, 391, 403,
434
- Seyla Benhabib, 95, 98, 99, 122,
188, 208, 337, 345, 398, 434
- Shaida Bobat, 69, 126, 320, 397,
434
- Shane Joshua Barter, 434
- Sharon Hays, 70, 114, 115, 434
- sherry B. Ortner, 434
- Sibolga, 434
- Sidorejo, 353, 434
- Simbolon, 3, 205, 212, 257, 259,
290, 295, 328, 433, 434
- Simon Duncan, 388, 434
- Simpang Kanan, 231, 270, 302, 434
- Sindre Bangstad, 106, 298, 434
- Sipirok, 276, 434
- Sirma Bilge, 297, 434
- Siti Kusujarti, 155, 434
- Skandinavia, 55, 434
- SLTP Budi Dharma, 369, 371, 434
- SLTP Methodist, 369, 434
- SMK, 2, 434
- Sneha Krishnan, 297, 434
- social practice*, 434
- Soekarno, 142, 434
- Solahudin, 212, 434
- Sondang Marbun, 5, 434
- sosiologi, 5, 6, 20, 72, 434
- Spivak, 18, 46, 85, 86, 131, 192,
203, 212, 390, 393, 402, 434
- Srimulyani, 23, 27, 46, 69, 84, 131,
384, 385, 402, 434
- struktur, 7, 16, 17, 18, 20, 30, 33,
34, 49, 56, 65, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81,

- 82, 83, 84, 98, 99, 104, 105, 106,
107, 114, 115, 116, 117, 118,
138, 142, 143, 144, 145, 147,
188, 190, 274, 284, 301, 314,
316, 317, 318, 319, 320, 322,
325, 326, 327, 330, 336, 348,
351, 352, 354, 368, 375, 376,
382, 389, 390, 404, 406, 408,
416, 421, 434
- struktur obyektif, 76, 317, 434
- struktur sosial, 18, 20, 33, 34, 49,
56, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75,
77, 79, 81, 82, 83, 99, 106, 107,
114, 115, 117, 118, 138, 284,
319, 322, 325, 354, 434
- strukturalisme, 72, 73, 74, 370,
418, 419, 434
- strukturalisme fungsional, 72, 73,
434
- strukturasi, 74, 434
- studi Islam, 20, 266, 434, 449
- Suadi Zainal, 434
- subaltern, 54, 66, 150, 160, 185,
188, 192, 200, 406, 434
- subordinasi, 19, 24, 26, 102, 104,
105, 107, 297, 314, 420, 434
- Subulussalam, 230, 434
- subversi, 84, 89, 102, 324, 330,
434
- subyektifitas non-otonomi, 434
- Sudan, 10, 188, 213, 434
- Sulaiman, 159, 160, 173, 182, 184,
185, 186, 187, 188, 195, 212,
242, 295, 434
- Sultan Iskandar Muda, 11, 43, 134,
150, 208, 216, 217, 292, 434
- Suma Uppalury, 68, 434
- Sumatera Timur, 142, 227, 434
- Sumatera Utara, 142, 190, 197,
224, 227, 234, 256, 270, 275,
276, 279, 280, 281, 283, 302,
303, 332, 352, 360, 370, 434
- Sumi Madhok, 297, 300, 301, 321,
375, 395, 396, 398, 403, 434
- Sunni, 154, 434
- Susan Moller Okin, 434
- Suyanta Simbolon, 259, 434
- Suzanne Brenner, 434
- Suzanne Marie Enck, 434
- Swati Parashar, 22, 434
- syariat Islam, 17, 3, 4, 5, 7, 10, 12,
13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
28, 29, 30, 34, 35, 36, 63, 133,
134, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 168, 169, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 177, 178, 180,
182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 192, 193, 194,
196, 197, 198, 214, 215, 224,
225, 226, 235, 238, 240, 241,
242, 244, 247, 248, 250, 251,
254, 257, 259, 260, 266, 267,
268, 269, 272, 282, 284, 285,
287, 302, 303, 304, 305, 306,
307, 308, 309, 315, 316, 318,
319, 320, 322, 323, 330, 331,
334, 335, 337, 340, 341, 347,
349, 350, 352, 355, 357, 360,
363, 365, 367, 369, 372, 373,
377, 383, 386, 405, 406, 407,
408, 414, 415, 421, 432, 434

Syariat Islam, 14, 15, 6, 12, 16, 19, 37, 44, 45, 148, 150, 152, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 164, 168, 170, 172, 192, 202, 203, 204, 205, 209, 210, 213, 239, 240, 242, 250, 253, 272, 288, 290, 305, 333, 357, 383, 386, 391, 392, 407, 434, 450

Syria, 33, 435

Sylvia I. Bergh, 49, 132, 188, 213, 435

T

Tahir Wasti, 435

Talal Asad, 53, 85, 117, 170, 203, 344, 390, 435

Tamara Jacka, 87, 435

Tanya Zion-Waldoks, 27, 435

Tatar, 32, 45, 435

Tentera Islam Indonesia, 142, 435

teologi, 20, 116, 253, 435

teori praktik, 77, 435

Ternate, 221, 435

Terry Rey, 16, 435

Tetsan, 256, 435

Teuku Kemal Pasha, 435

Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, 184, 242, 246, 435

Teungku Abdurrahman, 138, 139, 140, 435

Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap, 139, 140, 435

Teungku Abdurrahman Seulimun, 435

Teungku Chik Pante Kulu, 141, 143, 435

Teungku Daud Zamzami, 154, 435

Teungku Hasan Geulumpang, 435

Teungku Muhibuddin Waly, 154, 435

Teungku Syaikh Abdul Hamid Samalanga, 138

Theerahuch Pusaksrikit, 435

Theodore G. Th. Pigeaud, 221, 435

Thomas Bowrey, 216, 435

Thomas Jafferson, 57, 435

Timur Tengah, 100, 138, 162, 219, 220, 435

Tionghoa, 40, 189, 231, 240, 255, 286, 287, 376, 435

toleransi, 13, 15, 174, 183, 241, 248, 250, 265, 272, 283, 341, 406, 407, 435

tradisionalis Islam, 139, 435

tradisionalisme Islam, 12, 139, 435

transendental, 26, 87, 316, 435

Trica Danielle Keaton, 31, 435

Tuanku Raja Keumala, 139, 435

Tuhapeut, 361, 362, 435

Tulika Tripathi, 321, 400, 435

Turki, 52, 64, 277, 435

U

ulee balang, 435

undung-undung, 435

Uni Soviet, 32, 435

Universitas Al-Muslim, 139, 435

Universitas Gadjah Mada, 8, 173, 184, 188, 205, 212, 213, 242, 243, 257, 288, 290, 295, 435, 449

Universitas Malikussaleh, 183, 196, 197, 198, 207, 435

Universitas Negeri Medan, 328, 435

Universitas Samudra, 190, 191,

238, 258, 360, 435
Universitas Syiah Kuala, 143, 194,
280, 435
Unsam, 311, 312, 336, 337, 435
Unsyiah, 143, 199, 280, 308, 309,
311, 336, 339, 340, 342, 376,
435

V

Victoria Pitts, 325, 435

W

Warner, 128, 181, 209, 435
Webb Keane, 435
Weber, 56, 132, 234, 296, 435
Weberian, 72, 73, 435
WH, 157, 161, 171, 173, 178, 179,
213, 256, 286, 335, 350, 352,
421, 436
Wilayatul Hisbah, 157, 256, 271,
421, 436
William Dampier, 216, 436
William H. Sewell Jr., 436
Winarsih Arifin, 11, 43, 134, 208,
217, 292, 436

Wybrandt van Warwijck, 216, 436

Y

Yaghoob Foroutan, 436
Yahudi, 27, 69, 93, 109, 314, 436
Yahudi Ortodoks, 109, 436
Yaman, 93, 436
Yaser Amri, 10, 18, 37, 252, 269,
288, 289, 379, 436
Yety Rochwulaningsih, 257, 293,
436
Yogi Febriandi, 10, 182, 188, 203,
242, 386, 436
Yunani, 49, 50, 436
Yusny Saby, 436
Yvonne Yazbeck Haddad, 379, 394,
436

Z

Zaini Abdullah, 4, 436
zero-sum game, 92, 436
Zeynep Kilic, 277, 436
Zulfikar Riza Pohan, 436
Zulkarnain, 9, 256, 363, 364, 436

APENDIKS

A. Kondisi Sosial Demografi Partisipan Penelitian

No	Inisial	Tempat Lahir	Umur	Domisili	Lama di Aceh	Pendidikan	Profesi
1.	Ria	Sumatera Utara	57	Langsa	> 20 tahun	Sarjana	Guru
2.	Do	Sumatera Utara	60	Langsa	> 20 tahun	Sarjana	Guru
3.	Gu	Sumatera Utara	57	Langsa	> 20 tahun	Sarjana	Guru
4.	My	Aceh	27	Langsa	> 20 tahun	Sarjana	Guru
5.	Nel	Aceh	40	Langsa	> 20 tahun	Sarjana	Guru
6.	Lin	Aceh	45	Langsa	> 20 tahun	Diploma	PNS
7.	Yu	Aceh	39	Langsa	> 20 tahun	Magister	Guru
8.	Pur	Sumatera Utara	58	Langsa	> 20 tahun	SLTA	IRT
9.	Mi	Aceh	54	Langsa	> 20 tahun	SLTA	Wiraswasta
10.	Es	Aceh	22	Langsa	10 – 19 tahun	SLTA	Mahasiswa
11.	Nat	Sumatera Utara	19	Langsa	< 5 Tahun	SLTA	Mahasiswa
12.	Lip	Sumatera Utara	19	Langsa	< 5 Tahun	SLTA	Mahasiswa
13.	Apa	Sumatera Utara	18	Langsa	< 5 Tahun	SLTA	Mahasiswa
14.	Api	Sumatera Utara	18	Langsa	< 5 Tahun	SLTA	Mahasiswa

15.	Em	Sumatera Utara	19	Langsa	< 5 Tahun	SLTA	Mahasiswi
16.	Ang	Sumatera Utara	23	Banda Aceh	> 20 tahun	SLTA	Mahasiswa
17.	Fer	Banda Aceh	40	Banda Aceh	> 20 tahun	Magister	Guru
18.	Res	Sumatera Utara	50	Banda Aceh	> 20 tahun	Sarjana	Guru
19.	Ni	Aceh	45	Banda Aceh	> 20 tahun	Sarjana	Guru
20.	Kes	Sumatera Utara	42	Banda Aceh	> 20 tahun	Sarjana	Pegawai
21.	Ev	Sumatera Utara	23	Banda Aceh	10 – 19 tahun	SLTA	Mahasiswa
22.	Mal	Sumatera Utara	25	Banda Aceh	< 5 tahun	SLTA	Wiraswasta
23.	Sit	Sumatera Utara	50	Langsa	> 20 tahun	SLTA	IRT

Sumber : Diolah berdasarkan wawancara partisipan penelitian

B. Berita Acara Wawancara Mendalam

1. Informan Primer (Partisipan penelitian)

No	Nama Inisial	Tanggal Wawancara	Durasi Pertemuan	Transkrip (Halaman)	Kode File Hasil Transkrip
1.	Ria	10-04-2017	60 menit	11 halaman	A006A-APKA-15-RPI
		08-04-2017	49 menit	6 halaman	A006B-APKA-09-RPI
		24-03-2013	100 menit	8 halaman	A006C-APKA-02-SDJ
2.	Do	26-03-2013	140 menit	11 halaman	A008A-APKA-04-SDJ
3.	Gu	04-04-2013	30 menit	7 halaman	A010A-APKA-06-SDJ
4.	My	09-04-2017	40 menit	7 halaman	A005A-APKA-12-RPI
		06-04-2013	120 menit	14 halaman	A005B-APKA-08-SDJ
5.	Nel	18-12-2017	60 menit	5 halaman	A007A-APKA-37-RPI
		04-04-2013	90 menit	5 halaman	A007B-APKA-07-SDJ
6.	Lin	05-04-2013	140 menit	6 halaman	A009A-APKA-05-SDJ
7.	Yu	09-09-2013	90 menit	20 halaman	A018A-APKA-01-YBYB
		16-09-2013	130 menit	8 halaman	A018B-APKA-06-YBYB
		15-09-2013	90 menit	20 halaman	A020A-APKA-05-YBYB
8.	Pur	22-03-2013	80 menit	3 halaman	A015A-APKA-01-SDJ
9.	Mi	15-04-2017	140 menit	11 halaman	A016A-APKA-34-RPI

		25-12-2017	120 menit	3 halaman	A016B-APKA-59-RPI
		25-12-2017	120 menit	7 halaman	A016C-APKA-59-RPI
10.	Es	-	-	-	-
11.	Nat	04-04-2017	120 menit	19 halaman	A021A-APKA-06-RPI
12.	Lip	04-04-2017	120 menit	19 halaman	A021A-APKA-06-RPI
13.	Apa	09-04-2017	90 menit	9 halaman	A022A-APKA-13-RPI
14.	Api	09-04-2017	90 menit	9 halaman	A022A-APKA-13-RPI
15.	Em	04-04-2017	120 menit	19 halaman	A021A-APKA-06-RPI
16.	Ang	07-11-2014	60 menit	7 halaman	O111A-APKA-02-MKA
17.	Fer	19-12-2014	60 menit	11 halaman	A014A-APKA-33-MKA
18.	Res	17-12-2014	58 menit	9 halaman	A002A-APKA-26-MKA
		21-12-2017	95 menit	6 halaman	A002B-APKA-40-RPI
19.	Ni	21-12-2017	60 menit	5 halaman	A003A-APKA-42-RPI
		17-11-2014	58 menit	14 halaman	A003B-APKA-08-MKA
20.	Kes	15-11-2014	60 menit	12 halaman	A004A-APKA-03-MKA
		21-12-2017	60 menit	4 halaman	A004B-APKA-41-RPI
21.	Ev	20-12-2017	120 menit	18 halaman	A001B-APKA-39-RPI
		18-12-2014	60 menit	9 halaman	A001A-APKA-30-MKA
22.	Mal	16-11-2014	60 menit	8 halaman	A012A-APKA-04-MKA
23.	Sit	12-04-2017	90 menit	13 halaman	A017A-APKA-28-RPI

2. Informan sekunder (Non-partisipan penelitian)

No.	Nama Inisial	Tanggal Wawancara	Durasi Pertemuan	Transkrip (Halaman)	Kode File Hasil Transkrip	Keterangan informan sekunder
1.	Deddy	12-04-2017	30 menit	6 halaman	B001A-APKA-25-RPI	Kasi Trantib Langsa Lama
2.	Samsu	10-04-2017	60 menit	8 halaman	B002A-APKA-18-RPI	Bakal calon Geuchik di Langsa
3.	Zulkarnain	15-04-2017	83 menit	14 halaman	B003A-APKA-33-RPI	Ketua FKUB Langsa, Ketua MPU Langsa, IAIN Langsa.
4.	Anas Johan	11-04-2017	42 menit	5 halaman	B004A-APKA-22-RPI	Kabid Akademik Unsam
5.	Ibrahim Latief	18-12-2017 18-12-2017	60 menit 30 menit	7 halaman 4 halaman	B005A-APKA-37-RPI B005B-APKA-37-RPI	Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa
6.	Hutasoit	13-09-2013	120 menit	7 halaman	B006A-APKA-02-YBYB	Pendeta HKBP Langsa
7.	Agus Salim	19-12-2017	120 menit	9 halaman	B007A-APKA-37-RPI	Kepala Kesbangpol Langsa
8.	Niko	16-11-2014	60 menit	7 halaman	B008A-APKA-05-MKA	Pendeta GBI Banda Aceh

9.	Domi	19-12-2017	90 menit	11 halaman	B009A-APKA-34-MKA	Pendeta GPIB Banda Aceh
10.	Hermanus Sahar	18-12-2017	60 menit	8 halaman	B010A-APKA-27-MKA	Pastor pada Gereja Katolik Banda Aceh
11.	Togi Tarigan	07-11-2014	60 menit	9 halaman	B011A-APKA-01-MKA	Pendeta GKKI Banda Aceh
12.	Purba	09-09-2013	120 menit	2 halaman	B013A-APKA-03-YBYB	Sekretaris HKBP Langsa
13.	Imam Anto	02-04-2017	30 menit	4 halaman	B014A-APKA-01-RPI	Tokoh Agama tempat banyak mahasiswi Kristen kos.
14.	Tetsan	14-09-2013	80 menit	6 halaman	B015A-APKA-04-YBYB	Pengurus GBI Langsa
15.	Yan Simbolon	02-04-2017	150 menit	12 halaman	B016A-APKA-02-RPI	Jemaat HKBP Langsa
16.	Victoria	02-04-2017	150 menit	12 halaman	B016A-APKA-02-RPI	Alumni Unsam
17.	Roby	02-04-2017	150 menit	12 halaman	B016A-APKA-02-RPI	Mahasiswa Unsam
18.	Parupa Agus	03-04-2017	60 menit	5 halaman	B017A-APKA-05-2017	Partisipan penelitian

C. Lintasan Kehidupan dalam Respon Pada Kultur Busana

Partisipan	Tempat berjilbab	Keterangan waktu pertama kali berjilbab
Ria	Sekolah, kantor suami, tempat lainnya yang merupakan tempat public	Mulai berjilbab sebelum implementasi syariat Islam. Semula berkerudung, tetapi kemudian berubah menjadi jilbab seiring dengan perkembangan trend berbusana Islami pada umumnya Muslim di Indonesia.
Do	Sekolah, kantor suami, tempat-tempat tertentu.	Mulai berjilbab pada masa konflik, setelah syariat Islam diterapkan. Sebelumnya hanya berkerudung, tetapi kemudian berjilbab. Sama seperti halnya Ria. Pada 2017, Do sudah pensiun dari aktivitas mengajar. Karenanya arena yang menjadi tempatnya untuk berjilbab menjadi lebih terbatas. Hanya saat-saat tertentu saja, seperti ketika menghadiri resepsi pernikahan.
Gur	Berjilbab saat di sekolah.	Berjilbab setelah syariat Islam. Semula berkerudung, tetapi kemudian berevolusi dengan mengenakan jilbab. Gur semula berjilbab saat ketika berangkat ke sekolah, terutama karena melewati suatu daerah yang rawan konflik. Jilbab dibuka saat sudah tiba di sekolah. Tetapi kemudian Gur lebih sering berjilbab saat mengajar.
My	Kampus ketika masih berstatus mahasiswi, setelah tamat tidak lagi berjilbab.	Berjilbab setelah syariat Islam. Semula tidak berjilbab. Tetapi berjilbab sejak SMP. Kemudian melanjutkan SMA di Medan selama setahun, dan pindah lagi ke SMA di Langsa, dan berjilbab kembali saat di sekeloah. Selama kuliah, berjilbab saat di kampus. Menjadi perempuan Kristen, menurutnya membuat dirinya melakukan penyesuaian di satu sisi, tetapi di sisi lain juga memperjuangkan agar identitas sebagai

		<p>orang Kristen mendapatkan pengakuan. Baginya, melepas jilbab merupakan pernyataan identitas sebagai perempuan Kristen. Setelah selesai kuliah, My tidak berjilbab. Mencari tempat kerja yang menoleransinya untuk tidak berjilbab.</p>
Nel	<p>Di tempat kerja dan aktivitas lain di tempat publik. Berjilbab pada semua tempat pada saat jem dinas.</p>	<p>Berjilbab setelah syariat Islam. Nel menjabat sekretaris desa saat penelitian. Berjilbab untuk memperlancar aktivitasnya. Lahir dan besar di Langsa, Nel mengaku terbiasa dengan kultur jilbab. Ibunya, seorang guru berstatus PNS, juga berjilbab saat mengajar. Saudara perempuan lainnya (adiknya) yang juga berstatus PNS dan berjilbab saat bekerja. Nel merasa tidak ada persoalan sama sekali dengan berjilbab, kendati dirinya membatasi hanya pada saat-saat tertentu saja.</p>
Lin	<p>Di tempat kerja, saat kunjungan ke masyarakat, kondisi-kondisi tertentu.</p>	<p>Berjilbab setelah syariat Islam. Alasan berjilbab untuk memperlancar aktivitas karena sering melakukan kunjungan medis ke kampung-kampung. Pada awalnya, ketika melakukan penyuluhan ke desa-desa dengan tanpa jilbab, Lin sering ditanyai warga alasan tidak berjilbab. Warga dapat menerima penjelasannya bahwa alasan tidak berjilbab adalah karena dia non-Muslim. Tetapi di desa lain juga muncul pertanyaan serupa. Daripada ditanya-tanya terus, dia kemudian memilih berjilbab.</p>
Yu	<p>Pernah berjilbab di sekolah.</p>	<p>Yu tidak berjilbab. Saat awal diterima sebagai CPNS berjilbab tetapi setelah resmi sebagai PNS melepas jilbab. Yu tidak setuju dengan kondisi dimana perempuan Kristen berjilbab. Menurutnya, berjilbab membuat identitas perempuan Kristen tidak diketahui. Sebagai orang yang lahir dan dibesarkan di Langsa, Yu merasa orang Kristen perlu terlihat identitasnya, karena itu merupakan symbol pengakuan pada</p>

		keberadaan orang Kristen. Yu bertugas di Aceh Tamiang, dimana daerah tempat dia mengajar lebih longgar dibanding Langsa dalam hal desakan kulturasi agar perempuan Kristen untuk berjilbab.
Pur	Kantor suami (dharma wanita)	Berjilbab setelah implementasi syariat Islam. Pur hanya berjilbab ketika beraktivitas di kantor suami yang saat itu merupakan PNS. Saat penelitian, sudah tidak memakai jilbab.
Mi	-	Tidak berjilbab. Mi beretnis Tionghoa. Tetapi dia adalah generasi ke tiga, dan anaknya yang merupakan generasi ke empat pun ada yang sudah menikah dan punya anak. Meski anak-anaknya tidak tinggal di Langsa. Sebagai Tionghoa, Mi tidak mengalami situasi yang mendesaknya berjilbab, selain karena etnisnya, juga karena dia bekerja di sector swasta, sebagai pedagang onderdil motor dan membuka bengkel sepeda motor. Mi adalah tokoh GBI Langsa, dan sekaligus aktor penting terkait konflik GBI dan Pemerintah Kota Langsa.
Es	-	Berjilbab saat di sekolah. Setelah tamat, terkadang berjilbab di tempat kerja sebagai karyawan hotel milik Mi. Es berjilbab hanya dalam lingkungan yang terbatas. Es adalah anggota jemaat GBI, salah satu komunitas Kristen yang gerejanya disegel pemerintah kota setempat.
Nat	-	Tidak berjilbab. Nat adalah mahasiswi Unsam yang kuliah di kampus tersebut setelah tahun 2015. Nat mengalami banyak kisah yang terkait dengan implikasi syariat, tapi dia tidak berjilbab. Sebagai mahasiswi asal Medan, Nat tidak tergolong penduduk Aceh.
Lip	-	Tidak berjilbab. Berasal dari Sumatera Utara, beretnis Batak. Lip tidak berjilbab sejak awal kuliah di Unsam.

Apa	-	Tidak berjilbab. Berasal dari Sumatera Utara, dan sejak awal kuliah di Unsam sudah tidak berjilbab.
Api	-	Tidak berjilbab. Sejak awal menyadari perlu banyak adaptasi dengan lingkungan syariat Islam.
Em	-	Berjilbab ketika di kampus, tetapi tidak lama. Setelah kampus mengumumkan bahwa mahasiswi Kristen tidak diharuskan berjilbab, Em tidak lagi berjilbab ketika di kampus.
Ang	Sekolah, kampus, dan tempat-tempat tertentu.	Berjilbab setelah implementasi syariat Islam. Selama SMA hingga saat kuliah di Unsyiah, Ang selalu berjilbab. Berdasarkan wawancara saya mendapat informasi Ang termasuk yang konsisten dalam berjilbab saat di sekolah atau di kampus. Pertemuan saya dengan Ang, terjadi sebelum 2015. Saya tidak mendapatkan update kondisi Ang setelah 2015, apakah berjilbab atau tidak. Tetapi Ang merepresentasi sikap umumnya perempuan (Kristen) Katolik yang memperlihatkan adaptasi yang tinggi dengan lingkungan sosial, termasuk ruang publik Islam.
Fer	Sekolah, kampus, momen tertentu lainnya.	Berjilbab setelah syariat Islam. Saat ditemui, Fer adalah pengajar pada salah satu sekolah negeri di Banda Aceh. Semula dia tidak setuju dengan keharusan guru berjilbab di sekolah. Tetapi setelah mengalami situasi kurang nyaman akibat tidak berjilbab, kemudian Fer memutuskan untuk berjilbab saat mengajar. Dia adalah alumni di tempatnya mengajar. Tapi kemudian Walikota Banda Aceh menerbitkan kebijakan untuk memindahkan semua guru Kristen ke sekolah non-Muslim. Fer tidak berjilbab setelah tempat mengajar pindah ke sekolah Methodist.

Res	Sekolah, momen tertentu lainnya	Berjilbab setelah syariat Islam. Setelah tidak mengajar di SLTP Negeri, tidak berjilbab setelah dipindahkan ke sekolah non-Muslim. Res adalah guru perempuan Kristen yang mengalami hal sama dengan Fer: dipindahkan sepihak oleh pihak pemerintah kota Banda Aceh. Bahkan di sekolah tempatnya yang baru, Res tidak bisa mengajar karena sekolah tempatnya dipindahkan tersebut, tidak membutuhkan guru sesuai dengan keahliannya.
Ni	Sekolah, kantor pemerintah, forum atau aktivitas lain terkait profesi.	Berjilbab setelah implementasi syariat Islam. Ni lahir dan besar di Banda Aceh. Menikah dengan anggota TNI. Saat mahasiswa sudah mulai berjilbab. Mahasiswa tingkat akhir saat syariat Islam diterapkan. Kapasitasnya sebagai kepala sekolah atau wakil kepala sekolah menuntut interaksi yang intensif dengan birokrasi maupun pimpinan di lingkungan dinas Pendidikan dan Pengajaran di Banda Aceh. Hal ini pada tingkat tertentu membuat Ni lebih aktif berjilbab di tempat umum atau saat kerja. Ni termasuk perempuan Kristen yang melihat keberadaan orang Kristen sebagai sebuah kenyataan yang harus diterima perempuan Kristen Aceh.
Kes	Kantor, tempat publik lainnya	Model yang dipakai adalah kerudung, bukan jilbab. Ini menurutnya untuk membedakan dirinya dengan Muslim yang umumnya dipakai perempuan Muslim di Aceh. Ia mulai setelah implementasi syariat Islam, karena datang ke Banda Aceh setelah implementasi syariat Islam, setelah 2005. Sebagai jurnalis, berkerudung memudahkan dirinya dalam bekerja, karena profesinya seringkali menuntutnya menemui tokoh di Banda Aceh.

Ev	Sekolah, kampus atau tempat lainnya (tidak rutin).	Ev pindah ke Banda Aceh saat SMP, dari Sumatera Utara. Di Sumut dia sudah berjilbab, karena dia sekolah di SMP Muhammadiyah. Demikian pula saat pindah ke Banda Aceh, waktu kelas III, dia berjilbab karena sekolah di salah satu SLTP Negeri di Banda Aceh. Lalu saat SMA tidak berjilbab, karena sekolah di Methodist. Methodist merupakan sekolah yang dikelola Yayasan milik orang Kristen. Ev melanjutkan kuliah di Unsyiah. Awalnya berjilbab di kampus. Tetapi kemudian melepas berjilbab. Semula dia tidak melepas jilbab, tapi buka tutup. Pada guru yang cenderung mengingunkan mahasiswi non-Muslim menyesuaikan diri, Ev berjilbab. Tapi di luar kelas dia tidak berjilbab. Selama KKN pada salah satu desa di Aceh Besar, Ev berjilbab. Ev merupakan salah seorang yang menginisiasi penyampaian aspirasi tentang keberatan mahasiswi di Unisyiah berjilbab.	
458	Mal	Tidak berjilbab	Tidak pernah berjilbab. Menolak berjilbab kendatipun menghadapi banyak kendala atas hal tersebut. Mal adalah pegawai swasta. Tidak berjilbab membuat Mal seringkali mengalami kendala, termasuk dalam mencari rumah tinggal atau sewa rumah. Dalam beberapa kali, saat aktivitas di tempat umum seperti Mall, Mal pernah ditegur karena tidak berjilbab. Saat menghadiri undangan rekan kerja juga pernah mengalami pengalaman tidak menyenangkan akibat tidak berjilbab. Tapi Mal tetap tidak berjilbab.
Sit	Tidak berjilbab	Tidak pernah berjilbab. Sit adalah anggota komunitas jemaat yang gerejanya disegel pemerintah kota setempat. Sit bercerita kondisi tersebut berdampak terhadap kesempatan Pendidikan bagi anak-anak jemaat orang Kristen. Tidak ada tempat bagi mereka untuk berkumpul mendalami agama. Akhirnya, menurut Sit, anak-anak anggota komunitas mereka kesulitan dalam mendalami agama.	

Sumber : Diolah berdasarkan wawancara partisipan penelitian

BIODATA PENULIS

Muhammad Ansor (Scopus Author ID: 56557068100, SINTA ID: 233244, dan ResearcherID: E-6249-2019) adalah staf pengajar Ilmu Politik Islam pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Langsa, Aceh. Lahir di Topang, Bengkalis, 13 Juli 1976. Pengalaman sebagai santri diperoleh dari Pondok Pesantren Al-Manar, Tengaran, Kabupaten Semarang (1993-2000). Gelar sarjana diperoleh di STAIN (sekarang IAIN) Salatiga (2001). Gelar magister pada bidang Pengkajian Islam diraih di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada Konsentrasi Pemikiran Politik Islam (2004), dengan tesis berjudul 'Asas Islam dan Artikulasi Politik Partai Islam: Studi Perbandingan Terhadap PPP, PBB, dan PKS (1999-2004).

Pada ranah organisasi sosial dan kemasyarakatan, Muhammad Ansor antara lain pernah aktif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Salatiga, Komunitas Mahasiswa Pascasarjana Riau Jakarta (KMPRJ), Forum Komunikasi Pemuka Masyarakat Riau (FKMPR), The Riau Institute (TRI), dan Scale Up Pekanbaru. Pada ranah kepenulisan dan penelitian, Muhammad Ansor pernah mendapat penghargaan tingkat nasional sebagai peneliti terbaik pertama pada Short Course Metodologi Penelitian Berperspektif Gender, diselenggarakan Dirjen Diktis Kementerian Agama Republik Indonesia dan Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada, pada tahun 2012. Selain itu, juga pernah mendapat penghargaan sebagai salah satu pemakalah terbaik pada Annual International Conference Islamic Studies (AICIS) ke-14, yang diselenggarakan Dirjen Diktis Kementerian Agama dengan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Samarinda, pada tahun 2014.

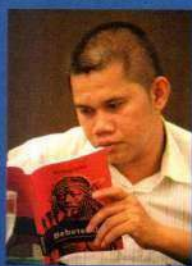
Karya-karya Muhammad Ansor mencakup tema-tema, tapi tidak terbatas pada, studi Islam, gender dan agama, politik Islam, dan relasi antar agama. Karyanya yang dipublikasikan antara lain 'Politik Pelembagaan Syariat: Strategi dan Argumentasi PPP, PBB dan PKS di Sidang Tahunan MPR 1999-2000', *Ulumuna* 9 no. 2 (2005): 313-332; 'Panorama Poligami

dan Resistensi Perempuan di Langsa, Aceh', *Ulumuna*, 16, no. 1 (2012): 163-188; 'Berebut Paling Saleh: Kontestasi Orang Yasin dan Orang Sunnah di Sidodadi Kabupaten Aceh Tamiang', diterbitkan dalam *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII*, Surabaya: Kerjasama Dirjen Diktis Kemenag RI dengan IAIN Sunan Ampel, 2012: 1451-1484; 'Islam Awal, Riddah, dan Praksis Kebebasan Beragama: Reinterpretasi Hadis Man Baddal Dīnah Faqṭulūh', *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 5 no. 2 (2015), 273-296; 'Religion, Marginality and Power Relations: Religious Conversion and Religiosity of the Indigenous People in Penyengat', *Al-Albab: Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)* 2 no. 2 (2013): 169-185; "Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehese Christian Experience." *Komunitas* 8, no. 1 (2016): 125–134; 'Berbagi Suami atas Nama Tuhan: Pengalaman Keseharian Perempuan Dipoligami di Langsa', *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 14 no. 1 (2014): 41-63.

Tulisan yang lain adalah "Kita Kan Beda!": Persamaan Remaja Perempuan Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh'. *Harmoni* 13, no. 2 (2014): 37–50; "Jilbab Dan Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Ruang Publik Sekolah Aceh." *Kawistara* 6, no. 2 (2016): 157–174; "We Are from the Same Ancestors": Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil." *Al-Albab: Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)* 3, no. 1 (2014): 3–24; ; 'Beyond Pious Critical Agency: Women Interfaith Marriage and Religious Conversion in Aceh'. *Analisa* 1, no. 2 (2016): 217–238; 'Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam Di Langsa, Aceh', *Akademika* 22, no. 1 (2017): 103–128; 'Being Women in the Land of Sharia: Politics of Female Body, Piety and Resistance in Langsa', *Al-Jami'ah* 52, no. 1 (2014): 59–83; dan 'Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-Reform Indonesia', *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 471–515.

Muhammad Anzor mengarang kehidupan keseharian bersama keluarga kecilnya: istri Laila Sari Masyhur (staf pengajar UIN Sultan Syarif Kasim, Riau), dan anak-anak Nabila Naila Izza, Syakila Naila Iffa dan Mumtaz Ahmad Azizy. Untuk mendapatkan informasi tentang penulis dan karya-karya secara lebih terperinci silahkan kunjungi situs <https://orcid.org/0000-0002-7674-0326> dan email anzor@iainlangsa.ac.id.

Buku ini mengeksplorasi agensi perempuan Kristen sebagai minoritas dalam ruang publik yang didominasi nilai dan identitas keislaman berdasarkan studi kasus di Aceh, Indonesia. Menggunakan konsep agensi yang diletakkan dalam diskursus feminis post-kolonial, riset ini menemukan kendatipun identitas personal dan kolektif komunitas minoritas didesak beradaptasi pada kultur dominan, upaya tersebut tidak serta merta berhasil. Agensi perempuan Kristen sebagai minoritas di Aceh menghadapi situasi yang kritis, meskipun tetap independen dan tidak mudah ditundukkan oleh ruang publik yang disetir nilai dan identitas keagamaan golongan mayoritas tersebut. Karya Muhammad Anzor ini merupakan bacaan yang provokatif bagi aktivis kebebasan beragama, mahasiswa, maupun akademisi dalam studi gender, politik Islam, relasi agama dan kajian lintas budaya.



Muhammad Anzor adalah staf pengajar Ilmu Politik Islam pada IAIN Langsa, Aceh. Pernah menjadi santri pondok pesantren al-Manar, Semarang (1993-2000). Gelar sarjana diperoleh dari STAIN Salatiga (sekarang UIN Salatiga) (2001), magister Pemikiran Politik Islam dari UIN Syarif Hidayatullah (2004), dan doktor Politik Islam dari UIN Syarif Hidayatullah (2019). Telah menulis lebih dari empat puluh karya ilmiah yang dipublikasikan pada sejumlah jurnal nasional maupun internasional bereputasi antara lain *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, *Studia Islamika*, dan *Journal of Indonesian Islam*.