KEBERAGAMAAN KAUM WARIA
(Studi Kehidupan Beragama Kaum Waria di Kota Kediri)

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam

Oleh:
Reza Ahmad Zahid
NIM: F53416028

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Reza Ahmad Zahid

NIM : F53416028

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 12 Juni 2020

Saya yang menyatakan

Reza Ahmad Zahid

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul "KEBERAGAMAAN KAUM WARIA (Studi Kehidupan Beragama Kaum Waria di Kota Kediri)" yang ditulis oleh Reza Ahmad Zahid ini telah disetujui pada tanggal 12 Juni 2020

Oleh:

PROMOTOR

Prof. Dr. KH. Abd A'la, M.Ag

PROMOTOR

Prof. Dr. KH. Shonhadji Sholeh, Dip.Is

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "KEBERAGAMAAN KAUM WARIA (Studi Kehidupan Beragama Kaum Waria di Kota Kediri)" yang ditulis oleh Reza Ahmad Zahid ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 25 Agustus 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag .....
2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I .....
3. Prof. Dr. H. Shonhadji Sholeh, Dip.Is .....
4. Prof. Dr. H. Abd A'la, M.Ag .....
5. Prof. Dr. H. Nur Ahid, M.Ag .....
6. Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si .....
7. Dr. Ahmad Zainul Hamdi, M.Ag .....

Surabaya, 25 Agustus 2020

Direktur Pascasarjana,

KEMENTERIAN AGAMA PROGRAM PASCASARJANA SURABAYA UIN SUNAN AMPEL

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Reza Ahmad Zahid
NIM : F53416028
Fakultas/Jurusan : Kajian Islam / Doktoral
E-mail address : yakolbi@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
KEBERAGAMAAN KAUM WARIA : Studi Kehidupan Beragama Kaum Waria di Kota Kediri

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 12 Desember 2020

Penulis

(Reza Ahmad Zahid)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Nama	:	Reza Ahmad Zahid
Judul	:	KEBERAGAMAAN KAUM WARIA (Studi Kehidupan Beragama Kaum Waria di Kota Kediri)
Promotor	:	Prof. Dr. KH. Abd A'la, M.Ag; Prof. Dr. KH. Shonhadji Sholaeh, Dip.Is
Kata Kunci	:	Kesadaran Beragama, Transpuan, Dramaturgi, Moderasi Agama, Perwaka, Jamiyyah Nurul Iman.

Perkembangan waria di Kota Kediri belum banyak dieksplorasi. Dilatarbelakangi oleh berbagai kajian tentang waria yang masih parsial, kajian ini bertujuan untuk melengkapi gambaran kehidupan waria dengan mengungkap dimensi kehidupan beragama mereka. Penelitian ini memfokuskan pada kehidupan beragama waria Kota Kediri. Pertanyaan utama dalam kajian ini adalah, pertama, bagaimana kehidupan beragama kaum waria di Kota Kediri? Kedua, bagaimana tipologi keberagamaan kaum waria di Kota Kediri? Ketiga, bagaimana pemahaman masyarakat terhadap keberagamaan kaum waria Kota Kediri dan bagaimana respon mereka terhadap pemahaman tersebut?

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif-fenomenologis. Wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi adalah beberapa teknik yang digunakan dalam penggalian data. Data-data yang tergali kemudian digunakan untuk melihat keberagamaan kaum waria Kota Kediri. Pendekatan sosiologi agama digunakan untuk membaca fenomena kehidupan beragama kaum waria sebagai akibat dari interrelasi dan interaksi agama dan masyarakat. Adapun konsep komitmen beragama Glock dan Stark digunakan untuk memetakan dimensi keberagamaan waria. Sedangkan konsep dramaturgi Goffman dimaksudkan untuk melihat sisi lain kehidupan waria yang memfokuskan pada kehidupan beragama mereka.

Penelitian ini menemukan bahwa kehidupan beragama waria Kota Kediri berlangsung pada ruang privat dan ruang publik yang termanifestasikan dalam jamiyyah Nurul Iman sebagai representasi keberagamaan kolektif dan perilaku keberagamaan individual mereka. Pemetaan keberagamaan waria ke dalam dimensi-dimensi agama menunjukkan bahwa mereka mempunyai komitmen beragama yang masih tersembunyi di ruang *backstage* dengan tipologi keberagamaan yang khas yaitu didasarkan pada pembagian generasi waria di Kota Kediri. Pemahaman masyarakat terbelah karena perbedaan asumsi dasar mereka atas diri waria antara pandangan yang fiqh *oriente*d dan moderat. Sejauh ini belum ditemukan adanya potensi konflik.

Kenyataan ini mengindikasikan perlunya peran partisipatif masyarakat agar mereka dapat mengekpresikan keberagamaannya sebagaimana manusia normal lainnya dan keterlibatan agamawan untuk memberikan bimbingan dengan strategi dakwah dengan hikmah. Setidaknya ini adalah langkah preventif untuk menghindari lahirnya konflik sosial atas nama agama.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Name	:	Reza Ahmad Zahid
Title	:	RELIGIOUSITY OF WARIA (Study of Waria's Religious Life in Kediri City)
Promoter	:	Prof. Dr. KH. Abd A'la, M.Ag; Prof. Dr. KH. Shonhadji Sholaeh, Dip.Is
Keywords	:	Religious Consciousness, Transgender, Dramaturgy, Religious Moderation, Perwaka, Jamiyyah Nurul Iman.

The development of transgender in Kediri has not been widely explored. By the background of various studies on transgender that are still partial, this study aims to complete the picture of transgender life by revealing the dimensions of their religious life.. This research focuses on the religious life of transgender in Kediri. The main questions in this study are, first, how is the religious life of transgender in Kediri?. Second, what is the typology of transgender religion in Kediri? Third, how is the public's understanding of the diversity of transgender in Kediri and how is their response to that understanding?

This research is a qualitative-phenomenological research. In-depth interviews, observation, and documentation are some of the techniques used in data mining. The data extracted is then used to see the diversity of transgender in Kediri City. The sociology of religion approach is used to read the phenomenon of the religious life of transgender as a result of the interrelationships and interactions between religion and society. The concept of Glock and Stark's religious commitment is used to map the religious dimension of transgender. Meanwhile, Goffman's dramaturgy concept is intended to see the other side of transgender life that focuses on their religious life.

This study found that the religious life of transgender in Kediri City takes place in private and public spaces as manifested in Jam'iyyah Nurul Iman as a representation of collective diversity and their individual religious behavior. Mapping the religiousness of transgender into religious dimensions shows that they have a religious commitment that is still hidden in the backstage space with a distinctive religious typology, which is based on the division of transgender generations in Kediri. The understanding of society is divided because of differences in their basic assumptions about transgender between fiqh oriented and moderate views. But, so far, no potential conflict has been found.

This fact indicates the necessity for a participatory role in society so that they can express their diversity as other normal humans and religionist involvement to provide guidance with da'wah strategies with wisdom. At least this is a preventive step to avoid the emergence of social conflict in the name of religion.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

المستخلص

الا سم : ريزا أحمد زاهد،

عنوان : تدينية المتخنثين : الدراسة فى حياة تدينية المتخنثين بمدينة كديري. المشرف،

مشرف : الأستاذ الدكتور الكياهي عبد الأعلى الحاج،

: الأستاذ الدكتور الكياهي صنهاجي صالح الحاج.

كلمة مفتاحية : قسم الدراسة العليا الجامعة الإسلامية الحكومية سونان أمبيل سورابايا.

الكلمات الأساسية: الوعي التديني، المتخنث، دراماتورج، الإعتدال الديني، إتحاد المتخنثين فى كديري (PERWAKA)، جمعية نور الإيمان. بالمقارنة مع الدراسات فى مجتمع الميم أو مجتمع المثليات والمثليون ومزدوجي الميول الجنسية والمتحولون والمتحولات ، لم يتم استكشاف تطور المتخنثين في مدينة كديري كثيرا، استنادًا إلى دراسات مختلفة حول (LGBT) جنسيًا متخنثو الجنس التي لا تزال جزئية. تهدف هذا الدراسة إلى بيان حياة المتخنثين أكثر سليمة من خلال الكشف عن حياة تدينية المتخنثين. يركز هذا البحث على حياة تدينية المتخنثين في مدينة كديري التي تتجلى في الممارسات الدينية الجماعية والفردية.

الأسئلة الرئيسية في هذه الدراسة هي ، أولاً ، كيف حياة تدينية المتخنثين في مدينة كديري؟ ثانيًا، ما تصنيف تدينة المنخنثين فى مدينة كديري ؟ ثالثًا ، كيف يقيم الناس حياة تدينية المتخنثين في مدينة كديري وكيف يستجيب المتخنثين فى مدينة كيديري إلى تقييمات المجتمع؟

هذا البحث هو بحث نوعي فى الظواهر. المقابلات والملاحظات والتوثيق المتعمقة هي بعض التقنيات المستخدمة في استخراج البيانات, فتستخدم البيانات المحصلة لرؤية تدينية المتخنثين فى مدينة كديري. ويستخدم تطوير(LGBT) خطاب مجتمع الميم أو مجتمع المثليات والمثليون ومزدوجي الميول الجنسية والمتحولون والمتحولات جنسيًا لتصنيف نوعية المتخنثين في حين يتم استخدام علم اجتماع الدين لبحث ظواهر حياة تدينيتهم نتيجةً للعلاقة والتفاعل بين الدين والمجتمع. واما الغرض من مفهوم دراماتورج عند جوفمان فهو رؤية الجانب الآخر من حياة المتخنثين التي تركز على حيات تدينيتهم.

من خلال التركيز على المتخنثين وقادة المجتمع ، وجدت هذه الدراسة أن حياة تدينتهم حدثت في المجالين الخاص والعام الذي تجلى في جامعة او مجلس العلم نور إيمان كممثل جماعي وتقوية الالتزام التديني الفردي للمخنثين. على الرغم من أن تقييم المجتمع ينقسم بسبب الاختلافات في الافتراضات الأساسية ، إلا أن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى الصراع، بل يشجع الوعي لتمكين الحياة بشكل مشترك. في خلال ذلك التقييم، هم يتأملون أن يتجلى هذا الوعي فعليًا ، وليس مجرد الرغبة التى تؤدي إلى التصوير.

فنتيجة هذا البحث هو وجود نمط التدين الجديد في حياة الناس. يُظهر هذا الأسلوب أيضًا قوة التسامح للمجتمع في خضم الاختلافات الاجتماعية القائمة ويمكن أيضًا أن يُنظر إليه على أنه مظهر حقيقي لروح الاعتدال التديني التي تدعم القيم الإنسانية.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Halaman Sampul Dalam i
Halaman Prasyarat Disertasi ii
Pernyataan Keaslian Disertasi iii
Persetujuan Pembimbing/Promotor Disertasi iv
Pengesahan Tim Penguji Verifikasi Naskah Disertasi v
Pengesahan Tim Penguji Ujian Disetasi Tertutup vi
Pernyataan Kesediaan Perbaikan Disertasi vii
Pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Terbuka viii
Pedoman Transliterasi ix
Motto x
Abstrak xi
Ucapan Terima Kasih xiv
Daftar Isi xvi
Daftar Tabel xviii
Daftar Gambar xix

BAB I: PENDAHULUAN 1
- A. Latar Belakang Masalah 1
- B. Identifikasi dan Batasan Masalah 12
- C. Rumusan Masalah 14
- D. Tujuan Penelitian 14
- E. Kegunaan Penelitian 15
- F. Perspektif Teoretik 17
- G. Penelitian Terdahulu 24
- H. Metode Penelitian 29
  - 1. Paradigma 29
  - 2. Jenis dan Pendekatan 32
  - 3. Data dan Sumber Data 34
  - 4. Teknik Pengumpulan Data 35
  - 5. Analisis Data 39
- I. Sistematika Pembahasan 40

BAB II: PERSPEKTIF TEORETIK 43
- A. Waria dalam Diskursus Kontemporer 43
- B. Agama dan Kesalehan 57
- C. Keberagamaan Waria dalam Kerangka Dramaturgi 75

BAB III: KEHIDUPAN BERAGAMA WARIA KOTA KEDIRI 84
- A. Kota Kediri 84
- B. Latar Belakang Kehidupan Beragama Waria Kota Kediri 89
- C. Kehidupan Beragama Waria Kota Kediri 107
- D. Tipologi Komitmen Beragama Waria Kota Kediri 129
- E. Problem Sosial-Keagamaan Waria Kota Kediri 145

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV: INTERAKSI KEHIDUPAN BERAGAMA WARIA DENGAN MASYARAKAT KOTA KEDIRI 155
A. Pemahaman Masyarakat terhadap Kehidupan Beragama Waria Kota Kediri 155
B. Respon Waria terhadap Pemahaman Masyarakat Kota Kediri 184

BAB V: PENUTUP 197
A. Kesimpulan 197
B. Implikasi Teoretik 200
C. Keterbatasan Studi 205
D. Rekomendasi 206
Daftar Kepustakaan 208
Lampiran 222

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR TABEL

Tabel 3.1 Jumlah Pekerja di Kota Kediri 86
Tabel 3.2 Jumlah Penduduk di Kota Kediri 87

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3.1 Peta Kota Kediri 84

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Waria terkategori sebagai kelompok minoritas dalam identitas gender dan orientasi seksual.[1] Perbedaan orientasi seksual menjadi dasar lahirnya berbagai stigma negatif atas diri waria dalam kehidupan sosial. Faktor konstruksi masyarakat ini mendapat legitimasinya dalam norma sosial dan agama.[2] Berbagai bentuk stigma negatif yang dikonstruksi dalam kehidupan sosial pada dasarnya mengacu pada penyimpangan perilaku seksual karena waria mempunyai orientasi gender berbeda dengan laki-laki dan perempuan pada umumnya, yaitu mereka secara fisiologis jelas laki-laki namun secara psikologis mengidentifikasikan diri sebagai perempuan sehingga orientasi seksualnya mengarah pada relasi seksual dengan sesama jenis.

Permasalahan ini berdampak pada hampir seluruh dimensi kehidupan waria. Karena saat mereka memilih menjadi waria, maka saat itu juga mereka terlempar dari ruang keluarga, sekolah dan sosialnya. Di luar rumah tanpa bekal pendidikan yang memadai atau keterampilan khusus, dan dengan penampilan yang tidak umum bagaimana mereka bertahan hidup (*survive*). Keadaan inilah yang kemudian mendorong mereka memasuki dunia malam yang identik dengan

---

[1] Siti Kurnia Widiastuti, "Religious Freedom for Minority Muslim Group Based on Gender in Indonesia," *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 16, no. 2 (30 Juli 2017): 170, https://doi.org/10.14421/musawa.2017.162.169-187.

[2] Waria dikonstruksi sebagai sampah masyarakat yang menjijikkan, perusak moral dan rumah tangga, dan dianggap sebagai manusia yang tidak mempunyai harga diri. Mutimmatul Faidah dan Husni Abdullah, "Religiusitas Dan Konsep Diri Kaum Waria," *Jurnal Studi Gender Indonesia* 4, no. 1 (23 April 2014): 1–2, http://jurnalgender.uinsby.ac.id/index.php/jurnalgender/article/view/2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prostitusi karena selain menjadi sarana mata pencaharian juga memberikan ruang untuk mengekspresikan diri sekaligus mendapatkan pasangan untuk pemenuhan hasrat biologisnya. Kenyataan ini merupakan salah satu faktor menguatnya pandangan negatif masyarakat atas waria sehingga mereka mengalami penerimaan sosial yang rendah dalam masyarakat.[3] Meski begitu, kehidupan malam waria yang identik dengan pelacuran juga merupakan akibat dari keterbatasan akses pendidikan yang juga berakar pada konstruksi masyarakat sehingga waria mengalami marginalisasi di ruang sosial.[4] Bentuk marginalisasi lain yang dialami waria adalah pengasingan dari sistem ketenagakerjaan dan partisipasi dalam kehidupan masyarakat.[5]

Faktor lain yang menjadi penyebab pandangan negatif masyarakat adalah kerancuan dalam memahami seks, gender dan seksualitas. Gender dan seks masih banyak dipahami sebagai entitas yang sama. Padahal konsep seks mengacu pada pembedaan jenis kelamin yang bersifat biologis, hormonal, dan patologis.[6] Misalnya, laki-laki mempunyai penis, jakala, dan memproduksi sperma sedangkan perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim, memproduksi sel telur, vagina, alat menyusui.[7] Perbedaan biologis ini bersifat kodrati atau pemberian tuhan. Adapun konsep gender digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan

---

[3] Koeswinarno, *Hidup sebagai waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 1–3.
[4] Koeswinarno Koeswinarno, "Aspek-Aspek Kritis Dunia Kaum Ketiga," *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 2, no. 1 (30 Maret 2003): 73, https://doi.org/10.14421/musawa.2003.21.71-85.
[5] Titik Widayanti, *Politik subaltern: pergulatan identitas waria* (Yogyakarta: Research Center for Politics and Government, Jurusan Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada, 2009), 55.
[6] Husein Muhammad, Siti Musdah Mulia, dan Marzuki Wahid, *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualiatas* (Jakarta: PKBI, 2011), 9.
[7] Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Insist Press, 2008), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan dari segi sosial budaya.[8] Dengan kata lain perbedaan peran gender bersifat sosial yang dihasilkan dari konstruksi secara sosial dan kultural.

Selain konsep gender dan seks, konsep terkait lainnya adalah seksualitas. Seksualitas adalah sebuah proses sosial budaya yang mengarahkan hasrat atau birahi manusia. Seksualitas merupakan ruang kebudayaan manusia untuk mengekspresikan dirinya terhadap orang lain dalam arti yang sangat kompleks menyangkut identitas diri, tindakan seks, perilaku seksual dan orientasi seksual.[9] Menurut Weeks, seksualitas harus dipahami sebagai seperangkat praktik sosial yang berubah seiring waktu.[10] Lebih lanjut Weeks juga menegaskan bahwa definisi seksual dibentuk secara historis yang merupakan ruang kontradiksi dan kontestasi yang karenanya dapat diubah secara sosial.[11] Dari sini dapat dipahami bahwa banyak faktor yang menjadi penyebab lahirnya pandangan negatif atas diri waria yang orientasi seksualnya kepada sesama jenis (homoseksual) dan memainkan peran lintas gender.

Ditambah lagi penyimpangan perilaku keseharian waria yang mengidentifikasi diri sebagai perempuan dan tampak pada penampilan fisik yang tidak lazim juga melahirkan banyak tekanan sosial.[12] Bentuk tekanan sosial yang muncul juga beragam dan hampir menempati keseluruhan ruang sosial waria. Tekanan sosial yang muncul di dalam masyarakat dapat berupa pelecehan, tatapan

---

[8] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 35.
[9] Muhammad, Mulia, dan Wahid, *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualiatas*, 11–13.
[10] "*Sexuality has to be understood as a complex of social practices that change over time*." Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulations of Sexuality since 1800*, 2015, 2.
[11] Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities* (London: Taylor & Francis e-Library, 2002), 181, http://www.myilibrary.com?id=32215.
[12] Koeswinarno, "Aspek-Aspek Kritis Dunia Kaum Ketiga," 73–74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sinis, hingga pengusiran dari lingkungan sosial. Adapun tekanan sosial yang muncul di dalam lingkungan keluarga biasanya ditanggapi secara reaksioner dengan melakukan intervensi sedemikian rupa atau dalam bentuk penolakan ekstrem berupa pengusiran. Tanggapan reaksioner ini umumnya berujung pada keputusan waria untuk melarikan diri dari rumah. Selain itu, ada keluarga yang merespon secara lebih positif ketika mengetahui bahwa anaknya adalah waria. Kemudian melakukan upaya-upaya untuk mengembalikan anaknya agar kembali menjadi laki-laki 'normal' dengan melakukan konsultasi dan pengobatan pada psikiater. Namun, ketika usaha itu tidak menemukan jalan kembali 'normal', orang tua dengan pasrah tetap menerima anaknya apa adanya dan ada juga yang justru melakukan pengusiran.[13]

Keadaan ini menunjukkan kompleksitas permasalahan yang dialami waria hampir di seluruh ruang sosial dan menjalar pada keseluruhan dimensi kehidupannya. Selain faktor konstruksi sosial, negara juga berkontribusi atas keadaan tersebut karena belum mengakui identitas waria dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP) hingga tertutupnya akses ekonomi, kesehatan[14], dan pekerjaan. Persoalan ini menjadi salah satu faktor penting dalam mempertimbangkan kebijakan non-diskriminatif bagi waria sebagai bagian dari kelompok minoritas berdasarkan orientasi seksual.[15] Kebijakan di sini bukan kebijakan yang tanpa batas, tapi setidaknya dapat memberikan ruang yang setara bagi komunitas waria

---

[13] Zunly Nadia, *Waria: laknat atau kodrat!?* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005), 45–47; Koeswinarno, *Hidup sebagai waria*, 73–94.

[14] Masnun Masnun, "Waria Dan Shalat Reinterpretasi Fikih Untuk Kaum Waria," *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 10, no. 1 (29 Januari 2011): 124, https://doi.org/10.14421/musawa.2011.101.123-134.

[15] Penjelasan rinci mengenai keompok minoritas dapat dilihat dalam Ahmad Suaedy dkk., *Islam dan Kaum Minoritas: Tantangan Kontemporer* (Jakarta: The Wahid Institute, 2012), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam mengakses pendidikan dan pekerjaan secara formal di ruang publik. Kebijakan ini tentu akan memberikan dampak positif secara psikologis dan sosial bagi waria karena mereka jauh lebih terdiskriminasi dibandingkan dengan kaum gay dan lesbianan yang ekspresi identitas gendernya tidak bertentangan dengan seks biologisnya. Sekali lagi, diskriminasi yang dialami waria di ruang publik juga berakar pada orientasi seksual dan ekspresi identitas gender mereka.[16]

Kompleksitas permasalahan yang dialami waria dalam proses 'menjadi' juga bagaimana mereka menegaskan identitas dan eksistensinya merupakan realitas sosial yang mengundang perhatian untuk dikaji lebih mendalam secara utuh. Karena kedekatan mereka dengan dunia malam dan hidup dengan melacurkan diri adalah salah satu aspek yang melahirkan pandangan bahwa kehidupan mereka jauh dari tindakan keagamaan dan telah berada di luar ajaran agamanya. Padahal sebagai manusia, mereka juga tidak berbeda dengan manusia lain yang membutuhkan dunia keyakinan, tuhan dan amal kebaikan.[17] Jika dipetakan kajian mengenai waria lebih banyak memerhatian pada dimensi sosial, budaya, kesehatan dan perlahan mulai beranjak pada dimensi religius dengan

[16] Bentuk diskriminasi yang dialami waria terdapat pada Perda DKI yang salah satu peraturannya menganggap waria sebagai penyakit masyarakat. Penjelasan mengenai seks biologis (jenis kelamin), gender, identitas gender, dan orientasi seksual juga dapat dilihat dalam Gadis Arivia dan Abby Gina Boangmanalu, "When the State is Absent: A Study of LGBT Community in Jakarta," *Jurnal Perempuan* 20, no. 4 (1 November 2015): 367–76, https://doi.org/10.34309/jp.v20i4.24.

[17] Nur Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2010), 7–8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lokus yang konstan seperti ditunjukkan oleh Boellstroff[18], Koeswinarno[19], Davies[20], Idrus dan Hymans[21], Arauf[22], Safitri[23] dan Tidey.[24]

Kajian waria yang berkaitan dengan dimensi religius mulai tampak sejak kemunculan pesantren waria di Yogyakarta. Secara kronologis, pesantren waria mulai berdiri sejak 2008 setelah peristiwa gempa bumi 2006 di Yogyakarta.[25] Di mana ada waria yang menjadi korban gempa sehingga diadakan pengajian di kediaman Maryani dengan mendatangkan kiai Hamroli. Dari kegiatan doa bersama ini kemudian berkembang menjadi pengajian rutin senin wage. Berasal dari saran kiai Hamroli yang mengusulkan untuk tidak sekedar mengaji tapi belajar lebih dalam tentang agama, maka pada tahun 2008 mereka membentuk Pondok Pesantren Waria Al-Fatah yang saat itu Maryani menjabat sebagai ketuanya. Setelah Maryani meninggal pada 2014 dan rumah yang ditempati

---

[18] Tom Boellstorff, "Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites," *Cultural Anthropology* 19, no. 2 (Mei 2004): 159–95, https://doi.org/10.1525/can.2004.19.2.159.

[19] Koeswinarno, *Hidup sebagai waria*.

[20] Sharyn Graham Davies, *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves* (London ; New York: Routledge, 2010); Linda Rae Bennett dan Sharyn Graham Davies, ed., *Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia: Sexual Politics, Health, Diversity, and Representations*, Sexuality, Culture and Health (Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2014); Sharyn Graham Davies, *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. oleh Robert W. Hefner dan Barbara Watson Andaya, Routledge Handbooks (Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2018).

[21] Nurul Ilmi Idrus dan Takeo David Hymans, "Balancing benefits and harm: Chemical use and bodily transformation among Indonesia's transgender waria," *International Journal of Drug Policy* 25, no. 4 (1 Juli 2014): 789–97, https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2014.06.012.

[22] Muta'ali Arauf, "Waria's Religion and Interreligious Dialogue: A Case of Waria Community In Kebaya NGO Yogyakarta," *Religia*, 15 Maret 2015, 87–108, https://doi.org/10.28918/religia.v18i1.623.

[23] Dian Maya Safitri, "Tolerance of Minorities and Cultural Legitimacy: The Case of Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta," *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 15 (2011): 14; Dian Maya Safitri, "The Politics of Piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta," dalam *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, ed. oleh Jajat Burhanuddin dan C. van Dijk, ICAS Publications Series 16 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013).

[24] Sylvia Tidey, "Requiem for a Waria," *Social Analysis* 63, no. 1 (1 Maret 2019): 83–102, https://doi.org/10.3167/sa.2019.630106.

[25] Vicktor Fadi dan Suzy S. Azeharie, "Persepsi Masyarakat Terhadap Kelompok Waria Pesantren," *Koneksi* 4, no. 1 (22 Maret 2020): 58–65, https://doi.org/10.24912/kn.v4i1.6609.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berstatus kontrak, maka Shinta yang saat itu menjabat sebagai wakil ketua menawarkan tentang keberlanjutan pesantren waria dan waria bersepakat untuk melanjutkannya.

Dari kesepakatan ini, Shinta kemudian menawarkan tempat yang akan digunakan sebagai pesantren waria, yaitu sekretariat Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI), sekretariat Ikatan Waria Yogyakarta (IWAYO), dan rumah pribadinya. Atas kesepatan, rumah pribadi Shinta digunakan sebagai pondok sejak April 2014 yang terdiri dari 42 orang waria dari 223 waria di Yogyakarta.[26] Kegiatannya mengalami perubahan dari senin dan kamis menjadi minggu.[27] Tujuan pendirian pesantren ini adalah untuk memberikan ruang yang nyaman bagi wariad dalam beribadah dan mempelajari ilmu agama dan di tempat inilah mereka merasakan kenyamanan untuk mempelajari ilmu agama.[28]

Pada perkembangannya, eksistensi pesantren waria menghadapi tekanan terutama dari organisasi Islam yang dalam konteks ini bisa kita kategorikan sebagai kelompok *hardliner*. Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Yogyakarta mencatat bahwa pada 19 Februari 2016 terdapat kabar penutupan pesantren yang beredar setelah pesan *broadcast Whatsapp* yang diterima Shinta dari teman jaringannya. Isi pesan itu adalah" Front Jihad Islam (FJI) mengundang rekan-

---

[26] Moh Khoirul Fatih, "Problematika Dalam Kelompok Sosial," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 1, no. 2 (16 Desember 2018): 66 – 76–66 – 76.
[27] Fadi dan Azeharie, "Persepsi Masyarakat Terhadap Kelompok Waria Pesantren."
[28] Fatih, "Problematika Dalam Kelompok Sosial"; Lihat juga, Dyah Ratna Meta Novia, "Hanya di Pesantren Al-Fatah, Waria Merasa Aman," *JawaPos.com* (blog), 22 Oktober 2018, diakses tanggal 2 Mei 2020, https://www.jawapos.com/internasional/dw/22/10/2018/hanya-di-pesantren-al-fatah-waria-merasa-aman/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rakan seperjuangan dan angota RJI untuk mendatangi pesantren waria dengan tujuan menolak dan menyegel pesantren setelah salat jumat".[29]

Pada saat bersamaan, intel Polsek Banguntapan Yogyakarta menemui Shinta untuk menginformasikan akan ada ormas yang datang setelah salat jumat. Dari informasi ini, Shinta kemudian membuat laporan ancaman ke Kapolsesk dengan didampingi LBH. Laporan itu ditindaklanjuti Kapolsek yang meminta jajarannya untuk mengamankan pesantren. Setibanya FJI di pesantren, mereka meminta klarifikasi mengenai fiqh waria.[30] Shinta membantah isu fiqh waria, baginya ibadah dan doa yang mereka lakukan sama dengan ritual yang dilakukan muslim lainnya. Arif membenarkan pernyataan ini dengan menyatakan bahwa selama mengajar di pesantren tidak pernah mengatakan istilah fiqh waria.[31] Menurut Shinta, kegiatan di pesantren ini dimulai dari belajar fiqh, membaca Al-Qu'ran dan kitab kuning dengan didampingi oleh ustadz.[32]

Peristiwa ini kemudian ditindaklanjuti pada 24 Februari 2016 malam melalui forum mediasi yang diinisiasi oleh pemerintah desa dan dihadiri oleh Camat, Kepala Desa, Kapolsek, Koramil, FJI dan perwakilan pesantren oleh

---

[29] "Penyegelan Dan Penutupan Ponpes Waria Al-Fatah Merupakan Pelanggaran Hak Beragama Dan Berkeyakinan," *LBH Yogyakarta* (blog), 10 Maret 2016, https://lbhyogyakarta.org/2016/03/10/penyegelan-dan-penutupan-ponpes-waria-al-fatah-merupakan-pelanggaran-hak-beragama-dan-berkeyakinan/.

[30] Fatih, "Problematika Dalam Kelompok Sosial."

[31] Sukma Indah Permana, "Ketua Ponpes Waria di Bantul: Tidak Ada Fiqih Waria, Kami Beribadah yang Sama," detiknews, diakses 2 Mei 2020, https://news.detik.com/berita/d-3146563/ketua-ponpes-waria-di-bantul-tidak-ada-fiqih-waria-kami-beribadah-yang-sama.

[32] Irwan Syambudi, "Suka Duka Para Waria Belajar Agama di Pesantren Al Fatah Yogyakarta," tirto.id, diakses 2 Mei 2020, https://tirto.id/suka-duka-para-waria-belajar-agama-di-pesantren-al-fatah-yogyakarta-d9uV.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shinta.[33] Hasil forum mediasi ini menyepakati penutupan pesantren waria. Bagi Shinta, ini bukan forum mediasi karena ia tidak diberi kesempatan untuk memberikan tanggapan balik.[34] Menurut Aditia, ada kekerasan psikis dalam forum ini dan Shinta tidak diberi ruang untuk memberikan klarifikasi semua anggapan yang menyudutkan meskipun telah mengacungkan jari meminta izin untuk memberikan klarifikasi.[35] Berkaitan dengan itu, LBH Yogyakarta menyatakan bahwa peristiwa ini adalah bentuk pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan dan mendesak negara untuk melindungi pesantren waria.[36]

Dengan melihat pengalaman keagamaan waria di Yogyakarta, maka pengungkapan dimensi keagamaan waria menjadi sesuatu yang penting dan menarik sekaligus menantang untuk dikaji. Karena bagaimanapun problem yang dialami waria Yogyakarta memberikan penegasan bahwa pandangan umum masyarakat sejauh ini masih tertuju pada dimensi kehidupan duniawi mereka yang lekat dengan dunia malam dan diidentikkan dengan perilaku menyimpang serta berbagai pelabelan negatif lainnya sehingga ikhtiar mereka dalam mengekspresikan dimensi keagamaannya pun mengalami berbagai tekanan sosial. Padahal sebagai manusia, mereka tentu mempunyai dimensi rohaniah yang juga

---

[33] Berkaitan dengan kehadiran FJI pada forum mediasi, Fatih menginformasikan bahwa pihak kelurahan menyatakan tidak mengundang FJI, tapi dalam forum itu sudah ada 30 orang anggota FJI. Fatih, "Problematika Dalam Kelompok Sosial."

[34] "Penyegelan Dan Penutupan Ponpes Waria Al-Fatah Merupakan Pelanggaran Hak Beragama Dan Berkeyakinan."

[35] "Pesantren waria di Yogyakarta ditutup, LBH protes," BBC News Indonesia, diakses 2 Mei 2020, https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutup.

[36] "Penyegelan Dan Penutupan Ponpes Waria Al-Fatah Merupakan Pelanggaran Hak Beragama Dan Berkeyakinan"; "LBH Yogyakarta Desak Negara Melindungi Pesantren Waria," *YLBHI* (blog), diakses 2 Mei 2020, https://ylbhi.or.id/informasi/berita/lbh-yogyakarta-desak-negara-melindungi-pesantren-waria/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memerlukan saluran atau wadah sebagai ruang ekspresi diri keagamaannya dan bentuk ketaatan pada tuhan.

Dalam kajian ini, peneliti berupaya untuk melanjutkan dan memperluas cakupan dan area studi yang sudah ada. Bagian penting dalam kajian ini adalah menemukan pola konstruksi keislaman waria untuk mengungkap dimensi religiusitas mereka sekaligus memotret bagaimana perjumpaan religiusitas waria dengan respon masyarakat di Kota Kediri. Ini juga menjadi penting karena pengalaman praktik keagamaan waria di Yogyakarta menunjukkan terdapatnya perilaku intoleransi agama yang dialami waria.[37]

Padahal perilaku intoleransi agama jelas bertentangan dengan semangat moderasi beragama dan juga nilai-nilai luhur budaya yang sangat kental dengan sikap toleransi. Toleransi mengacu pada sikap terbuka, lapang dada, sukarela, dan lembut dalam menerima perbedaan. Toleransi beragama dalam konteks moderasi agama mencakup toleransi antar agama dan intra agama. Toleransi antar agama mengacu pada relasi antar agama yang di dalamnya kita dapat melihat sikap pada pemeluk agama lain, kesediaan berdialog, bekerja sama, pendirian tempat ibadah, dan pengalaman berinteraksi dengan penganut agama lain. Sedangkan toleransi intra agama dapat digunakan untuk menyikapi kelompok-kelompok minoritas yang dianggap menyimpang dari arus besar agama.[38] Dengan begitu munculnya konflik atas nama agama atau kekerasan agama sangat berkaitan dengan sistem nilai dan budaya masyarakatnya. Dengan kata lain, beberapa peristiwa kekerasan

---

[37] Fuat Edi Kurniawan dan Defbry Margiansyah, "Aktivisme Gerakan Keagamaan dalam Konteks Kebudayaan : Antara Penegakan Syariat dan Anomali," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 14, no. 1 (25 Oktober 2019): 41–58, https://doi.org/10.14421/jsr.v14i1.1605.

[38] Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 43–45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama yang sempat muncul tidak pernah membesar karena tidak mendapat dukungan yang cukup dari masyarakat luas.[39]

Di samping itu, dalam penelitian-penelitian bertema waria atau lebih luas dalam kerangka diskursus LGBT, peneliti menyadari bahwa Kediri belum banyak mendapatkan perhatian. Ini bukan berarti Kediri tidak menarik untuk diteliti, melainkan terdapat perbedaan fokus dan perspektif atau disiplin ilmu yang digunakan. Setidaknya ada dua karya monumental yang menjadikan Kediri sebagai area studinya. Karya Geertz merupakan hasil riset di Kediri.[40] Riset lebih baru dapat dilihat pada karya Ricklefs mengenai pengalaman religius Jawa dalam setting sosial, politik, agama, dan budaya lokal. Riset tersebut dilakukan di beberapa daerah, termasuk Kediri.[41]

Belum lagi riset-riset yang mengambil tema pesantren. Dhofier mencatat pesantren Lirboyo Kediri masih terkategori sebagai pesantren salaf yang tengah melakukan perubahan dan menambahkan ilmu pengetahuan modern di unit-unit pesantrennya sejak 1998 dan mengembangkan sistem sekolah formal dengan mendirikan SD, SMP, SMA sebagai upaya peningkatan mutu kajian kitab ulama *ahlussunnah* dengan tetap menjaga keutuhan paham *ahlussunah wa al jama'ah*.[42]

Uraian ini setidaknya menunjukkan bahwa Kediri banyak menarik perhatian peneliti-akademisi sebagai lokus penelitian terutama berkaitan dengan kajian

---

[39] Ahmad Zainul Hamdi, "Potret Harmoni Kehidupan Keagamaan Di Kabupaten Bojonegoro," *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 7, no. 1 (20 Februari 2017): 133–76.
[40] Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan,Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa* (Depok: Komunitas Bambu, 2013).
[41] Merle Calvin Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to the Present* (HAWAII/University of Hawaii Press, 2012).
[42] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi pesantren: studi pandangan hidup kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia* (LP3ES, 2015), 269–70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

budaya dan pesantren. Selain itu, pemilihan Kediri sebagai setting sosial dalam riset ini juga didasarkan pada kondisi masyarakat yang identik dengan kehidupan pesantren karena di Kediri terdapat banyak pesantren mulai dari pesantren kecil yang mempunyai ratusan santri hingga pesantren besar dengan puluhan ribu santri. Keadaan ini menjadikan masyarakat Kota Kediri dikenal sebagai masyarakat religius.[43]

Tidak salah jika ada yang menyebut Kediri sebagai kota santri. Keadaan ini sedikit banyak tentu akan berpengaruh pada budaya dan tradisi masyarakat dan bagaimana masyarakat menyikapi perbedaan dalam kehidupan sosial dan beragama. Di sini penulis ingin menyatakan bahwa fakta penutupan pesantren waria di Yogyakarta tentu sangat terkait dengan sikap masyarakatnya. Pada *setting* sosial di Kediri yang identik dengan pesantren dan santi, faktor masyarakat juga tentu menjadi penting untuk dipertimbangkan karena pada faktanya fenomena keagamaan waria di Kediri hingga saat ini tidak mengalami nasib atau perlakuan yang sama sebagaimana dialami waria Yogyakarta pada peristiwa penutupan pesantren waria.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Kompleksitas tantangan yang dialami waria dalam semua dimensi kehidupannya menggiring kita untuk bertanya bagaimana mereka mengonstruksi ekspresi keberagamaannya di tengah kuatnya tekanan sosial yang mereka alami.

---

[43] Ahmad Subakir, *Relasi Kiai dan Kekuasaan: Menguak Relasi Kiai dan Pemerintahan Dalam Politik Lokal* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2018), 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melekatnya berbagai stigma negatif yang mengarah pada sikap diskriminatif yang memarginalkan waria dalam mengekspresikan keagamaan mereka di ruang publik dan problem minoritas lain yang muncul di ruang sosial mendorong lahirnya pertanyaan tersebut. Kuatnya citra negatif yang terlanjur melekat pada waria seakan menegasikan waria dengan agama. Padahal berketuhanan adalah bagian dari kebutuhan dasar manusia yang bersifat integratif dengan kebutuhan biologis dan sosial. Sebagaimana manusia lain, mereka tetap membutuhkan dunia keyakinan, ketuhanan, dan amal kebaikan.[44] Penjelasan ini dapat kita lihat sebagai petanda dari spirit keberagamaan yang mungkin lebih kuat di tengah derasnya berbagai stigma dan pelabelan negatif yang dialami waria.

Oleh karena itu, menjadi penting untuk melakukan penelitian yang mengkaji kehidupan keberagamaan waria. Dengan memanfaatkan analisis dramaturgi, kajian ini akan berusaha mengungkap sisi lain dari kehidupan waria. Karena selama ini waria masih dinilai sebagai sesuatu yang *liyan* dan jauh dari dimensi esoterik-spiritual. Isu penting yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah konteks sosial-keagamaan yang memungkinkan waria mengekspresikan sikap dan perilaku keberagamaannya. Selanjutnya melihat bagaimana waria menanggapi tekanan-tekanan tersebut dengan strategi-strategi yang mengarahkan mereka untuk membentuk ekspresi keagamaan waria di Kota Kediri. Termasuk dalam tahap akhir ini adalah melihat berbagai kemungkinan tindakan yang diambil waria dalam mewujudkan eksistensi dan ekspresi keberagamaannya di tengah masyarakat sebagai identitas keislaman yang khas.

---

[44] Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental*, 1–7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan rumusan dan batasan masalah di atas, ada tiga rumusan masalah yang akan dijawab dalam penelitian ini. Ketiga rumusan masalah tersebut, antara lain:

1. Bagaimana kehidupan beragama kaum waria di Kota Kediri?
2. Bagaimana tipologi keberagamaan kaum waria di Kota Kediri?
3. Bagaimana pemahaman masyarakat terhadap keberagamaan kaum waria Kota Kediri dan bagaimana respon mereka terhadap pemahaman tersebut?

D. Tujuan Penelitian

Secara keseluruhan, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap kehidupan keberagamaan waria di Kota Kediri. Seluruh proses penelitian mengarah pada rumusan masalah di atas. Berdasarkan rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui latar belakang, pengetahuan, pemahaman dan praktik keberagamaan serta problem sosial keagamaan yang dialami waria Kota Kediri sehingga peneliti dapat menggunakannya sebagai acuan dalam menentukan model atau pola kehidupan beragama mereka.
2. Mengetahui komitmen keberagamaan waria Kota Kediri dengan mengungkap dimensi keberagamaannya secara utuh sehingga peneliti dapat memanfaatkannya untuk merumuskan tipologi keberagamaan mereka.
3. Mengetahui pemahaman masyarakat atas kehidupan beragama kaum waria di Kota Kediri sehingga peneliti dapat mengetahui beragam pemahaman

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat dan agamawan dalam menyikapi realitas kehidupan beragama waria di Kota Kediri terutama pada dimensi praktik agama yang tampak di ruang sosial. Sekaligus untuk mengetahui respon waria di Kota Kediri dalam merespon berbagai pemahaman masyarakat atas kehidupan beragama mereka. Sehingga peneliti dapat menemukan relasi timbal balik antar keduanya.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini mempunyai kegunaan teoretis dan praktis. Secara teoretis, hasil penelitian ini akan memberikan beberapa kontribusi yang dapat disumbangkan. Pertama, kajian ini akan memberi pengayaan pada kajian LGBT, khususnya komunitas waria. Penggunaaan pendekatan ilmiah dan teori atau konsep dalam ilmu sosial-humaniora dimaksudkan untuk melihat fenomena keagamaan waria tentu akan memberikan sumbangsih yang cukup berarti dalam kajian LGBT.

Kedua. Kajian ini juga akan memberikan perluasan perspektif bagi kajian keislaman kontemporer. Kemunculan pesantren waria di Yogyakarta dapat disebut sebagai titik tolak munculnya kajian waria dan agama yang memotret dimensi religius waria secara lebih mendalam dengan memanfaatkan berbagai metode, teori dan konsep dalam ilmu-ilmu sosial humaniora. Tidak dapat dipungkiri bahwa tren kajian keislaman kontemporer saat ini masih terpaku pada aspek oposisi biner dan kontestasi antara Islam radikal dengan Islam moderat atau pembedaan biner lainnya. Padahal ada aspek lain yang mempunyai corak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersendiri dengan berbagai problem yang mengitarinya. Di mana mereka sangat membutuhkan perhatian baik berupa sumbangsih pemikiran maupun gerakan.

Ketiga, kajian ini juga dapat dimanfaatkan sebagai referensi tambahan bagi peneliti-akademisi yang menjadikan Kediri sebagai wilayah kajiannya. Kajian-kajin dalam bidang antropologi, budaya, dan LGBT tentu akan mendapatkan manfaat dari hasil kajian ini karena pada dasarnya kajian ini mengangkat salah satu komunitas budaya tertentu yang terkategori sebagai kelompok minoritas berdasarkan identitas gender dan seksual yaitu waria Kota Kediri dengan segala keterbatasannya. Dengan begitu, hasil kajian ini menjadi bagian dari ikhtiar akademik untuk mengangkat Kediri dan kebudayaannya ke dalam topik kajian akademik yang lebih beragam setelah sekian lama berada di wilayah pinggiran yang mungkin tidak begitu terpikirkan (*unthought*).

Sedangkan kegunaan kajian ini secara praktis dapat digunakan oleh kalangan pemerintah dan organisasi masyarakat yang mempunyai komitmen pada perdamaian dan toleransi dalam beragama secara lebih humanis. Karena komunitas waria Kediri masih mempunyai hasrat keagamaan, penelitian ini akan memberikan informasi penting bagi pemerintah Kota Kediri yang dapat dijadikan sebagai salah satu acuan dalam mengambil langkah-langkah kebijakan non-diskriminatif atas kelompok minoritas berdasarkan identitas gender dan seksual. Tidak bisa disangkal bahwa menguatnya isu LGBT mendapat beberapa penolakan dari pihak aparat pemerintah.

Adapun bagi kalangan ormas Islam yang berkomitmen mengembangkan kehidupan sosial dan religius yang aman, damai, dan toleran. Hasil kajian ini akan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberikan informasi berguna dalam memahami kehidupan waria secara utuh dengan segenap dimensi kemanusiaannya. Dengan begitu, kajian ini juga dapat dimanfaatkan untuk menyusun strategi implementasi pendampingan keagamaan yang dikhususkan bagi komunitas waria Kota Kediri untuk memperdalam wawasan keagamaan sekaligus memberikan penguatan kesadaran beragama mereka. Karena salah satu problem yang mereka alami adalah minimnya pengetahuan agama, dengan begitu pendampingan penguatan ajaran dan nilai-nilai agama menjadi penting untuk dilakukan agar mereka mempunyai pengetahuan yang lebih mendalam tentang agama tapi tentu dengan strategi dakwah yang sesuai dengan kondisi mereka. Selain itu, kajian ini juga dapat dimanfaatkan untuk menggandeng komunitas waria dalam menyosialisasikan gagasan Islam moderat yang memegang prinsip *rahmatan lil 'alamin* sekaligus sebagai benteng bagi mereka agar terhindar dari gagasan-gagasan keislaman yang bertolak belakang dengan gagasan Islam moderat.

F. Perspektif Teoretik

Selama ini banyak kalangan yang telah mengkaji tentang waria terutama berkaitan dengan peran waria di ruang publik dengan segala bentuk stereotip dan diskriminasi yang telah terlanjur melekat. Penelitian yang dilakukan biasanya memfokuskan pada salah satu aspek, seperti HAM, HIV/AIDS, kesehatan, sosial, politik. Namun begitu, isu agama justru jarang sekali dikaitkan dalam kajian mengenai waria. Padahal isu ini penting untuk mengenal kehidupan keagamaan waria lebih dalam karena pada dasarnya semua manusia mempunyai aspek

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

religiusitas dan membutuhkan saluran untuk mengekspresikan spirit keagamaannya sebagai bagian dari pemenuhan dimensi batiniah atau spiritual. Sebagaimana ditunjukkan Nur Syam mengenai relasi agama dan pelacur yang menyingkap perilaku sehari-hari pelacur dalam kehidupan duniawi dan tindakan-tindakannya dalam dimensi esoterik-keagamaan,[45] di mana pada kenyataannya pelacur sekalipun masih mempunyai keinginan dan kerinduan untuk menjadi orang yang taat beragama. Penjelasan ini setidaknya menegaskan bahwa tuhan hadir dalam diri semua manusia tanpa kecuali.

Tidak sedikit pula pelacur yang pada akhirnya mengalami perubahan diri menjadi insan religius melalui pertaubatan dengan beragam faktor pendorongnya, baik dilakukan oleh yang sudah tua dan muda. Peristiwa pertaubatan yang mereka alami seringkali terjadi secara mendadak. Ada yang dikarenakan kerinduan pada kehidupan masa lalu, profesi masa lalu, dan wasiat yang mereka terima. Pada momen tertentu, faktor-faktor itu menjadi pendorong bagi diri mereka dalam mendapatkan kesadaran baru untuk berubah menjadi orang baik dan meninggalkan kehidupan lamanya. Perubahan itu terjadi karena pada momen tertentu mereka mendapatkan kesadaran diri yang begitu kuat hingga merasa jiwanya terpanggil untuk segera menghentikan perbuatan lamanya. Pengalaman ini menunjukkan tuhan hadir di mana-mana dan mengasihi siapapun tanpa memandang latar belakang atau hal lain. Dengan begitu, tuhan hadir tidak hanya

[45] Syam, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam hati rohaniwan, budayawan atau orang 'normal' lainnya tapi juga bisa singgah di hati orang-orang yang tidak 'normal'.[46]

Relevansi pengungkapam aspek religiusitas pelacur di atas berkaitan erat dengan kehidupan sosial waria. Ini dikarenakan pengalaman mayoritas waria saat menegaskan bahwa dirinya adalah waria, mereka dikeluarkan oleh keluarganya sendiri atau dengan terpaksa harus memilih lari dari keluarga pun juga mengakhiri pendidikannya. Dalam kondisi demikian, mereka harus berjuang sendiri untuk bertahan hidup. Pada posisi inilah, pada akhirnya mereka menjadi akrab dengan dunia malam (pelacuran). Melacur menjadi cara yang banyak ditempuh waria karena umumnya mereka tidak mempunyai modal pendidikan atau keterampilan khusus yang dapat mereka gunakan untuk mencari pekerjaan lainnya dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya. Jika dibandingkan dengaan kehidupan pelacuran secara umum, kondisi waria jelas tampak lebih dramatis. Bahkan dalam amatan gender atau bagi aktifis gender sekalipun, waria adalah kategori lain yang jarang terpikirkan atau mungkin memang terabaikan. Maka tidak salah jika ada yang mengategorikan waria sebagai kategori lain, "kaum dunia ketiga".[47]

Di balik hiruk pikuk kehidupan sosial waria yang kemudian identik dengan dunia malam. Ternyata sebagai manusia, mereka tidak berbeda dengan manusia lain yang mempunyai aspek religiusitas. Dalam kajian ini, penulis akan berusaha untuk mengeksplorasi aspek ini. Secara konseptual, keberagamaan waria dalam kajian ini mengambil inspirasinya dari konsep agama pelacur yang diperkenalkan Nur Syam untuk mengungkap kehidupan religius pelacur dalam perspektif

---

[46] Asmar Mahardika, *Tuhan Singgah di Pelacuran: Perjalanan Spiritual Penjaja Cinta* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004).
[47] Koeswinarno, "Aspek-Aspek Kritis Dunia Kaum Ketiga."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dramaturgi transendental,[48] namun dengan subjek, konteks, dan perspektif yang tentunya berbeda. Kajian ini mengacu pada pola atau model keagamaan yang dipraktikkan waria sebagai respon mereka dalam konteks kehidupan sosial-keagamaan. Kajian ini juga tidak bermaksud untuk menyatakan bahwa kehidupan beragama waria berbeda dengan agama formal yang dianut masyarakat secara umum.[49] Melainkan ingin mengungkap bahwa komunitas waria mempunyai cara sendiri dalam mengeskpresikan perilaku keagamaannya.

Dimensi ini yang akan penulis eksplorasi khususnya dengan memanfaaatkan perspektif dramaturgi Erving Goffman sebagai instrumen analisis. Dengan perspektif ini penulis bermaksud untuk menyatakan bahwa dibalik kehidupan waria yang dianggap serba negatif dalam ruang sosial. Senyatanya ada dimensi lain dalam kehidupan mereka yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Dengan mengungkap dimensi ini pula, maka kajian mengenai waria akan menjadi lebih utuh karena berusaha mengungkap misteri tersembuyi dalam kehidupan mereka yang seringkali diabaikan dan tidak terpikirkan bahkan luput dari amatan kita dan masyarakat umum.

Umumnya masyarakat memandang mereka hanya pada satu sisi yang seringkali mengidentikkannya dengan kehidupan malam (prostitusi) dan stereotip lainnya yang menjadi dasar bahwa kehidupan waria jauh dengan aspek religiusitas. Kenyataan ini merupakan bukti bahwa masyarakat mempunyai keragaman pola keagamaan yang dibangun oleh dimensi teologis dan konstruksi

---

[48] Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental*.
[49] Arauf, "Waria's Religion and Interreligious Dialogue."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial yang mempengaruhi cara pandang dan pemikiran mereka.[50] Dengan begitu, kajian ini merupakan salah satu upaya untuk memberikan pemahaman yang lebih utuh tentang waria dan bagaimana sesungguhnya kehidupan mereka.

Meski begitu, penulis juga perlu menegaskan kembali bahwa kajian ini tidak hendak mengkaji waria dalam perspektif agama. Karena dalam tinjauan agama topik mengenai waria masih bersifat *debatable* dan merupakan ranah kajian tersendiri. Nadia mencatat dalam pandangan fikih waria dapat dikategorikan sebagai *khuntha* dan *mukhannath*. Di mana waria *khuntha* merupakan salah satu varian dari interseks yaitu istilah umum yang digunakan untuk berbagai kondisi di mana seseorang dilahirkan dengan anatomi reproduksi atau seksual yang tampaknya tidak sesuai dengan definisi tipikal perempuan atau laki-laki.[51] Sedangkan Al-Qur'an dengan tegas menegaskan bahwa manusia dilahirkan berpasangan (laki-laki dan perempuan). Dengan begitu kehadiran waria menjadi tidak diakui karena tidak berada dalam kategori yang tegas antara laki-laki atau perempuan. Adapun waria *mukhannath* dapat merujuk pada istilah transgender hinggga transeksual. Transgender yaitu individu yang jenis kelamin biologisnya laki-laki namun lebih merasa sebagai perempuan atau orang yang menyeberang secara gender tapi tetap menerima kondisi seksnya. Sedangkan transseksual adalah individu transgender yang tidak nyaman atau tidak menerima kondisi seks biologisnya terlepas dari kenyataan mereka melakukan operasi ganti kelamin atau

---

[50] Fathorrahman Ghufron, *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 19.

[51] "What is intersex? | Intersex Society of North America," diakses 26 Juni 2020, https://isna.org/faq/what_is_intersex/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak.[52] Bagi Nadia, pembagian ini mengacu pada konteks fisik waria semata, belum pada perspektif lain seperti medis, psikologis, dan lainnya. Di mana selayaknya aspek lain ini juga dijadikan sebagai salah satu aspek dalam melihat waria.[53]

Lebih lanjut, Alipour menginformasikan bahwa pada periode pra-modern umat muslim telah dihadapkan dengan empat jenis klasifikasi orang dengan ambiguitas gender yaitu, *kasim (khasi), hijra, mukhannath, dan interseks (khuntha*). Baginya, seseorang yang mencoba berubah menjadi lawan jenis baik itu laki-laki atau perempuan dalam konteks modern tidak memiliki perbandingan dengan keempat kategori yang ada pada kultur masyarakat muslim pra-modern.[54] Jika melihat pada perkembangan isu waria dan agama, maka kedua kajian di atas mengisyaratkan perlunya rekonstruksi hukum mengenai waria yang lebih kompleks dengan memanfaatkan pertimbangan ilmu lain seperti psikologi dan medis.

Oleh karena itu, dalam kajian ini kerangka teoretis utama yang akan peneliti gunakan berasal dari aliran sosiologi interaksionisme simbolis, terutama teori dramaturgi yang diposisikan sebagai perspektif utama untuk membaca fakta kehidupan keberagamaan waria. Interaksi simbolis yang dirumuskan Goffman mengacu pada prinsip metaphor dramaturgis. Hidup adalah suatu pementasan

---

[52] Muhammad, Mulia, dan Wahid, *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualiatas*, x.

[53] Zunly Nadia, "Waria Dalam Pandangan Islam," *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 2, no. 1 (30 Maret 2003): 87–107, https://doi.org/10.14421/musawa.2003.21.87-107.

[54] M. Alipour, "Toleransi Syariat Islam dalam Kasus Operasi Ganti Kelamin Transeksual: Kajian terhadap Fatwa Ayatollah Khomeini dan Syekh Tantawi," dalam *Costly Tolerance: Tantangan Baru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda*, ed. oleh Suhadi (Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada, 2018), 115–18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

drama yang dikemas sedemikian rupa untuk mengontrol kesan orang lain (*audience*) dan bagaimana mengontrol perilaku yang tepat atas dirinya di atas panggung hidup ini.[55] Teori ini penting untuk menjelaskan bagaimana waria mengonstruksi identitas keagamaannya di tengah kuatnya stigma dan tekanan sosial yang mereka alami di ruang sosial. Kemudian bagaimana mereka menghadapi tekanan sosial itu dengan strategi-strategi tertentu yang mengarahkan mereka pada pemaknaan dan perilaku keagamaan. Proses ini mengisyaratkan proses dramatis antara aktor (waria) dan audien (masyarakat) yang berlangsung melalui panggung depan (*front stage*) dan panggung belakang (*back stage*).[56]

Dalam teori dramaturgi, konsep panggung belakang (*back stage*) seringkali luput dari pengamatan karena berada di wilayah fakta yang tertekan di panggung depan karena wilayah ini berdekatan sekaligus terpisah dari panggung depan. Dengan kata lain, ruang ini merupakan tempat bagi aktor menyembunyikan fakta sesungguhnya, penampilan aktor di panggung depan tidak mesti terjadi di panggung belakang.[57] Selain dua wilayah tersebut, ada wilayah ketiga yang disebut sisi luar, yaitu wilayah yan tidak termasuk dalam *front stage* dan *back stage*.[58] Dengan begitu, teori ini menjadi penting karena memusatkan perhatian pada interaksi sosial secara rinci.[59] Selanjutnya detail-detail interaksi sosial itu akan sangat bermanfaat untuk mengungkap gambaran tindakan-tindakan imitasi

---

[55] Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, ed., *Teori-Teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 77–78.

[56] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, trans. oleh Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 399–403.

[57] Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental*, 49.

[58] Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, 402; Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental*, 49.

[59] Lloyd Fallers, : ": The Presentation of Self in Everyday Life . Erving Goffman.," *American Anthropologist* 64, no. 1 (Februari 1962): 190–91, https://doi.org/10.1525/aa.1962.64.1.02a00260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang diperankan aktor dalam interaksinya dengan audien atau individu lain di luar dirinya.[60]

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian ini memfokuskan pada isu waria, atau secara umum disebut *transgender women*.[61] Kajian mengenai topik ini masih terbilang langka. Salah satu sumber utama dalam penelitian ini adalah buku yang ditulis Koeswinarno. Kajiannya mempunyai kontribusi besar dalam membuka isu waria yang mengekplorasi berbagai hambatan yang dialami waria Yogyakarta pada ruang sosial dan langkah-langkah yang diambil waria untuk mengatasi hambatan tersebut serta dikaitkan dengan kehidupan waria di masa depan. Ada dua tema besar yang diungkap dalam buku itu. Pertama, ruang sosial waria yang mendapatkan penerimaan sosial rendah dari masyarakat sebagai komunitas normal sehingga dibutuhkan formulasi strategi agar dapat *survive* di masa depan. Kedua, masa depan waria yang berhadapan dengan dua pilihan hidup yaitu menjadi homoseksual atau melakukan operasi kelamin.[62]

Kontribusi lain yang menjadi rujukan dalam penelitian ini adalah studi Tom Boellstorf dalam artikelnya yang berjudul *Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites,* dalam artikel itu Boellstorf menjelaskan relasi sosial di

---

[60] Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental*, 50.

[61] Pemilihan istilah *transgender women* untuk menerjemahkan istilah waria merujuk pada uraian Davies atas risetnya pada suku Bugis mengenai *bissu* (*transgender shaman*), *calabai* atau waria (*transgender women*), dan *calalai* (*transgender men*). Sharyn Graham Davies, "Gender and Sexual Plurality in Indonesia: Past and Present," dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. Robert W. Hefner and Barbara Watson Andaya, Routledge Handbooks (Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2018).

[62] Koeswinarno, *Hidup sebagai waria*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taman Remaja Surabaya (TRS). Bagi Boellstorf, TRS adalah tempat di mana identitas sosial waria diterima, ini tampak dari papan nama toilet yang bertuliskan "wanita" dan "pria/waria".[63]

Buku Politik Subaltern karya Titik Widayanti menjelaskan posisi waria sebagai subaltern dalam struktur sosial masyarakat Yogyakarta mengacu pada identitas transgender. Dalam identitas itu terdapat identitas yang rumit dan kompleks yaitu kelas elit waria dan *lower class* (bekerja sebagai pengamen), bahkan ada kelas yang lebih marjinal lagi.[64] Adapun dalam konteks agama (Islam). buku yang ditulis Zunly Nadia menawarkan persepektif baru dalam memandang waria dari tinjauan hadith. Nadia menegaskan bahwa keberadaan waria tidak sepenuhnya ditolak. Penolakan atas waria mengacu pada waria yang secara fisik normal, tapi memaksakan diri menjadi lawan jenis. Sedangkan orang yang diciptakan sebagai waria tanpa pengaruh dan paksaan sosial, bukan termasuk orang yang dilaknat.[65] Berkenaan dengan itu, Alipour menginformasikan bentuk toleransi syariat Islam di Iran dan Mesir. Di mana di kedua negara itu muncul fatwa yang mengabsahkan operasi ganti kelamin. Baginya, fatwa ini adalah pelopor perspektif tolerasi Islam terhadap fenomena transeksual Muslim.[66]

Selanjutnya adalah riset dengan tema waria dan dialog antar agama. Arauf dalam artikelnya menemukan bahwa LSM Kebaya Yogyakarta memfasilitasi dan mempromosikan dialog antar agama untuk membangun hubungan harmonis dengan para tokoh agama dan ormas Islam (kyai, pastor, dan FPI). LSM Kebaya

---

[63] Boellstorff, "Playing Back the Nation."
[64] Widayanti, *Politik subaltern*.
[65] Nadia, *Waria*.
[66] Alipour, "Toleransi Syariat Islam dalam Kasus Operasi Ganti Kelamin Transeksual: Kajian terhadap Fatwa Ayatollah Khomeini dan Syekh Tantawi," 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga melakukan dua program pemberdayaan yaitu Gong Xi Fat Chai dan Reuni Waria bekerjasama dengan GKI Semarang yang dimaksudkan sebagai upaya untuk membangun transformasi sosial melalui dialog antar agama yang kritis.[67] Berkenaan dengan itu, hasil penelitian Fawaid juga menginformasikan hal serupa di mana waria mempunyai pengalaman keagamaannya sendiri dan mempunyai penafsiran tersendiri mengenai tuhan, ibadah, takdir, dan dosa. Dalam konteks dialog antar agama, waria Yogyakarta tidak hanya memfasilitasi dialog dengan para elit agama, tapi juga mendorong untuk membangun dialog antar agama mereka sendiri.[68]

Adalah Safitri yang mengkaji tentang gerakan kesalehan waria di Pesantren Khusus Waria Al-Fattah 'Senin-Kamis' Yogyakarta. Kajiannya mengekplorasi tiga praktek keagamaan, yaitu khotbah progressif, kerudung, dan pilihan terbuka untuk menggunakan sarung atau mukena saat melaksanakan salat.[69] Riset terbaru ditunjukkan Tidey yang memberi informasi berharga mengenai bentuk kesalehan waria. Baginya Ibu Mariyani adalah representasi waria saleh dan berhasil mencapai banyak hal antara lain, mendirikan pesantren khusus waria, menikah dengan laki-laki, mengadopsi seorang putri, KTP perempuan, dan menerima passport yang menetapkannya sebagai perempuan.[70]

---

[67] Arauf, "Waria's Religion and Interreligious Dialogue."
[68] Arauf; Achmad Fawaid, "Trans-Religious Identity from the Edge? Promoting Interfaith Dialogue among Transgender Community in Yogyakarta," *Al-Albab* 6, no. 1 (1 Juni 2017): 103–24, https://doi.org/10.24260/alalbab.v6i1.676.
[69] Dian Maya Safitri, "The politics of piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta: Negotiating the Islamic religious embodiment," dalam *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, ed. Jajat Burhanuddin and C. van Dijk, ICAS Publications Series 16 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 91–136.
[70] Tidey, "Requiem for a Waria."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sayangnya, pesantren waria yang dapat kita anggap sebagai contoh konkret manifestasi terdapatnya dimensi religius dalam kehidupan waria Yogyakarra telah resmi ditutup sejak 24 Februari 2016. Proses penutupan pesantren ini berlangusng melalui forum mediasi yang diinisiasi oleh pemerintah desa dan dihadiri oleh Camat, Kepala Desa, Kapolsek, Koramil, FJI dan perwakilan pesantren oleh Shinta.[71] Pada akhirnya, hasil forum mediasi ini menyepakati penutupan pesantren waria. Bagi Shinta, senyatanya ini bukan suatu forum mediasi karena dalam forum itu dia tidak diberi kesempatan untuk memberikan tanggapan balik.[72] Ahnaf dan Salim mencatat peristiwa penutupan pesantren waria sebagai salah satu tindakan kekerasan bernuansa identitas di Yogyakarta.[73]

Lebih lanjut, Ahnaf dan Salim menjelaskan bahwa pola yang dilakukan FUI dan FJI berlangsung melalui tiga tahap yaitu kampanye dengan menyebarkan spanduk dan pamphlet anti LGBT, audiensi dan konfirmasi dengan perangkat desa hingga kecamatan dan takmir masjid untuk melanggengkan proses stigmatisasi bahwa waria adalah LGBT yang diharamkan dalam agama, hasil yaitu mengubah pandangan masyarakat yang awalnya menerima menjadi menolak keberadaan pesantren waria.[74]

Tentu saja ada kajian-kajian mengenai waria yang telah dilakukan pihak lain. Namun sejauh yang penulis ketahui, belum banyak yang mengkaji Kediri

---

[71] Berkaitan dengan kehadiran FJI pada forum mediasi, Fatih menginformasikan bahwa pihak kelurahan menyatakan tidak mengundang FJI, tapi dalam forum itu sudah ada 30 orang anggota FJI. Fatih, "Problematika Dalam Kelompok Sosial."

[72] "Penyegelan Dan Penutupan Ponpes Waria Al-Fatah Merupakan Pelanggaran Hak Beragama Dan Berkeyakinan."

[73] Muhammad Iqbal Ahnaf dan Hairus Salim, *Krisis keistimewaan: kekerasan terhadap minoritas di Yogyakarta* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2017), 8.

[74] Ahnaf dan Salim, 76–77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai area studinya. Riset-riset di atas juga menunjukkan beragam pendekatan disiplin ilmu dan perspektif yang digunakan untuk mengkaji waria. Meskti begitu, riset tersebut seakan belum bisa beranjak dari komunitas waria di kota metropolitan seperti Yogyakarta dan Surabaya. Padahal waria merupakan salah satu sub budaya yang pasti ada dalam setiap masyarakat.[75] Kenyataannya komunitas waria ada di Kediri, baik di daerah Kota maupun Kabupaten.

Selain itu, riset yang mengkaji waria dan agama juga tampaknya belum beranjak dari komunitas waria di Pesantren Khusus Waria Al-Fattah 'Senin-Kamis' Yogyakarta. Ini juga menunjukkan stagnasi subjek penelitian karena pada faktanya di luar pesantren itu, bahkan di luar wilayah Yogyakarta terdapat komunitas waria lain yang mempunyai cara atau wadah untuk memanifestasikan dimensi religiusnya. Karena pada dasarnya setiap manusia mempunyai dimensi kehidupan rohani dan memerlukan saluran untuk memanifestasikan kebutuhan itu baik di ruang privat maupun di ruang publik sebagai bentuk penegasan identitas keagamaaannya.

Sementara itu, penelitian ini bermaksud untuk melihat bagaimana proses konstruksi keislaman waria di Kota Kediri dalam *setting* sosial-keagamaan. Dengan begitu, kita akan dapat lebih mengetahui sisi lain dari kehidupan waria. Karena kenyataannya, sebagai manusia religius mereka tetap mempunyai hasrat dan cita-cita religius yang tidak berbeda dengan manusia 'normal' lainnya meski selama ini selalu diidentikkan dengan dunia kotor dan pelacuran. Bagian inilah

[75] Secara lebih luas Davies menegaska bahwa LGBT adalah bagian dari budaya Indonesia. Sharyn Graham Davies, "Gender and Sexual Plurality in Indonesia Past and Present". dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. Robert W. Hefner and Barbara Watson Andaya, Routledge Handbooks (Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2018), 331.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dalam analogi dramaturgi disebut dengan istilah panggung belakang (*backstage*). Dengan menungkap sisi ini, maka kajian mengenai waria akan menjadi lebih utuh sekaligus sebagai cara untuk menghindari generalisasi ataupun simplifikasi yang mengarah pada pemahaman negatif atas kehidupan mereka. Akhirnya, penelitian ini pun juga merupakan ikhtiar untuk membuka ruang baru dari kajian-kajian yang sudah ada dan dalam *setting* masyarakat yang juga berbeda.

H. Metode Penelitian

1. Paradigma

Paradigma adalah kerangka berpikir.[76] Penjelasan umum mengenai paradigma dapat dilihat dalam kamus sosiologi yang mengartikan paradigma sebagai "*general ways of seeing the world and which dictate what kind of scientific work should be done and what kinds of theory are acceptable*."[77] Sementara itu Kuhn dalam Heddy menjelaskan bahwa paradigma pada dasarnya adalah penggantian paradigma lama dengan paradigma baru yang mampu menjelaskan lebih banyak gejala atau memberikan jawaban yang lebih tepat atas pertanyaan-pertanyaan baru. Bagi Heddy penjelasan ini kurang sesuai dengan konteks ilmu sosial budaya, namun 'pergantian paradigma' dalam definisi Kuhn adalah bagian penting dalam ilmu pengetahuan karena

[76] "Hasil Pencarian - KBBI Daring," diakses 11 Agustus 2019, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/paradigma.

[77] "Cara pandang atas dunia yang darinya menentukan apa jenis kerja ilmiah yang harus dilakukan dan apa jenis teori yang sesuai". Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, 5th edition (London: Penguin Books, 2006), 282.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pergantian itulah yang memungkinkan terjadinya pengembangan ilmu pengetahuan.[78]

Paradigma atau pandangan dunia juga dapat diartikan sebagai "*a basic set of beliefs that guide action*". *A paradigm encompasses four terms, ethics (axiology), epistemology, ontology, and methodology*.[79] Penjelasan lebih rinci mengenai paradigma diungkapkan Ritzer sebagai berikut:

> "Paradigma adalah suatu pandangan fundamental tentang pokok persoalan dalam suatu cabang ilmu pengetahuan. Paradigma membantu merumuskan tentang apa yang harus dipelajari, persoalan apa yang harus dijawab dan aturan apa yang harus diikuti dalam menginterpretasikan jawaban yang diperoleh. Paradigma adalah kesatuan konsensus yang terluas dalam suatu cabang ilmu pengetahuan dan yang membantu membedakan antara satu komunitas ilmuwan atau sub komunitas dari komunitas ilmuwan lainnya".[80]

Dengan begitu, paradigma dapat dipahami sebagai seperangkat asumsi dasar atau keyakinan seorang peneliti yang dianggap benar begitu saja. Paradigma juga menjadi representasi pandangan dunia peneliti dan berfungsi sebagai tolok ukur yang memandu dan mengarahkan peneliti dalam melaksanakan suatu penelitian yang dimulai dari merumuskan pertanyaan-pertanyaan penelitian hingga menemukan jawaban atas rumusan pertanyaan tersebut.

---

[78] Heddy menjelaskan bahwa unsur-unsur paradigma dalam ilmu sosial budaya mencakup asumsi dasar, nilai, masalah yang ingin diselesaikan, model, konsep, metode penelitian, metode analisis, hasil analisis atau teori, dan etnografi atau representasi. Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 2 (15 Desember 2012): 272–73, https://doi.org/10.21580/ws.20.2.200.

[79] "Seperangkat asumsi dasar atau keyakinan yang memandu tindakan. Sebuah paradigma mencakup empat istilah yaitu, etika (aksiologi), epistemologi, ontologyi, dan metodologi". Norman K Denzin dan Yvonna S Lincoln, ed., *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 5th ed. (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publication, Inc, 2018), 195; John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*, 2nd ed (Thousand Oaks: Sage Publications, 2007), 19.

[80] George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, trans. oleh Alimandan (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penjelasan di atas juga mengisyaratkan kondisi perkembangan paradigma, terutama dalam penelitian kualitatif. Berkenaan dengan itu Denzin dan Lincoln menjelaskan bahwa "*at the most general level, five major interpretive paradigms structure qualitative research: positivist and postpositivist, critical, feminist, constructivist-interpretivist, and participatory-postmodern-poststructural*".[81] Creswell juga mengemukakan bahwa "*although the paradigms of research continually evolve, four will be mentioned that represent the belief of researchers that they bring to qualitative research: postpositivism, constructivism, advocacy/participatory, and pragmatism*".[82]

Mempertimbangkan perkembangan paradigma, jenis data dan tujuan penelitian, maka dalam penelian ini penulis menggunakan paradigma konstruktivisme. Konstruktivisme memandang bahwa pembentukan makna atas dunia sosial mengacu pada pengalaman dan tindakan informan sesuai dengan situasi yang mereka alami. Konstruktivisme terwujud dalam studi fenomenologis, di mana individu (informan) menggambarkan pengalaman-pengalaman mereka yang diperoleh dari berbagi pengalaman dan hubungan baik antara peneliti dengan informan dan sumber data lainnya.[83]

---

[81] "Pada tingkat yang lebih umum, lima paradigma interpretif utama stuktur penelitian kualitatif mencakup positivis dan pospositivis, kritis, feminis, konstruktivis-interpretif, dan partisipatori-posmodern-posstrukturaliss". Denzin dan Lincoln, *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 56.

[82] "Meskipun paradigm penelitian terus berkembang, empat paradigma yang mewakili asumsi dasar atau kepercayaan peneliti yang mereka bawa pada penelitian kualitatif yaitu postpositivisme, konstrukstivisme, advokasi/partisipatori, dan pragmatism". Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design*, 15.

[83] Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory_ A Practical Guide through Qualitative Analysis-SAGE Publications Ltd (2006).Pdf* (Thousand Oaks, California: Sage Publication Ltd, 2006), 130; Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design*, 20–21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Jenis dan Pendekatan

Penelitian ini mengkaji pandangan dan tindakan kaum waria Kota Kediri dalam konteks sosial-keagamaan. Dengan begitu, peneliti menggali data melalui jenis penelitian kualitatif. "*Qualitative research involves verbal description of real-life situation*".[84] Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah studi kasus, tepatnya studi kasus tunggal (*single case study*). Definisi umum studi kasus bagi Bukve adalah studi kualitatif intensif dari satu atau beberapa unit penelitian. Aspek esensial dari studi kasus adalah usaha untuk mengkaji suatu fenomena sosial secara keseluruhan dan dalam konteksnya.[85] Sementara itu Yin mendefinisikan studi kasus sebagai strategi yang lebih cocok dengan pokok pertanyaan penelitian mengenai 'bagaimana' dan mengapa, bila peneliti mempunyai kontrol minim atas peristiwa yang akan diteliti dan fokus penelitiannya berupa fenomena kontemporer dalam konteks kehidupan nyata.[86]

Berkenaan dengan itu Creswell mendefinisikan studi kasus sebagai sebuah pendekatan kualitatif di mana peneliti mengeksplorasi satu atau beberapa kasus secara berulang melalui perincian, pengumpulan data secara intensif dan mendalam yang meliputi berbagai sumber informasi dan dilaporkan dalam bentuk deskripsi kasus secara tematik.[87] Simons juga mengungkapkan bahwa studi kasus sebagai salah satu pendekatan utama dalam

---

[84] "Penelitian kualitatif memuatt deskripsi verbal dari situasi kehidupan nyata". David Silverman, *Interpreting Qualitative Data*, 5th ed (London: Sage Publication Ltd, 2014), 26.

[85] Oddbjørn Bukve, *Designing Social Science Research* (New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2019), 115–16.

[86] Robert K. Yin, *Studi Kasus: Desain dan Metode*, trans. oleh M. Djauzi Mudzakir (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 1.

[87] Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design*, 73; Di sini tampak bahwa Creswell menggunakan istilah pendekatan secara bergantian untuk merujuk studi kasus dan penelitian kualitatif. Penjelasan mengenai istilah yang seringkali digunakan secara bergantian dimaksudkan guna menghindari kebosanan. Lihat, Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama," 272.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian dan evaluasi. Baginya penelitian studi kasus adalah suatu ekplorasi mendalam dari beberapa perspektif yang kompleks dan unik, proyek tertentu, kebijakan, institusi atau sistem dalam konteks kehidupan nyata berdasarkan penelitian, keterbukaan atas perbedaan metode dan dengan bukti atau data yang memadai.[88] Jadi, studi kasus terkategori dalam penelitian kualitatif yang mengkaji fenomena sosial kontemporer dalam konteks alami yang dibatasi tempat dan waktu secara intensif dan mendalam dengan rumusan pertanyaan yang menggali alasan atau sebab dan proses terjadinya sesuatu dengan memanfaatkan multi sumber data.

Dalam penelitian ini, penulis menggali pandangan dan pemahaman bersama komunitas waria dalam kehidupan keberagamaan mereka dan proses terbentuknya jam'iyyah Nurul Iman di kalangan komunitas waria Kota Kediri. Ini penting karena dapat dilihat sebagai manifestasi dari pemahaman keagamaan mereka yang kemudian berkembang menjadi identitas keagamaan khas dan melekat pada komunitas tersebut. Selanjutnya pemahaman dan bentuk keberagamaan itu dapat dipetakan ke dalam tipologi keberagamaan waria Kota Kediri. Kemudian bagaimana pemahaman masyarakat dan sikap waria atas pemahaman tersebut pada konteks sosial-keagamaan. Peneliti juga menyadari bahwa sulit untuk tidak melibatkan subjektifitas atau perspektif atas fenomena tersebut. Untuk menghindari munculnya subjektifitas, peneliti selalu sadar untuk mengurungkan perspektif pribadi dan tetap setia pada prosedur dan data-data penelitian yang berhasil dikumpulkan.

[88] Helen Simons, "Case Study Research: In-depth Understanding in Context," dalam *The Oxford Handbook of Qualitative Research*, ed. Patricia Leavy, Oxford Library of Psychology (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2014), 455–57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Data dan Sumber Data

Peneliti mencari data utama berupa pernyataan-pernyataan informan (kata-kata) terkait ekspresi keislaman dan manifestasinya dalam perilaku keseharian (tindakan), dan aktifitas dalam Jam'iyyah Nurul Iman. Dengan begitu peneliti menggali data-data sebagai berikut. Pertama, proses yang melatar belakangi berdirinya Jam'iyah Nurul Iman bagi komunitas waria dalam konteks sosial keagamaan. Kedua, peristiwa atau aktifitas yang dilakukan waria berkaitan dengan Jam'iyyah Nurul Iman sebagai wadah manifestasi kehidupan beragama. Termasuk di sini adalah identifikasi komitmen beragama waria dan interaksi sosialnya dengan masyarakat. Kedua, pemahaman masyarakat khususnya tokoh agama mengenai kehidupan waria Kota Kediri dan eksistensi Jam'iyyah Nurul Iman sebagai representasi kolektif waria dalam memanifestasikan kehidupan keagamaan mereka. Proses ini diletakkan dalam konteks sosial-keagamaan. Ketiga, tanggapan waria terhadap pemahaman masyarakat dan titik temu sebagai akibat dari interelasi antara agama dan masyarakat.

Sumber data utama dalam penelitian ini meliputi transkrip yang dihasilkan dari wawancara intensif dan mendalam secara individual ataupun melalui diskusi kelompok bersama komunitas waria Kota Kediri, catatan lapangan yang diperoleh melalui observasi, dan review dokumen. Sementara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu data yang diperoleh dari rekaman arsip, dan perangkat fisik yang relevan dengan fokus penelitian digunakan untuk mendukung data dari sumber lain.[89]

4. Teknik Pengumpulan Data

Peneliti mengumpulkan data dengan beberapa teknik. Pertama, wawancara mendalam dan intensif kepada informan-informan terkait. Kedua, observasi secara teliti untuk memperoleh gambaran peristiwa secara detail. Ketiga, *review* atau analisis dokumen. Di samping itu, teknik lain yang digunakan adalah materi audiovisual, rekaman arsip dan perlengkapan fisik yang relevan.[90]

Sejak awal Februari 2019, peneliti telah memulai ke lapangan untuk keperluan wawancara dan observasi. Wawancara dilakukan pada beberapa waria, tokoh masyarakat, agamawan, dan tokoh NU. Peneliti merekam semua wawancara berdasarkan izin yang bersangkutan. Berkenaan dengan pemilihan informan, penulis menetapkan mereka sebagai informan berdasarkan pertimbangan pengetahuan dan perannya sebagai dasar dalam penentuan informan secara *purposive*.

---

[89] Yin, *Studi Kasus: Desain Dan Metode*, 101; Review dokumen, observasi partisipan, dan in-depth interview dimaksudkan untuk memahami pengalaman, perspektif, dan pandangan seseorang dalam keadaan tertentu. Schwandt and Gates, " Case Study Methodology". dalam *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 607–8.

[90] Teknik pengumpulan data multi sumber informasi meliputi observasi, interview, dokumen, dan materi audio visual. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design*, 130–41; Sementara Yin, mengemukanan enam teknik pengumpulan data yang mencakup dokumen, rekaman arsip, interview, observasi langsung, observasi partisipan, dan peralatan fisik. Yin, *Studi Kasus: Desain Dan Metode*, 103–18; Adapun Simon menginformasikan empat teknik pengumpulan data yang mencakup interview, observasi, analisis dokumen dan pendekatan kreatif. Simons, *The Oxford Handbook of Qualitative Research*, 462–64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan begitu, wawancara yang telah peneliti lakukan berlangsung dalam dua bagian. Pertama, wawancara tahap pertama dengan waria yaitu Choirul Huda alias Sories Monica dan Soni Ardianto Alias Sonya Manon. Perjumpaan peneliti dengan mereka berawal dari forum lintas iman di Kota Kediri. Di mana dalam forum itu ada kelompok masyarakat lintas iman dan menghadirkan seluruh eleman masyarakat, termasuk waria yang diundang oleh Pak. Oful. Dari forum inilah awal perkenalan peneliti dengan mereka. Pada kesempatan ini pula, peneliti mulai membangun komunikasi dengan mereka. Dari pembicaraan itu, peneliti telah mendapat beberapa informasi dasar mengenai keberadaan komunitas waria Kediri yang saat ini telah menjadi organisasi independen yakni Persatuan Waria Kediri Raya (perwaka) yang meliputi waria di daerah Kota dan Kabupaten Kediri. Perjumpaan ini berlanjut hingga pada suatu waktu peneliti diminta untuk mengisi ceramah pada agenda pengajian rutin yang mereka laksanakan satu kali dalam satu bulan. Dua pengalaman tersebut merupakan modal awal yang sangat penting bagi peneliti untuk masuk dalam dalam komunitas waria Kota Kediri dan mencari informasi untuk keperluan riset ini. Sebelum melakukan wawancara intensif, peneliti memulainya dengan membangun komunikasi dengan Sories baik secara tidak langsung (*by phone* dan *chat*) maupun secara langsung. Di mana dalam pembicaraan ringan itu, peneliti sesekali menanyakan hal-hal terkait waria dan perwaka.

Meski sudah saling mengenal, proses wawancara tidak selalu berjalan mulus karena kesibukan informan dan keterbatasan waktu luang yang peneliti

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

miliki. Setidaknya peneliti pernah mengalami problem itu karena pada suatu waktu ketika peneliti tiba di lokasi sesuai jam yang telah ditentukan bersama, ternyata Sories baru saja berangkat ke luar Kota untuk menyelesaikan pekerjaan. Akhirnya peneliti memutuskan untuk menunda wawancara dengan tetap menjaga komunikasi dengannya melalui *whatsapp* untuk menjadwalkan ulang. Pada pertemuan selanjutnya, peneliti berhasil melakukan wawancara dengan Sories dari sekitar jam sembilan hingga jam sebelas malam. Setelah itu, Sonya datang karena diminta Sories untuk hadir, kemudian peneliti juga memulai pembicaraan dan mewawancarai Sonya.

Setelah wawancara selesai, kami pergi ke salah satu tempal mangkal waria di area sekitar Simpang Lima Gumul (SLG) hingga menjelang shubuh. Di sini, mereka mengenalkan peneliti dengan beberapa waria lainnya yang di kemudian hari beberapa dari mereka juga menjadi informan tambahan dalam riset ini. Setelah terbangun kepercayaan dan penerimaan yang semakin baik. Penelitia lebih banyak mewawancarai mereka pada malam hari di beberapa tempat dan berpindah-pindah dari satu kafe ke kafe lain, salon, dan salah satu tempat mangkal mereka di SLG. Selain itu, peneliti juga ikut serta bersama mereka pada acara pengajian rutin Gus Lik.

Sedangkan pertimbangan peneliti memilih Sories dan Sonya sebagai informan kunci dalam riset ini didasarkan pada beberapa pertimbangan. Pertama, secara organisatoris keduanya adalah pengurus harian organisasi Perwaka. Kedua, posisi mereka saat ini sebagai angkatan kedua setelah angakatan Hj. Ikke Fradasari sekaligus yang dituakan oleh dua angkatan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

generasi waria di bawahnya di mana para waria muda memanggil Sories dengan sebutan *ummi atau mami* dan Sonya dipanggil *emak*. Ketiga, mereka mempunyai komposisi yang saling melengkapi di mana Sories dapat dikategorikan sebagai waria rumahan yang sibuk bekerja di sektor informal dan masih sangat perhatian pada para waria muda sehingga pada malam hari masih sering menyempatkan diri untuk ikut bergabung dengan waria muda untuk mendengarkan keluh kesah (curhatan) mereka sekaligus mentraktir minum dan makan. Sedangkan Sonya terkategori sebagai waria lapangan yang lebih intens menemani dan mendampingi waria muda yang juga dijadikan tempat berkeluh kesah terutama ketika para waria muda menghadapi problem-problem yang menjadikan mereka sebagai korban kriminal seperti penodongan dan lainnya. Keempat, mereka juga menjadi pintu masuk peneliti untuk dapat berkomunikasi dengan waria lainnya dan Mika yang secara organisatoris menjabat sebagai sekretaris Perwaka sekaligus masih merupakan saudara Hj. Ikke.

Sedangkan wawancara peneliti dengan tokoh masyarakat dan agamawan berlangsung di tengah pandemi Covid-19. Untuk menyiasati problem ini peneliti mengambil langkah untuk menginterview secara tidak langsung, yaitu peneliti berkorespondensi melalui telepon untuk menyampaikan maksud peneliti kemudian mengajukan beberapa pertanyaan berkenaan dengan keperluan riset. Di samping itu, peneliti juga meminta kesediaan mereka untuk menjawab beberapa pertanyaan lain yang peneliti kirimkan melalui *chatt whatsapp*. Dengan begitu, penggalian data tetap dapat berlangsung dan tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melanggar protokol kesehatan yang telah ditetapkan pemerintah. Di sini peneliti juga memilih tokoh agama yang termasuk dalam kelompok muda dan kelompok tua serta pertimbangan keterwakilan tokoh agama laki-laki dan perempuan yang terdiri dari berbagai elemen yaitu tokoh pesantren, akademisi, dan organisasi.

Adapun observasi yang peneliti lakukan terutama pada aktifitas keagamaan yang menjadi program rutin Jam'iyyah Nurul Iman atau aktifitas keagaman lain yang dilakukan oleh anggota jam'iyyah untuk memperoleh informasi tentang pemahaman dan perilaku keislaman. Misalnya ketika peneliti secara kebetulan diundang untuk menjadi pemateri dalam jam'iyyah tersebut. Peristiwa itu memberikan kesempatan pada peneliti untuk merasakan nuansa keagamaan anggota jam'iyyah. Selain itu, peneliti juga sempat menghadiri rutinan jamiyyah Nurul Iman yang berlangsung di desa lain dan juga menyempatkan diri untuk mengikuti mereka pada pengajian rutinan mingguan Gus Lik yang saat itu berlangsung di daerah Gurah Kabupaten Kediri.

5. Analisis Data

Analisis data dalam studi kasus dilakukan dengan beberapa tahap. Pertama, membuat deskripsi kasus yang menampilkan detail aspek mengenai kasus. Kedua, mendeskripsikan even, menyoroti aktor utama, dan aktifitas-aktifitas. Ketiga, membuat kategorisasi dan menyederhakannya dalam bentuk tema. Keempat, mengembangkan generalisasi kasus sesuai dengan tema.[91]

[91] Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design*, 163–64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengacu pada konsep analisis data studi kasus di atas, peneliti melakukan tahap analisis data sebagai berikut: peneliti menranskrip data-data yang diperoleh melalui wawancara dan mencatat data hasil observasi dalam bentuk catatan lapangan (*field notes*) yang diperkaya dengan data-data dokumen. Setelah itu, peneliti mengategorisasikannya berdasarkan rumusan masalah yang telah dibuat. Dari keterkaitan tema-tema yang ditemukan itu, peneliti melakukan generalisasi kasus untuk merumuskan kehidupan keberagamaan kaum waria Kota Kediri sesuai pengalaman bersama yang mereka alami.

I. Sistematika Pembahasan

Bagian pertama merupakan pengantar yang memberikan informasi kepada pembaca mengenai topik dan arah penelitian ini akan berjalan. Bagian ini dimulai dengan latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, perspektif teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian, sistematika pembahasan, dan *outline* penelitian.

Bagian kedua memaparkan perspektif teoretis sebagai instrumen untuk membaca fenomena sosial-keagamaan di lapangan. Penggunaan perspektif teoretis menjadi penting untuk membaca dan memahami data. Bagian ini terdiri dari tiga bagian. Pertama, konsep waria dalam diskursus kontemporer. Kedua, kajian tentang agama dan kesalehan. Ketiga membahas tentang konsep kehidupan keagamaan waria dalam kerangka dramaturgi Erving Goffman.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian ketiga tulisan ini menjelaskan tentang kehidupan beragama waria Kota Kediri yang dimulai dengan profil singkat Kota Kediri saat ini sebagai informasi dasar dan *setting* sosial. Selanjutnya menguraikan latar belakang dan kehidupan beragama waria Kota Kediri serta mengungkap berbagai problem sosial-keagamaan waria Kota Kediri. Pada bagian ini juga penulis memperluas pembahasan mengenai praktik keberagamaan waria Kota Kediri baik yang berlangsung melalui program organisasi (Perwaka) maupun pengembangan dari program itu yang dilakukan oleh beberapa waria senior dengan mengajak waria yang lebih muda dan masyarakat setempat untuk mengikuti pengajian umum secara rutin.

Bagian keempat tulisan ini memaparkan tentang pemahaman masyarakat atas kehidupan beragama waria di Kota Kediri. Bagian ini mendiskusikan beragam pandangan tokoh masyarakat, agamawan, tokoh NU, dan pengasuh pondok pesantren mengenai perilaku waria dalam interaksinya dengan masyarakat, kehidupan sosial dan agamanya. Selanjutnya bagian ini memetakan problem sosial dan keagamaan yang dialami waria Kota Kediri. Pemetaan pandangan masyarakat ini kemudian dikaitkan dengan pandangan dan manifestasi keberagamaan waria berdasarkan berbagai problem yang mereka rasakan dalam konteks sosial-keagamaan. Dengan begitu, pada bagian ini peneliti mendiskusikan pemahaman masyarakat dan respon waria atas tekanan sosial yang muncul menjadi strategi dalam menciptakan kultur keagamaan khas di kalangan waria Kota Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian kelima merupakan penutup yang berisi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi dan rekomendasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

PERSPEKTIF TEORETIS

A. Waria dalam Diskursus Kontemporer

Waria merupakan fakta sosial sekaligus budaya yang menyejarah. Sebagai realitas historis, maka akan lebih baik untuk sedikit menghampiri fakta itu agar tidak semakin hilang dan mengamini asumsi-asumsi yang menganggap fenomena waria hanya sebagai fakta menyimpang dan ahistoris. Meskipun belum dapat dipastikan kapan asal mula kemunculannya, sejarah mencatat eksistensi waria telah ada sejak zaman Yunani dan Romawi. Adalah Green yang menginformasikan bahwa fenomena transeksual sudah berlangsung lama dan tersebar luas sebagaimana ditunjukkan dalam deskripsi mitologi klasik, sejarah klasik, Renaisan, sejarah abad 19 dan ditambah dengan antropologi budaya yang tentunya menggunakan istilah berbeda yaitu perubahan jenis kelamin (*change of sex*). Green menjelaskan bahwa perubahan jenis kelamin di sini hanya dapat menyiratkan perubahan pakaian (*change of dress*) atau praktik homoseksualitas genital.[1]

Di zaman Yunani dan Romawi Kuno fenomena ini telah muncul sebagaimana tampak pada Pilo yang menulis tentang pria yang berubah menjadi wanita. Green juga mencatat respon Hipokrates terkait bangsa Skitia (*Schytia*) yang menuliskan bahwa mereka tidak hanya mengikuti pekerjaan wanita, tapi juga menunjukkan kecenderungan feminin dan berperilaku sebagai wanita. Fenomena

[1] Richard Green, *Mythological, Historical, and Cross-Cutural Aspects of Transsexualism Current Concepts in Transgender Identity*, ed. oleh Dallas Denny, Garland Reference Library of Social Science ; Garland Gay and Lesbian Studies, vol. 976. vol. 11 (New York: Garland Pub, 1998), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serupa terjadi di Roma abad kesembilan belas menyangkut tokoh yang dikenal sebagai Paus Yohanes VIII, pada kenyataannya juga seorang wanita.[2]

Penjelasan terbaik dari karya Green tampak pada uraiannya mengenai sejarah Prancis pada abad keenam belas dan abad kedelapan belas yang menginformasikan sejumlah tokoh elit seperti Raja Henry III yang disebut '*sa majeste*' (*her majesty*) dan ingin dianggap sebagai wanita. Pada suatu ketika dia menegaskannya dengan berpakaian seperti seorang wanita dengan kalung mutiara panjang dan gaun berpotongan rendah (pendek). Selanjutnya adalah Abbe de Choisy yang juga dikenal sebagai Francois Timoleon. Selama masa bayi dan awal remajanya, ibunya telah mengenakan pakaian lengkap seperti perempuan. Praktik ini berlanjut hingga usia 18 tahun dengan memakaikan korset ketat yang membuat pinggang, pinggul, dan dadanya lebih menonjol. Kemudian sebagai seorang dewasa, dia bermain komedi sebagai perempuan dan melaporkan bahwa semua orang tertipu. Pada usia 32 tahun, ia menjadi duta besar Louis XVI di Siam. Mengenai identitas gendernya, Abbe de Choisy menuliskan bahwa '*I thought myself really and truly a woman*' (saya mengira diriku benar-benar dan sungguh-sungguh wanita). Di Amerika, Lord Cornbury, Gubernur pertama New York juga teridentifikasi sebagai orang yang mengalami lintas gender yang memakai pakaian perempuan.[3]

Tidak hanya itu, pada perkembangannya, Green menginformasikan beberapa kisah suku asli Amerika yang berubah menjadi wanita atau secara umum

---

[2] Green, 4–5.

[3] Green, 6–7; Berkenaan dengan figur elite Prancis dan Amerika, lihat juga Koeswinarno, *Hidup sebagai waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 24; Zunly Nadia, *Waria: laknat atau kodrat!?* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005), 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan perubahan jenis kelamin. Di antara suku Yuman ada sekelompok laki-laki yang disebut *elxa* dan *berdache* yang berperilaku seperti wanita. *Berdache* dalam budaya Yuman menikah dengan laki-laki dan tidak mempunyai anak. Suku lain yang mempunyai sejarah serupa adalah suku Cocopa, Mohave, Navaho, Pueblo yang mempunyai sebutan tersendiri mengenai fenomena pergantian jenis kelamin. Begitu juga dengan suku non-Amerika seperti *Yakut, Chukchee, Koryak, Kamchadeb, dan Eskimo Asia* di Siberia yang dikaitkan dengan kekuatan supranatural. Di Madagaskar fenomena serupa disebut *Sarombay* yang terdapat pada suku Tanala, mereka suka mengenakan pakaian perempuan, menata rambutnya seperti perempuan dan mengejar pekerjaaan perempuan. Di Uganda, banyak laki-laki bangsa Lango yang berpakaian seperti perempuan, mensimulasikan menstruasi, dan menjadi istri dari laki-laki lain.[4]

Di Indonesia, fenomena serupa juga telah berlangsung lama dengan istilah dan konteks beragam, di antaranya adalah fenomena warok dalam kesenian Reog di Ponorogo. Warok dikenal sakti dan mempunyai beberapa ilmu kesaktian. Dalam proses penyempurnaan kesaktiannya, ada beberapa pengorbanan dan syarat yang harus dipenuhi. Dalam proses pematangan ilmunya itu, warok mempunyai gemblak, yaitu pemuda usia belasan tahun dengan wajah cantik dan berkulit halus yang berfungsi sebagai pelepas hasrat seksualnya. Kondisi ini merupakan jalan bagi Warok karena larangan untuk bergaul dengan perempuan sebelum mencapai

[4] Yakut terbagi dalam dua kategori dukun, yaitu kategori putih yang merepresentasikan kreatifitas dan kategori putih sebagai kekuatan atau dorongan destruktif, ketegori kedua ini yang kemudian berperilaku sebagai perempuan. Lihat Green, *Current Concepts in Transgender Identity*, 8–12; Konsep kekuatan supranatural atau dukun pada Yakut menjadi pembeda dengan fenomena transeksual di wilayah atau budaya lain. Perihal itu, Nadia juga menyatakan bahwa *berdache* bukanlah dukun. Lihat, Nadia, *Waria*, 52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tingkat kematangan ilmu. Budaya waria lain tampak pada kesenian ludruk, di mana setiap tokoh perempuan diperankan oleh laki-laki. Begitu jua dengan kesenian gandrung, di mana penarinya adalah laki-laki berusia 10-12 tahun yang berpakaian perempuan. Pada suku Dayak Ngaju di Kalimantan ada pendeta perantara yang mengenakan pakaian lawan jenis. Fenomena serupa juga ada pada suku Bugis di Sulawesi di mana seorang laki-laki ditugaskan menjaga pusaka, berpakaian perempuan dan menjauhi kontak dengan perempuan yang disebut sebagai *Bissu*.[5]

Kajian mengenai keragaman gender suku Bugis mengundang perhatian banyak peneliti. Karena suku Bugis adalah salah satu suku yang unik dalam hal diversitas gender. Bagi orang Bugis, ada tiga jenis kelamin lain di luar laki-laki (*oroane*) dan perempuan (*makunrai*), yaitu *calalai* (*transgender-man*), *calabai* (*trangender-woman*), dan *bissu* (*androgynus-shaman*).[6] *Bissu* mempunyai posisi di luar sistem kemasyarakatan karena perannya sebagai pendeta, dukun dan ahli *ritual trance* (kemasukan roh). Mereka adalah penghubung manusia dengan dunia dewata yang mempunyai pasangan mistis di kahyangan. *Bissu* adalah wadam dan orientasi seksualnya adalah homoseks.[7]

Selanjutnya adalah *calabai* yang secara harfiah berarti perempuan palsu (*false woman*) atau hampir perempuan yaitu laki-laki yang berperilaku seperti perempuan baik dalam berpakaian maupun pekerjaan domestik lainnya.

---

[5] Nadia, *Waria*, 53–55; Koeswinarno, *Hidup sebagai waria*, 24.

[6] Ais Nurbiyah Al-Jum'ah dan Christina Suprihatin, "Mapata's Transformation of Gender Identities in Tiba Sebelum Berangkat," *KnE Social Sciences*, 1 Agustus 2019, 94–105–94–105, https://doi.org/10.18502/kss.v3i19.4833.

[7] Christian Pelras, *Manusia Bugis*, trans. oleh Abdul Rahman Abu, Hasriadi, dan Nurhady Sirimorok (Jakarta: Nalar [bekerjasama dengan] Forum Jakarta-Paris, Ecole francaise d'Extreme-Orient, 2006), 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keberadaan mereka diterima dengan sangat baik oleh masyarakat Bugis dan sebagian besar masyarakat menghormatinya. Mayoritas *calabai* tinggal bersama orang tua atau saudara perempuan yang sudah menikah, dan ada juga yang hidup sendiri. Biasanya *calabai* mempunyai pasangan laki-laki muda. Sedangkan *calabai* yang hidup sendiri biasanya dianggap impoten atau memang pilihan berpantang seks untuk menghindari dosa dalam ajaran Islam atau untuk meningkatkan kekuatan magis dengan jalan asketis. Tidak semua *bissu* adalah *calabai*, dan hanya sedikit *calabai* yang menjadi *bissu*. Kondisi ambivalen inilah yang menjadi penyebab *calabai* dikeramatkan karena *bissu* asli sudah hampir lenyap. Dengan begitu, *calabai* biasanya kembali menjalankan peran dalam perayaan pesta perkawinan dan acara ritual tradisional. Aktivitas ini kemudian menjadi sumber penghasilan utama mereka yang membuat hidupnya berkecukupan. Calabai juga tidak mempunyai keinginan melakukan operasi kelami karena mereka menikmati kemampuan mereka dalam menggabungkan maskulinitas yang dibawa sejak lahir dan feminitas yang disadari setelah remaja. Meski begitu, mereka harus mematuhi larangan untuk tidak berhubungan seksual dengan perempuan. calabai yang melanggar aturan itu akan dihukum mati dengan cara merebusnya hidup-hidup ke dalam gala atau minyak mendidih.[8]

Sedangkan *calalai* secara etimologis berarti laki-laki palsu (*false man*) atau hampir laki-laki yaitu perempuan yang berperilaku seperti laki-laki. Jumlah mereka lebih sedikit dibandingkan dengan *calabai* dan tingkat toleransi atas mereka juga terbilang rendah. Dengan begitu, status mereka dalam suku Bugis

[8] Pelras, 190–92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah sebagai masyarakat biasa yang tidak mempunyai peran sosial dan ritual.[9] Jika dikaitkan dengan pembagian gender ini, waria masuk pada kategori *calabai* (*transgender woman*/*male-transgender*).[10]

Beberapa catatan di atas menyiratkan tentang fakta perubahan kelamin dan orientasi gender berbeda yang telah berlangsung lama dan tersebar di belahan dunia dan nusantara dengan konteksnya masing-masing. Pada catatan itu tampak bahwa eksistensi 'budaya waria' terbilang diterima dalam masyarakatnya karena memang mempunyai akar sejarah tersendiri dan lahir dari budaya masyarakat setempat. Lalu bagaimana dengan waria saat ini? Istilah waria sendiri bukan produk masyarakat melainkan muncul sebagai istilah yang dianggap lebih halus dari istilah lain yang dianggap berkonotasi negatif seperti wadam, banci (akronim Jawa: *bandule cilik*), bencong, dan seterusnya. Istilah waria merupakan gabungan dari kata wanita dan pria yang perkenalkan pada tahun 1978 untuk mengganti istilah wadam yang kontroversi karena merupakan gabungan dari kata hawa dan adam.[11] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) waria diartikan sebagai

---

[9] Pelras, 192.

[10] Sharyn Graham Davies, *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. oleh Robert W. Hefner dan Barbara Watson Andaya, Routledge Handbooks (Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2018), 324; Sharyn Graham Davies, "Ben Murtagh, Genders and Sexualities in Indonesian Cinema: Constructing Gay, Lesbian and Waria Identities on Screen. Abingdon, Oxon and New York: Routledge, 2013, Xiv + 199 Pp. [Media Culture and Social Change in Asia Series.] ISBN 9780415536318. Price: EUR 90.00 (Hardback).," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 170, no. 4 (1 Januari 2014): 594, https://doi.org/10.1163/22134379-17004010.

[11] Istilah waria yang saat ini popular pertama kali dicetuskan oleh Alamsyah Ratu Perwiranegara, Menteri Agama periode 1978-1983. Diyala Gelarina, "Proses Pembentukan Identitas Sosial Waria di Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 1, no. 1 (January 23, 2019), http://ejournal.uin-suka.ac.id/pasca/jkii/article/view/1057; Adapun istilah wadam muncul sekitar tahun 1968 sebagai istilah yang lebih halus dari homoseksual dan pada tahun 1969 lahir organisasi LGBT pertama di Indonesia yaitu Himpunan Wadam Djakarta (HIWAD) yang difalisitasi Gubernur Jakarta yaitu Ali Sadikin, lihat Roby Yansyah and Rahayu Rahayu, "Globalisasi Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT): Perspektif HAM dan Agama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wanita pria, yaitu pria yang bersifat dan bertingkah laku seperti wanita; pria yang mempunyai perasaan sebagai wanita; wadam.[12]

Sebagai kajian akademik, istilah waria mengalami perkembangan sesuai dengan menguatnya diskursus dan gerakan komunitas Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender (LGBT) sebagai isu global yang mengkaji tentang orientasi seksual. Muhammad dkk mencatat empat varian orientasi seksual. Pertama heteroseksual, apabila seseorang tertarik pada lawan jenis. Kedua, homoseksual yaitu ketertarikan pada sesama jenis. Laki-laki yang tertarik pada sesamanya disebut gay, sedangkan perempuan tertarik pada sesamanya disebut lesbian. Ketiga, biseksual yaitu seseorang yang mempunyai orientasi seksual ganda. Dengan kata lain tertarik pada laki-laki dan perempuan. Keempat aseksual, yaitu orang yang tidak mempunyai ketertarikan pada lawan dan sesama jenis.[13]

Terakhir adalah transgender. Istilah ini seringkali digunakan secara bergantian dengan istilah transeksual dan *transvestite* untuk merujuk waria. *Transvestite* mengacu pada seseorang yang berkecenderungan menggunakan atribut lawan jenis tapi tidak mempunyai sifat dari jenis kelamin yang ditiru. Bagi Koeswinarno dan Nadia, transvestisme adalah nafsu patologis untuk mendapatkan kepuasan hasrat seksual dengan mengenakan pakaian atau atribut lawan jenis.[14] Istilah ini awalnya diperkenalkan oleh Magnus Hirschfield pada tahun 1910

---

dalam Lingkup Hukum di Indonesia," *Law Reform* 14, no. 1 (March 29, 2018): 132–46, https://doi.org/10.14710/lr.v14i1.20242.

[12] "Hasil Pencarian - KBBI Daring," diakses 15 November 2019, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/waria.

[13] Husein Muhammad, Siti Musdah Mulia, dan Marzuki Wahid, *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualiatas* (Jakarta: PKBI, 2011), 16; Dede Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 24–26.

[14] Koeswinarno, *Hidup sebagai waria*, 12–13; Nadia, *Waria*, 36–37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui karyanya yang telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris '*The Transvestites: The Erotic Drive for Disguise*' untuk mendeskripsikan mereka yang kadang-kadang memakai pakaian dari jenis kelamin yang lain. Hirschfield juga telah menemukan bahwa transvestite bukan penderitaan dari bentuk psikopatologi maupun masokis atau fetish.[15]

Selanjutnya adalah transeksual, istilah ini juga sering digunakan Hirschfield dengan menggunakan istilah German, *seelischer transsexualismus*. Kemudian David Cauldwell menggunakannya pertama kali dalam jurnal Sexology pada sebuah artikel yang terbit tahun 1949 dengan judul berbahasa Latin 'Psychopathia Transexualis'. Tapi istilah ini tidak populer sampai Harry Benjamin mulai menggunakannya pada tahun 1950-an, setelah publikasi spektakuler yang diberikan pada operasi pergantian kelamin Christine Jorgensen pada tahun 1952.[16]

Transeksual di sini mengacu pada seseorang yang merasa dirinya terperangkap dalam jenis kelamin berbeda dan mempunyai keinginan untuk mengganti alat kelamin.[17] Sedangkan istilah transgender baru digunakan secara luas pada awal 1990-an, meskipun memiliki akar sejarahnya pada pertengahan tahun 1960-an. Bagi Stryker, istilah ini mempunyai makna dinamis, namun saat ini lebih merujuk pada mereka yang mengidentifikasikan dengan gender biner yang merupakan makna transeksual dulu. Lebih lanjut Stryker menggunakan

---

[15] Genny Beemyn, "A Presence in the Past: A Transgender Historiography," *Journal of Women's History* 25, no. 4 (18 Desember 2013): 113–21, https://doi.org/10.1353/jowh.2013.0062.

[16] Susan Stryker, *Transgender History: The Roots of Today's Revolution*, Second edition (Berkeley: Seal Press, 2017); Patricia Gherovici, *Please Select Your Gender: From the Invention of Hysteria to the Democratizing of Transgenderism* (Routledge, 2011).

[17] Gelarina, "Proses Pembentukan Identitas Sosial Waria di Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istilah transgender untuk merujuk pada rentang praktik dan identitas varian gender terluas yang dapat dibayangkan [18]

Ini berarti dinamika makna transgender dapat dilihat tidak hanya sebagai istilah yang digunakan secara bergantian dengan istilah serupa yaitu *transvestite* dan transeksual, tapi juga merupakan bentuk perkembangan istilah yang digunakan dalam membaca atau mengategorikan waria sebagai fenomena sosial. Karena pada kurun waktu tertentu istilah ilmiah yang digunakan dalam membaca realitas waria jelas berbeda, beragam dan mengalami perkembangan, mulai dari munculnya istilah pergantian kelamin (*change of sex*), *transvestite*, transeksual, dan transgender. Saat ini istilah transgender menjadi tren baru yang digunakan untuk memayungi istilah lain terutama istilah yang menggunakan kata *trans* dan *cross*. Dengan kata lain definisi transgender mengacu pada seseorang yang menyadari identitas gendernya terjebak dalam seks biologis yang tidak seharusnya sejak dilahirkan namun tetap menerima kondisi seks biologisnya tanpa harus melakuka operasi pergantian jenis kelamin.

Dengan begitu dalam konteks ini, waria terkategori sebagai transgender karena mereka menyadari bahwa jenis kelamin seks biologisnya adalah laki-laki, tapi identitas peran gendernya merasa sebagai perempuan dan tidak mengharuskan mereka melakukan pergantian kelamin karena pada faktanya tidak semua waria melakukan operasi pergantian jenis kelamin.

Dalam konteks fikih klasik, waria disebut sebagai *mutakhannith* yang dalam kajian ini merujuk pada istilah transgender. Berkenaan dengan itu, Imam al-

[18] Stryker, *Transgender History*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syarwani menyebutkan bahwa status seorang *mutakhannith* dan *mutarajjil* tetap tidak bisa berubah. Berkenaan dengan itu, al-Syarwani menjelaskan bahwa :[19]

ولو تصور الرجل بصورة المرأة أو عكسه فلا نقض في الاولى وينتقض الوضوء في الثانية للقطع بأن إلى صورة العين لم تنقلب وإنما انخلعت من صورة

Artinya: "Jika ada seorang lelaki mengubah bentuk dengan bentuk perempuan atau sebaliknya, maka–jika ada lelaki yang menyentuhnya–tidak batal wudhunya dalam permasalahan yang pertama (lelaki yang mengubah bentuk seperti wanita), dan batal wudhu'nya di dalam permasalahan yang kedua (wanita yang mengubah bentuk seperti lelaki) karena dipastikan bahwa tidak ada perubahan secara hakikatnya, yang berubah tidak lain hanya bentuk luarnya saja".

Dalam kenyataannya banyak para waria yang tetap berjenis kelamin laki-laki walaupun memiliki kecenderungan gaya perempuan dan kecenderungan seksual terhadap perempuan. Ada juga di antara mereka yang telah mengubah bentuk jenis kelaminnya, akan tetapi tidak bisa merubah kodrat identitasnya sebagai seorang lelaki. Selanjutnya dalam masalah *takhannuts*, al Imam al-Nawawi membuat kategorisasi. Yaitu, *mukhannats min khalqin* (*given*/terberi) dan *mukhannats bi al-takalluf* (*constructed*/konstruksi). Pada yang pertama, menurut al- Nawawi, mereka tidak tercela dan tidak berdosa. Bergaul dengan mereka tidak dilarang. Sementara terhadap yang kedua, hukumnya dosa dan terlaknat.

[19] Abdul Hamid Asy-Syarwani, *Hasyiyatus Syarwani*, Cetakan Kelima, vol. 1 (Beirut: Darul Kutub Al-Islamiyah, 2006), 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

المخنث ضربان أحدهما من خلق كذلك ولم يتكلف التخلق بأخلاق النساء وزيهن وكلامهن وحركاتهن وهذا لا ذم عليه ولا إثم ولا عيب ولا عقوبة لأنه معذور والثاني من يتكلف أخلاق النساء وحركاتهن وسكناتهن وكلامهن وزيهن فهذا هو المذموم الذي جاء في الحديث لعنه

Artinya, "*Mukhannith* ada dua, pertama orang yang terlahir dalam kondisi demikian (*mukhannith*) dan ia tidak sengaja berusaha berperilaku seperti perilaku para wanita, pakaian, ucapan dan gerakan-gerakannya, *mukhannith* semacam ini tidak tercela, tidak berdosa, tidak memiliki cacat dan tidak dibebani hukuman karena sesungguhnya ia orang yang *ma'dhur* (dimaafkan sebab bukan karena kesengajaan dan usaha darinya). Yang kedua, orang yang sengaja berusaha berperilaku seperti perilaku para wanita, gerakan-gerakannya, diamnya, ucapan dan pakaiannya. *Mukhannits* yang keduanya inilah yang dilaknat di dalam hadith".[20]

Senada dengan al-Nawawi adalah pendapat Ibn Hajar. Ia juga membagi *mukhannath* ke dalam dua bagian: *min ashlil khilqah* (tercipta sejak dalam janin) dan *bil qashdi* (lelaki yang dengan sengaja memoles dirinya dan berperilaku seperti perempuan). Menurut Ibn Hajar, jenis pertama tidak terlaknat (*ghair mal'un*), tapi harus tetap diupayakan agar waria tersebut bisa mengubah diri menjadi lelaki sejati. Membiarkan dan merelakan diri dengan kondisi itu tanpa ada usaha, waria akan tetap mendapat celaan sosial juga teologis.

[20] Al-Mubarakfuri, *Tuhfatul Ahwadzi*, Cetakan Kedua Jilid VIII (Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2003), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan al-Nawawi dan Ibn Hajar terinspirasi firman Allah dalam surat al-Hajj ayat 5:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ
وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم
مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا
ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ

Terjemahnya: (Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (adapula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah).[21]

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa penciptaan manusia itu ada yang sempurna (*mukhallaqah*) dan ada yang tak sempurna (*ghair mukhallaqah*). Mayoritas *mufassir* memahami *ghair mukhallaqah* ini sebagai ketidaksempurnaan secara jasmaniah, baik berupa keguguran maupun cacat. Kecenderungan seksual yang tidak normal, gaya hidup serta perilaku yang tidak sesuai dengan kenyataan kelaminnya tentu ini adalah satu wujud ketidaksempurnaan seorang waria,

[21] "Quran Surat Al-Hajj Ayat 5 Arab, Latin, Terjemahan Arti Bahasa Indonesia," diakses 25 Januari 2020, https://tafsirweb.com/5741-quran-surat-al-hajj-ayat-5.html.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

walaupun pada akhirnya kita mengatakan bahwa semua manusia pasti memiliki kekurangan dan tidak ada manusia didunia ini yang sempurna kecuali nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Lika-liku para waria dalam berekspresi memiliki maksud dan tujuan yang berbeda-beda. Dalam hal ini imam Al-Munawi mengitip perkataan Ibnu Taimiyah di dalam kitab Faidhul Qadir:[22]

والمخنث قد يكون قصده عشرة النساء ومباشرته لهن وقد يكون قصده مباشرة الرجال له وقد يجمع الأمرين

Artinya, "Seorang yang mukhannith terkadang tujuannya agar bisa bergaul dan berkumpul dengan para wanita, terkadang tujuannya agar disukai oleh para lelaki, dan terkadang tujuannya adalah kedua-duanya," Jika ada kesengajaan melakukan maksud dan tujuan seperti di atas tentu ini adalah perihal yang tidak diperkenankan oleh syariat. Secara jelas dalam dapat dilihat pada salah satu hadith yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas berikut ini:

أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم لَعَنَ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلاتِ مِنَ النِّسَاءِ

Artinya, "Sesungguhnya baginda Nabi SAW melaknat para lelaki yang mukhannith dan para wanita yang mutarajjilat," (HR Al-Bukhari dan Abu Dawud). Hadith ini secara tegas menyatakan bahwa baginda Nabi SAW melaknat terhadap perilaku *takhannuth* dan *tarajjul* yang memastikan bahwa perbuatan tersebut hukumnya haram. Di antara alasan dan hikmah larangan atas perbuatan

[22] Zaid Al-Munawi, *Faidhul Qadir*, Cetakan Kedua Jilid IV (Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2003), 332.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti ini adalah menyalahi kodrat yang telah ditetapkan oleh Allah SWT Imam al-Munawi memberikan penjelasan dalam karyanya Faidhul Qadir sebagai berikut:[23]

وحكمة لعن من تشبه إخراجه الشيء عن صفته التي وضعها عليه أحكم الحكماء

Artinya, "Hikmah dari laknat terhadap orang yang berusaha menyerupai lawan jenis adalah mengeluarkan sesuatu dari sifat yang telah ditetapkan oleh Sang Maha bijaksana (Allah Swt)". Jika ada yang menyatakan bahwa dulu baginda Nabi SAW pernah membiarkan seorang *mukhannith* masuk ke tengah para wanita sehingga hal ini menunjukkan bahwa *takhannuth* tidaklah diharamkan, maka sesungguhnya kejadian itu dikarenakan orang tersebut kondisi *takhannuts*-nya sejak lahir dan diduga ia sama sekali tidak ada hasrat dengan lawan jenis.

Namun setelah diketahui bahwa ia bisa menyebutkan kondisi-kondisi para wanita yang ia masuki, maka ia pun dilarang berkumpul dengan para wanita. Seperti hadith yang diriwayatkan oleh 'Aisyah: dikatakan bahwa seorang *mukhannats* pernah masuk ke ruangan istri-istri Nabi. Lalu Nabi tak menginginkannya. Nabi bersabda, "Tidakkah kamu lihat, *mukhannath* ini mengerti apa saja yang ada di sini. Maka, jangan masukkan mereka ke rumah

[23] Zaid Al-Munawi, *Faidhul Qadir*, Cetakan Kedua Jilid V (Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2003), 271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalian". Setelah itu, istri-istri Nabi menghalangi *mukhannath* tersebut jika yang bersangkutan hendak memasuki rumah. (HR. Muslim).[24]

B. Agama dan Kesalehan

Istilah agama mempunyai banyak definisi, untuk itu perlu penjelasan singkat guna menghindari kesalahpahaman atau kekeliruan dalam memaknai agama sebagai kajian akademik. Pengertian agama juga mempunyai banyak aspek yang saling berkaitan antar disiplin ilmu terutama irisannya dengan antropologi dan sosiologi. Dalam kajian ini, agama diletakkan dalam bidang kajian sosiologi yang pada perkembangannya melahirkan sub disiplin baru yaitu sosiologi agama. Bagi Hendropuspito, sosiologi agama merupakan pilihan yang lebih baik dalam memahami fenomena agama dari pada sosiologi umum karena agama dalam masyarakat adalah fakta sosial. Sedangkan ilmu lain seperti arkeologi, filsafat dan teologi menggunakan pendekatan berbeda sesuai dengan tujuannya. Jika sosiologi mempelajari masyarakat untuk mendapatkan hukum-hukum kemasyarakatan, maka sosoiologi agama bertugas mencari keterangan ilmiah yang khusus mengenai masyarakat agama. Di mana masyarakat agama diposisiskan sebagai objek material dengan menggunakan pendekatan empiris-sosiologis. Dengan kata lain yang dicari dalam fenomena agama adalah dimensi sosiologisnya. Sampai sejauh mana agama dengan nilai-nilainya berperan dan berpengaruh atas eksistensi dan perilaku masyarakat manusia.[25]

---

[24] Al-Mala Al-Qari, *Mirqatul Mafatih Syarh Misykatil Mashabih*, Cetakan Ketiga Jilid X (Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2004), 64.
[25] D. Hendropuspito C O., *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 7–9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam mengkaji fenomena agama secara sosiologis, Hendropuspito memulainya dari periode klasik yang menunjuk pada dua tokoh masyhur yaitu Emile Durkheim dan Max Weber. Sekalipun awal periode ini tetap sangat membantu, tapi menjadi kurang memadai karena tidak menyertakan periodisasi secara utuh. Agak berbeda dengan Hendropuspito, Dadang Kahmad menyatakan bahwa agama bagi para sosiolog merupakan pandangan hidup yang harus diterapkan dalam kehidupan individu dan kolektif. Kemudian menguraikan bahwa kajian tentang agama telah dimulai sejak Cicero (abad 15 SM).[26] Lebih lanjut, Kahmad menjelaskan bahwa agama sudah banyak dikaji dalam berbagai disiplin ilmu. Dari sini, dia merumuskan dua pendekatan kajian agama yaitu teologis dan keilmuan. Penelitian agama dengan pendekatan teologis banyak dilakukan oleh pendeta, ulama, dan rahib yang kemudian melahirkan ragam keilmuan tersendiri seperti ilmu kalam, ahli tafsir, ushul fiqh dan seterusnya seperti yang dilakukan ulama Islam. Sedangkan pendekatan keilmuan menggunakan metode ilmiah dengan dua bidang keilmuan yaitu ilmu budaya dan ilmu sosial. Dari ilmu sosial ini muncul lima pendekatan yaitu sosiologis, antropologis, psikiogis, historis, dan fenomenologis.[27] Penjelasan ini sangat bermanfaat dalam memotret agama dalam tinjauan sosiologi secara komprehensif, meskipun tidak memberikan pendasaran historis yang memadai.

Bagian ini akan menggunakan periodisasi yang lebih memadai untuk menjelaskan dialektika makna dan kajian agama secara sosiologis sebagai sub disiplin ilmu sosiologi dengan merujuk pada penjelasan Roberto Cipriani. Pilihan

---

[26] Dadang Kahmad, *Sosiologi agama* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009), 15–16.
[27] Kahmad, 87–93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini menjadi penting karena periodisasi yang Cipriani gunakan tidak hanya memotret kajian agama secara ilmiah dari perspektif sosiologi umum, tapi juga melacak akar historis filosofis dan mengapresiasi kontribusi antropologi dalam perkembangan kajian sosiologi agama. Cipriani mendefinisikan sosiologi agama sebagai suatu penerapan teori dan metode sosiologi pada fenomena agama.[28] Selanjutnya dalam menjelaskan fenomen agama secara sosiologis, Cipriani menawarkan periodisasi yang lebih utuh, sistematis, dan memberikan pendasaran historis filosofis yang kuat. Meski begitu, bagian ini tidak bermaksud untuk memberikan rincian mendalam, tapi hanya dimaksudkan sebagai penghampiran untuk memotret sosiologi agama lebih utuh, sistematis, dan historis dengan memilih beberapa tokoh yang dipandang lebih representatif pada masing-masing periodisasinya. Cipriani membagi sosiologi agama menjadi empat periodisasi, antara lain: asal usul, klasik, kontemporer, dan perkembangan terkini.

Periode asal (*the origin*) merujuk pada permulaan pendekatan ilmiah pada kajian fenomena agama yang bermula sejak lama dan berkembang agak lambat. Tanggal kembalinya yaitu menuju abad ketujuh dan berkaitan dengan sains Galilea baru, rasionalisme Cartesian, dan Spinozisme, yaitu untuk kebutuhan membebasakan studi agama dari klaim fideistik dan ideologis.[29] Meskipun ada keengganan atas Certesiasnisme dan praduga rasionalistik-empirik yang merupakan asal sosiologi. Giambattista Vico (1668-1744) memberikan kontribusi

[28] Roberto Cipriani, *Sociology of Religion: An Historical Introduction* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2015), 1.

[29] Cipriani, 13. Di sini Cipriani mengutip Piergiorgio Grassi yang menuliskan bahwa 'hari ini kita dapat melihat lebih jelas bagaimana pemikiran Spinoza menyebar alam budaya Inggris pada ahir abad ketujuh belas dengan memengaruhi debat politik dan agama-Spinoza ingin mengembalikan hermeneutika Alkitab ke rasio.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada perubahan dalam kajian fenomena agama. Dalam '*the New Science'*, dia menuliskan bahwa dunia sipil untuk semua orang dimulai dengan agama. Gagasannya kemudian dikenal dengan istilah kekuatan agama (*strength of religion*), gagasan ini juga menjadi prinsip dalam '*the New Science*' yang menyiratkan bahwa agama melakukan kegiatan edukatif bahkan di bawah kondisi sulit.[30]

Lahirnya sosiologi agama bukan sesuatu yang mendadak yang permulaannya dapat mengambil berbagai jalan. Faktanya, pertautan antara filsafat dan sosiologi merupakan sesuatu yang tidak terhindarkan. Meskipun istilah ini belum hadir selama mereka hidup. Tapi kontribusi mereka menjadi penting untuk perkembangan ilmiah selanjutnya seperti kontribusi yang diberikan Hume, Feuerbach, Tocqueville, Marx, dan Bergson. Di mana pengamatan mereka atas agama menjadi titik pandang sekaligus garis pemisah sesuai ideologi dan orientasi filosofisnya. Kajian agama kemudian menjadi semakin lebih objektif karena mengadaptasi aturan-aturan ilmu eksperimen pada fenomena sosial. Antara akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, kontribusi positivisme menjadi krusial, dari arus filosofis inilah sosiologi muncul.[31]

Dengan begitu, perkembangan sosiologi agama tidak bisa begitu saja langsung mengarah pada Durkheim dan Weber jika mempertimbangkan karya-karya filsuf yang aktif pada abad kedelapan belas dan abad kesembilan belas. Adalah David Hume (1711-1776) penulis pertama yang harus dipertimbangkan pendekatan empiris dasarnya untuk analisis agama. Dia membicarakan tentang

[30] Cipriani, 13–15.
[31] Cipriani, 16–17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama alamiah (*natural religion*) yang akarnya dapat ditemukan pada level instingtual karena manusia secara instingtif termotivasi oleh tiga elemen yaitu kebahagiaan, kemiskinan, dan kematian. Ini menunjukkan pentingnya pemikiran Hume dalam pengembangan interpretasi empiris agama. Meskipun di satu sisi Hume menolak hipotesis tentang tuhan itu karena secara empiris tidak dapat diverifikasi. Sedangkan di sisi lain, dia mengatributkan peran penting emosi dalam mengarahkan kehidupan individu, meskipun mereka tidak mempunyai basis empiric, kepercayaan orang tampak konsisten dalam dukungannya atas etika, agama, dan pengalaman sosial lainnya. Pengamatan Hume mengenai agama muncul sebagian dalam *'A Treatise of Human Nature'*. Kemudian dilanjutkan dalam empat disertasi yaitu *The Natural History of Religion, of the Passions, of Tragedy, of the Standart of Taste* dan secara khusus dalam *Dialogues Concerning Natural Religion.*[32]

Bagi Hume, perasaan adalah fondasi agama karena pengalaman mendasarkan diriya pada persepsi. Pemikiran Hume tentang Induktivisme empiris berkaitan dengan pemikiran positivis Auguste Comte (1798-1857), bapak sosiologi.[33] Pemikiran Comte tentang agama tampak pada gagasannya tentang agama kemanusiaan (*religion of humanity*). Agama kemanusiaan yang dimaksud moralitas tertinggi adalah cinta dan pengabdian pada kemanusiaan.[34] Dalam *Catechisme Positiviste* Comte juga memperkenalkan istilah agama universal.

---

[32] Sebagai perbandingan, Hardiman mencatat Hume sebagai pemikir yang mempunyai minat dalam masalah agama pada masa pencerahan. Karyanya dalam bidang ini adalah *Natural History of Religion* dan *Dialogues Concerning Natural Religion*. Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 86.
[33] Cipriani, *Sociology of Religion*, 17–20.
[34] Hardiman, *Filsafat modern*, 212.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Positivisme sendiri kemudian menjadi sebuah agama sejati, lengkap dan nyata yang jauh berbeda dengan fase teologis dan metafisik.[35]

Pada periode ini Cipriani juga menunjukkkan kontribusi antropologi dalam perkembangan sosiologi agama yaitu Edward Burnet Taylor (1832-1917), Robertson Smith (1846-1894), James George Frazer (1854-1941), Malinowski (1884-1942), Radcliffe-Brown (1881-1955), dan Marcel Mauss (1872-1950).

Selanjutnya adalah peride klasik. Cipriani mencatat beberapa tokoh yang terkategori dalam periode ini atas kontribusinya pada perkembangan sosiologi agama, antara lain Durkheim, Weber, Simmel, Freud, dan William James. Akan tetapi di sini hanya akan memotret dua arus utama pemikiran yang menjadi fondasi sosiologi agama terutama yang dirumuskan oleh Durkheim dan Weber. Emile Durkheim (1858-1917) memberikan kontribusi sangat penting dalam perkembangan sekaligus mendirikan sosiologi agama sebagai disiplin ilmu otonom. Karyanya dalam bidang ini adalah *Les Formes elementaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australie* yang terbit pertama kali di Paris tahun 1912, kemudian diterjemahkan dalam bahas Inggris dengan judul *The Elementary Form of Religious Life*.

Buku ini ditujukan untuk mengkaji agama primitif, yaitu risetnya pasa suku Arunta di Austraia. Dalam buku ini Durkheim mengidentifikasi hakikat agama dengan menganalisis bentuk-bentuk agama paling primitif. Baginya agama adalah wujud akhir fakta sosial nonmaterial yang bersumber pada masyarakat, di mana masyarakat melakukan pemisahan atas sesuatu sebagai sakral dan profan.

[35] Cipriani, *Sociology of Religion*, 34–29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendefinisian masyarakat atas fenomena tertentu sebagai sesuatu yang dianggap sakral inilah yang kemudian membentuk esensi agama. Sedangkan profan merujuk pada tempat umum atau aspek kehidupan duniawi. Agama bagi Durkheim adalah sistem simbol yang dengannya masyarakat dapat menyadari dirinya. Inilah satu-satunya cara untuk menjelaskan mengapa setiap masyarakat mempunyai kepercayaan agama, meskipun berbeda satu sama lain.[36]

Selanjutnya adalah Max Weber (1864-1920). Karya Weber yang dianggap paling terkenal dan berkaitan dengan sosiologi agama adalah *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Buku ini membahas tentang rasionalisasi agama dan ekonomi. Agama rasional di sini mengacu pada agama Protestan. khususnya Calvinisme yang mempunyai peran positif dalam masyarakat modern.[37] Ciri Calvinisme adalah gagasan tentang individu-individu terpilih untuk mendapatkan jalan keselamatan dan gagasan predestinasi. Kemudian Calvinis mengembangkan indikator mengenai orang yang diselamatkan atau tidak dengan menyerukan kerja keras.[38] Dengan doktrin inilah Weber menemukan bahwa agama dapat menjadi faktor utama tumbuhnya kapitalisme dalam masyarakat modern.

---

[36] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, trans. oleh Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 102–5.

[37] Masroer Ch. Jb, "Pemikiran Sosiologi Agama Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia Modern," dalam *Bunga Rampai: Sosiologi Agama Teori, Metode dan Ranah Studi Sosiologi Agama*, ed. oleh M. Yaser Arafat, vol. Vol. 1 (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2015), 117–32, http://digilib.uin-suka.ac.id/27174/.

[38] Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, 162–63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada periode kontemporer, Cipriani mencatat banyak tokoh dan mengategorikannya menjadi lima kategori.[39] Sebagai penghampiran singkat ada baiknya untuk menghampiri J. Milton Yinger dan Geertz sebagai representasi dari kategori perspektif antropologi sosial. Karya terkenal Yinger adalah *Religion, Society, and the Individual* yang muncul tahun 1957, kemudian pada 1970 Yinger juga menerbitkan *The Scientific Study of Religion*. Melalui pendekatan fungsional atas agama, Yinger mendefinisikan agama sebagai sistem simbol kepercayaan dan praktik yang melaluinya sekelompok orang menangani masalah-masalah utama kemanusiaan. Menurutnya sosiologi agama harus memiliki karakter yang sangat ilmiah dalam meneliti berbagai cara pengalaman keagamaan yang berbeda asal-usulnya, teologinya, ekspresi kulturalnya, dan evolusi ideologisnya, kesemuanya itu dapat dipengaruhi oleh masyarakat, budaya, dan kepribadian individu. Fungsi nyata dari agama adalah memberikan tujuan dalam kehidupan dan memberi makna pada peristiwa-peristiwa seperti kematian, kesakitan, dan ketidakadilan, dan terhadap apa pun yang jahat dalam keberadaannya.

Selanjutnya adalah Cliffort Geertz. Secara fungsional Geertz mendefinisikan agama sebagai sistem simbol yang bertujuan untuk menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar dan tidak mudah hilang dalam diri

[39] Pada periode ini, Ciprini mencatat banyak tokoh kemudian membuat lima kategori yaitu agama universal (Levy-Bruhl 1857-1939, Edward Evan Pritchard 1902-1973, Van Der Leeuw 1890-1950), Pendekatan sosiologi makro (Talcott Parsons 1902-1979, Pitirim Sorokin 1889-1968), Dinamika Sejarah-Budaya (Ernst Troeltsch 1865-1923, Rudolf Otto 1869-1937, RH Tawney 1880-1962, Richard Niebuhr 1894-1962, Mircea Eliade 1907-1986, Ernesto de Marttno 1908-1965), Madzhab Frankfurt dan agama (Max Horkheimer, Theodore Adorno, Jurgen Habermas, dan Erich Fromm), Perspektif Eropa baru (Joachim Wach 1898-1955, Gabriel Le Bras 1891-1970, Jacques Leclerq 1891-1971, Henri Desroche 1914-1994, Francois Houtart 1925-), perspektif antropologi sosial (Will Herberg 1901-1977, J. Milton Yinger 1916-, Gerhart E. Lenski 1924-, Cliffort Geertz 1926-, Melford E. Spiro 1920-, Mary Douglas 1921-) Cipriani, *Sociology of Religion*, 119–74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang, dengan cara membentuk konsepsi tentang sebuat tatanan umum eksistensi, dan melekatkan konsepsi ini pada pancaran faktual, dan pada akhirnya perasaan dan motivasi ini akan terlihat sebagai suatu realitas unik.[40] Dengan kata lain agama menyebabkan seseorang merasakan atau melakukan sesuatu karena motivasi tentu memiliki tujuan tertentu yang mendorong seseorang untuk melakukan tindakan berdasarkan motivasinya.[41] Pemikiran Geertz lain yang hingga saat ini pengaruhnya tampak masih sangat kuat terutama adalah mengenai konsep trikotomi.

Dalam *Religion of Java*, Geertz mempresentasikan profil Islam Jawa dalam pengertian sinkretis yang terdiri dari tiga elemen utama yaitu, abangan (muslim nominal), santri (muslim taat), dan priyayi (aristokrat Jawa).[42] Dengan kata lain, Geertz menyimpulkan bahwa sistem kepercayaan mayoritas orang Jawa dapat dibagi ke dalam tiga kategori tersebut. Abangan merupakan representasi dari sebuah penekanan pada aspek animistik dari sinkretisme Jawa dan secara luar berkaitan dengan elemen petani. Santri merupakan representasi yang menekankan pada aspek Islam dari sinkretisme Jawa dan umumnya dikaitkan dengan elemen pedagang. Priyayi sebagai representasi yang menekankan pada aspek Hindu dan terkait dengan elemen birokrasi, ketiganya merupakan subtradisi utama.

---

[40] *A religion is: (1) a system symbols which acts to (2) establish powerfull, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of exixtence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic*. Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation Of Cultures* (Basic Books, 1973), 90.

[41] Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, trans. oleh Inyiak Ridwan Muzir (IRCiSoD, 2012), 343.

[42] Masdar Hilmy, "Towards a Religiously Hybrid Identity? The Changing Face of Javanese Islam," *Journal of Indonesian Islam* 12, no. 1 (1 Juni 2018): 45-68–68, https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.1.45-68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiganya bukan suatu tipe yang dikonstruksi, tapi merupakan istilah dan pembagian yang mereka terapkan sendiri.[43]

Pada perkembangannya, konseptulisasi trikotomi Geetrz mempunyai banyak ruang kritik. Selain menguraikan berbagai kritik para ilmuwan atas konsep trikotomi Geertz, Burhani juga menyampaikan tiga kritik utama dari trikotomi. Pertama, priyayi lebih tepat dimasukkan dalam ketegori kelas sosial, bukan ketegori religius. Kedua, sebagai identitas sosial abangan bukanlah istilah yang umum diterima oleh masyarakat yang dikategorikan dalam ketegori itu. ketiga, kategori bukan sesuatu yang rigid, dalam istilah religiusitas, kebanyakan orang Jawa berada pada area abu-abu antara santri dan abangan.[44]

Lebih lanjut, Hilmy secara tegas menyatakan bahwa mempertahankan narasi lama tentang Islam Jawa pada konteks saat ini (post Geertz era) bukan hanya tidak relevan tapi juga secara teoretis menyesatkan. Ini dikarenakan narasi lama Islam Jawa tidak lagi mampu mengakomodasi transformasi terbaru dari Islam Jawa. Identitas Islam Jawa tidak cukup dilihat dengan sudut pandang sinkretis dan normatif semata karena identitas itu telah bertransformasi dengan sendiri menjadi sesuatu yang berbeda dengan masa lalu. Menjadi abangan atau santri di era post Geertz merepresentasikan pembuatan identitas hibrida secara religius. Sedangkan

---

[43] "*Abangan, representing a stress on the animistic aspects of the over-all Javanese Syncretism and broadly relater to the peasant element in the population; santri, representing a stress on the Islamic aspects of the syncretism and generally related to the trading element; and prijaji, stressing the Hinduist aspects and related to the bureaucratic element-these, then, are the three main subtradition I shall describe. They are not constructed types, but terms and divisions the Javanese themselves apply*". Clifford Geertz, *The Religion of Java* (University of Chicago Press, 1976), 6.

[44] Ahmad Najib Burhani, "Geertz's Trichotomy of Abangan, Santri, and Priyayi: Controversy and Continuity," *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (4 Desember 2017): 329-350–350, https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada era Geertz, menjadi abangan atau santri tidak dapat dilakukan pada waktu bersamaan.[45]

Terakhir, adalah periode perkembangan. Tidak berbeda dengan periode sebelumnya, pada periode ini Cipriani juga mencatat banyak tokoh kemudian membaginya menjadi tujuh kategori.[46] Pada bagian ini, pandangan sosiologis tentang agama akan merujuk pada pandangan Thomas Luckman dan Peter Berger. Luckman mempunyai ketertarikan pada sosiologi pengetahuan dan sosiologi agama. Karyanya tentang sosiologi agama tertuang dalam buku '*the Invisible Religion*' yang kemudian menyebar dan menjadi konsep kunciya dalam kajian sosiologi agama. Konsep ini melibatkan gagasan bahwa agama masih merupakan fitur penting dari masyarakat modern, tetapi seharusnya tidak didefinisikan secara sempit sebagai perilaku yang terjadi di gereja. Agama melibatkan penciptaan makna, yang menjadi objektif dalam budaya, dan dengan demikian melampaui pengalaman langsung.[47] Agama bagi Luckman adalah "*the transcendence of biological nature by the human organism*".[48] Di sini Luckman berangkat dari

---

[45] Hilmy, "Towards a Religiously Hybrid Identity?"

[46] Kategori pertama adalah sekularisasi (Sabino Acquaviva, David Martin, Bryan Wilson, Franco Ferrarotti, Karel Dobbelaere), kedua pluralism agama (Thomas Luckmann, Peter L. Berger,). Ketiga Robert Bellah: Civil Religion, Keempat Tren Amerika Utara (Guy E. Swanson, Andrew M. Greeley, Richard K. Fenn, Hans Mol, Rodney Stark, Roland Robertson, Roberth Wuthnow), Kelima tren Eropa (Emile Poulat, Francois Andre Isambert, Jean Seguy, Jean Remy, Silvano Burgalassi, Liliane Voye, Daniel Hervieu-Leger), Keenam Niklas Luhmann: Religion as Function, Ketujuh the New Religious Movement (Eileen Barker, James Beckford). Cipriani, *Sociology of Religion*, 179–252.

[47] *This concept, which is associated with Thomas Luckmann (The Invisible Religion, 1963), involves the notion that religion is still an important feature of modern society, but it should not be defined narrowly as church-going behaviour. Religion involves the creation of meaning, which becomes objective in culture, and thereby transcends immediate experience*. Lihat John Scott dan Gordon Marshall, *A Dictionary of Sociology* (OUP Oxford, 2009), 1399.

[48] Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (Macmillan, 1967), 49; Lihat juga Inger Furseth and Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2006), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

definisi agama secara fungsional dan berpandangan bahwa *every 'cosmos-creation' that forms meaning and identity as religious*.[49]

Konsep *invisible religion* muncul dari sulitnya mempertahankan kehidupan beragama tradisional dalam masyarakat di mana revolusi industri membawa proses diferensiasi radikal, baik dalam struktur sosial dan cara hidup, yang dalam perkembangannya memaksa orang-orang untuk mengubah tempat tinggal, tempat kerja, kebiasaan hingga pandangan dunia. Di sini Luckman sepakat dengan para sosiolog yang mempertimbangkan tren sekularisasi, yang mereka lihat sebagai suatu krisis agama yang berorientasi gerejawi sebagai sesuatu yang tidak dapat diubah. Di sisi lain dan yang lebih penting, Luckman kemudian memperluas makna agama dengan berargumen bahwa pandangan dunia seseorang sebagai realitas sosial dan historis yang objektif memenuhi fungsi dasar agama. Bagi Luckman, bentuk sosial dasar agama ini bersifat universal dalam masyarakat manusia. Manusia dalam masyarakat modern betapapun berbeda dalam budaya dan masyarakat lain tidak kehilangan agama yang telah menandai kehidupan mereka sejak zaman kuno. Oleh karena itu, perubahan sosial dan budaya yang mendalam hingga menghasilkan modernitas tidak mengubah sifat religius eksistensi manusia.[50] Menurut Luckman, pandangan dunia sebagai realitas sosial objektif dan historis melakukan fungsi dasarnya religius dan dapat didefinisikan

[49] Furseth dan Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, 21.
[50] Carlo Prandi, "Invisible Religion | Encyclopedia.com," 2005, https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/invisible-religion.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai sebuah bentuk sosial dasar agama. Bentuk sosial ini bersifat universal dalam masyarakat manusia.[51]

Bagi Berger, '*the Invisible Religion*' meski memiliki konsep agama yang kontroversial, tapi berkontribusi dalam mengindikasikan arah baru. Luckman mendefinisikan agama dalam konteks fungsionalitas sosialnya. Secara hati-hati Luckman juga membedakan konsep fungsionalnya dengan konsep struktural-fungsionalisme kontemporer karena fungsionalitasnya mengacu pada asumsi antropologis fundamental yang sudah ada. Esensi agama bagi Luckman adalah kapasitas organisme manusia untuk memuliakan hakikat biologisnya melalui pembangunan semesta makna objektif, mengikat moral dan meliputi segalanya. Dengan demikian agama bukan hanya fenomena sosial tapi bahkan fenomena antropologis. Berger sependapat dengan anggapan antropologis Luckman dan juga sependapat atas kritiknya mengenai sosiologi agama yang terpaku pada gereja. Meski begitu, agama dalam pandangan sosiologis Berger bekerja melalui definisi substantif dari permulaan kemudian menempatkan akar antropologis dan fungsionalnya sebagai masalah lain.[52] Pemikiran Berger mengenai agama juga merupakan suatu konsekuensi timbal balik karena baginya sosiologi pengetahuan tanpa sosiologi agama adalah tidak mungkin dan begitu pula sebaliknya.[53]

---

[51] *The world view as an 'objective' and historical social reality, performs an essentially religious function and define it as an elementary social form of religion. This social form is universal in human society*. Lihat Luckmann, *The Invisible Religion*, 53.

[52] Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, trans. oleh Hartono (J: LP3ES, 1991), 205–6.

[53] Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, trans. oleh Hasan Basari, 10 ed. (Jakarta: LP3ES, 2013), 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan mengadopsi definisi substantif, Berger mendefinisikan agama sebagai formasi dari suatu kosmos yang sakral.[54] Dalam *Sacred Canopy*, agama bagi Berger dimaknai sebagai usaha manusia untuk membentuk kosmos sakral (keramat). Karena ini adalah cara untuk menampilkan dirinya sebagai fenomena empiris.[55] Ketika mendefinisikan isi dari yang sakral atau keramat, Berger menyandarkannya pada Rudolf Otto bahwa yang sakral berisi manusia dengan perasaan dan pesona yang kuat, yaitu *mysterium tremendum et fascinosum*. Pembagian antara yang alami dengan yang sakral menunjuk pada kualitas dalam objek ibadah dan perilaku dari penganut agama bahwa yang sakral adalah sesuatu yang dipenuhi rasa takjub yang terdiri lebih dari sesuatu yang supernatural. Karena pada dasarnya, konsep yang sakral menekankan pada pengalaman religius sebagai inti agama.[56]

Beberapa penjelasan definisi agama di atas dapat digunakan dalam studi ini. Pertama, pilahan definisi agama dalam tinjauan sosiologis terbagi menjadi dua yaitu fungsional dan substantif. Penjelasan ini berfungsi untuk menjelaskan beberapa konsep kunci dalam studi ini misalnya istilah agama yang beragam dalam konteksnya masing-masing. Jika fenomena keagamaan komunitas waria Kota Kediri diletakkan pada tipe definisi substantif sebagai titik tolaknya, maka definisi ini memberikan kemudahan pada penulis dalam melihat praktik keagamaan, ritual, hal-hal yang tidak kasat mata dan bersifat supernatural dan sebagainya.

---

[54] Furseth dan Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, 21.
[55] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Open Road Media, 2011).
[56] Furseth dan Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan jika bertolak dari definisi fungsional akan memudahkan penulis dalam melihat peran agama dalam komunitas waria Kota Kediri. Kedua, istilah-istilah kunci yang digunakan oleh para sosiolog dalam membaca fenomena agama dapat penulis gunakan untuk memudahkan penjelasan dalam menguraikan fenomena keagamaan waria Kota Kediri dalam kajian ini. Agama sebagai fakta sosial juga mempunyai beberapa dimensi. Stark dan Glock membagi dimensi religiusitas menjadi lima bagian yang dapat diidentifikasi sebagai ekspresi religius, antara lain adalah kepercayaan (*belief*), praktik (*practice*), pengetahuan (*knowledge*), pengalaman (*experience*), dan konsekuensi (*consequence*).[57]

Indikator keberagamaan ini menjadi penting untuk membaca sikap dan perilaku keagamaan Waria Kota Kediri. Selanjutnya kesalehan sebagai salah satu implikasi dari agama dapat diartikan sebagai ketaatan dalam menjalankan ibadah

[57] Dimensi kepercayaan terdiri dari harapan bahwa orang yang beragama akan memiliki pandangan teologis tertentu yaitu bahwa ia akan mengakui kebenaran ajaran agama. Karena setiap agama mempertahankan seperangkat keyakinan yang diharapkan akan diratifikasi oleh penganutnya. Dimensi praktik agama terbagi dalam dua bagian. Pertama, ritual yang mengacu pada seperangkat ritus, tindakan keagamaan formal, dan praktik sakral yang semua agama harapkan untuk dilakukan oleh para penganutnya. Kedua, pengabdian (*devotion*) agak mirip dengan ritual tapi berbeda yang dimanifestasikan melalui doa pribadi, pembacaan kitab suci, dan bahkan mungkin nyanyian pujian. Dimensi pengalaman agama mempertimbangkan fakta bahwa semua agama memiliki harapan tertentu, betapapun tidak tepat mengatakan bahwa orang yang taat beragama pada suatu waktu akan mencapai pengetahuan langsung dan subjektif tentang realitas ultimo, yaitu mencapai sesuatu seperti rasa kontak betapapun cepatnya dengan agensi supranatural. Dimensi pengetahuan agama mengacu pada harapan bahwa orang beragama akan mempunyai informasi minimal tentang prinsip dasar dari iman mereka dan ritus-ritusnya, kitab suci dan tradisinya. Dimensi pengetahuan dan keyakinan jelas terkait karena pengetahuan tentang keyakinan merupakan prasyarat yang diperlukan untuk penerimaannya. Dimensi konsekuensi komitmen beragama berbeda dengan empat dimensi lainnya. Dimensi ini mengacu pada efek dari kepercayaan agama, praktik, pengalaman, dan pengetahuan agama seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Rodney Stark and Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (University of California Press, 1970), 14–16; Ritual merupakan kategori fundamental untuk memahami perilaku sosial karena hal itu mengekspresikan dan menegaskan ikatan emosional dari pengalaman bermakna bersama dan kepemilikan sosial individu. Michele Dillon, "The Sociology of Religion in Late Modernity," in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon (Cambridge University Press, 2003), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau kesungguhan menunaikan ajaran agama yang tercermin pada sikap hidup.[58] Sebagai salah satu istilah yang sangat berkaitan dengan kajian agama, konsep kesalehan mempunyai akar historis yang saat ini sering disebut sebagai *piety*. Bagi Nasir dkk, *piety* berasal dari bahasa Latin, *pietas* yang berarti penghormatan dan kepatuhan kepada tuhan. Istilah ini juga dikaitkan dengan kasih sayang tuhan seperti belas kasih tuhan yang diberikan pada manusia. Singkatnya, *pietas* mengacu pada tindakan kebiasaan penghormatan dan kepatuhan dan karenanya merupakan kebiasaan atau kebiasaan orang saleh. Kajian tentang kesalehan ini kemudian menjadi salah satu kajian penting dalam antropologi dan sosiologi agama. Nasir dkk kemudian menjelaskan bahwa individu yang saleh mempelajari berbagai teknik saat mereka menjalani kehidupan sehari-hari dan pada tiitk tertentu religiusitas pribadi atau kesalehan dapat berkontribusi pada perpecahan dan kategangan antar kelompok sosial. Kesalehan bermakna keterikatan antara sesama muslim dan juga dengan non-muslim.[59]

Berkenaan dengan itu, Rinaldo mendefinisikan kesalehan sebagai penekanan pada praktik agama dalam kehidupan sehari-hari yang diintegrasikan ke dalam dan diekspresikan dalam berbagai kehidupan sosial dan politik.[60] Pada perkembangannya, banyak kajian mengenai kesalehan sehingga muncul beberapa varian kesalehan, seperti kesalehan ritual dan kesalehan sosial. Kesalehan ritualistik menampakkan diri dalam bentuk *dhikr* (mengingat Allah), salat lima

---

[58] "Hasil Pencarian - KBBI Daring," diakses 27 Januari 2020, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kesalehan.

[59] Kamaludeen Mohamed Nasir, Alexius A. Pereira, dan Bryan S. Turner, *Muslims in Singapore: Piety, Politics and Policies* (USA and Canada: Routledge, 2009), 16–20.

[60] Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2013), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

waktu, dan berpuasa. Sedangkan kesalehan sosial adalah semua jenis kebajikan yang ditujukan kepada semua manusia misalnya bekerja untuk memperoleh nafkah bagi anak istri dan keluarga.[61] Menurut Gus Mus, munculnya istilah ini berasal dari fakta maraknya pendangkalaan ritus-ritus ibadah tanpa makna yang sebetulnya tidak menguntungkan bagi kehidupan beragama di kalangan muslim karena sebetulnya kesalehan dalam Islam hanya ada satu yaitu kesalehan *muttaqi* (hamba yang bertakwa) atau dengan istilah lain, mukmin yang beramal saleh. Kesalehan yang mencakup sekaligus kesalehan ritual dan sosial.[62]

Meski begitu, varian kesalehan yang banyak dikaji adalah kesalehan sosial, ini menunjukkan problem kesalehan lebih banyak terletak pada ruang sosial. Dalam kajian mengenai kesalehan sosial kelas menengah muslim, Jati melacak akar konsep kesalehan sosial dari interseksi antara aspek material dan spiritual dalam beribadah. Kemudian mendefinisikannya sebagai ekspresi dan praktik perilaku muslim yang peduli terhadap nilai-nilai Islam secara sosial seperti donasi berupa infak, sadaqah, dan jariyah namun cenderung abai dengan ibadah pribadi (ritual). Secara konseptual istilah ini juga dapat dilacak dari konsep Islam Wasathiyah yang kemudian menurunkan tipologi kesalehan sosial yang terdiri dari kesalehan sosial sebagai ritual dan simbol. Pada akhir kajiannya, Djati menyimpulkan bahwa kesalehan sosial di kalangan kelas menengah muslim mengalami ambivalensi yaitu, orientasi mengejar kesalehan dengan cara-cara material, pengungkapan pada sesama manusia (bukan tuhan), yang kemudian mendorong lahirnya berbagai produk konsumtif dengan branding islami untuk

[61] Mohammad Sobary, *Kesalehan Sosial* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2007), 133.
[62] A. Mustofa Bisri, *Saleh Ritual, Saleh Sosial* (Yogyakarta: DIVA PRESS, 1994), 36–37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengonstruksi identitas kesalehan sosial seseorang. Padahal esensinya terletak pada peningkatan spiritualitas pribadi maupun kolektif.[63]

Berkenaan dengan varian kesalehan, Hilmy menawarkan pembagian lain, yaitu kesalehan privat/individual dan kesalehan publik. Kesalehan individual ditandai tingkat ketaatan seseorang terhadap segala bentuk ibadah ritual. Dalam konteks Islam kesalehan individual nama lain dari kesalehan ritual dalam bentuk menjalankan lima rukun Islam. Di sisi lain kesalehan publik tidak identik dengan kesalehan sosial karena mempunyai substansi berbeda. Jika kesalehan sosial ditandai sikap hidup filantropis, kesalehan publik termanifestasikan dalam norma-norma keadaban public seperti etos kerja, disiplin waktu, tertib sosial, toleransi beragama, ketaatan terhadap hukum dan perundang-undangan, demokrasi, HAM, nilai-nilai keadilan, kejujuran, kesederajatan, dan kemanusiaan.

Lebih lanjut, Hilmy menawarkan matriks keberagamaan dalam bentuk kuadran kesalehan yang dirumuskan dari varian kesalehan dan menghasilkan komposisi empat varian kesalehan, antara lain. Pertama, kesalehan kesalehan individual positif, tapi kesalehan public negatif. Kedua, kesalehan individual negatif, tapi kesalehan publik positif. Ketiga, kesalehan individual dan public sama-sama positif, dan Keempat, kesalehan individual dan public sama-sama negatif. Di mana Indonesia masih berada di kuadran pertama, sedangkan kuadran

[63] Wasisto Raharjo Jati, "Kesalehan Sosial sebagai Ritual Kelas Menengah Muslim," *IBDA`: Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 13, no. 2 (2015): 145–57, https://doi.org/10.24090/ibda.v13i2.667.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedua lebih baik dari kuadran pertama dan kuadran ideal adalah kuadran ketiga dan kuadran keempat adalah kuadran kebobrokan.[64]

Istilah-istilah mengenai kesalehan juga menjadi penting dan memungkinkan untuk digunakan dalam kajian ini karena dapat dijadika salah satu indikator dalam membaca fenomena keagamaan waria Kota Kediri. Terutama untuk melihat sejauh mana praktik keagamaan mereka dalam dimensi kesalehan yang bersifat individual dan publik serta faktor yang melatarbelakanginya. Di samping itu, penggunaan istilah ini juga dapat memberikan kontribusi untuk mengetahui matrik keagamaan di Kota Kediri secara umum, terutama berdasarkan fenomena keagamaan yang dialami waria.

C. Keberagamaan Waria dalam Kerangka Dramaturgi

Isu penting dalam kajian ini adalah potret kehidupan keagamaan waria Kota Kediri. Fenomena ini akan lebih mudah dipahami jika diletakkan sebagai implikasi fenomena sosial keagamaan yaitu dari hubungan timbal balik antara waria dengan struktur sosial yang memengaruhi kehidupan keagamaannya. Ini menjadi penting karena sejauh ini, kehidupan waria masih dianggap jauh dari kehidupan keagamaan. Pandangan ini didasarkan pada melekatnya berbagai stigma negatif atas waria dan pandangan umum yang melekatkan kehidupan waria yang identik dengan dunia malam. Dengan kata lain, pandangan ini merupakan potret yang belum utuh atas kondisi kehidupan waria. Padahal, sebagai manusia

[64] Masdar Hilmy, *Jalan demokrasi kita: etika politik, rasionalitas, dan kesalehan publik* (Malang: Intrans Publishing, 2017), 141–44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka juga mempunyai hasrat keagamaan yang tersimpan dan cenderung tersembunyi.

Keberbedaan kehidupan keagamaan waria tampak dari peran ganda mereka dalam urusan agama. Faidah dan Abdullah menyebutnya sebagai identifikasi berbeda dalam urusan hubungan dengan tuhan dan dengan sesama manusia. Ketika menghadap tuhannya, mereka dengan kesadaran penuh menanggalkan kewariaannya dan beribadah sebagai lelaki. Tapi setelah itu, mereka menanggalkan identitas laki-laki untuk menjalani kehidupan lainnya. Sebuah potret unik tapi nyata.[65] Dengan begitu fenomena kehidupan keagamaan waria menunjukkan bahwa umumnya pola keagamaan masyarakat mengambil corak yang beragam.[66]

Keagamaan waria dalam kajian ini tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa keagamaan waria berbeda dari agama yang dianut orang lain secara formal. Tapi lebih pada bagaimana waria mempraktikkan pola keagamaannya sebagai respon mereka atas konteks sosial yang mereka alami. Karena itu, keagamaan waria dalam kajian ini diletakkan dalam kerangka dramaturgi Erving Goffman untuk menguraikan dua sisi kehidupan kelompok sosial secara utuh dalam konteks sosiologi mikro. Terutama sisi tersembunyi yang dalam bahasa Goffman disebut panggung belakang. Penjelasan mengenai teori ini menjadi penting karena menjadi instrument utama yang akan digunakan dalam kajian ini.

---

[65] Mutimmatul Faidah dan Husni Abdullah, "Religiusitas Dan Konsep Diri Kaum Waria," *Jurnal Studi Gender Indonesia* 4, no. 1 (23 April 2014), http://jurnalgender.uinsby.ac.id/index.php/jurnalgender/article/view/2.

[66] Fathorrahman Ghufron, *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Erving Goffman adalah sosiolog klasik kehidupan sehari-hari. Konsep diri, interaksi sosial, tatanan sosial, ketidakadilan sosial, kalkulasi dan moralitas termuat dalam tulisan-tulisannya. Karyanya terdiri dari delapan buku, tiga koleksi esai, dan dua puluh delapan esai yang dipublikasikan dari periode 1951-1983. Dalam koleksi ini, Branaman membaginya menjadi empat kategori.[67] Baginya, kategori pertama mungkin menjadi paling sentral karena dalam pemikiran Goffman, konsep diri merupakan produk sosial dalam dua arti. Pertama, diri adalah produk pertunjukan yang dilakukan individu dalam situasi sosial. Kedua, meski individu memainkan peran aktif dalam membentuk pertunjukan yang menunjukkan diri sendiri ini, mereka umumnya dibatasi untuk menampilkan gambar diri mereka yang dapat didukung secara sosial dalam konteks hirarki status yang diberikan.

Dengan demikian, diri adalah produk sosial dalam arti bahwa itu tergantung pada validasi yang diberikan dan ditahan sesuai dengan norma-norma masyarakat yang terstratifikasi. Dengan kata lain, diri adalah topeng yang dipakai individu dalam situasi sosial (diri sebagai pemain), tetapi juga manusia di balik topeng yang memutuskan topeng mana yang akan dipakai (diri sebagai karakter).[68]

---

[67] Dalam koleksi ini Branaman membagi karya Goffman kedalam empat kategori, yaitu the production of self; the confined self; the nature of social life and; frames and the organization of experience. Ann Branaman, "Goffman's Social Theory". in *The Goffman Reader*, ed. Charles C. Lemert and Ann Branaman (Cambridge, Mass: Blackwell, 1997), xlv–xlvii.

[68] Branaman, xlviii–lxiii; Sejauh ini saya secara implisit telah menggunakan definisi ganda tentang diri: diri sebagai gambar yang disatukan dari implikasi ekspresif dari aliran penuh peristiwa dalam suatu usaha; dan diri sebagai semacam pemain dalam permainan ritual yang berupaya dengan hormat atau tidak hormat, secara diplomatis atau tidak, dengan kemungkinan situasi yang menghakimi. Lihat, Erving Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, 1st Pantheon Books ed (New York: Pantheon Books, 1982), 31; Pertunjukan menunjukkan perbedaan penting antara diri kita yang terlalu manusiawi dan diri kita yang disosialisasikan. Lihat, Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, New York: Doubleday, 1959), 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Goffman menggunakan tiga metafora dalam melihat kehidupan sosial yaitu drama, ritual, dan permainan. Dalam buku '*The Presentation of Self in Every Day Life*', Goffman menggunakan model pertunjukan teater, atau perspektif dramaturgi untuk mempelajari organisasi kehidupan sosial. Fokus buku ini adalah pada teknik-teknik yang dengannnya kesan-kesan itu disampaikan yang mencakup enam prinsip dramaturgi, antara lain *performances, teams, regions, discrepant roles, communication out of character, and impression management*.[69] Masing-masing prinsip ini menjelajahi dunia sosial seolah-olah itu adalah pertunjukan teater. Dunia sosial menjadi penuh dengan manajemen kesan dan kinerja tim, karena kita masing-masing ditransformasikan menjadi pemain peran sinis yang bersembunyi di balik berbagai topeng kinerja.[70]

Dengan menggunakan metafora dan bahasa teater, Goffman menganalisis berbagai strategi interaksi individu dalam usahanya untuk memperoleh kepercayaan sosial atas konsep dirinya. Menurut analisis dramaturgi, problem utama setiap individu dalam setiap relasi sosialnya adalah mengontrol kesan-kesan yang disampaikan pada orang lain. Sehingga pada akhirnya setiap individu melakukan usaha untuk mengontrol penampilan, keadaan fisik, serta perilaku

---

[69] *The Presentation of Self in Everyday Life is concerned with the techniques by which such impression are conveyed. The book outlines six dramaturgical principles: performance, teams, region, discrepant roles, communication out of character, and impression management*. Branaman, *The Goffman Reader*, lxiv.

[70] *Each of these principles explores the social worlds as if it were a theatrical performance. The social world becomes filled with 'impression management' and 'team performance', as each of us is transformed into a cynical role player who hides behind an array of performance masks*. Philip Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology* (Stanford University Press, 1992), 8; Gagasan sinis di sini berarti bahwa diri adalah produk pertunjukan yang dilakukan sebagai anggota tim untuk melestarikan fasad suci kedirian. Lihat, Jeffrey Stepnisky, "Contemporary Social Theory". in *The Wiley Blackwell Companion to Sociology*, ed. George Ritzer and Wendy Wiedenhoft Murphy, Second Edition (Hoboken, NJ: Wiley, 2020), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktual dan gerak isyarat yang menyertainya di mana mereka memainkan perannya.[71]

Ini berarti bahwa dalam kerangka dramaturgi diri bukanlah milik aktor tapi lebih sebagai produk interaksi sosial antara aktor dengan audiens.[72] Berkenaan dengan itu, Smith menjelaskan bahwa *Goffman offers a detailed terminology to understand interaction in dramaturgical terms. For example, the central notion of 'performance' is analysed into its constituent parts. One elemen is the 'front' the individual employs. It includes the physical 'setting' as well as 'personal front', 'the appearance' and 'manner'*.[73] Kinerja (*performance*) memerlukan upaya individu untuk mengesankan orang lain dan seringkali diri mereka sendiri bahwa karakter mereka adalah apa yang mereka klaim, bahwa tindakan berarti apa yang dimaksudkan, dan bahwa definisi situasi adalah apa yang secara implisit diklaim.[74] Goffman secara tegas menyatakan,

> *I have been using the term "performance" to refer to all the activity of an individual which occurs during a period marked bay his continuous presence before a particular set of observer and which has some influence on the observers. Front, then, is the expressive equipment of a standard kind intentionally or unwittingly employed by the individual during his performance. First, there is the 'setting' involving furniture, décor, physical layout, and other background items which supply the scenery and stage props for the spate of human action played out before, within, or upon it…. the term "personal front" to refer to the other items of expressive equipment, the items that we most intimately identify with the performer*

---

[71] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*, trans. oleh Robert M.Z Lawang (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1986), 42.

[72] Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, 399.

[73] Goffman menawarkan terminologi rinci untuk memahami interaksi dalam istilah dramaturgi. Misalnya, gagasan utama mengenai kinerja (*performances*) dianalisis ke dalam bagian-bagian penyusunnya. Elemen pertama adalah bagian 'depan' (*front*) yang digunakan individu. Elemen ini mencakup pengaturan (*setting*) fisik, dan front personal yang terdiri dari penampilan (*appearance*) dan cara (*manner*). Gregory W. H. Smith, *Erving Goffman*, Key Sociologists (Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2006), 43.

[74] Branaman, *The Goffman Reader*, lxiv–lxv.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> *himself and that we naturally expect will follow the performer wherever he goes. It is sometimes convenient to divide the stimuli which make up personal front into "appearance" and "manner," "Appearance" may be taken to refer to those stimuli which function at the time to tell us of the performer's social statuses, "Manner" may be taken to refer to those stimuli which function at the time to warn us of the interaction role the performer will expect to play in the oncoming situation.*[75]

Singkatnya, bagian depan (*front*) adalah peralatan, termasuk alat peraga fisik dari pengaturan sosial serta peralatan ekspresif pribadi seperti pangkat, pakaian, jenis kelamin, atau usia, yang berfungsi untuk menentukan kinerja bagi pengamat. Komponen lainnya adalah realisasi dramatis yaitu proses di mana individu menanamkan aktivitas mereka selama interaksi tertentu dengan tanda-tanda untuk menyampaikan fakta yang mungkin tetap tidak jelas. Kemudian idealisasi adalah kecenderungan aktor untuk menghadirkan kesan yang diidealkan untuk audiens mereka yang melibatkan tindakan meninggalkan atau menyembunyikan tindakan yang tidak konsisten (sesuai) dengan standar yang diidealkan. Kapasitas untuk idealisasi ditingkatkan oleh segregasi audiens. Karena orientasi ke situasi memerlukan penerimaan isyarat yang dilakukan, beberapa di antaranya kebal terhadap penyalahgunaan, kesalahan penyajian merupakan suatu

---

[75] Saya telah menggunakan istilah '*performance*' untuk merujuk pada merujuk pada semua aktivitas individu yang terjadi selama periode yang ditandai oleh kehadirannya yang terus-menerus di hadapan sekelompok pengamat tertentu dan yang memiliki beberapa pengaruh pada pengamat. Front, kemudian, adalah peralatan ekspresif dari jenis standar yang sengaja atau tidak disadari digunakan oleh individu selama kinerjanya. Pertama, ada "pengaturan," yang melibatkan furnitur, dekorasi, tata letak fisik, dan item latar belakang lainnya yang memasok pemandangan dan alat peraga panggung untuk serentetan aksi manusia yang dimainkan sebelum, di dalam, atau di atasnya…. istilah "front pribadi" untuk merujuk pada item lain dari peralatan ekspresif, item yang paling kami kenali secara intim dengan pemain itu sendiri dan yang secara alami kami harapkan akan mengikuti pemain itu ke mana pun ia pergi. Kadang-kadang nyaman untuk membagi stimulus (rangsangan) yang membentuk bagian depan pribadi menjadi "penampilan" dan "sikap," "Penampilan" dapat diambil untuk merujuk pada rangsangan yang berfungsi pada saat itu untuk memberi tahu kami tentang status sosial pemain, "Cara" dapat diambil untuk merujuk pada rangsangan yang berfungsi pada saat itu untuk memperingatkan kita tentang peran interaksi yang diharapkan pemain untuk mainkan dalam situasi yang akan datang. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 22–24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemungkinan. Akhirnya, mistifikasi melibatkan pemeliharaan jarak sosial yang membuat penonton dalam keadaan kagum dalam kaitannya dengan pelaku.[76]

Penjelasan ini yang kemudian disebut Ritzer sebagai panggung depan dari suatu pertunjukan yang fungsinya agak tetap dan umum untuk mendefinisikan situasi bagi audien yang memehatikan pertunjukan tersebut. Kemudian *setting* merujuk atribut yang melekat pada aktor sebagai identitas, misalnya driver ojek *online* memerlukan motor atau mobil, dan muka personal yang terdiri dari aksesoris perlengkapan ekspresi yang diidentikkan audien dengan pementas dan diharapan terbawa dalam setting tersebut, misalnya seorang driver ojek *online* akan memakai jaket, helm, dan sebagainya.[77]

Dengan demikian, panggung depan ini menjadi representasi kolektif dan fakta dengan sendirinya.[78] Lebih lanjut Goffman menjelaskan bahwa "*In thinking about a performance it is easy to assume that the content of the presentation is merely an expressive extension of the character of the performer and to see the function of the performance in these personal terms. I will use the term "performance team" or, in short, "team" to refer to any set of individuals who co-*

---

[76] *The front is the equipment, including physical props of the social setting as well as personal expressive equipment such as rank, clothing, sex, or age, that functions to define the performance for observers. Dramatic realization is the process whereby individuals infuse their activity during a particular interaction with signs to convey facts that otherwise might remain obscure. Idealization is the tendency of actors to present idealized impressions for their audience involving forgoing or concealing action inconsistent with the idealized standards. The capacity for idealization is enhanced by audience segregation. Because orientation to situations requires acceptance of performed cues, few of which are invulnerable to misuse, misrepresentation is a possibility. Finally, mystification involves the maintenance of a social distance which holds the audience in a state of awe in regard to the performer*. Branaman, *The Goffman Reader*, lxiv–lxv.

[77] Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, 400.

[78] *The front becomes a "collective representation" and a fact in its own right*. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

operate in staging a single routine".[79] Berkaitan dengan itu, Johnson menjelaskan bahwa kerjasama orang-orang dalam menciptakan kesan tertentu atau definisi situasi akan tampak lebih jelas pada penjelasan Goffman mengenai tim dan penampilan tim. Di mana dinamika interaksi dalam suatu tim dramatugi akan sangat berbeda dengan interaksi antara tim dengan audiensnya.[80] Dengan jelas, Goffman menjelaskan bahwa

> *A team, then, may be defined as a set of individuals whose intimate co-operation is required if a given projected definition of the situation is to be maintained. A team is a grouping, but it is a grouping not in relation to a social structure or social organization but rather in relation to an interaction or series of interactions in which the relevant definition of the situation is maintained. In what I have called a front region; it should be just as clear that there may be another region—a "back region" or "backstage"—where the suppressed facts make an appearance. A back region or backstage may be defined as a place, relative to a given performance, where the impression fostered by the performance is knowingly contradicted as a matter of course. Very commonly the back region of a performance is located at one end of the place where the performance is presented, being cut off from it by a partition and guarded passageway.*[81]

Penjelasan ini menujukkan bahwa pertunjukan dramaturgi dilakukan oleh sebuah tim. Kemudian berkaitan dengan pembedaan antar anggota tim dan audien,

---

[79] Dalam memikirkan suatu pertunjukan, mudah untuk mengasumsikan bahwa isi dari presentasi hanyalah perpanjangan dari karakter dari pelaku dan untuk melihat fungsi pertunjukan dalam istilah-istilah pribadi ini. Saya akan menggunakan istilah "tim kinerja" atau, singkatnya, "tim" untuk merujuk pada sekelompok individu yang bekerja sama dalam melakukan satu rutinitas tunggal. Goffman, 77–79.

[80] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*, 44–45.

[81] Suatu tim, kemudian, dapat didefinisikan sebagai seperangkat individu yang kerjasama intim diperlukan jika definisi proyeksi situasi yang diberikan harus dipertahankan. Sebuah tim adalah pengelompokan, tetapi pengelompokan bukan dalam kaitannya dengan struktur sosial atau organisasi sosial melainkan dalam kaitannya dengan interaksi atau serangkaian interaksi di mana definisi yang relevan dari situasi dipertahankan. Dalam apa yang saya sebut daerah depan; harus jelas bahwa mungkin ada daerah lain — "daerah belakang" atau "belakang panggung" - di mana fakta-fakta yang ditekan muncul. Wilayah belakang atau belakang panggung dapat didefinisikan sebagai tempat, relatif terhadap kinerja tertentu, di mana kesan yang dipupuk oleh kinerja tersebut secara sengaja dipertentangkan sebagai hal yang biasa. Sangat umum daerah belakang pertunjukan terletak di salah satu ujung tempat pertunjukan ditampilkan, terputus darinya oleh partisi dan lorong yang dijaga. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 104–13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Goffman membedakan antara panggung depan dengan panggung belakang. Sederhananya panggung depan adalah bagian atau tempat di mana saja audiens diharapkan hadir, sedangkan panggung belakang merupakan wilayah terlarang bagi audiens dan orang lain di luar anggota tim. Di panggung belakang inilah anggota tim dapat bersantai, tidak berurusan dengan penampilan atau kesan, dan di sana juga mereka mempersiapkan diri untuk latihan sebelum melakukan pertunjukan.[82]

Jika dikaitkan dengan waria dalam kepentingan kajian ini, tim di sini merujuk pada komunitas waria yang menampilkan citra dirinya sebagai waria pada panggung depan (*front stage*) dengan berbagai strategi dan persiapan yang mereka lakukan untuk menegaskan citra dirinya. Penampilan waria di panggung depan ini kemudian melahirkan citra diri yang identik dengan kehidupan sosial mereka yang sarat akan berbagai stereotipe dan stigma negatif dan jauh dari dimensi keagamaan. Padahal sebagai manusia, mereka tetap memerlukan ruang untuk mengekspresikan kehidupan keagamaannya. Ruang ini berada pada sisi tersembunyi yang tidak tampak pada panggung depan, tetapi akarnya dapat diketahui melalui panggung belakang (*back stage*). Di mana mereka tidak secara terang-terangan menampilkan citra diri mereka sebagai manusia yang butuh dan mempunyai hasrat atas agama.

[82] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*, 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

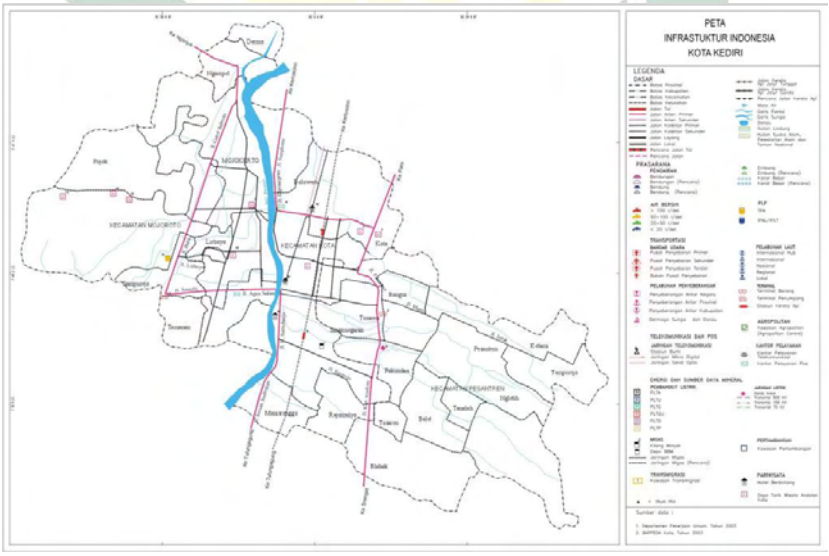
BAB III

KEHIDUPAN BERAGAMA WARIA KOTA KEDIRI

A. Kota Kediri

Kota Kediri terletak di antara 7045°-7055° Lintang Selatan dan 111005°-112003° Bujur Timur. Dengan luas wilayah 63,40 km^2 terbelah menjadi dua bagian, oleh sungai Brantas yang mengalir dari selatan ke utara yaitu wilayah barat sungai dan timur sungai. Secara administrasi, Kota Kediri terdiri dari tiga kecamatan yaitu Kecamatan Mojoroto dengan luas 24,60 km^2 yang terdiri dari 14 kelurahan, Kecamatan Kota dengan luas 14,90 km^2 terdiri dari 17 kelurahan, dan Kecamatan Pesantren dengan luas 23,90 km^2 yang terdiri dari 15 kelurahan.[1]

Gambar 3.1
Peta Kota Kediri[2]



[1] BPS Kota Kediri, "Kota Kediri Dalam Angka (Kediri Municipality in Figures) 2020," 2020, https://kedirikota.bps.go.id/publication/2020/04/27/cacdc764f4143cd405619aca/kota-kediri-dalam-angka-2020.html.

[2] Website Resmi Pemerintah Kota Kediri, "Peta Kota," diakses 31 Mei 2020, https://www.kedirikota.go.id/page/profil/6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kondisi topografi Kota Kediri relatif datar, yaitu pada kemiringan antara 0-40 dan mayoritas merupakan dataran rendah dengan kemiringan antara 0-2 persen seluas 5.737 Ha atau 90,49 persen. Mayoritas ketinggian wilayah Kota Kediri (80,17%) berada pada 63m sampai 100m dari permukaan laut yang terletak sepanjang sisi kiri dan kanan Kali Brantas. Ketinggian antara 15-40% berada di kawasan Gunung Maskumambang dengan ketinggian 300 mdpl dan Gunung Klotok 672 mdpl di bagian barat Kecamatan Mojoroto. Untuk Kecamatan Kota kondisi topografinya mayoritas berada pada kemiringan 0-2%. Untuk Kecamatan Pesantren kondisi topografi wilayah relatif datar, yaitu pada kemiringan antara 0 s/d 15% dengan ketinggian lebih kurang 67mdpl.[3]

Berdasarkan sensus tahun 2010 dan proyeksi penduduk tahun 2019, penduduk Kota Kediri sebanyak 287.409 jiwa yang terdiri atas 143.320 jiwa penduduk laki-laki dan 144.089 jiwa penduduk perempuan. Dengan kepadatan penduduk mencapai 4.533 jiwa/km^2.[4] Adapun jumlah penduduk usia kerja sebanyak 225.715 jiwa yang terdiri dari 64,60 persen (145.802) jiwa angkatan kerja dan 35.40 (79.913) jiwa bukan angkatan kerja. Lapangan pekerjaan utamanya adalah perdagangan dengan persentase sebesar 35,78 persen, sektor lain yang juga menyerap banyak tenaga kerja adalah sektor jasa sebesar 25,36 persen. Status pekerjaan utama yang bekerja sebagai buruh/karyawan/pegawai sebesar 59,62 persen, hanya 19.45 yang melakukan usaha sendiri dan 6,54 persen menjalankan usaha dengan dibantu buruh. Sementara itu jumlah pekerja keluarga

[3] Website Resmi Pemerintah Kota Kediri, "Geografi," diakses 29 April 2020, https://www.kedirikota.go.id/page/profil/4.
[4] BPS Kota Kediri, "Kota Kediri Dalam Angka (Kediri Municipality in Figures) 2020," 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebesar 6,65 persen dan pekerja bebas sebesar 4,44 persen.[5] Mata pencaharian menurut lapangan usaha dan jenis kelamin dapat dilihat pada tabel berikut ini:[6]

Tabel 3.1
Jumlah Pekerja berdasarkan lapangan usaha dan jenis kelamin 2018

Lapangan Pekerjaan	Laki-laki	Perempuan
Pertanian, perkebunan, kehutanan, dan perikanan	6.16	0,28
Pertambangan dan penggalian, listrik, gas, dan air minum	1,29	0,26
Industri	16,85	16,79
Konstruksi	15,98	0,58
Perdagangan, rumah makan, dan jasa akomodasi	30,07	48,65
Transportasi, pergudangan, dan komunikasi	6,02	0.97
Lembaga keungan, real estate, persewaan dan jasa perusahaan	5,81	4,99
Jasa kemasyarakatan, sosial, dan perorangan	17,82	27,48
Jumlah	100,00	100,00

Indeks Pembangunan Manusia (IPM) Kota Kediri saat ini adalah 78,08 yang terkategori tinggi dan berada di urutan ke enam setelah Kota Surabaya, Kota Malang, Kota Madiun, Kota Sidoarjo, dan Kota Blitar.[7] Dengan jumlah penduduk miskin sebanyak 20,54 ribu atau 7,16 persen dari keseluruhan jumlah penduduk sebanyak 287.409 jiwa dan menempati urutan ke-32 di Jawa Timur.[8] Jumlah ini menunjukkan penurunan angka kemiskinan dibandingkan tahun sebelumnya yaitu 21,90 ribu atau 7,68 persen.[9] Kota Kediri tengah mengalami banyak perkembangan yang dapat dilihat dari beberapa capaian prestasi pada tingkat provinsi dan nasional. Pada tahun 2017, Kota Kediri mendapat penghargaan

[5] BPS Kota Kediri, 41–43.
[6] Website Resmi Pemerintah Kota Kediri, "Demografi," diakses 1 Juni 2020, https://www.kedirikota.go.id/page/profil/5.
[7] BPS Provinsi Jawa Timur, "Berita Resmi Statistik," diakses 1 Juni 2020, https://jatim.bps.go.id/pressrelease/2020/02/17/1149/indeks-pembangunan-manusia--ipm--jawa-timur-tahun-2019-mencapai-71-50.html.
[8] BPS Kota Kediri, "Kota Kediri Dalam Angka (Kediri Municipality in Figures) 2020," 348–49.
[9] BPS Provinsi Jawa Timur, "Provinsi Jawa Timur dalam Angka 2020," ed. oleh Thomas Wunang Tjahjo dan Nasruddin, 206, diakses 1 Juni 2020, https://jatim.bps.go.id/publication/download.html.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utama Rating Kota Cerdas Indonesia (RKCI) kategori kota menengah yang diberikan pada 15 kota.[10] Pada tahun 2018 hingga 2019, Kota Kediri juga mendapat 15 penghargaan tingkat nasional yang diberikan oleh beberapa lembaga dan kementerian nasional.[11] Sedangkan prestasi yang didapatkan selama tahun 2019 adalah sebanyak 22 penghargaan baik di tingkat nasional dan provinsi.[12]

Kemudian dalam hal agama, masyarakat Kota Kediri yang memeluk agama Islam sebanyak 91,78 persen, Kristen 5,58 persen, Katholik 2,16 persen, 0,48 persen adalah gabungan dari penganut agama Hindu, Budha, Khonghucu, dan penganut kepercayaan. Karena mayoritas penduduk beragama Islam, maka tempat ibadah yang paling banyak adalah masjid sebanyak 262 buah dan musala 617 buah. Sementara itu gereja Kristen Protestan berjumlah 75 buah, gereja Katolik 3 buah, pura 1 buah, klanteng 1 buah dan vihara 2 buah.[13] Jumlah tempat ibadah ini mengalami perkembangan dari tahun sebelumnya di mana pada tahun 2018 jumlah masjid sebanyak 259 buah, gereja Kristen Protestan 54 buah.[14]

Tabel 3.2
Jumlah Penduduk menurut Kecamatan dan Agama/Kepercayaan[15]

Kecamatan	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Buddha	Lain
Mojoroto	106.687	3.283	2.370	118	76	11
Kota	78.776	8.426	3.080	52	868	74
Pesantren	85.251	4.737	910	51	160	20
Kota Kediri	**270.714**	**16.446**	**6.360**	**221**	**1.104**	**105**

Sumber: BPS Kota Kediri, "Kota Kediri Dalam Angka 2020"

[10] Website Resmi Pemerintah Kota Kediri, "Tiga Tahun Bangun Konsep Smart City Kota Kediri Raih RCKI Award," diakses 31 Mei 2020, https://www.kedirikota.go.id/page/smartcity/644.
[11] Pemerintah Kota Kediri, "Profil Kota Kediri 2019," 2019, https://www.kedirikota.go.id/page/profil/280.
[12] Website Resmi Pemerintah Kota Kediri, "Pemkot Kediri Paparkan Prestasi selama 2019," diakses 1 Juni 2020, https://www.kedirikota.go.id/p/dalamberita/4602/pemkot-kediri-paparkan-prestasi-selama-2019.
[13] BPS Kota Kediri, "Kota Kediri Dalam Angka (Kediri Municipality in Figures) 2020," 94–95.
[14] BPS Provinsi Jawa Timur, "Provinsi Jawa Timur dalam Angka 2020," 185.
[15] BPS Kota Kediri, "Kota Kediri Dalam Angka (Kediri Municipality in Figures) 2020," 165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keberadaan tempat ibadah dan pemeluk agama dan kepercayaan yang berlainan menunjukkan gambaran harmoni keragaman agama di Kota Kediri. Kenyataan ini menjadikan Kota Kediri dikenal sebagai wilayah dengan tingkat kerukunan agama yang tinggi karena masyarakatnya masih mempraktikkan prinsip toleransi beragama. Bagi Umam, *city branding* "harmoni Kediri: *the Service City*" merepresentasikan karakteristik Kota Kediri yang aman, damai, dan penuh toleransi, meskipun terdapat pesantren dengan corak keagamaan beragam pun juga keragaman pemeluk agama dengan rumah ibadah masing-masing. Bahkan di dusun Kalibogo terdapat pernikahan lintas agama yang telah ada sejak tahun 1960-an.[16]

Selain itu, lembaga pendidikan Islam juga menyebar di wilayah Kota Kediri. Adapun pusat pendidikan Islam terbesar di wilayah ini adalah Pondok Pesantren Lirboyo di kecamatan Mojoroto.[17] Umam mencatat dinamika pesantren Lirboyo saat ini mengalami perkembangan yang dapat dilihat dari munculnya lembaga pendidikan formal mulai jenjang dasar hingga perguruan tinggi sebagai bentuk perpaduan antara pendidikan agama dan umum,[18] dengan tetap menjaga keutuhan paham *ahlusunnah wal jama'ah*.[19]

Dari sisi kehidupan sosial, masyarakat Kota Kediri mayoritas terdiri dari suku Jawa dan sebagian kecilnya adalah suku Sunda, Batak, Cina, dan Arab.

---

[16] Khaerul Umam, "Konstruksi Nilai Inklusif Tokoh Agama Dalam Memandang Pluralitas Agama Di Kediri," *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 9, no. 1 (20 Maret 2019): 44–76, https://doi.org/10.15642/religio.v9i1.1233.

[17] Ahmad Subakir, *Relasi Kiai dan Kekuasaan: Menguak Relasi Kiai dan Pemerintahan Dalam Politik Lokal* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2018), 98.

[18] Kadi Kadi, "Kesinambungan Dan Perubahan Tradisi Salaf Dalam Sistem Pendidikan Pondok Pesantren Lirboyo Kediri," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (4 September 2017): 117–41, https://doi.org/10.15642/islamica.2017.12.1.22-46.

[19] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi pesantren: studi pandangan hidup kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia* (LP3ES, 2015), 271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih lanjut Subakir menemukan tiga ciri masyarakat Kota Kediri. Pertama, religius. Religiusitas masyarakat tampak dari banyaknya bentuk kehidupan beragama seperti acara keagamaan, wisata religius dan beragam organisasi keagamaan (NU, Muhammadiyah, Al-Irsyad, LDII, dan jamaah selawat Wahidiyah). Kedua, bersifat paternalistik yaitu masyarakatnya masih banyak bergantung pada pemimpin agama yang dijadikan panutan dalam menyelesaikan problem keseharian. Ketiga, masyarakat Kota Kediri memiliki rasa kebersamaan, gotong-royong, dan toleransi yang tinggi. Sifat-sifat ini menjadikan Kota Kediri sebagai wilayah yang minim konflik agama, etnis, dan konflik sosial lainnya.[20]

B. Latar Belakang Kehidupan Beragama Waria Kota Kediri

Membicarakan kehidupan waria Kota Kediri sangat berkaitan dengan keberadaan organisasi waria Kediri. Agar tidak kehilangan konteksnya, maka akan lebih baik untuk sedikit mengulas profil umum organisasi waria Kediri. Wacana organisasi waria Kediri telah dimulai sejak tahun 1980-an. Meski begitu organisasi waria baru diresmikan pada tahun 2016. Secara historis, pendirian organisasi waria Kediri mempunyai sejarah panjang yang terbagi dalam tiga tahapan, yaitu pendirian, pengukuhan, dan regenerasi.[21]

Pertama, tahap pendirian pada 24 agustus 1992. Pada tahap ini, waria Kediri tidak begitu saja mendeklarasikan organisasinya. Tapi berlangsung bersamaan dengan proses politik yang berkaitan dengan kemenangan partai Golkar pada pemilu Juni 1992. Di mana pada era itu ada istilah masyarakat

[20] Subakir, *Relasi Kiai dan Kekuasaan: Menguak Relasi Kiai dan Pemerintahan Dalam Politik Lokal*, 98–99.
[21] Mikha Yudha Prasetya, *Wawancara*, Kediri, 12 Juni 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

MKGR. Pada zaman MKGR ini ada proses pencarian massa sehingga pada saat itu juga muncul istilah waria MKGR. Pendirian awal organisasi waria Kediri disupport oleh MKGR dan pada saat itu Hj. Ikke Fradasari terpilih sebagai ketua waria Kediri. Kemudian menetapkan nama organisasi waria sebagai Persatuan Waria Karesidenan Kediri (Perwakka).

Kedua, tahap pengukuhan pada tahun 2004. Pengukuhan Perwakka berlangsung di balai kota Kediri yang dikukuhkan oleh dokter Mas'ud yang saat itu menjabat sebagai walikota Kediri. Pada tahap ini nama organisasi berubah menjadi Persatuan Waria Eks-Karesidenan Kediri (Perwakka). Perubahan ini merupakan bentuk penyesuaian dengan otonomi daerah. Pada tahap ini Perwakka sudah mempunyai struktur organisasi secara tertulis tapi tidak berjalan sebagaimana layaknya organisasi ideal.

Ketiga, tahap regenerasi pada 1 Januari 2016. Pada tahap ini organisasi waria telah berdiri sendiri karena telah melakukan pembentukan AD/ART, struktur organisasi, dan resmi terdaftar sebagai organisasi perkumpulan waria dengan akta notaris nomor 251. Pada tahap ini, struktur organisasi Perwaka sudah berjalan sesuai dengan kapasitasnya dengan masa periode selama lima tahun.[22] Pada tahap ini juga, huruf 'K' dalam akronim Perwakka dihilangkan menjadi

[22] "Struktur pengurus organisasi Perwaka periode 2016-2020 yang terdiri dari :
Ketua: Hj. Ikke Fradasari
Wakil Ketua: Sonya Manon
Sekretaris: Mikha Yudha Prasetya dan Shanti Salma
Bendahara: Soriez Monika dan Sesyl Andrea
Seksi Bidang Olahraga: Endel Wijaya dan Jihan Sherly
Seksi Bidang Korlap Keamanan Dian Dopik dan Reva." Choirul Huda dan Soni Ardianto, *Wawancara*. Kediri, 28 April 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perwaka yaitu Persatuan Waria Kediri Raya yang mencakup wilayah Kabupaten dan Kota Kediri.

Setelah resmi berdiri sendiri dan mempunyai struktur organisasi yang lebih matang. Perwaka mempunyai beberapa program kerja yang tidak hanya memfokuskan pada isu kesehatan, tapi berkembang pada ranah lainnya.[23] Pertama, kesehatan. Program ini fokus pada beberapa kerentanan teman-teman waria berkenaan dengan HIV/AIDS dengan memberikan sosialisasi karena awalnya banyak waria yang acuh akan kesehatannya. Dengan sosialisasi ini akhirnya mereka memahami bahwa kesehatan itu penting bagi mereka. Tidak hanya itu, program ini juga merambat pada bantuan kesehatan agar teman-teman waria bisa mengakses hingga tahap *arv*. Dari pendampingan ini jumlah peningkatan HIV/AIDS menurun dan pada periode 2019-2020 tidak ada penambahan pasien karena terkategori tidak lolos *follow up* untuk pengobatan *arv*.

Kedua, hukum. Program ini dimaksudkan untuk mendampingi anggota Perwaka yang mengalami diskriminasi di tempat kerja agar terhindar dari tindakan kriminal dan aman dalam bekerja. Karena masih ada kasus waria yang bekerja pada malam hari menjadi korban penodongan dan sejenisnya. Program ini juga memberikan sosialisasi kepada waria mengenai hukum dan konsekuensinya seperti bagaimana konsekuensi hukum bagi waria yang melakukan hubungan dengan anak di bawah umur dan hukum-hukum lainnya yang berkaitan dengan dunia kerja.

[23] Prasetya, *Wawancara*, Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, pemberdayaan. Pemberdayaan di sini mengarah pada aspek ekonomi waria karena banyak waria yang masih berada dalam taraf ekonomi rendah. Pemberdayaan ini dimaksudkan agar mereka tidak hanya bekerja di jalanan atau bekerja malam, tapi mempunyai pekerjaan lain. Bentuk pemberdayaannya adalah dengan mendampingi mereka agar dapat mengakses pemberdayaan dari dinas sosial. Selain itu, mengarahkan mereka untuk ikut bergabung dengan waria yang sudah terbilang mapan karena mempunyai salon, rias, dan warung. Keempat, keagamaan. Program ini merupakan pengembangan sekaligus perubahan dari program arisan bulanan yang juga dimaksudkan sebagai media silaturahim. Dalam forum ini, mereka saling berbagi cerita dan berkeluh kesah yang mana di dalamnya terdapat keinginan beberapa waria agar hidup tidak jauh dari agama. Dari sinilah permulaan pendirian program keagamaan yang mengambil bentuk pengajian dengan wadah Jamiyyah Nurul Iman.

Dari segi jumlahnya komunitas waria Kediri ada sekitar 400 orang yang tersebar di wilayah kabupaten (kurang lebih berjumlah 300 orang) dan di wilayah kota (sekitar 100 orang).[24] Pendataan anggota Perwaka dilakukan satu kali setiap akhir tahun untuk memetakan jumlah waria dengan mengurangi waria yang meninggal dunia dan menambahkannya dengan adanya waria baru. Penambahan waria baru tidak signifikan dan tidak pasti karena dalam satu tahun terjadi penambahan dari satu hingga empat orang. Selain itu, problem pendataan juga

[24] "Tidak ada data yang pasti mengenai jumlah waria karena tidak semua wariadi Kediri telah terdaftar dan mendapatkan kartu identitas Perwaka. Alasan lainnnya dikarenakan pertambahan jumlah waria yang tidak bisa diprediksi seperti kemunculan waria-waria baru seperti Novanda dkk." Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 16 Februari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengalami kendala karena tidak semua waria baru telah mendaftarkan diri sebagai anggota Perwaka.

Bagi waria yang sudah mendaftarkan diri sebagai anggota mempunyai kewajiban untuk mengakses layanan kesehatan setelah itu mereka diminta untuk menyerahkan dokumen profil pribadi yang selanjutnya akan dikumpulkan di *stakeholder* ke Dinas Kesehatan, Satpol PP, dan Kepolisian sebelum diproses menjadi kartu identitas Perwaka. Ini dilakukan karena Perwaka sudah melakukan kerjasama dengan beberapa dinas yaitu dinas sosial, dinas kesehatan, dinas pariwisata dan mendapat pendampingan dari LBH.[25]

Waria Kota Kediri anggota Perwaka yang kami temui mayoritas beragama Islam. Dari jumlah keseluruhan kurang lebih sekitar 100 orang ada 1 orang waria nonmuslim.[26] Berkenaan dengan kegiatan keagamaan, Perwaka mempunyai program bulanan yang wajib diikuti oleh seluruh anggotanya yang muslim melalui kegiatan Jamiyyah Nurul Iman. Jamiyyah ini merupakan jamiyyah yang diperuntukkan khusus bagi anggota Perwaka. Kegiatan dalam jamiyyah ini syarat akan nilai-nilai agama Islam, seperti pembacaan tahlil dan kirim doa serta pengajian keagamaan.

Tidak banyak kesulitan untuk mengikuti jamiyyah tersebut karena pada dasarnya para waria telah mempunyai bekal ilmu keagamaan yang mereka terima dari keluarga sejak kecil. Sebab, para waria baru berani menunjukkan sisi

---

[25] Prasetya, *Wawancara*, Kediri.

[26] "Jumlah waria nonmuslim di Kediri ada tiga orang yaitu Siska Prumbon dari Semampir (Kota), Jovita dari Kandangan dan Siska Doko dari Puncu (Kabupaten). Ketiganya sama-sama beragama Protestan, sedangkan yang lain beragama Islam. Huda juga menjelaskan bahwa dari sekitar 100-an waria Kota Kediri yang aktif mengikuti Jamiyyah Nurul Iman berjumlah kurang dari 70 orang, biasanya sekitar 50 sampai 60 orang." Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 6 Juni 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kewanitaannya ketika memasuki usia dewasa awal. Mereka mengakui bahwa adanya kecenderungan untuk menyukai laki-laki dan lebih menyukai hal-hal yang biasanya dilakukan oleh perempuan, mereka rasakan sejak kecil, tetapi tidak ada keberanian untuk menunjukkannya. Munculnya keberanian untuk mengungkap sisi kewanitaannya adalah ketika mereka bertemu dengan teman senasib, sesama waria.

Sebagaimana cerita yang disampaikan Nurrockhim mengenai kisah awalnya menjadi waria, Awal mulanya dulu saya sudah punya perasaan suka sama laki-laki. Dari kecil memang sudah suka sama laki-laki, tapi dulu itu saya masih laki-laki tulen. Tapi belum ikut berbaur dengan teman-teman sesama waria, belum ikut komunitas. Setelah bergabung dengan teman-teman, saya diminta dandan akhirnya saya suka dandan. Waktu mulai bergabung dengan komunitas kalau tidak salah usia saya masih 22 tahun.[27] Hal yang tidak jauh berbeda juga dialami oleh Soni, ia juga merasa ada yang berbeda dalam dirinya sejak kecil, namun ia baru berani mengungkapkan sisi kewanitaannya setelah lulus Sekolah Menengah Pertama (SMP). Setelah memutuskan untuk hidup sebagai waria Soni tidak melanjutkan sekolahnya, tapi langsung bekerja. Pekerjaan pertama yang ia dapat adalah sebagai pekerja salon. Di sinilah pertama kalinya Soni bertemu dengan teman-teman sesama waria dan kemudian bergabung ke dalam komunitas waria Kediri atas informasi yang didapatkan dari teman-temannya.[28]

Penjelasan ini menginformasikan mengenai proses awal menjadi waria yang dimulai dengan menunjukkan identitas jati dirinya sebagai waria dengan

[27] Moh. Nurrockhim, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.
[28] Soni Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berdandan seperti perempuan dan selanjutnya bergabung dengan komunitas waria. Proses ini menjelaskan bahwa menjadi waria memang bukan sesuatu yang tiba-tiba terjadi begitu saja, tapi diawali dengan pola perilaku tertentu yang ditampilkan hingga berakumulasi pada keputusan untuk hidup sebagai waria.[29] Selain itu proses awal menjadi waria juga menunjukkan bahwa saat itu penampilan mereka di ruang keluarga dan sosial sebagai laki-laki telah menjadi ruang *frontstage* yang dimainkan melalui strategi interaksi untuk memperoleh kepercayaan sosial atas konsep dirinya sebagai laki-laki dengan melakukan pengontrolan atas penampilan diri, keadaan fisik dan perilakunya. Sedangkan saat mereka kembali pada dunianya bersama waria lain di salon atau tempat lainnya dengan penampilan diri dan karakter sebagai perempuan serta tidak berurusan dengan dunia luar adalah ruang *backstage* karena di sanalah mereka bebas melakukan apapun tanpa kepura-puraan.[30]

Setelah berani mengungkap sisi kewanitaannya, tantangan yang dihadapi waria adalah penerimaan masyarakat, terutama dimulai dari tingkat keluarga masing-masing. Apapun bentuk respon keluarga terhadap keadaannya turut menjadi faktor penyebab cara menjalani hidup yang dipilih waria di kemudian hari. Tentu tidak mudah bagi waria untuk bisa diterima oleh masyarakat, karena mayoritas pandangan masyarakat terhadap waria kebanyakan bernilai negatif dan di tingkat keluarga pun tidak jarang yang memberikan respon negatif berupa penolakan, bahkan hal ini dialami oleh mayoritas waria.

---

[29] Koeswinarno, *Hidup sebagai waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 76.
[30] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*, trans. oleh Robert M.Z Lawang (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1986), 42–45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan begitu, respon positif pihak keluarga yang tetap menerima keadaan anaknya apa adanya mempunyai peran besar dalam proses menjalani hidup sebagai waria. Kesaksian dan pengalaman yang dialami Huda barangkali dapat memberikan gambaran mengenai kondisi ini. Bagi Huda, faktor nasib, keberuntungan, dan ikhtiar menentukan penerimaan positif orang tua. Dia merasa sangat beruntung hidup di antara orang-orang yang dapat menerima keadaan aslinya. Di mana keluarga tetap menyayangi dan mensupportnya dengan doa agar setiap perjalanan hidupnya menemukan jalan kebaikan. Kepercayaan ini kemudian tertanam dalam dirinya untuk berusaha mengubah diri menjadi lebih baik dan tidak terlalu terlena dengan kepuasan dunia karena dia menyadari bahwa jika tidak berusaha berubah ke arah hidup yang lebih baik akan mengalami penyesalan di masa tua.[31]

Penggalan cerita di atas menunjukkan bagaimana hebatnya penerimaan positif orang tua atas kondisi anaknya sebagai waria. Penerimaan positif ini kemudian memberikan pengaruh psikologis yang kuat pada diri waria untuk selalu bersyukur dan berusaha menjadi orang baik meskipun menjalani hidup sebagai waria dan tidak selalu terlena dengan gemerlap dunia malam waria yang identik dengan aspek prostitusi dan penilaian negatif lainnya.

Cerita menarik lainnya datang dari seorang waria yang *mualaf* di mana selang waktu antara dirinya *mualaf* dan menjadi waria tidak begitu lama. Beruntung, dia berasal dari keluarga yang bisa menerima keadaannya, menghargai dua keputusan besar dalam hidupnya, yaitu menjadi muslim dan waria. Ia juga

[31] Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan tulang punggung sekaligus kepala keluarga. Sebagai orang yang lahir dan dibesarkan dalam tradisi keluarga Kristen, Soni memutuskan menjadi mualaf setelah lulus SMP. Keputusannya tidak mendapatkan penolakan dari ibu dan adiknya sebagaimana tampak ketika dia menghamparkan sajadah untuk melaksanakan salat di depan balkon lantai atas setelah berwudhu. Baginya hal ini mungkin karena dirinya adalah tulang punggung keluarga menggantikan ayahnya sekaligus tempat bercerita ketika ibunya mengalami kesusahan atau masalah.[32]

Hidup dalam keluarga Kristen yang sejak kecil mendapat pendidikan agama Kristen dengan tetangga yang juga mayoritas beragama Kristen. Kemudian ditambah lagi dengan menjalani hidup sebagai waria tidak lantas membuat Soni meninggalkan kewajibannya sebagai muslim, meskipun sebagai mualaf. Bahkan saat ini ibu dan adiknya juga telah pindah agama, ikut menjadi muslim. Dalam hal ibadah, dia mempunyai keinginan untuk dapat melaksanakan salat lima waktu seperti teman-temannya. Tapi dia belum bisa melakukannya karena sering terhambat oleh rasa malas atau terbentur dengan pekerjaan. Rasa malas yang dirasakannya terutama ketika ingin melaksanakan salat shubuh tapi karena belum tidur akhirnya keinginan itu terkalahkan oleh rasa ngantuk dan lelah. Ibadah salat lima waktu yang ajeg dilaksanakan hanya Maghrib dan Isya.

Sedangkan untuk pelaksnaan ibadah puasa dia mengakui masih sering batal, belum bisa penuh karena biasanya ketika batal satu kali akan berkelanjutan. Baginya pelaksanaan ibadah puasa Ramadan membutuhkan faktor penyemangat yaitu lingkungan keluarga karena sebelumnya keluarga di rumah belum menjadi

[32] Soni Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muslim. Jadi saat berpuasa sering tergoda oleh masakan mama karena seakan diiming-imingi. Meski begitu, Ramadan tahun ini dia akan berusaha agar dapat menjalankan puasa penuh karena kondisi lingkungan keluarga sudah semakin mendukung dan tidak lagi berpuasa sendirian.[33]

Penerimaan serta dukungan keluarga dalam menjalani kehidupan yang dipilih seorang waria seperti dalam penggalan cerita di atas membuat waria tetap dan lebih semangat menjalankan perintah agama. Pada saat tertentu dukungan keluarga juga dapat memperkuat komitmen beragama waria terutama pada aspek praktik yang tercermin dari ibadah ritual yang sekaligus menunjukkan ketaatan waria atas ajaran agama.[34] Meskipun waria sulit memisahkan diri dari kehidupan malam, tetapi waria yang diterima keluarga akan meninggalkan proses itu dengan lebih cepat karena setidaknya mereka masih memikirkan keluarganya.

Contoh lain dapat dilihat dari pengalaman Huda atas beberapa pesan penting orang tuanya yang tidak pernah melarangnya menjadi waria tapi memberikan pesan yang hingga saat ini membekas dan tertanam dalam dirinya. Beberapa pesannya yaitu tidak bertato, harus tetap beragama dan jangan sampai menjadi kafir, dan harus menjadi orang yang *mbeneh* (mengerti) kepada orang tua. Jadi kamu tetap menjadi orang yang berbakti pada orang tua, pengertian pada saudara, dan memberikan manfaat untuk teman dan masyarakat sehingga kamu tidak akan dianggap sebagai sampah masyarakat. Sedangkan soal penampilan

---

[33] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.
[34] Rodney Stark dan Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (California: University of California Press, 1970), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bebas berdandan apapun tapi usahakan tidak memakai pakaian mini dan seronok karena yang demikian itu mengesankan seseorang yang murahan.[35]

Berbeda dengan waria yang berasal dari keluarga yang tidak bisa menerimanya. Mereka memilih untuk memisahkan diri dari keluarganya, agar mereka bebas mengekspresikan citra dirinya sebagai waria. Ada pula yang ketika pulang mereka masih berdandan sebagai laki-laki dan ketika di luar, terutama malam hari mereka berpenampilan perempuan. Hal ini biasanya terjadi karena pihak keluarga belum bisa menerima seratus persen tentang status kewariaan anaknya atau berasal dari kebimbangan waria itu sendiri karena belum mempunyai pekerjaan, kemampuan lebih untuk dapat *survive* ketika mereka terpaksa untuk keluar dari lingkungan keluarga.[36] Pengalaman lain yang terbilang ekstrim tampak pada sikap keluarga yang enggan menerima jasad anaknya karena status kewariaan sebagaimana dalam potongan cerita berikut ini:

> Pernah kejadian itu misal, saya meninggal, terus jasadnya itu dibawa kerumah kakak saya, terus kakak saya itu tidak mau. Dibawa ke rumah adik saya, adik saya juga tidak mau. Terkait masih hidupnya, almarhum itu tidak dekat dengan keluarga. *Dadi diomongi ki yo angel*, tidak pernah pulang. Dari awal memang sejarahnya almarhum itu dengan orang rumah tidak dekat. *Gak mbeneh* begitu. Sehingga ketika sudah meninggal akhirnya saudaranya begitu, tega lah.[37]

Waria yang rata-rata telah dewasa dan tidak mempunyai pekerjaan cenderung menjajakan dirinya ketika malam hari. Kehidupan malam yang lekat dengan waria, tidak hanya sebagai wadah mencari uang, tetapi juga mereka bebas bisa mengekspresikan diri, tidak khawatir dengan cibiran orang karena mereka bersama dengan teman-teman lain yang senasib. Huda menceritakan

[35] Huda, Wawancara. Kediri, 25 Januari 2020.
[36] Huda.
[37] Huda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keprihatinannya tentang beberapa temannya yang masih terbiasa menjajakan diri. Menurutnya mereka melakukan itu karena beberapa alasan antara lain, mendapatkan imbalan yang dapat mereka gunakan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari dan biaya kosmetik, pujian atas kecantikan sebagai bentuk pengakuan bahwa mereka itu perempuan yang dibutuhkan jasanya, dan ruang ekspresi diri sekaligus sarana untuk memenuhi kebutuhan biologisnya. Mereka begitu karena tidak mempunyai pekerjaan di siang hari.[38] Tidak banyak pilihan untuk para waria bisa meninggalkan kehidupan malam dan menjajakan dirinya. Kehidupan malam waria ini yang kemudian menjadikan citra mereka identik dengan dunia pelacuran. Karena selain faktor biologis, pertimbangan faktor ekonomi juga menjadi alasan dan penyebab utama bagi mereka untuk tidak meninggalkan dunia malam.

Perbedaan besar terlihat pada waria yang telah memiliki pekerjaan tetap dan secara ekonomi lebih mapan dengan waria yang belum memiliki pekerjaan. Waria yang telah bekerja dapat meninggalkan kehidupan malam, karena mereka sudah sibuk bekerja di siang hari. Meski begitu, bukan berarti mereka tidak keluar malam. Hanya saja ada perbedaan orientasi yaitu untuk sekedar bertemu dengan waria lain. Di sanalah mereka dapat bersantai, saling berbagi cerita, bergurau dan tidak jarang juga mereka menraktir makan dan minum teman-temannya. Sedangkan waria pengangguran akan sulit untuk meninggalkan kehidupan malam

[38] Huda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena di sini adalah ruang bagi mereka untuk mendapatkan penghasilan ekonomi. Jadi mereka masih sering berkeliling untuk mencari target operasi.[39]

Bagaimanapun keadaan para waria tersebut, pada dasarnya mereka menyadari bahwa apa yang mereka lakukan adalah salah. Dasar ilmu agama yang mereka miliki dan tertanam sejak kecil membuat beberapa waria khususnya yang sudah terbilang mapan masih memiliki kendali. Belum lagi nasehat dan pesan orang tua mereka. Walaupun proses dan tantangan yang dialami setiap waria berbeda, tetapi di dalam diri mereka masih ada iman. Berkenaan dengan itu, Huda menjelaskan bahwa sebenarnya waria yang masih melakukan kerja malam masih mau menerima ajakan untuk melaksanakan salat, mengikuti pengajian dan kegiatan keagamaan lainnya. Karena sebenarnya mereka menyadari bahwa apa yang mereka lakukan itu menyimpang dan merupakan suatu kesalahan. Akan tetapi, mereka tidak memiliki kemampuan melawan nalurinya yaitu naluri mereka yang semula laki-laki terus menjadi *lembeng*, menjadi *kemayu* dan berlagak seperti perempuan dan mereka merasa nyaman dengan itu. Mereka tidak mampu menolak keadaan ini.[40]

Beberapa penjelasan di atas memberikan gambaran bahwa faktor penerimaan orang tua atas kondisi anaknya sebagai waria menjadi sangat penting karena tidak hanya berdampak pada pilihan dan sikap hidup seorang waria dan tentang bagaimana mereka bertahan hidup. Apalagi bagi waria yang terasingkan dari keluarga. Kemudian mereka mencari jalan dan akhirnya melebur dalam komunitas waria dengan perasaan senasib dan sependeritaan. Lebih dari itu,

[39] Huda.
[40] Huda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ternyata faktor ini juga menjadi faktor utama bagi kehidupan keagamaannya. Penerimaaan positif orang tua atas kondisi anaknya secara tidak langsung memberikan ketenangan pada waria yang kemudian dimanifestasikan dalam bentuk kepatuhan atas nasihat, saran dan pendidikan yang diberikan oleh orang tuanya sebagai bentuk syukur atas penerimaan tersebut.

Di sini pendidikan agama dalam keluarga menjadi sangat penting karena tumbuh menjadi prinsip dan pegangan hidup seorang waria. Sehingga senakal apapun, mereka tetap menyadari pentingnya beragama dan berbuat baik. Dengan kata lain, penerimaan positif orang tua yang pada saat-saat tertentu memberikan pendidikan agama kepada anaknya dapat menguatkan kesadaran beragama (*religious consciousness*) bagi waria. Dari kesadaran beragama ini, secara perlahan mereka mempunyai keinginan dan berusaha untuk mempelajari agama dan mempraktikkannya.[41]

Bahkan dari kesadaran beragama individual ini kemudian mengalami perkembangan menjadi suatu kesadaran beragama secara kolektif. Kesadaran kolektif di sini berarti daya sosial tertentu yang mendorong individu untuk beragama. Dengan begitu, ini tidak dapat dikatakan sebagai sesuatu yang sifatnya murni psikologis, tapi juga memiliki dimensi sosiologis. Dalam konteks sosiologi,

[41] Istilah kesadaran religius di sini mengacu pada konsep kesadaran kelas yang diintrodusir Marx untuk menggambarkan situasi kelas proletariat yang menyadari posisi kelasnya secara objektif berhadapan dengan kelas borjuis dan peran historisnya dalam mendorong transformasi kapitalisme menuju sosialisme, tema ini mengacu pada dimensi subjektif dari kelas. Dengan begitu, kesadaran beragama waria dalam konteks ini dimaksudkan sebagai keseluruhan dimensi subjektif waria dalam beragama yang mencakup keseluruhan dimensi subjektif yang dirasakan dan dialaminya baik dari aspek seperti perasaan, pengalaman, sikap, sistem mental dan kepribadiannya. Di mana manifestasi kesadaran religius itu terwujud dalam usaha melaksanakan ibadah dan kegiatan keagamaan lainny meskipun pada saat tertentu beririsan dengan berbagai stigma negatif yang mayoritas berkembang di masyarakat. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, 5th edition (London: Penguin Books, 2006), 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenyataan ini dapat disebut sebagai representasi kolektif, yaitu cara di mana suatu komunitas atau kelompok sosial berpikir mengenai dirinya sendiri dalam hubungannya dengan objek yang direfleksikan atau yang memengaruhinya.[42]

Faktor ini juga menggambarkan betapa waria menghadapi tantangan yang lebih sulit dalam mengakses pendidikan agama dan mengekspresikan agamanya karena ruang belajar mereka cenderung terbatas karena faktor penerimaan masyarakat dan faktor mental psikologis waria itu sendiri. Meski begitu, dengan adanya kesadaran beragama yang semakin tumbuh, keterbatasan akses dalam mempelajari dan memanifestasikan ekspresi agama dapat diatasi dengan melakukan pembelajaran dalam bentuk yang sederhana dengan belajar mandiri bersama teman yang dianggap lebih mumpuni dan mengakses melalui internet serta dengan mengikuti pengajian umum secara aktif dan kegiatan keagamaan rutin di jamiyyah nurul iman untuk memperolah tambahan wawasan keagamaan dan sekaligus sebagai alarm bagi mereka untuk tetap beragama sesuai dengan kadar yang mereka ambil.

Faktor lain yang juga memengaruhi kehidupan waria adalah ekonomi, terutama bagi waria baru dan yang belum mapan. Dengan kata lain, faktor ini banyak dialami oleh waria muda atau junior. Faktor ini juga identik dengan kehidupan dunia malam waria, terutama bagi waria yang belum mempunyai pekerjaan tetap sehingga pada waktu siang mereka menganggur dan menggantikannya pada waktu malam. Di mana dalam kehidupan dunia malam, itu mereka merasakan diriya memperoleh banyak 'manfaat' di antaranya adalah

[42] "*Indeed what collective representations express is the way in which the group thinks of itself in its relationship with the objects which affect it*". Emile Durkheim dan Steven Lukes, *The Rules of Sociological Method*, 1st American ed (New York: Free Press, 1982), 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penghasilan keuangan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari dan perlengkapan habis pakai yang mereka gunakan secara rutin untuk keluar malam. Manfaat lainnya yaitu memenuhi kebutuhan biologis dan pengakuan atas citra diri mereka sebagai perempuan dalam bentuk pujian dan tidak jarang mengarah pada ajakan untuk melakukan kegiatan pemenuhan kebutuhan biologis, dari sinilah mereka mendapatkan imbalan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Sedangkan bagi waria yang secara ekonomi terbilang mapan dan secara usia lebih tua. Mereka keluar malam hanya untuk sekedar berkumpul dengan waria lain untuk bisa bertemu, bercanda dan berbagi pengalaman atau mendengarkan keluh kesah waria yang lebih muda. Dengan begitu, kehidupan malam ini bukan hanya sekedar menjadi ruang gelap yang identik dengan profesi untuk mendapatkan keuntungan materi, tapi juga menjadi ruang ekspresi diri yang kemudian mengarah pada dimensi kebutuhan biologis. Dalam analisis dramaturgi, penampilan waria saat keluar malam adalah *setting* dan dandanan mereka merupakan *front* personalnya. Segala hal yang tampak pada diri waria di dunia malam adalah panggung depan yang mereka pentaskan untuk audiensnya, yaitu masyarakat umum dan khususny para pengguna jasa mereka. Sedangkan panggung belakangnya adalah ruang rahasia yang tidak tersentuh orang luar selain diri dan anggota komunitasnya di mana segala problem yang mereka alami dan rasakan sering kali tidak dihiraukan karena kebanyakan orang hanya melihat tampilan luarnya. Tapi justru di bagian inilah sisi asli mereka mereka muncul

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sama sekali tanpa rekayasa dan di sisi ini juga mereka dapat berkomunikasi dengan diri sendiri, kesunyian, kesendirian dan dengan tuhannya.[43]

Dalam konteks kehidupan sosial, sisi yang tidak tampak ini mencakup banyak hal termasuk problem finansial. Di mana mereka mengalami lebih banyak keterbatasan akses, terutama akses pekerjaan untuk memperoleh penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Akses pekerjaan ini juga berkaitan dengan akses pendidikan karena sebagian besar dari mereka banyak yang tidak menempuh pendidikan hingga tingkat menengah atas, apalagi perguruan tinggi. Selain itu, hambatan lain dari keterbatasaan akses pekerjaan yang mereka alami adalah kondisi penampilan mereka yang tidak sesuai dengan status jenis kelamin di KTP (identitas kelamin dalam KTP sesungguhnya mengacu pada seks, bukan gender. Karena jika mengacu pada gender, maka seharusnya ada kolom *other*/*intersex*), tidak mempunyai keterampilan atau keahlian lebih yang dapat menghasilkan uang, dan tidak mempunyai modal untuk mengikuti kursus atau pelatihan untuk kemudian membuka usaha sendiri, dan tidak mempunyai pekerjaan tetap. Beberapa alasan ini yang kemudian mengarahkan mereka tetap keluar malam untuk mendapatkan penghasilan sebagai jalan alternatif demi mendapatkan penghasilan.

Sedangkan dari sisi keagamaan, mereka masih mempunyai rasa beragama yang masih melekat karena mereka sempat mempelajari agama selama mereka sekolah dan dari pesan atau nasehat orang tua mereka. Sisi keberagamaan waria juga mucul karena didorong pengalaman pahit, terutama pengalaman pahit yang

---

[43] Nur Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2010), 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernah menimpa sesama waria yaitu waria yang meninggal dan tidak diterima pihak keluarga karena alasan tertentu, lari dari rumah dan tidak dekat dengan keluarga. Rasa beragama dalam panggung belakang ini tampak dalam diri Huda. Di tengah kesibukannya bekerja, Huda selalu mengajak waria lain terutama yang lebih muda untuk mengikuti acara keagamaan seperti pengajian umum pada malam hari dan mengajak untuk melaksanakan salat. Selain itu, Huda juga seringkali melakukan janjian dengan teman-temannya yang lebih muda untuk berkumpul bersama di suatu tempat sebelum berangkat ke acara keagamaan, tidak jarang Huda pun menjemput teman-temannya untuk mengikuti acara rutin keagamaan.[44]

Penjelasan ini menginformasikan bahwa ada dua faktor utama yang mendorong kehidupan beragama waria setelah mereka memutuskan untuk benar-benar menjadi seorang waria. Pertama, faktor eksternal yang tampak dari organisasi, di mana keberadaan Perwaka memberikan andil cukup besar yang ditandai dengan lahirnya program keagamaan dalam bentuk jamiyyah Nurul Iman. Faktor eksternal lain berupa ajakan dari sesama waria untuk mengikuti pengajian umum juga memainkan peran penting dalam mendorong komitmen keberagamaan waria. Kedua, faktor internal yang dialami individu waria yang terdiri dari beberapa faktor mulai dari penerimaan orang tua yang dalam prosesnya berkontribusi untuk memberikan pendidikan keagamaan, faktor ekonomi, dan usia.

[44] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Kehidupan Beragama Waria Kota Kediri

Kehidupan beragama mempunyai beragam aspek yang saling terhubung. Stark dan Glock membagi dimensi agama ke dalam lima kategori antara lain, kepercayaan, praktik, pengetahuan, pengalaman, dan konsekuensi.[45] Dengan meletakkan kehidupan beragama waria sebagai fakta sosial, maka ritual menjadi kategori fundamental untuk memahami perilaku sosial karena hal itu mengekspresikan dan menegaskan ikatan emosional dari pengalaman bermakna yang bersifat kolektif dan kepemilikan sosial individu.[46] Bagi Glock dan Stark, *ritual refers to the set of rites, formal religious acts, and sacred practices which all religions expect their adherents to perform*. Ritual agama merupakan salah satu aspek dari dimensi praktik agama selain pengadian.[47] Ritual seseorang juga merupakan kode untuk memahami penafsiran mereka atas kehidupan.[48]

Berkenaan dengan itu, Renard menjelaskan bahwa *religious life encompass the whole range of pious practice and creative endeavour that is inspired by and fosters spiritual growth*.[49] Penjelasan ini memberikan pemahaman bahwa kehidupan beragama dapat mencakup aspek ritual dan praktik kesalehan

---

[45] Stark dan Glock, *American Piety*, 14.

[46] "*for Bellah as for other sociologists, ritual is the most fundamental category for understanding social action because it express and affirms the emotional bonds of shared meaningful experience and individual's social belongingness,*" Michele Dillon, "The Sociology of Religion in Late Modernity," dalam *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. oleh Michele Dillon (New York: Cambridge University Press, 2003), 5.

[47] "Ritual mengacu pada seperangkat ritus, tindakan keagamaan formal, dan praktik sakral yang semua agama harapkan untuk dilakukan oleh para penganutnya," Stark dan Glock, *American Piety*, 15.

[48] "*A people's ritual is a code for understanding their interpretation of life*". Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, 1st ed, Muslims in Global Societies Series 3 (Dordrecht ; New York: Springer, 2011), 29.

[49] "Kehidupan keagamaan mencakup keseluruhan susunan praktik saleh dan usaha kreatif yang diilhami oleh dan mendorong pertumbuhan spiritual," John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, vol. 34 (Berkeley, California: University of California Press, 1996), xiv.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lain yang mengarah pada dimensi spiritual. Karena inti dari spiritualitas Islam dan kehidupan keagamaan berada dalam personalitas dan hubungan personal, bukan di dalam buku.[50] Kehidupan keagamaan juga dapat dipandang sebagai sebuah perjuangan antara jiwa sejati yakni jiwa batiniah dan jiwa lahiriah untuk mengontrol pemikiran dan tindakan seseorang. Hanya dengan melewati jalan mistik dapat memunculkan jiwa yang menang.[51]

Kebutuhan spiritual memang tidak dapat dihindari oleh setiap manusia, demikian halnya dengan waria. Renard menjelaskan bahwa "*…a working definition of the term spirituality: it is that dimension of a religious-cultural tradition that focuses on the unfolding experience of a relationship, expressed both individually and communally, between the person and the source and goal of that person's existence.*"[52] Secara lebih spesifik, Siroj menjelaskan bahwa tasawuf dan spiritualitas sama-sama menggerakkan potensi diri manusia pada hal yang lebih baik dan bermoral. Tetapi tasawuf dan spiritualitas tidak bisa begitu saja disamakan, apalagi dengan mempertimbangkan perkembangan wacana spiritualisme di Barat yang hadir dari berbagai krisis modernitas. Spiritualitas bisa hanya sekedar berfungsi sebagai pelarian psikologis, obsesi kebutuhan rohani sesaat, dan ambisi mencari ketenangan sesaat. Sedangkan tasawuf bukan spiritualitas semacam itu. Tapi lebih pada sebuah komitmen yang lebih besar dari

---

[50] "*The heart of of Islamic spirituality and religious life is located in personalities anda personal relationship, never in books*." Renard, 34:257.

[51] *"Religious life is seen as a struggle between the true, inner soul and the outer, animal soul (nafs) for control of the individual's thoughts and actions. Only by traversing the mystical path can the soul emerge victorious."* Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, 72.

[52] "definisi kerja dari istilah spiritualitas itu adalah dimensi dari tradisi agama-budaya yang berfokus pada pengalaman hubungan yang diungkapkan, baik secara individu maupun bersama, antara orang dan sumber dan tujuan keberadaan orang itu." Renard, *Seven Doors to Islam*, 34:xiii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada sekedar pemuasan kepentingan egoisme dan spiritualisme pribadi dan obsesi yang lebih tinggi dari sekedar pemahaman hidup di dunia yang bersifat materi. Ia bukan hanya visi untuk memahami realitas alam, tapi juga aksi untuk memahami eksistensi hidup dari tingkat terendah sampai kehadiran ilahiyah.[53]

Dengan begitu, kehidupan beragama dapat dilihat dari lima dimensi agama sebagaimana telah dipaparkan pada bagian sebelumnya. Dari kelima kelima dimensi itu, dimensi praktik akan lebih mudah diamati sebagai fenomena konkret. Kegiatan ritual keagamaan sehari-hari yang dipraktikkan waria pada dasarnya juga mengarah atau mempunyai dimensi spiritualitas karena ritual agama merupakan manifestasi dari salah satu komitmen beragama seseorang. Dengan begitu, dalam hal kehidupan keberagamaan waria Kota Kediri dimensi agama yang akan lebih banyak dieksplorasi pada bagian ini adalah dimensi yang berkaitan dengan praktik agama dalam kehidupan sehari-hari baik yang termanifestasi melalui jamiyyah sebagai representasi kolektif maupun representasi individual yang dapat dilihat dari praktik keagamaan sesuai rukun Islam dan kegiatan keagamaan lainnya yang lahir dari keinginan dan kesadaran individual.

Kehadiran jam'iyyah Nurul Iman dapat dikatakan sebagai salah satu jalan dan bukti tentang keinginan kaum waria untuk mencapai spiritualitas Islam. Awalnya jam'iyyah ini merupakan agenda arisan rutin sebagai wadah silaturrahim dan penyampaian informasi tentang HIV-AIDS kepada waria kota Kediri di bawah naungan Persatuan Waria Kota Kediri (Perwaka). Pemberian informasi tentang HIV-AIDS memang sengaja diberikan kepada waria karena waria adalah

[53] Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Mizan Pustaka, 2006), 48–50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salah satu kelompok yang rentan terhadap hal tersebut. Dalam forum arisan tersebut para waria sering berbagi cerita dan keluh kesahnya. Menanggapi cerita dan keluh kesah yang di dalamnya terdapat indikasi bahwa tersimpan keinginan beberapa anggotanya agar hidup mereka tidak jauh dari agama maka terinspirasilah mendirikan sebuah jamiyyah keagamaan.

Jamiyyah Nurul Iman sudah berjalan sekitar empat tahunan yang berawal dari kegiatan arisan. Menurut Huda, dulu dia membuat program arisan yang anggotanya tidak perlu banyak karena yang terpenting adalah dapat berkumpul. Hal serupa juga disampaikan Mikha yang menjelaskan bahwa sejak tahun 2016, mereka membuat agenda dan program kerja seperti arisan dan rapat rutin bulanan. Dari sini kemudian muncul ide-ide pengembangan lembaga untuk lebih mengakomodasi keinginan positif anggota Perwaka sehingga program lembaga mengalami perluasan yang tidak hanya fokus pada isu kesehatan, tapi juga pada aspek hukum dan keagamaan.[54] Pada agenda ini, dia menyisipkan informasi dasar tentang kesehatan reproduksi secara perlahan karena jika tidak demikian akan banyak teman-temannya yang menolak dan pada akhirnya tidak menghiraukan kesehatannya. Pemberian informasi ini berkenaan dengan fakta bahwa banyak waria yang sering berganti pasangan. Dengan begitu sosialisasi ini menjadi penting sebagai langkah antisipasi dan mengingatkan mereka karena Huda memang mempunyai pengalaman sebagai aktivis untuk pencegahan HIV/AIDS, penyalahgunaan narkoba dan infeksi menular seksual.

[54] Prasetya, *Wawancara*, Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi sebenarnya agenda arisan ini adalah kemasan dari sosialiasi kesehatan yang lebih mengena dibandingkan dengan bentuk sosialiasi formal. Kegiatan ini juga lebih memungkinkan mereka untuk lebih leluasa bertanya, saling berbagi pengetahuan dan pengalaman di mana dalam proses itu juga ternyata ditemukan bahwa sebenarnya banyak dari mereka yang mempunyai keinginan besar untuk lebih dekat mengenal yang namanya agama mulai dari tentang bagaimana melakukan ibadah yang nyaman hingga pada akhirnya mereka mencapai kesepatakan untuk mendirikan jamiyyah pengajian khusus yang berangkat dari ide dan pemikirannya. Selain itu, pendirian jamiyyah juga memang mengambil inspirasinya dari pengalaman waria di kota lain seperti di Sidoarjo, Surabaya dan Yogyakarta yang telah mempunyai wadah kegiatan keagamaan tersendiri.[55]

Jam'iyyah Nurul Iman dilaksanakan secara rutin satu bulan sekali, yaitu malam jum'at pahing. Di mana pelaksanannya dilakukan secara bergantian dan sistem anjang sana dari rumah satu waria ke rumah waria lainnya. Jika kebetulan tidak ada yang berkenan, maka pelaksanaan dilaksanakan di kediaman Ketua Perwaka, Hj. Ikke Fradasari.[56] Kegiatan dalam pertemuan tersebut berisi pengajian dari seorang ustadz serta pembacaan doa dan tahlil untuk teman-teman sesama waria yang sudah meninggal dan keluarga dari jamiyyah yang telah meninggal dunia. Pembacaan doa tahlil untuk waria yang telah meninggal ini sebagai wujud kepedulian sesama waria. Mereka menyadari bahwa hampir mustahil mereka punya keturunan. Jika mereka tidak punya keturunan, maka siapa yang akan mendoakan mereka ketika meninggal, ditambah lagi jika mereka

[55] Choirul Huda, *Wawancara*, Kediri, 6 Agustus 2019.
[56] Huda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berasal dari keluarga yang tidak menerima keadaannya atau bahkan telah membuangnya.

Keberadaan jamiyyah ini menjadi sangat penting bagi untuk membangun solidaritas yang lebih religius. Dengan adanya Nurul Iman mereka juga membacakan tahlil dan doa bagi waria yang sudah meninggal karena waria jarang mempunyai anak dan memang ada beberapa waria yang tidak dekat dengan keluarga sehingga pernah ada pengalaman penolakan jenazah waria oleh keluarganya sendiri. Karena memang semasa hidupnya almarhum tidak dekat dengan keluarga dan sulit diberikan pemahaman hingga tidak pernah pulang ke rumahnya. Sehingga ketika meninggal saudaranya tega mengacuhkan. Lalu siapa yang akan mendoakan almarhum jika temannya juga jauh dari agama, tidak ada yang mengirimkan doa dan tahlil bagi waria yang sudah meninggal. Pengajian rutin ini kemudian menjadi sarana untuk mendoakan dan membacakan tahlil bagi waria dan orang tua waria yang sudah meninggal. Dengan begitu kegiatan pengajian jamiyyah Nurul Iman mengawali tahapan pengajian dengan membuat daftar nama waria yang sudah meninggal dan waria yang mengikuti pengajian juga menyerahkan daftar nama ahli kubur dari keluarga masing-masing kepada ustadh yang memimpin pengajian untuk selanjutnya membacakan tahlil dan doa bersama kepada almarhum.[57]

Ketika mengikuti kegiatan jamiyyah Nurul Iman penulis melihat bahwa kegiatan jamiyah yang mereka lakukan tidak berbeda dengan kegiatan keagamaan rutin yang umum dilakukan masyarakat desa maupun kegiatan keagamaan warga

[57] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nahdliyin di Kediri. Begitu juga dengan teknis kegiatan yang dimulai dengan menghidupkan lagu-lagu islami seperti salawat dan kasidah dengan pengeras suara sambil menunggu ustadz atau kiai dan semua anggota hadir, kemudian memulai acara dengan pembukaan secara formal, membacakan tawasul kepada Nabi, Sahabat, Ulama, keluarga waria dan waria yang sudah meninggal, membaca tahlil dan doa bersama kemudian mendengarkan tausiah dan ditutup dengan makan bersama dan berjabat tangan semua jamaah.[58]

Berada di bawah naungan Perwaka dan menjadi program yang wajib diikuti oleh seluruh anggota Perwaka, jam'iyyah Nurul Iman tidak lantas membuat para waria terpaksa mengikutinya. Menurut beberapa waria mengikuti jam'iyyah ini lebih sebagai merupakan salah satu cara penyeimbang kehidupan mereka karena mereka menyadari bahwa kehidupan yang mereka jalani tidak sesuai dengan perintah agama. Nurrockhim menuturkan bahwa "…Iya supaya warianya lebih bisa mendekatkan diri dengan kiai itu biar gak lupa diajak kebaikan begitu, di sini sudah disediakan tempatnya kenapa tidak diikuti, biar tidak selalu miring terus biar sedikit seimbang, karena tidak semua waria itu jelek buruk kelakuannya tapi ada juga sisi baiknya, biar ada remnya".[59]

Soni pun menyatakan hal yang sependapat dengan Nurrockhim. Soni menyatakan,"Kalau aku sih begini mas, aku menyelingi hidupku kok jadi gini, lama-lama pemikiran dewasaku muncul untuk ikut ngaji kadang ke sana kadang ke sini. Terkadang waktu lagi malas mengaji begitu, umi mengajak ngaji dan memberi semangat begitu akhirnya aku tetap berangkat. Cuma apa aku berangkat,

[58] Observasi Pengajian Rutin Jamiyyah Nurul Iman, 20 Februari 2020.
[59] Nurrockhim, Wawancara, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cuma ingin menyeimbangkan dari nakalnya aku sama baikku ibaratnya, jadi aku tidak melakukan perbuatan yang nakal-nakal tapi juga ada penyeimbangnya begitu."[60]

Selain ikut aktif mengikuti rutinan pengajian di jamiyyah Nurul Iman,[61] beberapa waria kota Kediri juga aktif mengikuti pengajian rutin Gus Lik atas ajakan dari seorang waria, Choirul Huda. Huda merupakan salah satu waria yang disegani oleh waria lain baik waria yang lebih muda, sebaya, bahkan yang lebih tua. Selain usianya yang lebih dewasa dari kebanyakan waria Kota Kediri saat ini, dia terbilang sukses sukses dalam karir pekerjaannya. Huda juga merupakan waria yang mampu membuat masyarakat di sekitarnya menerima keadaan dirinya dan merasa beruntung karena lahir di keluarga yang bisa menerima dirinya apa adanya. Terbukti bahwa jamaah yang ikut dalam rombongan bersama dirinya untuk mengikuti pengajian Gus Lik bukan hanya teman sesama waria, tetapi juga orang tua, ibu RW dan tetangganya. Biasanya sehari sebelum pengajian Gus Lik berlangsung, dia juga membuat status *Whatsapp* yang dimaksudkan untuk mengingatkan dan mengajak teman-temannya.

Berkenaan dengan itu Huda menceritakan bahwa beberapa temannya yang sering ikut pengajian pernah ditanya oleh seperti perempuan yang agak nakal,

---

[60] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

[61] Pengajian adalah kegiatan yang tersebar di mana-mana dalam kehidupan Muslim Indonesia dan menjadi bagian penting dalam keagamaan sehari-hari mereka. Safitri juga mengutip tiga karakteristik pengajian menurut Morris, antara lain membaca Al-Qur'an, karena Al-Quran ditulis dalam bahasa Arab maka terjemahannya diperlukan agar dapat memahaminya dengan lebih baik, pemimpin pengajian biasanya seorang lelaki yang meneliti secara seksama dan menyampaikan teks Al-Qur'an dengan gaya ceramah dari pada diskusi. Dian Maya Safitri, "Tolerance of Minorities and Cultural Legitimacy: The Case of Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta," *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 15, no. 2 (1 November 2011): 154–67, https://doi.org/10.22146/jsp.11391; "Hasil Pencarian - KBBI Daring," diakses 2 Maret 2020, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/pengajian.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mantan pelacur, dan bekas istri simpanan itu banyak yang bertanya, kamu itu kalau ngaji selasa itu kemana? Saya ikut ngaji sama Mbak. Sories. Kemudian mereka menanggapi secara positif dan meminta untuk diajak karena tidak malu kalau ikut bersama-sama. Akhirnya menular sama teman-temannya dia juga. Jadi, dari temanku membawa teman dan membawa temannya lagi, akhirnya sekarang banyak yang ikut pengajian. Tapi sistemnya masih begitu, masih perlu di-*chat* WA satu persatu. Saat ini yang aktif mengikuti pengajian di luar jamiyyah Nurul Iman ada sekitar 10 sampai 14 orang. Kalau berangkat pakai grand maksimal 13-14 orang masih cukup. Jadi mereka tidak merasa canggung berkumpul dengan orang lain. Selain teman-teman warianya, rombongan pengajian juga terdiri dari orang tua dan warga sekitar, gay, dan perempuan. Bapak ibuku juga sudah tua, kalau saya tidak *nderekne*, tidak ada yang mengantar.[62]

Alasan memilih mengikuti pengajian Gus Lik adalah para waria bisa memilih tempat terpisah dengan jamaah lain agar tidak menjadi pusat perhatian orang-orang yang melihatnya. Ini juga lebih baik karena waria yang masih muda tingkat emosionalnya lebih tinggi. Jadi pemilihan tempat dimaksudkan sebagai antisipasi dan agar lebih nyaman dan santai berkomunikasi karena secara perlahan waria yang lebih tua memberikan saran supaya tidak terlalu menanggapi hal-hal yang tidak penting. Selain itu, isi pengajian Gus Lik dirasa lebih mengena, karena berhubungan dengan kehidupan sehari-hari dan disampaikan dengan bahasa yang mudah dimengerti.

> Kalau di tempat ngajinya gus Lik itu kan duduknya sembarangan to mas. Bebas. Sambil ngopi, sambil apa, anak-anak sambil rokok'an. Ndak harus

[62] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> masuk ke masjid, atau ke bawah tenda. Kalo di Jamsaren itu kan mulai dari perempatan Retjo penthung sampek ke timur, hampir pasar pahing itu kan penuh. Nanti anak-anak kan bebas milih, mau di warung stmj atau di angkringan, di warung kopi, mau nongkrong di jagung bakar, nasi goreng, bebas. Dan mereka kalo di tempatnya pak Lik itu ndak begitu terekspos. Malem juga. Jadi walaupun campur dengan yang lain ndak begitu mencolok kalo rombongannya ini waria-waria. Walaupun ada satu dua yang tahu, tapi kan ndak begitu mencolok. Soalnya itu kalo waria datang ke tempat umum, mereka kan selalu menarik perhatian to mas. Terkait posturnya, kalo perempuan kok segini besarnya, segini gedenya, iya kan. Kalo perempuan kok dandannya menor. Begitu pasti. Kalo bicara suaranya besar. Sehingga menarik perhatian. Tetapi kalau ikut ngaji di tempatnya Pak Lik ini karena tempatnya luas, jadi ndak begitu menarik perhatian. Anak-anak juga bebas milih tempatnya. Dan bahasannya itu kan kalau di tempat Pak Lik itu ngajinya ringan-ringan to. Terkait kehidupan sehari-hari. Ndak pernah ngaji yang berat, kayak ngomongin surga, neraka dosa, gitu kan berat to mas ngajine. Jadi lebih mengena dan anak-anak itu betah, *ngrungokne* itu gampang masuk gitu lo mas. Amalan yang mudah dan bisa dilakukan setiap hari. dan bisa dibuat bekal di hari nanti.[63]

Penulis sempat mengikuti pengajian tersebut bersama dengan para waria lainnya. Para waria memang tidak ikut serta masuk ke dalam tenda pengajian, tetapi memilih tempat sendiri untuk berkumpul. Ini memang hal biasa mengingat banyaknya jamaah yang hadir hingga jalan raya ditutup sementara dan dikoordinasikan oleh Banser untuk dijadikan ruang bagi para jamaah pengajian dan pedagang dadakaan. Menurut mereka, mereka khawatir jika ikut masuk ke tenda akan menimbulkan ketidaknyamanan baik dari mereka sendiri atau pun jama'ah pengajian lain. Beruntung jama'ah pengajian ini tidak harus berada dalam satu tenda penyelenggara tetapi juga tersebar sampai di luar tenda dikarenakan banyaknya masyarakat yang ikut serta dalam pengajian tersebut. Adapun pakaian yang mereka kenakan saat mengikuti pengajian ini juga beragam, ada yang berpakaian muslimah dan ada yang berpakaian laki-laki muslim. Walaupun para

[63] Huda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

waria ini mengikuti pengajian di sebuah warung kopi, namun tetap terlihat keseriusan mereka dalam mengikuti rangkaian pengajian, dari tawasul kemudian dzikir, tahlilan dan doa bersama, bersalawat dan mendengarkan ceramah agama. Bahkan mereka sudah hafal bacaan-bacaan yang harus diikuti bersama-sama pada waktu bersalawat dan tahlil.

Sebagai seorang muslim, hal yang tampak dan biasanya menjadi tolok ukur seseorang masih dikatakan beragama adalah bagaimana ia melaksanakan rukun Islam, terutama salat dan puasa. Pada kenyataannya. meskipun kehidupan waria diidentikkan dengan kehidupan malam, beberapa waria masih melakukan salat lima waktu walaupun tidak lengkap. Soni mengakui bahwa dirinya ingin seperti teman-temannya yang sudah mampu melaksanakan ibadah salat secara terus-menerus yaitu lengkap lima waktu dan dilaksanakan setiap hari. Tapi dirinya belum bisa seperti itu karena terkadang dihinggapi rasa malas atau berbenturan dengan waktu kerja sehingga sampai saat ini masih rutin melaksanakan salat isya dan maghrib saja.[64]

Selain salat lima waktu, sebagai seorang yang pada dasarnya laki-laki, waria mengetahui bahwa mereka wajib melaksanakan salat Jumat. Tantangan eksternal bagi waria untuk melakukan salat Jumat adalah pandangan dari para jamaah lainnya. Waria khawatir dirinya akan menjadi pusat perhatian apalagi sampai ada yang mencibir, karena tidak semua waria mempunyai mental yang kuat atau mampu untuk tidak menghiraukan tatapan dan pembicaaran orang lain

[64] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atas dirinya. Problem ekstenal ini kemudian memberikan dampak internal, khususnya pada dimensi psikologis waria.

Soni sebagai sorang mualaf dan sebelum mualaf dirinya sudah mempunyai kecenderungan menjadi waria menceritakan bahwa dirinya belum pernah melaksanakan salat Jumat walaupun di dalam hati kecilnya dia sangat ingin melaksanakannya. Di mana alasannya adalah perasaan malu dan kekhawatiran akan menjadi pusat perhatian karena merasa penampilan dirinya seperti perempuan. Kekhawatirannya terutama pada pandangan jamaah lain ketika melihat dirinya dengan wajah cantik tapi mengenakan sarung, baju muslim, dan kopyah. Penampilan seperti ini tentu akan mudah dikenali dan menjadi sorotan jamaah lain sehingga menjadi risih dan tidak nyaman.

Baginya penampilan dirinya sangat berbeda dengan mami Ikke yang terbiasa menjalankan salat Jumat di masjid pondok pesantren Lirboyo karena jaraknya yang dekat dengan tempat tinggalnya meskipun alisnya bertato tapi dia percaya diri melaksanakan salat Jumat dengan mengenakan jubah untuk menyamarkan penampilannya sebagai waria. Meski begitu, Soni tetap mengikuti salat ied berjamaah dengan berangkat bersama dengan waria lainnya meskipun menjadi pusat perhatian pada momen ini dirinya mampu menepis rasa malu karena yang terpenting adalah niatnya untuk melaksanakan salat ied.[65]

Demikian halnya dengan ibadah puasa Ramadan. Waria masih berpuasa meskipun tidak melaksanannya selama sebulan penuh. Bagi mereka ini dikarenakan banyaknya godaan yang membuat mereka tidak bisa berpuasa selama

[65] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebulan penuh. Menurut Soni, godaan utama yang sering membuatnya membatalkan puasa adalah keinginan merokok dan saat anggota keluarganya masih beragama Kristen. Keadaan ini membuatnya sering tergoda untuk membatalkan puasa terutama ketika mamanya memasak di saaat dirinya sedang berpuasa sehingga tergiur untuk memakan masakan mama. Akhirnya dia hanya berpuasa di awal Ramadan karena setelah membatalkan satu kali puasa akan terus berlanjut namun tetap berpuasa pada akhir Ramadan.[66]

Pada dasarnya waria menyadari bahwa kodratnya adalah laki-laki, hanya saja sulit untuk melawan keinginan dalam dirinya untuk menjadi perempuan. Hal ini juga tampak pada perilakunya ketika melakukan kegiatan yang berhubungan dengan agama. Kegiatan keagamaan merupakan kegiatan yang sakral, oleh karena itu mereka tidak ingin merusak kesakralannya. Terutama ibadah yang langsung berhubungan dengan Sang Pencipta, seperti salat. Berbeda dengan ibadah langsung di mana waria lebih memilih mengenakan pakaian laki-laki dan menanggalkan sementara penampilan perempuannya. Ketika mengikuti pengajian jamiyyah Nurul Iman, banyak di antara para waria yang memakai pakaian layaknya laki-laki pada umumnya dan sebagian lain memakai hijab seperti muslimah pada umumnya. Huda menceritakan bahwa ketika pengajian Nurul Iman berlangsung banyak teman waria yang mengenakan sarung, baju koko dan berkopyah karena dari rumah memang berniat untuk mengaji dan sebagian lagi menggunakan pakaian muslimah lengkap dengan kerudung. Selain itu, peraturan jamiyyah juga menyarankan untuk berpenampilan sopan dan benar saat mengikuti

[66] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengajian. Jadi ketika memilih untuk berpenampilan laki-laki harus mengenakan pakaian muslim laki-laki, jangan mengenakan celana dan kaos biasa dan begitu juga dengan waria yang tetap memilih untuk berpenampilan sebagai muslimah.[67]

Berbeda dengan pengajian di mana masih ada yang memilih untuk berpakaian muslimah. Ketika melaksanakan salat, hampir seluruh waria kota Kediri memakai pakaian laki-laki. Pakai koko, sarung, kopyah. Jadi, dalam melaksanakan salat mayoritas mereka tetap mengenakan pakaian laki-laki muslim. Memang ada seorang waria yang memakai mukena ketika melaksanakan salat, tapi perlahan diberikan penjelasan untuk memakai pakaian laki-laki karena jenis kelaminnya jelas laki-laki. Perilaku ini tidak dapat disalahkan karena yang terpenting adalah kemauan dia untuk tetap melaksanakan ibadah dengan nyaman dan tanpa paksaan. Cara ini dilakukan perlahan agar tidak menyinggung perasaan dan semoga lama-kelamaan dia mempunyai kesadaran supaya beribadah sesuai dengan aturan dan fitrahnya sebagai laki-laki.[68]

Seiring dengan bertambahnya usia, banyak waria yang bisa dikatakan taubat atas perilakunya ketika masih muda yang lekat dengan kehidupan malam seperti seks bebas, minum minuman keras, perawatan kecantikan dan berbagai jenis injeksi hingga operasi untuk menjadi perempuan. Seperti melakukan implan payudara agar terlihat layaknya perempuan, walaupun mahal pun dilakukan. Ketika mulai menua, waria menyadari bahwa dandan pun mereka sudah tidak pantas lagi, mereka cenderung kembali menjadi laki-laki dan memperkuat ibadahnya yang selama ini sering ditinggalkan. Terdapat penyesalan pula

[67] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.
[68] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengapa dulu sampai melakukan implan payudara dan lain-lain. Menurut Huda, melakukan implan payudara lebih banyak ruginya karena tarifnya yang mahal yaitu sebesar Rp. 60 juta untuk sepasang payudara. Kemudian dampaknya di masa tua karena berdasarkan pengalamannya, waria yang sudah tua mayoritas kembali menjadi laki-laki dan sudah tidak pantas berdandan dan melakukan perawatan kecantikan secara rutin.

Baginya, ketika memasuki usia tua banyak waria kembali ke masyarakat dan sudah tidak eksis lagi dengan dunia malam karena sekalipun memaksakan diri pasti malah menjadi bahan tertawaan orang karena sudah tua dan tidak lagi cantik meskipun berdandan. Pada keadaan demikian bagaimana nanti ketika hendak ibadah berjamaah ke masjid sebagai laki-laki jika saat muda terlalu banyak melakukan injeksi hingga implan payudara. Pemikiran ini didapatkannya dari pengalaman dan menyaksikan sendiri kehidupan waria-waria yang sudah tua sebagaimana dapat dilihat dari perilaku beragama yang ditunjukkan salah satu temannya yang rajin berjamaah ke masjid dengan penampilan laki-laki yang juga telah melaksanakan ibadah haji. Ketika melaksanakan ibadah haji, mami Ikke menceritakan bahwa dirinya terlihat aneh karena dadanya tampak menonjol seperti perempuan. Keadaan ini membuatnya bingung untuk menyembunyikan dadanya ketika mengenakan pakaian ikhram karena keadaan itu membuatnya menjadi lirikan jamaah haji lainnya.[69]

Pada bagian ini kita telah melihat bagaimana sikap dan perilaku keberagamaan waria Kota Kediri. Jika dikategorisasikan, setidaknya ada dua

[69] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kategorisasi kehidupan keberagamaan waria yaitu di tingkat organisasi dan individu. Pada tingkat organisasi, perilaku keberagamaan waria tampak jelas dari kegiatan keagamaan rutin yang berlangsung melalui jamiyah Nurul Iman yang sudah berlangsung sekitar empat tahun. Sedangkan pada tingkat individu tampak pada beberapa waria yang kemudian berkomitmen untuk bersama-sama mengikuti pengajian umum Gus Lik yang berasal dari ajakan salah seorang waria senior. Hal lain dapat dilihat pada bentuk komitmen beragama sebagaimana ditunjukkan mami Ikke yang rajin mengikuti salat Jumat berjamaah dan telah menunaikan ibadah haji dengan penampilan sebagai laki-laki.

Pengalaman pelaksanaan ibadah haji mami Ikke menunjukkan sebuah tranformasi praktik keberagamaan karena sebagai waria yang identikdengan penampilan perempuan tapi ketika melaksanakan ibadah haji justru mengikuti jenis kelamin biologisnya dengan berpakaian ikhram laki-laki. Dalam analisis dramaturgi hal ini merupakan sesuatu yang tidak biasa karena Hj. Ikke menampilkan dua wajah *frontstage* yaitu sebagai perempuan dalam hidup keseharian dan sebagai laki-laki dalam pelaksanaan ibadah tertentu.[70] Dengan begitu, fakta di lapangan menunjukkan bahwa senyatanya ruang *frontstage* sebagaimana dipahami sebagai hal yang tetap dan bersifat umum ternyata tidak

[70] "*the term "personal front" to refer to the other items of expressive equipment, the items that we most intimately identify with the performer himself and that we naturally expect will follow the performer wherever he goes.* "front pribadi" untuk merujuk pada item lain dari peralatan ekspresif, item yang paling kami kenali secara intim dengan pemain itu sendiri dan yang secara alami kami harapkan akan mengikuti pemain itu ke mana pun ia pergi.*"* Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, New York: Doubleday, 1959), 23; Penjelasan ini yang kemudian disebut sebagai ruang frontstage dari suatu pertunjukan yang fungsinya tetap dan umum. Lihat, George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, trans. oleh Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 400.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat tunggal karena melahirkan kategorisasi baru jika dikaitkan dengan fenomena kehidupan keberagamaan waria sebagaimana ditunjukkan Hj. Ikke.

Apa yang dilakukan Hj. Ikke jelas berkaitan dengan pemahamannya tentang bagaimana mempraktikkan ajaran agama. Karena meskipun menjadi waria tetapi dalam pelaksanaan ibadah wajib Hj. Ikke memilih untuk tetap menjaga kesucian ibadah dengan melaksanakannya sesuai dengan aturan agama karena baginya ibadah wajib merupakan sesuatu yang berhubungan langsung dengan tuhan. Komitmen ini tidak hanya terlihat ketika beliau melaksanakan ibadah haji, tapi juga tampak jelas ketika mengikuti salat Jumat berjamaah dengan mengenakan jubah. Hal serupa juga terjadi pada hampir seluruh waria Kota Kediri dalam hal pelaksanaan ibadah salat. Di mana mereka memilih melaksanakannya dengan mengenakan pakaian laki-laki. Praktik beragama ini menunjukkan efek dari keyakinan agama, praktik, pengalaman dan pengetahun agama mereka yang dalam istilah Stark dan Glock disebut sebagai dimensi konsekuensi komitmen beragama.[71]

Sebagai sebuah kegiatan yang berlangsung rutin dan secara bertahap memberikan penguatan pada kesadaran individual dan kolektif dalam hal beragama, fenomena keberagamaan waria ini dapat dikatakan tengah memasuki fase perkembangan. Dengan begitu, dalam model analisis dramaturgi yang memanfaatkan analogi teatrikal, kegiatan ini atau pertunjukan kehidupan keberagamaan yang ditampilkan waria tidak lagi menjadi aspek panggung belakang (*back stage*) melainkan dapat dikategorikan sebagai panggung depan

[71] "*the consequences dimension of religious commitment differs from the other four. It identifies the effects of religious belief, practice, experience, and knowledge in person' day to day lives*." Stark dan Glock, *American Piety*, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*front stage*). Mengapa demikian? Karena tidak ada wilayah yang selalu berada di wilayah yang tetap.[72] Selain itu, bagian ini juga menjadi area panggung depan karena melibatkan orang lain di luar komunitas jamiyyah Nurul Iman yang setidaknya dapat dilihat dari kehadiran seorang ustadz atau kiai yang dalam kegiatan itu berperan untuk memimpin acara dan memberikan siraman rohani.

Untuk memahami lebih baik mengenai kegiatan rutin jamiyyah Nurul Iman sebagai sebuah pertunjukan,[73] penulis akan berusaha memberikan penjelasan analogis mengikuti model analisis dramaturgi Goffman. Pertama mengenai bagian depan (*front*) atau panggung depan sebagai peralatan ekspresif di mana individu dapat menggunakannya selama pertunjukan. Pada bagian ini pementas (waria) tentu mengharapkan kehadiran audien (masyarakat) yang mencakup pengaturan atau tata letak dan front pribadi yang terdiri dari tampilan dan tingkah laku.[74]

Setting di sini mengacu pada tampilan fisik yang harus ada yaitu, tempat dan dekorasinya yang bisa mencakup penataan tempat duduk, penyajian hidangan

---

[72] Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, 402.

[73] "*…the term "performance" to refer to all the activity of an individual which occurs during a period marked bay his continuous presence before a particular set of observer and which has some influence on the observers".* istilah '*performance*' untuk merujuk pada semua aktivitas individu yang terjadi selama periode yang ditandai oleh kehadirannya yang terus-menerus di hadapan sekelompok pengamat tertentu dan yang memiliki beberapa pengaruh pada pengamat (audiens). Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 22.

[74] "*Front, then, is the expressive equipment of a standard kind intentionally or unwittingly employed by the individual during his performance. First, there is the 'setting' involving furniture, décor, physical layout, and other background items which supply the scenery and stage props for the spate of human action played out before, within, or upon it…. the term "personal front" to refer to the other items of expressive equipment, the items that we most intimately identify with the performer himself and that we naturally expect will follow the performer wherever he goes. It is sometimes convenient to divide the stimuli which make up personal front into "appearance" and "manner," "Appearance" may be taken to refer to those stimuli which function at the time to tell us of the performer's social statuses, "Manner" may be taken to refer to those stimuli which function at the time to warn us of the interaction role the performer will expect to play in the oncoming situation".* Goffman, 22–24; Lihat juga, Muhammad Budyatna, *Teori-Teori Mengenai Komunikasi Antar-Pribadi* (Jakarta: Prenada Media Group, 2015), 215.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan perlengkapan lain yang ditampilkan saat pengajian berlangsung. Kemudian tampilan dapat dilihat dari cara berpakaian dan cara duduk mereka selama mengikuti pengajian. Tingkah lakunya tampak dari bagaimana mereka menunjukkan sikap, adab, dan gestur mereka selama pengajian berlangsung. Sederhananya bagian ini memuat hubungan antara waria sebagai pementas dan masyarakat sebagai audiens. Dengan kata lain, seluruh bagian yang ditampilkan selama pengajian berlangsung berikut segala rinciannya adalah pesan yang ingin disampaikan waria pada masyarakat, yaitu bahwa mereka mempunyai kehidupan keagamaan yang tidak berbeda dengan masyarakat pada umumnya.

Sedangkan bagian belakang (*backstage*) adalah ruang terlarang bagi masyarakat atau orang di luar komunitas jamiyyah Nurul Iman karena bagian ini adalah ruang di mana waria berada pada tahap *rest*, tidak berurusan dengan penampilan atau kesan apapun, dan di ruang ini juga mereka mempersiapkan segala sesuatu untuk pertunjukan di bagian depan.[75] Selain itu, pada ruang ini waria menemukan dunianya dan berkomunikasi dengan diri dan dunianya. Munculnya kesadaran beragama yang semakin menguat dan pada tingkat atau waktu tertentu menjadikan waria lebih mempunyai semangat mengikuti pengajian dan melaksanakan ibadah yang merupakan manifestasi dari ruang ini. Dengan begitu, ruang ini memang merupakan ruang rahasia karena di dalamnya dapat berisi berbagai gejolak dalam diri waria untuk semakin kuat atau lemahnya dalam

[75] "*A back region or backstage may be defined as a place, relative to a given performance, where the impression fostered by the performance is knowingly contradicted as a matter of course*". Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 112; Lihat juga, Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*, trans. Robert M.Z Lawang (Gramedia Pustaka Utama, 1986), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beragama karena di ruang ini pula mereka dapat berkomunikasi dengan tuhannya kemudian membangun harapan-harapannya.

Ruang inilah yang sebaiknya dijadikan acuan untuk melihat dan memahami kehidupan waria secara utuh. Karena di ruang ini mereka benar-benar menjadi diri sendiri dan di ruang ini pula hakikat kemanusiaan dan religiusitasnya akan lebih tampak. Dengan mempertimbangkan ruang ini kita akan lebih mampu memahami bagaimana pergulatan pikiran dan batiniah waria dalam banyaknya tekanan yang mereka rasakan dan mereka alami dalam keseluruhan kehidupan mereka. Jika dikaitkan dengan dakwah islamiyah, maka ruang ini dapat dijadikan pertimbangan tentang bagaimana strategi dakwah yang relevan dan sesuai bagi waria seperti konsep dakwah dengan hikmah.[76] Karena inisiatif yang telah mereka lakukan untuk mendirikan jamiyah yang hingga saat ini masih berlangsung dengan berbagai hambatan yang mereka alami bukan sesuatu yang sederhana dan tentu berbeda dengan masyarakat "normal" lainnya.

Tanpa mempertimbangkan aspek ini, maka sangat besar peluang agamawan untuk menghakimi mereka dan kemudian terjebak pada perilaku yang mengarah pada intoleransi agama. Bentuk perilaku intoleransi ini setidaknya sudah tampak pada sikap keluarga yang menolak jenazah salah seorang waria. Kejadian ini setidaknya menunjukkan betapa lemahnya kohesi sosial masyarakat, bahkan pada level keluarga sekalipun. Jika keluarga sendiri mengambil sikap

---

[76] Secara sosiologis, dakwah ada yang mengarah pada nahyi munkar (*fight against*) dan amar ma'ruf (*fight for*). Dakwah dengan hikmah lebih menekankan pada amar ma'ruf karena memandang substansi dakwah adalah pesan keagamaan. Dengan begitu, dakwah dengna hikmah adalah dakwah dengan pendekatan substansi yang mengarah pada falsafah, dengan nasehat yang baik, dan metode dialektis yang unggul. Nurcholish Majid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: kolom-kolom di tabloid Tekad*, 2 ed. (Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama tabloid Tekad dan Penerbit Paramadina, 2009), 105–8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

intoleran, bagaimana dengan elemen masyarakat lain. Firdaus menyebut perilaku ini sebagai hasrat purba. Dalam tulisannya, Firdaus menyontohkan penolakan pemakaman warga penghayat kepercayaan di Brebes dan Indramayu pada 2009 dan 2014. Baginya ekspresi-ekspresi spontan seperti ini menggambarkan citra diri masyarakat yang sesungguhnya.[77] Bentuk intoleransi lainnya dapat dilihat dari penutupan pesantren waria oleh Front Jihad Islam dan Forum Umat Islam di Yogyakarta.[78] Kartinaningdryani mencatat penutupan ini berasal dari berita *hoax* yang menyebutkan adanya fiqh waria dalam pembelajaran di pesantren tersebut.[79]

Pengalaman pahit mengenai penolakan jenazah dan pemakaman serta penutupan pesantren waria yang berasal dari berita bohong dapat dibaca melalui konsep moderasi beragama. Kementerian Agama merumuskan indikator moderasi beragama yang terdiri dari komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan, dan akomodatif terhadap budaya lokal.[80] Konsep ini kemudian disosialisasikan secara nasional sebagai visi utama Kementerian Agama yang dimaksudkan untuk membangun kesadaran bersama masyarakat Indonesia atas pentingnya mempunyai cara pandang, sikap, dan perilaku beragama jalan tengah dengan selalu mengambil posisi tengah, bertindak adil, tidak ekstrem dalam pemahaman dan praktik agama karena kehidupan sehari-hari dalam bermasyarakat dan

---

[77] Akhol Firdaus, "Wajah Intoleransi di Tengah Wabah," diakses 25 April 2020, https://arrahim.id/af/wajah-intoleransi-di-tengah-wabah/.

[78] Fuat Edi Kurniawan dan Defbry Margiansyah, "Aktivisme Gerakan Keagamaan dalam Konteks Kebudayaan : Antara Penegakan Syariat dan Anomali," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 14, no. 1 (25 Oktober 2019): 41–58, https://doi.org/10.14421/jsr.v14i1.1605.

[79] Inestya Kartinaningdryani, "Heteronormativitas, Wacana LGBT dan Perjuangan Komunitas Waria Melawan Stigma," *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 6, no. 2 (18 November 2019): 191–209, https://doi.org/10.22146/jps.v6i2.51587.

[80] Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bernegara tidak bisa lepas dari nilai-nilai agama sehingga masyarakat Indonesia secara umum sangat religius.[81]

Konsep ini menjadi semakin relevan dan harus benar-benar dapat diimplementasikan sehingga dapat menjadi kesadaran baru masyarakat karena perilaku intoleransi agama tampak semakin meningkat dengan mengambil bentuk yang beragam dalam berbagai lapisan masyarakat. Jika tidak segera maka akan muncul banyak problem baru dan pengikisan nilai-nilai budaya masyarakat seperti toleransi, keterbukaan dan nilai-nilai lainnya. Apalagi saat ini tengah muncul banyak kajian yang menujukkan kesadaran beragama di kalangan komunitas waria baik di kota-kota besar ataupun di kota kecil dan mungkin wilayah lain yang belum terungkap.

Dari sini bisa disimpulkan bahwa secara sosiologis, kehidupan waria tidak bisa begitu saja dilekatkan pada dunia malam dan jauh dari kehidupan agama karena di panggung belakang mereka tetap mengambil peran sebagai hamba tuhan sebagaimana makhluk tuhan lainnya. Pengabaian atas fenomena agama ini merupakan bentuk penghakiman atas nilai kemanusiaan secara sepihak dan secara tidak langsung telah menghakimi waria sebagai setengah manusia atau sang liyan (*others*). Padahal mereka mengalami proses pencarian jati diri yang jauh lebih sulit dan berat dibandingan manusia 'normal' hingga akhirnya bertemu dalam suatu komunitas yang pada perkembangannya tidak sedikit yang kembali atau menguatkan rasa beragamanya bersama komunitasnya.

[81] Kementerian Agama RI, 111–12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Tipologi Komitmen Beragama Waria Kota Kediri

Ekspresi keberagamaan waria pada uraian sebelumnya lebih menekankan pada dimensi praktik dari komitmen beragama.[82] Di mana ekspresi keberagamaan itu termanifestasikan ke dalam dua bentuk. Pertama, eksistensi jam'iyyah Nurul Iman sebagai representasi kolektif. Kedua, praktik ritual agama lainnya seperti salat, berdoa, dan puasa sebagai representasi individualnya. Dengan kata lain, manifestasi pertama adalah bagian dari dimensi praktik beragama yang digolongkan sebagai ritual yang bersifat formal dan secara tipikal bersifat publik, sedangkan manifestasi kedua merupakan bentuk ketaatan yang lebih bersifat privat.[83]

Selain dimensi praktik beragama, dimensi lain yang melengkapi kerangka acuan komitmen beragama adalah dimensi kepercayaan, pengalaman, dan pengetahuan.[84] Dimensi kepercayaan/keyakinan terdiri dari harapan-harapan bahwa umat beragama mempunyai pandangan teologis tertentu, yaitu pengakuan

---

[82] "*…religious commitment may be expressed: belief, practice, experience, and knowledge*." Stark dan Glock, *American Piety*, 9.

[83] "*religious practices fall into two importanta classes: Ritual refers to the set of rites, formal religious act and sacred practices which all religions expect their adherent to perform. Devotion is somewhat akin to, but importantly different from ritual.While the ritual aspect of commitment is highly formalized and typically public. Devotionalism is manifested through private prayer, bibble reading, and perhaps even byimpromptu hymn singing*." Stark dan Glock, 15.

[84] "*religious practices fall into two important classes: Ritual refers to the set of rites, formal religious act and sacred practices which all religions expect their adherent to perform. Devotion is somewhat akin to, but importantly different from ritual.While the ritual aspect of commitment is highly formalized and typically public. Devotionalism is manifested through private prayer, bibble reading, and perhaps even byimpromptu hymn singing*." Stark dan Glock, 15.

[84]"*…the initial four dimensions provide a complete frame of reference for assessing religious commitment*." Stark dan Glock, 16; Berkenaan dengan itu, Bellah menyatakan bahwa "*…public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling the American civil religion*."Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Berkeley, California: University of California Press, 1991), 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atas kebenaran dan prinsip agama.[85] Lebih lanjut, Glock dan Stark juga menjelaskan bahwa bagi umat Kristiani, kepercayaan itu mewujud dalam bentuk pengakuan pada dunia supernatural, tuhan, juru selamat, dan kehidupan setelah mati.[86] Meski begitu, konseptualisasi Stark dan Glock tetap dapat digunakan dalam kajian ini dengan menyesuaikan konteksnya karena sejak awal Glock dan Stark juga telah menegaskan bahwa *" beyond the differences in specific beliefs and practices, there seems to be condiserable consensus among religions on the general ways in which religiousness ought to be manifested. We propose that these general ways provide a set of core dimensions of religiousness*."[87]

Dengan begitu, dimensi kepercayaan waria Kota Kediri dalam kajian ini mengacu pada ajaran Islam tentang konsep iman karena anggota jam'iyyah Nurul Iman adalah waria yang beragama Islam. Kepercayaan (iman) dalam ajaran agama Islam yaitu percaya kepada Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, percaya pada takdir ilahi yang baik dan buruk/pertemuan dengan Tuhan (di akhirat), Utusan-Nya, dan hari kebangkitan.[88]

---

[85] "*Belief dimension comprises expectations that the religious person will hold a certain theological outlook, that he will acknowledge the truth of the tenets of the religion*." Stark dan Glock, *American Piety*, 14.

[86] Stark dan Glock, 22.

[87] Di luar perbedaan keyakinan dan praktik tertentu, tampaknya ada konsensus yang dapat diterima di antara agama-agama tentang cara-cara umum di mana agama seharusnya diwujudkan. Kami mengusulkan bahwa cara-cara umum ini menyediakan seperangkat dimensi inti agama (lima dimensi) ibid., 14.

[88] Agama Islam dirumuskan menurut tiga konsep yaitu, Iman, Islam, dan Ihsan. Islam adalah menyembah Tuhan dan tidak menyekutukannya dengan sesuatu apapun, melaksanakan salat, membayar zakat, berpuasa ramadan, dan menunaikan haji. Sedangkan Ihsan adalah menjadi muslim sempurna yaitu menyembah tuhan seakan-akan melihat-Nya, apabila tidak melihatnya sesungguhnya Dia melihatmu. Ketiga konsep ini membentuk tingkatan di mana Ihsan merupakan tingkat tertinggi, pertengahannya adalah Iman, diikuti Islam. Dengan begitu, orang yang Ihsan (muhsin) adalah seorang mukmin (orang beriman), dan setiap mukmin adalah muslim (orang Islam). Tapi tidak setiap mukmin adalah muhsin, dan tidak setiap muslim adalah mukmin. lihat, Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, trans. oleh Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994), 67–68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Manifestasi dimensi keimanan waria secara konkret akan lebih mudah dilihat melalui praktik keberagamaannya, baik yang dilaksanakan secara kolektif maupun individual. Karena iman adalah keyakinan dasar yang termanifestasikan melalui pelaksanaan rukun Islam secara utuh dan konsisten. Sedangkan Ihsan adalah cara tentang bagaimana seharusnya melaksanakan rukun Islam sebagai upaya mendekatkan diri kepada Allah.[89]

Meski begitu, bukan berarti dimensi keyakinan beragama waria tidak bisa dilacak tanpa melalui dimensi praktik keberagamaannya. Karena pada saat tertentu mereka juga memberikan pernyataan-pernyataan yang mengindikasikan dimensi keimanan mereka, terutama berkenaan dengan keyakinan mereka atas keberadaan Allah, takdir, dan kehidupan akhirat. Berkenaan dengan itu Doni berpendapat bahwa keberadaan jam'iyyah Nurul Iman membuat hatinya tenang karena dapat saling bersilaturahim dan beribadah bersama-sama untuk mendekatkan pada tuhan karena semua manusia di mata tuhan adalah sama.[90] Pendapat serupa juga disampaikan Sunyoto, baginya keberadaan jam'iyyah ini membuat hatinya menjadi lebih tenang.[91] Kedua pernyataan ini menunjukkan bahwa keberadaan jam'iyyah Nurul Iman memberikan dampak positif bagi kehidupan batiniah waria. Selain itu, secara implisit pernyataan ini juga memberikan pemahaman bahwa sesungguhnya mereka tidak hanya mengakui

---

[89] "Bagai Bangunan Rumah, Hubungan antara Iman Islam dan Ihsan," 21 Mei 2018, https://nu.or.id/post/read/90680/bagai-bangunan-rumah-hubungan-antara-iman-islam-dan-ihsan.
[90] Doni Prasetyo, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.
[91] Sunyoto, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keberadaan tuhan tanpa keraguan,[92] melainkan tengah berupaya untuk mendekatkan diri kepada tuhan dengan cara mereka sendiri dan dengan segala keterbatasannya.

Aspek lain dari dimensi keyakinan beragama dapat dilihat dari pernyataan Huda yang menjelaskan bahwa keberadaan jam'iyyah Nurul Iman memberikan kepuasan batin karena dapat melaksanakan ibadah secara bersama-sama dengan waria lain sebagai wujud pemenuhan kebutuhan rohani untuk mengenal Allah dan beribadah kepada-Nya. Melalui jam'iyyah itu, dia juga mengharapkan Allah akan membuka pintu hidayah dan pengampunan bagi semua hamba-Nya, dan mati dalam keadaan husnul khatimah.[93] Susanto juga menyatakan bahwa jam'iyyah ini membuatnya merasa lebih dekat dengan Allah dan bersyukur karena ada lebih banyak orang yang mendoakan kedua almarhum orang tuanya.[94]

Pernyataan ini tidak hanya berisi penegasan akan keyakinan mereka kepada tuhan. Tapi juga memuat aspek lain yang mengindikasikan keyakinan mereka pada takdir, harapan akan pertolongan tuhan dan aspek sederhana spiritualisme Islam. Selain itu, dimensi keyakinan beragama bagi waria tampak tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat keyakinan murni yang diungkapkan secara eksplisit. Bagi Soni, keberadaan jam'iyyah Nurul Iman membuatnya bisa lebih mampu mengubah perilaku karena secara perlahan mengetahui hal-hal baik sesuai ajaran agama dan semoga ada hidayah agar dapat menjadi manusia yang

---

[92] Pernyataan utama yang digunakan Glock dan Stark untuk mengidentifikasi dimensi keyakinan beragama adalah "*I Know God really exists and I have no doubt about it*." Stark dan Glock, *American Piety*, 28.
[93] Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 15 Mei 2020.
[94] Susanto, *Wawancara*. Kediri, 15 Juni 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih baik.[95] Hal serupa juga disampaikan Novan, baginya keberadaan jam'iyyah ini menjadikannya mempunyai keinginan lebih dalam mengubah perilaku untuk mendekatkan diri kepada tuhan dan membuat hatinya lebih tenang dan ingin beribadah lebih baik.[96]

Kedua pernyataan ini juga menunjukkan keyakinan mereka akan keberadaan tuhan. Lebih dari itu, mereka juga meyakini bahwa keyakinannya mampu mengubah perilaku menjadi lebih baik secara perlahan. Ini berarti bahwa, dimensi keyakinan (iman) dalam Islam tidak hanya termanifestasikan dalam bentuk ibadah ritual, tapi juga benar-benar mengarahkannya pada perubahan perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, dimensi keyakinan beragama waria mempunyai keterkaitan dengan dimensi praktik beragama. Karena keberadaan jam'iyyah Nurul Iman merupakan salah satu gambaran umum dari manifestasi dimensi keyakinan beragama mereka. Sedangkan manifestasi lainnya tampak dari konsistensi mereka mempertahankan jam'iyyah tersebut, mengikuti pengajian umum di luar komunitas waria, dan praktik ibadah serta perilaku individual mereka yang perlahan semakin dekat dengan ajaran agama.

Komitmen beragama lainnya adalah dimensi pengalaman agama. Menurut Glock dan Stark, dimensi ini mempertimbangkan fakta bahwa semua agama memiliki harapan-harapan tertentu, betapapun tidak tepat untuk menyatakan bahwa orang yang taat beragama pada saat tertentu akan mencapai pengetahuan langsung dan subjektif tentang realitas ultim, yaitu mencapai sesuatu seperti

[95] Soni Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 15 Juni 2020.
[96] Novan Iranda, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perasaan berhubungan betapapun cepatnya dengan agensi supranatural.[97] Dengan begitu, dimensi pengalaman agama berkaitan dengan perasaan beragama seseorang dan mempunyai dampak pada dimensi batiniahnya. Fakta di lapangan menunjukkan bahwa aspek ini dapat dilihat terutama pada pengalaman Soni yang memutuskan diri untuk melakukan konversi agama dari Kristen ke Islam. Ini merupakan salah satu keputusan besar yang dia lakukan dengan kemantapan hati yang begitu kuat karena sejak lahir dia dididik dan dibesarkan dalam tradisi agama Kristen, bahkan lingkungan masyarakatnya juga mayoritas beragama Kristen dan tempat tinggal persis berada di seberang Gereja. Sebagai seorang mualaf, Soni merasa sangat senang dan bangga karena saat ini ibu dan adiknya juga telah mengikuti jejaknya untuk menjadi seorang muslim.[98] Kenyataan ini menjadi menarik karena menyangkut perubahan batin yang mendasar dari seorang mualaf. Hendropuspito menginformasikan bahwa dalam proses konversi agama ada tiga hal yang mempunyai pengaruh besar, yaitu kekuatan psikologis, kekuatan sosiologis dan kekuatan ilahi (rahmat tuhan).[99]

Pengalaman lain yang sering dialami Soni setelah menjadi muslim adalah ketika dirinya berhadapan dengan suatu masalah. Dirinya menceritakan bahwa ketika menghadapi persoalan rumit dan berat dalam hidup dia lebih memilih cara-cara rasional untuk mengatasinya. Saat pikiran dan usaha rasionalnya mengalami kebuntuan dan masalah tidak terselesaikan, dia kemudian memutuskan untuk

---

[97] "*The experience dimension takes into account the fact that all religions have certain expectation, however imprecisely they may be stated, that the properly religious person will at some time or other achieve a direct, subjective knowledge of ultimate rality; that he will achieve some sense contact, however fleeting, with a supernatural agency*." Stark dan Glock, *American Piety*, 15.

[98] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 25 Januari 2020.

[99] D. Hendropuspito C O., *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 83–84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyerahkan problem itu pada tuhan dengan mencurahkan hati dan pikirannya melalui doa setelah melaksanakan salat malam. Baginya, setelah melakukan salat malam dan berdoa membuat hatinya dan tenang dan entah bagaimana setelah itu jalan untuk menyelesaikan masalah seakan menjadi lebih mudah. Dari sini keyakinannya semakin bertambah dan ungkapan yang selalu dia ingat adalah bahwa tuhan tidak akan pernah menguji hamba di luar batas kemampuannya. Berbagai pengalaman yang dialaminya menjadikannya lebih mantap dan yakin bahwa tuhan hadir pada semua umatnya karena tuhan maha pengasih dan maha penyayang.[100] Fakta lain yang menunjukkan dimensi pengalaman beragama waria adalah pengakuan mereka tentang perasaan dan harapan tentang hadirnya hidayah dan kepuasan batin ketika melaksanakan kegiatan jam'iyyah Nurul Iman.[101]

Pengalaman-pengalaman tersebut merupakan fenomena pengalaman religius yang dialami waria. Sebagaiman dapat dilihat pada penjelasan Glock dan Stark tentang pengalaman religius yaitu "*as we use the term, all religious experience, from the vaguest to the most frenzied, constitute occasions defined by those undergoing them as an encounter-some sense of contact-between themselves and some supernatural consciousness*."[102] Lebih lanjut, Glock dan Stark menyebutkan bahwa tipe pengalaman beragama adalah sebuah fenomena

[100] Soni Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 2 Juli 2020.
[101] Yogi Bagus Irawan, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020; Sunyoto, *Wawancara*. Kediri; Huda, *Wawancara*. Kediri, 15 Mei 2020; Prasetyo, *Wawancara*. Kediri.
[102] Saat kami menggunakan istilah ini, semua pengalaman religius, dari yang paling samar hingga yang paling gila sekalipun, merupakan peristiwa yang didefinisikan oleh mereka yang mengalaminya sebagai pertemuan-semacam perasaan mengalami kontak atau hubungn-antara mereka sendiri dan beberapa kesadaran supernatural. Stark dan Glock, *American Piety*, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

progresif yang sistematis.[103] Dengan demikian pengalaman religius yang dialami Soni sebagai mualaf dapat dikategorikan ke dalam tipe pengalaman beragama responsive, yaitu perasaan bahwa ada kehadiran bersama di mana tuhan memperhatikan keberadaaanya sebagai seorang hamba. Sedangkan pengalaman religius waria lain, terkategori ke dalam tipe pengalaman beragama konfirmatif di mana mereka mempunyai perasaan batin tertentu ketika mengikuti kegiatan jam'iyyah Nurul Iman seperti perasaan gembira, kepuasan, perasaan nyaman dan tenang berada dalam komunitas jam'iyyah dan sebagainya.[104]

Selanjutnya adalah dimensi pengetahuan dari komitmen beragama. Dimensi ini mengacu pada harapan bahwa orang beragama akan mempunyai informasi minimal tentang prinsip dasar dari iman, ritus, kitab suci dan tradisi keagamaannya. Ini merupakan keharusan bagi mereka yang meyakini dan mempraktikkan.[105] Dalam Islam, konsep pengetahuan ini terangkum dalam rumusan pengetahuan mengenai akidah, syariat, dan akhlak. Keberadaan jam'iyah Nurul Iman merupakan salah satu sarana pembelajaran agama karena di dalamnya menghadirkan seorang ustadz/kiai untuk memimpin tawasul, tahlil, dan doa bersama. Setelah itu ustadz/kiai yang hadir juga memberikan siraman rohani yang isinya adalah pengetahuan dasar ajaran agama Islam.

---

[103] Ada empat tipe umum dimensi pengalaman beragama yaitu tipe konfirmasi (*confirming type*), responsive (*responsive type*), ekstatik (*ecstatic type*),dan ilahiah (*revelational type*). Stark dan Glock, 127.

[104] Stark dan Glock, 127–33.

[105] "*the knowledge dimension refers to the expectation that religious person will possess some minimum of information about the basic tenets of their faith and its rites, scriptures, and traditions*." Lebih lanjut Stark dan Glock menegaskan bahwa "…*the tenets and rituals of a religion must be known if they are to be believed and practiced*." Stark dan Glock, 16; Stark dan Glock, 141.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ini sejalan dengan beberapa pendapat waria yang mengatakan bahwa melalui kegiatan rutin jam'iyyah Nurul Iman mereka bisa mencari ilmu dan tentang agama Islam, mempunyai pengetahuan yang cukup dalam pelaksanaan ibadah sesuai dengan tuntunan agama. Mereka juga mengakui bahwa ibadah mereka belum benar-benar baik secara syariat karena belum bisa membaca al-Quran dengan fasih sesuai kaidah ilmu tajwid dan *makharij al-huruf* meskipun mereka hafal bacaan tahlil, salawat, dan surat-surat pendek dalam al-Quran. Selain itu, ikhtiar mereka untuk belajar, beribadah, dan menjaga keislamannya adalah dengan mengikuti pengajian umum lain di luar jadwal rutin jam'iyyah Nurul Iman. Kesadaran mereka atas keimanan dan pentingnya mempelajari ajaran agama Islam juga mendorong mereka untuk mengadakan lomba mengaji yang dimaksudkan untuk menjaga mereka agar tetap belajar dan termotivasi sehingga ibadah yang mereka lakukan menjadi semakin baik dan sesuai dengan tuntunan agama.[106]

Komitmen beragama terakhir adalah dimensi konsekuensi. Dimensi ini berbeda dengan empat dimensi sebelumnya, karena dimensi ini mengacu pada efek dari dimensi kepercayaan, praktik, pengalaman, dan pengetahuan agama seseorang dari hari ke hari.[107] Di sini, efek dapat disejajarakan dengan amal atau pengamalan ajaran-ajaran agama yang mewujud dalam semua perilaku seseorang

---

[106] Iranda, Wawancara. Kediri; Nurrockhim, Wawancara, Kediri, 21 Februari 2020; Huda, Wawancara. Kediri, 6 Juni 2020; Sunyoto, Wawancara. Kediri; Ardianto, Wawancara, Kediri, 2 Juli 2020.

[107] "*It identifies the effects of religious belief, practice, experience, and knowledge in person's day-to-day lives*." Stark dan Glock, *American Piety*, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam kehidupan kesehariannya. Ini berarti efek atau pengamalan ajaran agama termanifestasikan dalam bentuk kesalehan sosial.[108]

Berkenaan dengan itu, Fuad menginformasikan bahwa dirinya menyaksikan komunitas waria membagikan takjil pada Ramadan tahun lalu (2019) di perempatan Bandar Kota Kediri.[109] Hal ini merupakan salah satu bentuk kesalehan sosial yang ditunjukkan waria bagi masyarakat umum. Bentuk lain dari dimensi konsekuensi beragama juga ditunjukkan oleh Soni yang merupakan tulang punggung keluarga sekaligus menjadi kepala keluarga menggantikan almarhum ayahnya. Sebagai tulang punggung keluarga, Soni bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya, yakni ibu dan adiknya.[110]

Selain itu, manifestasi dimensi konsekuensi beragama juga ditunjukkan Huda yang selalu mengantarkan orang tuanya untuk mengikuti pengajian. Momen ini kemudian memberikan pengaruh rasa beragama yang lebih dalam dirinya sehingga pada saat tertentu berkembang menjadi kebiasaan dan mengajak warga sekitar rumah hingga teman-teman warianya untuk mengikuti salah satu pengajian agama yang terbuka untuk masyarakat umum, yaitu pengajian Gus Lik.[111] Gambaran di atas memberikan pemahaman bahwa dimensi konsekuensi beragama dapat mengambil banyak bentuk yang mewujud dalam perilaku kesalehan sosial seseorang dalam kehidupan kesehariannya.

---

[108] Kesalehan sosial mencakup semua jenis kebajikan yang ditujukan kepada semua manusia. Mohammad Sobary, *Kesalehan Sosial* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2007), 133; Lebih jauh, Gus Mus menyatakan bahwa sebenarnya konsep kesalehan dalam Islam hanya satu yaitu kesalehan *muttaqi* (hamba yang bertakwa), mukmin yang beramal saleh yang sekaligus mencakup kesalehan ritual dan sosial. A. Mustofa Bisri, *Saleh Ritual, Saleh Sosial* (Yogyakarta: DIVA PRESS, 1994), 36–37.

[109] A. Jauhar Fuad, (Pengurus LPTNU Jawa Timur, Wakil Rektor II IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.

[110] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 25 Januari 2020.

[111] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih lanjut, Glock dan Stark menjelaskan bahwa kelima dimensi komitmen beragama ini senyatanya tidak sepenuhnya independen. Tetapi kelimanya saling berkorelasi secara moderat. Dengan begitu, kuatnya salah satu dimensi yang dimiliki seseorang tidak berarti kuat pula pada dimensi lainnya.[112] Berkaitan dengan hubungan antara kelima dimensi komitmen beragama, Glock dan Stark menyimpulkannya sebagai sebuah fenomena multidimensi yang dapat diverifikasi secara empiris.[113] Jika dikaitkan dengan komponen utama agama Islam, hubungan kelima dimensi komitmen beragama mempunyai kemiripan dengan konsep iman, Islam, dan ihsan.[114]

Hubungan ketiga konsep ini seringkali diibaratkan sebagai rumah. Di mana iman sebagai fondasi, Islam sebagai dinding, dan ihsan sebagai atapnya.[115] Ketiga kategori ini bukan dimaksudkan untuk menilai tingkatan orang lain, tapi justru petanda untuk mengambil sikap moderat karena tuhan menciptakan manusia berbeda-beda sesuai maqamnya.[116] Dengan kata lain, umat Islam harus tetap berusaha untuk mencapai tingkatan ihsan tapi tidak memaksakan diri untuk benar-benar mencapai tingkatan tersebut karena setiap orang mempunyai wadah dan maqam masing-masing. Karena itu, kita tidak dapat memungkiri jika dalam kenyataannya ada seorang muslim yang mempunyai pengetahuan mendalam tentang agama tapi perilaku sosialnya justru bertolak belakang dengan ajaran-

---

[112] "*... that being religious on one dimension does not necessarily imply being religious on another*." Stark dan Glock, *American Piety*, 16.
[113] "*… Religious commitment is a multidimensional phenomenon is verified empirically*."Stark dan Glock, 182.
[114] Mohammad Daud Ali, *Pendidikan Agama Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 345.
[115] "Bagai Bangunan Rumah, Hubungan antara Iman Islam dan Ihsan."
[116] "Islam, Iman, dan Ihsan Menurut Syekh Zarruq," 15 Agustus 2017, https://nu.or.id/post/read/80462/islam-iman-dan-ihsan-menurut-syekh-zarruq.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ajaran agama. Begitu pula sebaliknya, orang yang terbilang sangat saleh secara sosial belum tentu mempunyai pengetahuan yang luas dan mendalam tentang agama. Tapi justru berangkat dari pengamalan ajaran agama yang dia ketahui meski kadarnya sedikit. Kenyataan ini sejalan dengan apa yang telah diungkapkan Glock dan Stark bahwa menjadi religius dalam satu dimensi tidak berarti religius pada dimensi lainnya.[117]

Dengan begitu, apa yang terpaparkan di atas menunjukkan bahwa sebenarnya waria Kota Kediri mempunyai kehidupan lain yang sangat berbeda dengan apa yang mereka tampilkan pada umumnya. Bahkan perbedaan dua sisi kehidupan itu tampak saling membelakangi. Dengan kata lain, gambaran kehidupan yang mereka tampilkan di panggung depan belum tentu menggambarkan kehidupan sesungguhnya di panggung belakang.[118] Panggung depan kehidupan waria menampilkan diri mereka sebagai manusia aneh karena penampilannya menunjukkan adanya lintas gender yang berbeda dengan kondisi seksnya. Dari sinilah akar ketidakadilan gender wari berasal sehingga mereka mengalami banyak tekanan di ruang sosial yang kemudian mengidentikkannya dengan kehidupan malam sebagai pelacur. Pandangan umum yang muncul dari masyarakat mengenai kenyataan ini adalah manusia kotor penuh dosa, sampah masyarakat, tak bermoral, dan beragam pelabelan negatif lainnya.

Segala hal yang tampak pada diri waria dalam kehidupan sosialnya adalah panggung depan kehidupan mereka yang ditampilkan untuk masyarakat sebagai audiensnya (masyarakat dan para pengguna jasa seksual mereka). Sebagai suatu

---

[117] " *being religious on one dimension does not necessarily imply being religious on another* Stark dan Glock, *American Piety*, 16.
[118] Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental*, 180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertunjukan, panggung depan ini dibalut dengan *setting* diri waria yang merujuk pada tampilan fisik yang melekat pada mereka dan *front personal* berupa perlengkapan ekspresif lainnya yang secara intim dikenali audiens dan diharapkan mengikutinya kemanapun dia pergi.[119] Gambaran panggung depan beserta berbagai konsekuensinya belum sepenuhnya menggambarkan kehidupan waria secara utuh. Karena mereka mempunyai sisi kehidupan lain yang dapat diungkap melalui panggung belakang kehidupan mereka.

Panggung belakang kehidupan waria adalah ruang terlarang dan tersembunyi bagi masyarakat di luar komunitas mereka. Di ruang ini mereka sama sekali tidak berurusan dengan penampilan atau kesan apapun sebagaimana yang mereka tampilkan pada panggung depan, di ruang ini juga mereka mempersiapkan segala sesuatu yang akan mereka tampilkan di panggung depan.[120] Di ruang inilah diri mereka yang sebenarnya dapat diungkap karena ruang ini memungkinkan mereka untuk melepaskan segala kepenatan dan meluapkan berbagai permasalahannya dengan bebas tanpa intervensi siapapun. Dengan begitu mereka juga dapat dengan leluasa mencurahkan berbagai gejolak jiwa kepada tuhan untuk semakin lemah atau kuat dalam beragama. Ini mengindikasikan bahwa secara umum, kehidupan beragama waria merupakan aspek tersembunyi yang dalam istilah Goffman disebut sebagai panggung belakang.

---

[119] "*Front, then, is the expressive equipment of a standard kind intentionally or unwittingly employed by the individual during his performance. First, there is the 'setting' involving furniture, décor, physical layout, and other background items which supply the scenery and stage props for the spate of human action played out before, within, or upon it…. the term "personal front" to refer to the other items of expressive equipment, the items that we most intimately identify with the performer himself and that we naturally expect will follow the performer wherever he goes,"*Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 22–23.

[120] *"A back region or backstage may be defined as a place, relative to a given performance, where the impression fostered by the performance is knowingly contradicted as a matter of course."* Goffman, 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fakta di lapangan menginformasikan bahwa senyatanya kehidupan beragama waria dapat diletakkan dalam lima dimensi komitmen beragama. Pertama, dimensi keyakinan/kepercayaan waria tampak dari beberapa pengakuan mereka yang menunjukkan bahwa mereka meyakini keberadaan tuhan tanpa keraguan. Keyakinan itu kemudian berkembang pada harapan-harapan akan hidayah tuhan, rasa syukur, takdir, dan pertolongan di hari akhir. Kedua, dimensi praktik beragama waria termanifestasikan dalam ritual agama yang bersifat publik sebagaimana tampak pada eksistensi jamíyyah Nurul Iman dan konsistensi waria dalam mengikuti jamiyyah tersebut, bahkan beberapa di antara mereka juga mengikuti pengajian umum secara rutin. Selain itu, aspek ketaatan beragama mereka tampak pada pelaksanan ibadah di ruang privat.

Ketiga, dimensi pengalaman beragama. Dimensi ini tampak pada perasaan beragama sebagaimana pengalaman pribadi Soni yang memutuskan diri menjadi muslim, mencurahkan berbagai permasalahan hidup pada tuhan dengan salat malam dan berdoa dengan kepasrahan, perasaan tentang hadirnya hidayah dan kepuasan batin saat beribadah. Keempat, dimensi pengetahuan beragama waria dapat dilihat pada salah satu rangkaian kegiatan jamiyyah Nurul Iman. Di mana di dalamnya terdapat aktifitas belajar ilmu agama yang mereka dapatkan dari ceramah yang disampaikan ustadz/kiai yang hadir pada acara tersebut. Selain itu, mereka juga akan mengadakan lomba mengaji yang dimaksudkan untuk menambah pengetahuan sekaligus sebagai cara untuk motivasi diri agar terus belajar dan semakin baik dalam beribadah sesuai tuntunan agama. Kelima, dimensi konsekuensi (pengamalan) beragama mereka tampak dari beberapa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bentuk kesalehan sosial yang mereka tampilkan di ruan publik seperti membagikan takjil dan peran beberapa waria sebagai tulang punggung keluarga, mengajak warga sekitar dan teman-teman warianya untuk mengikuti pengajian umum di luar jadwal jamiyyah Nurul Iman agar mempunyai pengetahuan dan pengamalan agama yang lebih baik.

Penjelasan dimensi keberagamaan waria dalam kerangka komitmen beragama Glock dan Stark semakin menguatkan bahwa pada kenyataannya dunia panggung belakang waria benar-benar menampakkan aspek keberagamaan dengan karakter sendiri. Dengan begitu, ruang ini memberikan pemahaman lebih utuh tentang kehidupan waria di tengah kuatnya tekanan hidup dan stigmatisasi negatif yang dilimpahkan pada mereka. Lebih dari itu, kenyataan ini juga memberikan pemahaman bahwa sebagai insan religius, mereka berusaha secara mandiri untuk memanifestasikan fitrah keberagamaannya.

Dari sini dapat dipahami bahwa model keberagamaan waria mempunyai karakteristik tersendiri yang tidak dapat begitu saja digolongkan ke dalam kategorisasi tertentu. Misalnya konsep Islam KTP atau Islam identitas (Islam nominal) yang digunakan untuk menyebut orang yang mengaku beragama Islam tapi tidak dianggap sebagai muslim taat karena tidak menjalankan ritual agama.[121] Meski begitu, pada saat hari raya mereka juga ikut merayakannya. Konsep inilah yang kemudian disebut Geertz sebagai Islam abangan.[122] Trikotomi Geertz

[121] "Islam KTP Alias Islam Identitas," 11 September 2012, https://nu.or.id/post/read/39633/islam-ktp-alias-islam-identitas.

[122] *Abangan, representing a stress on the animistic aspects of the over-all Javanese Syncretism and broadly relater to the peasant element in the population; santri, representing a stress on the Islamic aspects of the syncretism and generally related to the trading element; and prijaji, stressing the Hinduist aspects and related to the bureaucratic element-these, then, are the three*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai representasi Islam Jawa dalam pengertian sinkretis ini tampaknya kurang sesuai dengan fenomena keberagamaan waria yang tengah mengalami transformasi.

Berkenaan dengan itu, Hilmy menyatakan bahwa narasi lama Islam Jawa pada konteks saat ini secara teoritis dapat menyesatkan dan kurang relevan karena narasi itu tidak lagi mampu mengakomodasi transformasi terbaru dari perkembangan kajian Islam Jawa.[123] Burhani juga menyampaikan beberapa kelemahan dari konsep trikotomi Geertz. Pertama, priyayi lebih tepat dimasukkan dalam ketegori kelas sosial, bukan ketegori religius. Kedua, sebagai identitas sosial abangan bukanlah istilah yang umum diterima oleh masyarakat yang dikategorikan dalam ketegori itu. ketiga, kategori bukan sesuatu yang rigid, dalam istilah religiusitas, kebanyakan orang Jawa berada pada area abu-abu antara santri dan abangan.[124]

Oleh karena itu, tipologi keberagamaan waria dalam kajian ini akan menggunakan kategorisasi sesuai temuan data lapangan. Waria Kota Kediri terkategorisasi ke dalam empat generasi yaitu remaja, dewasa awal, dewasa, dan tua. Ekpresi keberagamaan pada setiap kategori ini berbeda. Generasi waria remaja dan dewasa awal membutuhkan sentuhan lebih agar dapat menjadi muslim yang taat beragama. Pada pelaksanaan jamiyyah Nurul Iman, mereka perlu diajak

---

main subtradition I shall describe. They are not constructed types, but terms and divisions the Javanese themselves apply" Clifford Geertz, *The Religion of Java* (University of Chicago Press, 1976), 6;Lihat juga, Imam Suprayogo, "Islam KTP," www.uin-malang.ac.id, diakses 13 Agustus 2020, https://www.uin-malang.ac.id/blog/post/read/161001/islam-ktp.html.

[123] Masdar Hilmy, "Towards a Religiously Hybrid Identity? The Changing Face of Javanese Islam," *Journal of Indonesian Islam* 12, no. 1 (1 Juni 2018): 45-68–68, https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.1.45-68.

[124] Ahmad Najib Burhani, "Geertz's Trichotomy of Abangan, Santri, and Priyayi: Controversy and Continuity," *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (4 Desember 2017): 329-350–350, https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terus-menerus agar mereka ikut berpartisipasi dalam kegiatan tersebut, begitu juga dengan pelaksanaan ibadah wajib seperti salat dan seterusnya.[125] Sedangkan generasi waria dewasa dan tua tampak memainkan peran untuk lebih mengarahkan generasi yang lebih muda untuk aktif dalam kegiatan keagamaan dan ritual agama dengan memberikan contoh konkret pada perilaku keagamaan mereka yang dapat dikatakan konsisten seperti dalam mengikuti jamiyyah Nurul Iman dan pengajian umum lainnya serta beberapa ibadah wajib seperti salat lima waktu, salat jumat, dan menunaikan haji. Beberapa dari mereka juga menyampaikan secara jujur berkenaan dengan pelaksanaan ibadah salat mereka yang belum sempurna baik dilihat dari konsistensi maupun dari sisi keilmuannya, terutama berkenaan dengan kefasihan membaca.[126] Meski begitu, keempat generasi waria tetap terkategori sebagai insan religius karena menjadi religius pada satu dimensi tidak berarti menjadi religius pada dimensi lainnya.[127]

E. Problem Sosial-Keagamaan Waria Kota Kediri

Manusia yang hidup di tengah-tengah manusia lain, bagaimanapun keadaannya tidak akan lepas dari pandangan manusia lainnya. Terlebih lagi jika terlihat tidak sama dengan manusia pada umumnya, seperti waria. Kita diperkenalkan adanya dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan yang mempunyai ciri dan konsekuensi masing-masing. Jika seseorang bukan salah satu di antaranya, maka dia akan dianggap tidak normal. Konsekuensinya adalah

---

[125] Prasetya, Wawancara, Kediri; Choirul Huda, Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020; Ardianto, Wawancara, Kediri, 2 Juli 2020; Moh. Nurrockhim, Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020.
[126] Soni Ardianto, Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020; Huda, Wawancara. Kediri, 6 Juni 2020.
[127] *"being religious on one dimension does not necessarily imply being religious on another."* Stark dan Glock, *American Piety*, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan negatif dari masyarakat. Kalau sudah demikian maka, mental seseorang yang dianggap abnormal benar-benar diuji. Huda menceritakan banyaknya tantangan yang ia temukan untuk hidup sebagai waria.

Baginya persiapan pertama ketika sudah menentukan pilihan menjadi waria adalah kesiapan mental. Bagi yang mentalnya lemah dia akan hidup terasing karena tidak mampu berinteraksi, bergaul dan membaur dalam masyarakat. Sedangkan bagi yang bermental kuat, dia siap mandiri dan pada akhirnya dapat diterima masyarakat. Huda mengakui bahwa banyak tantangan yang harus dihadapi waria ketika telah memutuksan diri dan mantap menjadi waria. Persiapan utama yang harus dimiliki waria adalah mentalnya. Karena jika mentalnya lemah akan mundur dengan sendirinya sehingga hidupnya seakan menjadi terasing karena menutup diri untuk berinteraksi dan berbaur dengan masyarakatnya. Tapi kalau mentalnya bagus, dia siap mandiri secara pribadi dan perlahan diterima oleh masyarakatnya karena yang terpenting adalah bagaimana dia membawa dirinya.[128]

Strategi yang diambil Huda adalah langkah keberanian dengan perasaan optimis yang dimulai dari kesiapan mental untuk berani tampil apa adanya di hadapan masyarakat. Perlahan kekuatan mental untuk memberanikan diri itu menjadikannya diterima oleh masyarakat sekitar, baik tetangga dan tokoh masyarakat setempat seperti Ibu RW yang sering mengikuti pengajian umum bersama dengan Huda. Sebagaimana yang dinyatakan Huda pada bagian sebelumnya, “rombongan sama bapak dan ibu-ibu kampung, bareng sama bapak

[128] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan ibuku".[129] Dia juga membuktikan bahwa waria dapat hidup mandiri dan bermanfaat bagi masyarakat lainnya sebagaimana tampak dalam kesuksesan bisnis salon riasnya yang mempunyai karwayan yang berasal dari sesamanya, perempuan dan laki-laki normal lainnya.

Sebagai waria senior Huda dan teman-teman seangkatannya menyadari bahwa ketika waria sendiri mau menata mentalnya, berani menunjukkan bahwa dirinya juga mampu berkarya dan memang layak untuk penghargaan maka masyarakat lambat laun akan menerima dan menghormati keberadaannya. Walaupun tetap ada saja masyarakat yang mencibir, tetapi perlahan jumlahnya akan berkurang. Meski begitu hasil yang diperoleh saat ini didapatkan melalui proses yang panjang. Pengalamannya ketika menjadi petugas yang bergerak hingga tahap advokasi ke dinas kesehatan dan melakukan koordinasi dengan dinas-dinas terkait dengan program pemberdayaan waria. Awalnya memang ada perasaan minder dan khawatir dipandang sebelah mata, tidak dihargai dan rasa takut lainnya. Tapi berangsur-angsur perasaan itu hilang karena memang diniatkan untuk bekerja dengan sebaik-baiknya hingga rasa keberaniannya semakin terpupuk untuk membuktikan bahwa dirinya bisa kerja dan berkarya sebagaimana lainnya. Dari sinilah kemudian dia semakin aktif berorganisasi. Ketika masih muda dirinya sangat aktif dan bersemangat menjalankan program organisasi dan selalu menghadiri undangan rapat koordinasi di kantor-kantor dinas untuk membuktikan bahwa waria tidak bisa diremehkan begitu saja.[130]

---

[129] Ibid.
[130] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masalah lemahnya mental, terutama bagi para waria yang secara usia berada pada tahap dewasa awal membuat mereka takut duluan untuk berbaur dengan masyarakat, untuk datang ke layanan publik. Kekhawatiran akan menjadi pusat perhatian atau pun diejek membuat mereka ragu untuk berbaur dengan masyarakat umum dan mengakses layanan publik lainnya. Selain faktor mental probelm ini sebenarnya berkaitan dengan kurangnya kesadaran waria untuk dapat menyesuaikan diri dengan tidak selalu berdandan mencolok agar tidak terlalu mudah menjadi pusat perhatian orang lain. Dengan memberikan pemahaman, dukungan dan menyontohkan pada mereka tentang bagaimana menampilkan diri tidak berlebihan terutama ketika hendak mengakses layanan publik. Lambat laun waria muda juga mulai berani untuk mengakses berbagai layanan publik yang mereka butuhkan.

Dengan begitu, tertutupnya layanan publik bagi beberapa waria bukan karena petugas atau masyarakat menolaknya. Tapi karena faktor psikologis internal waria itu sendiri yang lebih dahulu merasa malu berlebihan sehingga mereka mengurungkan keinginannya untuk mengakses layanan publik seperti ke rumah sakit atau ke kantor BPJS, dan membuat surat izin mengemudi. Dengan kata lain, merekalah yang menutup dirinya untuk mengakses berbagai layanan publik. Hal inilah yang perlu didobrak oleh para waria muda dengan memberanikan diri dan percaya diri untuk datang ke rumah sakit kemudian mengambil nomor antrian registrasi dan menyampaikan apa maksud atau keluhannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena kenyataan lain yang dialami waria senior sungguh berbeda dengan apa yang dialami waria muda dalam mengakses layanan publik. Menurut Huda, mereka seringkali mengomentari statusnya untuk menanyakan tentang keberaniannya pergi ke bank dan layanan lainnya karena dia memang sudah lama terbiasa pergi ke bank untuk menabung, mencetak buku tabungan dan keperluan lainnya. Momen ini kemudian ditindaklanjuti ketika Huda bertemu langsung dengan mereka untuk memberikan saran dan motivasi agar mereka juga berani melakukan hal serupa. Sarannya adalah kamu juga bisa melakukan hal itu. Caranya adalah dengan menyesuaikan dandanan, mengenakan pakaian sopan dan rapi juga tidak bermake up berlebihan. Jadi kamu harus pandai menyamarkan identitas kewariaan agar disangka perempuan. Meskipun mereka mengetahui kamu waria, orang bukan mencibir atau mengolok-olok tapi lebih pada rasa takjub karena penampilan kamu sangat samar dan benar-benar seperti perempuan. Untuk itu, hindari juga menggunakan pakaian yang seronok seperti memperlihatkan bagian tubuh tertentu karena hal itu akan mengundang perhatian orang lain. Jika tidak begitu kemudian disebut orang bencong, kamu sendiri yang akan merasa tersinggung atau marah. Karena salah satu prinsip orang Jawa adalah *ajining diri saka lathi, ajining raga saka busana*, jadi harus mampu menempatkan diri.[131]

Mereka juga menyayangkan kebiasaan waria yang masih suka menjajakan diri dan lekat dengan kehidupan malam. Waria yang masih lekat dengan kehidupan malam ini rata-rata adalah waria yang belum mempunyai pekerjaan tetap. Jika mereka tidak menjajakan diri, mereka tidak mempunyai penghasilan.

[131] Choirul Huda, Wawancara. Kediri, 16 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya beberapa pertimbangan pragmatis waria muda yang belum mapan secara ekonomi dan pekerjaan masih lebih memilih untuk bekerja di dunia malam. Karena di sana mereka mendapatkan imbalan berupa pemasukan keuangan, pujian kecantikan layaknya perempuan cantik yang dibutuhkan jasanya, dan sebagai ruang ekspresi diri dengan berdandan sedemikian rupa agar terlihat cantik sekaligus untuk memenuhi kebutuhan biologisnya. Kenyataan ini juga menjadi salah satu keprihatinan para waria yang telah mempunyai pekerjaan tetap dan terbilang mapan. Akan tetapi mereka juga belum mampu memfasilitasi keseluruhan waria yang masih dekat dengan dunia malam. Sekalipun mereka juga masih suka keluar malam dan bergabung dengan para waria yang menjajakan dirinya. Kehadiran dan orientasi mereka berbeda yaitu untuk bersilaturahim, mengetahui perkembangan kondisi waria lain yang masih menjadikan keluar malam sebagai pekerjaan dan sebagai tempat curahan hati berbagai permasalahan waria lainnya.[132]

Stigma negatif yang melekat terhadap waria ditambah mental yang rendah dari waria itu sendiri, terutama waria yang masih muda, membuat mereka lekat dengan kehidupan malam. Kehidupan malam merupakan waktu waria merasa bebas mengekspresikan diri. Selain itu, kehidupan malam juga sebagai ladang mereka mencari nafkah untuk diri mereka sendiri, di samping untuk memenuhi kebutuhan biologis dan ruang untuk mengekspresikan citra dirinya. Soni dan Huda menceritakan bahwa "waria keluar malam itu ada beberapa faktor karena dia keluar malam, satu ekonomi dua dia ingin *mejeng* itu beda-beda. Selanjutnya

[132] Huda, Wawancara. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Huda menjelasakan bahwa waria keluar malam itu karena ingin memperoleh pengakuan dalam berbagai hal seperti pengakuan atas kecantikannya.[133]

Pada dasarnya waria menyadari bahwa apa yang mereka lakukan merupakan larangan agama. Mereka juga mempunyai keinginan untuk beribadah dengan nyaman, tanpa merasa diawasi oleh orang lain. Masalahnya adalah diri mereka belum sanggup untuk menerima ejekan, sekalipun ejekan itu sebenarnya hanya gurauan semata. Huda menceritakan hal ini secara lebih rinci, "ketika disisipi masalah agama itu mereka juga tahu bahwa apa yang mereka lakukan itu sebenarnya dosa. Mereka mengerti dan menyadari hal itu, jadi sebenarnya mereka benar-benar paham. Tapi anak-anak itu juga merasa bingung, kalau misalkan mau melakukan ibadah seperti laki-laki dan perempuan pada umumnya ke masjid gitu. Mereka merasa malu karena digojlok. Ini faktor mentalnya. Mereka sendiri belum siap ke masjid karena *dilok-lokne* sama remaja-remaja. Seperti, ucapan *insyaf po piye, tobat to*. Sebetulnya ini kan candaan. Tapi karena mereka belum siap secara mental, kan akhirnya tidak bisa. Itupun mereka mau ke masjid *musiman*, seperti tarawih waktu bulan puasa atau saat slat jumatan saja. Jadi tidak setiap hari. Tapi rata-rata mereka sadar dan tahu kewajibannya. Misalkan sehari itu saya harus salat lima waktu. Kalau tidak bisa lima waktu, ya satu waktu. Kalau masih tidak bisa ya seminggu sekali. Itu mereka sadar.[134]

Tidak hanya dukungan untuk memberanikan diri berbaur dengan masyarakat atau pun datang sendiri ke layanan umum, waria senior juga memberikan dukungan penuh untuk menjalani hidup lebih agamis. Karena, pada

[133] Ibid.
[134] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dasarnya ada keinginan di dalam diri waria untuk bisa hidup layaknya orang normal pada umumnya. Di sini lagi-lagi problem utamanya adalah mental karena mereka menyadari bahwa penampilan mereka tidak lazim. Tapi keinginan mereka untuk mengikuti pengajian lain di luar rutinan jamiyyah Nurul Iman dapat terwujud dengan cara mengajaknya dan terus menerus mengingatkan jadwal rutinan pengajian umum. Mengikuti pengajian menjadi penting sebagai sarana mempelajari agama dalam kehidupan kesehairan. Mereka memang dapat dibilang jauh dari agama, tapi tetap mengerti akan kewajiban beragamanya seperti salat dan puasa. Dengan terus merangkulnya pada saat mereka juga akan berubah dan kualitas hidupnya dapat berubah menjadi lebih religius.[135]

Ajaran agama sendiri pun menjadi salah satu problem tersendiri bagi waria. Karena tidak terdapat aturan untuk waria, bagaimana tata cara waria beribadah. Tetapi para waria mengaku bahwa mereka tidak butuh justifikasi agama untuk melakukan ibadah. Mereka hanya ingin diakui keberadaannya. Dengan tidak mencibir atau memandang hina terhadap mereka, memberi kesempatan agar mereka bisa berkarya dan mendapatkan pekerjaan tanpa adanya diskriminasi. Kami hanya butuh diakui oleh masyarakat bahwa kami ini ada dan nyata, kami tidak butuh justifikasi tentang hukum halal dan haram karena memang keadaan kami seperti ini.[136] Bagi waria, ibadah merupakan hubungan antara manusia dengan sang pencipta, tempat mereka bisa berkeluh kesah, mengadukan segala macam permasalahan yang mereka hadapi. Dengan begitu, tidak peduli status mereka atau atribut yang mereka pakai ketika beribadah,

[135] Huda, Wawancara. Kediri, 16 Februari 2020.
[136] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka tetap menjalankan ibadah sesuai dengan keyakinan dan ajaran yang mereka terima.

Menurut Soni, ibadah merupakan hubungan langsung dengan tuhan. Dalam kegiatan ibadah juga seorang hamba dapat mencurahkan segala permasalahan dan permintaan kepada tuhannya. Baginya beribadah itu merupakan tiang tempat menyandarkan diri kepada tuhan. Meskipun ibadah yang dilakukan masih belum sempurna tapi dia meyakini bahwa setiap masalah yang dihadapi pasti mempunyai solusinya sendiri karena tidak mungkin hadir suatu masalah tanpa adanya solusi. Ketika rajin melaksanakan salat, dirinya mengakui bahwa menjadi lebih mudah menghadapi masalah duniawi karena seakan ada solusi yang tiba-tiba muncul. Pengalaman ini kemudian membuatnya menjadi lebih rajin salat terutama ketika sedang menghadapi masalah untuk melapor dan menceritakan permasalahannya pada tuhan dan memohon doa kepada tuhan agar tidak diberikan beban di luar kemampuannya tapi seandainya mampu dia pasrah dan meyakini pasti ada solusi atas masalah yang sedang dihadapinya.[137] Ini menunjukkan bahwa tidak semua waria berperilaku negatif. Meskipun mereka lekat dengan kehidupan malam, mereka tidak menjadikan minum-minuman keras sebagai penenang untuk melampiaskan permasalahannya. Tetapi malah memilih untuk menghadap sang Pencipta.

Paparan data di atas menunjukkan permasalahan sosial-keagamaan waria berasal dari luar dan dalam diri waria itu sendiri. Masalah dari luar datang dari masyarakat yang sulit membuang pandangan negatifnya terhadap waria. Bahkan

[137] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketika waria menunjukkan perubahan menuju kebaikan pun masyarakat seolah terkesan tidak memberi kesempatan. Sedangkan masalah yang timbul dari diri waria adalah masalah mental dan cara mereka yang masih berlebihan dalam berdandan perempuan.

Selain itu, apa yang tergambarkan dari penjelasan di atas adalah sebuah usaha kaderisasi yang mengarah pada pembinaan dimensi keagamaan yang dilakukan oleh waria senior kepada waria junior karena mereka mempunyai pengalaman yang lebih kaya dan pemikiran yang lebih dewasa dalam menyikapi berbagai tantangan hidup sebagai waria. Di mana, meskipun hidup sebagai waria tetap tidak boleh meninggalkan agama begitu saja hanya karena egoisme sempit untuk kehidupan dunia dan ekspresi diri yang terkadang ditampakkan secara berlebihan. Justru agama tetap dijadikan sebagai sandaran hidup karena semua masalah pasti mempunyai jalan keluar dan tuhan pun tidak akan menguji manusia di luar kemampuannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

INTERAKSI KEHIDUPAN BERAGAMA WARIA DENGAN MASYARAKAT KOTA KEDIRI

A. Pemahaman Masyarakat terhadap Kehidupan Beragama Waria Kota Kediri

Membahas keberagamaan waria tidak mungkin dipisahkan dari konteks kehidupan sosialnya dengan masyarakat sebagaimana diungkapkan Wach bahwa tujuan sosiologi agama *adalah to study the interrelation of religion and society and the forms of interaction which take place between them*.[1] Dengan begitu pemahaman masyarakat mengenai kehidupan beragama waria Kota Kediri menjadi penting untuk diungkap karena kajian ini menempatkan keberagamaan waria sebagai fakta sosiologis.

Masyarakat mempunyai cara sendiri dalam memandang sesuatu yang tentunya dapat mengambil bentuk beragam dan bersifat dinamis. Apalagi jika sesuatu itu berkaitan dengan penyimpangan atau komunitas tertentu yang umumnya dianggap menyimpang atau problem sosial lainnya. Umumnya pemahaman masyarakat terbagi dalam pembagian biner yaitu setuju/pro dan menolak/kontra. Selain itu masyarakat juga bisa memberikan pemahaman dengan syarat tertentu. Namun tidak jarang juga pemahaman yang diambil masyarakat justru bertolak belakang dengan realitas sebenarnya karena terlanjur meyakini

[1] "Mengkaji interrelasi agama dan masyarakat dan bentuk interaksi antar mereka" Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1944), 11; Dhavamony menyebut penjelasan Wach tentang sosiologi agama sebagai rumusan umum sosiologi agama. Lihat, Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebenaran tertentu yang belum tentu sesuai dan dapat digunakan dalam konteks berbeda.

Sedangkan dinamika pemahaman masyarakat yang pada saat tertentu dapat berubah drastis biasanya dikarenakan faktor provokasi yang telah didesain sedemikian rupa oleh oknum tertentu melalui berbagai penggiringan opini yang memanfaatkan berbagai sumber pengetahuan dan dalil agama yang disosialisasikan secara massif. Contohnya dapat dilihat pada temuan Ahnaf dan Salim atas beberapa kasus kekerasan yang diarahkan pada kelompok minoritas di Yogyakarta. Dalam temuannya, mereka mencaata pola konflik kelompok keagamaan tertentu yang memanfaatkan ajaran agama untuk memprovokasi masyarakat dapat mengubah pandangan masyarakat yang awalnya menerima menjadi menolak.[2]

Dalam hal ini tidak banyak masyarakat yang berpikiran bahwa waria adalah seseorang yang memainkan peran ganda. Di mana dari peran ini mereka mengalami berbagai problem psikologis, sosial, bahkan problem identitas dan ekspresi keagamaan. Maksudnya, dalam urusan sesama manusia (*hablun min al-nas*) mereka mengidentifikasikan diri sebagai wanita sedangkan dalam urusan dengan tuhannya (*hablun min allah*) mereka mengidentifikasikan diri sebagai laki-laki. Waria bisa memiliki sifat lemah lembut dan memiliki perasaan dan cinta kasih yang sangat sensitif. Waria bisa memerankan diri menjadi wanita dengan segenap kepribadian yang dimiliki. Pada sisi lain, waria bisa memainkan diri menjadi lelaki. Pada saat menghadap Sang Pencipta, waria dengan penuh

[2] Muhammad Iqbal Ahnaf dan Hairus Salim, *Krisis keistimewaan: kekerasan terhadap minoritas di Yogyakarta* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2017), 76–77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesadaran menanggalkan kewariaannya dan menisbahkan diri sebagai lelaki. Dalam melaksanakan salat, mereka mengenakan sarung, baju koko, dan peci. Ketika menjalankan haji dan umroh, mereka berbalut kain ihram. Identitas laki-laki tersebut dilepas setelah mereka selesai menunaikan ritual keagamaan, ibadah. Sebuah potret kehidupan yang unik namun nyata.[3]

Sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya, waria di Kota Kediri mempunyai organisasi keagamaan yang secara struktural merupakan bagian dari program Perwaka yaitu jamiyyah Nurul Iman. Di samping melalui jamiyah beberapa dari mereka juga aktif mengikuti pengajian umum Gus Lik dan tetap melaksanakan ibadah ritual keagamaan sebagaimana masyarakat muslim lainnya seperti salat, puasa dan tarawih saat ramadan meski pelaksanaannya masih belum lengkap. Dalam melaksanakan ibadah salat, Huda menyatakan bahwa, kecenderungannya kalau ibadah itu laki-laki. Cuma di sini memang ada satu orang yang mengenakan mukena saat salat. Teman saya di wates. Kalau yang lain tetap mengenakan pakaian laki-laki, pakai sarung, celana atau gamis.[4]

Tidak banyak masyarakat yang mengetahui sisi religius waria, sehingga pemahaman negatif masyarakat terhadap waria memang sulit untuk ditanggalkan. Namun demikian, seiring perubahan perilaku waria yang menunjukkan sisi religiusnya serta berkembangnya informasi yang diperoleh masyarakat mengenai dimensi religius waria maka bukan tidak mungkin pada saat tertentu masyarakat sendiri akan membuat pemahaman tersebut berubah atau setidaknya tidak mudah

---

[3] Mutimmatul Faidah dan Husni Abdullah, "Religiusitas Dan Konsep Diri Kaum Waria," *Jurnal Studi Gender Indonesia* 4, no. 1 (23 April 2014): 13, http://jurnalgender.uinsby.ac.id/index.php/jurnalgender/article/view/2.
[4] Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menghakimi waria secara serampangan dan tanpa mempertimbangkan praktik keagamaaan mereka.

Salah seorang waria senior yang keberadaannya sudah diterima baik di kalangan masyarakat menyatakan bahwa, saya rasa perubahannya sudah jauh. Dari dulu kira-kira 6-7 tahun yang lalu itu misalkan ketemu orang laki-laki yang dandan perempuan di jalan begitu masih banyak yang misalnya mengatakan banci, bencong dan panggilan tidak etis lainnnya. Kalau sekarang tidak ada dan jarang bertemu dengan orang yang seperti itu. Kehadiran waria di tempat umum, kalau sekarang kelihatan sudah biasa, kan milenial. Sudah bukan hal yang tabu lagi. Karena sekarang itu tidak seperti dulu, informasi sudah canggih, dari *handphone*, dari *youtube*, instagram itu semua sudah bisa di akses informasi-informasi yang dulu tidak ada, sekarang bisa didapat dengan mudah. Sehingga masyarakat sudah mulai pintar. Kalau dulu itu katakanlah masih kampungan mulutnya, kalau sekarang tidak.[5]

> Pandangan negatif terhadap waria memang tetap ada, namun perilaku negatif terhadap mereka sedikit demi sedikit mulai berkurang. Tidak mudah memang mengubah pandangan masyarakat jika tidak dibarengi dengan kesungguhan waria menunjukkan perubahan baik dalam dirinya. Berkenaan dengan itu, Soni menyatakan bahwa, tapi masyarakat ini gini, menilainya itu kadang menilai waria negatif dan kadang aku juga menyalahkan si warianya juga. Karena memang masih ada beberapa waria yang kadang-kadang *rese*, berdandan berlebihan. Tapi tidak semua waria seperti itu juga.[6]

Penggalan cerita di atas menunjukkan bahwa waria menyadari pandangan negatif atas dirinya tidak hanya berasal dari pandangan masyarakat itu sendiri tapi juga faktor oknum waria tertentu yang mengambil sikap berlebihan dalam

---

[5] Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 16 Februari 2020.
[6] Soni Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengekspresikan identitasnya. Untuk mengubah pandangan negatif yang sudah terlanjur mengakar dalam masyarakat, maka waria harus sungguh-sungguh menunjukkan perubahan baik.

Pandangan negatif masyarakat dapat ditemukan dari pemahaman mereka mengenai apa itu waria. Imron memandang waria sebagai orang yang mengidap penyakit kelainan kejiwaan dan harus disembuhkan. Untuk menyikapinya membutuhkan pengawasan, pendampingan, dan pengobatan hingga hukuman agar tidak berkembang. Baginya, waria harus mendekat pada ulama yang bijak agar memperoleh bimbingan dan solusi untuk kembali menjadi manusia normal dan tidak menularkan sakit atau kelainannya pada orang lain.[7] Hal serupa juga disampaikan Khafid yang menyatakan bahwa perlu pembatasan dan pengawasan bagi waria untuk mencegah hal-hal yang tidak diinginkan.[8]

Pandangan ini mengindikasikan pemahaman yang belum menyeluruh mengenai apa itu waria yang pada tingkat tertentu dapat menjadi salah satu faktor yang menyebabkan menguatnya pandangan negatif masyarakat dalam memandang waria. Karena pemahaman mengenai waria sebagai orang dengan penyakit kelainan jiwa sangat berkenaan dengan aspek psikologis dan medis. Dalam konteks psikologis, waria termasuk sebagai penderita transeksualisme yang mempunyai orientasi untuk mengganti alat kelamin. Dimensi lain yang dapat diambil dari pemahaman ini adalah kategorisasi waria sebagai pelaku

[7] Ali Imron, (Pengasuh PP Al-Imroniyyah Kertosono, Wakil Rektor III IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.
[8] Zaenal Khafid, (Ketua LDNU PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri, 4 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

transvestisme, yaitu nafsu patologis seseorang dalam memenuhi kepuasan seksnya dengan memakai pakaian lawan jenisnya.[9]

Kedua kategorisasi ini adalah bentuk perkembangan diskursus waria yang sebenarnya belum merepresentasikan makna waria secara utuh. Di sini penulis lebih memilih untuk mengategorikan waria sebagai transgender, karena istilah ini mempunyai makna dinamis yang merujuk pada rentangan praktik dan identitas varian gender yang lebih luas yaitu seseorang yang menyadari identitas gendernya terjebak dalam seks biologis yang tidak seharusnya sejak dilahirkan.[10] Ada dua varian transgender, laki-lali ke perempuan, yaitu waria atau *calabai* dalam bahasa Bugis dan perempuan ke laki-laki yaitu tomboi atau *calalai* dalam bahasa Bugis.[11]

Menurut Pelras, orang Bugis mempunyai fleksibilitas perbedaan perilaku berdasarkan gender yang tergambar lewat ungkapan, meskipun dia laki-laki jika memiliki sifat keperempuanan maka dia adalah perempuan dan perempuan yang memiliki sifat kelaki-lakian adalah lelaki. Oleh karenanya, membicarakan orang Bugis menjadi tidak lengkap jika tidak membahas keberadaan dan peran penting jenis kelamin ketiga (*calabai*) dan jenis kelamin keempat (*calalai*). Secara etimologis, *calabai* berarti perempuan palsu atau hampir perempuan yaitu laki-laki yang bertingkah perempuan. Sedangkan *calalai* berarti laki-laki palsu yaitu

---

[9] Koeswinarno, *Hidup sebagai waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 12–13; Zunly Nadia, *Waria: laknat atau kodrat!?* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005), 37–38; Genny Beemyn, "A Presence in the Past: A Transgender Historiography," *Journal of Women's History* 25, no. 4 (18 Desember 2013): 113–21, https://doi.org/10.1353/jowh.2013.0062.

[10] Susan Stryker, *Transgender History: The Roots of Today's Revolution*, Second edition (Berkeley: Seal Press, 2017).

[11] Siti Musdah Mulia, "Islam dan Homoseksualitas: Membaca Ulang Pemahaman Islam," *Jurnal Gandrung: Kajian Seksualitas Kritis* 1, no. 1 (Juni 2010): 9–31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan yang bertingkah laki-laki.[12] Bertalian dengan itu, Davies menyatakan bahwa "*there are number of terms in use in Indonesia that are similar in meaning to calabai. The most common terms include banci, bencong, wadam, walsu, and waria*".[13]

Kategorisasi waria sebagai trangender juga tampaknya menjadi lebih relevan karena pada kenyataannya, tidak semua waria menginginkan dan atau melakukan pergantian jenis kelamin atau merasakan hasrat seksualnya terpenuhi dengan mengenakan pakaian perempuan.[14] Dengan begitu penulis tetap menggunakan istilah waria karena kategorisasi apapun tidak sepenuhnya mampu merepresentasikan fenomena sebenarnya sebagaimana telah penulis tunjukkan pada penggunaan istilah yang seringkali digunakan secara bergantian untuk mengategorikan waria dalam kajian ilmiah seperti, transeksual, transvestite, ataupun transgender.

Dengan begitu, pandangan di atas menjadi kurang relevan dengan fenomena waria sebenarnya karena penyimpangan perilaku waria bukan karena faktor penyakit kejiwaan semata, melainkan mereka memang mempunyai orientasi gender berbeda meski secara fisiologis jenis kelaminnya jelas sebagai laki-laki. Ini juga menegaskan bahwa kekeliruan memahami makna waria dapat memberikan implikasi negatif yang lebih luas dan semakin kompleks dalam

---

[12] Christian Pelras, *Manusia Bugis*, trans. oleh Abdul Rahman Abu, Hasriadi, dan Nurhady Sirimorok (Jakarta: Nalar [bekerjasama dengan] Forum Jakarta-Paris, Ecole francaise d'Extreme-Orient, 2006), 188–90.

[13] "Ada banyak istilah yang digunakan di Indonesia yang mempunyai makna sama dengan calabai. Istilah yang paling umum mencakup banci, bencong, wadam, walsu dan waria". Sharyn Graham Davies, *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves* (London ; New York: Routledge, 2010), 10.

[14] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami kehidupan waria. Selain itu dalam pandangan psikologi terbaru mengenai waria atau lebih umum tentang LGBT yang dikaitkan dengan perilaku homoseksual ternyata tidak lagi dianggap sebagai suatu kelainan, "*both heterosexual behavior and homosexual behavior are normal aspects of human sexuality. Therefore, these mainstream organizations long ago abandoned classifications of homosexuality as a mental disorder*."[15]

Penyederhanaan makna waria pun juga menjadikan masyarakat sulit untuk menerima keberadaan waria karena kecenderungan sikap seseorang terhadap orang yang berkelainan atau dianggap berbeda adalah menghindar atau acuh. Meski mereka mempunyai harapan atau keinginan agar pengidap kelainan sembuh, tapi jarang sekali yang menunjukkannya dengan tindakan. Setidaknya, ini menjelaskan pandangan kontradiktif masyarakat dalam memahami fenomena waria. Di satu sisi masyarakat menginginkan waria kembali menjadi manusia 'normal', tapi pada waktu bersamaan memilih acuh, menghindar dan mewaspadai perkembangannya. Sungguh potret penerimaan sosial positif setengah hati yang berasal dari pemahaman parsial atas diri waria.

Selain pandangan itu, ada juga masyarakat yang membedakan waria dalam ruang sosial dan agama. Sebagai sesama manusia, waria berhak untuk hidup selayaknya manusia lainnya tanpa ada diskriminasi. Tetapi jika dilihat dari sudut pandang agama waria tetap salah. Bagi Safitri waria dalam pandangan Islam memang haram. Kaum waria sebagaimana umumnya mereka adalah makhluk

[15] "Baik perilaku heteroseksual maupun homoseksual adalah aspek normal dari seksualitas manusia. Oleh karena itu, organisasi-organisasi arus utama ini sejak lama meniggalkan klasifikasi homoseksual sebagai gangguan atau penyakit mental". Lihat, "Answers to Your Questions for a Better Understanding of Sexual Orientation and Homosexuality," https://www.apa.org, diakses 3 Juni 2020, https://www.apa.org/topics/lgbt/orientation.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial yang juga tak lepas dari kehidupan sosial yang melingkupinya. Mereka juga mempunyai harapan untuk meningkatkan ibadahnya, menebus dosa, berdoa dan memohon ampunan tuhan. Jadi mereka memerlukan bimbingan untuk kembali ke jalan yang benar.[16]

Terdapat pula pendapat lain yang mendukung pandangan tersebut. Pendapat ini lebih melihat waria secara individu, yaitu alasan dasar seseorang memutuskan diri menjadi waria. Jika memang menjadi waria merupakan takdir yang tidak bisa mereka lawan sama sekali sekalipun sudah berusaha dengan berbagai cara, maka waria ini berhak untuk diterima dengan baik meskipun hukum positif tidak pernah mengakui keberadannya. Menurut Fuad, menjadi waria dapat dilihat dari dua sisi yaitu sebagai pilihan atau takdir. Jika waria sebagai pilihan maka itu merupakan penyimpangan. Namun jika memang takdir tuhan maka masyarakat dan tokoh agama harus menyikapinya dengan lebih bijak. Karena bagaimanapun mereka memerlukan bimbingan dan pengarahan agar menjadi masyarakat yang baik. Meskipun hukum positif tidak pernah mengakui keberadaan jenis kelamin selain laki-laki dan perempuan.[17]

Pendapat lain juga menyatakan bahwa masyarakat seharusnya mengakui bahwa menjadi waria merupakan takdir seseorang. Hal ini bertujuan untuk menghindari hal-hal buruk yang ditimbulkan jika waria ditolak keberadaannya. Dengan alasan untuk mencegah hal-hal yang tidak diinginkan. Kita juga harus

---

[16] Lina Safitri, (Koordinator Bidang Organisasi PC Muslimat Kota Kediri, Aktif Mendampingi Jama'ah Pengajian). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.

[17] A. Jauhar Fuad, (Pengurus LPTNU Jawa Timur, Wakil Rektor II IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengakui bahwa menjadi waria itu adalah takdir.[18] Beragam pendapat masyarakat tentang bagaimana waria dalam pandangan mereka merupakan salah satu faktor penentu bagaimana sikap masyarakat terhadap waria. Pandangan masyarakat bahwa waria merupakan penyimpangan perilaku atau pun penyakit kejiwaan juga diakui oleh waria itu sendiri.

Meski begitu, masyarakat juga harus memahami konteks penyimpangan atau klaim tentang penyakit kejiwaan dalam konteks kesadaran dan sudut pandang waria karena jika tidak demikian bukan tidak mungkin masyarakat justru akan rentan terjebak dalam pemahaman keliru yang pada akhirnya memosisikan waria sebagai korban dari kesalahpahaman dalam memaknai waria. Karena walau bagaimana pun, mereka tetap adalah manusia yang berhak untuk mendapatkan penghormatan dari kita, baik dalam konteks sosial maupun keagamaan.

Seorang kiai pesantren yang tidak berkenan disebut namanya menjelaskan waria dalam pandangan agama terkategori sebagai *mukhannath min kholqin* (*given*). Mereka tidak berkeinginan memiliki kondisi seperti itu, segala macam usaha mereka lakukan untuk melawan kodrat ini tapi apa daya mereka tidak mampu mengubahnya. Meski ada yang beberapa kali melakukan usaha untuk menjadi laki-laki tapi tidak berapa lama mereka kembali menjadi waria karena jiwanya merasa sebagai perempuan.

Mereka sadar bahwa agama merupakan tuntunan dan kebutuhan hidup, baik itu secara rohaniah ataupun jasmaniah. Di balik kehidupan waria yang bertolak belakang dengan kehidupan normal ternyata ada praktik-praktik ibadah

[18] Khafid, (Ketua LDNU PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang rutin mereka lakukan bahkan mereka membentuk majelis-majelis pengajian yang diadakan secara rutin. Suatu ketika penulis pernah diundang untuk memberi ceramah agama di salah satu rutinan pengajian waria di Kota Kediri. Di antara mereka ada yang tidak setuju mengundang saya, karena khawatir dan takut kalau nanti isi ceramahnya akan menghakimi mereka, akan tetapi sebagian besar dari mereka tetap akan menghadirkan penulis. Dan hasilnya, pengajian tetap berlangsung dengan penuh khidmat.

Saat itu penulis menyampaikan materi tentang sifat rahmatnya Allah dan hidup saling sayang menyayangi antar sesama. Menurut informasi yang penulis terima, bahwasannya pernah ada seorang ustadz yang memberi ceramah sambil mengolok-olok mereka sehingga membuat mereka ketakutan dan pada akhirnya mereka tidak mau lagi mendekat dengan ustadz tersebut. pengalaman kurang baik ini mungkin yang membuat mereka pada awalnya ragu untuk menghadirka penulis pada kegiatan jamiyyah rutinannya. Melihat kondisi ini, mereka justru tampak membutuhkan sentuhan dakwah yang lembut dan bertahap atau *bit tadrij*. Sebagaimana penjelasan yang disampaikan oleh Sayyid Abdullah bin Husein ibn Thahir RA yang dinukil oleh al Habib Zain bin Ibrahim bin Smith:[19]

وقال سيدنا الإمام عبد الله بن حسين بن طاهر نفع الله به ينبغى لمن أمر بمعروف أو نهى عن منكر أن يكون برفق وشفقة على الخلق. يأخذهم بالتدريج فإذا رآهم تاركين لأشياء من الواجبات فليأمرهم بالأهم فالأهم فإذا فعلوا ما أمرهم به انتقل إلى غيره وأمرهم وخوفهم برفق وشفقة مع عدم النظر منه لمدحهم وذمهم وعطاهم ومنعهم وإلا وقعت المداهنة وكذا إذا ارتكبوا منهيات كثيرة ولم ينتهوا بنهيه عنها كلها فليكلمهم فى بعضها حتى ينتهوا ثم يتكلم فى بعضها حتى ينتهوا ثم يتكلم فى غيرها وهكذا انتهى من مجموع كلامه المنثور

Artinya: "Sayyidina al Imam Abdullah bin Husein bin Thahir berkata: Bagi orang yang melakukan amar ma'ruf nahi mungkar seyogyanya

[19] Zain bin Ibrahim bin Smith, *al Manhaj as Sawi* (Beirut: Dar al-Ilmi wa al Dakwah, 2008), 312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> melakukannya dengan cara yang lembut dan halus serta secara bertahap. Ketika ia melihat 'manusia' meninggalkan kewajiban maka sebaiknya dia memerinta mereka secara bertahap dengan cara mendahulukan yang lebih penting. Kemudian, ketika mereka melakukan apa yang dia perintahkan maka perintahlah mereka dengan perkara yang lain. Perintahlah mereka dan berilah mereka peringatan secara halus dan lembut tanpa memandang untuk memuji, mencela, memberi dan mencegah mereka dalam melakukan perintah, jika tidak demikian, maka akan terjadi mudaahanah (mengorbankan agama untuk kepentingan dunia). Demikian juga ketika mereka melakukan banyak larangan agama maka janganlah kau cegah mereka seketika. Sampaikan secara bertahap sehingga mereka berhenti melakukan larangan itu dan cegahlah lagi dari melakukan larangan yang lain dan begitu seterusnya sehingga mereka berhenti melakukan larangan-larangan agama. Demikianlah perkataan al imam Abdullah bin Husein bin Thahir, RA."

Bila kita melihat kondisi yang mereka alami tentu sulit untuk mengubah sesuatu yang sudah mengakar dalam dirinya. Maka pendekatan dakwah yang paling cocok untuk dilakukan adalah strategi dakwah dengan jalan yang lembut dan halus serta bertahap. Dan apabila pendakwah mengajak mereka dengan cara yang keras, maka mereka pasti akan menjauh dari si pendakwah dan akan menghasilkan sesuatu yang tidak maksimal.

Perubahan pandangan atau pun perilaku negatif masyarakat terhadap waria berhasil diubah oleh beberapa waria yang telah menunjukkan bahwa tidak semua waria berperilaku buruk. Meskipun tetap saja ada beberapa orang yang sulit untuk menerimanya.

> Ketika aku beribadah ke musalla itu tidak ada yang berkomentar negatif. Mereka malah suka dan mendukung. Pemuda-pemuda juga malah baik ke aku. Waktu kemarin kita menyembelih kambing kurban. Teman-teman pemuda itu bertanya, mbaknya kapan mbaknya kapan, ayo *tho* mbak kapan? Aku jawab, sebentar ya doakan aja rezekiku banyak agar aku bisa ikut kurban. Jadi menurutku di kampungku itu, mereka tidak melihat aku sebagai minoritas, tidak memandang sebelah mata. Kalau seandainya warga di sekitarku tidak baik, mungkin teman-temanku yang terbiasa dan sering main ke rumah otomatis meraka panggil-panggil dengan teriak-teriak begitu. Tapi sampai sekarang tidak ada yang begitu. Jadi begini, jikalau mungkin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> memang ada, mestinya ada satu atau dua orang yang begitu itu karena mereka memang wereng di kampung toh pasti ada. Dalam satu tanaman pasti ada werengnya setidaknya satu itu pasti, iya apa enggak? Lurah dan babinsa di desaku itu malah baik sekali sama aku. Mereka bilang begini, ada bersih desa ada mbakya, ada karang taruna juga ada mbaknya. Jadi kalau ada urusan karang taruna, aku malah jadi orang pertama yang dicari padahal kelurahannya jauh dari rumahku.[20]

Dari penjelasan di atas kita melihat respon masyarakat mengenai keberagamaan waria. Pada respon yang bernada negatif, waria menyadari bahwa itu adalah wajah dari oknum masyarakat yang sudah terlanjut menstigmatisasi waria meski tanpa dasar pengetahuan dan pengalaman interaksi yang memadai. Meskipun mereka telah berusaha menunjukkan komitmen beragama dan mempraktikkannya. Pada bagian sebelumnya kita juga telah melihat pengakuan waria mengenai belum sempurnanya ibadah mereka dikarenakan beberapa faktor secara langsung pun menunjukkan kejujuran mereka yang sekaligus menyatakan bahwa mereka sedang dalam proses belajar agama. Di sini mereka tampaknya menjadi lebih jujur dan tanpa kemunafikan karena dengan mantap berani mengungkapkan kondisi keberagamaan mereka apa adanya. Jika demikian, lalu bagaimana dengan masyarakat yang bukan waria tetapi ibadah dan akhlaknya justru bisa dikatakan tidak lebih baik dari waria? Pantaskah kemudian mereka menghakimi waria begitu saja tanpa mempertimbangkan realitas faktual mengenai dimensi keagamaan waria?

Di samping itu, respon positif setidaknya muncul dari pengalaman waria di mana masyarakat sekitar dari tingkat pemuda sama sekali tidak mempersoalkan kewariaan dari salah satu warganya yang berkenan ke ibadah ke musalla,

[20] Soni Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpartisipasi pada hari besar keagamaan, dan bersih desa. Yang mana dia justru dikenal oleh lurah dan babinsa setempat. Respon positif ini juga tidak hadir begitu saja, tapi merupakan hasil dari usaha waria yang menunjukkan keutuhan eksistensinya secara jujur. Sehingga masyakat tidak mempersoalkan keberadaan dirinya.

Jadi jelas bahwa betapapun hancurnya citra waria dalam pandangan sebagian masyarakat, dalam hati kecilnya mereka masih mempunyai dan berjuang untuk bisa menjadi hamba saleh. Identiknya kehidupan mereka dengan dunia pelacuran juga bukan tanpa alasan tapi memang karena mereka kehilangan cara untuk bertahan hidup sehingga banyak dari mereka terpaksa memutuskan diri menjadi pelacur demi mempertahankan hidupnya. Penjelasan di atas juga mengisyaratkan pentingnya metode dakwah yang sesuai bagi waria dan tidak menyinggung perasaan mereka. Dengan kata lain, metode dakwah yang dapat digunakan adalah metode dakwah yang lebih menekankan pada aspek substansi bukan hanya pada bentuknya.[21] Ini menjadi penting agar mereka menjadi semakin bersemangat dalam memperluas wawasan keagamaannya kemudian secara perlahan mempraktikkannya dalam hidup keseharian, bukan malah sebaliknya.

Berkenaan dengan perkembangan waria di Kota Kediri, masyarakat juga mempunyai pandangan beragam berdasarkan pengetahuan dan pengalaman mereka. Pertama, beberapa masyarakat mengakui keberadaan waria di Kota Kediri dari informasi masyarakat sekitar dan media *online*. Firdaus menuturkan

[21] "Dakwah dengan hikmah menekankan aspek substansi yaitu pesan keagamaan itu sendiri. dalam aspek sosiologis, dakwah selama ini lebih banyak mengarah pada tekanan-tekanan untuk melawan (*nahi munkar*), dan kurang aspek mengajak kebaikan (*amar ma'ruf*)" Nurcholish Majid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: kolom-kolom di tabloid Tekad*, 2 ed. (Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama tabloid Tekad dan Penerbit Paramadina, 2009), 105–8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa dirinya tidak banyak mengetahui perkembangan waria tapi mendengar bahwa memang ada beberapa waria di Kota Kediri.[22] Pendapat serupa juga disampaikan Djalil yang berpendapat tidak ada perkembangan berarti komunitas waria.[23] Pendapat agak berbeda disampaikan Wazid yang menyatakan bahwa waria di Kota Kediri lebih terbuka dan care dan jauh dari perilaku kriminal.[24] Adapun Khafid tidak begitu intens mengikuti fenomena waria. Baginya informasi yang diperoleh lebih banyak berasal dari media *online* dan obrolan, terutama saat ada kejadian heboh yang mengakibatkan seseorang meninggal karena menyukai sesama jenis. Jika hal ini sering terjadi, maka perlu adanya pembatasan dan pengawasan untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan.[25]

Beberapa pendapat ini menyiratkan beberapa hal, yaitu pengakuan keberadaan waria di Kota Kediri meski dengan sumber informasi yang kurang memadai karena kurangnya perhatian atas komunitas waria. Bahkan ada yang menganggapnya tidak mempunyai perkembangan. Padahal jika mereka hendak memberikan sedikit perhatian pada waria, senyatanya komunitas waria Kota Kediri secara mandiri mengalami perkembangan positif yang tampak dari berdirinya organisasi Perwaka dan Program Jamiyyah Nurul Iman. Perkembangan ini menunjukkan ikhtiar integrasi diri komunitas waria dengan masyarakat sekaligus menginformasikan bahwa mereka dengan segala keterbatasan akses

---

[22] Dhomirotul Firdaus, (Pengasuh PP Lirboyo Unit Tegal Arum, Talun Kota Kediri, Pengurus RMI Jawa Timur, Pemateri Rutin Siaran Keagamaan TV9). *Wawancara*. Kediri, 4 Mei 2020.
[23] KH. Abu Bakar Abdul Djalil, (Ketua PCNU Kota Kediri, Pengasuh PP As-Salafiyah Kota Kediri, Ketua DMI Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.
[24] M. Wazid Husni, (Ketua PC GP Ansor Kota Kediri 2016-2021). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.
[25] Khafid, (Ketua LDNU PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempunyai semangat dan komitmen keagamaan sebagaimana tampak dalam jamiyyah dan aktifitas beberapa waria yang aktif mengikuti pengajian Gus Lik.

Hal lain yang tampak dari pandangan di atas juga menunjukkan kekeliruan dalam memahami waria. Karena berita yang beredar di media online mengenai kasus pembunuhan orang sesama jenis yang sempat viral itu bukan berasal dari komunitas waria, melainkan dugaan bahwa korban adalah seorang gay.[26] Di sini, sekali lagi kita melihat kesalahpahaman yang cukup fatal karena pada kenyataannya masih ada yang menyamakan waria dengan gay karena mendasarkan argumennya pada kesamaan orientasi seksual yang dianggap menyimpang, homoseksual. Homoseksual mengacu pada orientasi seksual sesama jenis kelamin, sesama laki-laki disebut gay, sesama perempuan disebut lesbi, dan sesama waria.[27]

Kedua, masyarakat yang mempunyai pengalaman mengenai waria. Gus Ayiz menyebutkan bahwa waria di Kota Kediri setiap hari semakin bertambah.[28] Imron juga menyampaikan pendapat yang hampir mirip, baginya komunitas waria di Kota Kediri mengalami perkembangan pesat karena tiga hal, eksis, terorganisir dan terlindungi.[29] Pendapat ini juga sejalan dengan pandangan Safitri yang menyatakan bahwa waria di Kota Kediri sudah terorganisir, meski tidak tampak

---

[26] JawaPos.com, "Mutilasi Diduga Bermotif Asmara," *JawaPos.com* (blog), 6 April 2019, https://www.jawapos.com/jpg-today/06/04/2019/mutilasi-diduga-bermotif-asmara/.
[27] Mulia, "Islam dan Homoseksualitas: Membaca Ulang Pemahaman Islam."
[28] Agoes Atif Afifuffin, (Gus Ayiz, Pengasuh PP Hasyimiyah Wates Kediri, Pemateri Rutin Pengajian Waria). *Wawancara*. Kediri, 4 Mei 2020.
[29] Imron, (Pengasuh PP Al-Imroniyyah Kertosono, Wakil Rektor III IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komunitas mereka tetap ada dan berjalan terselubung.[30] Pendapat agak berbeda dapat dilihat dari pernyataan Safitri. Baginya, keberadaan waria tampak dari kehadiran mereka pada acara di tingkat desa atau kecamatan seperti pada tradisi bersih desa, pewayangan, ludruk. Lainnya dapat dilihat dari usaha mereka seperti yang bekerja atau memiliki salon.[31] Menurut Fuad, mereka biasanya mangkal di stadion Brawijaya atau dermaga. Dia juga pernah melihat komunitas waria yang membagikan takjil pada bulan Ramadan 2019 di perempatan Bandar. Sebelumnya mereka juga sering mangkal di sekitar Bandar Lor tapi saat ini sudah tidak terlihat lagi.[32]

Pengalaman serupa juga disampaikan Musthofa bahwa dirinya seringkali menemukan waria mangkal pada malam hari di Stadion Brawijaya. Selain itu, dia juga mendapatkan informasi dari kelurahan Campurejo mengenai aktifitas waria dalam urusan bisnis, keterampilan, dan pelatihan. Pengalaman menarik lainnya adalah saat dia melintas pada malam hari di stadion Brawijaya dengan menumpang mobil berlogo NU. Saat itu dia mendengar teriakan waria yang mengatakan bahwa 'saya fatayat pak, saya muslimat pak'. Dari peristiwa kecil ini, Musthofa membayangkan perlunya kehadiran kita untuk ikut membimbing agar mereka dapat hidup lebih baik, layak, dan manusiawi.[33]

Agak berbeda dengan beberapa pendapat pada bagian pertama. Pada bagian ini, beberapa pandangan masyarakat tampak lebih menyadari perkembangan waria di Kota Kediri. Tidak salah jika menyatakan komunitas

---

[30] Safitri, (Koordinator Bidang Organisasi PC Muslimat Kota Kediri, Aktif Mendampingi Jama'ah Pengajian). *Wawancara*. Kediri.
[31] Amalia Rosyadi Putri, (Komisioner KPID Jawa Timur). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.
[32] Fuad, (Pengurus LPTNU Jawa Timur, Wakil Rektor II IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[33] KH. Abdul Halim Musthofa, (Mustasyar PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri, 3 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

waria berkembang dan lebih terorganisir karena mereka memang mempunyai organisasi dan jamiyyah keagamaan sendiri dan juga ada potensi kesalehan sosial yang dilakukan komunitas waria pada momen pembagian takjil pada Ramadan 2019. Perkembangan lainnya terlihat dari berkurangnya tempat mereka mangkal. Bisa jadi karena berpindah tempat atau memang perlahan mereka mengurangi kegiatan tersebut karena semakin mengenal agama. Lainnya adalah teriakan waria sebagaimana dialami Musthofa juga dapat dilihat sebagai kemungkinan perkembangan baru yang mengarah pada dimensi religiusitas karena bukan tidak mungkin apa yang mereka teriakkan adalah cara mereka dalam mencari perhatian tokoh agama agar mereka mendapat perhatian lebih berupa bimbingan dan arahan dalam urusan agama. Jika dimaknai secara positif, maka apa yang mereka teriakan dapat dimaknai sebagai pesan permintaan mereka pada tokoh agama yang sejalan dengan pandangan Musthofa, mereka memerlukan kehadiran tokoh agama.

Selanjutnya adalah pandangan masyarakat mengenai manifestasi keislaman waria yang tampak dalam aspek ritual keagamaan mereka khususnya dalam pelaksanaaan ibadah salat dan tradisi pengajian. Pada dasarnya masyarakat setuju dan mendukung waria untuk beribadah sesuai kewajibannya sebagai laki-laki muslim, yaitu tidak hanya salat lima waktu, tetapi juga salat jumat dan ibadah lainnya. Dengan syarat mereka tidak diperbolehkan menjadi imam untuk laki-laki lainnya. Ibadah apapun selama menjadi makmum atau sendiri tidak ada masalah. Karena mereka juga memiliki kewajiban ibadah yang sama seperti kita.[34] Selayaknya bentuk ibadah yang mereka lakukan tetap mengikuti jenis kelamin

[34] Imron, (Pengasuh PP Al-Imroniyyah Kertosono, Wakil Rektor III IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara fisik.[35] Tapi jangan sampai salat mereka itu digunakan sebagai modus untuk mendekati orang lain.[36]

Dukungan terhadap waria yang mau beribadah berasal dari keyakinan bahwa waria sama halnya dengan manusia biasa pada umumnya. Manusia yang mempunyai hak untuk bebas beribadah tanpa adanya diskriminasi. Firda menyatakan bahwa dia menyakini bahkan seorang waria pun mempunyai keinginan untuk masuk ke surga. Di dalam hati kecilnya mereka juga merasa ingin hidup normal seperti orang kebanyakan, berinteraksi sosial dengan manusia yang lain, salat Jamaah di masjid, juga salat Jumat bersama para tetangga. Sebagai orang yang berada di sekitar mereka, kita harus *welcome* dan tidak boleh mendiskriminasi mereka yang ingin menjalankan kewajibannya dalam beragama, karena mereka juga mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan manusia lainnya.[37]

Menurut Musthofa, mereka bisa beribadah wajib sesuai dengan kecenderungannya. Apabila kecenderungannya pada perilaku dan gaya perempuan, maka lebih cocok beribadah sebagaimana perempuan dan berinteraksi dalam ibadah bersama bersama dengan jamaah perempuan.[38] Hal terpenting dari ibadah adalah niat dan keikhlasan bukan sekedar apa yang dipakai ketika beribadah, tapi sebaiknya waria beribadah di rumah saja.[39]

---

[35] Husni, (Ketua PC GP Ansor Kota Kediri 2016-2021). *Wawancara*. Kediri.
[36] Khafid, (Ketua LDNU PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[37] Firdaus, (Pengasuh PP Lirboyo Unit Tegal Arum, Talun Kota Kediri, Pengurus RMI Jawa Timur, Pemateri Rutin Siaran Keagamaan TV9). *Wawancara*. Kediri.
[38] Musthofa, (Mustasyar PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[39] Safitri, (Koordinator Bidang Organisasi PC Muslimat Kota Kediri, Aktif Mendampingi Jama'ah Pengajian). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beberapa pandangan ini berujung pada kesamaan pandangan yaitu mendukung waria untuk melaksanakan ibadah karena bagaimanapun mereka adalah makhluk ciptaan tuhan yang mempunyai hak dan kewajiban yang sama di hadapan tuhan. Akan tetapi, jika mencermati beberapa pandangan di atas kita juga menemukan adanya tingkat toleransi yang berbeda antar pendapat dan ada juga pendapat toleran yang jika dilacak lebih dalam justru dapat mengindikasikan adanya benih diskriminasi bagi waria dalam menjalankan ibadah.

Jika dicermati secara hati-hati, pada bagian ini kita menemukan dua pandangan yang tampaknya agak berbeda dalam menyikapi praktik ritual keagamaan waria. Pertama, pandangan yang menunjukkan ketegasan praktik ibadah yang mengacu pada syarat dan rukunnya,[40] sesuai ajaran fikih sikap kewaspadaan yang mengarah pada diskriminasi. Tidak ada masalah dengan pendapat ini. Tapi tidak jarang pemahaman yang terlampau fikih *minded* dan kecurigaan berlebihan menjadi rentan mengarah pada sikap dan perilaku keberagamaan yang tereduksi. Sehingga banyak aspek sosial dalam kehidupan tidak lagi menjadi perhatian agama. Padahal ibadah salat dapat melahirkan nilai-nilai sosial, yaitu kebebasan, persaudaraan dan persamaan.[41]

Gus Mus menyebut fenomena ini sebagai pendangkalan ritus ibadah tanpa makna karena sebetulnya konsep kesalehan dalam Islam mencakup kesalehan ritual dan sosial sekaligus.[42] Bayangkan jika orientasi keagamaan yang hanya menekankan pada satu aspek dari agama ini masih menjadi pegangan kuat tokoh

---

[40] Djalil, (Ketua PCNU Kota Kediri, Pengasuh PP As-Salafiyah Kota Kediri, Ketua DMI Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.

[41] Abad Badruzaman, *Kesalehan Sosial di Balik Ketaatan Ritual* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2017), 189.

[42] A. Mustofa Bisri, *Saleh Ritual, Saleh Sosial* (Yogyakarta: DIVA PRESS, 1994), 36–37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama dalam mendakwahkan ajaran Islam yang kemudian diikuti begitu saja oleh masyarakat luas. Maka tidak mengherankan kalau problem sosial yang banyak terjadi justru salah satu faktornya disebabkan oleh pandangan keagamaan yang sempit.

Apalagi jika dihadapkan pada lahirnya konflik sosial berlatar belakang agama yang didesain dengan pola sistematis untuk mengeksklusi kelompok sosial tertentu yang dianggap menyimpang sebagaimana terjadi pada penutupan pesantren waria di Yogyakarta. Ahnaf mencatat bahwa pola yang dilakukan FUI dan FJI berlangsung melalui tiga tahap yaitu kampanye dengan menyebarkan spanduk dan pamphlet anti LGBT, audiensi dan konfirmasi dengan perangkat desa hingga kecamatan dan takmir masjid untuk melanggengkan proses stigmatisasi bahwa waria adalah LGBT yang diharamkan dalam agama, hasil yaitu mengubah pandangan masyarakat yang awalnya menerima menjadi menolak keberadaan pesantren waria.[43]

Kedua, pandangan lebih longgar yang dapat dibaca sebagai bentuk perluasan makna toleransi beragama yang tampak pada pandangan Musthofa. Baginya waria dapat beribadah sesuai dengan kecenderungannya dan apabila kecenderungan beribadahnya memang tetap sebagai perempuan, sebaiknya beribadah mengikuti tata cara perempuan dan menjalin interaksi dengan jamaah perempuan. Pada konteks berbeda, kita pernah disuguhkan perluasan praktik toleransi beragama dari pengalaman Mesir dan Iran dalam menyikapi fenomena transeksual. Alipour menyebutnya sebagai pelopor perspektif toleransi Islam

[43] Ahnaf dan Salim, *Krisis keistimewaan*, 76–77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap fenomena transeksual muslim. Ulama tradisional Sunni dan Syiah menganggap praktik operasi kelamin sebagai dosa dan larangan (haram). Tapi pada 1987, Ayatollah Khomeini di Iran mensahkan operasi ganti kelamin (halal) dalam syariat dan hukum negara. Hal serupa pun juga dilakukan oleh Syekh Tantawi (Mufti negara sejak 1986 dan Syekh Al-Azhar 1996-2010) di Mesir pada 8 Juni 1988. Lahirnya fatwa legalisasi pembolehan ini bukan tanpa dasar, tapi mengacu pada perjuangan transeksual di Mesir, Sally dan di Iran Maryam Khatoon. Bagi Alipour munculnya fatwa legalisasi operasi transeksual harus dilihat sebagai pendekatan toleran atas kasus yang dialami Sally dan Khatoon.[44]

Masyarakat juga mendukung dan merespon positif pengajian yang dilaksanakan dan diikuti waria. Adanya pengajian waria atau pun pengajian umum yang diikuti waria diharapkan dapat mengubah diri mereka menjadi lebih baik, yaitu semakin bertakwa, meninggalkan kehidupan malam, dan bahkan kembali menuju kodrat asal mereka sebagai laki-laki. Husni menyatakan bahwa dirinya sangat mendukung pengajian waria, tetapi lebih baik jika kajian keagamaan bagi mereka lebih ditingkatkan secara massif tidak hanya pengajian seremonial tapi dibuatkan wadah semacam pesantren khusus waria sehingga gemblengan moral dan keagamaan lebih terstruktur dan massif.[45]

Pendapat serupa juga dinyatakan Imron, pengajian penting dan baik karena juga bisa menjadi solusi dan pusat pantau serta informasi. Tapi kalau jumlah waria

---

[44] M. Alipour, "Toleransi Syariat Islam dalam Kasus Operasi Ganti Kelamin Transeksual: Kajian terhadap Fatwa Ayatollah Khomeini dan Syekh Tantawi," dalam *Costly Tolerance: Tantangan Baru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda*, ed. oleh Suhadi (Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada, 2018), 113–48.

[45] Husni, (Ketua PC GP Ansor Kota Kediri 2016-2021). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

malah semakin bertambah maka pengajian itu bisa menjadi tempat berkembang dan berseminya.[46] Pengajian juga dapat membendung perkembangannya, dengan catatan orang yang berdakwah benar-benar memberikan pemahaman bukan malah terbawa keinginan mereka.[47] Bagaimanapun waria merindukan siraman rohani dan ingin dekat dengan dengan sang pencipta.[48] Karena mereka juga manusia yang memiliki dimensi jasmani dan rohani. Meski secara jasmani tampak berlainan, mereka juga membutuhkan pemenuhan kebutuhan rohaninya.[49] Inisiatif mereka membentuk pengajian perlu didukung dan diorganisir dengan baik.[50]

Dukungan lain mengenai kehidupan keagamaan waria dapat dilihat pada pendapat Firda yang menyatakan bahwa dirinya sangat setuju waria yang masih mau beribadah atau mempunyai program keagamaan tersendiri karena dia mempunyai pengalaman tentang kegiatan pengajian bagi para pekerja seksual perempuan eks prostitusi kawasan Semampir. Selain itu dia juga mengetahui bahwa waria mengadakan pengajian rutin dengan mengundang beberapa ustadz. Dari pengalaman ini dia berpandangan bahwa sebenarnya mereka mengetahui kalau perbuatannya salah, bertentangan dengan nilai agama dan norma masyarakat namun mereka terpaksa melakukan itu untuk bertahan hidup. Sebagai sesama umat beragama Firda merasa sangat terharu karena bagaimanapun keadaannya, tapi mereka masih mau mempelajari agam, mendengarkan nasihat para ustadz. Untuk itu para ustadz harus menyampaikan ajaran agama dengan baik

---

[46] Imron, (Pengasuh PP Al-Imroniyyah Kertosono, Wakil Rektor III IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[47] Khafid, (Ketua LDNU PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[48] Afifuffin, (Gus Ayiz, Pengasuh PP Hasyimiyah Wates Kediri, Pemateri Rutin Pengajian Waria). *Wawancara*. Kediri.
[49] Fuad, (Pengurus LPTNU Jawa Timur, Wakil Rektor II IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[50] Musthofa, (Mustasyar PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu tanpa menyinggung perasaan mereka dan dengan ikhlas merangkul mereka agar perlahan dapat kembali pada jalan yang benar sesuai tuntunan agama.[51]

Beberapa tokoh agama kota Kediri memiliki pendapat yang sama dalam hal pendampingan dan bimbingan keagamaan kepada waria. Salah satu cara yang dapat dilakukan untuk menguatkan keagamaan waria adalah dengan cara menjemput bola untuk membimbing dan mengarahkan mereka sehingga menjadi manusia pada umumnya sesuai aturan negara dan ajaran agama.[52] Selain itu, tokoh agama juga dapat memberikan bimbingan, pembinaan dan penyadaran secara tegas terkait kelainan dan resiko kepribadian juga perilakunya.[53] Pendapat serupa juga disampaikan Musthofa bahwa setiap orang lebih lebih tokoh agama perlu ikut memikirkan dan mewujudkan langkah langkah konkret membimbing mereka komunitas waria ke arah kehidupan yang lebih baik lebih religius, memanusiakan manusia menghargai sesama.[54]

Berkenaan dengan hal itu, Firda juga menyatakan bahwa sebaiknya sikap tokoh agama terhadap para waria adalah merangkul, mengedukasi pelan-pelan memberi siraman rohani yang menyejukkan untuk mereka tanpa menyinggung perasaan mereka, bukan malah menjauhi karena sebetulnya banyak dari kalangan waria hanya terpaksa merubah bentuk tubuhnya atau hanya sekedar riasan demi untuk mencari nafkah bagi dirinya dan keluarganya, sebetulnya banyak dari

---

[51] Firdaus, (Pengasuh PP Lirboyo Unit Tegal Arum, Talun Kota Kediri, Pengurus RMI Jawa Timur, Pemateri Rutin Siaran Keagamaan TV9). *Wawancara*. Kediri.
[52] Husni, (Ketua PC GP Ansor Kota Kediri 2016-2021). *Wawancara*. Kediri.
[53] Imron, (Pengasuh PP Al-Imroniyyah Kertosono, Wakil Rektor III IAIT Kediri). *Wawancara*. Kediri.
[54] Musthofa, (Mustasyar PCNU Kota Kediri). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka yang batinnya memberontak tapi mereka tidak bisa menghindar.[55] Pendapat ini tampak lebih dekat dengan makna dakwah dengan hikmah karena menempatkan nilai kemanusiaan sebagai dasar pemikiran dan tindakan dalam memberikan bimbingan keagamaan bagi waria.

Dari narasi di atas kita dapat mengambil kesimpulan bahwa masyarakat mempunyai respon beragam mengenai waria dan perilaku keberagamaannya. Pada pandangan masyarakat yang dengan tegas lebih menekankan pada aspek fikih dalam membaca fenomena keberagamaan waria di ruang publik. Kita bisa melihat implikasi pandangan itu tampak sangat berpengaruh pada pemahaman mereka mengenai waria dan kehidupan sosial keagamaannya. Padahal waria menghadapi kehidupan yang sangat problematis. Pandangan yang demikian juga merupakan bukti bahwa senyatanya masih banyak masyarakat yang mengabaikan dan mengacuhkan waria sehingga pemahaman mereka mengenai waria cenderung parsial dan tanpa didasari pengetahuan atau pengalaman yang memadai. Sehingga tidak heran jika masih ada yang salah kaprah dalam memahami apa itu waria dan bagaimana kehidupan mereka dalam keseluruhan dimensinya.

Pandangan lainnya lebih menekankan pada keseimbangan aspek agama dan sosial sehingga berimplikasi pada pandangan yang lebih toleran dan humanis dengan menjunjung harkat kemanusiaan waria setara dengan manusia lain. Pandangan ini kemudian lebih mengarah pada pemikiran untuk berusaha memformulasikan langkah strategis untuk memberikan pendampingan keagamaan

[55] Firdaus, (Pengasuh PP Lirboyo Unit Tegal Arum, Talun Kota Kediri, Pengurus RMI Jawa Timur, Pemateri Rutin Siaran Keagamaan TV9). *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberdayaan bagi waria terutama dalam kaitannya dengan pengembangan dimensi religiusitas mereka.

Beberapa pandangan inilah yang merupakan aspek pentas belakang (*backstage)* dari masyarakat dalam memandang waria Kota Kediri. Goffman mendefinisikan wilayan ini sebagai *a place, relative to a given performance, where the impression fostered by the performance is knowingly contradicted as a matter of course. Very commonly the back region of a performance is located at one end of the place where the performance is presented, being cut off from it by a partition and guarded passageway.*[56] Pandangan para tokoh agama atas perilaku beragama waria dapat dikategorikan sebagai ruang *backstage* karena pemahaman mereka tidak terekspos secara publik. Selain itu apa yang mereka tampilkan di panggung depan sebagaimana *setting* yang selalu melekat pada konsep diri mereka dengan berbagai atribusi yang diidentikkan dengan pakaian, pesantren dan cara hidup islami belum menunjukkan ruang tersembunyi yang hanya dapat dilihat melalui ruang belakang.

Akan tetapi di ruang belakang ini terlihat bahwa mereka mempunyai pandangan masing yang akar konstruksinya berbeda meskipun pada akhirnya perbedaan pandangan dasar itu bertransformasi menjadi sebuah kesepakatan untuk memberikan dukungan dan bimbingan pada waria mengenai kehidupan beragama mereka. Ini mengindikasikan bahwa apa yang ada di ruang belakang sesungguhnya bukan realitas tunggal sebagaimana diungkapkan Goffman. Karena

[56] "tempat, relatif terhadap kinerja tertentu, di mana kesan yang dipupuk oleh kinerja tersebut secara sengaja dipertentangkan sebagai hal yang biasa. Sangat umum daerah belakang pertunjukan terletak di salah satu ujung tempat pertunjukan ditampilkan, terputus darinya oleh partisi dan lorong yang dijaga" Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, New York: Doubleday, 1959), 112–13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

temuan di lapangan menunjukkan bahwa dalam ruang *backstage* terdapat beragam pandangan yang dapat dikategorisasikan dalam dua kategorisasi yaitu pandangan yang bersifat fikih oriented dan pandangan kontekstual yang lebih toleran.

Di mana kedua pandangan ini merupakan aspek penting untuk ditindaklanjuti atau perlu dijembatani untuk membangun relasi sosial yang lebih intens antara masyarakat, khususnya tokoh agama dengan waria dalam pengembangan dimensi keberagamaan waria. Karena apa yang masyarakat tampilkan selama ini masih belum banyak menyentuh kehidupan religius waria, di mana sebenarnya waria mempunyai komitmen dan hasrat keagamaan menjadi manusia saleh. Perjumpaan kedua sisi lain dari masyarakat dan waria tentu akan semakin meneguhkan harmoni masyarakat secara utuh sekaligus menjadi model pengembangan moderasi beragama karena indikator moderasi mencakup komitmen kebangsaan, toleransi beragama, anti-kekerasan, akomodatif terhadap budaya lokal.[57]

Meskipun pada umumnya pandangan masyarakat tampak terbelah atas sikap dan perilaku keberagamaan waria. Pemahaman dan sikap kaku yang ditampakkan masyarakat tidak atau belum mengarah pada potensi konflik yang manifes. Tapi lebih pada ungkapan-ungkapan dan sikap yang kurang menyenangkan bagi waria. Sebagaimana telah penulis utarakan pada bagian sebelumnya bahwa keadaan ini mengacu pada pemahaman dan asumsi dasar masyarakat yang senyatanya belum benar-benar mengerti apa itu waria, apalagi kompleksitas permasalahan yang mereka alami. Sehingga seringkali masyarakat

[57] Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menegasikan kehidupan waria dengan dimensi keagamaan. Faktor lainnya adalah perbedaan cara pandang masyarakat sendiri dalam melihat praktik keberagamaan waria. Di mana ada kelompok masyarakat yang menekankan manifestasi keagamaan waria di ruang publik harus tetap mengacu pada pemahaman keagamaan yang fikih *oriented*.

Pandangan dasar seperti ini pada titik tertentu bisa menjadi faktor yang menyumbang terjadinya konflik. Hamdi mencatat bahwa beberapa faktor yang dapat menyebabkan seseorang mengambil sikap toleran atau intoleran mencakup faktor ajaran/nilai/ideologi keagamaan tertentu yang berkelindan dengan faktor lain yaitu kondisi psikologis, sosial, dan ekonomi. Di mana perasaan tersinggung jelas merupakan bagian kecil dari faktor psikologis. Sedangkan secara umum sumber konflik bisa berasal dari agama, hubungan darah, ras, adat, wilayah, dan bahasa.[58] Ahnaf dan Salim juga mencatat pola konflik kelompok keagamaan tertentu yang memanfaatkan ajaran agama untuk memprovokasi masyarakat dapat mengubah pandangan masyarakat yang awalnya menerima menjadi menolak keberadaan pesantren waria di Yogyakarta.[59]

Selain itu, pandangan keagamaan seseorang yang terlampau fikih *oriented* juga menjadi lebih rentan terkena provokasi sebagaimana pengalaman waria Yogyakarta. Padahal Islam adalah rahmat bagi seluruh alam dan semua manusi sama di hadapan tuhan, Safitri menjelaskan bahwa:

> *"…'Other' Muslims who have been discriminated against for years, not by God Himself, but, ironically, by His human creatures in the name of God. Accordingly, I would like to invite all readers to think again -*

[58] Ahmad Zainul Hamdi, "Potret Harmoni Kehidupan Keagamaan Di Kabupaten Bojonegoro," *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 7, no. 1 (20 Februari 2017): 133–76.
[59] Ahnaf dan Salim, *Krisis keistimewaan*, 76–77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> *reflexively and refletively - about the 'real' meaning of Islam as rahmatan lil alamin (blessing for all creation), whose objective is to bestow, guarantee and maintain peace and human dignity for all mankind, rather than creating a hostile condition to 'the others'. After all, we are all equal before God.*"[60]

Sedangkan kelompok masyarakat lainnya justru lebih menekankan pada keseimbangan yang memerhatikan konteks dan kondisi sebenarnya dari waria. Pada bagian yang kedua ini tampak jelas perluasan makna toleransi di ruang publik yang menekankan nilai-nilai agama dan kemanusiaan secara bersamaan. Dengan cara pandang ini, maka jika dilihat dari sudut pandang dakwah dengan hikmah akan sangat mungkin untuk memformulasikan strategi dakwah substantif bagi waria agar mereka bisa semakin mendekatkan diri pada agama dan pada akhirnya juga mendapat penerimaan sosial yang lebih baik di lingkungan masyarakat sekitar.

Di sinilah peran penting tokoh masyarakat untuk terlibat dalam mengakomodasi waria sebagai kelompok minoritas yang selama ini kurang mendapat perhatian. Karena pada akhirnya meski dengan cara pandang dan pemahaman yang agak berbeda masyarakat Kota Kediri masih terbilang sangat toleran dan menjunjung tinggi nilai-nilai agama dan budaya sehingga tidak mengganggu kohesi sosial yang sudah terbentuk dengan baik. Di samping itu, masyarakat juga menunjukkan masih kuatnya prinsip kerukunan dan hormat

---

[60] "Muslim lain yang telah didiskiminasi selama bertahun-tahun, bukan oleh Tuhannya. Tapi ironisnya oleh makhluk-Nya atas nama Tuhan. Oleh karena itu, saya ingin mengajak semua pembaca untuk berpikir lagi - secara refleks dan reflektif - tentang makna Islam 'yang sesungguhnya' sebagai *rahmatal lil alamin* (berkah untuk semua ciptaan), yang tujuannya adalah untuk melimpahkan, menjamin dan menjaga perdamaian dan martabat manusia untuk semua umat manusia, daripada menciptakan kondisi yang bermusuhan dengan 'yang lain'. Bagaimanapun, kita semua sama di hadapan Tuhan." Dian Maya Safitri, "The Politics of Piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta," dalam *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, ed. oleh Jajat Burhanuddin dan C. van Dijk, ICAS Publications Series 16 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai kerangka normatif yang menentukan bentuk-bentuk konkret semua interaksi. Dengan kedua prinsip ini maka kehidupan sosial akan berada dalam keadaan selaras, tanpa perselisihan dan pertentangan.[61] Kenyataan ini juga sekaligus menguatkan *city branding* "Harmoni Kediri",[62] yang menunjuk pada karakter kota yang aman, damai dan penuh toleransi.[63]

B. Respon Waria terhadap Pemahaman Masyarakat Kota Kediri

Kondisi psikologis waria dan respon orang-orang yang berada di sekitarnya menimbulkan adanya reaksi berbeda antara satu waria dengan waria lainnya. Mengetahui bahwa dirinya berbeda dari manusia 'normal' pada umumnya dan pandangan negatif yang telah mengakar pada masyarakat terhadap waria, tantangan terberat dan harus diterima seorang waria adalah mental waria itu sendiri. Ketika masih tahap awal menjadi waria dan dibarengi dengan usia yang masih muda, mayoritas waria memilih untuk menutup diri dari masyarakat. Seiring bertambah dewasanya waria dan semakin tinggi mentalnya, beberapa waria mampu untuk berbaur dengan masyarakat.[64]

Waria merasakan bahwa masyarakat lebih banyak yang menolak kehadiran mereka, terutama waria yang belum sukses dalam hal finansial. Bagi sebagian waria, mereka merasa bahwa dirinya dianggap sampah oleh masyarakat.

---

[61] Franz von Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Cetakan Kesembilan (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003), 38–39.

[62] "Harmoni Kediri Brand Community," diakses 19 Mei 2020, https://www.kedirikota.go.id/p/berita/1018048/harmoni-kediri-brand-community.

[63] Khaerul Umam, "Konstruksi Nilai Inklusif Tokoh Agama Dalam Memandang Pluralitas Agama Di Kediri," *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 9, no. 1 (20 Maret 2019): 44–76, https://doi.org/10.15642/religio.v9i1.1233.

[64] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana diungkapkan Yogi Bagus Irawan alias Mike Margareta, mungkin karena waria di mata mereka itu seperti sampah.[65] Waria lain juga merasakan bahwa perilaku masyarakat terhadap waria di manapun sama saja, yaitu diremehkan. Perilaku masyarakat terhadap kelompok gay atau waria itu hampir sama di mana-mana, memangang sebelah mata. Karena kelompok ini dianggap tidak normal.[66]

Penyebab lain yang membuat banyaknya waria yang masih menutup diri dari masyarakat, bahkan keluarganya disebabkan karena keluarga sebagai lingkungan terdekatnya pun belum bisa menerima keadaannya. Jika keluarganya saja belum bisa menerima mereka, apalagi masyarakat sekitarnya. Oleh sebab itu, waria lebih nyaman berbaur bersama dengan waria lainnya. Selain karena perasaan senasib, menjadi waria bukanlah hal yang mudah untuk mereka tolak, sehingga mereka membutuhkan tempat dan teman untuk mengekspresikan dirinya dan saling berbagi suka duka.

> Masih banyak teman-teman yang menutup diri. Tidak terbuka di rumah. Biasanya karena lingkungan dan keluarga. Keluarga belum bisa menerima seratus persen tentang statusnya. Kadang juga masih bimbang, aku jadi waria, tapi saya tidak punya pekerjaan, saya tidak punya kemampuan lebih, saya tidak produktif, terus saya nanti jadi seperti apa. Kalau jadi laki-laki mereka tidak bisa bekerja seperti laki-laki pada umumnya. Sebenarnya mereka menginginkan jadi laki-laki pada umumnya, laki ya laki perempuan ya perempuan. Jadi *magak* kayak begini *lho* mas. Tapi kan kita tidak bisa memilih. Bawaan jiwa keperempuannya itu dari lahir, dari kecil itu sudah *ngondek*. Dari kecil itu sudah *mbanceni*. Jadi tidak bisa dibuat-buat. Makanya ketika ketemu sama teman-temannya, mereka merasa nyaman. Merasa satu nasib, sehati. Mau bertukar pikiran, mau membicarakan apapun, itu mesti nyambung.[67]

---

[65] Yogi Bagus Irawan, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.
[66] Titu Suwartejo, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.
[67] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahkan juga terdapat waria yang ditolak oleh keluarganya sejak dirinya mengaku menjadi waria. Ia memutuskan untuk pergi dari rumahnya tanpa pernah kembali. Sampai meninggal pun keluarganya tidak ada yang mau menerima jasadnya. Respon masyarakat yang sampai seperti inilah yang membuat persatuan waria semakin kuat. Selain itu juga membuka hati waria lain untuk mendoakan teman-teman sesama waria yang telah meninggal karena mereka tahu, belum tentu ada yang mau mendoakannya.[68]

Penolakan masyarakat terhadap waria yang membuat mereka menutup diri dari masyarakatnya berujung pada kebiasaan waria menjalani kehidupan malam. Kebiasaan kehidupan malam ini bukan tanpa alasan, mereka merasa bisa mengekspresikan apa yang terpendam dalam dirinya secara bebas. Selain itu mereka juga bisa menyalurkan hasrat biologisnya dan mendapatkan upah untuk menyambung hidup. Tidak banyak waria yang memiliki pekerjaan tetap, karena masyarakat tidak menerima waria sebagai karyawan mereka. Oleh sebab itu, mereka sulit untuk meninggalkan kehidupan malam. Keadaan inilah yang menjadi salah satu keprihatinan waria senior tapi memang itu satu-satunya yang saat ini bisa mereka lakukan karena mereka belum mempunyai pekerjaan tetap sehingga mereka memilih untuk bekerja di dunia malam.[69]

Meskipun waria lekat dengan kehidupan malam yang sarat akan kemaksiatan, seperti seks bebas dan minum-minuman keras, tetapi di dalam hati mereka masih ada iman, masih ada keinginan untuk beribadah dan mendekatkan diri pada tuhannya.

---

[68] Huda.
[69] Huda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Sebagian besar mereka itu sebenarnya punya keinginan besar untuk lebih dekat mengenal yang namanya agama. Ingin dekat, bagaimana cara mereka itu melakukan ibadah yang membikin mereka nyaman. Kalau diajak untuk ngaji, kalau diajak untuk kumpulan acara keagamaan, diajak untuk salat, sebenarnya mereka mau. Dan mereka sadar bahwa apa yang mereka lakukan itu menyimpang. Ini hal yang salah. Sebenarnya mereka itu sadar, tetapi rata-rata anak-anak itu kan tidak memiliki kemampuan untuk melawan apa yang namanya naluri. Naluri mereka yang semula laki-laki terus menjadi *lembeng*, menjadi *kemayu* dan berlagak seperti perempuan dan mereka nyaman di situ. Tapi untuk menolaknya itu tidak bisa. Ketika disisipi masalah agama itu mereka juga tahu bahwa apa yang mereka lakukan itu dosa, itu mengerti kok. Mereka sadar. Jadi mereka itu paham. Tapi anak-anak itu juga bingung, kalau misalkan mau melakukan ibadah seperti laki-laki dan perempuan pada umumnya ke masjid gitu. Mereka merasa malu. Malunya ya kadang di*gojlok* begitu lo, jadi karena mentalnya mungkin. Mereka sendiri belum siap secara mental. Biasa kalau datang ke masjid itu, mereka di*lok-lokne* sama remaja-remaja. Insyaf *po piye, tobat to*.[70]

Keinginan waria untuk beribadah, atau pun mengikuti pengajian-pengajian keagamaan umum dan ibadah berjamaah seringkali tidak mendapatkan respon positif dari masyarakat. Keadaan ini membuat waria tidak merasa nyaman, sehingga kebanyakan dari mereka memilih untuk tidak mengikuti ibadah yang melibatkan banyak orang, seperti salat Jumat. Selain itu, faktor lain yang juga memperkuat alasan mereka tidak mengikuti ibadah berjamaah dan bebas mengikuti pengajian umum berasal dari individu waria sendiri karena mereka menyadari kondisinya yang tampak berbeda. Ini berarti problem lemahnya mental waria disebabkan faktor eksternal yang merujuk pada masyarakat dan faktor internal waria itu sendiri.[71]

Hal serupa juga disampaikan oleh waria lainnya, padahal sebelumnya ia termasuk orang yang rajin melakukan salat jumat. Nurrockhim menyatakan, kalau jumatan masih belum, dulu selalu tapi setelah dandan begini sudah tidak lagi.

---

[70] Huda.
[71] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk ibadah salat lima waktu, mayoritas waria memilih untuk melaksanakannya secara munfarid. Mereka tidak ingin membuat suasana tidak nyaman dalam jamaah. Sunyoto juga mengakui bahwa dirinya tidak pernah salat jamaah di tempat umum, tapi tetap mengerjakannya di rumah. Ini dilakukan karena khawatir kehadirannya justru akan menimbulkan kegaduhan bagi jamaah lain, bukan karena malu tapi lebih untuk menjaga keteraturan karena bagaimanapun masyarakat sekitarnya telah mengetahui bahwa dirinya adalah seorang waria yang setiap harinya berdandan perempuan. Baginya akan tampak aneh jika mengikuti ibadah berjamaah dengan berpenampilan laki-laki. Alasan lainnya adalah sebagai bentuk antisipasi menahan emosi ketika merespon pandangan dan ungkapan negatif.[72] Ada pula waria yang masih mengalami kebingugan ketika hendak mengikuti salat berjamaah. Kebingungannya adalah tentang pembagian shaf salat laki-laki atau perempuan.[73] Meskipun beberapa waria yang sempat kami wawancarai mengaku bahwa memang untuk salat lima waktu dan puasa masih belum lengkap.[74] Demikian pula penuturan waria lainnya yang menyatakan bahwa dirinya juga masih melakukan salat lima waktu meskipun tidak rutin. Nurrockhim mengakui bahwa dirinya belum bisa melaksanan ibadah salat lima waktu secara rutin dan terus-menerus dan begitu juga dengan ibadah wajib lainnya seperti puasa.[75] Tetapi yang penting disini adalah, mereka masih mempunyai kemauan untuk melaksanakan kewajibannya sebagai muslim.

---

[72] Sunyoto, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.
[73] Yogi Bagus Irawan, *Wawancara*. Kediri.
[74] Ardianto, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.
[75] Moh. Nurrockhim, *Wawancara*, Kediri, 21 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keadaan masyarakat yang seakan tidak memberikan kesempatan kepada waria untuk mengubah dirinya menjadi lebih baik membuat waria memutuskan untuk melakukan ibadah salat secara munfarid dan membuat jamiyyah pengajian khusus atau mengikuti pengajian umum hanya bersama komunitasnya atau orang-orang yang memang telah menerima mereka. Hal ini disebabkan karena waria merasa bahwa masyarakat belum seratus persen menerima keberadaan mereka baik secara waria secara individu maupun komunitas.[76] Kondisi inilah yang kemudian mendorong inisiatif pengurus Perwaka untuk membentuk Jamiyyah Nurul Iman yang kemudian disepakati oleh anggota Perwala lainnya agar dapat lebih dekat dengan agama dan dapat beribadah dengan nyaman.[77]

Jamiyyah ini merupakan pengajian rutin waria setiap satu bulan sekali dengan menghadirkan seorang ustadz. Ustadz yang mengisi pengajian tersebut berganti-ganti. Ustadz yang dipilih adalah seseorang yang sudah mereka kenal sebelumnya, jika tidak, mereka khawatir ustadz yang mereka undang hanya mengolok-olok mereka sehingga membuat anggota tidak mau lagi mengikuti pengajian. Dalam memenuhi kebutuhan spiritualnya, waria juga mengikuti rutinan pengajian umum Gus Lik di mana mereka dapat mengikutinya tanpa tanpa harus berbaur dengan masyarakat. Mereka memilih tempat duduk sendiri bersama teman sesama waria karena tidak ingin menarik perhatian masyarakat yang akan membuat saling tidak nyaman satu sama lain.

Pengajian umum ini juga sangat fleksibel karena mereka bisa mengikuti pengajian sambil mengopi dan merokok. Seperti saat pengajian berlangsung di

[76] "Karena masyarakat belum 100% menerima keadaan kita dan komunitas kita". Doni Prasetyo, *Wawancara*. Kediri, 16 Mei 2020.
[77] Huda, *Wawancara*. Kediri, 16 Februari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jamsaren di mana jamaahnya tersebar mulai dari perempatan Redjo Penthung sampai ke timur hampir Pahing dipenuhi jamaah pengajian. Biasanya waria memilih tempat di warung stmj, angkringan, warung kopi, penjual jagung bakar dan nasi goreng. Dengan begitu kehadiran mereka tidak begitu tampak oleh jamaah lainnya sehingga meskipun terlihat berbaur dengan jamaah lain menjadi tidak begitu mencolok. Selain itu materi yang disampaikan dalam pengajian umum juga mudah dipahami karena memang disampaikan dengan bahasa pun tidak berat dan berkaitan dengan kehidupan sehari-hari sehingga mereka merasa nyaman mengikuti pengajian tersebut.[78]

Meskipun telah menunjukkan bahwa tidak semua waria berperilaku negatif dengan cara mengikuti kegiatan keagamaan. Melalui kegiatan keagamaan pula merupakan salah satu jalan mereka untuk tetap dekat dengan tuhan dan kemungkinan sebagai jalan untuk mereka kembali lagi menjadi laki-laki normal pada umumnya. Namun, masih ada saja tanggapan masyarakat yang seakan menganggap tidak ada gunanya mereka melakukan kegiatan keagamaan. Seperti ungkapan yang pernah penulis sendiri dengar secara tidak sengaja saat mengikuti kegiatan rutin jamiyyah, ada orang yang berkata, "Buat apa banci kok ngaji?" dengan nada mengejek. Beruntung tidak semua waria memiliki mental rendah sehingga walaupun ada orang yang mengejeknya, mereka tetap melakukannya. Seperti yang dinyatakan Nurrockhim, cuek saja intinya kita masih bisa melakukan hal yang baik begitu, kalau masalah orang-orang itu yang penting niat kita baik.

[78] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di sisi lain terdapat pula masyarakat yang mendukung keberadaan jamiyyah keagamaan waria. Hal ini terlihat pada pelaksanaan jamiyyah Nurul Iman yang pelaksanaannya dilakukan secara *anjangsana*. Selama ini tidak pernah ada pembubaran ketika jamiyyah berlangsung. Baik tuan rumah maupun tetangga sekitar bahkan merasa senang melihat waria masih mau mengadakan jamiyyah keagamaan. Tidak jarang juga mereka ikut memberikan bantuan tenaga dan ikut bergabung atau sekadar menyiapkan konsumsi untuk para jamaah. Meskipun ada beberapa masyarakat yang merasa heran mengetahui ada jamiyyah khusus waria yang terlihat sangat kompak dan guyub rukun.[79]

Apresiasi masyarakat atas inisiatif waria mengadakan pengajian keagamaan juga diungkapkan oleh Titu. Dia juga mengatakan bahwa mereka memberikan dukungan dalam wujud memperbolehkan waria melaksanakan pengajian tersebut.[80] Lancarnya kegiatan jamiyyah Nurul Iman juga dipengaruhi izin dari ketua RT setempat karena setiap akan melaksanakan kegiatan, perwakilan waria selalu izin kepada ketua RT setempat. Berkenaan dengan itu Sunyoto juga menuturkan bahwa kegiatan jamiyyah mereka selalu diterima karena kita diskusi juga sama keluarga terus ke RT juga. Pelaksanaan memang pindah-pindah seperti yang dilakukan masyarakat secara umum. Masyarakat tetap menerima karena sisi baiknya dan tuan rumah dan keluarga merasa senang.[81]

Usaha untuk mendapatkan penerimaan sosial di lingkungan masyarakat juga berkaitan dengan dukungan besar dari keluarga dalam proses seorang waria

---

[79] Huda.
[80] Mike Margareta
[81] Sunyoto, *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menentukan jati dirinya turut menjadi kendali bagi mereka. Waria yang diterima keluarganya tidak begitu terjerumus dalam dunia malam. Sebaliknya, mereka lebih memilih untuk berkarya semampu mereka, menunjukkan kepada masyarakat bahwa mereka layak diterima di tengah masyarakat.[82] Beberapa waria memang beruntung karena berada dalam keluarga dan masyarakat yang mau menerima keadaannya sehingga dirinya bisa lebih leluasa dalam beribadah. Penerimaan masyarakat ini juga disebabkan karena perilaku baik yang ditunjukkan waria itu sendiri. Huda menceritakan bahwa dirinya amat bersyukur karena mendapatkan penerimaan sosial yang baik, Alhamdulillah warga sekitar dan lingkungan tempat tinggal saya semua baik dan menghargai saya ataupun teman teman saya. Mungkin karena kami juga berusaha untuk bisa berperilaku baik terhadap warga sekitar, mampu membawa diri, dan tahu tempat di mana sehingga bisa lebih dihargai sebagai sesama warga masyarakat.[83] Sama halnya dengan waria lainnya, dirinya diterima masyarakat sekitar juga karena ia tidak pernah berperilaku yang merugikan masyarakat sekitar ataupun membuat onar.[84]

Para waria mengharapkan betul apa yang dikatakan oleh beberapa tokoh agama kota Kediri yang menyatakan bahwa tokoh agama harus memberikan bimbingan dan pendampingan keagamaan terhadap para waria tidak hanya sekedar kata-kata yang diucapkan semata tanpa ada bukti nyata. Mereka menyarankan agar para tokoh agama perlu mempelajari lebih dalam tentang siapa itu waria dan bagaimana kehidupan mereka sesungguhnya. Tidak asal berucap

---

[82] Huda, *Wawancara*. Kediri, 25 Januari 2020.
[83] Huda, *Wawancara*. Kediri, 16 Februari 2020.
[84] Sunyoto, *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buruk terhadap mereka. Menurut Titu, masyarakat juga perlu belajar banyak lagi karena mayoritas masyarakat lebih baik di tataran teori tapi berbeda dengan praktiknya yaikni banyak sekali yang masih mengucilkan dan mencemooh. Ternyata teori lebih mudah dari praktik, tokoh-tokoh tidak banyak yang membela tapi malah melaknat menghujat. Jadi perlu belajar karena ini lo kehidupan nyata di luar kehidupan yang normal.[85]

Di sisi lain, mereka juga menyambut dengan suka cita jika tokoh agama benar-benar mau mendampingi dan memberikan pengajaran agama. Huda menyambut baik keinginan tersebut dengan penuh suka cita dan lapang dada untuk apapun bantuan yang akan diberikan para tokoh agama kepada komunitas waria. Dia berharap keinginan itu dapat segera terlaksana agar komunitasnya bisa mendapatkan banyak ilmu dan pengetahuin tentang agama Islam.[86] Hal serupa diungkapkan Doni agar para agamawan benar-benar memberikan bimbingan kepada komunitasnya secara terus-menerus agar mereka semakin mengerti tentang bagaimana beribadah dan beragama yang baik dan membantu untuk mendekatkan diri pada tuhan.[87]

Dukungan konkret dari tokoh-tokoh agama benar-benar menjadi harapan bagi para waria untuk membimbing mereka menjadi orang yang lebih baik dan dengan adanya dukungan dari para tokoh agama lambat laun masyarakat akan benar-benar menerima keberadaan mereka. Huda mengungkapkan pesannya pada para tokoh agama bahwa sebenarnya komunitas waria sangat membutuhkan

---

[85] Suwartejo, *Wawancara*. Kediri.
[86] Choirul Huda, *Wawancara*. Kediri, 15 Mei 2020.
[87] Prasetyo, *Wawancara*. Kediri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bantuan, dukungan, dan pendampingan untuk semua kegiatan dalam beribadah kepada tuhan. Setidaknya aka nada bantuan guru agama atau ustadz yang benar-benar dapat membimbing untuk terus belajar ilmu agama agar tidak semakin tersesat dalam kehidupan dunia sehingga kami semua bisa selamat dan bahagia dunia akhirat dan mati dalam keadaan husnul khatimah.[88]

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa respon waria atas pemahaman masyarakat mengenai perilaku keagamaan mereka masih tetap dipengaruhi oleh lingkungan terkecil dalam kehidupan mereka, yaitu keluarga. Bagi waria yang dalam lingkungan keluarga mendapatkan respon positif, mereka bisa lebih cepat membangun interaksi dengan masyarakat sekitar. Adapun bagi waria yang mendapatkan respon kurang baik dari lingkungan keluarga, mereka menjadi lebih lambat dalam melebur dengan masyarakat.

Sedangkan di ruang sosial, waria lebih memilih untuk diam dalam menyikapi pandangan dan sikap yang kurang menyenangkan. Karena bagi mereka, keteraturan dan harmoni sosial jauh lebih penting dari pada sekedar menanggapi oknum masyarakat yang demikian itu. Berkenaan dengan jamiyyah Nurul Iman, respon negatif bahkan pernah muncul dari seorang ustadz yang mereka undang. Kemudian pengalaman itu dijadikan pelajaran untuk lebih hati-hati dalam menghadirkan ustadz atau kiai dalam kegiatan rutin jamiyyah. Adapun respon kurang baik dari masyarakat mengenai jamiyyah muncul ketika pelaksanaan pengajian rutin jamiyyah di mana ada beberapa anggota masyarakat yang memperhatikan mereka kemudian memberikan komentar berupa

[88] Huda, *Wawancara*. Kediri, 15 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembicaraan yang pelan sehingga tidak begitu terdengar oleh anggota jamiyyah. Bagi waria, hal ini sudah biasa terjadi dan mereka memilih untuk tidak menanggapi hal itu.

Sedangkan dalam konteks keberagamaan waria secara individu di lingkungan masyarakat masing-masing pada umumnya tidak mengalami masalah. Namun demikian, waria meyakini bahwa pasti ada orang yang tidak suka meski jumlahnya sedikit karena dalam suatu masyarakat pasti ada oknum yang merasa tidak cocok dan menampakkannya. Di sini ada dua bentuk respon waria, bagi waria senior mereka memilih untuk tetap melaksanakan ibadah di masjid atau musalla karena mayoritas masyarakat menerima mereka dengan baik. Hal ini terjadi karena umumnya waria senior sudah lebih mengerti karakteristik masyarakatnya dan mereka juga mempunyai mental dan kepercayaan diri yang lebih tinggi. Sedangkan bagi waria muda, mereka memilih jalan mundur dan hanya melaksanakan ibadah di ruang privatnya. Ini terjadi karena mereka masih lebih emosional dalam merespon balik tanggapan masyarakat. Meski begitu, mereka semua tetap mengikuti kegiatan keagamaan rutin jamiyyah Nurul Iman.

Dengan begitu perjumpaan praktik keagamaan waria dengan masyarakat tidak mengarah pada potensi konflik atas nama agama ataupun kecenderungan sikap intoleransi agama. Di sini justru perilaku keagamaan waria sebagai pertunjukan dapat dibilang sukses namun belum sepenuhnya berhasil karena apa yang mereka tampilkan di panggung depan belum sepenuhnya mampu mengubah pandangan masyarakat atas citra diri waria dalam konteks keagamaan. Tapi lebih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada sikap masyarakat yang menjaga kohesi sosial dan menghindari terjadinya konflik, begitu juga sebaliknya.

Di samping itu, komunitas waria Kota Kediri juga tampak lebih mampu membaca karakteristik masyarakat dengan tidak mengggunakan istilah-istilah religius yang berpotensi melahirkan konflik seperti penggunaan kata pesantren, fiqh waria dan seterusnya. Tapi mereka menyesuaikan dengan tradisi yang sudah mengakar dalam masyarakat Kediri pada umumnya yaitu membentuk jamiyyah khusus dan mengikuti pengajian umum.

Dengan begitu, titik temu antara masyarakat dengan waria melalui ruang *backstage* adalah kesamaan keinginan dan dukungan untuk meningkatkan kualitas keberagamaan waria. Karena di satu sisi tokoh masyarakat mempunyai pandangan positif atas eksistensi jamiyyah Nurul Iman dan aktifitas keagamaan waria yang intens mengikuti pengajian umum Gus Lik, mereka juga mendukung dan mempunyai keinginan untuk berpartisipasi dalam jamiyyah waria. Di sisi waria sendiri telah semakin jelas bahwa mereka benar-benar memiliki komitmen beragama dan keinginan untuk semakin mendekatkan diri pada tuhannya sebagaimana tampak dari ikhtiar yang telah mereka lakukan secara kolektif dan individu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, dapat ditarik tiga kesimpulan sebagai berikut:

1. Pertama, kehidupan beragama kaum waria di Kota Kediri terjadi dalam ruang privat dan ruang publik. Manifestasinya mengambil pola sebagai berikut; di ruang publik, ekspresi keagamaan yang ditampilkan terwujud pada kegiatan rutin jamiyyah Nurul Iman yang dilaksanakan secara anjangsana setiap malam Jumat Pahing. Eksistensi jamiyyah Nurul Iman mendapatkan penerimaan positif dari masyarakat sekitar karena sebelum pelaksanaan telah mendapatkan izin dari orang tua waria yang rumahnya akan ditempati untuk pengajian dan telah berkoordinasi dengan perangkat desa setempat untuk mendapatkan izin secara kultural.

   Bentuk pengajian yang dilakukan juga tidak berbeda dengan kegiatan jamiyyah yang umum dilakukan masyarakat. Pembentukan jamiyyah Nurul Iman dilatarbelakangi kesadaran beragama waria senior yang kemudian melakukan kaderisasi keagamaan dan memberikan pemahaman sederhana pada waria baru sehingga pada pelaksanaannya kegiatan pengajian diikuti oleh waria lintas generasi. Kesadaran beragama waria didasarkan pada pengalaman kurang menyenangkan seperti penolakan jenazah waria oleh pihak keluarganya. Mereka juga menyadari bahwa mereka tidak akan punya keturunan, maka siapa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang akan mendoakan ketika meninggal nanti. Bagi mereka kegiatan pengajian ini menjadi media untuk menyeimbangkan kehidupan sosial dan agama mereka. Bagi beberapa waria, jamiyyah ini memberikan kesadaran lebih untuk mempelajari dan mempraktikkan ajaran agama, sehingga mereka mencari wawasan agama dengan mengikuti pengajian umum di luar jamiyyah Nurul Iman.

Sedangkan ekpresi keberagamaan di ruang privat tampak dari keingian dan komitmen beragama mereka dalam menjalankan ibadah wajib (salat, puasa, haji), meski belum melakukannya secara penuh. Pada praktiknya ritual keagamaan yang mereka lakukan di ruang privat tidak berbeda dengan masyarakat muslim pada umumnya. Dengan kata lain, kesadaran beragama individu mengalami perkembangan menjadi kesadaran beragama kolektif. Faktor lain yang memengaruhi kesadaran kehidupan beragama mereka adalah penerimaan sosial, ekonomi, dan usia.

2. Kedua, tipologi keberagamaan waria Kota Kediri didasarkan pada data lapangan yang membentuk empat kategorisasi sesuai dengan pembagian generasi waria di Kota Kediri, yaitu remaja, dewasa awal, dewasa, dan tua. Di mana empat generasi ini dapat dikelompokkan menjadi dua tipe, yaitu waria muda/junior yang mengacu pada dua generasi awal dan waria senior yang mengacu pada dua generasi akhir. Dengan analisis multidimensi komitmen beragama Glock dan Stark dapat disimpulkan bahwa perbedaan manifestasi keberagamaan mereka tetap dikategorikan sebagai manusia yang mempunyai komitmen beragama karena karena menjadi religius pada satu dimensi tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berarti menjadi religius pada dimensi lainnya.[1] Kenyataan ini juga menegaskan bahwa ruang panggung belakang waria Kota Kediri senyatanya merepresentasikan dimensi keberagamaan mereka sebagai manusia utuh yang mempunyai fitrah dan komitmen beragama yang khas.

3. Ketiga, pemahaman masyarakat terhadap kehidupan beragama kaum waria di Kota Kediri tampak terbelah menjadi dua kategori, yaitu pemahaman yang menekankan pada aspek fikih dalam membaca fenomena keberagamaan waria (fikih *oriented*) dan pemahaman yang menekankan keseimbangan dengan memerhatikan konteks dan kondisi waria atas dasar nilai kemanusiaan sehingga pemahaman mereka mengalami perluasan makna toleransi beragama. Meskipun begitu, pada akhirnya pemahaman mereka mengarah pada satu titik temu yaitu, kesadaran untuk ikut andil dalam memberdayakan kehidupan keagamaan waria dan belum mengarah pada potensi konflik sebagaimana terjadi pada waria di Yogyakarta. Respon waria di Kota Kediri terhadap pemahaman masyarakat mengarah pada satu harapan yaitu, tokoh agama memberikan perhatian dan bimbingan keagamaan secara konkret pada mereka agar dapat menjadi manusia yang lebih baik. Mereka juga berharap tokoh agama dapat benar-benar hadir bagi mereka, bukan sekedar pemikiran dan keinginan karena jika tidak demikian sampai kapanpun pandangan masyarakat umum dan tokoh agama atas mereka tetap tidak akan berubah karena hanya memahami mereka secara parsial dan menegasikannya dengan dimensi religius. Padahal semua manusia mempunyai aspek jasmani dan rohani.

---

[1] *"being religious on one dimension does not necessarily imply being religious on another."* Rodney Stark dan Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (California: University of California Press, 1970), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Implikasi Teoretis

Penelitian ini memberikan pengayaan pada kajian tentang fenomena kehidupan komunitas waria secara lebih utuh yang menekankan aspek keberagamaannya. Sebelumnya studi-studi mengenai komunitas waria banyak mengambil dimensi psikologis dan sosiologisnya. Tapi sejak munculnya Pesantren Waria arah kajiannya mulai beranjak pada dimensi keagamaan.[2] Kajian-kajian ini menunjukkan lompatan yang bisa menjadi arah baru tentang kehidupan komunitas waria agar mampu melihat mereka dalam keseluruhan dimensinya. Sayangnya, kajian yang memfokuskan pada berbagai aspek religiusitas waria mengalami keadaan yang konstan karena mayoritas mengambil Yogyakarta sebagai lokus kajiannya. Sementara itu, pesantren waria Yogyakarta telah resmi ditutup sejak 24 Februari 2016 atas desakan FJI dan FUI.[3] Ahnaf dan Salim mencatat peristiwa penutupan pesantren waria sebagai salah satu tindakan kekerasan bernuansa identitas di Yogyakarta.[4]

---

[2] Dian Maya Safitri, "The Politics of Piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta," dalam *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, ed. oleh Jajat Burhanuddin dan C. van Dijk, ICAS Publications Series 16 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013); Muta'ali Arauf, "Waria's Religion and Interreligious Dialogue: A Case of Waria Community In Kebaya NGO Yogyakarta," *Religia*, 15 Maret 2015, 87–108, https://doi.org/10.28918/religia.v18i1.623; Achmad Fawaid, "Trans-Religious Identity from the Edge? Promoting Interfaith Dialogue among Transgender Community in Yogyakarta," *Al-Albab* 6, no. 1 (1 Juni 2017): 103–24, https://doi.org/10.24260/alalbab.v6i1.676; Sylvia Tidey, "Requiem for a Waria," *Social Analysis* 63, no. 1 (1 Maret 2019): 83–102, https://doi.org/10.3167/sa.2019.630106.

[3] Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Ragam Kajian Gender Dalam Jurnal Keagamaan Islam Di Indonesia," *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 17, no. 2 (July 26, 2019): 1–12, https://doi.org/10.14421/musawa.2018.%x; Lihat juga, "Penyegelan Dan Penutupan Ponpes Waria Al-Fatah Merupakan Pelanggaran Hak Beragama Dan Berkeyakinan," *LBH Yogyakarta* (blog), March 10, 2016, https://lbhyogyakarta.org/2016/03/10/penyegelan-dan-penutupan-ponpes-waria-al-fatah-merupakan-pelanggaran-hak-beragama-dan-berkeyakinan/.

[4] Muhammad Iqbal Ahnaf dan Hairus Salim, *Krisis keistimewaan: kekerasan terhadap minoritas di Yogyakarta* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2017), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fakta di lapangan menginformasikan data yang menunjukkan corak keberagamaan masyarakat muslim menjadi semakin beragam karena senyatanya ada kelompok minoritas gender yang selama ini seringkali dinegasikan dengan dimensi religius justru sedang beranjak pada kesadaran beragama kolektif dan individual sebagaimana termanifestasikan dalam perilaku beragama mereka di ruang privat dan ruang publik. Kenyataan ini juga menunjukkan bahwa sebenarnya komunitas waria mempunyai komitmen beragama yang mereka manifestasikan dalam kehidupan sehari-hari dengan kekhasan tersendiri dan segala keterbatasannya.

Dengan begitu kajian ini membenarkan tesis Nur Syam dalam menjelaskan religiusitas pelacur. Kajiannya menyajikan pelacur pada ruang berbeda karena sebelumnya banyak anggapan bahwa dunia pelacuran adalah ruang hampa agama, padahal realitasnya ia juga memiliki ruang agama dengan karakter tersendiri. Ruang agama ini tidak selalu berada pada panggung depan (*frontstage*) kehidupan mereka, melainkan tersembunyi pada ruang belakang (*backstage*), tetapi tetap berada dalam kesadaran yang hakiki.[5]

Kajian ini menemukan bahwa ada dua wajah *frontstage* yang dapat dilihat dari praktik ibadah yang dilakukan Hj. Ikke ketika melaksanakan ibadah haji dan salat Jumat. Karena sebagai waria yang identik dengan penampilan perempuan di ruang *frontstage* dalam kehidupan keseharian. Tapi praktik keberagamaannya terutama dalam pelaksanaan ibadah wajib justru menampilkan diri sebagai laki-laki. Hal serupa juga terjadi pada waria lain ketika mereka melaksanakan ibadah

[5] Nur Syam, *Agama Pelacur ; Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2010), 188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salat lima waktu. Di mana mereka memilih untuk mengenakan pakaian laki-laki dan menanggalkan penampilan perempuannya saat beribadah. Bagi mereka, ibadah adalah sesuatu yang sakral. Betapapun mereka dianggap sebagai orang yang menyimpang tapi dalam soal praktik ibadah wajib mereka tetap berusaha menjaga kesucian ibadahnya. Inilah apa yang kemudian dalam pandangan Stark dan Glock disebut sebagai dimensi konsekuensi komitmen beragama yang merupakan efek dari keyakinan, praktik, pengalaman dan pengetahuan agama.[6]

Temuan ini juga berimplikasi pada ruang *backstage* waria Kota Kediri. Ruang *backstage* waria tampak pada kehidupan keberagamaan mereka. Meski begitu, ruang ini tidak bersifat tunggal karena praktik keberagamaan yang mereka tampilkan mempunyai bentuk beragam yang setidaknya dapat dilihat dari perbedaan usia sebagai tolok ukur untuk merumuskan kategorisasi antara waria tua, dewasa akhir, dewasa, dan remaja. Di mana dua kategori akhir dari empat kategori ini memerlukan sentuhan lebih untuk menjadi muslim taat karena salah satu faktor keprihatinan waria tua dan dewasa akhir adalah berkenaan dengan kurangnya kesadaran beragama waria muda yang pada akhirnya mengarahkan inisiatif untuk mendirikan jamiyyah khusus waria yaitu, jamiyyah Nurul Iman. Dengan begitu, kajian ini tidak hanya membenarkan tesis agama pelacur Nur Syam karena fakta di lapangan menunjukkan praktik keberagamaan waria yang beragam dan khas. Selain itu, kajian ini juga menemukan bahwa senyatanya ruang

[6] Stark dan Glock, *American Piety*, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

frontstage dan *backstage* bukan sebuah klusterisasi yang rigid dan tunggal sebagaimana dikonseptualisasikan Goffman.[7]

Meski begitu, penelitian ini menjelaskan lebih jauh tentang komitmen beragama waria yang termanifestasikan tidak hanya sebagai kesadaran beragama dan dimensi praktik agama secara individual, tapi juga mentransformasikannya di "ruang publik" dengan corak tersendiri untuk memperkaya pemahaman dasar agama dan ikut menjalankan tradisi keagamaan sebagaimana masyarakat muslim lainnya. Kenyataan ini merupakan salah satu bentuk kemandirian sekaligus perjuangan mereka dalam mengejar kesalehan agama di tengah sempitnya akses untuk mengekspresikan komitmen beragama di ruang sosial. Padahal jika dikaitkan dengan diskursus ketidakadilan gender,[8] waria justru merupakan kelompok yang paling rentan menjadi korban ketidakadilan karena mereka merupakan kelompok yang jarang terpikirkan dan dikategorikan sebagai gender ketiga atau kaum dunia ketiga.[9] Pun demikian halnya dalam diskursus LGBT, waria merupakan kelompok yang paling mudah diidentifikasi karena mempunyai penampilan berbeda yang khas.

Bahkan saat mereka memilih untuk menjadi seorang waria, saat itu juga mereka terlempar dari keluarga dan sekolah. Tanpa bekal pendidikan,

---

[7] "*the term "personal front" to refer to the other items of expressive equipment, the items that we most intimately identify with the performer himself and that we naturally expect will follow the performer wherever he goes.*" Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, New York: Doubleday, 1959), 23; Penjelasan ini yang kemudian disebut sebagai ruang *frontstage* dari suatu pertunjukan yang fungsinya tetap dan umum. Lihat, George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, trans. oleh Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 400.

[8] Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Insist Press, 2008), 13.

[9] Koeswinarno Koeswinarno, "Aspek-Aspek Kritis Dunia Kaum Ketiga," *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 2, no. 1 (30 Maret 2003): 71–85, https://doi.org/10.14421/musawa.2003.21.71-85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keterampilan khusus, ketidaksesuaian penampilan dengan jenis kelamin di KTP dan berada dalam kesendirian, bagaimana mereka bertahan hidup? Pada titik yang paling ektrem mencari dan membaur dengan komunitasnya lalu melacur mungkin menjadi satu-satunya pilihan yang dapat mereka ambil. Setidaknya ini menjelaskan titik berangkat yang berbeda antara pelacur perempuan dan waria. Di mana dengan analisis dramaturgi, keduanya sama-sama mempunyai kesadaran beragama dengan ekspresi keberagamaannya sendiri. Dengan begitu, kajian ini juga membenarkan tesis Mahardika yang menyatakan bahwa tuhan hadir pada hati setiap manusia, tidak hanya pada agamawan, budayawan, atau manusia 'normal' lainnya, tapi tuhan juga bisa hadir dalam hati orang-orang yang dianggap tidak 'normal'.[10]

Selain itu, penelitian ini juga mengungkap sisi lain masyarakat terutama pandangan tokoh agama mengenai kehidupan beragama waria. Pada bagian sebelumnya, penulis telah mengungkapkan perbedaan asumsi dasar mereka terhadap waria. Di mana perbedaan itu dapat dikaitkan dengan klasifikasi Islam moderat dan konservatif. Dalam tipologi gerakan Islam kontemporer, Fozi menyebutnya sebagai *traditional narration-based movements*. Tipe ini menafsirkan agama berdasarkan prinsip intelektual mereka dan mereka memiliki sifat moderat dan konservatif.[11] Tipe ini bertolak belakang dengan tipe *radical narration-based movements*. Tipe ini mengacu pada kelompok Islamis yang

---

[10] Asmar Mahardika, *Tuhan Singgah di Pelacuran: Perjalanan Spiritual Penjaja Cinta* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), 43.

[11] "*various currents that reject modernist, liberal or progressive re-interpretations of Islamic teachings and adhere to established doctrines and social order*." Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"* (Institute of Southeast Asian Studies, 2013), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sangat dipengaruhi pemikiran Ibn Taymīyah. Mereka mempromosikan agendanya dengan motto menarik yaitu kembali pada ajaran tauhid dan Islam orisinal.[12]

Dalam skema Islam moderat, Ichwan mengategorikannya secara pluralistik antara lain Islam moderat tradisionalis (NU), Islam moderat modernis (Muhammadiyah) dan Islam moderat puritan (MUI).[13] Bagi Wahid, Persis juga termasuk ke dalam ormas Islam puritan tapi moderat. Bedanya, MUI terjebak pada sikap konservatisme karena menekankan puritanisme.[14] Dengan begitu, dalam pandangan Fozi perbedaan pemahaman tokoh agama terhadap kehidupan beragama waria di Kota Kediri termasuk dalam kategori *traditional narration-based movements*. Atau meminjam istilah Ichwan tokoh agama fikih *minded* terkategori sebagai Islam moderat puritan, sedangkan yang menekankan nilai kemanusiaan termasuk ke dalam Islam moderat tradisionalis. Ini adalah panggung belakang yang ditunjukkan masyarakat dalam memahami kehidupan waria.

C. Keterbatasan Studi

Sebagai sebuah kajian ilmiah, kajian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, kajian ini terlalu fokus pada komunitas waria Kota Kediri dan kurang

---

[12] Yahya Fozi, "Typology of Contemporary Islamic Movements," dalam *The Third International Conference on International Studies (ICIS 2010), 1st-2nd December 2010, Hotel Istana Kuala Lumpur*, ed. oleh Mohd Azizuddin Mohd Sani dan Siti Zubaidah Ismail (Sintok: College of Law, Government and International Studies, Universiti Utara Malaysia., 2010), 1–11, http://icis.uum.edu.my/.

[13] "Islam moderat puritan mengacu pada pemikiran dan praktik Islam yang sebenarnya moderta tapi terpengaruh beberapa aspek ajaran Islam puritan yang menekankan pemurnian iman, termasuk penodaan agama, penyimpangan, memakai orientasi hukum yang ketat dalam ibadah dan seterusnya." Lihat, Moch. Nur Ichwan, "Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan," dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, ed. oleh Martin van Bruinessen (Bandung: Al-Mizan, 2014), 103–4.

[14] Din Wahid, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia," *Studia Islamika* 21, no. 2 (31 Agustus 2014): 375–90, https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1043.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberi ruang pada komunitas lain. Sehingga kajian ini terkesan mengabaikan komunitas lain yang bisa jadi sangat berbeda atau mungkin bersifat subversif. Kedua, keterbatasan kajian ini terletak pada ruang lingkup terbatas di Kota Kediri. Jika ingin melihat komunitas waria Kediri pasca terbentuknya Perwaka, maka perlu diingat bahwa pada kenyataannya waria di wilayah Kabupaten dan beberapa waria dari kabupaten Jombang dan Kertosono juga tergabung dalam organisasi Perwaka yang juga mempunyai program keagamaan serupa atau karena pertimbangan geografis mengikuti kegiatan pengajian yang diinisiasi Perwaka. Ketiga, keterbatasan waktu penulis membuat beberapa informan kunci tidak dapat ditemui, baik karena kesibukan informan maupun karena waktu yang sudah tidak memungkinkan.

D. Rekomendasi

Mengacu pada beberapa keterbatasan studi yang telah penulis kemukakan pada bagian sebelumnya, maka diperlukan sebuah studi lanjutan yang memiliki waktu lama dan jangkauan yang lebih luas dalam mengkaji fenomena keberagamaan waria Kediri. Kajian lanjutan ini diharapkan dapat melihat dimensi waria menjadi lebih utuh dan bagaimana dinamika interaksinya dengan masyarakat. Interrelasinya akan sangat mungkin membuka ruang perjumpaan dengan pemahaman masyarakat lokal dan berbagai pemahaman keagamaan lain yang mungkin dapat mengubah citra diri waria di masa depan. Karena kajian ini fokus pada dimensi keagamaan waria, perlu juga dilakukan studi lain dengan topik yang sama tapi lebih menonjolkan aspek lain dari kehidupan waria. Selain

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu, tokoh agama yang menjadi tolok ukur pandangan masyarakat juga dapat diperluas pada tokoh agama dengan latar belakang organisasi atau aliran berbeda. Kajian seperti ini tentu akan memberikan gambaran lebih utuh tentang citra diri waria dalam segala dimensi kehidupannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner. *The Penguin Dictionary of Sociology*. 5th edition. London: Penguin Books, 2006.

Ahnaf, Muhammad Iqbal, dan Hairus Salim. *Krisis keistimewaan: kekerasan terhadap minoritas di Yogyakarta*. Yogyakarta: CRCS UGM, 2017.

Ali, Mohammad Daud. *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.

Al-Mubarakfuri. *Tuhfatul Ahwadzi*. Cetakan Kedua Jilid VIII. Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2003.

Al-Munawi, Zaid. *Faidhul Qadir*. Cetakan Kedua Jilid IV. Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2003.

———. *Faidhul Qadir*. Cetakan Kedua Jilid V. Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2003.

Al-Qari, Al-Mala. *Mirqatul Mafatih Syarh Misykatil Mashabih*. Cetakan Ketiga Jilid X. Beirut: Darul Fikr Al-Ilmiyah, 2004.

Asy-Syarwani, Abdul Hamid. *Hasyiyatus Syarwani*. Cetakan Kelima. Vol. 1. Beirut: Darul Kutub Al-Islamiyah, 2006.

Badruzaman, Abad. *Kesalehan Sosial di Balik Ketaatan Ritual*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2017.

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

Bennett, Linda Rae, dan Sharyn Graham Davies, ed. *Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia: Sexual Politics, Health, Diversity, and Representations*. Sexuality, Culture and Health. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2014.

Berger, Peter L. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. Diterjemahkan oleh Hartono. J: LP3ES, 1991.

———. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Open Road Media, 2011.

Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Diterjemahkan oleh Hasan Basari. 10 ed. Jakarta: LP3ES, 2013.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bisri, A. Mustofa. *Saleh Ritual, Saleh Sosial*. Yogyakarta: DIVA PRESS, 1994.

Branaman, Ann. *The Goffman Reader*. Disunting oleh Charles C. Lemert dan Ann Branaman. Cambridge, Mass: Blackwell, 1997.

Bruinessen, Martin van. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn."* Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

Budyatna, Muhammad. *Teori-teori Mengenai Komunikasi Antar-Pribadi*. Jakarta: Prenada Media Group, 2015.

Bukve, Oddbjørn. *Designing Social Science Research*. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2019.

C, D. Hendropuspito, O. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1983.

Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory_ A Practical Guide through Qualitative Analysis-SAGE Publications Ltd (2006).Pdf*. Thousand Oaks, California: Sage Publication Ltd, 2006.

Cipriani, Roberto. *Sociology of Religion: An Historical Introduction*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2015.

Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*. 2nd ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2007.

Davies, Sharyn Graham. *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*. London; New York: Routledge, 2010.

———. *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. Disunting oleh Robert W. Hefner dan Barbara Watson Andaya. Routledge Handbooks. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2018.

Denzin, Norman K, dan Yvonna S Lincoln, ed. *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. 5th ed. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publication, Inc, 2018.

Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi pesantren: studi pandangan hidup kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia*. LP3ES, 2015.

Dillon, Michele. "The Sociology of Religion in Late Modernity." Dalam *Handbook of the Sociology of Religion*, disunting oleh Michele Dillon. New York: Cambridge University Press, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Durkheim, Emile, dan Steven Lukes. *The Rules of Sociological Method*. 1st American ed. New York: Free Press, 1982.

Faqih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Insist Press, 2008.

Furseth, Inger, dan Pål Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2006.

Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan,Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu, 2013.

———. *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books, 1973.

———. *The Religion of Java*. University of Chicago Press, 1976.

Gherovici, Patricia. *Please Select Your Gender: From the Invention of Hysteria to the Democratizing of Transgenderism*. Routledge, 2011.

Ghufron, Fathorrahman. *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.

Goffman, Erving. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. 1st Pantheon Books ed. New York: Pantheon Books, 1982.

———. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday, 1959.

Green, Richard. *Current Concepts in Transgender Identity*. Disunting oleh Dallas Denny. Garland Reference Library of Social Science ; Garland Gay and Lesbian Studies, vol. 976. vol. 11. New York: Garland Pub, 1998.

Hardiman, F. Budi. *Filsafat modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Hilmy, Masdar. *Jalan demokrasi kita: etika politik, rasionalitas, dan kesalehan publik*. Malang: Intrans Publishing, 2017.

Ichwan, Moch. Nur. "Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan." Dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, disunting oleh Martin van Bruinessen. Bandung: Al-Mizan, 2014.

Izutsu, Toshihiko. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*. Diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jb, Masroer Ch. "Pemikiran Sosiologi Agama Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia Modern." Dalam *Bunga Rampai: Sosiologi Agama Teori, Metode dan Ranah Studi Sosiologi Agama*, disunting oleh M. Yaser Arafat, Vol. 1:117–32. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2015. http://digilib.uin-suka.ac.id/27174/.

Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*. Diterjemahkan oleh Robert M.Z Lawang. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1986.

Kahmad, Dadang. *Sosiologi agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009.

Kementerian Agama RI. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

Koeswinarno. *Hidup sebagai waria*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

Magnis-Suseno, Franz von. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Cetakan Kesembilan. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Mahardika, Asmar. *Tuhan Singgah di Pelacuran: Perjalanan Spiritual Penjaja Cinta*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.

Majid, Nurcholish. *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: kolom-kolom di tabloid Tekad*. 2 ed. Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama tabloid Tekad dan Penerbit Paramadina, 2009.

Manning, Philip. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Stanford University Press, 1992.

Muhammad, Husein, Siti Musdah Mulia, dan Marzuki Wahid. *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualiatas*. Jakarta: PKBI, 2011.

Nadia, Zunly. *Waria: laknat atau kodrat!?* Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005.

Nasir, Kamaludeen Mohamed, Alexius A. Pereira, dan Bryan S. Turner. *Muslims in Singapore: Piety, Politics and Policies*. USA and Canada: Routledge, 2009.

Oetomo, Dede. *Memberi Suara Pada Yang Bisu*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. Diterjemahkan oleh Inyiak Ridwan Muzir. IRCiSoD, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pelras, Christian. *Manusia Bugis*. Diterjemahkan oleh Abdul Rahman Abu, Hasriadi, dan Nurhady Sirimorok. Jakarta: Nalar [bekerjasama dengan] Forum Jakarta-Paris, Ecole francaise d'Extreme-Orient, 2006.

Renard, John. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Vol. 34. Berkeley, California: University of California Press, 1996.

Ricklefs, Merle Calvin. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to the Present*. HAWAII/University of Hawaii Press, 2012.

Rinaldo, Rachel. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2013.

Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Diterjemahkan oleh Alimandan. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.

Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*. Diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.

Safitri, Dian Maya. "The Politics of Piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta." Dalam *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, disunting oleh Jajat Burhanuddin dan C. van Dijk. ICAS Publications Series 16. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.

Scott, John, dan Gordon Marshall. *A Dictionary of Sociology*. OUP Oxford, 2009.

Silverman, David. *Interpreting Qualitative Data*. 5th ed. London: Sage Publication Ltd, 2014.

Simons, Helen. *The Oxford Handbook of Qualitative Research*. Disunting oleh Patricia Leavy. Oxford Library of Psychology. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2014.

Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Mizan Pustaka, 2006.

Smith, Gregory W. H. *Erving Goffman*. Key Sociologists. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2006.

Smith, Zain bin Ibrahim bin. *al Manhaj as Sawi*. Beirut: Dar al-Ilmi wa al Dakwah, 2008.

Sobary, Mohammad. *Kesalehan Sosial*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Stark, Rodney, dan Charles Y. Glock. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. California: University of California Press, 1970.

Stepnisky, Jeffrey. *The Wiley Blackwell Companion to Sociology*. Disunting oleh George Ritzer dan Wendy Wiedenhoft Murphy. Second Edition. Hoboken, NJ: Wiley, 2020.

Stryker, Susan. *Transgender History: The Roots of Today's Revolution*. Second edition. Berkeley: Seal Press, 2017.

Suaedy, Ahmad, Alamsyah M. Dja'far, M. Subhi Azhari, dan Rumadi. *Islam dan Kaum Minoritas: Tantangan Kontemporer*. Jakarta: The Wahid Institute, 2012.

Subakir, Ahmad. *Relasi Kiai dan Kekuasaan: Menguak Relasi Kiai dan Pemerintahan Dalam Politik Lokal*. Kediri: STAIN Kediri Press, 2018.

Sutrisno, Mudji, dan Hendar Putranto, ed. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Syam, Nur. *Agama Pelacur; Dramaturgi Transendental*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2010.

Tim Penyusun. *Pedoman Penulisan Makalah, Proposal Disertasi, dan Disertasi*. Surabaya: Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2018.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1944.

Weeks, Jeffrey. *Sex, Politics and Society: The Regulations of Sexuality since 1800*, 2015.

———. *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London: Taylor & Francis e-Library, 2002. http://www.myilibrary.com?id=32215.

Widayanti, Titik. *Politik subaltern: pergulatan identitas waria*. Yogyakarta: Research Center for Politics and Government, Jurusan Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada, 2009.

Woodward, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. 1st ed. Muslims in Global Societies Series 3. Dordrecht; New York: Springer, 2011.

Yin, Robert K. *Studi Kasus: Desain dan Metode*. Diterjemahkan oleh M. Djauzi Mudzakir. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Artikel

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 2 (15 Desember 2012): 271–304. https://doi.org/10.21580/ws.20.2.200.

Alipour, M. "Toleransi Syariat Islam dalam Kasus Operasi Ganti Kelamin Transeksual: Kajian terhadap Fatwa Ayatollah Khomeini dan Syekh Tantawi." Dalam *Costly Tolerance: Tantangan Baru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda*, disunting oleh Suhadi, 113–48. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada, 2018.

Al-Jum'ah, Ais Nurbiyah, dan Christina Suprihatin. "Mapata's Transformation of Gender Identities in Tiba Sebelum Berangkat." *KnE Social Sciences*, 1 Agustus 2019, 94–105–94–105. https://doi.org/10.18502/kss.v3i19.4833.

Angela, Ienes, dan Pipiet Laksmono, ed. *Panduan Kesehatan Waria*. Tim Divisi Program Waria Jaringan Nasional GWL-INA, 2016. https://www.gwl-ina.or.id/publikasi/.

Arauf, Muta'ali. "Waria's Religion and Interreligious Dialogue: A Case of Waria Community In Kebaya NGO Yogyakarta." *Religia*, 15 Maret 2015, 87–108. https://doi.org/10.28918/religia.v18i1.623.

Arivia, Gadis, dan Abby Gina Boangmanalu. "When the State is Absent: A Study of LGBT Community in Jakarta." *Jurnal Perempuan* 20, no. 4 (1 November 2015): 367–76. https://doi.org/10.34309/jp.v20i4.24.

Beemyn, Genny. "A Presence in the Past: A Transgender Historiography." *Journal of Women's History* 25, no. 4 (18 Desember 2013): 113–21. https://doi.org/10.1353/jowh.2013.0062.

Boellstorff, Tom. "Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites." *Cultural Anthropology* 19, no. 2 (Mei 2004): 159–95. https://doi.org/10.1525/can.2004.19.2.159.

Burhani, Ahmad Najib. "Geertz's Trichotomy of Abangan, Santri, and Priyayi: Controversy and Continuity." *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (4 Desember 2017): 329-350–350. https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350.

Davies, Sharyn Graham. "Ben Murtagh, Genders and Sexualities in Indonesian Cinema: Constructing Gay, Lesbi and Waria Identities on Screen. Abingdon, Oxon and New York: Routledge, 2013, Xiv + 199 Pp. [Media

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Culture and Social Change in Asia Series.] ISBN 9780415536318. Price: EUR 90.00 (Hardback).” *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 170, no. 4 (1 Januari 2014): 594–96. https://doi.org/10.1163/22134379-17004010.

Fadi, Vicktor, dan Suzy S. Azeharie. “Persepsi Masyarakat Terhadap Kelompok Waria Pesantren.” *Koneksi* 4, no. 1 (22 Maret 2020): 58–65. https://doi.org/10.24912/kn.v4i1.6609.

Faidah, Mutimmatul, dan Husni Abdullah. “Religiusitas Dan Konsep Diri Kaum Waria.” *Jurnal Studi Gender Indonesia* 4, no. 1 (23 April 2014). http://jurnalgender.uinsby.ac.id/index.php/jurnalgender/article/view/2.

Fallers, Lloyd. : “: The Presentation of Self in Everyday Life . Erving Goffman.” *American Anthropologist* 64, no. 1 (Februari 1962): 190–91. https://doi.org/10.1525/aa.1962.64.1.02a00260.

Fatih, Moh Khoirul. “Problematika Dalam Kelompok Sosial.” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 1, no. 2 (16 Desember 2018): 66 – 76–66 – 76.

Fawaid, Achmad. “Trans-Religious Identity from the Edge? Promoting Interfaith Dialogue among Transgender Community in Yogyakarta.” *Al-Albab* 6, no. 1 (1 Juni 2017): 103–24. https://doi.org/10.24260/alalbab.v6i1.676.

Fozi, Yahya. “Typology of Contemporary Islamic Movements.” Dalam *The Third International Conference on International Studies (ICIS 2010), 1st-2nd December 2010, Hotel Istana Kuala Lumpur*, disunting oleh Mohd Azizuddin Mohd Sani dan Siti Zubaidah Ismail, 1–11. Sintok: College of Law, Government and International Studies, Universiti Utara Malaysia., 2010. http://icis.uum.edu.my/.

Gelarina, Diyala. “Proses Pembentukan Identitas Sosial Waria di Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta.” *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 1, no. 1 (23 Januari 2019). http://ejournal.uin-suka.ac.id/pasca/jkii/article/view/1057.

Hamdi, Ahmad Zainul. “Potret Harmoni Kehidupan Keagamaan Di Kabupaten Bojonegoro.” *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 7, no. 1 (20 Februari 2017): 133–76.

Hilmy, Masdar. “Towards a Religiously Hybrid Identity? The Changing Face of Javanese Islam.” *Journal of Indonesian Islam* 12, no. 1 (1 Juni 2018): 45-68–68. https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.1.45-68.

Idrus, Nurul Ilmi, dan Takeo David Hymans. “Balancing benefits and harm: Chemical use and bodily transformation among Indonesia’s transgender waria.” *International Journal of Drug Policy* 25, no. 4 (1 Juli 2014): 789–97. https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2014.06.012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jati, Wasisto Raharjo. "Kesalehan Sosial sebagai Ritual Kelas Menengah Muslim." *IBDA`: Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 13, no. 2 (2015): 145–57. https://doi.org/10.24090/ibda.v13i2.667.

Kadi, Kadi. "Kesinambungan Dan Perubahan Tradisi Salaf Dalam Sistem Pendidikan Pondok Pesantren Lirboyo Kediri." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (4 September 2017): 117–41. https://doi.org/10.15642/islamica.2017.12.1.22-46.

Kartinaningdryani, Inestya. "Heteronormativitas, Wacana LGBT dan Perjuangan Komunitas Waria Melawan Stigma." *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 6, no. 2 (18 November 2019): 191–209. https://doi.org/10.22146/jps.v6i2.51587.

Koeswinarno, Koeswinarno. "Aspek-Aspek Kritis Dunia Kaum Ketiga." *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 2, no. 1 (30 Maret 2003): 71–85. https://doi.org/10.14421/musawa.2003.21.71-85.

Kurniawan, Fuat Edi, dan Defbry Margiansyah. "Aktivisme Gerakan Keagamaan dalam Konteks Kebudayaan: Antara Penegakan Syariat dan Anomali." *Jurnal Sosiologi Reflektif* 14, no. 1 (25 Oktober 2019): 41–58. https://doi.org/10.14421/jsr.v14i1.1605.

Masnun, Masnun. "Waria Dan Shalat Reinterpretasi Fikih Untuk Kaum Waria." *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 10, no. 1 (29 Januari 2011): 123–34. https://doi.org/10.14421/musawa.2011.101.123-134.

Mulia, Siti Musdah. "Islam dan Homoseksualitas: Membaca Ulang Pemahaman Islam." *Jurnal Gandrung: Kajian Seksualitas Kritis* 1, no. 1 (Juni 2010): 9–31.

Nadia, Zunly. "Waria Dalam Pandangan Islam." *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 2, no. 1 (30 Maret 2003): 87–107. https://doi.org/10.14421/musawa.2003.21.87-107.

Safitri, Dian Maya. "Tolerance of Minorities and Cultural Legitimacy: The Case of Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 15, no. 2 (1 November 2011): 154–67. https://doi.org/10.22146/jsp.11391.

Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Ragam Kajian Gender Dalam Jurnal Keagamaan Islam Di Indonesia." *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 17, no. 2 (26 Juli 2019): 1–12. https://doi.org/10.14421/musawa.2018.%x.

Tidey, Sylvia. "Requiem for a Waria." *Social Analysis* 63, no. 1 (1 Maret 2019): 83–102. https://doi.org/10.3167/sa.2019.630106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Umam, Khaerul. "Konstruksi Nilai Inklusif Tokoh Agama Dalam Memandang Pluralitas Agama Di Kediri." *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 9, no. 1 (20 Maret 2019): 44–76. https://doi.org/10.15642/religio.v9i1.1233.

Wahid, Din. "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia." *Studia Islamika* 21, no. 2 (31 Agustus 2014): 375–90. https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1043.

Widiastuti, Siti Kurnia. "Religious Freedom for Minority Muslim Group Based on Gender in Indonesia." *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 16, no. 2 (30 Juli 2017): 169–87. https://doi.org/10.14421/musawa.2017.162.169-187.

Yansyah, Roby, dan Rahayu Rahayu. "Globalisasi Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT): Perspektif HAM dan Agama dalam Lingkup Hukum di Indonesia." *Law Reform* 14, no. 1 (29 Maret 2018): 132–46. https://doi.org/10.14710/lr.v14i1.20242.

C. Wawancara

Afifuffin, Agoes Atif. (Gus Ayiz, Pengasuh PP Hasyimiyah Wates Kediri, Pemateri Rutin Pengajian Waria). Wawancara. Kediri, 4 Mei 2020.

Ardianto, Soni. Wawancara, Kediri, 25 Januari 2020.

———. Wawancara, Kediri, 21 Februari 2020.

———. Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020.

———. Wawancara, Kediri, 15 Juni 2020.

———. Wawancara, Kediri, 2 Juli 2020.

Djalil, KH. Abu Bakar Abdul. (Ketua PCNU Kota Kediri, Pengasuh PP As-Salafiyah Kota Kediri, Ketua DMI Kota Kediri). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Firdaus, Dhomirotul. (Pengasuh PP Lirboyo Unit Tegal Arum, Talun Kota Kediri, Pengurus RMI Jawa Timur, Pemateri Rutin Siaran Keagamaan TV9). Wawancara. Kediri, 4 Mei 2020.

Fuad, A. Jauhar. (Pengurus LPTNU Jawa Timur, Wakil Rektor II IAIT Kediri). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Huda, Choirul. Wawancara. Kediri, 16 Februari 2019.

———. Wawancara, Kediri, 6 Agustus 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

———. Wawancara. Kediri, 25 Januari 2020.

———. Wawancara. Kediri, 16 Februari 2020.

———. Wawancara. Kediri, 15 Mei 2020.

———. Wawancara. Kediri, 6 Juni 2020.

———. Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020.

———. Wawancara, Kediri, 2 Juli 2020.

Huda, Choirul, dan Soni Ardianto. Wawancara. Kediri, 28 April 2020.

Husni, M. Wazid. (Ketua PC GP Ansor Kota Kediri 2016-2021). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Imron, Ali. (Pengasuh PP Al-Imroniyyah Kertosono, Wakil Rektor III IAIT Kediri). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Khafid, Zaenal. (Ketua LDNU PCNU Kota Kediri). Wawancara. Kediri, 4 Mei 2020.

Musthofa, KH. Abdul Halim. (Mustasyar PCNU Kota Kediri). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Nurrockhim, Moh. Wawancara, Kediri, 21 Februari 2020.

———. Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020.

Prasetya, Mikha Yudha. Wawancara, Kediri, 12 Juni 2020.

Prasetyo, Doni. Wawancara. Kediri, 16 Mei 2020.

Putri, Amalia Rosyadi. (Komisioner KPID Jawa Timur). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Safitri, Lina. (Koordinator Bidang Organisasi PC Muslimat Kota Kediri, Aktif Mendampingi Jama'ah Pengajian). Wawancara. Kediri, 3 Mei 2020.

Sunyoto. Wawancara. Kediri, 16 Mei 2020.

Suwartejo, Titu. Wawancara. Kediri, 16 Mei 2020.

Yogi Bagus Irawan. Wawancara. Kediri, 16 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Website

https://www.apa.org. "Answers to Your Questions for a Better Understanding of Sexual Orientation and Homosexuality." Diakses 3 Juni 2020. https://www.apa.org/topics/lgbt/orientation.

BPS Kota Kediri. "Kota Kediri Dalam Angka (Kediri Municipality in Figures) 2020," 2020. https://kedirikota.bps.go.id/publication/2020/04/27/cacdc764f4143cd405619aca/kota-kediri-dalam-angka-2020.html.

BPS Provinsi Jawa Timur. "Berita Resmi Statistik." Diakses 1 Juni 2020. https://jatim.bps.go.id/pressrelease/2020/02/17/1149/indeks-pembangunan-manusia--ipm--jawa-timur-tahun-2019-mencapai-71-50.html.

———. "Provinsi Jawa Timur dalam Angka 2020." Disunting oleh Thomas Wunang Tjahjo dan Nasruddin. Diakses 1 Juni 2020. https://jatim.bps.go.id/publication/download.html.

Firdaus, Akhol. "Wajah Intoleransi di Tengah Wabah." Diakses 25 April 2020. https://arrahim.id/af/wajah-intoleransi-di-tengah-wabah/.

"Bagai Bangunan Rumah, Hubungan antara Iman Islam dan Ihsan," 21 Mei 2018. https://nu.or.id/post/read/90680/bagai-bangunan-rumah-hubungan-antara-iman-islam-dan-ihsan.

"Islam, Iman, dan Ihsan Menurut Syekh Zarruq," 15 Agustus 2017. https://nu.or.id/post/read/80462/islam-iman-dan-ihsan-menurut-syekh-zarruq.

"Islam KTP Alias Islam Identitas," 11 September 2012. https://nu.or.id/post/read/39633/islam-ktp-alias-islam-identitas.

"Harmoni Kediri Brand Community." Diakses 19 Mei 2020. https://www.kedirikota.go.id/p/berita/1018048/harmoni-kediri-brand-community.

"Hasil Pencarian - KBBI Daring." Diakses 11 Agustus 2019. https://kbbi.kemdikbud.go.id

JawaPos.com. "Mutilasi Diduga Bermotif Asmara." *JawaPos.com* (blog), 6 April 2019. https://www.jawapos.com/jpg-today/06/04/2019/mutilasi-diduga-bermotif-asmara/.

YLBHI. "LBH Yogyakarta Desak Negara Melindungi Pesantren Waria." Diakses 2 Mei 2020. https://ylbhi.or.id/informasi/berita/lbh-yogyakarta-desak-negara-melindungi-pesantren-waria/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Novia, Dyah Ratna Meta. "Hanya di Pesantren Al-Fatah, Waria Merasa Aman." *JawaPos.com* (blog), 22 Oktober 2018. https://www.jawapos.com/internasional/dw/22/10/2018/hanya-di-pesantren-al-fatah-waria-merasa-aman/.

Pemerintah Kota Kediri. "Profil Kota Kediri 2019," 2019. https://www.kedirikota.go.id/page/profil/280.

LBH Yogyakarta. "Penyegelan Dan Penutupan Ponpes Waria Al-Fatah Merupakan Pelanggaran Hak Beragama Dan Berkeyakinan," 10 Maret 2016. https://lbhyogyakarta.org/2016/03/10/penyegelan-dan-penutupan-ponpes-waria-al-fatah-merupakan-pelanggaran-hak-beragama-dan-berkeyakinan/.

Permana, Sukma Indah. "Ketua Ponpes Waria di Bantul: Tidak Ada Fiqih Waria, Kami Beribadah yang Sama." detiknews. Diakses 2 Mei 2020. https://news.detik.com/berita/d-3146563/ketua-ponpes-waria-di-bantul-tidak-ada-fiqih-waria-kami-beribadah-yang-sama.

BBC News Indonesia. "Pesantren waria di Yogyakarta ditutup, LBH protes." Diakses 2 Mei 2020. https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutup.

Prandi, Carlo. "Invisible Religion | Encyclopedia.com," 2005. https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/invisible-religion.

"Qur'an Kemenag | Q.S 49:13." Diakses 18 Mei 2020. https://quran.kemenag.go.id/share/?q=4625.

"Quran Surat Al-Hajj Ayat 5 Arab, Latin, Terjemahan Arti Bahasa Indonesia." Diakses 25 Januari 2020. https://tafsirweb.com/5741-quran-surat-al-hajj-ayat-5.html.

Suprayogo, Imam. "Islam KTP." www.uin-malang.ac.id. Diakses 13 Agustus 2020. https://www.uin-malang.ac.id/blog/post/read/161001/islam-ktp.html.

Syambudi, Irwan. "Suka Duka Para Waria Belajar Agama di Pesantren Al Fatah Yogyakarta." tirto.id. Diakses 2 Mei 2020. https://tirto.id/suka-duka-para-waria-belajar-agama-di-pesantren-al-fatah-yogyakarta-d9uV.

Website Resmi Pemerintah Kota Kediri. "Demografi." Diakses 1 Juni 2020. https://www.kedirikota.go.id/page/profil/5.

———. "Geografi." Diakses 29 April 2020. https://www.kedirikota.go.id/page/profil/4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

———. “Pemkot Kediri Paparkan Prestasi selama 2019.” Diakses 1 Juni 2020. https://www.kedirikota.go.id/p/dalamberita/4602/pemkot-kediri-paparkan-prestasi-selama-2019.

———. “Peta Kota.” Diakses 31 Mei 2020. https://www.kedirikota.go.id/page/profil/6.

———. “Tiga Tahun Bangun Konsep Smart City Kota Kediri Raih RCKI Award.” Diakses 31 Mei 2020. https://www.kedirikota.go.id/page/smartcity/644. “

What is intersex? | Intersex Society of North America.” Diakses 26 Juni 2020. https://isna.org/faq/what_is_intersex/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id