

## Representasi Identitas Hibrida melalui Penampilan dan Simbol Perlawanan Santri Waria di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, Indonesia

Argyo Demartoto 

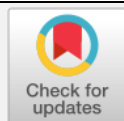
Program Studi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,  
Universitas Sebelas Maret, 57126, Surakarta, Provinsi Jawa Tengah, Indonesia

Korespondensi: [argyodemartoto\\_fisip@staff.uns.ac.id](mailto:argyodemartoto_fisip@staff.uns.ac.id)

### INFO ARTIKEL

#### Info Publikasi:

Artikel Hasil Penelitian



#### Sitasi Cantuman:

Demartoto, A. (2020). *The Representation of Hybrid Identity through Performance and Symbol of Transgender Santri Resistance at Al-Fatah Islamic Boarding School of Yogyakarta, Indonesia*. Society, 8(1), 147-162.

DOI : [10.33019/society.v8i1.167](https://doi.org/10.33019/society.v8i1.167)

Hak Cipta © 2020. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh Society

OPEN  ACCESS



Artikel dengan akses terbuka.

Lisensi: Atribusi-NonKomersial-BerbagiSerupa (CC BY-NC-SA)

Dikirim: 18 April, 2020;

Diterima: 28 Mei, 2020;

Dipublikasi: 15 Juni, 2020;

### ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa proses pembentukan identitas dan simbol hibrida sebagai bentuk perlawanan untuk menunjukkan identitas baru sebagai santri waria di Pesantren Al-Fatah di Yogyakarta, Indonesia. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Unit analisis dan sumber data yang digunakan adalah santri waria, ustaz, staf Kantor Wilayah Kementerian Agama Daerah Istimewa Yogyakarta, perwakilan organisasi keagamaan, dan masyarakat di sekitar Pesantren Al-Fatah Yogyakarta. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Metode triangulasi digunakan untuk memvalidasi data dan kemudian dianalisis menggunakan teori identitas hibrida dari Keri Lyall Smith dengan model analisis interaktif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa santri waria mengubah identitas mereka melalui proses hibriditas. Proses peniruan terjadi di 'ruang ketiga' Pesantren Al-Fatah, sebagai ruang negosiasi di mana pertarungan terjadi antara budaya dan identitas; dengan demikian identitas baru dibuat tanpa meninggalkan identitas asli mereka. Hibriditas terjadi di hadapan identitas budaya yang dihasilkan dari hubungan antara budaya agama Islam, dalam hal ini, Pesantren dan budaya waria. Kehadiran santri waria merupakan simbol perlawanan terhadap budaya dominan agama Islam dengan berbagai penampilan atau simbol, yang digunakan sehari-hari untuk menunjukkan identitas baru.

**Kata Kunci:** Budaya; Hibriditas; Identitas; Pesantren; Santri; Waria

## 1. Pendahuluan

Waria adalah kenyataan yang ada dalam masyarakat. Sebagian orang memandang kehadiran waria sebagai hal yang wajar, meskipun ada yang antipati terhadap waria dan bahkan menolaknya. Kondisi seperti itu membuat kehidupan waria memiliki dimensi sosial dan budaya yang berbeda dari laki-laki dan perempuan pada umumnya. Waria menjalani hidup mereka seperti seorang perempuan, berdandan, berperilaku, dan bahkan memiliki perasaan sensitif dan lembut. Beberapa dari mereka memiliki perilaku seksual seperti perempuan, cinta dan menikah dengan laki-laki (Foucault & Miskowiec, 1986; Dyer, 2002; Sinnot, 2004; Betcher, 2015; Nguyen, 2019).

Masyarakat melihat waria dengan stigma negatif bahwa mereka hanya pelacur dan bahkan mereka juga menjadi sasaran kekerasan dan kriminalitas. Banyak penganiayaan, perampokan, atau kasus pembunuhan terjadi, diperparah dengan bantuan hukum yang buruk yang diberikan kepada waria (M'Baye, 2013). Secara umum, keberadaan waria ditentang oleh organisasi massa berbasis agama, misalnya sekelompok aktivis remaja masjid menganiaya, memukul, merampas dompet, telepon seluler, dan tas gay, waria, dan komunitas heteroseksual domestik dan asing yang menghadiri kegiatan sosialisasi dalam upaya merayakan Hari AIDS Sedunia di Sleman, Yogyakarta, Indonesia pada tahun 2000. Kemudian, beberapa organisasi berbasis agama secara kompulsif menolak kontes waria yang diadakan di Makassar, pada 1 Desember 2010. Selain itu, banyak kasus kekerasan dan kriminalitas lainnya terhadap waria.

Sudah menjadi rahasia umum bahwa peluang waria yang terbatas untuk meningkatkan status sosial, ekonomi, dan pendidikan menjadikan mereka merasa rendah diri, sensitif, dan introver (Jackson, 1999; Praptoraharjo & Nevendorff, 2015; Erkan, 2017). Tetapi beberapa waria berhasil, baik dalam pendidikan dan karier mereka, di Indonesia. Shunniya R. H, seorang waria berjilbab, lulusan Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia, berhasil menulis sebuah buku berjudul "Jangan lepas jilbabku! catatan harian seorang waria". Selain itu, Merlyn Sopjan, lulusan Institut Teknologi Nasional Malang, Indonesia, mendapat gelar Doktor Honoris Causa dari Northern California Global University, Amerika Serikat, dan berhasil dengan bukunya yang berjudul "Jangan lihat kelaminku!". Sebenarnya, banyak waria masih mampu menunjukkan keberadaan mereka dengan prestasi dan keberhasilan mereka dalam pekerjaan, pendidikan, dan kehidupan sosial dalam masyarakat, sehingga mendapatkan status sosial yang sama dengan anggota masyarakat lainnya. Perjuangan untuk identitas dan pengakuan telah dilakukan oleh waria secara individu atau kelompok, seperti beberapa lembaga atau organisasi waria, misalnya Ikatan Waria Malang (IWAMA), Persatuan Waria Kota Surabaya (PERWAKOS), Ikatan Waria Yogyakarta (IWAYO) dan Keluarga Besar Waria Yogyakarta (KEBAYA), Himpunan Waria Solo (HIWASO), Ikatan Waria Jayapura (IWAJA), Ikatan Waria Merauke (IWAMER), dan lain-lain. Fenomena waria dibangun berdasarkan teori Queer, *queering* dan destabilisasi wacana dominan. Kebanyakan waria memiliki jiwa perempuan sejak mereka masih kecil dan bahkan sejak lahir, sehingga mereka menjalani hidup mereka seperti apa adanya, tanpa kesemuan, menjadi perempuan, dan bahkan memilih pasangan lelaki (Foucault, 1978; Sáez, 2004; Boellstorff, 2003; 2006; Valentine, 2007).

Kendala sosial yang dihadapi oleh waria adalah ketika variabel diskret dari jenis kelamin dikonstruksikan ke dalam aktivitas keagamaan tertentu. Islam telah memberikan legitimasi moral dalam mengarahkan orientasi seksual, yaitu heteroseksual daripada orientasi seksual lainnya seperti homoseksual. Kehadiran waria dengan orientasi seksual homoseksual, tentu saja, menimbulkan masalah, terlepas dari praktik keagamaan mereka (Yip, 2009; Beckmann, 2010; Logie *et al*, 2019).

Namun demikian, mereka akan terus melakukan kegiatan seperti halnya manusia pada umumnya, dan menyadari hak dan kewajiban mereka untuk melakukan syariah agama, makhluk Tuhan. Keberadaan Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, Indonesia, seolah ingin mematahkan dan menentang budaya yang mengakar dalam masyarakat. Penciptaan identitas membutuhkan proses yang panjang, dari identifikasi diri, penilaian orang lain, hingga faktor-faktor lain yang menumbuhkan identitas mereka dalam sudut pandang publik (Abraham, 2009; Marcotte, 2010; Quemener, 2012; Sasongko, 2014; Logie *et al.*, 2019).

Mempertimbangkan latar belakang masalah, tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisis proses membangun identitas dan simbol hibrida sebagai bentuk perlawanan untuk memamerkan identitas baru sebagai santri waria di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, Indonesia.

## 2. Tinjauan Pustaka

Identitas memainkan peran penting dalam kehidupan setiap individu dalam masyarakat. Setiap individu dapat menginterpretasikan bagaimana identitas itu dibentuk secara bebas. Kelompok esensialisme percaya bahwa identitas adalah sesuatu yang alami, diberikan, tidak dapat dihindari, sementara kelompok anti-esensialisme percaya bahwa tidak ada identitas standar. Selain itu, perspektif lain masih mempertanyakan partisi antara kedua kelompok (Smith & Leavy, 2008; Vidal-Ortiz, 2008).

Hibriditas mengkritik dan mempertanyakan semua partisi, tetapi tidak menghapusnya, dan mengungkapkan ketidakjelasan partisi dan akibatnya, identitas menjadi longgar. Hibriditas adalah proses percampuran antara dua partisi (esensialisme dan anti-esensialisme) tanpa mengabaikannya sama sekali. Hibriditas mengasumsikan bahwa tidak ada standar dan identitas tidak memiliki batas sama sekali (Ang, 2003; Smith & Leavy, 2008). Penjajah dan yang dijajah bukanlah oposisi biner, yang dijajah memiliki keinginan menjadi setara dengan penjajah tetapi takut akan penjajah sekaligus, dan kondisi ini memberi mereka ruang negosiasi. Dalam ruang negosiasi, proses peniruan kolonial terjadi, kekuatan untuk mendisiplinkan dan mendisiplinkan, dan sebagai hasilnya proses peniruan mengarah pada sesuatu yang sama sekali baru tetapi cukup dikenal. Identitas hibrida tampaknya dikenal atau sesuatu yang umum tetapi sebenarnya baru. Ciri khas dari... atau... dari budaya atau identitas ruang ketiga adalah ruang untuk menyela, untuk menginterogasi, dan untuk mengungkapkan bentuk baru dari makna budaya, sehingga menghasilkan batasan yang tidak jelas. Identitas hibrida akan tercipta dalam ruang negosiasi ini, seiring berjalannya waktu. Pemahaman tentang proses hibridisasi ini akan digunakan untuk menganalisis proses identifikasi waria menjadi santri waria (Foucault & Miskowiec, 1986; Huddart, 2006; Quemener, 2012).

Budaya dalam sub budaya mengacu pada semua cara hidup atau peta makna yang membuat dunia dapat dimengerti oleh para anggota sub budaya. Sub budaya membangun identitas kolektif di mana identitas individu dapat diperoleh di luar identitas yang melekat pada kelas, pendidikan, dan pekerjaan (Barker, 2016). Sub budaya juga identik dengan perlawanan terhadap budaya dominan atau *mainstream* di sekitarnya, termasuk agama, negara, institusi, musik, gaya hidup, dan lainnya (Keilty, 2012). Para anggota sub budaya menunjukkan afiliasi mereka dengan dan perlawanan terhadap gaya atau simbol tertentu (Hebdige, 1979; Clark, 2006; Cuninghame, 2008; Dekel *et al.*, 2017).

Waria memiliki bentuk komunikasi sosial terbatas yang hanya dapat dipahami oleh kelompoknya (King, 2003). Masalah mengenai pemahaman esensialisme dalam budaya agama Islam, apalagi di pesantren, dan pemahaman anti-esensialisme tentang santri waria terkait dengan identitas sebagai pilihan dan produk konstruksi sosial. Pemahaman yang bertentangan

ini berdampak pada hibriditas antara budaya Islam di pesantren dan budaya waria yang bebas, menciptakan budaya baru kemudian sebagai santri waria yang dapat melampaui dua konsepsi yang disebutkan di atas (Abrahams, 2012; Sasongko, 2014).

Sikap, perilaku, aktivitas, ide, dan penampilan santri waria di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta adalah penampilan sehari-hari atau gerak tubuh. Penampilan waria adalah berdandan (*dendong*) yang berarti subjektivitasnya dihasilkan oleh atribut seperti *make up*, rambut, dan lain-lain. Posisi waria di Indonesia dapat dipahami dalam tiga hal yang terdiri dari 1) memiliki jiwa perempuan dalam tubuh laki-laki, 2) menjadi laki-laki dengan presentasi sosial feminin, atau 3) keduanya. Kemudian di masa dewasa, mereka mengubah penampilannya menjadi penampilan perempuan. Mereka memakai pakaian perempuan dan memakai *make up*, memiliki rambut panjang, dan lain-lain. Namun, beberapa lainnya tetap memiliki penampilan laki-laki dengan karakteristik perempuan (*genit*), biasanya disebut homoseksual. Selain itu, beberapa waria dapat beradaptasi dengan kehidupan sosial. Mereka akan menjadi waria dengan penampilan perempuan di komunitas waria, tetapi mereka dapat memiliki penampilan laki-laki di lingkungan sosial (Boellstorff, 2004). Mengingat konsep budaya sulih suara (*dubbing*), bahkan orang Indonesia menganggap diri mereka gay, lesbian, dan waria. Ini seperti hubungan antara suara dan gambar dengan sistem *dubbing* dalam program televisi. Konsep *playback* menjelaskan penampilan santri waria melalui kerangka posisi subjek (jiwa) dan subjektivitas (identitas diri) waria yang tinggal di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta sebagai santri.

Aspek performativitas waria adalah konsep yang lama terkait dengan gender dan seksualitas (Butler, 1990). Penampilan adalah produksi yang diatur dan melalui larangan dan kekuatan tabu, keterasingan dan bahkan ancaman kematian yang dapat mengendalikan dan menarik bentuk produksi. Performativitas gender mengungkapkan bagaimana wacana dan tindakan dilakukan secara terus menerus dan berulang-ulang oleh masyarakat, sehingga memberikan sistem hegemoni heteroseksual. Oleh karena itu, proses negosiasi diperlukan dengan norma sosial yang ada, sehingga menghasilkan performativitas gender yang lebih transparan dan tanpa kekerasan (Boellstorff, 2004). Konsep *playback* dijadikan acuan dalam menganalisis waria menjadi santri di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta. Penampilan tubuh sehari-hari, atau acara yang dilakukan berulang kali oleh santri waria menunjukkan penampilan. Dengan demikian, dominasi dan aturan serta hukum agama Islam yang ada di dalamnya tidak menghalangi waria dan religiusitas mereka. Posisi subjek adalah jiwa, sedangkan subjektivitas adalah identitas pribadi atau diri (Boellstorff, 2006).

Posisi subjek waria (jiwa) dapat ditemukan dalam orientasi seksual. Waria umumnya berasumsi bahwa nafsu seksual terhadap laki-laki muncul pertama kali dari ketidakcocokan jiwa dengan tubuh. Subjektivitas (identitas diri) waria tidak ditandai secara luas dengan adopsi semua bentuk feminisme, tetapi kombinasi gaya perempuan dan laki-laki sebagai waria yang memadukan jiwa perempuan ke dalam tubuh laki-laki. Waria bertahan dengan upaya maskulinitas mereka untuk menyembunyikan identitas seksual mereka dengan cara menikah, tetapi masih melakukan aktivitas waria mereka. Beberapa yang lain juga berusaha untuk menghilangkan label negatif dengan menjauhkan diri dari komunitas waria, dan melakukan kepercayaan agama mereka melalui aktivitas ibadah secara individual. Namun beberapa yang lain mencari pengakuan keberadaan waria dalam masyarakat melalui aktivitas keagamaan dalam komunitas waria yang ada (Yip, 2005; Beckmann, 2010). Upaya yang sering diambil dalam strategi ini adalah menggunakan teks-teks agama. Selain menjadi pedoman deklinasi terhadap homoseksualitas, teks-teks keagamaan juga menjadi dasar untuk membangun ruang penerimaan non-heteroseksual.



### 3. Metodologi Penelitian

#### 3.1. Desain Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kasus untuk menyajikan multi-perspektif dengan deskripsi dan untuk menjelaskan interaksi dengan bidang penelitian dengan tepat untuk penyajian posisi nilai penelitian, teori substantif, paradigma metodologis, dan nilai-nilai kontekstual lokal. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis proses penciptaan identitas dan simbol atau tanda hibrida yang digunakan sebagai bentuk perlawanan untuk menunjukkan identitas baru santri waria (Yin, 2014).

#### 3.2. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, yang berlokasi di Jagalan, Kotagede, Yogyakarta, Indonesia. Satu-satunya Pesantren yang siswanya adalah waria. Pesantren tersebut awalnya terletak di Notoyudan, Gedongtengen, Yogyakarta, tepatnya di rumah M, seorang waria yang merupakan pendiri dan kepala Pesantren. Setelah M meninggal, pengelola Pesantren setuju untuk memindahkan lokasi Pesantren ke Kotagede, rumah SR, seorang santri waria yang sebelumnya menjadi Wakil Kepala Pesantren.

#### 3.3. Sumber Data

Informan penelitian adalah waria yang berpartisipasi aktif sebagai santri, menghadiri kegiatan rutin seperti salat, diskusi atau *tausiyah* di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta (Spradley, 2016). Informan yang dipilih terdiri dari 8 santri waria sebagai informan utama, 2 pelacur, 2 karyawan salon kecantikan, 2 pengusaha, dan 2 relawan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Semua waria yang menjadi informan penelitian telah mengenal dan dikenal terutama untuk orang-orang di sekitar Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, dan komunitas waria lokal, regional, dan nasional. Selain itu, penelitian ini meminta bantuan 2 guru agama (ustaz), staf Kantor Wilayah Kementerian Agama Daerah Istimewa Yogyakarta, perwakilan organisasi keagamaan, Ketua Rukun Tetangga Dusun Celenan, dan beberapa warga sekitar Pesantren Al-Fatah Yogyakarta sebagai informan pendukung.

#### 3.4. Teknik Pengumpulan Data

Data dikumpulkan pada awal Ramadan 2019, dengan alasan, Pesantren mulai mengadakan kegiatannya secara aktif dan lebih rutin sekitar bulan puasa. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, observasi partisipan, diskusi kelompok terarah, dan dokumentasi yang berkaitan dengan sejarah Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, faktor-faktor yang menyebabkan waria menjadi santri, pengalaman dan aktivitas mereka, dan interpretasi waria tentang santri waria melakukan ibadah keagamaan sesuai dengan agama mereka, dan bahkan dianggap bertentangan dengan Islam syariah, tetapi tetap bertahan dengan identitas seksual mereka sebagai waria dengan stigma negatif. Sejalan dengan etika penelitian, foto-foto yang diperoleh dari observasi lapangan langsung disajikan dengan mengaburkan identitas informan.

#### 3.5. Validasi dan Analisis Data

Validitas dan reliabilitas data diuji menggunakan metode dan triangulasi sumber data. Data yang dikumpulkan kemudian diklasifikasikan dan dianalisis dengan membandingkan satu informan dengan yang lain. Data wawancara dielaborasi dalam narasi dan ditafsirkan sesuai dengan teori yang digunakan dan kemudian diskusi dibuat dan ditarik kesimpulan.

## 4. Hasil Penelitian

### 4.1. Dibangun dari Kecemasan

Sebuah bangunan berbentuk limasan yang disebut Pesantren Al-Fatah terletak di daerah padat penduduk di Kotagede, Yogyakarta. Bangunan ini milik pribadi SR, dan telah digunakan sebagai Pesantren pada tahun 2014 setelah dipindahkan dari Notoyudan. SR mendedikasikan dirinya untuk mengelola Pesantren bersama enam waria lainnya sebagai pengelola Al-Fatah. Sekitar 40-an waria berafiliasi dengan Pesantren.

Pesantren ini didirikan pada akhir 2008 oleh M, untuk memungkinkan waria melakukan ibadah dengan tenang. Pesantren waria lahir dari kecemasan M, seorang waria usia paruh baya. M melihat bahwa tidak ada fasilitas ibadah yang memadai untuk waria, meskipun hak mereka untuk melakukannya sama seperti yang lain. Semua santri waria memiliki beragam pekerjaan seperti musisi jalanan, salon kecantikan, bisnis lain, dan pekerja seks komersial. Beberapa guru agama (ustaz) secara rutin mengunjungi Pesantren ini untuk mempresentasikan studi tentang waria dalam agama Islam. Tujuan pendirian Pesantren adalah untuk mewujudkan kehidupan waria yang saleh kepada Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* dan bertanggung jawab atas diri, keluarga, komunitas, masyarakat, dan negara.

### 4.2. Penguatan Iman dan Takwa

Penampilan seorang waria dalam konteks lingkungan sosial dan agama dapat dilihat dari kehidupan santri waria di Pesantren Al-Fatah. Sinkronisasi antara jiwa dan tubuh waria disebut *playback*, digunakan untuk merujuk pada penampilan waria. Upaya yang dilakukan oleh waria untuk melakukan sinkronisasi tubuh dan jiwa perempuannya adalah untuk melakukan seperti seorang perempuan. Bahkan, itu juga terjadi dalam banyak situasi yang ditemui oleh waria, misalnya dalam konteks lingkungan sosial dan keagamaan. Santri waria di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta memiliki pengalaman yang berbeda-beda karena latar belakang keluarga yang berbeda, lingkungan sekitar, dan pekerjaan.

Santri waria percaya bahwa Islam mengajarkan kebaikan. Sebagai Muslim, mereka mempraktikkan beberapa kegiatan keagamaan yang ada meskipun tidak sepenuhnya 5 (lima) waktu, belajar Alquran masih pada tingkat *Iqra'*, puasa meskipun tidak selama satu bulan penuh, membayar zakat, dan melakukan Salat Idul Fitri bersama dengan keluarga. Dalam kehidupan sosial, mereka berusaha untuk menjaga hubungan baik dengan sesama manusia dengan cara tidak melukai orang lain, merasa iri, dan cemburu, dan untuk berbagi sebagian dari uang mereka (mata pencaharian) dengan orang lain.

### 4.3. Waria Juga Memiliki Hak Beribadah

Waria, sebagai makhluk Tuhan, memiliki tanggung jawab untuk beribadah dan berserah diri sebagai hamba, karena hanya Allah yang mengetahuinya. Mereka percaya Tuhan akan menerima peribadatan mereka yang tulus dan membalasnya. Setiap anggota Pesantren diizinkan untuk melakukan ibadah keagamaan dengan cara mereka. Melakukan salat berjamaah, beberapa waria memakai baju *koko* dan sarung, sementara yang lain memakai mukena. Perbedaan ini tidak menimbulkan perselisihan di antara mereka, karena mereka dapat menerimanya atas nama toleransi beragama. Dengan demikian, mereka bisa hidup damai di sana.



Gambar 1. Barisan depan dalam salat untuk waria maskulin



Gambar 2. Barisan belakang dalam salat untuk waria feminin

Sumber: Data Primer, 2019

Fikih klasik membagi waria menjadi dua yang terdiri dari 1) *mukhannats*, dan 2) *khuntsa*. *Mukhannats* adalah seorang individu yang menyerupai lawan jenisnya dalam balutan pakaian dan perilakunya. Sementara itu, *khuntsa* adalah individu dengan dua organ genital atau tidak ada. Dilihat dari perspektif fikih, waria tampaknya dapat diterima sebagai realitas sosial. Namun, mereka jelas ditolak, apalagi mendirikan Pesantren.

Selain puasa dan ibadah terkait lainnya, waria juga melakukan serangkaian kegiatan sosial untuk membantu sesama waria meningkatkan kualitas hidup mereka, misalnya membentuk kelompok dukungan keluarga untuk membantu waria yang tidak dapat diterima sepenuhnya oleh keluarga mereka, dan menyediakan pelatihan untuk penanganan jenazah bekerja sama dengan Asosiasi Keluarga Berencana Indonesia Yogyakarta. Kegiatan ini diadakan mengingat dua kasus di mana masyarakat di sekitar menolak untuk menangani jenazah waria. Dinas Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah Yogyakarta juga menyediakan pelatihan untuk manajemen bisnis dan pemetaan bisnis menggunakan model kanvas. Selain itu, IWAYO

memberikan pelatihan untuk tata rias, membuat sanggul rambut, mengenakan jilbab dan keterampilan menata rambut. Keterampilan ini diharapkan memberi para pekerja seks pilihan alternatif profesi lain yang lebih bisa diterima masyarakat. Beberapa mahasiswa menyumbangkan *Iqra'* (buku tentang pedoman dan petunjuk dalam membaca ayat-ayat Alquran), dan buku-buku tentang pedoman dan petunjuk untuk salat, dan diskusi dan melakukan studi Alquran bersama dengan waria.



**Gambar 3. Kegiatan belajar di Bulan Ramadan**  
Sumber: Data Primer, 2019

#### **4.4. Resistensi Diri Santri Waria**

Konstruksi sosial masyarakat cenderung negatif terhadap waria, membuat mereka kurang dapat diterima masyarakat, terutama dalam beribadah di tempat-tempat umum seperti masjid. Banyak figur waria telah memperjuangkan hak-hak mereka sebagai manusia dan ciptaan Tuhan. Bukti perjuangan kelompok waria untuk hak mereka adalah pendirian Pesantren khusus waria yang berlokasi di Yogyakarta, bernama Pesantren Al-Fatah. Pendiri Pesantren Al-Fatah adalah seorang waria Muslim, yang menyadari kebutuhan waria untuk tempat ibadah mengingat hak-hak mereka yang sama di hadapan Tuhan. Pesantren Al-Fatah Yogyakarta didirikan untuk mengakomodasi waria yang ingin lebih dekat dengan Tuhan. Namun pada tahun 2016, sebuah organisasi keagamaan menolak Pesantren ini dan bahkan ingin Pesantren ini dibubarkan. Meskipun ditutup, SR tidak menyerah. SR meminta dukungan tokoh masyarakat dan tokoh agama di Yogyakarta. Berkat dukungan tersebut dan melalui proses yang panjang, aktivitas keagamaan di Pesantren terus berjalan hingga sekarang.

Waria mengartikan agama sebagai benteng, legitimasi kehidupan, dan pemuas kebutuhan. Sementara itu, perilaku keagamaan ditunjukkan melalui puasa dan melakukan ibadah rutin pada bulan Ramadan. Perilaku agamis yang horizontal - memberi sedekah dan berlaku baik terhadap sesama - hasil dari tanggung jawab iman mereka. Waria menafsirkan agama sebagai pengobatan terapi. Meskipun label negatif yang melekat pada waria, publik (masyarakat) tetap memberi mereka ruang dalam kehidupan sosial mereka. Waria memiliki respons dan strategi berbeda dalam tiga ruang yang terdiri dari keluarga, masyarakat, dan cebongan (*hotspot* pekerja seks waria). Waria melakukan adaptasi sosial, biologis, dan ekonomi untuk bertahan hidup di tengah masyarakat yang tidak menerima kehadiran mereka. Lingkungan keluarga



berkontribusi besar terhadap pembentukan kelainan ini dan melacurkan diri adalah strategi adaptasi yang diambil oleh waria setelah mereka meninggalkan keluarga.

Ada delapan konsep diri santri waria yang dikategorikan ke dalam aspek psikis, sosial, dan fisik. Aspek psikis meliputi konsep diri Tauhid-Sufistik, keibuan waria, *bojo akherat*, realisme, dan menghindari konflik. Aspek sosial meliputi karakteristik filantropis, pegiat sosial, dan toleransi terhadap kepercayaan agama. Aspek fisik terkait dengan persepsi waria pada seorang Muslim waria yang ideal (Sandiah, 2014).

Hubungan atau interaksi sosial yang terjadi antara waria dan masyarakat sudah mapan karena ada saling menerima dan memberi di antara mereka. Dua bentuk hubungan antara waria dan masyarakat terdiri dari asosiatif dan terkadang disosiatif, karena ada kesalahpahaman. Dengan demikian, masa depan Pesantren Al-Fatah Yogyakarta diharapkan lebih cerah mengingat antusiasme pengelola dan dukungan banyak pihak.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan berbasis agama menyediakan pendidikan dan pengajaran, serta mengembangkan dan menyebarkan ilmu agama Islam. Pesantren Al-Fatah Yogyakarta berbeda dengan Pesantren lainnya, tidak menerapkan sistem budaya dan nilai-nilai yang diterapkan di Pesantren lainnya. Santri waria datang ke Pesantren ketika kegiatan belajar diadakan, tinggal di sana semalam hanya selama kegiatan bulan puasa, dan untuk belajar bersama agama Islam. Sementara itu kegiatan yang diadakan adalah tadarus (membaca Alquran), salat berjamaah, dan studi agama Islam.

Kendala utama perjuangan untuk menjadi santri waria adalah respons masyarakat yang membuat mereka merasa rendah diri dan selalu berpikir negatif sebelum beribadah. Latar belakang keluarga dan dukungan serta lingkungan di sekitarnya juga memengaruhi keputusan mereka untuk menjadi santri dan belajar agama.

Faktor yang menyatukan waria dan ibadah adalah kembali ke fitrah (karakter) waria sebagai umat manusia pada umumnya menjadikan agama sebagai pedoman hidup, dan kewajiban ibadah. Mereka mengenakan gaun yang menutupi aurat untuk *Muslimah* (Muslim perempuan) seperti gamis dan jilbab. Dalam beribadah, mereka juga mencari kenyamanan mereka sendiri. Mereka yang merasa nyaman menggunakan mukena (jilbab), akan memakainya selama penyembahan, serta mereka yang merasa nyaman menggunakan baju *koko*, sarung dan peci (penutup kepala untuk laki-laki).



Gambar 4. Santri waria mengenakan mukena saat salat

Sumber: Data Primer, 2019



Gambar 5. Santri waria memakai baju koko, sarung, dan peci dengan nyaman  
Sumber: Data Primer, 2019

Sikap dan perilaku waria juga berubah selama menghadiri pembelajaran Alquran. Di Pesantren, mereka memiliki sikap normal seperti santri yang berinteraksi dengan ustaz mereka, sehingga komunikasi yang dilakukan adalah formal. Beberapa dari mereka menyembunyikan seksualitas mereka di komunitas agama mereka karena takut akan stigmatisasi.

## 5. Pembahasan

Setiap manusia membutuhkan agama dan cenderung selalu dekat dengan Tuhan; dengan kata lain, manusia membutuhkan Tuhan. Oleh karena itu, tidak mengejutkan bahwa banyak kelompok homoseksual (waria) rajin melakukan salat, puasa, dan haji (Sasongko, 2014; Coll-Planas, 2020). Bahkan beberapa dari mereka menemukan kelompok belajar Alquran untuk mengekspresikan keimanan mereka, misalnya Pesantren Al-Fatah Yogyakarta.

Secara umum, orang-orang belum menemukan referensi yang kuat untuk membenarkan identitas waria. Terlebih lagi, identitas waria dilarang keras dalam kehidupan beragama. Sulit untuk memahami bagaimana seorang individu membutuhkan dan berpartisipasi aktif dalam sistem agama dan menentangnya sekaligus. Masalah itu membuat aktivitas keagamaan waria membingungkan dan kurang bisa dimengerti (Leblanc, 1999; Coll-Planas, 2020).

Posisi subjek dan subjektivitas adalah dua hal yang berbeda. Posisi subjek adalah kategori entitas sosial yang ada, sedangkan subjektivitas adalah berbagai definisi diri tentang nafsu, cara hidup individu, dan lain-lain yang berlaku dalam posisi subjek, baik sebagian atau seluruhnya, sementara atau selamanya (Boellstorff, 2006). Kondisi semua manusia, termasuk waria, mungkin tidak memiliki subjektivitas tanpa posisi subjek yang dapat ditempati dalam beberapa cara oleh remaja; secara antagonis sebagai anak jalanan atau normatif sebagai siswa yang baik. Ini dapat digunakan untuk membuat konsep waria; posisi subjek mereka dapat ditempati dalam beberapa cara seperti karyawan salon kecantikan atau pasien HIV, dan santri dalam kasus ini.

Ketidacocokan jiwa dengan tubuh pada waria adalah budaya sulih suara (*dubbing culture*). Persis seperti hubungan suara-gambar dalam film atau acara televisi yang di-*dubbing*; masing-masing elemen mengartikulasikan bahasa yang berbeda, tetapi terlibat dalam unit yang bermakna. Dalam budaya sulih suara (*dubbing*), dua elemen dipegang bersama dalam tensi

produktif, tanpa harapan bahwa mereka akan menjadi satu. Ini seperti bibir pembicara yang tidak pernah selaras dengan kata yang diucapkan dalam film yang di-*dubbing* (Boellstorff, 2006). Asinkronasi di antara waria adalah *playback* (sinkronisasi bibir atau *lip-sync*) ketika seseorang menyanyikan lagu dalam rekaman *soundtrack*. Putar ulang (*playback*) sedikit berbeda dari *dubbing* (misalnya mulut pada film tidak kompatibel dengan suara yang berbicara). Dalam *playback*, mereka menyesuaikan gerakan mulut dengan lirik lagu, tanpa bernyanyi tetapi hanya meniru artis/penyanyi asli (Boellstorff, 2004). *Playback* sering digunakan untuk menunjukkan penampilan waria. Upaya yang dilakukan oleh waria untuk menyamakan tubuh dan jiwa perempuan mereka adalah untuk melakukan seperti perempuan, misalnya dengan memodifikasi tubuh menggunakan hormon, pil, silikon, atau bahkan perubahan jenis kelamin. Itu adalah antara asli dan tidak asli, alami dan buatan.

Proses waria menjadi santri menunjukkan plot penampilan mereka dalam lingkungan sosial dan konteks agama. Latar belakang keluarga waria dan lingkungan sekitar berkontribusi pada *playback* santri dan pemahaman Pesantren di dunia Islam. Dukungan ibu, bimbingan berbasis agama, masyarakat sekitar, dan tempat kerja memotivasi mereka untuk belajar agama (Alegría, 2018; Lefevor *et al.*, 2019).

Menjadi santri dan tampil sebagai santri waria di lingkungan sosial dan keagamaan adalah upaya mereka untuk menjadi waria Muslim. Waria ingin menjadi Muslim yang ideal seperti halnya Muslim lainnya pada umumnya di tengah berbagai stigma dan kelemahan yang ada, sehingga mengambil beberapa strategi yang bergantung dan dipengaruhi oleh kondisi lingkungan sekitar dan dari mana asalnya. Ini adalah cara dan gaya waria untuk menjadi Muslim, dan subjektivitas Islam atau waria Muslim (Sasongko, 2014; Mavhandu-Mudzusi & Sandy, 2015).

Dalam hal ini, proses hibridisasi terkait dengan pemahaman tentang siapa santri waria dan siapa yang lain, dan interaksi antara keduanya. Dalam identitas hibrida, santri waria dapat melampaui pemikiran esensial (budaya agama Islam) dan anti-esensial budaya waria bebas. Hibriditas mengaburkan batas identitas dalam definisi substansi yang mengalir (Smith & Leavy, 2008; Ang, 2003). Santri waria tidak memandang identitas waria dan identitas mereka sebagai kesalahan atau mengikuti konsepsi identitas yang terlalu liberal. Di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, santri waria menciptakan budaya baru sebagai waria yang terus berusaha menerapkan ajaran agama Islam dengan melakukan kewajiban ibadah dan belajar ilmu agama, tanpa meninggalkan budaya dan identitas mereka sebagai waria (Park, 2014; Gazzola & Morrison, 2014).

Hibriditas dalam hal ini santri waria menyatu dalam budaya Pesantren dengan budaya mereka sendiri. Santri waria tidak menolak budaya agama Islam tentang Islam secara tiba-tiba atau menerima budaya terlalu liberal dari komunitas waria pada umumnya. Santri waria meniru budaya Pesantren dan waria yang sesuai dengan identitas baru yang mereka inginkan (Hall, 1990; Smith & Leavy, 2008).

Proses peniruan terjadi di ruang ketiga di mana makna budaya baru dibangun, seperti yang ditunjukkan dengan mengenakan pakaian seperti yang dikenakan oleh santri di Pesantren. Santri perempuan mengenakan pakaian *Muslimah* (Muslim perempuan), dan laki-laki memakai sarung dan peci. Selama ibadah, bagi yang mempercayai mereka sebagai perempuan akan mengenakan mukena, dan bagi yang percaya mereka sebagai laki-laki akan mengenakan sarung, baju *koko*, dan peci. Beberapa santri waria juga mengenakan pakaian *Muslimah* seperti gamis dan jilbab dalam kehidupan sehari-hari (Foucault & Miskowiec, 1986; Balzer, 2004; Smith & Leavy, 2008; Barry, 2018).

Peniruan sebagai kekuatan pendisiplinan telah gagal, sebagai hasilnya ia memberikan sesuatu yang telah dikenal tetapi tidak sepenuhnya baru. Dalam hal ini, waria dapat dikatakan tidak berhasil atau gagal dalam mengikuti budaya yang ada di Pesantren dan budaya waria. Dengan demikian hal itu menciptakan budaya baru sebagai santri waria (Geertz *et al.*, 1983). Waria menggunakan prinsip agama Islam sebagai pedoman mereka, meskipun tidak sepenuhnya tanpa meninggalkan budaya mereka sebagai waria bebas sepenuhnya. Pesantren dan santri waria tampaknya mengenal dan memiliki kemiripan dengan Pesantren atau budaya santri, tetapi sebenarnya budaya santri waria ini adalah budaya baru yang mereka bangun sendiri, yang disebut identitas hibrid (Halberstam, 2005; Smith & Leavy, 2008).

Pesantren Al-Fatah Yogyakarta sebagai ruang ketiga juga memberikan kontribusi yang sangat penting bagi penciptaan identitas hibrid santri waria. Ruang ketiga menjadi ruang negosiasi di mana perubahan identitas budaya dan pertukaran terjadi secara berkelanjutan (Huddart, 2006). Pesantren adalah ruang negosiasi di mana perubahan dan pertukaran identitas yang berbeda terjadi terus menerus. Identitas baru mengalir bersama dengan gerakan ruang ketiga yang terus bergerak. Perlu dicatat bahwa budaya tercipta dari perbedaan budaya yang terkait dengan perbedaan ras, kelas, jenis kelamin, dan tradisi. Sementara itu, timbal balik yang terjadi di ruang ketiga ini akan memberikan identitas baru untuk waria (Zahid, 2011). Perlawanan terjadi secara tidak langsung antara budaya Islam dan budaya waria di Pesantren yang menghasilkan konstruksi subjektivitas manusia yang lebih terbukti dalam memilih dan memilah identitas dari budaya lain. Ini berarti bahwa identitas dapat dinegosiasikan dan dibangun dalam proses interaksi manusia, mengandung makna yang dibangun lebih sosial daripada menyangkut perbedaan mendasar antara manusia, karena identitas merupakan bagian integral dari kehidupan sosial. Kesadaran akan identitas yang berbeda menunjukkan dengan siapa seseorang berinteraksi dan bagaimana seseorang dapat melakukannya.

Identitas baru yang dibawa oleh santri waria muncul ketika mereka mengalami proses peleburan dan peniruan di ruang ketiga, lingkungan Pesantren. Prosesnya dimulai dengan niat waria untuk melakukan kewajiban ibadah mereka dan belajar ilmu agama sebagai manusia, sebelum itu mereka membawa identitas asli mereka sebagai waria. Identitas baru mereka dapat dilihat dari penampilan, sikap, bahasa, dan kehidupan sehari-hari mereka yang cenderung liberal, kurang sopan, kasar, dan sensitif. Namun, memasuki ruang lingkup Pesantren identik dengan tempat suci untuk mempelajari ilmu agama, waria akan beradaptasi dengan kondisinya, meskipun kadang-kadang mereka merasa tidak nyaman. Karena digunakan terus menerus, identitas baru akhirnya menciptakan budaya baru sebagai santri waria yang akan digunakan dalam kehidupan sehari-hari.

Sub budaya yang dibawa oleh santri waria dapat dilihat dalam gaya busananya, misalnya mengenakan pakaian *Muslimah* di Pesantren dan kehidupan sehari-hari. Hal ini dapat dilihat dari mereka yang mengenakan mukena saat beribadah (bagi yang merasa sebagai perempuan) dan sarung dan peci (bagi yang merasa sebagai laki-laki). Sementara itu, baris dalam salat (*shaf*) dibagi berdasarkan konsep laki-laki dan perempuan yang mereka putuskan sendiri. Memang pentingnya kitab agama (Alquran dan hadis) tidak dapat disangkal baik untuk pendukung homoseksual maupun penentangannya. Komunitas non-heteroseksual Muslim menggunakan kitab agama sebagai aset teologis dan ruang ketiga untuk membuatnya diterima oleh publik (Yip, 2005; Beckmann, 2010). Komunitas santri waria sebagai komunitas sub budaya memiliki Pesantren sebagai ruang bagi budaya yang menyimpang untuk mengasosiasikan kembali posisi mereka atau untuk mencapai tempat bagi diri mereka sendiri (Barker, 2016). Dalam politik identitas, identitas perlawanan dari santri waria dihasilkan dari para aktor dalam mendevaluasi



posisi/kondisi atau stigma dengan logika dominasi (Trepanier, 2000; Gazzola & Morrison, 2014; Mavhandu-Mudzusi & Sandy, 2015).

Identitas baru sebagai santri waria sebenarnya mewakili perlawanan santri waria terhadap budaya dominan yang menolak keberadaan mereka dan mengingat bahwa agama jelas-jelas menolak keberadaan mereka. Melihat gayanya, orang akan mengerti bahwa waria ini bukan seperti pada umumnya, tetapi mereka mengenakan jilbab dan beribadah seperti orang lain. Santri waria ingin menunjukkan bahwa waria juga berhak mendapatkan akses untuk beribadah dan menjadikan agama sebagai pedoman hidup mereka. Gaya khas santri waria ini akhirnya menciptakan identitas diri dan kelompok baru mereka (Jenkins, 1996).

Identitas hibrid santri waria tidak hanya diberikan atau diperoleh sebagai bagian dari proses perkembangan dan sosialisasi santri waria, tetapi juga dibangun secara sosial dan dinegosiasikan oleh aktor sosial; dengan demikian identifikasi diri dan atau identifikasi orang lain dapat diterima atau diperdebatkan (Jenkins, 1996; Mepschen, 2009). Negosiasi identitas mengacu pada karakteristik alami dari identitas diri sosial dan atau interpersonal dan oleh atau dalam kelompok, melalui interaksi individu. Identitas dapat diberikan, diperoleh, atau hanya diasumsikan secara individual atau kolektif. Namun, itu tidak selalu konsisten dengan bagaimana individu mendefinisikan identitas pribadi, sehingga memungkinkan untuk tensi sosial, dan yang lebih penting dinamika kekuatan yang menekankan pada proses identifikasi (Jenkins, 1996; Smith & Leavy, 2008; Zahid, 2011; Rood *et al.*, 2017).

Identitas berisi elemen individual yang dibagi bersama secara unik. Di Pesantren, santri waria individu memiliki identitas pribadi dari afiliasi mereka dengan kelompok santri waria. Elemen individu dari identitas menekankan pada perbedaan, sedangkan elemen kolektif pada kesamaan, tetapi keduanya saling terkait erat (Jenkins, 1996; Haralombos & Holborn, 2008). Melalui sosialisasi, diskusi, dan proses pembelajaran sosial, santri waria belajar membedakan kemiripan dan perbedaan sosial yang signifikan antara mereka dan orang lain.

Identitas santri waria dihasilkan dari hubungan internal-eksternal atau interaksi satu sama lain untuk menciptakan identitas sosial dalam tiga urutan berbeda (Jenkins, 1996, Greyvenstein, 2014). Urutan individu sebagai identitas yang melekat pada individu waria; perubahan mereka dipengaruhi secara psikologis. Urutan interaksi adalah interaksi di antara waria yang memiliki keinginan yang sama, menghasilkan identitas dalam hubungannya sebagai santri waria. Lebih jauh, tatanan kelembagaan adalah pola identitas yang diorganisir atau diakui secara kolektif dan di Pesantren Al-Fatah Yogyakarta, cara-cara melakukan sesuatu ditetapkan bagi mereka yang menerimanya. Di sisi lain, faktor etnis, teritorial, bahasa, agama, dan budaya serta faktor dinamis dalam proses pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi memiliki kekuatan untuk menciptakan identitas komunitas. Identitas santri waria diciptakan oleh individu yang mengikat kekuasaan melalui serangkaian aturan yang harus dipenuhi oleh individu dalam komunitas. Identitas budaya santri waria adalah identitas sebagai makhluk atau identitas yang selaras. Identitas santri waria, khususnya Pesantren, adalah manifestasi dari budaya kelompok waria yang mengidentifikasi mereka sebagai bagian dari kelompok. Sementara itu, identitas santri waria adalah proses yang dapat dinegosiasikan dengan identitas yang sudah ada sebelumnya.

## 6. Kesimpulan

Hibriditas yang terjadi antara Pesantren dan budaya waria menunjukkan persilangan budaya yang berbeda. Identitas hibrida diciptakan melalui interaksi antara waria dan ustaz atau kerabat mereka yang dianggap memahami ilmu agama. Mimikri atau proses meniru bisa dilihat dari praktik mengenakan pakaian saat beribadah dan sikap seperti santri. Proses

peniruan terjadi di ruang ketiga yang diyakini sebagai ruang negosiasi, di mana identitas saling bertentangan dan bersatu untuk menciptakan identitas baru. Pesantren Al-Fatah Yogyakarta di Indonesia adalah ruang ketiga di mana identitas asli waria tidak hilang sepenuhnya tetapi menyatu menjadi identitas baru sebagai santri dengan kewajiban ibadah juga. Munculnya identitas baru menjadi konstruksi subjektivisme yang digunakan terus menerus dan identitas kelompok sekaligus. Meskipun memiliki dua identitas berbeda ketika memasuki Pesantren yang mereka miliki, waria terus menggabungkan identitas asli dan baru mereka. Perubahan identitas dibangun di atas perasaan nyaman di dalam subjektivitas waria. Identitas santri waria adalah simbol perlawanan atau ketidaksepakatan komunitas sub budaya terhadap mereka yang percaya bahwa semua agama menolak keberadaan waria, termasuk akses untuk beribadah dan studi agama. Penampilan dan simbol yang digunakan oleh santri waria mewakili perlawanan, misalnya penggunaan pakaian, ritual ibadah, dan sikap yang mereka tunjukkan seperti santri pada umumnya.

## 7. Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada semua informan yang telah memberikan bantuan dan informasi selama penelitian ini dilakukan.

## 8. Pernyataan *Conflicts of Interest*

Penulis menyatakan tidak ada potensi konflik kepentingan sehubungan dengan penelitian, kepengarangan, dan/atau publikasi dari artikel ini.

## Daftar Pustaka

- Abraham, I. (2009). 'Out to get us': Queer muslims and the clash of sexual civilisations in Australia. *Contemporary Islam*, 3(1), 79-97. <https://doi.org/10.1007/s11562-008-0078-3>
- Abrahams, W. A. (2012). *Service Organisations and Sexual Diversity: Sensory Impairment, Subcultures and Representation* (Ph.D. Doctorate Thesis). Queensland: Griffith University. Retrieved from [https://research-repository.griffith.edu.au/bitstream/handle/10072/367772/Abrahams\\_2012\\_02Thesis.pdf?sequence=1](https://research-repository.griffith.edu.au/bitstream/handle/10072/367772/Abrahams_2012_02Thesis.pdf?sequence=1)
- Alegría, C. A. (2018). Supporting families of transgender children/youth: Parents speak on their experiences, identity, and views. *International Journal of Transgenderism*, 19(2), 132-143. <https://doi.org/10.1080/15532739.2018.1450798>
- Ang, I. (2003). Together-in-difference: beyond diaspora, into hybridity. *Asian studies review*, 27(2), 141-154. <https://doi.org/10.1080/10357820308713372>
- Balzer, C. (2004). The beauty and the beast: Reflections about the socio-historical and subcultural context of drag queens and "Tunten" in Berlin. *Journal of homosexuality*, 46(3-4), 55-71. [https://doi.org/10.1300/J082v46n03\\_04](https://doi.org/10.1300/J082v46n03_04)
- Barker, C. (2016). *Cultural Studies: Theory and Practice*. 5th ed. London: Sage Publications.
- Barry, B. (2018). (Re) Fashioning Masculinity: Social Identity and Context in Men's Hybrid Masculinities through Dress. *Gender & Society*, 32(5), 638-662. <https://doi.org/10.1177/0891243218774495>
- Beckmann, N. (2010). Pleasure and danger: Muslim views on sex and gender in Zanzibar. *Culture, health & sexuality*, 12(6), 619-632. <https://doi.org/10.1080/13691051003663713>

- Bettcher, T. M. (2015). Intersexuality, Transgender, and transsexuality. In *The Oxford handbook of feminist theory* (p. 407). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.21>
- Boellstorff, T. (2003). Dubbing culture: Indonesian gay and lesbian subjectivities and ethnography in an already globalized world. *American Ethnologist*, 30(2), 225-242. <https://doi.org/10.1525/ae.2003.30.2.225>
- Boellstorff, T. (2004). Playing back the nation: Waria, Indonesian transvestites. *Cultural Anthropology*, 19(2), 159-195. <https://doi.org/10.1525/can.2004.19.2.159>
- Boellstorff, T. (2006). *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400844050>
- Butler, J. (1990). Gender trouble, feminist theory, and psychoanalytic discourse. *Feminism/postmodernism*. New York and London: Routledge.
- Clark, C. (2006). Transculturation, Transe Sexuality, and Turkish Germany: Kutluğ Ataman's Lola und Bilidikid. *German Life and Letters*, 59(4), 555-572. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0483.2006.00368.x>
- Coll-Planas, G. (2020). Assimilation, hybridity and encountering. The cinematic representation of queer migrants from Muslim backgrounds living in Europe. *Communications*, 45(1), 74-97. <https://doi.org/10.1515/commun-2019-2050>
- Cuninghame, P. G. (2008). Chapter Two. Hybridity, transnationalism, and identity in the US-Mexican borderlands. In *Hybrid identities: Theoretical and Empirical Examinations (Studies in Critical Social Sciences)*. Leiden, Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004170391.i-411.14>
- Dekel, O., Dempsey, E., & Moorlock, E. (2017). Youth subcultural theory: Making space for a new perspective. In *Young Consumer Behaviour: A Research Companion*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315213590-16>
- Dyer, R. (2002). *The Culture of Queers*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203996393>
- Erkan, A. B. Ü. (2017). Marginalised Identity in Timberlake Wertenbaker's Play: New Anatomies. *Journal of History Culture and Art Research*, 6(3), 179-194. <https://doi.org/10.7596/taksad.v6i3.834>
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality. Volume 1: An introduction*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M., & Miskowiec, J. (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, 16(1), 22-27. <https://doi.org/10.2307/464648>
- Gazzola, S. B., & Morrison, M. A. (2014). Cultural and Personally Endorsed Stereotypes of Transgender Men and Transgender Women: Notable Correspondence or Disjunction? *International Journal of Transgenderism*, 15(2), 76-99. <https://doi.org/10.1080/15532739.2014.937041>
- Geertz, C., Mahasin, A., & Rasuanto, B. (1983). *Abangan, santri, priyayi: dalam masyarakat Jawa* (No. 4). Jakarta: Pustaka Jaya.
- Greyvenstein, L. (2014). Steven Cohen, Nandipha Mntambo: Neo-Baroque Hybrid Forms. *Journal of contemporary African art*, 2014(35), 64-73. <https://doi.org/10.1215/10757163-2828009>
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In *Identity: community, culture, difference*. Jonathan Rutherford (ed.). London: Lawrence & Wishart.
- Halberstam, J. J. (2005). *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives* (Vol. 3). New York: NYU press.

- Haralambos, M., & Holborn, M. (2008). *Sociology: Themes and perspectives*. UK: Harper Collins.
- Hebdige, D. (1979). *Subculture*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203139943>
- Huddart, D. (2006). *Homi K. Bhabha*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203390924>
- Jackson, P. A. (1999). An American death in Bangkok: The murder of Darrell Berrigan and the hybrid origins of gay identity in 1960s Thailand. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5(3), 361-411. <https://doi.org/10.1215/10642684-5-3-361>
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London: Routledge.
- Keilty, P. (2012). Sexual Boundaries and Subcultural Discipline. *Knowledge Organization*, 39(6), 417-431. <https://doi.org/10.5771/0943-7444-2012-6-417>
- King, D. (2003). Gender migration: a sociological analysis (or the leaving of Liverpool). *Sexualities*, 6(2), 173-194. <https://doi.org/10.1177/1363460703006002002>
- Leblanc, L. (1999). *Pretty in punk: Girls' gender resistance in a boys' subculture*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Lefevor, G. T., Sprague, B. M., Boyd-Rogers, C. C., & Smack, A. C. (2019). How well do various types of support buffer psychological distress among transgender and gender nonconforming students?. *International Journal of Transgenderism*, 20(1), 39-48. <https://doi.org/10.1080/15532739.2018.1452172>
- Logie, C. H., Alschech, J., Guta, A., Ghabrial, M. A., Mothopeng, T., Ranotsi, A., & Baral, S. D. (2019). Experiences and perceptions of social constraints and social change among lesbian, gay, bisexual and transgender persons in Lesotho. *Culture, health & sexuality*, 21(5), 559-574. <https://doi.org/10.1080/13691058.2018.1498539>
- Marcotte, R. D. (2010). Gender and sexuality online on Australian Muslim forums. *Contemporary Islam*, 4(1), 117-138. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0104-0>
- Mavhandu-Mudzusi, A. H., & Sandy, P. T. (2015). Religion-related stigma and discrimination experienced by lesbian, gay, bisexual and transgender students at a South African rural-based university. *Culture, Health & Sexuality*, 17(8), 1049-1056. <https://doi.org/10.1080/13691058.2015.1015614>
- Mepschen, P. (2009). Against tolerance: islam, sexuality, and the politics of belonging in the Netherlands. *Monthly Review*, 102. [https://pure.uva.nl/ws/files/922535/79551\\_314671.pdf](https://pure.uva.nl/ws/files/922535/79551_314671.pdf)
- M'baye, B. (2013). The origins of Senegalese homophobia: Discourses on homosexuals and transgender people in colonial and postcolonial Senegal. *African Studies Review*, 56(2), 109-128. <https://doi.org/10.1017/asr.2013.44>
- Nguyen, H. T. (2019). From silicone and hormone injecting to sex reassignment surgery: the precarious road to becoming female of transgender funeral performers in Ho Chi Minh City, Vietnam. *Culture, health & sexuality*, 21(9), 999-1011. <https://doi.org/10.1080/13691058.2018.1533144>
- Park, E. J. (2014). A Hybrid Face: the Franco-Maghrebi Stardom of Sami Bouajila. *Mediterranean review*, 7(1), 91-111.
- Praptoraharjo, I., & Nevendorff, L. (2015). *Survei Kualitas Hidup Waria di Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian HIV dan AIDS, Universitas Katolik Atma Jaya.
- Quemener, N. (2012). Mockery or fantasy? Transvestite characters, cross-dressing and subaltern sexualities in sketches in French talk shows. *Sexualities*, 15(1), 80-92. <https://doi.org/10.1177/1363460711432106>
- Rood, B. A., Reisner, S. L., Puckett, J. A., Surace, F. I., Berman, A. K., & Pantalone, D. W. (2017). Internalized transphobia: Exploring perceptions of social messages in transgender and



- gender-nonconforming adults. *International Journal of transgenderism*, 18(4), 411-426. <https://doi.org/10.1080/15532739.2017.1329048>
- Sáez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis* [Queer theory and psychoanalysis]. Madrid: Editorial Síntesis.
- Sandiah, F. A. (2014). *Konsep Diri Santri Mariyani di Pondok Pesantren Khusus Senen-Kamis Al-Fatah Notoyudan Yogyakarta*. (Thesis). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Sasongko, N. (2014). The (Un) Holy Transvestite Body: Or, What would Hadewijch of Antwerp Say about the Muslim Waria Boarding School in Yogyakarta, Indonesia. Retrieved from <https://www.religiouseducation.net/rea2014/files/2014/07/RIG-Sasongko.pdf>
- Sinnott, M. (2004). *Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-Sex Relationships in Thailand*. University of Hawai'i Press. Retrieved June 7, 2020, from [www.jstor.org/stable/j.ctt6wqw5m](http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqw5m)
- Smith, K. E. I., & Leavy, P. (Eds.). (2008). *Hybrid identities: Theoretical and empirical examinations (Studies in Critical Social Sciences)*. Leiden, Boston: Brill.
- Spradley, J. P. (2016). *The ethnographic interview*. Illinois: Waveland Press.
- Trepanier, T. (2000). How Hybridity Can Move Us Beyond the Stalemate of Identity Politics. *Visions of the 21st Century: Social Research for the Millennium*, 193-226.
- Valentine, D. (2007). *Imagining transgender. An ethnography of a category*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390213>
- Vidal-Ortiz, S. (2008). Chapter Five. Gender and the hybrid identity: On passing through. In *Hybrid identities: Theoretical and empirical examinations (Studies in Critical Social Sciences)*. Leiden, Boston: Brill.
- Yin, R. K. (2014). *Case Study Research Design and Methods*. 5th ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Yip, A. K. T. (2005). Queering religious texts: An exploration of British non-heterosexual Christians' and Muslims' strategy of constructing sexuality-affirming hermeneutics. *Sociology*, 39(1), 47-65. <https://doi.org/10.1177/0038038505049000>
- Yip, A. K. T. (2009). Islam and sexuality: orthodoxy and contestations. *Contemporary Islam*, 3(1), 1-5. <https://doi.org/10.1007/s11562-008-0073-8>
- Zahid, A. (2011). *Subcultural Acculturation: A Dialectic approach to consumer acculturation of second generation British Pakistani Men* (Doctoral dissertation). London: City, University of London. <https://openaccess.city.ac.uk/11873/1/Subcultural%20Acculturation.pdf>

---

### Tentang Penulis

**Argyo Demartoto**, memperoleh gelar Doktor dalam bidang Sosiologi dari Universitas Gadjah Mada, Indonesia, pada tahun 2012. Penulis adalah dosen di Program Studi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Sebelas Maret, Indonesia.

E-Mail: [argyodemartoto\\_fisip@staff.uns.ac.id](mailto:argyodemartoto_fisip@staff.uns.ac.id)