

## Telaah Ranah Muslimah Mengejawantah Akidah Islamiah

### *Study of the Realm of Muslim Women Embodying Islamic Faith*

Galant Nanta Adhitya<sup>1\*</sup>, Apriliana Hapsari<sup>2</sup>, Rama Renaldi Nugroho Jersy Andrian<sup>3</sup>, Ambrosius Markos Melmambessy<sup>4</sup>, Yuliana Shinta Widyastuti<sup>5</sup>

<sup>1, 2, 3, 4, 5</sup> Universitas Respati Yogyakarta, Jl. Laksda Adisucipto KM 6,3 Sleman,  
<sup>\*1</sup>galant.nanta@respati.ac.id, <sup>2</sup>apriliana\_hapsari@respati.ac.id, <sup>3</sup>ramarenaldi2@gmail.com,  
<sup>4</sup>ambomelmambessy1st@gmail.com, <sup>5</sup>syshinta29@gmail.com

\*penulis korespondensi

#### ABSTRAK

Perkembangan cara merasa, berpikir, dan berperilaku berkorelasi dengan lingkungan. Globalisasi mencampurbaurkan lokalitas dan globalitas yang mengaburkan kekhasan dan melahirkan budaya baru. Pemertahanan tradisi lambat laun mengirap. Identitas, sebagai entitas yang secara terus-menerus terekonstruksi dan teredifinisi, menjadi tidak permanen. Syariat Islam, yang awalnya lekat dengan budaya Arab, tak luput dari pembudayaan ulang. Karena kian sporadik, identitas dapat pula terbentuk dari bagaimana suatu komunitas dirujuk dan direpresentasikan dalam sistem budaya. Muslimah di era kontemporer kerap terjebak dalam status quo ini. Didasarkan pada Pengkajian Amerika Transnational, penelitian ini bertujuan untuk memahami bagaimana Muslimah di Indonesia dan AS mengejawantah akidah islamiah sebagai identitas. Dicituskan Bourdieu, konsep 'habitus' digunakan sebagai pendekatan untuk metode kualitatif. Sebagai studi kasus, penelitian ini menelaah pemikiran aktivis Muslimah di Indonesia dan AS, berupa narasi, orasi dan dakwah, yang tertuang dalam karya sastra, antologi, media massa serta jejaring sosial. Ditemukan bahwa Muslimah di AS, sebagai minoritas, mengejawantah akidah Islamiyah dengan merefleksikan keterikatan pada komunitas Islam global untuk membangun kekuatan. Mereka pun memiliki posisi subjek positif. Sementara itu, Muslimah di Indonesia, walaupun mayoritas, malah justru menjadi objek dalam relasi kekuasaan patriarki dan implikasinya terhadap subjektivitas.

**Kata kunci:** identitas; keislaman; kewanitaan; religiositas;

#### ABSTRACT

There is a correlation between the ways of feeling, thinking, and behaving with the nurturing society. Globalization mixes locality and globality, which blurs uniqueness and gives birth to new cultures. The maintenance of traditions is slowly disappearing. Identity, as an entity that is continuously reconstructed and redefined, becomes impermanent. Islamic Sharia, rooted in Arab culture, is undergoing deculturation. Because it is increasingly sporadic, identity can also be formed from how a community is referred to and represented in the cultural system. Muslim women in the contemporary era are often trapped in this status quo. Within the scope of Transnational American Studies, this research aims to understand how Muslim women in Indonesia and the US embody Islamic beliefs as an identity. Coined by Bourdieu, the concept of 'habitus' is used as an approach with the qualitative method. As a case study, it examines how Indonesian and American Muslim women figures feel, think, and behave through their narratives, orations, and preachings from Muslim women activists in Indonesia and the US, expressed in literary works, anthologies, mass media, and social networks. It is discovered that Muslim women in the US, as the minority, embody the Islamic faith by reflecting their attachment to the global Islamic community to build strength. Nonetheless, they have a positive subject position.

*Meanwhile, Muslim women in Indonesia, despite being the majority, have become objects in patriarchal power relations and their implications for subjectivity.*

**Keywords:** *identity, Islamness; religiosity; womanhood;*

## 1. PENDAHULUAN

Ketika masyarakat diajari sebuah agama, ajaran ini kemudian menghasilkan praktik-praktik penuh makna yang mendasari persepsi dan pembenaran. Akan tetapi, agama dapat tumbuh menjadi kekuatan yang mengatur dan memerintah. Agama pun menjadi penentu bagaimana pemeluknya merasa, berpikir, dan berperilaku. Selama berabad-abad dalam masa kolonialisme dan imperialisme, sudah menjadi anggapan umum bahwa dunia Barat, yang mayoritasnya memeluk agama Kristen dan Katolik, dianggap beradab, sedangkan dunia Timur, dinilai tidak.

Seiring dengan percampurbauran budaya, isu konvergensi budaya, serta resistensi budaya terhadap globalisasi, umat Islam mempertanyakan nilai-nilai keislaman yang diwajibkan untuk dipraktikkan. Wacana ini muncul dikarenakan adanya dikotomi antara orientasi kemajuan dan pelestarian nilai (1). Misalnya, nilai-nilai budaya, yang dianggap sebagai faktor utama homogenisasi di Indonesia, masih menjadi isu perdebatan di kalangan masyarakat Muslim karena Al-Qur'an adalah firman Allah SWT. Tidak ada dogma lain yang lebih luhur.

Para mubalig, atau cendekiawan Islam, juga berusaha menyeimbangkan ajaran agama dan perkembangan zaman. Globalisasi, yang secara dramatis mengubah bentuk integrasi dan interelasi antarbangsa melalui teknologi komunikasi, merubah drastis pola kehidupan berbudaya di seluruh dunia. Fenomena dinamika interdependensi ini mencampurbaurkan lokalitas dan globalitas yang mengaburkan kekhasan dan melahirkan budaya baru. Dampaknya terasa dari pergeseran dan perubahan rasa memiliki. Produk budaya populer dan siber yang silih berganti viral mendorong pemertahanan tradisi secara bertahap mengirap (2). Tak terkecuali tradisi Islam.

Identitas keislaman, yang merupakan bagian dari tradisi islam, diyakini semakin pudar akibat konektivitas global. Sebagai entitas yang secara terus-menerus terekonstruksi dan terdefinisi, identitas tidak bersifat permanen. Syariat Islam, yang awalnya lekat dengan budaya Arab, pun tak luput dari pembudayaan ulang. Sehingga, secara kolektif, identitas Muslim dipengaruhi oleh budaya dari lingkungan tempat suatu kelompok berasal dan bermukim. Karena kian sporadik, identitas Muslim dapat pula terbentuk dari bagaimana suatu komunitas umat dirujuk dan direpresentasikan dalam sistem budaya (3).

Kecenderungan keberpihakan syariat pada Muslimin membuat Muslimah di era kontemporer kerap terjebak dalam penyeimbangan kemajuan zaman yang trendi dan akidah islamiah yang stagnan. Bagaimana globalisasi, yang cenderung menjauhkan manusia dari nilai dan keyakinan serta memengaruhi perasaan, pemikiran dan perilaku Muslimah menjadi menarik untuk ditelaah. Respon Muslimah di Indonesia dan AS dalam menyikapi isu-isu tersebut lah yang diangkat sebagai obyek formal penelitian ini. Sehingga, masalah yang dirumuskan antara lain (a) Bagaimana Muslimah di Indonesia dan AS menanggapi akidah islamiah? (b) Bagaimana budaya Indonesia dan AS memengaruhi akidah islamiah yang diejawantah Muslimah di era kontemporer?.

## 2. METODE

Berada dalam lingkup Pengkajian Amerika Transnational, penelitian ini menggunakan konsep 'habitus' yang dicetuskan Bourdieu (4) sebagai pendekatan. Menurutnya, pilihan, preferensi, sentimen, atau praktik individu diformat melalui hubungan dialektis antara struktur dan agen atau hubungan antara struktur objektif dan fenomena subjektif.

The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce habitus, systems of durable, transposable disposition, structured structures predisposed to serve as structuring structures, that is, as principles of generation and structuring of practice and representations which can be objectively "regulated" and "regular" without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at the ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this, collectively orchestrated without being the product of the orchestrating actions of a conductor (4).

Habitus adalah semacam mind dan kebiasaan tindakan membentuk episteme baik kolektif individu dibentuk dalam sejarah masa lalu, kemudian dirawat, dipelihara, dan persepsikan, adat istiadat, kebiasaan, sepanjang waktu tertentu. Maka habitus ini dapat menciptakan produksi sosial dalam masyarakat. Ia bisa hadir sebagai cahaya dalam masyarakat membentuk kolektivitas kelompok tertentu. Berbagai keragaman habitus ini akan menjadikan masyarakat membentuk kinerja pembeda penciri dalam suatu masyarakat (5).

Kondisi ini akan membentuk habitus kelasnya atau reproduksi tatanan sosial. Maka untuk sampai kepada tatanan ini, misalnya Indonesia, diperlukan kehadiran manusia idiolog yang memiliki habitus alami, yang kadang tidak disadari sendiri, unik, berbakat dan dapat memberikan transformasi pada kondisi masyarakat lebih maju dan berkinerja lebih baik. Habitus adalah unsur penggerak dan faktor produksi sosial masyarakat menghasilkan kelas habitus unggul dan disposisi baru, menyesuaikan dengan logika universal dalam arena kontelasi. Habitus adalah hasil internalisasi kebatinan memungkinkan kreativitas pemikiran, kesadaran, ketidasadaran masyarakat atau (agen) yang bertindak ke wujud eksternal atau ranah publik. Sehingga, gagasan habitus Bourdieu adalah mengatasi dualisme kebebasan, dan determinisme (6). Sehingga, budaya adalah "a hierarchical organization of values, accessible to everybody, but at the same time the occasion of a mechanism of selection and exclusion" (7).

Pendefinisian nilai, pelestariannya dan pengaburannya, melalui dunia yang terus berubah, selalu terjadi dalam menciptakan keseimbangan antara perkembangan dan nilai sebagai standar perilaku masyarakat dan sebagai faktor pendorong kepemilikannya. Ini menandai identitas orang-orang. Menurut Weeks (8),

Identity is about belonging, about what you have in common with some people and what differentiates you from others. At its most basic it gives you a sense of personal location, the stable core to your individuality. But it is also about your social relationships, your complex involvement with others, and in the modern world these have become ever more complex and confusing. Each of us live with a variety of potentially contradictory identities

Nilai penggerak sebagai penanda identitas dan rasa memiliki dapat menjadi faktor yang mendasari dalam mengetahui perubahan dan pelestarian rasa memiliki. Nilai-nilai

dibawa dan dilestarikan melalui ideologi, yang dapat dikatakan sebagai gagasan yang hidup dalam masyarakat. Misalnya, ideologi Pancasila Indonesia yang mengandung nilai keadilan sosial masih dapat bekerja dalam diri bangsa Indonesia ketika dimajukan, dijembatani, dan dihadirkan melalui gagasan atau ideologi manusia. Sehingga, karena manusia berubah dan ideologi pada dasarnya tidak dogmatis, ideologi tidak dapat sejalan dengan perkembangan masyarakat. Jika itu terjadi, ideologi baru bisa muncul, meski memiliki nilai yang sama dengan pendahulunya. Oleh karena itu, ideologi yang berkelanjutan bergantung pada masyarakat yang dapat menghidupkannya. Dapat dikatakan bahwa ideologi dan nilai masyarakat tertentu yang dapat mengundang keterikatan atau kepemilikan di antara anggota masyarakat karena "the ways we think and talk about a subject influence and reflect the ways we act in relation to that subject ...". (9). Argumen ini menyiratkan bagaimana orang merasa menjadi bagian dari masyarakat.

Identitas mengacu pada peran sekelompok orang tertentu (10; 11, 1; 12). Konsep konstruksi identitas tidak dapat dipisahkan dari pengaruh mereka yang memegang kekuasaan dalam masyarakat (13). Ketika identitas seseorang ditentukan baik secara langsung maupun tidak langsung oleh situasi di luar dirinya (14). Dapat dikatakan bahwa rasa memiliki itu tercipta dan selalu berproses, karena tercipta secara konsisten melalui dialog internal-eksternal. Dengan kata lain, dapat nilai dan rasa memiliki suatu masyarakat, budaya, atau bangsa tertentu bergantung pada bagaimana mekanisme kekuasaan bekerja dalam entitas tersebut karena kondisi sosial, ekonomi, dan politik dapat mengakibatkan terciptanya rasa memiliki.

### **3. HASIL DAN PEMBAHASAN**

#### **3.1. Struktur Muslimah di Indonesia dan AS**

Dalam melihat pola berulang perempuan Muslimah baik di Indonesia maupun di AS, perlu dipahami bahwa, menurut konsep Bourdieu, struktur bersifat objektif. Mereka adalah produk yang ditentukan oleh kondisi masa lalu karena merupakan hasil dari praktik masa lalu yang identik atau dapat dipertukarkan. Menurut Bourdieu, pilihan, preferensi, sentimen, atau praktik individu diformat melalui hubungan dialektis antara struktur dan agen atau hubungan antara struktur objektif dan fenomena subjektif.

Islam melakukan perjalanan dan menemukan jalannya melintasi ruang dan waktu dan dibawa bersama materi lainnya. Di Indonesia, misalnya, menjaga perpaduan animisme dan pemujaan leluhur masih hidup di kalangan masyarakat Indonesia. Hal itu dapat ditelusuri kembali ke sejarah kerajaan Jawa sejak abad ke-14 yang dipengaruhi oleh agama Hindu. Akibatnya, itu menghasilkan sinkronisasi budaya Jawa dan India. Pencampuran budaya tidak bisa dihindari. Maklum, agama Hindu dan Budha mempengaruhi praktik Islam di Indonesia karena sebelum kedatangan Islam, masyarakatnya mayoritas menganut agama Budha dan Hindu. Geertz mencetuskan dua gagasan pembauran yang menandai Islam di Indonesia dan ini masih relevan hingga saat ini (15). Yang pertama adalah istilah santri abangan, mengacu pada formasi hibrid umat Islam Indonesia. Istilah santri mengacu pada orang Islam yang saleh, dan abangan mengacu pada individu yang tidak melakukan ritual Islam. Yang kedua adalah praktik sinkretis. Mengambil ritual pemakaman di kalangan kaum tani di Jawa, sebagai contoh (16), Geertz mengangkat ide slametan, pesta komunal sebagai bentuk ritual utama pemakaman. Dia menunjukkan sinkretisme mitos dan ritual di mana dewa dan dewi

Hindu, nabi dan wali Muslim, dan roh lokal dan setan semuanya dicampur menjadi satu ritual.

Geertz mencatat bahwa praktik semacam itu terjadi lebih dari 70 tahun yang lalu. Namun, hal tersebut masih dipraktikkan hingga saat ini meskipun homogenitas budaya sinkretis tersebut semakin berkurang karena banyak faktor. Urbanisasi, globalisasi, komunikasi daring dan pertumbuhan populasi melemahkan ikatan tradisional. Ikatan sosial saat ini mengambil bentuk yang berbeda, termasuk masyarakat internet dan jaringan. Ruang sosial tidak lagi dapat diidentifikasi hanya dengan batas-batas geografis.

Muslimah di Indonesia mengalami pergeseran dari situasi di mana mereka dikurung dalam aktivitas domestik ke ranah publik. Salah satu contohnya adalah keberadaan majelis taklim, sebuah forum Islam tempat orang berkumpul dan belajar tentang Islam, yang banyak bermunculan di kota-kota dan desa-desa di Indonesia. Dalam beberapa tahun terakhir, ratusan Muslimah mengikuti majelis taklim di hampir semua stasiun televisi Indonesia setiap pagi. Berasal dari berbagai tempat di Indonesia, mereka datang berkelompok beranggotakan sekitar lima puluh orang. Di stasiun televisi Indosiar, misalnya, ada lima grup yang mengenakan seragam masing-masing.

the recent spread of *majelis taklim* across a range of settings in Indonesia ... reaffirm extant expression of Muslim religiosity. In this sense the impact of the global Islamic revival in Indonesia should be understood in general terms as involving new public demonstrations of religious sensibility, rather than necessarily introducing innovative forms of religious practice (17).

Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Departemen Agama menunjukkan, pada tahun 2008 terdapat 161.357 kelompok majelis taklim di Indonesia dengan lebih dari 10 juta anggota. Saat ini, banyak sumber mengklaim lebih banyak kelompok karena setiap masjid memiliki majelis taklim sendiri dan satu anggota bisa menjadi anggota lebih dari satu majelis taklim. Pertumbuhan majelis taklim yang luar biasa di Indonesia bisa dikatakan sebagai titik tolak banyak hal kelompok sosial Islam lainnya yang anggotanya kebanyakan perempuan, seperti kelompok wisata religi, wisata dakwah Islam, kelompok Muslimah berkomunikasi melalui WhatsApp, Line, Facebook, Instagram, dan Twitter. Selain itu, banyak kelompok perempuan berbasis kegiatan membentuk kelompok mereka sendiri. Misalnya, kelompok umrah dan haji setiap tahun mengatur komunikasi online mereka sendiri. Komunikasi yang dilakukan dalam forum-forum ini lebih banyak pada pengetahuan Islam, nilai-nilai sosial, dan kegiatan keagamaan.

Sistem komunikasi daring atau situs media sosial memberikan kontribusi yang signifikan terhadap menjamurnya kelompok komunikasi Muslimah. Salah satu contoh penting yang mengambil bentuk berbeda dari grup media sosial lainnya namun menggunakan platform yang sama adalah forum yang disebut One Day One Juz (ODOJ). Berbeda dengan kelompok keagamaan online lainnya yang hanya membahas atau mengungkapkan keberagaman umat Islam, komunitas ini juga menawarkan praktik-praktik Islami. Anggota kelompok ODOJ harus membaca satu Juz Al-Qur'an. Pengurus mengundang 30 anggota dan menginformasikan kepada setiap anggota Juz mana yang harus mereka baca. Setelah selesai mengaji, mereka harus melaporkan pengurus dengan mempostingnya di media sosial grup. Administrator kemudian merekapitulasi postingan tersebut. Setiap kali seorang anggota gagal membaca satu Juz, pengurus harus menawarkan

bagian itu kepada anggota lain. Kegiatan ini biasanya dilakukan sebelum jam 8 malam setiap harinya, sehingga pengajian 30 Juz Al-Qur'an selesai pada jam 10 malam. Sistem ini kemudian dianut oleh berbagai kelompok masyarakat di Indonesia.

Kelompok sosial Muslimah kemudian menjadi kalah jumlah di dunia yang penuh tantangan saat ini. Seiring dengan perkembangan praktik sosial Muslimah di Indonesia yang membingungkan ini, muncullah komoditas yang ditujukan untuk mereka, baik yang berwujud maupun yang tidak berwujud. Produk berwujud yang populer dijual untuk Muslimah berkisar dari busana sederhana hingga produk berlabel halal, seperti kosmetik, perawatan kulit, perawatan rambut, dan perlengkapan kebersihan, termasuk sabun cuci piring dan deterjen. Produk non-barang yang ditawarkan antara lain jasa pengajaran mengaji, gambar atau logo Islami, ide nama Islami, sertifikasi halal, dan ta'aruf digital. Komoditas dan komunitas berlabel Islami di media populer begitu tak terhitung jumlahnya sehingga menghadirkan peluang politik dan ekonomi baru yang menarik. Struktur seperti inilah yang mendasari bagaimana Muslimah Indonesia menemukan ruang aman dan nyamannya sebagai seorang Muslim. Dengan kata lain, di ruang sosial inilah mereka membangun kepemilikannya.

Muslimah di Indonesia dan AS bisa dikatakan ditempatkan pada dua kutub yang berbeda meskipun keduanya dianggap sebagai minoritas. Sementara Muslimah Indonesia tinggal di negara mayoritas Muslim, Muslimah AS tinggal di negara Muslim-minoritas. Struktur sosial yang melatarbelakangi praktik-praktik yang mencerminkan kepemilikan mereka dapat dianggap berbeda meskipun mereka hidup dalam ruang global yang sama yang diyakini menciptakan dunia monokultur. Struktur sosial Muslimah AS tentunya secara alami terkait dengan keberadaan masyarakat Muslim di AS.

Dalam sejarah, budak Afrika yang dibawa ke AS adalah Muslim. Mengikuti mereka adalah para imigran, yang bermigrasi dari Suriah, Yordania, Lebanon, dan Palestina dengan kebebasan mereka sendiri akan di tahun 1930-an (18). Setelah Perang Dunia II, antara tahun 1947 dan pertengahan 1960-an, para imigran Muslim yang datang dari Palestina, Mesir, Irak, Suriah, dan beberapa negara Eropa Timur menetap di AS. Tercatat, kelompok pendatang terbaru tidak seperti sebelumnya. Mereka adalah orang-orang yang lebih berpendidikan yang mengejar pendidikan tinggi dan menemukan peluang dan keamanan keuangan yang lebih baik (19). Setelah tahun 1967, pendatang Muslim masih banyak berdatangan. "... dari tahun 1966 hingga 1777, sekitar 2.780.000 orang bermigrasi ke AS dari wilayah dunia dengan populasi Muslim yang signifikan (20)." Pada tahun 2023, diperkirakan ada sekitar 3.450.000 Muslim dari segala usia yang tinggal di AS, yang merupakan sekitar 1,10% dari total populasi (21). Mengenai latar belakang ras, "sepertiga komunitasnya adalah orang Afrika-Amerika, sepertiga keturunan Asia Selatan, seperempat keturunan Arab, dan sisanya berasal dari seluruh dunia, termasuk populasi Muslim Latin yang terus bertambah" (22).

Di AS, seperti di banyak masyarakat, perempuan masih dianggap sebagai minoritas. Fakta bahwa mereka termasuk kelompok minoritas bukan karena populasinya, tetapi karena mereka ditempatkan di kelas yang tunduk. Kelompok minoritas bukanlah konsep statistik, tetapi "any group of people who because of their physical or cultural characteristics, are singled out from the others in the society in which they live for differential and unequal treatment, and who therefore regard themselves as objects of collective discrimination" (23). Muslimah AS dapat dilabeli ke dalam tiga kategori minoritas: minoritas etnis, agama, dan

gender. Mereka dianggap sebagai etnis minoritas karena sebagian besar merupakan komunitas diaspora. Mereka adalah Muslim dalam masyarakat yang dominan Kristen. Mereka adalah perempuan yang dianggap tidak hanya sebagai bagian dari kelompok subordinat, yang memiliki kekuasaan yang jauh lebih kecil atas kehidupan mereka daripada laki-laki sebagai kelompok dominan, tetapi juga kelompok yang mengalami penyempitan peluang, yang sangat rendah dibandingkan dengan jumlah mereka di masyarakat.

Menurut Pew Research Center, banyak Muslim mengatakan bahwa mereka mengalami diskriminasi, termasuk diperlakukan dengan kecurigaan, dipilih oleh keamanan bandara, atau disebut dengan nama yang menyinggung (24). Stereotip, prasangka, dan diskriminasi, yang biasanya dianggap sebagai cara melihat bagaimana minoritas hidup dalam masyarakat tertentu, muncul dalam wacana publik Muslimah AS. Percampuran dan akulturasi global, yang berjalan seiring dengan perkembangan masyarakat, tampaknya tidak mempengaruhi ciri objektif atau struktur Muslimah AS.

Keberhasilan industri hiburan dan media sosial dalam meraih daya tarik publik mengajak masyarakat menggunakan gaya persuasif untuk menyebarkan pengaruh. Edutainment, religiotainment, sportainment, dan infotainment yang disediakan di banyak situs berkembang di Indonesia. Program semacam itu tidak baru di AS. Itu kembali ke awal abad ke-20 ketika negara memulai kehidupan modernnya. Sejarah AS mencatat bahwa masyarakat AS mengalami perubahan drastis dari kehidupan dengan nilai-nilai lama hingga awal kehidupan modern seperti yang dirasakan saat ini. Terlihat dari figur Aimee Semple McPherson (1890-1940) dan Amina Wadud (1952-sekarang) yang mendobrak tradisi dan melintasi batas-batas tradisi keagamaan di AS. Wadud menafsirkan ulang Al-Qur'an dengan penekanan pada equalitas. Perintah dan syariat yang dijabarkan dianggap berlaku setara untuk laki-laki dan perempuan, tanpa ada pembedaan. Penafsiran ini menghasilkan mazhab fiqh baru dimana perempuan bisa mengikuti shalat Jum'at dan mengimami laki-laki. Dia mampu mencapai posisi tertinggi sebagai pemimpin Muslim di AS. Fenomena yang sama tidak terjadi di Indonesia. Perempuan tidak boleh mengikuti shalat Jum'at dan tidak dapat menjadi imam dan memberikan khutbah apabila ada makmum atau jamaat laki-laki. Terlihat bahwa jumlah Muslimah di Indonesia yang lebih banyak dan lebih lama memeluk Muslim, tidak berkembang seprogresif Muslimah di AS.

### 3.2. Penyebaran Ideologis di Kalangan Muslimah Kontemporer

Rasa memiliki memiliki peran sentral dalam menghubungkan seseorang dengan masyarakat (25) karena rasa memiliki yang mengacu pada diri dibangun melalui hubungan antara diri dan lingkungannya. Karena masyarakat mengalami perubahan, diri dapat dianggap berubah. Oleh karena itu, perubahan sosial dan diri selalu saling terkait. Dengan demikian, fokus pada kepemilikan memungkinkan pemeriksaan dinamis dari pengaruh timbal balik antara diri dan masyarakat dan bagaimana praktik sehari-hari diatur dan menghasilkan perubahan sosial. Bagian ini, bagaimanapun, bekerja dalam arah yang berlawanan. Pembahasan dimulai dengan praktik-praktik sosial yang berpusat pada bagaimana ajaran Islam dipersepsikan dan dipraktikkan untuk melihat latar belakang yang mendasari rasa memiliki dari para Muslimah. Bagian ini sengaja diberi judul penyebaran ideologi bukan penyebaran Islam. "Religion is not a realm of facts, but a field in which every statement is contested and all claims are challenged. Religious language in the public sphere

is...to establish authority and legitimacy through assertion and persuasion" (26). Praktik Muslimah Amerika dan Indonesia didasarkan pada keyakinan dan nilai subjektif. Maka tidak dimaksudkan untuk menggunakan ajaran Islam sebagai dasar pembenaran tetapi fakta sosial dan budaya agar tidak terjebak dalam diskusi polemik tentang benar dan salah ketika menafsirkan Islam.

Pemahaman Muslimah terhadap ajaran Islam, yang menjadi landasan rasa memiliki Muslimah saat ini, dapat dilihat dari bagaimana pemahaman mereka disebarkan kepada masyarakat. Dalam pembahasan penyebaran ideologi mereka, terlebih dahulu harus dipahami latar belakang budaya yang melatarbelakangi penyebarannya. Menelaah pola kepemilikan yang membentuk identitas di kalangan Muslimah Amerika harus mempertimbangkan pembahasan tentang etnis minoritas. Tabrakan antara menjadi Muslimah dan diaspora di AS memiliki ketegangan yang mendalam yang mengakibatkan hubungan antara arus utama AS, kulit putih, dan arus utama agama, Kristen. Dari wacana Muslimah, mereka terlihat tidak hanya memiliki kesadaran ganda seperti dalam konsep 'hybridity' dalam 'Third Space' yang dicetuskan Bhabha. Hibridisasi ditempuh dalam istilah kesadaran ganda, yang disebabkan oleh kesadaran akan identitas ganda (27). Kesadaran ganda pertama kali dikemukakan oleh WEB Du Bois sebagai upaya untuk membangun struktur otoritas baru bagi orang Afrika-Amerika untuk mendukung inisiatif politik sebagai tempat perlawanan, sebuah strategi pembalikan dari proses dominasi untuk mengembalikan orang-orang yang terdiskriminasi ke pusat kekuatan (28, 29). Kesadaran ganda kemudian digunakan oleh minoritas untuk mendefinisikan diri mereka dalam identitas ganda yang akan didirikan di AS.

Faktor yang menentukan terbentuknya identitas agama, etnis, dan gender adalah rasa memiliki terhadap identitas dan feminitas perempuan Muslim. Dalam mendefinisikan identitas, unsur sejarah memegang peranan sentral, karena identitas lebih banyak tercipta dalam konflik. Dalam konteks AS, konflik yang terjadi antara minoritas Muslimah dan laki-laki Anglo-Amerika berkulit putih Kristen telah menempatkan minoritas sebagai "liyan" yang berbeda dengan dominan kulit putih dan laki-laki Kristen.

Pembentukan identitas Muslimah AS tidak terlepas dari sejarah kedatangan mereka di AS. Misalnya, Muslim Afrika-Amerika, yang terdiri dari kelompok Muslim dominan di AS, datang ke negara itu secara paksa sebagai budak selama gelombang migrasi pertama. Dalam kondisi ini, identitas Afrika-Amerika kemudian dibangun. Konstruksi identitas tersebut dapat juga diterapkan pada Muslimah lainnya yang berasal dari etnis yang berbeda, meskipun mereka bermigrasi secara sukarela. Rasisme mengusung pembedaan warna kulit untuk mengidentifikasi keunggulan kemanusiaan dengan mengasosiasikan warna kulit dengan simbol-simbol tertentu. Yakni, putih identik dengan kesucian, sedangkan hitam dan warna lainnya identik dengan keburukan atau kebiadaban. Pembedaan warna kulit ini kemudian berujung pada konstruksi citra ideal manusia yang melekat pada ras kulit putih atau kaukasia atau keturunan Anglo-Amerika, sedangkan citra tidak ideal melekat pada ras kulit hitam (30). Keberadaan perbudakan sebagai institusi hukum diterima dalam ideologi rasial, yaitu berdasarkan keyakinan pada inferioritas bawaan ras kulit hitam. Implikasi dari pandangan tersebut adalah munculnya stereotip negatif tentang identitas Muslimah AS di masyarakat AS. Hal ini kemudian menimbulkan prasangka terhadap Muslim AS, yang



mengakibatkan diskriminasi. Stereotip Muslim AS disambut dan dirayakan seperti yang terlihat dalam wacana yang menunjukkan perlawanan terhadap stereotip negatif.

Sama seperti Muslimah Afrika-Amerika, Muslimah dari kelompok etnis lain tidak dapat sepenuhnya diterima sebagai bagian dari masyarakat AS. Mereka dianggap sebagai 'liyan' karena mereka adalah imigran yang secara kultural berbeda dengan orang kulit putih. Konsep yang mendasari munculnya status 'liyan' juga diterapkan pada Muslimah AS dari kelompok etnis lain. Hal ini terutama disebabkan karena mereka juga memiliki kesamaan tradisi berupa model spiritualitas yang berbeda dengan tradisi Kristen. Muslim AS identik dengan sesuatu yang primitif, terbelakang, dan irasional. Ini kemudian menjadi stereotip.

Stereotip perempuan, meskipun bukan Muslimah, adalah perempuan tidak cukup baik untuk diekspos di depan umum karena perannya terbatas pada kegiatan domestik. Saat berbicara dengan Muslimah, stereotip ini semakin kuat.

Muslims are considered to have dysfunctional roles for women, yet that emblem of Western technological superiority, the Internet, is saturated with pornographic images, and the sexualization of women is omnipresent in television, newspapers, and advertising ... they [Muslim] are affected by the major factors of life that influence us all: economic class, access to political power, ethnicity, gender, nationality, location, language, and history (26).

Hal ini terlihat tidak hanya dalam debat publik, tetapi juga dalam novel, film, dan serial televisi populer di AS (31 32, 33). Selain itu, stereotip umum Muslim, pria atau wanita, berkontribusi pada karakteristik Muslim yang diasumsikan secara negatif. Perintah Eksekutif di bawah Presiden Trump yang melarang imigran dari Suriah dan tujuh negara mayoritas Muslim lainnya memperkuat gagasan diskriminasi terhadap Muslim. Itulah fakta yang harus dihadapi Muslimah. Stereotip serta prasangka dan diskriminasi yang menjadi faktor penyebar ideologi Muslimah di AS.

Namun di Indonesia, stereotip semacam itu tidak berperan penting dalam menciptakan citra negatif. Hampir tidak ada wanita yang mengomentari masalah semacam itu. Muslimah Indonesia cenderung merayakan stereotipe tersebut dalam bentuk banyaknya teks yang mengatakan kewajiban perempuan untuk menjalankan peran domestik. Forum of Religion and Public Life, yang berada di bawah naungan Publik Pew Research Center, meneliti tentang Muslimah pada tahun 2013 dan mencatat bahwa 93% umat Islam Indonesia setuju dengan gagasan bahwa istri harus mematuhi suami mereka dan hanya 32% umat Islam Indonesia percaya bahwa perempuan harus dapat menceraikan suaminya.

Selain stereotip sebagai faktor penyebaran ideologis, simbol budaya, atau bentuk modal simbolik konsep Bourdieu, Muslimah adalah jilbab. Jilbab atau cadar dipandang sebagai mempromosikan identitas Muslimah, cerminan rasa memiliki, dan sarana penyebaran ideologis.

The definition of particular women's clothing as Islamic owes much to anticolonial sentiments; before the arrival of European conquerors, it was just seen as what women normally wore ... women in the 1980s began to adopt the veil to demonstrate their anti-Western nationalism. Covering also became a sign of their resistance to the immoral use of women's bodies in advertising by multinational companies (26).

Hal ini kemudian didukung bahwa

... religiously active Muslim women living in the United States are exposed not only to the internecine gender debates waged within Islamic circles ... also construct their gender

identities in light of non-Muslim discourses of gender and ethnicity prevalent in late-twentieth-century America ... veiling is legitimated as an anti-imperialist statement of ethnic and cultural distinctiveness (34).

Seorang wanita yang memutuskan untuk mengenakan hijab tidak serta merta menunjukkan ketundukan wanita yang konservatif. Memang benar bahwa wanita yang menutup aurat pada umumnya lebih konservatif dibandingkan mereka yang lebih menyukai pakaian Barat. Terdapat 79% Muslim Indonesia mendukung hak perempuan untuk memilih apakah akan mengenakan cadar di depan umum, sementara 81% Muslimah Indonesia menyuatkan dukungan yang lebih besar daripada Muslimin untuk hak perempuan untuk memutuskan apakah akan mengenakan cadar di depan umum (34).

Many of the unveiled women believe that the veil is of human (actually, male) origin rather than of divine making. And it is this very belief about the veil's this-worldly origins that enables many of the unveiled women to characterize themselves as devout followers of Muhammad who honor their cultural heritage even though they have opted not to veil (31).

Terlebih lagi, alasan mengenakan hijab berbeda antara satu Muslimah Indonesia dengan Muslimah lainnya menyatakan bahwa, "Some women adopt the hijab because they believe it to be the demand of God, while others may think of wearing a hijab as a demonstration of social solidarity or as resistance to the imperial power" (35). Itu karena jilbab membawa titik temu identitas bagi pemakai dan bukan pemakainya. "[H]ijab is closely connected with their overlapping religious-gender-ethnic identities and links them to the broader community (ummah) of Islamic believers and Muslim women" (31). Signifikansinya dengan demikian juga bervariasi.

The assumption that veiling is a static practice which symbolizes the oppressive nature of patriarchy in Muslim societies has prevented social scientists and western feminists from examining Muslim women's own accounts of their lives, hence perpetuating the racist stereotypes which are ultimately in the service of patriarchy in both societies (36).

Hal ini menunjukkan bahwa alasan mengapa Muslimah di AS dan Indonesia berhijab atau tidak sangatlah beragam. White-Gehrke mengkategorikan Muslimah AS menjadi lima kelompok. Kelompok pertama adalah wanita, biasanya ibu-ibu atau wanita karir yang berhijab karena mengikuti generasi sebelumnya. Mereka dikategorikan sebagai 'New Traditionalists'. Yang kedua adalah wanita yang tidak memakai jilbab atau penutup kepala. Mereka kebanyakan imigran, generasi kedua, dan wanita karir. Mereka tergolong ke dalam grup 'Blender'. Yang ketiga disebut 'Convert', terdiri dari wanita AS, dari semua ras dan kelompok etnis, yang telah masuk Islam. Mereka paling antusias mengenakan pakaian adat wanita. Beberapa dari mereka bahkan memakai sarung tangan dan gaun panjang selain kerudung. Yang keempat disebut 'Persecuted'. Mereka adalah wanita Muslim yang datang ke AS untuk menghindari kekerasan dan penindasan, dari negara-negara seperti Afghanistan, Irak, Sudan, Somalia, Bosnia, dan India. Yang kelima adalah 'Changers'. Para wanita ini mengambil posisi publik dalam asosiasi sosial nirlaba yang membantu Muslimah yang mengalami pelecehan atau kekerasan. Mereka bahkan memperjuangkan persamaan hak bagi perempuan melalui institusi keagamaan (37).

Di Indonesia, Muslimah yang berhijab mengalami peningkatan dalam jumlah yang besar. Ada juga berbagai alasan mengapa mereka memakainya. Bisa jadi karena mereka kebanyakan tinggal di komunitas Muslim, bekerja di lembaga atau organisasi Islam, atau

menikah dengan aktivis Muslim. Mereka yang memang ingin memakainya karena hijab adalah simbol budaya Arab dan mereka merasa Muslim di Indonesia belum tentu mengadopsi budaya Arab. Hal yang paling penting untuk dicatat di sini adalah meningkatnya jumlah wanita berhijab mengakibatkan perubahan dramatis dalam kehidupan wanita. Ada semacam kewajiban bagi Muslimah untuk memakainya karena orang-orang di sekitarnya memakainya.

Terlihat mengapa wanita Muslim Indonesia secara sukarela, atau bahkan merasa tidak nyaman jika tidak, mengenakan jilbab. Seperti stereotip, jilbab menjadi sarana untuk menyebarkan ideologi Muslim. Namun, ketika Muslimah AS berhijab seperti merepresentasikan citra negatif dan dianggap 'liyan', di Indonesia justru sebaliknya. Tidak berhijab bisa dianggap 'liyan'. Menjadi wanita Muslim di negara mayoritas Muslim dan menjadi Muslimah di negara mayoritas non-Muslim berbeda. Fakta ini mendasari kerangka rasa memiliki mereka.

#### 4. KESIMPULAN DAN SARAN

Melihat artikulasi tanda budaya Islam, dapat disimpulkan bahwa Muslimah AS menunjukkan keterikatan mereka dengan komunitas Islam global untuk membangun kekuatan diri sebagai Muslimah, yang patut mempertimbangkan: bagaimana budaya Muslimah distrukturkan dan dibentuk dalam konteks hubungan kekuasaan dan bagaimana budaya tersebut membantu pelaksanaan kekuasaan dan kontrol terhadap orang lain. Pandangan ke luar ini kemudian menjadikan Islam lebih dari sekadar agama untuk dipeluk. Menjadi Muslimah berdampak pada rasa keterikatan mereka terhadap bangsa. Menjadi anggota kelompok mayoritas dan minoritas berperan penting dalam menciptakan identitas dan rasa memiliki sebagai seorang Muslimah. Dapat dikatakan ada tiga area perdebatan yang mendominasi wacana publik: (a) produksi identitas perempuan Islam, (b) pembentukan identitas perempuan Islam, dan (c) identitas dalam struktur dan institusi kekuasaan. Identitas dan kepemilikan dikonstruksi secara sosial oleh masyarakat di mana mereka tinggal. Di Indonesia, rasa memiliki terhadap suatu bangsa semakin berkurang pada mereka yang menerapkan simbol-simbol budaya Arab, yang dianggap sebagai tanda-tanda budaya Islam. Berbeda dengan Muslimah Indonesia, Muslimah AS tinggal di negara yang sejarahnya mencatat mayoritas masyarakat kulit putih yang rasis dan diskriminatif. Hal ini tidak menawarkan posisi subjek yang positif bagi mereka. Kesetaraan kemudian menandai pernyataan mereka. Sedangkan di Indonesia, Muslimah, alih-alih mengungkap relasi kekuasaan patriarki dan implikasinya terhadap subjektivitas, malah justru lebih memilih menjadi objek.

#### DAFTAR PUSTAKA

- (1) Rudy R, Adhitya G N. Fashioning the Gays: A Representation study on the gay protagonists in the 2000s gay-themed American TV series. JOLL: Journal of Language and Literature. 2022;22(2):335-348. <https://doi.org/10.24071/joll.v22i2.4667>.
- (2) Huda F N, Nurhantoro T S, Adhitya G N. Analisis tindak tutur asertif pada pidato Nadiem Makarim di Singapore Summit 2020. Prosiding Seminar Nasional Multidisiplin Ilmu. 2022; 4(1):178-185. <https://prosiding.respati.ac.id/index.php/PSN/article/view/443>.

- (3) Al Fajri B, Atmantika Z H, Adhitya G N. An appraisal analysis on Joe Biden's rhetoric of gun control. *Rubikon: Journal of Transnational American Studies*. 2022;9(2):244-253. <https://doi.org/10.22146/rubikon.v9i2.77904>.
- (4) Bourdieu P. *Outline of a theory of practice*, Richard Nice (trans.); Cambridge: Cambridge University Press. 1972.
- (5) Ayuningtyas W E P, Adhitya G N. Fashion and commodification: An analysis on the global phenomenon of Supreme. *Rubikon: Journal of Transnational American Studies*. (2021;8(2): 153-166. <https://doi.org/10.22146/rubikon.v8i2.69692>.
- (6) O'Hara D. Capitalism and culture: Bourdieu's field theory. *Amerikastudien / American Studies*. Chaos/Control: Complexity, 2000;45(1):43-53. <https://www.jstor.org/stable/41157535>.
- (7) Foucault M. *L'hermeneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981—1982. Paris: Gallimard Seuil; 2001.
- (8) Weeks J. The value of difference. In Rutherford J, editor. *Identity, community, culture and difference*. London: Lawrence and Wishart; 1990. p. 88-100.
- (9) Karlberg M. The power of discourse and the discourse of power: Pursuing peace through discourse intervention. *International Journal of Peace Studies*, 2005;10(1): 1—23. [https://www3.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol10\\_1/Karlberg\\_10IJPS.pdf](https://www3.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol10_1/Karlberg_10IJPS.pdf).
- (10) Hall S. *Critical dialogue in Cultural Studies*. New York: Routledge; 1996.
- (11) Deng F M. *War of visions: Conflict of identities in the Sudan*. Washington, D.C.: The Brooking Institution; 1995.
- (12) Hogg M A, Abrams D. Social identity and social cognition: Historical background and current trends. In Abrams D, Hogg M A, (editors) *Social identity and social cognition*. Blackwell; 1999. p. 1-25.
- (13) Gilroy P. *Diaspora and the identity*. In Woodward K, editor. *Identity and difference*. California: Sage Publication; 1997. p. 301-346.
- (14) Rutherford J. *A place called home: Identity and the cultural politics of difference*. In Rutherford J, editor. *Identity: Community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart; 1990. p. 9-27.
- (15) Geertz C. *The religion of Java*. Illinois: University of Chicago Press; 1976. p. 81.
- (16) Geertz C. *Ritual and social change: A Javanese example*. *American Anthropologist*, February 1957;59(1). p. 32—54. <https://doi.org/10.1525/aa.1957.59.1.02a00040>.
- (17) Winn P. *Women's majelis taklim and gendered religious practice in Northern Ambon*. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, November 2012;30. <http://intersections.anu.edu.au/issue30/winn.htm>.
- (18) Beverley J A. *Islamic faith in America*. New York: J. Gordon Melton; 2003. p. 20—23.
- (19) Smith T H. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books; 1999. p. 57-58.
- (20) Curtis IV E E. *Muslims in America: A short history (Religion in American life)*. Oxford: Oxford University Press; 2009. p. 73.
- (21) *World Population Review*. Muslim population by country 2023. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/Muslim-population-by-country>
- (22) *Interfaith Alliance: Religious Freedom Education Project of the First Amendment Center*. *What is the truth about American Muslims? Learning for Justice*, (n.d.). p. 4.

- <https://www.learningforjustice.org/magazine/publications/what-is-the-truth-about-american-Muslims>.
- (23) Wirth L. The problem of minority groups. In Linton R, editor. The science of man in the world crisis. New York: Columbia University Press, 1945. p. 347.
- (24) Masci D. Many Americans see religious discrimination in US—especially against Muslim. Pew Research Center; 2019. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/05/17/many-americans-see-religious-discrimination-in-u-s-especially-against-Muslims/>.
- (25) May V. Self, belonging and social change. *Sociology*, June 2011; 45(3). p. 363—378. <https://doi.org/10.1177/00380385113996>.
- (26) Ernst C W. Following Muhammad: Rethinking Islam in the contemporary world. Chapel Hill: The University of North Carolina Press; 2003. p. 8.
- (27) Gilroy P. The black Atlantic: Modernity and double consciousness. New York: Verso; 1993. p. 1.
- (28) Kemayo K. Emerging African survival: An Afrocentric critical theory. New York: Routledge; 2003. p. 2.
- (29) Werner C H, Shannon S G. Foundations of African American modernism, 1910-1950. In Graham M, Ward Jr J W, editors. The Cambridge History of African American Literature, Cambridge: Cambridge University Press; 2011. p. 243.
- (30) Gossett T F. Race: The history of an idea in America. Oxford: Oxford University Press; 1963. p. 28.
- (31) Read J G. Muslim in America. *Contexts*, November 2008;7(4). p. 39-40. <https://contexts.org/articles/files/2008/10/contexts-fall08-muslims-in-america.pdf>.
- (32) Rashid S. Divergent perspectives on Islam in America. *Journal of Muslim Minority Affairs*, April 2000;20(1). p. 75-77. <https://doi.org.10.1080/13602000050008906>.
- (33) Sirin S R, Fine M. Muslim American youth: Understanding hyphenated identities through multiple methods. New York: NYU Press; 2008. p. 11-12.
- (34) Forum on Religion and Public Life. The world's Muslims: Religion, politics and society. Pew Research Center. Washington D.C.; 2013. p. 92.
- (35) Abdul-Ghafur S. Living Islam out loud: American Muslim women speak. Boston: Beacon Press; 2005. p. 5.
- (36) Hoodfar H. More than clothing: Veiling as an adaptive strategy. In Alvi S, Hoodfar H, McDonough S, editors. The Muslim veil in North America: Issues and debate. Toronto: Women's Press; 2003. p. 16.
- (37) White-Gehrke D. The face behind the veil: The extraordinary lives of Muslim women in America. New York: Kensington Publishing Corp.; 2006. p. 13—14.