Menelusuri Narasi Queer dan Muslim di Masa Orde Baru

Amar Alfikar, seorang translaki-laki Muslim asal Kendal Jawa Tengah, menentang gagasan yang menganggap Islam dan queer tidak kompatibel satu sama lain. Amar hadir sebagai bukti bahwa Islam dan queer adalah dua identitas yang bisa hidup bersamaan, tidak bertentangan. Dua identitas itu hadir dalam tubuhnya: lewat serangkaian operasi dan terapi medis, juga kopyah dan sarung yang ia kenakan.

Islam bukan hanya agama yang hadir secara legal di KTP (Kartu Tanda Penduduk) Amar. Amar betul-betul mempraktikkannya karena lahir dan tumbuh hampir seumur hidup di pondok pesantren, episentrum disirkulasikannya ajaran dan pengetahuan tentang Islam. Aspek kedekatan queer dengan relijiusitas Islam itu jarang dipertimbangkan dalam berbagai kajian tentang queer Muslim, misalnya dalam studi yang dilakukan oleh seorang ahli Islam dan gender, Scott Kugle, di bukunya yang berjudul *Homosexuality in Islam*. Kugle menyebut queer Muslim sebatas queer yang menganut agama Islam, tanpa mempertimbangkan aspek kedekatan queer dengan Islam, sebagaimana yang terjadi pada Amar. Makanya, konteks kehidupan Amar yang dekat dengan relijiusitas Islam—tumbuh di pesantren, anak ulama, dan proses transisinya yang relatif diterima keluarga—menjadikannya salah satu pilihan contoh ideal tentang bagaimana identitas queer dan Muslim direkonsiliasi dalam konteks Indonesia.

Amar juga memberikan klue soal bagaimana melihat kelindan antara gender, seksualitas, agama, dan politik yang hubungannya bagai benang kusut. Ia muncul di masa Indonesia pasca-Orde Baru yang memberikan ruang bagi terbukanya akses informasi dan pengetahuan. Di masa ini pula, ekspresi keagamaan dan tafsir terhadap ayat suci Al-Qur'an lebih beragam, termasuk tafsir soal queer yang tidak lagi tunggal. Situasi itu memungkinkan Amar mengakses pengetahuan dan tafsir-tafsir tandingan atas queer dan Muslim yang saling mengakomodasi dan mengkompromikan diri. Berbeda ketika rezim Orde Baru berkuasa, ekspresi relijiusitas Islam direpresi habis-habisan dan membuatnya cenderung homogen, sebagaimana yang ditulis oleh akademisi asal Australia, Ian Wilson, dalam bukunya *Politik Jatah Preman*.

Di era Indonesia kontemporer seperti sekarang ini, diskusi mengenai queer dan Muslim memang semakin menghangat. Seiring terbukanya ruang ekspresi keislaman pasca-Orde Baru, muncul tokoh-tokoh seperti Inayah Rohmaniyah, Arif Nur Safri, Abdul Muiz Ghazali, dan Kiai Husein Muhammad yang aktif menyuarakan pandangan yang akomodatif terhadap queer dan Muslim melalui berbagai aktivisme. Di ranah akademik, muncul pula kajian-kajian penting mengenai queer Muslim di Indonesia, seperti yang ditulis oleh Diego Garcia Rodriguez berjudul 'Qu(e)erying Islam: An Exploration of Queer Muslims and their Allies in Indonesia' dan Ferdiansyah Thajib berjudul 'The Making and Breaking of Indonesian Muslim Queer Safe Spaces' dan 'Endurance as Queer Worldmaking in Northern Aceh Indonesia'.

Penjelasan di atas memunculkan asumsi bahwa semakin hangatnya diskusi tentang queer dan Muslim merupakan produk dari tumbangnya rezim Orde Baru. Memang, tidak dapat dimungkiri, konteks politik Indonesia setelah Orde Baru berkontribusi memberikan ruang bagi berkembangnya diskusi mengenai queer dan Muslim, terutama dari sudut pandang yang saling mengakomodasi, sekalipun itu juga disertai dengan berbagai aksi represi.

Namun, anggapan itu juga seolah mengisyaratkan bahwa diskusi mengenai queer Muslim merupakan ‘produk baru’ yang hadir berkat konteks politik tertentu, bukan sebagai sebuah keniscayaan yang melintasi zaman. Apalagi, beberapa literatur juga menunjukkan bahwa teologi queer sebagai alat filsafat keagamaan yang coba mendekati teks-teks keagamaan lewat kacamata non-biner juga baru lahir dan berkembang sejak dua dekade terakhir, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Amar Alfikar dalam bukunya *Queer Menafsir*. Tak hanya itu, dalam beberapa linimasa di era Orde Baru, ekspresi queer banyak ‘dirayakan’ di layar kaca sebagai bagian dari pertunjukan panggung hiburan. Meski perlu digarisbawahi bahwa ekspresi queer lebih kerap dijadikan bahan olok-olokan dan tertawaan serta tidak benar-benar berusaha dipahami secara esensial, fakta bahwa queer menjadi diskursus yang menyebar itu nyata adanya.

Lalu, bagaimana posisi Islam?

Meskipun relijiusitas Islam turut membentuk dan memengaruhi dinamika kehidupan queer, diskursus mengenai Islam dan queer belum banyak ditelisik sebelum tumbangnya rezim Orde Baru. Dengan kata lain, posisi Islam dalam mewarnai kehidupan queer belum benar-benar didiskusikan secara serius pada masa itu. Sebagaimana yang dijelaskan di muka, diskursus soal queer Muslim menyeruak dipengaruhi oleh konteks ruang ekspresi keagamaan yang semakin terbuka setelah rezim Orde Baru jatuh.

Memperkaya narasi tentang queer Muslim di Indonesia, esai ini berusaha membedah diskusi tentang queer dan Muslim pada masa Orde Baru dan coba membandingkannya dengan masa kontemporer. Upaya itu bertujuan untuk menyingkap diskusi tentang queer dan Muslim yang berlangsung lintas periode dan konteks politik serta bukan sebagai sesuatu yang eksklusif muncul berkat situasi politik tertentu. Dengan mengulik percakapan queer Muslim di berbagai arsip media cetak tahun 1970-an sampai 2000-an, esai ini ingin merekam bagaimana kerumitan hubungan antara queer dan Muslim di Indonesia serta menegaskan posisi keduanya sebagai suatu hal yang niscaya.

Di Bawah Bayang-Bayang Dosa

Di suatu sore, teman saya seorang lelaki gay Muslim bercerita kalau ia pernah dihardik oleh sesama queer ketika akan menjalankan ibadah shalat. Katanya, “Jangan menyakiti diri sendiri, *deh.* Kalau queer, ya, queer *aja*, *nggak* perlu beribadah. *Toh,* juga tidak akan diterima.”

Hubungan queer dan Islam selalu dianggap saling bertentangan dan itu rupanya terinternalisasi ke dalam diri komunitas queer itu sendiri. Banyak individu queer yang juga mengalami pergumulan serupa sebelum akhirnya punya sumber daya untuk mengurai kerumitan hubungan keduanya.

Sebagai figur queer Muslim yang signifikan di Indonesia, Amar Alfikar juga mengalami pergolakan semacam itu. Penelitian saya berjudul ‘Menjadi Seorang Queer Muslim: Studi Life History Negosiasi Perubahan Gender Amar Alfikar di Tengah Masyarakat Muslim’ menemukan adanya tarik menarik antara identitasnya secara deterministik biologis dengan ekspresi gendernya. Sayangnya, perasaan itu bertabrakan dengan norma-norma dalam

relijiusitas Islam yang begitu kuat melingkupi kehidupan Amar. Ada dikotomi antara queer dan Muslim yang menganggap queer sebagai pendosa, sehingga memilih keduanya bukanlah suatu hal yang dapat dibenarkan.

Setelah Amar Alfikar melalui perjalanan panjang dalam proses pergumulannya, represi itu rupanya masih saja terus mengemuka. Pada 2023, ia menerbitkan sebuah buku penting berjudul *Queer Menafsir: Teologi Islam untuk Ragam Ketubuhan.* Buku yang berangkat dari perenungan dan pengalaman panjang Amar itu membahas teologi queer yang menekankan bahwa semua manusia, apa pun identitas gender, ekspresi gender, dan orientasi seksualnya, memiliki peluang yang sama untuk dekat dan bicara dengan Tuhan. Sekalipun banyak yang merayakan lahirnya karya tersebut, respon negatif dari masyarakat dunia maya yang berbondong-bondong menyerang Amar secara personal juga tidak kalah hebatnya. Serangan-serangan itu didasarkan pada pemahaman atas ajaran agama yang cenderung konservatif—secara tekstual berdasarkan tafsir pada awal mula kelahiran Islam dan diaplikasikan pada masyarakat masa kini tanpa interpretasi yang kontekstual.

Berbicara dalam lanskap sosial-politik Indonesia secara lebih luas, ada banyak sekali daftar marjinalisasi dan represi yang dialamatkan kepada queer dengan landasan ajaran agama. Pada 1999, majalah *Jaka-Jaka,* dalam tulisan bertajuk 'Oleh-Oleh dari Rakernas Solo', menceritakan terjadinya pembubaran Rapat Kerja Nasional (Rakernas) organisasi LGBT yang dilakukan oleh kelompok pemuda masjid di Jawa Tengah. Padahal, bagi mereka, Rakernas memiliki arti penting sebagai ruang untuk menggalang kekuatan dan memperkuat solidaritas organisasi yang tersebar di berbagai penjuru negeri.

Tak hanya itu, pada 2010, kelompok Islam fundamentalis juga membubarkan Festival Film Queer (Q!) yang merupakan satu-satunya festival film queer di Indonesia yang sudah digelar sejak awal 2000-an. Kelompok Islam fundamentalis melakukan protes besar-besaran di berbagai kota dan mengancam akan membakar lokasi pertunjukan apabila festival tersebut tetap digelar. Padahal, kegiatan itu memiliki arti penting bagi kelompok queer untuk saling membangun intimasi, mendiskusikan seksualitas, dan mengekspresikan identitas mereka.

Pada tahun yang sama, kelompok Islam fundamentalis mengancam membubarkan konferensi internasional tentang LGBT bertajuk International Lesbian and Gay Association's Asia (ILGA Asia) yang akan digelar di Surabaya. Mereka berencana melakukan *sweeping* apabila penyelenggara tidak membatalkan kegiatan tersebut dan memulangkan para peserta ke negaranya masing-masing. Contoh lain yang paling nyata menggambarkan hubungan antagonistik antara LGBT dan Islam adalah aksi protes yang dilakukan kelompok Islam fundamentalis atas masuknya Dedé Oetomo, aktivis gay Indonesia, sebagai calon komisioner Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) pada 2012. Menurut mereka, masuknya Dedé sebagai komisioner Komnas HAM mencederai prinsip Indonesia sebagai negara berbasis agama *(religious state).*

Baru-baru ini, penyelenggaraan konser Coldplay, grup musik asal Inggris, di Jakarta pada November 2023 juga sempat mengalami penolakan dari kelompok Islam yang direpresentasikan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Mereka sempat mengancam akan menggelar aksi demonstrasi berskala besar apabila kepolisian memberikan izin penyelenggaraan konser tersebut. Mereka berpandangan bahwa Coldplay aktif

mengkampanyekan isu LGBTIQ+, sehingga harus diperangi. Logika yang mereka pegang adalah LGBTIQ+ dianggap sebagai ancaman bagi moralitas dan agama serta dipandang mencerminkan nilai-nilai Barat yang tidak kompatibel dengan identitas Indonesia.

Framing semacam itu juga kerap diartikulasikan oleh organisasi Islam konservatif yang menggunakannya sebagai peluang untuk melancarkan agenda politik mereka. Tendensi itu sudah mengemuka sejak awal tumbangnya rezim Orde Baru, terutama setelah Pemilihan Presiden (Pilpres) 2009, yang diikuti oleh kebangkitan gerakan fundamentalisme dan populisme agama yang mengancam kelompok LGBTIQ+. Artinya, gencarnya penyerangan terhadap kelompok LGBTIQ+ bukan hanya didasari oleh persoalan tafsir, melainkan juga persoalan politik, di mana kebangkitan kelompok Islam fundamentalis berebut dukungan politik dengan menjadikan kelompok LGBTIQ+ sebagai objek serangannya. Tanpa memperdulikan identitasnya, selama mereka merupakan kelompok non-heteroseksual, mereka dianggap sebagai sasaran empuk untuk dimarjinalisasi demi mendulang suara politik dan meneguhkan ideologi politik tertentu.

Orde Baru contohnya, rezim yang memulai kekuasaannya dengan melakukan pembunuhan massa yang terafiliasi dengan komunisme pada 1965 itu membangun mitos bahwa para aktivis perempuan yang berafiliasi dengan komunis terlibat dalam praktik seks sesama jenis. Hendri Yulius Wijaya, dalam ‘Conservative Islamic Forces, Global LGBT Right, dan Anticipatory Homophobia in Indonesia’ mencatat bahwa perempuan yang terlibat dalam aktivitas politik semacam itu diframing sebagai perempuan kejam dan dengan sadis membunuh para jenderal, sehingga mereka harus dikembalikan ke ‘fitrahnya’ sebagai pelaku pekerjaan domestik.

Queer = Pendosa: Lagu Lama yang terus Berulang

Anggapan queer dan Islam yang tidak kompatibel sering membuat individu queer Muslim mengalami kegamangan untuk menegosiasikan keduanya. Pengalaman itu rupanya bukan cuma milik queer Muslim di masa kontemporer. Berbagai arsip tahun 1990-an sampai awal 2000-an juga menunjukkan hal itu.

Dalam *Swara Srikandi* (2002), Ade Kusumaningrum menceritakan macam-macam pergolakan menjadi queer dan Muslim di berbagai negara, saat melakukan retreat di Amerika Serikat, 2002 lalu. Mereka berpikir bahwa menjadi queer dan Muslim adalah dua hal yang berbeda. Hampir tidak terpikir oleh mereka untuk bisa merekonsiliasi identitas keduanya. Dengan kata lain, apabila seseorang merupakan seorang Muslim, ia tidak bisa menjadi queer; begitu pun sebaliknya. Hal itu berdasarkan pada interpretasi dalam cerita kaum Nabi Luth, Sodom dan Gomorrah, yang dianggap dilaknat Allah karena melakukan praktik homoseksualitas.

Penafsiran atas kisah tersebut sebagaimana yang tertuang di dalam QS. al-Naml:54:

وَ لُوْطًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖٓ اَتَاْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ وَ اَنْتُمْ تُبْصِرُوْنَ

“Waluuthan idz qaala liqaumihi ata’tuunal faahisyata wa-antum tubshiruun(a)”

Artinya: Dan (ingatlah kisah) Luth, ketika dia berkata kepada kaumnya, “Mengapa kamu mengerjakan perbuatan *fahisyah* (keji), padahal kamu melihatnya (kekejian perbuatan maksiat itu)?” (QS. al-Naml:54).

Selain QS. al-Naml:54, tafsir Al-Qur’an yang mengandung sentimen untuk meminggirkan minoritas gender dan seksualitas adalah tafsir atas QS. Al-A’raf:80:

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ

“Wa lụṭan iż qāla liqaumihī a ta`tụnal-fāḥisyata mā sabaqakum bihā min aḥadim minal-'ālamīn”

Artinya*:* Dan (Kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya). (Ingatlah) tatkala dia berkata kepada mereka: "Mengapa kamu mengerjakan perbuatan *faahisyah* itu, yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun (di dunia ini) sebelum-mu?" (QS. Al-A’raf:80).

Menjadi seorang queer sekaligus Muslim adalah perjalanan panjang dan berliku. Queer Muslim kerap mengalami depresi, kemarahan, dan keresahan ketika mencoba mempertalikan keberadaan dirinya dengan Islam. Ada rasa keterputusan hubungan dengan Tuhan yang muncul, berikut penyesalan dan perasaan berdosa yang mengakrabi keseharian mereka. Sekali lagi, dogma dan doktrin yang ditafsirkan secara turun-temurun oleh masyarakat patriarkal menjadi musababnya.

Arsip media arus utama *(mainstream)* pada masa itu turut memperkaya narasi pergulatan queer dan Muslim. Majalah *Tempo* tahun 1986, 1987, dan 1988 misalnya, membahas mengenai kaum Nabi Luth yang dihukum Allah karena mendatangi sesama laki-laki untuk melampiaskan nafsu birahinya. Artinya, praktik homoseksualitas yang mereka lakukan dianggap sebagai landasan terjadinya bencana besar-besaran yang menghancurkan kaum mereka. Pemahaman itu terus diproduksi dan menjadi justifikasi pergumulan kelompok queer serta menjadi alat untuk menyerang kelompok queer hingga masa kini.

Tafsir mengenai Kaum Luth rupanya menghegemoni kehidupan queer di masa Orde Baru. Jaka Indonesia dalam *Indonesian Gay Society (1988)* menunjukkan bahwa queer menganggap bencana yang menimpa kaum Luth karena orientasi seksual mereka sebagai LGBT itu nyata adanya. Artikel bertajuk “Agama dan Homoseks” dalam Majalah *GAYa Nusantara (2005)* juga menunjukkan kalau banyak gay yang merasa frustrasi ketika mencoba mengaitkan hubungan dirinya dengan agama, terlebih bagi mereka yang masih “pemula”. Mereka menganggap kalau keterasingan dengan kepercayaan terhadap Tuhan merupakan suatu keniscayaan bagi seorang gay.

Arsip-arsip yang ada menunjukkan bahwa diskursus soal Islam dan queer pada masa Orde Baru lebih banyak membahas pergumulan individual dalam menegosiasikan kerumitan hubungan queer dan Muslim. Narasi-narasi yang ada lebih kerap membahas soal penerimaan diri dan pergolakan batin yang, lagi-lagi, levelnya ada di tataran individu dan belum secara serius dimobilisasi menjadi persoalan kolektif. Namun, embrio untuk

mendiskusikan persoalan queer dan Muslim sebagai urusan kolektif juga sudah mulai dilakukan.

Pada tahun 1980-an, Forum Studi Islam Kedokteran Yogyakarta menggelar sebuah diskusi dengan tajuk 'Islam dan Pergantian Kelamin'. Majalah *Panji Masyarakat* (1980) menunjukkan bagaimana Drs. Marzuki Rasjid dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN Sunan Kalijaga) yang memberikan pandangannya tentang hukum berganti kelamin dari perspektif Islam.

Melampaui diskursus pergolakan queer dan Muslim dalam level individu, isu queer dan Muslim juga mulai dibawa ke arah diskusi publik. Majalah *GAYa Nusantara (1999)* juga memuat artikel berjudul "LGBTQ Muslims & Friends Begin to Create a Community" yang menceritakan pembentukan Al-Fatiha Foundation, sebuah organisasi LGBTQ Muslim di Amerika Utara. Pembentukan organisasi tersebut ditandai dengan diselenggarakannya konferensi yang salah satu topiknya adalah 'Reconciling Homosexuality with the Religion of Islam'. Meskipun tidak terjadi dalam konteks Indonesia, diterbitkannya berita tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan tentang queer dan Muslim yang melampaui diskursus di level individu sudah mulai terdengar gaungnya sampai ke Indonesia. Artinya, ada upaya untuk mentransfer dan mentransmisikan pengetahuan mengenai relasi queer dan Muslim sebagai isu kolektif yang melampaui batas-batas pergulatan diri individu.

Berbeda situasinya dengan masa Orde Baru, di era Indonesia kontemporer, queer Muslim tidak hanya masih bergulat dengan tafsir ayat suci yang membatasi ruang mereka untuk merekonsiliasi identitas queer dan Muslim—sekalipun tafsir tandingan sudah mulai banyak dihadirkan. Melebihi persoalan pergulatan diri dan batin, queer Muslim di masa kini juga berhadapan dengan beragam aksi marginalisasi yang sifatnya lebih berwujud *(tangible).* Ancaman-ancaman itu dilancarkan oleh kelompok Islam fundamentalis, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, dan terjadi berkat situasi politik Indonesia pasca-Orde Baru yang lebih terbuka terhadap berbagai ekspresi relijiusitas Islam.

Mendamaikan Islam dan Queer

Konteks politik Indonesia kontemporer yang membuka ruang interpretasi atas tafsir Al-Qur'an memberi jalan bagi terekonsiliasinya hubungan antara queer dan Muslim. Belajar dari pengalaman Amar Alfikar, perjumpaannya dengan tafsir ayat suci yang lebih humanis dan pertemuannya dengan figur-figur pembela queer Muslim menjadi salah satu titik balik kehidupan dan pengalaman kebertubuhannya. Meskipun demikian, dalam situasi relijiusitas Islam yang terepresi pada masa Orde Baru sekalipun, jejak-jejak hubungan antara queer dan Muslim yang saling terekonsiliasi ternyata dapat kita temukan. Arsip-arsip yang ada seolah memberi pertanda bahwa menjadi queer sekaligus Muslim bukanlah ketidakmungkinan, melainkan sebuah keniscayaan yang melampaui linimasa dan konteks politik.

Memahami jejak queer dan Muslim di Indonesia dapat dimulai dari figur Dorce Gamalama. Terlepas dari dinamika kehidupan Bunda Dorce—statusnya sebagai selebriti; kedekatannya dengan tokoh politik, termasuk Presiden Soeharto; dan penerimaan publik atas sosoknya karena kiprahnya di layar kaca—Bunda Dorce memberikan klue soal menghubungkan Islam dan queer. Bukan hanya mentransisikan jenis kelamin dan identitas gendernya, Bunda Dorce

juga bertransisi secara religius dengan melakukan pendekatan pada para ulama ketika publik ramai membicarakan dirinya. Ia menyadari betul, hidup di Indonesia yang mayoritas Muslim di mana hukum agama (terutama hukum perkawinan) berperan penting membangun kehidupan masyarakat, bernegosiasi dengan Islam menjadi krusial. Dalam praktik politik keseharian, Dorce menegaskan sosoknya sebagai queer yang memiliki kedekatan dengan Islam. Ia mengekspresikan kesalihahannya sebagai perempuan Muslim dengan berkontribusi membangun masjid dan pesantren. Setelah negara memutuskan dirinya sebagai perempuan pada pertengahan 1980-an, Dorce melaksanakan ibadah haji dan menyandang gelar 'hajah'. "Aku terlahir kembali," begitu yang dikatakannya setelah pulang dari Tanah Suci. Ia pun dikenal publik sebagai sosok dermawati yang mengasihi ribuan anak yatim.

Sosok Dorce sekaligus menjadi pintu masuk untuk memahami kerumitan konteks politik Indonesia di masa Orde Baru dan setelahnya. Di masa kontemporer, keterbukaan akses pengetahuan memungkinkan lahirnya tafsir yang lebih humanis terhadap queer, namun juga disertai dengan ancaman marjinalisasi yang lebih nyata oleh kelompok Islam fundamentalis. Sebaliknya, di masa Orde Baru yang segalanya serba direpresi, ekspresi keislaman cenderung homogen. Namun, hal itu bukan berarti menunjukkan kalau diskursus tentang queer dan Muslim benar-benar biner dan saling bertentangan. Selain Dorce, berbagai arsip menunjukkan percakapan-percakapan queer Muslim yang saling merekonsiliasi.

Majalah *AKTUIL (1983)*, melalui artikel bertajuk 'Oknum Homo Meno,' menyebut istilah *'nyempet'* dan *'mairil'* untuk menjelaskan praktik homoseksualitas di pesantren. Praktik itu digambarkan sebagai bentuk romansa antara santri yang lebih senior dengan junior. Mereka mengekspresikan rasa cintanya dengan saling mempedulikan, membantu mengaji dan menghafal kitab, serta melakukan aktivitas seksual dengan menggesekkan kaki pada kemaluan (tanpa melakukan anal seks). Meskipun demikian, perlu dicatat secara kritis pula bahwa praktik *mairil* mengandung unsur eksotisasi dan memiliki muatan ketidaksetaraan relasi kuasa. Praktik tersebut berpotensi menimbulkan perdebatan serius pada masa kini.

Menyikapi praktik *mairil* pada masa itu, Kiayi Muchtar Hadhori dari sebuah pondok pesantren di Jawa Tengah mengaku bahwa praktik *'nyempet'* itu nyata adanya dan digolongkan sebagai dosa *shochir* atau dosa kecil yang levelnya berbeda dengan zina. Meskipun praktik itu diistilahkan sebagai '*perbuatan dua anak adam oknum homo yang menyusup ke pesantren dan merusak citra pesantren,'* percakapan dengan kiayi memberikan kesan bahwa perbuatan tersebut bukan pelanggaran norma serius yang mengandung konsekuensi hukuman berat. Pada masa itu, sebuah pesantren di Kediri bahkan memperbolehkan praktik *mairil* sebagai *'emergency exit,'* terutama bagi santri yang telah memasuki umur siap menikah. Artinya, ditoleransinya hal itu menunjukkan bahwa Islam, melalui pesantren, tidak begitu saklek menyikapi praktik homoseksualitas. Fakta itu juga mengisyaratkan bahwa homoseksualitas merupakan realitas di masyarakat, bahkan tercermin dalam institusi keagamaan.

Memperkaya pandangan soal homoseksualitas sebagai fenomena lahiriah di dalam agama, artikel bertajuk 'Pandangan Islam terhadap Homoseksualitas (Gay)' dalam Majalah *JAKA (1988)* secara eksplisit menyebutkan bahwa menjadi gay merupakan takdir yang sifatnya alamiah dan terjadi karena rencana Illahi, sebagaimana yang tertulis dalam *lauhul mahfudz. Indonesian Gay Society (1988)* sempat mengutip kekhawatiran seorang gay yang merasa

dirinya berdosa dan berkeinginan untuk menjadi heteroseksual. Akan tetapi, ia pun mempertanyakan kembali: untuk apa Allah menciptakan gay kalau ada banyak orang yang tidak ingin menjadi gay?

Berbagai arsip memperkuat pandangan lahiriyah tentang gay dengan memprovokasi pentingnya menginterpretasikan ayat Al-Qur'an secara kontekstual dan terbuka. Majalah *GAYa Nusantara (34:1994)* misalnya, menyebut bahwa Al-Qur'an merupakan karya sastra yang mengandung banyak sekali idiom dengan makna terselubung. Karenanya, makna-makna yang terkandung di dalamnya tidaklah bersifat pasti, tunggal, dan tertutup, melainkan terbuka terhadap berbagai interpretasi baru. Hal itu membawa konsekuensi pada pemaknaan kata 'homoseksualitas' yang turun di Arab pada zaman dahulu yang barangkali berbeda dengan konteks pada masa kini. Musababnya, Al-Qur'an diyakini haruslah bersifat manusiawi dan tidak terpisah dari konteks budaya serta ruang dan waktu tertentu, sehingga akan senantiasa sesuai dengan kebutuhan manusia di berbagai zaman.

Menantang Tafsir

Pada masa kini, queer Muslim dan para tokoh pembelanya giat mempromosikan tafsir progresif atas queer dan Muslim. Amar Alfikar misalnya, mencoba menentang tafsir atas kaum Luth, Sodom dan Gomora, yang dianggap sebagai pendosa karena melakukan praktik homoseksualitas. Menurutnya, labelisasi tersebut sebenarnya tidak melekat pada orientasi seksualnya, melainkan pada perilaku yang merendahkan pasangannya.

Majalah *GAYa Nusantara* yang terbit pada 1994 rupanya juga sudah mempromosikan semangat serupa, menekankan bahwa laknat Allah kepada kaum Sodom dan Gomora didasari oleh kedzaliman mereka yang terlalu silau pada kenikmatan dunia. Gagasan serupa tersebar melintasi konteks budaya-bangsa dan difasilitasi melalui media massa: diterjemahkan oleh *GAYa Nusantara* dari artikel yang ditulis oleh seorang queer Muslim yang hidup di Jepang.

Arsip yang sama menggugah pembaca dengan menunjukkan bahwa tafsir Al-Qur'an tidak luput dari dinamika kuasa: soal siapa yang merasa lebih berhak menafsirkan ayat yang mayoritas adalah laki-laki heteroseksual dan tua. Lepas dari dinamika kuasa tersebut, perlu dipahami bahwa agama Islam memiliki sifat *nasikh mansukh* yang artinya ada ayat di Al-Qur'an yang dianggap boleh berlaku dan tidak boleh berlaku. Queer Muslim, pada masa itu, dengan berani, menawarkan alternatif untuk menghapuskan atau tidak memberlakukan klausul homoseksual sebagai sesuatu yang haram. Bagi mereka, tawaran itu merupakan upaya untuk menghayati firman Allah '*Laalakumtatafakarun* (agar kamu berpikir)'. Maksudnya, manusia harus berpikir bahwa Allah menciptakan alam semesta sebegitu luas dan kompleks, termasuk identitas manusia ada yang homoseksual dan heteroseksual. Artinya, homoseksual dianggap sebagai salah satu tanda kebesaran Allah.

Sekali lagi, upaya untuk mendamaikan queer dan Muslim yang dianggap saling bertentangan telah dilakukan oleh queer Muslim di Indonesia yang hidup dalam lintasan zaman. Mereka bahkan menyerukan, "Kita tidak boleh takut menjadi Muslim dan gay hanya karena mungkin keluarga, teman, dan rekan kerja kita tidak setuju" [GAYa Nusantara, 30:1994]. Mereka juga mempromosikan semangat, "Kita harus teguh mempertahankan iman kita dan tidak

menerima bahwa hanya karena orang-orang yang memonopoli pemikiran Islam dewasa ini membuat kita menjadi berdosa.”

***Pengungkapan:** artikel ini ditulis berdasarkan penelitian pada arsip yang dimiliki oleh Queer Archive Indonesia (QIA). Terbatasnya jumlah arsip yang dikumpulkan memungkinkan limitasi analisis dalam artikel ini.