

Queer Theory Dan Islam Dalam Masyarakat Muslim Indonesia: Tinjauan Literatur Terhadap Representasi Gender Dan Seksualitas

Oleh: UI Ardaninggar Luhtitianti

* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia.

Abstract

Diana Fuss and Sedgwick's queer theory was developed in the tradition of secular society, so it has limitations in explaining the relationship between queer identity and religious authority in Indonesian Muslim society which places religion as a moral source. At the same time, the spiritual needs of queer Muslims clash with the absence of religious policies in Islamic institutions. This research is not to apply Queer Theory in Muslim society, but to analyze how religious discourse and queer theory have the potential to be integrated in generating moral legitimacy in the religious Indonesian public space. The research method uses a literature review with an interpretive qualitative approach through theoretical and thematic analysis of internationally and national reputable literature. The data were analyzed iteratively to identify intersections of queer theory, Islamic morality, and public legitimacy. The findings suggest that recent studies of queer theory and Indonesian Muslim society have not been directed towards developing a queer epistemology that embraces religion for Muslim queer agencies. On the international stage, efforts to develop the integration of queer theory and hermeneutic traditions in Islam have emerged through the works of Kugle and Abdou. The results also show that the gap in inclusive religious policies for queer people in Indonesia reinforces the need for a queer framework that is more sensitive to religious authority. This research has implications for the development of queer studies that are able to represent gender and sexuality values in Indonesian Muslim society.

Key Word: *Queer Theory, Islam, Moral Legitimacy, Queer Muslim*

Abstrak

Queer theory Diana Fuss dan Sedgwick dikembangkan dalam tradisi masyarakat sekuler, sehingga memiliki keterbatasan dalam menjelaskan relasi antara identitas queer dan otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim Indonesia yang menempatkan agama sebagai sumber moral. Pada saat yang sama, kebutuhan spiritual queer Muslim berbenturan dengan absennya kebijakan keagamaan dalam institusi Islam. Penelitian ini tidak untuk menerapkan Queer Theory dalam masyarakat Muslim, namun untuk menganalisis bagaimana wacana agama dan queer theory memiliki potensi untuk diintegrasikan dalam menghasilkan legitimasi moral di ruang publik Indonesia yang religious. Metode penelitian menggunakan kajian pustaka dengan pendekatan kualitatif interpretatif melalui analisis teoretis dan tematik terhadap literatur bereputasi internasional dan nasional. Data dianalisis secara iteratif untuk mengidentifikasi persinggungan queer theory, moralitas Islam, dan legitimasi publik. Temuan menunjukkan bahwa studi terkini tentang queer theory dan masyarakat Muslim Indonesia belum diarahkan untuk mengembangkan epistemologi queer yang merangkul agama bagi agensi queer Muslim. Di sekup internasional, upaya pengembangan integrasi queer theory dan tradisi hermeneutik dalam Islam telah muncul melalui karya-karya Kugle dan Abdou. Hasil juga menunjukkan bahwa kekosongan kebijakan keagamaan yang inklusif bagi umat queer di Indonesia memperkuat kebutuhan akan kerangka queer yang lebih peka terhadap otoritas agama.

Penelitian ini berimplikasi terhadap pengembangan studi queer yang mampu merepresentasikan nilai gender dan seksualitas dalam masyarakat Muslim Indonesia.

Kata Kunci : Queer Theory, Islam, Legitimasi Moral, Queer Muslim

PENDAHULUAN

Pernyataan Paus Fransiskus dalam beberapa tahun terakhir menandai perubahan penting dalam sikap pastoral Gereja Katolik terhadap kelompok homoseksual. Pada 2023, melalui dokumen *Fiducia Supplicans*, Vatikan membuka kemungkinan pemberian berkat pastoral bagi pasangan sesama jenis, meskipun tetap membedakannya dari sakramen pernikahan. Pada 2025, sebuah ziarah resmi yang diikuti komunitas LGBT tercatat dalam agenda Jubileum dan secara terbuka disambut oleh sejumlah uskup Eropa (Reuters, 2025). Paus Fransiskus sendiri menegaskan bahwa Gereja adalah rumah bagi semua orang, termasuk mereka yang selama ini mengalami eksklusi berbasis orientasi seksual (BBC News, 2023). Sikap ini menunjukkan adanya pergeseran pastoral dalam institusi agama besar yang sebelumnya sangat membatasi peran umat LGBT dalam ruang ibadah.

Namun, perkembangan serupa belum ditemukan secara eksplisit pada otoritas Muslim dunia. Tidak ada lembaga Islam internasional seperti Al-Azhar Mesir maupun Majelis Ulama Indonesia yang mengeluarkan panduan resmi mengenai perlindungan atau pengakomodasian spiritual bagi Muslim dengan orientasi seksual berbeda. Walaupun kaum LGBT Muslim tidak pernah dilarang melaksanakan ibadah seperti haji dan umrah, tidak terdapat kerangka kebijakan atau jaminan yang memastikan rasa aman dan non-diskriminasi bagi mereka. Ketidakhadiran regulasi semacam ini memperlihatkan jarak antara pengalaman queer Muslim dengan institusi keagamaan yang mengatur ritual dan moralitas publik, terutama karena otoritas Islam masih memandang homoseksualitas dalam bingkai dosa, penyimpangan, atau penyakit sosial.

Selama hampir 2 dekade ini queer theory Diana Fuss dan Sedgwick telah berfungsi sebagai lensa kritis untuk memahami pengalaman kelompok seksual minoritas dan agama sebagai institusi yang dianggap resisten terhadap umat queer. Dalam logika biner antara 'inside/outside' sebagaimana dibahas Fuss (1991), umat queer sering ditempatkan sebagai 'yang di luar' komunitas iman, bukan karena ketidakmampuan beragama, tetapi karena norma institusional yang menetapkan batas identitas sah. Sedgwick (1990) lebih jauh menekankan bahwa oposisi homo/hetero bekerja sebagai struktur epistemik yang mempengaruhi hukum, moralitas, dan praktik sosial. Ketika diterapkan dalam masyarakat Muslim, kerangka ini memperlihatkan ketegangan mendasar: agama menjadi sumber moralitas sekaligus instrumen eksklusi. Ketiadaan jaminan bagi queer Muslim tidak hanya mencerminkan norma konservatif, tetapi juga

menunjukkan keterbatasan queer theory itu sendiri yang selama ini berakar pada horizon sekuler Barat. Oleh karenanya, studi queer di Indonesia dan dunia Islam perlu mengembangkan pendekatan yang mampu melihat agama bukan hanya sebagai konteks normatif, tetapi sebagai sumber epistemik yang dapat membuka kemungkinan baru bagi inklusi spiritual dan etika keberagamaan.

Diana Fuss dan Sedgwick telah lama dikenal sebagai teoritis queer, mereka mempelajari bagaimana kategori seksual dan batas-batas identitas yang dilegitimasi oleh institusi sosial, termasuk lembaga keagamaan, telah memproduksi 'orang luar' yang tidak diakui dalam tatanan normatif dalam masyarakat. Sedgwick dalam *Epistemology of the Closet* menunjukkan bagaimana dikotomi homo/hetero menjadi kerangka epistemologi modern yang menyusun hampir semua bentuk representasi, bukan sekadar kategori perilaku seksual. Ia mengkritik pandangan “‘*minoritizing*’ (homoseksualitas sebagai sifat minoritas tertentu) dan ‘*universalizing*’ (potensi biseksualitas yang tersebar luas), serta menegaskan bahwa sistem biner ini telah mengorganisasi pengetahuan, hukum, sastra, dan kehidupan politik modern (Sedgwick, 1990).

Queer theory mengandaikan bahwa kategori identitas, termasuk agama, adalah konstruksi wacana yang perlu diganggu (*to be troubled*) untuk membuka ruang bagi fluiditas subjek. Tetapi dalam banyak konteks yang lebih luas, agama bukan sekadar wacana normatif; ia merupakan struktur sosial yang sangat mempengaruhi moralitas publik, mengatur kehidupan keluarga, menentukan akses terhadap ruang aman, bahkan membentuk imajinasi politik dan hukum mengenai seksualitas. Literatur 5 (lima) tahun terakhir menunjukkan minimnya dialog mendalam antara queer theory dan pengalaman keagamaan, terutama dalam masyarakat mayoritas beragama seperti Asia Tenggara, Timur Tengah, Afrika, atau Amerika Latin. Kong (2019) memang berupaya mengontekstualisasikan queer theory dalam lanskap Asia Timur, dan Eichert (2022) membawa queer feminist theory ke analisis hukum internasional, tetapi keduanya masih memfokuskan diri pada negara, kebijakan, dan hukum, bukan pada epistemologi keagamaan yang beroperasi sebagai sumber otoritas moral. Sebagaimana kritik sosiologis datang dari Namaste (2000) bahwa queer theory terlalu berfokus pada analisis wacana dan kurang memperhatikan materialitas institusi serta struktur sosial yang konkret.

Sementara di masyarakat Muslim, muncul upaya mengembangkan queer theory khususnya dapat kita lihat melalui karya Scott Siraj al-Haqq Kugle yang menggabungkan hermeneutika Qur'an-hadis dan etika Islam progresif untuk mengkritik heteronormativitas fiqh klasik (Kugle, 2010), serta studi Samar Habib yang menelusuri sejarah panjang homoseksualitas dalam literatur Arab sambil mengkritik konstruksionisme Barat (Habib, 2007). Mohamed Abdou juga memperluas horizon teori queer melalui pendekatan dekolonial dan Islam yang menentang baik

homoseksualisme Barat maupun representasi orientalis tentang Muslim queer (Abdou, 2024). Perkembangan ini diperkuat oleh temuan empiris Diego Garcia Rodriguez tentang pembentukan subjektivitas Muslim queer Indonesia dan munculnya 'queer religious *agentic systems*' yang memanfaatkan tradisi Islam lokal sebagai sumber nilai dan legitimasi (Rodriguez, 2022, 2023). Studi lain di Indonesia dan Asia Muslim—misalnya tentang waria Muslim, narasi iman queer, atau jaringan dukungan queer Muslim—mengonfirmasi bahwa subjek queer di masyarakat Muslim tidak hanya berhadapan dengan negara dan keluarga, tetapi secara aktif menegosiasikan ruang religius, ritual, dan komunitas iman sebagai bagian dari dunia queer mereka.

Penelitian-penelitian tersebut menghasilkan '*queer theorizing from Muslim contexts*' yang tidak sekadar mengadopsi queer theory Barat, tetapi mencoba mereformulasi kategori seksualitas melalui etika, sejarah, dan wacana Islam. Queer theory yang berangkat dari Fuss dan Sedgwick pada dasarnya dibangun dalam horizon Barat yang cenderung menempatkan agama sebagai wilayah privat: agama hadir, jika pun ada, terutama sebagai wacana normatif, bukan sebagai kerangka epistemik dan struktur afeksi yang mengorganisasi kehidupan sosial sehari-hari. Bahkan pada teoretisi Muslim seperti Kugle, Habib, dan Abdou, fokus utama cenderung pada pembukaan kemungkinan teologis dan historis untuk inklusi. Misalnya melalui reinterpretasi teks, penelusuran sejarah homoseksual, atau formulasi etika Islam yang lebih egaliter, serta kritik dekolonial terhadap queer theory Barat.

Meskipun queer theory telah berkembang luas dalam kajian Barat dan telah digunakan oleh beberapa sarjana Muslim progresif untuk menafsir ulang teks agama, teori ini belum mampu menjelaskan secara memadai relasi antara identitas queer dan struktur moral agama dalam masyarakat Muslim, terutama di Indonesia. Pertama, Queer theory tersebut (Fuss, Sedgwick) dibangun dalam struktur sosial masyarakat yang sekuler-liberal dimana agama diasumsikan sebagai instrumen yang mendiskriminasi. Padahal, dalam konteks Muslim Indonesia, agama bukan hanya sumber normativitas tetapi juga sumber epistemologi, struktur afektif, ruang spiritual, dan institusi pelayanan sebuah dimensi yang tidak terakomodasi dalam kerangka queer theory yang ada.

Kedua, berbeda dari Gereja Katolik yang mulai membuka ruang pastoral bagi umat Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT), misalnya melalui *Fiducia Supplicans* dan ziarah resmi komunitas LGBT, otoritas Islam global maupun nasional belum memiliki kerangka ibadah atau mekanisme perlindungan bagi Muslim queer. Kekosongan pastoral ini belum dibahas secara sistematis dalam literatur queer maupun studi agama, meskipun jelas menciptakan kesenjangan antara kebutuhan spiritual umat queer dan respons institusional yang mereka terima. Oleh karenanya, studi ini bermaksud untuk mengisi kekosongan tersebut, yakni menjelaskan bagaimana wacana agama dan queer theory saling bertaut dalam menghasilkan legitimasi moral di ruang publik

Indonesia yang religious).

Mengacu ke penjelasan Habermas (1984; 1996) tentang moralitas dan ruang publik, legitimasi moral di ruang publik merujuk pada suatu klaim, identitas, atau praktik dapat dinilai adil dan pantas berdasarkan nilai etis yang dapat dipertanggungjawabkan secara argumentatif di hadapan publik yang plural, bukan semata karena kebiasaan sosial atau keabsahan hukum negara. Berbeda dengan legitimasi sosial yang bertumpu pada penerimaan faktual dan normalisasi dalam kehidupan sehari-hari, serta legitimasi politik yang bersumber pada legalitas dan otoritas institusional, legitimasi moral bekerja pada level penilaian etis dan pengakuan normatif yang dapat ada bahkan ketika sesuatu ditolak secara sosial atau belum diakui secara politik. Dalam konteks ini, Habermas mengatakan bahwa agama dapat menjadi sumber moralitas dalam suatu negara. Oleh karenanya, studi ini menjadi penting karena legitimasi moral di Indonesia lebih ditentukan oleh otoritas agama dibandingkan argumen hak asasi atau rasionalitas sekuler.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kajian pustaka untuk menganalisis bagaimana wacana agama dan queer theory saling bertaut dalam menghasilkan legitimasi moral di ruang publik Indonesia yang bercorak religius. Studi pustaka dipilih dengan pertimbangan bahwa penelitian ini bertujuan menjelaskan absennya kerangka teoretis yang memahami bagaimana queer Muslim mengakses ruang spiritual di tengah dominasi otoritas keagamaan. Pendekatan ini bersifat teoretis-reflektif, tidak berorientasi pada pengukuran empiris, melainkan pada penjelasan keterbatasan queer theory pada ranah masyarakat muslim dan perlunya pendekatan yang menyatukan queer theory dan epistemologi religius.

Bahan pustaka dikumpulkan melalui penelusuran sistematis terhadap buku, artikel jurnal internasional dan nasional, serta karya akademik yang membahas queer theory klasik (misalnya Fuss, 1991; Sedgwick, 1990), queer Muslim, wacana moralitas Islam, serta literatur yang mengulas otoritas keagamaan dan produksi legitimasi moral di Indonesia. Penelusuran dilakukan melalui database seperti JSTOR, Taylor & Francis Online, Sage Journals, Wiley, DOAJ, dan Google Scholar dengan kata kunci “queer theory,” “queer Muslim,” “Islam and sexuality,” “religious authority Indonesia,” dan “moral legitimacy.” Pemilihan literatur dilakukan secara purposif, dengan prioritas pada karya yang: (1) membahas queer dalam konteks masyarakat beragama; (2) menyinggung relasi queer–otoritas keagamaan; (3) mengulas dinamika moralitas publik di Indonesia; serta (4) menunjukkan keterbatasan queer theory sekuler dalam membaca konteks religius.

Analisis data dilakukan melalui analisis wacana teoretis dan analisis tematik konseptual,

mengikuti pendekatan Braun dan Clarke (2006). Analisis tematik diterapkan untuk mengidentifikasi pola konseptual lintas-literatur yang terkait dengan: (1) batasan epistemologis queer theory sekuler dalam konteks Muslim; (2) konstruksi 'kekosongan pastoral' dalam institusi Islam; (3) peran agama sebagai sumber legitimasi moral di Indonesia; dan (4) peluang revisi epistemologis queer theory agar dapat menjadikan agama bukan sekadar konteks sosial, tetapi sumber epistemik. Proses analisis dilakukan secara iteratif dengan melakukan pembacaan ulang, kategorisasi, dan sintesis argumen.

PEMBAHASAN

1. Konteks dan Gagasan Utama dalam Queer Theory

Kemunculan queer theory pada akhir 1980-an dan awal 1990-an tidak dapat dilepaskan dari kompleksitas kondisi sosial, politik, dan intelektual yang membentuk iklim baru dalam studi gender dan seksualitas. Pertama, perkembangan teori feminis gelombang kedua khususnya kritik terhadap esensialisme gender dan heteronormativitas dalam gerakan perempuan membuka ruang bagi pendekatan yang lebih radikal terhadap seksualitas. Teoretisi feminis seperti Butler, Rubin, dan Wittig telah melawan asumsi bahwa kategori 'perempuan' dan 'laki-laki' merupakan identitas stabil, sehingga mempersiapkan panggung bagi pemikiran yang menolak keseluruhan struktur kategorisasi seksual modern (Butler, 1990; Rubin, 1984).

Kedua, krisis sosial akibat epidemi AIDS pada 1980-an menciptakan kebutuhan mendesak untuk menganalisis bagaimana negara, medis, hukum, dan media memproduksi stigma terhadap kelompok homoseksual. Dalam konteks ini, politik identitas berbasis gay dan lesbian dianggap tidak lagi memadai untuk memahami mekanisme kekuasaan yang membentuk seksualitas (Sedgwick, 1990). Ketiga, teori poststrukturalis dari Foucault, Derrida, dan Lacan menyediakan kerangka analitis yang menempatkan bahasa, wacana, dan kekuasaan dapat menjadi dasar pembentukan identitas. Foucault terutama berpengaruh karena argumentasinya bahwa seksualitas bukan fakta biologis, melainkan konstruksi historis yang diciptakan melalui praktik diskursif dan institusional (Foucault, 1978).

Keempat, aktivisme queer yang muncul melalui ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power) dan Queer Nation di Amerika mengkritik politik gay arus utama yang dianggap asimilasionis dan terlalu terfokus pada pengakuan legal. Dalam atmosfer inilah queer theory lahir sebagai pendekatan yang bukan hanya mempelajari seksualitas, tetapi juga mendekonstruksi seluruh sistem kategorisasi identitas seksual yang dianggap mendiskriminasi. Sejak awal, queer theory merupakan upaya teoretis sekaligus politis yang menolak stabilitas identitas dan menggeser fokus dari siapa seseorang "adalah" ke bagaimana kategori identitas itu sendiri terbentuk, dilegitimasi, dan digunakan sebagai alat regulasi sosial (Fuss, 1991; Sedgwick, 1990).

Gagasan utama Diana Fuss berpusat pada kritik terhadap esensialisme dan sifat eksklusif politik identitas yang bekerja melalui batas 'inside/outside'. Dalam *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (1991), Fuss menunjukkan bahwa hetero/homo tidak hanya berfungsi sebagai kategori seksual, tetapi sebagai mekanisme epistemologis yang mendefinisikan siapa yang dianggap berada 'di dalam' norma sosial dan siapa yang ditempatkan "di luar" norma sosial. Menurut Fuss (1991), identitas seksual diproduksi melalui logika diferensial, yakni dimana identitas heteroseksual memperoleh koherensinya dengan mengontraskan dirinya terhadap homoseksual sebagai "yang lain" atau "the others". Heteroseksualitas menjadi pusat epistemik yang menentukan batas kewajaran dan ketertiban sosial. Fuss juga menekankan bahwa identitas, bahkan ketika dimobilisasi untuk tujuan politik, selalu mengandung elemen eksklusi. Ini karena setiap kategori menuntut pembedaan tegas dari kategori lain, yang pada gilirannya menciptakan subjek-subjek yang tidak dapat terakomodasi. Dengan kata lain, politik identitas tidak netral, akan tetapi bersifat hierarkis, dan queer theory harus menyingkap bagaimana batas identitas dibangun dan apa konsekuensi sosial dari pembatasan tersebut.

Sementara itu, Eve Kosofsky Sedgwick (1990) menawarkan kontribusi yang lebih sistematis dan historis melalui *Epistemology of the Closet*, dimana ia menempatkan dikotomi heteroseksual/homoseksual sebagai kerangka epistemik utama modernitas. Sedgwick (1990) berargumen bahwa abad ke-19 menyaksikan lahirnya kategori homoseksual sebagai identitas pribadi yang memiliki kedalaman psikologis, bukan sekadar tindakan seksual. Sejak saat itu, seluruh struktur budaya modern seperti hukum, sastra, psikologi, moralitas, dan sistem pengetahuan lain dikonstruksi di atas oposisi biner hetero/homo. Ia menyebut hal ini dengan *epistemology of the closet*, yakni sistem pengetahuan yang menghasilkan pengaturan tentang apa yang boleh diketahui, disembunyikan, disampaikan, atau dirahasiakan mengenai seksualitas. Sedgwick menentang dua cara berpikir dominan: pertama, model *minoritizing*, yakni menganggap homoseksualitas hanya relevan bagi minoritas tertentu; kedua, model *universalizing*, yang melihat potensi biseksualitas tersebar luas dalam seluruh populasi. Baginya, keduanya gagal karena tetap mempertahankan biner hetero/homo sebagai pusat analisis. Selain itu, Sedgwick menunjukkan bagaimana budaya modern menciptakan mekanisme kerahasiaan yang berfungsi bukan hanya untuk menutupi identitas homoseksual, tetapi juga untuk mempertahankan kekuasaan heteroseksualitas. *The closet*, dengan demikian, adalah struktur sosial yang membentuk relasi kekuasaan, bukan hanya kondisi psikologis individu.

Pada intinya, kedua teoretisi tersebut sama-sama menegaskan bahwa identitas seksual bukan substansi internal melainkan produk mekanisme diskursif; namun keduanya juga menunjukkan bahwa mekanisme tersebut memiliki konsekuensi sosial dan politik yang nyata. Fuss

menyoroti logika diferensial yang menciptakan “orang luar,” sementara Sedgwick mengurai bagaimana sistem pengetahuan modern menjadikan heteronormativitas sebagai *default* moral. Bersama-sama, karya mereka membentuk fondasi queer theory sebagai kritik terhadap naturalisasi identitas seksual dan sebagai upaya mengkritik dominasi wacana yang mengatur tubuh, keinginan, dan subyektivitas di dunia modern.

2. Keterbatasan Queer Theory

Kajian teori queer di Barat telah menghasilkan analisis kritis tentang konstruksi identitas seksual melalui oposisi biner seperti homo/hetero dan logika *inside/outside*. Diana Fuss (1991) berhasil menunjukkan bahwa kategori identitas terbentuk lewat logika *inside/outside*, di mana heteroseksualitas didefinisikan sebagai ‘dalam’ dan homoseksualitas sebagai ‘luar’ suatu ‘other’ terluar yang dikonstruksi sebagai oposisi yang dikucilkan, namun justru mendefinisikan norma di dalam. Demikian pula, Eve Kosofsky Sedgwick (1990) dalam *Epistemology of the Closet* yang berargumen bahwa diskursus modern tentang seksualitas disusun oleh epistemologi biner homo/hetero yang menjadi *master binary* dan mempengaruhi hampir seluruh sistem pengetahuan di masyarakat Barat. Biner ini bersifat hierarkis, heteroseksualitas dipandang normal dan homoseksualitas dicitrakan sebagai deviasi yang harus dijelaskan atau diperbaiki. Teori queer awal dengan demikian mengungkap bagaimana identitas seksual terbentuk melalui eksklusi: ‘hetero’ membutuhkan ‘homo’ sebagai luarannya untuk menegaskan dirinya. Logika identitas inilah yang dikritisi oleh Fuss dan Sedgwick, dengan penekanan bahwa kategori seksual tidak alamiah, melainkan dibentuk secara diskursif dan historis.

Meskipun queer theory yang dirumuskan oleh Diana Fuss dan Eve Kosofsky Sedgwick memberikan fondasi penting bagi analisis seksualitas modern, berbagai penelitian di sekup global dalam satu dekade terakhir menunjukkan bahwa queer theory tetap terikat pada horizon epistemik Barat yang menempatkan agama sebagai institusi privat (sekuler). Sedgwick sendiri tidak memasukkan agama sebagai variabel identitas; ia menyebut gender, ras, kelas, kebangsaan, dan orientasi seksual sebagai dimensi perbedaan, tanpa menyadari bahwa agama juga merupakan *nuance* penting bagi subjek queer. Hal ini kemudian membatasi kapasitasnya untuk membaca pengalaman seksual dan gender di masyarakat non-Barat, terutama komunitas Muslim. Kritik selanjutnya yang datang terhadap konsep Fuss dan Sedgwick berfokus pada problem epistemologis, historis, dan politis dalam queer theory, yaitu kecenderungan untuk menormalkan sekularitas sebagai dasar analisis, memisahkan identitas dari struktur moral keagamaan, serta mengabaikan dinamika kolonial dan pascakolonial yang memproduksi wacana seksualitas global.

Pertama, sejumlah sarjana menyoroti bahwa queer theory mengandaikan subjektivitas individualistik, sebuah asumsi yang secara struktural berakar pada budaya liberal Barat. Dalam

masyarakat Muslim, identitas seksual tidak dapat dilepaskan dari jaringan komunal, ritual, dan struktur moral yang membentuk identitas kolektif. Norma heteronormatif dilekatkan pada penafsiran tekstual dan hukum Islam, sehingga individu Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender, dan Queer (LGBTQ) Muslim kerap dianggap *outside* (di luar komunitas moral) bila identitas *queer*-nya terungkap. Namun, berbeda dari asumsi teori queer Barat, agama bagi queer Muslim bukan semata perangkat opresi melainkan juga ruang negosiasi identitas dan sumber pengetahuan. Hoel dan Henderson-Espinoza (2016) mencatat bahwa narasi dominan yang mengandaikan Islam dan queer sebagai dua kubu terpisah cenderung reduktif. Imajinasi kolonial tentang ‘menyelamatkan queer dari agama yang primitif’ justru menyubordinasikan keragaman ekspresi queer lokal ke dalam wacana Barat yang homogen. Imposisi kategori dan logika queer ala Barat tanpa konteks berisiko menghasilkan pemahaman yang sempit tentang subjectivitas queer Muslim. Kritik ini sejalan dengan argumen Rahman (2010) bahwa eksistensi gay Muslim menantang dikotomi nilai Barat vs Islam yang sering diasumsikan tak terdamaikan. Kehadiran mereka menunjukkan bahwa identitas gay dan Muslim bukanlah entitas eksklusif, melainkan beririsan secara *intersectional*. Rahman bahkan menyebut identitas gay Muslim selalu tertunda secara ontologis dari kategori dominan gay maupun Muslim, menandakan bahwa kerangka biner lama tidak memadai untuk menjelaskan kompleksitas ini.

Dalam studi partisipan LGBT Muslim di Kanada tersebut, Rahman dan Valliani (2016) juga menunjukkan bahwa individu-individu ini menegosiasikan seksualitas mereka dengan memanfaatkan beragam sumber daya Barat dan Timur. Mereka menantang binarisasi Muslim versus queer dengan menjadikan diri sebagai subjek queer-interseksional: misalnya, konsep *coming out* (pengakuan orientasi seksual secara terbuka) dinegosiasikan berbeda karena ikatan keluarga dan komunitas Muslim mungkin lebih menekankan *privacy* dan *collective identity* daripada identitas individu liberal. Temuan Rahman dan Valliani menegaskan perlunya kajian akademik yang lebih bernuansa dan kontekstual untuk memahami diri queer Muslim secara utuh. Bagi banyak Muslim, seksualitas tidak hanya terkait keinginan personal melainkan berhubungan dengan etika kolektif (*collective moral obligations*), struktur keluarga, dan relasi ketuhanan. Oleh karenanya, dalam konteks ini queer theory memiliki keterbatasan menjelaskan bagaimana subjek queer Muslim menegosiasikan tubuh dan keinginan di dalam kerangka moral-spiritual yang tidak dapat direduksi pada wacana diskursif semata. Kritik ini menjadi penting karena dapat menjelaskan klaim universal queer theory, karena dianggap hanya mewakili pengalaman masyarakat Barat sekuler.

Kedua, literatur dekade terakhir menekankan bahwa queer theory memiliki bias sekuler epistemik, yaitu anggapan bahwa agama adalah sumber represi yang harus didekonstruksi, bukan ruang epistemik tempat subjek membangun makna, etika, dan identitas. Penelitian Bracke (2016)

menunjukkan bahwa queer theory kerap menggunakan agama hanya sebagai latar represi, sehingga mengabaikan cara-cara agen queer beriman membangun spiritualitas yang hidup, ambigu, dan produktif. Secara paralel, Mahmood (2015) menegaskan bahwa banyak teori progresif Barat tidak mampu memahami bahwa praktik moral religius bukan bentuk ketidaktahuan atau penundukan, melainkan struktur rasionalitas yang berbeda. Temuan ini relevan karena mengungkap keterbatasan queer theory menangkap pengalaman seksual di masyarakat di mana agama tidak berfungsi sebagai 'penjara' tetapi sebagai sumber etika, komunitas, dan orientasi hidup.

Selanjutnya, kritik terhadap queer theory juga muncul dari kajian pascakolonial. Massad (2015) menyoroti *Gay International*, yaitu cara organisasi dan wacana Barat mengeksplor kategori gay dan LGBT ke masyarakat Muslim, sehingga menciptakan struktur regulasi seksual baru yang justru menimbulkan represi dan kekerasan. Dalam konteks ini, queer theory dianggap memperkuat logika kolonial dengan mengasumsikan bahwa identitas seksual berbasis kategori modern universal dan dapat diterapkan ke seluruh dunia. Sementara itu, Haritaworn, Kuntsman, dan Posocco (2014) mengkritik *queer necropolitics*, yaitu bagaimana queer theory dan aktivisme tertentu dipakai negara untuk membenarkan intervensi politik global, termasuk Islamofobia. Penelitian mereka menunjukkan bahwa queer theory berpotensi memproduksi rasialitas baru melalui klaim pembebasan; dengan kata lain, ia tidak selalu menjadi teori emansipatoris, tetapi dapat bertindak sebagai instrumen kekuasaan.

Keterbatasan ini juga dibahas dalam penelitian Yip dan Khalid (2017), serta Jaspal dan Coyle (2018), bahwa Muslim queer tidak memahami diri mereka melalui kerangka kategorisasi seksual modern, melainkan melalui bahasa iman, takdir, ujian spiritual, dan keluarga. Mereka tidak melihat seksualitas dan agama sebagai dua identitas yang harus dipilih salah satu, seperti yang sering diasumsikan queer theory, tetapi sebagai dua dimensi yang dinegosiasikan terus-menerus secara kreatif. Temuan ini diperkuat oleh Garcia Rodriguez (2022; 2023) yang memperkenalkan konsep *queer religious agency* untuk menjelaskan bagaimana Muslim queer Indonesia mengembangkan agensi spiritual melalui ritual, doa, dan reinterpretasi moral Islam, dan bukan dengan menolak agama.

Di sisi lain, terdapat pandangan dimana queer theory memiliki keterbatasan dalam membaca afektifitas dan moralitas internal dalam tradisi keagamaan. Mahmood (2015) dan Taylor (2018) berpendapat bahwa sekularisme itu tidak netral, melainkan membentuk cara kita memahami seks, identitas, dan kebebasan. Karenanya, queer theory justru memperkuat epistemologi Barat sebagai standar universal, yang pada akhirnya mengasingkan pengalaman queer yang berakar pada iman. Kritik ini memperjelas bahwa queer theory tidak hanya kurang mengakomodasi agama, tetapi juga *captive* pada asumsi modern tertentu tentang kebebasan dan keinginan. Hal ini juga diperkuat melalui penelitian Wekker (2016), misalnya, menunjukkan bahwa dalam masyarakat Suriname,

praktik seksual tidak selalu menghasilkan identitas seksual stabil; kategori gay atau hetero tidak menjelaskan kerumitan hidup seksual masyarakat tersebut. Temuan ini semakin menunjukkan bahwa oposisi biner hetero/homo yang dikritik Sedgwick pun tetap terbatas pada epistemologi modern Barat.

Keseluruhan kritik ini mengarah pada satu kesimpulan penting: queer theory, sebagaimana dirumuskan Fuss dan Sedgwick, memiliki keterbatasan untuk dibawa begitu saja ke konteks Muslim tanpa melakukan proses epistemologis baru. Ia lahir dari sejarah, politik, dan filsafat yang spesifik feminisme gelombang kedua, poststrukturalisme, liberalisme seksual, dan pengalaman gay-lesbian Barat. Ketika queer theory digunakan untuk membaca dunia Muslim tanpa refleksi kritis, ia berpotensi menutup pemahaman terhadap struktur moral, kosmologi religius, dan relasi komunal yang membentuk pengalaman queer secara berbeda. Kritik-kritik mutakhir ini membuka kebutuhan mendesak untuk mengembangkan queer theory yang mampu membaca agama sebagai sumber worldview, moralitas, dan agensi.

3. Perkembangan Studi Queer dalam Dunia Muslim

Jika queer theory generasi awal cenderung menempatkan agama sebagai sumber represi, perkembangan studi queer dalam masyarakat Muslim justru menekankan bahwa agama tidak dapat dipisahkan dari pembentukan identitas queer dalam masyarakat Muslim. Hal ini menandakan adanya pergeseran epistemologis penting dalam studi gender dan seksualitas di tingkat global. Pendekatan tradisional yang berakar pada tradisi sekuler-liberal memiliki keterbatasan untuk menjelaskan kompleksitas pengalaman queer di dunia Muslim, yang selalu dinegosiasikan melalui kerangka moral, ritual, dan komunal Islam. Karena itu, penelitian-penelitian terkini menunjukkan kebutuhan epistemik untuk mengembangkan teori queer yang tidak sekadar membaca agama sebagai ideologi normatif, tetapi sebagai sistem makna, sumber keintiman spiritual, dan medan agensi. Kontribusi terpenting dalam arah ini datang dari karya Scott Siraj al-Haqq Kugle, Samar Habib, Mohamed Abdou, serta penelitian empiris lain di Asia Tenggara dan diaspora Muslim.

Scott Siraj al-Haqq Kugle merupakan salah satu tokoh yang berpengaruh dalam membangun dasar teoretis queer dalam Islam. Dalam *Homosexuality in Islam* (2009), Kugle mengembangkan metodologi hermeneutika yang menolak asumsi bahwa Islam secara inheren melarang hubungan sesama jenis. Kugle membaca ulang ayat-ayat Qur'an, hadis, dan tradisi tafsir dengan pendekatan historis-linguistik, dan menyimpulkan bahwa hukuman terhadap kaum Luth lebih berkaitan dengan kekerasan, pemaksaan, dan pelanggaran kehormatan tamu daripada orientasi seksual. Pembacaan ini membuka ruang epistemik bagi subjek Muslim queer untuk memahami diri mereka bukan sebagai penyimpangan, melainkan sebagai bagian sah dari diversitas

penciptaan. Lebih jauh, Kugle berargumen bahwa Islam memiliki tradisi spiritual yang panjang dalam merayakan kedalaman hubungan emosional dan kasih sayang non-heteronormatif, terutama dalam sufisme. Dengan demikian, agama tidak diposisikan sebagai entitas monolitik, tetapi sebagai sumber potensi afirmatif yang dapat menopang agensi spiritual queer (Kugle, 2010).

Jika kontribusi Kugle terletak pada pembacaan teologis, Samar Habib memperkaya perkembangan teori queer Muslim melalui analisis historis dan literer. Habib dalam *Female Homosexuality in the Middle East: History and Representations* (2007) menunjukkan bahwa homoseksualitas perempuan telah hadir dalam tradisi Arab-Islam sejak abad ke-9. Ia mendokumentasikan syair, cerita rakyat, dan catatan kehidupan sosial yang menunjukkan keberagaman praktik seksual sebelum munculnya modernisasi dalam hukum syariah dan kolonialisme memperketat pengawasan moral. Habib berargumen bahwa kolonialisme Eropa abad ke-19 memainkan peran penting dalam membentuk homofobia modern di dunia Muslim melalui kodifikasi hukum, penerapan moralitas Viktorian, dan penghapusan diskursus erotik klasik. Sehingga menurutnya, diskriminasi terhadap queer Muslim bukan hanya persoalan agama, tetapi merupakan hasil sejarah panjang interaksi kolonial. Pendekatan Habib ini penting karena menggeser analisis queer dari kerangka resistensi terhadap agama ke arah pemahaman yang lebih kompleks tentang sejarah seksualitas Islam, yang tidak monolitik dan tidak selalu heteronormatif (Habib, 2007).

Kontribusi Mohamed Abdou menambahkan lapisan dekolonial yang sangat relevan bagi perkembangan kajian queer Muslim. Dalam *Islam and Queer Muslims: Identity and Sexuality in the Contemporary World* (2019), Abdou menggabungkan Islam, feminisme transnasional, dan queer theory untuk mengkaji secara kritis asumsi dasar queer theory Barat. Abdou mengkritik kecenderungan wacana queer global untuk mengasumsikan bahwa pembebasan seksual hanya dapat dicapai melalui sekularisasi. Menurut Abdou, queer Muslim tidak membutuhkan sekularisme untuk menjadi queer; mereka mengembangkan bentuk-bentuk agensi moral, afektif, dan spiritual dari dalam tradisi Islam. Ia menunjukkan bagaimana queer Muslim di Mesir, Kanada, dan Eropa menegosiasikan hidup religius melalui praktik keseharian berpuasa, salat, zikir, dan kegiatan komunitas. Abdou menegaskan bahwa queer theory memerlukan telaah ulang agar mampu membaca dinamika iman, kerentanan, dan resistensi sebagai bagian integral dari subyektivitas queer, dan bukan sebagai sebuah hambatan (Abdou, 2019).

Selain beberapa akademisi besar tersebut, penelitian empiris dalam satu dekade terakhir melengkapi perkembangan teoretis ini dengan menampilkan realitas kehidupan queer Muslim secara kontekstual. Yip dan Khalid (2017), misalnya, mendokumentasikan bagaimana queer Muslim Inggris menegosiasikan identitas mereka melalui interpretasi personal terhadap ayat

Qur'an, dukungan komunitas, serta strategi pengelolaan rasa malu dan kehormatan. Mereka menemukan bahwa agama bukan hanya sumber tekanan moral, tetapi juga sumber ketenangan, struktur makna, dan hubungan dengan Tuhan. Jaspal dan Coyle (2018) memperkuat temuan ini dengan menunjukkan bahwa bagi banyak queer Muslim, konflik identitas bukan antara 'agama vs seksualitas', tetapi antara berbagai bentuk ekspektasi sosial, keluarga, dan representasi publik. Kesimpulan mereka serupa: subjek queer Muslim tidak dapat dipahami sebagai individu yang tercerabut dari agama, mereka menghasilkan identitas melalui agama.

Temuan lain datang dari Asia Tenggara melalui penelitian Diego Garcia Rodriguez (2022, 2023), yang memperkenalkan konsep *queer religious agency*. Rodriguez menunjukkan bahwa queer Muslim Indonesia memaknai keberagaman melalui praktik-praktik spiritual yang cair dan kreatif mulai dari ritual ziarah, doa bersama, diskusi keagamaan, hingga reinterpretasi ajaran Islam. Ia berargumen bahwa queer Muslim tidak hanya menegosiasikan identitas seksual, tetapi juga membangun bentuk-bentuk komunitas alternatif yang menggabungkan etika Islam dengan solidaritas queer. Dalam konteks ini, agama bukan ruang represi, tetapi menjadi ruang kemungkinan. Konsep *queer religious agency* menjadi kontribusi penting karena menunjukkan bahwa spiritualitas dapat menjadi medium pembentukan identitas queer, bukan sekadar beban moral. Keseluruhan literatur ini menunjukkan bahwa perkembangan kajian queer Muslim telah bergeser, yaitu cara memahami queer sebagai fenomena yang tidak dapat dipisahkan dari agama. Karya-karya Kugle, Habib, Abdou, dan penelitian empiris kontemporer menegaskan bahwa identitas queer Muslim tidak bisa dijelaskan tanpa mempertimbangkan kerangka moral, spiritual, dan komunal Islam.

4. Perkembangan Studi Queer dalam Masyarakat Muslim Indonesia

Indonesia sebagai negara hukum yang berlandaskan pada konsep ketuhanan mengalami pengalaman yang berbeda dari masyarakat Barat dan masyarakat muslim dari wilayah Timur Tengah. Agama memainkan peran sangat penting dalam pembentukan norma hukum dan sosial di Indonesia. Hal ini tampak jelas dalam regulasi terkait seksualitas dan keluarga. Hukum positif Indonesia hingga kini tidak mengakui pernikahan sesama jenis. Konsekuensi dari ini bagi masyarakat adalah sulitnya perlindungan hukum dan layanan keagamaan yang inklusif bagi individu non-heteroseksual. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan secara eksplisit mendefinisikan perkawinan sebagai "*ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri*" (Pasal 1 ayat 1). Konsekuensinya, pernikahan di luar laki-perempuan dianggap tidak sah secara hukum (Nazar, Sjaiful, & Zahrowati, 2024; Dediharsiadi, Hsieh, & Umar, 2022). Literatur hukum mencatat bahwa bahkan jika pasangan sesama jenis menikah di luar negeri, Indonesia tetap tidak

mengakuinya. Pandangan keagamaan sangat berperan di balik kebijakan ini, yakni bahwa pernikahan dilihat sebagai institusi sakral yang diatur agama untuk tujuan prokreasi dan kesinambungan keluarga heteroseksual. Rangkuti (2019) menjelaskan bahwa dalam perspektif syariat Islam ortodoks, hasrat seksual dianggap kodrati namun harus disalurkan melalui perkawinan heteroseksual yang sah. Segala penyimpangan seksual seperti homoseksual dinilai sebagai perilaku terlarang yang melanggar fitrah dan merusak tatanan keluarga. Konsensus fikih klasik sepakat mengharamkan praktik homoseksual, bahkan sebagian ulama ekstrem menuntut hukuman berat bagi pelakunya (Rangkuti, 2019).

Penolakan terhadap pernikahan sesama jenis tidak lepas dari pandangan bahwa institusi keluarga dalam Islam bersifat heteronormatif. Agama tidak hanya mengatur hubungan individu dengan Tuhan, tetapi juga relasi antar manusia termasuk peran gender dalam rumah tangga. Akibatnya, upaya advokasi pernikahan sejenis seringkali langsung berbenturan dengan argumen religius tentang *maqasid syariah* (tujuan syariat) pernikahan, yaitu melanjutkan keturunan. Kelompok konservatif menegaskan bahwa pernikahan gay/lesbi tidak sejalan dengan tujuan tersebut, dan dianggap menormalisasi dosa. Pandangan ini berangkat dari kerangka moral-teologis untuk menilai pernikahan sesama jenis sebagai tindakan yang bertentangan dengan tujuan normatif perkawinan menurut agama.

Sementara itu, aktivis pro-LGBT berargumen bahwa orientasi seksual dan identitas gender tidak boleh menjadi dasar diskriminasi dalam akses terhadap hak-hak warga negara, termasuk pengakuan hukum atas keluarga, perlindungan, dan layanan publik (*Obergefell v. Hodges* 2015). Karena itu, tuntutan mereka adalah kesetaraan di depan hukum, yakni negara wajib memberikan hak dan perlindungan yang sama seperti kepada warga heteroseksual, terlepas dari keberatan moral kelompok tertentu. Argumen ini didasarkan pada Hak Asasi Manusia yang tercantum dalam putusan Mahkamah Agung Amerika Serikat (U.S. Supreme Court), sehingga jika diterapkan di masyarakat Indonesia akan menghadapi kenyataan bahwa di Indonesia legitimasi sosial sangat ditentukan oleh norma agama. Suzanne Brenner dalam studinya tentang moralitas publik pasca-Reformasi mencatat bahwa isu-isu seksualitas menjadi semacam ruang kontestasi antara ide kebebasan individu versus moral kolektif Islam (Brenner, 2011). Demokratisasi memberi ruang diskusi, tetapi juga memberi panggung bagi kelompok religius untuk mendesak norma mereka ke ranah publik. Dalam konteks ini, penolakan terhadap pernikahan sesama jenis bukan semata masalah legal-formal, melainkan cerminan kekuatan agama dalam menentukan apa yang dianggap boleh atau tabu di masyarakat.

Situasi di atas pada akhirnya memberikan pengaruh terhadap perkembangan studi queer theory di Indonesia, terdapat 2 (dua) kluster dalamnya, yakni kluster pendekatan keagamaan dan

kluster kontestasi ideologis antara kelompok feminis progresif dengan saintis muslim. Salah satu arah perkembangan studi queer di Indonesia menyoroti pengalaman komunitas Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender dan Queer (LGBTQ) dalam tataran masyarakat lokal. Fenomena pesantren waria misalnya, menjadi contoh nyata studi queer berbasis agama. Pesantren Waria Al-Fatah di Yogyakarta, didirikan tahun 2008, menyediakan ruang aman bagi para waria untuk menjalankan ibadah dan mengaji (Sari & Alimi, 2022). Namun, keberadaannya mendapat tantangan dari kelompok Islam garis keras. Pada tahun 2016, pesantren ini sempat ditutup paksa oleh Front Jihad Islam (FJI). Meskipun mengalami perusakan dan ancaman, komunitas waria berhasil membuka kembali pesantren tersebut dan terus berjuang subversif melawan wacana anti-LGBTQ dengan cara yang unik, misalnya mengedepankan hak beribadah sekaligus menyiapkan program kesejahteraan bagi waria. Studi juga menemukan bahwa pasca pandemi COVID-19, aktivis waria selain menuntut hak beribadah juga fokus pada kesejahteraan dasar (pangan, papan) sebagai strategi bertahan hidup komunitas queer di Yogyakarta (Fadhlina, 2024). Hal ini menunjukkan bahwa aspek religiusitas menjadi bagian integral dari perjuangan hak waria, bukan sekadar latar belakang eksternal.

Di ranah tafsir dan teologi, studi queer Indonesia turut dipengaruhi wacana reinterpretasi teks agama tentang homoseksualitas. Kisah Nabi Luth (Lot) dalam Al-Qur'an kerap dijadikan legitimasi teologis untuk menolak homoseksualitas. Namun, sejumlah sarjana Muslim menawarkan pembacaan ulang terhadap kisah ini. Misalnya, Scott Siraj al-Haq Kugle dan peneliti sejalan berargumen bahwa dosa Kaum Luth bukan terletak pada orientasi seksual semata, melainkan pada tindakan kekerasan dan pemaksaan seksual (pelecehan tamu laki-laki secara paksa). Ayat-ayat Al-Qur'an seperti Q.S. Hud 11:77-79 dan Al-Hijr 15:68-70 dipahami mengutuk percobaan pemerkosaan terhadap tamu (malaikat) Nabi Luth, bukan hubungan sesama jenis yang konsensual berbasis kasih sayang. Pembacaan ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak membahas orientasi homoseksual dalam pengertian modern (berdasarkan cinta dan kerelaan), melainkan mengecam kekerasan seksual dan kezaliman sosial Kaum Luth. Dengan demikian, sebagian studi queer bernuansa keagamaan di Indonesia berupaya menggali ruang inklusif dalam Islam bagi orientasi non-heteroseksual melalui penafsiran ulang teks suci (Siraj al-Haq Kugle, 2010; Jamal, 2001 dalam Zaharin, 2022).

Selain upaya teologis progresif, ada pula pendekatan ilmiah dari kalangan konservatif yang justru menegaskan pandangan patologis terhadap homoseksualitas. Di Indonesia, masih ditemukan narasi yang menyebut homoseksualitas sebagai penyakit atau penyimpangan yang harus disembuhkan. Amran (2019) menyebut fenomena LGBT sebagai fakta sosial yang dapat dikategorikan sebagai penyakit sosial yang harus diatasi oleh masyarakat. Pendapat serupa banyak

muncul dari kalangan dakwah dan psikologi di Indonesia, yang menganggap orientasi non-heteroseksual timbul karena faktor lingkungan, kurangnya religiusitas, atau trauma, sehingga dapat ‘dipulihkan’ melalui konseling agama atau terapi (Harahap, 2016; Silitonga, Sawitri, Febiolantika, Chaniago, & Dewi, 2025). Meskipun Organisasi Kesehatan Dunia telah lama menghapus homoseksualitas dari klasifikasi penyakit mental, pandangan medis ini masih dipegang teguh oleh beberapa kalangan. Studi Zaharin (2022) mencatat bahwa pandangan konservatif Muslim kerap menyebut homoseksual sebagai ‘tidak alami, penyimpangan, dan tidak sehat’, seolah bertentangan dengan fitrah manusia. Dengan demikian, di tingkat akar rumput maupun wacana ilmiah konservatif, homoseksualitas masih diperlakukan bukan sebagai identitas sah, melainkan masalah kesehatan atau moral yang harus diintervensi.

Kubu progresif sering diwakili oleh akademisi feminis Muslim, aktivis hak asasi, dan intelektual muda yang mengadopsi queer theory dalam kerangka lokal. Mereka menuntut peninjauan ulang ajaran agama secara kontekstual dan menjunjung keberagaman orientasi seksual sebagai bagian dari hak asasi manusia. Tokoh seperti Siti Musdah Mulia, seorang cendekiawan Islam dan feminis terkemuka, secara terbuka mendukung hak-hak LGBTQ. Musdah Mulia pada 2008 pernah menyatakan bahwa homoseksualitas adalah fitrah ciptaan Tuhan yang natural, bukan sekadar dorongan nafsu, sehingga kaum LGBT berhak diterima layaknya manusia lain (The Jakarta Post, 28/3/2008). Pandangan ini sontak menuai kontroversi dan kritik oleh ulama arus utama. Kendati begitu, kehadiran wacana keislaman progresif ini memberi angin segar bagi studi queer berbasis agama. Literatur menunjukkan bahwa para sarjana progresif menantang konstruksi sosial heteronormatif yang dianggap dipaksakan berabad-abad lamanya, dan mereka mendorong tafsir agama yang lebih ramah gender dan seksual.

Sebaliknya, kubu konservatif didominasi oleh kalangan otoritas agama serta ilmuwan Muslim yang memegang teguh interpretasi tekstualis. Mereka menolak keras konsep queer sebagai identitas sah, dan cenderung memandangnya sebagai fenomena Barat yang mengancam moral bangsa. Sebutan ‘kaum Nabi Luth’ kerap disematkan pada komunitas LGBT sebagai stigma religius. Pada 2016, muncul gelombang panik moral (*moral panic*) anti-LGBT yang melabeli LGBT sebagai ancaman laten dan bagian dari *proxy war* budaya asing. Bahkan, ada tuduhan bahwa gerakan LGBT adalah upaya untuk melemahkan Indonesia secara demografis dan merusak generasi muda. Wacana semacam ini menunjukkan *political homophobia*, yaitu penggunaan homofobia sebagai alat mobilisasi politik dan ideologis (Boellstorff, 2004). Boellstorff (2004) dalam penelitiannya mendapati bahwa sentimen anti-LGBT sering dikaitkan dengan upaya meneguhkan maskulinitas nasional dan moral publik. Contohnya, larangan terhadap festival atau acara waria/gay kerap dinarasikan sebagai menjaga citra bangsa dan melawan dekadensi Barat (Boellstorff, 2004).

Kontestasi ideologis ini juga tercermin dalam literatur akademik. Sejumlah artikel jurnal menyorot bagaimana media dan elite politik membingkai isu LGBT dengan perspektif negatif. Misalnya, bagaimana media massa membangun *moral panic* terhadap LGBT pasca-2016, seolah-olah LGBT adalah krisis moral yang harus diatur negara (Allifiansyah, Akbar, & Romli, 2025). Sementara itu, studi Arifianto (2020) menunjukkan kebangkitan Islamisme dalam era Reformasi telah memicu perebutan otoritas keagamaan, di mana isu gender dan seksual (termasuk LGBT) menjadi ajang ujian bagi kelompok Islam konservatif untuk menunjukkan pengaruh (Arifianto, 2020). Dalam konteks ini, teori queer berhadapan langsung dengan resistensi konservatif: upaya akademisi progresif untuk menggunakan analisis queer ditantang oleh tekanan agar tetap sejalan dengan norma heteronormatif. Namun, konflik ini justru mendorong studi queer Indonesia untuk semakin peka terhadap elemen lokal, terutama agama agar argumen-argumennya relevan dan efektif di tengah masyarakat religius.

5. Pendekatan Studi Queer yang Melibatkan Agama

Melihat dinamika di atas, beberapa sarjana berargumen bahwa queer theory dalam konteks Indonesia perlu meninjau ulang kerangka epistemologisnya. Selama ini, teori queer lahir dari pengalaman Barat yang cenderung sekuler, sehingga agama sering diposisikan sebagai faktor eksternal (bahkan dianggap oposisi) terhadap emansipasi queer. Namun, di masyarakat Muslim seperti Indonesia, agama bukan hanya konteks, melainkan sumber makna yang ikut membentuk subyektivitas queer itu sendiri.

Beberapa upaya kearah ini sudah mulai tampak dalam literatur. Thajib (2017), melalui etnografi Muslim queers di Indonesia, menunjukkan bagaimana individu-individu LGBTQ Muslim merangkai narasi iman mereka secara produktif dan ambivalen. Meskipun menghadapi doktrin heteronormatif, mereka mengembangkan praktik spiritual pribadi dan komunitas yang memungkinkan rekonsiliasi identitas seksual dan identitas keagamaan (Thajib, 2017). Dalam risetnya, Thajib menggambarkan *'landscape of affective practices'* di mana queer Muslim tetap berusaha memelihara iman sambil bergulat dengan risiko ketidakpatuhan terhadap norma agama. Para aktor mendamaikan perasaan cinta sesama jenis dengan keyakinan bahwa spiritualitas itu luas spektrumnya. Temuan ini mengisyaratkan bahwa bagi banyak queer Indonesia, agama adalah bagian internal dari hidup mereka.

Upaya untuk menjembatani queer theory dan studi agama juga datang dari akademisi internasional. Brintnall (2013) mengajukan pentingnya kajian lintas disiplin antara Queer Studies dan Religious Studies, mengingat keduanya sama-sama mengkaji wacana normativitas tubuh dan perilaku. Brintnall berpendapat bahwa memahami konstruksi seksualitas di masyarakat beragama

menuntut kita menganggap serius tradisi dan pengalaman religius kaum queer (Brintnall, 2013). Hal ini sejalan dengan gagasan Queer Theology yang mulai diperbincangkan: alih-alih meninggalkan agama, sejumlah teolog progresif mencoba membaca ulang doktrin agama dengan sudut pandang queer, misalnya membicarakan sifat *ilahi* yang melampaui gender (*androgynous God*) (Kristianto, Singgih, & Haryono, 2023). Di Indonesia, pendekatan teologi queer masih sangat baru dan cenderung kurang populer. Meski demikian, ruang dialog antara aktivis queer dan tokoh lintas iman mulai terbuka, misalnya melalui forum interfaith yang melibatkan berbagai komunitas inklusif lainnya (Roni, 2023).

Argumen bahwa agama perlu dilihat sebagai sumber epistemologis berarti mengakui bahwa nilai-nilai religius dapat menjadi dasar bagi pengetahuan dan praksis emansipatoris queer. Misalnya, kepercayaan akan rahmat dan keadilan Tuhan dapat diartikulasikan untuk menentang kekerasan terhadap minoritas seksual. Dalam Islam, konsep *maslahah* (kebaikan umum) dan hak asasi manusia bisa disinergiskan untuk membela hak LGBT atas keamanan dan kesejahteraan. Contoh konkritnya, Pesantren Waria Al-Fatah mendefinisikan perjuangan mereka bukan hanya sebagai tuntutan identitas, tapi sebagai bagian dari ibadah dan pencarian makna dalam hidup sehari-hari (Nugraha A, et.al., 2025). Dengan kata lain, agama menyediakan bahasa dan simbol yang dapat memperkuat narasi rekonsiliasi antara keimanan dan kequeeran.

Namun meskipun demikian, perlu tinjauan reflektif ketika agama menjadi basis epistemologis bagi upaya pendekatan baru queer theory, diantaranya adalah berkenaan dengan konsep ketuhanan dan moralitas dalam agama. Konsep ketuhanan dan moralitas dalam agama tidak hanya beroperasi sebagai mekanisme perlindungan bagi kelompok rentan, tetapi juga sebagai kerangka normatif yang mengatur batas-batas tentang apa yang dimungkinkan dalam pemahaman etis (*moral understanding*). Literatur dalam antropologi agama menunjukkan bahwa otoritas moral agama selalu berada dalam ketegangan antara prinsip kasih sayang (*mercy/rahmah*) dan upaya mempertahankan tatanan moral komunitas (Robins, 2016). Dalam konteks ini, agama tidak semata menjadi instrumen pembelaan terhadap minoritas, tetapi menjadi sistem nilai yang menuntut agar proses memahami perbedaan tidak diarahkan untuk menjustifikasi posisi kelompok tertentu ataupun memperkeras doktrin kelompok mayoritas. Sehingga, ketika agama berinteraksi dengan isu queer, moralitas keagamaan tidak serta-merta identik dengan dukungan ataupun penolakan, melainkan penegasan bahwa etika keberagamaan harus bekerja dalam batasan universal seperti keadilan dan martabat manusia.

Dalam tataran praksis, peluang agama untuk menjadi ruang pelayanan spiritual tanpa diskriminasi dapat dilihat dari temuan Yip (2010), di mana institusi atau komunitas keagamaan dapat memainkan peran pastoral tanpa harus menggeser ajaran teologis yang bersifat normatif.

Brintnall (2013) dan Browne et al. (2010) menekankan bahwa keterhubungan antara Queer Studies dan Religious Studies tidak harus bersifat konfrontatif; keduanya dapat dipahami sebagai proyek intelektual yang sama-sama mencari cara memperluas kemanusiaan dalam konteks kerentanan sosial. Pada titik ini, agama memiliki potensi sebagai *moral infrastructure* yang menyokong kebutuhan spiritual queer. Misalnya melalui pelayanan pastoral, ruang ibadah aman, atau pendekatan etik kasuistik tanpa harus dianggap sebagai bentuk afiliasi terhadap identitas queer itu sendiri. Dengan cara tersebut, agama menyediakan tempat aman secara moral yang tidak mengorbankan doktrin, tetapi juga tidak mereproduksi stigma yang menyakiti tubuh dan jiwa individu queer.

Pendekatan agama dalam epistemologi queer tentu tidak dimaksudkan untuk berpihak pada queer atau pada tradisi keagamaan secara sepihak, tetapi untuk memperluas etika queer itu sendiri. Dalam tradisi Islam, prinsip *maslahah* menekankan pentingnya kebaikan bersama sebagai tujuan hukum dan moral; prinsip ini dapat menjadi dasar bahwa setiap individu, termasuk mereka yang dipandang melampaui batas moral konvensional, memiliki hak spiritual yang tidak dapat dicabut. Fadl (2017) menegaskan bahwa martabat manusia merupakan prinsip fundamental yang harus melandasi semua praktik normatif Islam. Dalam studi queer-Muslim Indonesia, Thajib (2017) juga menunjukkan bahwa pencarian ruang aman beribadah tidak dimotivasi oleh tuntutan legitimasi teologis atas orientasi seksual, tetapi oleh aspirasi untuk menjalani kehidupan spiritual yang utuh. Epistemologi queer berbasis agama bukanlah upaya mengganti queer theory menjadi teologi, ataupun mengubah agama menjadi *queer-friendly*, melainkan sebuah kerangka untuk mengakui bahwa nilai-nilai religius dapat menjadi sumber *ethical reasoning* untuk memastikan bahwa semua orang termasuk orang-orang yang dianggap sebagai pendosa tetap memiliki hak untuk mengakses spiritualitas tanpa rasa takut.

PENUTUP

Penelitian ini menunjukkan bahwa queer theory Diana Fuss dan Eve Kosofsky Sedgwick memiliki keterbatasan dalam memahami dinamika legitimasi moral yang terbentuk ketika identitas queer berhadapan dengan otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia. Di sisi lain, perkembangan penelitian tentang queer Muslim menunjukkan bahwa agama tidak hanya berfungsi sebagai sumber stigma bagi umat queer, tetapi juga menyediakan bahasa moral, kasih sayang, dan kemungkinan ruang spiritual yang dapat dimobilisasi oleh subjek queer. Kondisi ini menegaskan bahwa queer theory memerlukan revisi epistemologis agar tidak sekadar menempatkan agama sebagai konteks normatif yang opresif, tetapi sebagai sumber epistemik yang berkontribusi pada pembentukan agensi queer dan legitimasi moral dalam masyarakat religius seperti Indonesia.

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan, diantaranya adalah tidak mengumpulkan data

empiris sehingga belum dapat menangkap keragaman pengalaman queer Muslim secara langsung, terutama dalam konteks ritual dan praktik keberagaman sehari-hari. Meskipun demikian, penelitian ini memiliki implikasi penting bagi studi sosiologi agama dan gender. Dalam sosiologi agama, penelitian ini membuka ruang untuk mengembangkan pendekatan post-sekuler yang lebih peka terhadap peran agama dalam membentuk agensi moral subjek queer. Dalam studi gender, penelitian ini mengajak kita melihat agama bukan hanya sebagai alat ideologi, tetapi juga sebagai sumber nilai, simbol, dan rasa yang bisa dimanfaatkan kembali untuk membentuk identitas queer. Lebih lanjut, penelitian ini memberikan dasar bagi pengembangan kerangka queer theory yang lebih kontekstual, khususnya dalam masyarakat Muslim kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdou, Mohamed and Mohamed Jean Veneuse. 2019. *Islam and Queer Muslims: Identity and Sexuality in the Contemporary World*. Ph.D. dissertation, Department of Cultural Studies, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada.
- Allifiansyah, S., Akbar, M., & Romli, N. (2025). Media Orientalism: Thailand Queer Gender Depictions Through The Lens Of Contemporary Indonesian Popular Media. *Jurnal Ilmu Sosial*. <https://doi.org/10.14710/jis.24.1.2025.166-187>.
- Amran, A. (2010). *Lesbian, Gay, Biseksual Dan Transgender (Lgbt) Sebagai Penyakit Sosial*. *Jurnal Ilmu Sosial*, 9(1), 209–230.
- Arifianto, A. (2020). Rising Islamism And The Struggle For Islamic Authority In Post-Reformasi Indonesia. *Trans: Trans -Regional And -National Studies Of Southeast Asia*, 8, 37 - 50. <https://doi.org/10.1017/Trn.2019.10>.
- Boellstorff, T. (2004). The Emergence Of Political Homophobia In Indonesia: Masculinity And National Belonging. *Ethnos*, 69, 465 - 486. <https://doi.org/10.1080/0014184042000302308>.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis In Psychology. *Qualitative Research In Psychology*, 3(2), 77–101.
- Brenner, S. (2011). Private Moralities In The Public Sphere: Democratization, Islam, And Gender In Indonesia. *American Anthropologist*, 113, 478-490. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01355.x>.
- Brintnall, K. (2013). Queer Studies And Religion. *Critical Research On Religion*, 1, 51 - 61. <https://doi.org/10.1177/2050303213476111>.
- Brown, B. (2020). Queering Teacher Education Through Intergroup Dialogue. *Education As Change*, 24(1), 1–20. <https://doi.org/10.17159/2221-4070/2020/V9i2a2>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism And The Subversion Of Identity*. Routledge.
- Capobianco, B. M. (2020). Examining International Education Research And Practice Through A Queer Theory Lens. *Frontiers: The Interdisciplinary Journal Of Study Abroad*, 32(1), 96–120. <https://doi.org/10.36366/Frontiers.V32i1.432>
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative Inquiry And Research Design: Choosing Among Five Approaches* (4th Ed.). Sage.
- Dedihasriadi, L., Hsieh, J., & Umar, W. (2022). Same-Sex Marriage As A Human Rights Freedom In Indonesia: The Perspective Of Pancasila And The Marriage Law. *Jambura Law Review*. <https://doi.org/10.33756/jlr.v4i2.14067>.

- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The Sage Handbook Of Qualitative Research* (5th Ed.). Sage.
- Dilley, P. (1999). Queer Theory: Under Construction. *International Journal Of Qualitative Studies In Education*, 12(5), 457–472. <https://doi.org/10.1080/095183999235890>
- Eichert, D. (2022). A Queer Decolonial Re-Examination Of Gender In International Refugee Law. *Michigan Journal Of International Law*, 43(3), 429–468. <https://doi.org/10.36642/Mjil.43.3.Decolonizing>
- Epstein, S. (1994). A Queer Encounter: Sociology And The Study Of Sexuality. *Sociological Theory*, 12(2), 188–202. <https://doi.org/10.2307/201864>
- Fadhlina, A. (2024). Waria, Worship, And Welfare: Exploring Trans Women's Conditions Of Precarity Amidst Covid-19 In Yogyakarta, Indonesia. *Trans: Trans -Regional And -National Studies Of Southeast Asia*. <https://doi.org/10.1017/Trn.2024.1>.
- Farhadi Langroudi, K., & Skinta, M. D. (2019). Working With Gender And Sexual Minorities In The Context Of Islamic Culture: A Queer Muslim Behavioural Approach. *The Cognitive Behaviour Therapist*, 12, E21. <https://doi.org/10.1017/S1754470x19000096>
- Foucault, M. (1978). *The History Of Sexuality: Volume I*. Pantheon Books.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature And Difference*. Routledge.
- Fuss, D. (1995). *Identification Papers*. Routledge.
- Fuss, D. (2004). *The Sense Of An Interior: Four Writers And The Rooms That Shaped Them*. Routledge.
- Fuss, D. (Ed.). (1991). *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Routledge.
- Fuss, D. (Ed.). (2017). *Humanities Futures*. Duke University Press.
- Garcia Rodriguez, D. (2020). Qu(E)rying Islam: An Exploration Of Queer Muslims And Their Allies In Indonesia. Researchgate Preprint.
- Gunckel, K. L. (2009). Probing Queer Theory In Science Education. *Journal Of Curriculum Theorizing*, 25(1), 62–75. [doi: https://doi.org/10.63997/Jct.V25i2.79](https://doi.org/10.63997/Jct.V25i2.79)
- Habib, S. (2007). *Female Homosexuality In The Middle East: Histories And Representations*. Routledge.
- Harahap, R. (2016). Lgbt Di Indonesia : Perspektif Hukum Islam, Ham, Psikologi Dan Pendekatan Maṣlaḥah. *Al-Abkam*, 26, 223-248. <https://doi.org/10.21580/Ahkam.2016.26.2.991>.
- Hoel, N., & Henderson-Espinoza, R. (2016). *Approaching Islam Queerly*. *Theology & Sexuality*, 22(1–2), 1–8. <https://doi.org/10.1080/13558358.2017.1296701>.
- Kong, T. S. K. (2019). Transnational Queer Sociological Analysis Of Sexual Identity And Civic–Political Activism In Hong Kong, Taiwan And Mainland China. *The British Journal Of Sociology*, 70(4), 1530–1553. [doi: 10.1111/1468-4446.12697](https://doi.org/10.1111/1468-4446.12697)
- Kristianto, A., Singgih, E., & Haryono, S. (2023). Queer Decolonization And The Metaphor Of The Androgynous God In Indonesia: A Cosmological Perspective On Local Culture. *International Journal For Multidisciplinary Research*. <https://doi.org/10.36948/Ijfmr.2023.V05i05.7965>.
- Mallay, R., Hegarty, B., Nanwani, S., & Praptoraharjo, I. (2021). One Transgender Community's Experience Of The Covid-19 Pandemic. *Tsq: Transgender Studies Quarterly*. <https://doi.org/10.1215/23289252-9009003>.
- Marosi, O., Et Al. (2025). Queer Individuals' Experiences In Stem Learning And Careers. *Studies In Science Education*. (Forthcoming/Early View). <https://doi.org/10.1080/03057267.2024.2313903>.
- Namaste, V. K. (1994). The Politics Of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, And A Sociological Approach To Sexuality. *Sociological Theory*, 12(2), 220–231. <http://links.jstor.org/sici?sici=0735->

[2751%28199407%2912%3a2%3c220%3atpoiqt%3e2.0.Co%3b2-P](#)

- Nasution, K., Abdullah, W., & Saad, M. (2019). Pentafsiran Gender Musdah Mulia. .
- Nazar, M., Sjaiful, M., & Zahrowati, Z. (2024). Legalization Of Same-Sex Marriage In Terms Of Islamic Law: A Comparative Study Of Indonesia And Germany. *Jambura Law Review*. <https://doi.org/10.33756/jlr.v6i1.16957>.
- Qbukatabu Editorial Team. (2022). Mengulik Pandangan Tentang Menjadi Muslim Dan Queer. Qbukatabu.
- Rangkuti, F. (2019). Implementasi Metode Tajribi, Burhani, Bayani, Dan Irfani Dalam Studi Filsafat Pendidikan Islam. *Al-Muaddib : Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial & Keislaman*. <https://doi.org/10.31604/Muaddib.V1i1.787>.
- Robbins, J. (2016). What Is The Matter With Transcendence? On The Place Of Religion In The New Anthropology Of Ethics★. *Journal Of The Royal Anthropological Institute*, 22, 767-781. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12494_1.
- Rodriguez, D. G. (2021). Navigating Homonationalism And Religious Identity: Life Narratives Of Queer Muslims In Indonesia. *Asian Studies Review*, 45(3), 415–434.
- Rodriguez, D. G. (2023). Gender, Sexuality And Islam In Contemporary Indonesia: Queer Muslims And Their Allies (Doctoral Dissertation, University Of York).
- Rodriguez, D. G. (2024). Queer Religious Geographies? Qu(E)rying Indonesian Muslim Selves. *Gender, Place & Culture*, 31(8), 1071–1090.
- Rodriguez, D. G., & Utoyo, A. (2022). Queer Muslims In Indonesia: Negotiating Faith, Sexuality And Community. *Religion*, 52(4), 567–586.
- Roni, R. (2023). Lgbt And Religious Negotiations: A Case Study Of Youth Interfaith Forum On Sexuality (Yifos). *Al-Albab*. <https://doi.org/10.24260/Alalbab.V11i2.1540>.
- Rubin, G. (1984). Thinking Sex: Notes For A Radical Theory Of The Politics Of Sexuality. In C. Vance (Ed.), *Pleasure And Danger: Exploring Female Sexuality* (Pp. 267–319). Routledge.
- Sari, M., & Alimi, M. (2022). Pesantren Al-Fattah: The Struggle Of An Ascetic Waria To Create A Religious Space For Transgender Muslims In Indonesia. *Komunitas*. <https://doi.org/10.15294/Komunitas.V14i2.37900>.
- Sedgwick, E. K. (1985). *Between Men: English Literature And Male Homosocial Desire*. Columbia University Press.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology Of The Closet*. University Of California Press.
- Sedgwick, E. K. (1993). *Tendencies*. Duke University Press.
- Sedgwick, E. K. (Ed.). (1997). *Novel Gazing: Queer Readings In Fiction*. Duke University Press.
- Shannahan, D. S. (2010). Some Queer Questions From A Muslim Faith Perspective. *Sexualities*, 13(6), 671–684. <https://doi.org/10.1177/1363460710384556>
- Silitonga, U., Sawitri, N., Febiolantika, S., Chaniago, K., & Dewi, R. (2025). Optimalisasi Kesejahteraan Psikologis Individu Lgbt Melalui Konseling Kelompok Berbasis Rational Emotive Behavior Therapy (Rebt). *Harmoni Pendidikan : Jurnal Ilmu Pendidikan*. <https://doi.org/10.62383/Hardik.V2i2.1524>.
- Staley, S. R., & Blackburn, M. V. (2023). Troubling Emotional Discomfort: Teaching And Learning Queerly In Teacher Education. *Teaching And Teacher Education*, 126, 104006. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2023.104030>
- Thajib, F. (2017). Kaleidoscopic Feelings: Faith Narratives Among Indonesian Muslim Queers. *Emotion, Space And Society*, 25, 127-135. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2016.11.007>.
- The Jakarta Post. (2008, March 27). *Islam 'recognizes homosexuality'*.

<https://www.thejakartapost.com/news/2008/03/27/islam-039recognizes-homosexuality039.html>

Zaharin, A. (2022). Reconsidering Homosexual Unification In Islam: A Revisionist Analysis Of Post-Colonialism, Constructivism And Essentialism. *Religions*. <https://doi.org/10.3390/Rel13080702>.

Zaharin, A., & Pallotta-Chiarolli, M. (2020). Countering Islamic Conservatism On Being Transgender: Clarifying Tantawi's And Khomeini's Fatwas From The Progressive Muslim Standpoint.. *International Journal Of Transgender Health*, 21 (3), 235-241 . <https://doi.org/10.1080/26895269.2020.1778238>.