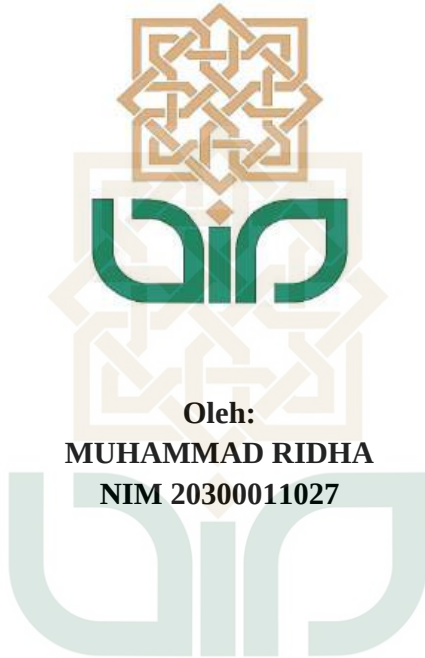


**KESALEHAN DIGITAL DAN POLITIK VISIBILITAS:
FLUIDITAS IDENTITAS KEAGAMAAN
PEREMPUAN BERCADAR DI INSTAGRAM**



Oleh:

MUHAMMAD RIDHA

NIM 20300011027

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam

YOGYAKARTA
2026

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Ridha
NIM : 20300011027
Program/Prodi : Doktor / Studi Islam

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 20 Februari 2026

Saya yang menyatakan,



Muhammad Ridha
NIM: 20300011027

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks. (0274) 559778
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>

PENGESAHAN

Judul Disertasi : Kesalehan Digital dan Politik Visibilitas: Fluiditas Identitas
Keagamaan Perempuan Bercadar di Instagram
Ditulis oleh : Muhammad Ridha
NIM : 20300011027
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam (SI)

Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 08 Juni 2026



An. Rektor
Ketua Sidang,

Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.

NIP.: 197010242001121001

STATE
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks. (0274) 559778
email: pps@uin-suka.ac.id, website: http://pps.uin-suka.ac.id

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS/
~~PROMOVENDA~~ ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA
PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 23
Desember 2025, DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN
PROMOVENDUS/~~PROMOVENDA~~ ATAS PERTANYAAN DAN
SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA,
MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS/~~PROMOVENDA~~
MUHAMMAD RIDHA, NOMOR INDUK: **20300011027** LAHIR DI
PANTE GAJAH TANGGAL '20 FEBRUARI 1994,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/~~SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN~~**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR **STUDI ISLAM**
KONSENTRASI **STUDI ISLAM (SI)** DENGAN SEGALA HAK DAN
KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR PADA PASCASARJANA UIN SUNAN
KALIJAGA YOYAKARTA KE-1074**

YOGYAKARTA, 08 JUNI 2026

An. REKTOR /
KETUA SIDANG



Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
187010242001121001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks. (0274) 559778
email: pps@uin-suka.ac.id, website: http://pps.uin-suka.ac.id

DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Nama Promovendus	:	Muhammad Ridha	()
NIM	:	20300011027	
Judul Disertasi	:	Kesalahan Digital dan Politik Visibilitas: Fluiditas Identitas Keagamaan Perempuan Bercadar di Instagram	
Ketua Sidang	:	Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.	()
Sekretaris Sidang	:	Dr. Nina Mariani Noor, S.S., M.A.	()
Anggota	:	1. Prof. Dr. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si. (Promotor/Penguji)	()
	:	2. Prof. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., M.A., Ph.D. (Promotor/Penguji)	()
	:	3. Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A. (Penguji)	()
	:	4. Najib Kailani, S.Fil.I., M.A., Ph.D. (Penguji)	()
	:	5. Prof. Fatimah, M.A., Ph.D. (Penguji)	()
	:	6. Prof. Dr. rer. Soc. Masduki, S.Ag., M.Si., MA. (Penguji)	()

Di Ujikan Di Yogyakarta Pada Hari Senin Tanggal 08 Juni 2026

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasajana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 10.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) :

Predikat Kelulusan : Pujian (Cumlaude)/ Sangat Memuaskan/ Memuaskan



Sekretaris Sidang,

Dr. Nina Mariani Noor, S.S., M.A.
NIP:19840620201811001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks. (0274) 559778
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor I :

Prof. Dr. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si. ()

Promotor II :

Prof. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A., Ph.D. ()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth., Direktur
Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KESALEHAN DIGITAL DAN POLITIK VISIBILITAS:
FLUIDITAS IDENTITAS KEAGAMAAN PEREMPUAN
BERCADAR DI INSTAGRAM**

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Ridha
NIM : 20300011027
Program : Doktor Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 23 Desember 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 9 Februari 2026
Promotor,



Prof. Dr. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si.

NOTA DINAS

Kepada Yth., Direktur
Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KESALEHAN DIGITAL DAN POLITIK VISIBILITAS:
FLUIDITAS IDENTITAS KEAGAMAAN PEREMPUAN
BERCADAR DI INSTAGRAM**

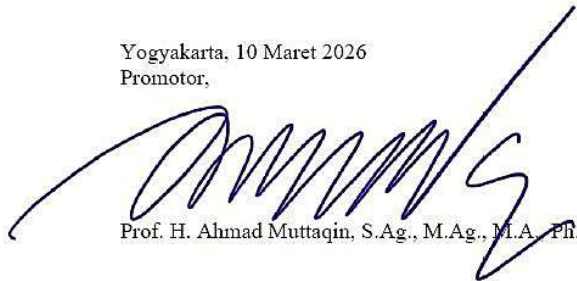
yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Ridha
NIM : 20300011027
Program : Doktor Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 23 Desember 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 10 Maret 2026
Promotor,



Prof. H. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., M.A., Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada Yth., Direktur
Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan,
arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KESALEHAN DIGITAL DAN POLITIK VISIBILITAS:
FLUIDITAS IDENTITAS KEAGAMAAN PEREMPUAN
BERCADAR DI INSTAGRAM**

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Ridha

NIM : 20300011027

Program : Doktor Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada
tanggal 23 Desember 2025, saya berpendapat bahwa disertasi
tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Februari 2026

Penguji



Prof. Fatimah Husein, M.A., Ph.D

NOTA DINAS

Kepada Yth., Direktur
Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KESALEHAN DIGITAL DAN POLITIK VISIBILITAS:
FLUIDITAS IDENTITAS KEAGAMAAN PEREMPUAN
BERCADAR DI INSTAGRAM**

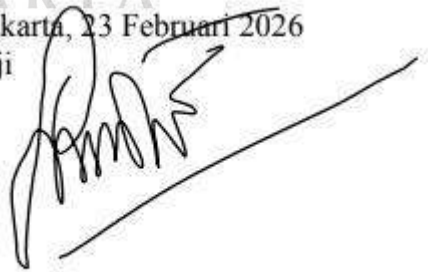
yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Ridha
NIM : 20300011027
Program : Doktor Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 23 Desember 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Februari 2026
Penguji



Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth., Direktur
Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan,
arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KESALEHAN DIGITAL DAN POLITIK VISIBILITAS:
FLUIDITAS IDENTITAS KEAGAMAAN PEREMPUAN
BERCADAR DI INSTAGRAM**

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Ridha
NIM : 20300011027
Program : Doktor Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada
tanggal 23 Desember 2025, saya berpendapat bahwa disertasi
tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25 Februari 2026

Penguji



Najib Kullani, S.Fil.I., M.A., Ph.D.

ABSTRAK

Disertasi ini menganalisis konstruksi, negosiasi, dan kontestasi identitas keagamaan perempuan bercadar di Instagram dalam konteks transformasi Islam digital di Indonesia. Berangkat dari fakta bahwa cadar mengalami pergeseran makna dari simbol purifikasi teologis dan ideologis menjadi medan artikulasi identitas yang plural di media sosial; penelitian ini menempatkan praktik bercadar dalam lintasan historis dan diskursif yang lebih luas. Secara khusus, penelitian ini menjawab empat pertanyaan: bagaimana dinamika historis praktik bercadar di Indonesia hingga memasuki ruang digital?; bagaimana identitas perempuan bercadar dikonstruksi di Instagram; mengapa konstruksi tersebut tidak tunggal dan terfragmentasi?; serta bagaimana bentuk negosiasi dan kontestasi identitas cadar yang merefleksikan dinamika diskursus dalam ruang publik digital?

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan strategi observasi virtual terhadap akun-akun Instagram perempuan bercadar, wawancara mendalam dengan informan kunci, dokumentasi digital (unggahan, arsip daring, tangkapan layar), serta kajian literatur interdisipliner dalam studi Islam, sejarah, antropologi, dan kajian media. Analisis dilakukan melalui integrasi tiga kerangka teoretis: *network society* dan tipologi identitas Manuel Castells (legitimasi, resistensi, dan proyek); konsep *digital religion* dari Heidi A. Campbell dan Wendi Bellar (*networked community*, *convergent practice*, *storied identity*, *shifting authority*, *multisite reality*, dan *experiential authenticity*); serta kerangka *liquid modernity* dari Zygmunt Bauman untuk menjelaskan individualisasi dan fragmentasi identitas dalam kondisi modernitas cair.

Temuan penelitian menunjukkan, pertama, bahwa praktik bercadar di Indonesia berakar pada dinamika transkultural sejak abad ke-19 melalui pengaruh reformisme Islam dari Arab, gerakan Islam transnasional, hingga fase stigmatisasi pasca-9/11, dan kemudian mengalami reimaginasi melalui budaya populer seperti novel dan film, serta aktivisme media digital. Kedua, di Instagram, identitas perempuan bercadar terartikulasikan dalam tiga konfigurasi: (1) identitas legitimasi, mereproduksi otoritas normatif berbasis teks dan ulama, serta menegaskan batas moral yang ketat; (2) identitas resistensi mereartikulasi cadar sebagai simbol agensi yang menantang stigma ekstremisme, asosial, dan subordinasi perempuan (dari eksternal) serta stigma tidak kompatibel dengan moderasi Islam

Indonesia (dari internal); (3) identitas proyek, mengintegrasikan cadar dan estetika global sebagai agenda gaya hidup, *personal branding*, dan ekonomi. Ketiga, fragmentasi identitas diproduksi oleh pluralitas sosiokultural muslim Indonesia, mediasi digital dan transformasi *lived religion*, desentralisasi otoritas keagamaan, logika algoritmik dan ekonomi perhatian, serta individualisasi tanggung jawab biografis atas situasi struktural. Keempat, kontestasi identitas berlangsung dalam tiga wacana utama: autentisitas, moralitas, dan ekonomi, yang memperlihatkan dialektika antara purifikasi dan popularisasi, kontrol patriarkal dan agensi perempuan, serta kesalehan dan komodifikasi simbolik.

Kontribusi disertasi ini terletak pada pengembangan kerangka analitis integratif dalam studi Islam kontemporer dengan mengaitkan teori masyarakat jejaring, agama digital, dan modernitas cair untuk membaca transformasi identitas keagamaan muslimah. Penelitian ini menegaskan bahwa identitas perempuan bercadar di era Instagram bukan fenomena deviatif, melainkan ekspresi religius yang dinamis dan performatif yang mencerminkan rekonfigurasi otoritas, makna, dan praktik keberagamaan dalam lanskap Islam Indonesia abad ke-21.

Kata Kunci: Identitas Keagamaan; Perempuan Bercadar; Instagram; Agama Digital; Modernitas Cair; Masyarakat Jejaring; Negosiasi dan Kontestasi Identitas; Otoritas Keagamaan.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRACT

The dissertation analyzes the construction, the negotiation, and the dispute of religious identity of *niqabed* women on Instagram in the Indonesian digital Islamic transformation. Looking at the fact that '*niqab*' has undergone a purpose shift from a symbol of theological purification and ideology towards a plural identity articulation field in social media; this research places niqabing practice in a wider discursive and historical path. In particular, it answers four research questions. Before entering a digital field, what historical dynamics is there on the *niqabing* practice in Indonesia? How have *niqabed* women been constructed in Instagram? Why is the construction non-singular and fragmented? And what type of negotiation and identity of *niqabed* women dispute is there reflecting the discourse dynamic in public digital space?

This qualitative research applies virtual observations on the Instagram accounts of niqabed women, in-depth interviews with key informants, digital (uploads, online archive, screenshots) documentation, and literature interdisciplinary studies of Islam, history, anthropology, and media. Analysis is carried out by integrating three theoretical frameworks: network society and identity typology by Manuel Castells (legitimacy, resistance, project); the concept of digital religion from Heidi A. Campbell and Wendi Bellar (networked community, convergent practice, storied identity, shifting authority, multisite reality and experiential authenticity); and the framework of liquid modernity from Zygmunt Bauman to explain individuality and identity fragmentation in a liquid modernity condition.

The results show the followings. First, the practice of face-veiling in Indonesia is rooted in the transcultural dynamics which began in the 19th century from an Islam reformism from Arab, transnational Islamic movements and the post-9/11 stigma phase from which a reimagining process through some popular traditions, such as novels and films, and digital media activism occurs. Second, in the Instagram, the face-veiled women identity is articulated in three configurations: (1) legitimacy identity, to reproduce the normative authority on the basis of texts and ulama, and to impose on tight moral boundaries; (2) resistance identity rearticulates niqab a symbol of agent which opposes the stigma of extremism, no-social, subordinate status of women (from the external) and the stigma of Indonesian

Islam moderation incompatibility (from the internal); (3) project identity integrates niqab and global esthetics as an agenda of lifestyle, personal branding, and economy. Third, identity fragmentation is created by the Indonesian Muslim socio-cultural plurality, digital mediation and lived religion transformation, religious authority decentralization, algorithmic logic and attention economy, and biographic individual responsibility on a structural situation. Fourth, identity dispute occurs in three main discourse: authenticity, morality, and economy, which shows the dialectics between purification and popularization, between patriarchal control and woman agency, and between piety and symbolic co-modification.

The dissertation's contribution lies on the development of an integrative analytical framework in the contemporary Islamic studies by connecting the theory of community networking, digital religious, and liquid modernity to read the transformation of the religious identity of a female Muslim. The study affirms that the identity of a niqabed woman in the era of Instagram is not a deviant phenomenon, instead, it is a dynamic, performance religious expression reflecting the authority configuration, meaning, and religion practice in the Indonesian Islamic landscape of the 21st century.

Key Words: Religious Identity, Niqabed Women, Instagram, Digital Religion, Liquid Modernity, Community Networking, Identity Negotiation and Dispute, Religious Authority.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

الملخص

هذه الأطروحة تحلل بناء الهوية الدينية للنساء المنقبات على الانستغرام والتفاوض بشأنها والتنازع عليها وذلك في سياق تحوّل الاسلام الرقمي في إندونيسيا. وانطلاقاً من الواقع أن النقاب قد تحوّل معناه من رمز للتطهير اللاهوتي والأيدولوجي إلى مجال للتعبير عن هويات متعددة على وسائل التواصل الاجتماعي. يضع هذا البحث ممارسة النقاب ضمن مسار تاريخي وخطابي أوسع. وعلى وجه خاص يُجيب هذا البحث على أربعة أسئلة: كيف تطورت الديناميكيات التاريخية لممارسات النقاب في إندونيسيا إلى الفضاء الرقمي كيف تُبنى هوية النساء المنقبات على الانستغرام ولماذا لا تتسم هذه الهوية بالبساطة والتجزؤ وكيف تعكس أشكال التفاوض والتنازع على هويات النساء المنقبات ديناميكيات الخطاب في المجال العام الرقمي يستخدم هذا البحث المقاربة الكيفية من خلال استراتيجية الملاحظة الافتراضية لحسابات الانستغرام الخاصة بالنساء المنتقبات وإجراء مقابلات معمّقة مع المبحوثين الرئيسيين وجمع الوثائق الرقمية (مثل المنشورات والأرشيفات الإلكترونية ولقطات الشاشة) وكذلك مراجعة المؤلفات البينية في الدراسات الاسلامية والتاريخ والأنثروبولوجيا ودراسات الاعلام. ويتم تحليل البيانات عبر تكامل ثلاثة أطر نظرية: مجتمع الشبكات وأنماط الهوية عند مانويل كاستلز (هوية الشرعية وهوية المقاومة وهوية المشروع) ومفهوم الدين الرقمي عند هايدي أ. كامبل وويندي بيلار (المجتمع الشبكي والممارسة المتقاربة والهوية السردية وتحوّل السلطة وتعدد مواقع الواقع والأصالة التجريبية) وإطار الحداثة

السائلة عند زيغمونت باومان لتفسير الفردنة وتفتت الهوية في ظل شروط الحداثة السائلة.

أشارت نتائج البحث إلى ما يلي: أولاً أن ممارسة ارتداء النقاب في إندونيسيا متجذرة في ديناميكيات عابرة للثقافات منذ القرن التاسع عشر من خلال تأثير الإصلاحية الإسلامية القادمة من العالم العربي والحركات الإسلامية العابرة للحدود حتى تصل إلى مرحلة الوصم بعد أحداث 11 سبتمبر ثم شهدت إعادة تخیل عبر الثقافة الشعبية مثل الروايات والأفلام ونشاط الاعلام الرقمي. ثانياً على منصة الانستغرام تتجلى هوية النساء المنتقبات ضمن ثلاث تشكيلات: (1) هوية الشرعنة التي تعيد إنتاج السلطة المعيارية القائمة على النصوص والعلماء وتؤكد حدوداً أخلاقية صارمة (2) هوية المقاومة تعيد صياغة النقاب كرمز للفاعلية (agency) الذي يتحدى وصم التطرف والانغلاق الاجتماعي وتبعية المرأة (من الخارج) ووصم عدم التوافق مع الاسلام الوسطي الاندونيسي (من الداخل) (3) هوية المشروع التي تدمج بين النقاب والجماليات العالمية ضمن أجندة أسلوب الحياة وبناء العلامة الشخصية والاقتصاد. ثالثاً إن تجزؤ الهوية يُنتج بفعل تعددية السياقات الاجتماعية والثقافية للمسلمين في إندونيسيا والوساطة الرقمية وتحولات التدين المعاش ولا مركزية السلطة الدينية ومنطق الخوارزميات واقتصاد الانتباه وفردنة المسؤولية البيوغرافية تجاه الأوضاع البنيوية. رابعاً تدور صراعات الهوية ضمن ثلاثة خطابات رئيسة: الأصالة والأخلاق والاقتصاد التي تكشف عن جدلية بين التنقية والتشعب الشعبي وبين السيطرة الأبوية وفاعلية المرأة وبين التدين وتنقيع الرموز في إطار سلمي.

تتمثل مساهمة هذه الأطروحة في تطوير إطار تحليلي تكاملي في الدراسات الإسلامية المعاصرة من خلال الربط بين نظرية مجتمع الشبكات والدين الرقمي والحداثة السائلة لقراءة تحولات الهوية الدينية لدى المسلمات. ويؤكد هذا البحث أن هوية النساء المنتقبات في عصر الانستغرام ليست ظاهرة منحرفة بل هي تعبير ديني ديناميكي وأدائي يعكس إعادة تشكيل السلطة والمعنى والممارسة الدينية ضمن مشهد الإسلام الاندونيسي في القرن الحادي والعشرين.

الكلمات المفتاحية: الهوية الدينية النساء المنتقبات الانستغرام الدين الرقمي الحداثة السائلة مجتمع الشبكات التفاوض وصراع الهوية السلطة الدينية

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Ṡā'	ṣ	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	J	Je
ح	Ḥā'	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dāl	D	De
ذ	Ẓāl	Ẓ	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	R	Er
ز	Zā'	Z	Zet
س	Sīn	S	Es
ش	Syīn	Sy	es dan ya
ص	Ṣād	ṣ	es (dengan titik bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Ẓā'	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof terbalik

غ	Ghain	Gh	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Wāw	W	We
هـ	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	Y	Ya

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَة	<i>muddah muta'ddidah</i>
رَجُلٌ مُتَفَنَّيْن	<i>rajul mutafannin muta'ayyin</i>

C. Vokal Pendek

Ḥarakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Fathah	A	مَنْ نَصَرَ وَ قَاتَلَ	<i>man naṣar wa qatal</i>
Kasrah	I	كَمْ مِنْ فِئَةٍ	<i>kamm min fi'ah</i>
Ḍammah	U	سُدُسٌ وَخُمْسٌ وَ ثُلُثٌ	<i>sudus wa khumus wa ṣulus</i>

D. Vokal Panjang

Ḥarakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Fathah	Ā	فَتَّاحٌ رَزَّاقٌ مَنَّانٌ	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>

<i>Kasrah</i>	Ī	مسكين و فقير	<i>miskīn wa faqīr</i>
<i>Ḍammah</i>	Ū	دخول و خروج	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i> bertemu <i>wāw</i> mati	Aw	مولود	<i>Maulūd</i>
<i>Fathah</i> bertemu <i>yā'</i> Mati	Ai	مهيمن	<i>Muhaimin</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أَنتُمْ	<i>a'antum</i>
اعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ	<i>u'iddat li al-kāfirīn</i>
لَنْ شَكَرْتُمْ	<i>la'in syakartum</i>
إِعَانَةَ الطَّالِبِينَ	<i>i'ānah at-ṭālibīn</i>

G. Huruf Tā' Marbūṭah

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf "h".

Kata Arab	Ditulis
زوجة جزيلة	<i>zaujah jazīlah</i>
جزية محمدة	<i>jizyah muḥaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya. Bila diikuti oleh kata sandang "al-" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan "h".

Kata Arab	Ditulis
تكملة المجموع	<i>takmilah al-majmū'</i>
حلاوة المحبة	<i>ḥalāwah al-maḥabbah</i>

2. Bila *tā' marbūṭah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*,

atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vocal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>Zakātu al-ḥiṭri</i>
الى حضرة المصطفى	<i>ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā</i>
حالة العلماء	<i>jalālata al-‘ulamā’</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “al-”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥṣ al-masā’il</i>
المحصل للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “l” (el)- nya.

Kata Arab	Ditulis
اعانة الطالبين	<i>i ‘ānah ath-thālibīn</i>
الرسالة للشافعي	<i>ar-risālah li asy-Syāfi’ī</i>
شذرات الذهب	<i>syāzarāt az-żahab</i>

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

Al-ḥamdu lillāhi rabbil-‘ālamīn. Puji dan syukur kepada Allah Swt. Shalawat dan salam kepada Nabi Muhammad saw, keluarga, sahabat, dan pengikutnya.

Disertasi ini merupakan buah dari perjalanan panjang meneliti kesalahan digital dan identitas keagamaan dalam lingkup studi Islam. Di dalamnya terdapat jejak perenungan, pengalaman, dan kegelisahan berpikir yang tak pernah benar-benar selesai. Setiap dukungan, arahan, dan kepercayaan dari banyak orang yang telah menjadi energi dalam proses perjalanan yang naik-turun.

Pertama, saya mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si, selaku promotor, yang dengan ketekunan dan keluasan pandang telah menuntun perjalanan intelektual ini. Dari beliau, saya menerima koreksi dan arahan, serta belajar merawat ketelitian berpikir dan keberanian menelisik kedalaman makna. Kedua, saya menghaturkan terima kasih kepada Prof. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A., Ph.D., selaku co-promotor, yang menghadirkan ruang-ruang dialog penuh makna dalam setiap tahap perjalanan ini. Bersama beliau, gagasan-gagasan diuji, dipertajam, dan diperkaya melalui diskusi yang membuka perspektif dan menantang kedalaman berpikir. Saran yang diberikan telah menuntun dan menyempurnakan, sehingga disertasi ini dapat bertumbuh dari satu tahap ke tahap berikutnya dengan lebih matang.

Ketiga, terima kasih kepada penguji dalam ujian pendahuluan dan ujian tertutup, Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.; Najib Kailani, S.Fil.I., M.A., Ph.D.; Prof. Fatimah Husein, M.A., Ph.D., yang telah banyak memberi masukan perspektif dan membuka cakrawala untuk perbaikan naskah disertasi ini.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga, Prof. Noorhaidi Hasan, Ph.D. yang telah menciptakan lingkungan akademik yang kondusif bagi para mahasiswa untuk bertumbuh dengan slogan: *Empowering Knowledge, Shaping the Future*. Saya turut berterima kasih kepada Direktur Pascasarjana, Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, dan Wakil Direktur Ahmad Rofiq, Ph.D., yang telah memberikan dukungan administratif dan dukungan akademik selama proses studi saya. Terima kasih juga untuk direktur: Prof.

Abdul Mustaqim dan Prof. Sahiron Syamsuddin. Selanjutnya, terima kasih kepada Kaprodi Studi Islam, Dr. phil. Munirul Ikhwani, Lc., M.A., yang telah memberikan arahan dan dukungan yang berarti dalam perjalanan akademik saya di program doktor ini. Terima kasih juga untuk tendik di Pascasarjana, terutama Pak Didik.

Ucapan terima kasih kepada semua pimpinan dan kolega di Universitas Ahmad Dahlan, Rektor dan Wakil Rektor, pimpinan FKIP dan PGSD: Muhammad Sayuti, Suyatno, Ani Susanti, M. Ragil Kurniawan, Hanum Hanifa Sukma, dan semua dosen di Prodi. Para kolega di Lembaga Pengembangan dan Studi Islam (LPSI): Rahmadi Wibowo, Yahya Hanafi, Muh Saeful Efendi, Zaki Annafiri, Lailan Arqam, dkk. Para dosen: Bu Marta, Fitri, Satria, Vera, Nur, Probo, Siwi, Asih, Amel, Fatwa, Fery, Fendi, Feri, Panji, Wisnu, Dhani, Ragil Dian, Bara, Suyitno, Handung, Aprida, Heni, Dyah, Kirana, Meita, Nurul, Iyan, Amrullah, Azaki, Fanniar, Qaem, Niki, Erik, Rizki, Andi, Aabidah, Dinar, Rinda, Sheraton, Fitri, Hasnan, Habibi, Anang, Hatib, Hendra, Budi, Farid, Hendro, Atqo, Yasir, Larso, Phisca, Dani, dkk.

Terima kasih kepada semua dosen yang telah membimbing peneliti selama di UIN Sunan Kalijaga, sejak jenjang sarjana sampai doktor. Terima kasih semua guru-guru sejak di TK Nusa Indah Matang Glumpang Dua; MIN 1 Bireuen, MTSN 2 Bireuen, dan Dayah Darul Ulum Banda Aceh, serta UIN Sunan Kalijaga.

Terima kasih kepada direktur dan redaktur Suara Muhammadiyah: Deni Asy'ari, Isngadi Marwah Atmaja, Mustofa W Hasyim, Muarif, Lutfi Effendi, Imron Nasri, Amin Mubarak, Ely Jamila, Ganjar Husodo, Rizki Putra, Cristoffer, Sethari Rumatika, Diko, Husein, Siti, Isra, Septi, Uswah, Wiji, Ina, dan semuanya.

Apresiasi dan terima kasih juga kepada semua teman seperjuangan di Program S3 UIN Sunan Kalijaga Studi Islam angkatan 2020, yang telah menjadi *partner* diskusi, berbagi bacaan, dan saling menyemangati dalam proses menyelesaikan disertasi ini: Ach Tijani, Ahmad Nasir, Ahmad Lutfi, Asmara Edo Kusuma, Firmanda Taufiq, Muh Amin, Hamdan, Abu Sari, Asep Nahrul Musadad, Moh Affan, Khotim Muzakka, Mujtahid, Lutfi, Reza, Darlius, Naufal, Imam Sahal, Sugeng, Ihsan, Mustaqim, Adnan, dan semuanya.

Terima kasih kepada semua teman-teman di Dayah Modern Darul Ulum Banda Aceh: Azmi, Afzal, Sehat, Ryan, Nanda, Syarful,

Sabar, Satta, Safir, Salman, Sukirman, Tibrani, Zulkhairi, Zulfan, Fadli, Ihsan, Yuni, Oja, Aja, Nayla, Amel, Popon, Mona, dll. Terima kasih teman-teman MIN dan MTSN: Rahmad, Iqbal, Arif, Wahyudi, Wahyu, Amat, Abib, Agung, Andi, Haikal, Muksal, Mukhlis, Juwardi, Mulya, Mila, Riska, Zara, Nadya, Cut, Dea, Intan, dll.

Terima kasih semua teman LSQ Ar-Rohmah Yogyakarta dan PBSB UIN Sunan Kalijaga 2012: Afif, Reza, Idris, Saiful, Wildan, Tari, Rizqa, Dhuha, Alfian, Iyud, Isbat, Ibah, Ardi, Soni, Imam, Ardi, Ical, Fikri, Fafa, Fatih, Iftah, Kaysi, Danang, Fajar, Rahmad, Okah, Ani, Tasrifah, Arini, dll. Terima kasih untuk semua jamaah ngopi: Bariqi, Fikri, Fauzi, Qomar, Syaiful, Amirul, Ganjar, Ilham, Majid, Agung, Wafi, Farkhan, Nofrizal, Yayum, Rina, Syahrul, Hanan, Arya, Muaz, dll. Terima kasih kolega IMM, PWPM, Masjid Jenderal Sudirman, Masjid Al-Ikhlash, dan semuanya.

Teristimewa, kepada alm. Buya Ahmad Syafii Maarif yang telah secara khusus “memaksa” saya untuk mendaftar S3 dan menanggung sebagian biaya studi. Terima kasih Buya telah menjadi orang tua yang begitu perhatian dalam memacu kami untuk tidak berhenti belajar. Terima kasih atas banyak teladan, diskusi, traktiran, dan hadiah buku-buku yang tak ternilai.

Terkhusus, kepada keluarga besar: alm. Basri Zakaria, mamak Syathariah AR, bang Didin, bang Iqbal, dek Raudha, kak Ainal, kak Dhara; serta anak dan istri: Sukayna dan Fanny. Keluarga adalah ruang pertama tempat jiwa belajar bernaung, menjadi akar yang menahan jiwa tetap tegak di segala musim kehidupan, sekaligus rumah tempat kembali, tanpa syarat dan tanpa jarak.

Akhir kata, semoga disertasi ini dapat memberikan sumbangsih bagi pengembangan ilmu pengetahuan.

Yogyakarta, 20 Februari 2026

Penyusun,



Muhammad Ridha

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME	ii
PENGESAHAN	iii
YUDISIUM.....	iv
DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI.....	v
PENGESAHAN PROMOTOR.....	vi
NOTA DINAS.....	vii
NOTA DINAS.....	viii
NOTA DINAS.....	ix
NOTA DINAS.....	x
NOTA DINAS.....	xi
ABSTRAK.....	xii
ABSTRACT	xiv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xix
KATA PENGANTAR.....	xxiii
DAFTAR ISI.....	xxvi
DAFTAR GAMBAR.....	xxix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian.....	9
D. Telaah Pustaka.....	11
E. Kerangka Teori.....	29
1. Identitas Cadar dalam Konteks <i>Digital Religion</i>	30
2. Identitas Cair di Era Modernitas Cair	35
3. Identitas Legitimasi, Resistensi, dan Proyek.....	38
F. Metode Penelitian	40
G. Sistematika Pembahasan	45
BAB II GENEALOGI DAN TRANSFORMASI SIMBOLIK PENUTUP KEPALA MUSLIMAH DI INDONESIA	49
A. Terminologi Penutup Kepala Perempuan Muslim di Indonesia	50

1. Kerudung.....	50
2. Jilbab	51
3. Hijab.....	54
4. Nikab.....	56
5. Cadar	58
B. Penutup Kepala Perempuan dalam Tradisi Dunia	60
C. Genealogi dan Transformasi Praktik Jilbab di Indonesia	70
1. Awal Masuknya Islam hingga Abad ke-19.....	71
2. Abad ke-20 hingga Era Kemerdekaan	77
3. Era Orde Lama dan Orde Baru.....	83
4. Pascareformasi	91
D. Jejak Awal dan Perkembangan Cadar di Indonesia.....	95
BAB III MEDIA SOSIAL SEBAGAI RUANG KULTURAL	
BARU BAGI PEREMPUAN BERCADAR	115
A. Lanskap Baru Agama dan Internet	116
B. Ekspresi Islam dalam Ruang Media Sosial	126
C. Artikulasi Perempuan Muslim di Instagram	132
D. Representasi Visualisasi Cadar di Ruang Instagram	141
BAB IV CADAR SEBAGAI IDENTITAS LEGITIMASI DAN	
KETEGANGAN DI TENGAH MODERNITAS.....	157
A. Cadar dalam Tatapan Barat dan Ketegangan	
Modernitas.....	158
B. Identitas Legitimasi dan Pencarian Rasa Aman	173
1. Mempertahankan Sunah dan Menjauhi Fitnah	181
2. Dakwah dan Manhaj Salaf dalam Otoritas yang	
Terdistribusi	186
C. Menegosiasikan Penampilan dan Ruang Tampil yang	
Berubah	193
BAB V CADAR, TEKATAN STIGMA, DAN IDENTITAS	
PERLAWANAN.....	209
A. Cadar di Tengah Tekanan Stigma	210
B. Mengelola Ruang Digital untuk Melawan Stigma	216
C. Negosiasi Simbol Kepatuhan dan Preferensi Personal .	234
D. Praktik Agensi sebagai Tugas Individu	246

BAB VI CADAR SEBAGAI IDENTITAS PROYEK DAN GAYA HIDUP DI TENGAH MODERNITAS CAIR.....	259
A. Identitas Proyek di Tengah Modernitas	260
B. Selebritas Cadar sebagai Tolok Ukur Gaya Hidup	266
C. Eksperimentasi, Konsumsi, dan Promosi.....	275
D. Identitas Proyek dan Gaya Hidup Hibrida	288
BAB VII KONTESTASI IDENTITAS PEREMPUAN BERCADAR DI RUANG INSTAGRAM ISLAM INDONESIA	299
A. Pergulatan Cadar dalam Wacana Autentisitas.....	301
B. Pergulatan Cadar dalam Wacana Moralitas	317
C. Pergulatan Cadar dalam Wacana Ekonomi.....	331
BAB VIII PENUTUP	343
A. Kesimpulan	343
B. Saran	352
DAFTAR PUSTAKA	353
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	397

DAFTAR GAMBAR

Gambar II. 1	Cadar dalam Tradisi Yahudi (<i>The Heredi Burqa</i> ; kiri) dan Kristen (<i>Carmelite Nun</i> ; kanan).....	62
Gambar II. 2	Jilbab Muhammadiyah dan NU Dekade 1960-an dan 1970-an	86
Gambar II. 3	Cadar Padri di Sumbar dan Cadar Komunitas Arab di Solo	96
Gambar II. 4	Tengkuluk Lingkup Jambi	99
Gambar II. 5	Cadar Tarekat Idrisiyah di Tasikmalaya	103
Gambar III. 1	Narasi Cadar Salafi	151
Gambar IV. 1	Menggenggam Sunah di Dunia Nyata dan Maya .	181
Gambar IV. 2	Dakwah Tanpa Visual Wajah	187
Gambar V. 1	Ekspresi Cadar Identitas Resistensi	224
Gambar VI. 1	Pose Cadar Identitas Proyek	269
Gambar VII. 1	Penyangkalan Cadar <i>Fashion</i> dan <i>Syuhrah</i>	306
Gambar VII. 2	Selebgram Cadar Menurut Identitas Legitimasi ...	310
Gambar VII. 3	Cadar Identitas Legitimasi tentang Perjalanan tanpa Mahram.....	335

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pakaian merupakan sebuah praktik tubuh dalam konteks sosial, di mana individu menata dan “mempersiapkan” tubuhnya agar dapat diterima, pantas, dan bahkan diinginkan dalam masyarakat. Dalam hal ini, individu menggunakan pakaian sebagai cara untuk menyelaraskan diri dengan harapan dan norma lingkungan sosial.¹ Malcolm Barnard menyebut pakaian sebagai protesis, yaitu sesuatu yang berada di luar diri individu namun ditambahkan ke tubuh dan digunakan untuk membangun serta mewakili identitas penggunanya.² Melalui pakaian, tubuh diberi makna, diklasifikasi, dan diposisikan dalam tatanan sosial tertentu. Karena itu, pakaian merupakan artefak budaya yang merepresentasikan identitas, status sosial, relasi kekuasaan, rezim moral, serta ideologi yang hidup dalam suatu masyarakat.

Salah satu bentuk pakaian yang intens mengalami pergulatan makna adalah penutup kepala dan wajah perempuan, yang dikenal dalam ragam istilah seperti niqab, burka, atau cadar (*face-veil*). Di sebagian komunitas muslim, cadar secara normatif dipahami sebagai simbol *hurmah*, yang mencakup makna kesucian, kesopanan, dan perlindungan moral, serta diasosiasikan dengan bentuk kesalehan ideal.³ Namun, pemaknaan ini tidak beroperasi secara tunggal dan stabil di tengah perubahan konteks sosial dan teknologi media. Cadar mengalami tarik-menarik ragam kepentingan, menjadi objek stigma dan pengawasan, sekaligus direartikulasi sebagai simbol resistensi hingga proyek diri penggunanya. Di dalamnya terdapat mekanisme sosial-digital dan simbolik tentang bagaimana cadar dikonstruksi dalam serangkaian proses adopsi, hibridisasi, pemaksaan, maupun pelarangannya.

¹ Joanne Entwistle, *The Fashioned Body: Fashion, Dress, and Modern Social Theory* (New York: Polity, 2000), 29–39.

² Malcolm Barnard, *Fashion Theory: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2014), 26–27.

³ Zahra Rahnavard, *Pesan Pemberontakan Hijab: Jerit Hati Wanita Muslimah*, Terj. Dede Azwar Nurmansyah (Bogor: Cahaya, 2003), 41.

Penggunaan cadar di Indonesia mencerminkan dinamika negosiasi serta perubahan sosial dan kultural yang kompleks. Pada mulanya, tradisi berpakaian perempuan Nusantara tidak menekankan penutupan total atas tubuh, sebagaimana terepresentasi dalam aneka budaya lokal. Tradisi berpakaian yang dipengaruhi oleh lingkungan alam tropis, sistem kepercayaan leluhur, dan struktur sosial agraris-maritim awalnya menempatkan tubuh sebagai bagian alami dari kosmos, medium seni dan kepercayaan, bukan sebagai objek moral atau tabu.⁴ Pakaian berfungsi terutama untuk kepraktisan, keindahan, dan penanda status sosial. Perjumpaan dengan kebudayaan India, Cina, Arab, dan Barat, perlahan mengubah pemaknaan busana di Nusantara.⁵ Nilai-nilai baru kesopanan dan religiositas (terutama dari Kristen dan Islam) kemudian turut memengaruhi tata busana.

Praktik penutupan tubuh perempuan dari kepala hingga kaki (dan dalam kondisi tertentu, termasuk wajah) telah meluas di wilayah Mediterania Timur jauh sebelum lahirnya Islam, termasuk di peradaban Mesopotamia, Persia, Yunani, dan Arab pra-Islam. Dalam puisi jahiliyah, praktik menutup kepala dilakukan oleh kalangan elite bangsawan. Seiring kedudukan Nabi yang sangat dihormati, para istri beliau termasuk yang awal melakukan praktik tersebut.⁶ Menurut Leila Ahmed, Islam mengadopsi jilbab melalui proses asimilasi yang mulus dari budaya-budaya yang ditaklukkannya.⁷ Dalam lintasan

⁴ Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: The Lands below the Winds* (New Haven & London: Yale University Press, 1988), 75–86; Jean Gelman Taylor, “Identity, Nation and Islam in Indonesia,” *SPAJA Journal* 19, no. 1 (2009): 1, <https://www.spafajournal.org/index.php/spafa1991journal/article/view/62>.

⁵ Sebelum abad ke-19, norma kesopanan Jawa dan Bali hanya mensyaratkan penutupan tubuh dari pusar hingga mata kaki. Kolonialisme Belanda memperkenalkan norma kesopanan baru yang menekankan penutupan bagian dada, muncul *kemben* (sejak 1860-an), *kamisol* (1920-an), dan *bustier* (1950-an). Annisa Pangestuti dan Chandra Tresnadi, “The Shift Analysis on Woman Traditional Underwear Designs in Java and Bali from 1900 until 2000s,” *Mudra Jurnal Seni Budaya* 39, no. 4 (Oktober 2024): 4, <https://doi.org/10.31091/mudra.v39i4.2815>.

⁶ Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times* (Leiden dan Boston: Brill, 2003), 2:140.

⁷ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of A Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), 5.

sejarah berikutnya, praktik penutupan kepala mengalami proses adopsi dan adaptasi ketika Islam hadir di luar jazirah Arab. Adopsi penutup kepala oleh muslimah Indonesia berlangsung secara perlahan melalui interaksi budaya yang kompleks dengan para pendakwah Islam dari Arab sejak abad ke-13. Sampai awal abad ke-20, menutup kepala di kalangan muslimah Nusantara umumnya hanya dilakukan saat ibadah salat.⁸ Kajian Brenner di pusat kebudayaan Jawa (Yogyakarta dan Solo) pada pertengahan abad ke-20, menemukan praktik menutup kepala dengan selendang tipis atau kain tenun oleh sebagian kecil perempuan muslim yang sudah tua, taat, dan haji.⁹ Gelombang konversi jilbab di Indonesia sempat terjadi pada dekade 1920-an, kemudian pada 1980-an, dan pascareformasi.¹⁰ Sementara jejak penggunaan cadar di Nusantara baru dimulai pada awal abad ke-19 oleh kelompok Padri di Sumatera Barat setelah kembali dari Arab. Seabad kemudian, pada 1940-an di Solo, terdapat tokoh keturunan Arab dari Bani Alawi, Idrus Al-Mansyur dan Ali bin Yahya yang menganjurkan muslimah untuk memakai *berguk* atau *burqa*.¹¹

Secara historis, kehadiran cadar di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari dinamika kontak budaya transnasional yang

⁸ Muhammad Hisyam, *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural* (Jakarta: LIPI Press, 2017), 24–29.

⁹ Brenner menggambarkan jilbab saat itu sering dikenakan bersama kain batik dan blus kebaya sempit berpotongan rendah di bagian dada dan terbuat dari bahan yang tembus pandang. Hal ini menunjukkan bahwa di Indonesia praktik penutupan kepala perempuan tidak hadir sebagai reproduksi langsung dari model Arab, melainkan melalui negosiasi kultural yang panjang dengan tradisi lokal. Suzanne Brenner, “Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and ‘The Veil,’” *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 674.

¹⁰ Kurniawati Dewi, “Javanese Women and Islam: Identity Formation since the Twentieth Century,” *Southeast Asian Studies* 1 (1 April 2012): 109–40; Suzanne Brenner, “Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and ‘The Veil,’” *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 673–97; Nancy Smith-Hefner, “Muslim Women and the Veil in Post-Soeharto Java,” *The Journal of Asian Studies* 66 (1 Mei 2007): 389–420, <https://doi.org/10.1017/S0021911807000575>; Tutin Aryanti, “Shame and Borders: The ‘Aisyiyah’s Struggle for Muslim Women’s Education in Indonesia,” dalam *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, ed. oleh Zehavit Gross, Lynn Davies, dan Al-Khansaa Diab (New York: Springer, 2013).

¹¹ Ali Tantowi, “The Quest of Indonesian Muslim Identity: Debates on Veiling From the 1920s to 1940s,” *Journal of Indonesian Islam* 4, no. 1 (2010): 76.

berlangsung sejak awal proses Islamisasi, baik melalui jaringan keturunan Arab, mobilitas jamaah haji dan penuntut ilmu ke Timur Tengah, maupun pengaruh kelompok Islam transnasional. Proses ini tidak hanya mentransmisikan bentuk simbolik cadar, tetapi juga membawa muatan ideologis dan identitas yang berkelindan dengan konteks sosial-politik dunia Islam. Hal ini menjadikan cadar dipersepsikan dan dicurigai sebagai penanda arabisme dan membawa “ideologi luar”, sehingga memunculkan ketegangan dengan konstruksi Islam Indonesia versi negara¹² yang menekankan moderasi¹³ dan inklusivitas, serta tercermin juga dalam wacana *otherize*¹⁴ cadar oleh sejumlah tokoh Islam arus utama seperti Said Aqil Siradj,¹⁵ Haedar Nashir,¹⁶ Gus Miftah,¹⁷ dan Permadi Arya.¹⁸

Pandangan tokoh “arus utama” Islam Indonesia tersebut tampaknya berakar pada situasi akhir abad ke-20, ketika cadar muncul dan meluas melalui pengaruh gerakan Salafi, Jamaah Tabligh, serta berbagai arus Islam transnasional yang membawa ideologi pemurnian.¹⁹ Cadar kerap diasosiasikan dengan salafisme²⁰ yang

¹² Pada 2019, Menteri Agama Fachrul Razi sempat mewacanakan larangan cadar bagi ASN karena dinilai membawa ideologi kekerasan.

¹³ Di awal 2000-an, konsep Islam moderat mencuat, yang dibedakan dengan gerakan Islam radikal di tengah agenda AS melawan teror pasca 9/11. Saat ini, moderasi beragama menjadi prioritas dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024.

¹⁴ Situasi pada dekade 2010-an ini dapat dibaca sebagai sikap meliyankan simbol cadar oleh kekuatan “Islam moderat” seperti NU dan Muhammadiyah seiring penguatan identitas Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan.

¹⁵ Febrianto Adi Saputro, “KH Said Aqil: Cadar Bukan Perintah Agama,” *Republika Online*, 9 Maret 2018, <https://republika.co.id/share/p5blmw330>.

¹⁶ Putu Ayu Palupi, “Ketua Muhammadiyah: Hijrah Kadang Berlebihan, Cadar Bukan Syariat Islam,” *Suarajogja.id*, 16 November 2019, <https://jogja.suara.com/read/2019/11/16/162839/ketua-muhammadiyah-hijrah-kadang-berlebihan-cadar-bukan-syariat-islam>.

¹⁷ Cahaya Hidayah, *Viral... Gus Miftah Mengolok-Olok Wanita Cadaran!! Cadar Itu Budaya Arab...*, 2024, <https://www.youtube.com/watch?v=k937yFjxUnU>.

¹⁸ Permadi, “Cadar Budaya Arab,” *Instagram*, 22 Januari 2022.

¹⁹ Eva F. Nisa, *Face-veiled Women in Contemporary Indonesia* (London: Routledge, 2022), 127–153.

²⁰ Maghfur Ahmad, Siti Mumun Muniroh, dan Shinta Nurani, “Niqab, Protest Movement, and the Salafization of Indonesian Islam,” *QIJS (Qudus International*

menekankan kembalinya ajaran Islam kepada al-Qur'an dan *Sunnah* berdasarkan pemahaman *al-salaf al-ṣāliḥ*, sekaligus menolak praktik-praktik keagamaan yang dipandang inovatif, sinkretis, atau bercampur dengan takhayul, bidah, dan khurafat.²¹ Dalam bingkai pemurnian tersebut, cadar dipahami merujuk langsung pada amalan para istri Nabi yang punya kedudukan tinggi serta simbol proteksi diri dari potensi fitnah dan penyimpangan moral. Praktik bercadar salafi biasanya tampil dalam bentuk sederhana, longgar, dan berwarna gelap,²² sejalan dengan rumusan ulama salafi, al-Albani, yang memberi kriteria pakaian perempuan: tidak dimaksudkan untuk berhias (*tabarruj*), tidak tipis atau transparan, tidak ketat, tidak diberi parfum, tidak menyerupai pakaian laki-laki, tidak menyerupai pakaian orang kafir, dan tidak untuk mencari popularitas (*syuhrah*).²³ Pada fase awal, salafi cenderung membangun ruang eksklusif yang menempatkan perempuan di ranah domestik sebagai proteksi dari bahaya modernitas Barat beserta produk kulturalnya, seperti *fashion*.²⁴ Dalam kerangka ini, cadar menjadi simbol ideologis yang berlawanan dengan dunia modern dan industri mode. Modernitas sendiri ditandai oleh dorongan kebaruan, dan *fashion* menjadi manifestasi konkret dari hasrat kebaruan yang ditopang oleh konsumerisme.²⁵ Akibatnya,

Journal of Islamic Studies) 9, no. 2 (Desember 2021): 423–62, <https://doi.org/10.21043/qijis.v9i2.8195>.

²¹ Richard Gauvain, *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God*, Routledge Islamic Studies Series (Routledge, 2012); Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2015); Anabel Inge, *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths to Conversion* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

²² Abdullah bin Umar Al-Mar'i, "Bolehkah Hijab dan Cadar Berwarna Cerah?" 7 Januari 2012, <https://akhwat.web.id/muslimah-salafiyah/fatwa-ulama/bolehkah-hijab-dan-cadar-berwarna-cerah/>.

²³ Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Jilbab Wanita Muslimah* (Yogyakarta: Media Hidayah, 2002), 47–233.

²⁴ Beberapa kelompok salafi-jihadis seperti *al-Qā'idah*, *al-Takfīr wa al-Hijrah*, *al-Jamā'ah al-Takfīriyyah*, *Anṣār al-Tawhīd*, dan *Du'āt al-Syarī'ah* menganjurkan anggotanya untuk bercadar. Salma Mohamed Abdalmonim Abdalla, "Fighting the Enemies of God: The Rise of and the Response to Violent Extremism in Sudan," *Journal for Deradicalization*, no. 20 (September 2019): 75–108, <https://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/249>.

²⁵ Entwistle, *The Fashioned Body*, 72–73.

fashion cenderung dilekatkan pada pakaian Eurosentris dan Barat-sentris, sementara busana di luar itu (seperti cadar) tidak masuk dalam lingkaran, dan dianggap tradisional.

Namun demikian, makna cadar pada konteks kontemporer telah mengalami transformasi yang signifikan. Berlawanan dengan prinsip purifikasi ajaran dari unsur eksternal dan kecenderungan isolasi sosial perempuan, praktik perjumpaan Islam dan unsur luar (melalui globalisasi, kapitalisme budaya, dan teknologi digital), justru membuka aksesibilitas Islam kepada khalayak yang lebih luas dan beragam. Jika pada fase sebelumnya, cadar menjadi penanda ketaatan eksklusif atau cenderung diposisikan sebagai proteksi atas arus modernitas dan potensi kerusakan moral, kini konfigurasi tersebut mengalami pergeseran. Dalam lanskap digital, cadar telah menjadi simbol multivokal. Kehadirannya di Instagram, sebagai ruang visual yang didorong oleh logika *to see and be seen*, menggeser fungsi cadar dari semata praktik penutupan menuju objek representasi yang dipertontonkan dan dikurasi melalui estetika yang menggabungkan unsur religiositas, preferensi personal, dan komoditas. Transformasi ini melahirkan paradoks konseptual: bagaimana simbol yang secara normatif diasosiasikan dengan ketaatan, ketersembunyian, dan penghindaran dari tatapan publik justru menjadi medium membangun visibilitas, pengakuan, dan agensi di ruang publik digital.

Paradoks tersebut semakin menguat jika ditempatkan dalam konteks wacana global tentang cadar, yang selama beberapa dekade diposisikan sebagai simbol benturan antara wacana kolonial, emansipasi perempuan, sekularisme Barat, dan identitas Islam. Dalam persinggungan itu, diskursus mengenai cadar kerap dibingkai secara dikotomis terkait ketersembunyian ruang privat dan visibilitas ruang publik, ekspresi kepatuhan dan pelanggaran, kesalehan dan kedurhakaan, atau tradisi dan modernitas. Annabelle Sreberny menemukan cadar dalam narasi media arus utama Barat kerap disederhanakan sebagai: *synecdoche for fundamentalism and anti-*

modernism,²⁶ sementara Katherine Bullock menyebut media arus utama Barat kerap mereduksi perempuan bercadar sebagai objek representasi, bukan subjek yang berdaya.²⁷ Representasi cadar yang tidak kompatibel dengan mode terlihat dari awal istilah burka muncul dalam pemberitaan *The New York Times* pada 1988, yang menggambarkan sebagai *tentlike*, pakaian menyerupai tenda dan mengaitkannya dengan perempuan Afghanistan.²⁸ Namun kini, berbeda dari konstruksi media mainstream (yang disiarkan dari satu titik pusat tertentu kepada khalayak), konteks media sosial menunjukkan pergeseran penting: perempuan bercadar tampil sebagai produsen makna yang aktif mengonstruksi dan menegosiasikan citra diri mereka melalui platform digital.

Dalam konteks masyarakat jejaring, situasi global turut berdampak pada lanskap keislaman kontemporer di Indonesia. Pertautan konteks global dan kekhasan Islam Indonesia yang dipandang moderat dengan artikulasinya yang plural, serta dinamika relasi antara agama dan negara, telah menjadi faktor penting yang memengaruhi praktik kesalehan. Lebih dari itu, faktor media baru turut menjadikan praktik keberagamaan kini terjadi dalam realitas *onlife* yang tidak lagi terpisah antara ruang daring dan luring. Penelitian ini berargumen bahwa perubahan ruang turut memengaruhi perubahan ekspresi dan artikulasi identitas dari simbol cadar. Jika di ruang atau media mainstream *offline*, cadar kerap dipersepsikan sebagai simbol konservatisme, keterasingan sosial, atau bahkan ancaman, maka di ruang baru seperti Instagram, perempuan bercadar

²⁶ Annabelle Sreberny, "Unsuitable Coverage: The Media, the Veil, and Regimes of Representation," dalam *Global Currents: Media and Technology Now*, ed. oleh Tasha G. Oren dan Patrice Petro (Rutgers University Press, 2004), 176.

²⁷ Katherine Bullock, "Challenging Media Representations of the Veil: Contemporary Muslim Women's Re-Veiling Movement," *American Journal of Islam and Society* 17, no. 3 (Oktober 2000): 22–53, <https://doi.org/10.35632/ajis.v17i3.2045>.

²⁸ Russell Goldman, "What's That You're Wearing? A Guide to Muslim Veils," *World, The New York Times*, 3 Mei 2016, <https://www.nytimes.com/2016/05/04/world/what-in-the-world/burqa-hijab-abaya-chador.html>.

menemukan medium alternatif untuk mereartikulasi makna cadar di luar wacana dominan.

Identitas cadar di media sosial dapat dibaca sebagai upaya subjek religius untuk membangun makna di tengah melemahnya legitimasi institusi dan menguatnya peran individu. Namun demikian, masih sedikit literatur yang menjelaskan bagaimana proses tersebut berlangsung secara konkret pada tingkat praksis digital. Kajian-kajian terdahulu belum secara memadai menguraikan bagaimana identitas cadar secara simultan dibentuk oleh perempuan bercadar sebagai strategi negosiasi beragama dalam dunia yang saling terhubung di tengah dominasi logika algoritmis. Keterbatasan ini semakin kentara ketika ditempatkan dalam kerangka modernitas cair, ketika identitas tidak pernah stabil dan terus-menerus mencari bentuk. Oleh karena itu, penelitian ini menghindari penyimpulan reduksionis terhadap cadar sebatas praktik deviasi, simbol ideologis, atau fenomena pinggiran, tanpa analisis yang memadai mengenai mekanisme negosiasi identitas, relasi kuasa simbolik, dan subjektivitas²⁹ perempuan bercadar dalam konteks Islam Indonesia kontemporer. Kajian ini berupaya membangun pembacaan yang lebih kontekstual dan relasional, dengan menempatkan identitas cadar sebagai praktik sosial dinamis yang diproduksi melalui interaksi antara subjek, teknologi media baru, dan struktur makna dalam masyarakat digital religius.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini dirumuskan ke dalam serangkaian pertanyaan penelitian yang membentuk kerangka analisis bertahap dan saling berkelindan, sehingga memungkinkan eksplorasi fenomena cadar secara komprehensif dari dimensi historis, sosial-keagamaan, hingga diskursif dalam konteks media sosial. Struktur pertanyaan disusun

²⁹ Talal Asad membedakan antara subjektivitas (*who am I*) dan identitas (*who are you*). Ia mengusulkan peneliti lebih fokus pada subjektivitas religius untuk memahami bagaimana umat muslim secara aktif membentuk diri mereka sendiri, daripada hanya melihat melalui label identitas yang diberikan oleh negara atau wacana global. Talal Asad, "Agency and Pain: An Exploration," *Culture and Religion* 1, no. 1 (Mei 2000): 29–60, <https://doi.org/10.1080/01438300008567139>.

secara berurutan: dari sejarah menuju konstruksi, lalu ke negosiasi dan kontestasi, untuk menelusuri tarik-menarik transformasi makna cadar dari simbol normatif ke dalam wacana identitas yang dinamis. Berdasarkan kerangka tersebut, rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana dinamika historis praktik awal bercadar di Indonesia sampai kemudian mengalami perluasan ke ruang digital?
2. Bagaimana identitas perempuan bercadar dikonstruksi di platform Instagram?
3. Mengapa konstruksi identitas perempuan bercadar di Instagram menjadi tidak tunggal dan terfragmentasi?
4. Bagaimana bentuk-bentuk negosiasi dan kontestasi identitas perempuan bercadar di Instagram yang merefleksikan dinamika diskursif dalam ruang publik digital?

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi akademik terkait dengan praktik keberagamaan kontemporer perempuan bercadar dalam konteks media sosial Instagram. Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menjelaskan dinamika historis praktik bercadar di Indonesia dalam kerangka *continuity and change*. Bagian awal diarahkan untuk menelusuri genealogi dan transformasi makna cadar sebagai praktik keagamaan dan kultural sejak masa islamisasi Nusantara hingga era globalisasi digital. Bahasan ini bermaksud mengidentifikasi bagaimana pengalaman sejarah, kontak transnasional, dan modernitas membentuk kerangka epistemik yang memungkinkan digitalisasi makna kesalehan di media sosial.
2. Menganalisis konstruksi pemaknaan identitas perempuan bercadar di Instagram, dengan mengkaji keragaman ideologis, ekspresi simbolik, dan praktik digital yang membentuk identitas mereka secara sosial dan kultural. Fokusnya pada bagaimana nilai-nilai religius, dinamika modernitas global,

dan ruang Instagram membentuk jalinan identitas perempuan bercadar.

3. Menganalisis faktor-faktor sosial, kultural, keagamaan, dan digital yang menyebabkan konstruksi identitas perempuan bercadar di Instagram bersifat tidak tunggal dan terfragmentasi, serta menjelaskan mekanisme relasi kuasa dan faktor yang membentuk keragaman identitas tersebut.
4. Mengeksplorasi bentuk-bentuk negosiasi dan kontestasi identitas perempuan bercadar di Instagram, sebagai cerminan dari dinamika diskursif dalam ruang publik digital, serta menilai bagaimana mereka menavigasi tekanan normatif, respons publik, dan agensi personal dalam membentuk representasi diri. Eksplorasi juga diarahkan pada dinamika diskursif dan politik representasi di balik praktik bercadar di Instagram.

Secara teoretis, disertasi ini berkontribusi pada pengembangan studi Islam dengan memperluas pemahaman tentang praktik keagamaan sebagai fenomena sosial yang hidup, khususnya dalam konteks media sosial. Penelitian ini menggeser pendekatan yang cenderung memandang cadar sebagai simbol statis dan ideologis, menuju pembacaan yang menempatkan cadar sebagai praktik identitas yang dinamis dan terus dinegosiasikan. Dengan menempatkan perempuan bercadar sebagai subjek aktif, penelitian ini memperkaya diskursus tentang relasi antara kesalehan, agensi perempuan, dan transformasi ruang publik keagamaan di era digital. Disertasi ini memperluas penerapan teori *digital religion* yang dikembangkan oleh Heidi Campbell dan Wendi Bellar dalam konteks Islam Indonesia, dengan menunjukkan bahwa media sosial dapat menjadi arena epistemik tempat otoritas keagamaan, kesalehan, dan identitas diproduksi serta dikontestasikan. Selain itu, penelitian ini turut memperkaya diskursus tentang modernitas cair dari Zygmunt Bauman, yang menjelaskan bagaimana identitas mengalami fleksibilitas, fragmentasi, dan ambiguitas di tengah situasi dunia yang menuntut perubahan terus-menerus.

Adapun signifikansi disertasi ini terletak pada kontribusinya dalam memperkaya kajian tentang perempuan muslim dan praktik keagamaan kontemporer dengan menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual. Penelitian ini menggeser narasi yang kerap memosisikan perempuan bercadar sebagai subjek pasif, homogen, atau semata-mata objek regulasi normatif, menuju pemahaman yang menempatkan mereka sebagai aktor yang aktif dalam mengonstruksi, menegosiasikan, dan mengontestasikan identitas keagamaannya. Dengan demikian, disertasi ini memperluas horizon studi Islam dengan menegaskan pentingnya membaca simbol keagamaan seperti cadar sebagai praktik sosial yang hidup dan dinamis, bukan sekadar representasi doktrinal yang ahistoris dan ajeg.

D. Telaah Pustaka

Tubuh perempuan secara historis menjadi medan utama tempat berbagai wacana keagamaan, budaya, ekonomi, dan politik diproduksi, dinegosiasikan, dan dipertentangkan. Busana perempuan, khususnya jilbab dan bentuk penutup tubuh lainnya, menjadi salah satu arena penting bagi aneka perdebatan, mulai isu identitas hingga moralitas. Sejak dekade 1980-an dan 1990-an, sejumlah kajian kritis mulai menelaah isu ini dalam kerangka relasi antara agama, otonomi tubuh, produksi pengetahuan, dan relasi kekuasaan. Leila Ahmed³⁰ dan Fatima Mernissi³¹, misalnya, menunjukkan bahwa representasi perempuan muslim tidak dapat dilepaskan dari pertemuan antara diskursus keagamaan dan proyek kolonialisme, yang kerap membingkai perempuan muslim sebagai figur *the other* yang dianggap inferior, terbelakang, domestik, terasing, dan berlawanan dengan citra kemodernan dan kemajuan Barat. Retorika emansipasi perempuan sering dijadikan legitimasi moral bagi proyek kolonial yang berupaya

³⁰ Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of A Modern Debate*; Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven: Yale University Press, 2011).

³¹ Fatima Mernissi, *The Veil And The Male Elite*, Terj. Mary Jo Lakeland (Cambridge: Basic Books, 2002).

membuka jilbab perempuan muslim di wilayah jajahan, sebagaimana dianalisis oleh Joan Wallach Scott.³²

Sejalan dengan itu, Reina Lewis³³ dan Meyda Yegenoglu³⁴ menunjukkan bahwa tubuh perempuan muslim, terutama yang bercadar, telah lama menjadi objek “tatapan kolonial” sekaligus medan produksi wacana mengenai identitas dan nasionalisme Barat. Tatapan Barat beroperasi dengan memberikan nilai positif pada dirinya sendiri (sebagai pihak yang maju, rasional, dan beradab) sambil melabeli pihak lain (*the other*) sebagai yang negatif, primitif, atau terbelakang.³⁵ Melalui pakaian seperti cadar, subjek Barat mengonstruksi perbedaan budaya dan gender untuk memperkuat hegemoni mereka. Representasi cadar sangat dipengaruhi oleh struktur bawah sadar kolonial yang melibatkan fantasi dan hasrat, yang membantu subjek Barat mendefinisikan dirinya sendiri dengan cara memandang yang “lain” sebagai subjek yang misterius atau perlu “diselamatkan”. Cara pandang tersebut telah menuai banyak kritik, seperti dari Lila Abu-Lughod³⁶ yang menekankan pentingnya melihat keragaman pengalaman agensi perempuan muslim, yang dapat muncul melalui berbagai praktik kultural, termasuk pilihan berpakaian, ekspresi estetis, maupun praktik keagamaan sehari-hari.³⁷

Katherine Bullock juga berupaya mendekonstruksi hegemoni wacana Barat, baik kolonial, orientalis, maupun feminisme liberal, yang memaknai cadar dan jilbab secara reduksionis sebagai simbol ketertindasan. Berbasis pada *outsider-insider’s perspective*, Bullock

³² Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

³³ Reina Lewis, *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem* (I.B. Tauris, 2004).

³⁴ Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

³⁵ Yegenoglu, 1–2.

³⁶ Lila Abu-Lughod, “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others,” *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783–90, <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>.

³⁷ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1999).

sebagai muallaf yang punya pengalaman sebelum dan setelah menggunakan jilbab, memadukan analisis historis tentang politik kolonial terhadap tubuh perempuan muslim, kritik epistemologis atas modernitas liberal, serta data empiris berupa wawancara mendalam dengan perempuan muslim di Kanada. Temuan utamanya menunjukkan bahwa penilaian negatif terhadap jilbab tidak bersumber dari pengalaman perempuan yang mengenakannya, melainkan dari kerangka normatif Barat tentang kebebasan, otonomi, dan kesetaraan yang mengklaim universalitas. Dengan mengkritik pemikiran feminis arus utama, Bullock mengajukan kerangka alternatif yang memandang hijab sebagai praktik religius yang bermakna ganda: spiritual, etis, identitas, dan dalam konteks tertentu bersifat emansipatoris, khususnya sebagai resistensi terhadap objektifikasi tubuh perempuan dalam budaya kapitalisme konsumtif.³⁸

Karya Fadwa El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, menjadi rujukan utama dalam memahami jilbab dan ragam dimensi yang melingkupinya sebagai praktik yang telah berusia purba dan multidimensional. Dengan pendekatan etnografis, Guindi menunjukkan bahwa penutup kepala perempuan merupakan fenomena lintas budaya, lintas agama, dan bahkan lintas gender. Jilbab tidak hanya bermakna sebagai simbol keagamaan, tetapi juga sarat dengan fungsi sosial, ideologis, politis, dan kultural. Jilbab dapat menjadi simbol resistensi, kesalehan, privasi, dan alat komunikasi sosial yang tidak sederhana.³⁹ Dalam berbagai teks keagamaan, tubuh perempuan sering kali dikonstruksikan sebagai potensi fitnah yang perlu diselubungi dan didisiplinkan atas nama moralitas. Praktik menyelubungi tubuh, terutama dengan jilbab dan cadar, kerap diposisikan sebagai strategi *hurmah*, menjaga kesucian dan menghindari objek seksualisasi. Namun, praktik tersebut tidak tunggal dan statis, tetapi mengalami dinamika legitimasi, negosiasi, dan transformasi sesuai dengan konteks historis dan sosial-budaya.

³⁸ Katherine Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*, Second (London: International Institute of Islamic Thought, 2007).

³⁹ El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*.

Meskipun terdapat fakta historis sebagai pakaian yang lintas budaya, penutup kepala perempuan sering dipersepsikan hanya milik muslim dan Arab. Yedida Kalfon Stillman menyajikan analisis historis dan etnografis terhadap pakaian Arab dan muslim dalam kurun 1.400 tahun di wilayah Timur Tengah, Afrika Utara, dan Spanyol masa Islam pada kisaran abad pertengahan. Stillman menempatkan perkembangan pakaian, termasuk jilbab, dalam kerangka sosial-politik, estetika, serta interaksi antaragama, termasuk bagaimana busana muslim dipengaruhi dan memengaruhi tradisi abrahamik, Yahudi dan Kristen.⁴⁰ Penemuan semacam ini diperkuat oleh Farha Ternikar, Hanna Papanek, dan studi-studi lintas agama yang mengonfirmasi keberadaan praktik penutupan kepala perempuan dalam komunitas Yahudi, Kristen,⁴¹ dan bahkan dalam tradisi *wisdom religion*, seperti komunitas Hindu di India.⁴² Pemahaman ini menegaskan bahwa cadar bukanlah produk eksklusif Islam, tetapi merupakan hasil interaksi historis yang luas terkait nilai kesopanan, budaya, kontrol tubuh, relasi kekuasaan, hingga identitas.⁴³

Sebagai entitas lintas peradaban, pakaian tidak hanya berfungsi sebagai alat selubung tubuh, tetapi juga sebagai penanda identitas kultural dan kontinuitas tradisi. Pakaian sering diposisikan dalam dialektika antara kemurnian budaya lokal (*native*) dan pengaruh eksternal, khususnya busana modern bergaya Barat. Anthony Reid, Jean Gelman Taylor, Henk Schulte Nordholt, dkk mengeksplorasi kaitan identitas, nasionalisme, tradisi, dan kemodernan di Indonesia dalam konteks pakaian.⁴⁴ Seiring berkembangnya perdagangan

⁴⁰ Stillman, *Arab Dress*, vol. 2.

⁴¹ Farha Ternikar, "Hijab and the Abrahamic Traditions: A Comparative Analysis of the Muslim Veil," *Sociology Compass* 3, no. 5 (2009): 754–63, <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00237.x>.

⁴² Hanna Papanek, "Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter," *Comparative Studies in Society and History* 15, no. 3 (1973): 289–325, <https://www.jstor.org/stable/178258>.

⁴³ Rachel Anderson Droogsma, "Redefining Hijab: American Muslim Women's Standpoints on Veiling," *Journal of Applied Communication Research* 35, no. 3 (Agustus 2007): 309, <https://doi.org/10.1080/00909880701434299>.

⁴⁴ Henk Schulte Nordholt, ed., *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

internasional dan pengaruh agama dunia seperti Islam dan Kristen, masyarakat mulai mengadopsi elemen modernitas melalui penggunaan pakaian yang dijahit seperti tunik, baju, atau kebaya, serta perlahan meninggalkan praktik tradisional seperti tato dan lubang telinga besar demi standar moralitas baru.⁴⁵ Taylor menunjukkan bahwa kemodernan menciptakan gairah dan lanskap baru dalam cara berpakaian masyarakat pribumi, yang berbeda dari tradisi busana lokal.⁴⁶ Globalisasi telah mendorong terjadinya pergeseran simbolik dalam berbusana, yang menjadikan nilai atau produk budaya dari suatu wilayah dapat menyebar dan diadopsi oleh masyarakat di wilayah lain.

Ali Tantowi memberikan telaah kritis mengenai perdebatan awal seputar penggunaan jilbab di Indonesia, dengan menekankan peran penting kelompok muslim modernis dalam mendorong adopsi jilbab pada awal abad ke-20. Ia menunjukkan bahwa penyebaran jilbab dilakukan secara aktif oleh kelompok reformis seperti Muhammadiyah dan Persis melalui media cetak, yang pada masa itu menjadi sarana utama penyebaran gagasan keislaman modern. Namun, kampanye ini mendapat perlawanan keras dari berbagai pihak, yang memicu polemik wacana dan bahkan sempat menimbulkan kekerasan fisik, sehingga melemahkan efektivitas gerakan tersebut. Tantowi menempatkan perdebatan ini dalam diskursus yang lebih luas, yang dipengaruhi oleh situasi di Timur Tengah, khususnya Mesir, yang pada masa itu menjadi pusat rujukan agenda reformasi Islam.⁴⁷ Kontroversi seputar jilbab turut berkelindan dengan pergulatan kultural dan pencarian identitas baru di tengah tekanan kolonial. Wacana jilbab mencerminkan negosiasi identitas nasional dan keislaman di tengah upaya “melepaskan diri” dari dominasi budaya Barat pada masa transisi menuju Indonesia modern.

⁴⁵ Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, 88–89.

⁴⁶ Taylor, “Identity, Nation and Islam in Indonesia”; Henk Schulte Nordholt, “Modernity and Cultural Citizenship in the Netherlands Indies: An illustrated hypothesis,” *Journal of Southeast Asian Studies* 42, no. 3 (2011): 435–57, <https://www.jstor.org/stable/23020338>.

⁴⁷ Tantowi, “The Quest of Indonesian Muslim Identity.”

Dinamika jilbab di Indonesia pada masa Orde Baru tidak dapat dipisahkan dari konteks politik identitas santri, nasionalisme, serta semangat perlawanan terhadap rezim yang represif terhadap ekspresi keislaman. Studi etnografis Brenner di pusat kebudayaan Jawa (Yogyakarta dan Solo) pada 1980-an mengungkap bahwa jilbab berfungsi sebagai simbol resistensi terhadap kebijakan negara yang membatasi simbol Islam politik, sekaligus menandai transformasi dari kerudung tradisional menuju jilbab dan hijab modern yang menyandingkan kesalehan religius dengan estetika dan gaya hidup modern.⁴⁸ Dalam konteks ini, jilbab menjadi *political statement* yang menantang otoritarianisme negara, sekaligus merekonfigurasi relasi antara tubuh perempuan, agama, tekanan kekuasaan, dan penetrasi budaya global. Temuan ini menunjukkan bagaimana jilbab era Orde Baru menjadi arena pertarungan makna yang kompleks antara doktrin normatif Islam, keindonesiaan, modernitas, hingga pernyataan politik kepada rezim kekuasaan.

Penelitian mengenai jilbab di kalangan perempuan muda Indonesia terus berkembang dengan menekankan dimensi motif, legitimasi, dan dinamika negosiasi makna dalam ruang sosial dan institusional, seperti ditunjukkan Nancy Smith-Hefner, Nef-Saluz, dan Eve Warburton. Smith-Hefner menemukan bahwa penggunaan jilbab di lingkungan kampus, baik di perguruan tinggi Islam maupun sekuler, tidak semata ekspresi ketaatan, namun juga memenuhi aspirasi moral, pencarian identitas diri, serta penerimaan terhadap simbol modernitas. Ia mencatat bahwa perempuan muda yang mengenakan jilbab cenderung memosisikan dirinya sebagai aktor moral dalam suatu masyarakat yang sedang mengalami perubahan sosial dan religius secara cepat.⁴⁹ Nef-Saluz menyoroti bagaimana pilihan berjilbab juga dipengaruhi oleh konteks kesejarahan, kebijakan negara, arus wacana media, dan latar belakang keluarga. Keputusan berjilbab dapat dipahami sebagai hasil dari negosiasi antara agensi individu dan

⁴⁸ Brenner, "Reconstructing Self and Society."

⁴⁹ Smith-Hefner, "Muslim Women and the Veil in Post-Soeharto Java."

struktur sosial yang terbentuk secara situasional.⁵⁰ Menambahkan dimensi kelembagaan, Eve Warburton menemukan penggunaan jilbab berkaitan erat dengan sistem norma sosial dan ekspektasi masyarakat tentang citra ideal perempuan muslim. Ia menunjukkan bahwa norma-norma tersebut diinternalisasi dan direproduksi oleh institusi pendidikan dalam bentuk regulasi berpakaian, sehingga menjadikan jilbab sebagai kewajiban normatif dan standar kesopanan institusi yang melampaui pilihan individu.⁵¹

Melengkapi keragaman makna, motivasi personal, dan tekanan sosial-institusional dalam penggunaan jilbab di Indonesia, studi Elizabeth Bucar menawarkan perspektif lintas negara mayoritas muslim yang menempatkan praktik berjilbab dalam kerangka yang lebih luas, sebagai fenomena global yang sarat makna etis, estetis, dan politis. Praktik berjilbab melibatkan dinamika pemaknaan ulang tradisi, kontak dengan budaya global, dan relasi kuasa dalam lanskap modernitas. Melalui penelitiannya di Iran, Turki, dan Indonesia, Bucar menyoroti bagaimana jilbab telah mengalami transformasi menjadi medium ekspresi diri yang kompleks, yakni sebagai simbol etika, identitas religius, klaim otoritas moral, serta bentuk partisipasi aktif dalam budaya konsumen. Bucar mencatat bahwa praktik berjilbab di Indonesia menunjukkan karakteristik yang berbeda dengan di Iran dan Turki. Di dua negara terakhir, proyek modernisasi bercorak sekular, cenderung mengadopsi gaya berpakaian Barat dan meninggalkan gaya berpakaian tertutup yang dinilai telah usang. Sementara di Indonesia, fenomena berjilbab justru muncul dan meluas bersamaan dengan proses modernisasi itu sendiri. Jilbab di Indonesia tidak menggantikan tradisi berpakaian tertutup yang sebelumnya sudah mapan.⁵² Bahkan sebaliknya, sebagian budaya lokal seperti Jawa dan Bali memiliki

⁵⁰ Claudia Nef-Saluz, *Islamic Pop Culture in Indonesia: An Anthropological Field Study on Veiling Practices among Students of Gadjah Mada University of Yogyakarta* (Bern: Institut für Sozialanthropologie, 2007).

⁵¹ Eve Warburton, "Private Choice or Publik Obligation? Institutional and Social Regimes of Veiling in Contemporary Indonesia" (The University of Sydney, 2006).

⁵² Elizabeth Bucar, *Pious Fashion: How Muslim Women Dress* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2017).

tradisi kembangan yang memandang rambut dan bahu terbuka sebagai estetika kecantikan. Namun demikian, Bucar luput memotret bahwa di beberapa tempat di Indonesia, terdapat praktik lokal menutup kepala dan wajah seperti *rimpu* di Nusa Tenggara Barat,⁵³ *kuluk duo kain* di Jambi,⁵⁴ hingga *siangko* Betawi.⁵⁵

Berbeda dengan praktik lokal tersebut, sejak dua dekade akhir menjelang abad ke-21, terjadi pertumbuhan jumlah pengguna cadar di kota-kota besar di Indonesia. Studi Eva F. Nisa mengungkap fenomena wanita bercadar (*cadari*) di Indonesia kontemporer, sebuah praktik yang relatif baru dan sering kali dikaitkan dengan stereotip ekstremisme, arabisasi, serta persepsi kurangnya agensi perempuan. Nisa mengeksplorasi kehidupan para wanita yang berafiliasi dengan gerakan revivalis Islam, khususnya kelompok Salafi dan Jamaah Tabligh, dalam periode 2008-2019 di Jakarta, Makassar, dan Yogyakarta. Ia menunjukkan bahwa alih-alih sebagai bentuk subordinasi atau tekanan laki-laki, penggunaan cadar bagi sebagian besar subjek penelitiannya adalah pilihan sadar yang merupakan bagian dari gaya hidup islami dan aspirasi untuk menjadi muslimah sejati. Ia mengenalkan konsep "agensi taat" yang menjelaskan kapasitas para pengguna cadar untuk bertindak dan menemukan kebahagiaan melalui kepatuhan serta pendisiplinan diri yang mereka pilih sendiri terhadap otoritas agama. Nisa mengkaji bagaimana identitas ini dibentuk di berbagai ruang, mulai dari institusi pendidikan seperti pesantren hingga perjuangan mahasiswi di universitas negeri yang harus menegosiasikan keyakinan mereka di lingkungan yang sering kali tidak mendukung. Nisa juga menyoroti peran aktif *cadari*

⁵³ Rihlah Nur Aulia, "Rimpu: Budaya dalam Dimensi Busana Bercadar Perempuan Bima," *Jurnal Studi Al-Qur'an* 9, no. 2 (Juli 2013): 2, <http://journal.unj.ac.id/unj/index.php/jsq/article/view/4463>.

⁵⁴ Nining Marlinda Mawadha, "Pakaian Melayu Perempuan Di Jambi Kota Seberang Periode Kesultanan Hingga Kemerdekaan" (skripsi, Universitas Batanghari Jambi, 2023).

⁵⁵ Adeline Tantria dan Hannie Kwartanti, "Unsur-Unsur Budaya Tionghoa yang Terkandung dalam Upacara Perkawinan Adat Betawi di Pasar Minggu, Jakarta Selatan," *Century: Journal of Chinese Language, Literature and Culture* 5, no. 2 (Agustus 2017): 2, <https://doi.org/10.9744/century.5.2.58-70>.

sebagai aktor yang berdedikasi melalui kegiatan dakwah dan pemanfaatan media digital secara strategis untuk melawan stigma negatif dan membuktikan agensi mereka dalam proses pembentukan kembali wajah Islam Indonesia kontemporer.⁵⁶

Nisa telah membuka kajian cadar dalam konteks media sosial, namun masih menyisakan banyak celah untuk dieksplorasi lebih mendalam. Kajian tentang agama dan media digital mengalami evolusi dari fokus awal pada komunikasi dakwah ke arah yang lebih kritis tentang mediasi dan transformasi religiositas. Heidi Campbell melalui konsep *networked religion* menegaskan bahwa praktik keagamaan di dunia maya merupakan bentuk baru keberagamaan yang menampilkan ciri-ciri komunitas jaringan, identitas naratif, hingga pergeseran otoritas.⁵⁷ Tim Hutchings⁵⁸ dan Stewart Hoover⁵⁹ memperlihatkan bahwa media digital turut menciptakan ruang epistemik baru yang mengubah praktik beragama individu dan komunitas beriman. Umumnya, penelitian tersebut berada dalam konteks masyarakat Barat yang berlatar sekuler atau mengalami agama secara berbeda dengan tradisi Islam. Dalam konteks masyarakat Islam, Gary Bunt menguraikan munculnya *Cyber-Islamic Environment* (CIE) sebagai sebuah ekosistem keislaman transnasional yang dibentuk melalui interaksi daring.⁶⁰ Namun, penelitian tersebut belum secara khusus menyoroti pengalaman dan ekspresi perempuan muslim tentang pakaian keagamaan.

Cadar dalam ruang baru membentuk identitas keagamaan baru yang berbeda dengan karakteristik sebelumnya di ruang nyata.

⁵⁶ Nisa, *Face-veiled Women in Contemporary Indonesia*.

⁵⁷ Heidi Campbell, "Internet and Religion," dalam *The Handbook of Internet Studies* (2011), 232–50, <https://doi.org/10.1002/9781444314861.ch11>; Heidi A. Campbell, "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society," *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 64–93.

⁵⁸ Tim Hutchings, *Creating Church Online* (New York: Routledge, 2017).

⁵⁹ Stewart M. Hoover dan Monica M. Emerich, ed., *Media, Spiritualities and Social Change* (London: Continuum, 2011).

⁶⁰ Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018).

Berbeda dengan konteks konvensional yang bergantung pada otoritas keagamaan tradisional dan keterikatan fisik, di ruang baru ini, wacana keagamaan dapat diproduksi, dikonsumsi, dan ditafsirkan ulang oleh siapa saja.⁶¹ Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson menyatakan bahwa kemunculan media baru telah membentuk ruang publik muslim baru yang semakin terbuka, partisipatif, dan terlepas dari kontrol eksklusif negara maupun otoritas keagamaan tradisional.⁶² Media baru tidak sekadar menambah saluran komunikasi, tetapi mengubah secara mendasar relasi antara produsen dan konsumen wacana keislaman; memungkinkan munculnya penafsir awam dan suara alternatif; serta mempercepat sirkulasi ide, identitas, dan otoritas. Dalam konteks ini, identitas muslim tidak lagi tunggal, melainkan diproduksi melalui kontestasi simbolik lintas kelas, generasi, dan batas nasional, sehingga membentuk ruang publik yang bersifat diskursif, performatif, dan transnasional. Media baru dapat memperluas agensi individu dan membuka ruang kritik, tetapi sekaligus dapat dimanfaatkan oleh kelompok mapan untuk memperkuat pengaruh mereka.⁶³

Kehadiran media baru dengan karakteristik pengguna sebagai prosumer (produsen sekaligus konsumen) mendorong fluiditas narasi identitas yang sebelumnya mapan dan dimonopoli oleh media arus utama. Dalam konteks cadar, media mainstream telah lama membingkai praktik bercadar melalui stigma dan reduksionisme,

⁶¹ Mohammed el-Nawawy dan Sahar Khamis, *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

⁶² Media baru (*new media*) merujuk pada bentuk media yang berbasis teknologi digital, terhubung melalui jaringan, dan memungkinkan interaktivitas antara pengguna. Berbeda dengan media lama (seperti surat kabar, radio, dan televisi) yang bersifat satu arah dan terpusat, media baru ditandai oleh karakter partisipatif, desentralisasi, konvergensi multimedia (teks, gambar, audio, video), serta kemampuan pengguna untuk sekaligus menjadi produsen dan konsumen (prosumer). Internet dan media sosial merupakan contoh utama media baru. Iswandi Syahputra, "New Media, New Relations: Cyberstalking on Social Media in the Interaction of Muslim Scholars and the Public in West Sumatra, Indonesia," *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication* 34 (Maret 2018): 153–69, <https://doi.org/10.17576/JKMJC-2018-3401-09>.

⁶³ Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Indiana Series in Middle East Studies (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003).

terutama pasca tragedi WTC 11 September 2001 di Amerika Serikat. Media Barat memproduksi representasi cadar berbasis pengalaman historis dan kecemasan Barat, sehingga cadar dalam temuan Annabelle Sreberny disederhanakan sebagai *synecdoche for fundamentalism and anti-modernism*, diperlakukan sebagai representasi keseluruhan ideologi Islam radikal dan sikap anti modern.⁶⁴ Melalui mekanisme sinekdoke (*pars pro toto*) ini, cadar direduksi menjadi simbol radikalisme, opresi gender, dan ancaman keamanan, serta dilekatkan secara imajinatif pada figur perempuan Afghanistan yang diasosiasikan dengan wilayah operasi jaringan al-Qaeda.⁶⁵ Representasi tersebut juga dibingkai sebagai proyek moral “penyelamatan” perempuan muslim. Pada fase berikutnya, khususnya dekade 2010-an, wacana tentang cadar diposisikan sebagai ancaman terhadap identitas nasional dan kohesi sosial dalam proses integrasi imigran muslim di Barat, menjadikannya tema sentral dalam berbagai kajian akademik tentang Islam, media, dan politik identitas.⁶⁶

⁶⁴ Annabelle Sreberny, “Unsuitable Coverage: The Media, the Veil, and Regimes of Representation,” dalam *Global Currents: Media and Technology Now*, ed. oleh Tasha G. Oren dan Patrice Petro (Rutgers University Press, 2004), 176.

⁶⁵ Bullock, “Challenging Media Representations of the Veil”; Ellen McLarney, “The Burqa in Vogue: Fashioning Afghanistan,” *Journal of Middle East Women’s Studies* 5, no. 1 (2009): 1–23, <https://doi.org/10.2979/mew.2009.5.1.1>; Minoo Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran* (Berkeley: University of California Press, 2005); Faegheh Shirazi dan Smeeta Mishra, “Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab): A Tool of Resistance in Europe but Rejected in the United States,” *International Journal of Cultural Studies* 13, no. 1 (Januari 2010): 43–62, <https://doi.org/10.1177/1367877909348538>.

⁶⁶ Saïla Ouald Chaib dan Eva Brems, “Doing Minority Justice Through Procedural Fairness: Face Veil Bans in Europe,” *Journal of Muslims in Europe* 2, no. 1 (Januari 2013): 1–26, <https://doi.org/10.1163/22117954-12341248>; Dolores Morondo Taramundi, “Between Islamophobia and Post-Feminist Agency: Intersectional Trouble in the European Face-Veil Bans,” *Feminist Review* 110, no. 1 (Mei 2015): 55–67, <https://doi.org/10.1057/fr.2015.13>; Dolores Morondo Taramundi, “Women’s Oppression and Face-Veil Bans: Afeminist Assessment,” dalam *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, ed. oleh Eva Brems, Cambridge Studies in Law and Society (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 218–31, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415591.012>; Null Vista Eskandari dan Null Elisa Banfi, “Institutionalising Islamophobia in Switzerland: The Burqa and Minaret Bans,” *Islamophobia Studies Journal*, advance online publication, 1 Oktober 2017, <https://doi.org/10.13169/islastudj.4.1.0053>; Eva Brems, ed., *The*

Dalam konteks penggunaan media sosial, para perempuan muslim dapat membangun narasinya sendiri tentang cadar, melakukan resistensi terhadap narasi peyoratif dari media mainstream, sekaligus merekonstruksi makna cadar dari perspektif subjektif mereka. Baulch dan Pramiyanti menganalisis bagaimana hijaber Indonesia membangun citra diri di Instagram dalam konteks fenomena *microcelebrity* dan politik gender berbasis digital. Melalui pengelolaan tampilan visual dan narasi, mereka menunjukkan bahwa praktik berhijab daring merupakan hasil pembingkaihan berlapis yang memadukan kesalehan religius dengan estetika konsumsi kelas menengah (kelas konsumen baru). Para hijaber menampilkan diri sebagai muslimah modern yang berdaya dan mandiri, namun tetap terikat pada norma.⁶⁷ Para hijaber digital ini muncul sebagai produk dari budaya digital global, sekaligus merepresentasikan transformasi pola dakwah keagamaan yang tidak lagi sepenuhnya digerakkan oleh motif doktrin ideologis, melainkan lebih banyak dipengaruhi oleh dinamika kebudayaan kontemporer dan logika platform.⁶⁸

Entitas agama, budaya, dan media dalam masyarakat modern merupakan jejaring relasional yang tidak bisa dipisahkan. Sejak awal, agama selalu dimediasi melalui berbagai bentuk komunikasi, seperti musik, tarian, teks, ikon, narasi, dan ritual; namun munculnya media industri modern (media massa, radio, televisi, disusul media digital) menciptakan bentuk mediasi baru yang bersifat revolusioner. Modernitas media menantang pemisahan tradisional antara yang

Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law, Cambridge Studies in Law and Society (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415591>; Pascal Bruckner, "UNVEILED: A Case for France's Burqa Ban," *World Affairs* 173, no. 4 (2010): 61–65, <https://www.jstor.org/stable/41290263>.

⁶⁷ Emma Baulch dan Alila Pramiyanti, "Hijabers on Instagram: Using Visual Social Media to Construct the Ideal Muslim Woman," *Social Media + Society* 4, no. 4 (Oktober 2018): 2056305118800308, <https://doi.org/10.1177/2056305118800308>.

⁶⁸ Annisa R. Beta, "Hijabers: How Young Urban Muslim Women Redefine Themselves in Indonesia," *International Communication Gazette* 76, no. 4–5 (Juni 2014): 377–89, <https://doi.org/10.1177/1748048514524103>; Muhammad Wildan dan Witriani Witriani, "Popular Piety in Indonesia: 'Aestheticization' and Reproduction of Islam," *Ilahiyat Studies* 12, no. 2 (Desember 2021): 2, <https://doi.org/10.12730/13091719.2021.122.227>.

religius dan yang sekuler, karena agama dan media tidak lagi bisa dipahami sebagai dua ranah yang terpisah. Fenomena seperti *televangelism* menunjukkan media bukan sekadar alat penyebaran pesan keagamaan, tetapi struktur yang membentuk ulang praktik, otoritas, dan makna religius itu sendiri. Media telah menjadi unsur integral dalam keberadaan agama, yang menentukan bagaimana pengalaman religius dibentuk, dirasakan, dan dipraktikkan. Sebagai fondasi eksistensial bagi agama, media turut menentukan bentuk otoritas, praktik, dan makna religius yang mungkin muncul.⁶⁹

Media baru di Indonesia berkembang seiring dengan ekspansi kelas menengah pascareformasi,⁷⁰ membentuk relasi timbal balik antara teknologi komunikasi, praktik kultural, dan konfigurasi kelas sosial. Kelas menengah (kelas konsumen baru)⁷¹ yang ditandai oleh peningkatan akses pendidikan, mobilitas sosial, serta orientasi konsumsi simbolik; menjadi aktor utama sekaligus pasar strategis bagi media baru. Media baru membuka ruang ekspresi yang relatif otonom dari kontrol negara dan media arus utama, sehingga kelas menengah turut aktif mengonstruksi, mengkurasi, dan mendistribusikan narasi identitas, religiositas, dan gaya hidup sesuai habitusnya. Dalam konteks ini, media baru berfungsi sebagai infrastruktur kultural yang sekaligus memfasilitasi dan membentuk artikulasi aspirasi terhadap modernitas, kesalehan, dan kewargaan. Proses tersebut berlangsung melalui negosiasi antara estetika visual, ekonomi afeksi, dan logika algoritmik. Kelas menengah muslim ini berasal dari santri yang mengalami borjuisasi, sekaligus dari kalangan abangan yang menjadi

⁶⁹ Stewart M. Hoover, pengantar dalam buku yang diedit Jeffrey H. Mahan dan James H. Thrall, *Media, Religion and Culture: An Introduction*, Second (New York: Routledge, 2025), ix-x.

⁷⁰ Ariel Heryanto, "Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture," dalam *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, ed. Andrew N Weintraub (London and New York: Routledge, 2011).

⁷¹ Tidak semua sepakat dengan istilah kelas menengah karena alasan: (1) definisi yang tidak kokoh, apakah dari sisi pendapatan ataukah jenis pekerjaan dan (2) mereka tidak memiliki kohesi sosial yang merepresentasikan perilaku politik. Muhammad Chatib Basri, "Kelas Konsumen Baru", *Tempo*, 4 Juli 2011.

santri melalui pendidikan, urbanisasi, dan modernisasi.⁷² Sejak dekade 1980-an, borjuisasi santri telah membuka akses terhadap jejaring sosial, mobilitas vertikal, dan konsumsi yang menopang berkembangnya industri islami, seperti busana muslim.⁷³

Namun, Millie dan Baulch mengingatkan bahwa konsumsi Islam di Indonesia tidak lagi dapat dipahami secara memadai hanya melalui lensa kelas menengah dan media baru, sebagaimana dominan dalam banyak literatur. Keduanya menunjukkan bahwa meningkatnya visibilitas konsumsi religius, mulai dari *fashion* hingga ekonomi halal, berjalan seiring dengan fragmentasi otoritas keagamaan dan publik muslim yang dipercepat oleh logika media digital dan politik identitas.⁷⁴ Dalam situasi ini, batas antara agama dan konsumsi menjadi semakin cair. Praktik keagamaan tidak hanya dimediasi oleh teks dan ulama, tetapi juga oleh materi, teknologi, estetika, dan pasar. Proses tersebut melahirkan figur-figur otoritas baru seperti pendakwah selebritas, *influencer*, dan produsen konten religius. Lebih jauh, Millie dan Baulch menolak reduksi konsumsi Islam sebagai ekspresi individualisme kelas menengah semata. Mereka mengusulkan pergeseran analitis menuju perhatian pada materi dan praktik kolektif, yang memungkinkan konsumsi dibaca sebagai arena kontestasi ideologis, etis, dan politis. Platform media baru memfasilitasi pembentukan *algorithmic enclaves*⁷⁵ (dalam istilah Merlyna Lim) yang memecah ruang sosial menjadi kantong-kantong berdasarkan politik identitas, yang utamanya disatukan oleh persepsi ancaman dari pihak lain. Hal ini menjadi lahan subur bagi narasi sektarian dan konsumsi solidaritas identitas, seperti gejala minimarket 212.

⁷² Norshahril Saat dan Ahmad Najib Burhani, ed., *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia* (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2020).

⁷³ Aswab Mahasin, *Kelas Menengah Santri: Pandangan dari Dalam*, terj. Nur Iman Subono, Arya Wisesa, dan Ade Armando (Jakarta: LP3ES, 1993).

⁷⁴ Julian Millie dan Emma Baulch, “Beyond the Middle Classes, Beyond New Media: The Politics of Islamic Consumerism in Indonesia,” *Asian Studies Review* 48, no. 1 (Januari 2024): 1–18, <https://doi.org/10.1080/10357823.2023.2291103>.

⁷⁵ Merlyna Lim, “Algorithmic Enclaves: Affective Politics and Algorithms in the Neoliberal Social Media Landscape,” dalam *Affective Politics of Digital Media* (Routledge, 2020).

Dalam konteks kelas menengah muslim Indonesia, Instagram beroperasi sebagai ruang konsumsi simbolik tempat identitas islami diproduksi, dipilih, dan dipertontonkan. Praktik konsumsi identitas ini bertumpu pada investasi terhadap penampilan luar, sebagaimana dicatat oleh Carla Jones, yang berfungsi sebagai medium utama artikulasi kesalehan di ruang publik.⁷⁶ Karakter visual Instagram semakin mengintensifkan proses tersebut melalui logika estetika, visibilitas, afeksi, dan algoritma yang mengatur sirkulasi serta hierarki makna. Dinamika ini berkelindan dengan apa yang disebut Azyumardi Azra sebagai *new attachment to Islam*, yakni keterikatan baru pada Islam yang diekspresikan melalui adopsi gaya hidup islami yang kompatibel dengan aspirasi modernitas, mobilitas sosial, dan selera kelas menengah.⁷⁷ Dalam lanskap konsumsi ini, Islam dan kapitalisme tidak hadir sebagai entitas yang saling menegasikan.⁷⁸ Simbol-simbol keislaman, termasuk yang tampak puritan seperti cadar, dapat dikomodifikasi dan dimaknai ulang melalui budaya populer, pasar konsumsi, dan ekosistem media sosial.

Berangkat dari peran media baru sebagai ruang konsumsi identitas, studi tentang kesalehan perempuan muslim menunjukkan pergeseran penting dalam cara kesalehan dipraktikkan dan dimaknai di era digital. Media baru telah menjadi saluran komunikasi religius, dan sekaligus berfungsi sebagai infrastruktur kultural yang membentuk bagaimana komitmen keagamaan diartikulasikan, divisualisasikan, dan diberi nilai. Dalam konteks ini, kesalehan

⁷⁶ Carla Jones, "Materializing Piety: Gendered Anxieties about Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia," *American Ethnologist* 37, no. 4 (2010): 617–37, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01275.x>; Carla Jones, "Fashion and Faith in Urban Indonesia," *Fashion Theory* 11, no. 2–3 (Juni 2007): 211–31, <https://doi.org/10.2752/136270407X202763>.

⁷⁷ Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2017), 116.

⁷⁸ Akh Muzakki, "Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam Through Public Sermons in Indonesia," dalam *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods* (London and New York: Routledge, 2008); Daromir Rudnyckyj, "Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia," *Cultural Anthropology* 24, no. 1 (2009): 104–41, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2009.00028.x>.

perempuan muslim berkembang sebagai praktik yang bersifat performatif sekaligus reflektif, di mana dimensi spiritual berkelindan dengan pilihan-pilihan konsumsi, pengelolaan tubuh, dan estetika diri. Konsumsi identitas melalui busana, citra visual, dan gaya hidup islami, menjadi medium utama untuk menegosiasikan kesalehan di ruang publik, terutama bagi perempuan kelas menengah yang memiliki akses terhadap sumber daya material dan digital. Transisi kesalehan dari ranah privat menuju ruang publik digital ini menempatkan dimensi religiositas dalam relasi yang terus dinegosiasikan antara aspirasi personal, ekspektasi sosial, dan logika visibilitas yang dihasilkan oleh media baru dan pasar budaya populer.

Kesalehan yang kini diproduksi dan dinegosiasikan secara intens di ruang digital tidak muncul dalam ruang hampa atau tiba-tiba, tetapi berakar pada sejarah panjang politisasi kesalehan, faktor budaya dan ekonomi, hingga kontrol atas tubuh perempuan muslim. Media baru mempercepat dan mengintensifkan proses tersebut dengan menyediakan ruang bagi simbol-simbol keagamaan yang sebelumnya dibentuk oleh kekuasaan kolonial, negara, dan otoritas religius. Media baru memungkinkan simbol tersebut dapat diproduksi ulang dan dimaknai kembali oleh subjek perempuan itu sendiri. Dengan demikian, memahami kesalehan perempuan muslim di Instagram menuntut pembacaan historis atas bagaimana penutup kepala, khususnya cadar, telah mengalami pergeseran makna dari waktu ke waktu. Sejumlah karya penting yang disebutkan di awal telah menyediakan pijakan konseptual dan historis yang kuat untuk menelusuri dinamika penutup kepala perempuan muslim di Indonesia dalam lintasan global dan lokal.

Dalam konteks kesejarahan ini juga, periodisasi yang ditawarkan Anna Piela menjadi kerangka penting untuk menelusuri transformasi sosial, politik, dan kultural yang membentuk cara cadar dipahami, diperdebatkan, dan dikontrol dalam berbagai rezim modernitas. Anna Piela mengidentifikasi empat fase historis sebagai titik balik dalam konstruksi sosial atas penutup kepala perempuan muslim. Pertama, pada awal abad ke-20, cadar diposisikan sebagai medan perdebatan kolonial dan feminisme awal (khususnya di Mesir),

ketika tubuh perempuan muslim menjadi arena wacana modernitas dan pembebasan versi kolonial. Kedua, sejak kebangkitan Islam pada dua dekade akhir abad ke-20 (pasca revolusi Iran 1979), cadar diartikulasikan sebagai ekspresi identitas ideologis dan simbol resistensi terhadap hegemoni Barat. Ketiga, setelah tragedi 11 September 2001, cadar dipolitisasi sebagai tanda radikalisme dan terorisme, menjadi objek kebijakan pembebasan perempuan muslim melalui intervensi militer seperti di Afghanistan. Keempat, pada dekade 2010-an, larangan cadar di ruang publik Eropa menandai fase sekularisasi koersif yang menjadikan keamanan sebagai dalih untuk mengontrol.⁷⁹

Dalam konteks Islam Indonesia, kajian tentang cadar memang menunjukkan perkembangan yang signifikan, baik dari sisi tema maupun pendekatan metodologis yang digunakan. Berbagai studi telah mengulas cadar sebagai fenomena religius, simbol ideologis, hingga praktik sosial yang terkait dengan dinamika politik, budaya, dan media. Namun demikian, keragaman tersebut belum sepenuhnya menghasilkan pemahaman yang komprehensif. Kajian Siti Ruhaini Dzuhayatin,⁸⁰ Yo Nonaka,⁸¹ Eva F. Nisa,⁸² Hanif Cahyo Adi Kistoro, dkk.,⁸³ Maghfur Ahmad, dkk.,⁸⁴ hingga Andina Dwifatma dan Annisa

⁷⁹ Anna Piela, "Women's Sartorial Agency: The History and Politics of Veiling," dalam *The Oxford Handbook of Islam and Women* (New York: Oxford University Press, 2023).

⁸⁰ Siti Dzuhayatin, "Islamism and Nationalism among Niqabis Women in Egypt and Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10 (Mei 2020): 49–77, <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i1.49-77>.

⁸¹ Yo Nonaka, "Practising Sunnah for Reward of Heaven in the Afterlife," *Indonesia and the Malay World* 49, no. 145 (September 2021): 429–47, <https://doi.org/10.1080/13639811.2021.1952018>.

⁸² Nisa, *Face-veiled Women in Contemporary Indonesia*.

⁸³ Hanif Cahyo Adi Kistoro dkk., "Islamophobia in Education: Perceptions on the Use of Veil/Niqab in Higher Education," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10, no. 2 (Desember 2020): 227–46, <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.227-246>.

⁸⁴ Maghfur Ahmad, Siti Mumun Muniroh, dan Shinta Nurani, "Niqab, Protest Movement, and the Salafization of Indonesian Islam," *QIJS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 9, no. 2 (Desember 2021): 423–62, <https://doi.org/10.21043/qijis.v9i2.8195>.

R. Beta⁸⁵ menunjukkan evolusi riset tentang perempuan bercadar di Indonesia dari dimensi spiritual, ideologis, stereotip, hingga ekspresi digital. Ruhaini mengkaji ideologi pengguna cadar dalam kaitan tentang sistem negara bangsa. Nonaka menyoroti praktik bercadar sebagai ekspresi kesalehan individual yang berorientasi eskatologis, sementara Nisa menekankan negosiasi identitas di tengah modernitas dan ideologi islamisme dengan menyajikan bukti empiris yang kuat mengenai motivasi, praktik, dan stigma sosial yang dialami perempuan bercadar di Indonesia. Kistoro dkk mengkaji tentang persepsi nikab di lingkungan pendidikan tinggi. Ahmad dkk menganalisis nikab dalam kerangka politis identitas salafi. Dwifatma dan Beta kemudian menggeser analisis ke ranah digital dengan menafsirkan fenomena Cadar Garis Lucu sebagai bentuk baru *mediated political subjectivity* yang menegosiasikan kesalehan dan visibilitas politik melalui humor. Disertasi ini menawarkan perluasan wacana kesalehan perempuan bercadar dari normatif dan ideologis menuju bentuk kesalehan cair.

Penelitian ini menegaskan posisi teoretisnya dengan memandang fenomena perempuan bercadar di Instagram sebagai manifestasi mutakhir dari dialektika Islam dan modernitas digital, suatu proses ketika nilai-nilai spiritual Islam diadaptasi dan dinegosiasikan ulang melalui logika dan algoritma media digital. Instagram memfasilitasi perempuan bercadar melakukan reposisi diri sebagai subjek representasi yang terus bereksperimen dengan simbol dan estetika religius. Dengan pendekatan interdisipliner dalam kerangka studi Islam, penelitian ini berupaya mengungkap bagaimana identitas keagamaan perempuan muslim tampil sebagai formasi cair yang terus bertransformasi dalam lanskap sosial-digital Indonesia. Studi ini memperluas diskursus tentang praktik kesalehan dan identitas keagamaan di Instagram dengan menekankan peran subjek perempuan bercadar.

⁸⁵ Andina Dwifatma dan Annisa R. Beta, "The 'Funny Line Veil' and the Mediated Political Subjectivity of Muslim Women in Indonesia," *Asian Journal of Communication* 34, no. 3 (Mei 2024): 284–97, <https://doi.org/10.1080/01292986.2024.2320900>.

E. Kerangka Teori

Disertasi ini berupaya memahami dinamika identitas keagamaan perempuan bercadar di Instagram dalam lanskap keislaman Indonesia kontemporer. Kerangka *digital religion* yang dikembangkan oleh Heidi A. Campbell dan Wendi Bellar menyediakan perangkat analitis untuk memahami bagaimana agama dihidupi secara simultan di ruang *online* dan *offline* melalui karakteristik seperti *networked community*, *storied identity*, *convergent practice*, *multisite reality*, *shifting authority*, dan *experiential authenticity*, yang menunjukkan pergeseran dari struktur institusional menuju praktik keberagamaan yang berpusat pada pengalaman subjektif dan relasi digital yang dinamis. Budaya digital telah mendesentralisasi otoritas tradisional sekaligus menciptakan ruang bagi ekspresi spiritual yang lebih personal dan fleksibel. Kerangka ini diperdalam melalui perspektif *liquid modernity* dari Zygmunt Bauman, yang menegaskan transisi dari modernitas padat yang bersifat stabil, terukur, dan terstruktur menuju modernitas cair yang ditandai oleh ketidaktetapan, kecepatan, dan mencairnya ikatan sosial tradisional. Kondisi ini memicu proses individualisasi yang mengubah identitas manusia dari sesuatu yang “terberi” menjadi sebuah “tugas” yang harus dikerjakan secara mandiri, sehingga menciptakan kesenjangan lebar antara kebebasan individu dan ketidakberdayaan mereka dalam mengendalikan nasib di hadapan kekuatan global. Karena runtuhnya institusi penyokong yang stabil, individu berpaling pada logika pasar dan konsumsi sebagai sarana instan untuk membangun jati diri dan meredam rasa tidak aman eksistensial. Dengan mengintegrasikan *digital religion* dan *liquid modernity*, disertasi ini memosisikan identitas perempuan bercadar di Instagram dibentuk secara dinamis dalam tarik-menarik norma religius, agensi personal, algoritma media, hingga tuntutan modernitas global. Terkait respons terhadap pergulatan antara kekuatan global (*net*) dan identitas diri (*self*), Manuel Castells menyebut lahirnya kategori identitas legitimasi, resistensi, dan proyek. Disertasi ini mengadopsi tawaran Castells untuk memahami identitas muslimah bercadar dalam wujud legitimasi, resistensi, dan proyek.

1. Identitas Cadar dalam Konteks *Digital Religion*

Menurut Heidi Campbell dan Wendi Bellar, *digital religion* merujuk pada kondisi ketika ranah daring (*online*) dan luring (*offline*) telah menjadi hibrida dan saling berkelindan.⁸⁶ Praktik iman dijalani secara simultan di kedua ruang tersebut, menciptakan apa yang disebut sebagai realitas *onlife*, istilah yang dimunculkan oleh Luciano Floridi.⁸⁷ Situasi ini menjadikan teknologi digital dan budayanya sekaligus membentuk dan dibentuk oleh praktik keagamaan di dunia nyata. Fokusnya adalah pada ekspresi iman pribadi dan bagaimana teknologi membantu mengelola identitas religius tersebut di tengah mobilitas masyarakat modern. Secara keseluruhan, konteks agama digital menunjukkan bahwa teknologi telah menjadi ruang budaya yang mentransformasikan pemahaman publik mengenai praktik, komunitas, identitas, dan otoritas keagamaan di paruh awal abad ke-21.

Campbell dan Bellar mengemukakan enam karakteristik utama *digital religion*, sebagai berikut:

Pertama, komunitas keagamaan bertransformasi menjadi *networked community*, yakni jejaring relasi sosial yang dibangun, dikelola, dan dinegosiasikan oleh individu berdasarkan preferensi, afinitas, dan kebutuhan personal. Dalam model ini, keanggotaan bersifat longgar dan dinamis, tingkat komitmen bervariasi, serta kontrol komunitas bergeser dari otoritas formal ke agensi individual. Komunitas tidak lagi ditentukan oleh afiliasi geografis atau institusional yang mapan, melainkan oleh koneksi sosial yang dapat diperluas, dipersempit, atau ditinggalkan sewaktu-waktu. Agama kini dijalani secara personal, yang berbeda dengan pola institusional lama yang kaku

⁸⁶ Heidi A. Campbell dan Wendi Bellar, *Digital Religion: The Basics* (London & New York: Routledge, 2023), 8.

⁸⁷ Luciano Floridi, ed., *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era* (London: Springer International Publishing, 2015).

(seperti jemaat gereja yang terikat sebagai satu komunitas).⁸⁸ Perempuan bercadar di Instagram saling berjejaring lintas latar belakang, komunitas, dan batas geografis secara longgar sesuai preferensi personal.

Kedua, pencairan identitas dan komunitas dalam agama digital dipertegas melalui *convergent practice*, yakni kondisi ketika praktik keagamaan dijalankan dalam ekosistem yang saling terhubung dalam logika *onlife* yang mengalami adaptasi, negosiasi, dan perakitan ulang sesuai dengan logika platform, format media, dan budaya partisipatoris yang mengitarinya. Praktik konvergen ini lahir dari budaya *pick and mix* yang memungkinkan individu memilih dan mencampur sumber daya spiritual dari berbagai konteks, sering kali di luar kontrol dan pengawasan institusi keagamaan konvensional, yang mendorong personalisasi praktik iman.⁸⁹ Konsekuensinya, agama tidak lagi hadir sebagai sistem normatif yang tunggal dan terstandarisasi, melainkan sebagai praktik “gado-gado”. Praktik bercadar di Instagram, misalnya, meracik praktik bercadarnya sendiri, tampil sebagai ekspresi visual yang menggabungkan unggahan foto, kolaborasi atau sponsorship fesyen Islam, interaksi dengan pengikut, hingga keterhubungan dengan aktivitas pengajian, hobi, konsumsi, dan ekonomi digital dalam satu ekosistem yang dinamis.

Ketiga, *multisite reality*, menandai pergeseran mendasar dalam cara realitas keagamaan dihidupi dan dipahami pada era digital, yakni ketika pengalaman, identitas, dan praktik religius berlangsung secara simultan di berbagai ruang yang saling terjalin, *online* dan *offline (onlife)*, tanpa hierarki yang jelas di antara keduanya. Pola ini menunjukkan bahwa praktik keagamaan beroperasi secara konvergen lintas medium: tatap muka, media sosial, dan konten visual, yang membentuk satu

⁸⁸ Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society,” 4.

⁸⁹ Campbell dan Bellar, *Digital Religion*, 42.

lanskap pengalaman baru. Individu membawa nilai, norma, dan orientasi keagamaan dari konteks *offline* ke ruang *online*, sekaligus membiarkan interaksi, komunitas, dan pengalaman religius yang dimediasi platform digital memengaruhi cara mereka memaknai iman dan afiliasi keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Karena itu, internet tidak dapat direduksi sebagai medium teknologis atau ruang representasional belaka, tetapi berfungsi sebagai ekstensi nyata dari kehidupan sosial dan religius yang menyatu. *Multisite reality* menunjuk pada kondisi keberagaman kontemporer yang menjadikan batas antara dunia nyata dan dunia digital kabur dan tidak lagi memadai untuk menjelaskan bagaimana agama dialami.⁹⁰

Keempat, seluruh dinamika ini berujung pada pergeseran otoritas (*shifting authority*): struktur kekuasaan keagamaan menjadi terdesentralisasi, penjaga gerbang tradisional kehilangan monopoli atas pengetahuan, dan muncul figur-figur baru yang memperoleh legitimasi melalui visibilitas, afektivitas, dan resonansi digital. Akses bebas terhadap informasi keagamaan mendorong individu merasa berdaya untuk menentukan sendiri autentisitas iman, sehingga definisi komunitas dan identitas semakin subjektif dan tidak stabil.⁹¹ Jadi, pencairan identitas dalam agama digital merupakan konsekuensi dari transformasi mendasar dalam cara agama dihidupi dan dimaknai oleh masyarakat jejaring kontemporer. Pengguna cadar di Instagram dengan sumber daya digital yang dimiliki dapat membangun tafsir sendiri tentang makna cadar yang dikenakan, yang menantang atau memperkuat otoritas religius tradisional, menciptakan bentuk-bentuk otoritas baru yang berbasis popularitas, visualitas, dan partisipasi jaringan.

Kelima, dalam konteks ketika semua orang meracik pengalaman spiritualnya masing-masing, identitas keagamaan hadir sebagai *storied identity*, yakni narasi diri yang terus

⁹⁰ Campbell dan Bellar, 56–58.

⁹¹ Campbell dan Bellar, 77–79.

dikonstruksi dan direkonstruksi melalui praktik representasi digital visual dan naratif. Identitas menjadi performatif, diproduksi melalui unggahan, komentar, visual, dan interaksi, serta bersifat *bricolage*,⁹² bahwa individu secara selektif menyusun kepingan makna iman dari beragam sumber, tradisi, dan otoritas daring, yang memanfaatkan berbagai sumber daya seperti teks kitab suci, kutipan ustaz, referensi buku, atau kajian *online*. Konsekuensinya, identitas tampil multifaset dan kontekstual: satu subjek dapat mempresentasikan beragam lapisan diri secara simultan.⁹³ Perempuan bercadar di Instagram mengkurasi dan menceritakan identitas keagamaan mereka melalui unggahan visual dan interaksi. Berbagai foto, video, dan *caption* saat di rumah, mal, kafe, pengajian, bekerja, liburan, dan olahraga merupakan kepingan identitas yang coba dirakit secara mandiri dan ditunjukkan ke publik. Mereka menampilkan cadar sebagai satu identitas agama, yang berdampingan dengan hobi, minat, dan gairah pribadi lainnya.

Keenam, *experiential authenticity*, bahwa keautentikan religius tidak lagi terutama diukur melalui kesesuaian dengan doktrin formal (dalil), struktur institusional, atau legitimasi otoritas tradisional, melainkan melalui pengalaman subjektif individu. Praktik mereka dipandang autentik jika praktik, komunitas, dan ekspresi iman tersebut dirasakan sebagai nyata dan bermakna melalui pengalaman religius individu. Perasaan terhubung, tersentuh, atau bermakna menjadi indikator subjektif. Kerangka ini berangkat dari tradisi *lived religion*, bahwa agama dipahami dari cara iman diintegrasikan ke dalam kehidupan sehari-hari. Lingkungan digital memperkuat kecenderungan tersebut dengan menyediakan ruang luas bagi individu untuk merakit, menilai, dan mengklaim autentisitas berdasarkan pengalaman personal yang dialami serta dibagikan. Kesaksian,

⁹² Campbell dan Bellar, 38.

⁹³ Campbell, "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society," 8.

narasi pengalaman spiritual, dan keterlibatan emosional di ruang digital dipahami lebih autentik dibandingkan penjelasan teologis dari otoritas institusional yang berjarak. Klaim keautentikan religius dilekatkan pada narasi pengalaman hidup dan diartikulasikan oleh individu yang tidak terikat pada otoritas institusional. Dalam konteks ini, otoritas konvensional tidak menghilang, melainkan direposisi melalui resonansi pengalaman, pengakuan komunitas, dan validasi intersubjektif di ruang digital dalam relasi sosial dan teknologi. *Experiential authenticity* menandai pergeseran epistemologis dari kebenaran yang ditetapkan secara *top-down* menuju autentisitas yang dihidupi, dialami, dan diklaim bermakna dalam realitas *onlife*.⁹⁴

Selain itu, Campbell juga memperkenalkan konsep *religious-social shaping of technology* yang merupakan perluasan dari pendekatan *social shaping of technology* (SST) yang menekankan bahwa teknologi tidak bersifat netral atau deterministik, melainkan dibentuk melalui nilai, norma, dan praktik sosial penggunaannya.⁹⁵ Campbell mengadaptasi kerangka ini untuk menjelaskan bagaimana komunitas beragama tidak hanya menggunakan teknologi, tetapi juga mengonstruksi makna religius di dalamnya, sesuai dengan teks suci, tradisi interpretatif, dan moralitas sosial mereka. Setiap komunitas beriman memiliki moral tersendiri yang membimbing cara mereka mengadopsi, menolak, menyesuaikan, atau menegosiasikan teknologi agar sejalan dengan nilai-nilai keagamaan yang diyakini.⁹⁶

⁹⁴ Campbell dan Bellar, *Digital Religion*, 123–25.

⁹⁵ Heidi Campbell, ed., *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (London & New York: Routledge, 2013), 232–33.

⁹⁶ Contohnya, fenomena prompt “@Grok put me in a bikini” di Twitter/X dapat dipahami melalui kerangka *Religious–Social Shaping of Technology*, bahwa teknologi tidak pernah netral, dibentuk dan sekaligus membentuk nilai sosial, moral, dan religius masyarakat penggunaannya. Grok menjadi arena tempat *netizen* menguji batas kepantasan, kesopanan, dan kontrol normatif atas tubuh dan citra manusia. Praktik penggunaan AI dengan prompt seksual mencerminkan budaya digital yang mengobjektifikasi tubuh dan mengaburkan etika persetujuan, sementara reaksi publik beragama di Indonesia menunjukkan bagaimana nilai-nilai religius dan moral bekerja sebagai kekuatan pembentuk ulang bagaimana teknologi (mestinya) digunakan.

2. Identitas Cair di Era Modernitas Cair

Bagi Zygmunt Bauman, identitas di era modern bukanlah kondisi alamiah yang melekat pada individu, melainkan problem historis yang lahir dari modernitas itu sendiri. Identitas menjadi isu sentral justru ketika tatanan sosial tidak lagi mampu menyediakan posisi hidup yang stabil dan bermakna. Dalam masyarakat pra-modern, individu ditempatkan melalui kelahiran, sementara dalam modernitas awal mereka ditata kembali melalui institusi seperti kelas sosial, profesi, dan negara. Namun dalam modernitas cair, ketika struktur-struktur tersebut kehilangan daya ikatnya, individu dipaksa memikul tanggung jawab penuh atas pencarian makna hidup. Identitas menjadi tugas yang muncul dari kerapuhan struktur sosial, bukan ekspresi kebebasan murni.⁹⁷ Identitas adalah perjuangan tanpa akhir untuk memadatkan yang cair dan memberi bentuk pada sesuatu yang tidak berbentuk, yang dilakukan individu di tengah lautan ketidakpastian melalui bantuan pasar konsumen.

Menurut Bauman, dalam fase *solid modernity*, identitas memang telah bergeser dari warisan biologis menuju pencapaian sosial, tetapi tetap beroperasi dalam kerangka stabilitas dan kepastian. Individu dilepaskan dari sistem tradisional, lalu ditanamkan kembali (*re-embedded*) ke dalam struktur sosial baru yang relatif kokoh, terutama kelas sosial dan dunia kerja Fordist.⁹⁸ Dalam birokrasi dan pabrik besar, individu sering kali diminta untuk menipiskan identitas pribadi dan ikatan sosial mereka di "ruang ganti" (*cloakroom*)⁹⁹ saat memasuki institusi,

⁹⁷ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge and Malden: Polity, 2000), 31–32.

⁹⁸ Dunia kerja Fordist merujuk pada sistem produksi dan organisasi kerja yang berkembang pada awal abad ke-20, terutama terinspirasi dari model industri Henry Ford di Amerika Serikat. Sistem ini ditandai oleh produksi massal melalui lini perakitan, pembagian kerja yang sangat terstandarisasi, serta rutinitas kerja yang repetitif dan terkontrol secara ketat.

⁹⁹ Metafora "ruang ganti" digunakan Bauman untuk menjelaskan dua fenomena berbeda di era modernitas padat dan modernitas cair. Dalam modernitas padat, ruang ganti adalah tempat untuk menanggalkan identitas personal demi sistem; dalam modernitas cair, merujuk pada pembentukan komunitas sementara di sekitar tontonan.

agar tindakan mereka sepenuhnya digerakkan oleh perintah dan peraturan formal yang berlaku di dalam institusi tersebut.¹⁰⁰ Tugas utama individu adalah untuk hidup sesuai dengan jenisnya, untuk meniru pola perilaku, kode etik, dan norma yang dianggap pantas bagi kelas sosial mereka. Di fase ini, identitas berfungsi sebagai jangkar kehidupan yang memberikan arah, tujuan jangka panjang, dan rasa aman.¹⁰¹

Kondisi ini berubah drastis dalam era modernitas cair. Bauman menegaskan bahwa individu kini dilepaskan tanpa disediakan struktur pengganti yang dapat menjadi tempat berlabuh. Kelas sosial, pekerjaan, dan komunitas melemah, sementara ketidakpastian menjadi kondisi permanen. Identitas mengalami transformasi fundamental dari sesuatu yang terberi (*given*) menjadi sebuah tugas (*task*) yang harus dikerjakan secara mandiri oleh individu, yang memikul tanggung jawab penuh atas keberhasilan atau kegagalan dalam membentuk dirinya. Dalam situasi ini, identitas berubah menjadi proyek individual yang tidak pernah selesai. Individu dituntut untuk terus-menerus memilih, menyesuaikan, dan mengubah diri agar tetap relevan dalam dunia yang bergerak cepat. Identitas yang terlalu stabil justru dipandang berisiko karena membatasi fleksibilitas dan peluang di masa depan.¹⁰²

Dalam modernitas cair, terjadi keruntuhan struktur sosial yang dulu memberikan kerangka identitas yang stabil. Institusi tradisional seperti kelas sosial, keluarga, dan lingkungan bertetangga kini menjadi apa yang disebut Bauman (mengutip Ulrich Beck) sebagai kategori zombi, yaitu lembaga yang secara formal masih ada tetapi telah kehilangan daya ikat dan signifikansinya dalam mendefinisikan jati diri individu.¹⁰³ Ketika individu hidup di dalam institusi zombi (lembaga yang telah mati namun tetap hidup) yang gagal memberi kepastian itu,

¹⁰⁰ Bauman, *Liquid Modernity*, 25.

¹⁰¹ Bauman, 56–63.

¹⁰² Bauman, 49–50.

¹⁰³ Bauman, 8.

mereka sering melarikan diri ke dalam komunitas ruang ganti untuk mendapatkan rasa kebersamaan semu yang cepat menguap. Metafora ruang ganti digunakan Bauman untuk menggambarkan bahwa pencarian identitas sering kali berujung pada pembentukan komunitas yang bersifat sementara dan dangkal.¹⁰⁴ Seperti halnya orang-orang berkumpul untuk sebuah tontonan atau minat sesaat (seperti pengunjung teater yang menitipkan mantel mereka di ruang ganti), berbagi emosi sesaat, lalu kembali ke isolasi mereka masing-masing tanpa ada ikatan sosial yang nyata.

Ketika institusi sosial tradisional (seperti agama, keluarga, dan masyarakat) melemah atau menjadi zombi, pasar melangkah masuk untuk mengisi kekosongan tersebut sebagai penyedia utama bahan pembentuk jati diri manusia modern. Individu tidak lagi mencari jati diri melalui peran mereka dalam produksi atau kerja tetap, melainkan melalui aktivitas belanja (*shopping*) yang mencakup pencarian citra, gaya hidup, dan resep hidup baru secara terus-menerus. Pasar tidak lagi memerintah melalui disiplin kaku, melainkan merayu melalui tawaran gaya hidup, citra diri, dan simbol identitas yang dapat dipilih dan ditinggalkan kapan saja. Pasar berfungsi seperti supermarket raksasa yang menawarkan beragam pilihan identitas yang bebas dipilih. Namun, kebebasan memilih ini bersifat semu, karena pilihan yang ada dibangun dari komoditas massal dan tren yang ditentukan oleh mekanisme pasar.¹⁰⁵ Pasar secara sengaja merancang identitas yang rapuh dan berumur pendek. Barang konsumsi dan tren identitas dirancang untuk segera usang (*immediate obsolescence*) agar individu terus kembali ke pasar guna melakukan *upgrade* diri. Bauman mengibaratkan identitas (yang dibentuk oleh) pasar ini seperti lapisan kerak di atas lava vulkanik yang akan mencair kembali sebelum sempat

¹⁰⁴ Bauman, 200.

¹⁰⁵ Bauman, 72–75.

mendingin; yang memaksa individu untuk selalu fleksibel dan terus berbelanja identitas baru.¹⁰⁶

Konsep identitas cair ini relevan dalam menelaah perempuan bercadar di Instagram. Konsep *Synopticon*¹⁰⁷ dalam kerangka modernitas cair Zygmunt Bauman, di mana yang banyak mengawasi yang sedikit memberikan lensa kritis untuk membaca praktik identitas perempuan bercadar di Instagram. Dalam ruang digital, simbol keagamaan yang secara historis dipahami sebagai penanda komunal dan relatif stabil justru masuk ke dalam logika visibilitas yang serba instan dan terfragmentasi. Identitas menjadi nyata sejauh ia hadir di layar, sementara pengalaman religius yang tidak divisualisasikan berisiko terpinggirkan secara simbolik. Praktik perempuan bercadar di Instagram dapat dipahami sebagai bagian dari proyek identitas yang terus dinegosiasikan di tengah runtuhnya jangkar sosial yang stabil. Jika dalam konteks modernitas padat, cadar cenderung dilekatkan pada struktur normatif yang relatif mapan seperti otoritas ulama, komunitas ideologis, atau tradisi keluarga, maka dalam ruang digital yang cair, makna cadar dibentuk oleh banyak faktor dan tidak pernah final. Identitas bercadar menjadi tugas individu yang harus dikelola dan disesuaikan dengan respons audiens serta logika visibilitas platform.

3. Identitas Legitimasi, Resistensi, dan Proyek

Disertasi ini juga turut berpijak pada pandangan Manuel Castells tentang dunia modern hari ini yang menyimpan paradoks besar. Semakin dunia terhubung melalui jaringan global kapital, informasi, dan teknologi; semakin kuat pula individu dan kelompok mencengkeram identitas sebagai sumber makna dan orientasi hidup. Dalam masyarakat jaringan (*network society*),

¹⁰⁶ Bauman, 82–83.

¹⁰⁷ Konsep *Synopticon* dari Thomas Mathiesen diadopsi oleh Bauman untuk menjelaskan pergeseran mekanisme pengawasan di era modernitas cair, di mana pusat perhatian berubah dari "yang sedikit mengawasi yang banyak" seperti pengawas di penjara (*Panopticon*), menjadi "yang banyak mengawasi yang sedikit" seperti netizen mengamati selebriti (*Synopticon*). Pengawasan tidak lagi bekerja melalui paksaan fisik, melainkan melalui tontonan dan rayuan atas standar gaya hidup tertentu. Bauman, 85–86.

kekuasaan tidak lagi bekerja terutama melalui institusi yang kasatmata, melainkan melalui jaringan global yang abstrak, seperti pasar, media, teknologi, dan arus informasi. Situasi ini menciptakan ketegangan eksistensial: di satu sisi terdapat *net*, yakni logika globalisasi yang bergerak cepat dan impersonal; di sisi lain terdapat *self*, yakni upaya manusia mempertahankan makna dan martabat diri. Dalam konteks ini, identitas muncul sebagai respons sosial dan kultural terhadap dislokasi yang dihasilkan oleh globalisasi.¹⁰⁸ Fenomena fundamentalisme agama atau kebangkitan ultra-nasionalisme, menurut Castells, termasuk produk paradoks globalisasi atau reaksi modern terhadap pengalaman tercerabut, kehilangan kendali, dan krisis makna. Ketika institusi formal gagal memberi rasa kepastian moral dan eksistensial, agama dan bangsa tampil sebagai sumber identitas yang dianggap kokoh dan transhistoris. Namun, di tengah gempuran budaya populer global dan arus jaringan yang cair, identitas apa pun dapat retak atau mencair. Jadi, sejarah kontemporer adalah tentang pertarungan berkelanjutan antara jaringan global dan proyek identitas yang terus dibentuk, dilawan, atau diciptakan ulang.

Dalam kaitannya dengan asal-usul dan hubungan dengan kekuasaan, Castells membedakan tiga modus pembentukan identitas. Pertama, identitas legitimasi (*legitimizing identity*), yaitu identitas yang diproduksi dari atas oleh institusi dominan untuk menopang tatanan yang sedang berkuasa, misalnya identitas nasional atau narasi keagamaan yang menekankan stabilitas. Kedua, identitas perlawanan (*resistance identity*), dibentuk oleh aktor-aktor yang berada dalam posisi atau kondisi yang direndahkan, dipinggirkan, atau distigmatisasi oleh logika dominasi yang ada. Identitas ini bersifat defensif dan berfungsi sebagai benteng simbolik untuk bertahan, meskipun pada kondisi tertentu, dapat bertransformasi menjadi identitas proyek. Ketiga,

¹⁰⁸ Manuel Castells, *The Power of Identity*, Second, 1 vol., The Information Age (UK: Wiley-Blackwell, 2010), xxxvii-xl.

identitas proyek (*project identity*), terbentuk ketika aktor sosial, dengan menggunakan materi budaya yang tersedia, membangun identitas baru yang mendefinisikan ulang posisi mereka dalam masyarakat. Identitas ini melampaui sekadar bertahan dan berorientasi pada transformasi sosial, yakni upaya membangun tatanan baru berdasarkan nilai-nilai yang diyakini.¹⁰⁹

Tiga modus pembentukan identitas ini mendasari cara disertai ini memahami identitas pengguna cadar di Instagram. Dalam konteks dunia modern yang cair, tiga jenis identitas itu tidak dipandang sebagai sesuatu yang baku dan stabil. Secara alamiah, identitas yang pada awalnya muncul sebagai identitas resistensi dapat berkembang menjadi identitas proyek, dan dalam perjalanannya bahkan dapat mendominasi institusi masyarakat, sehingga berubah menjadi identitas legitimasi yang baru. Dinamika identitas dalam rangkaian proses ini menunjukkan bahwa, dari sudut pandang teori sosial, tidak ada identitas yang bersifat statis dan tidak ada identitas yang dengan sendirinya memiliki nilai progresif atau regresif di luar konteks historis tempat identitas tersebut beroperasi.¹¹⁰

F. Metode Penelitian

Penelitian kualitatif ini berupaya memahami identitas dan pengalaman keagamaan perempuan bercadar sebagai praktik yang dihidupi, dijalani, dialami, dan dimaknai oleh individu dalam kehidupan sehari-hari (*lived religion*) dalam ruang digital. Desain penelitian ini mengadaptasi metode netnografi dari Robert V. Kozinets¹¹¹ berupa langkah-langkah dalam menjelajahi komunitas daring, yaitu: (1) *entrée*, yang mencakup perumusan fokus penelitian, identifikasi komunitas daring yang relevan, dan pengembangan desain penelitian; (2) *data collection*, yang menggabungkan *archival data* (data historis

¹⁰⁹ Castells, 7–12.

¹¹⁰ Castells, 8.

¹¹¹ Robert V. Kozinets, *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*, 1st ed. (London, California, and New Delhi: Sage Publications, 2010); Robert V Kozinets, *Netnography: Redefined*, 2nd edition (London: SAGE Publications, 2015).

dan dokumentasi unggahan), *elicited data* (data yang muncul dari interaksi atau partisipasi dalam komunitas), dan *fieldnotes* (catatan reflektif peneliti selama proses pengamatan); (3) *data analysis and interpretation*, yang meliputi proses pengodean tematik, penafsiran, dan triangulasi data.¹¹²

Penelitian ini memandang Instagram sebagai *ethnographic place*, yakni ruang sosial digital yang dikonstruksi melalui interaksi, konektivitas, dan praktik komunikasi, bukan melalui batas geografis. Lapangan penelitian tidak lagi merujuk pada lokasi fisik yang tetap, melainkan pada ruang interaksi sosial termediasi. Keberadaan subjek penelitian di Instagram dipahami melalui rangkaian *digital acts*, seperti mengunggah konten, memberi komentar, membagikan ulang, dan terlibat dalam percakapan, yang membentuk pola relasi dan produksi makna. Identitas daring dalam penelitian ini diperlakukan sebagai praktik performatif yang terus dibentuk melalui tindakan sosial yang teramati di platform. Karakter Instagram yang visual, partisipatif, dan berbasis jejaring, serta kemampuannya menyediakan sarana produksi dan distribusi konten secara luas, menjadikannya ruang strategis bagi artikulasi identitas. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan melalui keterlibatan dan observasi daring untuk memahami apa yang diproduksi, dipertukarkan, dan dimaknai oleh subjek.

Pemilihan subjek penelitian dilakukan melalui teknik *purposive sampling*, yakni pemilihan informan secara sengaja berdasarkan pertimbangan relevansi dan kedalaman informasi yang dapat diberikan terhadap fokus penelitian. Kozinets menawarkan enam kriteria: relevansi dengan pertanyaan penelitian, aktivitas komunikasi yang aktual dan berkelanjutan, tingkat interaktivitas tinggi, kepadatan konten, keragaman aktor, dan kekayaan data visual maupun naratif.¹¹³ Algoritma kurasi Instagram secara otomatis membantu proses identifikasi akun-akun yang relevan dan serupa melalui prinsip *follows the people*, yang memungkinkan peneliti menelusuri lebih mendalam jaringan sosial pengguna cadar secara organik. Keterbatasan utama

¹¹² Robert V. Kozinets, *Netnography*, 95–117.

¹¹³ Robert V. Kozinets, 89.

terletak pada sifat fluiditas media sosial yang menyebabkan data kadang bersifat sementara dan cepat berubah. Selain itu, dinamika algoritma dan kebijakan platform juga memengaruhi visibilitas konten.

Data penelitian dikumpulkan melalui observasi virtual, wawancara mendalam, dokumentasi digital, dan kajian literatur. Observasi dilakukan terhadap akun-akun Instagram perempuan bercadar untuk mengidentifikasi pola representasi, narasi visual, dan interaksi antar pengguna. Wawancara mendalam dilakukan terhadap informan kunci yang bersedia untuk diwawancarai guna menggali pengalaman religius, motivasi personal, pandangan mereka tentang cadar, dan ekspresi identitas keagamaan di Instagram. Dokumentasi digital berupa unggahan publik, tangkapan layar, dan arsip daring digunakan sebagai bahan pendukung dan triangulasi data. Adapun penelusuran literatur dilakukan terhadap sumber-sumber yang relevan dalam bidang studi Islam, sejarah, antropologi, kajian budaya, studi agama, dan media.

Peneliti mengobservasi 60 akun perempuan bercadar yang berbahasa Indonesia, mengeksplorasi material yang diunggah, berinteraksi melalui fitur *chatting*, dan mengarsipkan atau mencuplik unggahan yang relevan. Dari semua akun yang diobservasi, peneliti berhasil mewawancarai 19 informan. Wawancara dilakukan melalui pertemuan langsung maupun melalui media komunikasi digital seperti *direct message* (dm) Instagram dan WhatsApp, bergantung pada preferensi, kenyamanan, dan batasan normatif yang dianut oleh informan. Wawancara langsung terjadi dengan dua pengguna cadar di Yogyakarta dan dua orang di Banda Aceh. Sisanya, dilakukan wawancara secara daring karena pemahaman sebagian pengguna cadar membatasi interaksi tatap muka dengan laki-laki asing (*ajnabi*). Situasi ini bukan merupakan kendala, melainkan bagian dari dinamika lapangan yang perlu diakomodasi secara metodologis. Studi Whitty menunjukkan bahwa percakapan daring melalui *chatroom*, tetap dapat

membangun keintiman, kepercayaan, dan keterbukaan yang tinggi antara informan dan peneliti.¹¹⁴

Dari hasil observasi dan identifikasi awal, peneliti menggunakan kerangka Manuel Castells tentang kategori identitas: legitimasi, resistensi, dan proyek. Peneliti mengidentifikasi bahwa 23 akun Instagram perempuan bercadar itu punya kecenderungan pada identitas legitimasi, yaitu: Silvi, Maira, Duwi, Intan, Rhe, Umbu, Dila, Fitri, Ukhtias, Diya, Refa, Cici, Variza, Auro, Yati, Nabila, Sovia, Rosi, Liza, Ina, Suna, Wiwi, dan Riny. Peneliti awalnya berupaya membangun komunikasi personal melalui *chat* Instagram, namun tidak ada respons. Sikap tidak mau berbalas pesan dengan lelaki asing, ada yang berangkat dari prinsip menjaga batasan untuk tidak berinteraksi dengan lawan jenis non-mahram guna menutup pintu *ikhtilat*. Dalam sebuah unggahan, Silvi mengatakan,

“Berbalas komentar tidak penting dengan lawan jenis adalah salah satu bentuk kegagalan dalam memahami *manhaj*, jangan mimpi mau kokoh. Sudahlah, tinggalkan *yah ikhwah*! Apalagi kalau berbalas *dm*, sudah tambah jauh.”¹¹⁵

Peneliti kemudian menggunakan akun saudara perempuan, dan sembilan di antaranya bersedia diwawancarai secara daring. Di luar kategori identitas legitimasi, peneliti menemukan 7 akun perempuan bercadar punya kecenderungan pada identitas resistensi, yang berupaya menolak stigma terhadap cadar, melakukan reinterpretasi paham keagamaan, dan aktif memperjuangkan ide-ide kesetaraan laki-laki dan perempuan, yaitu: Jamilah, Fadila, Ulfa, Kia, Linda, Indah, dan Mia. Peneliti melakukan wawancara dengan empat orang, dua bertemu langsung dan sisanya wawancara daring. Selanjutnya, di luar identitas legitimasi dan identitas resistensi, peneliti menemukan 25 akun punya kecenderungan identitas proyek, yakni Rina, Dita, Nita, Antiha, Riska, Mira, Diana, Mega, Ratih, Auro, Siska, Oksa, Uci,

¹¹⁴ Monica T. Whitty, “Liar, Liar! An Examination of How Open, Supportive and Honest People Are in Chat Rooms,” *Computers in Human Behavior* 18, no. 4 (Juli 2002): 343–52, [https://doi.org/10.1016/S0747-5632\(01\)00059-0](https://doi.org/10.1016/S0747-5632(01)00059-0).

¹¹⁵ Silvi, “Berbalas Komentar,” Instagram, 11 Januari 2024.

Diana, Zilda, Fauziza, Iva, Zahra, Miu, Hita, Nurma, Hafni, Safiya, Nabila, dan Cristin. Peneliti mewawancarai enam di antaranya.

Dalam praktik observasi lapangan dan wawancara, peneliti mengadopsi empat posisi peran sebagaimana klasifikasi Björk dan Kauppinen-Räsänen. Pertama, posisi *observer* (pengamat) yang secara khusus meminta izin dan menjelaskan tujuan penelitiannya kepada akun media sosial atau situs yang diteliti. Kedua, posisi *lurker* (pengintai) yang mengamati secara pasif dan tidak meminta izin pada akun media sosial atau situs yang diteliti. Ketiga, posisi *spy* (pengintai) yang terlibat secara diam-diam tanpa sepengetahuan atau izin dari akun media sosial atau situs yang diteliti. Keempat, posisi *participant* (partisipan) yang menjelaskan dan meminta izin penelitian sembari turut aktif dalam keseharian agenda akun media sosial atau situs yang diteliti.¹¹⁶ Pergantian peran dilakukan secara fleksibel dengan mempertimbangkan etika, konteks situasional, dan efektivitas pengumpulan data.

Analisis data mencakup pembacaan visual dan naratif terhadap unggahan, *caption*, dan interaksi daring, untuk menangkap bagaimana identitas dan kesalahan dikonstruksi serta dinegosiasikan di ruang media sosial. Proses analisis melibatkan tahapan yang sistematis, meliputi pengorganisasian data, pengkodean dan kategorisasi tematik, validasi silang antar sumber, serta interpretasi teoritis dengan merujuk pada kerangka konseptual penelitian. Setiap data diperlakukan secara reflektif melalui keterhubungan antara temuan empiris dan teoritis, sehingga menghasilkan pemahaman yang mendalam dan kontekstual tentang dinamika identitas dan kesalahan digital. Hasil analisis disajikan dalam bentuk narasi deskriptif, eksplanatif, dan reflektif, yang mengintegrasikan data lapangan dengan konteks sosial-budaya serta kerangka teoritis yang lebih luas.

Data penelitian ini diambil dalam rentang Januari 2022 hingga Desember 2025, dengan mengikuti prinsip etika digital: menghormati

¹¹⁶ Peter Björk dan Hannele Kauppinen-Räsänen, "A Netnographic Examination of Travelers' Online Discussions of Risks," *Tourism Management Perspectives* 2–3 (April 2012): 65–71, <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2012.03.003>.

privasi pengguna, tidak mempublikasikan data personal, dan memperoleh persetujuan (*informed consent*) dari informan yang diwawancarai. Semua nama informan diganti dengan pseudonim. Data visual digunakan hanya untuk kepentingan analisis akademik.

Penelitian ini secara sadar mengintegrasikan perspektif emik dan etik, dengan menangkap makna, pengalaman, dan rasionalitas yang diartikulasikan oleh subjek penelitian dari sudut pandang mereka; namun sekaligus peneliti menafsirkannya melalui kerangka analitis kritis untuk menjelaskan dinamika struktural, kultural, dan simbolik yang lebih luas. Penelitian ini dilaksanakan dengan kesadaran bahwa proses produksi pengetahuan selalu melibatkan posisi dan subjektivitas peneliti. Dalam konteks ini, peneliti berposisi sebagai laki-laki yang meneliti praktik keagamaan perempuan bercadar di ruang digital. Perbedaan gender dan pengalaman menjadi pertimbangan penting dalam perancangan pendekatan metodologis, terutama untuk menjaga etika penelitian serta menghindari klaim representasi atas pengalaman subjek penelitian. Untuk meminimalkan bias, peneliti mengambil posisi reflektif. Peneliti tidak memosisikan diri sebagai pihak yang berbicara atas nama perempuan bercadar, melainkan sebagai pengamat yang berupaya memahami praktik identitas yang mereka tampilkan di Instagram. Oleh karena itu, data dalam penelitian ini dipahami sebagai representasi performatif identitas di Instagram, bukan cerminan utuh dari kehidupan subjek.

G. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini disusun dalam VIII (delapan) bab utama yang secara sistematis menjelaskan latar belakang dan desain penelitian, kemudian pembahasan dimulai dengan melacak genealogi, berlanjut ke dinamika konstruksi, negosiasi, dan kontestasi identitas perempuan bercadar di Instagram. Setiap bab dibangun secara kumulatif untuk memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai fenomena ini dari sisi historis, kultural, digital, dan teoritis untuk menjawab semua pertanyaan dalam rumusan masalah penelitian.

Bab I, Pendahuluan. Bab ini memaparkan latar belakang masalah, signifikansi penelitian, rumusan masalah, tujuan dan

kegunaan yang ingin dicapai. Dibahas pula tinjauan pustaka yang menelaah studi-studi sebelumnya tentang cadar, identitas keagamaan, dan media digital, serta menunjukkan posisi orisinalitas, relevansi, dan kontribusi penelitian ini. Kerangka teori yang digunakan juga dipaparkan secara sistematis, diikuti dengan penjelasan metodologi penelitian berbasis netnografi yang mendasari proses pengumpulan dan analisis data. Rumusan masalah penelitian ini dijawab secara bertahap; rumusan masalah pertama dijawab di bab II dan III, rumusan masalah kedua dan ketiga diurai di bab IV, V, dan VI; serta rumusan masalah keempat dijelaskan di bab VII. Keseluruhan bab punya keterkaitan yang tidak bisa dipisahkan.

Bab II, Jejak Historis dan Transformasi Penutup Kepala Perempuan Muslim di Indonesia. Bab ini menguraikan dinamika historis penutup kepala perempuan muslim di Indonesia dalam lanskap perjumpaan budaya lokal, kolonialisme, modernisasi, serta gelombang Islamisme transnasional. Bab ini menelusuri bagaimana makna dan fungsi simbolik penutup kepala mengalami pergeseran seiring perubahan konteks sosial dan politik. Fokus utamanya adalah menelaah transformasi makna dan fungsi simbolik cadar dari masa ke masa, hingga kehadirannya di era digital. Meskipun tidak dimaksudkan sebagai sejarah lengkap, pembahasan ini menjadi fondasi untuk memahami kemunculan cadar sebagai fenomena kontemporer yang mengalami migrasi atau perluasan praktik ke ruang digital. Dasar pemahaman ini juga penting untuk melihat dinamika *continuity and change* dalam fenomena cadar di Indonesia.

Bab III, Media Sosial Instagram sebagai Ruang Kultural Baru bagi Perempuan Bercadar. Bab ini menganalisis Instagram sebagai ruang kultural dan simbolik yang memediasi konstruksi identitas perempuan muslim bercadar. Platform ini menjadi ruang transformatif yang menggeser narasi dominan tentang cadar, dari simbol kesalehan pasif menjadi identitas dinamis yang merespons modernitas. Perempuan bercadar aktif membangun identitas yang mengakar pada nilai Islam sekaligus bernegosiasi dengan logika kapitalisme digital dan estetika global. Algoritma Instagram turut berperan mengonstruksi ulang makna cadar, mentransformasikannya dari sekadar praktik religius menjadi gaya hidup atau komoditas budaya

populer. Praktik kesalehan di Instagram juga berhadapan dengan tekanan visibilitas digital.

Bab IV, Cadar Sebagai Identitas Legitimasi dan Ketegangan di Tengah Modernitas. Secara umum, makna cadar dibentuk oleh poros: eksternal (stigma kolonial dan narasi Barat); dan internal (legitimasi teks dan tradisi Islam). Bab ini membahas cadar sebagai identitas legitimasi yang kemudian berhadapan dengan arus modernitas Barat. Situasi ini sering menimbulkan ketegangan dan menempatkan praktik bercadar harus terus bernegosiasi, mempertahankan legitimasi teks dan sekaligus merespons stigma global. Berangkat dari kerangka identitas legitimasi Castells, bab ini menganalisis bagaimana cadar digunakan untuk memperoleh pengakuan religius, moral, dan sosial, baik melalui rujukan pada otoritas keagamaan, narasi kesalehan normatif, maupun praktik representasi diri yang terfilter. Bab ini menunjukkan bahwa cadar sebagai identitas legitimasi merefleksikan upaya subjek religius untuk membangun keabsahan diri dari praktik kesalehan bercadar di tengah tuntutan adaptasi modernitas.

Bab V, Cadar, Tekanan Stigma, dan Identitas Perlawanan. Bab ini mengkaji cadar dalam kerangka identitas perlawanan dengan menelaah bagaimana tekanan stigma sosial dan pembungkaman negatif terhadap perempuan bercadar justru memicu pembentukan agensi dan artikulasi identitas yang memberi jawaban. Berangkat dari konsep identitas perlawanan Castells, bab ini menganalisis bagaimana pengalaman marginalisasi dalam wacana keamanan, moralitas, maupun nasionalisme, direspons oleh perempuan bercadar melalui strategi simbolik, naratif, dan afektif yang menantang definisi dominan tentang diri mereka. Dalam konteks Instagram, perlawanan ini tidak selalu mengambil bentuk konfrontasi terbuka, melainkan melalui praktik representasi diri yang menormalisasi cadar, membangun solidaritas jejaring, dan merebut kembali makna kesalehan dari logika stigma. Bab ini menunjukkan praktik perempuan bercadar dalam konstruksi identitas resistensi melakukan proses reflektif yang mengambil alih posisi objek menjadi subjek serta membersihkan simbol cadar dari stigma yang mencemarinya.

Bab VI, Cadar sebagai Identitas Proyek dan Gaya Hidup di Tengah Modernitas Cair. Bab ini membahas cadar sebagai identitas

proyek yang berkembang di tengah kondisi modernitas cair, dengan menempatkan praktik bercadar sebagai proyek diri yang melampaui reaksi terhadap norma atau stigma. Berangkat dari konsep *project identity* Castells dan modernitas cair Bauman, bab ini menganalisis bagaimana perempuan bercadar secara aktif merancang, mengelola, dan menampilkan identitas religiusnya sebagai bagian dari gaya hidup yang dinamis, adaptif, dan terus diperbarui. Bab ini menunjukkan bahwa dalam dunia yang ditandai oleh ketidakpastian dan kesementaraan; identitas bercadar senantiasa dikerjakan melalui pilihan-pilihan yang berkelindan dengan mekanisme pasar.

Bab VII, Kontestasi Identitas Perempuan Bercadar di Ruang Instagram Islam Indonesia. Bab ini memfokuskan analisis pada kontestasi identitas perempuan bercadar di Instagram melalui tiga wacana: autentisitas, moralitas, dan ekonomi; di antara identitas legitimasi, resistensi, dan proyek. Bab ini menunjukkan bagaimana wacana autentisitas diproduksi untuk mengklaim keabsahan religius (siapa yang paling benar dan paling sesuai sunah); bagaimana wacana moralitas digunakan untuk menilai, mendisiplinkan, atau membela praktik bercadar di hadapan stigma dan pengawasan publik; serta bagaimana wacana ekonomi membingkai cadar dalam logika visibilitas, kesempatan kerja, ekonomi digital, dan komodifikasi simbolik atas cadar. Ketiga wacana ini merepresentasikan medan pergulatan baru di kalangan generasi muda muslim Indonesia.

Bab VIII, Penutup. Bab ini merangkum temuan utama penelitian sekaligus merefleksikan implikasi teoretis, metodologis, dan empiris dari kajian tentang identitas perempuan bercadar di Instagram dalam konteks Islam Indonesia kontemporer. Berangkat dari sintesis kerangka *digital religion* (Campbell–Bellar), *network society* (Castells), dan *liquid modernity* (Bauman), penelitian ini menunjukkan bahwa identitas keagamaan pengguna cadar di Instagram merupakan praktik sosial dinamis yang diproduksi melalui interaksi antara subjek religius perempuan, logika platform Instagram, modernitas, hingga relasi kuasa simbolik.

BAB VIII PENUTUP

A. Kesimpulan

Disertasi ini menyimpulkan bahwa identitas keagamaan perempuan bercadar di Instagram merupakan hasil dari proses konstruksi, negosiasi, dan kontestasi yang berlangsung secara cair dalam lanskap Islam Indonesia yang tengah mengalami transformasi digital. Cadar tidak lagi dapat dipahami sebagai praktik kesalehan yang tunggal, melainkan sebagai simbol yang multi makna dan terus diproduksi dalam pergulatan otoritas keagamaan, budaya populer, algoritma visibilitas, hingga ekonomi perhatian. Melalui tipologi identitas legitimasi, resistensi, dan proyek, penelitian ini menunjukkan bahwa ruang digital menjadi arena pembentukan subjek religius yang aktif merumuskan ulang makna keberagamaan, autentisitas, moralitas, hingga partisipasi publik. Pergulatan identitas cadar di Instagram merefleksikan pengalaman keberagamaan perempuan muslimah yang semakin ditentukan oleh dialektika antara teks, konteks, dan teknologi.

Secara khusus, penelitian ini menyimpulkan beberapa hal sebagai jawaban atas rumusan masalah. **Pertama**, praktik bercadar di Indonesia berakar pada dinamika transkultural yang mempertemukan lokalitas Nusantara, pengaruh Islam Arab, dan arus modernitas global. Jejak historisnya dapat ditelusuri sejak abad ke-19, terutama pada masa Perang Padri (1803–1838) di Sumatera Barat, ketika kaum muda yang kembali dari Tanah Suci membawa semangat purifikasi yang dipengaruhi wahabisme dan memperkenalkan pola berpakaian yang dianggap lebih sesuai dengan syariat, termasuk cadar bagi perempuan. Pada fase ini, cadar merepresentasikan kesalehan dan menjadi penanda diferensiasi teologis antara kelompok reformis dan masyarakat adat. Pengaruh tersebut berlanjut pada komunitas Hadrami pada abad ke-20, seperti di Solo pada dekade 1940-an, ketika tokoh Bani Alawi mengampanyekan penggunaan burka sebagai bentuk proteksi moral. Praktik ini juga menuai resistensi. Gelombang berikutnya muncul pada dekade 1970-an dan 1980-an seiring masifnya gerakan Islam transnasional, kebangkitan solidaritas Islam

global setelah revolusi Iran, dan situasi pembatasan “politik Islam” pada era Orde Baru, yang menjadikan cadar tumbuh sebagai simbol semangat baru, purifikasi Islam yang dinilai bercampur tradisi, hingga resistensi terhadap rezim sekuler. Namun, pascaperistiwa WTC 11 September 2001 dan Bom Bali 2002, cadar mengalami stigmatisasi tajam secara global dan nasional melalui asosiasi dengan radikalisme, ancaman keamanan, dan oposisi bagi Islam Indonesia yang dicitrakan moderat serta harmoni dengan lokalitas Nusantara. Stigmatisasi ini bahkan memicu kebijakan pembatasan cadar di sejumlah institusi dengan dalih moderasi beragama dan sekuritisasi.

Meski demikian, abad ke-21 juga menandai fase reimajinasi makna cadar yang ditopang oleh media dan budaya populer. Representasi cadar dalam novel dan film seperti *Ayat-Ayat Cinta*, serta berkembangnya gerakan *modest fashion* di media sosial seperti *Niqab Squad*, membingkai ulang representasi perempuan bercadar sebagai figur modern yang berdaya dan bergaya. Media sosial membuka opsi bagi perempuan bercadar untuk menarasikan dirinya sendiri di luar narasi media arus utama. Momentum pandemi Covid-19 turut mempercepat normalisasi penutup wajah, yang ikut memengaruhi persepsi publik terhadap cadar dan membuka ruang estetisasi cadar. Dalam dekade 2020-an, perempuan bercadar semakin hadir dalam beragam latar belakang peran individu (seperti pendakwah, model, artis, dokter, *gamer*, *traveller*, guru, dosen, olahragawan, atlit, pengusaha, *creative writer*, *growth trainer*, *minset coach*), yang sebelumnya jarang terepresentasi. Transformasi ini menandai pergeseran makna cadar dari simbol purifikasi ideologis menuju identitas yang plural dan cair, yang menegosiasikan simbol keagamaan, modernitas, dan media digital. Kehadiran cadar dalam berbagai potret kesalehan digital telah menjadikan publik semakin terbiasa dengan cadar, dan stigmatisasi berangsur surut.

Kedua, di ruang Instagram dalam lanskap Islam Indonesia kontemporer, penelitian ini mengidentifikasi tiga tipologi identitas perempuan bercadar berdasarkan kerangka Manuel Castells: identitas legitimasi, resistensi, dan proyek. Dalam masyarakat jaringan yang ditandai oleh mediasi teknologi, fragmentasi makna, dan distribusi

otoritas, identitas tidak lagi dipahami sebagai atribut terberi, melainkan sebagai konstruksi sosial yang diproduksi melalui interaksi antara aktor dan struktur. Identitas legitimasi merujuk pada praktik bercadar yang memperoleh pembenaran dari otoritas normatif (al-Qur'an, *Sunnah*, otoritas ulama, dan kesinambungan dengan praktik istri Nabi) serta berfungsi mereproduksi tatanan religius yang mapan. Dalam konfigurasi ini, tubuh perempuan dipahami sebagai aurat yang berpotensi menimbulkan fitnah, sehingga cadar diposisikan sebagai bentuk ketaatan maksimal dan penanda purifikasi ajaran. Identitas ini tampil melalui dakwah normatif, visual selektif (*faceless*), serta penegasan batas moral antara yang dianggap “murni” dan “menyimpang”, sekaligus menautkan tubuh, teks, dan otoritas dalam satu kerangka kesalehan yang koheren.

Adapun identitas resistensi muncul dalam konteks menguatnya stigma terhadap cadar, baik akibat narasi global setelah 11 September 2001 yang mengaitkan cadar dengan ekstremisme dan subordinasi, maupun wacana domestik tentang peneguhan Islam Indonesia atau moderasi Islam (termasuk Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan). Dalam wacana ini, cadar diposisikan sebagai simbol “pengaruh ideologi luar” yang dianggap tidak kompatibel dengan budaya-keagamaan arus utama di Indonesia. Stigmatisasi ini melahirkan praktik resistensi simbolik di ruang digital: perempuan bercadar mereartikulasi makna cadar melalui narasi personal dengan melakukan reinterpretasi teks agama, menjalis relasi lintas iman, memproduksi kesetaraan gender, hingga partisipasi sosial yang membantah stigma asosial. Adapun identitas proyek beroperasi melampaui logika reproduksi dan resistensi dengan menjadikan cadar sebagai proyek perumusan makna baru yang transformatif. Aktor identitas proyek ini memanfaatkan materi budaya yang tersedia untuk membangun identitas baru dan mendefinisikan ulang posisi mereka dalam masyarakat kosmopolitan. Identitas bercadar dalam hal ini menjadi proyek diri yang terus-menerus dikelola dan diperbarui; selebritas dan *influencer* bercadar berperan sebagai figur *role model* yang membentuk ulang standar estetika dan aspirasi gaya hidup.

Melalui praktik *self-branding*, cadar pun bertransformasi menjadi kapital kultural yang dapat dikonversi menjadi modal ekonomi.

Identitas perempuan bercadar di Instagram, dalam kerangka *digital religion* Heidi A. Campbell dan Wendi Bellar, merepresentasikan transformasi cara religiusitas dipraktikkan dan ditampilkan dalam budaya digital. Melalui konsep *storied identity*, perempuan bercadar membangun kepingan identitas bercerita yang dikurasi secara visual dan naratif. Di dalamnya tercampur (*pick-n-mix*) narasi kesalehan, peran profesional, minat, hobi, relasi sosial, hingga aspirasi personal. Identitas ini bersifat *multifaset* dan disusun melalui seleksi narasi yang disengaja, menonjolkan banyak sisi personal seperti perjalanan spiritual, hijrah, atau momen reflektif. Pada saat yang sama, terjadi *shifting authority*: sebagian dari mereka tampil sebagai *influencer* yang memperoleh legitimasi “otoritas algoritma” dari jumlah pengikut, *like*, dan *engagement*. Otoritas baru lahir dalam spektrum yang luas dan terdistribusi. Pada cadar identitas legitimasi, otoritas tetap stabil dan hierarkis, berpusat pada ulama dan teks, dengan media digital berfungsi sebagai sarana afirmasi. Pengguna cadar yang mengemas ulang dakwah memegang otoritas representasional atau komunikatif, tanpa meruntuhkan otoritas konvensional. Pada cadar identitas resistensi, otoritas menjadi lebih partisipatif dan terdistribusi berdasar preferensi personal. Sementara pada cadar identitas proyek, otoritas terdesentralisasi dan bertumpu pada visibilitas, estetika, dan resonansi jejaring. Praktik bercadar juga memperlihatkan *convergent practice*, yakni keterjalinan antara kesalehan *offline* dan *online*. Media sosial membuka ruang interpretasi yang lebih partisipatif dan kadang menantang peran penjaga gerbang tradisional dalam mendefinisikan autentisitas praktik keagamaan. Keaslian kini divalidasi melalui *experiential authenticity*, bahwa praktik keagamaan dinilai autentik berdasarkan pengalaman personal dan dampak emosional yang dirasakan. Praktik ini berlangsung dalam *multisite reality* atau kondisi *onlife*: apa yang dipraktikkan di dunia fisik terhubung dan dimaknai ulang di ruang daring, sementara respons digital turut membentuk identitas luring. Semua itu

berlangsung dalam ekosistem *networked community*, jejaring solidaritas cair yang melampaui batas geografis.

Ketiga, konstruksi identitas perempuan bercadar di Instagram tidak bersifat tunggal karena terbentuk dalam lanskap modernitas cair yang ditandai oleh melemahnya jangkar sosial, pluralisasi otoritas, dan mediasi teknologi. Dalam perspektif Bauman, identitas pada era *liquid modernity* bukan lagi kategori yang terberi dan stabil, melainkan “tugas” reflektif yang harus terus-menerus dirakit oleh individu di tengah ketidakpastian struktural. Secara keseluruhan, identitas bercadar di Instagram menjadi proyek diri yang dinamis dan performatif. Cadar tidak lagi sekadar simbol ketaatan normatif yang maknanya mapan, tetapi menjadi bagian dari proyek diri yang dikelola, ditampilkan, dan dinegosiasikan. Praktik keberagamaan daring beroperasi dalam logika *synopticon* (yang banyak mengawasi yang sedikit): *selebgram* bercadar tampil sebagai contoh yang diamati secara luas dan menghadirkan obyek pelajaran tentang bagaimana tubuh, busana, dan gaya hidup religius seharusnya direpresentasikan agar tampak “diinginkan” secara sosial. Dalam mekanisme ini, kepatuhan ditegakkan melalui rayuan estetika visual yang terus berganti dan mudah mencair, tanpa sempat dipadatkan.

Fragmentasi identitas perempuan bercadar di Instagram dapat dijelaskan melalui lima faktor: (1) pluralitas sosial-kultural Islam Indonesia yang sejak awal tidak mengenal otoritas tunggal dalam mendefinisikan kesalehan perempuan. Perbedaan kelas sosial, generasi, pendidikan, afiliasi organisasi, serta pengalaman melahirkan spektrum pemaknaan cadar yang beragam; (2) mediasi digital dan transformasi *lived religion* menjadikan media sosial sebagai salah satu pusat produksi makna secara personal, kuratorial, dan interaktif. Instagram berfungsi sebagai “pasar simbolik” tempat individu dapat memilih, menggabungkan, dan merakit rujukan keagamaan lintas sumber dalam format yang sesuai dengan kebutuhan identitasnya; (3) desentralisasi dan pluralisasi otoritas keagamaan, yaitu melemahnya monopoli ulama atau lembaga formal seiring hadirnya media baru, telah membuka ruang bagi berbagai aktor, seperti ustadz populer,

intelektual muslim, komunitas daring, hingga *influencer* religius, untuk menjadi sumber legitimasi alternatif, sehingga otoritas menjadi semakin terdistribusi; (4) logika budaya populer dan ekonomi perhatian yang menekankan visibilitas, estetika, *engagement*, dan *personal branding* turut membentuk praktik keberagamaan di Instagram. Dalam ekosistem algoritmik, religiusitas dipresentasikan secara performatif agar relevan dengan ritme platform dan ekspektasi audiens, sehingga simbol cadar ikut terseret dalam dinamika komodifikasi dan diferensiasi citra; (5) individualisasi dan tanggung jawab biografis dalam modernitas cair memaksa identitas dikelola sebagai proyek atau tugas individu. Tekanan struktural seperti stigma global, ketidakpastian ekonomi, dan perubahan sosial diprivatisasi menjadi tanggung jawab personal pemakai cadar. Dalam kondisi ini, perempuan bercadar terus-menerus mencari solusi mandiri dengan merakit, menjelaskan, dan mempertahankan makna cadarnya di hadapan publik yang plural, sehingga identitas yang dihasilkan bersifat cair dan situasional.

Keempat, negosiasi identitas cadar di Instagram menunjukkan bahwa simbol keagamaan ini tidak hadir dalam makna yang ajeg, melainkan terus diproduksi ulang melalui perjumpaan antara doktrin normatif, agensi individual, dan logika visibilitas platform digital. Pada identitas legitimasi, negosiasi berlangsung secara subtil antara komitmen pada kemurnian manhaj dan tuntutan eksistensi dalam ruang visual yang cair; kehadiran mereka di Instagram ditandai oleh partisipasi yang “terfilter”, melalui kurasi konten yang ketat, estetika yang dikendalikan, serta pengemasan ulang pesan dakwah agar kompatibel dengan ritme media sosial. Pada identitas resistensi, cadar dinegosiasikan sebagai simbol agensi yang menantang stigma radikal dan subordinasi perempuan, dengan menegaskan bahwa pilihan bercadar selaras dengan kesetaraan gender, kebebasan berekspresi, budaya lokal, dan partisipasi publik. Sementara itu, pada identitas proyek, cadar dinegosiasikan dengan estetika global, budaya populer, dan strategi *personal branding*, sehingga berfungsi sebagai kapital simbolik dalam ekonomi digital. Ketiga konfigurasi ini menegaskan bahwa negosiasi identitas bercadar merupakan wujud keberagamaan

yang beroperasi dalam situasi modernitas cair, yang menjadikan simbol keagamaan harus terus diselaraskan dengan dinamika visibilitas digital, arus modernitas global, dan tanggung jawab biografis individual. Di tengah situasi ketidakpastian dan ragam masalah struktural itu, perempuan bercadar mencari jawaban individual melalui mekanisme pasar, media sosial, atau komunitas sementara.

Instagram menjadi arena produksi dan perebutan makna cadar oleh beragam aktor. Dalam proses ini, bekerja mekanisme kuasa tentang klaim normatif atas otoritas agama, tekanan simbolik melalui penilaian moral, serta logika algoritmik yang menentukan visibilitas. Kontestasi tersebut terutama terartikulasi dalam tiga wacana utama: autentisitas, moralitas, dan ekonomi. Pada ranah autentisitas, identitas legitimasi menegaskan cadar sebagai simbol kesucian dan ketersembunyian yang tidak boleh terjerumus pada *tabarruj*, *syuhrah*, estetisasi, atau komodifikasi; mereka memosisikan diri sebagai penjaga kemurnian makna atas “penyimpangan” yang dilakukan perempuan bercadar lainnya. Sebaliknya, identitas proyek memaknai cadar secara adaptif sebagai bagian dari konstruksi diri yang selaras dengan estetika kontemporer dan tren gaya hidup. Adapun identitas resistensi mengusulkan pemahaman autentisitas yang reflektif berbasis preferensi personal dan pengalaman hidup, bukan monopoli otoritas tunggal.

Pada ranah moralitas, perdebatan berfokus pada relasi antara tubuh perempuan dan sumber nilai etis. Kelompok legitimasi cenderung menempatkan tubuh perempuan sebagai *locus* potensi fitnah yang harus dikontrol melalui disiplin visual dan pembatasan ruang gerak, dengan cadar dipahami sebagai instrumen proteksi moral yang inheren dengan etika malu. Sebaliknya, identitas proyek dan resistensi menolak reduksi moralitas pada pakaian perempuan semata; mereka menegaskan bahwa pelanggaran etika bersumber pada subjek pelaku dan struktur sosial yang lebih luas, serta bahwa perempuan berhak menentukan ekspresi dirinya. Dalam wacana ekonomi, identitas legitimasi membolehkan partisipasi ekonomi dengan syarat normatif yang ketat, sedangkan identitas proyek secara terbuka

mengintegrasikan cadar ke dalam ranah ekonomi digital sebagai modal simbolik. Identitas resistensi mengambil posisi kritis dengan mendukung otonomi perempuan dalam bekerja dan terlibat di ruang publik, namun menolak pendisiplinan patriarkal maupun komodifikasi tubuh berdasarkan pada tafsir tunggal. Dengan demikian, kontestasi identitas cadar di Instagram memperlihatkan bahwa simbol religius ini berfungsi sebagai medan dialektika yang kompleks: antara purifikasi dan popularisasi, kontrol dan agensi, serta kesalehan dan kapitalisasi, yang terus dinegosiasikan dalam lanskap modernitas digital.

Refleksi Teoritis: Perkembangan teknologi digital telah mengubah secara mendasar cara manusia membangun makna, menjalani keberagamaan, dan mengartikulasikan identitas diri. Identitas keagamaan perempuan bercadar di Instagram menunjukkan pergeseran fundamental dalam cara religiusitas diproduksi dan dimaknai di era digital. Dalam kerangka *digital religion* (Campbell dan Bellar), keberagamaan berlangsung secara *onlife* yang mengintegrasikan pengalaman luring dan daring secara simultan. Identitas keagamaan dibangun melalui *storied identity*, yakni kepingan narasi diri yang dikurasi dari berbagai pengalaman personal. Individu melakukan praktik *bricolage*, yaitu mengambil "potongan-potongan kecil" (seperti ide, ritual, atau informasi) dari berbagai sumber daya yang tersedia dan menggabungkannya (*pick-n-mix*) menjadi identitas religius yang "gado-gado" dan dibentuk melalui praktik konvergen. Seseorang dapat mencampur tradisi keagamaan keluarga yang diwarisi secara luring dengan unsur spiritual baru yang ditemukan melalui ruang digital. Otoritas keagamaan pun mengalami pergeseran (*shifting authority*): legitimasi tidak lagi sepenuhnya ditentukan oleh posisi struktural dalam hierarki ulama, tetapi juga oleh resonansi narasi, penerimaan audiens, dan visibilitas algoritmik. Media sosial menciptakan ruang untuk pengambilan keputusan di luar jangkauan otoritas institusional. Dalam hal ini, praktik cadar di Instagram dipahami sebagai politik visibilitas (*politics of visibility*) yang merujuk pada bagaimana proses menjadi terlihat atau tidak terlihat di ruang publik selalu melibatkan relasi kekuasaan, negosiasi identitas, dan pertarungan makna. Visibilitas bukan sekadar soal "tampak", tetapi siapa yang boleh terlihat, bagaimana mereka terlihat,

dan bagaimana penampakan itu ditafsirkan atau diperdebatkan dalam masyarakat.

Dalam perspektif Manuel Castells, dinamika ini berlangsung dalam konteks *network society*, ketika identitas menjadi sumber makna utama di tengah melemahnya institusi modern. Identitas legitimasi, resistensi, dan proyek merepresentasikan tiga strategi berbeda perempuan bercadar dalam merespons tekanan *Net* (jaringan informasi, kapital, dan teknologi global) terhadap *Self* (identitas diri personal). Dalam konteks perempuan bercadar di Instagram, identitas legitimasi berupaya mereproduksi stabilitas normatif sebagai jangkar makna; identitas resistensi mereartikulasi cadar sebagai simbol perlawanan terhadap stigma dan dominasi narasi eksternal atau arus utama internal; sedangkan identitas proyek secara proaktif membangun posisi sosial baru melalui integrasi kesalehan dengan estetika, profesionalitas, dan ekonomi digital. Ketiganya menunjukkan bahwa identitas keagamaan terfragmentasi dan berlapis sesuai dengan posisi sosial dan strategi simbolik yang ditempuh. Platform Instagram dalam hal ini berfungsi sebagai ruang politik simbolik, tempat klaim autentisitas dan moralitas diproduksi, dipertandingkan, dan dinegosiasikan.

Dalam kerangka *liquid modernity* (Bauman), identitas keagamaan bertransformasi dari sesuatu yang diwariskan menjadi tugas yang harus terus-menerus dikerjakan. Individualisasi memindahkan tanggung jawab pembentukan dan pemeliharaan identitas ke pundak individu, sehingga perempuan bercadar di Instagram harus secara aktif mengelola makna, legitimasi, dan konsistensi simbol keagamaannya di hadapan audiens yang plural. Agama kerap berfungsi sebagai jangkar makna atau sumber daya simbolik yang dapat dikomodifikasi. Di sisi lain, ketika institusi lama seperti agama telah menjadi zombi (fungsinya telah mati, tetapi institusinya masih ada), pasar mengambil alih dengan menawarkan identitas instan yang cepat usang dan keamanan semu melalui konsumsi gaya hidup terus-menerus. Oleh karena itu, identitas keagamaan perempuan bercadar di Instagram merefleksikan wajah Islam Indonesia kontemporer yang semakin cair.

B. Saran

Temuan dalam penelitian ini merupakan hasil dari interaksi antara data empiris, kerangka teoretis, dan posisi peneliti dalam membaca praktik keagamaan perempuan bercadar di Instagram. Kesadaran atas posisi peneliti sebagai laki-laki dan sebagai pihak yang berada di luar pengalaman langsung bercadar menjadi bagian dari proses interpretasi yang dilakukan. Posisi ini tidak dimaksudkan sebagai klaim representasi atas suara subjek, melainkan sebagai pembacaan kritis terhadap praktik identitas yang ditampilkan dan dinegosiasikan di Instagram. Selain menghadirkan keterbatasan, posisi peneliti laki-laki yang berjarak juga memungkinkan adanya sudut pandang analitis yang lebih reflektif dan tidak terikat pada pengalaman personal subjek. Penelitian ini tidak bertujuan menghadirkan gambaran total atau final tentang identitas perempuan bercadar di Indonesia. Praktik bercadar yang dianalisis merupakan representasi performatif yang muncul dalam konteks Instagram, yang bersifat selektif, kuratorial, dan dipengaruhi oleh logika algoritmik. Oleh karena itu, temuan penelitian ini perlu dibaca sebagai potret parsial yang menangkap dinamika praktik identitas di ruang digital, bukan sebagai generalisasi atas keseluruhan pengalaman perempuan bercadar.

Berdasarkan ruang lingkup dan keterbatasan tersebut, penelitian selanjutnya disarankan untuk memperluas pendekatan dan konteks kajian guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang praktik bercadar perempuan muslim. Pengembangan riset dapat dilakukan melalui kombinasi etnografi digital dan etnografi *offline*, penelitian partisipatoris, serta studi komparatif lintas platform digital dan lintas konteks sosial-budaya, baik dalam skala nasional maupun transnasional. Pendekatan semacam ini diharapkan dapat memperkaya pemahaman mengenai relasi antara cadar, otoritas keagamaan, dan negosiasi identitas perempuan muslim, sekaligus mendorong kajian tentang agama dan media digital ke arah yang lebih komprehensif, kontekstual, dan berkeadilan epistemik.

DAFTAR PUSTAKA

- Aan. "Ba'asyir Divonis 15 Tahun, Perempuan Bercadar Menangis." *Detik*, 16 Juni 2011. <https://news.detik.com/berita/d-1661788/baasyir-divonis-15-tahun-perempuan-bercadar-menangis>.
- Abas, Nasir. *Membongkar Jamaah Islamiyah*. Jakarta: Grafindo, 2009.
- Abdalla, Salma Mohamed Abdalmunim. "Fighting the Enemies of God: The Rise of and the Response to Violent Extremism in Sudan." *Journal for Deradicalization*, no. 20 (September 2019): 75–108. <https://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/249>.
- Abidin, Crystal. "Prelims." Dalam *Internet Celebrity: Understanding Fame Online*, i–xxii. Society Now. UK: Emerald Publishing Limited, 2018. <https://doi.org/10.1108/978-1-78756-076-520181006>.
- Abu-Lughod, Lila. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783–90. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>.
- . *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Ahmad, Maghfur, Siti Mumun Muniroh, dan Shinta Nurani. "Niqab, Protest Movement, and the Salafization of Indonesian Islam." *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 9, no. 2 (Desember 2021): 423–62. <https://doi.org/10.21043/qijis.v9i2.8195>.
- Ahmad, Munawar, Ustadhi Hamzah, Singgih Basuki, Siswanto Masruri, dan Hayadin Hayadin. "Struktur Kesucian, Hijrah dan Ruang Queer: Analisa Terhadap Perilaku Mahasiswa Bercadar." *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan*

Agama dan Keagamaan 17, no. 3 (Desember 2019).
<https://doi.org/10.32729/edukasi.v17i3.576>.

Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press, 2011.

———. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of A Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Akmaliah, Wahyudi. "The Demise of Moderate Islam: New Media, Contestation, and Reclaiming Religious Authorities." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10, no. 1 (Mei 2020): 1. <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i1.1-24>.

Akou, Heather Marie. "Interpreting Islam through the Internet: Making Sense of Hijab." *Contemporary Islam* 4, no. 3 (Oktober 2010): 331–46. <https://doi.org/10.1007/s11562-010-0135-6>.

Al Qurtuby, Sumanto, Husein Muhammad, Alimatul Qibtiyah, Abdul Kadir Riyadi, Evi Muafiah, Moh Adib Amrullah, dan Lutfiana Dwi Mayasari. *Evolusi Busana di Arab Saudi dan Indonesia*. Disunting oleh Sumanto Al Qurtuby. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press, 2023.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Jilbab Wanita Muslimah*. Yogyakarta: Media Hidayah, 2002.

Al-Asymawi, Muhammad Sa'id. *Kritik atas jilbab*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003.

Alatas, Alwi, dan Fifrida Desliyanti. *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek 1982-1991*. Jakarta: Al-I'tisom, 2001.

Alexander, Ella. "Madonna Wears Traditional Muslim Niqab Veil Because It's Been." *The Independent*, 25 Juni 2014. <https://www.independent.co.uk/news/people/madonna->

wears-traditional-muslim-niqab-veil-because-it-s-been-that-kind-of-day-9562384.html.

Alhabsyi, Musa Kazhim. *Identitas Arab Itu Ilusi: Saya Habib Saya Indonesia*. Bandung: Mizan, 2022.

Ali, Fachry, dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Ali, Mohamed Bin. *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' Wal Bara'*. London: Imperial College Press, 2016.

Ali, Muhamad. *Islam dan Penjajahan Barat: Sejarah Muslim dan Kolonialis-Eropa-Kristen Memodernisasi Sistem Organisasi, Politik, Hukum, Pendidikan di Indonesia dan Melayu*. Jakarta: Serambi, 2017.

Alkatiri, Wardah. *Religious extremism di era post-everything: perspektif teori kritis*. Akademika, 2018.

Alloula, Malek. *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Andaya, Barbara Watson. *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.

Appadurai, Arjun. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Arimbi, Diah Ariani. "Contemporary Issues of Women and Islam in Muslim Societies." Dalam *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers*, 27–54. Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46n07t.5>.

Armfield, Greg G., dan R. Lance Holbert. "The relationship between religiosity and Internet use." *Journal of Media and Religion* (US) 2, no. 3 (2003): 129–44. https://doi.org/10.1207/S15328415JMR0203_01.

Aryanti, Tutin. "Breaking the wall, preserving the barrier: gender, space, and power in contemporary mosque architecture in Yogyakarta, Indonesia." University of Illinois, 2013.

———. "Shame and Borders: The 'Aisyiyah's Struggle for Muslim Women's Education in Indonesia." Dalam *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, disunting oleh Zehavit Gross, Lynn Davies, dan Al-Khansaa Diab. New York: Springer, 2013.

Asad, Talal. "Agency and Pain: An Exploration." *Culture and Religion* 1, no. 1 (Mei 2000): 29–60. <https://doi.org/10.1080/01438300008567139>.

———. "Thinking About the Secular Body, Pain, and Liberal Politics." *Cultural Anthropology* 26, no. 11 (2011): 657–75. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1360.2011.01118.x>.

Ashari, Winning Son. "Dalil Musik Haram: Apa Benar Musik Islami Haram? Simak Ini Agar Jelas." Muslim.or.id, 14 Maret 2014. <https://muslim.or.id/20706-benarkah-musik-islami-itu-haram.html>.

Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia. "Data Internet Indonesia 2024." 7 Februari 2024. <https://apjii.or.id/berita/d/apjii-jumlah-pengguna-internet-indonesia-tembus-221-juta-orang>.

Asy-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf. *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imām al-Syāfi 'ī*. Juz 1. Beirut: Dar al-Qalam dan Dar al-Syamsiyah, 1992.

- Aulia, Rihlah Nur. "Rimpu: Budaya Dalam Dimensi Busana Bercadar Perempuan Bima." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 9, no. 2 (Juli 2013): 2. <http://journal.unj.ac.id/unj/index.php/jsq/article/view/4463>.
- Aziz, Abdul. "The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia: Peaceful Fundamentalist." *Studia Islamika* 11, no. 3 (2004): 3. <https://doi.org/10.15408/sdi.v11i3.596>.
- Azra, Azyumardi. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*. Bandung: Mizan, 2006.
- . *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Penerbit Kencana, 1998.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Bahraen, Raehanul. "Benarkah Cadar Budaya Arab?" Muslim.or.id, 6 Maret 2018. <https://muslim.or.id/36848-benarkah-cadar-budaya-arab.html>.
- Banat. "Apakah Cadar Dan Niqab Budaya Arab? Habib Umar Bin Hafidz Menjawab." Instagram, 16 April 2022. <https://www.instagram.com/reel/Ccaii2WJcQF/>.
- Barker, Chris. *Television, Globalization and Cultural Identities*. 1st edition. Buckingham ; Philadelphia, Penn: Open University Press, 2002.
- Barnard, Malcolm. *Fashion Theory: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2014.
- Barnes, Ruth, dan Joanne B. Eicher. *Dress and Gender: Making and Meaning*. Berg, 1997.
- Baulch, Emma, dan Alila Pramiyanti. "Hijabers on Instagram: Using Visual Social Media to Construct the Ideal Muslim Woman." *Social Media + Society* 4, no. 4 (Oktober 2018):

2056305118800308.

<https://doi.org/10.1177/2056305118800308>.

Bauman, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge and Malden: Polity Press, 2007.

———. *Liquid Modernity*. Cambridge and Malden: Polity, 2000.

Bayat, Asef. *Making Islam Demokratik: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Baz, Abdul Aziz bin Abdullah bin. *Majmū‘ Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwi‘ah*. Vol. 24. Riyadh: Dar al-Qasim, 2000.

BBC. “Rektor UIN: Larangan bercadar untuk cegah radikalisme dan fundamentalisme.” *BBC News Indonesia*, 2018. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-43288075>.

Becker, Carmen. “The Production of Salafi Spaces in Computer-mediated Environments: A Social Theory Perspective on ‘Digital Religion.’” *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 10 (Agustus 2021): 30–49. <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10033>.

Berger, Peter L., ed. *The desecularization of the world : resurgent religion and world politics*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Beta, Annisa R. “Hijabers: How Young Urban Muslim Women Redefine Themselves in Indonesia.” *International Communication Gazette* 76, no. 4–5 (Juni 2014): 377–89. <https://doi.org/10.1177/1748048514524103>.

———. “Socially Mediated Publicness in Networked Society for Indonesian Muslim Women.” *Jurnal Ilmu Komunikasi* 13, no. 1 (Juni 2016): 1. <https://doi.org/10.24002/jik.v13i1.598>.

- Bin Rusli, Almunawar. "From Mask to Cadar: The New Interpretation of Islamic Values During COVID-19 in Indonesia." Asia Research Institute NUS, 22 Maret 2022. <https://ari.nus.edu.sg/20331-106/>.
- Bjoernaas, Therese Ignacio. "Saving Muslim Women: A Feminist-postcolonial Critique of Veiling Legislation in Norway." *Islamophobia Studies Journal* 3, no. 1 (2015): 78–89. <https://doi.org/10.13169/islastudj.3.1.0078>.
- Björk, Peter, dan Hannele Kauppinen-Räsänen. "A Netnographic Examination of Travelers' Online Discussions of Risks." *Tourism Management Perspectives* 2–3 (April 2012): 65–71. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2012.03.003>.
- Bockover, Mary I. "Confucian Values and the Internet: A Potential Conflict." *Journal of Chinese Philosophy* 30, no. 2 (2003): 159–75. <https://doi.org/10.1111/1540-6253.00112>.
- Brasher, Brenda E. *Give Me That Online Religion*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2004.
- Brems, Eva, ed. *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge Studies in Law and Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415591>.
- Brenner, Suzanne. "Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia." *American Anthropologist* 113, no. 3 (2011): 478–90. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01355.x>.
- . "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'The Veil.'" *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 673–97.
- Bruckner, Pascal. "UNVEILED: A Case for France's Burqa Ban." *World Affairs* 173, no. 4 (2010): 61–65. <https://www.jstor.org/stable/41290263>.

Bruinessen, Martin Van. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

———. “What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia.” *RSIS Working Paper* No 222 (Januari 2011).

Bucar, Elizabeth. *Pious Fashion: How Muslim Women Dress*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2017.

Bucher, Taina. *If...Then: Algorithmic Power and Politics*. Oxford University Press, 2018.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190493028.001.0001>.

Bullock, Katherine. “Challenging Media Representations of the Veil: Contemporary Muslim Women’s Re-Veiling Movement.” *American Journal of Islam and Society* 17, no. 3 (Oktober 2000): 22–53.
<https://doi.org/10.35632/ajis.v17i3.2045>.

———. *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. Second. London: International Institute of Islamic Thought, 2007.

Bullock, Katherine H., dan Gul Joya Jafri. “Media (Mis)Representations: Muslim Women in the Canadian Nation.” *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de La Femme* 20, no. 2 (Juni 2000): 35–40.
<https://cws.journals.yorku.ca/index.php/cws/article/view/7607>.

Bunt, Gary R. *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018.

- Burhani, Ahmad Najib. *Sufisme Kota: Berpikir Jernih Menemukan Spiritualisme Positif*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Burke, Kelsy C. "Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches." *Sociology Compass* 6, no. 2 (2012): 122–33. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x>.
- Cadar Garis Lucu. "Diskusi Publik Pemaksaan Jilbab." Instagram, 9 Februari 2022. <https://www.instagram.com/p/CiAQtRKL3-z/?hl=id>.
- Cahaya Hidayah, dir. *Viral... Gus Miftah Mengolok-Olok Wanita Cadaran!! Cadar Itu Budaya Arab..* 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=k937yFjxUnU>.
- Campbell, Heidi A., ed. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London & New York: Routledge, 2013.
- . "Internet and Religion." Dalam *The Handbook of Internet Studies*, 232–50. 2011.
- . "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society." *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 64–93.
- Campbell, Heidi A., dan Wendi Bellar. *Digital Religion: The Basics*. London & New York: Routledge, 2023.
- Campbell, Heidi A., dan Ruth Tsuria, ed. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. 2 ed. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780429295683>.
- Candraningrum, Dewi. *Negotiating Women's Veiling: Politics & Sexuality in Contemporary Indonesia*. 2013. <https://doi.org/10.4000/books.irasec.981>.

- Casewit, Daoud S. "Hijra as History and Metaphor: A Survey of Qur'anic and Hadith Sources." *The Muslim World* 88, no. 2 (1998): 105–28. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1998.tb03650.x>.
- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Second. 1 vol. The Information Age. UK: Wiley-Blackwell, 2010.
- Cerrah, Myriam Francois. "Lady Gaga's Burqa Is Good for Muslim Women." *The Independent*, 11 Agustus 2013. <https://www.independent.co.uk/voices/comment/lady-gaga-s-burqa-is-good-for-muslim-women-8756228.html>.
- Chaib, Saïla Ouald, dan Eva Brems. "Doing Minority Justice Through Procedural Fairness: Face Veil Bans in Europe." *Journal of Muslims in Europe* 2, no. 1 (Januari 2013): 1–26. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341248>.
- Chaney, David. *Lifestyle Sebuah Pengantar Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Cimino, Richard, dan Don Lattin. *Shopping for Faith: American Religion in the New Millennium*. 1st edition. California: Jossey-Bass, 2002.
- Cinelli, Matteo, Gianmarco De Francisci Morales, Alessandro Galeazzi, Walter Quattrociocchi, dan Michele Starnini. "The echo chamber effect on social media." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118, no. 9 (Maret 2021): e2023301118. <https://doi.org/10.1073/pnas.2023301118>.
- Citton, Yves. *The Ecology of Attention*. Cambridge and Malden: Polity, 2017.
- Claudia, Lolita Valda. "Pengalaman Pahit Wanita Bercadar: Dituduh Teroris dan Dilempar Botol." *Kumparan*, 21 Juli 2018. <https://kumparan.com/kumparannews/pengalaman-pahit-wanita-bercadar-dituduh-teroris-dan-dilempar-botol-27431110790550531>.

- CNN. "Menag Fachrul Razi Akan Larang Cadar di Instansi Pemerintah." 2019.
<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191030194509-20-444279/menag-fachrul-razi-akan-larang-cadar-di-instansi-pemerintah>.
- Cohen-Almagor, Raphael. *The Republic, Secularism and Security: France versus the Burqa and the Niqab*. SpringerBriefs in Political Science. Springer, 2022.
- Craik, Jennifer, dan M. Angela Jansen, ed. *Modern Fashion Traditions: Negotiating Tradition and Modernity Through Fashion*. Bloomsbury Publishing, 2018.
- Cribb, Robert, dan Audrey Kahin. *Kamus Sejarah Indonesia*. Diterjemahkan oleh Gatot Triwara. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.
- Cube Asia. "The Power of Influence: E-Commerce Influencer Marketing in SEA 2023." Cube Asia, 2023.
<https://cube.asia/ecommerce-influencer-marketing-sea-2023/>.
- Danandjaja, James. "Dari Celana Monyet ke Setelan Safari: Catatan Seorang Saksi Mata." Dalam *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan*. Bantul: LKiS, 2013.
- Danial, Danial, dan Abbas Abbas. "Niqab Dalam Sorotan Fiqh." *Al-'Adl* 12, no. 2 (Januari 2020): 2.
<https://doi.org/10.31332/aladl.v12i2.1689>.
- Davenport, Thomas H., dan John C. Beck. *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*. Boston: Harvard Business Press, 2001.
- Dewi, Kurniawati. "Javanese Women and Islam: Identity Formation since the Twentieth Century." *Southeast Asian Studies* 1 (April 2012): 109–40.

- Dewi, Oki Setiana. “Pengajian Selebriti Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respons atas Dakwah Salafi dan Jamaah Tabligh.” UIN Syarif Hidayatullah, 2020.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Dijk, Kees Van. “Sarung, Jubah, dan Celana: Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi.” Dalam *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan*, disunting oleh Henk Schulte Nordholt, diterjemahkan oleh M. Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Dixon, Patrick. *Cyberchurch*. Eastbourne: Kingsway Publications, 1997.
- Djaman, Fachri. “Netizen Soroti Pakaian Pelaku Bom Gereja Makassar: Kasihan yang Bercadar.” Makassar Terkini, 29 Maret 2001. <https://makassar.terkini.id/netizen-soroti-pakaian-pelaku-bom-gereja-makassar-kasihan-yang-bercadar/>.
- Droogsma, Rachel Anderson. “Redefining Hijab: American Muslim Women’s Standpoints on Veiling.” *Journal of Applied Communication Research* 35, no. 3 (Agustus 2007): 294–319. <https://doi.org/10.1080/00909880701434299>.
- Dwifatma, Andina, dan Annisa R. Beta. “The ‘Funny Line Veil’ and the mediated political subjectivity of Muslim women in Indonesia.” *Asian Journal of Communication* 34, no. 3 (Mei 2024): 284–97. <https://doi.org/10.1080/01292986.2024.2320900>.
- Dyer, Harry T., dan Crystal Abidin. “Understanding Identity and Platform Cultures.” Dalam *The Sage Handbook of Digital Society*. London & California: Sage Publications, 2023.

- Dzuhayatin, Siti. "Islamism and Nationalism among Niqabis Women in Egypt and Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10 (Mei 2020): 49–77. <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i1.49-77>.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*,. Diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi dan Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Eickelman, Dale F., dan Jon W. Anderson. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Indiana Series in Middle East Studies. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Elboubkri, Nadia. "Diesel's Burqa Advertisement: Did They Go Too Far?" 14 September 2013. <https://www.moroccoworldnews.com/2013/09/104874/diesels-burqa-advertisement-did-they-go-too-far>.
- Engineer, Asghar Ali. *Tafsir Perempuan: Antara Doktrin dan Dinamika Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan. Yogyakarta: KAKTUS, 2018.
- Entwistle, Joanne. *The Fashioned Body: Fashion, Dress, and Modern Social Theory*. New York: Polity, 2000.
- Etcoff, Nancy. *Survival of the Prettiest: The Science of Beauty*. Pennsylvania: Diane Publishing Company, 2002.
- Fauzi, Maria. *Muslimah Bukan Agen Moral*. Sleman: Bentang Pustaka, 2023.
- Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia." Dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, disunting oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS, 2008.

- Featherstone, Mike. *Consumer Culture and Postmodernism*. London, California, New Delhi, dan Singapore: SAGE Publications, 2007.
- Febriani, Gresnia Arela. “Komunitas Niqab Squad dan Tekad Hapus Stigma Buruk Wanita Bercadar.” wolipop. Diakses 12 Juli 2023. <https://wolipop.detik.com/hijab-update/d-4778225/komunitas-niqab-squad-dan-tekad-hapus-stigma-buruk-wanita-bercadar>.
- Floridi, Luciano, ed. *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*. London: Springer International Publishing, 2015.
- FMDKI News. “Tentang FMDKI.” 31 Mei 2020. <https://fmdki.or.id/tentang-fmdki-2>.
- Gani, Aisha. “Younger Generation of British Muslims Showing Shift in Attitude to Gender Roles.” World News. *The Guardian*, 12 Juli 2015. <https://www.theguardian.com/world/2015/jul/13/british-muslims-gender-roles-attitude-shift>.
- Gauvain, Richard. *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God*. Routledge Islamic Studies Series. Routledge, 2012.
- Geertz, Clifford. “The Near East in the Far East.” Dalam *Life among the Anthros and Other Essays*, 169–84. Princeton University Press, 2012. <https://doi.org/10.1515/9781400834549.169>.
- Gibbons, Judith L., Katelyn E. Poelker, dan Katherine Hasbun. “My social, political, and hybrid self: Identity in Central and South America.” Dalam *Non-Western identity: Research and perspectives*, 49–72. Identity in a changing world. Cham, Switzerland: Springer Nature Switzerland AG, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-77242-0_4.

Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Touchstone, 1986.

Goitein, Shelomo Dov. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999.

Goldenbridgeinmate39. "Veiled Catholic Nuns." *Marie-Thérèse O'Loughlin* Goldenbridgeinmate39, 19 Maret 2013. <https://goldenbridgeinmate39.wordpress.com/2013/03/19/veiled-nuns/>.

Goldman, Russell. "What's That You're Wearing? A Guide to Muslim Veils." World. *The New York Times*, 3 Mei 2016. <https://www.nytimes.com/2016/05/04/world/what-in-the-world/burqa-hijab-abaya-chador.html>.

Gradinaru, Camelia. "Virtual Communities—A New Sense of Social Intersection." *Revista Română de Comunicare Şi Relaţii Publice*, 1 Januari 2011. https://www.academia.edu/3334594/Virtual_Communities_A_New_Sense_of_Social_Intersection.

Graham-Brown, Sarah, dan Brown. *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*. Columbia University Press, 1988.

Guindi, Fadwa El. *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan*. Diterjemahkan oleh Mujiburohman. Jakarta: Serambi, 2003.

———. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. New York: Berg, 1999.

Habib Umar: *Cadar Bukan Budaya Arab, Cadar itu Syariat Islam*. t.t. Diakses 27 Desember 2024. <https://www.portal-islam.id/2019/11/habib-umar-cadar-bukan-budaya-arab.html>.

- Hafizah, Yulia. "Fenomena Jilbab Dalam Masyarakat Kosmopolitan: Interpretasi Teks Dan Konteks Atas Ayat Jilbab." *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 16, no. 2 (Desember 2018): 2. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i2.2336>.
- Hakim, Lukman. "Conservative Islam Turn or Popular Islam? An Analysis of the Film Ayat-Ayat Cinta." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 48, no. 1 (Juni 2010): 1. <https://doi.org/10.14421/ajis.2010.481.101-128>.
- Hamdani, Deny. *Anatomy of Muslim Veils: Prectice, Discourse and Changing Appearance of Indonesian Women*. Saarbrucken: Lambert Academic Publishing, 2011.
- Hanifa Veil. "Cadar Dan Niqab Walimah Syar'i (@hanifa_veil) • Instagram Photos and Videos." Diakses 4 September 2023. https://www.instagram.com/hanifa_veil/.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Diterjemahkan oleh Hairus Salim. Jakarta: LP3ES dan KITLV-Jakarta, 2008.
- . "The failure of the Wahhabi campaign: Transnational Islam and the Salafi madrasa in post-9/11 Indonesia." *South East Asia Research* 18, no. 4 (2010): 675–705. <http://www.jstor.org/stable/23750964>.
- . "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, no. 1 (2007): 83–94. <https://muse.jhu.edu/pub/4/article/215898>.
- Hassan, Muhammad Kamal. *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*. Diterjemahkan oleh Ahmadi Thaha. Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

Hefner, Robert W. "Religious Resurgence in Contemporary Asia: Southeast Asian Perspectives on Capitalism, the State, and the New Piety." *The Journal of Asian Studies* 69, no. 4 (2010): 1031–47. <https://www.jstor.org/stable/40929282>.

Heryanto, Ariel. "Dekade 1920-an." *Kompas* (Jakarta), 17 Februari 2024.

———. *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*. Diterjemahkan oleh Eric Sasono. Jakarta: Gramedia, 2015.

———. "Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture." Dalam *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, disunting oleh Andrew N. Weintraub. London and New York: Routledge, 2011.

Hirji, Faiza. "Claiming our Space: Muslim Women, Activism, and Social Media." *Islamophobia Studies Journal*, advance online publication, 1 April 2021. <https://doi.org/10.13169/islastudj.6.1.0078>.

Hisyam, Muhammad. *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*. Jakarta: LIPI Press, 2017.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs: Rujukan induk dan paling otoritatif tentang sejarah peradaban Islam*. Jakarta: Penerbit Serambi, 2014.

Hoover, Stewart M., dan Monica M. Emerich, ed. *Media, Spiritualities and Social Change*. London: Continuum, 2011.

Husein, Fatimah. "Negotiating Salafism: Women Prayer Groups and Their Preachers in Indonesia's Islamic Digital Mediascapes." *CyberOrient* 15, no. 1 (2021): 119–45. <https://doi.org/10.1002/cyo2.9>.

- Husein, Fatimah, dan Martin Slama. "Online piety and its discontent: revisiting Islamic anxieties on Indonesian social media." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (Januari 2018): 80–93. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1415056>.
- Hutchings, Tim. *Creating Church Online*. New York: Routledge, 2017.
- Ihsan, Kamaludin, dan M. Adlin Sila. "Rimpu: Transformasi Dan Dinamika Identitas Muslim Bima." <https://Crcs.Ugm.Ac.Id>, 26 September 2021. <https://crcs.ugm.ac.id/rimpu-transformasi-dan-dinamika-identitas-muslim-bima/>.
- Ikhwan, Nur. "Pakaian Paderi." Facebook, 23 Februari 2022.
- Imdadun, Muhammad. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Inge, Anabel. *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths to Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Izharuddin, Alicia. "The Muslim Woman in Indonesian Cinema and the Face Veil as 'Other'." *Indonesia and the Malay World* 43, no. 127 (September 2015): 397–412. <https://doi.org/10.1080/13639811.2015.1033162>.
- Jamilah, "Kalo Majang Foto Saja Dilarang..." Instagram, 19 Februari 2024. https://www.instagram.com/jamilahain1_1n/p/C3h7kE9yogy/.
- . "Kebaya: Nasionalisme dan Ketubuhan Perempuan." Agustus 2024. <https://www.instagram.com/p/C-fKEazy4T/>.

- . “Musang Birahi.” Instagram, 27 Januari 2024. https://www.instagram.com/jamilahain1_1n/reel/C2miiX2Sx_u/.
- . “Perundungan Cadar.” Instagram, 14 Oktober 2023. https://www.instagram.com/jamilahain1_1n/p/CyX_vfTyzHd/.
- . “Rugi Dong, Yang Benar Aja.” Instagram, 1 Februari 2024. https://www.instagram.com/jamilahain1_1n/reel/C2zhWLeS5J2/.
- . “Si Paling Muslimah.” Instagram, 7 Juni 2023. https://www.instagram.com/jamilahain1_1n/p/CtLseggJjd9/.
- Janmohamed, Shelina. *Generation M: Young Muslims Changing the World*. London: I.B. Tauris, 2016.
- Jati, Wasisto Raharjo. *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2017.
- Jawas, Yazid bin ‘Abdul Qadir. “Haramnya Musik.” Al-Manhaj, 22 Agustus 2019. <https://almanhaj.or.id/12559-haramnya-musik.html>.
- Jenkins, Philip, ed. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002. <https://doi.org/10.1093/0195146166.001.0001.002.003>.
- Jervis, Robert. “An Interim Assessment of September 11: What has Changed and What has Not?” *Political Science Quarterly* 117, no. 1 (Maret 2002): 37–54. <https://doi.org/10.2307/798093>.
- Jones, Carla. “Fashion and Faith in Urban Indonesia.” *Fashion Theory* 11, no. 2–3 (Juni 2007): 211–31. <https://doi.org/10.2752/136270407X202763>.

- . “Materializing Piety: Gendered Anxieties About Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia.” *American Ethnologist* 37, no. 4 (2010): 617–37. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01275.x>.
- Juneman. *Psychology of Fashion: Fenomena Perempuan (Melepas) Jilbab*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Jung-hwan, Kwak, dir. *Ms. Hammurabi*. Vol. 1. 2018. <https://wetv.vip/id/play/82m71mg7tsal7v5-Ms.%20Hammurabi>.
- Kailani, Najib. “Jilbab Annida dan Identitas Remaja Islami.” *Tashwirul Afkar* 20, no. 1 (2006): 112–20. <https://www.tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/article/view/282>.
- Kailani, Najib, dan Sunarwoto. “Televangelisme Islam dalam Lanskap Otoritas Keagamaan Baru.” Dalam *Ulama dan Negara Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia*. Yogyakarta: PUSPIDEP bekerjasama dengan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Kaptein, Nico J. G. *Islam, Kolonialisme dan Zaman Modern di Hindia-Belanda: Biografi Sayid Usman (1822–1914)*. Diterjemahkan oleh Muhammad Yuanda Zara. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017.
- Kemp, Simon. “Digital 2024: Indonesia.” DataReportal – Global Digital Insights, 21 Februari 2024. <https://datareportal.com/reports/digital-2024-indonesia>.
- Kistoro, Hanif Cahyo Adi, Badrun Kartowagiran, Eva Latipah, Ngainun Naim, Himawan Putranta, dan Darmanto Minggele. “Islamophobia in Education: Perceptions on the Use of Veil/Niqab in Higher Education.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10, no. 2 (Desember 2020): 227–46. <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.227-246>.

- Kluver, Randolph, dan Pauline Hope Cheong. "Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore." *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, no. 3 (2007): 1122–42. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00366.x>.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Perempuan (bukan) Sumber Fitnah*. 3 ed. Bandung: Afkaruna, 2023.
- . *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Kozinets, Robert V. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. 1st ed. London, California, and New Delhi: Sage Publications, 2010.
- Kozinets, Robert V. *Netnography: Redefined*. 2nd edition. London: SAGE Publications, 2015.
- Krestianti, Marissa. "Cerita Nisa Diusir dari Angkot karena Berpakaian Syar'i." *Kumparan*, Mei 2018. <https://kumparan.com/kumparannews/cerita-valina-diusir-dari-angkot-karena-berpakaian-syar-i>.
- Kulsum, Kendar Umi. "Memaknai Hari Solidaritas Hijab Internasional." Paparan Topik. *Kompas* (Jakarta), 5 September 2022. <https://kompaspedia.kompas.id/baca/paparan-topik/memaknai-hari-solidaritas-hijab-internasional>.
- Kumparan. "Bully Mahasiswi saat Naik Lift, 5 Mahasiswa UIN Jambi Disanksi." *kumparan*, Oktober 2023. <https://kumparan.com/kumparannews/bully-mahasiswi-saat-naik-lift-5-mahasiswa-uin-jambi-disanksi-21NXOeJZXtG>.
- Laffan, Michael. "An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu." *Indonesia*, no. 77 (2004): 1–26. <https://www.jstor.org/stable/3351417>.

- . *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. New York: Routledge, 2003.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Religion, Culture, and Public Life. New York: Columbia University Press, 2015.
- Leaver, Tama, Tim Highfield, dan Crystal Abidin. *Instagram: Visual Social Media Cultures*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Lewis, Reina. *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*. London: Duke University Press, 2015.
- . *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*. I.B. Tauris, 2004.
- Lim, Merlyna. “Algorithmic Enclaves: Affective Politics and Algorithms in the Neoliberal Social Media Landscape.” Dalam *Affective Politics of Digital Media*. Routledge, 2020.
- . “From War-net to Net-war: The Internet and Resistance Identities in Indonesia.” *The International Information & Library Review* 35, no. 2–4 (Juni 2003): 233–48. <https://doi.org/10.1080/10572317.2003.10762603>.
- Lindquist, Johan. “Veils and ecstasy: negotiating shame in the Indonesian Borderlands.” *Ethnos* 69, no. 4 (Desember 2004): 487–508. <https://doi.org/10.1080/0014184042000302317>.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Machmudi, Yon. “The Emergence of New Santri in Indonesia.” *Journal of Indonesian Islam* 2, no. 1 (Juni 2008): 1. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2008.2.1.69-102>.

Mahan, Jeffrey H., dan James H. Thrall. *Media, Religion and Culture: An Introduction*. Second. New York: Routledge, 2025.

Maharani, Tsarina, dan Syamsdhuha Wildansyah. “Ketum PBNU: Cadar Budaya Arab, Bukan Perintah Agama.” 9 Maret 2018. <https://news.detik.com/berita/d-3907550/ketum-pbnu-cadar-budaya-arab-bukan-perintah-agama>.

Mahasin, Aswab. *Kelas Menengah Santri: Pandangan dari Dalam*. Diterjemahkan oleh Nur Iman Subono, Arya Wisesa, dan Ade Armando. Jakarta: LP3ES, 1993.

———. “Marhaban.” *Prisma*, 1984.

Mahmood, Saba. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2005.

Maira. “Keluar Rumah.” Instagram, 4 November 2023.

———. “Kemuliaan Bagi Wanita Yang Bercadar.” Instagram, Desember 2021.

———. “Model Cadar.” Instagram, 24 April 2024.

———. “Model Pakaian Berlabel Syar’i.” Instagram, 3 Februari 2024.

———. “Oknum Menggerus Kemuliaan Cadar.” Instagram, 3 Oktober 2023.

———. “Tabarruj.” Instagram, 1 Agustus 2024.

Majalah As Sunnah. “Hukum Cadar (Dalil Yang Mewajibkan).” 2002. <https://almanhaj.or.id/1853-hukum-cadar-dalil-yang-mewajibkan.html>.

Majelis Tarjih. “Hukum Muslimah Berjilbab Transparan Dan Mengenakan Celana.” Fatwa Tarjih, 29 Februari 2020.

<https://fatwatarjih.or.id/hukum-muslimah-berjilbab-transparan-dan-mengenakan-celana/>.

Mandal, Sumit Kumar. *Finding Their Place: A History of Arabs in Java Under Dutch Rule, 1800-1924*. U.M.I., 1996.

Marlinda Mawadha, Nining. “Pakaian Melayu Perempuan Di Jambi Kota Seberang Periode Kesultanan Hingga Kemerdekaan.” Skripsi, Universitas Batanghari Jambi, 2023. <http://repository.unbari.ac.id/2922/>.

Marwick, Alice. “Microcelebrity, Self-Branding, and the Internet.” Dalam *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 1–3. New Jersey: John Wiley & Sons, Ltd, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeos1000>.

———. *Status Update: Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age*. Yale University Press, 2013.

McLarney, Ellen. “The Burqa in Vogue: Fashioning Afghanistan.” *Journal of Middle East Women’s Studies* 5, no. 1 (2009): 1–23. <https://doi.org/10.2979/mew.2009.5.1.1>.

McNay, Lois. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Malden: Polity Press, 2000.

Mernissi, Fatima. *The Veil And The Male Elite*. Diterjemahkan oleh Mary Jo Lakeland. Cambridge: Basic Books, 2002.

Meuleman, J. H. “Reactions and Attitudes towards the Darul Arqam Movement in Southeast Asia.” *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996): 1. <https://doi.org/10.15408/sdi.v3i1.813>.

Mietzner, Marcus. *The Politics of Military Reform in Post-Suharto Indonesia: Elite Conflict, Nationalism, and Institutional Resistance*. Singapore: ISEAS Publishing, 2006.

Millie, Julian, dan Emma Baulch. “Beyond the Middle Classes, Beyond New Media: The Politics of Islamic Consumerism

- in Indonesia.” *Asian Studies Review* 48, no. 1 (Januari 2024): 1–18.
<https://doi.org/10.1080/10357823.2023.2291103>.
- Moallem, Minoo. *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Mortensen, Oskar. “How Many Users on Instagram? Statistics & Facts.” Desember 2024. <https://seo.ai/blog/how-many-users-on-instagram>.
- Mossalli, Marriam. *Under the Abaya: Street Style from Saudi Arabia*. Independently published, 2020.
- MRP. “Cadar: Syariat atau Adat?” *Majalah Tabligh*, 15 Januari 2019.
- Muarif, dan Hajar Nur Setyowati. *Srikandi-Srikandi Aisyiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011.
- Muhammad, Husein. “Islam dan Busana: Hijab, Jilbab, dan Aurat.” Dalam *Evolusi Busana di Arab Saudi dan Indonesia*. Semarang: ELSA Press, 2023.
- Murodi. *Melacak asal-usul gerakan Paderi di Sumatra Barat*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Muslim, Muhamad Bukhari. “IMM, Cadar, dan Kekhawatiran Haedar Nashir.” IBTimes.ID, 13 Februari 2020.
<https://ibtimes.id/imm-cadar-dan-kekhawatiran-haedar-nashir/>.
- Mustofa, Ahmad. “Apakah kekerasan seksual di pesantren dibesar-besarkan media?” BBC News Indonesia, 18 Oktober 2025.
<https://www.bbc.com/indonesia/articles/cpq1ddngdexo>.
- Muttaqin, Ahmad. “Islam and the Changing Meaning of Spiritualitas and Spiritual in Contemporary Indonesia.” *Al-*

- Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50, no. 1 (Juni 2012): 1. <https://doi.org/10.14421/ajis.2012.501.23-56>.
- . “Women’s Identity in the Digital Islam Age: Social Media, New Religious Authority, and Gender Bias.” *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 8, no. 2 (Januari 2021): 2. <https://doi.org/10.21043/qijis.v8i2.7095>.
- Muttaqin, Ahmad, Wawan Gunawan, dan Azaki Khoirudin. *Zoomatan: Kontroversi, Akomodasi, dan Moderasi Layanan Ibadah Jum’at Dalam Jaringan di Masa Wabah (Studi Autonetnografi Sholat Jum’at Online Melalui Aplikasi Zoom di Indonesia)*. Yogyakarta: LPPM UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Muzakki, Akh. “Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam Through Public Sermons in Indonesia.” Dalam *Religious Commodifications In Asia: Marketing Gods*. London and New York: Routledge, 2008.
- Muzakkir, M. Rofiq. *Integrasi Studi Islam, Sains, dan Sosial Humaniora di Perguruan Tinggi: Paradigma dan Implementasi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2023.
- Nadjib, Emha Ainun. “Lautan Jilbab (1/3) • CakNun.com.” *CakNun.com*, 18 Desember 2022. <https://www.caknun.com/2022/lautan-jilbab-satu/>.
- Naisbitt, John, dan Patricia Aburdene. *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1990’s*. Morrow, 1990.
- Nawawy, Mohammed el-, dan Sahar Khamis. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Nef-Saluz, Claudia. *Islamic Pop Culture in Indonesia: An Anthropological Field Study on Veiling Practices among Students of Gadjah Mada University of Yogyakarta*. Bern: Institut für Sozialanthropologie, 2007.

- Nisa, Eva F. "Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-veiled University Students in Indonesia." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, no. 4 (Agustus 2012): 366–81. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.697187>.
- . *Face-veiled Women in Contemporary Indonesia*. London: Routledge, 2022.
- . "The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women." *International Journal of Cultural Studies* 16, no. 3 (Mei 2013): 241–55. <https://doi.org/10.1177/1367877912474534>.
- . "Embodying the True Islam: Face-Veiled Women in Contemporary Indonesia." PhD Thesis, The Australian National University, 2011. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/109215>.
- Nonaka, Yo. "Practising Sunnah for reward of heaven in the afterlife." *Indonesia and the Malay World* 49, no. 145 (September 2021): 429–47. <https://doi.org/10.1080/13639811.2021.1952018>.
- Nordholt, Henk Schulte. "Modernity and cultural citizenship in the Netherlands Indies: An illustrated hypothesis." *Journal of Southeast Asian Studies* 42, no. 3 (2011): 435–57. <https://www.jstor.org/stable/23020338>.
- , ed. *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Novianti, Devi. "Hukum Bercadar Menurut 4 Imam Madzhab." Instagram, 13 Juli 2023. <https://www.instagram.com/p/CuoYv7VPmk6/>.
- Obeid, Amani Mohamed El. "Women Wearing Niqab in Sudan: A Growing Phenomenon." *Égypte/Monde Arabe*, no. 21 (Agustus 2020): 21. <https://doi.org/10.4000/ema.11602>.

- O'Leary, Stephen D. "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." Dalam *Religion Online*. Routledge, 2004.
- Palupi, Putu Ayu. "Ketua Muhammadiyah: Hijrah Kadang Berlebihan, Cadar Bukan Syariat Islam." *Suarajogja.id*, 16 November 2019. <https://jogja.suara.com/read/2019/11/16/162839/ketua-muhammadiyah-hijrah-kadang-berlebihan-cadar-bukan-syariat-islam>.
- Pangestuti, Annisa, dan Chandra Tresnadi. "The Shift Analysis on Woman Traditional Underwear Designs in Java and Bali from 1900 until 2000s." *Mudra Jurnal Seni Budaya* 39, no. 4 (Oktober 2024): 4. <https://doi.org/10.31091/mudra.v39i4.2815>.
- Papanek, Hanna. "Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter." *Comparative Studies in Society and History* 15, no. 3 (1973): 289–325. <https://www.jstor.org/stable/178258>.
- Pelras, Christian. "Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi." *Archipel*, no. 57 (1993): 133–54. <https://doi.org/10.2307/3351245>.
- Permadi. "Cadar Budaya Arab." Instagram, 22 Januari 2022.
- Peterson, Kristin M. "Hybrid Styles, Interstitial Spaces, and the Digital Advocacy of the Salafi Feminist." *Critical Studies in Media Communication* 37, no. 3 (Mei 2020): 254–66. <https://doi.org/10.1080/15295036.2020.1786142>.
- Piela, Anna. "Identity: 'The Niqab Is a Beautiful Extension of My Face': Niqab adoption as meta-conversion in YouTube livestreaming videos." Dalam *Digital Religion*, 2 ed. Routledge, 2021.
- . *Muslim Women Online Faith and Identity in Virtual Space*. New York: Routledge, 2012.

- . “Women’s Sartorial Agency: The History and Politics of Veiling.” Dalam *The Oxford Handbook of Islam and Women*. New York: Oxford University Press, 2023.
- Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Bandung: Mizan, 2011.
- . “Masyarakat Informasi dan Digital: Teknologi Informasi dan Perubahan Sosial.” *Jurnal Sosioteknologi* 11, no. 27 (2012): 143–55.
<https://www.neliti.com/id/publications/41503/>.
- Pippa, Norris, dan Ronald Inglehart. *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia Dewasa Ini*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009.
- Pranowo, Agus. “Wanita, Ujian Terbesar Kaum Laki-Laki.” *Muslim.or.id*, 11 Januari 2014. <https://muslim.or.id/19526-wanita-ujian-terbesar-kaum-laki-laki.html>.
- Purnama, Yulian. “Al Qur’an Berbicara Tentang Cadar.” *Muslim.or.id*, 11 Maret 2018. <https://muslim.or.id/37208-ayat-al-quran-tentang-cadar.html>.
- . “Biografi Asy Syaikh DR. Sa’ad bin Nashir Asy Syatsri.” Biografi. *Muslim.or.id*, 27 Desember 2013. <https://muslim.or.id/19398-biografi-asy-syaikh-dr-saad-bin-nashir-asy-syatsri.html>.
- Putri, Karunia. “Asal-usul 4 September Sebagai Hari Solidaritas Hijab Internasional | tempo.co.” Tempo, 4 September 2024. <https://www.tempo.co/gaya-hidup/asal-usul-4-september-sebagai-hari-solidaritas-hijab-internasional-12856>.
- Putri, Silmia. “Desainer Bandung Rilis Baju Pengantin Bercadar, Dijual Rp 20 Jutaan.” Detik, 4 Mei 2019. <https://wolipop.detik.com/hijab-update/d-4497755/desainer-bandung-rilis-baju-pengantin-bercadar-dijual-rp-20-jutaan>.

Qibtiyah, Alimatul. "Book Review: Negotiating Women's Veiling, Politic & Sexuality in Contemporary Indonesia." *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 13 (Januari 2014): 73. <https://doi.org/10.14421/musawa.2014.131.73-86>.

———. *Feminisme Muslim di Indonesia*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019.

Qurtuby, Sumanto Al. *Arus Cina-Islam-Jawa: bongkar sejarah atas peranan Tionghoa dalam penyebaran agama Islam di Nusantara abad XV & XVI*. Yogyakarta: Kerjasama Inspeal Press dengan Perhimpunan Indonesia Tionghoa, 2003.

Radjab, Muhamad. *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1964.

Rahnavard, Zahra. *Pesan Pemberontakan Hijab: Jerit Hati Wanita Muslimah*. Diterjemahkan oleh Dede Azwar Nurmansyah. Bogor: Cahaya, 2003.

Rakhmani, Inaya. *Redefining Cultural and National Identity through Popular Culture*. t.t. Diakses 20 Agustus 2024.

Rasheed, Madawi al-. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Rasmussen, Anne K. *Merayakan Islam dengan Irama: Perempuan, Seni Tilawah, dan Musik Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2019.

Ratna. "Wow, Abu Janda Ngaku Lebih Pilih Wanita Pakai Rok Mini Daripada Bercadar: Rok Mini Gak Pernah Ancam Bunuh Orang Pake Anak Panah.." Makassar Terkini, 18 November 2021. <https://makassar.terkini.id/wow-abu-jandangaku-lebih-pilih-wanita-pakai-rok-mini-daripada-bercadar-rok-mini-gak-pernahancam-bunuh-orang-pake-anak-panah/>.

- Read, Jen'Nan Ghazal, dan John P. Bartkowski. "To Veil or Not to Veil? A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas." *Gender and Society* 14, no. 3 (2000): 395–417. <https://www.jstor.org/stable/190135>.
- Redaksi. "Menempatkan Peran "Influencer" sebagai Profesi." *kompas.id*, 23 Januari 2024. <https://www.kompas.id/baca/opini/2024/01/22/menempatkan-peran-influencer-sebagai-profesi>.
- Reid, Anthony. "Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia." *Modern Asian Studies* 22, no. 3 (Juli 1988): 629–45. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00009720>.
- . *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: The Lands below the Winds*. New Haven & London: Yale University Press, 1988.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. London and New York: Routledge, 2010.
- Rhe. "Gawai dalam gengaman." Instagram, 26 Juni 2024.
- . "Hitam Adalah Terbaik-Baik Warna Pakaian Muslimah." Instagram. Desember 2023.
- . "Indikasi budaya primitif." Instagram, 12 Agustus 2024.
- . "Saudaraku, Jangan 'Merasa' Aman Dari Fitnah Kaum Wanita." Instagram. 11 Februari 2024.
- Riadi. "Syariat Islam atau Budaya Arab? Ternyata Begini Faktanya." 7 Maret 2018. <https://www.ngopibareng.id/read/syariat-islam-atau-budaya-arab-ternyata-begini-faktanya-1018230>.
- Ricks, Stephen D. *The Garment of Adam in Jewish, Muslim, and Christian Tradition*. Brill, 2000. https://doi.org/10.1163/9789004453159_019.

- Rizaty, Monavia Ayu. "Bertambah Lagi, Ini Jumlah Pengguna Instagram per Kuartal I 2022." 17 Juni 2022. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2022/06/17/bertambah-lagi-ini-jumlah-pengguna-instagram-per-kuartal-i-2022>.
- Robertson, Roland, dan Joann Chirico. "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration." *Sociological Analysis* 46 (September 1985): 219. <https://doi.org/10.2307/3710691>.
- Rofinah, Mrr. "Machromah." *Taman Moeslimah*, 20 Januari 1926.
- Rohmaniyah, Inayah. "Burqa, Body and The Ultimate Piety of Being a Woman: The Construction of Sexuality and Resistance among Indonesian Female Migrant Workers." *Ushuluddin International Conference (USICON)* 4 (2020).
- Rudnyckyj, Daromir. "Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia." *Cultural Anthropology* 24, no. 1 (2009): 104–41. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2009.00028.x>.
- Ryansyah, Andi. "Perjuangan Panjang Jilbab Di Indonesia." Jejak Islam Untuk Bangsa, 9 Maret 2015. <https://jejakislam.net/perjuangan-panjang-jilbab-diindonesia/>.
- Saat, Norshahril, dan Ahmad Najib Burhani, ed. *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2020.
- SAH. "Komnas Perempuan Minta Pengguna Cadar Tak Dicap Teroris." BBC Nasional, 2018. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180518145734-20-299279/komnas-perempuan-minta-pengguna-cadar-tak-dicap-teroris>.

- Saksono, Ign. Gatut. *Bahaya Kapitalisme*. Bantul dan Jakarta: Skephi dan Ampera Utama, 2015.
- Salbiah, Nurul Adriyana. “Tren Busana Muslim Bercadar Makin Populer di tengah Isu Terorisme.” *Lifestyle. Jawa Pos* (Surabaya), 10 Juni 2018. <https://www.jawapos.com/lifestyle/0158373/tren-busana-muslim-bercadar-makin-populer-di-tengah-isu-terorisme>.
- Sandikci, Özlem, dan Güliz Ger. “Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become Fashionable?” *Journal of Consumer Research* 37, no. 1 (Juni 2010): 15–36. <https://doi.org/10.1086/649910>.
- Saputro, Febrianto Adi. “KH Said Aqil: Cadar Bukan Perintah Agama.” *Republika Online*, 9 Maret 2018. <https://republika.co.id/share/p5blmw330>.
- Sarapan Pagi Biblia Ministry. “Burqa in Judaism & Christianity.” 26 April 2012. <https://www.sarapanpagi.org/burqa-in-judaism-christianity-vt8094.html>.
- Saraswati, L. Ayu. *Putih: Warna Kulit, Ras, dan Kecantikan di Indonesia Transnasional*. 2 ed. Jakarta: Marjin Kiri, 2019.
- Saudi Indonesia, dir. *Benarkah Cadar Budaya Arab?* 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=nak27TB0iSY>.
- Schouten, Alexander P., Loes Janssen, dan Maegan Verspaget. “Celebrity Vs. Influencer Endorsements in Advertising: The Role of Identification, Credibility, and Product-Endorser Fit.” *International Journal of Advertising* 39, no. 2 (Februari 2020): 258–81. <https://doi.org/10.1080/02650487.2019.1634898>.
- Scott, Joan Wallach. *The Politics of the Veil*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

- Seise, Claudia. "Women Remembering the Prophet's Birthday: Maulid Celebrations and Religious Emotions Among the Alawiyyin Community in Palembang, Indonesia." *Advances in Southeast Asian Studies* 11, no. 2 (Desember 2018): 217–30. <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-0005>.
- Senft, Theresa. *Camgirls: celebrity and community in the age of social networks*. Peter Lang Pub., 2008.
- Setiawan, Andri. "Kontestasi Ideologi dalam Pakaian Perempuan Indonesia." *Historia - Majalah Sejarah Populer Pertama di Indonesia*, 8 September 2020. <https://historia.id/kultur/articles/kontestasi-ideologi-dalam-pakaian-perempuan-indonesia-Pele9>.
- Shihab, M. Quraish. *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*. VI. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- Shirazi, Faegheh, dan Smeeta Mishra. "Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab): A Tool of Resistance in Europe but Rejected in the United States." *International Journal of Cultural Studies* 13, no. 1 (Januari 2010): 43–62. <https://doi.org/10.1177/1367877909348538>.
- Silvi. "Apalagi Kalau Berbalas DM, Sudah Tambah Jauh." Instagram, 11 Januari 2024.
- . "Unggahan Foto." Instagram, 2 November 2024.
- SKITRAW Asialive, dir. *Hijrah Story Part 1: Indadari - Perjalanan Hijrah Dari Rok Mini Menjadi Niqab*. 2020. 58:53. <https://www.youtube.com/watch?v=K3PMxcgRaSQ>.
- Slama, Martin. "Practising Islam through social media in Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (Januari 2018): 1–4. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1416798>.

- . “The Agency of the Heart: Internet Chatting as Youth Culture in Indonesia.” *Social Anthropology* 18, no. 3 (Agustus 2010): 316–30. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00110.x>.
- Slama, Martin, dan Carla Jones. “Piety, Celebrity, Sociality A Forum on Islam and Social Media in Southeast Asia.” *American Ethnologist*, November 2017. <https://americanethnologist.org/features/collections/piety-celebrity-sociality>.
- Smith-Hefner, Nancy. “Muslim Women and the Veil in Post-Soeharto Java.” *The Journal of Asian Studies* 66 (Mei 2007): 389–420. <https://doi.org/10.1017/S0021911807000575>.
- . *Islamizing Intimacies: Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2019.
- Soeara Aisjijah. “Koedoeng utawi Machramah.” September 1927.
- Sreberny, Annabelle. “Unsuitable Coverage: The Media, the Veil, and Regimes of Representation.” Dalam *Global Currents: Media and Technology Now*, disunting oleh Tasha G. Oren dan Patrice Petro, 171–85. Rutgers University Press, 2004.
- Srnicek, Nick. *Platform Capitalism*. John Wiley & Sons, 2016.
- Stillman, Yedida Kalfon. *Arab Dress: A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Vol. 2. Leiden dan Boston: Brill, 2003.
- Strinati, Dominic. *Popular Culture: Pengantar Menuju Teori Budaya Populer*. Diterjemahkan oleh Abdul Mukhid. Yogyakarta: Narasi & Pustaka Prometheus, 2020.
- Stuers, Cora Vreede-De. *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2017.

Sudja, HM. *Cerita Tentang Kiai Haji Ahmad Dahlan: Catatan Haji Muhammad Sudja*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.

Suh, Sungeun. "Non-boundaries of style represented in fashion Instagram: a social media platform as a digital space-time." *Fashion and Textiles* 7, no. 1 (Oktober 2020): 33. <https://doi.org/10.1186/s40691-020-00222-9>.

Sunesti, Yuyun. "Negotiating with Modernity: Veiling in the Early Twentieth Century of Indonesia." *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 13, no. 1 (Januari 2014): 1. <https://doi.org/10.14421/musawa.2014.131.39-46>.

———. "Politics of Niqab: Salafi Women, Agency and Everyday Life." Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2019.

Sunesti, Yuyun, Noorhaidi Hasan, dan Muhammad Najib Azca. "Young Salafi-Niqabi and Hijrah: Agency and Identity Negotiation." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 8, no. 2 (Desember 2018): 2. <https://doi.org/10.18326/ijims.v8i2.173-198>.

Suryakusuma, Julia. *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. 2 ed. Jakarta: Komunitas Bambu, 2021.

———. "Jilboobs: A Storm in a D-Cup." *The Jakarta Post*. The Jakarta Post, Agustus 2014. <https://www.thejakartapost.com/news/2014/08/20/jilboobs-a-storm-a-d-cup.html>.

Syahputra, Iswandi. "Hoaks dan Spiral Kebencian di Media Sosial." Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 10 Desember 2019. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/36918/>.

———. "New Media, New Relations: Cyberstalking on Social Media in the Interaction of Muslim Scholars and the Public in West Sumatra, Indonesia." *Jurnal Komunikasi*,

Malaysian Journal of Communication 34 (Maret 2018): 153–69. <https://doi.org/10.17576/JKMJC-2018-3401-09>.

———. “Terbentuknya Identitas Fans Sepak Bola sebagai Budaya Massa dalam Industri Media.” *INFORMASI* 46, no. 2 (Desember 2016): 205. <https://doi.org/10.21831/informasi.v46i2.11377>.

Syahputra, Iswandi, dan Hanny Hafiar. “Activities of Netizens on Social Media and Religious Spirituality of Indonesian Millennials in the Era of New Media.” *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 9, no. 1 (2019): 57–70.

Syahputra, Iswandi, Waryani Fajar Riyanto, Fatma Dian Pratiwi, dan Rika Lusri Virga. “Escaping Social Media: The End of Netizen’s Political Polarization between Islamists and Nationalists in Indonesia?” *Media Asia* 51, no. 1 (Januari 2024): 62–80. World. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01296612.2023.2246726>.

Syaiful, Anri. “Sebelum Ledakan Bom Surabaya, Sosok Bercadar Masuki Halaman GKI Diponegoro.” *liputan6.com*, 13 Mei 2018. <https://www.liputan6.com/regional/read/3523607/sebelum-ledakan-bom-surabaya-sosok-bercadar-masuki-halaman-gki-diponegoro>.

Tabrani, Dedy. *Terosisme Keluarga: Studi Bom Bunuh Diri Keluarga Batih di Surabaya 2018*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2022.

Tajudin, Qaris. “Loneliness.” *Tempo*, 27 Agustus 2023. <https://magz.tempo.co/read/marginalia/40980/loneliness>.

Tamzil, Irish. “Curhatan Para Perempuan Bercadar Usai Rentetan Ledakan Bom.” *kumparan*, 14 Mei 2018.

<https://kumparan.com/kumparannews/curhatan-para-perempuan-bercadar-usai-rentetan-ledakan-bom>.

Tantowi, Ali. "The Quest of Indonesian Muslim Identity: Debates on Veiling From the 1920s to 1940s." *Journal of Indonesian Islam* 4, no. 1 (2010): 62–90.

Tantria, Adeline, dan Hannie Kwartanti. "Unsur-Unsur Budaya Tionghoa yang Terkandung dalam Upacara Perkawinan Adat Betawi di Pasar Minggu, Jakarta Selatan." *Century: Journal of Chinese Language, Literature and Culture* 5, no. 2 (Agustus 2017): 2. <https://doi.org/10.9744/century.5.2.58-70>.

Taramundi, Dolores Morondo. "Between Islamophobia and Post-Feminist Agency: Intersectional Trouble in the European Face-Veil Bans." *Feminist Review* 110, no. 1 (Mei 2015): 55–67. <https://doi.org/10.1057/fr.2015.13>.

———. "Women's oppression and face-veil bans: afeminist assessment." Dalam *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, disunting oleh Eva Brems, 218–31. Cambridge Studies in Law and Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415591.012>.

Tarlo, Emma. *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. London: Berg Publishers, 2020.

Taylor, Jean Gelman. "Identity, Nation and Islam in Indonesia." *SPAFA Journal* 19, no. 1 (2009): 1. <https://www.spafajournal.org/index.php/spafa1991journal/article/view/62>.

———. *Indonesia: Peoples and Histories*. New Haven: Yale University Press, 2003.

Tempo. "Karena Mereka Berjilbab." *Majalah Tempo*, Oktober 1988.

- . “Neelofa Wanita Bercadar yang Masuk Forbes Asia’s 100 Digital Stars.” *tempo.co*, 15 Desember 2020. <https://www.tempo.co/foto/arsip/arsip/neelofa-wanita-bercadar-yang-masuk-forbes-asia-s-100-digital-stars-373097>.
- Ternikar, Farha. “Hijab and the Abrahamic Traditions: A Comparative Analysis of the Muslim Veil.” *Sociology Compass* 3, no. 5 (2009): 754–63. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00237.x>.
- Thohari, Hajriyanto Y. “Perempuan-perempuan Arab, Progresif atau Liberal?” *Suara Muhammadiyah*, 16 Januari 2025.
- Tribun. “GEGER! 2 Wanita Bercadar Nyaris Tusuk Polisi, Ditemukan Surat Wasiat Mengejutkan.” *Tribunmanado.co.id*, 13 Mei 2018. <https://manado.tribunnews.com/2018/05/13/geger-2-wanita-bercadar-nyaris-tusuk-polisi-ditemukan-surat-wasiat-mengejutkan>.
- Triyana, Yani Nuri. *Hijab for Brain, Beauty, and Behavior*. Yogyakarta: Diva Press, 2017.
- Ukhtias. “Cadar Butterfly.” Instagram, 3 Juli 2024.
- . “Identitas Cadar.” Instagram, 3 Desember 2024.
- Umar Al-Mar’i, Abdullah bin. “Bolehkah Hijab dan Cadar Berwarna Cerah?” 7 Januari 2012. <https://akhwat.web.id/muslimah-salafiyah/fatwa-ulama/bolehkah-hijab-dan-cadar-berwarna-cerah/>.
- Umar, Nasaruddin. “Antropologi Jilbab.” *Jurnal Ulumul Qur’an* 6, no. 5 (1996).
- . “Karakter Khusus Nilai Universal Islam: Trend Jilbab (3): Wacana Jilbab dalam Al Quran.” *detiknews*, 9 November 2020. <https://news.detik.com/berita/d-5168325/karakter->

khusus-nilai-universal-islam-trend-jilbab-3-wacana-jilbab-dalam-al-quran.

Uniqab. "UNIQAB - Jual Cadar Niqab Tas (@uniqab) • Instagram Photos and Videos." Diakses 4 September 2023.

Variza. "Malu." Instagram, Desember 2022.

Veer, Peter Van Der. "Colonial Cosmopolitanism." Dalam *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, disunting oleh Steven Vertovec dan Robin Cohen, 0. New York: Oxford University Press, 2002. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199252275.003.0010>.

Verslag-Congres Nahdlatol Oelama ke-XIII. 1938.

Vertovec, Steven, dan Robin Cohen, ed. *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Vilda. "Cewek S3xy Mirip Artis Via Vallen Pakai Hijab & Cadar, kok Nangis?" Youtube, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=nvL1BvMCo3c>.

———. "Hentikan Hujatan." Instagram, 27 Agustus 2022.

Vista Eskandari, Null, dan Null Elisa Banfi. "Institutionalising Islamophobia in Switzerland: The Burqa and Minaret Bans." *Islamophobia Studies Journal*, advance online publication, 1 Oktober 2017. <https://doi.org/10.13169/islastudj.4.1.0053>.

Wahid, Din. "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia." *Studia Islamika* 21, no. 2 (Agustus 2014): 2. <https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1043>.

———. "Nurturing Salafi manhaj A study of Salafi pesantrens in contemporary Indonesia." *Wacana* 15 (Juli 2015): 367. <https://doi.org/10.17510/wacana.v15i2.413>.

Wahid, Umaimah, dan Iswandi Syahputra. "Hoax Logic in the Political Activities of Indonesian Netizens on Twitter." *International Journal of Innovation* 14, no. 2 (2020).

Wahyudi, Ari. "Mari Mengetahui Manhaj Salaf." Muslim.or.id, 13 November 2008. <https://muslim.or.id/430-manhaj-salaf.html>.

"Wanita Bercadar Menangis di Vonis Ba'asyir." 16 Juni 2011. <https://www.viva.co.id/berita/nasional/227252-wanita-bercadar-menangis-di-vonis-ba-asyir>.

Warburton, Eve. "Private Choice or Publik Obligation? Institutional and Social Regimes of Veiling in Contemporary Indonesia." The University of Sydney, 2006.

Washburn, Dennis, dan A. Kevin Reinhart, ed. *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*. Leiden Boston: Brill, 2007.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge Classics. London and New York: Routledge, 2001.

Weintraub, Andrew N., ed. *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*. New York: Routledge, 2011.

Whitty, Monica T. "Liar, Liar! An Examination of How Open, Supportive and Honest People Are in Chat Rooms." *Computers in Human Behavior* 18, no. 4 (Juli 2002): 343–52. [https://doi.org/10.1016/S0747-5632\(01\)00059-0](https://doi.org/10.1016/S0747-5632(01)00059-0).

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29, no. 3 (Mei 2006): 207–39. <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.

———. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad." *Middle East Policy* 8, no. 4 (2001): 18–38. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4967.2001.tb00006.x>.

- Wildan, Muhammad, dan Witriani. "Popular Piety in Indonesia: 'Aestheticization' and Reproduction of Islam." *Ilahiyat Studies* 12, no. 2 (Desember 2021): 2. <https://doi.org/10.12730/13091719.2021.122.227>.
- Williams, Raymond. *Keywords A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1985.
- World Hijab Day. "Our story." Diakses 26 Desember 2024. <https://worldhijabday.com/our-story/>.
- Yegenoglu, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Yunan, T. M., Cut Yusniwati, Supardi Supardi, dan Cut Muriati. *Tenun dan pakaian tradisional Aceh*. With Nasruddin Sulaiman. Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997.

TERWAWANCARA

1. Antiha. Wawancara Cadar Modis, via chat Instagram, 2 Januari 2024.
2. Dila. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 24 November 2023.
3. Dita. Wawancara Cadar Modis, via chat Instagram, 2 Januari 2024.
4. Diya. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 17 Maret 2024.
5. Fadila. Wawancara Cadar Progresif. Yogyakarta, 3 Juni 2024.
6. Fitri. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 18 November 2023.
7. Hita. Wawancara Cadar Modis, via chat Instagram, 30 Agustus 2024.
8. Ina. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 7 Maret 2024.
9. Intan. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 23 November 2023.

10. Iva. Wawancara Cadar Modis, via chat Instagram, 30 Oktober 2025.
11. Jamilah. Wawancara Cadar Progresif. Yogyakarta, 29 Agustus 2023 dan 3 Juni 2024.
12. Kia. Wawancara Cadar Progresif, via chat Instagram, 18 Februari 2024.
13. Mega. Wawancara Cadar Modis, via chat Instagram, 24 Februari 2024.
14. Rhe. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 23 November 2023.
15. Rina. Wawancara Cadar Modis. Banda Aceh, 19 Januari 2025.
16. Riska, Wawancara Cadar Modis, via chat Instagram, 20 Februari 2024.
17. Sunah. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 5 Maret 2024.
18. Ulfa. Wawancara Cadar Progresif, via chat Instagram, 30 Mei 2022 dan 25 Desember 2023
19. Umbu. Wawancara Cadar Salafi, via chat Instagram, 24 November 2023.



