

**CADAR, STIGMA, DAN TRANSFORMASI DIRI:
NARASI AUTOETNOGRAFI PEREMPUAN MUSLIM
DALAM UPAYA DERADIKALISASI**



Oleh:

Syarifah Ainun Jamilah

NIM: 23200011068

TESIS

Diajukan Kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna

Memperoleh

Gelar Master of Arts (M.A)

Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies

Konsentrasi Islam dan Kajian Gender

YOGYAKARTA

2026

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Syarifah Ainun Jamilah
NIM : 23200011068
Fakultas : Pascasarjana
Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Islam dan Kajian Gender

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 28 November 2025

Saya yang menyatakan,



Syarifah Ainun Jamilah
NIM: 23200011068

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Syarifah Ainun Jamilah
NIM : 23200011068
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Islam dan Kajian Gender

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 22 Juli 2026

Saya yang menyatakan,



Syarifah Ainun Jamilah

NIM 23200011068

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN TUGAS AKHIR



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 519709 Fax. (0274) 557978 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1014/Un.02/DPPs/PP.00.9/08/2026

Tugas Akhir dengan judul : Cadar, Stigma, dan Transformasi Diri: Narasi Autoetnografi Perempuan Muslim dalam Upaya Deradikalisasi

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : SYARIFAH AINUN JAMILAH, S.Ag
Nomor Induk Mahasiswa : 23200011068
Telah ditujikan pada : Kamis, 06 Agustus 2026
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang/Penguji I

Rofah, M.A., Ph.D.
SIGNED

Valid ID: 6d77c75141606



Penguji I

Dr. Sumarwito, S.Ag., M.A.
SIGNED

Valid ID: 6ad73d296388f



Penguji III

Dr. Witrini, S.S. M.Hum.
SIGNED

Valid ID: 9d8d979dc205a



Yogyakarta, 06 Agustus 2026
UIN Sunan Kalijaga
Direktur Pascasarjana

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

Valid ID: dd8e1c768d4b

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

**CADAR, STIGMA, DAN TRANSFORMASI DIRI: NARASI
AUTOETNOGRAFI PEREMPUAN MUSLIM DALAM UPAYA
DERADIKALISASI**

Yang ditulis oleh:

Nama : Syarifah Ainun Jamilah, S. Ag.
NIM : 23200011068
Jenjang : Magister (S2)
Prodi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Islam dan Kajian Gender

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar *Master of Arts* (M.A).

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 22 Juli 2026

Pembimbing



Ro'fah, M.A., P.Hd.

NIP: 19721124 200112 2 002

ABSTRAK

Penelitian ini berangkat dari pengalaman peneliti sebagai perempuan Muslim yang mengenakan cadar sejak 2015 hingga 2026, di tengah wacana sosial yang kerap mengaitkan cadar dengan konservatisme, eksklusivisme, dan radikalisme. Penelitian ini bertujuan menganalisis transformasi makna cadar dan pembentukan agensi melalui pengalaman keberagamaan serta interaksi dengan keluarga, komunitas, dan lingkungan akademik. Penelitian menggunakan pendekatan autoetnografi dengan pengalaman personal sebagai titik berangkat analisis. Data diperoleh melalui refleksi diri, dialog dengan orang-orang yang hadir dalam perjalanan peneliti, serta pembacaan terhadap wacana publik dan literatur akademik. Refleksivitas dan triangulasi digunakan untuk memperluas perspektif dan menjaga jarak kritis terhadap pengalaman personal.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa keputusan mengenakan cadar pada awalnya tidak lahir dari paham radikal, melainkan dari pengalaman pelecehan seksual yang mendorong pencarian rasa aman dan kendali atas tubuh. Dalam perjalanan keberagamaan berikutnya, proses tersebut berkembang menjadi *self-radicalisation* yang ditandai oleh pemahaman keagamaan yang semakin rigid dan disiplin tubuh. Berbagai pengalaman kemudian memunculkan retakan yang mendorong *self-deradicalisation*, bukan sebagai pelepasan cadar atau identitas keagamaan, melainkan sebagai transformasi cara memahami norma, keyakinan, tubuh, dan keberagamaan. Proses ini berlangsung secara reflektif dan relasional

melalui perjumpaan dengan berbagai pengalaman, pengetahuan, dan ruang dialog.

Dalam proses tersebut, agensi dipahami sebagai kemampuan untuk merefleksikan, menegosiasikan, dan membangun kembali makna norma yang dihidupi. Penelitian ini menunjukkan bahwa perubahan utama bukan terletak pada simbol cadar yang tetap dikenakan, melainkan pada cara memaknainya. Cadar yang semula dipahami sebagai perlindungan diri dan disiplin kesalehan kemudian dimaknai sebagai ekspresi keberagamaan yang dipilih secara sadar sebagai bagian dari perjalanan spiritual, intelektual, dan kemanusiaan. Perubahan tersebut juga menggeser pemahaman peneliti tentang tubuh perempuan, bahwa cadar tidak dapat menjadi jaminan keamanan maupun ukuran kesalehan. Temuan ini menegaskan bahwa cadar tidak dapat dipahami secara tunggal sebagai penanda radikalisme. Perempuan bercadar perlu dipahami sebagai subjek pengetahuan yang memiliki agensi dalam membentuk dan menafsirkan makna keberagamaannya sendiri.

Kata kunci: Autoetnografi, cadar, perempuan Muslim, agensi, deradikalisasi, transformasi makna.

ABSTRACT

This study draws on the researcher's experience as a Muslim woman who has worn the niqab from 2015 to 2026, amid social discourses that often associate the niqab with conservatism, exclusivism, and radicalism. It aims to analyze the transformation of the meaning of the niqab and the formation of agency through religious experiences and interactions with family, community, and academic environments. The study employs an autoethnographic approach, using personal experience as the starting point of analysis. Data were collected through self-reflection, dialogues with people who have been part of the researcher's journey, and engagement with public discourse and academic literature. Reflexivity and triangulation were employed to broaden perspectives and maintain critical distance from personal experience.

The findings show that the decision to wear the niqab did not initially arise from radical ideology, but from an experience of sexual harassment that prompted a search for safety and bodily control. In the subsequent course of her religious journey, this process developed into self-radicalisation, characterized by increasingly rigid religious understandings and bodily discipline. Various experiences then created ruptures that prompted self-deradicalisation, not as a rejection of the niqab or religious identity, but as a transformation in how the researcher understood norms, beliefs, the body, and religious practice.

This process unfolded reflexively and relationally through encounters with diverse experiences, forms of knowledge, and spaces for dialogue. Within this process, agency is understood as the

capacity to reflect on, negotiate, and reconstruct the meanings of the norms one inhabits. The study demonstrates that the primary transformation did not lie in the religious symbol itself, which the researcher continues to wear, but in how its meaning was understood. The niqab, initially understood as a means of self-protection and a practice of pious discipline, came to be understood as a consciously chosen expression of religious commitment and part of an ongoing spiritual, intellectual, and human journey. This transformation also shifted the researcher's understanding of women's bodies, particularly the recognition that the niqab cannot guarantee safety or serve as a measure of piety. These findings affirm that the niqab cannot be understood solely as a marker of radicalism. Women who wear the niqab should instead be understood as subjects of knowledge who possess the agency to shape and interpret the meaning of their own religious experiences.

Keywords: Autoethnography, niqab, Muslim women, agency, deradicalization, meaning transformation.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

HALAMAN PERSEMBAHAN

Pertama-tama tesis ini saya persembahkan untuk Ummi (sapaan yang disukai oleh Ibu saya) yang kini telah beristirahat panjang. Darinyalah saya belajar, melihat, dan memahami posisi perempuan dengan berbagai lapisan interseksionalitas yang menyertainya. Ummi adalah sosok perempuan dengan profesi Ibu Rumah Tangga yang begitu profesional dalam mengemban setiap tugas dan tanggung jawabnya dalam merawat seluruh anggota keluarganya. Saya mengaguminya karena keluasan kesabaran serta tak terhingganya maaf yang mampu ia berikan. Saya turut menyaksikan ketangguhannya dalam membangun agensi diri yang ia buktikan melalui banyak sekali bentuk pengaktualisasian diri dalam kehidupan sehari-hari.

Meski demikian, Ummi tetap menyimpan rasa rendah diri karena belum berhasil menamatkan pendidikan formalnya. Ia tidak pernah menempuh pendidikan S1, terlebih hingga S2 seperti putrinya. Namun, justru melalui tangan dan perjuangannyalah saya dapat sampai pada titik ini. Gelar-gelar akademik yang saya peroleh tidak pernah berdiri sendiri; di dalamnya ada doa, pengorbanan, ketabahan, dan kerja-kerja panjang Ummi yang mungkin tidak pernah tercatat dalam ijazah mana pun. Lagi pula, bukankah terlalu sempit jika pengetahuan dan keberhasilan seseorang hanya diukur dari sejauh mana ia mampu menempuh pendidikan formal hingga perguruan tinggi, lalu menutup mata terhadap berbagai bentuk pengetahuan, pengalaman, perjuangan, dan keberhasilan yang lahir dari ruang-ruang kehidupan lainnya?. Melalui Ummi, saya belajar bahwa ada pengetahuan yang tumbuh dari pengalaman, ada pendidikan yang berlangsung sepanjang kehidupan, dan ada keberhasilan yang tidak selalu dapat diukur dengan gelar.

Kedua, tesis ini saya persembahkan untuk seluruh perempuan yang tidak pernah lelah merawat keberaniannya, selangkah demi selangkah, melalui berbagai cara yang mampu mereka tempuh dan melalui ruang-ruang sunyi yang mereka miliki masing-masing. Bukan semata-mata untuk melawan, melainkan untuk menyadari hak-hak yang mereka miliki dan, pada waktunya, berani memperjuangkannya. Kepada perempuan yang bercadar ataupun tidak, yang berjilbab ataupun belum, yang Muslim maupun yang lainnya. Kita semua adalah subjek yang utuh dan tidak pernah pantas direndahkan atas dasar apa pun. Sebab, Allah Swt., dan Rasul-Nya telah mengangkat derajat perempuan setinggi-tingginya, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Kepada perempuan yang dipaksa melepas maupun dipaksa mengenakan jilbab ataupun cadar, di dalamnya tetap terdapat kata “paksa” (kekerasan). Padahal Allah Swt., tidak pernah menghendaki demikian. Semoga sifat kasih sayang Allah Swt., dapat menerangi hati-hati mereka yang masih saja mengatasnamakan-Nya dalam melanggengkan kekerasan (menuhankan ego), demi mendisiplinkan/mempersalahkan tubuh perempuan untuk menutupi ketidakmampuannya mengendalikan diri.

Terakhir, saya persembahkan tesis ini untuk didiskusikan kepada mereka yang hingga hari ini masih sibuk menetapkan standar tentang bagaimana seharusnya perempuan hadir dan menjadi dirinya sendiri. Kepada mereka yang menciptakan standar kecantikan, dan kepada mereka yang menciptakan standar kesalihan. Sebab, keduanya dapat menjadi bentuk kekerasan ketika dipaksakan kepada tubuh perempuan dan menutup ruang baginya untuk menentukan makna atas tubuh, pilihan, dan keberagamaannya sendiri.

Ketika perempuan berhasil membebaskan diri dari standar kecantikan, jangan sampai ia kembali terperangkap dalam

standar yang lain, termasuk standar kesalihan yang menentukan bagaimana ia harus berpakaian, bersikap, dan menjalani keberagamaannya agar dianggap cukup baik oleh orang lain. Standar yang satu berganti dengan standar yang lain, sementara tubuh perempuan tetap menjadi ruang yang diatur dan dinilai. Maka, tesis ini saya persembahkan sebagai ruang untuk bertanya: sampai kapan tubuh perempuan akan dibiarkan menjadi milik bersama yang merasa berhak menentukan? Sampai kapan kebebasan perempuan hanya berpindah dari satu kungkungan ke kungkungan lain yang berganti pakaian dan berganti nama? Barangkali sudah waktunya perempuan dipercaya sebagai subjek yang utuh, yang memiliki agensi untuk menentukan jalan hidupnya sendiri.



KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum wr.wb

Puji syukur saya panjatkan kehadiran Allah Swt. Karena atas berkah dan Rahmat-Nya saya dapat menyelesaikan penyusunan tesis ini. Shalawat beserta salam tak lupa saya curahkan kepada Nabi Muhammad Saw., yang senantiasa menjadi panutan dan syafaatnya begitu harapkan di Yaummul Akhir kelak.

Tesis ini berjudul **“CADAR, STIGMA, DAN TRANSFORMASI DIRI: NARASI AUTOETNOGRAFI PEREMPUAN MUSLIM DALAM UPAYA DERADIKALISASI”**. Penulisan tesis ini diajukan guna untuk memenuhi sebagian syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata dua, *Master of Art* (MA) pada Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies, Konsentrasi Islam dan Kajian Gender Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dalam proses penyusunan hingga selesainya tesis ini, tentunya mendapat dukungan dari berbagai pihak, oleh karena itu saya mengucapkan terima kasih banyak kepada:

1. Prof. Noorhaidi, S.Ag., MA, M.Phil., Ph.D. Beliau selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A. Beliau selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Najib Kailani, S. Fil.I., MA, Ph.D. Beliau selaku ketua

Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

4. Dr. Subi Nur Isnaini, MA. Beliau selaku dosen pembimbing akademik, terima kasih telah membimbing selama menjalani perkuliahan penulis.
5. Ro'fah Makin, M.A., Ph.D. Beliau selaku pembimbing tesis, terima kasih telah bersedia membimbing: mencurahkan waktu, energi, ilmu, pengalaman, dan do'anya kepada penulis. Pembimbing yang selalu bersedia mendengarkan keluh kesah penulis, baik ketika bimbingan maupun di media sosial. Selesaiannya tesis ini juga atas kemurahan hati beliau dalam memahami kondisi penulis sebagai mahasiswa yang fokusnya harus terbagi dua dengan bekerja untuk menghidupi diri sendiri di rantauan.
6. Kepada kedua orang tua penulis. Ummi tercinta, Rohani Makkasau Dg.Ke'nang yang telah wafat hampir setahun sebelum tesis ini berhasil diselesaikan. Penghormatan setinggi-tingginya atas hampir seluruh hidup yang telah beliau curahkan untuk melahirkan, merawat, dan membesarkan penulis menjadi pribadi yang tegar menghadapi segala ujian hidup. Teruntuk Ayah tercinta, Sayyid Ahmad Mappagau Kr.Moncong yang mencintai sepenuh-penuhnya tanpa berani menunjukkan, dan tidak jarang memeluk foto putrinya ketika tidur.
7. Kepada diri sendiri, penulis juga mengucapkan terima kasih karena telah berjuang dan berusaha keras dalam menyelesaikan apa yang telah dimulai. Walau sempat mengambil cuti semester dan nyaris tidak mampu melanjutkan kuliah karena keterbatasan biaya. Alhamdulillah atas doa dan dukungan dari banyak pihak, studi ini dapat penulis lanjutkan kembali

sembari menghadapi duka atas kepergian Ibunda tercinta. “Ainun, terima kasih sudah mampu menghadapi masa-masa trberat ini dan memilih untuk tidak menyerah selama pengerjaan tesis, hingga akhirnya mampu kamu selesaikan.”.

8. Kepada kakak-kakak penulis yang tidak henti-hentinya mendoakan dan mendukung, Rudianto Aidid, Komeni Alba Nasrullah, Syarifah Fatimah Ahmad, Syarifah Hapsah Andriani, Baharuddin, dan Yenny Darwaganti.
9. Kepada para dosen pengampu mata kuliah di konsentrasi Islam dan Kajian Gender yang sudah banyak sekali berkontribusi di dalam membangun pengetahuan dan pemahaman penulis hingga hari ini. Terkhusus kepada, Dr. Nina Mariani Noor, S.S., M.A., dan Dr. Dewi Candraningrum M.A. yang tak henti-hentinya menanyakan perkembangan tesis penulis selain dari pembimbing langsung penulis.
10. Kepada orang-orang berharga di dalam hidup penulis selain keluarga yang setia menemani dari masa-masa sulit sampai yang paling sulit dalam hidup penulis. Tak henti-hentinya memberi masukan, dukungan, dan kepercayaan kepada penulis selama berproses mengerjakan tesis ini. Terkhusus kepada Dr. Wiwin Siti Aminah Rohmawati, Erin Gayatri, Namirah Faisal, Kiki Reski Anita, Andi Ulfa Wulandari, Rizky Malashinta, Nur Zafitrah Syam, Sri Haryanti Fauzia, Akbar Ismail, Ruwaidah Ahmad, Desy P. Ratnasari, Altof, Alwirdullatif Assaggaf, dan banyak lagi. Keberhasilan penulis juga merupakan keberhasilan kalian yang tidak menyerah terhadap penulis yang tidak luput dari khilaf dan kekeliruan.
11. Kepada Ustaz Juliadi (Al Hikmah Institut) yang telah mendoakan dan memberi support biaya kepada penulis

ketika hendak merantau. Terima kasih atas kepercayaan yang diberikan serta kemurahan hatinya. Semoga Allah Swt., yang membalas ketulusan beliau.

12. Kepada Kang/Daeng Maman (Maman Suherman) yang telah mensupport dengan referensi-referensi buku yang diberikan kepada penulis demi kelancaran tesis ini. Terima kasih atas waktu, energi, maupun seluruh sumbangsih yang telah diberikan selama penulis berproses di S2 ini.
13. Kepada kawan-kawan konsentrasi Islam dan Kajian Gender yang sudah kebersamai selama masa-masa perkuliahan S2. Kalian yang menguatkan, menemani, dan menjadi penghibur yang meringankan masa-masa berat selama menjalani proses ini. Menjadi pendengar yang baik juga tidak lupa sebagai partner mendiskusikan banyak hal. Penulis sangat bangga bisa berproses bersama kalian para perempuan tangguh: Nabilla, Indri Safitri, Atu Fauziah, Desilfia Putri, Fadhillatil Arianingsih, Zeni Ayu Ariani, dan Qurratu Ainina.
14. Kepada para informan baik dari pihak keluarga, komunitas, sahabat, maupun dosen penulis semasa S1 terima kasih telah berkenan untuk mengingat kembali dan menuliskan kesan-kesan yang dimiliki selama mengenal dan mengakrabi penulis baik jauh sebelum memutuskan bercadar sampai hari ini telah bercadar dan menjadi pengamat dari dekat bagaimana berbagai perubahan itu terjadi di dalam diri penulis.
15. Kepada berbagai komunitas yang menjadi bagian yang tak terpisahkan dari proses perjalanan dan pembelajaran penulis yaitu, LAPAR Sulsel, Rumah Kajian Filsafat, JALIN Harmoni Sulsel, Persaudaraan

Lintas Iman, GUSDURian Makassar, dan Srikandi Lintas Iman. Terkhusus kepada Cadar Garis Lucu yang menjadi rumah ternyaman untuk penulis dalam berdinamika dengan tetap menjadi diri sendiri.

16. Kepada para kawan-kawan seperjuangan serta guru-guru penulis di Pendidikan PUP (Pengaderan Ulama Perempuan) ke-VII Rahima Wilayah Jateng yaitu, Nyai Siti Masruchah, Dr. Nur Rofiah, Nyai Badriya Fayumi, KH. Faqihuddin Abdul Qadir, Dr. Pera Soparianti, KH. Helmi Ali Yafie, Wanda Roxanne, dan masih banyak lagi. Terima kasih atas proses selama dua tahun dalam pembelejaraan dan banyak pengalaman yang berhasil penulis tempuh sembari berproses juga dalam pendidikan formal di S2. Prose di PUP tentu sangat memperkaya pengetahuan penulis dalam proses perkuliahan maupun dalam kehidupan sehari-hari.
17. Kepada para kawan rumah sebagai sesama mahasiswa penghuni Asrama Puteri Anging Mammiri Prov.Sul-sel yang turut mendukung dan mendoakan penulis agar mampu menyelesaikan tesis ini.
18. Kepada setiap karyawan dari tempat, di mana penulis menghabiskan hari-hari berat dalam mengasuh dan mengasihi tesis ini. Yang turut memberi semangat melalui kopi enak yang tersaji, dan pelayanan yang hangat. Terkhusus Couvee Reside Sagan yang telah menjadi tempat paling nyaman dan paling sering dikunjungi ketika mengerjakan tesis ini.

Alhamdulillah pada akhirnya penulis berhasil mengemban tanggung jawab dari pilihan sadar yang saya ambil 4 tahun lalu untuk resign dari pekerjaan dan melanjutkan studi S2 ini. Sekali lagi penulis mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Sebagai manusia, tentu saja penulis tidak luput dari khilaf dan kekeliruan. Penulis sangat menyadari bahwa penelitian tesis ini jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, sangat diharapkan kritik dan saran yang membangun dari para pembaca.

Yogyakarta, 22 Juli 2026

Penulis,

Syarifah Ainun Jamilah, S.Ag.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

GLOSARIUM

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	iii
PENGESAHAN TUGAS AKHIR.....	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	viii
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	x
KATA PENGANTAR.....	xiii
GLOSARIUM	xix
BAB 1 PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	19
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian.....	20
D. Kajian Pustaka.....	21
E. Kerangka Teoretis.....	29
1. Agensi dalam Perspektif Feminisme Barat.....	30
2. Michael Foucault: Agensi dan Pembentukan diri	31
3. Saba Mahmood: Kesalehan, Tubuh, dan Agensi	
Religius.....	32
4. Relevansi Teori Agensi terhadap Cadar, Stigma,	
dan Deradikalisasi.....	34
F. Metode Penelitian.....	40
1. Pendekatan Penelitian	40

2.	Subjek dan Posisi Peneliti.....	45
3.	Sumber Data.....	49
4.	Teknik Pengumpulan Data.....	54
5.	Teknik Analisis Data.....	57
6.	Pertimbangan Etis.....	61
G.	Sistematika Pembahasan.....	62
BAB II KONTEKS SOSIAL PEREMPUAN BERCADAR DI INDONESIA		66
A.	Perempuan Bercadar: Definisi dan Terminologi	66
B.	Perkembangan Praktik Bercadar di Indonesia	74
C.	Stigmatisasi dan Politik Representasi Perempuan Bercadar	86
D.	Agensi dan Resistensi Perempuan Bercadar.....	103
BAB III AUTOETNOGRAFI: SEBUAH METEDOLOGI DAN EPISTEMOLOGI		115
A.	Autoetnogari: Dari Tradisi Metodologis Menuju Epistemologi Pengalaman.....	115
B.	Posisionalitas Peneliti dan Refleksivitas	131
C.	Sumber dan Konstruksi Data Autoetnografi	139
D.	Proses Produksi dan Analisis Data Autoetnografi..	150
E.	Keabsahan Data dan Pertimbangan Etis Penelitian	156
BAB IV Menapaki Deradikalisasi.....		166
A.	Menjadi Radikal: Pencarian Agama dan Idealisasi Kesalehan.....	166

B.	Retakan dalam Keyakinan: Pengalaman Reflektif dan Titik Balik Deradikalisasi	176
C.	<i>Re-reading, Re-understanding</i> : Deradikalisasi sebagai Proses Reflektif	202
BAB V	Merawat Tanya, Merangkai Makna	225
A.	Deradikalisasi sebagai Transformasi Makna dan Agensi	225
B.	Interaksi Sosial dan Pembentukan Makna Baru Tentang Cadar	231
C.	Refleksi Autoetnografis	302
BAB VI	PENUTUP: Menjadi yang Tak Pernah Selesai	311
A.	Kesimpulan	311
B.	Saran	318
DAFTAR PUSTAKA		321
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		330

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB 1

PENDAHULUAN

“Agency is not simply a synonym for resistance to relations of domination, but a capacity for action that specific relations of subordination create and enable.”

Saba Mahmood – *Politics of Piety*¹

A. Latar Belakang Masalah

Apa yang pertama kali terlintas di benak kebanyakan orang ketika melihat perempuan bercadar hitam yang menutupi seluruh tubuhnya?. Pertanyaan di atas menjadi titik awal refleksi perjalanan saya sebagai perempuan yang memilih bercadar. Sejak tahun 2015, saya hidup berdampingan dengan berbagai pandangan miring yang mengaitkan cadar dengan ekstremisme. Salah satu pengalaman yang masih saya ingat, terjadi pada masa awal saya mengenakan cadar. Suatu ketika, Ummi meminta saya mengantarkan makanan kepada seorang tetangga. Karena wadah makanan tersebut tidak memiliki penutup, saya kemudian berinisiatif untuk memasukkannya ke dalam jilbab lebar yang saya kenakan agar makanan tetap tertutup selama perjalanan. Sesampainya di rumah tetangga, saya justru ditanya, “Apa

¹ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, (Princeton: Princeton University Press, 2005), 15.

yang kamu bawa di balik jilbab lebar itu, bukan bom kan?” Pertanyaan tersebut menjadi pengalaman yang membekas bagi saya.

Tindakan yang bagi saya sangat biasa, yakni mengantarkan makanan kepada tetangga, ternyata dapat dibaca melalui kerangka kecurigaan hanya karena tubuh dan pakaian yang saya kenakan. Pengalaman tersebut tidak muncul dalam ruang sosial yang kosong. Ia berlangsung dalam konteks Indonesia yang dalam beberapa dekade terakhir mengalami berbagai aksi terorisme, mulai dari Bom Bali I pada 2002, Bom JW Marriott pada 2003, Bom Kedutaan Besar Australia pada 2004, Bom Bali II pada 2005, hingga serangan JW Marriott dan Ritz-Carlton pada 2009.² Peristiwa-peristiwa tersebut kemudian berlanjut dalam bentuk yang berbeda, termasuk Bom Surabaya pada 2018³ dan Bom Gereja Katedral Makassar pada 2021.⁴ Rangkaian aksi teror tersebut membentuk ingatan sosial mengenai ancaman

² Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, *Modul 3: Kelembagaan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme*, (Jakarta: BNPT, 2021), 70–74.

³ Hermawan Mappiwali dan Muhammad Taufiqqurahman, “Kapolri Kantongi Identitas Pelaku Bom Bunuh Diri Makassar: Kelompok JAD,” *detikNews*, 28 Maret 2021; Adhyasta Dirgantara, “Ini Identitas Pelaku Wanita Bom Bunuh Diri di Makassar,” *detikNews*, 29 Maret 2021. (diakses 19 Agustus 2026).

⁴ Tim Redaksi, “552 Aksi Teror Terjadi Sejak Tahun 2000, Terbanyak Ada di Era SBY,” *Kompas.com*, 30 Maret 2021, (diakses 2 Juli 2024).

terorisme sekaligus memperkuat kewaspadaan terhadap simbol-simbol keagamaan tertentu. Dalam konteks inilah, individu perempuan bercadar tidak selalu dibaca semata-mata sebagai perempuan yang sedang menjalankan praktik keberagamaan, tetapi juga dapat ditempatkan dalam imajinasi sosial mengenai radikalisme, ekstremisme, dan terorisme.

Stigma ini kian menguat pasca sejumlah aksi teror, termasuk peristiwa Bom Gereja Katedral Makassar yang terjadi pada tahun 2021. Pada peristiwa tersebut, aksi bom bunuh diri dilakukan oleh pasangan suami istri dan kepolisian mengaitkannya dengan jaringan Jamaah Ansharut Daulah (JAD).³ Sejak itu, pandangan curiga terhadap saya sebagai individu perempuan bercadar di ruang publik menjadi semakin buruk. Seolah simbol keagamaan yang saya kenakan ini secara otomatis terafiliasi dengan ideologi maupun gerakan radikalisme.

Pengalaman tersebut kemudian membuat saya mulai mempertanyakan kembali apa yang sebenarnya dimaksud dengan radikalisme ketika istilah tersebut dilekatkan kepada diri saya. Dalam konteks kebijakan penanggulangan terorisme di Indonesia sendiri, pemerintah memang menggunakan istilah radikalisme untuk merespons persoalan ideologis yang dipandang berkaitan dengan ekstremisme dan terorisme. Namun,

istilah radikalisme sendiri tidak selalu digunakan dalam pengertian yang tunggal. Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) misalnya, pernah mengingatkan perlunya kehati-hatian dalam menggunakan istilah radikalisme. Karena, istilah tersebut memiliki makna yang beragam. Dalam konteks keberagamaan, istilah ini antara lain dikaitkan dengan sikap anti-toleransi, anti-NKRI, dan takfiri.⁵

Kemudian dalam perkembangan kebijakan berikutnya, pemerintah menggunakan formulasi yang lebih spesifik melalui istilah “ekstremisme berbasis kekerasan yang mengarah pada terorisme”, yang menempatkan kekerasan atau ancaman kekerasan sebagai unsur penting dalam memahami ekstremisme yang menjadi sasaran kebijakan penanggulangan terorisme.⁶

Kerangka tersebut penting bagi saya, karena saya tidak menolak bahwa ekstremisme berbasis kekerasan dan terorisme merupakan persoalan serius yang memang perlu

⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, “Kepala BNPT: Hati-Hati dengan Istilah Radikalisme,” *Kementerian Agama Republik Indonesia*, 19 Juli 2018. Dalam berita tersebut, Kepala BNPT Suhardi Alius menyatakan bahwa istilah radikalisme memiliki makna ganda; dalam konteks beragama, ia mengaitkannya dengan sikap anti-toleransi, anti-NKRI, dan penyebaran takfiri.

⁶ Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 2021 tentang Rencana Aksi Nasional Pencegahan dan Penanggulangan Ekstremisme Berbasis Kekerasan yang Mengarah pada Terorisme Tahun 2020–2024, Pasal 1.

dicegah. Namun, pengalaman saya menunjukkan bahwa kategori tersebut dapat bekerja secara berbeda ketika memasuki kehidupan sosial sehari-hari. Pertanyaan tetangga saya tentang “bom” memperlihatkan bagaimana simbol cadar dapat menjadi jalan pintas untuk membaca seseorang melalui kategori kecurigaan tertentu, bahkan ketika tindakan yang dilakukan sama sekali tidak berkaitan dengan kekerasan. Dari pengalaman tersebut, saya mulai menyadari adanya jarak antara kategori yang digunakan untuk mengenali ancaman dan cara kategori tersebut diproduksi dalam kehidupan sosial. Karena itu, saya tidak menggunakan pengalaman ini untuk menyangkal keberadaan radikalisme maupun terorisme, melainkan untuk merefleksikan bagaimana sebuah kategori yang berkaitan dengan ancaman kekerasan dapat meluas menjadi prasangka terhadap simbol dan identitas keagamaan tertentu.

Pengalaman tersebut juga mendorong saya untuk melihat kembali subjektivitas perempuan Muslim secara lebih kompleks. Sherine Hafez, melalui “*An Islam of Her Own*,” menunjukkan bahwa pengalaman perempuan dalam gerakan Islam tidak dapat direduksi ke dalam kategori yang tetap, seperti religius dan sekuler. Subjektivitas perempuan Muslim bersifat beragam dan terus dibentuk melalui pengalaman serta perjumpaan

dengan berbagai wacana sosial.⁷ Perspektif tersebut kemudian membantu saya memahami bahwa, identitas sebagai perempuan bercadar tidak dengan sendirinya dapat menjelaskan keseluruhan cara saya memahami agama maupun posisi saya terhadap masyarakat. Cadar merupakan salah satu bagian dari subjektivitas saya, tetapi maknanya terus mengalami perubahan seiring dengan pengetahuan dan pengalaman yang saya jalani.

Pengalaman tersebut tidak hanya menimbulkan tekanan sosial. Nyatanya, hal ini juga sudah sejak lama mengguncang hubungan saya dengan keluarga. Khususnya Ibu yang sempat menolak keputusan saya untuk bercadar, karena kekhawatirannya terhadap stigma buruk yang semakin banyak berkembang di masyarakat.⁸ Namun demikian, melalui proses dialog dan refleksi personal yang cukup panjang, perlahan saya mulai memahami bahwa keputusan mengenakan cadar tidak semata ekspresi ketaatan religius. Akan tetapi, ia juga sebagai bentuk respons terhadap rasa takut dan pandangan sosial yang menilai penampilan perempuan bercadar

⁷ Sherine Hafez, *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*, (New York: New York University Press, 2011), 13, dan 50.

⁸ Muthia Kusuma Wardhani, "Cadar Garis Lucu, Upaya Muslimah Bercadar Kikis Stigma," KBR (Kantor Berita Radio), 4 Agustus 2021, (diakses 18 Oktober 2025).

secara negatif. Setidaknya selama 11 tahun saya bercadar, upaya-upaya untuk memulihkan stigma dan stereotip negatif terhadap simbol ini terus saya lakukan. Dari situ, saya belajar bahwa pengalaman keberagamaan perempuan tidak pernah tunggal, melainkan senantiasa berlapis oleh makna dan negosiasi diri.⁹

Pandangan publik terhadap cadar sendiri, tidak dapat dilepaskan dari konstruksi sosial yang menautkan kesalehan dengan keterbatasan. Seperti dijelaskan oleh Basri dalam kajiannya bahwa, perempuan bercadar kerap diidentikkan dengan paham Islam puritan dan gerakan keagamaan yang cenderung tertutup (eksklusif).¹⁰ Narasi yang di bangun oleh media dalam beberapa tahun belakangan turut memperkuat citra tersebut dengan menjadikan tubuh perempuan bercadar sebagai medan politik yang sarat prasangka dan ketakutan.¹¹ Dalam perjalanan saya, persepsi semacam ini kemudian membentuk cara pandang pribadi dalam melihat diri sendiri, kemudian mewujud pada pilihan-pilihan dalam menyesuaikan cara berpakaian, berbicara, dan

⁹ Ainun Jamilah, "Cadar Garis Lucu: Gerakan Muslimah Anti Kekerasan." *MIMIKRI* 8, no. 1 (2022): 235-237.

¹⁰ Muhammad Ridha Basri, "Melawan Stigma Radikal: Studi Gerakan Perempuan Bercadar di Instagram," *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 21, no. 2 (2021): 148.

¹¹ Alfiyah, "Mengudar Stigma Perempuan Bercadar Ala Ainun Jamilah," *Mubadalah.id*, 7 Juli 2023, (diakses 18 Oktober 2025).

berinteraksi di ruang sosial dengan tujuan agar tidak semakin mempertebal prasangka negatif yang ada.

Misalnya saja di tahun ketiga saya bercadar, di mana saya kemudian meninjau kembali tujuan awal saya untuk mengenakan pakaian serba hitam, nyatanya tidak relevan lagi, sebab di konsentrasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang saya tekuni ketika di bangku S1, telah sedikit banyak mengubah pemahaman keagamaan saya. Karena, pembelajaran tentang *ulumul Qur'an* maupun *ulumul hadits* yang cukup komprehensif. Selain itu, saya juga menyaksikan pakaian serba hitam yang awalnya saya pilih agar tidak menarik perhatian ketika di ruang publik, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Jika hanya saya yang mengenakan pakain serba hitam di tengah-tengah kerumunan masyarakat yang berwarna-warni, maka penampilan sayalah yang menjadi paling mencolok (mengundang perhatian) di antara mereka. Berdasarkan pengalaman situ, saya kemudian beralih dengan mengombinasikan abaya/gamis hitam saya dengan berbagai warna cerah seperti pink, ataupun coklat muda. Titik inilah yang sekaligus menjadi salah satu momentum krusial dalam perjalanan saya mengenakan cadar.

Fase perubahan warna pakaian saya dari serba hitam ke warna yang lebih cerah, tentu bukanlah sekadar peralihan warna sebagaimana yang dilihat oleh orang-

orang di sekeliling saya. Justru, hal ini menjadi titik yang menandai perjalanan saya mengenakan cadar dari yang eksklusif menuju inklusif. Perubahan ini didorong tidak hanya karena rasa lelah saya menghadapi pandangan-pandangan sinis maupun cibiran kecurigaan dari pihak-pihak yang menyerang saya. Akan tetapi, perubahan ini juga didorong kuat oleh pemahaman keagamaan saya yang semakin berkembang baik dengan tidak hanya melihat lurus ke depan, tetapi juga perlu menengok di kanan-kiri. Dengan makna bahwa pilihan berpakaian yang saya jalani perlu juga dinegosiasikan dengan realitas yang hidup di sekeliling saya.

Dalam proses memahami perjalanan tersebut, kajian Charles Hirschkind menjadi penting untuk dilihat dalam proses ini. Misalnya saja, dalam “*The Ethical Soundscape*,” Hirschkind menunjukkan bagaimana praktik keberagamaan sehari-hari dapat menjadi sarana pembentukan diri secara etis. Ia secara khusus menunjukkan bahwa khotbah melalui kaset, yang dari luar dapat dipandang sebagai sarana indoktrinasi, juga berfungsi sebagai instrumen *ethical self-improvement* dan pembentukan sensibilitas kehidupan saleh.¹² Perspektif ini

¹² Charles Hirschkind, “*The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*,” (New York: Columbia University Press, 2006), 67–70.

membantu saya memahami kembali fase awal keberagamaan yang saya jalani. Ketika saya semakin ketat dalam mengatur pakaian, tubuh, pergaulan, dan cara berinteraksi. Nyatanya, pada saat itu saya tidak sedang memahami diri sebagai seseorang yang menuju kekerasan atau terorisme sebagaimana yang jamak didefinisikan. Melainkan sedang membentuk diri berdasarkan pengetahuan dan pemahaman agama yang saya yakini sebagai jalan menuju ketaatan.

Justru di dalam proses pembentukan diri tersebut, saya kemudian menemukan adanya kekakuan dalam cara saya memahami agama. Karena itu, dalam penelitian ini saya menggunakan istilah *self-radicalisation* untuk menunjuk fase ketika cara saya mengetahui, memahami, dan menjalankan agama bergerak menuju pemaknaan yang semakin kaku. Dari sini, dapat dilihat bahwa istilah ini tidak saya gunakan untuk menyamakan pengalaman saya dengan proses menjadi pelaku terorisme ataupun untuk menempatkan diri saya sebagai bagian dari kelompok radikal. Sebaliknya, istilah ini merupakan istilah reflektif yang saya gunakan untuk membaca proses internal pembentukan subjektivitas keagamaan saya berdasarkan pengalaman yang saya jalani. Dengan demikian, posisi saya dalam penelitian ini berada di antara dua hal, yaitu saya mengakui pentingnya kewaspadaan

terhadap ekstremisme berbasis kekerasan dan terorisme, tetapi sekaligus turut mempertanyakan penggunaan kategori radikalisme yang justru dapat mengabaikan kompleksitas pengalaman subjektif seseorang dan menjadikan simbol keberagamaan berhenti pada posisi/penanda ideologis semata.

Dalam proses yang terus berlangsung, perubahan yang saya jalani kemudian tidak berhenti sampai di situ. Seiring berjalannya waktu, saya terus bertransformasi tahap demi tahap dengan satu upaya untuk terus memaknai ulang niat maupun pemahaman keagamaan yang saya miliki, khususnya pada pandangan keagamaan saya terhadap cadar itu sendiri. Bahwasanya, cadar bagi saya tidak lagi sekadar kepatuhan terhadap teks-teks agama yang saya yakini. Tetapi, hal ini juga merupakan praktik reflektif yang saya jalani secara sadar berdasarkan pilihan personal. Karena dari pengalaman itulah, saya banyak belajar bahwa kesalehan tidak semata ditunjukkan melalui kepatuhan mutlak, melainkan juga melalui kesadaran diri dan kemampuan untuk mengolah makna spiritualitas di tengah tekanan sosial yang ada. Dalam konteks ini, gagasan Saba Mahmood tentang agensi menjadi cukup relevan, di mana tubuh dan praktik keagamaan bukan sekadar alat perlawanan, melainkan

sarana pembentukan diri secara etis maupun secara spiritual.

Terpaparnya saya dengan teori agensi ala Mahmood ini tentu tidak tiba-tiba. Meski saya telah mengalami banyak sekali transformasi diri jauh sebelum mengenali teori tersebut. Kemudian di tahun ke sepuluh saya mengenakan cadar, barulah saya menjumpai teori yang secara eksplisit dapat mewakili berbagai fase dalam perjalanan saya mengenakan cadar selama ini. Gagasan Mahmood membantu saya memahami bahwa praktik kesalehan tidak selalu tepat dibaca sebagai bentuk kepatuhan pasif, tetapi dapat menjadi ruang bagi pembentukan subjek melalui disiplin, kebiasaan, dan praktik-praktik etis yang dijalankan secara terus-menerus.¹³

Lebih lanjut, agensi menurut Mahmood tidak harus hadir dalam bentuk perlawanan terhadap norma, melainkan dapat tumbuh melalui kapasitas seseorang untuk menjalani dan membentuk dirinya di dalam norma tertentu. Pemahaman ini kemudian membantu saya membaca kembali fase awal ketika saya mengenakan cadar dengan sangat ketat sebagai bagian dari proses

¹³ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, (Princeton: Princeton University Press, 2005), 27–29.

pembentukan diri yang pada saat itu saya yakini sebagai jalan menuju kesalehan. Namun, dari pengalaman itu pula, saya melihat dimensi agensi yang tidak berhenti pada pembentukan diri semata.

Bahwa ketika pengalaman sosial, pengetahuan keagamaan, relasi keluarga, dan perjumpaan dengan lingkungan membuat pemahaman awal saya tidak lagi memadai, saya mulai mempertanyakan, menegosiasikan, dan memaknai ulang praktik yang sebelumnya saya jalani secara ketat. Dengan demikian, agensi dalam pengalaman saya tidak hanya bekerja ketika saya memilih untuk menjalankan praktik kesalehan, tetapi juga ketika saya memiliki kapasitas untuk merefleksikan dan mentransformasi cara saya menjalankan praktik tersebut. Di titik inilah pengalaman saya dapat memperluas pembacaan atas agensi Mahmood, bahwa subjek tidak hanya dibentuk melalui praktik, tetapi juga dapat secara reflektif mengolah kembali makna dari praktik yang telah membentuk dirinya. Agensi dengan demikian tidak berhenti pada *self-cultivation*, tetapi bergerak menuju refleksi dan transformasi diri.

Pemaknaan tersebut kemudian membawa saya pada cara yang lebih spesifik dalam memahami deradikalisasi sebagaimana yang ingin saya kemukakan dalam penelitian ini. Bahwasanya, istilah deradikalisasi yang

saya gunakan di sini bukan untuk menunjuk perpindahan sederhana dari posisi “radikal” menuju “moderat”, perubahan afiliasi kelompok, ataupun pelepasan cadar sebagai simbol keagamaan. Oleh karena, pemaknaan semacam itu justru akan mengembalikan pengalaman saya pada logika kategorisasi yang sebelumnya saya pertanyakan.

Dalam penelitian ini, istilah deradikalisasi saya gunakan justru sebagai konsep reflektif untuk menjelaskan perubahan internal dalam cara saya mengetahui, memahami, dan menjalankan agama itu sendiri. Proses tersebut bermula dari cara memahami agama secara kaku, ketika kebenaran agama saya pahami secara lebih tunggal dan praktik kesalehan saya jalankan melalui aturan-aturan yang saya terima sebagai sesuatu yang harus dipatuhi secara ketat. Lalu seiring dengan pengalaman dan proses refleksi yang saya jalani, cara tersebut kemudian berubah menjadi pemahaman yang lebih terbuka terhadap konteks, dialog, perbedaan, serta kompleksitas pengalaman manusia. Karena itu, deradikalisasi dalam pengalaman saya bukanlah meninggalkan agama, melainkan perubahan cara berada di dalam agama; bukan meninggalkan cadar, melainkan perubahan cara memaknai cadar.

Cadar yang pada fase tertentu saya pahami terutama sebagai bentuk kepatuhan terhadap pemahaman agama yang saya yakini, kemudian saya maknai sebagai praktik keberagamaan yang tetap memiliki dimensi spiritual, tetapi dapat dinegosiasikan dengan realitas sosial yang mengitarinya. Dengan demikian, proses deradikalisasi yang saya alami tidak ditandai oleh hilangnya identitas keagamaan, tetapi oleh perubahan cara saya memproduksi, menerima, menguji, dan memaknai pengetahuan keagamaan tersebut. Inilah yang membedakan penggunaan istilah deradikalisasi dalam penelitian ini dari pemaknaan deradikalisasi sebagai proses institusional untuk menarik seseorang keluar dari ekstremisme atau kekerasan. Saya tidak sedang mengklaim bahwa pengalaman saya identik dengan proses deradikalisasi dalam kebijakan penanggulangan terorisme; saya menggunakan istilah tersebut secara reflektif untuk menamai transformasi cara mengetahui dan menjalankan agama yang saya alami dari dalam diri.

Posisi ini sekaligus menegaskan bahwa, penelitian saya tidak bermaksud mempertahankan (menyetujui) begitu saja narasi pemerintah mengenai radikalisme sebagai kategori untuk membaca pengalaman keberagamaan perempuan bercadar. Saya mengakui bahwa ekstremisme berbasis kekerasan dan terorisme

merupakan persoalan nyata yang membutuhkan pencegahan dan penanggulangan. Namun demikian, sebagaimana telah saya uraikan sebelumnya, yaitu saya melihat adanya persoalan ketika kategori yang dibangun untuk mengenali ancaman kekerasan kemudian bekerja lebih luas dalam kehidupan sosial dan dilekatkan pada simbol, tubuh, atau penampilan keagamaan tertentu.

Pengalaman saya menunjukkan bahwa cadar dapat menjadi tanda yang membuat seseorang dibaca melalui kategori kecurigaan tertentu bahkan sebelum tindakan, keyakinan, maupun pandangan orang tersebut diketahui secara lebih mendalam. Karena itu, penelitian ini tidak bermaksud menawarkan definisi baru tentang radikalisme untuk menggantikan definisi pemerintah. Yang saya tawarkan adalah pembacaan kritis terhadap proses kategorisasi tersebut, khususnya ketika ia digunakan untuk memahami subjektivitas perempuan Muslim.

Saya mencoba membedakan dengan lebih tegas antara ekstremisme berbasis kekerasan yang mengarah pada terorisme sebagai persoalan kebijakan dengan praktik keberagamaan yang mungkin tampak ketat, konservatif, atau berbeda dari norma mayoritas, tetapi tidak dengan sendirinya menunjukkan kecenderungan terhadap kekerasan. Dalam hal ini, pengalaman perempuan Muslim perlu ditempatkan sebagai

pengalaman yang berlapis dan tidak dapat direduksi hanya melalui satu kategori identitas belaka. Pandangan Sherine Hafez kemudian kembali saya tegaskan di sini, karena ia telah menunjukkan bagaimana perempuan yang mendasarkan aktivismenya pada Islam tidak dapat begitu saja ditempatkan dalam dikotomi religius versus sekuler. Sebab subjektivitas mereka nyatanya dibentuk oleh berbagai pengalaman, keinginan, dan praktik yang jauh lebih kompleks dari pada dikotomi yang cenderung menyederhanakan hal tersebut.¹⁴ Dengan demikian, posisi saya bukan menyangkal adanya fenomena radikalisme, melainkan menolak penyederhanaan yang menjadikan simbol keberagamaan sebagai bukti yang cukup (mutlak) untuk menentukan posisi ideologis seseorang.

Penelitian ini berangkat dari keyakinan bahwa, di balik cadar tersimpan pergulatan sosial dan spiritual yang justru menjadi jalan menuju transformasi diri, serta upaya deradikalisasi perempuan Muslim masa kini. Meski telah cukup banyak kajian terdahulu yang menyinggung kiprah saya dan mengaitkannya dengan komunitas Cadar Garis Lucu yang saya bentuk dalam upaya mereduksi stigma terhadap perempuan bercadar. Nyatanya sebagian besar

¹⁴ Sherine Hafez, *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*, (New York: New York University Press, 2011), 13, dan 50.

kajian tersebut masih menitikberatkan pada aspek representasi sosial, gerakan digital, serta konstruksi citra di ruang publik saja. Sementara, relasi personal antara tubuh, iman, keluarga, pengetahuan keagamaan, maupun lingkungan sosial yang menyertai proses pengambilan keputusan untuk bercadar masih kerap luput dari perhatian ilmiah.

Padahal, justru melalui relasi-relasi tersebut berlangsung proses pembentukan sekaligus perubahan subjektivitas saya sebagai perempuan Muslim bercadar. Pada titik inilah, penelitian yang dilakukan tidak hanya ingin menunjukkan bahwa perempuan bercadar memiliki agensi, tetapi juga menelusuri bagaimana agensi tersebut dapat terbentuk, bekerja, mengalami ketegangan, dan kemudian memungkinkan transformasi diri. Dengan kata lain, penelitian ini tidak berhenti pada pertanyaan tentang mengapa saya mengenakan cadar, tetapi bergerak lebih jauh untuk melihat bagaimana saya menjadi subjek yang mengenakan cadar, bagaimana pemahaman tersebut membentuk diri saya, dan bagaimana saya kemudian memiliki kapasitas untuk menafsirkan kembali faktor-faktor apa saja yang telah melatarbelakangi pembentukan diri tersebut.

Dari situ, penelitian ini kemudian diharapkan dapat mengisi kekosongan yang ada. Melalui penulisan diri, saya berusaha menghadirkan pengalaman keberagamaan individu perempuan bercadar sebagai wacana alternatif yang menyuarakan dimensi kemanusiaan, spiritualitas, serta proses deradikalisasi sebagai transformasi reflektif dari dalam diri. Autoetnografi dalam penelitian ini sekaligus menjadi ruang metodologis untuk memperlihatkan bahwa, perubahan keberagamaan tidak selalu berlangsung melalui intervensi dari luar, sebagaimana yang selama ini jamak dipahami. Akan tetapi, hal itu juga dapat tumbuh dari pergulatan subjek dengan tubuhnya sendiri, pengetahuan yang dimilikinya, relasi sosial yang dihadapinya, maupun pengalaman yang ‘memaksanya’ untuk terus menegosiasikan makna keberagamaan.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari penulisan autoetnografi ini, saya berusaha untuk menarasikan pengalaman tersebut secara ilmiah dengan mengklasifikasikan rumusan masalahnya ke dalam tiga pertanyaan pokok, yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana proses deradikalisasi berlangsung melalui praktik bercadar sebagai simbol dan pengalaman reflektif (pembentukan makna baru dan transformasi agensi)?

2. Bagaimana interaksi perempuan bercadar dengan keluarga, masyarakat, dan wacana publik berkontribusi pada pembentukan makna baru tentang cadar?

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Secara teoretis, penelitian ini bertujuan untuk menghadirkan narasi autoetnografis yang memperkaya kajian tentang agensi, simbol keagamaan, dan proses deradikalisasi. Penelitian yang mengacu pada refleksi atas pengalaman pribadi saya sebagai perempuan bercadar selama 11 tahun (2015-2026) ini, dilakukan untuk menunjukkan fakta terbuka mengenai cadar yang tidak semata-mata berhenti pada simbol keterkungkungan atau radikalisme. Akan tetapi, ia juga menjadi medan bagi transformasi diri, spiritualitas, dan dialog sosial. Dengan demikian, penelitian ini memberikan kontribusi teoretis terhadap pemahaman tentang kesalehan dan agensi perempuan Muslim dalam konteks Indonesia kontemporer.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan membuka ruang dialog yang lebih inklusif mengenai cadar dan mengikis stigma yang melekat padanya. Narasi personal yang saya hadirkan dapat menjadi refleksi sosial untuk memahami proses deradikalisasi dari dalam diri, serta

menunjukkan bahwa perubahan ideologis dan spiritual dapat tumbuh melalui kesadaran reflektif, bukan paksaan struktural. Pada akhirnya, penelitian ini tidak hanya memperkaya khazanah akademik, tetapi ini juga turut memberi kontribusi terhadap upaya deradikalisasi berbasis pengalaman dan empati.

D. Kajian Pustaka

Metode autoetnografi yang digunakan dalam penulisan artikel ilmiah semacam ini sebenarnya bukan pertama kali. Metode ini sudah jamak digunakan dalam membedah berbagai isu dan tidak terkecuali agama. Sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa akademisi perempuan yang terhimpun dalam Pusat Studi Perempuan, Media, dan Seni (ANJANI)¹⁵ yang digunakan untuk membedah pengalaman keberagamaan dan konstruksi gender. Pendekatan inilah yang saya gunakan, tidak semata untuk menuturkan pengalaman pribadi. Tapi, sebagai jalan epistemologis membangun pengetahuan dari tubuh, iman, dan keseharian.¹⁶

¹⁵ Katrin Bandel, et al. "Jalan Gender, Jalan Spiritual: Menggali Pembentukan Gender Project dalam Konteks Pengalaman Keberagamaan Perempuan." *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 11.3 (2021): 1.

¹⁶ *Ibid.* 266.

Refleksi kritis terhadap pengalaman diri ini, secara bersamaan akan memperlihatkan bahwa pemahaman atas agama, kesalehan, dan agensi tidak hanya mampu dijelaskan secara teoretis dari luar, melainkan juga dapat dimaknai secara mendalam oleh tubuh dan kesadaran subjek yang menjalaninya.

Anne Shakka dalam artikelnya mengungkapkan bahwa, autoetnografi sendiri merupakan metode penelitian yang sudah populer dalam lima belas tahun terakhir. Coraknya yang khas dirasa mampu memberi ruang bagi peneliti untuk mengekspresikan diri dan memahami pengalaman pribadi melalui pengamatan terhadap sensasi, perasaan, pikiran, serta emosi yang dialami.¹⁷ Meski, tidak jarang mendapat kritikan sebab dianggap subjektif tetapi, kekuatan metode ini justru terletak pada kejujuran dan reflektivitas peneliti yang sadar akan posisinya serta konteks sosial yang membentuk cara pandangnya diteliti.¹⁸

Misalnya saja, pada studi yang mengisahkan pengalaman pengajaran transformatif di mana, autoetnografi coba digunakan sebagai alat penelitian dan pengajaran dalam pendidikan transformatif. Nyatanya, hal

¹⁷ Anne Shakka, "Berbicara Autoetnografi: Metode reflektif dalam penelitian ilmu sosial." *Lensa Budaya: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Budaya* 14.1 (2019).

¹⁸ *Ibid.* 1-5.

ini memungkinkan peneliti mengeksplorasi pengalaman pribadi mereka serta memberi wawasan pada konteks budaya dan sosial. Para peneliti juga mengemukakan bahwa dalam pengajaran, autoetnografi mendukung siswa menjadi reflektif dan kritis terhadap pengalaman maupun identitas mereka. Sehingga pembelajaran dirasa lebih bermakna, karena mampu menciptakan lingkungan yang inklusif dan empatik di dunia pendidikan. Kesimpulannya, penelitian ini menegaskan bahwa autoetnografi memiliki potensi untuk mendorong perubahan dan transformasi baik bagi siswa maupun pengajar.¹⁹

Lebih jauh, tinjauan literatur ini saya arahkan pada kajian spesifik mengenai isu radikalisme dan kerentanan perempuan, baik sebagai korban maupun berpotensi menjadi pelaku dari gerakan tersebut. Pembahasan ini terdapat dalam buku Lies Marcoes Natsir.²⁰ Ia berupaya menunjukkan evolusi pemahamannya tentang keterlibatan perempuan dalam gerakan Islam radikal. Di mana, argumentasi konvensional yang selama ini masih

¹⁹ Shashidhar Belbase, Bal Luitel, and Peter Taylor. "Autoethnography: A method of research and teaching for transformative education." *Journal of Education and Research* 1.1 (2008): 86-90.

²⁰ Lies Marcoes, *Seperti Memakai Kacamata yang Salah: Membaca Perempuan dalam Gerakan Radikal*, (Depok: Afakaruna. Id, 2022), 5-7.

digunakan dalam melihat terorisme dan ekstremisme agama menurutnya keliru.²¹

Jika selama ini hasrat untuk melakukan jihad kerap dipandang sebagai hasrat alamiah laki-laki semata. Maka, pandangan Marcoes ini mencoba meyakinkan bahwa hal tersebut juga mungkin dilakukan oleh perempuan. Narasinya jelas menunjukkan keterlibatan perempuan dalam gerakan radikal yang tidak semata didorong oleh ketidaktahuan, keterpaksaan, atau kelemahan emosional sebagaimana yang kerap diasumsikan oleh para analis maskulin. Melainkan, hal itu juga dapat lahir dari dorongan spiritual, idealisme, dan pencarian makna hidup yang bersifat personal.²²

Berdasarkan perspektif ini, Marcoes berupaya menantang cara pandang arus utama yang cenderung menempatkan perempuan sebagai korban pasif dalam struktur patriarki radikal. Justru, ia mencoba mengajak pembaca untuk benar-benar melihat kapasitas perempuan dalam refleksi dan agensinya yang mampu menentukan arah keimanannya sendiri, bahkan ketika pilihan itu terjadi dalam konteks ideologis yang ekstrim sekalipun.

21

https://perpustakaan.komnasperempuan.go.id/web/index.php?p=show_detail&id=5015 (diakses 30 Juni 2024).

²² Lies Marcoes. *Seperti Memakai Kacamata yang Salah: Membaca Perempuan dalam Gerakan Radikal*, (Depok: Afakaruna. Id, 2022). 5-7.

Pandangan ini dirasa penting karena, membuka ruang baru untuk memahami radikalisme yang tidak hanya sebatas persoalan ideologi dan politik, melainkan juga sebagai dinamika pencarian identitas dan spiritualitas yang melibatkan pengalaman dan kesadaran perempuan.²³

Jika dikaitkan dengan teori agensi Mahmood sebagai landasan utama penelitian ini, dapat dipahami bagaimana proses perempuan pada akhirnya mampu mengambil keputusan mandiri dalam berpakaian kemudian mengekspresikan keberagamaannya di ruang publik. Teori ini menjadi landasan penting untuk membaca pengalaman saya sebagai perempuan bercadar. Tentang bagaimana pemikirannya menentang pandangan feminisme arus utama yang selama ini memahami agensi hanya sebagai bentuk perlawanan terhadap struktur sosial. Sebaliknya, ia menunjukkan bahwa kesalehan dan ketaatan dapat menjadi ruang pembentukan diri yang reflektif dan sadar. Dari sini saya kemudian memaknai bahwa praktik bercadar bukan lagi sebagai tindakan pasif, tetapi sebagai bagian dari proses spiritual dan intelektual yang membentuk kesadaran serta membuka peluang bagi

²³ *Ibid.* 12-15.

rekonstruksi makna keberagamaan di tengah stigma sosial yang melekat pada simbol tersebut.²⁴

Ulasan Martin mengenai teori agensi Mahmood juga turut menguatkan bahwa, setidaknya ada dua konsep yang menjadi daya tarik para peneliti untuk terus dibicarakan dan dikembangkan, yaitu pertama *pious self-cultivation*. Ini merupakan paradigma, di mana pribadi yang agamis memiliki keinginan untuk membina dirinya menjadi lebih taat dan saleh. Faktor ini cenderung berbeda dari sudut pandang sekular yang melihat “diri” (*self*) sebagai sumber kehendak dan kebenaran seseroang, sementara dalam *pious self-cultivation* “diri” itu adalah hal yang bisa diolah dan dikembangkan ke arah tertentu dengan menggunakan berbagai praktik dan disiplin.²⁵

Sementara yang kedua, *embodiment*.²⁶ Ini merupakan sebuah konsep yang memfokuskan pada tubuh sebagai ranah perwujudan dan peraian norma, bukan sekedar alat untuk menunjukkan sebuah sifat terpuji (*virtue*). Diyakini bahwa “tubuh bukan kanvas simbolisme saja, namun juga

²⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, 14–15.

²⁵ https://thesuryakanta.com/2020/07/antropologi-kesalehkan-menurut-saba-html/?utm_source (diakses 8 Oktober 2025).

²⁶ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, 22–28.

bahan dan alat pokok dalam pembentukan diri-tubuh (*embodied subject*)”. Hal ini berjalan berkelindan dengan konsep *pious self-cultivation* tadi, di mana tubuh dalam konsep ini dapat jadi medan sekaligus sarana untuk perkembangan diri.²⁷

Penelitian yang dilakukan oleh Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari turut memperluas pemahaman tentang agensi perempuan dalam konteks keagamaan di Indonesia. Studi ini mengetengahkan bahwa pasca-reformasi kontrol terhadap perempuan tidak lagi sepenuhnya berasal dari negara, tetapi berpindah ke ranah tafsir keagamaan yang cenderung konservatif. Dalam kerangka tersebut, ajaran yang dianggap “Islami” sering kali dimaknai secara tekstual dan digunakan untuk menegaskan posisi perempuan sebagai pihak yang subordinat.²⁸

Jika Marcoes menyoroti agensi perempuan dalam konteks ideologis yang ekstrem, maka Mahmood menawarkan kerangka teoretis yang memungkinkan kita memahami kesalehan sebagai sebuah pembentukan diri.

²⁷https://thesuryakanta.com/2020/07/antropologi-kesalehkan-menurut-saba-html/?utm_source (diakses 8 Oktober 2025).

²⁸ Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, “Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan,” *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 22, no. 2 (2020): 193–195.

Pandangan ini kemudian diperluas oleh Putri dan Poerwandari yang menunjukkan bagaimana agensi perempuan Muslim juga beroperasi di ruang digital yang kini menjadi medan baru bagi reproduksi sekaligus resistensi terhadap hegemoni konservatisme Islam.²⁹

Berdasarkan sejumlah tinjauan literatur di atas, penelitian ini saya rasa akan semakin signifikan dengan mengedepankan bagaimana wacana keislaman bernegosiasi dengan agensi perempuan sebagai medan pergumulan. Bagaimana saya sebagai salah seorang perempuan Muslim yang memilih bercadar, hendak membahasakan teori agensi ini dengan lebih personal lagi. Jika pada penelitian-penelitian yang telah berjalan sebelumnya memperlihatkan dari sisi *outsider* (pengamatan dari luar), maka di dalam penelitian ini saya akan menjelaskan dari sisi *insider* (pengamatan dari dalam). Bahwa selama ini perempuan bercadar di amati oleh orang yang tidak bercadar, maka di penelitian ini perempuan bercadar kemudian mencoba mengamati dirinya sendiri.

²⁹ Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, "Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan," 205-209.

Dengan menggunakan metode autoetnografi, saya berharap dapat memperkaya pemahaman tentang agensi perempuan Muslim dalam konteks keberagamaan, sekaligus memperkuat narasi yang akan saya bangun mengenai proses *self deradicalisation* yang menjadi pokok dari perjalanan saya selama 11 tahun mengenakan cadar, bergumul dengan berbagai bentuk kekerasan, serta upaya-upaya negosiasi yang selama ini saya lakukan baik kepada keluarga maupun kepada masyarakat di lingkungan saya.

E. Kerangka Teoretis

Di sini, saya mencoba menguraikan teori yang menjadi dasar konseptual penelitian ini, yaitu teori agensi. Pemilihan teori ini berangkat dari kebutuhan untuk memahami pengalaman bercadar yang tidak hanya dilihat sebagai praktik keagamaan, tetapi dapat juga dilihat sebagai proses pembentukan diri (*self-cultivation*) yang mencakup refleksi, disiplin moral, dan kesadaran spiritual. Dari teori agensi, pengalaman religius saya sebagai perempuan bercadar dapat dibaca sebagai bentuk kesadaran reflektif yang memungkinkan untuk menegosiasikan makna kesalehan di tengah stigma sosial dan wacana deradikalisasi.

1. Agensi dalam Perspektif Feminisme Barat

Dalam tradisi feminisme Barat, agensi umumnya dipahami sebagai kemampuan individu untuk bertindak bebas dari tekanan sosial dan menolak norma-norma yang mengekang. Judith Butler yang merupakan salah satu pemikir dari bidang keilmuan ini telah mengajukan bahwa, subjek tidak lahir secara otonom, melainkan dibentuk oleh wacana dan norma sosial yang mengatur tubuh, gender, dan perilakunya. Akan tetapi, melalui konsep *performativity*, Butler menunjukkan bahwa individu dapat menegosiasikan dan mengulangi norma-norma tersebut secara kreatif sehingga memunculkan ruang bagi resistensi dan pembentukan makna baru atas identitasnya sendiri.³⁰

Namun demikian, kerangka pemikiran Butler ini dianggap masih berpijak pada paradigma liberal-individualistik yang menilai keberdayaan perempuan dari sejauh mana ia mampu melawan ataupun membebaskan diri dari norma. Sementara, di dalam konteks religius seperti Islam, pendekatan semacam ini menjadi kurang relevan. Karena, praktik kesalehan justru tidak dipahami sebagai pengekangan, tetapi ia dipahami sebagai jalan pembentukan diri dan disiplin

³⁰ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (New York: Routledge, 1990), 25–27.

moral sebagaimana yang kelak akan ditunjukkan di dalam teori agensi saba Mahmood. Oleh karena itu, konsep agensi dalam feminisme barat dirasa perlu dilengkapi dengan perspektif yang memandang ketaatan dan spiritualitas bukan sebagai keterbatasan, melainkan sebagai bentuk kesadaran reflektif yang bernilai.

2. Michael Foucault: Agensi dan Pembentukan diri

Sebelum tiba pada teori agensi Saba Mahmood, ada sumbangan pemikiran Michel Foucault yang memberikan jalan alternatif dalam memahami agensi di luar paradigma liberal. Seperti yang tercatat dalam karyanya *The Use of Pleasure* dan esai *Technologies of the Self*, Foucault menerangkan bahwa, individu membentuk dirinya melalui praktik disiplin dan refleksi moral yang disebutnya sebagai *technologies of the self*, yaitu serangkaian latihan diri untuk mencapai bentuk subjek yang etis.³¹

Foucault telah melihat bagaimana kekuasaan tidak selalu harus dilawan. Justru sebaliknya, individu dapat mengelola dirinya di dalam relasi kekuasaan itu melalui praktik pengendalian diri, renungan, dan kesadaran moral. Sehingga, agensi tidak diukur dari

³¹ Michel Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, (London: Tavistock, 1988).

kemampuan melawan struktur, tetapi dari kemampuan untuk membentuk diri secara sadar dan reflektif di dalamnya.³²

Dalam konteks penelitian ini, gagasan yang disampaikan oleh Foucault cukup menjadi penguat untuk membantu menjelaskan bahwa, praktik bercadar tidak semata simbol ketaatan sosial, melainkan dapat dimaknai sebagai proses etis pembentukan diri, di mana tubuh dan pakaian menjadi ruang aktualisasi nilai-nilai spiritual.³³

3. Saba Mahmood: Kesalehan, Tubuh, dan Agensi Religius

Saba Mahmood dalam *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject* akhirnya menjadi titik tumpu utama saya dalam penelitian ini. Karena, Mahmood menolak pandangan feminisme liberal yang menyamakan agensi dengan kebebasan individu atau perlawanan terhadap struktur sosial. Ia menunjukkan bahwa agensi dapat tumbuh dari dalam praktik kesalehan, ketaatan, dan disiplin religius.³⁴

³² *Ibid.* 16-17.

³³ *Ibid.* 48-49.

³⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, 14-15.

Berdasarkan pada penelitiannya terhadap gerakan perempuan Muslim di Mesir, Mahmood memaparkan bahwa, praktik-praktik kesalehan perempuan seperti ibadah, berpakaian, dan menjaga moralitas bukanlah bentuk pasifitas. Akan tetapi, kesemua hal itu dapat berlaku sebaliknya, yaitu proses aktif pembentukan subjek religius. Dalam kerangka ini, penundukan diri bukan berlawanan dengan kebebasan, melainkan bagian dari proses etis untuk membangun kesadaran spiritual yang mendalam. Tubuh perempuan sendiri bagi Mahmood, menjadi sarana utama untuk menghidupi iman melalui tindakan dan perilaku yang konkret (*embodiment of piety*).³⁵

Dalam konteks Indonesia, gagasan Mahmood nyatanya telah dikembangkan oleh Fadilla Dwina Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari melalui konsep *pious critical agency*, yaitu kemampuan perempuan Muslim untuk tetap berpikir kritis dalam bingkai kesalehan.³⁶ Dari perspektif ini, kesalehan tidak lagi dipandang sepihak sebagai kepatuhan tanpa refleksi. Tapi, ia juga dimungkinkan untuk hadir sebagai ruang tindakan reflektif dan partisipatif, di mana perempuan dapat

³⁵ *Ibid.* 22-28

³⁶ Fadilla Dwina Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, "Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan," 193–195.

menegosiasikan identitas dan makna religiositasnya secara kontekstual.

4. Relevansi Teori Agensi terhadap Cadar, Stigma, dan Deradikalisasi

Penelitian ini sengaja menggunakan teori agensi untuk menafsirkan pengalaman saya sebagai perempuan bercadar di tengah konteks sosial yang sarat stigma. Hal ini berangkat dari pengetahuan populer bahwa cadar kerap dimaknai secara sempit sebagai simbol keterkungkungan atau bahkan dilekatkan dengan ekstremisme. Padahal, melalui kerangka teori yang disusun oleh Mahmood, simbol cadar dapat dipahami sebagai praktik embodied yang memuat dimensi kesadaran, disiplin moral, dan refleksi spiritual.³⁷ Dalam kerangka ini, cadar tidak semata-mata dipahami berdasarkan bagaimana ia dilihat dari luar, tetapi juga berdasarkan bagaimana praktik tersebut dihayati, dijalankan, dan dimaknai oleh perempuan yang mengenyakannya.

Pengalaman saya nyatanya menunjukkan bahwa mengenakan cadar bukanlah bentuk keterpaksaan, tetapi menjadi bagian dari proses *self-cultivation* yang memperdalam makna kesalehan.

³⁷ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, 22-28

Praktik ini menumbuhkan kesadaran baru tentang diri dan agama, serta mendorong upaya untuk mengubah stigma menjadi dialog dan keterbukaan.³⁸ Namun, proses tersebut tidak berhenti pada pembentukan diri melalui praktik kesalehan. Seiring dengan bertambahnya pengetahuan, pengalaman sosial, serta perjumpaan dengan berbagai realitas di sekitar saya, saya mulai merefleksikan kembali pemahaman yang sebelumnya saya terima sebagai sesuatu yang *taken-for-granted*. Dengan demikian, pengalaman saya memperlihatkan bahwa agensi tidak hanya bekerja melalui kemampuan untuk menjalankan praktik keagamaan, tetapi juga melalui kemampuan untuk merefleksikan, menegosiasikan, dan memaknai ulang praktik yang telah membentuk diri saya.

Keterlibatan saya dalam berbagai pergumulan lintas iman melalui komunitas-komunitas terkait seperti Persaudaraan Lintas Iman (PLI), Jaringan Lintas Iman (JALIN) Harmoni, Srikandi Lintas Iman pada 2023, serta keputusan berani untuk mendirikan Cadar Garis Lucu pada tahun 2021 memperlihatkan bahwa kesalehan dapat menjadi dasar bagi agensi sosial dan deradikalisasi personal yang terus berjalan

³⁸ *Ibid.* 29-30.

melalui perjumpaan demi perjumpaan terhadap ragam realitas yang dihadapi. Pengalaman-pengalaman tersebut memperlihatkan bahwa transformasi pemahaman keagamaan saya tidak hanya berlangsung dalam ruang personal, tetapi juga terbentuk melalui interaksi dengan orang lain dan lingkungan sosial yang beragam. Dalam konteks ini, deradikalisasi tidak dimaknai sebagai pelepasan identitas religius, melainkan sebagai upaya merekonstruksi makna keberagaman yang lebih reflektif, damai, dan inklusif.

Sebagaimana dalam pembukaan tesis yang saya tulis dengan merujuk pada satu pernyataan berani dari Mahmood yang menjadi refleksi panjang saya bahwa, agensi tidak dapat direduksi semata sebagai bentuk resistensi terhadap relasi dominasi, melainkan sebagai sebuah kapasitas bertindak yang justru terkadang dibentuk melalui relasi subordinasi itu sendiri.

Mahmood dalam kalimatnya menunjukkan bahwa praktik-praktik kesalehan, termasuk perempuan yang mengenakan cadar, bukan sekadar simbol identitas atau ekspresi penundukan mutlak, tetapi merupakan proses pembentukan diri (*self-cultivation*) yang memungkinkan subjek untuk membangun disposisi etis tertentu. Dalam kerangka ini, pengalaman

saya mengenakan cadar sejak 2015 hingga saat ini tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai keterjebakan dalam struktur normatif keagamaan, tetapi menjadi ruang di mana agensi bekerja secara kompleks melalui kepatuhan, pengulangan praktik, serta internalisasi nilai-nilai yang membentuk subjektivitas religius saya.³⁹

Namun, pengalaman saya juga menunjukkan bahwa, proses tersebut tidak berhenti pada pembentukan diri. Ketika pengalaman sosial dan pengetahuan keagamaan yang saya peroleh kemudian membuat pemahaman awal saya tidak lagi memadai, di mana saya mulai mempertanyakan, menegosiasikan, dan mentransformasikan kembali makna dari praktik yang selama ini saya jalani. Dalam hal ini, saya melihat bahwa agensi dapat bergerak dari *self-cultivation* menuju *self-transformation*: subjek tidak hanya dibentuk melalui praktik yang dijalankannya, tetapi juga memiliki kapasitas untuk merefleksikan dan mengubah kembali cara ia memahami praktik tersebut. Posisi ini bukan dimaksudkan untuk membantah Mahmood, melainkan untuk menunjukkan kemungkinan

³⁹ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, 14-15.

perluasan pembacaan terhadap agensi berdasarkan pengalaman autoetnografis saya.

Lebih jauh, proses *self deradicalisation* yang saya jalani sebagaimana yang saya tuangkan dalam judul tesis ini, tentu tidak hadir sebagai bentuk perlawanan yang mendadak atau bersifat tergesa-gesa (*abrupt*) terhadap struktur tersebut, melainkan sebagai kelanjutan dari agensi yang sama, yaitu kemampuan untuk merefleksikan, menegosiasikan ulang, dan mentransformasikan makna dari praktik yang selama ini saya jalani. Sebagaimana yang ditegaskan Mahmood, agensi tidak selalu tampil dalam bentuk oposisi, tetapi juga dalam kemampuan subjek untuk bekerja di dalam kerangka normatif yang ada, bahkan ketika kerangka tersebut bersifat membatasi.⁴⁰

Dalam penelitian ini, istilah *self-deradicalisation* saya gunakan secara reflektif dan tidak dimaksudkan untuk menyamakan pengalaman saya dengan deradikalisasi dalam kerangka kebijakan penanggulangan terorisme yang selama ini dilakukan. Saya tidak memaknainya sebagai perpindahan dari posisi “radikal” menuju “moderat”, pelepasan cadar, perubahan afiliasi, ataupun bahkan keluarnya saya dari

⁴⁰ *Ibid.* 31-32.

identitas keagamaan yang saya pilih. Namun, istilah ini saya gunakan untuk menjelaskan perubahan internal dalam cara saya mengetahui, memahami, dan menjalankan agama: dari pemahaman yang cenderung kaku dan tunggal (eksklusif), menuju pemahaman yang lebih reflektif, kontekstual, dialogis, dan inklusif.

Dari sana dapat dilihat bahwa perjalanan reflektif saya, termasuk upaya memulihkan stigma, mempertanyakan narasi keagamaan yang sebelumnya *taken-for-granted*, serta membangun pemahaman yang lebih kontekstual, kesemuanya menjadi bagian dari proses pembentukan diri yang dimungkinkan oleh pengalaman panjang berada di dalam relasi tersebut. Dengan pemaknaan ini, *self-deradicalisation* bukanlah titik putus, melainkan proses transformasi berkelanjutan dari subjektivitas yang terus bernegosiasi dengan pengalaman, pengetahuan, dan realitas sosial yang terus mengitari.

Akhirnya, ketika melihat kembali tiga teori sebelumnya, dapat dikatakan bahwa ketiganya saling melengkapi dalam membingkai pengalaman saya sebagai individu perempuan bercadar. Dari Foucault, saya memahami praktik religius sebagai teknologi diri yang membentuk kesadaran etis; dari Butler, saya belajar bahwa tubuh adalah medan sosial, di mana

makna dan identitas dapat dinegosiasikan; dan dari Mahmood, saya menemukan bahwa kesalehan yang dijalani secara sadar adalah bentuk agensi yang khas dan transformatif.

Dari sini, agensi individu perempuan bercadar dalam penelitian saya tidak dipahami sebagai resistensi terhadap struktur semata, tetapi sebagai praktik reflektif dan spiritual yang membangun kesadaran baru. Agensi tersebut tidak berhenti pada kemampuan untuk menjalankan praktik kesalehan semata, tetapi juga memungkinkan subjek untuk merefleksikan dan mentransformasikan kembali makna dari praktik yang telah membentuk dirinya. Proses inilah yang memungkinkan pergeseran makna cadar dari simbol eksklusivitas menuju simbol inklusivitas maupun rekonsiliasi sosial.

F. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan autoetnografi sebagai metode utama. Dalam proses saya menapaki jalur penelitian ini, saya menemukan bahwa pengalaman pribadi tidak pernah berdiri sendiri. Ia selalu bertaut dengan kerangka sosial, budaya, dan politik yang lebih

luas.⁴¹ Tentunya, pendekatan ini diharapkan dapat menjadi ruang bagi saya menarasikan pengalaman bercadar, stigma yang melekat, serta proses transformasi diri yang saya jalani selama kurun waktu 11 tahun (2015-2026) yang tidak hanya berhenti sebagai catatan personal, tetapi juga sebagai cermin bagi dinamika sosial yang beragam.

Pada praktiknya, autoetnografi memiliki dua kecenderungan seperti yang dikemukakan oleh Leon Anderson, yaitu pertama sebagai *evocative autoethnography* yang memberi tekanan pada kekuatan narasi emosional, dan kedua sebagai *analytic autoethnography* yang menautkan refleksi personal dengan kerangka teoretis yang sistematis.⁴² Penelitian ini kemudian mencoba menghubungkan keduanya, sehingga pengalaman bercadar saya dapat dituturkan secara jujur dan emosional, sekaligus ditopang oleh kerangka analisis ilmiah yang kuat.

Berangkat dari kesadaran untuk mempercakapkan pengalaman bercadar saya pada realitas yang lebih besar, maka saya mencoba mendialogkannya dengan karya-karya akademik yang menempatkan autoetnografi sebagai

⁴¹ Carolyn Ellis, Tony E. Adams, dan Arthur P. Bochner, "Autoethnography: An Overview," *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12, no. 1 (2011): 273.

⁴² Leon Anderson, "Analytic Autoethnography," *Journal of Contemporary Ethnography* 35, no. 4 (2006): 373.

metode yang sah dan kritis. Misalnya saja, penjelasan tentang keterhubungan diri dan konteks sosial yang dipantik oleh Kudzayi Savious Tarisayi.⁴³ Artikelnya menyebutkan bahwa autoetnografi menghadirkan sebuah ruang kritis, di mana refleksi pribadi dapat memperlihatkan kontradiksi, keterbatasan, sekaligus potensi untuk membangun pengetahuan baru. Bagi saya, ini adalah dorongan untuk tidak sekadar berhenti pada apa yang disebut sebagai ‘cerita’. Tetapi, dapat juga membongkar bagaimana cerita itu memungkinkan untuk saling memengaruhi.

Pada pemikiran Lisa J. Starr⁴⁴ saya kemudian melihat resonansi ketika ia mendudukan autoetnografi sebagai metode untuk “menemukan siapa diri kita di dalam apa yang kita lakukan.” Dalam konteks pengalaman saya, ini berarti bahwa praktik berpakaian, beribadah, dan berinteraksi sehari-hari tidak dapat dipisahkan dari proses pencarian identitas yang saya hidupi sebagai seorang Muslimah bercadar di Indonesia. Autoetnografi akhirnya membantu saya untuk meninjau ulang bagaimana pilihan

⁴³ Kudzayi Savious Tarisayi, “Autoethnography as a Qualitative Methodology: Conceptual Foundations, Techniques, Benefits and Limitations,” *Education and Cultural Practices* 2, no. 1 (2023).

⁴⁴ Lisa J. Starr, “The Use of Autoethnography in Educational Research: Locating Who We Are in What We Do,” *Canadian Journal for New Scholars in Education* 3, no. 1 (2010).

personal saya dibentuk, dinegosiasikan, bahkan diperdebatkan oleh struktur sosial yang berjalan di sekitar saya.

Di tema lain, studi Andrés Lucero⁴⁵ tentang hidup tanpa telepon genggam telah menyumbang perspektif yang menguatkan narasi, bahwa pengalaman individual yang boleh saja dianggap sederhana itu mampu membuka diskusi lebih luas tentang teknologi, relasi sosial, dan keamanan. Hal tersebut nyatanya paralel dengan pengalaman personal saya yang mungkin dianggap sederhana. Namun, sebenarnya punya daya cukup kuat untuk mengungkap lapisan sosial-kultural yang lebih kompleks. Dari sini, saya menganggap autoetnografi ini menjadi metode yang sesuai untuk dipilih, karena mampu mengungkap bagaimana pengalaman bercadar menjadi ruang bagi refleksi diri dan proses deradikalisasi yang bersifat personal sekaligus sosial.

Lebih lanjut, di dalam penelitian ini sendiri posisi saya sebagai peneliti sekaligus subjek pengalaman menuntut adanya reflektivitas yang terus-menerus selama proses penelitian berlangsung. Saya menyadari betul bahwa pengalaman sebelas tahun menjalani kehidupan sebagai individu perempuan bercadar tidak mungkin saya

⁴⁵ Andrés Lucero, "Living Without a Mobile Phone: An Autoethnography," *arXiv preprint arXiv:1804.04833* (2018).

hadirkan sebagai data yang sepenuhnya netral dan terpisah dari posisi, ingatan, emosi, serta pengalaman sosial yang telah saya lalui.

Berdasarkan hal itu, reflektivitas di sini tentu menjadi bagian penting dalam proses autoetnografi yang saya lakukan, yaitu dengan terus-menerus mempertanyakan bagaimana posisi saya sebagai individu perempuan bercadar, peneliti, sekaligus bagian dari komunitas yang saya teliti memengaruhi cara saya mengingat pengalaman, memilih peristiwa yang dianggap penting, menafsirkan pengalaman, maupun membangun pengetahuan dari pengalaman tersebut. Kesadaran ini juga mengharuskan saya untuk tidak menerima pengalaman personal sebagai kebenaran yang tunggal, tetapi menempatkannya sebagai pengetahuan yang perlu dibaca secara kritis dan dikontekstualisasikan dengan pengalaman orang lain serta berbagai wacana sosial yang melingkupinya.

Dengan demikian, reflektivitas dalam penelitian ini tidak lantas saya pahami sebatas kegiatan melihat kembali pengalaman masa lalu. Namun, sebagai proses kritis untuk menyadari keterlibatan diri saya dalam produksi pengetahuan. Saya berupaya mengambil jarak dari pengalaman yang saya alami sendiri, tanpa melepaskan kedekatan emosional yang melekat di dalamnya. Jarak tersebut saya bangun dengan mendialogkan pengalaman

personal dengan literatur akademik, perspektif orang-orang yang hadir dalam perjalanan hidup saya, serta konteks sosial yang membentuk pengalaman bercadar saya. Dengan cara ini, saya tidak hanya bertanya tentang “apa yang terjadi pada diri saya”, tetapi juga “mengapa saya memaknai pengalaman itu dengan cara tertentu”; “bagaimana posisi saya turut membentuk pemaknaan tersebut”; dan “apa yang dapat pengalaman itu ungkapkan tentang realitas sosial yang lebih kompleks”. Proses refleksif inilah yang memungkinkan pengalaman personal dalam penelitian ini dapat bergerak dari sekadar kisah hidup menuju pengetahuan yang bersifat analitis dan kontekstual.

2. Subjek dan Posisi Peneliti

Dalam penelitian ini, saya hadir bukan sebagai peneliti yang berdiri jauh di luar peristiwa, melainkan sebagai seseorang yang terlibat langsung dalam pengalaman yang diteliti. Saya adalah subjek sekaligus peneliti yang mengalami, mengingat, merefleksikan, dan menafsirkan perjalanan sebelas tahun kehidupan saya di dalam mengenakan cadar yang merupakan fokus utama penelitian ini. Posisi tersebut membuat subjektivitas tentu tidak dapat dipisahkan dari proses penelitian. Namun demikian, saya tidak memandang subjektivitas semata-

mata sebagai keterbatasan yang harus dihilangkan, melainkan hal itu dapat dilihat sebagai bagian dari proses epistemologis yang perlu disadari dan direfleksikan secara terus-menerus.

Dalam kerangka autoetnografi sendiri, pengalaman personal justru dapat menjadi pintu masuk untuk memahami realitas sosial dan kultural yang jauh lebih luas, selama pengalaman tersebut tidak diterima begitu saja sebagai kebenaran tunggal, tetapi terus dikaji secara kritis. Hal ini juga tidak saya anggap sebagai kelemahan, melainkan sebagai kekuatan yang membuka ruang refleksi. Karena justru di sanalah pengalaman ini menemukan maknanya yang paling otentik. Sejalan dengan yang dikemukakan Sarah Wall bahwa subjektivitas peneliti tidak hanya hadir, tetapi justru menjadi kekuatan metodologis yang memungkinkan penelitian ini menemukan makna otentik dari setiap peristiwa yang dialami.⁴⁶

Saya sadar, tidak ada netralitas murni. Yang ada adalah keberpihakan pada pengalaman yang saya alami, pada pergulatan yang saya rasakan, dan pada pergumulan dengan kenyataan sosial yang membentuknya.

⁴⁶ Sarah Wall, "An Autoethnography on Learning About Autoethnography," *International Journal of Qualitative Methods* 5, no. 2 (2006): 146.

Autoetnografi kemudian membuka jalan untuk merangkul keberpihakan ini, untuk menjadikan kerentanan sebagai bagian dari kekuatan. Julie Choi turut menegaskan, autoetnografi memungkinkan hadirnya *multivocal self* yang menjadi ruang bagi berbagai suara dalam diri kita yang tumbuh dari pengalaman kultural, sosial, bahkan emosional yang berlapis-lapis.⁴⁷

Selain dari itu, kesadaran atas posisi ini juga membawa saya pada pentingnya reflektivitas dalam menjalani penelitian ini. Saya menyadari bahwa cara saya di dalam mengingat suatu peristiwa, memilih pengalaman yang dianggap penting, dan memberikan makna terhadap perubahan yang saya alami tidak pernah sepenuhnya terlepas dari posisi saya sebagai individu perempuan bercadar, anggota komunitas, sekaligus sebagai peneliti. Oleh karena itu, saya perlu terus mempertanyakan kembali bagaimana posisi dan pengalaman tersebut memengaruhi cara saya di dalam membaca diri sendiri maupun realitas sosial di sekitar saya.

Reflektivitas kemudian menjadi cara yang saya gunakan untuk dapat mengambil jarak kritis terhadap pengalaman yang saya alami sendiri, tanpa harus melepaskan kedekatan emosional yang menyertainya.

⁴⁷ Julie Choi, *Creating a Multivocal Self: Autoethnography as Method*, (New York: Routledge, 2017), xviii.

Sehingga, saya tidak hanya berusaha memahami apa yang terjadi dalam perjalanan hidup saya, tetapi juga menelaah bagaimana saya dapat membentuk pemaknaan atas pengalaman tersebut dan bagaimana kemudian pemaknaan itu mungkin berubah ketika berhadapan dengan perspektif orang lain.

Dalam posisi ini, saya juga menyadari bahwa pengalaman personal saya tidak dapat berdiri sendiri sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Pemaknaan yang saya bangun atas pengalaman bercadar di sini, perlu ditempatkan dalam dialog dengan suara-suara lain yang turut hadir dalam perjalanan hidup saya. Oleh sebab itu, penelitian ini tidak hanya bertumpu pada refleksi dan ingatan personal, tetapi juga mempertemukan pengalaman saya dengan perspektif orang-orang yang memiliki relasi dan pengalaman berbeda terhadap perjalanan tersebut. Dialog antara pengalaman personal dan pengalaman orang lain ini menjadi bagian dari upaya untuk menjaga jarak kritis sekaligus memperkaya pemaknaan terhadap data penelitian yang ada. Sehingga dengan cara ini, subjektivitas saya tidak dihilangkan, tetapi dikelola melalui proses reflektif dan dikontekstualisasikan melalui perspektif yang lebih beragam.

Posisi saya sebagai subjek sekaligus peneliti dengan demikian menjadi bagian penting dalam proses produksi pengetahuan penelitian ini. Saya tidak mengklaim memiliki pandangan yang sepenuhnya netral dan berada di luar pengalaman, tetapi juga tidak menempatkan pengalaman personal sebagai kebenaran yang final. Saya menempatkan diri sebagai subjek yang terus belajar membaca kembali pengalaman melalui dialog antar ingatan, refleksi, pengalaman sosial, dan perspektif orang lain. Diharapkan dengan posisi tersebut, pengalaman bercadar saya tidak berhenti sebagai kisah personal, tetapi dapat menjadi ruang analitis untuk memahami bagaimana relasi kuasa, stigma, identitas, dan proses negosiasi makna tentang cadar terbentuk dan berubah dalam kehidupan sosial.

3. Sumber Data

Sumber data pada penelitian saya hadir dalam tiga lapis yang saling berkelindan. Lapis pertama adalah **data pribadi**, berupa catatan refleksi yang saya tulis dari waktu ke waktu, pengalaman spiritual yang saya hayati, serta rekaman perasaan dan pikiran yang muncul selama mengenakan cadar. Yang mana, narasi diri yang ditulis secara jujur dan reflektif itu menjadi inti dari penelitian autoetnografi. Karena, dari situlah makna budaya dan

sosial dapat ditelusuri melalui tubuh dan pengalaman personal.⁴⁸

Lapis kedua adalah **data sosial** yang saya rujuk melalui cerita, percakapan, dan interaksi dengan keluarga, sahabat, maupun masyarakat sekitar. Karena, mereka telah menjadi saksi perjalanan saya, sekaligus cermin yang memantulkan kembali bagaimana pilihan bercadar dipersepsi dan dinegosiasikan dalam ruang sosial. Alasan menghadirkan suara orang lain ini disandarkan pada gagasan Chang dalam *relational autoethnography*, bahwa pengalaman personal tidak pernah berdiri sendiri, melainkan selalu dipengaruhi dan dipertanyakan melalui relasi dengan orang-orang terdekat.⁴⁹ Dialog ini juga dapat berfungsi sebagai *member-checking*, dalam memperkaya makna dan menghindari keterjebakan pada subjektivitas tunggal.⁵⁰

Lapis ketiga adalah **data publik** yang ditemukan dalam teks media, wacana sosial, serta kajian akademik yang mengangkat cadar, stigma, agensi perempuan,

⁴⁸ Carolyn Ellis, Tony E. Adams, and Arthur P. Bochner, "Autoethnography: An Overview," *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12, no. 1 (January 2011): 273–274.

⁴⁹ Heewon Chang, *Autoethnography as Method*, (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008), 65–68.

⁵⁰ Charles McKim, "Meaningful Member-Checking: A Structured Approach to Member-Checking," *The Qualitative Report* 28, no. 2 (February 2023): 506–508.

maupun isu deradikalisasi di Indonesia sebagai topik kajiannya. Di mana, data-data tersebut diharapkan mampu menempatkan pengalaman bercadar saya dalam konteks yang lebih luas, sehingga tidak sekadar menjadi kisah personal. Misalnya, pada penelitian yang dilakukan Taskarina yang memperlihatkan keterkaitan antara perempuan, ideologi, dan terorisme di Indonesia. Di mana, cadar seringkali ditarik ke dalam wacana radikalisisi.⁵¹ Hal itu senada dengan kajian yang dikemukakan oleh Marcoes yang mempertebal wacana bahwa, perempuan yang dahulu dianggap memiliki posisi yang pasif dalam gerakan-gerakan terorisme, kini telah mengambil peran sentralnya (menjadi kelompok aktif).⁵²

Sementara itu, pada aspek media sendiri terdapat beberapa penelitian yang relevan. Di antaranya penelitian yang dilakukan oleh Nisa. Yang mana, penelitian ini menyumbang wacana tentang subkultur daring perempuan bercadar, misalnya, menunjukkan bagaimana cadar menjadi bagian dari identitas kultural dan ruang ekspresi digital.⁵³ Sejalan dengan itu, penelitian yang

⁵¹ Leebarty Taskarina, *Perempuan dan Terorisme*, (Jakarta: LP3ES, 2020), 112–115.

⁵² Lies Marcoes, *Seperti Memakai Kacamata yang Salah: Membaca Perempuan dalam Gerakan Radikal*, (Depok: Afkaruna.id, 2022). 45–47.

⁵³ Eva F. Nisa, “The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women,” *International Journal of Cultural Studies* 16, no. 3 (May 2013): 245–247.

dilakukan oleh Alfian dan Halim juga turut memberi pengarahan bahwa media kerap membingkai perempuan bercadar sebagai simbol radikalisme dan intoleransi. Namun, melalui komunitas *Cadar Garis Lucu*, wacana tersebut dibalik dengan menghadirkan narasi alternatif di media sosial yang menekankan perdamaian, keterbukaan, dan interaksi lintas iman.⁵⁴

Dari ketiga lapis sumber data yang telah saya jabarkan di atas, diharapkan tidak hanya saling melengkapi. Tetapi, dapat saling mengoreksi dan meneguhkan. Sehingga menghadirkan narasi yang lebih kaya, reflektif, dan berpijak pada konteks sosial yang nyata. Namun demikian, ketiga lapis sumber data ini tidak saya tempatkan sebagai data yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari proses triangulasi yang memungkinkan saya membaca kembali pengalaman personal dari berbagai sudut pandang, di mana data pribadi menjadi titik berangkat untuk merekonstruksi pengalaman dan refleksi saya. Sementara, data sosial digunakan untuk mempertemukan pemaknaan tersebut dengan pengalaman dan perspektif orang-orang yang hadir dalam perjalanan hidup saya. Adapun data publik

⁵⁴ Andi Alfian dan Wahyuddin Halim, "Countering Social Stigma as the Basis of Interfaith Movement: A Case Study of Cadar Garis Lucu," *Dialog* 45, no. 2 (2022): 144-146.

menjadi ruang untuk menguji dan mengontekstualisasikan pengalaman tersebut dalam wacana sosial, budaya, dan politik yang lebih luas. Sehingga, triangulasi yang dihadirkan dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mencari satu kebenaran tunggal tentang pengalaman bercadar, tetapi untuk memperluas cara pandang terhadap pengalaman tersebut dan melihat kemungkinan adanya kesesuaian, perbedaan, bahkan ketegangan di antara berbagai sumber data.

Proses triangulasi tersebut juga menjadi bagian dari praktik reflektivitas saya sebagai peneliti. Ketika pengalaman yang saya ingat dan maknai secara personal berhadapan dengan cerita orang lain atau dengan wacana publik yang lebih luas, saya kemudian memiliki kesempatan untuk meninjau kembali asumsi dan pemaknaan yang sebelumnya saya anggap sudah mapan. Dapat dikatakan bahwa dalam proses ini, suara orang lain tidak saya hadirkan semata-mata untuk membenarkan pengalaman saya, tetapi juga untuk mengoreksi, mempertanyakan, atau bahkan memperumit narasi yang saya bangun. Dengan cara ini, saya berupaya menjaga agar pengalaman personal sebagai sumber utama autoetnografi tidak menjadi satu-satunya perspektif dalam memahami perjalanan bercadar saya. Justru melalui pertemuan antara pengalaman diri, perspektif sosial, dan

wacana publik inilah proses refleksi dan analisis dapat berlangsung secara lebih kritis.

Atas dasar itu, sumber data dalam penelitian ini tidak hanya berfungsi sebagai bahan untuk memperkaya narasi, tetapi juga sebagai bagian dari mekanisme untuk membangun jarak kritis terhadap pengalaman yang saya teliti sendiri. Ketika ketiga lapis data tersebut saling dipertemukan, pengalaman bercadar saya dapat dibaca bukan hanya sebagai perjalanan individual, tetapi sebagai pengalaman yang terbentuk melalui relasi dengan keluarga, komunitas, lingkungan akademik, masyarakat, serta wacana publik tentang perempuan, agama, cadar, dan radikalisme. Proses inilah yang memungkinkan autoetnografi dalam penelitian ini bergerak dari narasi personal menuju pemahaman yang lebih reflektif dan analitis mengenai transformasi makna cadar dan proses deradikalisasi yang saya alami sendiri.

4. Teknik Pengumpulan Data

Pertama, teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan refleksi diri terstruktur, yaitu menuliskan ulang pengalaman mengenakan cadar secara kronologis maupun tematis, sesuai dengan fase-fase penting dalam kehidupan yang saya alami sejak memutuskan bercadar di tahun 2015 sampai tahun 2026.

Hal ini penting, sebab menjadi pintu masuk untuk menelusuri makna yang terkandung di balik peristiwa personal yang saya alami pada rentan waktu tersebut. Pada proses ini, refleksi diri tidak hanya digunakan untuk mengingat dan merekonstruksi kembali peristiwa yang telah berlalu, tetapi juga untuk membaca ulang pengalaman tersebut secara kritis. Saya menempatkan diri sebagai subjek yang sekaligus merefleksikan bagaimana ingatan, emosi, posisi sosial, dan pemaknaan saya terhadap suatu peristiwa dapat memengaruhi cara saya memahami pengalaman tersebut.

Kedua, saya melibatkan dialog dengan orang-orang terdekat. Mulai dari keluarga, sahabat, rekan-rekan komunitas, serta dosen akademik, guna memberikan validasi pengalaman sekaligus membuka ruang bagi sudut pandang yang berbeda. Percakapan ini diarahkan untuk membantu saya menyadari bagaimana pilihan mengenakan cadar dipersepsi, diperdebatkan, bahkan dinegosiasikan dalam lingkaran sosial terdekat saya. Kehadiran perspektif orang lain dalam proses ini tidak semata-mata dimaksudkan untuk membenarkan ingatan atau pemaknaan yang saya miliki, tetapi untuk memberikan kemungkinan adanya koreksi, perbedaan, maupun ketegangan antara pengalaman yang saya ingat dengan pengalaman yang mereka saksikan atau rasakan.

Sehingga, dialog tersebut menjadi bagian dari proses refleksivitas sekaligus triangulasi sumber dalam penelitian ini.

Ketiga, saya akan melengkapi dengan melakukan studi literatur seperti membaca penelitian terdahulu, artikel jurnal, serta narasi publik mengenai cadar, stigma, dan perempuan Muslim. Literatur ini tentu saja tidak hanya berfungsi sebagai kerangka teoritis, melainkan juga sebagai cermin yang memungkinkan pengalaman saya ditempatkan dalam wacana sosial dan akademik yang lebih luas. Melalui literatur dan wacana publik tersebut, saya dapat melihat apakah pengalaman yang saya alami merupakan pengalaman yang bersifat personal atau bahkan memiliki keterhubungan dengan pola sosial dan kultural yang lebih luas. Pada saat yang sama, literatur juga menjadi ruang untuk menguji kembali asumsi dan pemaknaan yang saya bangun berdasarkan pengalaman personal.

Pada akhirnya, ketiga lapisan data yang tersusun dari refleksi diri, dialog sosial, dan studi literatur ini akan dihubungkan dalam kerangka autoetnografi untuk menghadirkan narasi yang bersifat personal sekaligus analitis. Ketiganya tidak diposisikan sebagai sumber yang berdiri sendiri, tetapi dipertemukan melalui proses triangulasi untuk melihat kesesuaian, perbedaan, maupun

ketegangan di antara pengalaman personal, perspektif sosial, dan wacana publik yang ada. Proses pengumpulan data dengan demikian sekaligus menjadi bagian dari proses refleksif, karena setiap perjumpaan dengan perspektif lain memungkinkan saya untuk meninjau kembali pengalaman dan pemaknaan yang sebelumnya saya anggap mapan. Melalui proses tersebut, pengalaman personal tidak hanya menjadi bahan narasi, tetapi diolah menjadi data autoetnografis yang dapat dianalisis secara kritis dalam kaitannya dengan konteks sosial, budaya, dan politik yang jauh lebih kompleks.

5. Teknik Analisis Data

Analisis data dilakukan secara refleksif dan interpretatif dengan menempatkan pengalaman personal sebagai titik berangkat yang kemudian didialogkan dengan perspektif sosial dan wacana publik. Proses analisis data dilakukan melalui langkah-langkah berikut:

- a. Mengorganisasi narasi pengalaman ke dalam tema-tema utama yang muncul dari perjalanan bercadar saya, terutama transformasi agensi, proses deradikalisasi, pembentukan dan perubahan makna cadar, serta interaksi sosial dengan keluarga, komunitas, lingkungan akademik, dan masyarakat. Pengorganisasian ini

dilakukan secara kronologis maupun tematis untuk melihat perubahan, kesinambungan, dan titik-titik penting dalam perjalanan pengalaman tersebut.

- b. Melakukan pembacaan reflektif terhadap pengalaman personal dengan meninjau kembali bagaimana posisi saya sebagai individu perempuan bercadar sekaligus peneliti memengaruhi cara saya mengingat, memilih, dan memaknai pengalaman. Pada tahap ini, pengalaman tidak diterima sebagai kebenaran tunggal, tetapi dibaca secara kritis dengan mempertanyakan asumsi, emosi, dan posisi sosial yang turut membentuk pemaknaan saya terhadap setiap peristiwa.
- c. Menghubungkan narasi dengan kerangka teoretis seperti stigma sosial,⁵⁵ agensi perempuan Muslim,⁵⁶ serta konsep deradikalisasi di Indonesia.⁵⁷ Kerangka teoretis tersebut

⁵⁵ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster (1963). Hlm. 13.

⁵⁶ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press (2005). Hlm. 23.

⁵⁷ Noorhaidi Hasan, "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). Hlm. 675.

digunakan sebagai perangkat analitis untuk membaca pengalaman personal dalam konteks sosial dan intelektual yang lebih luas, bukan untuk memaksakan pengalaman agar sesuai dengan teori tertentu.

- d. Melakukan triangulasi dengan mempertemukan tiga lapis sumber data, yaitu pengalaman dan refleksi personal, perspektif sosial yang diperoleh melalui dialog dengan orang-orang terdekat, serta data publik dan kajian akademik yang relevan. Ketiga lapis data tersebut dibandingkan untuk melihat kesesuaian, perbedaan, maupun ketegangan dalam pemaknaan terhadap pengalaman bercadar. Proses ini digunakan agar memungkinkan pengalaman personal dikonfirmasi, diperkaya, dikoreksi, atau bahkan dipertanyakan melalui perspektif lain sehingga analisis tidak bertumpu pada subjektivitas tunggal. Perbandingan ini digunakan untuk menempatkan pengalaman personal dalam konteks penelitian yang lebih luas sekaligus menunjukkan posisi dan kontribusi pengalaman yang dikaji dalam penelitian ini.

- e. Membandingkan pengalaman pribadi dengan penelitian terdahulu untuk melihat kesamaan maupun perbedaan, khususnya dalam hal motivasi, stigma, identitas, serta relasi antara perempuan, cadar, dan wacana radikalisme.⁵⁸ Perbandingan ini digunakan untuk menempatkan pengalaman personal dalam konteks penelitian yang lebih luas sekaligus menunjukkan posisi dan kontribusi pengalaman yang dikaji dalam penelitian ini.
- f. Membangun makna baru tentang cadar melalui refleksi kritis, negosiasi identitas, dan proses transformasi diri yang terus berlangsung. Pada tahap akhir, seluruh temuan dianalisis untuk memahami bagaimana pengalaman personal dan interaksi sosial berkontribusi terhadap perubahan cara saya memaknai cadar, diri, dan relasi saya dengan lingkungan sosial. Sehingga, analisis tidak berhenti pada penggambaran pengalaman, tetapi untuk menghasilkan pemahaman analitis mengenai proses transformasi makna cadar dan deradikalisasi yang berlangsung dalam perjalanan hidup saya.

⁵⁸ Leebarty Taskarina, *Perempuan dan Terorisme*, (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2021), 55.

6. Pertimbangan Etis

Karena penelitian ini menyentuh isu personal sekaligus sensitif, terutama terkait stigma dan radikalisme, maka diperlukan upaya untuk benar-benar menjaga keseimbangan antara keterbukaan dan perlindungan terhadap privasi pihak lain. Identitas keluarga, sahabat, atau pihak ketiga yang disebutkan akan disamarkan demi menjaga kerahasiaan dan etika penelitian. Selain itu, setiap pengalaman atau percakapan yang melibatkan orang lain dipertimbangkan secara hati-hati agar tidak mengungkap informasi personal yang berada di luar kepentingan penelitian.

Dalam proses penulisan autoetnografi ini, saya juga menyadari bahwa pengalaman personal saya sering kali bersinggungan dengan kehidupan dan pengalaman orang lain. Oleh karena itu, saya berupaya membedakan antara pengalaman yang menjadi milik saya dan pengalaman orang lain yang hanya dapat saya hadirkan sejauh relevan dengan konteks penelitian. Sementara itu, perspektif orang lain yang digunakan sebagai bagian dari data sosial ditempatkan sebagai pengalaman dan pemaknaan mereka sendiri, bukan sebagai perpanjangan dari pengalaman saya. Sehingga, keterlibatan suara orang lain dalam penelitian ini diupayakan tetap menghormati posisi, privasi, dan otonomi mereka.

Pertimbangan etis juga diterapkan dalam proses reflektivitas, terutama ketika saya menuliskan kembali pengalaman yang bersifat emosional dan sensitif. Saya berupaya mempertimbangkan dampak yang mungkin muncul dari pengungkapan suatu pengalaman, baik bagi diri saya maupun bagi pihak lain yang terlibat. Dengan cara tersebut, penelitian ini tidak hanya berupaya menghasilkan pengetahuan melalui keterbukaan pengalaman personal, tetapi juga mempertahankan tanggung jawab etis terhadap diri sendiri dan orang lain yang turut hadir dalam narasi penelitian.

G. Sistematika Pembahasan

Tesis ini terdiri dari enam bab yang saling berhubungan dan membentuk satu kesatuan narasi yang utuh. Setiap bab disusun untuk memperlihatkan perjalanan penelitian dari konteks persoalan, pembentukan kerangka konseptual, pengalaman personal, proses transformasi makna, hingga refleksi atas interaksi sosial yang membentuk pemaknaan baru tentang cadar. Struktur tesis ini tidak hanya mengikuti alur akademik secara sistematis, tetapi juga menghadirkan pengalaman personal yang dipertemukan dengan gagasan teoretis, percakapan sosial, dan refleksi kritis. Dengan demikian, keseluruhan tesis dapat dibaca sebagai ruang perjumpaan

antara pengalaman personal dan kerangka ilmiah yang digunakan untuk memahaminya.

Bab pertama, merupakan pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi penelitian, tinjauan pustaka, landasan teori, metode penelitian, serta sistematika pembahasan. Bab ini sekaligus menjelaskan posisi autoetnografi sebagai pendekatan penelitian dan posisi peneliti sebagai subjek yang secara refleksif terlibat dalam proses produksi pengetahuan.

Bab kedua, menguraikan konteks dan landasan konseptual penelitian dengan menempatkan pengalaman perempuan bercadar dalam konteks sosial, keagamaan, dan budaya di Indonesia. Bab ini membahas perempuan bercadar dalam definisi dan terminologi, perkembangan praktik bercadar di Indonesia, stigmatisasi dan politik representasi perempuan bercadar, serta agensi dan resistensi perempuan bercadar.

Bab ketiga, berfokus pada metode autoetnografi yang menjadi pisau analisis dalam penelitian yang saya lakukan. Di antara pembahasan yang terkait adalah autoetnografi : dari tradisi metodologis menuju epistemologi pengalaman yang mendetailkan tentang sejarah metode ini lahir; kemudian menjelaskan secara rinci mengenai posisionalitas maupun reflektivitas saya

sebagai peneliti; proses produksi dan analisis data autoetnografi; dan keabsahan data dan pertimbangan etis penelitian.

Bab keempat, keempat membahas proses transformasi makna cadar dan deradikalisasi yang berlangsung dalam perjalanan personal saya. Bab ini menunjukkan bagaimana perubahan pemaknaan terhadap cadar tidak serta-merta berarti meninggalkan simbol keagamaan, melainkan berlangsung melalui proses refleksi, negosiasi, dan pembentukan agensi yang memungkinkan saya memaknai kembali cadar secara lebih kritis dan kontekstual. Bab ini terdiri dari tiga pembahasan utama yaitu, menjadi radikal: pencarian agama dan idealisasi kesalehan; retakan dalam keyakinan: pengalaman reflektif dan titik balik deradikalisasi; *re-reading, re-understanding*: deradikalisasi sebagai proses reflektif.

Bab kelima, membahas bagaimana interaksi dengan keluarga, komunitas, lingkungan akademik, masyarakat, dan ruang publik turut berkontribusi dalam membentuk makna baru tentang cadar yang saya pahami. Bab ini mempertemukan pengalaman personal dengan perspektif orang lain dan berbagai konteks sosial yang melingkupinya, sekaligus menghadirkan refleksi autoetnografis mengenai bagaimana posisi saya sebagai

individu perempuan bercadar terus dinegosiasikan dalam berbagai ruang sosial. Melalui bab ini, transformasi makna cadar dibaca tidak hanya sebagai proses internal, tetapi juga sebagai hasil dari perjumpaan dan dialog dengan dunia sosial yang lebih luas. Adapun pembahasan-pembahasan tersebut dirincikan dalam tiga judul besar yaitu, deradikalisasi sebagai transformasi makna dan agensi; interaksi sosial dan pembentukan makna baru tentang cadar; ditutup dengan refleksi autoetnografis.

Bab keenam yang merupakan bagian penutup dari penelitian ini, di mana bab ini juga merangkum temuan dan refleksi utama penelitian. Bab ini memuat kesimpulan dan saran penelitian. Pada bagian akhir ini, perjalanan personal yang telah dibahas dalam bab-bab sebelumnya direfleksikan kembali untuk menegaskan kontribusi penelitian dalam memahami cadar, agensi perempuan Muslim, dan proses deradikalisasi yang dilalui. Bab ini sekaligus menunjukkan bahwa transformasi makna cadar merupakan proses yang terus berlangsung, sekaligus membuka ruang bagi pembacaan yang lebih reflektif, inklusif, dan manusiawi terhadap individu ataupun kelompok perempuan bercadar di tengah masyarakat.

BAB VI

PENUTUP: Menjadi yang Tak Pernah Selesai

A. Kesimpulan

Penelitian ini berangkat dari pengalaman saya sebagai perempuan yang telah mengenakan cadar selama sebelas tahun. Namun, melalui proses autoetnografi dalam membaca kembali perjalanan tersebut, saya menyadari bahwa yang sesungguhnya saya telusuri bukan hanya pengalaman mengenakan cadar, melainkan proses transformasi cara saya memahami agama, tubuh, kemanusiaan, dan diri sendiri. Pengalaman mengenakan cadar dalam penelitian ini karena itu tidak dipahami sebagai pengalaman yang statis, tetapi sebagai proses *becoming* yang terus berlangsung melalui berbagai pertemuan, refleksi, dan negosiasi makna. Dari keseluruhan perjalanan tersebut, penelitian ini menunjukkan dua hal utama: pertama, transformasi makna cadar yang berlangsung melalui proses *self-radicalisation* menuju *self-deradicalisation*; dan kedua, peran berbagai relasi sosial dalam membentuk transformasi tersebut sekaligus membangun kembali agensi saya sebagai perempuan Muslim bercadar.

1. Transformasi Makna Cadar sebagai Proses *Self-radicalisation* dan *Self-deradicalisation*

Transformasi makna cadar yang saya alami selama sebelas tahun bermula dari kegelisahan untuk menemukan bentuk keberagamaan yang mampu menghadirkan ketenangan, keselamatan, dan kedekatan dengan Tuhan. Pengalaman sebagai penyintas pelecehan seksual turut membentuk cara saya memahami tubuh perempuan sebagai sesuatu yang harus dijaga secara ketat.

Dalam konteks tersebut, keterlibatan saya dalam liqo, majelis zikir, dan berbagai proses belajar agama membentuk fase *self-radicalisation*, ketika pemahaman keagamaan yang saya hayati semakin rigid dan cadar kemudian menjadi bagian dari praktik ketaatan sekaligus ikhtiar memperoleh rasa aman sebagai perempuan. Fase ini bukan sekadar perubahan pada cara berpakaian, tetapi merupakan proses pembentukan subjektivitas religius melalui norma dan pemahaman keagamaan yang pada saat itu saya yakini.

Namun, berbagai pengalaman setelah mengenakan cadar menghadirkan pertanyaan yang tidak lagi dapat dijawab melalui kerangka pemahaman sebelumnya. Saya mulai mempertanyakan mengapa kekerasan terhadap perempuan tetap terjadi meskipun tubuh telah saya upayakan untuk dijaga melalui cara yang saya yakini

sebagai bentuk ketaatan. Pertanyaan tersebut menjadi salah satu retakan yang mengubah cara saya membaca hubungan antara tubuh, agama, dan keberagamaan.

Perhatian saya bergeser dari bagaimana menjadi Muslimah yang saleh melalui disiplin tubuh menuju pertanyaan mengenai bagaimana agama memandang tubuh perempuan dan bagaimana keberagamaan dapat dihidupi tanpa kehilangan dimensi kemanusiaannya. Dari sinilah *self-deradicalisation* berlangsung bukan sebagai perpindahan menuju identitas keagamaan yang baru, tetapi sebagai proses reflektif untuk membaca ulang pengalaman hidup, pengetahuan keagamaan, dan cara saya berelasi dengan norma yang sebelumnya membentuk diri saya.

Penelitian ini menunjukkan bahwa perubahan paling mendasar yang saya alami bukanlah perubahan pada simbol keagamaan yang saya kenakan, melainkan pada maknanya dan cara saya berelasi dengannya. Cadar yang semula saya pahami sebagai bentuk perlindungan diri dan disiplin kesalehan individual kemudian bertransformasi menjadi ekspresi keberagamaan yang saya pilih secara sadar sebagai bagian dari perjalanan spiritual, intelektual, dan kemanusiaan.

Dengan demikian, *self-deradicalisation* dalam pengalaman saya bukanlah proses meninggalkan identitas keagamaan ataupun melepaskan cadar, melainkan transformasi cara memahami agama, tubuh, dan kemanusiaan sekaligus perubahan dalam cara saya menjalankan agensi sebagai subjek religius. Agensi tersebut tidak hadir melalui penolakan terhadap norma semata, tetapi melalui kemampuan untuk merefleksikan, menegosiasikan, dan membangun kembali makna norma yang saya hidupi.

2. Relasi Sosial sebagai Ruang Pembentukan Makna dan Agensi

Transformasi makna cadar tersebut tidak berlangsung sebagai proses individual yang terpisah dari lingkungan sosial, melainkan terbentuk melalui berbagai relasi yang menjadi ruang bagi munculnya pertanyaan, negosiasi, dan pemaknaan kembali. Relasi keluarga memperlihatkan bagaimana pilihan bercadar terus dinegosiasikan dengan orang-orang terdekat; relasi komunitas mempertemukan saya dengan keragaman pengalaman sekaligus membuka ruang *knowledge-making* mengenai cadar; sementara relasi akademik memperkenalkan cara-cara baru dalam mempertanyakan, menguji, dan memproduksi pengetahuan tentang agama, gender, tubuh, dan keberagamaan. Ketiga ruang tersebut tidak sekadar

memengaruhi perubahan saya dari luar, tetapi menjadi bagian dari proses pembentukan kembali cara saya memahami diri dan menjalankan agensi sebagai perempuan Muslim bercadar.

Berbagai relasi tersebut juga tidak dapat dilepaskan dari privilese yang saya miliki, terutama akses terhadap ruang belajar, bacaan, komunitas, dan orang-orang yang memungkinkan saya mengajukan serta mendiskusikan pertanyaan secara terbuka. Karena itu, transformasi yang saya alami tidak dapat digeneralisasi sebagai pengalaman semua perempuan bercadar. Namun, pengalaman ini menunjukkan bahwa ketika ruang dialog dan sumber pengetahuan tersedia, subjek memiliki kemungkinan untuk merefleksikan kembali pemahaman yang sebelumnya diyakini dan membangun pemaknaan baru tanpa harus meninggalkan identitas keagamaannya.

Dengan demikian, makna cadar dalam pengalaman saya tidak terbentuk hanya melalui pengalaman personal ataupun satu otoritas keagamaan, tetapi terus dinegosiasikan melalui perjumpaan dengan berbagai bentuk pengetahuan dan relasi sosial. *Self-deradicalisation* karena itu merupakan proses yang bersifat relasional sekaligus reflektif, ketika pengalaman dan pengetahuan baru membuka kemungkinan bagi saya untuk mempertanyakan, menafsirkan ulang, dan

membangun kembali cara berelasi dengan keyakinan yang saya hidupi.

Pada akhirnya, refleksi autoetnografis menunjukkan bahwa transformasi makna cadar turut mengubah cara saya memahami tubuh, kemanusiaan, dan tanggung jawab sosial sebagai seorang Muslimah. Keberagamaan bagi saya tidak lagi hanya berkaitan dengan bagaimana menjalankan simbol atau memenuhi ukuran kesalehan tertentu, tetapi dengan bagaimana keyakinan tersebut dihidupi dalam relasi dengan manusia lain.

Berbagai pengalaman dan relasi yang saya jalani membawa saya kembali pada pertanyaan yang mengawali perjalanan keberagamaan saya selama 11 tahun: “untuk apa saya beragama?” Kini, saya memahami bahwa keberagamaan bagi saya adalah proses terus-menerus untuk mengenal Tuhan sekaligus belajar menjadi manusia yang mampu menghormati martabat, merefleksikan diri, dan menghadirkan kebaikan bagi sesama.

Pengalaman sebagai penyintas pelecehan seksual juga membawa saya pada kesadaran bahwa tidak ada satu bentuk pakaian pun yang mampu sepenuhnya membebaskan perempuan dari objektifikasi tubuh yang lahir dari relasi sosial yang timpang. Jika dahulu saya berharap cadar dapat menjadi pelindung dari tindakan yang merendahkan martabat saya, kini saya berhenti

menyalahkan tubuh saya sekaligus berhenti membebankan kepada cadar tanggung jawab yang bukan menjadi tugasnya. Perubahan ini menjadi salah satu titik penting dalam transformasi cara saya memahami hubungan antara tubuh, agama, dan keberagamaan.

Pada akhirnya, saya masih teguh memilih mengenakan cadar. Namun, alasan saya mempertahankannya tidak lagi sama dengan ketika pertama kali mengenakannya. Cadar bukan lagi saya maknai sebagai jaminan perlindungan ataupun ukuran kesalehan, melainkan sebagai ekspresi keberagamaan yang saya pilih secara sadar dan jalani sebagai bagian dari perjalanan spiritual, intelektual, dan kemanusiaan yang terus bertumbuh.

Saya memahami bahwa keberagamaan tidak hanya diukur melalui simbol yang dikenakan, tetapi juga melalui kesediaan untuk terus belajar, melakukan autokritik, merefleksikan pengalaman, dan menghormati martabat manusia. Dengan demikian, perjalanan ini tidak membawa saya pada bentuk keberagamaan yang telah selesai, melainkan pada kesadaran bahwa menjadi seorang Muslimah adalah proses *becoming* yang terus berlangsung—mengenal Tuhan sambil terus belajar menjadi manusia.

B. Saran

1. Bagi Pengembangan Kajian Akademik

Penelitian ini menunjukkan bahwa pengalaman hidup perempuan bercadar menyimpan kompleksitas yang tidak selalu dapat dijelaskan melalui pendekatan yang berangkat dari perspektif keamanan, ekstremisme, ataupun identitas keagamaan semata. Oleh sebab itu, penelitian selanjutnya diharapkan dapat memberi ruang yang lebih besar bagi pengalaman subjektif perempuan bercadar melalui pendekatan yang menempatkan mereka sebagai subjek sekaligus sumber pengetahuan. Dengan demikian, kajian mengenai perempuan bercadar tidak hanya ditempatkan dalam kerangka deradikalisasi, tetapi juga dapat memperkaya kajian Islam, gender, agensi, serta pengalaman keberagamaan yang kompleks dalam masyarakat Indonesia yang majemuk.

2. Bagi Ruang Pendidikan dan Kehidupan Sosial

Penelitian ini juga turut menunjukkan bahwa ruang-ruang dialog yang terbuka (tanpa stigma dan penghakiman), nyatanya telah mengambil peran penting dalam membentuk proses refleksi dan transformasi keberagamaan setiap individu. Oleh karena itu, lingkungan pendidikan, komunitas, maupun ruang-ruang sosial diharapkan terus menghadirkan iklim yang

memungkinkan terjadinya perjumpaan antarpengalaman, pertukaran gagasan, serta dialog yang saling menghargai. Ruang-ruang semacam penting agar setiap individu dapat mempertahankan identitas keagamaannya sekaligus mengembangkan cara pandang yang lebih reflektif, inklusif, dan menghargai keberagaman.

3. Bagi Perempuan Bercadar

Terakhir, penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu ruang refleksi bagi perempuan bercadar yang mungkin sedang menjalani pergulatan serupa. Pengalaman yang saya tuliskan tentu tidak dimaksudkan untuk mewakili seluruh pengalaman perempuan bercadar, melainkan menunjukkan bahwa setiap perempuan memiliki perjalanan keberagaman yang khas. Oleh karena itu, tidak semestinya terdapat satu cara tunggal dalam memaknai cadar maupun menjalani keberagaman. Perbedaan pengalaman justru dapat saling memperkaya pengetahuan dan pemahaman bahwa identitas keagamaan terus bertumbuh melalui pengalaman hidup, proses belajar, dan perjumpaan dengan berbagai realitas kehidupan.

Penelitian ini juga tidak menutup kemungkinan bagi lahirnya pembacaan lain mengenai pengalaman perempuan bercadar dari lapisan interseksionalitas yang berbeda. Justru melalui keterbatasannya, penelitian ini diharapkan dapat menjadi bagian dari percakapan yang terus berkembang mengenai agama, gender, kemanusiaan, dan berbagai kemungkinan manusia dalam memaknai keberagamaan yang dihidupinya.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

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

Al Qurtuby, Sumanto. *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education, and Islam*. London: I.B. Tauris, 2021.

Bagir, Haidar. *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan, 2017.

Bagir, Haidar. *Dari Allah Menuju Allah: Belajar Tasawuf dari Rumi*. Bandung: Mizan, 2019.

Behar, Ruth. *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press, 1996.

Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1966.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Chang, Heewon. *Autoethnography as Method*. Walnut Creek. CA: Left Coast Press, 2008.

Choi, Julie. *Creating a Multivocal Self: Autoethnography as Method*. New York: Routledge, 2017.

- El Guindi, Fadwa. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford: Berg Publishers, 1999.
- Ellis, Carolyn. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, Volume 1: An Introduction, New York, Vintage Book, 1978.
- Foucault, Michel. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock, 1988.
- Foucault, Michel. *The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books, 1985.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster, 1963.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Horgan, John G. *Walking Away from Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist Movements*. London: Routledge, 2009.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah: Mengaji Ulang Hadis dengan Metode Mubādalāh*, cet. ke-1, Bandung: Afkaruna.id, 2021.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Marching, Soe Tjen. *Seks dalam Ketetapan Negara dan Tuhan*. Yogyakarta: EA Books, 2024.

Marcoes, Lies. *Seperti Memakai Kacamata yang Salah: Membaca Perempuan dalam Gerakan Radikal*. Afakaruna.id, 2022.

Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

Nadjib, Emha Ainun. *Kiai Hologram*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2018.

Nisa, Eva F. *Niqab in the Internet Age: Muslim Women in Contemporary Indonesia*. London: Routledge, 2023.

Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan keislaman*, cet. ke-6 (Bandung: Afkaruna.id, 2025).

Richardson, Laurel. *Writing: A Method of Inquiry*. Handbook of Qualitative Research, ed. Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000.

Shakka, Anne. *Cilik-Cilik Cina*. Yogyakarta: Marjin Kiri, 2024.

Smith-Hefner, Nancy J. *Islamizing Intimacies: Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019.

Taskarina, Leebarty. *Perempuan dan Terorisme*. Jakarta: LP3ES, 2020.

Taskarina, Leebarty. *Perempuan dan Terorisme*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2021.

Jurnal:

Alfian, Andi, dan Wahyuddin Halim. "Countering Social Stigma as the Basis of Interfaith Movement: A Case Study of Cadar Garis Lucu." *Dialog* 45, no. 2 (2022).
<https://doi.org/10.47655/dialog.v45i2.655>

Anderson, Leon. "Analytic Autoethnography." *Journal of Contemporary Ethnography* 35, no. 4 (2006).
<https://doi.org/10.1177/0891241605280449>.

Bandel, Katrin, dkk. "Jalan Gender, Jalan Spiritual: Menggali Pembentukan Gender Project dalam Konteks Pengalaman Keberagaman Perempuan." *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 11, no. 3 (2021).
<https://doi.org/10.17510/paradigma.v11i3.560>

Basri, Muhammad Ridha. "Melawan Stigma Radikal: Studi Gerakan Perempuan Bercadar di Instagram." *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama* 21, no. 2 (2021).
<https://doi.org/10.14421/aplikasia.v21i2.2562>

Belbase, Shashidhar, Bal Luitel, dan Peter Taylor. "Autoethnography: A Method of Research and Teaching for Transformative Education." *Journal of Education and Research* 1, no. 1 (2008).
<https://doi.org/10.3126/jer.v1i0.7955>

Crenshaw, Kimberlé, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991)

Dwifatma, Andina, dan Annisa R. Beta. “‘Cadar Garis Lucu’ and the Mediated Political Subjectivity of Muslim Women in Indonesia.” *Asian Journal of Communication* (2024). <https://doi.org/10.1080/01292986.2024.2320900>

Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, dan Arthur P. Bochner. “Autoethnography: An Overview.” *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12, no. 1 (2011). <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>

Hasan, Noorhaidi. “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). <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0015>

Horgan, John G. “De-Radicalization or Disengagement? A Process in Need of Clarity.” *Perspectives on Terrorism* 2, no. 4 (2008): 3–8.

Jamilah, Ainun. “Cadar Garis Lucu: Gerakan Muslimah Anti Kekerasan.” *MIMIKRI: Jurnal Agama dan Kebudayaan* (2022).

McKim, Charles. “Meaningful Member-Checking: A Structured Approach to Member-Checking.” *The Qualitative Report* 28, no. 2 (2023).

Nisa, Eva F. “Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-Veiled University Students in Indonesia.” *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, no. 4 (2012): 366–381. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.697187>.

- Nisa, Eva F. "The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women." *International Journal of Cultural Studies* 16, no. 3 (2013): 241–255. <https://doi.org/10.1177/1367877912474534>
- Putri, Fadilla Dwianti, dan Elizabeth Kristi Poerwandari. "Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan." *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 22, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.14421/musawa.2023.222.193-209>.
- Ronai, Carol Rambo "The Reflexive Self through Narrative," dalam *Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994).
- Setiawan, Dicky Adi, dan Ihda Kurnia. "Komunitas Virtual Cadar Garis Lucu (CGL): Kontestasi Identitas Salafi dan Gerakan Feminisme." *Islamic Insights Journal* 4, no. 1 (2022): 1–15.
- Shakka, Anne. "Berbicara Autoethnografi: Metode Reflektif dalam Penelitian Ilmu Sosial." *Lensa Budaya: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Budaya* 14, no. 1 (2019).
- Schmid, Alex P. "Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review." *Terrorism and Counter-Terrorism Studies* 4, no. 2 (2013). <https://doi.org/10.19165/2013.1.02>.

Starr, Lisa J. "The Use of Autoethnography in Educational Research: Locating Who We Are in What We Do." *Canadian Journal for New Scholars in Education* 3, no. 1 (2010).

Tarisayi, Kudzayi Savious. "Autoethnography as a Qualitative Methodology: Conceptual Foundations, Techniques, Benefits and Limitations." *Education and Cultural Practices* 2, no. 1 (2023).

Wall, Sarah. "An Autoethnography on Learning About Autoethnography." *International Journal of Qualitative Methods* 5, no. 2 (2006).

Wawancara/ Diskusi:

AUW informan rekan Cadar Garis Lucu, pada tanggal 14 Juli 2026

MNF, "Diskusi Wawancara Bersama Informan Rekan SMP", pada tanggal 17 Juli 2026
 IR, "Diskusi Wawancara Bersama Sahabat di Rumah Kajian Filsafat (RKF)," 18 Juli 2026.

RA, "Diskusi Wawancara Bersama Informan Keluarga," pada tanggal 14 Juli 2026

Romo Fx.Merry Christian Putra, "Diskusi Wawancara Bersama Sahabat Beragama Katolik," 17 Juli 2026.

SAG, "Diskusi Wawancara Bersama Dosen di UIN Alauddin Makassar," 18 Juli 2026.

Lain-lain:

Lucero, Andrés. "Living Without a Mobile Phone: An Autoethnography." arXiv preprint arXiv:1804.04833 (2018). <https://arxiv.org/abs/1804.04833>.

Sumanto Al Qurtuby, "Antropologi Cadar," Geotimes, 11 November 2019, <https://geotimes.id>.

"552 Aksi Teror Terjadi Sejak Tahun 2000, Terbanyak Ada di Era SBY." Kompas.com. Diakses 2 Juli 2024. <https://nasional.kompas.com/read/2021/03/30/15460211/552-aksi-teror-terjadi-sejak-tahun-2000-terbanyak-ada-di-era-sby?page=all>.

"Antropologi Kesalehkan Menurut Saba Mahmood." The Suryakanta. Diakses 30 Juni 2024. <https://thesuryakanta.com/2020/07/antropologi-kesalehkan-menurut-saba->

[html/#:~:text=Politics%20of%20Piety%2C%20karya%20Saba,a,berpengaruh%20dalam%20abad%20ke%2D21](https://thesuryakanta.com/2020/07/antropologi-kesalehkan-menurut-saba-html/#:~:text=Politics%20of%20Piety%2C%20karya%20Saba,a,berpengaruh%20dalam%20abad%20ke%2D21).

"Mengudar Stigma Perempuan Bercadar ala Ainun Jamilah" Diakses 18 Oktober 2025. <https://mubadalah.id/mengudar-stigma-perempuan-bercadar-ala-ainun-jamilah>

"Cadar Garis Lucu, Upaya Muslimah Bercadar Kikis Stigma" Radio KBR Indonesia. Diakses 18 Oktober 2025. https://kbr.id/articles/saga/cadar-garis-lucu-upaya-Muslimah-bercadar-kikis-stigma?utm_source

“Perempuan dan Terorisme.” Perpustakaan Komnas Perempuan. Diakses 30 Juni 2024.

https://perpustakaan.komnasperempuan.go.id/web/index.php?p=show_detail&id=5015.



3. “Extractive Industry Toxicology: Study of Reproductive Health Protection based on the Fatwa of the Indonesian Women’s Ulama Congress (KUPI)” Proceedings International Conference Bali Gender Studies Forum - published by Goodwood Conference.
4. “The Narrative of Islamophilia in The Cadar Garis Lucu Movement: Simone De Beauvoir’s Dialectic of Freedom in The Context of Religious Freedom in Relation To Law Number 39 of 1999 Concerning Human Rights” published by Causality: Journal National Public Issues.
5. “Cadar Garis Lucu: Gerakan Muslimah Anti Kekerasan” dalam MIMIKRI: Jurnal Agama dan Kebudayaan.

