

**Pidato Pengukuhan Guru Besar
Bidang Antropologi Agama &
Bidang Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Mataram**

HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM BIMA (DAN) INDONESIA: Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi

Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.

Prof. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
2022**



PIDATO PENGUKUHAN GURU BESAR
DALAM BIDANG ILMU ANTROPOLOGI AGAMA
dan BIDANG ILMU HUKUM KELUARGA ISLAM

Heterarki Masyarakat Muslim Bima (dan) Indonesia: Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi

**Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
Prof. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
2022

**Heterarki Masyarakat Muslim Bima (dan) Indonesia:
Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi**

Penulis:

Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
Prof. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

Pemeriksa Aksara:

Feni Agustina

Desain Cover:

Adrian Warraehan

Layout:

Fauzi

Penerbit:

Universitas Islam Negeri Mataram
16 November 2022

PRAWACANA

Jabatan fungsional Guru Besar (Profesor) adalah capaian tertinggi dalam karir akademik. Untuk sampai pada tahap ini tentu melewati perjalanan panjang yang melelahkan (*daunting*) tetapi juga menantang (*challenging*) dan bermanfaat (*rewarding*). Selain puncak pencapaian, jabatan ini sesungguhnya awal perjalanan akademik pada tahap dan level yang berbeda. Karena sejatinya, akhir sebuah etape adalah awal dari proses selanjutnya.

Dialektika akademik, yakni pertemuan awal dan akhir perjalanan karir menjadi akademisi ini melahirkan siklus akademik yang kualitas nilainya lebih tinggi lagi. Itulah mengapa kami berusaha untuk memosisikan karya pidato pengukuhan ini sebagai tonggak, manifesto dan komitmen akademik yang lebih baru. Maka sejarah intelektual perlu menjadi sebuah paradigma untuk menyusun peta jalan bagi langkah akademik tiada batas ini. *Undhur ma qaddamat ligadd*: maka kiranya perlu untuk merekam perjalanan akademik kami melalui karya-karya tulis yang sejauh ini telah kami hasilkan, demi ketersambungan spiral pengetahuan.

Penelusuran kembali (*tracing back*) karya-karya yang telah kami hasilkan itu, secara akademik, dimaksudkan untuk menemukan benang merah dan ide pokok yang bisa kami sumbang bagi pengembangan bidang keilmuan yang telah dikukuhkan dan diamanatkan menjadi keahlian kami masing-masing, yaitu Antropologi Agama dan Hukum Perdata Islam Indonesia (Hukum Keluarga Islam Indonesia). Dari titik itu, kami kemudian pasti akan menemukan keterbatasan,

kekurangan, serta ruang kosong dan peluang yang bisa kami isi dalam pengembangan karya-karya selanjutnya.

Lebih dari itu, penelusuran kembali jejak perjalanan intelektual ini, kendati masih relatif pendek sejarahnya, penting untuk memastikan suatu kondisi keilmuan yang sehat dan segar. Atau untuk mengonsolidasikannya agar - meminjam istilah Kuntowijoyo (2019) - 'koheren (utuh) ke dalam dan konsistensi keluar". Utuh ke dalam (*inward coherence*) artinya karya-karya yang dihasilkan itu merupakan satu kesatuan yang terintegrasi, padat dan berisi. Konsistensi keluar (*outward consistency*) ialah kecenderungan untuk tidak bertentangan bahkan selayaknya berintegrasi dengan keilmuan lain. Ada pengandaian saling mengisi satu sama lain. Dengan ini, diharapkan terjadi integrasi dan keterkaitan (*inter-connectedness*) keilmuan satu dengan lainnya agar karakter *continuum* dan memancarnya pengetahuan terpelihara. Dengan itu pula, ilmu akan benar-benar mengalami fungsi profetiknya sebagai perangkat humanisasi, liberasi, dan transendensi. Dengan ini ilmu bukan saja diandaikan sebagai pemandu kehidupan tetapi dirasakan sebagai ruh bagi kehidupan itu sendiri.

Kami memperoleh pengakuan akademik yang tinggi ini dari pintu dan dalam rentang waktu yang berbeda (meski tidak terlalu lama). Atun Wardatun mendapatkan pengangkatan ini dari Kementerian Riset dan Pendidikan Tinggi pada 1 April 2021, sementara Abdul Wahid dari Kementerian Agama pada 1 Juli 2022. Masing-masing punya kisah perjalanannya sendiri, kadang rumit dan melelahkan, tapi pada akhirnya *happy ending*. Mudah-mudahan hari ini (16 November 2022) menjadi momentum yang mengantarkan kami pada sebuah

titik jangkar pengetahuan. Titik itu namailah ruang epistemik untuk merawat konsistensi pada jalur keilmuan ini dengan cara pandang yang lebih dialektik-integratif, interkonektif sebagaimana menjadi harapan para begawan ilmu sebelumnya. Ini bukan berlebihan, karena dalam anggapan ilmiah kami: perwujudan studi Antropologi Agama dan Hukum Keluarga Islam begitu rumit namun terbuka, tidak hanya multidisipliner tetapi juga transdisipliner.

Karakter kedua subyek pengetahuan yang sebegitu rupa ini, mudah-mudahan bisa mengantarkan kami bukan hanya sebagai akademisi, tetapi juga sebagai kaum cerdik-cendekia profetis, yang terlibat membaaur dengan semangat zaman dan meminyakinya. Suatu pengandaian yang bukan utopis bagi kebanyakan mereka yang mampu menjadikan ilmu dan *ngelmu* sebagai "tarekat" - jalan hidup yang transformatif untuk menciptakan kondisi diri yang kontributif bagi *masalah* masyarakat.

Uraian dalam pidato ini adalah hasil riset kami terhadap karya kami sendiri. Secara metodologis, ini dinamakan Autoetnografi Analisis Isi (AAI). Mengumpulkan kembali karya-karya yang telah kami hasilkan dalam lebih dua dasawarsa terakhir (antara 2000-2022) - periode penting bagi pembentukan nalar dan kinerja akademik kami. Karya itu berupa masing-masing dua tesis, satu disertasi dan artikel-artikel yang telah dimuat oleh jurnal-jurnal baik internal UIN Mataram, lokal, nasional, maupun internasional. Sedangkan tulisan-tulisan lepas berupa esai yang bersifat populer untuk media massa cetak maupun *online* atau makalah yang belum dipublikasikan untuk kepentingan studi atau mengisi forum, adalah sumber sekunder untuk tulisan

ini. Selama kurun waktu dua dasawarsa itu, Atun Wardatun telah menghasilkan 27 karya yang membahas tentang isu hukum keluarga Islam (di) Indonesia dan relevan untuk dijadikan bahan kajian bagi materi pidato ini. Sedangkan Wahid telah menghasilkan sekitar 15 karya yang relevan dengan kategori bidang Antropologi Agama. Selain itu, terdapat 6 enam karya bersama sebagai percobaan penerapan interdisipliner.¹

Hal paling sulit bagi kami adalah menemukan titik temu dari penelitian-penelitian kami yang bisa disimpulkan oleh sebuah konsep, kemudian bagaimana konsep yang sama tersebut dapat diterapkan untuk menjelaskan kegelisahan akademik yang muncul dari latar dan bidang keilmuan kami masing-masing. Laiknya penelitian, tentu karya ini berangkat dari kegelisahan berupa pertanyaan-pertanyaan yang berseliweran dalam benak kami. Pertanyaan awal yang muncul yang kemudian mengantarkan kami pada pilihan metode AAI ini antara lain: Apakah ada konsistensi pemikiran dalam karya-karya kami pada subyek Antropologi Agama dan Hukum Keluarga Islam? Apakah saripati karya-karya tersebut mengental menjadi pemikiran yang bisa ditransformasikan baik secara metodologis maupun teoretis pada aspek tertentu dalam studi Antropologi Agama dan Hukum Keluarga Islam?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut mengantar pada pertanyaan lain yang lebih spesifik, terbuka, dan memerlukan

¹Daftar karya tersebut dapat dilihat pada Curriculum Vitae kami masing-masing sebagai lampiran pada naskah ini.

perenungan yang mendalam. Pertanyaan-pertanyaan inti dalam masing-masing disiplin ilmu kami adalah:

- 1) Bagaimana otoritas keagamaan mayoritas dalam masyarakat Muslim Indonesia terbentuk dari konteks sosial-budaya dan membentuk diskursus keberagaman lokal (Bima)?
- 2) Bagaimana relasi keluarga Muslim – yang sejauh ini didefinisikan oleh Hukum Keluarga Islam dan dipahami sarat dengan isu ketidaksetaraan gender – menemukan bentuknya yang lebih ideal sesuai moral ajaran Islam yang mengedepankan keadilan, persamaan, dan cinta kasih?

Kedua pertanyaan tersebut kemudian memicu pertanyaan lain yang mendorong upaya pencarian titik temu melalui penggunaan konsep yang sama. "Adakah dari situ perspektif baru, atau lama yang belum disadari signifikansinya, yang dapat menawarkan nilai emansipatoris melihat relasi gender dalam keluarga dan otoritas keagamaan yang egaliter?"

Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut itulah inti dari isi pidato pengukuhan ini.

Relasi gender dalam keluarga dan otoritas agama (*religious authorities*), adalah dua entitas yang saling mempengaruhi dan memiliki dampak yang signifikan bagi *muslim contemporary issues*, tetapi masih absen dari kajian-kajian interdisipliner. Secara khusus tulisan ini mengangkat konsep heterarki sebagai sudut pandang dalam melihat struktur sosial pada relasi keluarga Muslim maupun otoritas keagamaan. Secara tersirat tulisan ini memiliki kegelisahan yang sama dan juga menyetujui berbagi tawaran yang telah diketengahkan oleh para ahli (guru besar) dari Fakultas

Syari'ah sebelumnya. Tawaran pemikiran tersebut diajukan dalam rangka mempermudah cita-cita bersama agar fungsi Islam dan hukumnya tidak tumpul (Mutawali 2017),² relevan dengan *public contemporary discourse* (Tahir 2019)³ menjadi nilai mendasar dalam keseharian umat (Huda 2020),⁴ mengedepankan kemaslahatan (Nasir 2021)⁵ dan

² Gelisah akan tumpulnya fungsi hukum Islam sebagai peretas problem dan dinamika sosial, Mutawalli (2017) mengajukan *maqashid syariah* sebagai aspek utama dalam pembentukan hukum. Sebuah nash/text perlu dikontekstualisasi dengan melihat *asbab nuzul* dan setting sosial, lalu dicari makna terdalarnya dengan melepas konteks partikular itu ketika diimplementasikan pada setting sosial yang berbeda (dekontekstualisasi) kemudian rekontekstualisasi, yaitu mencari makna terdalam atau maksud dari ditekskannya sebuah *nash*, memperhatikan kemaslahatan yang ditimbulkan oleh aturan hukum, dan mendasari kemaslahatan itu pada nalar publik bukan nalar subyektif.

³ Kurangnya hukum Islam menunjukkan fungsinya menghadapi *contemporary public discourse*, mendorong Tahir (2019) mengajukan fungsi universitas untuk melakukan reorientasi paradigmatis hukum Islam dari yang bersifat monodisiplin dan terpisah menjadi integratif-interkoneksi. Studi agama perlu disatukan dengan studi sosial humaniora. Sehingga hukum Islam lebih menunjukkan fungsi etik bagi kemaslahatan sosial ketimbang fungsi legalistik yang cenderung formalistik simbolik.

⁴ Huda (2020) menggarisbawahi hukum Islam yang dianut oleh mayoritas masyarakat Muslim Indonesia sebagai modal sosial kehidupan berbangsa dan bernegara. Modal sosial ini bisa menjadi pendorong atau penghambat kemajuan. Untuk memastikan fungsinya sebagai pendorong maka ia melihat perlunya reorientasi pemikiran ulama dan para ahli hukum Islam pada dua aspek yaitu filosofis dengan menekankan aspek *maqashid* dan aspek *istinbath* bagi pembentukan hukum Islam untuk menjawab permasalahan umat. Metode ini selanjutnya menyentuh transformasi kultural (islamisasi kultural) maupun internalisasi personal yang lebih kuat (akulturasi Islam dalam setiap aspek keseharian umat Islam).

⁵ Nasir (2021) melihat bahwa hukum Islam di Indonesia lebih mengedepankan *outward looking* daripada *inward looking* baik dalam tataran *everyday practices* (personal kultural) maupun dalam tataran politis (formal). Oleh karena itu dia menawarkan fungsi lain dari syariah, bukan hanya sebagai norma ilahiyah sebagai dasar berperilaku, tetapi sebagai

menghindarkan destruksi akibat formalisasi Islam yang bertentangan dengan Pancasila (Musawar, 2022).⁶

Perjalanan penulisan pidato pengukuhan ini sendiri ternyata tidak lebih mudah daripada perjuangan menggapai gelar “Guru Besar” itu sendiri. Dan tentu setiap perjalanan memiliki cerita masing-masing, baik suka maupun duka. Yang membuatnya berat dan penuh tantangan adalah dunia batin yang intrinsik dari menjadi seorang Guru Besar. Beberapa pertanyaan yang terus menggelayut, misalnya, temuan se-sophisticated apa yang sebenarnya patut dan layak disandang oleh seorang Guru Besar, dan mampukah kami memiliki kontribusi sosial yang betul-betul dirasakan serta membawa perubahan bagi masyarakat sebagai konsekuensi dari mengemban jabatan tertinggi sebagai dosen ini. Selain pertanyaan, ada juga pernyataan yang sugestif sekaligus sarkastis, dari luar. Misalnya dari mahaguru kami Prof. Amin Abdullah. Ia suatu ketika pernah *ndawuh* saat kami meminta nasehat mengenai rencana akademik kami, “Jadi guru besar yang baik dan benar ya!” Begitu juga dengan Prof. Musdah

kritik terhadap fenomena ambiguitas tersebut. Tak ayal literasi syariah harus ditingkatkan agar perilaku keseharian tidak jauh dari norma ilahiyah tersebut. Sedangkan upaya formalisasi hukum Islam harus mengalami reorientasi dari sekedar legislasi norma menuju legislasi nilai yang berdasarkan *maqashid* (tujuan hukum) dan *maslahah* (kebaikan bersama

⁶ Musawwar (2022) lebih khusus lagi melihat bagaimana hukum Islam diupayakan formalisasinya melalui konsep khilafah yang diperkenalkan oleh HTI (*Hizbut at Tahrir Indonesia*). Ia menggarisbawahi bahwa tidak semua gagasan syariatisasi dapat diterima, terbukti bahwa tiga organisasi sosial kemasyarakatan Muslim (NU, Muhammadiyah, dan NW) menolak konsep khilafah sebagai sistem kekuasaan karena tidak relevan dengan tuntutan kontemporer di mana negara Indonesia sudah menjadi *dar al mitsaq* (negeri kesepakatan) dan *dar al ahdi wa al syahadah* (negeri perjanjian dan kesepakatan).

Mulia yang ketika mendengar kami mendapatkan gelar ini, selain menyampaikan selamat, juga menimpali “harus berkarya dengan lebih serius, ya!”.

Pertanyaan dan pernyataan tersebut pada akhirnya justru menjadi energi yang menggerakkan sebuah proyek akademik ini dari dalam. Tetapi raihan yang menghantarkan kami berdiri di mimbar mulia ini tidak bisa terjadi tanpa dukungan dan bantuan dari luar, dari orang lain. Oleh karena itu, kami pada kesempatan ini ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu, mendampingi, mendoakan, sehingga perjalanan sampai pada hari ini bisa menjadi nyata.

Atas capaian jenjang guru besar ini, kami hendak menyampaikan ucapan terima kasih yang sangat mendalam dan penghargaan yang tinggi kepada berbagai pihak yang telah memberi sumbangsih, besar dan kecil, langsung atau tidak langsung. Mereka antara lain:

- Menteri Agama RI, Sekjen Kementerian Agama, Dirjen Pendidikan Tinggi Agama Islam, Direktur Pendidikan Tinggi Islam yang telah menyediakan proses akademik yang handal bagi penilaian sampai terbitnya SK guru besar ini. Hal yang sama untuk Menteri Pendidikan Nasional dan Dirjen Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional RI;
- Rektor Universitas Islam Negeri Mataram, Prof. Dr. TGH. Masnun Thahir, M.Ag. atas segala fasilitas, arahan, dan motivasi yang tiada henti tercurah bagi proses penyelesaian tahap ini;

- Ketua, Sekretaris, dan Anggota Senat UIN Mataram yang telah memberi rekomendasi atas penilaian awal bagi proses menjadi Guru Besar;
- Para Wakil Rektor I, II, dan III UIN Mataram yang juga dengan sepenuh hati menjadi sistem pendukung yang kompeten;
- Direktur, Wakil Direktur, dan seluruh jajaran Program Pascasarjana UIN Mataram yang telah memberi kepercayaan yang signifikan, terutama bagi pemenuhan persyaratan tambahan.
- Tim Peer Review hasil karya penelitian Prof. Arskal Salim, Ph.D., dan Prof. Dr. TGH. Masnun Thahir, M.Ag. serta Prof. Dr. Muhammad Adlin Sila, M.A, Ph.D., dan Prof. Dr. Suprpto, M.Ag.
- Para dekan, Wakil Dekan, Ketua dan Sekretaris Jurusan/Prodi di Lingkungan UIN Mataram, terutama Dekan Fakultas Syari'ah dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama beserta para Wakil Dekan di kedua fakultas yang telah bertindak sebagai pendorong setia.
- Para Kepala Biro, Ketua-ketua lembaga dan jajarannya, terutama Bagian Kepegawaian dan bagian keuangan
- Kepala unit Perpustakaan beserta stafnya yang telah memberi layanan pintar nan *grinta*;
- Para kolega Guru Besar, akademisi (dosen dan peneliti), tenaga kependidikan serta mahasiswa UIN Mataram yang telah menjadi "conversation partner" yang mengasah kemampuan akademik selama ini, terkhusus kepada Prof. Dr. H.M. Taufik, M.Ag. yang dengan cara unik memprovokasi adanya "duet GB" seperti sekarang ini.

Di luar lingkup UIN Mataram dan kementerian Agama RI, banyak pihak yang terlibat dalam menyediakan proses yang kompeten, ketangguhan, spirit, pendalaman, dan pencerahan. Mereka adalah:

- Masyarakat Mbawa, Ngali, dan Renda, Dodu, dan Bolo yang telah menjadi sumber pengetahuan tentang Bima;
- Walikota Bima, H. Muhammad Luthfi, SE. dan Bupati Bima, Hj. Indah Damayanti Putri, SE. yang telah menyediakan medan pengabdian masyarakat bagi kami berdua;
- AMAN (Asian Muslim Action Network) Indonesia;
- LaRimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan);
- Alamtara Institute beserta Lingkaran Kalikuma, Kalikuma Library & EduCamp, alamtara.co, dan Mbojo Writers Festival;
- Kolega peneliti-akademisi di CSRC (Center for the Study of Religion and Culture) dan INC (Islam Nusantara Centre) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Asia Research Institute NUS Singapore, Universitas Udayana Bali, UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan PIES ANU Australia;
- Kolega peneliti di Women's and Gender Studies di University of Northern Iowa; Religion and Society Research Centre di Western Sydney University; dan teman-teman aktivis perempuan;
- KUPI (Kongres Ulama Perempuan Indonesia) yang telah menambah rasa *confident* bagi akademisi perempuan dan pemerhati isu-isu perempuan untuk terus berkiprah sebagai ahli ilmu dan pendamping umat;
- Segenap eksponen episteme yang ada di lingkungan Universitas Mataram, Universitas Muhammadiyah Mataram, UNU NTB, UNW, Undikma, STIT Sunan Giri

Bima, STIS Blma, STKIP Tamsis Bima, PWNU NTB, MUI NTB, IC NTB, KAHMI NTB, HMI/Kohati Cabang Mataram, PMII/Kopri Cab Mataram, IMM Cabang Mataram YaHamim, LBH-APIK, Regional Institute, Muslimat dan Fatayat NU, eksponen Warjek Taman Budaya NTB, Asi Mbojo, Museum Samparaja, dan RKB Lombok;

Di atas semua itu, ada pihak yang dengan doa-doa dan dampingan terbaiknya menjadikan "the soldiers never die". Mereka adalah"

- Ibunda tercinta, Hj. Siti Maryam dan ayahanda tercinta almarhum H. Mansur Ismail;
- Ayahanda tercinta H.M. Saleh Ishaka dan Ibunda tercinta almarhumah Hj. Siti Nurdjannah;
- Ibunda Hj. Maemunah Ishaka dan Siti Hatijah;
- Anak-anak kami tercinta: Aqara Waraqain, Ara Wali, Aribal Waqy, dan Anama Waheeba;
- Para saudara kami yang tulus dan penuh kasih;
- Segenap keluarga besar Cucu Sariwu dan Cucu H. Zainal Abidin & H. Abubakar Mangga-Hj. Hamidah, Kakek Ishaka-Nenek Siti Hawariyah.

Balasan kami hanya ini, dan itu belum apa-apa!

DAFTAR ISI

Prawacana - iii

Daftar Isi - xiv

Abstrak - xv

1. Pendahuluan - 1

- Melihat Masyarakat Muslim Indonesia - 1
- Bima di Mata *Insider* - 5

2. Heterarki Sebagai Konsep dan Perspektif - 14

- Hierarki-Diarki-Heterarki - 17
- Heterarki: *Counter Reality* - 21

3. Quasi Hegemoni dan Kolektif Agensi ala Bima - 25

- Quasi Hegemoni ala Dou Mbawa - 27
- Dari Kerentanan ke Agensi - 30

4. Heterarki Masyarakat Muslim Indonesia - 34

- Stratifikasi Sosial: Fakta yang Problematis? - 34
- Heterarki, Distribusi Kuasa, dan Pergeseran Relasi- 36

5. Penutup - 41

Daftar Pustaka - 45

Curriculum Vitae - 54

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan menganalisis kehidupan sosial budaya masyarakat Muslim di Indonesia, khususnya di Bima Indonesia timur, melalui sintesis karya-karya beragam dalam satu topik. Di balik topik-topik beragam dalam bidang Antropologi Agama dan bidang Hukum Keluarga Islam yang dihasilkan oleh dua orang berbeda, seperti topik ritual budaya dan praktik perkawinan, ternyata ada lapisan kebudayaan yang tidak melulu soal struktur dan hierarki (peningkatan searah) dan cara otoritas bermain dalam setiap lapisan itu. Terdapat perkara lain yang sering diabaikan, yakni agen dan heterarki (peningkatan jamak dan multi-arah) dan moralitas. Ternyata kekuasaan dalam masyarakat tidak begitu saja merezim: mengental pada satu entitas tunggal, melainkan menyebar seperti sebetuk spiral – persis tesis foucaultian.

Tulisan ini mengangkat kembali konsep heterarki dari ilmu sosial, untuk melihat relasi, otoritas, dan kekuasaan dalam masyarakat Muslim Indonesia, khususnya di Bima. Ritual-ritual yang berserakan dalam masyarakat Muslim Bima, umumnya menggambarkan adanya unit-unit kekuasaan yang berelasi satu sama lain, di samping menghasilkan relasi kuasa dominatif juga jaringan yang bersifat distributif. Ada bentangan quasi-hegemoni dan kolektif agensi yang berperan sebagai pengatur relasi yang memungkinkan terjadinya distribusi kuasa yang cair dan tidak kaku di dalam masyarakat Muslim Bima. Konfigurasi ini menggambarkan

adanya kesadaran organik yang dapat membentuk relasi kesalingan dan kesetaraan dalam kebudayaan multikultural.

Argumentasi di atas kami cetuskan setelah melakukan penelusuran terhadap karya kami masing-masing dengan menggunakan metode Auto-etnografi Analisis Isi (AAI).⁷ Metode ini menjadikan karya akademis yang sejauh ini telah kami hasilkan sebagai subyek kajian dengan mendiskusikan dan merefleksikan melalui perspektif studi antropologi agama dan hukum keluarga.

Temuan bahwa berlangsungnya quasi-hegemoni dan distribusi kuasa dalam otoritas keagamaan dan kolektif agensi dalam relasi keluarga memiliki kontribusi akademis bagi pengembangan kedua disiplin ilmu tersebut. Apa yang

⁷ Metode AAI ini adalah ekstensi dari metode Autoetnografi dan ECA (*Ethnographic Content Analysis*). Autoetnografi adalah metode penelitian yang menggunakan pengalaman personal (*auto*) untuk menjelaskan dan menafsirkan (*graphy*) teks budaya, pengalaman, kepercayaan, dan praktik-praktik (*ethno*)" (Ellis 2011). Metode ini sangat mengandalkan "refleksifitas" di dalam menemukan makna dari persimpangan yang dimiliki oleh diri pribadi dengan kehidupan sosialnya (Ellis 2000). Metode ECA adalah penelitian etnografi yang menasar dokumen tertulis untuk diobservasi secara mendalam sebagaimana terhadap praktik budaya di lapangan. Karena dokumen yang dimaksud adalah arsip dari karya penulis sendiri maka dapat dinamakan dengan Autoetnografi Analisis Isi (AAI). Jadi dari segi sumber data, metode penelitian ini disebut autoetnografi, dan dari segi analisis data menggunakan analisis isi.

Ciri khas dari ECA adalah reflexif dan adanya hubungan alamiah yang intens antara peneliti, konsep, pengumpulan data dan analisis. Proses dari ECA sendiri adalah refleksi yang terus-menerus baik pada tahap kerangka konseptual, penentuan sample, pengumpulan data, kategorisasi data, analisis dan interpretasi (Altheide 1987). Jadi dalam ECA penemuan (*discovery*) dan perbandingan (*comparison*) yang konstan dari situasi, setting, gaya, image, makna, dan nuansa yang relevan merupakan karakter utama (cf. Glaser and Strauss 1967).

disebut Bowen (2012) sebagai “the New Anthropology of Islam” - yakni penggambaran Islam melalui kepelbagaian ekspresi, fungsi, dan makna dalam praktik agama masyarakat Muslim - dapat dilengkapi dengan melihat “practices” yang terjadi pada masyarakat Muslim Bima yang ternyata memiliki karakter heterarkis. Selain itu temuan ini adalah amplifikasi dari upaya integrasi ilmu yang saling mengisi dan memasuki (*semi permeable*) antara studi antropologi agama dan hukum keluarga. Secara praktis, argumen ini bisa menjadi pijak untuk memperkuat basis gerakan dan rekayasa sosial melalui proyek transformasi sosial-budaya yang lebih berkeadaban.

PENDAHULUAN

Melihat Masyarakat Muslim Indonesia

1

Tidak mudah mengamati dan menguraikan masyarakat Muslim (*Muslim society*) di Indonesia, sebagaimana juga hal yang sama untuk dunia Islam pada umumnya. Kompleksitas formasi sosial dan lapisan kebudayaan masyarakat Muslim Indonesia, sering digambarkan dalam konsep 'Malay world', yang di dalamnya terkandung dimensi-dimensi universalitas dan partikularitas yang berkelindan (Bowen 1998). Dunia Melayu yang dikonseptualisasi itu adalah salah satu serpihan Dunia Islam (*Islamic world*) yang ada di semenanjung Nusantara.

Dunia Melayu Nusantara itu hidup di masa lalu, masa kini, dan masa depan yang pluralistik. Ditandai oleh keragaman ras, etnik, bahasa, adat istiadat, praktik sosial-budaya, dan sistem politik dengan Islam sebagai warna dominan (Noer 1991). Di dalamnya ada pergumulan kebudayaan yang begitu intens, meliputi akulturasi, fusi dan defusi, evolusi dan involusi. Memiliki filosofi moderasi dan karakter dasar harmoni dan keseimbangan, Dunia Melayu begitu dinamis dengan memberi ruang bagi otoritas individu (Situngkir 2016) serta mengandung nilai primordialnya sendiri (Sumardjo 2002). Transformasi politik, sosial, budaya, dan keagamaan terjadi sedemikian rupa dan intens sehingga

menjadi - meminjam frase Ricklefs (2013) - 'bukanlah hal sepele'.

Masa lalu Dunia Melayu (Islam) diwarnai oleh kolonialisme pada abad ke-19, dan segera setelahnya tumbuh masyarakat post-kolonial dengan berbagai sindroma yang hingga kini disembunyikan dalam struktur sosial-politik dan lapisan kebudayaan. Sindroma post-kolonial yang menjangkiti masyarakat yang pernah dijajah oleh Barat antara lain dapat dilihat dari stratifikasi dan pelapisan sosial, praktik feodalisme, praktik hegemoni dan budaya tanding (*counterculture*), adanya pembelahan tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*), adanya relasi kuasa dan komunikasi dominatif antara *wong cilik* versus elite, adanya mental *inlander* dan psikologi terpinggir, dan tumbuhnya kaum *subaltern* dan yatim piatu sosial (*social outcast*) yang tiarap secara *underground* dalam *getho-getho* dan *enclaf* sosial.

Namun, situasi penghujung abad ke-19, selama abad 20, dan awal abad 21 terjadi perubahan besar yang diawali dengan tumbuhnya nasionalisme dalam tubuh masyarakat yang menganut konsep politik negara bangsa (*nation state*). Lapidus (2012) menggambarkan situasi itu sebagai tonggak perubahan sosial-politik ditandai munculnya otonomi-otonomi di dalam masyarakat Muslim, yakni lahirnya kelompok elit administrator pemerintahan, militer, intelektual dan ulama. Dari dalam kelompok ini lahir aktor-aktor dan otoritas-otoritas pengubah wajah dan jalannya sejarah. Di Indonesia, perlawanan terhadap penjajah dan perjuangan kemerdekaan, dengan berbagai dinamika dan variasinya, telah melahirkan berbagai perkumpulan sosial-politik dan

kebudayaan (Niam 2010). Meskipun pada gilirannya semua berebutan dalam suatu pergulatan baru menjadi *the ruling class* (Turner 2013) atau menjadi otoritas baru dalam masyarakat, mereka telah menandai lahirnya sebuah generasi baru.

Adapun masa kini dan masa depan Dunia Melayu-Islam dihantui oleh konflik akibat arus globalisasi dan gerakan sosial-keagamaan baru yang memboncenginya yang serta-merta mengubah tatanan sosial keagamaan serta konfigurasi kebudayaan secara keseluruhan.

Berbagai kajian dan penjelasan akademik telah dilakukan oleh banyak sarjana, baik dari luar maupun dari dalam negeri sendiri. Dari kalangan sarjana luar (*outsider*), Clifford Geertz (1960) misalnya, menemukan dikotomi Islam (dengan representasi Jawa) dalam penggolongan Santri-Abangan. Demikian pula Woodward (1999) dengan kategori kesalehan normatif dan kebatinan. Tesis-tesis yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana ini dikaji kembali, dibantah, oleh sarjana dalam negeri (*insider*). Kalangan terakhir ini, yakni mereka yang tumbuh secara alamiah dari dalam masyarakat yang dikaji, melihat masyarakat Islam Indonesia bukan sederhana dan statis melainkan beragam dan kompleks (Pranowo 2011; Nuris 2019). Agak ke sini lagi, di Lombok, masyarakat Muslim dibelah secara dualistik menjadi *Islam Waktu Lima* dan *Islam Wetu Telu*, bahkan oleh sarjana dalam negeri (Budiwanti 2000). Sejatinya, masyarakat Muslim Sasak adalah masyarakat dengan struktur sosial dan identitas yang cukup kompleks karena mengalami transformasi, pergeseran, dan pergulatan dalam kurun waktu yang panjang sejak abad ke-

14 sampai masuk dan berkembangnya Islam abad 16-20 (Jamaluddin 2018).

2

Bima sebagai bagian dari masyarakat Muslim, juga memendam karakteristik *Malay World* itu. Di dalamnya terdapat struktur dan kultur yang menunjukkan universalisme dunia Islam sekaligus partikularisme lokal - yang eksotik dan unik, serta yang lebih penting adalah menantang (*challenging*). Itulah mengapa para sarjana berdatangan untuk mencoba memetakan dan menjelaskan karakteristik masyarakat Muslim ini dengan pertanyaan-pertanyaan seputar: apakah kini sedang berevolusi, berkembang ke luar menjangkau dunia luar (kosmopolitanisme) atau justru berinovasi ke dalam, serta berkonfigurasi seperti apa sekarang dan bertransformasi ke arah mana di masa depan.

Berbagai gambaran mengenai wajah dan "hati" kebudayaan masyarakat Muslim Bima telah dicetuskan oleh para etnografer dengan berbagai citra. Untuk menyebut sebagian, Peacock (1979) menggambarkan masyarakat Bima sebagai ortodoks, Muller (1997) berkesan fanatik, sedang Prager (2010) melihatnya dengan kaca mata Weber sebagai 'the garden of magic'. Hitchcock (1996) melihat masyarakat Bima kaya dengan *material culture*, dan perbendaharaan itu juga tersimpan di "ruang lain" di luar istana. Just (2001) terombang-ambing oleh kesan Geertz mengenai masyarakat Timur Tengah yang 'uncompromising rigorism' (kaku tanpa tedeng aling) dan cetusan Crawford mengenai orang Bima yang 'weak and rude' (lemah tapi kasar) - di matanya orang Bima lebih jujur atau lugas (*franker*), membuatnya merasa lebih nyaman daripada menghadapi 'halus'-nya orang Jawa.

4

Adlin Sila (2021) menggambarkan adanya pembagian kekuasaan dalam masyarakat Bima dengan sistem 'diadik', yakni dualitas sinergis antara Sultan dengan Raja Bicara, juga antara adat dan agama (Mutawalli 2022) - suatu karakter kekuasaan masyarakat Austronesia.

Eksplorasi dan temuan akademik para peneliti itu tentu saja penting dalam menjelaskan pergumulan kebudayaan sebuah masyarakat yang masa lampau dan masa kininya begitu dinamis. Tentu saja pula penjelasan-penjelasan itu membantu dalam pemberian arah bagi masa datang. Bima, sebagaimana masyarakat Muslim lain di Indonesia timur dan belahan barat, adalah masyarakat yang sedang mengalami pergumulan identitas (Wahid 2020a). Dapat dibayangkan, betapa naifnya kita jika kompleksitas masyarakat itu tidak bisa kita urai dengan kerangka ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan. Kita pasti akan terjebak dalam labirin mistifikasi yang mengarahkan kepada jalan buntu bagi sampainya kita kepada *imagined society*, yakni masyarakat keadaban yang berkemajuan. Sebagai salah satu contoh keterjebakan itu adalah cetusan mitos "Dana Mbojo Dana Mbari" yang lahir dari internal masyarakat Bima sendiri. Ini adalah identifikasi diri dan cara pandang dari dalam, yang lahir dari 'ketertundukan' terhadap perubahan lapisan lahiriah/material dan transformasi dan pergeseran dunia batin masyarakat.

Bima di Mata *Insider*

Sebagai *native scholars*, kami berdua juga terdorong untuk menyumbang penjelasan dari sisi lain, sisi dari dalam (*insider*

perspective), yang seringkali dipandang sebelah mata oleh 'mazhab akademik' yang memandang hasil kajian *outsider* sebagai kemewahan intelektual.

Maka masalah kami dalam kancah akademik seperti ini. Kami lalu mulai masuk kembali ke Bima untuk melakukan serangkaian penelitian, terutama penelitian untuk jenjang doctoral kami masing-masing. Sebagai pendahulu, beberapa proyek penelitian tentang Bima telah dilakukan pasca jenjang master yang sama-sama kami selesaikan pada tahun 2000.

Abdul Wahid memasuki Bima sebagai peneliti pada pada kurun 2002-2004 dengan meneliti keberagaman masyarakat Bima, lalu pada 2009 mulai memasuki komunitas pluralistik Mbawa bersama Prof. Suprpto dan Dr. Kadri (2009) untuk melihat praktik keragaman agama dan budaya. Penelitian ini selanjutnya mengilhami penelitian disertasi pada program Kajian Budaya di Universitas Udayana dengan judul "**Praktik Budaya Raju pada Masyarakat Pluralistik Mbawa di Bima, Nusa Tenggara Barat**". Yang terakhir ini berlangsung dalam kurun 2012-2016.

Atun Wardatun melakukan penelitian tentang Bima sejak 2001, semula hanya untuk memenuhi hasrat untuk menulis essay lepas tentang orang Bima. Salah satu tulisan tersebut termuat di dalam buku *Perempuan NTB Mendunia, Siapa Takut?* Pada 2007, Wardatun kembali melakukan penelitian tentang praktik *Londo Iha* (kawin lari) dan melihat cara kerja tradisi itu sebagai perangkat resistensi dari calon pengantin terutama perempuan (*bride*) terhadap dominasi wali. Pada 2009, Wardatun mulai fokus kepada pembayaran perkawinan dengan melihat tradisi *Ampa Coi Ndai*

(pembayaran mahar swadaya) pada masyarakat Muslim Bima. ia mengkaji topik ini dari perspektif interseksionalitas gender. Penelitian inilah yang ia perdalam menjadi kajian disertasinya di Western Sydney University dengan judul **“Marriage Payment, Social Change, and Women’s Agency among Bimanese Muslim of Eastern Indonesia”** yang ia berhasil pertahankan pada 2017. Pada tahun 2016 ia menulis artikel yang terkait dengan konsep *kafa’ah* dalam pernikahan masyarakat Muslim Bima, dimuat di *Journal Al Jami’ah* dengan judul *“Ampa Co’i Ndai: Local Understanding of Kafā’a in Marriage among Eastern Indonesian Muslims”*.

Salah satu bagian dari disertasi tersebut telah disusun sebagai artikel jurnal yang dimuat di *Journal International of Women’s Studies* dengan judul *“Matrifocality and Collective Solidarity in practicing Agency: Marriage Negotiation among the Bimanese Muslim Women in Eastern Indonesia”* pada 2019.

Pada 2019 juga, secara kolaboratif Abdul Wahid dan Atun Wardatun melakukan penelitian tentang otoritas kerabat perempuan (ibu, nenek, bibi, kakak perempuan serta *mak comblang*) di dalam menyetujui atau tidak calon pasangan dari anggota keluarga dan kerabatnya. Penelitian ini kemudian diterbitkan pada *Global Journal al Thaqa’ah* pada tahun 2020 dengan judul: *“Listening to Everyone’s Voice: The Contested Rights of Muslim Marriage Practices in Indonesia”*.

Demikianlah, melalui serangkaian penelitian itu sebagai *insider*, kami mendapati Bima sebagai sebuah kawasan kebudayaan (*culture area*) yang unik. Posisi geografis dan historisnya memungkinkan Bima sebagai ‘melting pot

society' - tempat bertemunya berbagai tradisi, terutama tradisi-tradisi Nusantara, tetapi juga tradisi India, Arab, dan Cina. Namun, dalam pergulatan yang panjang dalam proses pembentukan identitas kebudayaan di Indonesia, Bima - bersama Lombok - serta-merta menjadi batas budaya (*cultural border*) antara Dunia Hindu (Bali) di sebelah barat dengan Dunia Kristen-Katolik di pulau-pulau timur.

Tradisi-tradisi dari berbagai aras datang dan pergi untuk berbagi ruang hidup dalam masyarakat, menjadikan lansekap budaya Bima sebagai masyarakat terbuka dan kosmopolit. Narasi-narasi tentang migrasi penduduk menggambarkan bagaimana orang luar terinstalasi sebagai "orang dalam" sebagaimana tergambar dalam penelitian Kadri dan Wahid (2021). Cerita mengenai kedatangan Sang Bima, aristokrat dari tanah Jawa, untuk membangun kerajaan dengan corak baru yang berbeda dengan corak kekuasaan lokal sebelumnya, merupakan preseden keterbukaan orang Bima terhadap budaya luar.

Perjumpaan kebudayaan itu, selain menghasilkan pendewasaan, terdapat juga potensi konflik. Yang dapat diamati oleh Hitchcock (1996) konflik bisa terjadi berdasarkan perbedaan etnik (*ethnicity*), agama (*religiosity*), dan geografis (*locality*). Konflik juga pernah berlangsung dalam ranah internal agama sebagaimana temuan Prager (2010) berupa ketegangan antara kaum puritan dalam agama Islam dan kaum adat (penganut tradisi lama). Kaum puritan yang mengambil ajaran-ajaran keislaman baru dari tanah Hijaz-Arab (efek berhaji) melakukan pembaharuan keagamaan dari unsur-unsur tradisi yang dianggap sebagai sarang kemusyrikan, bid'ah, dan khurafat. Konflik kerap

terjadi antara kelompok keagamaan ini, dan bermuara pada hegemoni dakwah kaum puritan, kecuali tersisa beberapa wilayah terpencil yang masih memendam tradisi dengan cara mereka sendiri. Hegemoni cara berpikir puritanisme inilah yang membuat Islam di Bima tampak lebih ortodoks (Peacock 1979) atau terlihat fanatik (Muller 1997). Akan tetapi, konteks kebudayaan seperti ini mewadahi muncul dan berkembangnya otoritas-otoritas yang beragam di dalam lanskap keberagamaan orang Bima. Hal ini menegaskan tidak ada otoritas teguh yang dimiliki oleh sekelompok orang saja, persis pandangan Foucault bahwa kekuasaan (*power*) yang melahirkan otoritas bukan sebagai kepemilikan melainkan sebuah strategi yang tersirkulasi ke segala arah (Aur 2005). Di sinilah konsep heterarki menarik dan relevan untuk menjadi perspektif dan alat analisis.

Relasi keluarga masyarakat Bima juga tergambar secara dinamis melalui konsep *matrifocality* di mana perempuan menjadi pusat pengambilan keputusan dan memiliki pengaruh yang signifikan baik dalam kehidupan rumah tangga maupun sosial budaya. Berbeda dengan konsep *matrifocality* yang ditemukan oleh Geertz (1961) dalam keluarga Jawa yang cenderung meletakkan pasangan mereka pada posisi peripherial, masyarakat Bima meletakkan mereka pada posisi yang paralel dan komplementer. Penggunaan istilah "angi" dalam frase "ne'e angi", "ca'u angi", dan "sodi angi" dalam proses inisiasi pernikahan menunjukkan kesalingan itu nilai sentral. "Angi" bermakna saling, resiprokal (Wardatun 2017).

Inilah yang mengantarkan pada penjelasan lebih lanjut dari thesis Errington (1990) tentang *centrist archipelago* pada

wilayah barat Indonesia termasuk Sulawesi vs *exchange archipelago* pada wilayah timur Indonesia termasuk Nusatenggara.

Kategori yang pertama dicirikan oleh sistem kekuasaan hegemoni yang diperankan oleh satu tokoh sedangkan yang kedua menekankan pada diarkis (sistem kekuasaan dua kaki). Sistem kekuasaan ini menurut dia merupakan akibat dari cara pandang masing-masing budaya melihat relasi perempuan dan laki-laki di mana *centrist archipelago* menekankan kepusatan (*centrality*) dan hegemoni, sedangkan *exchange archipelago* menekankan dualisme dan *complementarity*.

Atun Wardatun (2017) melihat pembagian ini sangat longgar. Kritik yang sama dilakukan oleh sarjana lain, misalnya Acciaoli (2009), yang mengklaim bahwa kategori itu terlalu dipaksakan (*overdrawn*). Ia membuktikan bahwa Bima memiliki aspek *exchange* pada sistem kekuasaan yang memang diperankan secara paralel dan komplementer oleh Sultan dan Raja Bicara, tetapi dalam relasi laki-laki dan perempuan tidak dilambangkan dengan dualisme yang menimbulkan konsep pembayaran perkawinan ke dalam kategori *wifegiver* dan *wifetaker* sebagaimana pada budaya di Nusa Tenggara Timur. Sebaliknya ditemukan kesamaan dengan yang terjadi pada masyarakat Wana di Sulawesi Tengah yang melihat pembayaran perkawinan seperti *joint investment* karena laki-laki dan perempuan bisa sama-sama berkontribusi (Atkinson & Errington 1990), padahal oleh Errington Wana dikategorikan sebagai *Centrist Archipelago*.

Namun teori ini memberikan penjelasan bahwa otoritas dan kekuasaan di dalam sistem politik atau pengaturan

kehidupan sosial berhubungan erat di dalam relasi perempuan dan laki-laki dalam keluarga. Hanya saja perlu dicatat bahwa aspek *centrality* sekaligus *complementarity* ada di dalam relasi gender masyarakat Bima, yang artinya ciri dari *centrist* dan *exchange archipelago* menyatu di dalam *world view* masyarakat Bima. Hal ini kemudian memberikan kemungkinan bagi terciptanya distribusi kekuasaan dan kolektif agensi di dalam praktik keberagamaan maupun relasi gender pada masyarakat Muslim Bima hingga kini.

Pada kasus *Londo Iha* misalnya perempuan memainkan agensinya untuk resisten terhadap wali (ayah, kakek, dan kerabat laki-laki) yang seringkali juga pada praktiknya didukung oleh kerabat perempuan untuk menghindari perjodohan paksa. Demikian pula, tradisi *Ampa Co'l Ndai* di mana perempuan diberikan jalan oleh budaya untuk berkontribusi secara tersembunyi bagi pembayaran *co'i* (mahar) tanpa disebutkan dalam aqad *ijab-qabul* sebagai sebuah *equalizing mechanism* (mekanisme peng-kafaah-an) kedua individu yang menikah (Gamst 1977).

Agensi perempuan, dan *matrifocality* tersebut lebih tampak lagi dalam soal hak ijab yang dimainkan oleh perempuan dalam pengambilan keputusan keluarga dalam urusan pernikahan. Temuan Wahid & Wardatun (2020) membuktikan adanya otoritas yang terbagi antara ayah dan ibu dalam menentukan dan memilih pasangan bagi sang anak (ayah penentu, ibu memutus; atau ayah memilih, ibu menyetujui) atau sebaliknya. Selain itu, negosiasi dan akomodasi kepentingan, serta solidaritas selalu menggumpal melalui jalur perempuan.

Gambaran di atas menunjukkan cairnya relasi di dalam keluarga di mana power dan otoritas didistribusikan pada pihak-pihak yang dianggap subordinate dalam struktur sosial dengan cara pandang hierarkis. Dalam titik ini, hierarki yang tunggal dan satu arah serta mapan menjadi problematis. Di sinilah relevansinya konsep heterarki ditawarkan dalam tulisan ini untuk melihat aspek emansipatoris dalam relasi keluarga maupun struktur sosial yang lebih luas.

Untuk mencari benang merah dan memahami keterhubungan karakteristik masyarakat Muslim Bima dengan masyarakat Muslim di kawasan lain Indonesia, maka pada 2016 kami berdua secara kolaboratif melakukan perjalanan ilmiah, di bawah payung proyek penelitian yang didanai Allison Sudradjat Award. Kami memilih empat kota di empat provinsi, yakni kota dan kabupaten Pariaman (Sumatera Barat), Banjarmasin-Martapura (Kalimantan Selatan), Kendari (Sulawesi Tenggara), dan Ruteng-Reo (Nusa Tenggara Timur). Atun Wardatun secara khusus juga meneliti tentang legitimasi berlapis yang diperankan oleh trialektika hukum Islam, hukum adat, dan hukum positif pada pembayaran perkawinan masyarakat Muslim Sasak. Hasilnya berupa artikel berjudul "Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif Pluralisme Hukum", diterbitkan di *Jurnal Ahkam* Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2017.

Dari perjalanan itu kami menemukan dinamika aspek sosial-budaya, dan ekspresi keagamaan yang terejawantah dalam tradisi dan praktik sosial-budaya. Temuan-temuan itu mengungkap banyak hal yang melengkapi gambaran

kompleksitas, keunikan, kesejarahan, dan keberagaman masyarakat Muslim Indonesia khususnya di Indonesia Timur. Untuk sebagian, perjalanan itu mengkonfirmasi fraktalitas dalam masyarakat Muslim Indonesia, bahwa di antara mereka terdapat karakter kemiripan simetris antara satu dengan lainnya.

2

HETERARKI SEBAGAI KONSEP DAN PERSPEKTIF

Untuk lebih menjelaskan konsep heterarki maka beberapa istilah yang menjadi medan semantik atasnya perlu dijelaskan. **Kekuasaan** (*power*) adalah kemampuan untuk mencapai tujuan yang diinginkan yang bersifat *coercive*, tanpa persetujuan *object* yang terkena dampak. **Otoritas** adalah kapasitas individu untuk mempengaruhi peristiwa sebagai hasil dari pengetahuan, prestise, atau posisi yang diakui secara luas. Keduanya dalam batas tertentu berbeda namun sama-sama tidak dapat bertahan lama tanpa adanya legitimasi. **Legitimasi** sendiri menyiratkan pengakuan yang diberikan oleh tradisi, hukum, atau kesepakatan. Dengan adanya legitimasi, maka seseorang bisa melakukan **kontrol**, yaitu mengintegrasikan dan mengkoordinasikan kekuasaan, otoritas, dan legitimasi untuk mempercepat atau mencegah hasil tertentu atau untuk mengatur akses ke sumber daya tertentu (Crumley 2007:4).

Heterarki bukan konsep baru. Konsep ini telah digunakan di berbagai bidang. Hanya saja signifikansi dari konsep ini memfosil sehingga tidak banyak disadari sebagai sebuah perspektif yang umum dipakai. Istilah ini pertamakali digunakan dalam konteks modern oleh McCulloch pada tahun 1945 (Cumming 2016: 3) berkenaan dengan struktur kognitif pada otak manusia yang selama ini dianggap hierarkis. Dia membuktikan sebaliknya bahwa struktur

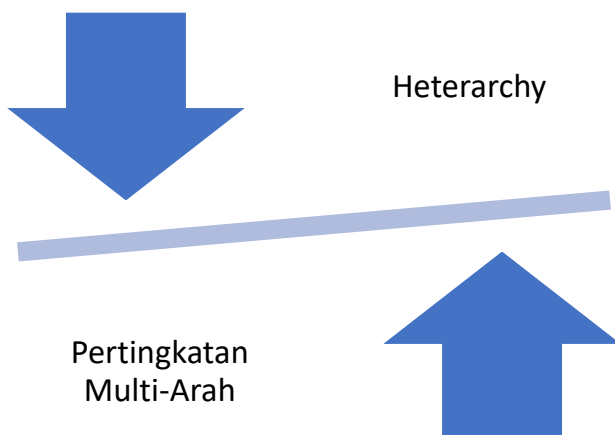
kognitif manusia memang disusun berurutan tetapi tidak dalam susunan yang hierarkis.

Pada perkembangan selanjutnya konsep ini diaplikasikan pada studi arkeologi pertama kali oleh Carole Crumley pada 1979 yang kemudian mendapatkan atensi serius dari American Anthropological Association melalui simposium yang khusus membahas ini pada bulan November 1993. Bertujuan untuk menginisiasi dialog terkait keterbatasan teori sosial menjelaskan kompleksitas kehidupan, simposium ini mengungkap bahwa konsep heterarki sebenarnya sudah diimplementasikan pada peradaban awal manusia (*early societies*) dan mengusulkan agar heterarki menjadi perspektif alternatif yang tepat bagi kehidupan modern (*complex societies*).

Secara definisi, heterarki adalah hubungan antarelemen yang tidak diurutkan (diranking), atau ketika elemen-elemen tersebut memiliki potensi untuk diranking dalam berbagai cara. Misalnya kekuasaan tidak bisa diranking tetapi bisa diimbangkan (*counterpoised*) (Crumley 1987:158; Crumley 2007). Karena tidak berurutan, maka kekuasaan bisa bertebaran atau bergantian dari satu lokus kekuasaan ke lokus kekuasaan lain, dari satu otoritas dan legitimasi yang satu ke otoritas dan legitimasi yang lain.

Sebagai misal, seorang akademisi bisa saja memiliki reputasi internasional dan oleh karenanya "dikonstruksi" berada pada *top rank* dibanding dengan akademisi lain, tetapi bisa tidak atau sebaliknya jika dilihat dari pengaruhnya pada komunitas lokal. Akademisi lain bisa jadi menduduki rangking lebih atas, demikian seterusnya jika *angle* yang berbeda menjadi dasar dari sebuah perbandingan.

Konsep heterarki ini kiranya harus digali kembali menjadi perspektif dalam menjelaskan relasi kekuasaan dan otoritas terutama karena dua hal: *pertama*, basis kekuasaan individual maupun komunitas berubah sesuai dengan konteks yang dinamis; *kedua*, elemen-elemen kehidupan dalam masyarakat yang kompleks berinteraksi sedemikian rupa sehingga mengharuskan adanya perangkingan ulang secara terus-menerus dari sebuah struktur sosial (Crumley 1994: 3). Inilah pengandaian tentang sirkulasi atau distribusi kekuasaan itu.



Heterarki - peningkatan multi-arah - memiliki pengaruh signifikan di dalam melihat relasi gender maupun otoritas keagamaan. Levy (1995) mengungkap bukti arkeologis yang menunjukkan adanya ambiguitas pada Zaman Perunggu akan adanya strata sosial dan ekonomi, namun pada aktivitas ritual ada kontrol berbasis gender terhadap perbedaan itu. Sedangkan Wailes (1995) menunjukkan adanya hierarki yang

beragam di dalam relasi agama dan sekularisme yang ia istilahkan dengan heterarki.

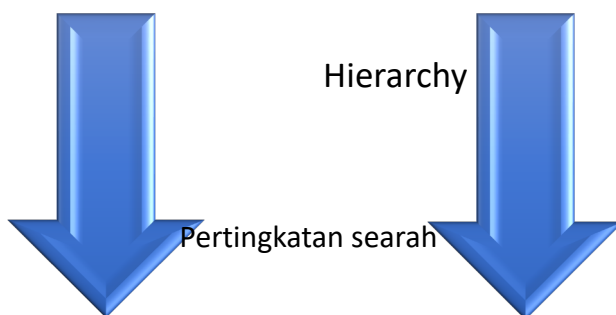
Istilah ini belum banyak dipakai di dalam studi relasi gender dan agensi perempuan di Indonesia, demikian juga pada studi terkait otoritas keagamaan pada masyarakat Muslim. Adeney-Risakota (2016) sedikit menyinggung konsep ini ketika mendiskusikan *the imaginary power* yang dimiliki perempuan Indonesia di dunia publik. Ia menjelaskan mengapa banyak perempuan Indonesia yang kelihatan sangat powerful di dunia politik tetapi masih banyak di antara mereka yang menerima suami sebagai pemimpin rumah tangga. Baginya, ini adalah bukti bahwa patriarki bukan satu-satunya sistem relasi gender yang berlaku secara nyata di Indonesia, karena memang struktur masyarakat Indonesia pada dasarnya heterarkis. Kekosongan literatur terkait konsep inilah kiranya mendorong kami untuk mencoba mengkontekstualisasikannya dalam kedua bidang ilmu Antropologi Agama dan Hukum Keluarga Islam, juga kajian lainnya yang sejenis.

Hierarki-Diarki-Heterarki

Hierarki secara definisi mulanya muncul pada konteks otoritas keagamaan yang berkonotasi pada manusia sebagai pusat otoritas, kekuasaan dan dominasi yang kuat (Wu 2013: 285). Menurut Simon (1973) ia adalah sebuah sistem yang terdiri dari interelasi subsistem yang tersusun dalam lapisan-lapisan yang memiliki relasi asimetris. Walaupun teori tentang hierarki dan penggunaan kata ini sangat umum, banyak ahli yang melihat bahwa "it is the content of the

hierarchies that is the reality, not the organization framework we call 'hierarchy' that is real (Wilby 1994: 657). Jika pernyataan ini dibawa ke konteks struktur sosial, maka dapat bermakna peningkatan anggota masyarakat atau stratifikasi sosial memang nyata, tetapi sebagai sebuah kerangka kerja mapan dan mengatur peningkatan itu sebenarnya tidak ada.

Menurut Kradin (2011) unsur utama dari hierarki adalah kekuatan vertikal dan sentralisasi. Pada sistem ini ditemukan pemusatan kekayaan elit dan jaringan ketergantungan antara klien dan patron, dan kultus kepala suku dan leluhurnya. Dalam sistem hierarki ada jaringan ketergantungan. Sedangkan pada heterarki ditemukan kerjasama yang ditandai dengan distribusi kekayaan dan kekuasaan, upaya ekonomi masyarakat untuk pencapaian tujuan bersama, dan kultus agama dan ritus. Dalam tulisan ini, hierarki dimaknai dengan peningkatan searah.



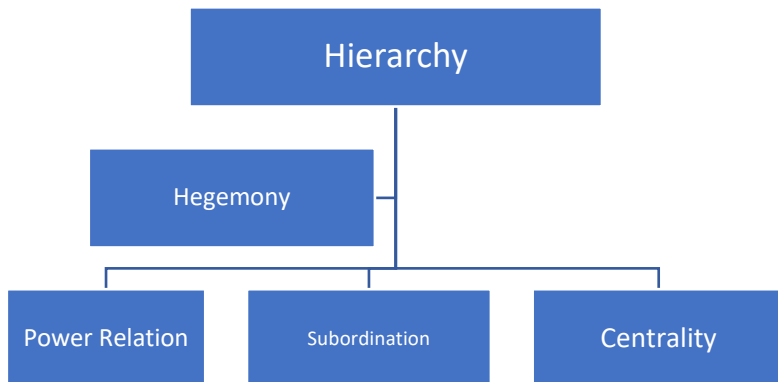
Hanya saja penting digarisbawahi bahwa heterarki tidak mesti lebih egaliter dibandingkan dengan sistem hierarki, dan keduanya buka antitesa, hanya saja heterarki memfasilitasi berlangsungnya peringkat yang dinamis, "flexible and shifting ranking" (Onsuwan 2003: 9), sehingga

superioritas dan inferioritas bisa tertukar dalam relasi tergantung konteks (Crumley 1995).

Hubungan hierarki-heterarki dapat diperjelas paling tidak untuk tiga hal:

1. Mengenal fleksibilitas ruang dan waktu. Bahwa hierarki bisa diurut secara beragam tergantung konteks keduanya.
2. Mengakui adanya peralihan kuasa (*power shifts*) dan peralihan tersebut ditentukan oleh kondisi tertentu dan menentukan konfigurasi dan formasi sosial tertentu.
3. Pendekatan alternatif yang terbaru di dalam melihat isu agensi, konflik dan resistensi, serta kerjasama dan akomodasi sosial.

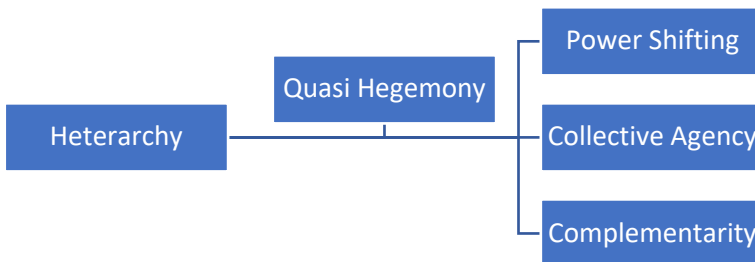
Sebagai visualisasi kedua konsep tersebut dapat terlihat pada bagan di bawah ini:



Pada hierarki cenderung ada hegemoni, lebih terbuka pada penguasaan atas pihak lain. Hal ini disebabkan sistem hierarki memapankan relasi kuasa pada pihak yang dianggap memiliki privilese dan status quo sehingga pihak lain menjadi ter subordinasi. Peningkatan tunggal ini lalu menghasilkan pemusatan kekuasaan dan otoritas (*centrality*)

yang sulit dinegosiasi. Dalam lapangan kebudayaan sering berbentuk ortodoksi, egosentrisme, dan konservatisme.

Pada sistem heterarki terdapat peluang terjadinya apa yang disebut quasi hegemoni dalam tulisan ini, yakni semacam modifikasi dan konsolidasi sistem kekuasaan tetapi bersifat sementara untuk kepentingan resistensi. Hegemoni seolah-olah ini tetap mengakui adanya pertingkatan di dalam struktur sosial di mana pihak tertentu memiliki kuasa dan otoritas, tetapi kuasa dan otoritas ini dapat dipertukarkan karena sebenarnya tiap manusia dalam identitas mereka yang beragam memiliki agensi secara bersama-sama. Cara mereka mengoperasikan agensinya ini dilakukan melalui sistem saling mengakomodasi dan bekerja sama.



Pengakuan adanya pertingkatan beragam dari heterarki memungkinkan seseorang yang berada pada kelas lebih rendah bisa menduduki kelas lebih tinggi, jika pertingkatan itu menggunakan *angle* atau dasar yang berbeda. Sekali lagi, heterarki tidak menafikan adanya hierarki, tetapi mengakui bahwa tidak ada pemapanan hierarki dan status quo pada pertingkatan manusia dalam relasi sosialnya. Heterarki oleh karenanya bermakna *hetero-hierarchies* (pertingkatan jamak dan multi arah) yang merupakan lawan dari *mono-hierarchies* (pertingkatan tunggal).

Salah satu varian dari *hetero-hirarchies* itu sendiri terlihat pada sistem kekuasaan diarki yang menjadi ciri khas masyarakat Austronesia termasuk wilayah Indonesia Timur. Diarki secara bahasa adalah pemerintah yang kekuasaannya terbagi ke dalam dua otoritas. Sistem kekuasaan di Bima diistilahkan dengan diarki karena ada dua kekuasaan yang memegang peranan yaitu Sultan dan Raja Bicara.

Errington (1990: 44-46) menjelaskan bahwa walaupun sistem kekuasaan diarki ini diperankan oleh laki-laki tetapi kedua *power* ini sebenarnya melambangkan kekuatan feminin pada Sultan di mana perannya lebih substantif dan di dalam arena istana dan kekuatan maskulin yang diperankan oleh raja bicara sebagai yang mengurus isu publik dan juru komunikasi ke luar. Sedangkan Adlin (2021) melihat bahwa cairnya hubungan organisasi dan ideologi modernis-purifikasi ala Muhammadiyah dan tradisional-sinkretik ala NU sampai sekarang di Bima tidak terlepas dari peran dua tokoh strategis ini di mana NU identik dengan Sultan dan Muhammadiyah dalam sejarahnya didirikan oleh Raja Bicara. Sementara itu Sutherland (2021) mendefinisikan sistem kekuasaan ganda ini sebagai heterarki yang merupakan ciri yang melekat dengan kekuasaan di Indonesia timur di mana dinamika kekuasaan dan kedaulatan Raja fleksibel dan tumpang tindih.

Heterarki: Counter Reality

Dengan memahami - dan memahamkan - heterarki sedemikian rupa ini, akan berimplikasi pada munculnya kesadaran terhadap realitas. Kesadaran pada gilirannya

memfasilitasi penyangkalan terhadap realitas, khususnya realitas yang direkayasa (*constructed reality*) untuk kepentingan hegemoni. Terpampang kenyataan lain (*counter reality*) yang banyak dalam unit-unit sosial budaya, yang bukan lain adalah realitas itu sendiri.

Dengan memandang realitas secara heterarkis, mobilitas dan perubahan sosial secara rasional dan natural bisa berjalan, jika pun tanpa sebuah *strategic group*. Karena pada dasarnya kelompok strategik akan mengental dengan sendirinya melalui konsolidasi kesadaran dan visi mengenai unit-unit keberbagaian sosial. Agaknya kelompok inilah yang dibayangkan oleh Bourdieu sebagai intelektual kolektif (Mutahir 2011). Mereka adalah para pemangku otoritas yang mampu memahami kepentingan-kepentingan yang berlainan dan mau memperjuangkannya (agensi).

Dalam lansekap sosial-budaya yang heterarkis, karena itu, tidak ada kelompok yang selamanya terdiskriminasi. Semua memiliki kuasa, paling tidak potensi kuasa, yang bisa bertukar secara damai. Jika dalam peralihan, pergeseran atau transformasi kekuasaan terjadi konflik, maka itu hasil egosentrisme dan konservatisme dari kelompok yang berkuasa (*the ruling class*). Hanya pada situasi ini sebuah *strategic group* dibutuhkan. Namun, perjuangan kepentingan itu tetap secara damai tanpa harus meniadakan sama sekali kelas konservatif.

Kelompok strategi - dengan kapasitas yang mereka genggam - sebetulnya adalah juga pemegang hierarki di dalam kelompok (*in-group hierarchy*), dus mereka memiliki hegemoni, yaitu kekuatan yang dibutuhkan untuk mempengaruhi konsolidasi internal. Namun, hegemoni disini

berkonotasi kepemimpinan moral dan intelektual - itu hanyalah modal saja untuk melakukan transformasi sosial bagi pemerataan kekuasaan dan kesempatan. Marilah ini kita namai quasi hegemoni. Yaitu penerapan otoritas yang tidak berujung kepada penindasan atau peminggiran, tetapi kepada negosiasi dan damai. Tentu saja di dalam proses itu ada etos atau moral yang berperan sebagai penyeimbang atau pengendali. Dalam gagasan Habermasian hal ini dapat diandaikan sebagai rasio komunikasi di ruang publik yang dapat dimaknai semua orang (Sunarko 2014: 220). Dalam praktik budaya Dou Mbawa di Bima terdapat moralitas *Mori Sama* (hidup bersama) sebagai komitmen bersama semua warga dan ada ritual yang memfasilitasi komunikasi antarwarga (Wahid 2016, 2019, 2022a, 2022b).

Kuntowijoyo (1998: 182) menandakan bahwa kecenderungan egosentrisme dan konservatisme akan selalu ada, dan pada masyarakat Muslim selalu menempatkan diri berhadapan dengan kecenderungan itu. Di dalam lapisan sosial masyarakat Muslim terdapat unsur intelektual yang memiliki mandat sebagai penafsir dan pemroduksi pengetahuan yang didistribusikan secara merata kepada masyarakat agar menjadi alat analisis bagi praksis pembebasan. Agaknya yang dimaksud oleh Kuntowijoyo adalah semangat profetis dari ayat al-Qur'an: *Kuntum khaira ummatin ukhrijat linnasi ta'muruuna bil ma'ruf wa tanhauna anil munkari* (Q.S Ali Imran: 110).

Dari sinilah unit kekuatan sosial tumbuh. Dalam masyarakat Bima unit-unit ini bisa ditemukan pada kelompok-kelompok kultural di kalangan anak-anak muda dan perempuan. Kelompok kaum muda di Bima memiliki kecenderungan

membentuk komunitas episteme yang bersifat kolektif melalui aktivitas diskusi, seni, dan spiritual. Mereka membentuk apa yang disebut "peer group-based intellectualism" (Wahid & Wardatun 2022). Potensi kekuatan dari kalangan perempuan dapat dilihat dari praksis pemberdayaan di kalangan LaRimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk perubahan) yang sudah mulai memperlihatkan diri sebagai kekuatan sosial, strategic group, terutama dalam mengontrol konflik (Wahid, Wardatun, Marfuatun 2021; Wardatun & Wahid 2021). Di kalangan mereka terdapat kesadaran itu melalui penggumpalan jargon *Manggawo-Mahawo-Marimpa* yang bermakna 'meneduhkan, mendinginkan, dan menginspirasi.

QUASI HEGEMONI & KOLEKTIF AGENSI ALA BIMA

Cetusan-cetusan dari *stranger ethnografer* tentang Masyarakat Muslim Bima sebagaimana disuguhkan pada bagian terdahulu, sebagian terasa begitu banal dan dangkal dalam meng-*cropping* 'wajah dan rona' masyarakat Bima. Padahal di baliknya ada 'hati dan jantung' sosial yang tidak sepenuhnya dapat mereka selami. 'Inner beauty' dan 'kekuatan' sosial itu *nyelempit (embodied)* begitu rupa dalam lapisan-lapisan kebudayaan, berkelindan dalam spiritualitas dan '*hidden transcript*' yang berserakan pada ragam praktik sosial-budaya: ritual, peribadatan, dan festival.

Tentu saja di balik ortodoksi, fanatisme, dualitas, dan keragaman, ada kreatifitas (heterodoksi), ada relasi-relasi yang dinamis, termasuk relasi kuasa, permainan kekuasaan, hegemoni, dominasi, resistensi dan adaptasi, juga konflik sekaligus mekanisme penyelesaiannya. Dalam bahasa *cultural studies*: ada wacana (*discourses*) dan ada praktik (*practices*) yang mewakili jagad makna (representasi).

Gerak dari wacana ke praktik, dan selanjutnya menghasilkan transformasi, berlangsung karena ada individu atau komunitas yang berperan sebagai otoritas, agen, serta aktor atau aparatus. Otoritas adalah pihak yang telah menghimpun dan memiliki modal sosio-kultural dan mengkonversinya menjadi kharisma dan kuasa. Agen adalah mereka yang

memiliki agensi, yakni kapasitas bertindak, atas nama diri sendiri dan terutama kelompok.

Baik otoritas maupun agen memiliki basis-basis pengetahuan yang mapan yang membuat mereka dapat menciptakan ruang-ruang alternatif bagi mungkin adanya pelebaran wilayah distribusi kekuasaan. Mereka mengkonstruksi apa yang Foucault sebut **heterotopias**, “wilayah lain” (*other spaces*), awalnya semacam ruang privelese bagi individu-individu dalam ritual (Horrock & Jevtic 1997: 84). Heterotopias yang menjadi bentangan atau media tumbuh bagi diskursus (*surfaces of emergence*) - bukanlah domain politik, tetapi area sosial-budaya seperti keluarga dan komunitas keagamaan. Secara alamiah, dalam bentangan heterodopias ini, terbentuk institusi pengetahuan, norma dan hukum, serta keahlian tertentu (*linuwih*) - inilah yang nanti diandaikan sebagai heterarki yang kami bahas di sini.

“Wilayah lain” dalam masyarakat Muslim Bima berserakan di berbagai praktik, seperti dalam ritual keagamaan Raju (Wahid 2016) dan Doa Kasaro (Wahid 2019) serta dalam tradisi khataman al-Qur’an (Wahid & Syukri 2022), praktik mahar *Ampa Coi Ndai* (Wardatun 2016) dan perwalian dalam pernikahan (Wahid & Wardatun 2020), juga dalam ranah keluarga (Wardatun & Wahid 2019) . Praktik-praktik tersebut menyediakan data untuk memvalidasi konsep heterarki yang melihat bahwa hegemoni, jika ada, tidak pernah berlangsung secara penuh, karena pertingkatan terhadap otoritas dan agen cair, jamak, dan multi-arah.

Quasi hegemoni ala Dou Mbawa

Dou Mbawa di Bima, hidup di pegunungan Donggo Pulau Sumbawa, adalah anak-anak peradaban yang dinamis. Mereka hidup dalam alam dan masyarakat yang penuh pergumulan, yang membentuk suatu watak kebudayaan tertentu. Mereka memberi warna bagi konfigurasi masyarakat Muslim Indonesia. Daya hidup, visi sosial, harmoni, dan konflik bergulat secara intens dalam moralitas-spiritualitas yang dibangun dan dianut secara komunal. Silang senkarut antar-otoritas dan agen dikelola dalam suatu bingkai transformasi tradisi sosial-budaya. Kepentingan mereka adalah menegakkan eksistensi di tengah dominasi budaya dominan. Mereka merawat dan menegakkan identitas yang telah diperjuangkan serta mempertukarkan makna yang diyakini sebagai legasi keluhuran.

Konteks pergulatan kultural *Dou Mbawa* adalah responnya terhadap masyarakat luar, dalam hal ini terutama *Dou Mbojo* (masyarakat utama Bima). Pergulatan masyarakat kecil dan rentan itu kerap kali berlangsung secara sporadik, tetapi dapat sambung-menyambung menjadi satu sebagai petanda konflik kebudayaan. Kegamangan, juga kreativitas, dalam merespon serbuan budaya dari luar, mendorong sebuah komunitas terlibat ke kancah pertarungan kultural yang membuatnya kadang terpental dan kadang menang dengan caranya sendiri.

Praktik budaya adalah akumulasi pengetahuan dan representasi struktur dan relasi sosial, menjadi wadah bagi identitas-identitas berinteraksi secara antagonis dan protagonis, berkontradiksi sekaligus akur. Praktik budaya *Raju* sebagai refleksi struktur sosial-budaya, mengandung

kritik terhadap relasi kuasa yang diterapkan oleh kaum dominan terhadap kaum subordinat. Praktik budaya itu bahkan membongkar hegemoni dan praktik dominasi itu. Di dalamnya ada praktik komunikasi, yakni *Paresa Rawi Rasa* yang dapat dibaca sebagai sebuah wacana, dan tuturan keagamaan (*religious speech*) berupa *Doa Kasaro* yang secara hermeneutis berkoherensi dengan kehidupan sosial-politik Dou Mbawa (Wahid 2019). Berbagai praktik dan teks yang terpampang dalam jagat budaya Dou Mbawa menunjukkan adanya dimensi komunikasi yang dioperasikan dalam ruang publik sebagai wahana perekat kebersamaan dan penyelesaian konflik, serta “speak out” dalam menanggapi hegemoni dari luar.

Hegemoni agama semitis kepada agama lokal, juga hegemoni kultur pusat terhadap kultur pinggiran, berlangsung dalam ranah-ranah budaya, di mana otoritas kultural memainkan peran sentralnya dalam produksi pengetahuan dan identitas. Respon terhadap hegemoni oleh Dou Mbawa dilakukan melalui ranah di mana hegemoni itu sendiri berlangsung. Ranah itu adalah institusi-institusi keagamaan seperti ke-Ncuhi-an, Uma Ncuhi, masjid atau gereja, dan lembaga-lembaga pendidikan.

Respon penolakan terhadap hegemoni dilakukan secara simbolik sebagaimana terbaca dalam fenomena pembiaran ‘uma ncuhi’ lain kiriman pemerintah Bima, praktik penguburan di satu tempat mayat Muslim-Kristiani-Parafu, pengabaian terhadap pemilahan spasial melalui *Fu’u Wou-Fuu Mengi*. Karena hegemoni bersifat kultural, maka respon kontranya (kontra-hegemoni) pun kultural dan simbolis, dengan cara akomodasi dan transformasi. Maka transformasi

praktik budaya Raju mencerminkan operasi hegemoni pada wilayah pengetahuan dan otoritas moral, menghasilkan penerimaan dan kontra hegemoni, serta varian quasi hegemoni (Wahid 2016).

'Quasi hegemoni' adalah konsep yang diturunkan dari teori hegemoni yang dikembangkan oleh Gramsci (1971) digunakan dalam melihat situasi dan posisi politis dalam arena budaya. Dalam konteks masyarakat Mbawa, konsep quasi hegemoni ini menggambarkan relasi kuasa antara Dou Mbawa dengan struktur hegemonik dari luar yang tertanam dalam alam pikiran dan menguasai pola tindakan Dou Mbawa. Dalam quasi hegemoni masyarakat Mbawa membentuk struktur dan relasi internal yang hierarkis, berpusat pada diri seorang Ncuhi, tetapi itu dimaksudkan sebagai alat konsolidasi kekuatan belaka agar masyarakat terlihat tegak, tidak rapuh, dan disegani oleh masyarakat luar.

Quasi hegemoni, atau hegemoni seolah-olah, berbeda dengan hegemoni. Jika hegemoni dalam pandangan Gramsci adalah proses menciptakan, merawat, dan mereproduksi seperangkat makna, ideologi, dan praktik yang otoritatif dalam rangka pengaturan dan prakondisi bagi kekuasaan (Wahid 2016), maka quasi hegemoni berperan sebagai kontra-mekanisme untuk 'melawan' hasil nyata dari hegemoni, yakni subordinasi. Mekanisme quasi hegemoni itu beroperasi dalam arena budaya. Sebagai contoh, dalam masyarakat Mbawa ada Ncuhi sebagai otoritas adat: dari luar terlihat punya kuasa seperti kepala suku dari sebuah klan, tetapi semata-mata itu hanya simbolik dalam ritual, tidak pada kehidupan nyata yang benar-benar menguasai hajat

hidup masyarakatnya. Dalam prosesi ritual terlihat berlangsung demokrasi sebagaimana dalam masyarakat sekuler, dengan distribusi kekuasaan di antara otoritas adat, tetapi itu sebenarnya representasi dari ideologi persatuan *Mori Sama* untuk kedaulatan komunal. Tampak juga seperti simulasi kekuasaan di mana ritual Raju menjadi proses pengentalannya, tetapi setelah itu hubungan kuasa menjadi lebih cair dalam realitas internal, menjadi *simulacrum*, semu.

Quasi hegemoni yang membentuk semacam *simulacrum* ini juga dapat ditemukan pada praktik sosial, seperti pacuan kuda, di dan saat mana para pendukung budaya itu “seperti punya kuasa” dalam mengkonstruksi realitas, paling tidak realitas bagi kalangan mereka sendiri. Mereka yang ‘kalah’ dalam real politik bisa membentuk dunia alternatif di pacuan kuda tempat mereka mensublimasi rasa kuasa. Di sana mereka menjadi terkenal, disorak-sorai, dan dielukan. Meski hanya temporal dan lokal, namun mereka bisa menjadi perbincangan yang berlarut bahkan setelah even itu selesai (Wahid 2011). Dari situ mereka membentuk diskursus, dus karenanya ada praksis konstruksi kekuasaan.

Dari Kerentanan ke Agensi

Sementara itu, dalam arena Hukum keluarga Islam masih banyak praktik yang menempatkan perempuan sebagai objek yang rentan. Hukum keluarga memang dalam pandangan para ahli sarat dengan isu ketidakadilan (Kerber&Dehart 2004). Fenomena talak di luar pengadilan, pernikahan tidak tercatat negara, pengabaian pemberian *mut'ah* dan nafkah *iddah* menempatkan perempuan menjadi

pihak tidak beruntung. Positifisasi hukum keluarga Islam ke dalam Kompilasi Hukum Islam 1/1991 (Abdullah 1994) yang diperkuat oleh UU Perkawinan 1/1974 dan UU No 16/2019 tentang perubahan atas UU tersebut yang memproyeksikan penegakan hak-hak perempuan melalui hukum belum sepenuhnya terimplementasi. Upaya perbaikan hukum materiil tersebut juga ditopang dengan pelembagaan penegakan hukum keluarga dalam UU No. 50/2009 tentang perubahan kedua atas UU 7/1989 tentang Peradilan Agama (Arifin 1996). Selanjutnya khusus terkait dengan perempuan diperkuat lagi oleh Peraturan Mahkamah Agung 3/2017 tentang pedoman mengadili perkara perempuan berhadapan dengan hukum. Sayangnya normatifitas hukum belum mampu menjamin secara utuh hak-hak perempuan di dalam keluarga.

Pada tataran implementasi hukum keluarga, perempuan oleh karena berbagai macam *extra-legal factors* seperti agama, budaya, politik maupun ekonomi masih dipandang memiliki kurang kapasitas agentif (kemampuan bertindak secara independen) di dalam memperoleh hak-hak mereka. Atas dasar inilah maka pengkajian terhadap tradisi terkait hukum keluarga yang bertujuan mengungkap agensi perempuan ini masih sangat perlu dilakukan secara terus menerus. Dengan menggunakan teori strukturasi (Giddens 1984) Wardatun (2018a, 2018b) mengungkap adanya agensi perempuan di dalam "practices" hukum keluarga termasuk upaya mereka menegosiasikan peran (*roles*) dan aturan (*rules*) agama dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Teori strukturasi dari Anthony Giddens (1984) mengungkap *duality of structure* yang melihat bahwa peran struktur dan

agen (individu) di dalam menghasilkan tindakan adalah sama kuatnya. Menurut dia, peran struktur yang memang menjadi penyebab dari sebuah tindakan yang diambil seseorang direspons oleh kemampuan manusia untuk memahami peran tersebut, dan pemahaman manusia itu juga dipengaruhi oleh sosial, budaya, dan agama sebagai faktor pembentuk pengetahuan personal. Pandangan ini menyatukan deterministik ala Durkheimian dan subjectivitas agen ala Weberian dengan penyediaan ruang yang sama bagi peran struktur dan agensi di dalam pembentukan perilaku manusia (Stones 2007; Sztompka 1994). Konsep heterarchy menawarkan alat analisis yang bermanfaat untuk melihat dan mempertimbangkan arena yang berbeda yang mempengaruhi kemampuan bertindak manusia, tidak menekankan pada aspek struktural atau pada aspek individual secara detrimental.

Melalui teori strukturasi, disadari bahwa agensi atau kapasitas bertindak bisa dimiliki oleh siapapun termasuk perempuan. Perempuan Bima memiliki agensi dan otoritas yang penuh yang disematkan oleh budaya baik di dalam menentukan calon pasangan, pelaksanaan berbagai ritual pernikahan, bahkan berkontribusi secara sadar bagi pembayaran mahar yang secara normatif menjadi kewajiban laki-laki. Hanya saja perlu ditekankan bahwa bentuk agensi sangat ditentukan oleh konteks budaya. Jika agensi perempuan di dunia Barat lebih menekankan makna kedirian (*personhood*) yang individual dalam bentuk resistensi dan perlawanan, maka agensi perempuan Bima bersifat kolektif, komunal, dalam bentuk akomodasi dan solidaritas.

Solidaritas kolektif ini memungkinkan peran-peran perempuan di dalam pernikahan, atau pada lapangan lain yang lebih luas, dilakukan secara bersama baik dengan agen perempuan maupun laki-laki. Keekerabatan bilateral dan alam pikir masyarakat yang memandang bahwa lembaga pernikahan merupakan investasi bersama (*joint investment*) memungkinkan tumbuh dan berkembangnya kapasitas agentif yang diperankan secara kolektif.

Konsep *collective solidarity* ini merupakan turunan dari teori Solidaritas Emile Durkheim (1964) dalam bukunya *The Division of Labour in Society*. Solidaritas dalam pandangannya terbagi ke dalam kategori mekanik dan organik. Jika yang pertama menjelaskan pembagian kerja pada masyarakat yang lebih homogen tradisional di mana keterikatan mereka lebih karena keekerabatan dan kerja sama, maka yang kedua terjadi pada masyarakat yang lebih kompleks. Pembagian kerja pada masyarakat modern lebih terspecialisasi yang kemudian menciptakan saling ketergantungan (*mutual dependence*) antara mereka. Dalam bahasanya Thijsenn (2012: 455-466) solidaritas mekanik dibangun atas kesamaan dan kohesi (*likeness and cohesion*) sedangkan solidaritas organik dibangun dari kesatuan di dalam keragaman (*unity in diversity*). Dalam cara pandang heterarki, solidaritas kolektif di sini merujuk pada model solidaritas organik di mana kompleksitas kehidupan menghasilkan berbagai peningkatan sosial, dan peningkatan sosial itu semakin membuat masyarakat berada dalam relasi *interdependence* (Stark 2001).

HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM INDONESIA

Dua segmen arena budaya yang telah diuraikan pada paruh akhir bagian kedua di atas adalah gambaran pergumulan masyarakat Muslim dalam ranah kebudayaan. Dua itu adalah "petite histoire" – darinya dapat kami refleksikan suatu konsep teoretik terkait dengan stratifikasi sosial dan distribusi kekuasaan di dalam masyarakat Muslim Indonesia.

Stratifikasi Sosial: Fakta yang Problematis?

Stratifikasi sosial sebagai bagian dari struktur sosial adalah fakta tidak terbantahkan. Stratifikasi ini selain menggambarkan keragaman juga menjelaskan betapa tidak terhindarkannya kehidupan dari pengelompokan identitas. Dalam konteks relasi dalam keluarga, sebagai unit sosial terkecil, stratifikasi tersebut terwujud di dalam relasi kuasa berdasarkan jenis kelamin, status ekonomi, pendidikan, sosial, maupun umur.

Hal ini terjadi karena stratifikasi tersebut dipandang dalam konsep yang bernama hierarki (pertingkatan tunggal) yang bersifat searah. Berdasarkan jenis kelamin misalnya, sudah umum diyakini bahwa laki-laki berada pada strata lebih tinggi dibanding perempuan (*patriarchy*), kaya lebih bermartabat dari miskin (*feodalisme*), berpendidikan tinggi

lebih hebat dari berpendidikan rendah (*intellectual arrogance*), lebih tua lebih berkuasa daripada yang lebih muda (*paternalism*).

Dalam pergaulan kebudayaan terdapat logosentrisme yang melahirkan ego budaya dan konservatisme, ujungnya adalah serangan budaya (*cultural attack*), pelabelan, stigma, olok-olok (*mockery*) dan peminggiran. Mereka yang terkategori di dalam kelas sosial yang lebih tinggi atau penganut budaya adiluhung (*great tradition*) diberikan atau mendapatkan privilese, kekuasaan, dan otoritas yang seakan-akan tidak bisa ditawar dan dipertukarkan. Di sinilah hierarki melekat.

Dalam ilmu sosial, hierarki merujuk pada ketidaksetaraan sosial dan peringkatan moral masyarakat. Mereka, individu atau kelompok, yang berada pada puncak organisasi atau masyarakat (*elite*) dianggap (lebih) memiliki kemampuan (*credible*), sementara mereka yang di bawah sebaliknya (*discredible*), "underdog", bahkan seringkali dipatologisasi. Kelompok yang terakhir ini seringkali tidak memiliki "voice" sama sekali (Marshall 1998: 274).

Melihat masyarakat secara hierarkis menimbulkan masalah, karena cenderung bertentangan dengan teori lain mengenai kebudayaan kontemporer, misalnya, teori "power/knowledge"-nya Michel Foucault (1980). Dalam pandangan Foucault, pengetahuan (bermakna juga kekuatan dan kekuasaan) bersirkulasi ke segala arah. Ini menjelaskan fakta bahwa strata, keunggulan, kehebatan, dan kekuasaan dapat dipertukarkan. Agaknya dalam bahasa Qur'aniknya 'dipergilirkan' (*watilka al ayyamu nudawiluha bainannas*).

Lalu bagaimana menjelaskan adanya fakta bahwa relasi sosial selalu berisi kelas sosial tetapi kelas tersebut bukanlah kategori yang permanen dan rigid, melainkan temporal dan cair. Di sinilah konsep heterarki yang dihubungkan dengan fenomena quasi hegemoni dan kolektif agensi memiliki relevansi, bahkan implikasi metodologis dan praksis.

Heterarki, Distribusi Kuasa, dan Pergeseran Relasi

Kantong-kantong kelas sosial dalam masyarakat Muslim begitu plural dan beragam. Otoritas-otoritas sebagian ada yang merezim dan berstatus quo, sebagian lagi berubah, bahkan mengalami dekonstruksi (Wahid 2020b).

Dalam forum perayaan Maulid Nabi di sebuah kompleks, seorang bergelar profesor dan doktor terlihat duduk *nyelepit* di pojok masjid. Ketika seorang penceramah muda yang notabene tuan guru hadir, semua jamaah berebutan untuk menyalaminya mulai dari gerbang masjid sampai titik pusat mimbar. Dalam konteks yang berbeda, di forum ilmiah sebuah kampus, sang profesor dan doktor menjadi pusat. Dalam upacara adat seperti yang terjadi di Mbawa, Donggo Bima, yang menjadi episentrum sebuah ritual tidak dilihat dari ketokohan agama maupun latar belakang pendidikan tetapi kepada *ascribed status* yang ditempatkan oleh keturunan dan tradisi misalnya pada seorang *Ncuhi* (tokoh adat).

Seorang suami yang berprofesi sebagai ASN dan beristrikan seorang yang memilih menjadi ibu rumah tangga total, mengeluhkan betapa dia tidak memiliki kemerdekaan karena semua uang gajinya dipegang oleh istrinya. "Bahkan

untuk membeli bensin pun saya tidak punya! Saya sering berhutang dulu kepada teman-teman kalau kemana-mana!" Suami yang satu lagi berpendidikan doktor dan beristirahat perempuan putri seorang lurah mencurahkan isi hatinya tentang tidak betahnya ia bersama istrinya jika sedang kumpul-kumpul keluarga, "keluarga istri saya terlalu high-class, yang mereka bincangkan adalah baju bermerek, ganti mobil, beli rumah dan investasi ini dan itu. Saya tidak nyaman berada di tengah-tengah mereka"

Sepasang orang tua mendatangi seorang psikolog. Mereka merasa sudah mengidap sakit mental menghadapi kedua anaknya yang masih usia SMP yang sering memberontak. Tidak patuh terhadap aturan keluarga. Bergaul dengan teman-teman yang memberikan pengaruh buruk terhadapnya. Tidak mau ikut pada acara-acara kumpul keluarga. Mereka merasa tidak memiliki lagi kuasa dan otoritas untuk mengarahkan anaknya yang sebenarnya masih pada usia yang belum bisa dikatakan dewasa.

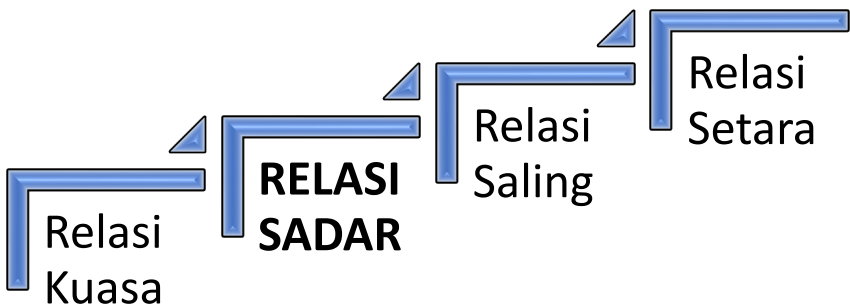
Kisah seperti di atas seringkali terdengar di dalam kehidupan sehari-hari sebagai *anecdotal evidence* yang juga bisa diverifikasi terkait pentingnya konsep heterarchy sebagai perspektif melihat relasi sosial yang kompleks.

Mengapa cara pandang heterarki ini penting untuk diadopsi di dalam mengupayakan relasi keluarga - lebih tepatnya relasi gender di dalam keluarga, relasi antarkebudayaan, dan distribusi kekuasaan di antara otoritas agama dalam dinamika kontemporer ini?

Sebagai sebuah perspektif, heterarki memiliki implikasi metodologis sebagai cara menyadari realitas keragaman

otoritas, agen, dan aktor dalam kehidupan sosial, yang satu sama lain memiliki wilayah-wilayah kekuasaan sendiri atau sistem hierarki. Sistem hierarki ini harus dikenali cara beroperasinya di dalam tubuh masyarakat, sehingga dalam keberbagaian unit sosial terjalin relasi-relasi lain selain relasi kuasa dominatif. Tentu akan muncul pandangan relativitas, namun ini perlu dalam rangka menjinakkan egosentrisme dan konservatisme. Pengandaian selanjutnya adalah munculnya rasio dan moral komunikasi dialogis dan saling menghargai yang menjadi basis bagi distribusi kekuasaan sesuai wilayah otoritas masing-masing.

Dalam diskusi tentang relasi sosial, bentuk relasi yang sering muncul adalah relasi kuasa (Foucault 1980), relasi kesalingan/mubadalah (Kodir 2019) dan relasi setara. Ada gap yang jelas dari susunan relasi tersebut jika dilihat dari segi proses yang berurutan. Untuk mentransformasi relasi kuasa menuju relasi saling perlu adanya relasi ke-sadar-an. Apa yang perlu di sadari? Kesadaran akan cairnya relasi sosial dari pemapanan dan ketergantungan patron-client menuju flexibilitas superioritas-inferioritas agar distribusi kuasa menjadi nyata dan upaya menjadi setara tidak utopis.



Membangun kesadaran akan adanya heterarki dan menggunakannya sebagai alat analisis akan mendorong untuk mengenali beragamnya sumber kekuasaan dan otoritas, dan akan berkontribusi untuk mendorong pengkajian kembali bentuk relasi kuasa searah yang selama ini mendominasi. Perubahan cara pandang terhadap relasi ini lambat laun mengubah perilaku sehingga akan lebih terbuka kemungkinan untuk mengoperasikan rasa *interdependence* (saling ketergantungan) sehingga distribusi tanggungjawab akan meniti jalan menuju kesetaraan.

Sudah lama menjadi perdebatan dalam lapangan sosiologi tentang ketimpangan relasi sosial-budaya, dan hasilnya adalah pembebanan tugas kepada sosiologi dan antropologi untuk membantu kelompok *underdog* (*underestimated, underclass, dan understudied*) yang termarginalisasi supaya menemukan kembali "suara" mereka. Antropologi - khususnya antropologi post-strukturalisme yang berkembang karena pergandengan tangannya yang mesra dengan ilmu sosial kritis (*critical theories*) juga mengusung beban untuk "berpihak" kepada kalangan "yatim piatu sosial" (*social outcast*). Bagi sosiologi-antropologi kritis - sering bertemu dalam apa yang disebut *Cultural Studies* - yatim piatu-yatim piatu sosial itu lahir sebagai anak haram jadah kapitalisme, yang tersekap di berbagai *getho* dan *enclave* di tengah kesunyatan modernitas, dan mereka segera menjadi kaum *subaltern* (Spivak 2010).

Penerapan perspektif heterarki dalam melihat unit-unit sosial budaya yang disekap oleh relasi kuasa, memiliki konsekuensi metodologis, yaitu suatu cara menyeimbangkan kekuatan-

kekuatan dalam masyarakat. Bagi kami, heterarki menyiratkan suatu situasi di mana kelompok yang menguasai jalannya sejarah (*the ruling class*) bisa saja menerapkan otoritas dan kepemimpinan sosial kepada kelas subordinasi melalui perpaduan antara pemaksaan dan terutama persetujuan. Namun hal itu harus berbarengan dengan bekerjanya perangkat moral dan intelektual sehingga dukungan dan persetujuan dari kelompok lain dalam struktur dan relasi kekuasaan, semata menghasilkan transformasi kesadaran menuju relasi kesalingan dan setara.

PENUTUP

Dari uraian sebelumnya, menjadi tegas bahwa masyarakat Muslim Indonesia, tidak terkecuali di aras lokalitas seperti Bima, adalah masyarakat yang kompleks, tidak monolitik. Sumber inspirasi keagamaan bisa saja sama antar masyarakat Muslim, tetapi cara mereka menafsirkan dan mengaktualisasikan pesan-pesan universalitas agama begitu partikular, karenanya beragam dan penuh warna.

Bima sebagai area studi kami adalah satu eksemplar saja dari jilidan Islam Indonesia yang menyimpan kompleksitas relasi dan karenanya menjadi arena pergulatan hegemoni dan kekuasaan. Demikian juga praktik budaya dan masyarakat Mbawa, serta praktik *Ampa Coi Ndai* dan masyarakat pendukungnya di Bima yang menjadi fokus utama diskusi kami, adalah satu irisan dari lapisan-lapisan fraktalitas budaya Nusantara yang dapat dimaknai sebagai representasi kontemporer Islam Indonesia.

Dalam jagat kontemporer masyarakat Islam Indonesia, otoritas agama memainkan peranan yang sangat signifikan dalam membentuk pemahaman dan mereka bertindak sebagai "*steering committee*" bagi tindakan dan praktik keagamaan masyarakat. Otoritas-otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim, karena tumbuh dalam konteks kesejarahan dan dinamika yang berbeda-beda, maka

membentuk ruang-ruang identitas dan hierarki sendiri. Mereka merepresentasikan kekuatan dalam masyarakat Muslim yang tidak monolitik, melainkan heterogen dan saling berhubungan dalam suatu formasi sosial. Ada otonomi-otonomi yang sedang bersemayam di ruang lain. Mereka agen yang menunggu kesempatan untuk mengubah tatanan sosial dan struktur melalui moralitas relasi yang berkeadilan.

Terdapat keberdayaan yang otonom, kadang-kadang berasal dari kelompok yang disebut rentan atau bahkan *subaltern*. Tetapi sesungguhnya mereka sedang menjalin relasi-relasi internal guna "*speak out*" melalui ritual maupun praksis sosial-budaya yang beririsan dengan praktik hukum Islam. Para perempuan di Bima memiliki agensi, yakni kapasitas bertindak, yang melampaui citra diri mereka yang dikonstruksi oleh ideologi patriarki. Demikian juga otoritas keagamaan lokal, mereka kompeten melakukan konsolidasi sosial dalam rangka menegakkan visi tentang masyarakat yang mereka bayangkan. Di hadapan kekuasaan yang menggumpal tunggal selalu terbentang respons yang bersifat kultural, membentuk "wilayah lain" bagi operasi pengetahuan, dus kekuasaan. Wilayah lain itu disebut heterotopias, pengandaian eksistensi yang *liyan* (*others*) di sisi kanan-kiri kita.

Melihat fenomena ini secara hierarkis (pertingkatan tunggal) menghasilkan citra masyarakat plural yang rentan konflik. Masyarakat yang dilihat secara hierarkis cenderung dikonstruksi sebagai masyarakat yang kaku, meski teratur. Namun, masyarakat seperti itu memiliki kemampuan untuk menerima kemapanan struktur sosial, yang jika menindas

maka selamanya menindas. Maka perlu percobaan melihat dari sisi berbeda untuk menghasilkan citra masyarakat yang cair, yakni masyarakat dengan kemampuan komunikasi yang menyatukan kepentingan berbeda, untuk menghasilkan hubungan nir dominasi.

Dalam konteks itulah konsep heterarki (pertingkatan jamak multiarah) kami ketengahkan untuk mengkonstruksi kemungkinan relasi imajiner bagi kesetaraan sosial. Tentu saja konsep heterarki ini bukan kedaruratan intelektual, sebagaimana hierarki dalam masyarakat bukan juga melulu mudharat sosial. Sebagai sebuah perspektif, heterarki memberi cara untuk menyadari realitas keragaman otoritas, agen, dan aktor dalam kehidupan sosial, yang satu sama lain memiliki wilayah-wilayah kekuasaan sendiri. Konsekuensinya, keberbagaian unit sosial dipandang sebagai potensi bagi upaya menjalin relasi-relasi lain selain relasi kuasa dominatif. Pengharapan selanjutnya adalah munculnya rasio dan moral komunikasi dialogis dan saling menghargai yang menjadi basis bagi distribusi kekuasaan sesuai wilayah otoritas masing-masing.

Mengakui dan mengangkat ke permukaan fakta adanya quasi hegemoni, distribusi kuasa, dan kolektif agensi akan menjadikan upaya humanisasi, liberasi, dan transendensi - sebagaimana mandat ilmu sosial profetik - menuju masyarakat dengan peradaban egaliter (Kuntowijoyo 1998: 288) menjadi lebih mudah.

Kerja-kerja akademik mengenai topik relasi dalam masyarakat Muslim yang berkenaan dengan konflik berbasis egosentrisme dan konservatisme, perlu lebih intens digalakkan. Kami berdua pun masih terus tergoda dan

penasaran untuk bekerja dalam aras ini, sampai suatu saat nanti ditemukan suatu sistesis hierarki-diarki-heteraki dengan rekatan etika atau moralitas, baik bersumber dari kearifan sosial maupun dari sumber transenden.

Tafassahuu fil majalis, fafsahuu yafsahillahu lakum

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, A. G. (1994). *Pengantar kompilasi hukum Islam dalam tata hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Acciaioli, G. (2009), 'Distinguishing hierarchy and precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesia world, with special reference to South Sulawesi', in M. P. Vischer (ed.), *Precedence: Social differentiation in the Austronesia world* (pp. 51-90). Canberra: ANU E-press.
- Adeney-Risakotta, B. (2016), 'Traditional, Islamic and National Law in the experience of Indonesian Muslim women', dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, DOI: 10.1080/09596410.2016.1186422
- Altheide, D. L. (1987), 'Reflections: Ethnographic Content Analysis (ECA)', *Qualitative Sociology*, 10 (1), Spring.
- Arifin, B. (1996), *Pelembagaan hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, hambatan dan prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Atkinson, J.M., & Errington, S. (1990), *Power and difference: Gender in island Southeast Asia*. California: Stanford University Press.
- Aur, A. (2005), 'Pasca strukturalisme Michael Foucault dan gerbang menuju dialog antarperadaban', dalam Mudji Sutrisono dan Hendar Putranto, *Teori-teorikKebudayaan*. Kanisius, Yogyakarta , pp. 145-175.
- Bowen, J. R. (1998), 'What is 'universal' and 'local' in Islam?', *Ethos*, 26(2), 258-261
- Bowen, J. R. (2012), *The New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Budiwanti, E. (2000), *Islam Sasak: Islam Wetu Telu versus Islam waktu lima*. Yogyakarta: LKIS.

Crumley, C. L. (1987), A dialectical critique of hierarchy in *Power relations and state formation*, Thomas C. Patterson and Cristine Ward Gailey (eds.) Washington; American Anthropological Association, 155-168.

----- (1994), *The ecology of conquest: Contrasting agropastoral and agricultural societies' adaptation to climatic change in Historical ecology: Cultural knowledge and changing landscapes*, Carole L. Crumley (ed). Santa Fe: School of American research press, 183-201.

----- (1995), 'Heterarchy and the analysis of complex societies', in Robert M. Ehrenreich, Carole L. Crumley and Janet E Levy (eds.), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 3.

----- (2007), 'Alternativity in cultural History: Heterarchy and homoarchy as evolutionary trajectories', in Dmitri M. Bondarenko, Alexandre A. Nemirovskiy (eds.), *Selected papers third international conference "Hierarchy and power in the history of Civilization"*.

----- (1979), 'Three locational models: An epistemological assessment for anthropology and archeology', in M.B. Schiffer, (ed.) *Advances in archeological method and theory*, vol.2. pp.141-173. New York: Academic Papers.

Cumming, G. S. (2016), 'Heterarchies: Reconciling networks and hierarchies', in *Trends in ecology & evolution* 2110.

Durkheim, E. (1964), *The Division of labour in Society*. London: Collier-Macmillan.

Ellis, C., Tony E. A., & Arthur P. B. (2011) "Autoethnography: An Overview." *Forum qualitative sozialforschung / Forum: Qualitative social research* 12, no. 1. <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>.

Ellis, C., & Arthur P. B. (2000). "Autoethnography, personal narrative, reflexivity." In *Handbook of qualitative research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 2nd ed., 733-68. Thousand Oaks, CA: Sage.

- Errington, S. (1990), 'Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview', in J. M. Atkinson & S. Errington (eds.), *Power and difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected interviews & other writings 1972- 1977*. ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Gamst, F. C. (1977), *Peasants in complex society*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc.).
- Geertz, C. (1960), *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe).
- Geertz, H. (1961), *The Javanese family*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc.
- Giddens, A. (1984), *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.
- Hitchcock, M. (1996), *Islam and Identity in Eastern Indonesia*. Hull: The University of Hull Press.
- Horrock, C. & Jevtic, Z. (1997), *Foucault for Beginners*. Cambridge: Icon Books.
- Huda, M. (2021), *Hukum Islam: Modal sosial untuk pembangunan bangsa. Sidang senat terbuka UIN Mataram*
- Jamaluddin (2018), *Sejarah Islam Lombok abad XVI- XX*. Mataram: Dewan Riset Daerah NTB & Masyarakat pernakakan Nusantara NTB.
- Just, P. (2001), *Dou Donggo justice: Conflict and morality in an Indonesian society*. Oxford: Rowman & Littlefiled Publishers.
- Kadri, Suprpto, Wahid, A. (2009), 'Satu leluhur dua agama: Dinamika komunikasi komunitas Islam-Kristen di Mbawa,

- Bima', Laporan penelitian. Mataram: Lembaga Penelitian IAIN Mataram.
- Kadri & Wahid, 'Install identitas pribumi pada etnis Tionghoa di Bima Nusa Tenggara Barat', *Jurnal Studi Komunikasi*, 9(1), Juni 2021, hlm. 12-25.
- Kerber, L. K., & Dehart, J. S. (2004), *Women's America: Refocusing the past*. New York: Oxford University Press.
- Kodir, F. A. (2019), *Qirā'ah Mubādalāh: TafsirpProgresif untuk keadilan gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kradin, Nikolay N. (2011), Heterarchy and hierarchy among the ancient Mongolian nomads in *Social Evolution and History* vol 10 no 1, 187-214
- Kuntowijoyo (1998), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.
- (2019), *Maklumat sastra profetik*. Yogyakarta: Diva Press.
- Lapidus, Ira M. (2001), *A History of Islamic societies* - second edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, J. E. (1995), 'Heterarchy in Bronze Age Denmark: Settlement pattern, gender and ritual', in Robert M. Ehrenreich, Carole I Crumley and Janet E Levy (eds), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 41-54.
- Marshal, G. (1998), *Oxford dictionary of sociology*. New York: Oxford University Press.
- Muller, K. (1997), *East of Bali: From Lombok to Timor*. Singapore: Periplus.
- Musawwar (2022), *Indonesia: Khilafahkah?* Sidang senat terbuka UIN Mataram.
- Mutahir, A. (2011), *Intelektual kolektif Pierre Bourdieu: Sebuah gerakan untuk melawan dominasi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Mutawalli, M. (2022), 'Semiotika burung garuda berkepala dua sebagai wajah hukum masyarakat Bima', *alamtara.co.*, 31 Oktober 2022.

- Mutawali, (2017), *Maqashid Syari'ah: Logika hukum transformatif*, Sidang senat terbuka UIN Mataram. Lihat juga di *Schemata* Vol 6 No 2 (Desember 2017).
- Nasir, M. A. (2021), *Syariah Sebagai Kritik: Everyday Life, Politik dan masa depan Hukum Islam Indonesia*, Sidang senat terbuka UIN Mataram.
- Niam, K. (2010), 'The Discourse of Muslim Intellectuals and `Ulama' in Indonesia: A Historical Overview', *Journal of Indonesian Islam*, 4(2): 287-316.
- Noer, D. (1991), *The Future of Islam in Southeast Asia*. Jakarta: Risalah Foundation - Islamic Academy.
- Nuris, A. (2019), *Agama Jawa: Setengah abad aasca-Clifford Geertz*. Yogyakarta: LKiS.
- Onsuwan, C. (2003), 'Metal Age complexity in Thailand: Socio-political development and landscape use in the upper Chao Phrayan Basin', *Indo Pacific Prehistory Association Buletin*, 23, 2003 (Taipei Papers, Vol 1).
- Peacock, J. L. (1979), *Purifying the Faith: the Muhammadiyah movement in Indonesian Islam*. California: Benjamin Cummings Publishing Company.
- Prager, M. (2010), 'Abandoning the 'Garden of Magic': Islamic modernism and contested spirit assertion in Bima', in *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38 No. 110 March.
- Pranowo, M. B (2011), *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian.
- Ricklefs, M.C. (2013), *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi.
- Sila, M. A. (2021), *Being Muslim in Indonesia: Religiosity, politics, and cultural diversity in Bima*. Leiden: Leiden University Press.
- Simon, H. A. (1973), 'The organization of complex systems', in Pattee H. H. (ed.) *Hierarchy theory: the challenge of complex systems*. New York: George Braziller, pp 1-27.

- Situngkir, H. (2016), *Kode-kode Nusantara: Telaah sains mutakhir atas jejak-jejak Tradisi di kepulauan Indonesia*. Jakarta: Expose.
- Spivak, G. C. (2010), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.
- Stark, D. (2001) *Heterarchy: Exploiting ambiguity and organizing diversity*, *Braz. J. Polit. Econ*, 21, 21-39.
- Stones, R. (2007). Structuration theory. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell encyclopedia of sociology*. London: Blackwell Publishing.
- Sumardjo, J. (2002), *Arkeologi budaya Indonesia: Pelacakan hermeneutis-historis terhadap artefak-artefak kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Qalam.
- Sunarko, A. (2014), 'Ruang publik dan agama menurut Habermas' dalam Hardiman F. B. (ed.), *Ruang publik: Melacak partisipasi demokratik dari Polis sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sutherland, H. (2021), *Seaways and gatekeepers: Trade and states in the Eastern archipelagos of Southeast Asia, c 1600-c.1960*. NUS Press, National University of Singapore.
- Sztompka, P. (1994), 'Evolving focus on human agency in contemporary social theory', in P. Sztompka (ed.), *Agency and structure: Reorienting social theory* (pp. 25- 60). Amsterdam: Gordon and Breach Science.
- Tahir, M. (2019), *Pendekatan integratif dalam kajian hukum perdata Indonesia*, Sidang senat terbuka UIN Mataram.
- Thijssen, P. (2012). From mechanical to organic solidarity and back: With Honneth beyond Durkheim. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 454-470
- Turner, B. S. (2013), *The Sociology of Islam*. England: Ashgate Publishing.
- Wailes, B. (1995), 'A Case study of heterarchy in complex societies: Early medieval Ireland and Its Archaeological implications, in Robert M. Ehrenreich, Carole I Crumley and Janet E Levy (eds),

Archeological papers of the American Anthropological Association Number 6, p. 55-70

Wahid, A. (2011), *Jara Mbojo: Kuda-kuda kultural* (Mataram: Dinas Pariwisata NTB).

----- (2016), 'Praktik budaya Raju dalam pluralitas Dou Mbawa di Bima Nusa Tenggara Barat'. Disertasi, tidak dipublikasikan. Denpasar: Universitas Udayana.

----- (2019) 'Doa Kasaro and Its cultural codes in Muslim society of Bima, Eastern Indonesia', *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, 23(2), December, p. 361-383.

----- (2020a) 'Pergumulan praktik, identitas, dan otoritas Islam di Indonesia Timur', *Jurnal Studia Islamika* 27(3), December, p. 597-613.

----- (2020b), *Dua suara tuhan: Pergumulan etos agama & budaya di ruang publik* (Mataram: Alamtara Institute).

----- (2022a), 'Moderasi beragama dalam kearifan Dou Mbojo', *alamtara.co*, 13 April 2022.

----- (2022b), 'Transforming rituals: Creating cultural harmony among the Dou Mbawa of eastern Indonesia', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 78(1), a7748. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7748> published July 29, 2022.

Wahid, A. & Syukri (2022), 'Tradisi Khataman al-Qur'an: Pergumulan Islam dan Modernitas dalam masyarakat Muslim Bima, Indonesia Timur'. Laporan Penelitian, LPPM UIN Mataram, Tidak Diterbitkan.

Wahid, A. & Wardatun, A. (2020), 'Listening to everyone's Voice: The contested rights of Muslim marriage practice in Eastern Indonesia', *Global Journal al-Thaqafah*, 10(2), December, p. 47-57.

----- (2020), 'Penguatan konservatisme dan dinamikanya dalam perubahan sosial politik: konteks Nusa Tenggara Barat', dalam Halili (ed.), *Revivalisme Islam dan pelebagaan syariah*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, pp. 141-171.

- (2022), 'Peer Group-Based Intellectualism Among Muslim Youth Activists in Bima, West Nusa Tenggara' (Makalah dipresentasikan pada 21th AICIS - Annual International Convergence on Islamic Studies - 21 Oktober 2022).
- Wahid, A.; Wardatun, A. & Marfuatun, L. (2021), *Modul Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan (LaRimpu)*. Mataram: Alamtara Institute.
- Wardatun, A. 2014. "Banggaku menjadi orang Bima" dalam Perempuan NTB mendunia: Siapa takut? Mataram: Leppim.
- (2016), Ampa co'i ndai: Local understanding of Kafā'a in marriage among Eastern Indonesian Muslims di *Al Jami'ah Journal of Islamic Studies*, vol 54 No 2 (2016) at <http://www.aljamiyah.or.id/index.php/AJIS/article/view/54203>
- (2017), Marriage payment, social change, and women's agency among Bimanese Muslim of Eastern Indonesia. Disertasi. Tidak dipublikasikan. Sydney: Religion and Society Research Centre, Western Sydney University.
- (2018a) 'The Social practice of *Mahr* among Bimanese Muslims: Negotiating roles, bargaining rules', in *Women and Property in Contemporary Islamic Law* (EJ Brill: 2018) at <https://brill.com/abstract/book/edcoll/9789004386297/BP000003.xml> .
- (2018b) 'Legitimasi berlapis dan negosiasi dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif pluralisme hukum di *Al Ahkam* vol 28 no 2. at <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ahkam/article/view/2438>
- (2019), Matrilocality and collective Solidarity in practicing agency: Marriage negotiation among the Bimanese Muslim women in Eastern Indonesia, *Journal International of Women's Studies* vol 20/Issue 2/ no 4 at <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol20/iss2/4/>
- Wardatun, A. Wahid, A. (2019), 'Demokratisasi rumah tangga: dari "subjek" menuju "sifat" kepemimpinan', *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, 14(2). p. 14-27.

- (2021), 'Perempuan dan kearifan lokal dalam bina damai: Pengalaman La Rimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan) di Bima, Nusa Tenggara Barat', *Jurnal Studi Gender Palastren*, 14(2).
- Wilby, J. (1994) *A critique of hierarchy theory*. *Syst Practice* 7:653-670.
- Woodward, M. R. (1999), *Islam Jawa kesalehan normatif versus kebatinan*. Terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS.
- Wu, J. (2013), 'Hierarchy theory: An overview', in R. Rozy et al (eds.), *Linking ecology and ethics for a changing world: Values, philosophy, and action, Ecology and Ethics* 1, DOI 10.1007/978-94-007-7470-4_24.

CURRICULUM VITAE

Identitas Diri

Nama : Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
NIDN / NIP : 2006057101 / 19710506199603100
Tempat, Tanggal Lahir : Bima, 6 Mei 1971
Golongan / Pangkat : Pembina Utama Muda (IV/c)
Jabatan Fungsional : Guru Besar (IV/c)
Unit Kerja : Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama
Alamat Kantor : Jl. Gajahmada No. 100 Mataram, NTB.
Alamat Rumah : Jl. Patut No. 11 A Kebunsari Ampenan,
Mataram, NTB.
E-mail : dipifanda@yahoo.com
abdulwahid@uinmataram.ac.id
Scopus ID : 57217733853

Keluarga

Ayah : H. Mansur bin H. Ismail
Ibu : Hj. Siti Maryam Djamaluddin
Istri : Prof. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.
Anak : Aqara Waraqain
Ara Wali
Aribal Waqy
Anama Waheeba

Pendidikan

2016 – S3 – Universitas Udayana, Bali (Kajian Budaya)
2002 – S2 – Universitas Negeri Yogyakarta (Pendidikan IPS)
2000 – S2 – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Hubungan
Antaragama)
1994 – S1 – IAIN Sunan Ampel Surabaya (Sastra Arab)

Pelatihan Profesional

2016 – Pelatihan Penulisan Jurnal Ilmiah di WSU Sydney

2016 – Pelatihan Penulisan Budaya di Marmara University, Turkey
2014 – Partnership in Islamic Education Scholarship ANU, Australia
2012 – Asia Graduate Fellowship, Asia Research Institute, NUS
Singapore
2010 – Pelatihan Manajemen dan Networking, WMC Semarang
2009 – Pelatihan Mediator Profesional, WMC Semarang
2007 – Workshop Metodologi Penelitian Lemlit IAIN Mataram
2006 – Workshop Penulisan Karya Ilmiah Jurnal Ulumuna Mataram
2005 – Pelatihan English Writing and Culture, CIEP UNI Iowa, USA
2004 – Workshop Metodologi Pengajaran PAKEM, CTSD UIN
Jogyakarta

Pengalaman Jabatan:

2011-2016 – Ketua Lembaga Pengkajian-Publikasi Islam &
Masyarakat, IAIN Mataram
2006-2010 – Pembantu Dekan III Fakultas Dakwah IAIN Mataram
2006-2010 – Anggota Senat Fakultas Dakwah IAIN Mataram
2003-2004 – Ketua Prodi KPI Fakultas Dakwah IAIN Mataram

Pengalaman Mengajar dan Meneliti

1997-1999 – Dosen Fakultas Syari’ah Mataram, IAIN Sunan Ampel
2022-2016 – Dosen Fakultas Dakwah, UIN Mataram
2017-2022 – Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Mataram
2017-2022 – Dosen Pascasarjana (S2) UIN Mataram
2022-2022 – Dosen Pascasarjana (S3) UIN Mataram
2016-2022 – Peneliti pada Alamtara Institute, Nusa Tenggara Barat
2010-2013 – Peneliti pada LPTQ Nusa Tenggara Barat
2010-2026 – Peneliti pada MUI Nusa Tenggara Barat
2017-2024 – Peneliti pada CRSC UIN Jakarta
2019-2020 – Peneliti pada Setara Institute, Jakarta
2018-2022 – Editorial Board Jurnal Sangkep, Sosiologi Agama UIN
2018-2022 – Reviewer Jurnal Ulumuna UIN Mataram
2020-2022 – Reviewer Jurnal Islamica, Pascasarjana UIN Surabaya
2022-2022 – Reviewer Jurnal HTS Theological Studies, AOSIS

Publikasi Ilmiah

- 2022 – Jurnal: ‘Transforming rituals: Creating cultural harmony among the Dou Mbawa of eastern Indonesia’, *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 78(1), a7748. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7748> published July 29, 2022.
- 2021 – Jurnal: (Penulis kedua bersama Kadri) ‘Install identitas pribumi pada etnis Tionghoa di Bima Nusa Tenggara Barat’, *Jurnal Studi Komunikasi*,
- 2021 – Buku: *Percik Sains & Agama: Bacaan dan Refleksi Lingkaran Kalikuma* (Alamtara Institute) bersama Hendrawansyah
- 2021 – Book Chapter: *Terobosan Akademik Australia-Indonesia: Refleksi Antropologis dan Sosiologis Alumni PIES 2008-2019* (Jogjakarta: LKiS).
- 2021 – Book Chapter: ‘Pendidikan Multikulturalisme Perspektif Kajian Budaya” dalam *Pendidikan Multikultural* (Mataram: Sanabil).
- 2021 – Jurnal (penulis kedua bersama Atun Wardatun): ‘Perempuan dan Kearifan Lokal dalam Bina Damai: Pengalaman La Rimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan) di Bima, Nusa Tenggara Barat’, *Jurnal Studi Gender Palastren*, 14(2).
- 2021 – Modul: (Bersama Atun Wardatun, Lily Marfuatun), *Modul Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan (La Rimpu)* (Buku Modul) (Mataram: Alamtara Institute).
- 2020 – Jurnal (penulis pertama bersama Atun Wardatun): ‘Listening to Everyone’s Voice: The Contested Right of Muslim Marriage Practice in Eastern Indonesia’, *Global Journal al-Thaqafah*, 10(2), December, p. 47-57.
- 2020 – Book Review: ‘Pergumulan Praktik, Identitas, dan Otoritas Islam di Indonesia Timur’, *Jurnal Studia Islamika* 27(3), December, p. 597-613
- 2020 – Jurnal (penulis kedua bersama Atun Wardatun): ‘The construction of women’s image and the narrative of

- nationalism among face veiled-university students in West Nusa Tenggara', *SAWWA: Jurnal Studi Gender*, 15(1).
- 2020 – Buku: *Dua Suara Tuhan: Pergumulan Etos Agama & Budaya di Ruang Publik* (Mataram: Alamtara Institute).
- 2020 – Book Chapter (bersama Atun Wardatun): 'Penguatan konservatisme dan dinamikanya dalam perubahan sosial politik: konteks Nusa Tenggara Barat', dalam Halili (ed.), *Revivalisme Islam dan Pelembagaan Syariah* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara), pp. 141-171.
- 2019 – Jurnal (penulis kedua bersama Atun Wardatun): 'Demokratisasi rumah tangga: dari "subjek" menuju "sifat" kepemimpinan', *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, 14(2). p. 14-27.
- 2019 – Jurnal: 'Doa Kasaro and Its Cultural Codes in Muslim Society of Bima, Eastern Indonesia', *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, 23(2), December, p. 361-383.
- 2019 – Book Chapter: 'Masjid, Isu Toleransi, dan Penguatan Masyarakat Multikultural', *Masjid di Era Milenial: Arah Baru Literasi Keagamaan*, eds: Jajang J. & Irfan A., Jakarta: SRSC UIN Jakarta).
- 2018 – Prolog: 'Hegemoni dan Perlawanan Budaya di Sekitar Kita', dalam Badrul Munir, *Perlawanan Budaya* (Mataram: Regional Institute).
- 2016 – Buku: *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik dan Dakwah* (Mataram: Leppim IAIN MAtaram).
- 2016 – Book Chapter: 'Menggiring Ilmu ke Kehidupan: Belajar dari Paradigma WSU', dalam *Belajar Mendunia* (Mataram: Leppim IAIN Mataram).
- 2015 – Jurnal: 'Ritual as Politics: Raju Cultural Practice in Plural Society of Mbawa, West Nusa Tenggara', *e-Jurnal of Cultural Studies*, 8(2) May 2015, penulis Pertama Bersama I Wayan Ardika, Aron Meko Mbeté, Emiliana Mariyah.

- 2015 – Book Chapter: ‘Imajinasi Multikultural Dou Mbawa dalam Praktik Budaya Raju di Bima, Indonesia Timur’, dalam *Islam Indonesia Pascareformasi: Dinamika Keagamaan pada Ranah Sosial, Politik, Budaya, Hukum dan Pendidikan* (Surabaya: Imtiyaz). p. 1-63.
- 2013 – Jurnal: “Transformasi Kalero sebagai Petanda Akomodasi Kultural pada Masyarakat Beda Agama di Bima’, *Jurnal Cordova* (Lembaga Bahasa dan Budaya IAIN Mataram).
- 2011 – Buku: *Jara Mbojo: Kuda-Kuda Kultural* (Mataram: Dinas Pariwisata NTB).
- 2008 – Buku: *Anak Pelayan Belajar Melayani* (Mataram: Alamtara Institute).
- 2008 – Buku (bersama Atun Wardatun): *Tendensi Teks: Ambiguitas Visi Sosial Buku PAI SMU Depag RI & Hasil Bahtsul Masail NU* (Mataram: Alamtara Institute).
- 2006 – Jurnal, Book Review: ‘Matinya Kepercayaan Agama’, *Ulumuna Jurnal Kajian Islam*, IAIN Mataram.
- 2005 – Book Chapter: *Antologi Tesis Bidang Keilmuan Pendidikan Islam*, LKIM IAIN Mataram.
- 2004 – Buku: *Ahmad Wahib: Pergulatan Doktrin dan Realitas Sosial* (Yogyakarta: Resist Book).
- 2003 – Jurnal: ‘Tendensi Anti-pluralisme dalam Pendidikan Agama Islam: Kritik Teks Buku Ajar PAI SMU/SMK’, *Ulumuna: Jurnal Kajian Islam*, IAIN Mataram.
- 2002 – Jurnal: ‘Sejarah Sosial Sufisme Islam’, *Ulumuna: Jurnal Kajian Islam*, IAIN Mataram.
- 2000 – Buku: *Catatan Perlawanan* (Yogyakarta: Insist Press – Pustaka Pelajar).

CURRICULUM VITAE

Nama : Prof. Atun Wardatun M.Ag., M.A., Ph.D.
Tempat /Tanggal Lahir : Bima, 30 Maret 1977
NIDN : 2030037701
NIP : 19770330200003002
Pangkat/Golongan : Guru Besar (IV/c)
Satuan Kerja : UIN Mataram Fakultas Syariah Jurusan
Ahwal al Syakhsiyah
Tugas Tambahan : Kepala Lembaga Penelitian dan
Pengabdian Masyarakat (LPPM) UIN
Mataram
Alamat Rumah : Jl. Patut 11 Pejeruk, Mataram, NTB. 83113
Scopus ID : 57193890535

Keluarga:

Ayah : Drs. H. M. Saleh Ishaka
Ibu : Hj. ST. Nurdjannah, A.Md
Menikah : Rabu, 21 Juli 1999
Suami : Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag. M.Pd
Anak :

- Aqara Waraqain (ASN pada Kantor Bea Cukai, Tanjung Perak Surabaya).
- Ara Wali (Mahasiswa Universitas al-Azhar, Mesir)
- Aribal Waqy (Siswa MAN IC Pekalongan, Jawa Tengah)
- Anama Waheeba (Siswi SD IT Abata Mataram, NTB)

Pendidikan

- Ph.D Program of Religion and Society at Western Sydney University (2017)
- Master Program of Women's and Gender Studies at the University of Northern Iowa USA (2006)
- S2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Hukum Keluarga (2000)
- S1 UIN Sunan Ampel Fakultas Syari'ah Jurusan Peradilan Agama (Qadha') (1997)
- MAN Bahrul Ulum Tambak Beras Jombang Jatim (1993)
- MTSN Padolo Bima, NTB (1990)

- MI Nurul Ilmi Bima, NTB (1987)
- TK Ma'arif NU, Bima NTB (1982)

Awards:

- Women of the Year, 2018 from Local Government of Bima Regency West Nusatenggara
- Allison Sudrajat Awards, 2016 from DFAT Australia
- Best paper at Annual Conference of Islamic Studies (AICIS), 2013 from Minister of Religious Affairs (Mora) Indonesia
- Australia Leadership Awards for Ph.D Degree, 2012-2016
- International Peace Scholarship from PEO Sisterhood Iowa, USA, 2005
- Fulbright Scholarship for Master Degree, 2004-2006
- Mora Scholarship, 1998-2000
- Supersemar Scholarship (1994-1995)

Pengalaman Kerja

- Dosen Fakultas Syari'ah UIN Mataram 2000-sekarang
- Dosen pada Program Pasca Sarjana UIN Mataram, 2017-sekarang
- Dosen Mata Kuliah Islam dan Budaya Indonesia pada Western Sydney University, School of Humanities and Art, 2014-2015
- Assesor BAN-PT sejak 2022
- Master Trainer program ELTA Australia Awards, 2016-sekarang
- Reviewer Nasional untuk Proposal penelitian Dosen PTKIN se Indonesia, 2018-sekarang
- Interviewer bagi calon penerima Beasiswa NTB Gemilang (2018-sekarang)
- Editorial Team, Journal Schemata Pasca Sarjana UIN Mataram
- Reviewer Journal of Islamic Law, IAIN Pontianak
- Editorial Team Journal Ijtihad, IAIN Salatiga Jawa Tengah
- Editorial Team Journal Justicia Islamica, IAIN Ponorogo
- Editorial Team Journal Martabat: Jurnal Perempuan dan Anak, IAIN Tulung Agung
- Reviewer Jurnal Mahkamah, Institut Agama Islam Ma'arif NU (IAIM NU) Metro Lampung
- Editorial Team, Al Mizan, Journal of IAIN Sultan Amai Gorontalo

- Reviewer Jurnal Al Ihkam, Program Studi Hukum Keluarga Islam UIN Mataram
- Editorial Team pada Tajdid, Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan, Institut Agama Islam Muhammadiyah Bima, 2017-sekarang
- Reviewer pada Journal Qawwam (Journal for gender mainstreaming) pada Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA), UIN Mataram, 2016-sekarang
- Mitra Bestari Istinbath, Jurnal terakreditasi FSEI UIN Mataram, 2015-Sekarang
- Reviewer pada Jurnal Ulumuna, Jurnal UIN Mataram, 2016-sekarang
- Master Trainer program Lapis di 3 provinsi (NTB, Jawa Timur, Sulawesi Selatan) 2008-2010
- Tim Ahli pada program Gender mainstreaming untuk eselon III dan II pada pemerintah Kabupaten Lombok Barat (2006-2008)
- Pimpinan Redaksi *Istinbath* (Jurnal Akademik Fakultas Syari'ah) 2003-2004
- Guru pada Islamic School of Islamic Center Waterloo Iowa USA 2004-2006
- Dosen Tamu untuk Mata Kuliah *Islamic Faith and Gender* pada Communication Studies University of Northern Iowa (2005-2006)
- Pimpinan Redaksi Jurnal *Qawwam* (Journal for Gender Mainstreaming) pada Pusat Studi Wanita IAIN Mataram 2006-2009
- Ketua PUSHAM (Pusat Studi Hak Asasi Manusia) IAIN Mataram 2008-2010
- Anggota Divisi Advokasi dan Hukum pada Mataram Mediation Center 2007-2011
- Ketua Divisi Penelitian dan Publikasi PSW (Pusat Studi Wanita) IAIN Mataram 2008-2011

Pengalaman Organisasi

- Ketua Divisi Hubungan Luar Negeri Pengurus Pusat Ikatan Keluarga Alumni Bahrul Ulum (2022-2027)
- Dewan Penasehat Pengurus Wilayah Muslimat NTB (2021-2026)
- Dewan Kehormatan Pengurus Wilayah Fatayat NU Provinsi NTB (2022-2027)

- Kabid Perempuan dan Anak FKPT NTB (2019-2021) dan (2022-2025)
- Pengurus Bidang Perempuan Remaja dan Keluarga MUI NTB (2020-2025)
- Pengurus Konsorsium NTB Membaca (2020-Sekarang)
- Pendiri dan Ketua Yayasan Sekolah Perempuan Untuk Perubahan (La Rimpu), 2018-Sekarang (tercatat di kemenkumham dengan nomor akta AHU-0006899.AH.01.04 tahun 2019)
- Dewan Pengurus Wilayah ADPISI NTB Bidang Humas dan Pemberdayaan Perempuan (2020-2025)
- Dewan Pengurus Asosiasi Dosen Pergerakan Pusat Bidang Pemberdayaan Masyarakat dan Perempuan (2021-2025)
- Pengurus Wilayah Ikatan Sarjana NU NTB, Bagian Pengembangan Potensi Perempuan (2018-2023)
- Pengurus LBH Apik wilayah NTB (2017-Sekarang)
- Wakil Ketua Pengurus Rukun Keluarga Bima (RKB) Provinsi Nusa Tenggara Barat (2016-2022)
- Wakil Ketua I Pengurus Wilayah Muslimat NU Provinsi Nusa Tenggara Barat (2016-2021)
- Pendiri dan Pengurus PPIA NSW cabang Western Sydney University (2012-2016)
- Pendiri sekaligus ketua Kelompok pengajian NU Kaifa (Kajian Islam Kaffah) Sydney Australia, 2014-2016
- Ketua Bidang Penelitian dan Pemberdayaan Muslimat NU Provinsi NTB (2006-2011)
- Pengurus Muslim Students Association Iowa, USA (2004-2006)
- Ketua bidang Pengkajian IMBIS (Ikatan Mahasiswa Bima di Surabaya), 1995-1997
- Pengurus dan Anggota pergerakan Mahasiswa Muslim Indonesia (PMII) UIN Sunan Ampel Surabaya (1993-1197)
- Pengurus dan Anggota HIMABU (Himpunan Mahasiswa Alumni Bahrul ulum), 1993-1997

Karya Ilmiah

a. Buku/Bab dalam Buku

- 1) "Hukum Keluarga Islam di Maroko" dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-Kitab Fiqh*, Prof. Dr. H.

- M. Atho' Mudzhar dan Dr. Khairuddin Nasution (eds)
(Jakarta: Ciputat Press, 2003)
- 2) Atun Wardatun, *Negosiasi Ruang: Antara Ruang Publik dan Ruang Privat* (Negotiation Sphere: Between Public and Private—English Version) (Mataram: Pusat Studi Wanita IAIN Mataram Press, 2007)
 - 3) "Feminisme Muslim dan Feminisme Barat: Meretas Jalan Berbeda?" dalam Tim PSW IAIN Mataram: *Menolak Subordinasi Menyeimbangkan Relasi* (Mataram: IAIN Mataram Press, 2007)
 - 4) Abdul Wahid dan Atun Wardatun, *Tendensi Teks: Ambiguitas Visi Sosial Buku PAI SMU Depag RI & Hasil Bahtsul Masa'il NU* (Mataram: Alam Tara Institute: 2009)
 - 5) "Londo Iha (Kawin Lari) pada Masyarakat Suku Mbojo NTB: Upaya Resistensi Dominasi Wali Tim PSW IAIN Mataram, *Jejak Jender*, 2010)
 - 6) "Pembayaran Mahar oleh Perempuan (*Ampa co' l ndai*) pada Suku Mbojo dan Interseksionalitas Isu Gender
 - 7) "The Tradition of Equality: Cultural and Religious Intersectionality in Gender Studies" in *Reformation of Islamic Thought in Indonesia* (Jakarta: Institute for the Study of Religion and Philosophy, 2011)
 - 8) Atun Wardatun dan Hamdan, *Kontekstualisasi Hukum Keluarga di Dunia Islam* (Mataram: Leppim IAIN Mataram, 2014)
 - 9) Atun Wardatun, *Perempuan NTB Mendunia, Siapa Takut?* (Mataram: Leppim, 2014)
 - 10) Atun Wardatun, *Bukan Satu Mata* (Mataram: Bukudaku, 2015)
 - 11) "Al Qur'an Jalan Pulang" dalam *Tilawah Cinta di Negeri Koala*, Odoj Sydney Australia, Jakarta: Pustaka Pena, 2017.
 - 12) "Kenangan Menjelma Perjuangan" dalam *Tilawah Cinta di Negeri Koala*, Odoj Sydney Australia, Jakarta: Pustaka Pena, 2017.
 - 13) The Social Practice of *Mahr* among Bimanese Muslims: Negotiating Rules, Bargaining Rules" In *Women and Property in Contemporary Islamic Law* (EJ Brill: 2018) at <https://brill.com/abstract/book/edcoll/9789004386297/BP000003.xml>

- 14) Atun Wardatun, *Literasi dan Tradisi Gender* (Pascasarjana UIN Mataram, 2019)
- 15) Atun Wardatun, et. Al, *Fiqh Nisa*, (Jakarta; Kencana, 2019) di <https://inlis.kemenpppa.go.id/opac/detail-opac?id=3457>
- 16) Atun Wardatun, et. al, *Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Perlindungan Anak*, Lombok: Pustaka Lombok, 2020

b. Jurnal

- 1) Domestic Violence and Islamic Spirituality in Lombok, Indonesia: Women's Use of Sufi Approaches to Suffering (Forthcoming in *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*), Bianca J. Smith and Atun Wardatun.
- 2) Perempuan dan Kearifan Lokal dalam Bima Damai: Pengalaman La Rimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan) di Bima, NTB, Atun Wardatun dan Abdul Wahid, *Palastren: Jurnal Studi Gender* at <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Palastren/article/view/11548>
- 3) Woman-Initiated Divorce and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage, Atun Wardatun, Bianca J. Smith | 266-295 | DOI: <https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.416>
- 4) Demokratisasi Rumah Tangga: Dari Subjek Menuju Sifat Kepemimpinan, Atun Wardatun dan Abdul Wahid. <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/egalita/article/view/9100>
- 5) Women's Narrative and Local Practices of Muslim Family Law: Exploring Moderateness of Indonesian Islam Atun Wardatun. <http://kafaah.org/index.php/kafaah/article/view/290>
- 6) Listening to Everyone's Voice: The Contested Rights of Muslim Marriage Practices In Indonesia, Abdul Wahid and Atun Wardatun, <http://site.gjat.my/main/3074/index.asp?pageid=187489&t=volume-10-issue-2--2020->
- 7) The Construction of Women's Image and the Narrative of Nationalism among Face veiled-University Students in West Nusa Tenggara, at

- <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/sawwa/article/view/4466>
- 8) Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif Pluralisme Hukum dalam *Al Ahkam* vol 28 no 2, 2018 at <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ahkam/article/view/2438>
 - 9) Matrifocality and Collective Solidarity in practicing Agency: Marriage Negotiation among the Bimanese Muslim Women in Eastern Indonesia, *Journal International of Women's Studies* vol 20/Issue 2/ no 4 at <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol20/iss2/4/>
 - 10) Partisipasi Politik Perempuan: Konsep dan Strategi (Qawwam, *Journal for Gender Mainstreaming*, vol 11 No 1, 2017, 19-34) <https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/qawwam/article/view/714>
 - 11) Ampa Co'i Ndai: Local Understanding of Kafā'a in Marriage among Eastern Indonesian Muslims (*Al Jami'ah Journal of Islamic Studies*, vol 54 No 2 (2016) at <http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/54203>
 - 12) Confirming Domestic Identity, Supporting Public Commitment (*Jurnal Musawa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, vol 14 No 2 Juli 2015) at <http://ejournal.uin-suka.ac.id/pusat/MUSAWA/article/view/142-05>
 - 13) Dampak Sosial Kekerasan terhadap Jamaat Ahmadiyah di Lombok (*Jurnal Penelitian Keislaman* 6 (2), 361-386.
 - 14) Respons Muslim Sasak Kota Mataram terhadap Pidana Nikah Sirri (*Jurnal Penelitian Keislaman*, 2010
 - 15) Kompromi dan Interseksionalitas Gender dalam Pemberian Mahar: Tradisi Ampa Coi Ndai pada Suku Mbojo. *Ulumuna Journal of Islamic studies* Vol 13 No 1 (2019) <https://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/46>
 - 16) Dinamika Pemikiran Gender pada Fiqh Nahdhatul Ulama' (Studi terhadap Keputusan Bahtsul Masa'il 1926-2004), *Jurnal Penelitian Keislaman* (terakreditasi SK Dirjen Dikti No. 43/DIKTI/Kep/2008 Vol. 5, No. 2, Juni 2009

- 17) Pornografi dan Kekerasan terhadap Perempuan (Kajian Kritis Pandangan Feminisme Radikal) dalam *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* Vol. X No. 2 Juli-Desember 2006
<https://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/123>
- 18) Kompilasi Hukum Islam: Dari Dominasi Fiqh menjadi Dominasi Hukum, dalam *Istinbath: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*. Vol V. No. 1 Januari-Juni 2007
- 19) "I Know it because I See It": The Dissemination of Public and Private Spheres Ideology within Family dalam *Qawwam: Journal for Gender Mainstreaming* Vol. 1 No 1 2006)
- 20) Polygamy in the Qur'anic and Indonesian Discourse, dalam *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* Vol 1. No. 1 Januari-Juni 2002

c. Makalah and Power Point Seminar (tidak diterbitkan)

- 1) Road to be A Professor (2022)
- 2) Kekerasan Seksual: Antara Hegemoni Struktural dan Dominasi Kultural (2022)
- 3) Women's Lives with Pandemic: Negotiating Multiple Identities (2022)
- 4) Perempuan Pilar Peradaban, 2022
- 5) Budaya Hukum dan Perlindungan Perempuan Korban Kekerasan Seksual (International Women's Day, 2022)
- 6) Ulama Perempuan, Pesantren dan Pendidikan Tinggi Islam di Pulau Seribu Masjid Lombok NTB (Tadarrus Litapdimas, 2022)
- 7) Partisipasi Masyarakat dalam Peningkatan Literasi, Bunda Literasi NTB dan Perpustakaan Daerah NTB (2022)
- 8) Perempuan: Ibu-inisasi dan Multiple Identity (2022)
- 9) Unpaid Care Works and Gender Equality, Komunitas Adara dan Oxfam, 2021
- 10) Penganggaran Responsif Gender, Reforma dan Oxfam, 2021
- 11) Bedah Buku Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner karya Amin Abdullah, 2021
- 12) Bedah Buku Nurkholis Madjid "Membaca Cak Nur dari Jauh, 2021
- 13) Bedah Buku "Diplomasi Ringan dan Lucu" Karya Dubes Wahid Supriyadi, 2021
- 14) Literasi Dasar dan Berpikir Kritis, KNTBM dan Inovasi, 2021

- 15) Manajemen Diri Prinsip Kesuksesan, PPIA UPSI Malaysia, 2021
- 16) Bedah Buku Muslimah Reformis karya Musdah Mulia, 2020
- 17) Potensi Radikalisme dan Strategi penanganan di NTB, BNPT dan FKPT, 2020
- 18) "Hukum Tata Negara Islam: Pertanyaan Yang Tersisa" Seminar pada UIN SATU Tulung Agung, 2020
- 19) Literacy and Humanity, Inovasi, 2020
- 20) Perempuan, Pemilu dan Media Sosial, Lembaga Penelitian UIN Satu Tulung Agung 2020
- 21) Kekerasan Berbasis Gender: Fakta Sosial Tak Terbantah, LPA NTB, 2020
- 22) Pengentasan Kemiskinan Melalui Ketahanan Keluarga, Bappeda NTB, 2019
- 23) "Perbedaan, Kebencian, dan Hoax", Seminar Oxfam AUSAID, 2019
- 24) Kekerasan Berbasis Gender, LBH Apik, 2018
- 25) Pluralisme, Keadilan Gender, dan Fundamentalisme, Komunitas Adara dan Oxfam, 2018
- 26) Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak, Lakpesdam NU, 2018.
- 27) Peran Perempuan Untuk Pemilu Demokratis, Bawaslu, 2018
- 28) Perempuan dalam Ketahanan Nasional dan Tata Kelola Pemerintahan, DPD RI, 2018
- 29) Politik Perempuan di Indonesia, Studium General di Universitas Muhammadiyah Mataram, 2016
- 30) Perempuan, Islam dan Budaya Lokal, Australia Awards Alumnae, Golden Tulip Mataram NTB, 2016
- 31) Kondisi Perempuan NTB, Jaringan Masyarakat Sipil Indonesia, Puri Senggigi Hotel Mataram, 2016
- 32) *The Solidity of Solidarity: Women's (collective) agency in the negotiation of marriage payment among the Bimanese Muslims of Eastern Indonesia* (ICOC Deakin University, Victoria 2015)
- 33) *"If they can buy a job, why can't we buy a man?" Women's agency in the practice of bride-paid marriage payment in Eastern Indonesia* (IAFOR, Kobe Japan, 2015)

- 34) Women and (social practice of) *mahr* among Bimanese muslims: modifying rules, negotiating roles (CILIS, Melbourne University Victoria, 2014)
 - 35) *Revisiting The Concept of Kafa'a (Equality or Suitability?) in the Marriage Payment Practice among Bimanese Muslims Eastern Indonesia* at the Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS)(Indonesia, November 2013)
 - 36) *Bride-Paid Marriage Payment among Bimanese Muslims In Eastern Indonesia: Resisting Rules, Bargaining Roles at the International Conference: Resistance and Accommodation, Law, Women, and Property in Contemporary Indonesia* (Jakarta, August 2013).
 - 37) *Confirming Domestic Identity, Supporting Public Commitment (The Case of Tuan Guru's Wife in Lombok West Nusatenggara Eastern Indonesia)* at The 7th Asian Graduate Forum on Southeast Asian Studies (ARI NUS Singapore, July 2012).
 - 38) Perempuan Sosok Terlupakan: Melihat Aktivitas Sosial Istri Tuan Guru di Lombok (Di sampaikan pada Seminar Nasional Women Leadership di Hotel Singgasana Surabaya Agustus 2009)
 - 39) The Reflection of Gender Ideology in the Islamic Jurisprudence of Nahdhatul Ulama': A Discussion of Public Opinion of NU from 1926-2004 (disampaikan pada The 3rd SSEASR International Conference, Bali: Juni 2009)
 - 40) Familial Legal Rights of Indonesian Women and National Marital Law of 1974 (Disampaikan pada Acara Regular Discussion of Women's Studies Program at University of Northern Iowa USA, Spring 2005)
 - 41) Indonesian Muslim Feminist and Response to Global Feminism (Disampaikan pada Feminism at Verge Conference di Upenn, Pennsylvania USA, 2005)
 - 42) Demokratisasi Keluarga: Reinterpretasi Terhadap Teks Agama tentang Kepemimpinan Perempuan (Disampaikan Pada diskusi Peningkatan Partisipasi Politik Perempuan, Jayakarta Hotel, 2009)
- d. Essay (Tulisan Lepas)**
- 1) Future Religion in Group of Twenty (G20): Relevansi Tema AICIS 2022 bagi Studi Hukum Keluarga Islam,

- <https://alamtara.co/2022/09/26/future-religion-in-group-of-twenty-g20-relevansi-tema-aicis-2022-bagi-studi-hukum-keluarga-islam/>
- 2) Industrialisasi Hulu ke Hilir dari Kacamata Akademisi Hukum Keluarga,
https://www.suarantb.com/2022/09/19/industrialisasi-hulu-ke-hilir-dari-kacamata-akademisi-hukum-keluarga/?fbclid=IwAR1m4g_b9i3M3J3F7787bDbbDnWD_SzotyUMorPTBSFaJTf-1iaxd1jDg9cY
 - 3) Noktah Merah Perkawinan: Berjuang Bersama untuk Keutuhan <https://mubadalah.id/noktah-merah-perkawinan-berjuang-bersama-untuk-keutuhan/>
 - 4) Living in Bubbles: Privasi Individual dan Intimasi Sosial di Era Pandemi, alif.id. 2020 <https://alif.id/read/author/awp/>
 - 5) Peleburan Sekat Akademik: Refleksi Forum Tadarus Litapdimas, <https://arrahim.id/aw-m/peleburan-sekat-akademik-ptki-refleksi-forum-tadarus-litapdimas/>
 - 6) Menuju Implementasi Integrasi Keilmuan lewat kerja Induktif, <https://arrahim.id/aw-m/menuju-implementasi-integrasi-keilmuan-di-ptki-dengan-kerja-induktif-bag-1/>
 - 7) Kepemimpinan Kolaboratif Rumah tangga di Era Pandemi <https://alamtara.co/2021/06/04/kepemimpinan-kolaboratif-dalam-rumah-tangga-prinsip-ketahanan-keluarga-di-era-pandemi/>
 - 8) Refleksi Pemilukada NTB 2020: Perempuan, Kemampuan, atau Keturunan <https://alamtara.co/2020/12/12/refleksi-pemilukada-ntb-2020-perempuan-kemampuan-atau-keturunan-1/>
 - 9) Narsisme ala Santriwati- 1990 an
<https://alamtara.co/2020/10/24/narsisme-ala-santriwati-90-an/>
 - 10) Haji dan Penguatan Jati Diri Perempuan
<https://alamtara.co/2020/08/16/haji-dan-penguatan-jati-diri-perempuan-merdeka/>
 - 11) Muslimah Reformis: Transformatif dan Humanis
<https://alamtara.co/2020/07/23/muslimah-reformis-transformatif-dan-humanis/>

- 12) Bercadar: Agensi, Literasi dan Narasi Kebangsaan
<https://alamtara.co/2020/07/20/bercadar-agensi-literasi-dan-narasi-kebangsaan-2/>
- 13) Perempuan menjadi Gubernur, Ayo! (Harian Lombok Pos)
- 14) Agresi Israil dan Agenda Feminisme(Harian Lombok Pos)
- 15) Bau Nyale dan Perjuangan Moral Caleg Perempuan (Harian Lombok Pos)
- 16) Secercah Harapan bagi Perempuan NTB(Harian Lombok Pos)
- 17) Kontroversi Fatwa Haram Presiden Wanita(Harian Lombok Pos)
- 18) Mungkinkah NTB Punya Gubernur Perempuan? (Harian Lombok Pos)
- 19) Mungkinkah Poligami Liar menjadi Zina Terselubung? (Buletin Eksis HMJ AS)
- 20) Perempuan Bisa Bersaing (Jurnal Qawwam)
- 21) Perempuan Imam Sholat (Majalah al Mizan Mahasiswa Fakultas Syari'ah)
- 22) Menggugat Istrinisasi Perempuan (Jurnal Qawwam)
- 23) The Displacement of KHI Jeopardizes Indonesian Women's Position

Tulisan ini mengangkat konsep heterarki (peningkatan jamak dan multi-arah) dari ilmu sosial, untuk melihat relasi, otoritas, dan kekuasaan dalam masyarakat Muslim Indonesia, khususnya di Bima. Ritual-ritual yang berserakan dalam masyarakat Muslim Bima, umumnya menggambarkan adanya unit-unit kekuasaan yang berelasi satu sama lain, di samping menghasilkan relasi kuasa dominatif juga jaringan yang bersifat distributif. Ada bentangan quasi-hegemoni dan kolektif agensi yang berperan sebagai pengatur relasi yang memungkinkan terjadinya distribusi kuasa yang cair dan tidak kaku di dalam masyarakat Muslim Bima. Konfigurasi ini menggambarkan adanya kesadaran organik yang dapat membentuk relasi kesalingan dan kesetaraan dalam kebudayaan multikultural.

Prof. Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd., guru besar Antropologi Agama Universitas Islam Negeri Mataram. Meraih master agama dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000), master pendidikan dari Universitas Negeri Yogyakarta (2002), dan doktor *cultural studies* di Universitas Udayana (2016). Ia terlibat dalam pengembangan literasi masyarakat dengan mendirikan Kalikuma Library and EduCamp di NTB.

Prof. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D, guru besar Hukum Keluarga Islam Universitas Islam Negeri Mataram. Meraih master agama dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000), master women studies dari University of Northern Iowa, USA (2006) dengan beasiswa Fulbright dan doktor *Kajian Masyarakat Muslim* di Western Sydney University (2016) dengan beasiswa Australian Leadership Award. Saat ini menjabat ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) UIN Mataram.

