

Pernikahan Kamouflase dan Kerentanan Perempuan: Analisis Gender atas Stigma terhadap LGBTQ+ di Indonesia

Dini Astriani

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

diniastriani761@gmail.com

Abstract

Camouflage marriage is a social practice undertaken by some Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ+) individuals in Indonesia as a response to heteronormative pressures and pervasive social stigma. This practice refers to marriage with an opposite-sex partner intended to conceal one's actual sexual orientation or gender identity. While it may be understood as a survival strategy within a social, cultural, and legal context that remains largely non-inclusive of gender and sexual diversity, camouflage marriage often generates serious problems, particularly for heterosexual spouses who are unaware of their partner's true identity. This article examines camouflage marriage as a social phenomenon that perpetuates gender inequality and produces new forms of vulnerability for women. Drawing on feminist theory and queer theory, and employing a qualitative approach based on literature review, media narratives, and case reports, the analysis focuses on power relations, social norms, and the emotional implications arising from the practice of camouflage marriage. The findings indicate that stigma against LGBTQ+ individuals not only causes suffering for LGBTQ+ persons themselves but also entraps heterosexual women in manipulative and unequal relationships. Women involved in camouflage marriages experience structural inequality and symbolic violence, resulting in emotional trauma due to relationships formed without full and informed consent. This article underscores the urgent need for more inclusive policies regarding gender diversity and for legal protections that prioritize victims, in order to prevent manipulative and harmful marital practices. Ultimately, the article argues that the protection of women must encompass an understanding of complex power relations shaped by sexual orientation, social stigma, and gender inequality.

Keywords: *camouflage marriage, LGBTQ+, stigma, women's vulnerability, gender analysis, Indonesia.*

PENDAHULUAN

Fenomena pernikahan antara individu LGBTQ+ dengan pasangan heteroseksual sebagai upaya menyembunyikan orientasi seksual semakin banyak disorot di Indonesia, terutama di tengah masyarakat yang menjunjung nilai-nilai konservatif. Dalam beberapa kasus, laki-laki homoseksual menikahi perempuan tanpa keterbukaan tentang identitas seksualnya, yang belakangan diketahui publik melalui media sosial. Salah satu kasus yang viral terjadi pada Juli 2023, ketika selebgram Meylisa Zaara mengungkapkan bahwa suaminya adalah seorang gay. Peristiwa serupa juga dialami oleh Nessa Salsa pada September 2024. Kedua kasus ini menggambarkan bentuk pernikahan yang tidak dilandasi kejujuran emosional, dan menunjukkan bagaimana perempuan bisa terjebak dalam relasi yang timpang secara afektif, sosial, bahkan hukum. Fenomena ini menandai pentingnya membedah ulang relasi kuasa dalam institusi pernikahan yang berlangsung dalam kerangka norma heteronormatif.

Dorongan untuk menjalani pernikahan kamouflase tidak terlepas dari tekanan kuat norma sosial dan budaya Indonesia. Dalam masyarakat yang sangat menjunjung heteroseksualitas sebagai bentuk relasi yang ideal dan sah, individu LGBTQ+ kerap menghadapi ekspektasi untuk menikah dan memiliki keturunan demi menjaga keharmonisan keluarga dan kehormatan sosial. Survei Pew Research Center (2019) menunjukkan bahwa hanya 9% masyarakat Indonesia yang menyatakan menerima keberadaan LGBTQ+, mencerminkan rendahnya toleransi terhadap keberagaman seksual. Laporan Being LGBT in Asia (UNDP & USAID, 2014) menguatkan temuan ini, dengan menyebutkan bahwa tekanan menikah sangat tinggi di kalangan laki-laki gay, khususnya di komunitas Muslim konservatif. Dalam kondisi tersebut, banyak individu LGBTQ+ merasa bahwa

satu-satunya pilihan aman untuk mempertahankan posisi sosial adalah dengan menikah secara heteroseksual—meskipun itu berarti membangun relasi di atas kebohongan dan penyangkalan identitas. LBH Masyarakat (2018) menyatakan bahwa negara justru menjadi pelaku kekerasan simbolik dan struktural terhadap LGBTQ+: “Pengabaian demi pengabaian terhadap pelanggaran hak asasi manusia kelompok LGBT menjadikan negara sebagai bagian dari pelaku yang melanggengkan kekerasan.”

Fenomena pernikahan kamufase tidak hanya menunjukkan tekanan terhadap individu LGBTQ+, tetapi juga membuka dimensi baru tentang kerentanan yang dialami perempuan heteroseksual yang menjadi pasangan mereka. Dalam relasi seperti ini, perempuan sering kali tidak memiliki informasi utuh tentang pasangan mereka dan tidak dapat memberikan persetujuan (consent) secara sadar dan setara. Ketika relasi tersebut berjalan tanpa afeksi, keintiman, atau komunikasi yang sehat, perempuan cenderung disalahkan, diminta bertahan, atau bahkan dianggap gagal menjalankan peran istri. Relasi ini berlangsung dalam struktur sosial yang masih patriarkal, di mana perempuan diposisikan secara subordinat, dan laki-laki memiliki otoritas mutlak dalam rumah tangga. Sebagaimana dicatat dalam laporan Yayasan BaKTI (2020), relasi keluarga di Indonesia dibentuk dalam kerangka kekuasaan yang menempatkan laki-laki sebagai kepala keluarga, sementara perempuan dituntut untuk tunduk, melayani, dan memaklumi.

Dalam konteks ini, perempuan yang terlibat dalam pernikahan kamufase mengalami kerentanan ganda, sebagai korban kebohongan pasangan dan sebagai individu yang hidup dalam sistem sosial yang tidak memberi ruang bagi resistensi atau negosiasi yang setara. Ketimpangan ini tidak hanya disebabkan oleh tindakan personal suami, tetapi diperkuat oleh struktur sosial dan hukum yang permisif terhadap ketidakjujuran dalam pernikahan dan bias terhadap perempuan. Negara pun turut andil dalam pembentukan sistem ini. Laporan LBH Masyarakat (2018) menunjukkan bahwa negara sering kali tidak hanya pasif, tetapi juga aktif menjadi pelaku pelanggaran hak kelompok LGBTQ+, termasuk melalui penggerebekan, razia, dan pelabelan moral. Dalam kondisi seperti ini, relasi pernikahan menjadi alat untuk menormalisasi kepatuhan terhadap norma mayoritas, dengan mengorbankan perempuan sebagai “kolateral” dari stigma terhadap LGBTQ+. Subekti (2024) menjelaskan bahwa stigmatisasi terhadap LGBTQ+ terjadi dalam empat level: diri, masyarakat, lembaga, dan negara.

Dalam konteks ini, analisis Suhadi (2013) mengenai Muslim exceptionalism menjadi penting untuk memahami posisi negara secara lebih struktural. Suhadi menunjukkan bahwa rezim Freedom of Religion or Belief (FoRB) di Indonesia tidak bekerja secara netral, melainkan memberi perlindungan yang timpang dengan menempatkan Islam sebagai standar moral mayoritas dalam kebijakan dan praktik negara. Meskipun fokus Suhadi adalah pada minoritas agama, kerangka ini dapat diperluas untuk membaca kerentanan kelompok lain yang berada di luar norma dominan, termasuk LGBTQ+, yang tidak hanya mengalami stigmatisasi sosial tetapi juga berada dalam posisi rentan secara hukum dan politik. Dalam sistem normatif yang demikian, tekanan untuk menikah dan menampilkan performativitas heteroseksual dapat dipahami sebagai mekanisme sosial yang tampak “rasional” dalam kerangka negara yang eksklusif terhadap keberagaman.

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis fenomena pernikahan kamufase sebagai praktik sosial yang berakar pada norma heteronormatif dan stigma terhadap LGBTQ+, dengan fokus pada dampaknya terhadap perempuan dalam kerangka teori feminisme dan teori queer. Dengan pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka, narasi media, dan laporan hak asasi manusia, artikel ini menelaah bagaimana praktik ini beroperasi dalam kerangka ketimpangan kuasa, budaya diam, dan kekerasan simbolik. Studi ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih dalam mengenai dinamika relasi tidak setara dalam pernikahan kamufase, serta mengusulkan reformasi sosial dan kebijakan yang lebih inklusif dan berpihak pada korban, terutama perempuan heteroseksual yang menjadi korban tidak langsung dari represi terhadap keberagaman seksual di Indonesia.

TINJAUAN PUSTAKA

A. Pernikahan Kamufase dan Survival Sosial LGBTQ+

Pernikahan kamufase (*lavender marriage*) merujuk pada pernikahan antara individu LGBTQ+ dengan pasangan heteroseksual sebagai strategi menyembunyikan identitas seksual mereka demi menghindari stigma sosial, tekanan keluarga, dan diskriminasi. Fenomena ini tercatat di berbagai negara dengan nilai konservatif tinggi, seperti Tiongkok, India, dan Indonesia (Zhang, 2016; Kimmel, 2007). Dalam konteks Indonesia, praktik ini menjadi bentuk *survival sosial* yang kompleks, di mana individu LGBTQ+ terpaksa menjalani kehidupan yang bertentangan dengan identitas mereka demi mempertahankan citra normatif di mata keluarga dan masyarakat.

Studi dari UNDP & USAID (2014) menegaskan bahwa tekanan untuk menikah sangat tinggi di kalangan laki-laki gay, khususnya dalam komunitas Muslim konservatif. Laporan LSAF (2018) bahkan mencatat bahwa banyak individu LGBTQ+ profesional memilih menikah secara heteroseksual untuk menghindari eksklusi sosial dan profesional. Strategi ini sering kali tidak hanya merugikan individu LGBTQ+, tetapi juga menimbulkan penderitaan emosional bagi pasangan heteroseksual yang tidak mengetahui kondisi sebenarnya.

B. Perspektif Feminisme: Relasi Kuasa dan Ketimpangan Gender dalam Pernikahan

Dari sudut pandang feminisme, pernikahan tidak pernah netral secara gender. Carole Pateman (1988) mengkritik kontrak sosial dalam pernikahan sebagai bentuk subordinasi perempuan secara sistemik. Dalam konteks pernikahan kamufase, ketimpangan ini menjadi lebih kompleks: perempuan menjalani relasi tanpa informasi utuh, sehingga tidak dapat memberikan *consent* secara sadar. Mereka terjebak dalam relasi yang timpang, penuh kebohongan, dan beban moral untuk tetap mempertahankan pernikahan demi norma sosial.

Lebih lanjut, teori feminisme poststrukturalis seperti dikemukakan oleh Judith Butler (1990) memperlihatkan bahwa identitas gender adalah konstruksi yang dibentuk melalui repetisi norma-norma sosial. Dalam masyarakat yang menormalisasi heteroseksualitas, individu LGBTQ+ “dipaksa” untuk berperforma sebagai heteroseksual, menjadikan perempuan sebagai objek dalam narasi kontrol sosial. Dalam struktur patriarki, perempuan tidak hanya dirugikan secara psikologis, tetapi juga dilemahkan secara struktural karena tidak memiliki ruang untuk merespon secara setara.

C. Teori Queer: Resistensi dan Mode Sembunyi

Teori queer hadir untuk membongkar dan menggugat norma-norma heteronormatif yang mendominasi tatanan sosial. Dalam konteks Indonesia, Sharyn Graham Davies (2010) menunjukkan bahwa identitas queer sering dinegosiasikan dalam “mode sembunyi” sebagai bentuk strategi bertahan. Individu LGBTQ+ menjalani kehidupan sehari-hari dengan menyembunyikan identitas mereka, bahkan membangun relasi heteroseksual yang tidak otentik, demi menghindari stigma dan kekerasan. Dalam masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi nilai-nilai keluarga dan agama, tekanan untuk menyembunyikan identitas seksual tidak hanya berasal dari luar individu, tetapi juga dari internalisasi norma oleh individu itu sendiri. Dengan demikian, mode sembunyi menjadi strategi bertahan sekaligus bentuk penghindaran terhadap pengucilan kolektif.

Teori queer juga menolak dikotomi biner antara heteroseksual dan homoseksual, serta mengkritik institusi pernikahan sebagai alat hegemonik yang memproduksi norma-norma dominan. Dalam pandangan Judith Butler (1990), pernikahan bukan sekadar institusi legal, tetapi juga mekanisme performatif yang menormalisasi ekspresi gender melalui pengulangan relasi heteroseksual. Dalam konteks ini, individu LGBTQ+ dipaksa untuk tampil hetero, bukan hanya demi perlindungan sosial, tetapi juga untuk mempertahankan eksistensinya dalam lingkungan yang represif. Pernikahan kamufase menjadi tindakan performatif yang dikondisikan oleh sistem. Dalam kerangka ini, perempuan heteroseksual terjebak dalam relasi tidak setara karena diposisikan sebagai objek pelindung citra heteroseksual pasangannya.

D. Stigma Sosial dan Institusionalisasi Heteronormativitas di Indonesia

Di Indonesia, stigma terhadap LGBTQ+ tidak hanya hidup dalam opini publik, tetapi telah melembaga secara struktural melalui kebijakan dan regulasi. Studi Subekti (2024) menunjukkan bahwa stigmatisasi berlangsung dalam empat level: diri, masyarakat, lembaga, dan negara. Perda Kota Palembang No. 2 Tahun 2004 dan Perda Padang Panjang No. 9 Tahun 2010 secara eksplisit mengategorikan homoseksualitas sebagai tindakan amoral atau bagian dari pelacuran. Hal ini memperlihatkan bagaimana heteronormativitas telah dilembagakan secara formal melalui kebijakan yang diskriminatif.

Budaya kolektivisme di Indonesia juga memperparah tekanan terhadap individu LGBTQ+. Elga Andina (2016) menyebut bahwa pelanggaran terhadap nilai kelompok tidak hanya berdampak pada pelaku, tetapi juga pada keluarganya. Karena itu, tekanan untuk menikah sering kali tidak datang dari keinginan pribadi, tetapi dari kehendak kolektif. Dalam situasi seperti ini, perempuan heteroseksual menjadi “pasangan strategis” dalam pernikahan kamufase, tanpa disadari menjadi bagian dari sistem yang mereproduksi penindasan.

E. Kekerasan Simbolik dan Negara sebagai Pelaku

Pierre Bourdieu menyebut kekerasan simbolik sebagai bentuk dominasi yang dilegitimasi oleh norma sosial tanpa disadari oleh korbannya. Dalam konteks pernikahan kamufase, kekerasan simbolik dialami oleh perempuan yang terus dipersalahkan atas gagalnya rumah tangga, tanpa menyadari bahwa mereka tidak pernah mendapatkan informasi dan hak penuh dalam relasi tersebut. Negara, sebagaimana ditunjukkan dalam laporan LBH Masyarakat (2018), bahkan menjadi pelaku pelanggaran HAM terhadap LGBTQ+ dan secara tidak langsung memperkuat praktik pernikahan kamufase dengan menutup ruang ekspresi identitas non-heteroseksual.

Pembacaan atas kekerasan simbolik ini dapat diperluas dengan merujuk pada Suhadi (2019), yang menegaskan bahwa negara kerap melakukan pembatasan hak atas nama ketertiban umum, moralitas, dan nilai agama, namun dalam praktiknya justru melanggar prinsip non-diskriminasi dan perlindungan terhadap kelompok minoritas. Dalam konteks Indonesia, pembatasan tersebut menciptakan iklim sosial yang tidak aman bagi individu LGBTQ+, sehingga strategi bertahan hidup seperti pernikahan kamufase menjadi pilihan yang diproduksi secara struktural. Negara, dengan demikian, tidak hanya gagal melindungi warga negaranya, tetapi juga berperan aktif dalam membentuk kondisi yang mendorong praktik-praktik relasi tidak setara, di mana perempuan heteroseksual kerap menjadi pihak yang menanggung konsekuensi sosial dan emosional dari kebijakan yang eksklusif tersebut. Dengan demikian, pembatasan yang dilakukan negara atas nama moralitas dan agama bukanlah penyimpangan dari prinsip kebebasan beragama, melainkan justru bagian dari cara kerja *Muslim exceptionalism* itu sendiri, di mana norma mayoritas dilegitimasi sebagai kepentingan publik, sementara kerentanan kelompok minoritas termasuk perempuan dalam pernikahan kamufase dianggap sebagai konsekuensi yang dapat ditoleransi.

Pembatasan hak yang dilegitimasi melalui tafsir keagamaan juga dibahas lebih lanjut oleh Suhadi (2023), yang menegaskan bahwa ketegangan antara Islam dan hak asasi manusia bukanlah sesuatu yang inheren, melainkan lahir dari tafsir keagamaan yang eksklusif dan dipolitisasi. Dalam konteks Indonesia, tafsir agama yang diklaim sebagai kebenaran moral sering digunakan negara dan aktor mayoritas untuk membenarkan pembatasan hak kelompok minoritas, termasuk LGBTQ+. Situasi ini menciptakan iklim sosial yang menutup ruang hidup yang aman bagi keberagaman identitas seksual dan gender, sehingga individu LGBTQ+ terdorong untuk menyembunyikan diri melalui strategi-strategi kamufase, termasuk pernikahan heteroseksual. Dalam struktur ini, perempuan heteroseksual kembali diposisikan secara rentan, karena menjadi bagian dari mekanisme legitimasi moral yang dibangun atas nama agama dan ketertiban sosial, tanpa memperoleh hak atas informasi, consent yang utuh, dan perlindungan negara yang memadai.

KERANGKA TEORI

Penelitian ini menggunakan pendekatan teoritis yang menggabungkan perspektif feminisme dan teori queer untuk menganalisis fenomena pernikahan kamufase di Indonesia. Dua pendekatan ini dipilih karena keduanya mampu menjelaskan bagaimana ketimpangan relasi sosial dan identitas seksual tidak lahir dari pilihan individual semata, melainkan dibentuk oleh struktur kuasa yang mapan. Teori feminisme menyoroti relasi kuasa dalam institusi pernikahan, sementara teori queer membongkar bagaimana norma-norma heteronormatif memaksa individu LGBTQ+ untuk menjalani performativitas sosial tertentu. Ketika digunakan bersamaan, keduanya membuka ruang pemahaman yang interseksional dan kritis terhadap praktik pernikahan kamufase yang merugikan perempuan.

Dari perspektif feminisme, pernikahan bukanlah institusi netral, melainkan ruang yang sarat dengan relasi kuasa patriarkal. Carole Pateman (1988) mengemukakan bahwa kontrak sosial dalam pernikahan pada dasarnya merupakan kontrak patriarki, di mana perempuan diposisikan sebagai pihak yang tunduk terhadap otoritas laki-laki, baik secara simbolik maupun struktural. Dalam konteks pernikahan kamufase, ketimpangan ini tampak dari bagaimana perempuan dijebak dalam relasi yang tidak transparan, tidak setara, dan dibangun di atas informasi yang timpang. Ketidakmampuan perempuan untuk memberikan consent yang sadar merupakan bentuk dari kekerasan simbolik yang dilegitimasi oleh norma sosial, agama, dan hukum.

Kerentanan yang dialami perempuan dalam pernikahan kamufase juga tidak berdiri sendiri, melainkan berlapis. Dalam kerangka interseksionalitas (Crenshaw, 1989), ketidakadilan gender saling bertaut dengan posisi kelas, norma agama, dan akses terhadap hukum. Seorang perempuan miskin, misalnya, menghadapi hambatan yang lebih kompleks untuk keluar dari pernikahan manipulatif dibanding perempuan dengan sumber daya sosial lebih kuat.

Temuan Garcia Rodriguez (2023) turut memperkuat pemahaman ini. Dalam penelitiannya terhadap queer Muslim di Indonesia, ia menunjukkan bahwa norma agama dan tekanan keluarga tidak hanya menjadi sumber represi, tetapi juga medan interseksional yang kompleks. Individu queer kerap mengalami penolakan dari keluarga atas nama agama, sementara pasangan perempuan mereka terjebak dalam pernikahan kamufase sebagai akibat dari tekanan norma heteronormatif dan posisi sosial-ekonomi yang lemah. Dengan demikian, ketidakadilan gender dan seksual dalam konteks ini bukan hanya bersifat personal, tetapi merupakan hasil interseksi antara kelas, agama, dan struktur patriarkal.

Sementara itu, teori queer seperti yang dikembangkan oleh Judith Butler (1990) menyoroti bahwa identitas gender dan seksualitas bukanlah esensi biologis, melainkan hasil dari performativitas sosial yang dibentuk melalui pengulangan norma. Dalam masyarakat yang menormalisasi heteroseksualitas sebagai satu-satunya bentuk relasi yang sah, individu LGBTQ+ terdorong untuk melakukan 'performativitas heteroseksual' guna mempertahankan eksistensinya dalam lingkungan yang represif. Pernikahan kamufase, dalam kerangka ini, adalah produk dari sistem heteronormatif yang memaksa individu untuk menjalani identitas yang bukan miliknya.

Wacana Musdah Mulia juga dapat dibaca sebagai bagian dari teori queer berbasis Islam progresif. Dalam pembacaan tafsirnya terhadap ayat-ayat tentang kaum Nabi Luth, Musdah membedakan antara homoseksualitas (orientasi) dan liwath (perilaku seksual berupa sodomi). Ia menolak generalisasi bahwa semua homoseksual identik dengan dosa kaum Luth, karena dalam pandangannya, yang dikecam dalam Al-Qur'an bukanlah orientasinya, melainkan kekerasan seksual, pemaksaan, dan tindakan brutal lainnya yang terjadi dalam konteks kisah Nabi Luth. Pendekatan ini menantang pandangan konservatif yang mengabaikan konteks, serta membuka ruang afirmatif bagi identitas seksual non-hetero dalam Islam.

Gabungan antara teori feminisme dan teori queer memungkinkan kajian ini untuk membaca bagaimana struktur sosial, institusi negara, dan norma budaya bekerja secara simultan dalam memproduksi ketidakadilan gender dan seksual. Teori feminisme membantu mengungkap relasi kuasa dalam institusi pernikahan dan dampaknya terhadap perempuan, sedangkan teori

queer menawarkan pemahaman atas strategi bertahan (mode sembunyi) yang dijalani oleh individu LGBTQ+ dan konsekuensinya terhadap pasangan mereka. Dengan kerangka teoritik ini, tulisan ini bertujuan tidak hanya untuk menggambarkan fenomena, tetapi juga untuk mengkritisi dan menantang sistem sosial yang menormalisasi relasi yang timpang dan manipulatif.

Dalam konteks Indonesia, Rodriguez (2023) menekankan pentingnya melihat agensi queer Muslim sebagai bentuk tanggapan kritis terhadap represi sosial dan religius. Ia memperkenalkan konsep queer religious subjectivities untuk menjelaskan bagaimana identitas keagamaan dan seksual tidak selalu berada dalam oposisi, tetapi justru bisa saling menguatkan dalam perjuangan melawan norma hegemonik. Hal ini memperkaya kerangka teori feminisme-queer dalam membaca dinamika kuasa di ruang domestik dan spiritual secara bersamaan.

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi pustaka (library research) yang bersifat deskriptif-analitis. Pendekatan ini dipilih karena memungkinkan penulis untuk menggali secara mendalam makna sosial dan dinamika relasi kuasa dalam fenomena pernikahan kamufase, khususnya dampaknya terhadap perempuan. Fokus analisis diarahkan pada wacana publik, representasi media, laporan lembaga hak asasi manusia, serta hasil studi akademik yang relevan dengan konteks Indonesia kontemporer.

B. Sumber Data

Data penelitian ini bersumber dari dokumen sekunder yang meliputi:

1. Artikel jurnal akademik dan buku ilmiah yang mengkaji teori feminisme, queer, dan studi LGBTQ+ di Indonesia;
2. Narasi media daring, termasuk pemberitaan kasus selebritas yang mengungkap pernikahan dengan individu LGBTQ+;
3. Laporan organisasi masyarakat sipil seperti LBH Masyarakat, Yayasan BaKTI, UNDP, dan Human Rights Watch, yang memuat dokumentasi kasus, persekusi, dan kebijakan publik;
4. Hasil survei nasional dan internasional seperti Pew Research Center dan SMRC terkait persepsi publik terhadap LGBTQ+.

Semua data yang digunakan tersedia secara publik dan telah dipilih secara purposif untuk menjawab fokus kajian.

C. Teknik Pengumpulan Data dan Pengolahan Data

Data dikumpulkan melalui kajian dokumentasi dan penelusuran literatur sistematis. Seluruh dokumen diklasifikasikan berdasarkan tema utama, yaitu: pernikahan kamufase, konstruksi patriarki, stigma terhadap LGBTQ+, kekerasan simbolik, dan ketimpangan gender. Pemilihan data dilakukan secara purposif, dengan mempertimbangkan relevansi langsung terhadap topik dan konteks sosial Indonesia.

D. Teknik Analisis Data

Analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan tematik. Langkah-langkah yang dilakukan meliputi:

1. Koding awal terhadap data naratif dari media.
2. Identifikasi tema utama, seperti: ketidaktahuan pasangan, dampak psikologis, tekanan budaya, dan minimnya perlindungan hukum.
3. Konstruksi makna sosial, dengan menautkan temuan lapangan ke dalam kerangka teori feminisme dan heteronormativitas.
4. Analisis kritis, untuk menilai bagaimana struktur sosial dan hukum ikut berkontribusi terhadap kerentanan perempuan dalam konteks pernikahan kamufase.

E. Validitas dan Etika Penelitian

Untuk menjaga validitas, dilakukan triangulasi sumber antara literatur akademik, laporan NGO, dan narasi media. Analisis juga dikaji ulang dengan mempertimbangkan keberagaman perspektif dan konteks. Secara etika, penelitian ini tidak melibatkan informan langsung dan tidak mengangkat identitas individu secara eksplisit, namun tetap menjunjung prinsip sensitivitas terhadap trauma, privasi, dan representasi kelompok rentan. Penulis menghindari posisi penghakiman terhadap identitas seksual individu, serta menekankan pentingnya transparansi dan keadilan dalam relasi personal dan sosial.

PEMBAHASAN

Pernikahan Kamufase sebagai Strategi Bertahan dalam Sistem Heteronormatif

Dalam masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai keluarga, agama, dan kehormatan sosial, individu LGBTQ+ kerap menghadapi tekanan intens untuk menyembunyikan identitas mereka dan menjalani kehidupan sesuai norma heteroseksual. Survei Pew Research Center (2019) menunjukkan bahwa hanya 9% masyarakat Indonesia menyatakan dapat menerima keberadaan LGBTQ+, yang sekaligus menandakan rendahnya ruang sosial untuk ekspresi identitas seksual non-hetero. Tekanan tersebut tidak hanya berasal dari masyarakat luas, tetapi juga dari keluarga inti dan komunitas keagamaan yang menempatkan pernikahan dan keturunan sebagai ukuran keberhasilan sosial. Dalam masyarakat kolektivistik seperti Indonesia, penyimpangan identitas seksual juga dianggap mencoreng kehormatan keluarga (Andina, 2016).

Dalam konteks ini, pernikahan heteroseksual menjadi mekanisme bertahan bagi sebagian individu LGBTQ+. Mereka menjalani “performa heteroseksual” bukan karena dorongan afeksi, tetapi sebagai strategi untuk menghindari stigma, pengucilan, atau bahkan kekerasan. Laporan UNDP (2014) menunjukkan bahwa laki-laki gay sering merasa “tidak punya pilihan” selain menikah dengan perempuan demi menjaga hubungan dengan orang tua. Salah satu responden menyatakan: “Saya tidak ingin menyakiti istri saya, tapi jika saya tidak menikah, orang tua saya akan menganggap saya anak durhaka.”

Strategi bertahan ini juga dapat dijelaskan melalui konsep hegemonic masculinity (Connell, 1987), yang menempatkan laki-laki dalam tekanan untuk tampil sebagai maskulin dan normatif. Dalam struktur patriarkal Indonesia, bahkan laki-laki gay dipaksa memenuhi ekspektasi sebagai suami dan ayah, sebagai bentuk penegasan identitas laki-laki “ideal” di mata masyarakat.

Studi Rahayu dan Demartoto (2019) mencatat bahwa individu LGBTQ+ menghadapi berbagai bentuk kekerasan struktural, termasuk kekerasan verbal, fisik, psikis, ekonomi, dan seksual. Dalam konteks seperti itu, pernikahan kamufase menjadi strategi coping untuk bertahan di masyarakat yang menolak identitas mereka.

Fenomena ini dapat dibaca sebagai bentuk adaptasi refleksif dalam masyarakat risiko (Beck, 1992), yaitu ketika individu harus mengelola ketidakpastian sosial melalui keputusan preventif. Dalam konteks Indonesia, pernikahan kamufase berfungsi sebagai “perisai sosial” yang memberikan perlindungan semu dari tekanan struktural, sekaligus menyembunyikan identitas seksual yang dianggap menyimpang.

Strategi bertahan ini juga terlihat dalam temuan Widiyanti (2021), yang mencatat bahwa laki-laki gay yang telah menikah menjalankan manajemen privasi melalui komunikasi interpersonal yang tertutup. Strategi ini tidak hanya berdampak pada individu LGBTQ+, tetapi juga pada

pasangan mereka yang tidak mendapatkan informasi utuh untuk memberikan persetujuan (informed consent) secara sadar.

Dari perspektif teori queer, praktik pernikahan kamuflase mencerminkan bagaimana institusi pernikahan digunakan untuk menegakkan norma heteroseksual. Judith Butler (1990) menegaskan bahwa identitas seksual adalah hasil dari performativitas sosial yang dibentuk melalui pengulangan norma. Dalam kerangka ini, pernikahan kamuflase merupakan tindakan performatif yang mereproduksi heteronormativitas dan menekan ekspresi identitas seksual yang tidak sesuai dengan norma mayoritas. Negara dan media turut memperkuat sistem ini melalui kebijakan diskriminatif dan representasi publik yang bias terhadap LGBTQ+.

Perempuan sebagai Korban dalam Relasi Tidak Setara

Pernikahan kamuflase tidak hanya berdampak pada individu LGBTQ+, tetapi juga menciptakan kerentanan baru bagi perempuan heteroseksual yang menjadi pasangan mereka. Dalam banyak kasus, perempuan memasuki pernikahan tanpa mengetahui orientasi seksual pasangannya secara utuh, sehingga tidak dapat memberikan informed consent yang sadar dan setara. Relasi ini dibangun di atas ketimpangan informasi dan manipulasi emosional, yang kemudian berkembang menjadi penderitaan psikologis yang mendalam.

Dalam situasi ini, perempuan melakukan apa yang disebut Arlie Hochschild (1983) sebagai emotional labor, yakni pengelolaan perasaan dan emosi pribadi demi menjaga keharmonisan rumah tangga. Mereka dituntut untuk bersabar dan menyembunyikan penderitaan demi menjaga kehormatan keluarga, meskipun relasi dibangun di atas fondasi kebohongan.

Kasus selebgram Meylisa Zaara dan Nessa Salsa menjadi contoh konkret. Dalam pernyataannya, Nessa mengaku merasa gagal sebagai istri selama dua tahun, hanya untuk menyadari bahwa ia menjadi alat kamuflase pasangan. Perasaan tertipu, marah, dan kehilangan kepercayaan diri muncul sebagai konsekuensi dari relasi yang dibangun atas dasar kebohongan. Widiyanti (2021) dan Pradanawan & Nurchayati (2023) mencatat bahwa praktik ini merupakan bagian dari strategi problem-focused coping yang dijalani individu LGBTQ+ dalam menghadapi tekanan sosial dan ekspektasi keluarga.

Ketimpangan ini memperlihatkan bagaimana relasi dalam pernikahan tidaklah netral. Kerangka State Ibuism dari Julia Suryakusuma (1987) juga membantu menjelaskan bagaimana negara melalui pendidikan, media, dan agama membentuk citra ideal perempuan sebagai istri yang setia dan penyabar. Dalam pernikahan kamuflase, konstruksi ini memperkuat tekanan agar perempuan tetap bertahan meski mengalami penderitaan emosional.

Carole Pateman (1988) mengemukakan bahwa institusi pernikahan merupakan bentuk kontrak patriarki, di mana perempuan secara struktural berada dalam posisi tunduk. Dalam konteks pernikahan kamuflase, posisi subordinat perempuan diperburuk oleh strategi komunikasi tertutup yang dijalankan pasangan laki-laki. Perempuan menjadi korban dari relasi kuasa yang tidak transparan, tanpa ruang negosiasi, dan sering kali dibebani ekspektasi untuk “memahami” atau “memaklumi” kondisi pasangannya. Dari perspektif feminis, ini adalah bentuk kekerasan simbolik yang dilegitimasi oleh norma sosial dan agama.

Judith Butler (1990) menambahkan bahwa identitas gender dan relasi sosial terbentuk melalui performativitas, yaitu pengulangan norma yang dianggap sah. Perempuan dalam pernikahan kamuflase dituntut memainkan peran istri ideal, patuh, penyabar, dan menjaga nama baik keluarga, meskipun di dalamnya terdapat kerusakan psikologis dan relasi yang menyalahi

keadilan. Norma tersebut tidak memberi ruang bagi perempuan untuk menggugat atau keluar dari pernikahan tanpa dihadapkan pada stigma.

Ekspektasi sosial terhadap perempuan untuk segera menikah turut memperkuat kerentanan ini. Sekarsari (2025) menunjukkan bahwa perempuan yang menunda pernikahan sering distigmatisasi sebagai “perawan tua” atau dianggap gagal menjalani kodrat. Dalam tekanan seperti ini, perempuan terdorong menerima lamaran atau membina rumah tangga tanpa cukup refleksi atau pertimbangan, sehingga menjadi lebih rentan terhadap relasi manipulatif.

Negara dan Hambatan Struktural: Kekerasan Simbolik yang Dilembagakan

Negara memainkan peran penting dalam melanggengkan kekerasan simbolik terhadap perempuan dan kelompok LGBTQ+. Pierre Bourdieu (1991) menyebut kekerasan simbolik sebagai bentuk dominasi yang tersembunyi dan tidak disadari oleh korbannya karena telah melembaga dalam nilai, hukum, dan norma sosial. Dalam konteks pernikahan kamufase, perempuan sering kali menyalahkan diri sendiri atas kehancuran rumah tangga, padahal mereka adalah korban dari sistem yang menutup akses terhadap informasi dan kejujuran relasional.

LBH Masyarakat (2018) dan Puspitasari (2019) mencatat berbagai bentuk pelanggaran hak asasi manusia terhadap kelompok LGBTQ+ yang justru dilakukan oleh institusi negara, mulai dari razia, pemidanaan, pelarangan ekspresi, hingga penolakan dalam layanan publik. Negara yang seharusnya melindungi seluruh warganya justru menjadi bagian dari represi sistemik. Kondisi ini menciptakan ekosistem sosial yang memaksa individu LGBTQ+ menyembunyikan identitasnya, termasuk melalui pernikahan yang tidak otentik. Perempuan dalam relasi tersebut menjadi korban sekunder dari sistem yang secara aktif melanggengkan kebohongan demi kepentingan moral mayoritas.

Dalam perspektif feminisme hukum, sistem hukum Indonesia belum mampu merespons kompleksitas pernikahan kamufase. Tidak ada regulasi yang secara eksplisit mengakui penipuan identitas seksual sebagai bentuk pelanggaran hak dalam pernikahan. Norma agama dan sosial yang menganggap perceraian sebagai aib mempersempit ruang perempuan untuk keluar dari relasi yang manipulatif. Subekti (2024) menunjukkan bahwa stigma terhadap LGBTQ+ dibentuk melalui empat level: individu, masyarakat, lembaga, dan negara. Ini membentuk sistem represi berlapis yang saling memperkuat.

Sebagaimana ditekankan dalam laporan LBH Masyarakat, tidak adanya intervensi negara yang tegas terhadap persekusi LGBTQ+ dapat memperbesar potensi kejahatan terhadap kemanusiaan di masa depan. Negara bukan hanya abai, tetapi juga menjadi pelaku aktif melalui kebijakan diskriminatif dan pembiaran sistemik. Oleh karena itu, negara memiliki kewajiban konstitusional dan moral untuk menjadi pelindung aktif terhadap hak-hak dasar warga negara—baik LGBTQ+ maupun perempuan yang menjadi terdampak tidak langsung dari sistem ini. Seperti disebut dalam laporan tersebut: Dengan pembiaran dan pengabaian dari negara, bukan tidak mungkin kelompok LGBT menjadi target kejahatan kemanusiaan di masa yang akan datang.”

Penelitian Verdianto dkk. (2023) menunjukkan bahwa tidak adanya UU nasional yang secara eksplisit menjamin perlindungan terhadap kelompok LGBT membuat mereka berada dalam status warga negara “kelas dua”. Hak-hak dasar seperti berekspresi, menikah, dan berpartisipasi dalam pemerintahan secara tidak langsung dibatasi oleh produk hukum yang menyerap norma agama dan moral dominan. Misalnya, UU ASN dan UU Pemilu menyaratkan “kesehatan mental dan spiritual”, yang menjadi alat eksklusi terhadap individu LGBT karena stigma gangguan jiwa

yang dilekatkan oleh lembaga seperti PDSKJI. Hal ini menunjukkan bahwa kekerasan simbolik terhadap kelompok LGBT tidak hanya direproduksi oleh media atau masyarakat, tetapi juga dilegitimasi oleh negara dalam bentuk ketentuan hukum.

Wacana homonationalism (Puar, 2007) juga berguna untuk memahami posisi ambigu negara dalam isu LGBTQ+ di Indonesia. Negara kerap menggunakan retorika moral dan perlindungan keluarga sebagai dalih untuk menegakkan kebijakan diskriminatif, padahal secara tidak langsung justru memfasilitasi sistem represi terhadap ekspresi identitas non-heteronormatif. Dalam konteks ini, pernikahan kamufase muncul sebagai solusi palsu akibat absennya ruang aman bagi individu LGBTQ+ untuk hidup secara otentik. Negara, alih-alih menjamin hak-hak sipil semua warganya, malah membingkai ketertiban sosial dengan parameter heteroseksual sebagai standar satu-satunya.

Di sisi lain, pendidikan dan layanan publik yang bias turut memperparah situasi. Aliansi Jurnalis Independen (AJI, 2015) dan Sekarsari (2025) menunjukkan bahwa media arus utama di Indonesia sering menyajikan pemberitaan LGBTQ+ secara sensasional, negatif, dan stigmatis. Laporan AJI Indonesia (2015) mencatat bahwa 72,97% berita tentang LGBTQ+ yang dipublikasikan oleh media online bersifat straight news, yang umumnya hanya memuat sudut pandang aparat atau tokoh agama tanpa memberi ruang bagi suara komunitas LGBTQ+ sendiri.

Salah satu pola sensasionalisasi yang terlihat adalah bagaimana media menonjolkan kasus-kasus yang dianggap “heboh”, seperti penggerebekan “pesta seks gay” atau operasi kepolisian terhadap kelompok gay di apartemen dan hotel. Pemberitaan semacam ini biasanya ditulis dengan judul provokatif, diksi kriminal, dan visualisasi yang berlebihan, sehingga membingkai seluruh komunitas LGBTQ+ sebagai ancaman moral atau pelaku pelanggaran hukum. Padahal, yang dipublikasikan media adalah perilaku individu, tetapi disajikan seolah mewakili identitas seluruh kelompok.

Praktik framing seperti ini memperkuat stigma bahwa homoseksualitas identik dengan tindakan amoral, meskipun tidak semua kasus melibatkan tindak pidana. Sensasionalisasi media tidak hanya mengaburkan batas antara orientasi seksual dan perilaku kriminal, tetapi juga ikut menyudutkan individu LGBTQ+ yang hidup secara damai dan tidak melakukan pelanggaran hukum apa pun. Ketidakhadiran narasi alternatif, pengalaman langsung, dan representasi yang adil membuat media turut mereproduksi kekerasan simbolik serta mempersempit ruang ekspresi identitas gender secara manusiawi.

Bias media ini berkaitan erat dengan institusi lain, terutama pendidikan, yang juga gagal menyediakan pemahaman yang komprehensif tentang seksualitas dan gender. Kurikulum pendidikan seksual dan gender yang tidak inklusif turut mempersempit pemahaman masyarakat tentang keberagaman identitas dan memperkuat siklus diskriminasi. Sejumlah studi menunjukkan bahwa pendidikan seksual di Indonesia masih bersifat normatif, berorientasi pada moralitas, dan menekankan pengendalian perilaku daripada pemahaman kesehatan reproduksi maupun keberagaman gender. UNESCO-UNFPA (2020) menemukan bahwa 78% sekolah menengah di Indonesia hanya mengajarkan pendidikan seksual secara terbatas pada aspek biologis, tanpa pembahasan mengenai relasi sehat, kekerasan berbasis gender, atau identitas seksual. Bahkan, 56% guru SMA dalam survei Kemendikbud (2021) menyatakan bahwa mereka menghindari topik orientasi seksual karena dianggap sensitif atau “bertentangan dengan nilai budaya”.

Perbedaan antar jenjang pendidikan juga sangat kentara. Pada tingkat SD, pendidikan seksual hampir sepenuhnya tidak terstruktur dan hanya disisipkan dalam pelajaran IPA secara parsial. Studi Rahmawati & Azzahra (2022) menemukan bahwa 84% guru SD merasa tidak memiliki kompetensi untuk mengajarkan pendidikan seksual yang komprehensif. Di tingkat SMP dan SMA, kurikulum lebih sistematis, tetapi tetap menekankan perspektif moral dan heteronormatif, misalnya melalui materi “pergaulan bebas” atau “bahaya LGBT”, tanpa penjelasan berbasis sains. Sementara itu, di perguruan tinggi, hanya sebagian kecil universitas yang memasukkan isu gender dan seksualitas dalam mata kuliah khusus, dan biasanya hanya untuk program studi tertentu (psikologi, kesehatan masyarakat, gender studies), sehingga tidak menjangkau mahasiswa secara luas.

Ketiadaan pendidikan seksual komprehensif lintas jenjang inilah yang membentuk pemahaman publik yang sempit mengenai identitas gender dan orientasi seksual. Dalam konteks ini, negara juga bertanggung jawab atas kegagalan sistemik dalam menyediakan kurikulum yang berbasis hak, ilmiah, dan inklusif yang sebenarnya sangat penting untuk membangun masyarakat yang adil dan setara secara gender dan seksualitas.

Trauma Psikososial dan Ketidakadilan Struktural

Konsekuensi dari pernikahan kamufase terhadap perempuan sangat nyata, baik secara psikologis maupun sosial. Indonesia Family Life Survey (IFLS) menunjukkan bahwa perempuan yang merasa ditipu dalam pernikahan memiliki risiko lebih tinggi mengalami depresi, kecemasan, dan kehilangan kepercayaan terhadap institusi keluarga. Yayasan Pulih (2020) juga menemukan bahwa perempuan yang berada dalam relasi tanpa transparansi cenderung mengalami gangguan stres pascatrauma (PTSD), terutama jika mereka tidak memiliki akses terhadap dukungan sosial atau layanan konseling yang berpihak pada korban.

Penelitian terbaru dari Indonesia Family Life Survey (IFLS, 2022) menguatkan temuan ini dengan mencatat bahwa perempuan yang merasa ditipu dalam pernikahan mengalami peningkatan signifikan risiko depresi, insomnia, dan penurunan fungsi sosial. Bahkan 34% dari mereka mengalami isolasi emosional akibat rasa malu dan kehilangan kepercayaan terhadap pasangan maupun sistem hukum. Situasi ini memperlihatkan bahwa trauma psikologis akibat pernikahan kamufase tidak hanya berdimensi individu, melainkan juga struktural, karena dipengaruhi oleh minimnya akses terhadap konseling dan perlindungan hukum yang berpihak pada korban.

Dwi Widarna (2022) menekankan bahwa korban kekerasan seksual sering kali mengalami gejala psikologis kompleks seperti gangguan kecemasan, depresi, bahkan trauma kronis jika tidak segera mendapat pendampingan yang layak. Dalam banyak kasus, korban merasa tidak mampu mengakses layanan konseling karena rasa malu, stigma sosial, atau relasi kuasa yang timpang dalam rumah tangga.

Stigma sosial memperparah trauma tersebut. Dalam masyarakat yang mengidealkan pernikahan heteroseksual dan menstigmatisasi perceraian, perempuan yang mencoba keluar dari relasi kamufase kerap dianggap sebagai istri gagal atau pembawa aib keluarga. Media memainkan peran signifikan dalam memperkuat stigma ini. Sebagaimana dicatat dalam pemetaan pemberitaan LGBTI oleh AJI (2015), media-media arus utama di Indonesia kerap menggambarkan individu LGBTQ+ dalam bingkai berita kriminal, penyimpangan moral, atau sensasi hiburan. Bentuk pemberitaan yang merugikan ini terlihat dari penggunaan diksi yang stigmatis, pengaitan orientasi seksual dengan kejahatan, hilangnya perspektif korban, serta absennya penjelasan berbasis data

maupun hak asasi manusia. Laporan UNDP (2014) juga menunjukkan bahwa sebagian media cenderung menonjolkan sensasi dan ancaman moral alih-alih memberikan informasi yang proporsional.

Dalam konteks ini, pelatihan media yang menasar jurnalis dan aktivis menjadi sangat penting, bukan untuk “membangkai positif” semata, tetapi untuk memastikan pemberitaan yang akurat, berimbang, dan tidak memperkuat stereotip. Tujuannya adalah mendorong representasi yang berbasis fakta dan etika jurnalistik—memberikan ruang bagi suara komunitas, menjelaskan konteks sosial, serta menghindari narasi bias yang merugikan. Pendekatan ini memungkinkan publik memahami isu secara utuh tanpa jatuh pada stigmatisasi atau glorifikasi yang tidak perlu.

Ketiadaan pemberitaan berbasis ide dan kurangnya jurnalisme empatik menjadikan media sebagai agen represi simbolik yang menyulitkan individu LGBTQ+ dan pasangan mereka untuk mendapatkan dukungan publik. Norma agama dan budaya menuntut perempuan untuk tetap bertahan dalam rumah tangga, bahkan ketika fondasi relasi dibangun atas kebohongan. Akibatnya, banyak perempuan mengalami isolasi emosional dan sosial, serta kehilangan kepercayaan terhadap kemampuan diri untuk menentukan pilihan hidup.

Batasan legal terhadap ekspresi dan hak-hak dasar kelompok LGBT yang termuat dalam UU Perkawinan, KUHP, serta ketentuan ASN secara langsung maupun tidak langsung berkontribusi pada trauma psikososial yang berkelanjutan. Meski tidak ada undang-undang nasional yang secara eksplisit mengkriminalisasi homoseksualitas, laporan UNDP (2014) menyoroti bahwa banyak peraturan daerah yang menggolongkan homoseksualitas sebagai perilaku tidak bermoral dan dikenai sanksi pidana ringan atau denda. Sementara itu, sebagian besar transgender mengalami kesulitan administratif karena identitas legal mereka tidak diakui, yang berdampak pada akses layanan publik dan pekerjaan.

Tidak hanya dijauhkan dari ruang sosial dan relasi romantis yang aman, mereka juga ditutup aksesnya dari partisipasi politik dan peluang ekonomi di sektor public. Selain itu, bentuk kekerasan simbolik dari negara juga bisa muncul dalam penegakan hukum yang tidak ramah terhadap korban. Dalam konteks ini, Dwi Widarna (2022) menegaskan pentingnya reformasi pendekatan hukum dan psikososial secara integratif, terutama dalam penanganan korban kekerasan dalam rumah tangga dan relasi intim non-transparan seperti pernikahan kamufase. Seperti dicatat Verdianto dkk. (2023), tidak adanya payung hukum nasional yang eksplisit menjamin hak-hak sipil LGBTQ+ menciptakan posisi kewarganegaraan yang timpang. Istilah “sehat rohani” dalam rekrutmen ASN, misalnya, dimaknai secara bias dan kerap digunakan untuk mendiskriminasi individu queer dari kesempatan publik.

Proses coming out yang dilakukan oleh individu LGBTQ+ dalam konteks ini pun sering kali bukan bentuk kejujuran yang sehat, melainkan respons terhadap konflik rumah tangga yang telah memuncak. Widiyanti (2021) mencatat bahwa sebagian besar suami baru mengungkapkan identitas seksualnya setelah tekanan emosional meningkat, bukan sebagai bentuk keterbukaan yang otonom. Perempuan yang mengalami hal ini dihadapkan pada krisis emosional dan kehilangan arah dalam identitas relasional mereka.

Dalam kerangka masyarakat risiko (Beck, 1992), strategi kamufase yang dilakukan individu LGBTQ+ merupakan adaptasi terhadap sistem sosial yang represif. Pernikahan heteroseksual dipilih sebagai bentuk proteksi diri dari stigma, diskriminasi, dan kekerasan. Namun, strategi ini tidak menghapus masalah; sebaliknya, ia menciptakan penderitaan baru bagi pasangan yang tidak

menyadari kondisi sebenarnya. Meskipun demikian, sebagian individu queer juga menunjukkan bentuk agensi spiritual di tengah tekanan. Garcia Rodriguez (2023) mencatat bahwa beberapa queer Muslim Indonesia membentuk ruang keberagaman alternatif untuk mempertahankan iman mereka tanpa harus menanggalkan identitas gender atau orientasi seksual mereka. Spiritualitas semacam ini berfungsi sebagai mekanisme penyembuhan dari trauma berlapis yang mereka alami.

Ramadan dkk. (2022) mencatat bahwa masyarakat Indonesia masih menilai LGBTQ+ melalui tafsir budaya dan agama, bukan melalui pendekatan hak asasi manusia. Ketika negara gagal menyediakan perlindungan hukum dan layanan pendukung yang eksplisit, relasi-relasi manipulatif seperti pernikahan kamufase akan terus berlangsung dan merugikan kelompok rentan, terutama perempuan.

Dalam konteks ini, solusi tidak cukup hanya berupa pembaruan hukum. Diperlukan reformasi sosial yang menyentuh akar permasalahan: sistem nilai yang patriarkal dan heteronormatif. Pendidikan pranikah yang inklusif, kurikulum sekolah yang mengajarkan keberagaman gender dan orientasi seksual, serta penyediaan ruang aman bagi perempuan dan komunitas LGBTQ+ adalah langkah penting. Akses terhadap layanan konseling berbasis keadilan gender juga harus diperluas, agar perempuan yang terjebak dalam relasi kamufase dapat pulih dan mengambil keputusan hidup secara sadar. Dalam strategi pencegahan, pendidikan pranikah dan kesadaran akan kekerasan relasional harus dirancang secara komprehensif. Widarna (2022) merekomendasikan pembentukan support system berbasis komunitas dan layanan psikologi klinis yang mudah diakses, terutama bagi perempuan korban relasi kekuasaan timpang dalam rumah tangga. Tanpa pendampingan yang menyeluruh, baik medis, hukum, maupun sosial, trauma dapat menetap dan menjadi kekerasan berulang.

Pendidikan Gender dan Reformasi Sosial: Membangun Ruang Aman dan Relasi Setara

Fenomena pernikahan kamufase menunjukkan pentingnya pendidikan gender dan seksualitas yang inklusif di tingkat masyarakat. Pendidikan pranikah tidak boleh hanya menekankan aspek legalitas dan ekonomi, tetapi juga harus mencakup nilai kejujuran emosional, pengakuan identitas pribadi, dan keterbukaan dalam membangun relasi. Kurikulum sekolah juga perlu memuat pemahaman yang berbasis hak asasi manusia terkait keberagaman gender dan orientasi seksual, agar masyarakat tidak lagi melihat LGBTQ+ sebagai penyimpangan atau ancaman moral.

Dalam konteks ini, pendidikan yang berperspektif gender dan keberagaman seksual harus tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga transformatif—yaitu mampu membongkar mitos-mitos seputar peran gender dan membuka ruang refleksi kritis sejak usia dini. Seperti dikatakan Naila Kabeer (1994), ketimpangan gender tidak bisa dipisahkan dari bagaimana individu dibentuk sejak awal oleh sistem pengetahuan dan nilai sosial yang menormalkan subordinasi perempuan. Kurikulum sekolah yang mengintegrasikan nilai inklusivitas, kesetaraan gender, dan pengakuan terhadap keberagaman identitas akan menjadi pondasi awal dalam mencegah lahirnya relasi manipulatif seperti pernikahan kamufase.

Jika dilihat dari perspektif feminisme interseksional, perjuangan perempuan korban pernikahan kamufase harus dipahami sebagai persoalan yang berlapis, beririsan antara kelas, agama, dan norma sosial. Meskipun praktik pernikahan kamufase dapat terjadi pada perempuan dari berbagai kelas sosial, dampak kerentanan yang muncul cenderung lebih berat bagi perempuan dari kelas menengah ke bawah, terutama karena keterbatasan akses terhadap layanan konseling,

bantuan hukum, dan ruang aman. Dalam situasi ketidaksetaraan struktural ini, perempuan dengan sumber daya ekonomi terbatas menghadapi hambatan yang lebih besar untuk mengakhiri relasi manipulatif atau mencari dukungan profesional. Sementara itu, budaya patriarki terus menempatkan pernikahan sebagai “kewajiban kodrati” bagi perempuan, bukan sebagai hasil pilihan sadar. Sekarsari (2025) mencatat bahwa perempuan yang menolak atau menunda pernikahan sering kali distigmatisasi sebagai gagal atau menyimpang dari peran sosial.

Merujuk pada konsep masyarakat risiko (Beck, 1992), strategi kamufase yang dilakukan individu LGBTQ+ adalah bentuk adaptasi terhadap lingkungan sosial yang represif. Namun, strategi ini menciptakan penderitaan baru bagi semua pihak yang terlibat. Pradanawan dan Nurchayati (2023) mencatat adanya trauma keagamaan dan isolasi sosial yang dialami oleh individu gay dalam pernikahan kamufase. Ini menunjukkan bahwa sistem sosial yang memaksa ketersembunyian tidak hanya menyakiti pasangan heteroseksual mereka, tetapi juga komunitas LGBTQ+ itu sendiri.

Survei Ramadan dkk. (2022) memperlihatkan bahwa masyarakat Indonesia masih sangat terbelah dalam menerima keberadaan LGBTQ+. Dalam situasi ini, pernikahan kamufase menjadi pilihan penuh risiko yang berakar dari ketakutan dan represi. Karena itu, perubahan harus dimulai dari reformasi sosial, pendidikan, dan sistem hukum yang menghormati keberagaman identitas serta menjamin keadilan bagi seluruh warga negara—tanpa kecuali.

Reformasi ini mencakup penyediaan ruang aman, akses terhadap konseling berbasis keadilan gender, pelatihan untuk tokoh masyarakat, dan kebijakan publik yang melindungi hak atas informasi dalam relasi. Hanya melalui kesadaran kolektif dan aksi lintas sektor, perubahan budaya yang lebih adil dapat terwujud.

SIMPULAN

Fenomena pernikahan kamufase di Indonesia mencerminkan kompleksitas ketimpangan gender dan seksual dalam masyarakat yang menjunjung tinggi norma heteronormatif dan patriarki. Dalam konteks tekanan sosial, budaya, dan agama yang menstigmatisasi identitas LGBTQ+, individu dari kelompok ini sering kali terpaksa menikah dengan pasangan heteroseksual untuk menyembunyikan orientasi seksual mereka. Strategi ini bukan sekadar keputusan pribadi, melainkan respons terhadap ekosistem represif yang dibentuk oleh keluarga, komunitas, negara, dan media.

Sayangnya, strategi ini menimbulkan dampak serius, terutama bagi perempuan heteroseksual yang menjadi pasangan dalam pernikahan kamufase. Mereka menjalani relasi yang tidak transparan, tanpa consent utuh, dan kerap menyalahkan diri atas relasi yang gagal, padahal mereka adalah korban dari sistem yang tidak memberi ruang untuk negosiasi. Relasi seperti ini memperlihatkan bagaimana kekerasan simbolik dilembagakan dalam institusi sosial dan hukum, serta diperkuat oleh narasi media yang bias terhadap keragaman identitas.

Artikel ini menunjukkan bahwa praktik pernikahan kamufase tidak dapat dipisahkan dari kerangka patriarki, stigma terhadap LGBTQ+, dan absennya perlindungan hukum yang memadai. Perempuan menjadi korban ganda—baik dari kebohongan pasangan maupun dari norma sosial yang membungkam suara mereka. Sementara itu, individu LGBTQ+ juga menderita tekanan psikologis, trauma keagamaan, dan krisis identitas sebagai akibat dari tekanan sistemik untuk tampil “normal”.

Dengan menggabungkan perspektif feminisme, teori queer, dan kerangka masyarakat risiko. Kajian ini menegaskan bahwa pernikahan kamufase adalah bentuk adaptasi terhadap sistem yang menindas, namun pada saat yang sama melanggengkan penderitaan baru bagi pihak lain. Oleh karena itu, penanganan isu ini tidak bisa dilepaskan dari kritik terhadap sistem sosial yang menciptakannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Aliansi Jurnalis Independen (AJI). (2015). *Jurnalisme dan Isu LGBT: Laporan Pemetaan Awal Pemberitaan LBGTI di 20 Media Cetak dan Online*. https://aji.or.id/upload/Dokumen/Laporan_Pemetaan_Awal_Pemberitaan_LBGTI.pdf
- Andina, E. (2016). Faktor psikososial dalam interaksi masyarakat dengan gerakan LGBT di Indonesia. *Aspirasi*, 7(2), 173-184. Pusat Penelitian Badan Keahlian DPR RI.
- Asbi, R. M., Kurniawati, J., & Nasution, L. N. (2024). Muslims acceptance of lesbian, gay, bisexual, and transgender issues in Indonesia. *Pharos Journal of Theology*, 105, Article 29. <https://doi.org/10.46222/pharosjot.105.29>
- Bagir, Zainal Abidin, Asfinawati, Suhadi, dan Renata Arianingtyas. 2019. *Pembatasan Hak atas Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di Indonesia*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Blackwood, E. (1998). Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire. *Cultural Anthropology*, 13(4), 491-521.
- Boellstorff, T. (2006). *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400844050>
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boellstorff, T. (2007). *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia*. Durham: Duke University Press.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Tenth Anniversary Edition (2nd ed.)*. New York: Routledge.
- Cholil, Suhadi. 2013. *Freedom of Religion or Belief in Indonesia: The Challenges of Muslim Exceptionalism*. Globethics.net Focus Series No. 69. Geneva: Globethics.net.
- Connell, R. W. (2003). *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.
- Davies, S. G. (2010). *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*. London: Routledge.
- Firdausy, A. R. (2018). *Epistemologi penafsiran Musdah Mulia tentang homoseksual (Unpublished master's thesis)*. Institut PTIQ Jakarta. <https://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=1292135&val=17360&title=Epsitemologi%20Penafsiran%20Musdah%20Mulia%20Tentang%20Homoseksual>
- Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.

- Garcia Rodriguez, D. (2023). *Gender, sexuality and Islam in contemporary Indonesia: Queer Muslims and their allies*. Routledge.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Hasan, Noorhaidi, Suhadi Cholil, Moh. Maufur, Ahmad Mufid, Siti Nur Isnaini, Noorhaidi Mohd Noor, Eko Mahmuduzzaman, dan Evi Nurlaela. 2023. *Keberagaman Beragama: Relasi Islam dan HAM*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Kabeer, N. (1994). *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. London: Verso.
- LBH Masyarakat. (2018). *Stigma dan Diskriminasi terhadap LGBT di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat.
- LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat). (2018). *Pandangan Islam tentang Homoseksualitas dan LGBTQ+*. Jakarta.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Massad, J. (2008). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mulia, S. (2015). *Mengupas seksualitas: Mengerti arti, fungsi, dan problematika seksual manusia era kita*. Jakarta: Opus Press.
- Palulungan, L., Kordi, M. G. H., & Ramli, M. T. (Eds.). (2020). *Perempuan, Masyarakat Patriarki & Kesetaraan Gender*. Makassar: Yayasan BaKTI.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pradanawan, F. N., & Nurchayati. (2023). Eksplorasi Persoalan yang Dihadapi Lelaki Dewasa Awal dengan Orientasi Seksual Gay dan Strategi Coping untuk Mengatasinya. *Character: Jurnal Penelitian Psikologi*, 10(1), 324–346.
- Puar, J. K. (2017). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Rahayu, V., & Demartoto, A. (2019). Risiko dan Refleksivitas Gay terhadap Kekerasan (Studi Kasus pada Komunitas Gay di Surakarta). *Journal of Development and Social Change*, 2(2), 45–55.
- Ramadan, D., Parazqia, Y. D., Muthmainah, N., dkk. (2022). Pro Kontra LGBT di Republik Indonesia. *Proceeding Conference on Psychology and Behavioral Sciences*, 1(1), 1–12.
- Republika.co.id. (2022). Saiful Mujani survei pandangan publik soal LGBT dan Yahudi di Indonesia, ini hasilnya. *Republika*. <https://news.republika.co.id/berita/rfq95a396/saiful-mujani-survei-pandangan-publik-soal-lgbt-dan-yahudi-di-indonesia-ini-hasilnya>
- Rofiah, N., Nawawi, A. M., & Firdausy, A. R. (2018). Epistemologi Penafsiran Musdah Mulia Tentang Homoseksual. *Mumtaz: Jurnal Studi Gender dan Islam*, 2(2), 239–256.
- Rosenthal, G. (2011). Biographical Research. Dalam N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (hlm. 48–70). London: Sage.
- Saiful Mujani Research and Consulting. (2018). *Mayoritas Publik Menilai LGBT Punya Hak Hidup di Indonesia*.

- Santoso, M. B. (n.d.). LGBT dalam perspektif hak asasi manusia. *SHARE: Social Work Jurnal*, 6(2), 220–229. Universitas Padjadjaran.
- Sekarsari, F. R. (2025). Stigma pada Perempuan Generasi Z dalam Penundaan Pernikahan. *Jurnal Ilmiah Muqoddimah: Jurnal Ilmu Sosial, Politik, dan Humaniora*, 9(1), 381–388.
- Subekti, A. A. (2024). Stigmatisasi Sosial terhadap Komunitas LGBTQ di Indonesia. *Triwikrama: Jurnal Multidisiplin Ilmu Sosial*, 6(2).
- Suryakusuma, J. (1987). *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in the Indonesia New Order*. Institute of Social Studies.
- Tamale, Sylvia (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Daraja Press
- UNDP & USAID. (2014). *Being LGBT in Asia: Indonesia Country Report*. Bangkok: United Nations Development Programme.
- Verdianto, K. K., Ferdianti, A., Liem, C., Nabila, K., & Pramono, S. F. (2023). Analisis kesetaraan hak warga negara kaum LGBT di Indonesia. *Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains*, 2(5), 358–366. <https://doi.org/10.58812/jhhws.v2i05.311>
- Widarna, D. W. L. (2022). *Psikologi klinis: Solusi integratif pada kekerasan seksual*. Mataram: UIN Mataram Press.
- Widiyanti, I. (2021). Coming Out Gay yang Berstatus Menikah dengan Pasangan Heterogennya. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Universitas Brawijaya.
- Wieringa, S. E. (2002). *Sexual Politics in Indonesia*. Palgrave Macmillan for the Institute of Social Studies, The Hague.
- Yayasan Pulih. (2020). *Dampak Psikologis Relasi Tanpa Transparansi: Studi Kasus Perempuan dalam Pernikahan Problematis*. Jakarta: Laporan Penelitian Internal.
- Zhu, J. (2018). 'Unqueer' kinship? Critical reflections on 'marriage fraud' in mainland China. *Sexualities*, 21(7), 1075–1091.