

**RELASI ANTARETNIK:  
Negosiasi Identitas Keislaman Orang Minang  
dan Kekristenan Orang Nias di Seberang Palinggam dan Sungai Buluh**

Disertasi

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang  
Agama dan Studi Perdamaian

Oleh  
AndriAshadi  
NIM. 31151200000027

Pembimbing:  
Prof. Dr. M. IkhsanTanggok, M.Si  
Prof. Dr. Jamhari, MA



**PEMINATAN AGAMA DAN STUDI PERDAMAIAN  
SEKOLAH PASCASARJANA  
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA  
2018**

**RELASI ANTARETNIK:  
Negosiasi Identitas Keislaman Orang Minang  
dan Kekristenan Orang Nias di Seberang Palinggam dan Sungai Buluh**

Disertasi

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang  
Agama dan Studi Perdamaian

Oleh

AndriAshadi  
NIM. 31151200000027

Pembimbing:

Prof. Dr. M. IkhsanTanggok, M.Si  
Prof. Dr. Jamhari, MA



**PEMINATAN AGAMA DAN STUDI PERDAMAIAN  
SEKOLAH PASCASARJANA  
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA  
2018**

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur kepada Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, petunjuk dan inayah-Nya kepada penulis sehingga disertasi ini berhasil diselesaikan. Selawat dan salam semoga dicurahkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW atas tuntunannya untuk meningkatkan pendidikan dan menghasilkan karya-karya yang bermanfaat bagi keilmuan dan kemanusiaan.

Disertasi ini menyimpulkan bahwa negosiasi identitas keislaman yang ditunjukkan orang Minang terhadap identitas kekristenan orang Nias tidak semata dalam bentuk menegaskan dan menjelaskannya. Akan tetapi negosiasi juga muncul dalam bentuk perubahan terhadap identitas sendiri dan dukungan terhadap identitas kelompok lain. Ini dibuktikan dengan tetap berbagi warisan dengan anggota keluarga yang berbeda agama, harmoni dalam tradisi perkawinan/adat, kepemimpinan non muslim, diizinkan beternak babi untuk kepentingan adat dan yang tampak mencolok adalah kehadiran dua gereja dalam satu nagari. Hal ini menunjukkan bahwa toleransi dan penghargaan terhadap keberagaman masih berakar kuat dalam kehidupan sosial keagamaan orang Minang sekalipun muncul dalam skala kehidupan keluarga dan komunitas.

Studi ini berbeda dari temuan Robin Bush (2008), Melissa Crouch (2009, 2012) yang memperlihatkan menguatnya sikap dan gerakan Islamisme di Sumatera Barat khususnya dianggap berkorelasi dengan hadirnya rasa intoleransi, penolakan terhadap keberagaman, pengabaian hak-hak perempuan dan non muslim. Juga berbeda dengan temuan Afthonul Afif (2009) dan Mina Elfira (2011) yang sama-sama menyebut sanksi moral dan material yang dialami para informan mereka (orang Minang) baik karena melakukan perkawinan beda agama atau pindah agama lantaran perkawinan beda agama. Selain itu, terlihat berbeda pula dengan temuan Delmus Puneri Salim (2015) yang menyatakan bahwa kebijakan Perda Syari'ah seperti busana muslim dan zakat dianggap memarjinalkan dan menyangkal non muslim sebagai basis identitas karena diasosiasikan dengan identitas dan filosofi ABS-SBK.

Penelitian ini adalah salah satu rangkaian dari proses pendidikan yang penulis tempuh untuk meraih gelar Doktor dalam Bidang Agama dan Studi Perdamaian. Banyak pihak telah memberikan dukungan baik moril maupun materil dalam pencapaian tujuan tersebut. Untuk itu, dari lubuk hati yang paling dalam penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada:

1. Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Dede Rosyada, MA yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menempuh pendidikan jenjang doktoral di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
2. Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masykuri Abdillah yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menjalani proses pendidikan pada jenjang doktoral di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
3. Rektor UIN Imam Bonjol Padang dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Imam Bonjol Padang yang telah mengizinkan penulis untuk mengikuti pendidikan doktoral di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
4. Promotor I, Prof. Dr. M. Ikhsan Tanggok, M.Si atas segala bimbingannya dalam proses penulisan dan penyelesaian disertasi.
5. Promotor II, Prof. Dr. Jamhari, MA atas segala bimbingannya dalam proses penulisan dan penyelesaian disertasi.
6. Ketua Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA atas pelayanan administratif dan akademik yang diberikan dalam penyelesaian disertasi.
7. Kepada seluruh Dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta atas pengetahuan dan wawasan yang diberikan selama menempuh pendidikan doktoral di SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
8. Kepada Seluruh Staf administrasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta atas pelayanan administrasi yang diberikan selama menjalani studi doktoral di SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
9. Kepada Seluruh Staf Perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta atas kemudahan akses dan pelayanan perpustakaan yang diberikan selama menjalani studi doktoral di SPS UIN Jakarta.

10. Kepada Kementerian Agama Republik Indonesia atas beasiswa yang diberikan untuk menjalani proses pendidikan di SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
11. Kepada seluruh teman sejawat yang tidak tersebut satu per satu yang telah berkontribusi dalam penyelesaian disertasi ini.
12. Kepada kedua orang tua, istri, anak-anak, dan segenap keluarga atas dukungan moril maupun materil dalam penyelesaian pendidikan dan disertasi ini.
13. Kepada kedua orang mertua (almarhum-almarhumah) yang telah memberikan dukungan moril dan materil selama ini. Semoga menjadi amal soleh menuju kehidupan yang kekal dan abadi.

Jakarta, 20 Juli 2018

Andri Ashadi

## 91% Unique

Total 38877 chars (**2000 limit exceeded**) , 306 words, 22 unique sentence(s).

**Essay Writing Service** - Paper writing service you can trust. Your assignment is our priority! Papers ready in 3 hours!  
**Proficient writing: top academic writers at your service 24/7! Receive a premium level paper!**

**STORE YOUR DOCUMENTS IN THE CLOUD** - 1GB of private storage for free on our new file hosting!

Results	Query	Domains (original links)
About 12 results	<a href="#">RELASI ANTARETNIK</a>	<a href="#">academia.edu</a> <a href="#">vivixtopz.wordpress.com</a> <a href="#">francisobon.wordpress.com</a> <a href="#">download.portalgaruda.org</a> <a href="#">jurnal-p2kp.id</a> <a href="#">koran-jakarta.com</a> <a href="#">mediaindonesia.com</a> <a href="#">slideshare.net</a> <a href="#">eprints.unlam.ac.id</a> <a href="#">ukdw.ac.id</a>
<b>Unique</b>	<a href="#">NEGOSIASI IDENTITAS KEISLAMAN ORANG MINANG DAN KEKRISTENAN ORANG NIAS DI SUMATERA BARAT</a>	-
About 28,342 results	<a href="#">Latar Belakang Masalah“Tapi bagaimana caranya pak</a>	<a href="#">romisatriawahono.net</a> <a href="#">pojokpakdani.wordpress.com</a> <a href="#">youtube.com</a> <a href="#">gamel.fk.ugm.ac.id</a> <a href="#">presentasi.net</a> <a href="#">dakwahdigital.blogspot.com</a> <a href="#">penelitiantindakankelas.blogspot.com</a> <a href="#">kompasiana.com</a> <a href="#">academia.edu</a> <a href="#">digilib.uinsby.ac.id</a>
<b>Unique</b>	<a href="#">Kita, kalau tidak pergi, masih famili</a>	-
About 12,006 results	<a href="#">Tapi bagaimana lagi</a>	<a href="#">facebook.com</a> <a href="#">facebook.com</a> <a href="#">facebook.com</a> <a href="#">facebook.com</a> <a href="#">jateng.tribunnews.com</a> <a href="#">mojok.co</a> <a href="#">hipwee.com</a> <a href="#">kompasiana.com</a> <a href="#">prfmnews.com</a> <a href="#">nasional.kompas.com</a>
<b>Unique</b>	<a href="#">Haram atau tidak haram itu, bagaimana lagi pak</a>	-
About 17 results	<a href="#">Ya, memang ia</a>	<a href="#">alkitab.sabda.org</a> <a href="#">facebook.com</a> <a href="#">id-id.facebook.com</a> <a href="#">merryriana.com</a> <a href="#">wattpad.com</a> <a href="#">archiveofourown.org</a> <a href="#">homiletika.info</a> <a href="#">id.linkedin.com</a> <a href="#">fanfiction.net</a> <a href="#">autonetmagz.com</a>
<b>Unique</b>	<a href="#">Bayangkanlah pak, misalnya kalau natal kadang-kadang anak-anak ini pergi, kadang-kadang H, tidak mau pak</a>	-

Unique	<a href="#">Entah ia sudah besar atau bagaimana, ia tidak mau pergi</a>	-
Unique	<a href="#">Paling-paling adik-adiknya saja...</a>	-
Unique	<a href="#">Kalau tidak pergi bagaimana rasanya, hari raya kita, ia pergi mengunjungi kita</a>	-
Unique	<a href="#">Kalau anak-anak ini tidak pergi bagaimana caranya</a>	-
Unique	<a href="#">Jadi "rasa" saja yang dipegang</a>	-
Unique	<a href="#">Kan Tuhan itu tahu pula..." "Kalau sistem saya lain pak</a>	-
Unique	<a href="#">Ia muslim, mendapatkan rezeki, maka itu rezeki dia</a>	-
About 122,313 results	<a href="#">Tuhan yang memberi</a>	<a href="#">carm.org</a> <a href="#">alkitab.sabda.org</a> <a href="#">seword.com</a> <a href="#">batamnews.co.id</a> <a href="#">youtube.com</a> <a href="#">youtube.com</a> <a href="#">id.wikipedia.org</a> <a href="#">kilasmanado.com</a> <a href="#">jba.gr</a> <a href="#">jba.gr</a>
Unique	<a href="#">Tuhan kan satu, Cuma beda agama</a>	-
Unique	<a href="#">Seperti istilah orang tua saya, satu ka hilia [ke utara], yang satu lagi ka mudiak [ke selatan]</a>	-
About 1 results	<a href="#">Tujuannya satu juga</a>	<a href="#">issuu.com</a>
Unique	<a href="#">Kecuali kayak orang Jepang, yang menyembahkan matahari</a>	-
About 83,707 results	<a href="#">Itu beda</a>	<a href="#">relationship.popbela.com</a> <a href="#">popular-world.com</a> <a href="#">hipwee.com</a> <a href="#">kumparan.com</a> <a href="#">mediaindonesia.com</a> <a href="#">megapolitan.kompas.com</a> <a href="#">kamuitubeda.wordpress.com</a> <a href="#">news.liputan6.com</a> <a href="#">kaltim.tribunnews.com</a> <a href="#">upstation.id</a>
Unique	<a href="#">Kalau kaya berarti rezeki dia sekian, rezeki saya segini, tidak perlu pula kita iri...</a>	-
Unique	<a href="#">Tidak ada untungnya, demam kita jadinya</a>	-
Unique	<a href="#">Tapi kalau misalnya sama nasibnya dengan kita berarti sama ia dengan kita..." Kutipan pertama berasal dari seorang ibu Minang-Muslim</a>	-
Unique	<a href="#">Ia tidak saja tinggal di lingkungan multireligi dan multietnik di pinggiran Kota Padang, tapi juga memiliki keluarga yang berbeda etnik dan berbeda agama</a>	-
Unique	<a href="#">Tanggapan tersebut muncul saat peneliti menanyakan pandangannya terhadap fatwa MUI yang mengharamkan muslim terlibat dalam perayaan keagamaan lain semisal natal</a>	-
Unique	<a href="#">N dan anak-anaknya, saat itu turut menghadiri pemberkatan perkawinan anak sepupu jauhnya di sebuah gereja</a>	-
Unique	<a href="#">Kutipan kedua berasal dari A, keturunan campuran; ayah Nias-Katolik dan ibu Minang-Muslim</a>	-

About 1,920 results

[la memilih ikut](#)

[megapolitan.kompas.com](#) [nasional.republika.co.id](#)  
[id.wikipedia.org](#) [inspirasi.co](#) [pikiran-rakyat.com](#)  
[pikiran-rakyat.com](#) [wattpad.com](#) [bangsaonline.com](#)  
[fanfiction.net](#) [seword.com](#)

Unique

[la tampak menghadapi dilema identitas antara kepatuhan pada fatwa MUI di satu sisi dan menjaga interaksi harmonis dengan orang yang berbeda etnik dan agama yang tak lain adalah familinya sendiri, di](#)

Top plagiarizing domains: [facebook.com](#) (5 matches); [youtube.com](#) (3 matches); [jba.gr](#) (2 matches); [seword.com](#) (2 matches); [hipwee.com](#) (2 matches); [alkitab.sabda.org](#) (2 matches); [megapolitan.kompas.com](#) (2 matches); [mediaindonesia.com](#) (2 matches); [pikiran-rakyat.com](#) (2 matches); [fanfiction.net](#) (2 matches); [wattpad.com](#) (2 matches); [kompasiana.com](#) (2 matches); [academia.edu](#) (2 matches); [id.wikipedia.org](#) (2 matches); [carm.org](#) (1 matches); [autonetmagz.com](#) (1 matches); [kilasmanado.com](#) (1 matches); [batamnews.co.id](#) (1 matches); [relationship.popbela.com](#) (1 matches); [upstation.id](#) (1 matches); [nasional.republika.co.id](#) (1 matches); [inspirasi.co](#) (1 matches); [bangsaonline.com](#) (1 matches); [kaltim.tribunnews.com](#) (1 matches); [news.liputan6.com](#) (1 matches); [id.linkedin.com](#) (1 matches); [popular-world.com](#) (1 matches); [kumparan.com](#) (1 matches); [kamuitubeda.wordpress.com](#) (1 matches); [issuu.com](#) (1 matches); [id-id.facebook.com](#) (1 matches); [eprints.unlam.ac.id](#) (1 matches); [ukdw.ac.id](#) (1 matches); [romisatriawahono.net](#) (1 matches); [pojokpakdani.wordpress.com](#) (1 matches); [slideshare.net](#) (1 matches); [koran-jakarta.com](#) (1 matches); [vivixtopz.wordpress.com](#) (1 matches); [francisobon.wordpress.com](#) (1 matches); [download.portalgaruda.org](#) (1 matches); [jurnal-p2kp.id](#) (1 matches); [gamel.fk.ugm.ac.id](#) (1 matches); [presentasi.net](#) (1 matches); [prfmnews.com](#) (1 matches); [nasional.kompas.com](#) (1 matches); [merryriana.com](#) (1 matches); [archiveofourown.org](#) (1 matches); [mojok.co](#) (1 matches); [jateng.tribunnews.com](#) (1 matches); [dakwahdigital.blogspot.com](#) (1 matches); [penelitianindakankelas.blogspot.com](#) (1 matches); [digilib.uinsby.ac.id](#) (1 matches); [homiletika.info](#) (1 matches);

**RELASI ANTARETNIK: NEGOSIASI IDENTITAS KEISLAMAN ORANG MINANG DAN KEKRISTENAN ORANG NIAS DI SUMATERA BARAT A.** Latar Belakang Masalah“Tapi bagaimana caranya pak. Kita, kalau tidak pergi, masih famili. Tapi bagaimana lagi. Haram atau tidak haram itu, bagaimana lagi pak. Ya, memang ia. Bayangkanlah pak, misalnya kalau natal kadang-kadang anak-anak ini pergi, kadang-kadang H, tidak mau pak. Entah ia sudah besar atau bagaimana, ia tidak mau pergi. Paling-paling adik-adiknya saja....Kalau tidak pergi bagaimana rasanya, hari raya kita, ia pergi mengunjungi kita. Kalau anak-anak ini tidak pergi bagaimana caranya. Jadi “rasa” saja yang dipegang. Kan Tuhan itu tahu pula...” “Kalau sistem saya lain pak. Ia muslim, mendapatkan rezeki, maka itu rezeki dia. Tuhan yang memberi. Tuhan kan satu, Cuma beda agama. Seperti istilah orang tua saya, satu ka hilia [ke utara], yang satu lagi ka mudiak [ke selatan]. Tujuannya satu juga. Kecuali kayak orang Jepang, yang menyembahkan matahari. Itu beda. Kalau kaya berarti rezeki dia sekian, rezeki saya segini, tidak perlu pula kita iri.... Tidak ada untungnya, demam kita jadinya. Tapi kalau misalnya sama nasibnya dengan kita berarti sama ia dengan kita...” Kutipan pertama berasal dari seorang ibu Minang-Muslim. Ia tidak saja tinggal di lingkungan multireligi dan multietnik di pinggiran Kota Padang, tapi juga memiliki keluarga yang berbeda etnik dan berbeda agama. Tanggapan tersebut muncul saat peneliti menanyakan pandangannya terhadap fatwa MUI yang mengharamkan muslim terlibat dalam perayaan keagamaan lain semisal natal. N dan anak-anaknya, saat itu turut menghadiri pemberkatan perkawinan anak sepupu jauhnya di sebuah gereja. Ia tampak menghadapi dilema identitas antara kepatuhan pada fatwa MUI di satu sisi dan menjaga interaksi harmonis dengan orang yang berbeda etnik dan agama yang tak lain adalah familinya sendiri, di pihak lain. Kutipan kedua berasal dari A, keturunan campuran; ayah Nias-Katolik dan ibu Minang-Muslim. Ia memilih ikut

## LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi yang berjudul **RELASI ANTARETNIK: Negosiasi Identitas Keislaman Orang Minang dan Kekristenan Orang Nias di Seberang Palinggam dan Sungai Buluh** ditulis oleh Andri Ashadi, NIM: 31151200000027 telah melalui pembimbingan dan *work in progres* serta Ujian Pendahuluan sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta sehingga layak diajukan untuk Ujian Promosi.

Jakarta, 16 September 2018

Pembimbing,



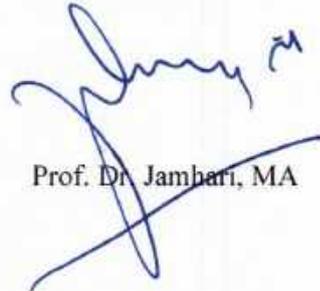
Prof. Dr. M. Ikhsan Tanggok, M.Si

## LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi yang berjudul **RELASI ANTARETNIK: Negosiasi Identitas Keislaman Orang Minang dan Kekristenan Orang Nias di Seberang Palinggam dan Sungai Buluh** ditulis oleh Andri Ashadi NIM: 31151200000027 telah melalui pembimbingan dan *work in progres* serta Ujian Pendahuluan sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta sehingga layak diajukan untuk Ujian Promosi.

Jakarta, 16 September 2018

Pembimbing,

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Jamhari', with a large, sweeping flourish underneath it.

Prof. Dr. Jamhari, MA

## ABSTRAK

Studi ini menyimpulkan bahwa negosiasi identitas keislaman yang ditunjukkan orang Minang terhadap identitas kekristenan orang Nias tidak semata dalam bentuk menegaskan dan mendefinisikannya, namun juga dalam bentuk perubahan identitas sendiri dan dukungan terhadap identitas yang lain. Ini dibuktikan dengan tetap berbagi warisan dengan anggota keluarga yang berbeda agama, harmoni dalam tradisi perkawinan/adat, kepemimpinan non muslim, peternakan babi dan yang tampak mencolok adalah kehadiran dua gereja dalam satu nagari. Hal ini menunjukkan bahwa toleransi dan penghargaan terhadap keberagaman masih berakar kuat dalam kehidupan sosial keagamaan orang Minang sekalipun muncul dalam skala kehidupan keluarga dan komunitas.

Studi ini berbeda dari temuan Saiful Mujani dkk (2005), Robin Bush (2008), Melissa Crouch (2009, 2012) yang memperlihatkan menguatnya sikap dan gerakan Islamisme di Sumatera Barat khususnya dianggap berkorelasi dengan hadirnya rasa intoleransi, penolakan terhadap keberagaman, pengabaian hak-hak perempuan dan non muslim. Juga berbeda dengan temuan Afthonul Afif (2009) dan Mina Elfira (2011) yang sama-sama menyebut sanksi moral dan material yang dialami para informan mereka (orang Minang) baik karena melakukan perkawinan beda agama atau pindah agama lantaran perkawinan beda agama. Selain itu, terlihat berbeda pula dengan temuan Delmus Puneri Salim (2015) yang menyatakan bahwa kebijakan Perda Syari'ah seperti busana muslim dan zakat dianggap memarjinalkan dan menyangkal non muslim sebagai basis identitas karena diasosiasikan dengan identitas dan filosofi ABS-SBK. Namun studi sejalan dengan kajian Erniwati (2011) yang menyatakan bahwa terdapat hubungan erat antara etnis Minangkabau dengan "Cina Padang." Hanya saja hubungan yang dimaksud terbatas sebagai kekuatan sosial-ekonomi yang dominan di Kota Padang. Begitu juga dengan studi Wahidul Kohar (2008) yang menyebutkan bahwa etnis Minang pendatang mampu menjadi jembatan komunikasi antara penduduk Minang asli dengan Jawa pendatang di Nagari Lunang, Sumatera Barat. Namun juga terbatas pada komunikasi antarbudaya, bukan antaragama.

Penelitian ini bersifat deskriptif, eksplanatif dan analitis dengan menggambarkan secara detail kasus atau fenomena yang diteliti, menjelaskan faktor, argumen yang melatarinya dan memberikan analisis dengan berbagai konsep dan teori. Lokasinya di Sumatera Barat persisnya di Kelurahan Seberang Palinggam Kota Padang dan di Kenagarian Sungai Buluh, Kabupaten Padang Pariaman. Sedangkan yang menjadi objek penelitian adalah orang Minang-Muslim dan orang Nias-Kristen. Sumber data didapat dari hasil observasi, wawancara dan dokumentasi/arsip sebagai sumber primer ditambah dengan sumber sekunder berupa buku-buku, jurnal dan artikel yang mendukung penelitian ini.

Kata Kunci: *negosiasi, identitas, Minangkabau, Nias*

## ملخص

وتخلص هذه الدراسة إلى أن التفاوض على الهوية الإسلامية الذي يظهره شعب مينانج تجاه هوية مسيحية نياس لا يتم فقط في شكل تأكيده وشرحه ، ولكن أيضًا في شكل تغيير الهوية الذاتية ودعم هوية أخرى. ويتجلى ذلك من خلال المشاركة المستمرة للميراث مع أفراد من مختلف العائلات الدينية ، والتناغم في تقاليد الزواج / العرف ، والقيادة غير المسلمة ، واستزراع الخنازير والأكثر إثارة للانتباه هو وجود كنيسيتين في ناكاري واحدة. ويشير هذا إلى أن التسامح واحترام التنوع لا يزالان متجذرين بقوة في الحياة الاجتماعية الدينية لشعب مينانج حتى ينشأ على نطاق الحياة الأسرية والمجتمعية.

وتختلف هذه الدراسة من نتائج Mujani وآخرون (2005)، روبن بوش (2008)، ميليسا كراوتش (2009، 2012) والذي أظهر موقفا أقوى وحركة الإسلامية في سومطرة الغربية على وجه الخصوص تعتبر ذو علاقة مع وجود شعور بانعدام التسامح تجاه الآخرين، ورفض التنوع والتنازل عن الحقوق كحقوق النساء وغير المسلمين. كما تختلف عن نتائج Afthonul Afif (2009) و Mina Elfira (2011) وذكر بالتساوي العقوبات المعنوية والمادية التي لحقت بهم بنسبة للمخبرين (مينانج) إما نتيجة لأداء الزواج بين الأديان أو تحويل العقيدة بسبب الزواج. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو عقوبته المعنوية مختلف مع النتائج Delmus Purneri Salim (2015) التي تنص على أن سياسات تنظيم الشريعة مثل الأزياء الإسلامية والخيرية تعتبر تهميشًا وحرمانًا على غير المسلمين كاسس ومصادر للهوية العرفية المرتبطة بسيمة العرف هويةً وفلسفةً ABS-SBK (العرف يستند إلى الشريعة الإسلامية، والشريعة الإسلامية يعتمد على كتاب الله) لكن الدراسة في خط مع دراسة Erniwati (2011) التي تنص على أن هناك علاقة وثيقة بين العرقي مينانغكابو بالصين المتواجد في "بادانج". إنها علاقات يقتصر فقط باسم القوات الاجتماعية والاقتصادية المهيمنة والشائع في مدينة بادانج. تماما مثل نتائج الدراسة لاستاذ واحد القهار (2008) التي تنص على أن المهاجرين العرقي مينانج يمكن أن تصبح جسرا للتواصل بين الناس الأصلي إلى الداخلين أو المهاجرين جافا مينانج في بلد Lunang و في سومطرة الغربية. ولكن علاقة التفاعلية محدودة على اندماج بعض الثقافتين فقط دون العلاقة التفاعلية بين الأديان.

هذا البحث هو وصفي وتوضيحي وتحليلي بالدراجه الأولى من خلال وصفه بالتفصيل للحالة أو الظاهرة التي تمت دراستها ، وشرح العوامل والحجج التي تؤدي إلى توضيح خلفية المسألة وتقديم التحليل بمختلف المفاهيم والنظريات وبعد النظر. موقع هذا البحث هو سومطرة الغربية على وجه التحديد في قرية Seberang Palinggam فاندنغ Kenagarian Sungai Buluh ، مقاطعة فاندنغ Pariaman. في حين أن موضوع البحث هو مسلمين مينانج و المسيحيين من جزيرة النياس، مصادر البيانات التي تم الحصول عليها صدر من الملاحظات والمقابلات والتوثيق / الأرشيف كمصادر أساسية بالإضافة إلى مصدر ثانوي للكاتب والمجلات والمقالات التي تدعم هذا البحث.

## ABSTRACT

This study concludes that Islamic identity negotiation shown by Minang people on Nias' people Christian identity was not merely in the form of stating and defining it, but also in the form of self-identity changes and supports of other identities. It was proved by keeping sharing the inheritance with the family members who had different beliefs, harmony in marriage/custom traditions, non-Muslim leadership, pig farms, and the most striking was the existence of two churches in a Nagari. This condition showed that tolerance and respect for diversity are firmly rooted in the socio-religions life of Minang people though it only appears in family and community life scales.

This study is against with the study by Saiful Mujani dkk (2005), Robin Bush (2008), Melissa Crouch (2009, 2012) which shows that the strengthening of attitudes and Islamic movement in West Sumatera is correlated by the existence of intolerance feeling, rejections on diversity, and abandonment of women's and non-Muslim rights. In addition, the findings of this research were different from the that of stated by Afthonul Afif (2009) and Mina Elfira (2011) who mentioned that moral and material punishment experienced by their participants (Minang people) due to different religious marriage or religion convert due to the marriage of different religions. Further, Delmus Puneri Salim (2015) contended that sharia local regulatory policy as Muslim fashion and alms were considered as marginalizing and refusing non-Muslim as the basic identification associated by identity and ABS-SBK philosophy. In contrast, this study was in line with that of stated by Erniwati (2011) who argued that there was a strong relationship between Minangkabau ethnicity with "Padang Chinese." However, the relationship intended was as a socio-economic power which was dominant in Padang city. Additionally, a study by Wahidul Kohar (2008) mentioned that Minang immigrants Ethnicity became a communication bridge between Minang local people and Javanese Immigrants in Nagari Lunang, West Sumatera. Yet, the communication was limited to intercultural communication only, not inter-religion.

This research was descriptive, explanative, and analytical by giving a detailed illustration on a case or phenomenon, explaining factors and arguments underlying the topic, and giving analysis from a lot of concepts and theories. The place of this study is in West Sumatera, Seberang Palinggam Administrative Village, Padang City and Kenagarian Sungai Buluah, Padang Pariaman Regency. The object of this research was Minang-Muslim People and Nias-Christian people. The source of data for this research was observation. Interviews and documentation/archive were as primary sources; books, journals, articles were the secondary data sources for this research.

Keywords: *negotiation, identity, Minangkabau, Nias*

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah ALA-LC ROMANIZATION tables yaitu sebagai berikut:

### A. Konsonan

Initial	Romanization	Initial	Romanization
ا	A	ض	D{
ب	B	ط	Ṭ
ت	T	ظ	Z{
ث	Th	ع	‘
ج	J	غ	Gh
ح	H{	ف	F
خ	Kh	ق	Q
د	D	ك	K
ذ	Dh	ل	L
ر	R	م	M
ز	Z	ن	N
س	S	هـ	H
ش	Sh	و	W
ص	S{	ي	Y

### B. Vokal

#### 1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	A	A
ِ	Kasrah	I	I
ُ	Ḍammah	U	U

#### 2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
َ ... ي	Fathah dan ya	Ai	A dan I
َ ... و	Fathah dan wau	Au	A da U

Contoh:

حسين: H{usain

حول: H{aul

### C. Vokal Panjang

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
أَ	Fathah dan alif	a>	a dan garis di atas
إِ	Kasrah dan ya	Ī	I dan garis di atas
أُ	Ḍamah dan wau	Ū	u dan garis di atas

### D. Ta' Marbūḥah.

Transliterasi ta' marbūḥah (ة) di akhir kata, bila dimatikan ditulis h.

Contoh:

مرأة : Mar'ah                      مدرسة: Madrasah

(ketentuan ini tidak digunakan terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia seperti shalat, zakat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafadz aslinya)

### E. Shiddah

Shiddah/Tashdīd di transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf bershaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا : Rabbana>                      شَوَّال : Shawwa>l

### F. Kata Sandang Alif + La>m

- Apabila diikuti dengan huruf qamariyah, ditulis al.

Contoh: القلم : al-Qalam

## DAFTAR ISI

Halaman Judul .....	i
Kata Pengantar .....	iii
Lembaran Pengecekan Plagiarisme .....	vi
Persetujuan Pembimbing .....	viii
Abstrak .....	x
Pedoman Transliterasi .....	xiii
Daftar Isi .....	xvi
Daftar Isi, Daftar Tabel dan Daftar Gambar .....	xviii
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	12
C. Perumusan Masalah .....	13
D. Pembatasan Masalah .....	13
E. Tujuan Penelitian .....	13
F. Signifikansi dan Manfaat Penelitian .....	13
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan .....	14
H. Metode Penelitian .....	19
I. Sistematika Penulisan .....	31
<b>BAB II IDENTITAS DAN NEGOSIASI .....</b>	<b>33</b>
A. Makna dan Cakupan Identitas .....	35
B. Identitas Etnik, Etnisitas dan Budaya .....	42
C. Etnisitas dan Identitas Agama .....	49
D. Agama dan Minoritas .....	54
E. Orang Minangkabau dan Tradisi Negosiasi .....	59
<b>BAB III KEBERAGAMAN IDENTITAS DI SUMATERA BARAT &amp; PROFIL LOKASI PENELITIAN .....</b>	<b>79</b>
A. Keberagaman Wilayah-Etnik .....	83
B. Keberagaman Etnisitas .....	90
C. Padang dan Padang Pariaman sebagai Daerah Rantau .....	105
1. Seberang Palinggam, Padang .....	106
2. Sungai Buluh (Barat) Kabupaten Padang Pariaman .....	120
<b>BAB IV PROSES NEGOSIASI IDENTITAS KEISLAMAN ORANG MINANG DAN KEKRISTENAN ORANG NIAS .....</b>	<b>133</b>
A. Keluarga “Balang” .....	133
1. Perkawinan yang Dianjurkan dan yang Dilarang .....	130
2. Perkawinan Antaragama; Teori dan Praktek .....	135
3. Narasi Negosiasi Identitas .....	140
a. <i>Dunsanak Den</i> .....	140
b. Jangan sampai Melukai Hati Anak-anak .....	147
c. Beragama saja Sudah Syukur .....	153

4. Keberagaman di antara Adat dan Agama .....	159
B. Satu Nagari Dua Gereja .....	170
1. Nagari sebagai Ranah Identitas .....	171
2. Nagari versus Gereja .....	176
3. Pengaturan Rumah Ibadah .....	182
4. Nagari versus Negara .....	190
C. Babi; yang Dipelihara dan yang Diburu .....	201
1. Dipelihara karena Adat .....	201
2. Diburu, juga karena Adat .....	209
3. Dari Diizinkan sampai Dilarang .....	212
D. Negosiasi Pasca Otonomi Daerah, 1999 .....	220
<b>BAB V PEMAKNAAN IDENTITAS KEISLAMAN BAGI ORANG MINANG DAN IDENTITAS KEKRISTENAN BAGI ORANG NIAS .....</b>	<b>235</b>
A. Identitas Keislaman; Primer namun Negosiatif .....	236
B. Identitas Kekristenan juga Primer, namun Terpisah dari Adat ....	243
<b>BAB VI PENUTUP .....</b>	<b>231</b>
A. Kesimpulan .....	233
B. Rekomendasi .....	233
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>237</b>
<b>Glasorium .....</b>	<b>255</b>
<b>Indeks .....</b>	<b>263</b>
<b>CV Penulis .....</b>	<b>269</b>

## DAFTAR TABEL, DAFTAR GAMBAR DAN DAFTAR SINGKATAN

<b>A. Daftar Tabel</b>	<b>Halaman</b>
1. Sebaran Etnik di Sumatera Barat Tahun 1852.....	85
2. Sebaran Etnik di Sumatera Barat Tahun 2009.....	87
3. Sebaran Rumah Ibadah di Sumatera Barat Tahun 2015.....	99
4. Sebaran Penduduk Berdasarkan Agama di Sumatera Barat Tahun 2015.....	100
5. Nama-Nama Korong Sebelum Pemekaran di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman.....	118
6. Nama-Nama Korong dan Jumlah Penduduk Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman Setelah Pemekaran Nagari Tahun 2016.....	122
7. Sebaran Jumlah Ternak Besar dan Kecil pada Kabupaten dan Kota di Kepulauan Nias 2014-2016.....	203
<b>B. Daftar Gambar</b>	
1. Plang Nama Museum Adityawarman Dinas Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat.....	93
2. Replika Patung Adityawarman di Belakang Museum Adityawarman Dinas Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat.....	93
3. Prasasti Saruaso yang Menceritakan Pentahbisan Adityawarman sebagai Bairawa.....	94
4. Peta Padang dan Padang Pariaman sebagai Wilayah Rantau.....	103
5. Foto Satelit Kelurahan Seberang Palinggam Kecamatan Padang Selatan Kota Padang.....	107
6. Kelurahan Seberang Palinggam, Tampak dari Arah Timur Sungai Batang Arau.....	107
7. Logo Pemerintah Daerah Kota Padang dan Artinya.....	116
8. Hampan Kebun Jagung Siap Panen di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman.....	121
9. Berbagai Tanaman di Perkebunan Masyarakat Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman.....	121
10. Logo Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman.....	125
11. Penganten non Muslim Diarak dalam Acara <i>Babako</i> .....	143
12. Iringan Musik Gambus dan Rebana serta Keluarga <i>Induak Bako</i> di Belakang Kedua Mempelai non Muslim.....	144
13. Grup Gambus sedang Menghibur Undangan yang Kebanyakan Beragama Kristen.....	144
14. Peneliti dengan Beberapa Warga Nias Saat Berlangsungnya Kenduri Orang Nias Kristen.....	153
15. Beberapa piring berisi daun sirih, pinang, gambir, tembakau, sadah, uang yang jumlahnya tidak ditentukan dan sebotol bir dalam proses nikah secara adat orang Nias.....	154

16. Nikah Secara Adat Nias oleh Kafalo Adat Nias Kelurahan Seberang Palinggam dengan Mempelai Laki-Laki.....	156
17. Gereja Katolik Kristus Bangkit Pasar Usang di Sungai Buluh.....	181
18. Gereja BNKP (Nias) di Kenagarian Sungai Buluh, Kabupaten Padang Pariaman Tampak dari Depan, Samping Kiri dan Samping Kanan....	194
19. Babi yang Diternakkan Masyarakat Nias Sungai Buluh.....	204
20. Penyerahan Itik Pengganti Ternak Babi kepada Warga Nias oleh Wali Nagari Sungai Buluh dan Dinas Peternakan Kabupaten Padang Pariaman.....	220

### C. Daftar Singkatan

ABS-SBK	: Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah
AD/ART	: Rancangan Anggaran Dasar & Anggaran Rumah Tangga
BNKP	: Banua Niha Keriso Protestan
BPAN	: Badan Perwakilan Anak Nagari
BPMJ	: Badan Pekerja Majelis Jemaat
BKM	: Badan Kewaspadaan Masyarakat
BARESKRIM	: Badang Reserse Kriminal
Bamus	: Badan Musyawarah (Nagari)
CRCS	: Progam Studi Agama dan Lintas Budaya
DKI	: Daerah Khusus Ibukota
Danramil	: Komandan Rayon Militer
Dandim	: Komandan Distrik Militer
DPRD	: Dewan Perwakilan Rakyat Daerah
Dirresum	: Direktorat Reserse Kriminal Umum
FKUB	: Forum Kerukunan Umat Beragama
FPI	: Front Pembela Islam
FORBI	: Persatuan Olah Raga Buru Babi
GAB	: Gereja Allah Bangkit
GPII	: Gereja Pekabaran Injil Indonesia
GMII	: Gereja Misi Injili Indonesia
HAM	: Hak Asasi Manusia
HIMNI	: Himpunan Masyarakat Nias Indonesia
HTT	: Himpunan Tjinta Teman
HTI	: Hizbut Tahrir Indonesia
HKBP	: Huria Kristen Batak Protestan
ICMI	: Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia
IPDN	: Sekolah Tinggi Pendidikan Dalam Negeri
IRWASDA	: Inspektur Pengawas Daerah
KAN	: Kerapatan Adat Nagari
Kesbanglinmas	: Kesejahteraan Pembangunan & Perlindungan Masyarakat
Kapolsek	: Kepala Kepolisian Sektor
Kompolnas	: Komisi Kepolisian Nasional
Kapolda	: Kepala Kepolisian Daerah
Kapolri	: Kepala Kepolisian Republik Indonesia
KUA	: Kantor Urusan Agama

KK	: Kartu Keluarga
KPSI	: Komite Penegak Syari'at Islam
LGBT	: Lesbian Gay Biseksual Transgender
LKAAM	: Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau
LMD	: Lembaga Masyarakat Desa
LBH	: Lembaga Bantuan Hukum
LPM	: Lembaga Pemberdayaan Masyarakat
LKMD	: Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa
MUI	: Majelis Ulama Indonesia
MI	: Madrasah Ibtidaiyah
NU	: Nahdlatul Ulama
OPR	: Organisasi Perlawanan Rakyat
PERMI	: Persatuan Muslimin Indonesia
PEMILU	: Pemilihan Umum
PPIM	: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat
PPIM	: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau
Perti	: Persatuan Tarbiyah Islam
PNS	: Pegawai Negeri Sipil
PRRI	: Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia
PKI	: Partai Komunis Indonesia
Polri	: Kepolisian Negara Republik Indonesia
PKSBE	: Pusat Kajian Sosial-Budaya & Ekonomi
RT	: Rukun Tetangga
RW	: Rukun Warga
SAS	: Sulit Air Sepakat
SKB	: Surat Keputusan Bersama
SLTP	: Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama
SARA	: Suku Agama Ras dan Antargolongan
SLTA	: Sekolah Lanjutan Tingkat Atas
SMK	: Sekolah Menengah Kejuruan
MA	: Madrasah Aliyah
MTS	: Madrasah Tsanawiyah
SD	: Sekolah Dasar
TNI	: Tentara Nasional Indonesia
UUD	: Undang Undang Dasar
VOC	: Vereenigde Oostindische Compagnie

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

“Namun bagaimana caranya pak. Kalau tidak pergi [ke rumahnya], yang bersangkutan masih [ada hubungan] famili. Haram atau tidak haram, bagaimana lagi. Bayangkan, misalnya saat Natal terkadang anak-anak ini berkunjung ke rumah mereka [familinya yang non muslim], hanya H [anak tertuanya, kuliah di salah satu perguruan tinggi keagamaan] yang tidak ikut. Entah karena ia sudah besar atau bagaimana, paling-paling adik-adiknya saja. Kalau tidak pergi bagaimana rasanya, hari raya kita [Islam], mereka mengunjungi kita. Kalau anak-anak ini tidak pergi bagaimana caranya. Jadi “rasa” saja yang dipegang. Kan Tuhan itu tahu pula....”<sup>1</sup>

“Kalau sistem saya lain pak. Ia muslim, mendapatkan rezeki, maka itu rezekinya. Tuhan yang memberi. Tuhan kan satu, cuma agama berbeda-beda. Seperti istilah orang tua saya, satu *ka hilia* [ke utara], yang satu lagi *ka mudiak* [ke selatan]. Tujuannya satu juga. Kecuali kayak orang Jepang, yang menyembahkan matahari. Itu beda. Kalau kaya berarti rezeki dia sekian, rezeki saya segini, tidak perlu pula iri.... Tidak ada untungnya, demam kita jadinya. Tapi kalau misalnya sama nasibnya dengan kita [saya] berarti sama ia dengan kita [saya]....”<sup>2</sup>

Kutipan pertama berasal dari seorang ibu Minang<sup>3</sup> dan beragama Islam. Ia tidak saja tinggal di lingkungan multireligi dan multietnik di pinggiran Kota Padang, tapi juga memiliki keluarga yang berbeda etnik dan berbeda agama. Tanggapan tersebut muncul saat peneliti menanyakan pandangannya terhadap fatwa MUI yang mengharamkan muslim terlibat dalam perayaan keagamaan lain semisal Natal.<sup>4</sup> Nursiah dan anak-anaknya, saat itu, turut menghadiri pemberkatan perkawinan anak sepupu jauhnya di sebuah gereja. Semula ia tampak menghadapi dilema identitas antara kepatuhan pada fatwa MUI di satu sisi dan menjaga interaksi harmonis dengan orang yang berbeda etnik dan agama yang tak lain adalah

---

<sup>1</sup>Nursiah, Warga Minang-Muslim, arsip hasil wawancara, 10-08-2015.

<sup>2</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, arsip hasil wawancara, 18-08-2015.

<sup>3</sup>Istilah Minang lebih berarti orang yaitu orang Minang atau yang di daerah rantau seperti Jakarta dikenal dengan “orang Padang.” Kendati sebutan “orang Padang” di Sumatera Barat merujuk pada orang yang menetap atau berasal dari Kota Padang, ibu kota Provinsi Sumatera Barat. Sedangkan istilah Minangkabau lebih bermakna etnik yaitu kelompok suku yang menjunjung tinggi adat Minangkabau. Primajati Candra Hastuti and others, “The Minang Entrepreneur Characteristic,” *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 211, 2015: 819–826. [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com) (accessed January 03, 2018), Diah Tyahaya Iman and A. Mani, “Motivations for Migration among Minangkabau Women in Indonesia,” *Journal of Asia Pacific Studies*, Vol. 32, 2013: 115, <https://pdfs.semanticscholar.org/ac5b/363b54537e02734d940f9cbdb9bf66414be7.pdf> (accessed June 24, 2017).

<sup>4</sup>Lihat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, “Perayaan Natal Bersama,” 7 Maret 1981: 284, <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perayaan-Natal-Bersama.pdf> (diakses 24 Juni 2018).

familinya sendiri, di pihak lain. Namun pilihannya lebih kuat pada pilihan terakhir. “Jadi rasa saja yang dipegang. Kan Tuhan itu tahu pula.”

Kutipan kedua berasal dari A, keturunan campuran; ayah Nias-Katolik dan ibu Minang-Muslim. Sejak dari awal, tuturnya, kedua orang tuanya memberikan kebebasan dalam memilih agama. Ia memilih ikut agama ayah (Katolik) kendati dibesarkan di dalam keluarga Minang-Muslim dan menganggap dirinya sebagai anak kemenakan orang Minang. Ia fasih berbahasa Minang dan tidak bisa lagi berbahasa Nias, bahasa asal leluhurnya dari pihak ayah.<sup>5</sup>

Kedua fakta di atas memperlihatkan bahwa orang Minang tidak selalu resisten terhadap isu-isu perbedaan identitas seperti temuan Mina Elfira (2011). Kendati kota Padang multietnik, unguapnya, terdapat kecenderungan baik masyarakat maupun pemerintah lokal (Padang) untuk mengidentikkan Padang dengan budaya Minang *Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah* (untuk selanjutnya disingkat (ABS-SBK). Jika seorang Minang memiliki keluarga yang berbeda agama apalagi pindah agama, akan dikucilkan dan tidak dilibatkan dalam urusan keluarga dan masyarakat.<sup>6</sup> Melalui contoh-contoh di atas, yang terjadi justru sebaliknya; terdapat proses tawar menawar, tarik menarik antara menegaskan identitas dan memodifikasinya sambil menemukan titik-titik kompromi (negosiasi).

Tidak hanya di lapis keluarga, negosiasi identitas juga terjadi pada skop komunitas atau “masyarakat setempat.”<sup>7</sup> Jika terdapat kecenderungan penolakan kepemimpinan non muslim di lingkungan mayoritas muslim misalnya di Pasaman Barat,<sup>8</sup> di Seberang Palinggam Padang, dari 22 Rukun Tetangga (RT) 7 di antaranya diketuai oleh orang Nias-Kristen. Padahal di kelurahan tersebut warganya masih terbilang mayoritas beragama Islam utamanya orang Minang-Muslim.<sup>9</sup> Kendati keterpilihan mereka sebagian karena memang disukai dan sebagian lagi karena kurangnya partisipasi warga Minang pada saat pemilihan, maka warga Nias lebih banyak terpilih menjadi pengurus termasuk menjadi ketua RT.

---

<sup>5</sup>Andri Ashadi, dkk., *Laporan Penelitian Toleransi dan Militansi Beragama di Kalangan Etnis Nias Seberang Palinggam Padang* (Padang: Pusat Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang, 2015), 87.

<sup>6</sup>Mina Elfira, “Inter-ethnic Relation in Padang of West Sumatera Navigating Between Assimilation and Exclusivity,” *Wacana*, Vol. 13, No. 02, 2011: 300, <http://journal.ui.ac.id/index.php/wacana/article/viewFile/2550/1958> (accessed June 24, 2018).

<sup>7</sup>Istilah tersebut mengacu pada warga sebuah desa, kota, suku atau bangsa yang hidup bersama dalam sebuah sistem sehingga merasakan bahwa kelompok-kelompok tersebut dapat memenuhi kepentingan-kepentingan hidup yang utama. Soerjono Soekanto, *Sosiologi Sebuah Pengantar* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1999), 162-163.

<sup>8</sup>Dalam catatan LBH Padang, terjadi beberapa kali penolakan ormas keagamaan di Pasaman Barat terhadap pengangkatan pejabat non muslim. Misalnya, pada tahun 2009, seorang pejabat non muslim yang semula akan menduduki posisi sebagai Kepala Kejaksaan Negeri Pasaman Barat, akibat didemo dimutasikan menjadi kepala bagian. Di tahun yang sama, seorang calon legislatif kendati memperoleh suara terbanyak, gagal menjadi anggota legislatif (DPRD Pasaman Barat), setelah diketahui yang bersangkutan beragama Katolik. Sudi Prayitno, *Ketika Kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Berekspresi Diadili*, (Padang: YLBHI-LBH Padang, 2013), 75-77.

<sup>9</sup>Andri Ashadi, dkk., *Laporan Penelitian*, 71.

Jika Bashori A. Hakim menemukan kesulitan pemeluk agama lain dalam mendirikan rumah ibadah karena tersandung tanah ulayat,<sup>10</sup> studi Sefriyono malah menemukan bahwa masyarakat muslim utamanya orang Minang Jondul Rawang (Kota Padang) justru mengizinkan gedung pertemuan sebagai tempat kebaktian. Sebaliknya, komunitas Kristen yang sebagiannya dari kalangan etnik Nias menerimanya kendati tidak diperkenankan menggunakan lambang salib dan setiap akan mengadakan acara kebaktian melapor atau bermusyawarah terlebih dengan pemuka masyarakat Minang.<sup>11</sup> Namun segera diberi catatan bahwa negosiasi tersebut bermula dari konflik. Sebelumnya tahun 1998-1999 pernah didemo warga dan sempat ditutup 24 Agustus 2001. Hal tersebut dilakukan karena khawatir konflik bernuansa SARA seperti di Ambon dan Sampit waktu itu, akan berimbas pada masyarakat setempat.<sup>12</sup>

Pemuda-pemuda Kristen juga dilibatkan sebagai panitia penyembelihan hewan kurban dan dagingnya dibagi rata pada semua warga termasuk non muslim. Jika Mina Elfira menemukan pengucilan terhadap orang Minang yang berbeda agama atau pindah agama, di Kelurahan Kalumbuk beberapa keluarga keturunan Nias Minang kendati beragama Kristen justru dapat melaksanakan adat *babako*.<sup>13</sup> Hanya saja, kegiatan ini berbeda dari yang lazim dilakukan masyarakat Minang. Biasanya, kegiatan *maarak* (menggiringi) perjalanan *anak pisang* (anak saudara laki-laki terutama penganten laki-laki) dari rumah *bako* (keluarga orang tua laki-lakinya) menuju rumah mempelai perempuan. Namun dalam konteks masyarakat keturunan Nias-Minang ini ke rumah mempelai laki-laki karena sistem kekerabatan Nias bersifat patrilineal. Selain itu, kedua mempelai tidak memakai pakaian adat Minang karena perbedaan agama.<sup>14</sup> Mereka juga memperoleh harta warisan, meski dalam kasus yang terakhir ini, masih menyisakan polemik internal pihak keluarga.<sup>15</sup>

Di Sungai Buluh, Padang Pariaman, komunitas Nias-Kristen juga diberikan gelar penghulu untuk mengurus anak kemenakan mereka yang bersuku Nias. Mereka turut *mengisi adat limbago dituang* (memenuhi sejumlah persyaratan yang

---

<sup>10</sup>Bashori A. Hakim, "Kerukunan Umat Beragama di Sumatera Barat," *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 11, No. 2, 2012: 108. Bandingkan dengan Mohammad Iqbal Ahnaf, ed., *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi* (Yogyakarta: CRCS, 2015), 209.

<sup>11</sup>Sefriyono, *Membangun Harmoni dalam Keragaman Agama dari Politik Rekognisi ke Politik Redistribusi*, (Padang: Pusat Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang, 2014), 111.

<sup>12</sup>Sefriyono, *Membangun Harmoni*, 111-114.

<sup>13</sup>*Babako* seperti lazimnya dalam adat perkawinan Minangkabau adalah peristiwa *maarak* (menggiringi) *anak pusako* atau anak dari saudara terutama pengantin laki-laki bersama-sama oleh pihak *bako* dan keluarganya menuju rumah pengantin perempuan; matrilineal. Sedangkan pada masyarakat Nias keturunan ini dengan prosesi yang sama dari rumah *bako* pengantin laki-laki menuju rumahnya sendiri; patrilineal.

<sup>14</sup>Andri Ashadi, dkk., *Laporan Penelitian*, 53. Lihat juga Amir M.S., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001), 28.

<sup>15</sup>Ijah, salah seorang pihak keluarga, *Wawancara* di Padang, 28-03-2016.

ditetapkan minimal untuk menjadi anak nagari Minangkabau). Dengan pola seperti itu mereka berhasil masuk dalam struktur pemerintahan nagari dan Bamus (Badan Musyawarah Nagari). Unikny, kendati puluhan tahun bergaul dengan warga Minang-Muslim Sungai Buluh dan mendapatkan gelar penghulu dalam nagari, umumnya mereka masih tetap sebagai pemeluk Kristen.<sup>16</sup>

Fakta-fakta di atas tentu saja merupakan fenomena yang unik. *Pertama*, karena terjadi di beberapa tempat yang mengindikasikan kalau hal tersebut bukanlah bersifat kebetulan dan berlangsung dalam waktu lama. Komunitas Nias sendiri sebagai pendatang sudah eksis di Kota Padang dan Padang Pariaman sejak puluhan tahun yang lalu.<sup>17</sup>

*Kedua*, jika dibandingkan atau dikontraskan,<sup>18</sup> maka akan terlihat perbedaan-perbedaan mendasar antara orang Minang dan orang Nias dalam beberapa hal. Perbedaan mencolok tampak pada perbedaan agama; orang Minang umumnya beragama Islam<sup>19</sup> sementara orang Nias umumnya pula beragama Kristen.<sup>20</sup> Kedua agama tidak hanya telah mewarnai sejarah perjalanan bangsa, tapi juga tidak dapat dilepaskan dari sikap saling curiga, isu-isu konflik dan tindakan

---

<sup>16</sup>Sefriyono, "Malakok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman," *Makalah* pada AICIS IAIN Samarinda 21-24 Nopember 2014: 4.

<sup>17</sup>Ada yang menyebut sejak abad ke 16. Lihat Indrayudha, "Fungsi Tari Balansa Madam dalam Kehidupan Sosial Masyarakat Nias Bandar Raya Padang," *Journal of Arts Discourse*, Vol. 8, 2009: 111. Juga ada yang mengatakan pada abad ke-17. Lihat misalnya Anatona, "Tradisi Musik Gamaik dan Pluralitas Masyarakat di Kota Padang," [http:// www. matagibaru.com/2014/09/tradisi-musik-gamaik-dan-pluralitas.html](http://www.matagibaru.com/2014/09/tradisi-musik-gamaik-dan-pluralitas.html) (diakses 20 September 2015).

<sup>18</sup>Ini adalah salah satu cara untuk mendefinisikan identitas suatu kelompok. Misalnya Protestan dengan Katolik, laki-laki dengan perempuan dan sebagainya. Lihat Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, pen. Mestika Zed (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2011), 84.

<sup>19</sup>Tanpa diketahui secara pasti, belakangan diduga semakin banyak orang Minang yang berpindah agama. Sebuah buku dengan judul provokatif "Ranah Minang di Tengah Cengkraman Kristenisasi," menyebut bahwa pertumbuhan pemeluk Kristen di Sumatera Barat adalah tertinggi setelah Jawa Barat, Banten dan Jambi. Lihat Bakhtiar dkk., *Ranah Minang di Tengah Cengkraman Kristenisasi* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005), x. Lihat juga Afthonul Afif, "Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam," *Jurnal Psikologi*, Vol. 36, No. 2 Desember 2009 : 205-214, [http:// download.portalgaruda.org/article.php?article=260521&val=7039&title=Identitas%20Sosial%20Orang%20Minangkabau%20yang%20Keluar%20dari%20Islam](http://download.portalgaruda.org/article.php?article=260521&val=7039&title=Identitas%20Sosial%20Orang%20Minangkabau%20yang%20Keluar%20dari%20Islam) (diakses 24 Juni 2017).

<sup>20</sup>Etnis Nias adalah kedua terbesar setelah etnik Minang di Kota Padang. Pada 1997 tercatat 10.000 orang Nias bermukim di kota ini dan pada umumnya beragama Katolik. Lihat Anatona Gulo, "Aspek-aspek Historis dalam Sistem Adat Nias di Kota Padang," *Makalah Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat*, 19 Agustus 2008: 3. Lihat juga Jan, S. Aritonang, *Berbagai Aliran di Dalam dan Sekitar Gereja* (Jakarta: Gunung Mulia, 2008), 136. Di Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman terdapat 1.650 jiwa orang Nias yang beragama Kristen, sementara yang muslim 17.313 jiwa. Lihat Ahsanul Khalikin, ed., *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama* (Jakarta: Jakarta, Puslitbang Kehidupan keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015), 135.

kekerasan.<sup>21</sup> Dalam aspek-aspek kebudayaan perbedaan juga tampak kontras. Jika orang Minang misalnya menarik garis keturunan dari pihak ibu; matrilineal,<sup>22</sup> orang Nias justru dari pihak bapak; patrilineal.<sup>23</sup> Konsekuensinya, dalam sistem perkawinan, orang Minang bersifat matrilineal, suami tinggal di rumah orang tua istri. Pada sisi lain, orang Nias bersifat patrilineal, istri menetap di rumah orang tua suami. Dari segi struktur sosial, masyarakat Minang cenderung egaliter<sup>24</sup> sementara masyarakat Nias justru sebaliknya, cenderung berstratifikasi (kelas).<sup>25</sup> Perbedaan lain yang tampak mencolok adalah dalam upacara adat dan agama, jika masyarakat Nias banyak menggunakan daging babi,<sup>26</sup> masyarakat Minang umumnya menggunakan daging sapi atau kambing. Perbedaan-perbedaan tersebut dapat menjadi acuan dalam melahirkan batas-batas antarkelompok. Batas-batas tersebut dapat pula membelah dunia sosial menjadi dunia ke-kita-an (*wenness*) dan dunia yang lain atau dunia mereka (*otherness*)<sup>27</sup> yang dapat mempertegas perbedaan-perbedaan menjadi identitas. Akan tetapi perbedaan-perbedaan tersebut tampaknya dapat dinegosiasikan; yang tampak mengedepan adalah relasi harmonis minus tindak kekerasan di kalangan komunitas Minang-Muslim dan Nias-Kristen di beberapa tempat di Kota Padang dan di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman.

*Ketiga*, Kota Padang dan khususnya Kabupaten Padang Pariaman dalam struktur geografis masyarakat Minang adalah daerah dataran rendah, *rantau*,<sup>28</sup> yang

---

<sup>21</sup>Dapat dibaca misalnya, dalam Fatimah Hussein, *Muslim-Christian Relation in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005), Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Leiden: Amsterdam University Press, 2006) dan Alwi Shihab, *Membendung Arus Kristenisasi: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998).

<sup>22</sup>Matrilineal berasal dari kata "mater" yang berarti "ibu" (Latin) dan "lineal" (Latin) berarti "garis." Jadi matrilineal disebut sebagai garis keturunan yang ditarik dari pihak ibu. Lihat Peter Davis, *The American Heritage Dictionary of The English Language* (New York: Dell Publishing Co., Inc., 1977), 454.

<sup>23</sup>Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2007), 46.

<sup>24</sup>Dalam petatah-petitih adat disebutkan misalnya *duduak samo randah, tagak samo tinggi* (duduk sama rendah dan berdiri sama tinggi). Jika yang tua, tokoh atau pemuka masyarakat harus dihormati, dilakukan sekedarnya saja; *didahulukan selangkah, ditinggikan sarantiang* (didahulukan selangkah ditinggikan serantiang).

<sup>25</sup>Masyarakat tradisional Nias mengenal empat pelapisan sosial: (a) *siulu* (bangsawan); (b) *ere* (pemuka agama *Pelebegu*); (c) *ono mbanua* (rakyat jelata); (d) *sayuyu* (budak). Lihat Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2007), 49.

<sup>26</sup>Nichamo Daeli, "Perbandingan Adat Perkawinan Nias di Pulau Nias dan di Padang," *Makalah* pada Seminar Sejarah Adat Nias di Sumatera Barat, Padang, 19 Agustus 2008: 2-3.

<sup>27</sup>Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia Pergulatan Mencari Jati Diri*, (Depok: Kepik, 2012), 19.

<sup>28</sup>Adalah wilayah Minangkabau yang semula merupakan wilayah mencari penghidupan/kekayaan sementara secara individual. Namun kemudian menjadi semacam

menurut adat disebut sebagai jendela ke arah luar. Ia berfungsi sebagai juru dakwah agama bagi daerah pedalaman yang menandakan daerah tersebut sebagai pusat penyebaran Islam. Di sisi yang berbeda, terdapat wilayah dataran tinggi (*darek*)<sup>29</sup> yang meliputi Tanah Datar, Agam dan Lima Puluh Kota adalah tempat asal suku Minang, sumber adat. Oleh sebab itu sering dikatakan agama mendaki dari daerah *pesisir* naik ke dataran tinggi. Sebaliknya adat menurun dari dataran tinggi ke dataran rendah, *rantau*.<sup>30</sup> Baik Kota Padang maupun Kabupaten Padang Pariaman dalam hasil-hasil studi dan survey selama lima tahun terakhir menunjukkan gejala penguatan identitas keislaman yang disertai kecenderungan kurang toleran dalam beragama.

Pada skala provinsi, *Survey Indeks Kerukunan Umat Beragama Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia* menempatkan Sumatera Barat pada urutan 3 terakhir dari 34 provinsi (dengan skor 69,2).<sup>31</sup> Kendati sebelumnya, survey pada tahun 2012 masih tergolong “sedang.”<sup>32</sup> Pada skop kota dan kabupaten, Laporan *Indeks Kota Toleran SETARA Institute Tahun 2015*, memosisikan Kota Padang pada urutan 79 dan Kabupaten Padang Pariaman

---

koloni kerajaan Pagaruyung atau koloni berbagai kekuasaan lain sesuai perkembangan situasi politik pada zamannya. Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang* (Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2009), 62.

<sup>29</sup>Sementara itu *darek* adalah daerah pedalaman *luhak nan tigo* (luhak yang tiga) yaitu Tanah Datar, Agam, dan Lima Puluh Kota yang berada di lembah Gunung Singgalang, Gunung Tandikat, Gunung Merapi dan Gunung Sago. Dataran tinggi lembah-lembah puncak bukit barisan itu disebut daerah Minangkabau asli atau sebut juga sebagai “alam Minangkabau.” Lihat M.D. Mansoer, dkk., *Sejarah Minangkabau* (Jakarta: Bhratara, 1970), 2-3.

<sup>30</sup>Taufik Abdullah, “Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau,” *Jurnal Indonesia*, Vol. 2, Oktober 1966: 6, Suryadi, “Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and the Shattariyah Sufi Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century,” *Studia Islamika*, Vol. 8, No. 3, 2001: 57-103.

<sup>31</sup>Rerata indeks kerukunan umat beragama nasional pada tahun itu adalah 75,36. Lihat Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2015* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016), 63-64.

<sup>32</sup>Beberapa dimensi yang disurvei terkait dengan masalah hubungan antarumat beragama; interaksi, menciptakan kenyamanan, tidak melakukan kekerasan, menghargai budaya, jujur, menghargai perbedaan, teladan, kesetaraan dan kerjasama antarumat beragama. Tim Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, *Laporan Hasil Analisis Data Penelitian Survey Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, Jakarta, 20 Nopember 2015: 4. Survey tersebut hanya mengkategorikan indek kerukunan umat beragama rata-rata tertinggi yaitu Sulawesi Utara (skor nilai 4,4) dan rata-rata terendah adalah Jambi (3,1) dari 33 provinsi yang disurvei. Sementara Sumatera Barat dengan skor 3,5 diletakkan pada posisi “tengah” bersama beberapa daerah lain. Tiga aspek yang dijadikan indikator adalah persepsi tentang kerukunan antarumat beragama, sikap dan tindakan antarumat beragama dan kerjasama antarumat beragama. Hadlor Ali Ahmad, *Survey Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2013), 46 dan 52.

pada urutan 72 dari 94 kota yang disurvei. Tidak termasuk kategori yang paling toleran dan juga tidak termasuk paling tidak toleran.<sup>33</sup> Kategori kurang toleran tersebut memang sudah ditunjukkan sebelumnya (2004) oleh survey nasional (termasuk Kota Padang) yang diperkuat oleh sejumlah hasil wawancara kerjasama PPIM UIN Jakarta dan *Freedom Institute*.<sup>34</sup>

Selain itu, beberapa studi juga menunjukkan gejala serupa. Delmus Puneri Salim (2013) dalam disertasinya, *The Transnasional and the Local in the Politics of Islam The Cases West of Sumatera, Indonesia*, menggarisbawahi bahwa klaim ABS-SBK mendasari hampir semua keputusan politik mulai dari tingkat provinsi sampai tingkat bawah. Hal tersebut juga berdampak terhadap kehidupan non muslim di ruang publik karena harus menyesuaikan diri dengan identitas keislaman ruang tersebut.<sup>35</sup> Dampak tersebut makin terlihat dalam disertasi Yasrul Huda (2013), *Contesting Syaria: State Law, Desentralization and Minangkabau Custom*. Pada bab *Dress Codes: Islam, Custom and Unifom*, ia menyinggung salah satu sub bab tentang “Non Muslims.” Dalam pandangan non muslim, menurutnya, peraturan busana muslim-muslimah adalah bentuk diskriminatif terhadap mereka. Meskipun PNS dan siswa non muslim tidak diwajibkan memakai pakaian muslim/muslimah, namun dalam prakteknya mereka terpaksa memakainya karena takut dikucilkan.<sup>36</sup> Hal ini diperkuat juga oleh temuan Mellisa Crouch sebelumnya

---

<sup>33</sup>Indikator yang diukur dalam hal mempromosikan dan mempraktekkan toleransi. Variabelnya; regulasi pemerintah (Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah) dan peraturan daerah yang diskriminatif, respon pemerintah atas peristiwa, peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan dan data komposisi penduduk berdasarkan agama. Tim Survey Setara Institute, *Ringkasan Laporan Indeks Kota Toleran (IKT) 2015* (Jakarta, Setara Institute, 16 Nopember 2015), 7. Lihat juga Franz von Benda-Beckmann and Keebet von Benda-Beckmann, “Identity in Dispute: Law, Religion, and Identity in Minangkabau,” *Asian Ethnicity*, Vol. 13, No. 4, (September 2012): 341–358. DOI: 10.1080/14631369.2012. 710073, [http:// www. tandfonline.com/ loi/caet20](http://www.tandfonline.com/loi/caet20) (accessed January 24, 2017).

<sup>34</sup>Survey menelaah hubungan antara kecenderungan menyebarnya sikap dan gerakan anti-Amerika Serikat dengan Islamisme; ide tentang keniscayaan hubungan antara agama dan keseluruhan aspek kehidupan seorang muslim. Sikap-sikap Islamis sendiri ditandai oleh hadirnya rasa intoleransi, penolakan terhadap keberagaman dan pluralisme. Salah satu kesimpulan hasil survey adalah reifikasi Islamis adalah salah satu faktor mendasar di balik intoleransi dan dukungan terhadap ormas Islamis. Reifikasi Islamis yaitu persepsi bahwa umat Islam diperlakukan secara tidak adil oleh umat lain, perjuangan melawan musuh pada akhirnya akan dimenangkan oleh umat Islam dan mati syahid karena berjihad adalah dambaan umat Islam. Ini menjadi energi psikologis yang memberi dorongan untuk mendukung ormas-ormas Islamis, mendorong sikap tidak toleran terhadap kelompok Kristen dan pada akhirnya bersikap anti-Amerika Serikat. Lihat Saiful Mujani dkk., *Benturan Peradaban Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Jakarta: Nalar, 2005), 179-181.

<sup>35</sup>Delmus Puneri Salim, “Islam Politic and Identity in West Sumatera,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 01, (2013): 150.

<sup>36</sup>Yasrul Huda, *Contesting Syaria: State Law, Desentralization and Minangkabau Custom* (Leiden: Repository University Leiden, 2013), 136, [https:// openaccess. Leiden univ.nl/handle/1887/22643](https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/22643) (accessed March 15, 2016), Andri Ashadi, “Being a Part Time

yang menyebut Perda Syari'ah rentan mendiskriminasi kelompok-kelompok lemah seperti perempuan, anak-anak, orang miskin dan minoritas agama. Dalam konteks tersebut, Sumatera Barat menurutnya tercatat sebagai provinsi terbanyak yang melahirkan Perda Syari'ah.<sup>37</sup>

Baik hasil-hasil survey maupun hasil-hasil studi di atas telah menunjukkan gejala penguatan identitas keminangan berpadu dengan keislaman (ABS-SBK). Penguatan identitas yang sering disebut sebagai politik identitas<sup>38</sup> tersebut cukup terlihat pada skala makro dalam bentuk regulasi/perda pada tingkat provinsi, kota dan kabupaten seperti yang terbaca dari disertasi Delmus Puneri Salim dan Yasrul Huda. Juga pada skala mikro, dalam praktek kehidupan sosial seperti yang terlihat dari hasil riset Mina Efira dan Bashori A. Hakim. Hal yang sama juga ditunjukkan oleh umat Kristen di Kepulauan Mentawai, salah satu kabupaten dengan penduduk mayoritas Kristen<sup>39</sup> yang berada di wilayah paling barat dalam Provinsi Sumatera Barat. Mereka menolak pendirian FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) di kabupaten tersebut karena dianggap sebagai kedok untuk memuluskan pendirian mesjid atau mus}alla.<sup>40</sup>

*Keempat*, juga menjadi unik ketika memasuki era demokratisasi pasca berakhirnya rezim Orde Baru (1998). Sebagian kalangan mulai mempertanyakan gagasan Indonesia sebagai representasi dari apa yang disebut sebagai *Islam with smiling face* (Islam dengan wajah damai).<sup>41</sup> Konflik berbasis identitas dan tindak

---

Muslim: The Imitation of Christian Student to Islamic Identity in Public Space at School," *Makalah* pada AICIS ke-15, Manado 3-6 November 2015: 15.

<sup>37</sup>Melissa Crouch, "Religious Regulations in Indonesia: Failing Fulnerable Groups," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2, 2009: pp, <https://ssrn.com/abstract=1601065> (accessed February 10, 2016).

<sup>38</sup>Isu politik identitas di Indonesia dikaitkan dengan desentralisasi yang ditandai oleh kebangkitan kelompok-kelompok identitas sebagai tanggapan terhadap represi yang memarjinalkan mereka di masa lalu. Identitas berubah menjadi politik identitas manakala basis perjuangan adalah aspirasi kelompok. Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2011), 18.

<sup>39</sup>Berdasarkan Survei Sosial Ekonomi Nasional (SUSENAS, 2008) dan Pendataan Program Perlindungan Sosial (PPLS, 2008), Kristen Protestan adalah agama mayoritas masyarakat Mentawai (54,70 %), disusul Kristen Katolik 27,90 % dan Islam 17,40 % dari total penduduk 69.011 orang. Miryul Miron, ed., *Direktori Minangkabau* (Padang: BP-PAAM Batasangka & LKAAM Sumbar, 2012), 944.

<sup>40</sup>Nurus Shalihin, dkk., *Peta Masalah Kehidupan Beragama di Sumatera Barat* (Padang: Imam Bonjol Press, 2015), 77.

<sup>41</sup>Kees van Dijk and Nico J. Kaptein, *Islam, Politics and Change The Indonesian Experince after the Fall of Suharto* (Belanda: Leiden university Press, 2016), 104. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, "What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in post-Suharto Indonesia," *Working Paper* No. 222, S. Rajaratnam School of International Studies Singapore, 6 Januari 2011: 1, <https://www.files.ethz.ch/isn/127995/WP222.pdf> (accessed November 24, 2016).

kekerasan telah menjadi penanda lain era ini. Sumanto Al-Qurtuby,<sup>42</sup> Chris Wilson<sup>43</sup> dan Jeremy Menchick<sup>44</sup>, mencatat berbagai konflik komunal dan intoleransi terhadap kelompok minoritas dan paham keagamaan yang secara doktriner tidak sejalan dengan arus utama umat beragama di Indonesia.

Konflik dan tindak kekerasan terus berlanjut sampai awal dasawarsa berikutnya (2010). Berbagai pusat studi melaporkan hal tersebut. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia oleh Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada (CRCS-UGM) pada tahun 2010 mencatat 39 kasus seputar rumah ibadah, yang didominasi oleh konflik atau ketegangan antarumat Islam dan umat Kristen.<sup>45</sup> Pada tahun 2011, tercatat 19 kasus kebijakan terkait Ahmadiyah dan 20 kasus tindak kekerasan juga dialamatkan pada Ahmadiyah.<sup>46</sup> Di tahun 2012, terakhir laporan tahunan kehidupan beragama diluncurkan, lembaga ini masih mencatat kasus-kasus serupa.<sup>47</sup>

Laporan kehidupan beragama oleh *The Wahid Institute* merilis lebih banyak lagi. Pada tahun 2010, terjadi dua jenis kasus. *Pertama*, tindak pelanggaran

---

<sup>42</sup>Sumanto Al-Qurtuby menyebut dari tahun 1998 sampai tahun 2002 terjadi tindak kekerasan massif antara umat Islam dan umat Kristen di Maluku, Maluku Utara dan Poso, Sulawesi Tengah. Sementara di Ambon berlangsung sampai tahun 2004 dan terulang kembali pada tahun 2011 dan 2012. Lihat, Sumanto Al-Qurtuby, "Reconciliation From Below: Indonesia's Religious Conflict and Grassroots Agency," *Peace Research The Canadian Journal of Peace and Conflict Studies*, Vol. 44, No.2, (2012) & Vol. 45, No. 1 (2013): 135, <https://www.jstor.org/stable/24429463> (accessed November 24, 2016).

<sup>43</sup>Selain yang sudah disebutkan, Chris Wilson memasukan kasus Aceh, Papua dan Timur Timor sebagai kekerasan massa yang menelan korban antara 15-20.000 orang. Ia juga menyebutkan berlangsungnya tindakan intoleransi terhadap kelompok Syi'ah dan minoritas Kristen. Chris Wilson, "Illiberal Democracy and Violent Conflict in Contemporary Indonesia," *Democratization*, Vol. 22, No. 7, (2015): 1317-1337, <http://dx.doi.org/10.1080/13510347.2014.949680> (accessed October 13, 2015), Bastiaan Scherpen, "Muslim Elites and the Ahmadiyah Controversy After the 2011 Cikeusik Clash" in Kees van Dijk and Nico J. Kaptein, ed., *Islam, Politics and Change The Indonesian Experience after the Fall of Suharto* (Belanda: Leiden University Press, 2016), 101-106.

<sup>44</sup>Sementara Jeremy Menchick menyoroti keterlibatan negara dan *civil society* muslim dalam tindakan intoleran terhadap kelompok Ahmadiyah. Jeremy Menchick, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia," *Comparative Studies in Society and History*, 56 (3), 2014: 591-621. doi: 10.1017/S0010417514000267, <https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/productive-intolerance-godly-nationalism-inindonesia/1ACB23B5E548B9EE4DB55C8ED930F7A4> (accessed October 13, 2015).

<sup>45</sup>Zainal Abidin Bagir, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010* (Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM, 2010), 9.

<sup>46</sup>Zainal Abidin Bagir, dkk., *Laporan Tahunan*, 34-35.

<sup>47</sup>Di antaranya dua kasus lama yang belum terselesaikan yaitu GKI (Gereja Kristen Indonesia) Taman Yasmin Bogor dan Gereja HKBP (Huria Kristen Batak Protestan) Filadelfia Bekasi serta satu kasus terbaru di Aceh Singkil yaitu GKPPD (Gereja Kristen Protestan Pak Pak Dairi) Gunung Meriah. Zainal Abidin Bagir, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010* (Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM, 2012), 30-32.

kebebasan beragama/berkeyakinan<sup>48</sup> sejumlah 64 kasus dan *kedua* intoleransi<sup>49</sup> sebanyak 135 kasus.<sup>50</sup> 267 kasus pada tahun 2011 dan 278 kasus pada tahun 2012. Di tahun 2013 pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan sedikit mengalami penurunan menjadi 245 kasus,<sup>51</sup> dan terus mengalami penurunan pada 2014 (187 tindakan pelanggaran kebebasan beragama)<sup>52</sup> serta pada 2015 sebanyak 147 kasus.<sup>53</sup>

Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia juga memberikan catatan. Pada tahun 2010, menyebut 6 kasus terkait dengan masalah rumah ibadah dan 13 kasus berkaitan dengan penodaan agama.<sup>54</sup> Di tahun 2011, mencatat 5 kasus terkait penyegelan rumah

---

<sup>48</sup>Yang dimaksud dengan kebebasan beragama sama dengan kebebasan berkeyakinan itu sendiri. Acuanannya adalah pasal 29 ayat 1 dan 2 UUD 1945 yang menegaskan adanya jaminan kebebasan beragama dan beribadah menurut agama dan kepercayaan bagi seluruh warga negara. Ahmad Suaedy, "Kebebasan Beragama dalam Konstitusi dan Perundang-undangan di Indonesia." [http://www.wahidinstitute.org/v1/Opini/Detail/?id=293/hl=id/Kebebasan\\_Beragama\\_Dalam\\_Konstitusi\\_Dan\\_Perundangan-undangan\\_Di\\_Indonesia](http://www.wahidinstitute.org/v1/Opini/Detail/?id=293/hl=id/Kebebasan_Beragama_Dalam_Konstitusi_Dan_Perundangan-undangan_Di_Indonesia) (diakses 29 Mei 2016).

<sup>49</sup>Indikatornya adalah; (a) penyebaran informasi yang salah tentang kelompok kepercayaan atau praktek, kendati ketakakuratan informasi tersebut secara mudah dapat dicek dan diperbaiki; (b) penyebaran kebencian mengenai seluruh kelompok, misalnya menyatakan atau menyiratkan bahwa semua kelompok tersebut jahat; (c) mengejek atau meremehkan praktek kelompok kepercayaan tertentu; (d) mencoba memaksakan keyakinan dan praktek keagamaan sendiri pada orang lain; (e) pembatasan HAM untuk kelompok keagamaan yang biasa diidentifikasi; (f) mendevaluasi agama lain sebagai tidak berharga atau jahat; (g) menghambat kebebasan seseorang untuk mengubah agama mereka. Yenni Zannuba Wahid, dkk., *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010* (Jakarta: The Wahid Institute, 2010), 3.

<sup>50</sup>Yenni Zannuba Wahid, dkk., *Laporan Kebebasan*, 37.

<sup>51</sup>Kendati begitu, perbaikan kualitas jaminan kebebasan beragama belum menunjukkan perubahan berarti. Misalnya nasib tak menentu pengungsi Ahmadiyah yang terkatung-katung selama 7 tahun di Asrama Transito Mataram NTB, penyegelan rumah ibadah GKI Yasmin Bogor (5 tahun) dan izin pendirian mesjid di Batuplat NTT tertahan selama tiga tahun. Yenni Zannuba Wahid, dkk., *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010* (Jakarta: The Wahid Institute, 2013), 2.

<sup>52</sup>80 peristiwa di antaranya melibatkan 98 aktor negara (polisi) dan 78 peristiwa melibatkan 89 aktor non-negara. Semuanya terjadi di 18 wilayah; Jawa Barat, DKI Jakarta, Banten, Jawa Tengah, Daerah Istimewa Yogyakarta, Jawa Timur, Maluku Utara, Bali, Sulawesi Tengah, Sulawesi Selatan, Kalimantan Tengah, Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), Sumatera Barat, Sumatera Utara, Nusa Tenggara Barat (NTB), Nusa Tenggara Timur (NTT), Kepulauan Riau dan Papua.<sup>52</sup> Terakhir. Pada tahun 2015 di bawah tema "Laporan Sementara Dinamika Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) di Indonesia," masih mencatat 147 kasus.

<sup>53</sup>The Wahid Institute, "Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi the Wahid Institute Tahun 2014," <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> (diakses 29 Mei 2016).

<sup>54</sup>Nuhrison, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2010* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010), 53-57.

ibadah dan 2 kasus kekerasan bernuansa agama<sup>55</sup> serta 3 kasus tentang pendirian rumah ibadah pada tahun 2012.<sup>56</sup> Untuk tahun 2013 dan 2014 yang menyajikan hanya satu laporan, menyebut 7 kasus seputar rumah ibadah.<sup>57</sup> Sedangkan untuk tahun 2015 dan 2016 masih terjadi 8 kasus seputar rumah ibadah.<sup>58</sup>

Laporan-laporan kehidupan beragama di atas, tidak saja memperlihatkan menguatnya konflik dan tindakan kekerasan terkait dengan isu-isu agama, tapi juga menguatnya agama sebagai identitas.<sup>59</sup> Agama yang sejatinya adalah pandangan hidup, kumpulan keyakinan atau doktrin, berubah menjadi identitas ketika dijadikan dasar klaim untuk pemenuhan aspirasi tertentu atau tuntutan perlakuan yang berbeda.<sup>60</sup> Dalam konteks contoh-contoh di atas, pemenuhan aspirasi atau perlakuan yang berbeda oleh sebagian umat Islam telah berujung pada sikap intoleransi. Bentuk sikap intoleransi setidaknya menjelma dalam dua hal; *pertama* larangan atau mempersulit pendirian rumah ibadah dan *kedua* tindak kekerasan terhadap kelompok yang berbeda dari arus utama semisal pengikut Ahmadiyah.

Contoh-contoh di atas, makin menggabungkan ciri Indonesia sebagai masyarakat majemuk (*plural society*)<sup>61</sup> yang dikenal sebagai contoh dalam toleransi

---

<sup>55</sup>Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2011* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011), 58.

<sup>56</sup>Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2012* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012), 53-61.

<sup>57</sup>Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2013-2014* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2014), 25.

<sup>58</sup>Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2015-2016* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2016), 64-72.

<sup>59</sup>Dari kata "identity" (Inggris) berarti ciri-ciri atau tanda-tanda. Konsisten dengan ciri-ciri atau tanda-tanda, maka konsepsi yang kita yakini tentang diri disebut sebagai identitas diri, sementara harapan dan pendapat orang lain membentuk identitas sosial. Keduanya berbentuk narasi atau menyerupai cerita. Maka menggali identitas diri berarti bertanya bagaimana kita melihat diri kita dan bagaimana orang lain melihat kita. Chris Bakker, *Cultural Studies Teori dan Praktek*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 173.

<sup>60</sup>Lihat Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan*, 21.

<sup>61</sup>Orang yang pertama memperkenalkan istilah majemuk sebagai ciri masyarakat Indonesia adalah John Sydenham Furnivall atau lebih dikenal J.S. Furnivall, seorang sejarawan berpengaruh tentang Asia Tenggara terutama Indonesia. Masyarakat Indonesia pada masa Hindia Belanda menurutnya merupakan suatu masyarakat majemuk (*plural society*), yaitu suatu masyarakat yang terdiri atas dua atau lebih elemen yang hidup sendiri-sendiri tanpa ada pembauran satu sama lain dalam satu kesatuan politik. Orang-orang Belanda kendati minoritas adalah warga negara utama sekaligus penguasa yang memerintah sejumlah besar orang-orang Indonesia pribumi yang menjadi warga negara kelas tiga di negeri sendiri. Sedangkan orang-orang Tionghoa sebagai golongan terbesar di antara orang-orang Timur Asing lainnya dianggap sebagai warga negara kelas dua. Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2014), 35-36. Dari sudut etnik misalnya, Sri Edi Swasono pernah menghitung bahwa Indonesia memiliki tidak kurang dari

keagamaan yang patut ditiru dunia. Islam yang sejuk, menarik, kompromis dan yang akan menghidupkan kembali nilai-nilai luhur toleransi dan moderasi Nabi Muhammad saw, diramal bakal muncul dari sini.<sup>62</sup>

## **B. Identifikasi Masalah**

1. Meski Islam dianggap identik dengan Minangkabau, tidak berarti bahwa Sumatera Barat hanya dihuni oleh etnik Minang, melainkan terdapat pula berbagai suku bangsa dan agama lain.
2. Kendati memiliki sejumlah perbedaan identitas, namun orang Minang-Muslim dan Nias-Kristen dapat hidup rukun dan harmonis tanpa terganggu oleh berbagai isu intoleransi pada skala makro yang sudah melahirkan konflik dan tindakan kekerasan dalam beberapa kasus di berbagai tempat.
3. Identitas keislaman dan kekristenan telah menjadi faktor pemicu intoleransi, konflik dan tindak kekerasan di berbagai tempat, namun bagi orang Minang-Muslim dan Nias-Kristen di Kota Padang dan Kabupaten Padang Pariaman, tak menghalangi mereka untuk hidup rukun dan harmonis.
4. Sikap toleran dalam beragama tidak hanya ditunjukkan oleh kalangan awam-biasa<sup>63</sup>, tapi juga oleh tokoh agama setempat seperti pengurus mesjid/mus}alla atau pendeta yang mengandaikan terjadinya proses negosiasi identitas keagamaan, kendati sikap serupa semakin berkurang pada masyarakat Indonesia pasca reformasi.

## **C. Perumusan Masalah**

Rumusan masalah penelitian adalah bagaimana negosiasi antara identitas keislaman orang Minang dan kekristenan orang Nias di Sumatera Barat, yang akan dijabarkan dalam beberapa pertanyaan:

1. Bagaimana dinamika keberagaman identitas di Sumatera Barat.
2. Bagaimana proses berlangsungnya negosiasi antara identitas keislaman orang Minang dan identitas kekristenan orang Nias di Sumatera Barat (Kelurahan Seberang Palinggam Kota Padang dan Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman).

---

750 suku bangsa. Lihat Sri Edi Swasono, *Keindonesiaan Demokrasi Ekonomi Keberdaulatan dan Kemandirian* (Yogyakarta: Aditya Media, 2015), 214-216.

<sup>62</sup>Pandangan pertama berasal dari Lawrence Sullivan, Kepala Pusat Studi Agama-Agama Dunia Universitas Harvard, pandangan kedua adalah pandangan Fazlur Rahman. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung, Mizan, 1999), 335. Bandingkan dengan Rachel Rinaldo, "Reviewed (s): Contemporary Developments in Indonesia Islam: Explaining the Conservative Turn" by Martin van Bruinessen, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 170, No. 2/3 (2014): 382-384. Published by Brill: <http://www.jstor.org/stable/43817954> (accessed November 21, 2016).

<sup>63</sup>Andri Ashadi, dkk., *Laporan Penelitian*, 112.

3. Bagaimana orang Minang memaknai identitas keislaman dan bagaimana pula orang Nias memaknai identitas kekristenan di Kelurahan Seberang Palinggam Kota Padang dan Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman.

#### **D. Pembatasan Masalah**

1. Topik, fokus kajian penelitian ini adalah negosiasi identitas. Lebih spesifik pada identitas agama yaitu identitas keislaman orang Minang dan identitas kekristenan orang Nias dalam konteks membangun atau mempertahankan toleransi beragama dan penghargaan terhadap keberagaman. Bidang interaksi yang akan diamati dan dieksplorasi adalah isu di seputar keluarga multireligi seperti perkawinan, warisan dan kepemimpinan, peternakan babi untuk kepentingan adat dan isu tanah ulayat terkait dengan pendirian rumah ibadah.
2. Lokasi penelitian di Kelurahan Seberang Palinggam, Kota Padang dan di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman, Sumatera Barat.
3. Waktu penelitian dari bulan Mei 2017 sampai dengan bulan Desember 2017 (sesuai surat izin penelitian).

#### **E. Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab tiga pertanyaan penelitian yang sudah dirinci sebelumnya.

1. Untuk menggambarkan bentuk-bentuk keberagaman identitas dan dinamikanya terutama etnik dan etnisitas di Sumatera Barat.
2. Mengungkapkan tahap-tahap atau proses berlangsungnya negosiasi identitas keislaman bagi orang Minang-Muslim dan identitas kekristenan bagi orang Nias-Kristen di Kota Padang dan Kabupaten Padang Pariaman.
3. Untuk menemukan makna keislaman bagi orang Minang dan kekristenan bagi orang Nias di Kota Padang dan Kabupaten Padang Pariaman dalam konteks negosiasi identitas tersebut.

#### **F. Signifikansi dan Manfaat Penelitian**

Secara teoritis, kajian ini penting dilakukan karena tidak saja berhenti pada proses negosiasi identitas, tapi juga sampai pada tingkat rekonstruksi identitas agama sesuai dengan karakter daerah masing-masing. Sementara studi kasusnya juga berdasarkan pengalaman masyarakat Sumatera Barat yaitu antara orang Minang-Muslim dan Nias-Kristen di Kota Padang dan Padang Pariaman. Keduanya diperlukan dalam rangka membangun kehidupan yang toleran dan menghargai keberagaman terutama pada aspek-aspek yang tidak terpisah dari identitas agama di satu sisi. Pada sisi lain, sebagai bagian dari strategi untuk mempertahankan identitas. Selain itu, kajian ini turut memberikan sumbangan pemikiran dalam konteks perdebatan tentang relasi antara adat dan Islam serta aspek lain seperti keberagaman identitas di Minangkabau. Jika kajian sebelumnya menekankan relasi di antara keduanya dalam bentuk konflik dan integrasi berbasis dialog, maka kajian ini memperlihatkan integrasi berbasis negosiasi.

Sementara itu, secara praktis diharapkan dapat menjadi masukan bagi pengambil kebijakan di bidang kerukunan umat beragama seperti di Kementerian

Agama Republik Indonesia. Perbedaan identitas kendati berlangsung dalam relasi mayoritas-minoritas tidak selalu membawa konflik terlebih jika kelompok mayoritas turut pula menegosiasikan identitas mereka seperti yang terlihat pada kedua lokasi studi ini.

### **G. Penelitian Terdahulu yang Relevan**

Penelitian tentang negosiasi identitas keagamaan dengan identitas lain seperti etnik, budaya, gender bahkan dengan seks, sudah banyak dilakukan. Di antara penelitian-penelitian tersebut adalah *pertama*, disertasi Wahidul Kohar, *Komunikasi Antarbudaya di Era Otonomi Daerah (Etnografi Interaksi Sosial di Nagari Lunang Sumatera Barat)*, 2008. Studi kualitatif ini menyoroti gambaran implikasi perbedaan budaya terhadap komunikasi antaretnis Minang (muslim) dan etnis Jawa (umumnya juga muslim). Disertasi ini menyimpulkan bahwa perbedaan budaya berpotensi menimbulkan berbagai masalah dalam komunikasi antarbudaya. Salah satunya disebabkan oleh sulitnya mengakui perbedaan budaya. Etnis Minang pendatang di lokasi ini mampu menjadi jembatan komunikasi budaya antara penduduk Minang asli dengan Jawa pendatang.<sup>64</sup>

*Kedua* Robin Bush, "Regional Syaria Regulations In Indonesia: Anomaly or Symptom," in Greg Fealy and Sally White, ed., *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), 189. Ia menganalisis 78 Perda Syari'ah yang memuat identitas keislaman pada berbagai kabupaten dan kota di Indonesia antara tahun 1999-2007. Dalam relasinya dengan berbagai kelompok, Robin Bush menganggap Perda Syari'ah sebagai *symptom* (gejala) yang diskriminatif terhadap perempuan. Sekalipun kesalehan dan ketaatan bukan hanya tipikal Indonesia (tapi juga gejala global), namun terdapat indikasi bahwa agenda kelompok Islamis yang berusaha memformulasi syari'ah melalui sistem hukum adalah *warning* (peringatan). Hanya saja ia mencatat bahwa dikombinasikan dengan tekanan terhadap pemimpin pemerintah lokal untuk menghasilkan sesuatu yang konkrit sebelum pemilu berikutnya, telah menggeser tekanan politik lokal ke arah langkah-langkah pemerintahan yang baik dan menjauh dari regulasi yang bersifat simbolik (Perda Syari'ah).<sup>65</sup>

*Ketiga* Melissa Crouch, *Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups*, 2009. Sama seperti riset Robin Bush, penelitian ini secara implisit menelusuri lebih dari 160 isu identitas dalam Perda Syari'ah pada berbagai provinsi di Indonesia dan menemukan bahwa provinsi Sumatera Barat adalah provinsi yang paling banyak memproduksi Perda Syari'ah. Secara keseluruhan, Perda Syari'ah menurutnya berpotensi mendiskriminasi kelompok rentan seperti perempuan, anak-anak, orang miskin dan minoritas agama. Sementara pada sisi lain, pemerintah nasional dianggap telah gagal melakukan intervensi karena kebutuhan untuk mempertahankan dukungan dari mayoritas pemilih berbasis

---

<sup>64</sup>Wahidul Kohar, *Komunikasi Antarbudaya di Era Otonomi Daerah: Etnografi Interaksi Sosial di Nagari Lunang Sumatera Barat* (Jakarta: SPS UIN Jakarta, 2008), 12.

<sup>65</sup>Robin Bush, "Regional Syaria Regulations In Indonesia: Anomaly or Symptom," in Greg Fealy and Sally White, ed., *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), 189.

muslim di lingkungan politik yang kompetitif. Terlepas dari semua janji-janjinya, demokrasi ternyata tidak memberikan jaminan yang efektif terhadap minoritas.<sup>66</sup>

*Keempat* Afthonul Afif, *Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam*, 2009. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana dinamika pembentukan identitas sosial orang Minangkabau yang meninggalkan Islam, apa motif dibalik keputusan tersebut, dan apa dampak budayanya. Penelitian menggunakan wawancara mendalam dengan melibatkan lima responden, menggunakan metode fenomenologi dalam menangkap dan memahami makna alami para responden. Validitas data dicapai melalui validitas intersubjektif. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa orang Minangkabau yang pindah agama telah mengalami tindakan diskriminatif dari komunitas mereka seperti diisolasi oleh komunitas dan hak harta keluarga mereka juga dibatalkan. Keadaan ini memicu mereka untuk “membangun identitas Minang yang lain.” Sekalipun keluarga dan masyarakat Minang menolak mereka sebagai bagian dari masyarakat Minangkabau, namun mereka tetap mengasumsikan diri mereka sebagai orang Minangkabau karena mereka mewarisi darah Minangkabau.<sup>67</sup>

*Kelima* Mina Elfira, *Inter-ethnic Relations in Padang of West Sumatra Navigating between Assimilation and Exclusivity*, 2011. Artikel ini memberikan kontribusi pada diskusi tentang bagaimana hubungan antaretnik menantang batas-batas budaya, dalam hal ini budaya matrilineal-Islam Minangkabau di Padang Sumatera Barat. Artikel berfokus pada bagaimana orang Minangkabau menjalin hubungan dengan kelompok etnis lain di Padang, sebuah kota multi-etnis. Penulis artikel ini berpendapat bahwa prinsip-prinsip matrilineal dan Islam adalah aspek-aspek yang menentukan untuk dipertimbangkan oleh orang Minangkabau dalam menjaga hubungan dengan kelompok etnis lain. Pertama, terlepas dari fakta bahwa Padang adalah kota multi-etnis, ada kecenderungan kuat baik oleh penduduk setempat atau pemerintah lokal, untuk mengidentifikasi Padang dengan budaya Minangkabau. Kedua, sebagai kelompok etnis yang dominan secara demografis, ekonomi dan secara politis di Padang khususnya, secara signifikan telah berkontribusi pada sifat hubungan antaretnis di Padang. Akhirnya, prinsip matrilineal dan Islam adalah aspek yang menentukan pertimbangan orang Minangkabau dalam menjaga hubungan dengan etnis lain kelompok dan kebutuhan untuk melindungi adat Islam-matrilineal Minangkabau.<sup>68</sup>

*Keenam* Delmus Purneri Salim, *Islam Politic and Identity in West Sumatera*, 2013. Penelitian ini bertujuan untuk mengkontekstualisasi fase kunci dalam sejarah Sumatera Barat dalam konteks sejarah yang lebih luas di kepulauan Nusantara dan dunia Melayu. Selain itu juga untuk menunjukkan bagaimana peristiwa kunci di Sumatera Barat dan di tingkat nasional menjadi parameter perdebatan tentang Islam

---

<sup>66</sup>Melissa Crouch, “Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups,” *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2 (2009): 8, <https://ssrn.com/abstract=1601065> (accessed February 10, 2016).

<sup>67</sup>Afthonul Afif, “Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam,” *Jurnal Psikologi*, Vol. 36, No. 2, Desember 2009: 210.

<sup>68</sup>Mina Elfira, “Inter-ethnic Relations in Padang of West Sumatra Navigating between Assimilation and Exclusivity,” *Wacana* Vol. 13 No. 2 (Oktober 2011): 300.

dan identitas di wilayah tersebut. Di antara kesimpulan penelitian ini adalah bahwa hubungan yang kuat antara Islam dan identitas daerah hanya menguat di era pasca-Suharto. Islam dianggap telah mengambil posisi hegemonik dalam wacana identitas Minangkabau dan pemerintah daerah telah menggunakan klaim Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, ABS-SBK sebagai pembenaran pada hampir semua keputusan politik yang dibuat di tingkat provinsi dan di bawahnya.<sup>69</sup>

*Ketujuh*, riset kolaboratif Ibnu Mujib, Irwan Abdullah & Heru Nugroho, *“ISLAM” IN THE GLOBAL VILLAGE: Post-Tsunami Dialog and Negotiation of Aceh Identity*, 2013.<sup>70</sup> Studi ini menyoroti perspektif dialog dalam merundingkan identitas di Aceh. Konteks sunami yang diikuti oleh pembangunan kembali bukan hanya mempengaruhi semua entitas yang ada di Aceh, namun juga menjadi pemicu kuat benturan terutama antara identitas dan pengaruh dari konstruksi global. Dalam konteks tersebut riset ini menawarkan upaya-upaya untuk menciptakan dan mereproduksi “ruang publik” sebagai modal sosial produktif yaitu ruang yang diharapkan dapat membangun atmosfir keterbukaan, egalitarisme dan inklusivisme di kalangan berbagai kelompok. Oleh karena itu dalam merespon variasi keragaman kultural yang begitu luas; etnik, agama, partai politik dan berbagai bentuk kepentingan, maka dialog dapat dipertimbangkan untuk memenej/mengaturnya. Dengan begitu “ruang publik” dapat digunakan sebagai *modus operandi* (jalan tengah) untuk berdiskusi, berdialog, bahkan untuk menegosiasikan bentuk-bentuk ketegangan/benturan identitas di Aceh, terutama dalam konteks pembangunan Aceh pasca sunami.

*Kedelapan*, penelitian Louise Ryan, *‘Islam does not Change’: Young People Narrating Negotiation of Religion and Identity* (2013). Louise Ryan mencoba mengeksplorasi narasi kehidupan anak muda London yang di permukaan tampak mempresentasikan dirinya melalui identitas Islam yang “benar” dan universal, kendati mempraktekkan Islam dengan cara yang berbeda-beda. Dengan menyatukan orang-orang muda yang mempraktekkan cara Islam yang berbeda-beda, penelitian ini menawarkan pandangan yang lebih dalam bahwa klaim identitas universal secara aktif dibangun dan diperebutkan melalui hubungan sosial tertentu dan interaksi dalam konteks struktur tertentu. Studi ini sebagai kritik terhadap kecenderungan untuk menyederhanakan dan melebih-lebihkan tingkat homogenitas dalam keyakinan Islam yang bersifat diaspora. Padahal “Islam diasporik” dapat dianut oleh orang-orang muda sebagai cara mengukir ruang (keberagaman) dan identitas dalam konteks migrasi.<sup>71</sup>

*Kesembilan*, studi Petra Kupinger, *One Mosque and the Negotiation of German Islam* (2014). Ia mengkaji mesjid sebagai ruang urban (perkotaan) bagi

---

<sup>69</sup>Delmus Purneri Salim, “Islam Politic and Identity in West Sumatera,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 01, (2013): 150.

<sup>70</sup>Ibnu Mujib, Irwan Abdullah & Heru Nugroho, “ISLAM” IN THE GLOBAL VILLAGE: Post-Tsunami Dialog and Negotiation of Aceh Identity,” *AL ALBAB - Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)*, Vol. 2, No. 2, Desember 2013: 1-16.

<sup>71</sup>Louise Ryan, “‘Islam does not Change’: Young People Narrating Negotiations of Religion and Identity,” *Journal of Youth Studies*, Vol. 17, No. 4, (2014): 446-460, <http://dx.doi.org/10.1080/13676261.2013.834315> (accessed January 24, 2016).

komunitas diaspora Arab di mana religiusitas baik individu maupun kelompok dan kultur beragama didiskusikan, diformulasikan, diuji, dan agama dinegosiasikan dalam konteks komunitas mesjid. Fokus riset adalah di seputar dakwah, religiusitas individual dan situasi politik yang tidak kondusif. Dengan menganalisis kejadian-kejadian penting, aktivitas-aktivitas, budaya dan negosiasi agama di Mesjid Al-Nur Jerman Selatan, riset menyimpulkan bahwa mesjid adalah elemen dinamis agama perkotaan dan geografi (lingkungan) kultural. Ia menjadi pintu masuk bagi orang yang tertarik dan ingin mendalami Islam.<sup>72</sup>

*Kesepuluh* riset Shirin Zubair dan Maria Zubair, *Situating Islamic Feminism(s): Lived Religion, Negotiation of Identity and Assertion of Third Space by Muslim Women in Pakistan*, 2014. Secara khusus studi ini ditujukan untuk mengeksplorasi bagaimana wanita muda Pakistan pada institusi pendidikan tinggi berinteraksi dengan dan menggunakan bentuk-bentuk pengetahuan baru terutama yang didominasi oleh kerangka pemikiran dan penalaran feminisme Barat. Pemikiran dan penalaran tersebut secara potensial berbeda dengan konteks kehidupan sosial dan identitas diri mereka sebagai wanita muslim. Studi ini hendak menjawab pertanyaan bagaimana akademisi wanita muda ini bekerja dalam berbagai relasi dalam lingkungan mereka dengan menggunakan bahasa asing (Inggris), keterlibatan mereka dalam mengonstruksi identitas dan renegotiasi mereka dalam kontes inter dan antarbudaya; bagaimana mereka mengambil posisi baru antara diri (*self*) dan yang lain (*other*) dalam sebuah ruang dialog antara (*an in-between dialogical space*) yang dikenal dengan *the third space* (Bhabha, 1994).<sup>73</sup>

Temuan mengungkapkan bahwa kehidupan wanita dalam kehidupan kontemporer Pakistan jauh lebih beragam, kompleks, lebih bernuansa dan lebih berubah dari yang umumnya disorot menggunakan lensa eurosentris. Mereka menunjukkan dikotomi dan ambivalensi dalam aspirasi: di satu sisi ada keinginan untuk mempertahankan identitas agama mereka sendiri sebagai lawan dari pandangan dunia yang implisit dalam literatur bahasa Inggris dan sastra feminis. Di sisi lain, mereka ingin melampaui femininitas tradisional yang menghegemoni konstruk perempuan Muslim. Shirin Zubair dan Maria Zubair menyebut bahwa di negara-negara berkembang seperti Pakistan, pemahaman perempuan atas identitas mereka sendiri (agama, sosial, keluarga), agensi dan perlawanan bergantung pada hal-hal yang saling terkait dan hubungan ketidaksetaraan kekuasaan dalam struktur patriarkal, produksi sosial dan budaya. Analisis mengungkapkan pengaruh teori dan wacana feminis terhadap perempuan muda ini dalam bentuk keinginan untuk menjauhkan diri dari gambaran perempuan tradisional yang tunduk dan patuh.

---

<sup>72</sup>Petra Kuppinger, "One Mosque and the Negotiation of German Islam," *Culture and Religion*, Vol. 15, No. 3, (2014): 313–333, <http://dx.doi.org/10.1080/14755610.2014.949054> (accessed March 23, 2016).

<sup>73</sup>Shirin Zubair, Maria Zubair, "Situating Islamic Feminism(s): Lived Religion, Negotiation of Identity and Assertion of Third Space by Muslim Women in Pakistan," *Women's Studies International Forum*, 63 (2017): 17–26, <http://dx.doi.org/10.1016/j.wsif.2017.06.002> (accessed April 13, 2017).

Namun konstruksi dan negosiasi ulang identitas diri tersebut dianggap bermasalah karena tidak sepenuhnya koheren atau selaras dengan identitas komunal mereka.<sup>74</sup>

*Kesebelas* penelitian Yao Sua Tana, Kamarudin Ngahb and Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah, *Negotiation of Identity and Internal Contradictions: the Terengganu and Kelantan Peranakan Chinese Foodways Compared*, 2015. Studi ini menggali dua jenis makanan Tionghoa Kelantan dan Terengganu yaitu makanan do'a harian dan makanan perayaan leluhur. Fokus utama riset adalah untuk menggambarkan negosiasi identitas melalui jalur makanan maupun kontradiksi internal yang timbul dari proses negosiasi identitas ini. Kedua kelompok Cina peranakan ini sebagian besar merupakan produk akulturasi oleh orang-orang Melayu lokal melalui interaksi sosial-budaya, meskipun Tionghoa Peranakan Kelantan juga terakulturasi oleh komunitas lokal Thailand. Makanan doa harian dan perayaan leluhur mereka menampilkan perbedaan identitas yang berasal dari negosiasi antara yang diakulturasi dan identitas primordial mereka. Makanan do'a harian menampilkan pengaruh budaya lokal yang kuat, sementara makanan perayaan leluhur menampilkan pengaruh budaya Cina yang kuat. Namun, kendati pengaruh lokalisasi tetap merembes dalam makanan sehari-hari mereka, unsur hibridisasi terlihat di beberapa kesempatan menyiapkan makanan. Sementara itu, makanan lokal dan makanan hibrida termasuk dalam makanan doa leluhur mereka, yang seharusnya mengekspresikan identitas primordial Cina mereka. Penyusutan internal ini menggambarkan kompleksitas negosiasi identitas melalui jalur makanan dalam konteks lintas budaya.<sup>75</sup>

Kesebelas studi di atas telah menunjukkan bahwa negosiasi dapat terjadi antara identitas agama di satu sisi dan identitas-identitas lain seperti gender, nasionalitas, etnisitas dan budaya pada sisi lain. Selain itu, juga menekankan pemahaman tentang *setting* yang mendasari terjadinya proses negosiasi dan dari segi aktor/kelompok lebih memberikan perhatian pada kelompok minoritas. Sebaliknya, studi *Relasi Antaretnik: Negosiasi Identitas Keislaman Orang Minang dan Kekristenan Orang Nias di Sumatera Barat*, justru lebih memberi perhatian pada kelompok mayoritas. Dalam relasinya dengan kelompok etnik minoritas di Sumatera Barat, orang Minang sebagai kelompok mayoritas pun turut menegosiasikan identitas inti mereka (*salience*); selain keminangan juga keislaman. Lebih penting dari itu, kebanyakan riset di atas menaruh perhatian pada negosiasi sebagai upaya memodifikasi, mengonstruksi dan mengakulturasikan identitas. Sementara studi ini, selain ketiga proses tersebut juga akan memperlihatkan upaya menegaskan dan menjelaskan identitas sendiri sambil menantang identitas lain baik dari kelompok mayoritas (Minang) maupun dari kelompok minoritas (Nias).

## H. Metode Penelitian

---

<sup>74</sup>Shirin Zubair, Maria Zubair, *Situating Islamic*, 17–26.

<sup>75</sup>Yao Sua Tana, Kamarudin Ngahb and Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah, "Negotiation of Identity and Internal Contradictions: the Terengganu and Kelantan Peranakan Chinese Foodways Compared," *Asian Ethnicity*, Vol. 16, No. 4, 2015: 411–427, <http://dx.doi.org/10.1080/14631369.2014.937113> (accessed May 13, 2017).

## 1. Metode Pengumpulan Data

### a. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian berada di dua tempat yang berbeda. *Pertama* di Kota Padang yaitu Kelurahan Seberang Palinggam. *Kedua*, dalam Kabupaten Padang Pariaman yaitu Nagari Sungai Buluh. Pilihan pada kelurahan Seberang Palinggam, karena daerah ini merupakan daerah yang pertama-tama ditempati Suku Nias<sup>76</sup> selain tentunya oleh suku Minang. Sementara daerah di seputarnya, Seberang Padang, dianggap sebagai perkampungan awal di kota Padang. Ini tidak berarti hanya di Seberang Palinggam saja akar-akar relasi dan titik temu antara orang Minang dan orang Nias berlangsung. Bahkan di Kota Padang terdapat perkampungan yang disebut kampung Nias, hanya saja terbentuknya perkampungan tersebut setelah mereka menempati daerah pertama yaitu Seberang Palinggam.<sup>77</sup> Sama seperti dengan orang Eropa, Cina, Asia lainnya, titik temu antara orang Minang dan orang Nias juga terjadi di daerah selatan (Pesisir Selatan), Pariaman, Air Bangis, 50 Kota, dan Solok.<sup>78</sup>

Di Pariaman pun bukan hanya di Sungai Buluh. Mereka tersebar di Pasar Usang, Lubuk Alung, Ketaping dan Kota Pariaman.<sup>79</sup> Namun sebagai sebuah nagari di Kabupaten Padang Pariaman, Sungai Buluh memiliki keunikan tersendiri. *Pertama*, baik di Kota Pariaman maupun di Kabupaten Padang Pariaman, hanya tersebut dua buah tempat ibadah agama lain (Kristen). Yang satu gereja Katolik Kristus Bangkit dan yang lain gereja BNKP (Banua Niha Keriso Protestan) milik orang Nias dan keduanya berada dalam kenagarian Sungai Buluh. *Kedua*, akan lebih unik lagi dalam konteks “kembali ke nagari” yang hanya mensyaratkan balai adat di samping keberadaan surau atau mesjid.<sup>80</sup> Sementara di nagari tersebut selain mesjid dan surau juga terdapat gereja.

### b. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan *pertama* teori *pluralism normative* dari antropolog John Bowen. Secara historis seperti diungkapkan John Bowen, terdapat tiga jenis keragaman normatif (*pluralism normative*) yang telah menjadi bagian dari sejarah dan realitas sosial bangsa Indonesia. Ketiga keragaman dimaksud adalah keragaman wilayah (regional), agama dan suku bangsa yang pada tempat-tempat tertentu seperti di Aceh dan Sumatera Barat tumpang tindih dengan adat/tradisi

---

<sup>76</sup>Indrayuda, *Tari Balanse Madam Suatu Aktivitas Kesenian dan Peranannya dalam Integrasi Sosial antara Masyarakat Nias dan Minangkabau di Kota Padang* (Padang: Fakultas Bahasa Sastra dan Seni Universitas Negeri Padang, 2004), 24.

<sup>77</sup>Indrayuda, *Tari Balanse*.

<sup>78</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern Respon terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX* Terj. Novi Andri, dkk. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 92-93.

<sup>79</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja Ono Niha di Padang Sumatera Barat* (Padang: Sukabina Press, 2016), 32-35.

<sup>80</sup>A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi Guru* (Jakarta: Grafiti Press, 1984), 92.

lokal.<sup>81</sup> Keragaman wilayah muncul bersamaan dengan keberadaan kelompok sosial sebagai komunitas politik yang memerintah dirinya sendiri sebelum Indonesia merdeka. Oleh sebab itu terus memiliki kemungkinan untuk *survive* dan memiliki kapasitas untuk mengatur diri sendiri (otonomi) seperti Aceh atau masyarakat Jawa. Di era desentralisasi, provinsi menjadi subunit politik sangat penting di Indonesia. Namun hampir semua provinsi terhubung dengan keragaman realitas sejarah dan sosial di atas sehingga memiliki masyarakat yang tersusun lebih dari satu kategori etnik, meski terdapat pula provinsi yang relatif homogen seperti Jawa Tengah sebagai pusat pengembangan budaya Jawa dan Sumatera Barat yang didominasi oleh budaya Minangkabau.<sup>82</sup> Keragaman suku bangsa terkait dengan norma masyarakat lokal (adat) tidak dapat dipisahkan dari komunitas (suku bangsa) oleh karenanya menyediakan legitimasi untuk mengatur diri sendiri. Bentuk legitimasi ini berbeda dengan yang bersumber dari hukum positif atau hukum agama. Elemen adat (etnisitas) yang muncul jauh sebelum Indonesia merdeka ini meski tidak terlalu penting, namun menurut Bowen bersifat menempel dalam komunitas lokal yang membuat pengesahan klaim ini. Karenanya hubungan antara adat, kesatuan warga, etnisitas dan bahasa adalah variabel penting dalam melihat masyarakat multikultural Indonesia. Terakhir keragaman agama. Secara khusus Bowen mengarahkannya pada norma-norma Islam terkait dengan keluarga; perkawinan, perceraian dan warisan yang memberikan legitimasi tentang status umat Islam misalnya melalui Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Ini berarti pengesahan norma-norma ini pada skala nasional diperkuat oleh hukum positif dan dalam praktek masyarakat memiliki persinggungan dengan norma adat. Sementara pada sisi lain, pengadilan sipil (*civil courts*) menampung dan berwenang mengadili semua kasus tindak pidana dan perdata termasuk kasus perkawinan, perceraian dan warisan yang melibatkan non muslim.<sup>83</sup>

Ketiga keragaman ini cukup relevan untuk menggambarkan dinamika keberagaman identitas di Sumatera Barat. Kendati wilayah ini mayoritas dihuni oleh etnik Minang muslim, namun dalam perkembangan sejarah dan sosialnya ternyata juga dihuni oleh etnik dan agama lain. Perjalanan sejarah dan titik temu yang berlangsung cukup lama seperti antara etnik Minang dan etnik Nias, tidak jarang melahirkan akulturasi dan amalgamasi budaya, sekalipun unsur-unsur budaya tertentu seperti norma-norma agama masih tetap dipertahankan.

*Kedua*, teori “kelompok Etnik dan batasannya” (*Ethnic Groups and Boundaries*) yang dicetuskan oleh Thomas Fredrik Weybye Barth,<sup>84</sup> dalam disiplin

---

<sup>81</sup>John Bowen, “Normative Pluralism in Indonesia: Region, Religion, and Ethnicities,” in Will Kymlicka and Baogong He, eds., *Multiculturalism in Asia* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 166-169.

<sup>82</sup>John Bowen, “*Normative Pluralism*,” 155.

<sup>83</sup> John Bowen, “*Normative Pluralism*,” 161.

<sup>84</sup>Adalah seorang professor emeritus pada Departemen Antropologi, Universitas Boston yang berasal dari Norwegia (22 Desember 1928 – 24 Januari 2016). Dia terkenal di kalangan antropolog karena analisis transaksionalnya tentang proses politik di Lembah Swat Pakistan utara dan studi tentang proses mikro ekonomi dan entrepreneurship di daerah Darfur di Sudan. Yang terakhir telah dianggap sebagai contoh analisis formalistik dalam antropologi ekonomi. Selama kariernya yang panjang, dia juga telah melakukan

antropologi. *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) memuat pendekatan terhadap studi etnisitas yang berfokus pada proses negosiasi batas-batas antarkelompok masyarakat. Bagi Barth kelompok-kelompok semacam etnik tidak terisolasi secara budaya. Karenanya Barth ingin berpisah dengan gagasan antropologi yang menganggap budaya sebagai entitas yang dibatasi dan etnisitas sebagai ikatan primordialis, dan menggantikannya dengan berfokus pada hubungan antarkelompok.<sup>85</sup> Kelompok etnik menurutnya ditandai oleh beberapa ciri; (1) sebagian besar secara biologis mengabdikan diri untuk kelompoknya; (2) berbagai nilai-nilai dasar yang diwujudkan secara jelas dalam bentuk budaya; (3) membangun ruang komunikasi dan interaksi; (4) memiliki keanggotaan yang mengidentifikasi diri atau diidentifikasi oleh kelompok lain karena kelompok tersebut membuat kategori yang berbeda dari kategori kelompok lain.<sup>86</sup> Ciri lain yang dapat ditambahkan adalah terdiri dari penduduk dengan jumlah yang masih terbatas sehingga masih saling mengenal sebagai individu yang unik.<sup>87</sup>

Sekalipun ciri-ciri di atas dapat memberikan tekanan terhadap batas wilayah/kelompok dan batas budaya, namun dalam konteks masyarakat majemuk (polietnik) yang lebih sering mendapat penekanan adalah batas sosial budaya. Batas tersebut muncul ketika sebuah kelompok etnik dalam interaksinya ingin mempertahankan identitasnya sehingga memerlukan batas-batas yang menjadi semacam nilai/aturan kesepakatan permainan yang diakui dan dilaksanakan bersama anggota kelompok etnik tersebut. Hanya saja dalam situasi kontak antaretnik yang berbeda seperti Minang dan Nias, diharapkan perbedaan-perbedaan budaya dapat dikurangi karena interaksi memerlukan kesatuan tanda atau budaya umum yang di satu sisi dapat mempertahankan identitas masing-masing, pada saat yang lain dapat pula melangsungkan pola hubungan antaretnik yang mapan dan stabil. Kesatuan umum inilah yang disebut Barth sebagai struktur interaksi yaitu seperangkat ketentuan yang mengatur cara berhubungan yang memungkinkan adanya hubungan di beberapa bidang dan perangkat ketentuan yang melarang interaksi antaretnik pada sektor yang lain. Struktur interaksi tersebut berfungsi untuk mencegah terjadinya konfrontasi dan modifikasi pada budaya yang telah ada.<sup>88</sup>

Tapi di bagian lain, Barth juga berbicara tentang identifikasi diri (*self-identification*) sebagai kriteria identitas etnik yang memungkinkan seseorang berubah identitas ke identitas kelompok etnik lain, karena konteks lingkungan tertentu seperti ekonomi dan politik. Seseorang akan menggunakan atau mempertahankan identitas etniknya manakala dirasakannya mampu merespon berbagai rintangan yang ditemuinya di lingkungan yang berbeda. Sebaliknya, akan

---

penelitian/kerja lapangan di Bali, New Guinea, dan beberapa negara di Timur Tengah, secara tematis yang mencakup beragam subyek. "Emeritus Professors Frederik Barth," <http://www.bu.edu/anthrop/people/emertus/f-barth/> (accessed August 03, 2018).

<sup>85</sup>"*Emeritus Professors*.

<sup>86</sup>Fredrik Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries The Social Organization od Cultural Difference* (United States of America: Waveland Press, 1969), 10-11.

<sup>87</sup>Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta: UI Press, 2010), 140.

<sup>88</sup>Fredrik Barth, ed. *Ethnic Groups*, 16.

meninggalkan identitas etniknya, ketika melihat bahwa dalam lingkungan hidupnya, ada tuntutan nilai yang berbeda dengan nilai-nilai yang menjadi ciri identitas etniknya. Dalam konteks ini ia kemudian membuat kriteria nilai-nilai baru atau menyesuaikan dengan nilai-nilai yang ada.<sup>89</sup>

Kerangka Barth di atas akan digunakan untuk memahami dan menggambarkan proses negosiasi identitas keislaman orang Minang dan kekeristenan orang Nias di Seberang Palinggam Padang dan Kenegarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman. Perhatian akan diberikan terhadap proses atau tahap-tahap negosiasi identitas itu sendiri; pada bagian mana dari identitas keagamaan yang tetap dipertahankan dan di bagian mana pula identitas tersebut berubah sesuai tuntutan perubahan yang melingkupinya dalam topik keluarga beda agama, pendirian rumah ibadah (gereja) dan peternakan babi di lingkungan muslim.

Teori “kelompok etnik dan batasan” Barth akan dipadukan dengan teori negosiasi identitas Stella Ting-Toomey yang menekankan keterkaitan antara konsep diri seseorang dengan kognisi (pengetahuan), emosi dan interaksinya.<sup>90</sup> Ia mengemukakan teori tersebut dalam dua kesempatan yang berbeda. *Pertama* dalam satu bab yang berjudul “Interpersonal Ties in Intergroup Communication,” pada buku yang diedit oleh W.B. Gudykunst, *Intergroup Communication* tahun 1986. Ia kemudian memperjelas teorinya dalam sebuah tulisan yang berjudul “Identity Negotiation Theory: Crossing Cultural Boundaries,” dalam William. B. Gudykunst (ed.), *Intergroup Communication Theorizing about Intercultural Communication*, tahun 2005. Melalui buku tersebut, Stella menekankan pentingnya menegaskan isu identitas baik sebagai anggota kelompok sosio-kultural maupun sebagai pribadi. *Versi kedua*, “Communication Resourcefulness: An Identity-Negotiation Perspective,” muncul pada tahun 1993 dalam volume yang diedit oleh Richard Wiseman dan Jolene Koester. Kali ini ia menekankan pentingnya memahami dialektika identitas; kerentanan-keamanan identitas dan isu-isu inklusi-diferensiasi identitas imigran dan adaptasi pengungsi.<sup>91</sup> Versi kedua ini tampak relevan untuk memotret relasi antaretnik Minang dan Nias di Kota Padang dan di Kabupaten Padang Pariaman karena pada dasarnya kedua etnik (Minang dan Nias) memosisikan kedua daerah ini sebagai daerah rantau. Sementara itu, jika orang Minang lebih mencitrakan dirinya sebagai perantau/imigran yang masih terhubung kuat dengan daerah asal di *darek*, maka sebagian orang Nias menganggap diri mereka sebagai Nias Padang yang sudah terputus dengan geneologis mereka ke negeri asal, Kepulauan Nias.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup>Fredrik Barth, “Ethnic Groups and Boundaries,” [http://www.bylany.com/kvetina/kvetina\\_etnoarheologie/literatura\\_eseje/2\\_literatura.pdf](http://www.bylany.com/kvetina/kvetina_etnoarheologie/literatura_eseje/2_literatura.pdf) (accessed August 04, 2018).

<sup>90</sup>Lihat Alex Dennis, “Symbolic Interactionism and Ethnomethodology,” *Symbolic Interaction*, Vol. 34, No. 3 (2011): 351, <http://www.jstor.org/stable/10.1525/si.2011.34.3.349> (accessed August 24, 2017).

<sup>91</sup>Stella Ting-Toomey, “Identity Negotiation Theory,” in J. Bennett ed., *Sage Encyclopedia of Intercultural Competence*, Volume 1 (Los Angeles, CA: Sage, 2015), 418.

<sup>92</sup>Maihasni, *Makna Keniasan bagi Orang Nias di Kota Padang* (Padang: Laporan Penelitian Lembaga Penelitian Universitas Andalas Padang, 2000), 4.

Negosiasi identitas dimaknainya bukan hanya sekedar interaksi antar individu atau kelompok untuk mencapai tujuan yang disepakati.<sup>93</sup> Ia merupakan sebuah proses yang kompleks yaitu proses interaksi yang bersifat tawar-menawar dalam suatu situasi antarbudaya di mana dua individu atau lebih berusaha menegaskan, mendefinisikan, merubah, menantang atau mendukung citra diri (identitas) yang diinginkan terhadap mereka atau pada orang lain.<sup>94</sup> Stella Ting Toomey kemudian mengembangkan teori tersebut ke dalam konteks interaksi antarbudaya dengan 10 asumsi dasar:<sup>95</sup>

- 1). Dinamika utama identitas keanggotaan suatu kelompok masyarakat dan identitas personal terbentuk melalui komunikasi simbolik dengan orang lain.
- 2). Individu-individu dalam semua budaya atau kelompok etnis memiliki kebutuhan dasar terhadap kenyamanan identitas, kepercayaan, keterlibatan, koneksi dan stabilitas baik pada level identitas individual maupun identitas sosial.
- 3). Setiap orang cenderung mengalami kenyamanan identitas dalam suatu lingkungan budaya yang familiar baginya, sebaliknya akan mengalami kerentanan identitas dalam suatu lingkungan budaya baru.
- 4). Setiap orang cenderung mengalami kepercayaan identitas ketika berkomunikasi/berinteraksi dengan orang lain yang secara budaya sama, sebaliknya akan mengalami kegoyahan identitas ketika berkomunikasi/berinteraksi dengan orang yang berbeda budaya.
- 5). Seseorang cenderung merasa menjadi bagian dari identitas keanggotaan kelompok bila mendapat dukungan secara positif dan akan merasa terasing saat identitas keanggotaan kelompok yang diinginkan mengalami stigmatisasi atau memberi respon yang negatif.
- 6). Seseorang mengharapkan koneksi antarpribadi melalui kedekatan hubungan yang *meaningful* (misalnya dalam suasana persahabatan yang akrab) dan sebaliknya akan mengalami otonomi identitas saat mereka menghadapi relasi yang *separation*/terpisah.
- 7). Setiap orang akan memperoleh kestabilan identitas dalam situasi budaya yang dapat diprediksi dan akan merasakan perubahan atau goncangan identitas dalam situasi budaya yang belum diprediksi sebelumnya.
- 8). Keragaman dimensi budaya, personal dan situasi mempengaruhi makna, interpretasi, dan penilaian terhadap tema-tema identitas.
- 9). Kepuasan hasil negosiasi identitas mencakup rasa dimengerti, dihargai dan didukung.
- 10). Komunikasi atau interaksi antarbudaya yang *mindful (bernilai)* menekankan pentingnya keutuhan pengetahuan antarbudaya, motivasi, dan ketrampilan untuk dapat berkomunikasi secara memuaskan, tepat, dan efektif.

---

<sup>93</sup>Alexandra-Florența Costin, "Negotiating in Cross-Cultural Contexts," *International Conference Knowledge-Based Organization*, Vol. XXI, No. 1, 2015: 1-7. DOI : <https://doi.org/10.1515/kbo-2015-0030> (accessed September 28, 2017).

<sup>94</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across Cultures* (New York London: The Guilford Press, 1999), 40, Stella Ting-Toomey, *Identity Negotiation*, 418-422.

<sup>95</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 40-41.

Kesepuluh asumsi dasar di atas menggarisbawahi lima tema utama yaitu keamanan-keterancaman identitas, keakraban-ketidakakraban, persamaan-perbedaan, hubungan-otonomi dan stabil-berubah.<sup>96</sup> Teori negosiasi identitas sebenarnya dicetus oleh William Bill Swann Jr dalam konteks psikologi kepribadian dan sosial. Ia menggunakan teori tersebut untuk mendamaikan proses dua arah yang saling bersaing dalam konteks interaksi.<sup>97</sup> Proses yang dimaksud yaitu antara konsep diri (ide tentang siapa mereka) dan harapan dari orang lain. Masing-masing berusaha mempengaruhi yang lain dengan cara yang sebangun dengan konsep diri mereka. Bersamaan dengan itu, masing-masing pihak juga berkomunikasi dan berinteraksi dalam pengertian melihat diri mereka dan melakukan penilaian pada pihak lain).<sup>98</sup> Stella Ting Toomey kemudian mengembangkan teori tersebut ke dalam konteks interaksi antarbudaya. Ia sendiri sebenarnya adalah Professor pada *Department of Human Communication Studies*, California State University di Fullerton dengan minat riset pada *Intercultural Communication & Intercultural Conflict*. Dengan latar semacam itu, cukup beralasan jika ia menyebut teori negosiasi identitasnya adalah perspektif integratif dari berbagai disiplin ilmu. *Pertama*, gagasan teori identitas sosial dalam psikologi sosial, *kedua* gagasan para teoritis interaksionisme simbolik dalam arena sosiologi. *Ketiga*, keahliannya sendiri yaitu pendekatan dialektik dan negosiasi yang merupakan refleksi teoritis dari karya riset dalam bidang komunikasi.<sup>99</sup>

Selain itu, karena salah satu pertanyaan penting disertasi adalah “bagaimana orang Minang memaknai identitas keislaman dan bagaimana pula orang Nias memaknai identitas kekristenan,” maka, *ketiga*, teori interaksionisme simbolik Blumer juga digunakan. Teori ini mengandaikan suatu hubungan terjadi secara alami antarmanusia dalam masyarakat dan hubungan masyarakat dengan individu melalui simbol; segala sesuatu yang dimaknai. Pada tingkat yang paling abstrak simbol berupa ide, pengetahuan, nilai-nilai, norma dan aturan. Selanjutnya pada lapis yang tidak sepenuhnya abstrak, simbol menjelma dalam bentuk perilaku dan tindakan manusia. Sedangkan pada tingkat yang sangat konkrit dan empiris bisa berupa benda-benda seperti meja, kursi, buku, gelas dan sebagainya.<sup>100</sup> Manusia

---

<sup>96</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*.

<sup>97</sup>Cecily D. Cooper and Terri A. Scandura, “Getting to “Fair”: Justice Interactions as Identity Negotiation,” *Journal of Leadership & Organizational Studies*, Vol. 22, No. 4, (2015): 421. [sagepub.com/journalsPermissions.nav](http://sagepub.com/journalsPermissions.nav). DOI: 10.1177/1548051815605021 (accessed October 21, 2017).

<sup>98</sup>Julian Vargas Frenk, *Negotiating Identities: Developing Adaptive Strategies in an Ever Changing Social Reality*, Master’s Thesis in Global Studies Department of Sociology Division of Social Anthropology (Lund University: Faculty of Social Sciences, 2011), 38, <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=2155519&fileId=2155520> (accessed October 21, 2017).

<sup>99</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 27.

<sup>100</sup>Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Budaya Bangsa Peran untuk Jatidiri dan Integrasi,” *Makalah* disampaikan dalam seminar nasional “Peran Sejarah dan Budaya dalam Pembinaan Jatidiri Bangsa” diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Sosial - Universitas Negeri Yogyakarta, 4 Juli 2012: 2, <https://anzdoc.com/budaya-bangsa-peran-untuk-jatidiri-dan-integrasi-makalah-sem.html> (diakses 11 Februari 2017).

dalam teori ini seperti yang sering dikatakan Heddy Shri Ahimsa-Putra adalah *animal symbolicum*; hewan yang mampu menggunakan, menciptakan dan mengembangkan simbol-simbol untuk menyampaikan pesan dari suatu individu ke individu lain.<sup>101</sup> Menggunakan kerangka Blumer, ide-ide dasar interaksinisme simbolik didasarkan atas tiga premis; (1) manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna yang mereka berikan terhadap sesuatu itu; (2) makna tentang sesuatu didasarkan atas atau muncul di luar interaksi yang terjadi antara satu sama lain; (3) makna-makna ini muncul dalam dan dimodifikasi melalui proses interpretasi (pemaknaan) seseorang dalam kaitannya dengan sesuatu yang ia alami.<sup>102</sup> Kerangka Blumer ini diharapkan dapat memberikan perspektif untuk memahami dan menjelaskan bagaimana orang Minang memaknai identitas keislaman dan orang Nias memaknai identitas kekristenan terutama dalam relasi interpersonal dalam keluarga berbeda agama. Pemaknaan terutama orang Minang di lokasi riset ini terbilang unik (berbeda) jika dibandingkan dengan pemaknaan identitas keislaman orang Minang pada umumnya. Keunikan tersebut tampak terkait dengan konteks/setting tertentu dalam hal ini interaksi dalam konteks keluarga berbeda agama.

### c. Sifat Data

Kegiatan penelitian pada dasarnya adalah kegiatan pengumpulan data. Data ada yang bersifat kuantitatif; kumpulan simbol berupa pernyataan, huruf atau angka yang menunjuk pada jumlah atau besaran suatu gejala. Juga ada yang bersifat kualitatif.<sup>103</sup> Data yang dibutuhkan dalam penelitian ini lebih banyak menggunakan data jenis kedua berupa kata-kata yang berisi makna, definisi, konsep, karakteristik, metafora, dan symbol. Selain itu, juga dalam bentuk perilaku, kejadian, kegiatan, perasaan, motif, tuntutan, kepedulian dan sebagainya.<sup>104</sup> Data tersebut dapat dipilah menjadi dua bagian. *Pertama* data primer yang didapat melalui proses observasi dan wawancara secara mendalam (*depth interview*). *Kedua*, data sekunder yang berasal dari bahan-bahan dokumentasi; buku-buku, jurnal, laporan-laporan riset, artikel koran dan majalah serta arsip-arsip yang terkait dengan topik penelitian.

---

<sup>101</sup>Selain dalam makalah pada catatan kaki nomor 66, berturut-turut pada artikel berikut konsep tersebut dimuat. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisongo*, Vol. 20, No. 2, November 2012: 287. Lihat juga Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisongo*, Vol. 20, No. 1, Mei 2012: 239. Bandingkan dengan Ernst Cassirer, *An Essay on Man an Introduction to a Philosophy of Human Culture* (United States: Yale University Press, 1944), 44-62.

<sup>102</sup>Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method* (Berkeley and Los Angeles: University California Press, 1986), 2. See also Alex Dennis, *Symbolic Interactionism*, 349-356.

<sup>103</sup>Heddy Shri Ahimsa Putra, "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya," *Makalah dalam Pelatihan Metodologi Penelitian*, CRCS-UGM Yogyakarta, 12-17 Maret 2007.

<sup>104</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja, Rosdakarya, 1998), 76.

#### **d. Teknik Pengumpulan Data**

Untuk itu, penggalian dan pengumpulan data dilakukan dengan cara *pertama*, pengamatan terlibat (*partisipant observation*) yang ditujukan untuk mengamati setidaknya tiga hal; lokasi tempat berlangsungnya interaksi, para aktor dengan peran-peran tertentu dan aktivitas pelaku.<sup>105</sup> Di kedua lokasi, penulis secara langsung mengamati dan menyaksikan interaksi keseharian antara orang Minang dan orang Nias. Di Seberang Palinggam, penulis beruntung dapat mengamati dan menyaksikan medan budaya yang cukup intens yaitu prosesi kenduri yang melibatkan keluarga campuran etnik; Minang dan Nias dan campuran agama; Islam dan Kristen, tahun 2015. Pengamatan terlibat tersebut dilakukan sebagai salah satu bahan untuk menyusun laporan penelitian penulis dkk yang berjudul, *Toleransi dan Militansi Beragama di Kalangan Etnis Nias Seberang Palinggam Padang*, Pusat Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang. Penulis dapat mengamati bagaimana proses kedua mempelai yang beragama Kristen menikah secara adat Nias di rumah mempelai laki-laki dan menikah secara agama di gereja (Katolik), keterlibatan penghulu Nias yang beragama Islam menikahkannya, kehadiran keluarga mempelai laki-laki yang beragama Islam, penggunaan alat-alat selain daun sirih, sadah dan tembakau, juga minuman keras. Karena mempelai laki-laki masih keturunan Minang, maka penulis dapat pula mengamati pihak *bakonya* yang beragama Islam mengadakan adat *babako*. Kedua mempelai yang beragama Kristen tersebut *diarak* (diiringi) oleh keluarga *induk bakonya* yang beragama Islam dengan iringan musik gambus dan lagu-lagu bernuansa Keislaman. 10 Oktober 2017, penulis kembali menyaksikan dan mengamati kegiatan serupa. Kali ini kedua mempelai beragama Islam, namun masih dari keluarga yang berbeda agama. Penulis menyaksikan pula keterlibatan keluarga Rabbani yang lebih beragam etnik; Minang, Nias dan Cina dan agama; Islam dan Kristen dalam mensukseskan prosesi kenduri cucunya, Reza.

Penulis berkesempatan pula mengamati pelaksanaan penyembelihan hewan korban, 2 September 2017 pada berbagai tempat ibadah di kelurahan tersebut. Namun secara intensif mengamatinya di Mus}}alla Darus Syuhada yang terletak dekat RW 01, tempat kebanyakan orang Nias bermukim di kelurahan Seberang Palinggam. Penulis dapat menyaksikan dan mengamati secara langsung keterlibatan warga Nias yang beragama Kristen dalam kegiatan tersebut; ada yang menjaga keamanan, yang lain turut memotong, membersihkan dan membagi-bagikan daging kurban, termasuk kepada orang Nias yang beragama Kristen di lingkungan mus}}alla tersebut. Pembagian daging kurban kepada warga non muslim juga dilakukan di rumah ibadah lainnya seperti mesjid Darus Salam dan Mus}}alla Jabal Tsur. Penulis juga berkesempatan 3 kali berturut-turut menghadiri wirid Yasinan Pondok Qur'an Assakinah, pimpinan pak Hassan. Ia merupakan tokoh agama yang memiliki keprihatinan terhadap model beragama warga muslim Seberang Palinggam yang ia sebut sebagai Islam keturunan. Dalam pengamatannya kebanyakan masih minim dengan pengetahuan keagamaan. Untuk itu, selain mengajarkan membaca al-Qur'an, t}aharah, bacaan dan tata cara sholat, wirid yasinannya juga mendatangkan

---

<sup>105</sup>Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 220.

penceramah untuk menanamkan kesadaran dan keyakinan beragama. Ini penting terlebih di tengah pertambahan warga non muslim di daerah tersebut.<sup>106</sup>

Selama proses observasi dan juga wawancara penulis dibantu oleh Muhammad Hendrik, warga Minang-muslim Seberang Palinggam berlatar belakang keluarga beda agama. Ia dapat dianggap sebagai *key informan* (informan kunci) untuk lokasi riset di Seberang Palinggam. Selain memberitahukan momen dan kegiatan-kegiatan yang terkait dengan relasi antaretnis Minang dan Nias di daerahnya, dari yang bersangkutan penulis mengetahui orang yang layak dan tepat untuk diwawancarai dan sering mendampingi penulis untuk kegiatan dimaksud. Ini dilakukan karena penulis tidak selalu berada di lapangan. Penulis berposisi datang dan pergi. Artinya ketika ada kegiatan seperti sudah disebutkan yang mengharuskan keterlibatan, maka penulis datang ke lokasi penelitian. Terkadang tanpa momen penting pun, penulis sering juga menyempatkan diri datang ke lokasi walau hanya sekedar bercengkrama dengan warga di kedai minuman atau sehabis sholat berjamaah. Hanya butuh sekitar 35 menit menggunakan motor/honda dari tempat tinggal penulis (kelurahan Dadok Tungul Hitam) ke lokasi penelitian. Dengan begitu penulis sudah memiliki informasi tambahan terutama tentang dinamika relasi antaretnis di daerah tersebut yang dapat digunakan untuk memperluas wawasan dan cakupan saat wawancara.

Sementara itu, di nagari Sungai Buluh merupakan lokasi yang relatif baru bagi penulis. Informasi keunikan lokasi ini sehingga ditetapkan sebagai lokasi penelitian, penulis dapatkan dari tulisan peneliti sebelumnya.<sup>107</sup> Setelah itu diikuti oleh penelitian pendahuluan untuk melengkapi bahan untuk penulisan proposal disertasi. Berbeda dari Seberang Palinggam, di lokasi kedua ini waktu observasi berlangsung lebih pendek. Berdasarkan rekomendasi penelitian yang dikeluarkan oleh Kantor Kesatuan dan Bangsa dan Politik Pemerintah Kabupaten Padang Pariaman hanya berlangsung dari Juli sampai dengan Desember 2017. Kendati sekitar dua bulan sebelum surat izin dikeluarkan, penulis sudah mulai mengenal daerah ini. Selain itu pemukiman antara warga Minang dan warga Nias di daerah ini relatif tersegregasi. Kalau kita bertanya tentang di mana letak pemukiman orang Nias di nagari ini, dipastikan jawabannya adalah di Tanjung Basung II sesuai dengan perjanjian yang disepakati oleh para leluhur mereka. Kendati begitu, penulis masih menemukan beberapa kegiatan sosial keagamaan yang mempertemukan kedua etnis pada penghujung tahun 2017. *Pertama*, turut melayat dan mengamati ketika penghulu Nias untuk Nagari Sungai Buluh, Husni Zebua meninggal dunia, 13 Desember 2017. Penulis menyaksikan suasana duka yang menyelimuti pihak keluarga, pelayat-pelayat yang datang. Selain warga Nias yang umumnya beragama Kristen, warga Minang di sekitar tempat tinggalnya juga turut melayat. Pada malam

---

<sup>106</sup>Hassan, Pembina Pembina Wirid Yasinan Pondok Qur'an Seberang Palinggam, *Wawancara*, 15-11-2017.

<sup>107</sup>Ahsanul Khalikin, ed., *Model Rembug*, 178-179, Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias di Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman: Eksistensi dan Hubungan Sosial dengan Masyarakat Setempat* (Padang: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang, 2008), 30.

harinya penulis bersama sekretaris nagari, Syahrial, menghadiri pula pengukuhan gelar penghulu Nias kepada adik Husni Zebua, Ramilis. Pengukuhan tersebut dilakukan oleh Datuak Tampang Hulu, salah satu penghulu yang 16, yang dihadiri pula oleh ketua KAN Sungai Buluh dan Ketua LEKANIS Sumatera Barat. *Kedua*, menghadiri dan mengamati puncak perayaan Natal, 25 Desember 2017. Siangnya di Gereja Katolik Kristus Bangkit yang juga dihadiri oleh Penghulu Nias yang baru, Ramilis, Wali Nagari, Sekretaris Nagari, Wali Korong, Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman (Kesbangpol Linmas). Semuanya beragama Islam. Selain itu, tentunya jemaat Katolik terutama dari kalangan Nias. Dari situ penulis dapat mendengar langsung sejarah perkembangan gereja tersebut, kendala-kendala terutama dalam pelebaran gereja dan bagaimana pula respon pemerintah terutama Kabupaten Padang Pariaman. Malamnya penulis menghadiri perayaan yang sama pada gereja Nias, BNKP (Banua Niha Keriso Protestan). Selain melihat langsung kondisi gereja dari dalam, juga mendengarkan pula keluhan yang hampir sama dengan gereja Katolik Kristus Bangkit dari pengurusnya; perluasan bangunan gereja, penambahan jumlah jemaat dan berharap dukungan dari pemerintahan nagari.

Sama seperti di kelurahan Seberang Palinggam, kali ini penulis juga dibantu oleh Melgi Ardi dan Yuli Yas terutama dalam penentuan informan dan saat wawancara. Keduanya adalah putra asli Kabupaten Padang Pariaman yang mengobservasi pertandingan layang-layang yang melibatkan pemuda Minang dan Nias di nagari tersebut. Pertandingan layang-layang tidak hanya sebagai hiburan, namun yang lebih penting dari itu adalah ajang untuk menyambung silaturahmi terutama bagi mereka yang jarang bertemu.<sup>108</sup> Sama seperti di kelurahan Seberang Palinggam, penulis juga tidak menetap di daerah ini. Penulis hanya datang pada saat observasi, wawancara dan bercengkrama dengan informan yang sudah ditetapkan pada waktu-waktu tertentu. Untuk sampai ke Nagari Sungai Buluh dari tempat tinggal penulis di Padang, memerlukan waktu sekitar 40 menit dengan mengendarai sepeda motor.

*Kedua*, interview (wawancara). Wawancara mendalam (*depth interview*) dilakukan dengan informan yang telah ditentukan yang terkait dengan tujuan penelitian. Teknik wawancara menggunakan sistem *snow ball* yaitu mencari informasi kunci, kemudian dilanjutkan kepada informan-informan lainnya sampai pada tingkat kejenuhan. Wawancaranya sendiri dilakukan secara tidak berstandar (*unstandardized interview*) dan tidak terstruktur (*unstructured interview*), namun tetap terfokus pada pokok masalah.<sup>109</sup>

Yang akan dijadikan sumber data adalah *pertama* para literasi (tokoh), yang berbicara tentang apa dan bagaimana hakikat yang “sesungguhnya” dari masyarakat yang diteliti. *Kedua*, informan di lapangan yang berkisah tentang bagaimana mereka

---

<sup>108</sup>Abad Gulo, Ketua Pemuda Nias Sungai Buluh, *Wawancara*, 15-07-2017.

<sup>109</sup>H.M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 130.

sesungguhnya menjalani hidup kemasyarakatannya.<sup>110</sup> Kerangka ini akan dijabarkan lebih lanjut dengan sejumlah kriteria untuk menentukan informan:

- 1) Dianggap mengetahui dan memahami pola-pola kehidupan beragama komunitas Minang-muslim, pemuka agama Islam di kedua lokasi.
- 2) Dianggap mengetahui dan memahami pola-pola kehidupan beragama komunitas Nias-Kristen, pemuka agama Kristen di kedua lokasi.
- 3) Dianggap mengetahui dan memahami nilai-nilai kultural Minangkabau, tokoh adat Minang di kedua lokasi.
- 4) Dianggap mengetahui dan memahami nilai-nilai kultural Nias, tokoh adat Nias di kedua lokasi.
- 5) Menjadi pelaku negosiasi identitas keislaman; individu, keluarga atau organisasi komunitas Minang muslim di kedua lokasi.
- 6) Menjadi pelaku negosiasi identitas kekristenan; individu, keluarga atau organisasi komunitas Nias-Kristen.
- 7) Mengetahui namun tidak terlibat langsung dalam proses dimaksud, anggota komunitas Minang-Muslim dan Nias-Kristen yang berposisi sebagai partisipan negosiasi identitas keislaman dan identitas kekristenan pada kedua lokasi.

Instrumen yang digunakan adalah panduan atau pedoman wawancara; sejumlah pertanyaan yang diajukan atau digali dari para informan. Selain itu, juga digunakan alat perekam seperti HP dan video kamera.

*Ketiga*, melalui dokumentasi; buku-buku, jurnal, laporan-laporan riset, artikel koran dan majalah serta arsip-arsip yang terkait dengan topik penelitian. Semua didapat melalui perpustakaan, internet atau penyimpanan (arsip).

## 2. Metode Pengorganisasian Data

Penelitian ini menggunakan teknik pengorganisaan data yang ditawarkan oleh Miles dan Huberman,<sup>111</sup> *pertama*, reduksi data,<sup>112</sup> *kedua*, pemaparan bahan empirik<sup>113</sup>, dan *ketiga*, penarikan kesimpulan.<sup>114</sup>

## 3. Metode Analisa Data

---

<sup>110</sup>Taufik Abdullah, *Nasionalisme dan Sejarah* (Bandung: Satya Historika, 2001), 262-263. Daftar para informan dan identitasnya dapat dilihat pada lampiran 1.

<sup>111</sup>Matthew B. Miles & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: UI Press, 1992), 16.

<sup>112</sup>Melakukan penyederhanaan, pengabstraksian dan pengalihan data 'kasar' yang muncul dari catatan tertulis di lapangan atau transkrip rekaman yang telah dilakukan sejak mulai dan bahkan sebelum mulai mengumpulkan bahan empirik. Kemudian berlanjut sampai pada kesimpulan-kesimpulan akhirnya dapat ditarik dan diverifikasi.

<sup>113</sup>Bahan empirik yang telah direduksi disajikan dalam bentuk yang diorganisir dengan membuat ringkasan terstruktur, jaringan, atau diagram, matrik, sinopsis dengan teks.

<sup>114</sup>Melakukan penafsiran terhadap makna dari *display* bahan empirik dengan mencatat keteraturan, pola, penjelasan, konfigurasi yang mungkin serta proposisi. Sama halnya dengan reduksi dan *display* bahan empirik, maka verifikasi juga berlangsung sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan bahan empirik, sehingga membentuk hubungan siklus yang interaktif. Dalam konteks ini dilakukan daur ulang terhadap catatan lapangan, tukar pikiran atau menghadapkan dengan temuan lainnya

Setelah melalui tahap pengorganisasian data, maka kerja penting penelitian selanjutnya adalah tahap penganalisisan data. Sesuai dengan konstruk pertanyaan yang diajukan pada rumusan masalah yaitu “bagaimana”, maka analisis data dimulai dengan analisis eksplanatif dan dilanjutkan dengan analisis deskriptif<sup>115</sup> dan analisis perbandingan.<sup>116</sup>

Analisis eksplanatif diarahkan untuk menjawab pertanyaan mengapa suatu kejadian atau gejala terjadi. Hasil akhirnya adalah gambaran tentang hubungan sebab akibat. Dengan memberikan penjelasan terhadap faktor-faktor dan argumen-argumen yang membuat orang Minang dapat menegosiasikan identitas keislaman mereka dengan identitas kekristenan orang Nias, maka setidaknya akan ditemukan pola-pola yang berbeda namun memiliki keterkaitan antara suasana kehidupan rukun dan harmonis mereka dengan faktor-faktor dan argumen tersebut.

Analisis deskriptif ditujukan untuk menjawab pertanyaan bagaimana, berupa gambaran yang lebih rinci tentang suatu gejala atau peristiwa. Hasil akhirnya biasanya berupa tipologi atau pola-pola mengenai suatu fenomena yang dibahas; menggambarkan mekanisme sebuah proses; menciptakan seperangkat kategori atau pola. Kemudian dilakukan analisis perbandingan terhadap terutama pelaku dan peristiwa negosiasi identitas keagamaan pada orang Minang dan orang Nias pada lokus-lokus penelitian dengan hasil-hasil riset sejenis di tempat lain dalam rangka mencari perbedaan dan persamaannya.<sup>117</sup>

Agar lebih terarah, maka semua tahap analisis di atas, dituntun dan disinari oleh teori-teori yang sudah dikemukakan pada pendekatan penelitian dan ditambah dengan teori-teori lain seperti teori poskolonial, *in between space* (ruang antara) atau teori ruang ketiga Homi K. Bhabha (1990). Menurut Bhabha (1990), di antara identitas kewargaan seseorang dan identitas kedirian selalu terdapat ruang antara. Ruang tersebut merupakan ruang yang dihasilkan dari negosiasi antara identitas kediriannya dan identitas kewargaannya sebagai akibat keragaman sosial yang bersifat antagonistik. Ini akan melahirkan ruang ketiga yang merupakan ruang antara (*in between space*) dalam merespon dua pilihan yang berhadapan secara antagonistik.<sup>118</sup> Meski kerangka teori ini digunakan Bhabha dalam menyoroti hubungan yang tidak setara antara penjajah dengan terjajah, namun mungkin masih relevan untuk membaca relasi sosial yang “semi-semi” demikian. Kendati orang Nias, seperti etnis lainnya sudah lama menetap di Sumatera Barat, namun stigma mereka sebagai pendatang tetap hidup dalam wacana keseharian masyarakat Minang. Ditambah lagi kebanyakan mereka memeluk agama Kristen yang vis-à-vis

---

<sup>115</sup>Bambang Prasetyo dan Lina Miftahul Jannah, *Metode Penelitian Kuantitatif Teori dan Aplikasi* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 2012), 42-43.

<sup>116</sup>H.M. Atho Mudzhar, *Penulisan Proposal Tesis/Disertasi*, bahan perkuliahan Metodologi Penelitian SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2016, 5-6.

<sup>117</sup>H.M. Atho Mudzhar, *Penulisan Proposal*.

<sup>118</sup>Homi.K Bhabha, “Introduction: Narrating of the Nation,” in *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha, ed., (London and New York: Routledge 1990), 15.

dianggap sebagai ancaman terhadap keberlangsungan keislaman dan keminangan orang Minang (ABS-SBK).<sup>119</sup>

## I. Sistematika Penulisan

Bab I menyajikan kerangka dasar rancang bangun disertasi. Oleh sebab itu beberapa sub berikut penting untuk disajikan. *Pertama* latar belakang masalah, *kedua* identifikasi masalah, *ketiga* perumusan masalah, *keempat* pembatasan masalah, *kelima* penelitian terdahulu yang relevan, *keenam* tujuan penelitian, *ketujuh* signifikansi dan manfaat penelitian, *kedelapan* metodologi penelitian dan *kesembilan* sistematika pembahasan.

Bab II berisi diskursus teoritis tentang aspek-aspek yang terkait dengan identitas dan negosiasi. Sub bab penting yang akan diuraikan adalah makna dan cakupan identitas, identitas etnik, etnisitas dan budaya, etnisitas dan identitas agama, agama dan minoritas serta orang Minang dan tradisi negosiasi.

Bab III akan menggambarkan keberagaman identitas di Sumatera Barat dan pengenalan singkat *setting* lokasi penelitian yang juga menggambarkan keberagaman identitas. Hal ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan penelitian yang pertama tentang gambaran keberagaman identitas di Sumatera Barat. Untuk itu tema berikut penting dibahas. *Pertama* keberagaman wilayah-etnik, *kedua* keberagaman etnistas, dan *ketiga*, Padang (Seberang Palinggam) dan Padang Pariaman (Sungai Buluh Barat) sebagai daerah rantau.

Bab IV akan membahas tiga medan budaya di mana negosiasi antara identitas keislaman bagi orang Minang dan kekristenan bagi orang Nias tak terhindarkan. Ketiga medan budaya tersebut adalah keluarga “balang”, satu nagari dua gereja dan babi; yang dipelihara dan yang diburu. Ketiga contoh ini untuk memperlihatkan bagaimana orang Minang menegosiasikan identitas keislamannya dengan identitas kekristenan orang Nias dan bagaimana pula kedua etnis memaknai negosiasi identitas tersebut. Pada tema keluarga balang akan dielaborasi sub tema perkawinan yang dianjurkan dan yang terlarang, perkawinan antaragama; teori dan praktek dan narasi negosiasi identitas dan keberagaman di antara adat dan agama. Tema satu nagari dua gereja mengupas tentang nagari sebagai ranah identitas, nagari versus gereja, pengaturan rumah ibadah dan nagari versus negara. Sementara dalam tema babi; yang dipelihara dan yang diburu, akan dibahas tiga sub tema; dipelihara karena adat, diburu, juga karena adat dan dari diizinkan sampai dilarang. Terakhir akan ditutup dengan pembahasan tentang negosiasi pasca otonomi daerah, 1999.

Bab V masih bagian dari isi akan membahas dua topik penting. *Pertama*, identitas keislaman; penting namun negosiatif dan *kedua* identitas kekristenan penting juga, namun terpisah dari adat. Keduanya untuk menjawab pertanyaan penelitian ketiga, “bagaimana orang Minang memaknai identitas keislaman dan bagaimana pula orang Nias memaknai identitas kekristenan di Kelurahan Seberang

---

<sup>119</sup>Mas’ud Abidin, “Hubungan Islam dan Kristen di Sumatera Barat,” *Makalah* pada seminar nasional, “Kristologi dan Upaya Penyelamatan Akidah Umat,” Padang 10 Desember 2007, 11-13.

Palinggam Kota Padang dan Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman.”

Bab IV penutup berisi uraian tentang kesimpulan dan rekomendasi.

## BAB II IDENTITAS DAN NEGOSIASI

Baik perspektif interaksionisme simbolik maupun negosiasi identitas sama-sama menekankan keterkaitan antara apa yang disebut dalam psikologi sebagai konsep diri<sup>1</sup> dengan aspek-aspek kehidupan lain seperti sosial, kultural, etnik, identitas individual dan proses sosialisasi.<sup>2</sup> Dalam teori interaksionisme simbolik, keterkaitan tersebut ditujukan untuk memahami makna sebuah tindakan atau perilaku. Tindakan atau perilaku seperti sudah disebutkan adalah simbol dan simbol sendiri adalah sesuatu yang dimaknai. Sedangkan dalam teori negosiasi identitas keterkaitan tersebut untuk menjelaskan mengapa dan bagaimana orang atau komunitas menggambarkan batas-batas hubungan antarkelompok; perbedaan dalam keterbukaan (*inclusion-differentiation*) dan otonomi dalam hubungan (*connection-autonomy*).<sup>3</sup>

Mengingat kedua teori tersebut digunakan dalam studi ini, maka topik negosiasi identitas keagamaan seyogyanya dipahami secara holistik; dalam pengertian ditempatkan sebagai bagian dari praktek sosial yang tidak terpisah dari konteks dan aspek lain dalam masyarakat yang sedang diteliti.<sup>4</sup> Ini tidak berarti bahwa interkoneksi tersebut sebagai sesuatu yang saling menopang. Dalam kenyataannya, terkadang lebih berada dalam ketegangan-ketegangan yang belum terpecahkan, nilai-nilai yang saling bersaing dan pilihan-pilihan problematis, meski masyarakat dapat saja hidup dalam situasi semacam itu.<sup>5</sup> Maka, aspek keagamaan dalam hal ini negosiasi identitas keislaman orang Minang dan identitas kekristenan orang Nias, harus dilihat sebagai bagian yang tidak terpisah terutama dari identitas etnik/etnisitas, identitas budaya dan isu-isu agama sebagai identitas.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup>Konsep diri merupakan struktur kognitif yang memuat nilai, sikap dan penilaian evaluatif yang digunakan untuk memahami dunia, memusatkan perhatian pada tujuan dan nilai-nilai dasar seseorang. Mark R. Leary and June Price Tangney, *Handbook of Self and Identity* (New York: The Guilford Press, 2012), 72.

<sup>2</sup>Alex Dennis, "Symbolic Interactionism and Ethnomethodology," *Symbolic Interaction*, Vol. 34, No. 3 (2011): 351, <http://www.jstor.org/stable/10.1525.si.2011.34.3.349> (accessed April 15, 2017), Stella Ting-Toomey, *Communicating Across Culture* (New York London: The Guilford Press, 1999), 26, Adrian Toomey, *Bicultural Identity Negotiation, Conflicts and Intergroup Communication Strategies: a Qualitative Study* (United States: UMI Dissertation Publishing, 2012), 6, [https://www.researchgate.net/profile/Tenzin\\_Dorjee/publication/271757036\\_Bicultural\\_Identity\\_Negotiation\\_Conflicts\\_and\\_Intergroup\\_Communication\\_Strategies/links/5744bf3c08aea45ee8538021](https://www.researchgate.net/profile/Tenzin_Dorjee/publication/271757036_Bicultural_Identity_Negotiation_Conflicts_and_Intergroup_Communication_Strategies/links/5744bf3c08aea45ee8538021) (accessed 10 March 10, 2017), Ying Huang, "Identity Negotiation in Relation to Context of Communication," *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 1, No. 3, 219-225. [www.academypublication.com/issues/past/tpls/vol01./03](http://www.academypublication.com/issues/past/tpls/vol01./03) (accessed May 15, 2017).

<sup>3</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 26.

<sup>4</sup>Peter Connolly, ed., *Approaches to the Study of Religion* (Cassel, London and New York, 1999), 22. See also, Nina Glick Schiller, "Positioning Theory: An Introduction," *Anthropological Theory*, Vol. 16, No. 2, (2016): 133–145 [sagepub.co.uk/journals](http://sagepub.co.uk/journals). DOI: 10.1177/1463499616663792 (accessed May 15, 2017).

<sup>5</sup>Peter Connolly, ed., *Approaches to the Study*, 23.

<sup>6</sup>Secara khusus akan dibahas pada sub berikut.

Nilai-nilai atau identitas yang melekat pada aspek-aspek di atas, mengikuti Appadurai terkadang dianggap sebagai *some brute facts* (beberapa fakta kasar-keras) karena telah melahirkan perubahan sosial, teritori dan reproduksi budaya.<sup>7</sup> Dalam konteks migrasi memunculkan paling tidak tiga proses. *Pertama*, terjadinya pengelompokan kembali di lokasi yang baru; entah sebagai turis, imigran, pengungsi, orang buangan atau pekerja tamu terutama di kalangan para pendatang (perubahan sosial). *Kedua*, konsekwensinya adalah terjadinya rekonstruksi atas sejarah kehidupan mereka karena terbentuknya fase kehidupan yang baru (teritori). *Ketiga*, proses perumusan ulang identitas kultural dan asal usul (etnik) mereka (reproduksi budaya).<sup>8</sup>

Dalam konteks nasional, Irwan Abdullah mencatat beberapa fakta yang sedang atau bakal terjadi. *Pertama*, intervensi pasar ke masyarakat dalam bentuk jaringan (komunikasi), telah memperluas jaringan sosial dan orientasi masyarakat keluar dari *bounded system*; sistem batas-batas. Selain itu, tersajinya berbagai informasi dan nilai melalui dunia maya, dan media sosial, membuat banyak orang berubah dengan caranya sendiri yang terkadang luput dari faktor eksternal yang melingkupinya.<sup>9</sup> Catatan penting di fase ini adalah terjadinya perubahan ciri-ciri lokal seiring dengan melebarnya batas interaksi dan batas pengetahuan penduduk. Hal ini berdampak pada berubahnya pula kewajiban-kewajiban sosial antaranggota masyarakat. Meski kepemimpinan lokal masih penting, namun hubungan dengan dunia luar telah menyebabkan melemahnya keyakinan pada sesuatu yang bersifat magis atau supernatural.<sup>10</sup> Kuntowijoyo pernah menyebut bahwa dalam masyarakat industrial ulama bukan lagi kategori sosial, peran mereka mulai bersanding dengan para intelektual dan birokrat.<sup>11</sup>

*Kedua*, menguatnya pengaruh pasar melalui tangan negara dalam bentuk ide, nilai dan praktek yang berbau nasional. Misalnya masuknya barang-barang pabrik ke daerah-daerah secara langsung mengubah pola kegiatan ekonomi penduduk dari barter ke jasa dan komoditi. Negara dalam konteks ini menjadi entitas politik paling menentukan yang memungkinkan masyarakat diidentifikasi, diamati, dicatat, dihitung, dikumpulkan, dan dipantau.<sup>12</sup> Pada fase ini batas-batas etnis (lokal) mulai mengabur, khususnya ketika perkawinan antaretnis mulai

---

<sup>7</sup>Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology," in Sanjeev Khagram and Peggy Levitt, eds., *The Transnational Studies Reader Intersections and Innovations* (New York: Routledge, 2008), 50-51.

<sup>8</sup>Arjun Appadurai, *Global Ethnoscapes*, 50-51.

<sup>9</sup>Azyumardi Azra, "Anak Muda dan Radikalisme," <http://www.republika.co.id/berita/kolom/resonansi/17/04/19/oonqon319-anak-muda-dan-radikalisme> (diakses 18 April 2017).

<sup>10</sup>Irwan Abdullah, "Dari *Bounded System* ke *Borderless Society*: Krisis Metode Antropologi dalam Memahami Masyarakat Masa Kini," *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol. XXIII, No. 60, 1999: 11-18, <http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/3563/2834> (diakses 08 Juni 2017).

<sup>11</sup>Kuntowijoyo, "Dalam Masyarakat Industrial Ulama Bukan lagi Kategori Sosial," dalam Idi Subandy Ibrahim, ed., *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), 33-39.

<sup>12</sup>James C. Scott, *Seeing Like a State How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998), 183.

mendapat pengesahan. Perkawinan campur tidak hanya mengubah citra masing-masing etnik, tapi juga melahirkan generasi yang memiliki kekayaan orientasi lokal dan nasional; mereka mulai terkontaminasi oleh prinsip-prinsip totalitas yang menjadi ideologi negara. Dalam kepemimpinan misalnya mulai dipraktekkan aturan main yang disiapkan negara secara nasional; RT, RW, Kelurahan/desa, kecamatan, kota dan kabupaten sampai pada propinsi dan negara.<sup>13</sup> Pada sisi ini secara khusus perhatian diberikan pada keterlibatan negara dalam mengelola keragaman antaretnik dan antaragama di tengah-tengah masyarakat dan dampaknya terhadap pola-pola relasi antaretnik di mana negosiasi menjadi bagian yang tidak terhindarkan.

Semua dimensi di atas, digunakan untuk memahami persoalan-persoalan yang muncul dalam relasi antaretnik Minang dan Nias di Sumatera Barat. Untuk itu, sejumlah tema/konsep penting berikut akan diurai. *Pertama*, makna dan cakupan identitas. *Kedua*, identitas etnik, etnisitas dan budaya. *Ketiga*, etnisitas dan identitas agama. *Keempat*, agama dan minoritas. *Kelima*, orang Minang dan tradisi negosiasi.

#### **A. Makna dan Cakupan Identitas**

Identitas adalah konsep yang ambigu; menimbulkan lebih dari satu penafsiran.<sup>14</sup> Terdapat paling tidak tiga konotasi ketika istilah itu disebut. *Pertama* mengacu pada budaya suatu bangsa yang merupakan identitas etnis karena budaya merupakan salah satu domain identitas. *Kedua*, merujuk pada identifikasi umum seperti kolektifitas atau kategori sosial dalam teori identitas sosial. Ia mengacu pada pengetahuan individu bahwa ia bagian dari kelompok tertentu dengan beberapa keterikatan emosional dan posisi penting dirinya dalam keanggotaan kelompok.<sup>15</sup> *Ketiga*, bagian dari diri (*self*), penyusun makna yang ditempelkan orang-orang pada beragam peran yang dimainkan secara tipikal dalam masyarakat.<sup>16</sup> Diri dalam konteks ini lebih dekat dipahami sebagai “me” atau objek yaitu seluruh muatan keyakinan, evaluasi, persepsi, dan pikiran yang dimiliki seseorang tentang diri mereka.<sup>17</sup> Dalam antropologi disebut “kepribadian” yaitu watak seseorang bermuatan keyakinan, evaluasi, persepsi dan pikiran yang diperlihatkannya secara

---

<sup>13</sup>Irwan Abdullah, *Dari Bounded System*, 11–18.

<sup>14</sup>Anbjørg Ohnstad, “Ambiguity as a Strategy for Negotiating Identity,” *Ambivalence*, Vol. 3, No. 1, (2016): 1-12. <http://dx.doi.org/10.7577/fleks.1682> (accessed March 29, 2017).

<sup>15</sup>Michael A. Hogg, & Abrams, ed., *Dominic. Social Motivation, Self-Steem, And Social Identity Social Identity Theory* (Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1990), 29.

<sup>16</sup>Amie M. Park, *Narrative Identity Negotiation of First-Generation Korean Immigrants* (ProQuest: UMI Publishing Dissertation, 2011), 22, <https://search.proquest.com/openview/eb0fe2d25ab619c6c194b92a17600ddc/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y> (accessed June 12, 2017).

<sup>17</sup>William B. Swann, Jr. and Jennifer K. Bosson, “Self and Identity” in Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert and Gardner Lindzey, eds., *Handbook of Social Psychology* (New Jersey: John Wiley dan Sons, Inc, 2010), 591.

lahiriah, konsisten dan konsekuen dalam tingkah laku sehingga tampak sebagai identitas yang unik dari individu yang lain.<sup>18</sup>

Selain itu, juga dikatakan bersifat cair (berubah-ubah) dan *ambivalence* (bermakna ganda).<sup>19</sup> Semula berarti penyamaan atau kesamaan (*sameness*) dan dalam psikologi “kesamaan” tersebut berarti *selfsameness* (kesamaan diri).<sup>20</sup> Namun “kesamaan” dimaknai sebagai keserupaan<sup>21</sup> karena dalam proses tersebut, individu-individu akan menemukan persamaan-persamaan sekaligus perbedaan-perbedaan baik terkait dengan kepentingan-kepentingan maupun unsur-unsur pembentuk konsep diri mereka.<sup>22</sup> Alhasil selain berarti persamaan, identitas juga berarti perbedaan.

Identitas kemudian menjadi semacam “disain posisi internal” yang merepresentasikan makna yang digunakan aktor untuk mendefinisikan diri mereka sebagai individu yang unik (identitas personal) atau sebagai anggota suatu kelompok (identitas sosial).<sup>23</sup> Perbedaan di antara keduanya terletak pada proses terbentuknya. Jika identitas individual terbentuk dari interaksi sosial antara satu individu dengan individu lainnya yang lebih menekankan ciri-ciri, atribut dan kepentingan subjektif, identitas sosial justru sebaliknya, mengutamakan kepentingan kelompok.<sup>24</sup> Polleta dan Jasper menyebut identitas kelompok sebagai

---

<sup>18</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 83.

<sup>19</sup>Linda Quayle, “Promoting “Diplomatic” or “Cosmopolitan” Culture?: Interrogating ASEAN-Focused Communication Initiatives,” *Contemporary Southeast Asia* Vol. 35, No. 1 (April 2013): 107, [http : //www.jstor.org/ stable/43281241](http://www.jstor.org/stable/43281241) (accessed 23 October 23, 2016).

<sup>20</sup>Makna ini dirujuk dari asal katanya, *identitat* (bahasa Latin), yang berarti penyesuaian kepribadian yang muncul dari proses penyamaan atau pengidentikkan, identifikasi diri dengan diri atau dengan unsur lain. Makna ini diteruskan dari akar kata *identidem*, paduan dari *idem et idem*. Secara harfiah berarti sama dan sama, bermakna seringkali, yang mengindikasikan bahwa proses identifikasi tidak berlangsung sekali jadi. Martin Sokefeld, “Debating Self, identity, and Cultural in Antropology,” *Current Anthropology*, Vol. 40, No. 4, (1999): 417, <https://pdfs.semanticscholar.org/8dc1/490caf6c1a8108976706a935d72566d61560.pdf> (accessed April 21, 2017).

<sup>21</sup>Toon van Meiji, “Culture and Identity in Anthropology: Reflection on ‘Unity’ and ‘Uncertainty’ in The Dialog Self,” *International Journal for Dialogical Science*, Vol. 3, No. 1, 2008: 165-190, <https://pdfs.semanticscholar.org/af5a/cc8252b22dd6e5ec5e4ae297fe899f4f05e5.pdf> (accessed September 12, 2017).

<sup>22</sup>Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim di Indonesia Pergulatan Mencari Jati Diri* (Yogyakarta: Kepik, 2012), 17.

<sup>23</sup>Michael J. Carter, “Advancing Identity Theory: Examining the Relationship Between Activated Identities and Behavior in Different Social Contexts,” *Social Psychology Quarterly*, Vol. 76, No. 3, 2013: 205, <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0190272513493095> (accessed December 10, 2016).

<sup>24</sup>J. C. Turner and R.S. Onorato, “Social Identity, Personality and the Self-Concept: A Self-Categorization Perspective,” in Tylor T.R and others, eds., *The Psychology of the Social Self* (New York: Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 1999): 11-46, Daphna Oyserman, Kristen Elmore and George Smith, “Self, Self-Concept, and Identity,” in Mark R. Leary and June Price Tangney, eds., *Handbook of self and Identity* (New York-London: the Guilford Press, 2012), 70-74.

hubungan kognitif, moral dan emosional individu dengan komunitas, kategori, praktek atau institusi yang lebih luas. Ia menyangkut persepsi tentang hubungan atau status kebersamaan yang mungkin sekedar dibayangkan atau dialami langsung bersama-sama. Identitas kolektif tercermin dalam konten budaya seperti nama, narasi, simbol, tutur kata, ritual, pakaian dan sebagainya.<sup>25</sup>

Konteks sosial yang beragam bisa saja mendorong seseorang untuk berfikir, bersikap dan bertindak atas dasar pribadi, keluarga atau berdasarkan tingkat kesadaran-diri kelompok.<sup>26</sup> Sebuah identitas akan aktif (*activated*) dalam suatu situasi sosial ketika seorang individu merasakan bahwa pengertiannya tentang situasi tersebut sesuai dengan identitas yang diyakininya. Misalnya ketika masuk sebuah gereja, identitas seorang Katolik atau Protestan dapat aktif karena suasana tersebut selaras dengan makna identitasnya.<sup>27</sup>

Hanya saja di paruh akhir abad ke-20, konsep identitas lebih sering diacu sebagai ciri-ciri, tanda-tanda (khas) seiring dengan menguatnya isu-isu politik identitas.<sup>28</sup> Identitas kemudian dianggap sekumpulan simbol atau tanda fisik, material dan perilaku yang membuat seorang individu atau kumpulan individu berbeda dengan individu atau kumpulan individu lainnya.<sup>29</sup>

Identitas dalam makna perbedaan tersebut, dapat dinarasikan lebih lanjut pada empat aspek. *Pertama*, norma konstitutif yaitu bentuk aturan atau undang-undang yang mendefinisikan keanggotaan kelompok dan oleh karenanya

---

<sup>25</sup>Francesca Polletta and James M. Jasper, "Collective Identity and Social Movements," *Annual Review of Sociology*, 27, (2001): 285, <http://faculty.sites.uci.edu/polletta/files/2011/3/2001-Polletta-and-Jasper-Collective-Identity> (accessed March 23, 2017).

<sup>26</sup>Michael A. Hogg and Graham M. Vaughan, *Social Psychology*, 123.

<sup>27</sup>Michael J. Carter, *Advancing Identity*, 205.

<sup>28</sup>Ahmad Syafii Ma'arif mengidentifikasi bahwa SNCC (*the Student Nonviolent Coordinating Committee*), sebuah organisasi gerakan sipil di Amerika Serikat tahun 1960-an sebagai akar politik identitas. Ciri (identitas) yang ditonjolkan kelompok ini adalah membangun kesadaran (rasa keadilan) golongan khususnya kulit hitam, masyarakat berbahasa Spanyol dan etnis-etnis lain yang merasa terpinggirkan oleh golongan pemilik modal dari kalangan kulit putih. Ahmad Syafii Ma'arif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Ihsan Ali-Fauzi dan Samsu Rizal Pangabea, ed., (Jakarta: Democracy Project, 2012), 4. Politik Identitas sendiri dipahami sebagai realisasi diri sebagai subjek politik (individu atau kelompok) dalam kaitannya dengan lembaga sosial dan subjek yang lain. Komponennya antara lain kategorisasi diri secara politis, orientasi normatif ideologis, orientasi praktis, kesadaran politis dan habitus politis. See, S.A. Hamed Hosseini, "Political Identity" of Muslim Youth in Western Diaspora an Integrative Research Agenda," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 33, No. 4, 2013: 464-476, <http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2013.866348> (accessed January 07, 2017).

<sup>29</sup>Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Peran Budaya Bangsa untuk Jatidiri dan Integrasi," *Makalah* disampaikan dalam seminar nasional "Peran Sejarah dan Budaya dalam Pembinaan Jatidiri Bangsa" diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Sosial - Universitas Negeri Yogyakarta, 4 Juli 2012, 6, <https://anzdoc.com/budaya-bangsa-peran-untuk-jatidiri-dan-integrasi-makalah-sem.html> (diakses 11 Februari 2017).

memungkinkan suatu kelompok membedakan diri dari kelompok lain.<sup>30</sup> Bisa juga berupa memori kolektif yaitu pemahaman bersama sejarah masa lalu kelompok dan informasi sikap kelompok terhadap kelompok lain.<sup>31</sup> Baik aturan maupun memori kolektif berfungsi menentukan peran identitas dengan menetapkan perilaku yang sejalan dengan identitas tertentu. Dengan begitu, ia tidak hanya berfungsi bagi aktor dalam mendefinisikan diri, tapi juga bagi orang lain untuk mengakui seorang aktor memiliki identitas tertentu karena norma konstitutif berperan menentukan batas-batas dan praktek-praktek yang bersifat membedakan dari suatu kelompok.<sup>32</sup>

*Kedua*, konsep relasi perbandingan mengajarkan bahwa secara fundamental, identitas bersifat sosial dan relasional karena merepresentasikan pemahaman diri dalam hubungannya dengan orang lain. Gagasan relasi perbandingan mengimplikasikan bahwa konstruksi identitas diri dipengaruhi oleh identitas lain. Identitas dalam makna ini menjadi semacam rombongan, tergantung interaksi pelaku dengan orang lain dan dapat berubah karena interaksi dan relasi diri dengan yang lain berkembang dalam berbagai bentuk.<sup>33</sup> Terkadang disebut juga sebagai *intergroup comparison* dengan melakukan perbandingan pada tingkat nilai, sikap maupun tindakan antara diri atau kelompok sendiri (*ingroup*) dengan kelompok di luar mereka (*outgroup*).<sup>34</sup> Mengambil contoh negara, perspektif ini menjadi sangat penting dalam menganalisis suatu identitas negara sebagai entitas cair karena terus diproduksi dan diperbaharui sebagai hasil dari perkembangan bangsa yang terus mengembangkan hubungan dengan negara luar, dengan aktor-aktor lain dalam arena internasional.<sup>35</sup>

*Ketiga*, konsep tujuan sosial secara analitis mirip asumsi umum bahwa apa yang diinginkan kelompok bergantung pada apa yang mereka pikirkan tentang mereka. Ia berkaitan dengan tujuan, kepentingan dan pilihan aktor. Melalui aktor terkemuka dengan praktek memberkati dan menginterpretasikan dunia melalui perspektif tujuan, konten tujuan identitas menetapkan kewajiban untuk terlibat dalam praktek-praktek yang membuat capaian prestasi kelompok lebih mungkin. Dalam konteks aktor negara, ini menunjukkan kebijakan luar negeri dalam mengerucutkan kepentingan atau tujuan mereka. Sementara sebagai aktor yang

---

<sup>30</sup>Daisuke Minami, "Normalizing" Japan?: Contestation, Identity, Construction, and the Evolution of Security Policy," *Honor Project Paper* 39 (2013): 16-20, [http://digitalcommons.maclester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=poli\\_honors](http://digitalcommons.maclester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=poli_honors) (accessed February 11, 2017), Rawi Abdalal, and others, "Identity as a Variable," *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 4, 2006: 697. [http://www.ucd.ie/euiteniba/pdf/Identity % 20as% 20a% 20Variable.pdf](http://www.ucd.ie/euiteniba/pdf/Identity%20as%20a%20Variable.pdf) (accessed August 21, 2017).

<sup>31</sup>Nida Bikmen, "Collective Memory as Identity Content after Ethnic Conflict: An Exploratory Study," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 19, No. 1, (2013): 23-33. DOI: 10.1037/a0031472, [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31327827/Peace\\_and\\_Conflict\\_published](https://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/31327827/Peace_and_Conflict_published) (accessed December 23, 2016).

<sup>32</sup>Rawi Abdalal and others, *Identity as a Variable*, 697.

<sup>33</sup>Rawi Abdalal and others, *Identity as a Variable*.

<sup>34</sup>Noorhaidi Hassan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer Konsep, Geneologi dan Teori* (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), 118.

<sup>35</sup>Daisuke Minami, "Normalizing" Japan?, 17.

melihat dunia melalui identitas mereka, akan membentuk pemahaman dunia, menciptakan *cognitive model*.

*Keempat*, di lain pihak, *cognitive model* atau pandangan dunia (*worldview*) adalah kerangka kerja yang memungkinkan anggota kelompok memahami kondisi sosial, politik dan ekonomi.<sup>36</sup> Ia mengacu pada pendapat-pendapat atau pandangan-pandangan individu atau kelompok tentang berbagai hal yang ada dalam kehidupan dan dijadikan sebagai pedoman untuk mewujudkan perilaku dan tindakan.<sup>37</sup> Dalam ranah politik misalnya, kognitif model dapat mempengaruhi konsepsi legitimasi, kepentingan bersama, dan pilihan kebijakan, serta preferensi untuk memilih pemimpin politik dan partai.<sup>38</sup> Oleh karena itu, negara dapat bertindak secara berbeda sesuai dengan bagaimana mereka memahami kepentingan dan kondisi dari sudut identitas mereka. Dalam konteks multikulturalisme, model kognitif mempengaruhi tidak hanya pandangan dunia yang luas dan temporal, tapi juga pemahaman diri, kelompok dan yang lain.<sup>39</sup>

Tidak heran dengan empat aspek di atas, maka membicarakan identitas kemudian identik dengan pembicaraan tentang perbedaan atau sesuatu yang memisahkan, kendati kemudian dikenal pula apa yang disebut sebagai *hybrid identities*, identitas yang menyamakan karena bersifat cair dan selalu berubah.<sup>40</sup> Eksplorasinya dalam konteks interaksi adalah bagaimana kita mendefinisikan diri dalam kancah interaksi, bagaimana kita diproduksi sebagai subjek (menjadi suatu pribadi) atau bagaimana kita mengidentifikasi diri dengan sesuatu, entah berbeda atau memiliki kesamaan.<sup>41</sup>

Dalam konteks dunia global yang ditandai oleh kesalahpahaman budaya, ketidaksepakatan, prasangka dan ketegangan,<sup>42</sup> makna identitas di satu sisi berarti penyamaan (identifikasi) dan pada bagian lain dipahami sebagai perbedaan (*difference*) telah memunculkan perdebatan. Problemnnya adalah bagaimana menjalankan beberapa bentuk perbedaan yang mengonstruksi diri individu seperti budaya, ruang, etnis, gender yang tak terpisahkan dari pelaku sebagai individu? Pada saat yang sama, bagaimana bisa beberapa perbedaan dalam masing-masing pelaku diakui tanpa merepresentasikan identifikasi mereka sebagai sesuatu yang keliru?

Jawaban klasik disediakan oleh George Orwell (1948) yang menghendaki *doublethink* yaitu kemampuan seseorang untuk mempercayai dan menerima dua hal

---

<sup>36</sup>Rawi Abdalal, and others, *Identity as a Variable*, 699.

<sup>37</sup>Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisongo*, Vol. 20, No. 2, (November 2012): 293.

<sup>38</sup>Rawi Abdalal, and others, *Identity as a Variable*, 697.

<sup>39</sup>Daisuke Minami, "*Normalizing*" *Japan?*, 17.

<sup>40</sup>Smeeta Mishra and Faegheh Shirazi, "Hybrid Identities: American Muslim Women Speak," *Gender, Place and Culture*, Vol. 17, No. 2 (2010): 195, <https://utexas.influent.utsystem.edu/en/publications/hybrid-identities-american-muslim-women-speak> (accessed February 11, 2017).

<sup>41</sup>Chris Barker, *Cultural Studies Teori dan Praktek*, Terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi wacana, 2011), 12, Stella Ting-Toomey, *Communicating Across Cultures* (New York London: The Guilford Press, 1999), 19.

<sup>42</sup>Toon van Meiji, *Culture and Identity*, 165-190.

yang kontradiktif sekaligus; antara sikap, pemikiran dan perilaku. Caranya, seseorang harus tahu arah pikiran yang akan diubah dan mengerti pula trik-trik yang akan dimainkan terhadap realitas. Ini tidak mudah dan membutuhkan latihan. Namun dengan sering berlatih *doublethink*, menurutnya, seseorang juga bisa merasa puas dengan perubahan arah pikirannya, sementara realitas juga tidak dirusak.<sup>43</sup> Hal ini berarti bahwa konstruksi diri yang berbeda-beda (sesuai budaya, ruang, etnis dan gender) harus menyesuaikan dengan realitas di mana konstruksikan diri tersebut ditampilkan. Atau sebaliknya realitas dengan segala mozaiknya, melalui trik-trik yang dimainkan, dapat disesuaikan dengan beragam identitas yang telah mengonstruksikan diri. Dengan kata lain berusaha menyamakan atau memanipulasi diri sesuai dengan konteks yang tersedia.

Untuk beberapa lama teori ini diamini, terlebih setelahnya Leon Festinger (1957) menawarkan teori dissonansi kognitif (*cognitive dissonance theory*) yang tampak sejalan dengan teori *doublethink*. Hipotesis utama teori ini adalah bahwa setiap orang mengalami dissonansi (ketidaknyamanan) antara elemen kognitif (pengetahuan, keyakinan, perasaan) dan upaya untuk mencapai harmoni. Untuk itu, agar ketegangan psikis berkurang, maka setiap orang dianjurkan untuk menghindari situasi dan informasi yang mungkin akan meningkatkan disonansi kognitif. Pendekatan ini menggarisbawahi bahwa setiap orang berusaha melestarikan pemahaman diri yang konsisten dan stabil.<sup>44</sup>

Hanya saja dalam konteks beragama tawaran ini sulit dijalankan terlebih dalam agama terdapat aspek-aspek yang tidak menyediakan ruang kompromi seperti *credo* dan *dogma* atau keyakinan.<sup>45</sup> Dari sudut ini, teori dissonansi kognitif Festinger bisa dianggap sebagai kesalahan epistemik dalam sistem keyakinan seseorang yang hanya dapat diselesaikan dengan mekanisme pertahanan-ego; konsisten.<sup>46</sup> Selain itu, juga berbenturan dengan perkembangan pemahaman konsep diri. David Matsumoto (1994) misalnya menemukan dua pemahaman diri berbeda antara Dunia Timur dan Dunia Barat. Di Dunia Timur berkembang pemahaman diri interdependen yang menekankan kesalingterkaitan yang mendasar antarsesama manusia. Baik teori *doublethink* maupun teori dissonansi tampak sejalan dengan pemahaman diri interdependen. Lalu bagaimana sebaliknya, dengan konsep diri independen yang menaruh keyakinan kuat pada keterpisahan antarindividu?

Jika di Jepang sebagai representasi konsep diri interdependen “paku yang kurang tertanam akan dipukul sampai rata,” maka di Amerika yang dianggap representasi konsep diri independen “roda yang berbunyiilah yang dilumasi.”<sup>47</sup> Artinya teori dissonansi berbenturan dengan konsep diri independen yang lebih

---

<sup>43</sup>George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (London: Martin Secker & Warburg Ltd, London, 1949), 149.

<sup>44</sup>Toon van Meiji, *Culture and Identity*, 178.

<sup>45</sup>Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama Inti dan bentuk Pengalaman Keagamaan* terj. Djam’annuri (Jakarta: PT Rajawali, 1984), 108-109.

<sup>46</sup>Bertram Gawronski, “Back to the Future of Dissonance Theory: Cognitive Consistency as a Core Motive,” *Social Cognition*, Vol. 33, No. 6 (2012): 652-668. <https://doi.org/10.1521/soco.2012.30.6.652> (accessed December 25, 2016).

<sup>47</sup>David Matsumoto, *Pengantar Psikologi Lintas Budaya*, terj. Anindito Haditomo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 31-35.

memberikan otonomi dan kemandirian bersikap terhadap pelaku, meski tampak sejalan dengan konsep diri interdependen. Kendati dalam konteks beragama tidak sesederhana seperti yang digambarkan teori tersebut. Misalnya jika seorang Protestan Amerika menekankan (menjunjung tinggi) hubungan personal dengan Tuhan, mungkin akan dilabeli “individualism,” namun jika pada saat yang sama juga menekankan keanggotaan mereka dalam “tubuh Kristus” (gereja), apakah akan dilabeli pula dengan “collectivism?” Sementara Hinduism dan Budhism yang dianggap bersifat kolektivistik memiliki teori tentang “*inner self*” (Atman) dan menaruh perhatian terhadap pengembangan pemikiran internal tertentu.<sup>48</sup>

Teori tersebut menjadi kurang memadai terlebih untuk memahami komunitas-komunitas multikultural seperti di lokasi penelitian ini yang mengobsesikan “roda-roda yang berbunyi untuk dilumasi”. Atau membutuhkan di samping harmoni dan konsistensi, juga rekognisi, representasi identitas di ruang publik dan redistribusi; keadilan terutama dalam ekonomi tanpa bias berbasis primordial dari negara.<sup>49</sup> Hal ini didasarkan pada konteks masyarakat dan komunitas (etnik) pasca otonomi daerah mengalami dinamika baru yang di era sebelumnya belum pernah terjadi. Jika perbincangan identitas di Eropa Barat dan Amerika Utara tetap berakar pada promosi dan perlindungan identitas dalam dinamika kehidupan manusia yang terus berubah, maka masyarakat Indonesia mengalami kebangkitan sentimen untuk merehabilitasi identitas. Untuk kasus-kasus tertentu bahkan mengalami internalisasi identitas yang sebenarnya belum pernah mereka kenal, mereka memiliki *collective memory* yang harus dipulihkan.<sup>50</sup> Misalnya, pada masa-masa awal otonomi daerah di Sumatera Barat berkembang jargon *babaliak ka nagara, babaliak ka surau/mesjid*. (kembali nagari, kembali ke surau/mesjid)<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup>Adam B. Cohen, Michael Shengtao Wu and Jacob Miller, “Religion and Culture: Individualism and Collectivism in the East and West,” *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 47, No. 9, (2016): 1241, <https://doi.org/10.1177/0022022116667895> (accessed May 08, 2017).

<sup>49</sup>Rekognisi (pengakuan) dan penghargaan dapat dilihat dari sejauhmana kelompok-kelompok yang plural dalam masyarakat menghormati dan mengakui perbedaan dan keragaman, baik dalam kehidupan sehari-hari maupun pada tataran politik formal (negara). Pada tingkat masyarakat terbangunnya sikap toleran, sementara dalam kehidupan bernegara dijamin oleh konstitusi. Sementara itu, representasi mulai dari representasi simbolik; keterwakilan kultur, kepercayaan dan identifikasi sampai pada representasi substantif yaitu aktivitas memperjuangkan kepentingan tertentu yang direpresentasikan dalam ranah publik. Lihat, Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2011), 42-43.

<sup>50</sup>Hanneman Samuel, “dari Cina Muslim untuk Indonesia with Love,” dalam Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim di Indonesia Pergulatan Mencari Jati Diri* (Yogyakarta: Kepik, 2012), xvi.

<sup>51</sup>Slogan tersebut menggambarkan kerinduan pada suatu fase, di masa sistem sosio-kultural orang Minang kembali ke nagari, “babalai, bamusajik”. Babalai maksudnya mempunyai balai adat atau balairung tempat mengatur pemerintahan nagari, sementara bamusajik, artinya terdapat mesjid/surau sebagai tempat beribadah. Keduanya dianggap saling menguatkan dengan memerankan dua institusi utama yaitu *cadiak pandai*

Tidak heran jika muncul kebangkitan kebudayaan yang pada etnik tertentu berhimpitan dengan kebangkitan sentimen keagamaan seperti tersirat pada jargon masyarakat Sumatera Barat di atas. Jika demikian, bagaimana komunitas-komunitas berbeda etnis dan agama seperti Minang-muslim dan Nias-Kristen harus dipahami? Secara khusus akan dibahas dalam sub bab 4, namun sebelumnya penting dibicarakan nilai-nilai/identitas yang melekat pada etnik, etnisitas dan agama. Hal ini didasarkan pada argumen bahwa perbincangan tentang topik disertai (negosiasi identitas keislaman orang Minang dan identitas kekristenan orang Nias di Sumatera Barat) bertali temali dengan paling kurang dari tiga konsep penting; identitas, budaya dan etnik. Keislaman dan Kekristenan di satu sisi dapat ditempatkan sebagai identitas karena menjadi salah satu penanda kedua etnis, di sisi lain dapat pula disebut sebagai bagian dari nilai-nilai budaya karena telah menjadi tradisi yang diwariskan atau dibagi secara kultural (*culturally shared traditions*).<sup>52</sup> Sementara Minang dan Nias merepresentasikan etnik.

## **B. Identitas Etnik, Etnisitas dan Budaya**

Seperti sudah dijelaskan bahwa salah satu makna identitas mengacu pada budaya suatu bangsa. Ini mengindikasikan terdapatnya keterkaitan antara identitas, budaya dan bangsa/etnik. Jika dibalik, maka didapat sebuah pemahaman bahwa bangsa/etnik melahirkan budaya dan identitas suatu bangsa dikenali setidaknya melalui budaya. Tetapi relasi di antara ketiganya tidak sesederhana itu.

Jika melihat akar kata, konsep etnik lebih merupakan konsep biologis. Berakar dari istilah *ethnos* (Yunani), berarti bangsa; ikatan seseorang berdasarkan kesamaan darah atau kesamaan keturunan dalam suatu masyarakat.<sup>53</sup> Kesamaan tersebut dalam proses yang cukup lama telah melahirkan sejumlah nilai. Pada aspek eksternal terlihat dalam bentuk (1) bahasa etnik dan praktek tradisi etnik, (2) jaringan personal etnik; keluarga dan kekerabatan, (3) keterlibatan dalam pelebagaan organisasi etnik seperti gereja, sekolah atau media, (4) partisipasi dalam asosiasi sukarela etnis; klub, organisasi kemasyarakatan dan pemuda serta (5) partisipasi dalam fungsi-fungsi yang disponsori organisasi etnik; piknik, konser, demonstrasi dan tarian. Sementara pada bagian lain, aspek internal merujuk pada citra, ide-ide, sikap dan perasaan yang tercermin dalam tiga hal; dimensi kognitif, moral dan afektif.<sup>54</sup> Nilai-nilai ini oleh Ting-Toomey disebut sebagai pandangan

---

(intelektual) dan para ulama. Lihat Nurus Shalihin, *Demokrasi di Nagari Para Tuan* (Padang: Imam Bonjol Press, 2014), 36-37.

<sup>52</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 11.

<sup>53</sup>Stephen Cornell and Douglas Hartmann, *Ethnicity and Rase Making Identity in Changing World* (United State of America: Pine Force Press, 1997), 16.

<sup>54</sup>Dimensi kognitif meliputi citra diri seorang anggota kelompok atau *stereotype* yang dirasakan. Misalnya pengetahuan tentang sejarah masa lalu dan warisan kelompok seseorang; peristiwa, tokoh simbolis atau nilai-nilai kelompok. Dimensi moral mengacu pada perasaan tentang kewajiban-kewajiban kelompok dan implikasinya terhadap perilaku seorang anggota kelompok. Misalnya pengajaran bahasa etnis terhadap seorang anak, menikah dalam kelompok atau membantu mencarikan pekerjaan anggota kelompok. Hal ini dianggap penting karena merupakan inti identitas subjektif etnik. Terakhir, dimensi afektif identitas etnik merujuk perasaan keterikatan pada kelompok; (1) perasaan aman dengan

reflektif tentang diri sendiri baik pada level identitas sosial maupun identitas personal dan hal tersebut menjadi salah satu identitas utama (*Primary identity*).<sup>55</sup> Dengan begitu, istilah etnis pada dasarnya lebih merupakan kategori sosial; ciri khas berdasarkan faktor sosial yang diciptakan oleh masyarakat untuk membedakan mereka dari masyarakat atau kelompok masyarakat yang lain. Dengan formula lain dapat dikatakan bahwa etnis adalah konstruksi luar melalui proses sosial, ekonomi dan proses politik yang kemudian membentuk dan memperbaharui kategori dan definisi etnis.<sup>56</sup>

Namun ketika diserap ke dalam bahasa Inggris, kata tersebut mengalami pergeseran makna. Konsep *ethnic* kemudian merujuk pada seseorang atau beberapa orang yang bukan Kristen dan Yahudi, yaitu penyembah berhala atau kaum kafir. Makna ini diserap dari bahasa Latin, *ethnicus*, (Inggris, *ethnicity*) yang berarti penyembah berhala, orang “asing” yang belum bersentuhan dengan keyakinan dominan Yahudi dan Kristen.<sup>57</sup> Nuansa agama/keagamaan tampak menonjol dalam konsep etnisitas. Dengan begitu, konsep etnik tidak lagi dipahami sekedar kesamaan berdasarkan darah atau keturunan, namun melebar berdasarkan kesamaan agama (etnisitas). Bahkan ada yang memperluas berdasarkan kesamaan wilayah geografis, garis batas politis administratif dan ekologis.<sup>58</sup> Di sini konsep etnik menjadi tumpang tindih di satu sisi dengan konsep etnisitas dan di sisi lain dengan konsep budaya.

Dikatakan jika mengikuti interpretasi mazhab primordialis (yang cenderung menganggap etnisitas sebagai sesuatu yang inheren dalam diri manusia), maka pengertian etnisitas identik dengan pengertian etnik. Namun jika mengikuti interpretasi mazhab foundationalis (pendasaran bahwa etnisitas terpisah atau berada di luar diri manusia) adalah konsep kultural yang menekankan kesamaan norma,

---

simpati dan dasar pemilihan kelompok terhadap keanggotaan suatu kelompok sebagaimana terhadap anggota kelompok lain; (2) perasaan keamanan dan kenyamanan dengan pola-pola budaya suatu kelompok seperti keamanan dan kenyamanan terhadap pola-pola budaya masyarakat dan kelompok lain. Wsevolod W. Isajiw, “Definition and Dimensions of Ethnicity,” in Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census, *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1993), 5-6.

<sup>55</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 9 and 28-34.

<sup>56</sup>Joane Nagel, “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture,” *Social Problems*, Vol. 41, No. 1, (1994): 152, <http://www.jstor.org/stable/3096847> (accessed April 27, 2017).

<sup>57</sup>Stephen Cornell and Douglas Hartmann, *Ethnicity and Rase Making Identity in Changing World* (United State of America: Pine Force Press, 1997), 16.

<sup>58</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2009), 253, Lee I-Ching and others, eds., “Changing Boundaries of Ethnic Identity and Feelings toward Ingroup/outgroup: Examining Taiwan Residents From a Psycho-Historical Perspective,” *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 42, No. 1, (2011): 3-24. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0022022110361776?journalCode=jcca#> (accessed February 21, 2017).

nilai dan kepercayaan, simbol kultural dan praktek kultural.<sup>59</sup> Hanya saja konsep etnisitas tampak lebih abstrak, ia bisa merujuk pada fenomena kolektif atau sebagai fenomena individual. Sebagai fenomena kolektif-kultural, ia menjelma menjadi *ethnic group*<sup>60</sup> yang merujuk pada sebuah komunitas atau sekelompok orang yang berbagi nilai budaya yang sama atau mungkin juga tidak, namun mengidentifikasi dengan kelompok leluhur yang sama.<sup>61</sup> Mengacu pada Levine, ada dua hal yang dapat disimpulkan dari proposisi di atas. *Pertama*, etnisitas sebagai produk kegiatan empiris yakni pengelompokan orang menurut asal-usul mereka. *Kedua*, etnisitas sebagai budaya dan simbol yang memuat kumpulan dari klasifikasi/pengelompokan.<sup>62</sup>

Tumpang tindih makna di antara keduanya tercermin pula pada beragam pemaknaan yang diberikan pada budaya. Istilah budaya, merujuk pada akar kata *cultura* atau *cultus* (Latin), menggambarkan seperangkat makna; latihan, dandanan, pemeliharaan, pengembangan, dan pemujaan. Makna-makna tersebut, kemudian ditransformasikan ke dalam makna suatu kondisi; “sesuatu yang dipelihara” seakar dengan istilah *agri culture* yang berarti aktivitas penyuburan tanah.<sup>63</sup> Dari kerangka ini setidaknya terdapat tiga poin penting yang melekat pada istilah *culture*. *Pertama*, merujuk pada kumpulan beragam pengetahuan, realitas yang dibagi, dan sekumpulan norma yang dibentuk melalui belajar sistem makna dalam suatu masyarakat tertentu. *Kedua*, sistem belajar makna tersebut dibagi dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. *Ketiga*, budaya memfasilitasi kemampuan anggotanya untuk *survive* dan menyesuaikan diri dengan lingkungan eksternal mereka.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup>Claire Mitchell, “The Religious Content of Ethnic Identities,” *Sociology*, Vol. 40, No. 6, (2006): 1138-1139. <https://sage.altmetric.com/details/doi/10.1177/0038038506069854> (accessed April 21, 2017).

<sup>60</sup>Di Indonesia, yang banyak diperkenalkan adalah istilah suku bangsa, mengacu pada sifat dari kesatuannya adalah golongan, bukan kelompok, yang terikat oleh kesadaran dan identitas akan kesatuan kebudayaan yang seringkali dikuatkan oleh kesatuan bahasa. Sementara sebutan *ethnic group*, harfiahnya berarti “kelompok etnik” ditenggarai lebih bermakna “kelompok” yang banyak ditentukan oleh orang luar misalnya oleh antropolog. Lihat Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu*, 214. Lihat juga Bambang Rudito, *Bebetai Uma Kebangkitan Orang Mentawai Sebuah Etnografi* (Yogyakarta: Penerbit Gading dan Indonesia Center for Sustainable Development (ICSD), 2013), 27-28. Pada saat yang sama, istilah “suku” (berarti kaki) digunakan untuk mengisi ruang kosong yang ditinggalkan oleh kesatuan-kesatuan atas nama “bangsa” setelah menjelma menjadi negara Indonesia. Posisi “bangsa” yang semula diasosiasikan dengan orang Jawa, Sunda, Aceh, Batak, Minang dan Bali misalnya beralih menjadi paroh-paroh bangsa atau suku-suku bangsa di Indonesia. Leo Suryadinata, “Kebijakan Negara Indonesia terhadap Etnik Tionghoa: dari Asimilasi ke Multikulturalisme?,” *Antropologi Indonesia*, 71, 2003: 6, <http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/3464> (diakses 02 Oktober 2017).

<sup>61</sup>Wsevolod W. Isajiw, *Definition and Dimensions*, 5-6.

<sup>62</sup>Hal B. Levine, “Reconstructing Ethnicity,” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 2 (1999): 165, <http://www.jstor.org/stable/2660691> (accessed April 27, 2017).

<sup>63</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 9.

<sup>64</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*.

Ketiga poin tersebut berporos pada etnik sebagai instrumen klasifikasi dan akumulasi nilai, sementara budaya sebagai identitas direpresentasikan melalui simbol.<sup>65</sup> Simbol sendiri terutama yang paling abstrak seperti ide, nilai, norma dan keyakinan, berada di jantung etnik dan etnisitas. Kompleksitas dan tali temali inilah yang disebut Victoria Arakelova sebagai *an enigmatic process* (sebuah proses yang membingungkan), karena banyak aspek tetap masih tersembunyi sekalipun kemunculannya dapat dianalisis dan diantisipasi.<sup>66</sup> Karenanya, menurut Victoria Arakelova mengutip Gumilev, “tidak terdapat suatu kriteria yang jelas dalam mendefinisikan sebuah *ethnos* (etnik), yang dapat diberlakukan secara sama untuk semua contoh yang diketahui; bahasa, asal usul, adat istiadat, budaya material, dan ideologi. Hanya ada satu poin yang bisa diperhitungkan yaitu pengakuan masing-masing bahwa kita seperti ini, seperti ini dan yang lain berbeda.”<sup>67</sup>

Sub tema ini tidak akan meneruskan perdebatan di atas. Yang ingin dikatakan adalah bahwa suatu entitas etnik seperti Minangkabau dan Nias, tak dapat dipisahkan dari budaya, karena kumpulan orang-orang yang bernaung di dalamnya terikat oleh nilai-nilai (budaya). Kumpulan orang-orang tersebut membangun, berbagi dan mewariskan nilai-nilai budaya utamanya nilai-nilai keislaman bagi orang Minang dan Kekristenan bagi orang Nias dari satu generasi ke generasi berikutnya. Pertanyaan yang relevan dengan topik ini adalah mengapa nilai-nilai tersebut mereka negosiasikan, nilai yang dianggap esensial bagi banyak orang? Apakah faktor kultural menyediakan konteks untuk bernegosiasi? Pertanyaan terakhir ini penting dikemukakan karena budaya memfasilitasi kemampuan anggotanya untuk *survive* dan menyesuaikan diri dengan lingkungan eksternal mereka.<sup>68</sup>

Salah satu faktor tersebut berkaitan dengan karakter budaya tuan rumah; *assimilation cultural* atau *cultural pluralism*. Dikatakan bahwa kultur asimilasionis menuntut penyesuaian yang sangat tinggi dari para pendatang dengan lingkungan tuan rumah, karena pembentukan identitas etnik dalam kultur ini sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai kelompok dominan.<sup>69</sup> Sebaliknya, dalam kultur pluralisme mendorong terjadinya keragaman nilai dan oleh karenanya membuka ruang gerak yang lebih luas dalam beradaptasi. Ruang gerak antara mempertahankan warisan

---

<sup>65</sup>Anthony P. Cohen, “Culture as Identity: An Anthropologist's View.” *New Literary History*, Vol. 24, No. 1 (1993): 199, <http://www.jstor.org/stable/469278> (accessed Desember 07, 2016).

<sup>66</sup>Victoria Arakelova, “Ethno-Religious Communities: to the Problem of Identity Markers,” *Iran & the Caucasus*, Vol. 14, No. 1 (2010): 1-2, <http://www.jstor.org/stable/25703828> (accessed May 08, 2017).

<sup>67</sup>Victoria Arakelova, *Ethno-Religious Communities*, 1-2.

<sup>68</sup>Lihat catatan kaki nomor 64.

<sup>69</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 237, Wei Xing, “Marital Assimilation between the Muslim Hui and the Han Majority in Contemporary Chinese Cities in the People's Republic of China,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 34, No. 3, (2014): 312, DOI: 10.1080/13602004.2014.939558 (accessed April 09, 2017).

tradisi budaya di satu sisi dan penemuan identitas baru di sisi lain. Kebijakan “multikultural” pemerintah Kanada adalah contoh yang sering disebut-sebut.<sup>70</sup>

Jika direlasikan dengan budaya Minangkabau Sumatera Barat, meski relevan namun tidak sepenuhnya dapat dijelaskan memakai kerangka ini. Secara statistik, penduduk Sumatera Barat memang didominasi oleh etnis Minang.<sup>71</sup> Oleh sebab itu, cukup beralasan jika karakter budaya mereka lebih bersifat asimilasionis, setidaknya pada skala makro di kalangan para ahli agama, ahli adat dan pejabat pemerintah daerah; pada tingkat propinsi, kota dan kabupaten. Mereka, menggunakan perspektif Taufik Abdullah adalah sang pemelihara ingatan kolektif tentang apa dan bagaimana hakikat yang “sesungguhnya” dari masyarakat.<sup>72</sup>

Semarak perda-perda bernuansa syari’ah pada tahun 2000-an seakan memperkuat hal tersebut. Selain kesamaan konten antara satu perda dengan perda di daerah lain, juga kesamaan konsideran atas filosofi ABS-SBK.<sup>73</sup> Berhadapan dengan keragaman nilai-nilai terutama perbedaan agama, sering dikarangkai dengan mamangan ”Dima bumi dipijak di situ langik dijunjung” (Di mana bumi dipijak di situ langit dijunjung). Fauzi Bahar misalnya, mantan Walikota Padang, ketika ditanya tentang bagaimana seharusnya siswa non muslim menyesuaikan diri dengan kebijakan busana muslim/muslimah yang dikeluarkannya, secara diplomatis menjawab, “Kalau ada sekawanan domba berwarna putih disela oleh beberapa domba berwarna biru, tentu yang biru harus menyesuaikan diri.”<sup>74</sup> Artinya seperti mamangan di atas siswa non muslim harus menyesuaikan diri untuk berbusana muslim-muslimah seperti yang dipakai siswa muslim.

---

<sup>70</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 237, Debra Thompson,” Making (Mixed-) Race: Census Politics and the Emergence of Multiracial Multiculturalism in the United States, Great Britain and Canada,” *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, No. 8 (2012): 1409-1426 <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2011.556194> (accessed November 07, 2017).

<sup>71</sup>Berdasarkan tabulasi BPS tahun 2010, Aris Ananta dkk., ed., mencatat total penduduk Sumatera Barat adalah 4.219.729 jiwa (87.33 %), disusul suku Batak sebanyak 222,549 jiwa (4.61 %), suku Jawa sebanyak 217,084 jiwa (4.49 %), suku Mentawai 66,221 jiwa (1.37 %), suku Melayu sebanyak 42,428 jiwa (0.88 %). Sementara itu, suku Nias sebanyak 18,239 jiwa (0.38 %). Lihat Aris Ananta dkk., et.all., *Demography of Indonesia's Ethnicity* (Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, 2015), 93.

<sup>72</sup>Taufik Abdullah, *Nasionalisme dan Sejarah* (Bandung: Satya Historika, 2001), 262-263.

<sup>73</sup>Kesamaan konten misalnya tentang Perda wajib pandai baca tulis Al-Qur’an muncul di Kabupaten Solok (Perda No. 10 tahun 2001), Kabupaten Lima Puluh Kota (Perda No. 6 tahun 2003), Kabupaten Sawahlunto Sijunjung (Perda No. 1 tahun 2003), Kota Padang (Perda No. 6 tahun 2003), Kabupaten Pasaman (Perda No. 21 tahun 2003), Kabupaten Pesisir Selatan (Perda No. 8 tahun 2004), Kabupaten Agam (Perda No. 5 tahun 2005) dan Pemerintah Provinsi Sumatera Barat (Perda No. 2 tahun 2007). Lihat Andri Ashadi, “Adat dan Syara’ dalam Perda-Perna Sumatera Barat: Kontestasi Kepentingan dan Perasaan Terancam,” dalam Mohammad Iqbal Ahnaf, ed., *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi* (Yogyakarta: CRCS-UGM, 2015), 219.

<sup>74</sup>Meilanie Buitenzorgy, “Jilbab dan Tirani Mayoritas,” [https://www.kompasiana.com/meilaniebuitenzorgy/jilbab-dan-tirani-mayoritas\\_551c125c8133112e019de1d7](https://www.kompasiana.com/meilaniebuitenzorgy/jilbab-dan-tirani-mayoritas_551c125c8133112e019de1d7) (diakses 16 Juni 2018).

Namun berbicara tentang budaya Minang pada skala makro menurut Hadler hampir tidak berarti karena adat Minangkabau sesungguhnya hidup di nagari.<sup>75</sup> Budaya Minangkabau yang dipraktekkan di nagari-nagari justru menampilkan ciri *cultural pluralism*. Bagi Hadler Minangkabau adalah contoh sempurna dari apa yang ia sebut sebagai *heterarki*; suatu masyarakat yang didasarkan bukan pada hirarki tapi pada pluralisme dan multiplisitas dengan nagari dan kampung-kampung sebagai politas-politas inti, pejabat-pejabat adat dan keagamaan yang banyak, serta konsep-konsep adat yang berubah-ubah dan berulang-ulang.<sup>76</sup> Di nagari berlaku *adat berbuah sentak*; adat yang dapat dirubah, ditambah atau dikurangi yang dikategorikan dalam dua bentuk. *Pertama*, “adat nan teradat” yaitu adat yang berlaku di nagari. Dalam pepatah disebut:

“Lain lubuak lain ikannyo  
Lain Padang lain bilalangnyo  
Lain nagari lain adatnya”<sup>77</sup>  
(Lain lubuk lain ikannya  
Lain padang lain belalangnya  
Lain nagari lain adatnya)

Pepatah di atas menunjukkan, sekalipun di ranah Minang, namun budaya/adat yang berlaku antara satu nagari dengan nagari lainnya pada aspek adat yang diadatkan dapat berbeda-beda. Bagaimanapun capaian kemajuan yang diraih, namun menurut Amir M.S., pola pikir, tindak tanduk orang Minang dalam urusan keminangannya dianggap tidak lebih luas dari lingkungan nagarinya. Sekedar contoh, orang Sulit Air yang terkenal dengan SAS (Sulit Air Sepakat) misalnya tidak akan terlalu memikirkan orang-orang Limbanang (salah satu nagari di Kota Payakumbuh). Begitu juga dengan Orang Kota Gadang (Bukittinggi) yang kaya tetap enggan membangun mesjid di Kota Nan Ampek (Payakumbuh).<sup>78</sup> *Kedua*, “adat istiadat” yaitu adat-adat yang dibiasakan dalam suatu nagari atau daerah yang dapat berubah sesuai dengan tuntutan perubahan zaman. “Sakali ai gadang sakali tapijan baranjak. Sakali musim batuka sakali caro baganti”<sup>79</sup> (Sekali air besar sekali tepian beranjak. Sekali musim bertukar sekali cara berganti). Keduanya, baik *adat nan teradat* maupun *adat istiadat* populer disebut sebagai *adat salingka atau salingkuang nagari*.<sup>80</sup>

---

<sup>75</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformasi Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau* terj. Samsudin Berlian (Jakarta: Feedom Institute, 2010), xiii.

<sup>76</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada*, xiii. Bandingkan, Joyce C. White, “Incorporating Heterarchy into Theory on Socio-Political Development: The Case from Southeast Asia,” in Robert M. Ehrenreich et.al., *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, 101-123. Arlington, VA: American Anthropological Association, 1995.

<sup>77</sup>H. Datuk Batuah, *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang* (Bukittinggi : Kristal Multimedia, 2015), 150-151.

<sup>78</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang* (Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya, 1999), 146.

<sup>79</sup>H. Datuk Batuah, *Tambo Alam*, 152.

<sup>80</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 146.

Dengan begitu nagari-nagari di ranah Minang adalah simbol keragaman, kemandirian dan otonomi seperti ciri khas masyarakat bersuku. Mereka terikat oleh kesatuan-kesatuan emosional-spasial; suku, adat dan asal usul, yang memungkinkan antara satu nagari dengan nagari lainnya memiliki keunikan pada aspek *adat nan teradat* maupun *adat istiadat*.<sup>81</sup> Sedikit sekali kalau tidak akan dibilang tidak ada hubungan antara satu nagari dengan nagari lainnya. Bahkan tidak jarang nagari-nagari yang bertetangga saling bermusuhan.<sup>82</sup> Kerangka pemikiran tersebut akan menjadi pertimbangan penting dalam riset ini mengingat lokus penelitian ada di nagari dan kelurahan. Selain itu, juga untuk menemukan basis kultural negosiasi identitas bagi orang Minang baik di Kota Padang maupun di Kabupaten Padang Pariaman.

Keragamam dan kemandirian nagari-nagari di ranah Minang tentu saja memberikan kesempatan luas terhadap para pendatang atau perantau dari daerah lain seperti orang Nias; selain berusaha untuk menyesuaikan diri, juga mempertahankan identitas atau jati diri mereka. Namun keberhasilan atau ketidakberhasilan mereka mungkin juga bergantung pada faktor-faktor internal-individual seperti *pertama*, motivasi meninggalkan kampung halaman. Dikatakan bahwa individu dengan motivasi sukarela misalnya sukarelawan perdamaian, lebih sedikit mengalami problem negosiasi dari individu dengan motivasi tidak secara sukarela seperti pengungsi. Imigran atau pengungsi lebih sering mengalami kekhawatiran dan mengalami problem dislokasi identitas ketimbang *sojourner* seperti pebisnis internasional karena berbeda status. *Sojourner* hanya tinggal sementara dengan tujuan yang jelas dan spesifik misalnya mentraining menejer lokal. Sementara imigran dengan status menetap permanen merupakan campuran yang efektif sebagai instrumen penekan. Singkatnya, imigran lebih sering mengalami kekhawatiran dan mengalami problem dislokasi identitas ketimbang *sojourner* (petualang).<sup>83</sup>

### C. Etnisitas dan Identitas Agama

Terdapat paling tidak dua argumen, mengapa isu di seputar etnisitas penting dibicarakan. *Pertama*, etnisitas meminjam kerangka Chris Barker adalah konsep kultural; ikatan berdasarkan kesamaan norma, nilai, kepercayaan, simbol kultural dan praktek kultural.<sup>84</sup> Norma, nilai dan kepercayaan adalah elemen terpenting dalam budaya yang jamak dipahami sebagai agama.<sup>85</sup> Artinya topik negosiasi identitas keagamaan sendiri berada dalam wacana etnisitas, maka membicarakan tema negosiasi identitas keagamaan berarti membahas beberapa unsur etnisitas.

---

<sup>81</sup>Muchtar Naim, "Nagari Versus Adat: Sebuah Kerancuan Struktural," dalam Bakaruddin R. Ahmad, dkk., ed., *Dari Desa Ke Nagari Pelaksanaan Otonomi Daerah di Sumatera Barat* (Padang: Laboratorium Ilmu Politik Jurusan Ilmu Politik Universitas Andalas Padang, 2012), 291-292.

<sup>82</sup>Muchtar Naim, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau* (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1984), 65.

<sup>83</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 237-238.

<sup>84</sup>Chris Barker, *Cultural Studies Teori dan Praktek*, terj. Nurhadi (Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2011), 205.

<sup>85</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 10-11.

*Kedua*, beberapa riset menemukan hubungan yang tak terpisahkan antara etnisitas dengan agama. Azyumardi Azra menyebut bahwa Agama Yahudi adalah contoh terjelas yang sepenuhnya menjadi *ethnocentric* dan komunal. Bahkan diperkuat oleh sistem kepercayaan dan ritus yang khusus ditujukan pada komunitas Yahudi.<sup>86</sup> *Judaism* menurut Anna Vinogradov, dikembangkan simultan dengan perkembangan komunitas Yahudi, saat tidak ada perbedaan antara agama dan etnisitas.<sup>87</sup> Riset terbaru misalnya dari Talha Kose Mesut Ozcan dan Ekrem Karakoc tentang hubungan antara etnis, sektarian, identitas agama dan *soft power* di Timur Tengah dan Afrika Utara pasca Arab Spring masih memperkuat hal yang sama. Mereka menemukan bahwa kesetiaan berbasis etnisitas kelompok-kelompok bertikai memainkan peran utama dalam menentukan keterlibatan dan model ideal negara yang diinginkan untuk wilayah tersebut. Kelompok Sunni lebih positif melihat Turki dan Arab Saudi, sementara kelompok Syi'ah lebih mendukung Iran.<sup>88</sup>

Di Indonesia, keterhubungan tersebut bahkan sudah berkembang menjadi *stereotype* tertentu, misalnya etnis Aceh seringkali dikesankan sebagai muslim fanatik, sedangkan etnis Jawa sering pula dipandang sebagai muslim abangan. Meski dianggap sebagai simplifikasi berlebihan, namun menguatkan dugaan hubungan antara agama dan etnik.<sup>89</sup> Hal tersebut terlebih dalam konteks masyarakat Minang. Antara identitas keislaman dan keminangan (baca adat) meski dapat dibedakan namun dalam praktek-praktek sosial di antara keduanya nyaris *overlapping* (tumpang tindih).<sup>90</sup> Meski dikenal sebagai penganut Islam yang taat, namun pada saat yang sama memiliki keterikatan kuat pada nilai-nilai adat. Jarang misalnya ditemukan dalam keluarga Minang yang berbagi warisan menurut ketentuan hukum waris, sekalipun harta pencaharian.<sup>91</sup> Mereka lebih memilih pola waris menurut ketentuan adat, di mana harta warisan diwarisi oleh keluarga

---

<sup>86</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 18.

<sup>87</sup>Anna Vinogradov, "Religion and Nationality: The Transformation of Jewish Identity in the Soviet Union," *History Review*, Vol. 18, No. 1, 2011: 51. <http://repository.upenn.edu/phr/vol18/iss1/5/> (accessed March 11, 2017).

<sup>88</sup>Talha Kose Mesut Ozcan and Ekrem Karakoc, "A Comparative Analysis of Soft Power in the MENA Region: The Impact of Ethnic, Sectarian, and Religious Identity on Soft Power in Iraq and Egypt," *Foreign Policy Analysis*, 03, (2016): 1–20, <https://doi.org/10.1093/fpa/orw003> (accessed November 17, 2017).

<sup>89</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi*, 18.

<sup>90</sup>Yasrul Huda, *Contesting Syaria: State Law, Desentralization and Minangkabau Custom* (Leiden: Repository University Leiden, 2013), 232-233, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/22643> (accessed March 15, 2016).

<sup>91</sup>Harta pencarian adalah harta bersama suami istri dalam masa perkawinan. Harta ini diperoleh dengan membeli atau dalam istilah adat disebut tembilang emas berupa sawah, ladang, kebun dan sebagainya. Bila terjadi perceraian, harta tersebut dapat dibagi sesuai kesepakatan suami istri. Hal ini berbeda dengan harta *pusako* (pusaka) tinggi yang diwarisi secara turun temurun dari beberapa generasi menurut garis keturunan ibu. Harta tersebut milik kaum atau suku, tidak diwariskan dan tidak boleh pula diperjualbelikan. Lihat Amir Sjarifoedin Tj.A, *Minangkabau dari Dinasti Iskandar Zulkarnain Sampai Tuanku Imam Bonjol* (Jakarta: PT Mitra Pos, 2011), 98-99.

perempuan.<sup>92</sup> Pertanyaannya adalah apakah negosiasi identitas keislaman yang telah mereka tunjukkan dengan identitas kekristenan orang Nias, dimaknai dalam kerangka keislaman atau keminangan (adat)? Pertanyaan ini penting diajukan mengingat tidak terpisahnya antara identitas keislaman dan keminangan bagi masyarakat Minang secara umum.

Sebaliknya, bagi masyarakat Nias khususnya di kota Padang, antara identitas kekristenan dan identitas keniasan dapat saja terpisah satu sama lain. Dalam pernikahan misalnya, mereka dapat memisahkan antara proses pernikahan secara adat di rumah mempelai laki-laki oleh pemuka adat dan secara Kristen di gereja oleh pastor atau pendeta.<sup>93</sup> Bahkan dalam konteks relasi dan interaksi baik antar sesama Nias sekalipun mereka lebih menggunakan nilai-nilai keniasan karena menurut mereka agama sering tidak menyelesaikan masalah.<sup>94</sup> Jika demikian, maka patut juga ditelusuri, mengapa identitas kekristenan kurang dilibatkan dalam persoalan relasi dan interaksi antarkomunitas? Apakah hal itu sebagai pertanda bahwa identitas kekristenan tidak dapat dinegosiasikan? Jika demikian, mengapa ketika berhadapan dengan identitas keislaman orang Minang, identitas kekristenan mereka dapat dinegosiasikan?

Pada bagian lain, agama sendiri ungkap Paul Tillich adalah *the ultimate concern*<sup>95</sup>; persoalan hidup dan mati yang memuat kesetiaan pemeluknya untuk tunduk dan patuh pada prinsip-prinsip yang sudah digariskan. Di dalamnya terdapat teologi,<sup>96</sup> selain bercirikan komitmen personal terhadap ajaran agama, juga merupakan tempat pemeluknya mengembangkan dan mengekspresikan muatan keimanan.<sup>97</sup> Dalam berbagai kajian seperti sosiologi, agama diakui sebagai topik penting. Sejak sosiologi klasik dengan tokoh-tokoh utama seperti Weber (1864-1920), Marx (1843-1977) dan Durkheim (1912-2001) sampai sosiologi modern (Talcott Parson, Robert N. Bellah, Clifford Geertz dan Jose Casanova) senantiasa menaruh minat pada studi agama. Isu utama yang mendapat bidikan adalah soal definisi agama, sekularisasi, eksplorasi dimensi religiusitas dan *religious fundamentalism*.<sup>98</sup> Dalam psikologi, agama juga dikatakan sebagai penyuplai visi

---

<sup>92</sup>Yasrul Huda, *Contesting Syaria*, 232-233.

<sup>93</sup>Andri Ashadi, dkk., *Laporan Penelitian*, 96-103.

<sup>94</sup>Maihasni, *Laporan Penelitian Makna Keniasan bagi Orang Nias di Kota Padang* (Padang: Universitas Andalas, 2000), 9.

<sup>95</sup>F. Forrester Church, eds., *The Essential Tillich: an Anthology of the Writing of Paul Tillich* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 32.

<sup>96</sup>Merupakan rumusan akal pemikiran pemeluk agama yang bersumber dari kitab suci. Lihat M. Amin Abdullah, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama," dalam Muhammad Sungaidi Ardani Penyunting., *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 48.

<sup>97</sup>M. Amin Abdullah, "Keimanan Universal.

<sup>98</sup>Deborah Van Camp, *Religious Identity: Individual or Social? Exploring the Components and Consequences of Religious Identity*, Dissertation at Department of Psychology, Howard University (Washington, D.C: Howard University, 2010), 11. Banyak disebut-sebut bahwa fundamentalisme agama bukan tipikal Islam. Istilah tersebut berasal dari gerakan kebangkitan dalam Protestan di Amerika Serikat pada awal abad 20. Gerakan

kosmologis, kerangka moral, institusional, ritual, tradisi, dan muatan pendukung identitas lainnya yang menyediakan jawaban terhadap kebutuhan stabilitas psikologis individu dalam bentuk dunia yang dapat diprediksi, rasa memiliki, kebanggaan diri, bahkan aktualisasi diri. Pendeknya, agama memerankan dan memenuhi beragam fungsi.<sup>99</sup>

Namun psikologi khususnya Psikologi sosial belum menaruh perhatian pada agama sebagai identitas dan cenderung memperlakukannya sebagai bagian dari proses identitas secara umum.<sup>100</sup> Dalam konteks teori dan studi identitas, agama dikatakan *missing* (luput) dari keduanya, atau sebaliknya, identitas lepas dari teori dan studi agama.<sup>101</sup> Ting Toomey (dalam konteks komunikasi lintas budaya), meski menyebut budaya, etnik, gender dan personal sebagai *primary identities* (identitas-identitas utama), namun tak menyebut-nyebut agama sebagai identitas. Agama justru ditempatkan sebagai bagian dari budaya yaitu rujukan dari sistem keyakinan yang dibagi secara kultural (*culturally shared beliefs*).<sup>102</sup> Meski harus dikatakan bahwa atribut kultural seperti norma, nilai, keyakinan dan tradisi diprioritaskan sebagai sumber pemaknaan dari sumber pemaknaan lain.<sup>103</sup> Psikologi sosial juga sudah mengkaji identitas dari berbagai perspektif; berdasarkan ras dan etnis, gender, seksualitas, kelas sosial, usia, dan (*dis*)ability (cacat dan tidak cacat), namun tetap tidak menaruh minat pada identitas agama. Setelah 10 tahun menelusuri penerbitan Jurnal *Self and Identity*, dari 40 topik yang dibicarakan, Jeremy R Rhodes misalnya hanya menemukan 2 judul terkait masalah agama. Selebihnya membahas identitas berbasis seperti sudah disebutkan.<sup>104</sup>

Mengapa demikian? *Pertama*, karena identitas agama sering simultan dan tumpang-tindih dengan identitas-identitas lain. Identitas seorang Evangelis (injili) misalnya dapat dipahami sebagai identitas personal (*personal identity*) ketika ia mengatakan, “saya percaya hal-hal tertentu tentang moralitas pribadi,” identitas

---

ini mempropagandakan kembali ke *fundamen* iman Kristen dan penafsiran literal terhadap Alkitab. Namun kemudian digeneralisasi untuk gerakan serupa dalam Yudaisme, Islam dan Hindu. Khusus terhadap Islam, secara bergantian digunakan istilah fundamentalisme Islam dan Islamisme; fundamentalisme lebih berorientasi individual terhadap keyakinan agama, sementara Islamisme adalah tambahan yang ditandai dengan subordinasi keputusan politik di bawah otoritas agama. Lihat Ruud Koopmans, “Religious Fundamentalism and Hostility Against Out-Groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe,” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 41, No. 1, (2015): 33–57, [http:// dx.doi.org/10.1080/1369183X.2014.935307](http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2014.935307) (accessed July 21, 2017).

<sup>99</sup>Assaad E. Azzi and othes, eds., *Identity and Participation in Culturally Diverse Societies A Multidisciplinary Perspective* (United Kingdom : Blackwell Publishing Ltd, 2011), 34.

<sup>100</sup>Assaad E. Azzi and others, eds., *Identity and Participation*, 34.

<sup>101</sup>Deborah Van Camp, *Religious Identity: Individual or Social? Exploring the Components and Consequences of Religious Identity*, Dissertation at Departement of Psychology Howard University (Washington, D.C: Howard University, 2010), 15.

<sup>102</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 11.

<sup>103</sup>Manuel Castells, *The Power of Identity* (United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd, 2004), 6-7.

<sup>104</sup>Jeremy Rhodes, *Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation* (United State: UMI Dissertation Publishing, 2011), 7.

berbasis peran (*a role-based identity*) ketika pada saat yang sama ia mendukung kandidat dari Partai Republik atau menganjurkan pandangan keagamaan konservatif tertentu ke ruang publik. Selanjutnya identitas berbasis kategori (saya seorang evangelis/injili) dan identitas berbasis keanggotaan (*a membership-based identity*) ketika yang bersangkutan menyebut dirinya, “saya adalah anggota sebuah gereja.”<sup>105</sup> Selain itu, *kedua*, karena banyak riset yang secara tradisional memahami konsep identitas seperti konsep status yang menstratifikasi kita ke dalam berbagai hirarki kelompok dan kelas seperti kelas sosial, jenis kelamin, dan ras/etnis. Sementara agama sekalipun dianggap memiliki kekuatan stratifikasi, namun tak melebihi kekuatan stratifikasi yang disebutkan terakhir.<sup>106</sup>

Konteks di atas telah menyulitkan dalam menentukan di mana letak identitas agama. Apakah dengan mengidentifikasi seseorang sebagai penganut agama, otomatis semua yang dilakukannya dapat didefinisikan semata oleh agamanya,<sup>107</sup> kendati untuk konteks Indonesia menurut Gerry van Klinken identitas keagamaan terbangun dengan kuat dalam berbagai segmen kehidupan.<sup>108</sup> Menyebut semuanya seperti beberapa domain identitas di atas dibentuk oleh agama, sama dengan mengagamakan semua faktor dimensi kehidupan.<sup>109</sup> Ini bertentangan dengan konsep dasar identitas yang bersifat cair, mengalir dan tidak kaku, kendati dalam konteks tertentu pandangan semacam itu boleh jadi cukup kuat di kalangan penganut agama. Ini disebabkan karena agama dianggap sebagai sumber nilai, *world view* (pandangan dunia), dasar keberadaan, kerangka rujukan dan menata semua sendi kehidupan mereka.<sup>110</sup>

Salah satu cara untuk memecah kebuntuan adalah dengan melihat narasi agama yang muncul pada setiap domain identitas; apakah aktor, ide-ide, lembaga dan pengalaman keagamaan memainkan peran dalam kisah siapa kita dan siapa saya, seru Nancy T. Ammermen.<sup>111</sup> Sebuah interaksi berciri religius menurutnya ketika melibatkan nilai-nilai transenden atau unsur sakral yang lain, pelibatan peran mereka dalam sebuah narasi. Tindakan tersebut bisa langsung merujuk pada kata-kata, tindakan, atau menghadirkan sesuatu yang sakral, kendati narasi agama bisa juga lebih implisit. Misalnya dalam bentuk pengalaman transenden yang dilembagakan dalam bentuk tradisi, cerita-cerita, dan ajaran moral yang bernilai

---

<sup>105</sup>Jeremy R. Rhodes, *Religious Identities*, 7.

<sup>106</sup>Jeremy R. Rhodes, *Religious Identities*.

<sup>107</sup>Amartya Sen, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny* (New York: Penguin, 2006), 83.

<sup>108</sup>Gerry van Klinken, *Perang Kota Kecil Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 89-90.

<sup>109</sup>Zainal Abidin, dkk., *Pluralisme Kewargaan*, 23.

<sup>110</sup>Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity* (Palgrave: Palgrave Macmillan, 2008), 130.

<sup>111</sup>Nancy T. Ammermen, “Religious Identities and Religious Institutions,” in Michele Dillon, eds., *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 232.

religius.<sup>112</sup> Dari sudut pendekatan fungsionalisme-sosial, semuanya berfungsi untuk menciptakan komunitas moral.<sup>113</sup>

Dalam konteks di atas, Lester R. Kurtz mengidentifikasi paling kurang terdapat lima dimensi nilai atau tradisi agama dalam proses pembentukan identitas.<sup>114</sup> *Pertama*, sebagai standar atau model dalam pembentukan identitas, terutama perilaku *heroic* (gagah berani) dan *demonic* (keras-sengit) untuk mengevaluasi kebaikan dan kejahatan. Pada level yang lebih *subtle* (halus) sangat mungkin menjelma dalam sistem budaya karena kelompok keagamaan atau subkultur dapat meyakinkan sifat tertentu dalam sosialisasi sembari mengecilkan atau merendahkan kelompok lain terhadap jenis nilai tertentu yang disetujui atau tidak disetujui dalam masyarakat. *Kedua*, jaringan sosial keagamaan (lembaga keagamaan) sebagai rujukan kelompok, karena turut membentuk konsep diri kelompok sosial. Ia tidak hanya hadir dalam bentuk kongregasi atau jaringan sosial, tapi juga dalam bentuk figur penting yang secara geografis berjarak (tokoh agama) atau bahkan orang suci atau leluhur. *Ketiga*, hubungan dengan Tuhan melalui ritual keagamaan, dapat berdampak terhadap pemahaman identitas seseorang. Tak penting apakah interaksi itu *real* atau diimajinasikan atau secara sosiologis dapat dibuktikan. Yang penting adalah persepsi bahwa seseorang berinteraksi dengan Tuhan atau dengan dewa. Ketika mereka mempercayainya, maka mereka menganggap diri mereka sebagai *chosen* (dipilih) dan oleh karenanya akan memperlakukan standar dan norma yang berbeda dari yang lain. *Keempat*, sebagai mekanisme pendukung perubahan identitas keagamaan baik dalam peristiwa-peristiwa dramatis seperti konversi atau menjadi standar perubahan dalam siklus kehidupan seseorang. Ia menyediakan sejumlah ide dan tindakan untuk menghadapi masa-masa sulit perubahan identitas. *Kelima*, sebagai sistem makna dan penciptaan rasa aman, terutama bagi kaum marginal, di masa krisis dan kematian. Hanya saja dalam masyarakat yang relatif homogen, tradisi itu *given*, diterima begitu saja. Sementara dalam masyarakat multikultural, baik individu atau kelompok “berbelanja” berbagai opsi nilai yang tersedia, yang membuat mereka sulit menemukan kesepakatan nilai.

Kelima standar/model nilai yang telah disebutkan dapat memperkuat kehadiran agama baik sebagai identitas sosial maupun sebagai identitas individual. Poin pertama, kedua dan kelima memperlihatkan kecenderungan peran nilai atau tradisi agama dalam membangun identitas kelompok, sementara kecenderungan serupa dalam poin ketiga dan keempat untuk membangun identitas individual. Kategori ini tentu tidak dapat diberlakukan secara kaku. Dalam kenyataannya, semula agama lebih bersifat individual; dirumuskan melalui komunikasi individu dengan dunia yang tidak empiris/ghaib. Akan tetapi melalui proses komunikasi

---

<sup>112</sup>Nancy T. Ammermen, *Religious Identities*, 232.

<sup>113</sup>Deborah Van Camp, *Religious Identity*, 30.

<sup>114</sup>Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village* (The United States of America: Pine Forge Press, 1995), 107-109.

(dakwah), pandangan-pandangan yang semula hanya diyakini oleh satu orang kemudian diterima oleh banyak orang, menjadi milik kelompok.<sup>115</sup>

Wujud agama dalam bentuk doktrin dan norma juga tak sepenuhnya dapat dipilah dalam kategori individual atau sosial. Ibadah sholat dalam Islam misalnya dapat saja dilakukan secara individual maupun sosial (berjamaah), meski doktrin-doktrin yang terkait dengan relasi sosial keagamaan dengan kelompok-kelompok yang berbeda lebih bersifat sosial. Norma-norma tersebut meski terdapat dalam pandangan individu tokoh-tokoh agama dan telah menjadi praktek individual mereka, namun legalitas pelaksanaannya lebih banyak diacu secara sosial (menjadi identitas sosial) dalam bentuk fatwa.

Agak berbeda dengan Islam, Kristen awal (Katolik) tampak lebih berorientasi komunal terutama karena berpusat pada gereja, meski dalam perkembangannya setelah reformasi Protestan, dilihat bersifat individualistik. Reformasi Protestan telah memperluas dan menggaransi secara institusional potensi penyelamatan (*salvation*) dan tanggung jawab beragama berada di tangan individu. Yang terakhir ini seperti argumen Weber, telah meletakkan kerangka dasar tatanan kapitalisme modern.<sup>116</sup> Hal ini menunjukkan kecenderungan penguatan identitas yang berbeda antara Katolik dan Protestan. Jika dalam Kristen Katolik lebih cenderung pada penguatan identitas komunal, sebaliknya dalam Protestan bergerak ke arah penguatan identitas individual. Lalu bagaimana penguatan serupa (identitas keagamaan individual atau sosial) pada kelompok-kelompok minoritas? Sub bab berikut akan memberikan gambaran tersebut.

#### **D. Agama dan Minoritas**

Makna terdekat dari istilah minoritas vis-a-vis mayoritas mengacu pada angka atau jumlah. Namun dalam konteks entitas kelompok tak selalu berarti demikian, terlebih bila dikaitkan dengan keberadaan kelompok tersebut dalam sebuah negara. Setiap negara mungkin memiliki satu atau lebih kelompok minoritas dalam wilayah nasional, yang berbeda dari penduduk mayoritas. Hanya saja, sebagian hidup terisolasi dari lingkungan warga dominan, sementara yang lain menyebar. Yang lain lagi memiliki rasa identitas kolektif yang kuat, kendati terdapat pula yang hanya mempertahankan penggalan warisan bersama mereka (identitas).<sup>117</sup> Ini tidak berarti bahwa keanggotaan kelompok minoritas ditentukan oleh negara melainkan lebih didasarkan pada pertimbangan individu. Juga bukan pula secara otomatis diakui oleh sebuah negara. Perancis, Yunani dan Turki misalnya tidak mengakui minoritas etnik atau nasional dalam negara mereka.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup>Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisono*, Vol. 20, No. 2, (November 2012), 291-292.

<sup>116</sup>Lester R. Kurtz, *Gods in the Global*, 110-112.

<sup>117</sup>Office of the High Commissioner for Human Rights, *Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation* (New York, 2010), 2, [https://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights\\_en.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_en.pdf) (accessed January 6, 2017).

<sup>118</sup>Tove H. Malloy, *Minority Issues Mainstreaming in the South Caucasus A Practical Guide* (Tbilisi, European Centre for Minority Issues, 2011), 8, <http://>

Lebih dari sekedar entitas angka atau jumlah, konteks di atas telah memunculkan pemahaman yang beragam tentang kelompok minoritas. Dalam sistem HAM PBB, konsep minoritas mengacu pada minoritas nasional atau etnis, agama dan bahasa.<sup>119</sup> Francesco Capotorti (1977) reporter khusus Sub-Komisi Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Kaum Minoritas PBB, memberikan tekanan konsep pada keterisolasian dan keteguhan memelihara identitas kalangan minoritas. Baginya, minoritas adalah kelompok yang secara numerik rendah di antara keseluruhan penduduk suatu negara, dalam posisi non-dominan, memiliki karakteristik etnis, agama atau bahasa berbeda dari seluruh penduduk dan menunjukkan rasa solidaritas yang diarahkan untuk melestarikan budaya, tradisi, agama atau bahasa mereka.<sup>120</sup>

Dua kategori penting tentang kelompok minoritas segera terbaca dari konsep di atas. *Pertama*, kategori objektif bahwa secara kuantitas, kelompok minoritas lebih rendah dari sisa keseluruhan penduduk. *Kedua*, kategori subjektif, rasa solidaritas sebagai komunitas minoritas. Dengan begitu, kelompok-kelompok dengan orientasi seksual tertentu seperti lesbian, gay, biseksual, transgender, dapat dikategorikan sebagai kelompok minoritas. Meski ekspos tentang mereka sering muncul dalam konteks diskriminasi dengan alasan gender, cacat, atau orientasi seksual.<sup>121</sup> Tak jarang juga diskriminasi dialamatkan pada apa yang disebut sebagai *indigenous peoples* (penduduk asli). Mereka memiliki sistem sosial, ekonomi dan politik, bahasa, kebudayaan, dan keyakinan tersendiri, menunjukkan keterikatan yang kuat dengan tanah leluhur, dan sumber daya alam yang termuat di dalamnya.<sup>122</sup>

Tekanan pada sisi diskriminasi ini cukup kuat pula pada tawaran konseptual Parsudi Suparlan. Ia menyebut kelompok minoritas adalah orang-orang yang karena ciri-ciri fisik, asal-usul atau kebudayaannya dipisahkan dari orang-orang lainnya dan diperlakukan secara tidak setara dalam masyarakat di mana mereka hidup. Mereka sering diperlakukan sebagai orang luar, posisi yang tidak menguntungkan dalam kehidupan sosial, memiliki gengsi yang rendah dan seringkali menjadi sasaran olok-olok, kebencian, kemarahan, dan kekerasan.<sup>123</sup> Dalam konteks etnik, Wsevolod W. Isajiw menganggap kelompok etnik minoritas kendati tidak memiliki kekuasaan tetap, namun memiliki akses untuk melestarikan institusi dan budaya mereka atau mempengaruhi karakter lembaga yang dominan. Meskipun begitu,

---

[www.ecmi.de/uploads/tx\\_lfpubdb/Minority\\_Issues\\_South\\_Caucasus\\_fulltext.pdf](http://www.ecmi.de/uploads/tx_lfpubdb/Minority_Issues_South_Caucasus_fulltext.pdf) (accessed July 21, 2017).

<sup>119</sup>Office of the High Commissioner for Human Right, *Minority Rights*.

<sup>120</sup>Office of the High Commissioner for Human Right, *Minority Rights*, 2.

<sup>121</sup>Ahmad Suaedy dkk., *Islam dan Kaum Minoritas: Tantangan Kontemporer* (Jakarta: the Wahid Institute Seeding Plural and Peaceful Islam, 2012), 9.

<sup>122</sup>United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, *Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation* (United Nations New York and Geneva, 2010), 3.

<sup>123</sup>Parsudi Suparlan, "Masyarakat Majemuk, Masyarakat Multikultural, dan Minoritas: Memperjuangkan Hak-hak Minoritas," [http://referensi.elsam.or.id/wp-content/uploads/2014/12/Masyarakat-Majemuk-Masyarakat-Multikultural-dan-Minoritas\\_Memperjuangkan-Hak-hak-Minoritas.pdf](http://referensi.elsam.or.id/wp-content/uploads/2014/12/Masyarakat-Majemuk-Masyarakat-Multikultural-dan-Minoritas_Memperjuangkan-Hak-hak-Minoritas.pdf) (diakses 09 April 2017).

biasanya kerangka kerja antarkelompok disediakan oleh budaya kelompok mayoritas. Kelompok tersebut dianggap sebagai *definer* utama dalam menentukan batas-batas eksternal etnis dan karenanya menentukan kebijakan dan perundang-undangan mengenai minoritas.<sup>124</sup>

Di Indonesia, diskursus minoritas lebih dominan menggunakan perspektif negara yang merujuk pada perbedaan jumlah pemeluk agama atau anggota etnis, kendati tidak terdapat landasan resmi tentang hal tersebut.<sup>125</sup> Dalam kenyataannya, minoritas di satu daerah tidak berarti mayoritas di daerah lain. Secara kuantitas, umat Islam di DKI Jakarta misalnya adalah mayoritas jika dibandingkan dengan umat Kristen. Sebaliknya di Nusa Tenggara Timur, umat Kristen menjadi mayoritas dibanding umat Islam, Hindu dan Budha. Umat Hindu juga mayoritas di Bali dibanding umat Islam atau umat Kristen. Begitu seterusnya.<sup>126</sup>

Namun hal di atas, tidak selalu simetris dengan kehidupan politik dan ekonomi. Kendati mayoritas, secara politik, umat Islam belum pernah menjadi satu kekuatan yang menentukan, meski dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara karena mayoritas selalu memperoleh terbesar kue pembangunan. Sementara itu, warga Tionghoa kendati minoritas secara jumlah, namun secara ekonomi sering dituding mayoritas lantaran menjadi pelaku utama bisnis swasta di Indonesia.<sup>127</sup> Namun dalam konteks hak sipil dan politik, warga Tionghoa adalah minoritas karena kerap menjadi korban diskriminasi khususnya menyangkut status kewarganegaraan mereka.<sup>128</sup>

Berbagai kerangka konseptual di atas, selain berisi penegasan bahwa kelompok minoritas dapat hidup terisolasi atau menyebar di kalangan kelompok mayoritas, juga memberikan catatan penting lainnya. *Pertama*, kelompok minoritas rawan diskriminasi baik secara fisik maupun secara sosial dalam bentuk pengabaian hak-hak sipil dan hak-hak politik. Oleh sebab itu, *kedua*, sikap terbuka, akomodatif

---

<sup>124</sup>Wsevolod W. Isajiw, "Definition and Dimensions, of Ethnicity," in Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census, eds., *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1993), 12-13.

<sup>125</sup>Ahmad Suaedy, dkk., *Islam dan Kaum Minoritas*, 5-6.

<sup>126</sup>Ahmad Suaedy, dkk., *Islam dan Kaum Minoritas*. Menurut BPS 2010 misalnya, jumlah umat Islam DKI adalah 8.200.796, umat Kristen 724.232 dan umat Katolik 303.295. Di Nusa Tenggara Timur, umat Kristen sebanyak 1.627.157, umat Katolik 2.535. 937 dan umat Islam hanya 423.925. Sementara itu, di Bali umat Hindu 3.247.283, umat Islam 520.244, umat Kristen 64.454 dan umat Katolik 31.397. Lihat Abd Rahman Mas'ud, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia 2015 Meneguhkan Komitmen Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016), 15.

<sup>127</sup>Myengkyo Seo, "Defining 'Religious' in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State," *Citizenship Studies*, Vol. 16, No. 8, (2012): 1048. <http://dx.doi.org/10.1080/13621025.2012.735028> (accessed March 21, 2017).

<sup>128</sup>Akh Muzakki, "Ethnic Chinese Muslims in Indonesia: An Unfinished Anti-Discrimination Project," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, (March 2010) : 81-96 DOI: 10.1080/13602001003650630 (accessed November 09, 2017).

dan negosiatif adalah pilihan-pilihan yang sulit mereka hindari. Di satu sisi, sikap-sikap tersebut memungkinkan untuk menghindari perlakuan diskriminatif dari kelompok mayoritas, pada sisi lain, agar tetap *survive* (mempertahankan) apa yang menjadi ciri (identitas) mereka.<sup>129</sup> *Ketiga*, tentu tidak menutup kemungkinan, ketika akses mereka pada bidang-bidang tertentu terbatas, menjadi terbuka untuk bidang yang lain seperti penguasaan sebagian kecil etnis Cina terhadap perekonomian Indonesia.

Hanya saja, catatan-catatan tersebut tidak sepenuhnya merepresentasikan potret kelompok minoritas di berbagai tempat. Benar seperti sudah disebutkan bahwa kelompok minoritas yang menyimpang dari kelaziman sosial seperti kaum LGBT lebih rentan mendapatkan perlakuan diskriminatif,<sup>130</sup> terkadang juga terhadap minoritas agama.<sup>131</sup> Tetapi tidak demikian untuk mereka yang terbuka, akomodatif dan negosiatif. Mereka mampu tampil elegan, pada satu sisi menunjukkan sikap terbuka-toleransi, di sisi lain tak kehilangan komitmen dalam mempertahankan nilai-nilai atau identitas.

Beberapa faktor yang dapat mencegah konflik nilai antara berbagai kelompok pada masyarakat Jawa; santri, abangan dan priyayi,<sup>132</sup> adalah karena (1) pola-pola keagamaan tidak diungkapkan secara langsung melainkan melalui proses yang rumit. Dengan pola semacam itu, komitmen keagamaan dan komitmen

---

<sup>129</sup>Sebagai contoh gerakan Islam di kalangan masyarakat keturunan Arab di Israel mengalami dilemma semacam itu. Gerakan yang semula minim keragaman tersebut, akhirnya terbuka dan mulai bekerjasama dengan negara dan lembaga sosial-politik untuk tetap *survive*. Lihat Sobhi Rayan, "Diversity" in Arab Society in Israel: The Islamic Movement as an Example," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32:1, (2012): 62-79, DOI: 10.1080/13602004.2012.665622 (accessed November 09, 2017). Terdapat juga kecenderungan bahwa individu dari kalangan minoritas seksual tidak mengidentifikasi diri dengan agama masa kecil mereka melainkan dengan sesuatu yang disebut spiritual. Sementara spiritualitas dianggap tidak identik dengan agama. Spiritualitas mengacu pada pencarian makna dan/atau tujuan, tetapi di luar konteks sistem yang terorganisir atau lembaga keagamaan. Lihat Angie L. Dahl, *Sexual and Religious Identity Development Among Adolescent and Emerging Adult Sexual Minorities* (Utah State University: Logan, Utah-DigitalCommons@USU, 2011), 20. Persatuan Pemuda Muslim se-Eropa (PPME), organisasi yang didirikan oleh orang-orang Islam Indonesia yang tinggal di Belanda, juga berusaha keras untuk menyesuaikan identitas keberagaman mereka dengan konteks Belanda. Konsekuensinya, memori tentang Indonesia akhirnya diadaptasi dengan situasi dan kondisi di Belanda. Lihat Sujadi, "the Formation of PPME's Religious Identity," *Al-Jami'ah*, Vol. 51, No. 1, 2013: DOI: 10.14421/ajis.2013.511.81-128 (accessed September 09, 2017).

<sup>130</sup>Benjamin H. Detenber and others, "Singaporeans' Attitudes toward Lesbians and Gay Men and Their Tolerance of Media Portrayals of Homosexuality," *International Journal of Public Opinion Research*, Vol. 19, No. 3, (2007): 368, <https://doi.org/10.1093/ijpor/edm017> (accessed April 23, 2017).

<sup>131</sup>Namira Puspandari, *The Increasing Intolerance towards Religious Minorities in Indonesia: Have the Existing Laws been Protecting or Marginalising them?* (Tilburg: Tilburg University, 2015), 15-16.

<sup>132</sup>Kategorisasi ini mendapat banyak kritikan. Salah satunya melalui disertasi Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2011).

terhadap kelas, tetangga dan sebagainya menunjukkan keseimbangan. Hal ini memungkinkan berkembangnya toleransi umum berdasarkan atas relativisme kontekstual yang menganggap nilai-nilai tertentu sesuai dengan konteksnya dan dengan sendirinya memperkecil misionisasi. Juga karena (2) terdapatnya pertumbuhan mekanisme sosial yang mantap menuju keserasian sosial yang majemuk non-sinkretik; memungkinkan setiap orang dengan pandangan yang beragam dapat bergaul dengan baik untuk menjaga agar sistem sosial dapat berfungsi. Di atas semuanya itu, (3) karena adanya perasaan satu kebudayaan (Jawa) bersamaan dengan semangat nasionalisme.<sup>133</sup> Komunitas Bali-muslim vis-a-vis Bali-Hindu juga menunjukkan gejala yang sama. Umat Islam yang menetap di Pegayaman dengan strategi kebudayaan kreatif mampu memanfaatkan unsur kebudayaan Bali-Hindu untuk memperkuat budaya muslim Bali, tanpa mengorbankan identitas keislaman yang fundamental.<sup>134</sup> Itu pula yang ditunjukkan saudara muslim mereka yang tinggal di Kampung Kusumba-Bali. Ikatan sosial-kekerabatan dan berbagai arena interaksi seperti pasar dan arena sosial *metetulang* (menolong) antara warga Muslim dan Hindu turut mencairkan batas-batas perbedaan Hindu dan Islam.<sup>135</sup>

Bagi Lori Peek mengutip Smith (1978: 1175), imigrasi sendiri lebih merupakan pengalaman teologis. Imigran, ungunya, sering bereaksi terhadap keterasingan dan kebingungan ketika mereka tiba di negara baru dengan beralih ke agama. Dalam upaya menyelesaikan isu-isu adaptasi, mereka membangun lembaga keagamaan dan membangun kembali aktivitas sosial dan budaya baru dalam masyarakat tuan rumah, melebihi dari yang terjadi di tanah asal mereka.<sup>136</sup> Sejumlah penelitian di Amerika Serikat tentang kelompok imigran awal Eropa dan masa pasca-1965 yang lebih baru dari kelompok imigran Asia, Afrika dan Amerika Latin, menunjukkan peran agama dalam mempertahankan identitas kelompok dan budaya. Keterkaitan agama dan etnis sebagai penanda identitas inti melengkapi simbol, ritual dan praktik untuk menegaskan, menyampaikan atau menemukan kembali siapa mereka vis-a-vis tuan rumah dan negara asal. Jika iman dan praktik agama memberi makna pada kehidupan sehari-hari, maka orang yang tercabut secara kultural, geografis dan sosio-ekonomi menemukan lembaga keagamaan sebagai tempat berpartisipasi.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup>Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983), 495-500.

<sup>134</sup>Erni Budiwanti, "Maintaining Identity and Inter-Religious Tolerance: Case Studies of Muslim Minorities in Lombok and Bali," in Chaidar S. Bamualim and others, *Communal Conflict in Contemporary Indonesia* (Jakarta: the Center for Languages and Cultures IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta and Konrand Adenauer Foundation, 2003), 43-65.

<sup>135</sup>I Gde Parimartha, dkk., *Bulan Sabit di Pulau Dewata Jejak Kampung Kusumba-Bali* (Yogyakarta: CRCS-UGM, 2012), 85-87.

<sup>136</sup>Lori Peek, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity," *Sociology of Religion*, Vol. 66, No.3, (2005): 215-242.

<sup>137</sup>Rebeca Rajman and Yael Pinsky, "Religion, Ethnicity and Identity: Former Soviet Christian Immigrants in Israel," *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 36, No. 11, (2013): 1687-1705, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2012.669486>.

Namun contoh-contoh di atas tak serta merta dapat digunakan untuk menjelaskan relasi antarkelompok berbasis etnik dan etnisitas di Sumatera Barat, utamanya etnik Minangkabau. Orang Minang dengan berbagai nilai yang melekat pada keminangannya memiliki karakteristik dan dinamika tersendiri dalam relasi berbasis etnik atau etnisitas.

### **E. Orang Minangkabau dan Tradisi Negosiasi**

Sistem sosial matrilineal dan tradisi merantau telah menjadi sumber studi populer tentang Minangkabau. Karenanya tidak keliru jika Leonard Andaya menganggapnya sebagai elemen utama batas-batas etnisitas Minangkabau.<sup>138</sup> Namun Azyumardi Azra dan Ahmad Sobari lebih melihat Islam, berdagang dan tradisi merantau sebagai elemen utama.<sup>139</sup> Ketiganya merupakan satu kesatuan. Islam dianggap ciri utama karena tanpanya, seorang Minang tidak lagi dianggap sebagai orang Minangkabau. Akan tetapi bila tradisi merantau sudah redup, maka Minangkabau dengan keislaman semata juga bukan Minangkabau sepenuhnya. Begitu juga dengan usaha berdagang, bila keislaman dan tradisi merantau terpisah dari usaha berdagang, maka masyarakat Minangkabau belum dapat seutuhnya dikatakan Minangkabau.<sup>140</sup>

Menggunakan kerangka sebelumnya, Islam bisa merepresentasikan etnisitas, bisa pula dianggap sebagai bagian dari tradisi yang secara kultural dibagi dan diwariskan (*culturally shared*).<sup>141</sup> Sementara, berdagang dan merantau lebih merefleksikan nilai-nilai etnik. Jika disederhanakan, dua ciri terakhir termasuk dalam *domain* adat. Kendati adat bagi orang Minang tidak sekedar tradisi. Ia mencakup seluruh peraturan, kepercayaan dan etiket turun-temurun dan juga sumber harapan sosial. Singkat kata, menggunakan kesimpulan Taufik Abdullah, adat mewujudkan pola perilaku ideal.<sup>142</sup> Dengan begitu lokus utama kehidupan yang sesungguhnya adalah adat dan Islam.

Selain satu kesatuan, dalam pengalaman historis masyarakat Minangkabau, ketiganya tampak bersifat fleksibel-rekonsiliatif yang menandai berlangsungnya proses negosiasi. Watak dasar adat misalnya memuat unsur fleksibel-rekonsiliatif tersebut. Dikatakan bahwa, jauh sebelum kehadiran Islam masyarakat Minang sudah hidup dengan sistem adat. Namun adat pada periode awal diformulasikan dalam relasi dialogis dan negosiatif dengan alam. Unsur-unsur alam yang saling

---

<sup>138</sup>Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka* (the United States of America, University of Hawai'i Press, 2008), 82.

<sup>139</sup>Azyumardi Azra, *Surau, Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos, 2003), 31, Nurus Salihin, *Rasionalisasi Agama dalam Arena Politik* (Padang: Imam Bonjol Press, 2013), 24.

<sup>140</sup>Nurus Salihin, *Rasionalisasi Agama*.

<sup>141</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 11.

<sup>142</sup>Abdullah, Taufik, "Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau," dalam Taufik Abdullah, ed., *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 107.

bertentangan dipertemukan dalam suatu sistem nilai adat yang terintegrasi.<sup>143</sup> Seperti halnya keberadaan matahari, bulan, bumi dan bintang; demikian juga dengan siang, malam, pagi dan petang atau; timur, barat, utara dan selatan. Semuanya dengan kadar dan perannya masing-masing eksis dalam suatu harmoni, namun dinamis sesuai dengan dialektika alam yang disebut *bakarano bakajadian*, bersebab dan berakibat. Jadi dalam dinamika harmoni masing-masing menjadi satu untuk bersama-sama dan masing-masing menjadi sama untuk bersendiri-sendiri. Semuanya dengan kadar dan perannya masing-masing saling berhubungan tetapi tidak saling mengikat, saling berbenturan tapi tidak saling menyalakan dan saling mengelompok tapi tidak saling melebur (negosiasi).<sup>144</sup> Dalam konteks ini harmoni dimaknai sebagai keselarasan atau keserasian di antara unsur-unsur yang berbenturan.

Jika kerangka ini direlasikan pada kehidupan manusia, maka pemahaman unsur alam dapat bermakna sebagai lembaga atau individu dalam masyarakat. Masing-masing berhak mempertahankan eksistensinya. Pada satu sisi, institusi mempunyai kewajiban untuk memelihara eksistensi individu dalam lembaganya masing-masing. Pada bahagian lain, setiap individu pun berkewajiban pula memelihara eksistensi institusinya. Sifat ganda-negosiatif unsur-unsur alam terefleksi pula dalam sifat ganda-negosiatif unsur-unsur adat. Setidaknya hal ini tampak pada polarisasi adat yang dipilah ke dalam empat kategori; (a) *adat nan sabana adat*; (b) *adat nan diadatkan*; (c) *adat nan teradat*; (d) *adat istiadat*.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup>A.A. Navis, *Alam Berkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau* (Jakarta: PT Pustaka Grafitipers, 1986), 91-95, Datuk Sanggoeno Diradjo, *Curaian Adat Alam Minangkabau* (Bukittinggi: Pustaka Indonesia, 1987), 125-136.

<sup>144</sup>A.A. Navis, *Alam Berkembang*.

<sup>145</sup>*Adat nan sabana adat* merupakan pandangan hidup yang didasarkan pada hukum alam dan lazim diungkap dalam bentuk petatah-petitih. Inilah yang dianggap sebagai adat asli yang tidak akan berubah atau *tak lakang dek paneh tak lapuak dek hujan* (tak akan kering karena sinar matahari dan tak akan lapuk karena hujan). Contohnya adat bermusyawarah untuk mencapai mufakat; *adat yang diadatkan* adalah undang-undang adat atau limbago adat yang terbagi dua; *cupak usali* (undang-undang pokok) dan *cupak buatan* (undang-undang pelengkap). Undang-undang pokok terdiri dari undang-undang *luhak* dan *rantau* yang mengatur sistem politik dan sistem sosial di nagari dan luhak. Di samping itu, juga berisi untaian-untaian kata pusaka berupa petatah petitih tentang nilai-nilai luhur dan hukum yang dipusakai secara turun temurun. Undang-undang pelengkap terdiri dari undang-undang nagari, undang-undang 20, kata mufakat dan kata kemudian. Adat jenis ini pada dasarnya boleh berubah namun sulit dilakukan karena akan merombak struktur masyarakat Minang. Oleh sebab itu ada yang beranggapan bahwa adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pola pewarisan mamak-kemenakan adalah adat sebenarnya adat dan struktur dasar masyarakat Minangkabau; *Adat yang teradat* merupakan peraturan yang dibuat atas kesepakatan suatu nagari misalnya peraturan dalam perkawinan. Adat ini termasuk yang mudah untuk diroboh tergantung pada kesepakatan suatu nagari; “yang baik dipakai dengan mufakat yang buruk dibuang dengan perundingan”; *adat istiadat* merupakan sesuatu yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang berkaitan dengan basabasi, tata tertib dan cara berpakaian. Adat ini sangat mudah untuk berubah tergantung keadaan. Lihat, Safruddin Halimy Kamaluddin, *Adat Minangkabau dalam Perspektif Hukum Islam*, (Padang, Hayfa Press, 2005), 32-35.

Meski terdapat kategori adat yang disebut dengan adat yang sebenarnya adat yang sering diidentikkan dengan hukum alam dan ketika Islam datang dianggap tidak bertentangan dengan doktrin Islam (al-Qur'an dan Hadis), tidak serta merta kategorisasi adat yang lain tersisih dan tidak diakui. Malah dideretkan dalam barisan adat yang sebenarnya adat meski tidak lebih tinggi dari kategori adat tersebut. Kategorisasi hirarkhi nilai ini menurut Taufik Abdullah merupakan cara untuk mengatasi ketegangan antara apa yang semestinya dengan apa yang terjadi.<sup>146</sup> *Adat nan sabana adat* dianggap abadi dan menjadi kategori adat tertinggi karena memuat sumber al-Qur'an dan Hadis serta hukum alam. Oleh karenanya dipandang sebagai prinsip-prinsip abadi yang seharusnya membimbing kegiatan sekuler-duniawi dan rohaniah manusia.<sup>147</sup> Sementara pada kategorisasi adat berikutnya; *adat nan diadatkan*; *adat nan teradat*; *adat istiadat* dihadapkan pula pada standar norma-norma kehidupan tradisional, *cupak nan duo* (cupak yang dua). *Cupak* adalah alat ukur tradisional yang terbuat dari ruas bambu sebagai simbol kehidupan bersendikan "alua" (alur) yang dipahami sebagai jalan yang benar dan "patuik" (pantas), artinya "layak", "senonoh", baik, "pantas" dan "selaras."<sup>148</sup> Konsep patut tampaknya merupakan perkiraan keadaan yang didasarkan pada pertimbangan rasa dan nalar.

*Cupak* pertama disebut *cupak usali*; standar asli, sumber dari semua nilai dan kebiasaan dan dianggap sebagai tempat *cupak* kedua, *cupak buatan* mendapatkan peraturan-peraturannya. Jika *cupak usali* dalam adat adalah pola perilaku ideal, maka *cupak buatan* adalah realisasi dari yang diidealkan itu dalam kehidupan nyata yang harus menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Maka sama seperti *adat nan sabana adat*, *adat nan diadatkan* dari *ninik mamak*, Datuk Katumanggungan dan Datuk Parpatih nan Sabatang dianggap sebagai *cupak usali* yang tidak boleh dirobah (*adat berbuhua mati*) karena akan merubah tatanan matrilineal masyarakat Minangkabau. Karenanya adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pewarisan mamak-kemenakan yang telah dirumuskan oleh kedua orang datuk ini dianggap sebagai *tonggak tuo* (tiang utama) masyarakat Minang yang tidak bisa lagi dirubah.<sup>149</sup> Perubahan baru dimungkinkan pada *adat nan teradat* dan *adat istiadat* yang berlaku di nagari-nagari. Di nagari berlaku *adat berbuhul sentak*; adat yang dapat dirubah, ditambah atau dikurangi yaitu "adat nan teradat" dan "adat istiadat."<sup>150</sup>

Hirarkhi dan kategorisasi nilai adat yang menggambarkan pola-pola negosiasi nilai di atas, memberi peluang kepada para penghulu di ranah Minang untuk menampilkan pola sikap negosiasi yang terbilang unik. Dalam satu waktu para penghulu dapat bekerjasama dengan kelompok yang dipandang sebagai musuh sekalipun seperti dengan pemerintah kolonial Belanda. Ketika Belanda menjadikan nagari sebagai unit terendah dalam sistem pemerintahannya (1823), para penghulu

---

<sup>146</sup>Taufik Abdullah, *Adat dan*, 114

<sup>147</sup>Taufik Abdullah, *Adat dan*.

<sup>148</sup>LKAAM, *Budaya Alam Minangkabau untuk SD* (Padang: Singgalang Press, 1999), 70.

<sup>149</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 21.

<sup>150</sup>Lihat sub bab "Identitas Etnik, Etnisitas dan Budaya," 47-48.

selain memimpin masyarakat nagari, juga mendapat tugas tambahan dari pemerintah kolonial untuk mensukseskan pemungutan pajak atau *belasting*. Maka populerlah ketika itu istilah *pangulu basurek* (penghulu pemungut pajak). Nagari sendiri memiliki berbagai sumber pendapatan yang dikenakan pajak seperti *bungo tanah, bungo kayu, uang ladang, uang pasia, uang adat, uang gadai mangadai, uang pasar, pajak hasil bumi, pajak kandang, uang bantai, uang tagak rumah, uang kawin, uang rujuak, uang lahia* dan sebagainya.<sup>151</sup> Di kali yang lain, mereka justru mengkritisi ide modernisme dan kemajuan yang diperkenalkan Belanda di awal abad ke-19. Datuk Sutan Maharadjo di antaranya mendirikan perkumpulan yang disebut Kaum Muda Melayu di Padang sebagai bentuk perlawanan politik kultural terhadap elit politik tradisional bentukan Belanda di pantai barat yang dianggapnya telah menyimpang dari alam Minangkabau. Perkumpulan tersebut didirikannya untuk mengembalikan Padang ke alam Minangkabau dan menghapus perbedaan antara penguasa (raja) sebagai *first class human beings* (manusia kelas pertama) dan yang dikuasai (rakyat).<sup>152</sup>

Datuk Sutan Maharadjo juga memperjuangkan masalah pendidikan perempuan. Pada tahun 1909 ia dirikan sekolah menenun/menjahit pertama di Padang dan pada tahun 1912 sudah berdiri 12 sekolah menenun di kota itu. Ia mendasarkan gagasannya bahwa kemajuan dan “kesejahteraan” perempuan dapat diperoleh dengan membangkitkan warisan budaya Minangkabau dan perempuan bersekolah adalah untuk mengangkat derajat kaum perempuan yang telah digariskan adat. Ini sekaligus perlawanan terhadap kalangan modernism Islam; murid-murid Syeikh Ahmad Khatib (yang terkenal di antaranya Syeikh Jamil Djambek di Bukittinggi, Haji Abdullah Ahmad di Padang dan Haji Rasul di Padang Panjang) yang mempropagandakan agar kaum perempuan hanya mengurus rumah tangga saja.<sup>153</sup> Perlawanan mereka makin keras (seperti yang akan terlihat pada uraian selanjutnya) sekalipun terhadap kaum ulama, ketika menyerang kategori adat yang lain yaitu *adat nan teradat* yang telah dirumuskan oleh Datuk Katumanggungun dan Datuk Parpatih nan Sabatang. Padahal jika dihubungkan dengan kategorisasi adat sebelumnya, kaum ulama dapat dianggap sebagai representasi dari *adat nan sabana adat* (adat Islamiyah). Syeikh Bayang yang ahli adat dan seorang guru tarekat misalnya membalikkan tudingan Syeikh Ahmad Khatib, ketika ia mengatakan bahwa jemaah haji atau para murid sang Imam di Masjidil Haram datang ke Makah dengan biaya yang didapat dari hasil tanah pusaka yang dikatakan haram itu. Bukankah dengan begitu Syeikh Ahmad Khatib telah ikut berdosa?<sup>154</sup>

Selain adat yang bersifat rekonsiliatif, Islam pun demikian. Dalam banyak penelusuran, Islam yang masuk ke ranah Minang disebut sebagai Islam yang bercorak sufistik, persisnya Tarekat *Shattari>yah* yang dikembangkan oleh Shaikh

---

<sup>151</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau* (Padang: PPIM, 2003), 92-93.

<sup>152</sup>Taufik Abdullah, *Schools and politics The Kaum Muda Movement in West Sumatra 1927-1933* (Ithaca: Cornel Modern Indonesia Project, 1971), 21.

<sup>153</sup>Taufik Abdullah, *Schools and*.

<sup>154</sup>Taufik Abdullah, “Sebuah Diktum Keramat” dalam Sejarah Intelektual Minangkabau,” *Makalah* pada Seminar “Reaktualisasi Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat,” Bukittinggi, 22-23 Januari 2000: 8.

Burhanuddin (1646-1699) di Ulakan Padang Pariaman.<sup>155</sup> Oman Fathurahman menyebut tarekat *Syattariyah* sebagai satu-satunya representasi Islam tradisional di Sumatera Barat sebelum akhirnya muncul tarekat *Naqshabandiyah* sekitar tahun 1859.<sup>156</sup>

Tarekat *Shattariyah* memiliki pemikiran dan praktek keagamaan yang cenderung rekonsiliatif; berusaha memadukan dua hal yang bertentangan. Jika sang guru, Syaikh Abdurrauf al-Sinkel di Aceh berusaha merekonsiliasikan pandangan antara Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani dengan al-Raniri tentang doktrin *wujudiyah*, maka murid, Syaikh Burhanuddin, di Sumatera Barat berusaha mencari titik temu antara tarekat dan syariat. Al-Sinkili tidak sependapat dengan doktrin *wujudiyah* Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani yang dianggap terlalu menekankan imanensi Tuhan (*tashbihi*) dan seperti mengabaikan sifat transendensi-Nya (*tanzihi*). Namun yang bersangkutan juga tidak sependapat dengan sikap al-Raniri yang menentang doktrin tersebut secara radikal. Sementara itu, tarekat *Shattariyah* Syaikh Burhanuddin dalam perkembangannya berusaha merekonsiliasi konflik yang terjadi antara ulama sufi dan ulama fiqh. Doktrin tasauf dan tarekat berusaha dipertemukan dengan tradisi Hadis untuk menjastifikasinya sebagai sesuatu yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah.<sup>157</sup>

Pada bahagian lain, aktivitas berdagang sudah sejak lama ditekuni orang Minang. Tercatat, sebelum abad ke-15, orang Minangkabau sudah terlibat perdagangan internasional di Selat Malaka. Emas, lada hitam dan biji timah yang berasal dari Tanah Datar dianggap sebagai barang dagangan yang penting.<sup>158</sup> Hal ini terus berlanjut seiring dengan perkembangan tarekat *Shattariyah* dan *Naqshabandiyah* pada awal abad ke-17. Uniknyanya aktivitas berdagang justru dapat berjalan seiring dengan *template* (pola) kehidupan sebagai penganut tarekat yang cenderung *asketism-zuhud*. Tidak jarang aktivitas tersebut juga dilakukan oleh penganut tarekat sendiri. Tuanku Nan Tuo dan para muridnya di samping sebagai guru tarekat *Naqshabandiyah* di Agam, juga menekuni aktivitas perdagangan, layaknya masyarakat biasa.<sup>159</sup>

Seperti praktek beradat dan bertarekat yang cenderung rekonsiliatif, aktivitas berdagang pun kurang lebih demikian. Selain harus kreatif dan inovatif sesuai tuntutan dan kebutuhan pasar, tak kalah pentingnya juga bersikap fleksibel

---

<sup>155</sup>Lihat Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, xix, Djoko Surjo, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: LKPSM Pusat Studi Sosial dan Asia Tenggara UGM, 2001), 158 dan Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks* (Prenada Media Group, EFEO, PPIM, KITLV, & Total Indonesia, 2008), 98.

<sup>156</sup>Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah*, 97.

<sup>157</sup>Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah*, 48 dan 55.

<sup>158</sup>Nelmawarni Bungo dan Nordin Hussin, "Merantau ke Kuala Lumpur: Tradisi Merantau dan Berdagang Masyarakat Minang," *GEOGRAFIA Online, Malaysian Journal of Society and Space* 7 Special Issue: Social and Spatial Challenges of Malaysian Development, (2011): 117.

<sup>159</sup>Irhash A. Shamad, "Dinamika Sufisme Pedalaman: Sintesis Awal Pembaharuan Islam di Minangkabau," dalam Nurus Shalihin, dkk., *Mozaik Islam Nusantara Seri Agama, Budaya, Ilmu Pengetahuan dan Negara* (Padang: Imam Bonjol Press, 2014), 45.

dan berpikiran terbuka.<sup>160</sup> Hal ini setidaknya dibuktikan dengan jargon yang cukup terkenal yaitu “melayu kopi daun.”<sup>161</sup> Sikap fleksibel dan berpikiran terbuka khususnya semakin dibutuhkan ketika seorang Minang mengadu nasib di perantauan. Merantau berarti meninggalkan kampung halaman secara fisik dan terkadang secara emosional-kultural tentu saja melepaskan diri dari ikatan primordial, kendati hanya untuk sementara.<sup>162</sup> Tuntutan dan kebutuhan berakulturasi dan berasimilasi dengan norma, nilai dan lingkungan yang baru adalah bagian inheren dari kehidupan seorang anak rantau-imigran. Oleh Mughtar Naim, merantau, dianggap sebagai pola migrasi suku Minangkabau.<sup>163</sup> Selain keharusan struktural adat matrilineal di mana remaja laki-laki tidak lagi mempunyai tempat di rumah ibunya, rumah gadang, juga keharusan kultural. Dalam sebuah pantun yang telah menjadi hafalan terungkap:

“Keratau matang di hulu  
Berbuah berbunga belum  
Kerantau bujang dahulu  
Di rumah berguna belum.”

Meskipun dalam beradat, bertarekat, berdagang dan merantau orang Minang memperlihatkan kultur rekonsiliatif, namun dalam konteks relasi antaretnik dan etnisitas sikap tersebut menjadi problematik; tak mudah diwujudkan. Di Sumatera Barat (baca Ranah Minang), ungkap Hadler, tidak ada satuan yang dapat

---

<sup>160</sup>Ige Pimar, “The Specific Characteristics of Entrepreneurship Process in Tourism Industry,” *Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. Der.* 2015; (34): 79.

<sup>161</sup>Ungkapan tersebut berasal dari pengalaman sejarah ekonomi Minangkabau abad ke-19, saat Belanda menerapkan sistem tanam paksa, kopi, di Sumatera Barat. Orang Minang diperintah menanam kopi pada lahan pertanian yang sudah ditetapkan, sementara hasilnya nanti harus disetor ke gudang kopi pemerintah (Belanda). Bagi orang Minang yang sudah mengenal tanaman kopi jauh sebelum kedatangan Belanda, daun kopi lebih penting dari buahnya. Ia dapat diseduh menjadi semacam teh daun kopi atau “kawa.” Sebaliknya bagi Belanda buah kopi jauh lebih berharga, terutama sebagai komoditas yang laku di pasar dunia. Saat komoditi itu semakin naik harganya, orang Minang malah bersedia menanam bibit kopi melebihi yang ditetapkan Belanda. Namun hasilnya tidak sepenuhnya diserahkan ke gudang kopi Belanda, melainkan dijual sendiri ke pantai timur sampai ke Singapura dan Malaka, yang berada di luar kontrol Pemerintah Belanda. Ini merupakan salah satu penyebab gagalnya *culturstelsel* di Sumatera Barat. Ungkapan *God verdomd zeg* (Melayu kopi-daun) kalau diterjemahkan kira-kira “Sialan... lho, dasar Melayu kopi daun!” adalah ungkapan kekesalan. Tahunya hanya daun kopi, sedang buahnya disia-siakan. Tapi di situ terlihat rasionalitas mereka sebagai petani-pedagang yang kreatif, inovatif, fleksibel dan berpikiran terbuka. Mestika Zed, “Dilema Ekonomi Melayu: Dari Melayu Kopi Daun Hingga Kapitalisme Global,” *Innovatio*, Vol. X, No. 2, Juli-Desember (2011): 211-212. Lihat juga, *Rusli Amran, Sumatera Barat Plakat Panjang* (Jakarta: Penerbit Sinar harapan, 1985), 90-94.

<sup>162</sup>Taufik Abdullah, “Pengantar,” dalam Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada*, xxviii-xxiv.

<sup>163</sup>Ia mengupasnya dalam sebuah disertasi yang berjudul “*Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*,” (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1979).

diterima bersih begitu saja. Kebenaran suci sekalipun dapat dipertanyakan.<sup>164</sup> Dalam banyak kasus relasi berbasis etnik/etnisitas tak sepi dari ketegangan-ketegangan, konflik dan tidak jarang berakhir dengan pertumpahan darah. Ini terlihat misalnya dalam konflik segitiga antara kaum adat, kaum agama dan Belanda yang sering disederhanakan saja sebagai konflik antara kaum adat dan kaum agama.

Sebelum kehadiran Belanda, Ranah Minang sederhananya sudah memiliki dua kepemimpinan. *Pertama*, penghulu (kaum adat) di nagari-nagari dengan pimpinan simbolisnya, “raja alam” yang berkedudukan di Pagaruyung. *Kedua*, ulama tradisional (tarekat) di surau-surau.<sup>165</sup> Namun kebangkitan ekonomi Minangkabau pada abad ke 18 dan 19 telah memberikan kesempatan kepada orang Minang untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah. Kelak, dari kalangan ini (di antara Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piyobang) muncul kelas ulama baru “golongan putih,” yang populer dengan sebutan kaum Paderi.<sup>166</sup> Meski mendapatkan ruang dalam struktur sosial, namun sama seperti ulama surau, fungsi mereka terbatas pada pendidikan pemuda. Kuasa mereka pun terbatas pula pada “ancaman-ancaman hukuman Tuhan pada khutbah-khutbah di hari Jum’at.”<sup>167</sup> Pada saat bersamaan kemakmuran ekonomi berimplikasi pula pada bangkitnya kebiasaan lama seperti menyabung ayam dan kecanduan minum madat yang tidak jarang dilakukan kaum adat. Uniknyanya, perintah mereka justru lebih dipatuhi masyarakat dari pada nasehat seorang ulama. Sementara itu ulama tradisional surau yang lebih “moderat” disinyalir sibuk dengan pertikaian antarsesama mereka. Misalnya antara penganut tarekat *Syattari>yah* di Ulakan versus *Naqsyabandi>yah* di Cangkiang tentang doktrin martabat tujuh.<sup>168</sup> Akumulasi faktor tersebut telah menggiring relasi

---

<sup>164</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformisme Islam dan Kolonialisme di Minangkabau* terj. Samsudin Berlian (Jakarta, Freedom Institute, 2010), 15.

<sup>165</sup>Hafiz Zakariya, “From Makkah to Bukit Kamang?: The Moderate versus Radical Reforms in West Sumatra (ca. 1784-1819),” *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1 No. 14, (Oktober 2011), 196-197, [https://www.researchgate.net/profile/Hafiz\\_Zakariya/publication/280312551\\_From\\_Makkah\\_to\\_Bukit\\_Kamang\\_The\\_Moderate\\_versus\\_Radical\\_Reforms\\_in\\_West\\_Sumatra\\_ca\\_17841819/links/55b1ce2808ae9289a084dd9a/From-Makkah-to-Bukit-Kamang-The-Moderate-versus-Radical-Reforms-in-West-Sumatra-ca-1784-1819.pdf?origin=publication\\_detail](https://www.researchgate.net/profile/Hafiz_Zakariya/publication/280312551_From_Makkah_to_Bukit_Kamang_The_Moderate_versus_Radical_Reforms_in_West_Sumatra_ca_17841819/links/55b1ce2808ae9289a084dd9a/From-Makkah-to-Bukit-Kamang-The-Moderate-versus-Radical-Reforms-in-West-Sumatra-ca-1784-1819.pdf?origin=publication_detail) (accessed April 20, 2017).

<sup>166</sup>Sebutan kaum putih mengacu pada jubah yang mereka kenakan untuk menunjukkan semangat keislaman berhadapan dengan rival mereka kaum adat yang dibedakan dengan pakaian gelap atau biru. Sedangkan pemakaian istilah Paderi merujuk pada sejumlah pendapat. Ada yang mengatakan bahwa Istilah itu berasal dari kata Pedir, tempat belajar Islam di Aceh yang menjadi asal tersebarnya Islam ke Minangkabau. Ulama daerah ini disebut Padris. Yang lain berpendapat dari istilah pidaril, merujuk pada jamaah haji yang pulang dari haji melalui Aceh. Juga ada yang lebih jauh menyebut berasal dari kata Padre (Portugis), berarti pendeta, kendati sebutan terakhir populer di kalangan orang Barat untuk menyebut ulama/pemuka agama Islam. Lihat Hafiz Zakariya, *From Makkah*, 200.

<sup>167</sup>M.D Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau* (Jakarta: Bhrata, 1970), 117. Lihat pula, Hafiz Zakariya, *From Makkah*, 197.

<sup>168</sup>Lihat Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah*, 98-101. Ristapawa Indra, “Wahabism: Padri Movement in Minangkabau to the Islamic Defender Organization in Indonesia,” *International Refereed Research Journal*, Vol. VIII, No. 2(1), (April 2017): 3,

di antara mereka dari sekedar ketegangan-ketegangan menjadi konflik, memuncak menjadi pertumpahan darah.

Tidak berhenti sampai situ, konflik kemudian mengundang hadirnya pihak ketiga sebagai penengah sekaligus pemenang yaitu Belanda. Pada satu sisi kehadiran Belanda mudah dibaca sebagai upaya perluasan kepentingan ekonomi dan politik, di saat bersamaan juga dibutuhkan oleh salah satu kelompok yang bertikai. Ini terjadi ketika kaum Paderi melancarkan serangan dan membunuh semua utusan Pagaruyung saat membuat perjanjian damai di Koto Tangah, Tanah Datar (1809). Kerajaan diduduki dan raja, Sultan Muning Alamস্যyah, menghindari ke Sijunjung sementara keponakannya, Sultan Alam Bagarsyah, mencari bantuan Inggris yang berkedudukan di Padang.<sup>169</sup>

Inggris menolak karena masih terikat kontak dagang dengan kaum Paderi sebagai pemasok senjata dari Penang dan Singapura.<sup>170</sup> Akhirnya penghulu ini justru mendapatkan bantuan dari Belanda. Namun bantuan baru akan diberikan jika seluruh Minangkabau diserahkan dan diperintah berdasarkan kaidah-kaidah hukum mereka. Belanda menduga penghulu tersebut adalah wakil kerapatan penghulu di nagari-nagari dari seluruh Minangkabau yang telah berjanji untuk memerangi Kaum Paderi. Sementara di pihak penghulu sadar kalau perjanjian itu tidak bernilai hukum adat apapun karena hak penguasaan tanah berdasarkan hukum adat, bukan berdasarkan perjanjian.<sup>171</sup>

Namun kaum adat kemudian berbalik arah; bergabung dengan kaum Paderi berperang melawan Belanda. Ini terjadi saat perjanjian tidak hanya menguntungkan Belanda, tapi juga mengusik identitas mereka sebagai orang Minang. Dalam prakteknya, penghulu dan anak kemenakannya dipaksa melayani kepentingan tentara Belanda dalam menyiapkan logistik perang dan membersihkan asrama tentara Belanda. Namun yang membuat identitas keagamaan mereka terlukai adalah ketika tentara Belanda diasramakan di mesjid-mesjid, surau-surau dan di rumah-rumah penduduk yang penghuninya diusir.<sup>172</sup> Bahkan tidak jarang dijadikan sebagai tempat perkosaan perempuan.<sup>173</sup> Ini menjadi titik simpul rekonsiliasi di antara mereka yang disebut-sebut melahirkan filosofi Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah.<sup>174</sup>

---

Adam James Fenton, "Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies," *Al-Jāmi'ah*, Vol. 52, No. 1, (2014): 1-24. Mestika Zed, "Islam dan Budaya Lokal Minangkabau Modren," *Makalah* disiapkan untuk seminar internasional bertema "Makar Sejarah dan Perkembangan Fundamentalisme Islam di Nusantara", diselenggarakan oleh STAIN Djamil Djambek Bukittinggi, 11 Desember 2010, 4-5, [http:// repository.unp.ac.id/1213/](http://repository.unp.ac.id/1213/) (diakses 29 Agustus 2017).

<sup>169</sup>M.M. Rajab, *Perang Paderi di Sumatera Barat* (Jakarta: Balai Pustaka, 1964), 9, A. A. Navis, *Alam Takambang jadi Guru* (Jakarta: PT Grafiti Press, 1986), 32-33.

<sup>170</sup>M.D Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 130.

<sup>171</sup>M.D Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 131.

<sup>172</sup>M.D Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 137.

<sup>173</sup>Rusli Amran, *Sumatera Barat*, 49.

<sup>174</sup>Adri Wanto, "The Paradox Between Political Islam and Islamic Political Parties: The Case of West Sumatera Province," *Al-Jami'ah*, Vol. 50, No. 2, (2012 ): 347.

Konflik dan ketegangan terus berlanjut memasuki *second wave* (gelombang kedua) di paruh pertama abad ke-19. Jika sebelumnya mengambil bentuk ketegangan strukturalnya segitiga antara kaum adat, kaum ulama dan Belanda, maka di paruh awal abad ke-19 antara Kaum Mudo<sup>175</sup>, Kaum Tuo<sup>176</sup> dan pemerintah kolonial Belanda. Sementara konflik identitas-kulturalnya jika sebelumnya antara adat, Islam dan kolonialisme-kapitalisme, sekarang beralih menjadi adat, Islam dan kemajuan-modernisme. Taufik Abdullah merumuskannya sebagai ketegangan antara keharusan akan keutuhan komunitas (adat), rasionalitas Iman dan akidah (Islam) dan kemajuan (modernisme/Barat).<sup>177</sup> Keutuhan komunitas (adat) menjadi *concern* Kaum Tuo, rasionalitas iman dan akidah (Islam) adalah sasaran perjuangan Kaum Mudo dan kemajuan/modernitas dihadirkan Belanda misalnya di lembaga pendidikan. Yang tampak berbeda adalah jika sebelumnya diwarnai oleh konflik fisik dan bertumpahan darah, menggunakan kekuatan bersenjata, maka di periode ini menjelma menjadi ketegangan kreatif dalam bentuk polemik gagasan, tulisan dan buku.<sup>178</sup>

Didorong oleh tanggung jawab terhadap keutuhan komunitas (adat), Kaum Tuo menolak ijthihad. Mereka lebih memilih menjadi *muqallid* imam-imam mazhab (fiqh). Bagi Kaum Tuo, kian jauh umat dari masa Nabi maka semakin tidak mampu mereka memahami Al-Qur'an seperti umat terdahulu (baca imam mazhab fiqh). Ulama seperti mereka tidak mungkin lagi lahir. Dari pada salah lebih baik diikuti saja hasil ijthihad mereka.<sup>179</sup> Syeikh Khatib Ali, Syeikh Muhammad Jamil Jaho dan Syeikh Sulaiman al-Rasuli menjadi benteng pembela Islam adat dan penentang gigit gerakan pembaharuan yang digelorkan Kaum Mudo.

---

<sup>175</sup>Kaum Mudo adalah sebutan untuk kaum modernis atau reformis yang mengutamakan ijthihad; rumusan-rumusan ajaran Islam yang rasional yang memungkinkan mereka untuk bersaing dalam dunia modern. Sebutan sebagai Kaum Mudo lebih populer karena mereka terdiri dari ulama-ulama usia muda dibandingkan dengan rival mereka Kaum Tuo yang sudah berusia lanjut. Istilah ini menjadi populer setelah Taufik Abdullah menulis tesis, *School and Politics, the Kaum Muda Movement in West Sumatera 1927-1933*. Tokoh utamanya adalah Haji Abdullah Ahmad, Haji Abdul Karim Amarullah atau Haji Rasul, dan Syeikh Ibrahim Musa Parabek. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988), 9.

<sup>176</sup>Sebaliknya, Kaum Tuo merupakan kelompok yang setia menjaga keberlangsungan adat dan taqlid terhadap norma adat dan pendapat imam-imam mazhab. Di antaranya adalah Syeikh Khatib Ali, Syeikh Muhammad Jamil Jaho dan Syeikh Sulaiman al-Rasuli. Mereka yang lebih dikenal sebagai kelompok tradisional ini bersama kaum adat menjadi penentang utama gerakan pembaharuan yang digulirkan kaum Mudo. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 9. Lihat juga Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1990), 74.

<sup>177</sup>Taufik Abdullah, "Sebuah "Diktum Keramat" dalam Sejarah Intelektual Minangkabau." *Makalah* dalam seminar "Reaktualisasi Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah," Orwwil ICMI Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000: 9.

<sup>178</sup>Adri Wanto, *The Paradox Between*, 348.

<sup>179</sup>Deliar Noer, "Kata Pengantar" dalam Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, xvii.

Sebaliknya, Kaum Mudo, pembawa spirit kemajuan seperti Haji Abdul Karim Amarullah mendorong untuk dilakukan ijtihad. Orang berakal menurutnya harus memahami Tuhan dan perintah-perintah-Nya agar dapat menjalankan perintah dan larangan-Nya sebagaimana mestinya yaitu kembali ke sumber-sumber asli ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Pemahaman yang tepat tentang hal tersebut tidak akan diperoleh bila seseorang menerima sepenuhnya hukum yang ditetapkan pada abad pertengahan. *Muqallid* (orang yang mempertahankan *taqlid*) menurutnya adalah orang yang tidak mau menggunakan akalanya untuk mengerti bahwa sejumlah hukum tidak dapat memenuhi tuntutan kehidupan keagamaan modern.<sup>180</sup>

Sikap menolak atau menerima taqlid seperti halnya menolak atau menerima ijtihad berimplikasi terhadap model respon yang ditunjukkan terhadap nilai-nilai modernitas yang dihadirkan Belanda. Kaum Tuo sebagai pelanjut dan pengelola pendidikan Islam di surau-surau menunjukkan sikap resistennya terhadap segala sesuatu yang berbau Belanda atau Barat. Mereka mengharamkan memakai dasi, jas, celana pantolan dan topi termasuk fatwa haram memasuki sekolah-sekolah Belanda atau setidak-tidaknya menyalahi Islam<sup>181</sup>

Sebaliknya, Kaum Muda memberikan respon positif-antisipatif dengan mengakomodasi dan mengadopsi bahagian-bahagian tertentu dari sistem pendidikan kolonial. Mereka memperkenalkan mulai dari sistem berkelas, meja dan kursi menggantikan sistem *halaqah*, sampai pada perpaduan kurikulum mata pelajaran agama dari Mesir dan mata pelajaran umum dari sekolah-sekolah Belanda. Bagi Kaum Mudo, Belanda tidak lagi dipahami hanya sebagai penjajah-sang eksploitor yang harus dilawan seperti saat Perang Paderi, tetapi juga memperlihatkan sebuah corak kebudayaan yang tampil sebagai model dari "kemajuan" (baca modernitas) yang menjanjikan suasana kultural kosmopolitan.<sup>182</sup>

Sementara itu, Belanda sendiri kelihatan memiliki misi dan target yang berbeda. Jika pada abad ke-18 misinya adalah penguasaan wilayah untuk mendapatkan akses pada sumber-sumber ekonomi, maka pada abad ke-19 bermisikannya bagaimana mempertahankannya dengan target mengamankan sumber-sumber ekonomi. Oleh sebab itu, jika di abad ke 18 kolonialisme Belanda lebih berwajah kekerasan fisik dengan politik *divide et impera* (adu domba), maka pada abad ke-19 tampak bercorak budaya integrasi. Pada sisi inilah kemudian muncul istilah-istilah seperti unifikasi, asimilasi dan asosiasi.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup>Murni Djamal, *DR.H. Abdul Karim Amarullah Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20* (Jakarta: INIS-Leiden, 2002), 37-38.

<sup>181</sup>Deliar Noer, *Gerakan Moderen*, 9.

<sup>182</sup>Taufik Abdullah, "Sebuah Diktum, 9.

<sup>183</sup>Ketiga istilah mengacu pada makna yang sama yaitu semua penduduk tunduk pada aturan yang sama. Bisa juga berarti usaha untuk membuat peraturan-peraturan kolonial dianggap sama dengan yang berlaku di negara penjajah (Belanda). Namun kemudian konsep asimilasi dipahami bahwa keperluan-keperluan Hindia (negara jajahan) akan dipenuhi dengan syarat menyatu dengan dunia Barat. Sementara asosiasi dimaksudkan bagaimana mengintegrasikan mereka dengan negara penjajah. Deliar Noer, *Gerakan Modren*, 181-182.

Searah misi di atas, maka sekolah-sekolah Belanda tidak hanya memperkenalkan pola dan sistem pengajaran modren, namun juga sengaja didisain untuk bersikap netral terhadap agama.<sup>184</sup> Kebijakan dalam kerangka politik etis ini, selain dipersiapkan untuk memenuhi kebutuhan tenaga pegawai rendahan pada setiap distrik, juga dalam rangka membendung pengaruh radikal melalui pendidikan surau.<sup>185</sup> Dalam kenyataannya, sistem tersebut memang terbukti dapat mewujudkan kemajuan anak didik sesuai dengan waktu yang ditentukan. Hanya saja sekolah-sekolah Belanda juga “memajukan” anak didik dari agama mereka seperti yang diperlihatkan oleh Abdul Riva’i. Ia adalah anak Minang yang semata-mata memperoleh pendidikan Barat. Sungguhpun orang Minangkabau bangga terhadap prestasinya. Namun ia seakan-akan hidup teralienasi dari masyarakatnya. Ia disebut-sebut sebagai orang Indonesia pertama yang berjuang untuk menghapuskan ketidakadilan pemerintah kolonial Belanda. Melalui majalah *Bintang Hindia* ia suarakan protes tersebut. Namun karena menikahi seorang perempuan Kristen, Belanda, ia menjadi terasing dari familinya yang beradatkan Minang dan beragama Islam.<sup>186</sup>

Dalam konteks tersebut, kekhawatiran akan pecahnya keutuhan komunitas seperti yang dirisaukan Kaum Tuo tampak beralasan. Kendati ketika semakin berkurangnya murid-murid yang masuk surau tarekat, Kaum Tuo pun berubah pendirian. Diam-diam mereka memodernisir surau-surau meniru pola madrasah Kaum Mudo. Bahkan ketika kaum Mudo mendirikan PERMI (Persatuan Muslimin Indonesia) yang mengadopsi sistem pengorganisasian diri ala Belanda, kaum Tuo juga mendirikan organisasi Perti (Persatuan Tarbiyah Islam) tempat berhimpunnya ulama-ulama tradisional.<sup>187</sup>

Pasca kemerdekaan, politik asimilasi dan asosiasi yang dimodifikasi ke dalam kultur lokal dimanfaatkan pemerintah untuk menata relasi antaretnik/enisitas masyarakatnya. Semboyan Bhinneka Tunggal Ika, tidak hanya menunjukkan

---

<sup>184</sup>Burhanuddin Daya menghubungkan semua sekolah umum yang dibina dengan sistem Belanda atau sistem pendidikan Barat diwarnai oleh tiga hal. *Pertama* etnisitas ras Aria; budaya Jerman. *Kedua* individualisme Yunani dan Romawi dan *ketiga*, agama yaitu Yahudi dan Kristen. Mereka memiliki pendidikan yang didasarkan pada rasionalisme dan liberalisme; memuja akal. Sistem pendidikan seperti ini menurutnya tidak mungkin akan menghargai ulama, maka kaum cendekiawan Minangkabau yang menerima didikan Barat semata, besar kemungkinan akan menjauh dari ulama. Mereka menjadi *the marginal men* dari lingkungan adat dan agama Islam. Belut bukan ikanpun tidak dalam masyarakatnya sendiri. Lihat Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, 111-112.

<sup>185</sup>Belanda memang beberapa kali mengalami gangguan dari institusi ini. Setidaknya pada tahun 1908 terjadi gerakan menentang pajak di Kamang oleh kaum tarekat. Setahun setelah itu terjadi pula pemberontakan pada pemerintah kolonial di makam suci Ulakan yang digerakkan oleh beberapa orang pengikut tarekat *Shattariyah*. Termasuk pada 18 Desember 1915, sekitar 40 orang penduduk dari kaki Gunung Singgalang, penganut tarekat *Naqshabandi*@@yah melakukan penyerbuan terhadap kediaman asisten residen Padang Panjang. Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, 261.

<sup>186</sup>Deliar Noer, *Gerakan Modren*, 51.

<sup>187</sup>Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES, 1986), 63.

adanya suatu keinginan untuk mencapai suatu tatanan masyarakat yang menyatu, tapi juga menyembunyikan sikap politik yang tegas untuk menegakkan kesatuan dan persatuan secara utuh tanpa hambatan.<sup>188</sup> Ini ditunjukkan saat berhadapan dengan pergolakan-pergolakan daerah seperti PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatera Barat. Menghadapi PRRI, bahkan termasuk persiapan yang paling serius, terbesar dan terlama jika dibanding dengan persiapan menghadapi pergolakan sejenis. Pemerintah pusat (Jakarta) mengerahkan semua kekuatan angkatan bersenjata (laut, darat dan udara serta polisi dan satuan intelijen), dengan korban yang tidak sedikit.<sup>189</sup>

Tak terhindarkan, orang Minangkabau pun kembali memasuki relasi konflik dan “perang saudara” jilid dua pasca Perang Paderi.<sup>190</sup> Hanya saja, jika di masa Paderi perang antarsesama orang Minangkabau; kaum adat dan kaum agama, di masa PRRI utamanya antara orang Minangkabau dengan pemerintah pusat. Selain isu ketidakmerataan pembangunan dan administrasi kenegaraan,<sup>191</sup> dominasi orang Jawa atau Jawanisasi merupakan salah satu pemantik perlawanan terhadap pemerintah pusat.<sup>192</sup> Dominasi tersebut tampak dalam dua hal. *Pertama*, dikirim pemerintah pusat untuk menduduki jabatan-jabatan strategis seperti gubernur, kepala jawatan dan residen yang sebelumnya diisi oleh putra-putra Minangkabau.<sup>193</sup> *Kedua*, sejak tahun 1953, lima tahun menjelang PRRI, berdatangan sebagai transmigran ke berbagai daerah di Sumatera Barat. Sejak itu, penolakan terhadap para pejabat yang berasal dari Jawa memang cukup lantang di Sumatera Barat.<sup>194</sup>

---

<sup>188</sup>Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Representasi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 63.

<sup>189</sup>Tercatat di pihak pemerintah sebanyak 983 orang terbunuh, 1.695 luka-luka dan 154 orang hilang, sementara pihak PRRI sebanyak 6.373 terbunuh, 1.201 terluka dan yang tertangkap serta 6.057 yang menyerah. Jumlah ini belum termasuk kasus-kasus penyiksaan dan pemerkosaan serta teror. Lihat Mestika Zed, “Keterlibatan CIA dalam Kasus PRRI,” *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional tentang Sejarah PRRI, diselenggarakan oleh STKIP PGRI Padang, 14 Maret 2009: 11.

<sup>190</sup>Dani Muhtada, *Law and Local Politics The Diffusion of Syari’a Regulations in Indonesia* (Semarang, BPFH UNNES, 2017), 135. Lihat juga Mestika Zed, “PRRI dalam Pergolakan daerah Tahun 1950-an,” <http://www.nagari.or.id/?moda=palanta&no=119> (diakses 29 Agustus, 2017).

<sup>191</sup>Daniel F. Doeppers, “An Incident in the PRRI/Permesta Rebellion of 1958,” *Indonesia*, Vol. 14 (1972): 183-195. [www.jstor.org/stable/3350738](http://www.jstor.org/stable/3350738) (accessed October 14, 2017).

<sup>192</sup>Wanoofry Samry, resensi karya Gusti Asnan, “Memikir ulang regionalisme Sumatera Barat tahun 1950-an,” *Wacana*, Vol. 11 No. 2 (Oktober 2009): 358.

<sup>193</sup>Audrey R. Kahin, *Rebellion to Integration: Wes Sumatera and the Indonesian Polity* (Amsterdam,NI: Amsterdam University Press, 1999), 229.

<sup>194</sup>Gusti Asnan, “Berpisah untuk Bersatu Dinamika Pemekaran Wilayah di Sumatera Tengah Tahun 1950-an,” dalam Sita van Bemmelen dan Remco Raben, ed., *Antara Daerah dan Negara: Indonesia Tahun 1950-an Pembongkaran Narasi Besar Integrasi Bangsa* (Jakarta: KITLV-Jakarta-NIOD -Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 140-141.

Dampak yang disisakan pun tak kalah menggerikan dari upaya penumpasannya. Fase antara 1961-1965 adalah masa gencatan senjata, era kemenangan tentara Sukarno dan pendukungnya serta diberlakukannya Demokrasi Terpimpin dengan motor penggerak PKI (Partai Komunis Indonesia) dan pemuda OPR (Organisasi Perlawanan Rakyat). Kedua kelompok terakhir tiba-tiba ikut menjadi pemenang dan mulai melakukan tindakan semena-mena. Mereka meneror, membunuh dan menekan semua unsur yang dituduh terlibat PRRI. Juga merazia gestapu (Gerakan 30 September 1965) dan keluarnya KTP dengan cap "K" rumah cap "X" bagi eks PRRI dan larangan-larangan seperti tidak diperbolehkan naik haji, dan pemeriksaan di pos penjagaan di jalan-jalan umum setiap jarak tertentu.<sup>195</sup>

Akibatnya, untuk sekedar *survive* dan keluar dari jebakan sebagai "orang kalah," banyak orang Minang yang eksodos menuju provinsi tetangga atau ke Jakarta. Di tahun 1973 dan 1974, orang Minangkabau di Jakarta sama jumlahnya dengan penduduk Kota Padang. Secara persentase, orang Minang paling banyak di Jakarta saat itu. Dan ini pertama sepanjang sejarah Minangkabau.<sup>196</sup> Banyak pula yang secara kreatif mengalami Jawanisasi nama. Misalnya Parmanto, sekilas seperti nama orang Jawa, ternyata artinya Parik Malintang dan Toboh. Ayahnya dari Parik Malintang, ibunya dari Toboh. Kedua daerah tersebut berada di Pariaman. Atau dengan nama yang tidak berbau Sumatera, seperti Gusti Asnan. Gusti adalah singkatan dari "Gus" artinya lahir di bulan Agustus, "Ti" dari bidan tempat ia dilahirkan bernama "Eti." Sementara, Asnan gabungan nama ibu Asyiah jadi "As" dan bapak Syahminan jadi "Nan." Digabung menjadi Gusti Asnan. Jelas tak ada hubungannya dengan nama orang Bali atau Kalimantan. "Mana pula ada nama orang Minang itu Gusti," sergah yang bersangkutan.<sup>197</sup>

Meski tak se-tragis suku Minangkabau, perlakuan serupa juga dialami etnis Cina. Tahun 1957 rezim Orde Lama menghapus bahasa Cina sebagai bahasa pengantar pengajaran pada sekolah-sekolah Cina keturunan, termasuk larangan penggunaan literatur dan papan-papan nama dengan huruf Cina.<sup>198</sup> Rezim Orde Baru kemudian meramu konsep "bangsa yang satu Soekarno" menjadi politik azas tunggal. Selama bertahun-tahun pula etnis Cina tak leluasa mengekspresikan keyakinan leluhur mereka, Konghucu. Sampai akhirnya keluar Surat Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 6 tahun 2000 tentang Pencabutan Instruksi Presiden Nomor 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat Istiadat Cina.<sup>199</sup> Asimilasi memang dianggap sebagai hal penting untuk stabilitas politik dan menjadi alasan pengingkaran etnosentris kebudayaan-kebudayaan lain.<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup>Mestika Zed, "Keterlibatan CIA, 6-7.

<sup>196</sup>Mochtar Naim, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau* (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1984), 271. Lihat juga Dahlan Batubara, "Kala Orang Minang Berganti Nama," <http://www.mandailingonline.com/kala-orang-minang-berganti-nama/> (accessed August 12, 2017).

<sup>197</sup>Dahlan Batubara, *Kala Orang*.

<sup>198</sup>Robert W. Hefner, "Multikulturalisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapore dan Indonesia, dalam Robert W. Hefner, ed., *Politik Multikulturalisme Menggugat Realitas Kebangsaan* (Yogyakarta: Impulse Kanisius, 2007), 54.

<sup>199</sup>Kendati Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama pada penjelasan pasal 1 menyebut

Seperti relasinya dengan suku Jawa, relasi suku Minang dengan suku Cina berfluktuasi sesuai dengan dinamika yang ada. Meski sama-sama wilayah *rantau*,<sup>201</sup> masyarakat Minang Kota Padang dan Kabupaten Padang Pariaman misalnya memiliki penerimaan yang berbeda terhadap etnis Cina. Di Kabupaten Padang Pariaman, pernah diburu dan dihabisi karena dianggap curang dalam berusaha dan bersekongkol dengan penjajah yang menyebabkan mereka trauma untuk menetap di sana.<sup>202</sup> Sementara di Kota Padang tampak lebih dinamis. Di satu sisi tampak “manis” karena digambarkan penuh toleransi dan keterbukaan, ketegangan yang hadir di antara relasi keduanya dianggap bukan masalah besar. Di sisi lain bisa dikatakan “sinis” karena gambaran tentang toleransi dan keterbukaan hanyalah di tataran permukaan karena etnik Cina tidak serta merta lepas dari perasaan ketakutan dan kekhawatiran di balik gambaran yang seolah baik-baik saja.<sup>203</sup>

KAN (Kerapatan Adat Nagari) Nan Salapan Padang pernah memberikan penghargaan gelar adat *Sutan Rangkayo Nan Mudo*, kepada Feriyanto Gani, salah seorang pemuka masyarakat Cina Kota Padang. Tuoko Himpunan Tjinta Teman (HTT) Padang ini dianggap telah memberikan contoh yang baik dalam pembauran antara etnis Cina, *kaliang* (India) dan Minang di kota Padang. Namun gelar tersebut dicabut kembali karena memancing kemarahan sebagian elemen masyarakat Minang dan dianggap tidak sah oleh institusi tertinggi adat, Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM).<sup>204</sup>

Narasi yang cukup memakan tempat di atas telah memperlihatkan bahwa relasi antara orang Minang dengan orang atau etnik lain tak dapat dipisahkan dari isu-isu identitas. Relasi antarsesama Minangkabau; kaum adat dan kaum agama, semula bernuansa identitas agama tak dapat dipungkiri berkembang menjadi konflik politik. Masing-masing tampak berusaha menegaskan identitas sembari menantang identitas yang lain sehingga konflik dan pertumpahan darah tak terhindarkan.

---

Khong Cu (Confusius) sebagai salah satu agama yang dianut penduduk Indonesia, namun Di masa Orde Baru “perayaan-perayaan agama”nya dibatasi dalam lingkungan keluarga. Pertimbangannya selain menganggap ekspresinya berefek psikologis, moral, dan mental terhadap warga negara Indonesia, juga dianggap sebagai halangan dalam proses asimilasi. Lihat Pejabat Presiden Republik Indonesia, “Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat Istiadat Cina,” file:///C:/Users/User/Downloads/Inpres\_no\_14\_1967.PDF (diakses 1 Juli 2018).

<sup>200</sup>Will Kymlicka, *Multikultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 14.

<sup>201</sup>Untuk pengertian, lihat kembali catatan kaki nomor 27.

<sup>202</sup>Erniwati, *Kriminalitas dan Kekerasan: Sejarah Sosial Etnis Tionghoa di Pariaman Sumatera Barat pada Masa* (Padang: Jurusan Sejarah Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2006), 47-48.

<sup>203</sup>Laila Kholid Alfirdaus dkk., “Politik Relasi Etnik: Matrilinealitas dan Etnik Minoritas Cina di Padang,” *Jurnal Komunitas* 6 (1) (2014): 136-150. Lihat pula Laila Kholid Alfirdaus et.all., “The Position of Minang-Chinese Relationship in the History of Inter-ethnic Groups Relations in Padang, West Sumatera,” *Humaniora*, Vol. 28, No. 1, 2016: 79-96.

<sup>204</sup>Mohammad Iqbal Ahnaf, ed., *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi* (Yogyakarta: CRCS-UGM, 2015), 226.

Kehadiran Belanda sebagai determinan politik dan ekonomi, justru mempersatukan mereka. Masing-masing mulai mendefinisikan dan memodifikasi identitas yang terlanjur ditegaskan terutama di kalangan Paderi. Relasi serupa juga terulang dengan suku Jawa. Hanya saja sebagai “orang kalah” di bawah kuasa negara, tak ada pilihan bagi orang Minang selain memodifikasi identitas sendiri dan mendukung identitas kelompok lain. Jadilah mereka orang Minang yang kejawa-jawaan dengan memodifikasi nama mirip nama orang Jawa.

Penegasan identitas sendiri sambil menantang identitas kelompok lain juga terulang dalam relasi antara Kaum Tuo dan Kaum Mudo. Namun tidak berkembang menjadi konflik dan pertumpahan darah karena saluran atau lembaga pengendali konflik masih berfungsi seperti surau bagi Kaum Tuo dan Madrasah Kaum Mudo.<sup>205</sup> Memodifikasi identitas sendiri dan mendukung identitas lain yang dipandang positif sama-sama ditunjukkan ketika Belanda menghadirkan nilai-nilai modernitas. Sementara itu, karena relasi perdagangan yang terjalin cukup lama, sedikit banyaknya memperkecil segregasi sosial antara orang Minang dan orang Cina, kendati dalam posisi sebagai pendatang dan minoritas rasa khawatir tetap menghantui.

Proses menegaskan, mendefinisikan, merubah, menantang atau mendukung identitas inilah yang dimaksud sebagai negosiasi identitas dalam disertasi ini. Dalam konteks hubungan antaretnik dan antarbudaya, negosiasi tidak sesederhana adaptasi atau sekedar upaya bergeser dari *win/lose toward win/win* (dari menangkalah ke sama-sama menang) seperti praktek negosiasi dalam suatu perusahaan.<sup>206</sup> Negosiasi merupakan sebuah proses yang kompleks terlebih dalam formasi sosial yang tidak berimbang; mayoritas-minoritas.<sup>207</sup> Stella Ting-Toomey mendefinisikan kompleksitas tersebut sebagai proses interaksi yang bersifat tawar-menawar dalam suatu situasi antarbudaya di mana dua individu atau lebih berusaha menegaskan, mendefinisikan, merubah, menantang atau mendukung citra diri (identitas) yang diinginkan terhadap mereka atau pada orang lain.<sup>208</sup>

Upaya menegaskan (*assert*) bahkan mungkin memaksakan identitas terkait dengan asumsi bahwa identitas seperti etnik atau budaya itu dibudayakan. Melalui pengalaman bersosialisasi seseorang akan memperoleh nilai, norma dan simbol inti/*saliency* kelompok etnik dan budaya mereka yang akan mempengaruhi dan membentuk pola pikir, sikap, dan pola-pola komunikasi ketika berinteraksi dengan orang lain yang secara kultural berbeda. Pada saat bersamaan setiap individu memiliki kebutuhan dasar akan kenyamanan identitas, kepercayaan, keterbukaan, keterhubungan dan kestabilan identitas.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup>Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 27.

<sup>206</sup>Charles P. Lickson J.D., and Robert B. Maddux, *Negotiation Basics Win-Win Strategies for Everyone*, Fourth Edition (Canada: Transcontinental Printing, 2005), 24.

<sup>207</sup>Telaah lebih jauh disediakan pada sub topik “agama dan minoritas.”

<sup>208</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 40, see also, Stella Ting-Toomey, “Identity Negotiation Theory” in Bennett J. ed., *Sage Encyclopedia of Intercultural Competence*, Volume 1 (Los Angeles, CA: Sage, 2015): 418-422.

<sup>209</sup>Ting-Toomey, *Communicating Across*, 41-42.

Sementara itu, seperti sudah disebutkan bahwa identitas bersifat relasional, maka pendefinisian (*define*) dan perubahan (*modify*) identitas juga bersifat relasional. Ia terkait dengan upaya individu agar kehidupannya bermakna baik sebagai pribadi yang unik maupun sebagai makhluk sosial. Hal ini terbentuk melalui interaksi simbolik dengan identitas orang lain. Salah satu cara pendefinisian tersebut adalah dengan membandingkan dan mengontraskannya dengan identitas-identitas kelompok lain.<sup>210</sup>

Proses menolak (*challenge*) dan atau mendukung (*support*) identitas terkait dengan (1) setiap orang cenderung merasakan kepercayaan identitas ketika berinteraksi dengan orang yang memiliki kesamaan budaya dan sebaliknya akan mengalami kegoyahan identitas saat berhadapan dengan tema-tema yang terikat oleh regulasi budaya yang berbeda darinya; (2) seseorang juga akan cenderung merasa menjadi bagian dari kelompok baik *in-group* maupun *out-group* bila identitas keanggotaan dari kelompok yang diharapkan memberi respon yang positif. Sebaliknya akan merasa terasing ketika identitas keanggotaan kelompok yang diinginkan memberi respon negatif; (3) seseorang akan mengharapkan koneksi antarpribadi melalui kedekatan relasi dan sebaliknya akan mengalami otonomi identitas saat mereka menghadapi relasi yang separatis/terpisah.<sup>211</sup>

Keempat proses di atas memperlihatkan di satu sisi, negosiasi sebagai upaya mempertahankan identitas dengan menegaskan, menantang dan mendefinisikannya. Di sisi lain negosiasi sebagai salah satu cara menghindari atau mengurangi konflik dengan mengubah atau mendukung identitas yang diinginkan pada mereka atau pihak lain.<sup>212</sup> Kesimpulan ini dalam skala makro agak menggeser kesimpulan yang menyatakan bahwa dibawah pengaruh sufisme yang kuat dan adat yang mapan, pola penerimaan Islam (etnisitas) di ranah Minang cenderung bersifat dialog-integrasi berbasis konflik seperti yang banyak mewarnai islamisasi di Lombok.<sup>213</sup> Dalam kenyataannya, seperti uraian sebelumnya, konflik tidak selalu menjadi basis pembentukan dialog, pada saat tertentu juga berbasis negosiasi (mencari perimbangan). Islam misalnya memang berhasil masuk dalam struktur sosial politik pasca Perang Paderi dengan munculnya *rajo tigo selo* (raja tiga tahta); raja alam, raja adat dan raja ibadat.<sup>214</sup> Namun tidak menghilangkan tradisi adat yang sudah mapan misalnya adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan

---

<sup>210</sup>Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial* terj. Mestika Zed dan Zulfahmi (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 84.

<sup>211</sup>Ting-Toomey, *Communicating Across*, 43.

<sup>212</sup>Georgiana Udrea dan Diana Luiza Dumitriu, "Identity and Intercultural Adaptation Students' Adjustment Process to European Environments," *International Conference RCIC'15 Redefining Community in Intercultural Context*, Brasov, 21 – 23 May 2015: 130.

<sup>213</sup>Djoko Surjo, dkk., *Agama dan Perubahan*, vii.

<sup>214</sup>Raja alam berkedudukan di Pagaruyung berwenang dalam masalah pemerintahan, raja adat di Buo berwenang dibidang adat dan raja ibadat di Sumpur Kudus berwenang dalam persoalan-persoalan ibadah/agama. Lihat, A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau* (Jakarta: PT Pustaka Grafitipers, 1986), 28-29. Bandingkan dengan Miryul MT Miron, ed., *Direktori Minangkabau* (Padang: BP-PAAM Batu Sangkar bekerjasama dengan LKAAM Sumbar, 2012), 345-346.

pewarisan mamak-kemenakan. A.A. Navis menyebutkannya sebagai *tonggak tuo* (tiang utama) masyarakat Minang.<sup>215</sup> Hal ini simetris dengan falsafah adat alam Minangkabau yang mengandaikan perimbangan dan pertentangan. Dalam kehidupan orang Minang akan selalu ada unsur-unsur yang bertentangan/konflik, namun tidak saling menegasikan. Mereka tidak akan pernah menerima pertentangan atau konflik lenyap begitu saja, sebagaimana juga tidak akan membiarkan pertentangan berkembang ke arah penghancuran sistem sosial secara keseluruhan.<sup>216</sup> Azyumardi Azra menyebut ini sebagai watak alamiah masyarakat Minangkabau yang cenderung memelihara konflik dan harmoni di dalam dirinya.<sup>217</sup>

Karakteristik ini telah menempatkan konsep negosiasi identitas berbeda dengan konsep asimilasi yaitu meningkatnya identifikasi dengan kelompok mayoritas di saat identitas minoritas cenderung kurang menonjol.<sup>218</sup> Namun pada sisi modifikasi identitas terdapat kemiripan dengan konsep toleransi. Jika dalam negosiasi, modifikasi identitas dipahami sebagai merubah atau memperbaikinya menjadi sedikit kurang ekstrim karena interaksi yang bersifat tawar menawar,<sup>219</sup> maka dalam toleransi, identitas sendiri “ditahan” atau “direlatifkan” untuk dapat menghargai dan menghormati keragaman perbedaan/identitas yang lain.<sup>220</sup> Juga tidak sama dengan konsep kolaborasi yang lebih menekankan kerja sama karena negosiasi melahirkan budaya parsial sesuai dengan visi komunitas yang diinginkan.<sup>221</sup> Selain mirip dengan konsep toleransi, juga tampak sejalan dengan model akulturasi multi dimensi (*multi-dimensional acculturation model*) yang dianggap sebagai adaptasi terpilih terhadap kultur baru saat seseorang masih

---

<sup>215</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 21.

<sup>216</sup>Nurus Shalihin Jamra, *Demokrasi di Nagarnya Para Tuan* (Padang: Imam Bonjol Press, 2014), 17.

<sup>217</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 33.

<sup>218</sup>Lihat Lucinda Platt, “Is There Assimilation in Minority Groups’ National, Ethnic and Religious Identity?” *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 37, No. 1, 2014: 46-70, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2013.808756> (accessed January 21, 2017). Lihat juga Ying Lu et.al. “Acculturation Attitudes and Affective Workgroup Commitment: Evidence from Professional Chinese Immigrants in the Australian Workplace,” *Asian Ethnicity*, Vol. 14, No. 2, (2013): 208–209. <http://dx.doi.org/10.1080/14631369.2012.722445> (accessed January 21, 2017).

<sup>219</sup>A P Cowie, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English* (Oxford: University Press, 1989), 798.

<sup>220</sup>Pemahaman menahan atau menekan identitas dapat dirujuk dari akar katanya, *tolerare* (bahasa Latin) yang berarti “menderita-menahan, penumpu, bertahan dengan.” Hal ini berkaitan dengan sesuatu yang tidak disukai atau tidak disenangi baik sikap, perilaku atau pandangan-pandangan yang tidak sejalan. Lihat Nazlı Çağın Bilgili, “Religiosity and Tolerance in Turkey: Is Islam the Problem?,” *Southeast European and Black Sea Studies*, 2015 <http://dx.doi.org/10.1080/14683857.2015.1063794> (accessed March 09, 2017), Werner Schirmer, Linda Weidenstedt and Wendelin Reich, “From Tolerance to Respect in Inter-Ethnic Contexts,” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 38, No. 7, August 2012: 1049-1065. <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2012.681448> (accessed March 28, 2017).

<sup>221</sup>Homi K. Bhabha, “Culture’s In-Between”, in Stuart Hall and Paul Du Gay, ed., *Questions of Cultural Identity* (London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, 1996), 58.

mempertahankan budaya aslinya. Ini menunjukkan bahwa tersedia pilihan dalam mengadaptasi budaya tuan rumah berdasarkan nilai-nilai yang dianut seseorang.<sup>222</sup>

Hal ini penting ditegaskan karena baik etnis Minang maupun etnis Nias kecuali yang masih berstatus perantau atau imigran sudah lama menetap di Kota Padang dan di Kabupaten Padang Pariaman, Sumatera Barat. Proses asimilasi di luar kebijakan negara mungkin sudah mereka jalani. Yang menjadi persoalan adalah jika asimilasi seperti pengertian di atas terjadi dari kelompok minoritas, maka di Seberang Palinggam Padang maupun di Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman Sumatera Barat, juga dilakukan oleh kelompok mayoritas, yaitu suku Minang. Baik secara numerik (jumlah) maupun secara budaya mereka sebenarnya adalah mayoritas.<sup>223</sup> Namun temuan awal seperti sudah dijelaskan di Kelurahan Seberang Palinggam misalnya daging korban juga diberikan kepada warga non muslim termasuk orang Nias, bahkan di antara mereka juga dipilih menjadi pengurus RT dan RW. Sementara di Nagari Sungai Buluh orang Nias mendapatkan banyak konsesi seperti hak pengusahaan tanah, kebebasan untuk menjalankan adat istiadat termasuk kebebasan beragama dengan berdirinya dua buah gereja di nagari tersebut. Apakah semua hal tersebut terjadi semata karena kultur negosiatif orang Minang yang cenderung memelihara konflik dan harmoni di dalam dirinya seperti dikatakan Azra? Jika karena kultur paradok tersebut, mengapa yang justru lebih menonjol adalah kultural harmoni, bukan konflik seperti sudah dijelaskan? Di sini penulis menduga bukan semata karena kultur negosiatif orang Minang, namun lebih dari itu karena terjalinnya hubungan yang bersifat simbiosis-mutualis (saling memberi dan saling menguntungkan), yang akan ditunjukkan pada Bab IV.

---

<sup>222</sup>Park, Amie M, *Narrative Identity Negotiation of First-Generation Korean Immigrant* (ProQuest: UMI Publishing Dissertation, 2011), 7-8.

<sup>223</sup>Di Kelurahan Seberang Palinggam, penganut Islam sebanyak 1471 orang (42,82 %) Katolik sebanyak 881 orang (25,64 %), Protestan sebanyak 980 orang (28,55 %), Hindu sebanyak 16 orang (0,46 %) dan Budha sebanyak 87 orang (2, 53 %). Berdasarkan Data Kependudukan Kelurahan Seberang Palinggam Keadaan Bulan Agustus 2017. Sementara itu dalam Kenagarian Sungai Buluh Barat, berdasarkan data profil nagari tahun 2017, tercatat jumlah penduduk secara keseluruhan 5446 jiwa. Warga Nias berdasarkan pendataan tahun 2016 hanya sejumlah 795. Diperkirakan pada tahun 2017 mengalami penambahan hingga menjadi lebih kurang 900 jiwa. Lihat Tim Penyusun, Rencana Kerja Pemerintah (RKP) Nagari Sungai Buluh Barat, 30 Januari 2017, 16, dan *Wawancara* dengan Asnam, staf KUA Kecamatan Batang Anai, 16-11-2017.

### **BAB III**

## **KEBERAGAMAN IDENTITAS DI SUMATERA BARAT DAN PROFIL LOKASI PENELITIAN**

Refleksi historis tentang kultur negosiatif orang Minang di atas, telah memperlihatkan corak yang beragam dengan konteks yang beragam pula. Adakalanya berupa penegasan identitas yang berujung konflik dengan kuasa yang dipandang menindas seperti penjajahan Belanda, dominasi sosial politik orang Jawa bahkan konflik dan pertumpahan darah di kalangan internal sendiri (antara kaum adat dan kaum agama). Namun hal itu tak menutup ruang bagi modifikasi terhadap identitas sendiri sebagai strategi bertahan di tengah ketidakberdayaan misalnya saat PRRI. Bahkan adakalanya juga terbuka dalam mendukung identitas lain jika dipandang positif dan sejalan dengan spirit identitas sendiri seperti yang ditunjukkan oleh perseteruan antara Kaum Mudo dan Kaum Tuo dalam menerima atau menolak modernisme Barat.

Dalam konteks tersebut tentu agak mengherankan jika gambaran makro<sup>1</sup> tentang orang Minang selama hampir dua dasawarsa terakhir menjadi lebih bernuansa konflik. Indikasi yang seringkali ditampilkan adalah berupa sikap-sikap islamis seperti intoleransi dan penolakan terhadap keberagaman. Islamisme sendiri dimaknai sebagai ide tentang keniscayaan hubungan antara agama dan keseluruhan aspek kehidupan seorang muslim yang diduga berimplikasi terhadap sikap intoleransi dan penolakan terhadap keberagaman. Ini ditunjukkan dengan sikap anti Amerika yang diidentikkan dengan peradaban Kristen seperti pemboikotan terhadap barang atau jasa produk Amerika. Selain itu juga aksi *sweeping* terhadap orang asing utamanya Amerika dan sekutunya maupun tempat publik yang dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam.<sup>2</sup> Hal tersebut kemudian diperjelas pula dengan hadirnya perda-perda bernuansa syari'ah yang dianggap menyangkal dan

---

<sup>1</sup>Istilah mikro, meso dan makro merujuk pada tingkatan atau ruang lingkup unit analisis misalnya tingkatan analisis mikro adalah individu atau hubungan antar individu, tingkatan meso kelompok atau hubungan antar fenomena di tingkat mikro dan makro dan tingkatan makro adalah organisasi atau hubungan antarorganisasi/masyarakat. Namun tingkatan tersebut relatif satu sama lain, mengkonseptualisasi yang satu berimplikasi pula pada yang lain. Seorang peneliti yang tertarik pada perilaku individu pada sebuah tim mungkin cukup memperlakukan sifat dan perilaku individu sebagai level individu, komposisi tim sebagai level meso dan situasi tim dalam organisasi sebagai level makro. Lihat, Joshua B. Barbour, "Micro/ Meso/Macro Levels of Analysis," in [https://static1.squarespace.com/static/52eaf9e9e4b099d8ae59351f/t/56fd70ad60b5e9742cc123e/1459450030474/2017\\_levels.pdf](https://static1.squarespace.com/static/52eaf9e9e4b099d8ae59351f/t/56fd70ad60b5e9742cc123e/1459450030474/2017_levels.pdf) (accessed October 22, 2017), Kurt Dopfer, John Foster, and Jason Potts, "Micro-meso-macro," *Journal of Evolutionary Economics*, J Evol Eco (2004) 14: 263–279. DOI : 10.1007/s00191-004-0193-0 (accessed March 21, 2017).

<sup>2</sup>Lihat Saiful Mujani, dkk., *Benturan Peradaban Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Jakarta: Nalar, 2005), 28-29.

memarjinalkan non muslim sebagai basis identitas.<sup>3</sup> Mellisa Crouch mencatat bahwa Provinsi Sumatera Barat adalah provinsi yang paling banyak memproduksi apa yang ia sebut sebagai *religious regulations* (perda-perda syari'ah), 40 aturan, dibanding provinsi lain di Indonesia.<sup>4</sup> Namun penelusuran Michael Buehler antara tahun 1998 sampai 2013, menyebut provinsi yang paling banyak memproduksi Perda Syari'ah bukanlah Sumatera Barat, melainkan Jawa Barat, 103 perda. Sementara Sumatera Barat menempati urutan kedua, sebanyak 54 perda dari 34 provinsi yang ditelusuri.<sup>5</sup> Kendati perda bernuansa syari'ah tentang pakaian, pelacuran, narkoba, manajemen zakat dan pendidikan Al-Qur'an, dasar hukum masih *debatable*, namun terus tumbuh dan tidak terpantau oleh pemerintah nasional. Akibatnya, hak-hak kelompok rentan seperti wanita dan non muslim menjadi terancam. Di atas semua janji-janjinya, ternyata demokrasi dianggap tidak efektif menggaransi hak-hak minoritas.<sup>6</sup> Tidak sedikit pula yang menyebut fenomena ini sebagai kelanjutan dari gerakan radikal (Paderi) yang sebelumnya pernah ada di Sumatera Barat.<sup>7</sup>

Tak dapat disangkal, gambaran tersebut memang menguat di kalangan para literasi, sang tokoh yang berbicara tentang apa dan bagaimana hakikat yang "sesungguhnya" dari masyarakat.<sup>8</sup> Gerakan Islamisme di awal-awal reformasi banyak dilakoni pemerintah daerah bersama DPRD, dalam perkembangannya juga oleh ormas keagamaan.<sup>9</sup> Pandangan dan sikap Islamisme *an sich* tentu saja relevan dirujuk dari mereka. Ini disebabkan karena mereka sedang merepresentasikan mayoritas masyarakat Sumatera Barat utamanya Minang muslim yang berfalsafahkan ABS-SBK yang disediakan oleh otonomi daerah. Artinya mereka sedang menegaskan bagaimana sesungguhnya atau seharusnya masyarakat yang

---

<sup>3</sup>Delmus Puneri Salim, *The Transnational and the Local in the Politics of Islam The Case of West Sumatra, Indonesia* (London: Springer International Publishing Switzerland, 2015), 162.

<sup>4</sup>Melissa Crouch, "Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2 (2009): 8, <https://ssrn.com/abstract=1601065> (accessed February 10, 2016)

<sup>5</sup>Michael Buehler, *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia* (Cambridge: Cambridge of University Press, 2016), 174.

<sup>6</sup>Melissa Crouch, *Religious Regulations*, Robin Bush, "Regional Syaria Regulations In Indonesia: Anomaly ar Symptom," in Greg Fealy and Sally White, ed., *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), 189.

<sup>7</sup>Adam James Fenton, "Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 52, No. 1 (2014): 1-24, doi: 10.14421/ajis.2014.521 (accessed March 21, 2017), Michael Buehler, *The Politics of Shari'a*, 176, Zainal, "Gerakan Islamis di Sumatera Barat Pasca Orde Baru," *Miqat*, Vol. XXXVIII No. 2 Juli-Desember 2014, 464, Abd A'la, "The Genealogy of Muslim Radicalism in Indonesia A Study of the Roots and Characteristics of the Padri Movement," *Journal of Indonesia Islam*, Vol. 02, No. 02, Desember 2008: 267-299.

<sup>8</sup>Taufik Abdullah, *Nasionalisme dan Sejarah* (Bandung: Satya Historika, 2001), 262-263.

<sup>9</sup>Zainal, "Gerakan Islamis di Sumatera Barat Pasca Orde Baru," *Miqat*, Vol. XXXVIII No. 2 Juli-Desember 2014: 458.

mereka pimpin yang mencapai angka hampir 93 %.<sup>10</sup> Namun menjadi kurang relevan jika pada saat yang sama pandangan dan sikap mereka terhadap isu-isu seperti keberagaman, non Minang, non muslim diacu karena mereka tidak sedang merepresentasikan kelompok minoritas dan isu-isu minoritas.<sup>11</sup> Selain itu, pandangan dan sikap tidak terlahir dari ruangan hampa, melainkan merupakan proses komunikasi dan ekspresi seseorang dengan lingkungannya.<sup>12</sup> Seseorang hanya bisa merefleksikan orang lain jika ia memiliki pengalaman yang sama dengan orang lain tersebut.<sup>13</sup>

Hal ini akan berbeda dengan informan pada skala mikro yang berkisah tentang bagaimana mereka menjalani hidup kemasyarakatannya di bidang keberagaman.<sup>14</sup> Pada unit orang, warga, keluarga, rumah tangga, komunitas dan

---

<sup>10</sup>Berdasarkan data yang dikeluarkan Kementerian Agama Sumatera Barat dalam Angka 2015.

<sup>11</sup>Studi PPIM UIN Jakarta bersama dengan Freedom Institute dan Jaringan Islam Liberal tahun 2005 tentang Pemikiran dan Gerakan Anti Amerika Serikat di Indonesia (termasuk di Kota Padang) misalnya menyebutkan bahwa wawancara secara mendalam dilakukan terhadap tokoh agama, birokrat, politisi, aktivis mahasiswa, aktivis perempuan, intelektual dan anggota masyarakat biasa. Semuanya beragama Islam. Lihat Saiful Mujani dkk., *Benturan Peradaban*, 29. Zainal yang meneliti Islam Radikal di Sumatera Barat Pasca Orde Baru (1998-2012), juga dengan informan serupa. Wawancara dilakukannya terhadap pengurus, tokoh-tokoh dan pengikut ormas Islam garis keras seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Salafi, Front Pembela Islam (FPI) dan Komite Penegak Syariat Islam (KPSI) Sumatera Barat. Sebagai pembanding ia juga mewawancarai pengurus dan tokoh Muhammadiyah, NU (Nahdlatul Ulama) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah. Dengan komposisi informan seperti itu, tidak mengejutkan jika disertasinya menyimpulkan bahwa kelompok Islam radikal melancarkan pemikiran dan gerakan pemberlakuan syari'at Islam, penegakkan khilafah Islamiyah, kampanye anti Barat; sekularisme, liberalisme dan pluralisme, penerapan *amar makruf nahi munkar*, penolakan terhadap NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia), intoleransi terhadap non muslim, pengikut Ahmadiyah, Syi'ah dan pembubaran lembaga lokal (adat). Lihat Zainal, *Islam Radikal di Sumatera Barat Pasca Orde Baru (1998-2012) Kajian Historis Gerakan Ormas Islam Garis Keras* (Tangerang Selatan: LSIP, 2015), 322.

<sup>12</sup>Jeannette Pols and Maartje Hoogsteijns, "Shaping the Subject of Incontinence. Relating Experience to Knowledge," *Alter, European Journal of Disability Research* 10 (2016): 40–53, <https://doi.org/10.1016/j.alter.2015.07.005> (accessed March 24, 2017).

<sup>13</sup>Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010), 23.

<sup>14</sup>Terdapat tiga istilah secara bergantian yang sering digunakan untuk menggambarkan masyarakat yang memuat unsur-unsur keberagaman seperti agama, ras/etnik, bahasa dan budaya yang berbeda-beda. Pertama, pluralitas (*plurality*), keberagaman (*diversity*) dan multikultural (*multiculture*). Konsep plural mengandaikan adanya hal-hal lebih dari satu, keberagaman menunjukkan bahwa keberadaan hal-hal lebih dari satu itu berbeda-beda dan tidak dapat disamakan. Multikultural secara harfiah berarti keberagaman budaya sedangkan multikulturalisme adalah pandangan dunia tentang kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai suatu kesatuan, tanpa mempersoalkan perbedaan budaya, etnik, gender, bahasa ataupun agama terutama di ruang publik. Lihat, Zainal Abidin EP, ed., *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2009), 6,

suku tertentu narasi-narasi harmoni, saling menghormati dan menghargai masih akan dijumpai. Rumah ibadah non-muslim masih tetap berdiri kokoh, kebaktian dan upacara keagamaan masing-masing berjalan lancar atau memodifikasi ungkapan Erniwati, “asap hio masih menggepul di ranah Minang.”<sup>15</sup>

Relasi sosial keagamaan tidak bisa pula disederhanakan menjadi sekedar fenomena konflik atau, sebaliknya, semata-mata integrasi. Dalam *religious studies* kontemporer perhatian juga diberikan pada isu *border-crossing*, *fluiditas*, *hibriditas*, dan *ambiguitas*.<sup>16</sup> Ini berarti relasi bisa menembus batas-batas kemapanan atau persilangan batas (*border-crossing*), mengalir-cair (*fluiditas*), campur-baur (*hibriditas*), dan berisi kekaburan-ketidakjelasan (*ambiguitas*). Selain penegasan dan penguatan identitas sendiri, terkadang di saat bersamaan berlangsung pula pendefinisian, perubahan bahkan dukungan terhadap identitas lain seperti yang akan terlihat pada bab-bab selanjutnya. Sebegitu jauh penggambaran berupa penegasan identitas dapat mengecilkan arti, menggunakan jargon Nur Syam, “Islam pesisir” Sumatera Barat yang *compatible* dengan budaya lokal (adat)<sup>17</sup> serta karakteristik elemen-elemen utama bangunan etnik dan etnisitas orang Minang yang sudah disebutkan.<sup>18</sup>

Untuk itu, diperlukan penggambaran tentang sejarah dan dinamika keberagaman dalam konteks Sumatera Barat secara umum. Selain untuk mengimbangi studi-studi yang sudah disebutkan, juga karena keberagaman sendiri baik dalam pengertian sederhana maupun kompleks adalah bagian yang tidak terpisahkan dari Sumatera Barat. Keberagaman itulah menurut Gusti Asnan yang membuat dan membentuk daerah ini.<sup>19</sup> Menggunakan kerangka John Bowen, setidaknya terdapat tiga jenis keberagaman yang telah menjadi realitas dan sejarah Sumatera Barat. *Pertama*, keberagaman daerah, *kedua* keragaman etnik dan *ketiga* keragaman etnisitas (agama). Ketiganya khusus di Aceh dan Sumatera Barat tumpang tindih dengan adat/tradisi lokal.<sup>20</sup> Oleh sebab itu, keberagaman daerah; *darek*, rantau dan pesisir *an sich* tidak akan diuraikan lagi. Selain secara eksplisit

---

Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia* (Yogyakarta: Impulse dan Kanisius, 2007), 13.

<sup>15</sup>Lihat Tesis Erniwati, *Asap Hio di Ranah Minang: Kehidupan Komunitas Tionghoa di Sumatera Barat pada Pertengahan Abad ke XIX Sampai Awal Abad XX* (UGM: Tesis Program Studi Sejarah, 2002)

<sup>16</sup>A. Bagus Laksana, “Menguak Perkara Agama: Perkembangan Studi Agama Kontemporer dan Tantangan di Indonesia,” dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: CRCS-UGM, 2015), 112.

<sup>17</sup>Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 290.

<sup>18</sup>Lihat halaman 47-48.

<sup>19</sup>Gusti Asnan, Keberagaman di Sumatera Barat: Sebuah Perbandingan antara Daerah Pusat dan Pinggiran pada Masa lalu dan Dewasa ini. *Makalah* Disajikan pada “Seminar Hasil Penelitian Para Peneliti BPNB se-Indonesia: Multikultural, Indahnya Keberagaman” di Bukittinggi, 22-24 April 2014: 1.

<sup>20</sup>John Bowen, “Normative Pluralism in Indonesia: Region, Religion, and Ethnicities,” in Will Kymlicka and Baogong He, eds., *Multiculturalism in Asia* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 166-169.

atau implisit sudah terkaver dalam uraian sebelumnya, juga dianggap tumpang tindih dengan keberagaman etnik (adat/tradisi lokal).

### A. Keberagaman Etnik-Wilayah

Meski dapat dibedakan, Minangkabau awal tidak memberikan pemisahan yang tegas antara etnik (Minangkabau) dan wilayah/teritori yang lebih dikenal dengan Sumatera Barat. Di abad 14 dan 15, apa yang disebut sebagai *the ancient kingdom of Minangkabau* (kerajaan kuno Minangkabau) meliputi seluruh Sumatera Tengah. 3 *luhak*; Tanah Datar, Agam dan Lima Puluh Koto; 3 rantau; Kampar, Kuantan (Indragiri) dan Batang Hari (Jambi) dan 8 “babs” (pintu masuk-keluar pelabuhan menuju laut lepas); Padang, Pariaman, Indrapura, Jambi, Indragiri, Siak, Painan dan Bengkulu.<sup>21</sup>

Luhak secara geografis mengacu pada daerah di pedalaman yang diakui sebagai daerah inti Minangkabau atau dalam tambo lebih dikenal dengan “alam Minangkabau.” Daerah tersebut adalah Tanah Datar, Agam dan 50 Koto. Dalam khazanah lama disebut pula dengan *luhak nan tigo*, yang saat ini menjadi nama bagi tiga kabupaten di dataran tinggi Sumatera Barat.<sup>22</sup> Karena terletak di daerah pedalaman Sumatera Barat, maka sering pula dinamai dengan *darek*. Bahkan istilah *darek* dalam kosa kata sehari-hari orang Minang tampak lebih populer ketimbang istilah *luhak*.

Tanah Datar disebut *luhak nan tuo* karena dianggap sebagai daerah asal usul orang Minang. Diceritakan bahwa ketika nenek moyang orang Minang masih tinggal di puncak Merapi mereka miliki tiga *luhak* (sumur). Salah satu sumur tersebut terletak di tanah yang datar dekat nagari pertama, Pariangan, Padang Panjang. Lama-kelamaan nagari tersebut menyempit karena perkembangan penduduk, lalu mereka mencari daerah baru yang tidak datar. Daerah tersebut berbukit-bukit dan berlembah-lembah karenanya mereka sebut *Luhak* Tanah Datar. Luhak dalam konteks ini tidak lagi berarti sumur melainkan mengandung makna “kurang.” *Luhak* Tanah Datar artinya daerah yang tanahnya kurang datar.<sup>23</sup> Daerah tradisionalnya meliputi dataran tinggi Tandikek, Singgalang dan Merapi.<sup>24</sup> Masyarakatnya digambarkan tambo dengan ungkapan, “Buminyo lembang, ayianyano tawa, ikannyo banyak.” Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo menafsirkan ini sebagai pertanda bahwa masyarakatnya ramai dengan status sosial yang tidak merata; tempat yang menjadi pusatnya kerajaan Pagaruyung.<sup>25</sup> Namun bagi M. Rasyid Manggis, itu lebih menunjukkan penduduknya yang ramah, sabar dan menyukai perdamaian.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup>Edwin M. Loeb, *Sumatra its History and People* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 98.

<sup>22</sup>Mestika Zed, *Saudagar Pariaman Menerjang Ombak Membangun Maskapai* (Jakarta: LP3ES, 2017), 16.

<sup>23</sup>Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat dan Warisan Nenek Moyang Orang Minang* (Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2015), 4.

<sup>24</sup>M.D. Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau* (Djakarta: Bhrata, 1970), 4.

<sup>25</sup>Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 2.

<sup>26</sup>M. Rasyid Manggis Dt. Radjo Panghoeloe, *Minangkabau Sedjarah Ringkas dan Adatnja* (Padang: Sridharma, 1971), 66.

Perluasan selanjutnya menuju ke utara, menuju sumur kedua. Sumur ini ditumbuhi oleh rumput *mensiang* (agam) yang kemudian menjadi nama luhak ini yaitu Luhak Agam. Artinya merah, berani.<sup>27</sup> Daerahnya di sekitar dataran tinggi Gunung Singgalang dan Merapi.<sup>28</sup> Jika masyarakat Tanah Datar digambarkan “ramah, sabar dan menyukai perdamaian” yang dilambangkan dengan kucing, maka masyarakat Agam disebut berwatak keras hati, berani dan persaingan hidup tajam, “buminyo anggek, ayianyano karuh, ikannyo lia.” Lambangnya adalah harimau.<sup>29</sup> *Luhak* terakhir adalah *luhak* yang menjadi tempat minum 50 orang keluarga. Mereka kemudian pindah pula ke tempat di sebelah timur Gunung Merapi. Penduduk yang semula 50 kelompok ini dalam perjalanan berkurang 5 kelompok. Ini menjadi dasar penyebutan tempat yang baru itu dengan Luhak *Limopuluah* (limapuluh). Artinya kurang dari limapuluh. Sedangkan kata kota di belakangnya dianggap tambahan saja.<sup>30</sup> Masyarakatnya digambarkan dengan ungkapan, “buminyo sajuak, ayienyo janiah, ikannyo jinak”, artinya orangnya berhati lembut, tenang dan menyukai perdamaian, disimbolkan dengan kambing.<sup>31</sup> Gambaran metafora masyarakat ketiga *luhak* ini tentu penting dilihat dalam konteks relasi dan negosiasi antaretnik pada bab berikutnya. Kendati lokasi penelitian berada di wilayah rantau, namun masyarakat *rantau* seperti Padang dan Padang Pariman tetap fasih menyebut ketersambungan silsilah mereka ke wilayah *darek*. Setidaknya metafora tersebut telah menunjukkan watak dasar masyarakat Minang yang lebih menyukai perdamaian, terlebih bagi yang hidup di daerah *rantau*.

Selain tiga daerah inti di atas disebut sebagai daerah *pesisir* karena terletak dibibir pantai. Secara geografis merupakan dataran rendah, di sebelah Bukit Barisan dan berbatasan dengan Samudera Hindia.<sup>32</sup> Juga dianggap sebagai wilayah *rantau* karena merupakan perluasan dari kampung asal (*luhak*). Padang, Indrapura, Painan, Jambi dan Bengkulu (pesisir arah selatan) adalah wilayah rantaunya *luhak* Tanah Datar. Pariaman perluasan Luhak Agam sedangkan Indragiri dan Siak termasuk ke dalam rantaunya Luhak Limo Puluah Koto.<sup>33</sup> Karena dianggap semacam perluasan atau “kolonisasi” alam Minangkabau,<sup>34</sup> maka merantau ke daerah-daerah ini bisa berarti; (1) dari awal sampai abad ke-19 dianggap berpindah dari kampung halaman dari dataran tinggi (*darek*), ke wilayah berdekatan di mana mereka *manaruko* (membuka) hutan dan perkampungan baru; (2) berkaitan dengan kaum lelaki yang merantau secara temporer, karena kedudukan mereka yang lemah di kampung halaman. Mereka kemudian tertarik mengubah nasib, mencari pengalaman dan

---

<sup>27</sup>M. Rasyid Manggis Dt. Radjo Panghoeloe, *Minangkabau Sedjarah*, 66.

<sup>28</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern Respon terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX* Terj. Novi Andri dkk., (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 2. Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 4.

<sup>29</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau* (PPIM Sumatera Barat: Gunatama, 2003), 162.

<sup>30</sup>Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 2.

<sup>31</sup>M. Rasyid Manggis Dt. Radjo Panghoeloe, *Minangkabau Sedjarah*, 66.

<sup>32</sup>M.D. Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 2.

<sup>33</sup>Nurus Shalihin Djamra, *Demokrasi di Nagarnya Para Tuan* (Padang: Imam Bonjol Press, 2014), 13.

<sup>34</sup>M.D. Mansoer, dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 3.

wibawa serta memenuhi tuntutan sosial mencari harta dan memperbaiki kehidupan keluarga. Sewaktu-waktu mereka kembali lagi ke kampung halaman. Ini diperkirakan terjadi sejak akhir abad ke-19 sampai sekarang; dan (3) sejak tahun 1950-an sampai sekarang, keluarga inti yang merantau untuk selamanya, kendati masih tetap berorientasi ke kampung halaman. Daerah rantau merekapun bisa melampaui daerah-daerah yang sudah disebutkan.<sup>35</sup>

Baik daerah yang berada di jalur pesisir pantai barat seperti Padang dan Pariaman maupun jalur sungai di bagian timur seperti Indragiri dan Siak sudah lama menjadi titik temu dan tempat transaksi antara pedagang Minangkabau dengan pedagang-pedagang yang berasal dari Arab, India, Cina dan Persia.<sup>36</sup> Daerah ini telah memainkan peranan ekonomis dan politis penting baik di masa lalu maupun sekarang. Padang misalnya menjadi destinasi perdagangan yang atraktif di kalangan pedagang Arab, India dan Cina setelah VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) berkantor di kota ini tahun 1664 yang ditopang oleh dua pelabuhan terkenal yaitu Muaro Padang dan Teluk Bayur.<sup>37</sup> Namun hubungan dagang antara orang Minang dengan orang Cina khususnya sudah berlangsung jauh sebelum itu, abad ke-15 bersamaan dengan berlangsungnya transaksi perdagangan di pantai timur, Malaka.<sup>38</sup> Ini menunjukkan bahwa sejak dari awal masyarakat Minangkabau sudah terbiasa dengan perbedaan dan keragaman etnik.

Dalam perkembangannya, Tambo memasukan pula Barus di Sumatera Utara sebagai wilayah rantau bahkan memperluasnya hingga ke Negeri Sembilan; Sungai Ujong, Jelebu, Jehol, Rembau, Segamat, Naniang, Kelang, Pasir Besar dan Jelai, di Malaysia.<sup>39</sup> Para perantau Minang di Negeri Sembilan pun masih mendatangkan raja dari Pagaruyung sampai meletusnya Perang Paderi pada awal abad ke-19.<sup>40</sup> Pada tahun 1773 mereka menjemput anak raja Pagaruyung, Rajo Malewa sebagai Yam Tuan Sri Menanti bagi Negeri Sembilan.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup>Elda Franzia, "Cultural Wisdom of Minangkabau Ethnic Community for Local-Global Virtual Identity," *Mediterranean Journal of Social Sciences MC SER Publishing, Rome-Italy*, Vol. 8, No. 1, 2017: 325. Doi:10.5901/mjss.2017.v8n1p325 (accessed December 20, 2017), Freek Colombijn, *Poco-poco Kota Padang Sejarah Sebuah Kota di Indonesia pada Abad ke-20 dan Penggunaan Ruang Kota* terj. Tim BWSB (Yogyakarta: Ombak, 2006), 73.

<sup>36</sup>Djoko Surjo dkk., *Agama dan Perubahan Sosial Studi tentang Hubungan Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial-Politik Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM UGM, 2001), 147.

<sup>37</sup>Gusti Asnan, "Pelabuhan-Pelabuhan Kota Padang Tempo Doeloe," *Amoghapasa*, Vol. 13/Tahun, 2009: 1-4.

<sup>38</sup>Laila Kholid Alfirdaus, et.all., "The Position of Minang-Chinese Relationship in the History of Inter-ethnic Groups Relations in Padang, West Sumatera," *Humaniora*, Vol. 28, No. 1, 2016: 80.

<sup>39</sup>Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 6.

<sup>40</sup>Taufik Abdullah, "Pengantar" dalam Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformasi Islam dan Kolonialisme di Minangkabau* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), xxviii.

<sup>41</sup>LKAAM Sumbar, "Ikhtisar Sejarah Minangkabau," dalam Amrin Imran dkk, *Menelusuri Sejarah Minangkabau* (Padang: Yayasan Citra Budaya LKAAM Sumatera Barat, 2007), 142.

Konsep *luhak* dan *rantau* menunjukkan relasi antara Minangkabau sebagai teritorial dan sebagai etnik. Dari sudut teritori ditunjukkan dengan batas-batas baik secara tradisional melalui tambo (gunung dan lembah) maupun batas-batas modren (kabupaten dan kota tersendiri). Dari sudut etnik, kendati *Luhak* merupakan kampung asal dan rantau sebagai bentuk perluasan dari luhak, namun keduanya dianggap sebagai suatu kesatuan yang terikat pada kelarasan (hukum) adat Datuk Katumangungan dan Datuk Parpatiah Nan Sabatang. Dalam konteks ini sering dikatakan bahwa adat menurun dari dataran tinggi, *darek-luhak* ke dataran rendah, *rantau-pesisir*.<sup>42</sup> Selain itu, dengan menyebut wilayah rantau seperti Kampar, Kuantan (Indragiri), Batang Hari (Jambi) dan Barus di Sumatera Utara memperlihatkan keragaman etnik yang menghuni kawasan Minangkabau. Di Kampar dan Kuantan terdapat suku Melayu Riau, di Jambi selain suku Kerinci, juga terdapat suku Anak Dalam dan di Sumatera Utara lebih banyak lagi; Batak Angkola, Batak Karo, Batak Mandailing, Batak Pakpak Dairi, Batak Simalungun, Batak Tapanuli dan Batak Toba.<sup>43</sup>

Pemerintah Hindia Belanda melalui tangan VOC, kian mengukuhkan keberagaman etnik. VOC-lah yang menghadirkan bangsa Eropa (orang Belanda), memberi kesempatan orang Cina berdagang, menghadirkan orang Nias (budak), termasuk memperkenalkan orang Bugis, suku Sunda dan suku Jawa sebagai pekerja perkebunan dan transmigran ke daerah Sumatera Barat.<sup>44</sup> Pemerintah Hindia Belanda pernah membuat sensus penduduk secara politis pada tahun 1852 yang menggambarkan keberagaman etnik tersebut, meski secara geografis berada dalam teritori Sumatera Barat sekarang.<sup>45</sup>

Tabel 1, sebaran etnik di Sumatera Barat tahun 1852

Pembagian Secara Politis	Orang Eropa	Pribumi	Orang Cina	Asia lainnya	Budak	Total
<b>Daerah Dataran Rendah Padang</b>						
Padang	662	35.125	1.140	953	2.277	40.157

<sup>42</sup>Taufik Abdullah, "Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau," dalam Taufik Abdullah ed., *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987), 109.

<sup>43</sup>Sumarwanto dan Tono Iriantono, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia Hasil Sensus Penduduk 2010* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2011), 23.

<sup>44</sup>Gusti Asnan, *Keberagaman di Sumatera*, 2-3.

<sup>45</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 92-93.

Daerah Selatan	32	34.075	73	17	8	34.205
Pariaman	48	59.887	223	209	151	60.518
Air Bangis	9	4.039	3	3	2	4.056
Ophir	1	19.078	7	7	-	19.093
Rao	2	12.729	2	13	-	12.746
<b>Daerah Dataran Tinggi Padang</b>						
Tanah Datar	21	153.147	12	100	-	153.280
Agam	30	196.927	49	190	21	197.217
Lima Puluh Kota	9	103.541	3	10	4	103.567
XII dan IX Koto/Solok	12	70.709	5	24	2	70.752
<b>Total</b>	<b>826</b>	<b>689.587</b>	<b>1.517</b>	<b>1.526</b>	<b>2.465</b>	<b>695.591</b>

Sumber: Elizabeth E. Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern Respon terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX* terj. Novi Andri dkk., (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 92.

Kecuali Ophir dan Rao (Lubuk Sikaping) di daerah dataran Rendah Padang dan Tanah Datar di daerah dataran tinggi Padang, keberagaman etnik tampak merata. Namun sebagai jalur perdagangan penting di zaman Belanda, keberagaman etnik terpusat di Padang, Pariaman dan Agam (Tiku). Orang Eropa (Belanda) selain sebagai pejabat pemerintah, juga sebagai pengusaha ekspor. Di antaranya 109 orang tinggal di Padang, 15 orang di kresidenan Padang dataran rendah dan 16 orang di kawasan dataran tinggi.<sup>46</sup> Orang Cina, Asia lainya (India) seperti yang sudah disebutkan merupakan para pedagang perantara dan pekerja-budak didatangkan dari pulau Nias.<sup>47</sup> Sementara orang Minang sebagai komponen terbesar bekerja pada sektor pertanian. Setelah perluasan birokrasi awal penyerahan paksa tanaman kopi (1852), terdapat sekitar 76 pejabat Belanda yang ditempatkan di kawasan dataran tinggi. Mereka bertugas mengawasi lebih dari 400 nagari dengan 550.000 ribu penduduk Minangkabau.<sup>48</sup>

Pembedaan antara Minangkabau sebagai etnik dan Sumatera Barat sebagai wilayah administratif (teritori) mulai dilakukan pada abad-19. Pada tahun 1905 misalnya pemerintah Belanda mengeluarkan Tapanuli dari *Gouvernement Sumatra's Westkust* (Pemerintah Pantai Barat Sumatera) dan menjadikannya sebagai sebuah keresidenan otonom. Sebelumnya unit administratif *Gouvernement Sumatra's Westkust* meliputi kawasan bagian tengah pantai barat Sumatera yang

<sup>46</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 95.

<sup>47</sup>Anatona dan Teuku Ibrahim Alfian, "Perdagangan Budak di Pulau Nias 1820-1860," *Sosiohumanika*, Vol. 14, No. 2 (2001): 315-316.

<sup>48</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 95. Bagaimana intervensi Belanda terhadap nilai-nilai budaya Minang seperti peran penghulu dan pemberian gelar tambahan kepada mereka? Secara khusus akan dibahas ketika menjelaskan profil lokasi penelitian pada bab selanjut.

merentang mulai dari Barus di Utara hingga Indrapura di selatan.<sup>49</sup> Ini menunjukkan perbedaan antara Minangkabau dengan non Minangkabau sebagai cerminan pemisahan dua etnik utama yang mendiami daerah tersebut; Minang dan Batak. Perubahan terus berlanjut di zaman Jepang dengan dikeluarkannya Bangkinang dari Sumatera Barat. Bangkinang dimasukkan ke dalam apa kemudian disebut sebagai Provinsi Riau.<sup>50</sup>

Perubahan mencolok terlihat pasca kemerdekaan, tahun 1957. Sebagai respon pengambilalihan oleh Dewan Banteng, pemerintah pusat mengeluarkan Perpu nomor 19 tahun 1957 yang membagi Sumatera Tengah menjadi tiga provinsi baru, yakni Provinsi Sumatera Barat, Riau, dan Jambi. Pembagian tersebut diteruskan hingga sekarang.<sup>51</sup> Saat ini pemerintahan Provinsi Sumatera Barat hanya membawahi 12 kabupaten dan 7 kota. Keduabelas kabupaten tersebut terdiri dari (1) Kabupaten Kepulauan Mentawai, (2) Kabupaten Pesisir Selatan, (3) Kabupaten Solok, (4) Kabupaten Solok Selatan, (5) Kabupaten Tanah datar, (7) Kabupaten Agam, (8) Kabupaten 50 Kota, (9) Kabupaten Sijunjung, (10) Kabupaten Dharmasraya, (11) Kabupaten Pasaman dan (12) Kabupaten Pasaman Barat. Sementara tujuh kota dimaksud adalah (1) Kota Padang, (2) Kota Solok, (3) Kota Sawahlunto, (4) Kota Padang Panjang, (5) Kota Bukittinggi, (6) Kota Payakumbuh dan (7) Kota Pariaman.

Menggunakan data ragam dan sebaran etnis yang pernah dilansir BPS Propinsi Sumatera Barat tahun 2009,<sup>52</sup> hampir pada semua kabupaten dan kota di atas dihuni beragam etnis. Dari total penduduk sebanyak 4, 241.256 jiwa, etnis Minang adalah etnis mayoritas pada kisaran 73, 45%, disusul etnis Jawa sebanyak 15, 87 %, <sup>53</sup> etnis Mandailing 1, 70 %, Batak 1, 32 %, Mentawai 5, 82 %, Melayu 0, 39 %, Cina 0, 24 %, Sunda 0,29 % dan lainnya 0,94%.

Tabel 2, sebaran etnik di Sumatera Barat Tahun 2009

---

<sup>49</sup>Gusti Asnan, "Regionalisme, Historiografi, dan Pemetaan Wilayah: Sumatera Barat Tahun 1950-an," Sita van Bemmelen dan Remco Raben, ed., *Antara Daerah dan Negara: Indonesia Tahun 1950-an Pembongkaran Narasi Besar Integrasi Bangsa* (Jakarta: KITLV-Jakarta-NIOD-Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 108-109.

<sup>50</sup>Gusti Asnan, "*Regionalisme, Historiografi*", 109.

<sup>51</sup>Gusti Asnan, "*Regionalisme, Historiografi*".

<sup>52</sup>Lihat Nurus Salihin, *Rasionalisasi Agama dalam Arena Politik* (Padang: Imam Bonjol Press, 2013), 37.

<sup>53</sup>Terdapat kelebihan persentase pada sebaran etnis Jawa sebesar 09.59 %. Kelebihan tersebut menunjukkan adanya kekeliruan, entah pada si pengutipnya atau kesalahan data dari BPS yang tidak tersedia lagi pada tahun dimaksud. Sebaran etnis Jawa pada berbagai kabupaten dan kota di atas berjumlah 25, 46 % dan jika dijumlahkan dengan prosentase etnis lain, maka jumlahnya menjadi 109.59 %, berlebih 09.59 %.

No	Kabupaten/ Kota	Minang	Jawa	Mandailing	Batak	Mentawai	Melayu	Cina	Sunda	lainnya
01	Mentawai	7,20 %	0,60 %	0,03 %	1,92 %	86,9 6 %	0,04 %	0,01 %	0,19 %	1,39 %
02	Pesisir Selatan	95,78 %	3,8 %	0,01 %	0,28 %	0,01 %	0,01 %	0,01 %	0,14 %	0,10 %
03	Solok Selatan	95,54 %	3,17 %	0,01 %	0,34 %	0,01 %	0,12 %	0,01 %	0,18 %	0,63 %
04	Sawahlunto/ Sijunjung	79,06 %	18,15 %	0,04 %	0,61 %	0,02 %	0,19 %	0,01 %	1,11 %	0,80 %
05	Tanah Datar	98,87 %	0,63 %	0,05 %	0,16 %	0,01 %	0,07 %	0,01 %	0,08 %	1,15 %
06	Padang Pariaman	98,72 %	0,47 %	0,05 %	0,21 %	0,01 %	0,07 %	0,01 %	0,10 %	0,39 %
07	Agam	98,41 %	0,80 %	0,06 %	0,19 %	0,01 %	0,07 %	0,01 %	0,08 %	0,36 %
08	50 Kota	97,98 %	1,44 %	0,04 %	0,26 %	0,01 %	0,11 %	0,01 %	0,13 %	0,12 %
09	Pasaman	58,23 %	7,37 %	24, 30 %	7,16 %	0,05 %	2,17 %	0,01 %	0,17 %	0,52 %
10	Padang	90,07 %	3,28 %	0,21 %	1,36 %	0,11 %	0,96 %	1,90 %	0,36 %	1,74 %
11	Solok	93,33 %	4,26 %	0,03 %	1,08 %	0,03 %	0,31 %	0,01 %	0,31 %	0,68 %
12	Sawahlunto	84,35 %	13,10 %	0,07 %	1,05 %	0,01 %	0,26 %	0,05 %	0,49 %	0,50 %
13	Padang Panjang	91,58 %	3,37 %	0,27 %	1,46 %	0,02 %	0,72 %	0,31 %	0,30 %	1,96 %
14	Bukittinggi	89,51 %	5,26 %	0,36 %	2,39 %	0,11 %	0,54 %	0,65 %	0,46 %	0,78 %
15	Paya kumbuh	95,10 %	2,44 %	0,04 %	0,89 %	0,03 %	0,24 %	0,60 %	0,27 %	0,39 %
	<b>Persentase</b>	<b>73,45 %</b>	<b>15,87 %</b>	<b>1,70 %</b>	<b>1,32 %</b>	<b>5,82 %</b>	<b>0,39 %</b>	<b>0,24 %</b>	<b>0,29 %</b>	<b>0,94 %</b>

Sumber: Lihat Nurus Salihin, *Rasionalisasi Agama dalam Arena Politik* (Padang: Imam Bonjol Press, 2013), 37.

## B. Keberagaman Etnisitas

Islam, seperti yang terbaca pada sub E Bab II, dianggap ciri utama suku Minang karenanya seringkali diidentikkan dengan Minangkabau. Hanya saja

Sumatera Barat tidaklah identik dengan Islam. Dalam kenyataannya sama seperti keragaman etnik, keragaman etnisitas (agama) telah menjadi potret lain yang menghiasi berbagai wilayah sejak bernama Sumatera Tengah. Temuan Candi Muara Takus di Pinggiran Batang Kampar, Candi Tanjung Medan di Jorong Petok Kenagarian Panti Selatan Kabupaten Pasaman, Candi Muoro Jambi dan candi Lesung Batu di desa Lesung Muda, Provinsi Sumatera Selatan menunjuk pada warisan peninggalan agama Hindu dan Budha.<sup>54</sup> Tak dapat dilupakan pula kehadiran kerajaan Pagaruyung dengan raja Adityawarman yang beragama Budha Tantrayana berunsur Siwa dan berwatak Iblis (1356 -1375).<sup>55</sup>

Sosok raja Melayu berpengaruh ini sering dikaitkan dengan tradisi megalitik semisal menhir, prasasti atau pahatan tertentu pada batu-batu besar dan menggunakannya sebagai tempat suci.<sup>56</sup> Ia meninggalkan sekitar 20 prasasti di berbagai tempat termasuk di sekitar kerajaan Pagaruyung. Beberapa prasasti seperti prasasti Kubu Rajo (1349) di Pariangan Batusangkar, Prasasti Pagaruyung (1357) dan Prasasti Saruasos (1357) terhubung dengan kebesaran dan kekuasaan Adityawarman.<sup>57</sup> Prasasti Kubu Rajo (raja) mengacu pada kubu raja atau benteng raja yaitu benteng Adityawarman. Prasasti Pagaruyung memuat puji-pujian terhadap Adityawarman sebagai pelindung agama dan penegak hukum. Prasasti Saruasos

---

<sup>54</sup>Candi Muara Takus ditemukan tahun 1860 oleh Cornet De Groot. W.P. Groneveld asal Belanda yang melakukan penelitian pada tahun 1880 menyimpulkan bahwa Candi Muara Takus adalah bangunan purbakala Budha yang terdiri dari beberapa biara dan candi. Candi tersebut diperkirakan sudah ada sejak zaman keemasan Sriwijaya. Candi Tanjung Medan ditemukan oleh Gubernur Pantai Barat Sumatera, FDK Bosch tahun 1866. Inskripsi-inskripsi pendek yang diguratkan pada lembaran emas berbentuk kelopak bunga teratai menurutnya melambangkan mandala yang berlatar belakang agama Budha. Pembangunan Candi Muoro Jambi diperkirakan pada abad ke-11 semasa berkembangnya Kedatuan (rantau) Sriwijaya. Sementara, Artefak berupa Yoni, pecahan keramik dan struktur bata yang ditemukan di sekitar candi Lesung Batu di desa Lesung Muda, Propinsi Sumatera Selatan mengindikasikan latar belakang agama Hindu. Lihat Yulfian Azrial, *Khazanah Asal Usul Minangkabau* (Padang: UPTD Museum Adityawarman Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat bekerjasama dengan Penerbit Pena Indonesia, 2016), 137-146. Bandingkan Amir Sjarifoedin Tj.A, *Minangkabau dari Dinasti Zulkarnain Sampai Tuanku Imam Bonjol* (Jakarta: PT Griya Media Prima, 2011), 219-220, Edwin M. Loeb, *Sumatra its History and People* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 98 dan M.D. Mansoer dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 41-43.

<sup>55</sup>Anthony Red, *Menuju Sejarah Sumatera Antara Indonesia dan Dunia* terj. Masri Maris (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 8, Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri* terj. Lilian D. Tedjasudhana (Depok: Komunitas Bambu, 2008), 188.

<sup>56</sup>John Miksic, "From Megaliths to Tombstones: the Transition Fromprehistory to the Early Islamic Period in Highland West Sumatra," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 32, No. 93, (2004): 191-210. DOI: 10.1080=1363981042000320134.

<sup>57</sup>Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka* (The United States of America: University of Hawai'i Press, 2008), 84. Lihat juga Asmaniar Idris, "Kerajaan Pagaruyung," dalam Amrin Imran dkk., *Menelusuri Sejarah*, 65-67.

menceritakan tentang pentahbisan Adityawarman sebagai Bhairawa, dewa raksasa sebagai pengejawantahan Siwa sekaligus Budha raksasa yang menakutkan.<sup>58</sup>

Selain itu, ia memperkenalkan pula ritual yang asing bagi masyarakat Minangkabau yaitu tertawa mabuk di atas tumpukan mayat sambil minum darah dan makan daging manusia dengan batok tengkorak sebagai cawannya.<sup>59</sup> Meski begitu, tidak terdapat bukti bahwa upacara pemujaan dengan korban manusia atau memabukkan dengan menggunakan tulang manusia yang dikeringkan berkembang di Minangkabau. Sekalipun, konsep-konsep dewa dan sifat sakral penguasa tetap bertahan selama berabad-abad.<sup>60</sup>

Yang sulit dijelaskan adalah mengapa Adityawarman yang Budhis-kasta dan patrilineal dapat memerintah masyarakat Melayu (Minang) yang mengedepankan kata-sepakat dan matrilineal? Selain bukti-bukti tertulis tentang raja baru muncul pada abad ke-16 dari pengamat-pengamat Eropa, Elizabeth E. Graves mengeluhkan bahwa asal usul kerajaan dan raja Minangkabau tidak pernah dijelaskan secara memuaskan.<sup>61</sup> Namun Ketidakjelasan tersebut dalam batas tertentu memang sengaja dikonstruksi untuk melindungi adat istiadat, kelangsungan hidup atau untuk mengungkap dan mensublimasi derita batin suku Minang.<sup>62</sup> Peristiwa atau kejadian penting apalagi yang dipandang sebagai aib terkadang diungkap dalam bentuk tambo dan kaba.<sup>63</sup> Sementara keduanya tak hanya berisi mitos, tapi juga diyakini memuat unsur sejarah dan simbolik yang hanya dapat dipahami oleh pemilik unsur simbolik itu sendiri.<sup>64</sup>

---

<sup>58</sup>Lihat J.L. Moens, *Budhisme di Jawa dan Sumatera* terj. Dewan redaksi Bhratara (Jakarta: Bhratara Ksrya Aksara, 1986), 47-51, Uli Kozok, and Eric van Reijn, "Adityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran King of all Supreme Kings," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38, No. 110 (2010); 135–158 <http://dx.doi.org/10.1080/13639811003665488> (accessed March 20, 2017) dan Soekmono, "Tinjauan Sejarah Kuno Minangkabau Berdasarkan Peninggalan Purbakalanya" dalam Amrin Imran, dkk., *Menelusuri*, 39.

<sup>59</sup>Miryul MT Miron, ed. *Direktori Minangkabau* (Batusangkar: BP-PAAM Istanoo Silinduang Bulan Batusangkar, 2012), 662.

<sup>60</sup>Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi*, 156.

<sup>61</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 36.

<sup>62</sup>Rizanur Gani, "Kelahiran Dang Tuanku; dalam Tinjauan Mitologis," dalam Amrin Imran, dkk., *Menelusuri Sejarah Minangkabau*, 150.

<sup>63</sup>Tambo berasal dari bahasa Sangskerta, *tamboy atau tambe* berarti bermula. Ia merupakan semacam kumpulan cerita asal usul, ketentuan-ketentuan dan hukum adat. Dalam konteks Minang dapat berarti Tambo Alam yang menjelaskan asal usul nenek moyang dan bangunan kerajaan Minangkabau. Juga berarti Tambo Adat, yang menjelaskan adat atau sistem dan aturan pemerintahan Minangkabau pada masa lalu. Lihat Nurus Shalihin Djamra, *Demokrasi di Nagarnya Para Tuan* (Padang, Imam Bonjol Press, 2014), 12. Sementara kaba secara etimologis berasal dari bahasa Arab 'akhbar' yang berarti 'berita, warta, atau kabar'. Dalam bahasa Minangkabau dilafalkan menjadi *kaba*, pada masa lalu atau pada masa Minangkabau klasik berarti cerita senda gurau atau pelipur lara. Lihat Abdurahman, *Nilai-nilai Budaya dalam Kaba Minangkabau Suatu Interpretasi Semiotik* (Padang: UNP Press, 2011), 41.

<sup>64</sup>Rizanur Gani, "Kelahiran Dang Tuanku; dalam Tinjauan Mitologis," dalam Amrin Imran dkk., *Menelusuri*, 150.

Sebuah penjelasan dari tambo (bernuansa mitos) mencoba merasionalkannya dengan memadukan antara watak ekspansif (politik-ekonomi) kerajaan dan tradisi simbolik Minangkabau, seperti membenarkan diplomasi “Minangkabau” yang berakhir aib itu. Dikisahkan bahwa kerbau Majapahit kendati besar dapat dikalahkan oleh anak kerbau Minang<sup>65</sup> Datuk Parpatiah nan Sabatang dan Datuk Katumanggungan dalam rangka mengakhiri ekspedisi mereka ke Minangkabau. Akibatnya, raja Majapahit marah dan mengirimkan bala tentara (di bawah pimpinan Adityawarman) dalam jumlah besar untuk mengalahkan daerah kedua datuk ini. Karena takut rakyat akan binasa, maka kedua perumus adat tersebut berunding dan mengaku tunduk kepada Majapahit yang dipimpin oleh Adityawarman. Ia kemudian kawin dengan anak Datuk Katumanggungan. Sejak itu ia menjadi yang dipertuan (raja) Alam Minangkabau.<sup>66</sup> Versi lain menyebutkan bahwa Adityawarman adalah anak Dara Jingga, cucu Datuk Parpatiah Nan Sabatang dengan ayah dari Jawa, pangeran Singosari. Tidak heran kalau ia dengan mudah menduduki tahta kerajaan Pagaruyung, karena menurut sistem kekerabatan Minangkabau Adityawarman adalah anak kemenakan orang Minangkabau.<sup>67</sup>

Hadler menegaskan bahwa kekuasaan Minangkabau prakolonial lebih bergantung pada produksi teks (narasi); kata-kata, titih raja dan sumpah setia sudah bermakna kekuasaan dari pada kekuatan militer. Rasa kebesaran Minangkabau diletakkan pada ide bahwa mereka adalah keturunan politis langsung dari kerajaan Sriwijaya.<sup>68</sup> A.A. Navis meyakinkan, jika dirujuk dari sastra klasik Minangkabau tidak ditemukan istilah yang berhubungan dengan tentara atau perang. Yang ada hanya istilah hulu balang setara dengan polisi zaman sekarang. Orang Minang hidup bersuku dan setiap suku menjadi *dunsanak* (saudara) suku yang sama di negeri lain, sementara antarsuku yang berbeda saling melakukan hubungan perkawinan.<sup>69</sup>

Tentu saja ada problem sejarah pada sisi ini, karena Adityawarman yang diduga sebagai raja alam tersebut memerintah sekitar abad ke 13, sementara konotasi raja ibadat lebih mengacu pada Islam yang baru muncul pada abad ke-16 atau ke-17. Atau setidaknya kepemimpinan agama (raja ibadat) baru punya tempat

---

<sup>65</sup>Minang, sejenis timah yang runcing yang diletakkan di ujung tanduk kerbau. Ada yang berpendapat bahwa Minangkabau berarti *tanduk kerbau diberi minang*. Lihat, Jeffrey Hadler, *Muslims and Matriarchs Cultural Resilience in Indonesia Through Jihad and Colonialism* (United States of America: Cornell University Press, 2008), 11-12, Asmaniar Idris, “Kerajaan Pagaruyung” dalam Amrin Imran, dkk., *Menelusuri Sejarah*, 50.

<sup>66</sup>Edwin M. Loeb, *Sumatra its History*, 7.

<sup>67</sup>Jeanne E McKay, ed., *Integrating Religion Within Conservation: Islamic Beliefs and Sumatran Forest Management A Darwin Initiative Case Study* (University of Kent: UK, Durrell Institute of Conservation and Ecology, 2013), 23. Lihat juga Asmaniar Idris, “Kerajaan Pagaruyung”, 63, Ahmad Syafii Maarif, *Memoar Seorang Anak Kampung* (Yogyakarta: Ombak Dua, 2013), 6.

<sup>68</sup>Jeffrey Hadler, *Muslims and Matriarchs*, 12. Lihat juga Mestika Zed, *Dharmasraya di antara Kerajaan-Kerajaan Melayu Kuno di Sumatera Barat* (Padang: Pusat Kajian Sosial-Budaya & Ekonomi (PKSBE) Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2009), 8.

<sup>69</sup>Mestika Zed, *Pemikiran Minangkabau Catatan Budaya A.A. Navis* (Bandung, CV Cimpago, 2017), 73.

di ranah Minang pasca gerakan Paderi, abad ke-18.<sup>70</sup> Hanya saja kaba (mitos) seperti diingatkan Mestika Zed, tidak untuk diukur dan dijelaskan dengan ukuran-ukuran rasional, melainkan untuk dimengerti dan dihayati maknanya.<sup>71</sup> Dalam kenyataannya, sekalipun tak dapat dipisahkan dari unsur mitos, Adityawarman dengan segala kebesarannya telah menjadi milik masyarakat Minang. Museum tempat menyimpan benda-benda bersejarah Minangkabau pun bernama museum Adityawarman. Di dalamnya terpajang kokoh replika patung dan prasastinya.

Gambar 1, plang nama Museum Adityawarman Dinas Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat



Sumber: dokumentasi peneliti, 27 Agustus 2017.

Gambar 2, replika patung Adityawarman di belakang Museum Adityawarman Dinas Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat

---

<sup>70</sup>Lihat Gusti Asnan, “Adat dan Islam di Minangkabau dalam Perspektif Sejarah,” *Makalah* pada “Sarasehan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah” di Padang, 28 November 2005: 8.

<sup>71</sup>Mestika Zed, “Orang Minang Menulis Sejarah Mereka: Sebuah Catatan Pengantar,” dalam Amrin Imran, dkk., *Menelusuri Sejarah*, xxviii.



Sumber : dokumentasi peneliti, 27 Agustus 2017.

Gambar 3, Prasasti Saruaso yang Menceritakan Pentahbisan Adityawarman sebagai Bairawa



Sumber: dokumentasi peneliti, 27 Agustus 2017.

Pasca Adityawarman, kepemimpinan Kerajaan Pagaruyung masih tetap dilanjutkan putra-putranya; Ananggawarman (1376-1389), Vijayawarman (1389-1401) dan Bakilap Alam Tuanku Maharajo Sakti (1401-1403).<sup>72</sup> Namun periode sesudah Bakilap Alam Tuanku Maharajo Sakti sampai munculnya Sultan Alif

---

<sup>72</sup>Miryul MT Miron, ed., *Direktori Minangkabau*, 665.

(1581) yang sudah memeluk Islam dianggap sebagai periode kegelapan. Spekulasi beredar kalau pada masa ini proses Islamisasi sudah dimulai.<sup>73</sup>

Namun tak sedikit pula yang menyebut periode ini sebagai periode penyembahan berhala.<sup>74</sup> Akhirnya, pendapat yang lebih umum menyebut Islam masuk ke Minangkabau melalui pantai barat Sumatera bersamaan dengan dominasi kerajaan Islam Aceh terhadap daerah-daerah pantai Sumatera, akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17.<sup>75</sup> Pelabuhan seperti Tiku-Pariaman sebagai jalur perdagangan pesisir barat kaum muslim Arab dan Gujarat (India) berperan penting dalam proses Islamisasi penduduk Minangkabau. Ini ditunjukkan oleh bukti-bukti dari pelabuhan seperti para pejabat administrasi dan pelabuhan bergelar muslim dan guru-guru Islam yang mengerti dengan baik ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>76</sup> Ulakan seperti sudah disinggung bahkan tercatat sebagai pusat keagamaan tertua di pesisir barat, Minangkabau. Dari sini Islam kemudian menyebar ke pedalaman darek; Sumpur Kudus, Talawi, Padang Ganting termasuk ke pusat-pusat Hindu-Budha lama di Saruaso dan Pagaruyung.<sup>77</sup> Islam-*Shatari*>yah yang dirintis Sheikh Burhanuddin ini kemudian menyebar ke berbagai daerah lain. Dari delapan wilayah; Pasaman, Agam, Tanah Datar, Solok, Padang Pariaman, Pesisir Selatan Sawahlunto Sijunjung dan Lima Puluh Kota yang dianggap sebagai pusat *Shatari*>yah dan *Naqshabandi*>yah di Sumatera Barat, menurut Martin va Bruneissen, hanya di Lima Puluh Koto tarekat *Syattari*>yah tidak dijumpai.<sup>78</sup> Perserabaran ini diiringi pula dengan berdirinya surau-surau sebagai pusat pendidikan dan pengajaran tarekat

---

<sup>73</sup>Ada yang menghubungkan dengan kebanggaan orang Pilipina, Brunai, Serawak dan Negeri Sembilan kalau pemimpin mereka berasal dari Minangkabau. Ada pula yang menghubungkannya dengan hubungan dan transaksi perdagangan antara penguasa kerajaan Minangkabau di pedalaman dengan kerajaan Malaka yang sudah menganut agama Islam. Sekalipun dengan begitu Islam baru dianut di kalangan elit kerajaan. Lihat Hamka, "Hubungan Timbal Balik antara Adat dan Syarak dalam Kebudayaan Minangkabau," dalam Amrin Imran, dkk., *Menelusuri Sejarah*, 167, Hamka, *Sedjarah Islam di Sumatra*, edisi kedua, (Medan, 1950), 11, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII & VIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2005), 49, M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c.1200* Third Edition (Palgrave Macmillan, 2001), 8.

<sup>74</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka* (The United States of America: University of Hawai'i Press, 2008), 46, Djoko Surjo, dkk., *Agama dan*, 161.

<sup>75</sup>Christine Dobbin, "Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)," *Jurnal Indonesia*, Vol.13, (April 1972), 5, <https://www.jstor.org/stable/3350680> (accessed January 20, 2017), Abd A'la, "The Genealogy of Muslim, 267-299, Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 16, M. Dien Madjid, "Knitting Togetherness among the Allied Malay: Aceh–Minangkabau–the Malay Peninsula, *TAWARIKH: International Journal for Historical Studies*, 4/ 1 (2012): 8, <http://www.mindamas-journals.com/index.php/tawarikh/article/view/546/544> (accessed June 22, 2017).

<sup>76</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 16, M. Dien Madjid, "Knitting Togetherness, 8.

<sup>77</sup>Djoko Surjo, dkk., *Agama dan Perubahan*, 162.

<sup>78</sup>Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 133.

dan ilmu-ilmu keislaman. Saat ini selain masih ada yang mempertahankan corak tradisional, juga sudah banyak pula yang berubah menjadi pesantren modren.<sup>79</sup>

Selain kultur demokratis (Minangkabau) yang terbuka untuk menyeleksi sesuatu yang dipandang baik,<sup>80</sup> watak Islam mistik yang dibawa pedagang Gujarat (India) berpadu dengan unsur-unsur mistik sebelumnya (Hindu-Budha), tampak telah mempermudah penerimaan Islam Sufistik di Indonesia dan Sumatera Barat khususnya.<sup>81</sup> Dalam perkembangannya, tidak hanya Islam yang bercorak sufistik, Islam bercorak radikal lewat gerakan Paderi (abad 18) pun mendapat tempat, kendati resistensi masyarakat Minang utamanya kaum adat seperti sudah diuraikan cukup kuat. Hal ini sedikit berbeda dengan Islam modernisme yang muncul pada abad selanjutnya, 19. Di bawah tekanan kolonialisme dan serbuan modernisme Belanda, baik Kaum Tuo maupun Kaum Muda sama melakukan gerakan pembaharuan Islam terutama pada institusi pendidikan.<sup>82</sup>

Namun “hasrat yang bernyala-nyala” untuk memasuki zaman kemajuan membuat terutama Kaum Mudo melakukan transformasi berlebihan terhadap banyak surau menjadi sekolah nagari (*volkscholen*) sejak tahun 1870-an. Ketika modernisasi dan pembaharuan keagamaan semakin intensif mereka lakukan, justru membuat pendidikan surau dalam pandangan banyak orang Minang menjadi tidak relevan dengan alam kemajuan.<sup>83</sup> Keadaan ini tidak semakin membaik sampai pertengahan abad ke-20 ketika memasuki zaman yang disebut Freek Colombijn sebagai “zaman kekacauan 1942-1971.” Salah satu peristiwa penting yang patut dibicarakan dalam konteks tema ini adalah pemberontakan PRRI (1958-1961).<sup>84</sup> Gerakan yang semula hanya menuntut otonomi dan pemerataan pembangunan tersebut kemudian mengkristal menjadi gerakan perlawanan terhadap pemerintah pusat misalnya ketika Ahmad Hussein mengumumkan PRRI dengan susunan pemerintahan revolusioner mirip negara dalam negara.<sup>85</sup> Pemerintah pusat di bawah kendali Presiden Soekarno tidak tinggal diam dan menjawabnya dengan opsi militer. Soekarno sangat paham psikologi orang Minang yang bijak di meja perundingan, tapi tidak berselera menjadi prajurit. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, pemberontakan tersebut berhasil dipadamkan.<sup>86</sup> Kekalahan dan didudukinya Sumatera Barat oleh tentara pusat, merupakan pukulan keras terhadap harga dan

---

<sup>79</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, xl-xlv.

<sup>80</sup>Mahmud Yunus, *Keringkasan Sejarah Islam di Minangkabau* (Jakarta: Al-Hidajah, 1971), 11.

<sup>81</sup>Alwi Shihab, *Membendung Arus*, 27. Lihat juga Kees de Jong, “Dari Perpisahan Kolonialisme ke Perjuangan Nasional Bersama Sejarah Singkat Hubungan Islam-Kristen di Indonesia (±1520-1949),” *Gema Teologi*, Vol. 36, No. 2, (2012): 235.

<sup>82</sup>Lihat kembali halaman 55-56.

<sup>83</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 117.

<sup>84</sup>Peristiwa lainnya adalah Perang Pasifik (1942-1945), perang kemerdekaan (1945-1949) dan pemberontakan komunis 1965 yang diiringi pembunuhan berdarah. Lihat, Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 160.

<sup>85</sup>Gusti Asnan, *Memikir Ulang Regionalisme Sumatera Barat Tahun 1950-an* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 189-190.

<sup>86</sup>Muchtar Naim, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau* (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1984), 74.

kebanggaan diri orang Minang. Belum pernah, ungkap Muchtar Naim, dalam sejarah orang Minang merasakan demikian terpukul seolah-olah dengan didudukinya daerah mereka oleh tentara pusat merasa kembali dijajah kekuasaan kolonial.<sup>87</sup>

Karena tidak sanggup menanggung malu, mengalami tekanan psikis dan mental dari kaki tangan pemerintah pusat melalui PKI (Partai Komunis Indonesia) dan pemuda OPR (Organisasi Perlawanan Rakyat), banyak yang eksodus (merantau) ke luar Sumatera Barat. Secara persentase, orang Minang paling banyak di Jakarta saat itu dan pertama sepanjang sejarah Minangkabau. Tanpa mengecilkan sebab-sebab merantau lainnya, diaspora yang sesungguhnya dari orang-orang daerah ini ungkap Taufik Abdullah baru terjadi setelah peristiwa PRRI/Permesta meletus.<sup>88</sup> Akibatnya sawah dan ladang dibiarkan merimba, kampung dan nagari tidak lagi terurus, termasuk adat dan lembaga pendidikan seperti surau semakin terpinggirkan.<sup>89</sup> Ini menjadi akar dari merenggangnya ikatan kehidupan komunal bersuku dan bernagari. Akibat lanjutan dari urbanisasi berikutnya adalah struktur sosial masyarakat Minang kemudian semakin berubah ke arah “keluarga nuklir” yang menggeser tanggung jawab dan pendidikan keluarga dari paman ke ayah. Anak laki-laki tidak lagi tidur di surau untuk belajar mengaji, ilmu-ilmu keislaman, adat dan bersosialisasi. Bagi keluarga yang memiliki pengetahuan keagamaan, fenomena yang tidak menguntungkan tersebut tidak menimbulkan persoalan yang berarti karena bisa mengajar sendiri anak-anak mereka. Sebaliknya, keluarga-keluarga yang tidak memiliki kemampuan seperti itu, tidak pula mendorong anak-anak pergi (mengaji) ke surau atau tidak mendatangkan guru mengaji ke rumah, maka pendangkalan identitas keislaman menjadi nyata.<sup>90</sup>

Selain dampak sosial keagamaan, PRRI juga memberikan dampak yang tak kalah buruknya terhadap institusi adat. Penghulu atau pemimpin adat adalah satu entitas yang turut kalah dalam perlawanan terhadap pemerintah pusat. Mereka yang pernah memangku jabatan selain sebagai penghulu, juga pemimpin wilayah di masa penjajah Belanda dan Jepang ini, kehilangan kekuasaan di awal kemerdekaan. Karena banyak anggotanya yang terlibat PRRI, maka organisasi mereka, MTKAAM (Majelis Tinggi Kerapatan Adat Alam Minangkabau) yang didirikan sejak tahun 1937 dibubarkan tentara nasional (TNI).<sup>91</sup> Namun tahun 1967 Gubernur Sumatera Barat, Haroen Zain, memprakarsai pembentukan organisasi sejenis dengan label baru bernama LKAAM (Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau). Hanya saja organisasi ini berada di bawah kendali pemerintah Orde Baru dan tidak berakar ke bawah (pemimpin suku di nagari-nagari). LKAAM lebih merupakan alat pemerintah untuk memberikan informasi kepada pemimpin suku

---

<sup>87</sup>Muchtar Naim, *Merantau Pola*, 101.

<sup>88</sup>Taufik Abdullah, “Kenangan sebagai Kata Pengantar,” Audrey Kahim, *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatra Barat dan Politik Indonesia, 1926-1998* terj. Azmi dan Zulfahmi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), xv.

<sup>89</sup>Ronidin, “Masyarakat Minangkabau Pasca-PRRI: dalam Cerpen *Ketika Jendral Pulang* Karya Khairul Jasmi,” *Lingua Didaktika*, Vol. 3, No. 2, 2010 : 153.

<sup>90</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 113-114.

<sup>91</sup>A.A. Navis, *Alam Takambang*, 43.

untuk memenangkan dukungan terhadap pemerintahan Orde Baru, sekaligus corong bagi pemimpin tradisional ini.<sup>92</sup>

Pengalaman traumatik PRRI, Rezim Orde Baru yang otoriter dan tak bisa hidup tanpa subsidi dari pemerintah pusat, menyempurnakan watak orang Minang setahap demi setahap menjadi *urang nan saulah* (pragmatis-penurut yang mudah dikendalikan). Mereka menjadi “anak yang baik” dalam sistem politik kebapakan yang dipelihara Orde Baru pada dekade 1970-an dan selanjutnya.<sup>93</sup> Pada lapisan sebagian elit muncul kebiasaan yang menggelikan misalnya mengucapkan akhiran *kan* menjadi *ken* dan pemakaian prasa *daripada* yang tidak pada tempatnya.<sup>94</sup> Fenomena yang menggambarkan kerusakan jati diri akut ini oleh sebagian kalangan disebut “lebih Jawa dari orang Jawa.”<sup>95</sup> Bersamaan dengan itu, di tingkat masyarakat berlangsung pula pembodohan dalam bayang-bayang ketakutan PRRI. Takut bicara, takut mengkritik pemerintah dan yang paling ditakuti adalah aparat keamanan seperti tentara dan polisi. Jika seorang ibu kesulitan mengatasi kebandelan anak-anaknya, maka ia akan menghadirkan alam PRRI yang menakutkan itu. “Ada polisi, ada tentara, sepatunya berduri, diam! Maka kebandelan sang anak akan mendadak berhenti.”<sup>96</sup> Cerdiknya, Orde Baru menundukan semua aspek yang berbau ideologis tersebut, bersamaan dengan program pembangunan yang didengung-dengungkan sehingga tetap membangkitkan optimisme tentang masa depan yang lebih baik.

Ketika reformasi dan otonomi daerah 1999 bergulir, terdapat semacam kerinduan untuk kembali ke jati diri semula. Slogan babalik ka nagari-adat, babaliak ka surau-Islam (kembali ke nagari-adat, kembali ke surau-Islam) bergema di berbagai penjuru ranah Minang. Di satu sisi slogan itu berhasil membangkitkan kesadaran terhadap identitas yang sudah lama tercerabut tersebut. Hal ini terlihat dalam bentuk munculnya perda-perda syari’ah dan gerakan Islamisme untuk menata sistem sosial masyarakat Minang.<sup>97</sup> Hanya saja di sisi lain, dalam bayang-bayang “ketakutan” dan “kepatuhan” ala Orde Lama dan Orde Baru, slogan tersebut dianggap belum mengantarkan kepada identitas khas orang Minang yang beradat dan bersurau. Disebut identitas khas karena isu “kembali ke nagari kembali ke surau,” sering diiringi dengan harapan-harapan tentang kemunculan tokoh seperti Haji Agus Salim (lahir 1884, negarawan dan menteri luar negeri); Mohammad Hatta (lahir 1902, wakil presiden pertama); Muhammad Yamin (lahir 1903, filosof nasionalis); Muhammad Natsir (lahir 1908, politikus Islam); Hamka (lahir 1908, ulama); Sutan Sjahrir (sosialis dan perdana menteri pertama dan Tan Malaka (lahir

---

<sup>92</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 183.

<sup>93</sup>Taufik Abdullah, “*Kenangan sebagai*,” xvii

<sup>94</sup>Ronidin, “*Masyarakat Minangkabau*.”

<sup>95</sup>Fadlillah, “*Dekonstruksi Jati Diri Bangsa Minangkabau*,” artikel laporan penelitian (Universitas Andalas: Fakultas Sastra, Oktober 2007): 6

<sup>96</sup>Ronidin, “*Masyarakat Minangkabau*,” 156-157.

<sup>97</sup>Melissa Crouch, “Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups,” *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2 (2009): 8, <https://ssrn.com/abstract=1601065> (accessed February 10, 2016), Saiful Mujani dkk., *Benturan Peradaban Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Jakarta: Nalar, 2005), 179-181.

1896, filosof revolusioner komunis).<sup>98</sup> Mereka yang berhasil menjadi pemimpin nasional ini menurut Hadler dilahirkan oleh mesin pemanas (inkubator) yang bernama ketegangan antara adat dan syara' (Islam), bahkan dengan modernisme dan komunisme.<sup>99</sup> Alih-alih melahirkan tokoh sejenis, justru yang muncul di masa reformasi ini adalah kelompok atau ormas garis keras seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Salafi, Front Pembela Islam dan Komite Penegak Syariat Islam yang dianggap memiliki pemahaman keagamaan yang sempit, tekstualis, intoleran dan anti kebangsaan (NKRI).<sup>100</sup> Mereka hadir bersamaan dengan proses demokratisasi yang melahirkan otonomi daerah dan mendapat tempat karena budaya Minang sejak dari awal sangat menghargai keberagaman seperti *adat salangka nagari cupak sapanjang batuang*. Artinya adat istiadat tertentu yang hanya berlaku di sebuah nagari belum tentu berlaku pula di nagari lain, sekalipun pada hal-hal prinsip seperti ABS-SBK dan sistem matrilineal tetap sama.

Berbeda dari Islam yang masuk melalui cara-cara damai-dagang,<sup>101</sup> kehadiran Agama Kristen mirip Agama Hindu dan Budha, sarat kepentingan politik (kerajaan) bahkan agak sulit memisahkannya dari kolonialisme. Agama Kristen sering dikaitkan dengan rumus tiga G; mencari kekayaan (*gold*), *glory* (kemuliaan), dan sekaligus membawa *gospel* (Injil). Atau tiga M; awal mula datang *merchants* (saudagar-saudagar), untuk melindungi usaha dagang, mereka membawa *military* (prajurit-prajurit), dan karena mereka orang Katolik diikuti oleh *missionaries* (para misionaris).<sup>102</sup> Secara makro, tercatat pada tahun 1511 Portugis menjajah Malaka dan di akhir tahun yang sama sudah memasuki Maluku dan daerah sekitar. Agama Kristen menyebar mengikuti pola Amerika Latin, salib ditanam di mana kapal Kristen menemukan pelabuhan.<sup>103</sup> Di masa kolonialisme Belanda, VOC pernah mengumumkan bahwa tidak ada agama yang akan dipraktekkan selain Kristen dari gereja reformasi Belanda.<sup>104</sup> Namun karena kepentingan ekonomi lebih menonjol, mereka lebih memilih netral terhadap agama. Banyak pendeta yang diangkat dan digaji VOC, namun diorientasikan untuk memuluskan misi dagang. Agar tidak menimbulkan gejolak, terdapat larangan penyebaran agama Kristen di daerah-daerah yang telah memeluk Islam dan para pendeta harus mempertanggungjawabkan semua kegiatan mereka pada VOC.<sup>105</sup>

---

<sup>98</sup>Suryadi, "Minang Saisuak #27–Ayam Gadang Minangkabau," <https://niadilova.wordpress.com/2010/12/06/minang-saisuak-27-ayam-gadang-minangkabau/> (diakses 29 Agustus 2018).

<sup>99</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformasi Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau* terj. Samsudin Berlian (Jakarta: Freedom Institute, 2010), 3.

<sup>100</sup>Zainal, *Islam Radikal di Sumatera Barat Pasca Orde Baru (1998-2012) Kajian Historis Gerakan Ormas Islam Garis Keras* (Jakarta: LSIP, 2215), 321-324.

<sup>101</sup>Alwi Shihab, *Membendung Arus*, 25-26.

<sup>102</sup>Kees de Jong, *Dari Perpisahan Kolonialisme*, 235-236.

<sup>103</sup>Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 10.

<sup>104</sup>Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 10.

<sup>105</sup>Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat Kajian Kritis mengenai Agama di Indonesia* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 238, Lihat juga Kees de Jong, *Dari Perpisahan Kolonialisme*, 235-236.

Pada skala mikro, Thomas Dias adalah orang Kristen pertama yang berkunjung ke Minangkabau. Hanya saja bukan sebagai misionaris. Thomas Dias tercatat dalam populasi mestizo Portugis yang menetap di Malaka setelah pendudukan Belanda dan bekerja pada VOC. Pada tahun 1683, ia diutus Gubernur Belanda, Cornelis van Quelbergh pergi ke hulu Sungai Siak untuk menjalin hubungan dengan raja Minangkabau. Tujuannya selain ingin menjadikan sebagai sekutu potensial, juga agar Belanda dapat berdagang secara langsung dengan penyedia emas, lada dan timah Minangkabau.<sup>106</sup> Empat tahun sebelumnya, 1679 memang sudah didapati sekelompok penganut Kristen dari kalangan pegawai-pegawai VOC di Kota Padang, namun Injil belum disebar kepada penduduk asli. Perkabaran Injil baru terlaksana untuk pertama kalinya di masa pemerintahan Inggris, antara 1811-1816 atas izin Sir Thomas Stamford Rafles yang berkedudukan di Batavia.<sup>107</sup> Evans, misionaris yang diutus semasa pemerintah Rafles ke Padang sempat berselisih pendapat dengan petinggi adat karena melarang pembacaan Al-Qur'an dalam kelas, kendati hal tersebut berlangsung di sekolah misi yang mendapat dukungan pemerintah. Sekolah yang disubsidi misionaris ini selain diperuntukkan untuk anak-anak serdadu Belanda, Cina dan penduduk dari Mentawai, juga diharapkan untuk "memberadabkan" anak-anak petinggi adat di pantai Padang.<sup>108</sup> Dari pada menimbulkan masalah pemerintah Belanda terpaksa menutup sekolah tersebut.<sup>109</sup>

Disibukkan oleh ekspansi dan pengaruh Islam yang kian mengakar dalam masyarakat, sampai akhir abad ke-18 tak tersebut narasi-narasi tentang persebaran agama Kristen di daerah ini. Sebaliknya, selain informasi tentang penyembahan berhala atau setidaknya "setengah kafir" tentang orang Minangkabau,<sup>110</sup> berkembang pula propaganda dan ungkapan-ungkapan yang menyudutkan Islam. Misalnya menganggap Islam sebagai agama yang kasar, menyukai perang dan tidak bersahabat. Mencap penganutnya sebagai orang bodoh yang menghabiskan waktu untuk berzikir atau mudah dipengaruhi pemimpin yang memiliki ambisi pribadi.<sup>111</sup>

"Kristenisasi" (*proselytization*) baru mendapat perhatian sungguh-sungguh memasuki abad ke-19 yang disebut Karel Steenbrink sebagai "abad misi."<sup>112</sup> Daerah Batak menjadi sasaran kristenisasi secara sistematis di wilayah Barat. Hal ini

---

<sup>106</sup>M. Dien Madjid, "Knitting Togetherness among the Allied Malay: Aceh – Minangkabau – the Malay Peninsula, *Tawarikh: International Journal for Historical Studies*, 4/ 1 (2012): 6, (accessed June 22, 2017). See also Anthony Reid, *Sumatera Tempo*, 187.

<sup>107</sup>Kruger, Dr. Th. Muller, *Sejarah Gereja di Indonesia* (Jakarta: Badan Penerbitan Kristen-Djakarta, 1966), 208-211.

<sup>108</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 151-152.

<sup>109</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 151-152.

<sup>110</sup>Gusti Asnan, "Kafir, Islam dan Kristen di Negeri Kita yang Baru Sumatera Barat dalam Berbagai Catatan Perjalanan," *Tabuah*, No. 2, 2000: 8.

<sup>111</sup>Gusti Asnan, *Kafir, Islam dan Kristen*, 8-9. Bandingkan dengan Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia* (1596-1942) terj. Suryan A. Jamrah (Bandung: Mizan, 1995), 79.

<sup>112</sup>Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian*, 143.

dilakukan selain karena penduduknya masih “biadab”, pemakan orang dan penyembah berhala, juga sebagai upaya menahan laju Islam fanatik (Paderi) dari arah selatan.<sup>113</sup> Dalam waktu relatif singkat, 20 tahun “upaya penyelamatan” telah berhasil dengan sukses. Puluhan ribu telah menjadi pengikut Yesus Kristus dengan meningkatkan taraf kesehatan mereka, mengajari bercocok tanam, membuka toko, memberikan pendidikan dan melarang mengisap madat.<sup>114</sup> Alasan belum “beragama” dan memangkas pengaruh Islam juga digunakan untuk mengkristenkan penduduk di pulau-pulau lepas pantai seperti Mentawai, pulau Tello dan pulau Batu (kepulauan Nias) yang didominasi oleh etnis Cina.<sup>115</sup> Sukses perkabaran Injil juga terulang di Mentawai, pulau yang sebelumnya menjadi bagian dari Padang Pariaman. Di tahun 1940 an sudah ada sekitar 60 % pemeluk Kristen dari total 10 ribu penduduk. Memiliki 48 buah rumah gereja, 13 di antara dipinjamkan untuk rumah-rumah sekolah pemerintah.<sup>116</sup>

Kendati usaha serupa ke pedalaman Minangkabau hampir tidak bisa dilakukan, namun gereja-gereja tetap berdiri untuk kalangan suku Nias, Batak, Ambon, Menado, Jawa, Tionghoa dan Eropa (Belanda).<sup>117</sup> Gereja Katolik (Katedral) Padang berdiri tahun 1932 dan di tahun 1912 sudah memiliki lebih kurang 750 jemaat dan untuk seluruh Sumatera Barat kurang lebih 1300 orang.<sup>118</sup> Gereja Protestan tahun 1936 juga berdiri di Padang dan di Bukittinggi antara tahun 1916-1917, disusul oleh gereja orang-orang Batak, HKBP tahun 1930 dan Kota Padang tercatat sebagai tempat pertama gereja Advent menyiarkan injil.<sup>119</sup>

Berdasarkan data sebaran rumah ibadah oleh Kementerian Agama Sumatera Barat Tahun 2015,<sup>120</sup> semua agama yang sudah disebutkan memiliki rumah ibadah di Kota Padang dan di beberapa kota dan kabupaten lainnya di Sumatera Barat.

Tabel 3, sebaran rumah ibadah di Sumatera Barat tahun 2015

No	Kabupaten/Kota	Mesjid	Gereja Kristen	Gereja Katolik	Pura	Vihara	Klenteng
01	<b>Kab. Mentawai</b>	52	0	103	0	0	0

<sup>113</sup>Kruger, Dr. Th. Muller, *Sejarah Gereja*, 209, Jan Sihar Arintonang and Karel Steenbrink, ed., *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden: Brill, 2008), 531-532.

<sup>114</sup>Gusti Asnan, *Kafir, Islam*, 9.

<sup>115</sup>Gusti Asnan, *Kafir, Islam*, 11.

<sup>116</sup>Kementerian Penerangan Indonesia, *Provinsi Sumatera Tengah*, 1088-1089.

<sup>117</sup>Gusti Asnan, *Kafir, Islam*, 11.

<sup>118</sup>Panitia Yubileum Katedral Padang, *Sejarah Gereja Katedral Padang dari Awal Mula Misi Hingga Sekarang* (Padang: Panitia Yubileum Katedral Padang, 2007), iii, lihat juga Kementerian Penerangan Indonesia, *Provinsi Sumatera*, 1088-1093.

<sup>119</sup>Kementerian Penerangan Indonesia, *Provinsi Sumatera*, 1095-1097.

<sup>120</sup>M.Riki, *Kementerian Agama Sumatera Barat dalam Angka 2015* (Padang: Sub Bagian Informasi dan Hubungan Masyarakat, 2015), 9.

02	<b>Kab. Pesisir Selatan</b>	504	0	0	0	0	0	
03	<b>Kab. Solok</b>	313	0	0	0	0	0	
04	<b>Kab. Solok Selatan</b>	167	0	0	0	0	0	
05	<b>Kab. Tanah Datar</b>	319	0	0	0	0	0	
06	<b>Kab. Padang Pariaman</b>	319	2	1	0	0	0	
07	<b>Kab. Agam</b>	525	0	0	0	0	0	
08	<b>Kab. 50 Kota</b>	414	0	0	0	0	0	
09	<b>Kab. Pasaman</b>	451	2	1	0	0	0	
10	<b>Kab. Pasaman Barat</b>	471	0	1	0	0	0	
11	<b>Kab. Dharmasraya</b>	195	0	0	0	0	0	
12	<b>Kab. Sijunjung</b>	179	0	0	0	0	0	
13	<b>Kota Padang</b>	620	10	3	1	5	1	
14	<b>Kota Solok</b>	50	0	0	0	0	0	
15	<b>Kota Sawahlunto</b>	48	1	1	0	0	0	
16	<b>Kota Padang Panjang</b>	37	1	1	0	1	0	
17	<b>Kota Bukittinggi</b>	44	1	1	0	0	0	
18	<b>Kota Payakumbuh</b>	82	1	1	0	1	0	
19	<b>Kota Pariaman</b>	60	0	0	0	0	0	
	<b>Total</b>	<b>4850</b>	<b>18</b>	<b>113</b>	<b>1</b>	<b>7</b>	<b>1</b>	

Sumber: M.Riki, *Kementerian Agama Sumatera Barat dalam Angka 2015* (Padang: Sub Bagian Informasi dan Hubungan Masyarakat, 2015), 9.

Konsekuensi dari kehadiran beberapa rumah ibadah tersebut adalah hadirnya umat berbagai agama pada sejumlah kabupaten dan kota di Sumatera Barat.

Tabel 4, sebaran penduduk berdasarkan agama di Sumatera Barat tahun 2015

No	Kota / Kabupaten	Muslim	Kristen	Katolik	Hindu	Budha	Konghucu	Lainnya
01	<b>Kab. Mentawai</b>	37.072	44.950	1568	13	0	0	0

02	<b>Kab. Pesisir Selatan</b>	446.245	101	126	7	0	0	0
03	<b>Kab. Solok</b>	360.487	566	29	13	0	0	0
04	<b>Kab. Solok Selatan</b>	156.577	241	83	0	0	0	0
05	<b>Kab. Tanah Datar</b>	343.814	24	15	22	0	0	0
06	<b>Kab. Padang Pariaman</b>	402.924	139	467	0	0	0	0
07	<b>Kab. Agam</b>	472.227	363	405	0	0	0	0
08	<b>Kab. 50 Kota</b>	365.134	163	92	0	0	0	0
09	<b>Kab. Pasaman</b>	265.711	1.104	65	6	2	0	0
10	<b>Kab. Pasaman Barat</b>	398.599	922	2.039	0	64	0	0
11	<b>Kab. Dharmas raya</b>	216.238	427	253	5	5	0	0
12	<b>Kab. Sijunjung</b>	218.134	210	200	19	25	0	0
13	<b>Kota Padang</b>	859.802	9.708	15.104	976	3.971	0	0
14	<b>Kota Solok</b>	64.073	334	373	39	0	0	0
15	<b>Kota Sawahlunto</b>	59.259	240	99	10	0	0	0
16	<b>Kota Padang Panjang</b>	49.473	285	305	76	69	0	0
17	<b>Kota Bukittinggi</b>	118.151	1.044	1.041	70	185	0	0
18	<b>Kota Payakumbuh</b>	124.382	661	506	11	130	0	0
19	<b>Kota Pariaman</b>	83.470	40	100	0	0	0	0
	<b>Total</b>	<b>5.041.772</b>	<b>61.522</b>	<b>22.870</b>	<b>1.267</b>	<b>4.451</b>	<b>0</b>	<b>0</b>
<b>Total Penduduk Sumatera Barat 5.131.882 Jiwa</b>								
	<b>Persentase</b>	<b>98,25 %</b>	<b>1,19 %</b>	<b>0,44%</b>	<b>0,04%</b>	<b>0,08%</b>		

Sumber: M.Riki, *Kementerian Agama*, 8.

Kedua tabel di atas memperlihatkan baik di *darek* seperti Bukittinggi, Padang Panjang dan Payakumbuh maupun di *rantau* seperti Padang dan Kabupaten Padang Pariaman, terdapat rumah ibadah lain selain mesjid. Begitu pula dengan penganutnya, termasuk di Kota Padang Panjang yang pernah dijuluki kota Serambi Makah.<sup>121</sup> Sebegitu jauh tidak dikenal misalnya sebutan “perkampungan Islam” seperti yang sebaliknya disebut di Bali sebagai Bali Aga (Kampung Hindu Bali) yang secara kultural sepenuhnya didasarkan pada kultus dan kosmologi Hindu.<sup>122</sup> Oleh sebab itu dapat dipandang sebagai wadah eksklusif bagi warga Hindu Bali yang dicirikan oleh adanya Pura/Kahyangan Desa. Sebaliknya, terdapat pula perkampungan yang secara eksklusif disebut “kampung Islam Bali” seperti Pagatepan. Mereka yang disebut Barth sebagai *orthodox muslims* ini bersifat isolasionis, tradisional dan anti masyarakat sekitar. Mengutamakan perkawinan dengan komunitas sendiri dan tidak mengizinkan berdirinya pura Hindu dalam lingkungan mereka, kendati di sana masih terdapat ratusan penyewa dan pekerja kasar beragama Hindu.<sup>123</sup> Di antara keduanya ada Desa Dinas atau desa pemerintahan yang terbuka bagi imigran dari berbagai latar belakang termasuk etnik dan agama.<sup>124</sup>

Kebijakan ini dirancang Belanda agar kebudayaan Bali bebas dari pengaruh luar yang dianggap destruktif seperti pengaruh Islam Jawa dan para misionaris Kristen.<sup>125</sup> Sebaliknya, di Sumatera Barat alih-alih membuat kebijakan serupa, Belanda justru menghadapi perlawanan gigih dari gerakan Islam Padri yang bahkan seperti disebut sebelumnya Islam ala Paderi sudah menyebar ke Sumatera Utara. Belanda hanya berhasil mendirikan “perkampungan etnik” seperti kampung Nias, Kampung Kaling, Kampung Jawa dan Kampung Pondok (Cina) secara terbatas di kota Padang.<sup>126</sup> Meski dalam prakteknya mirip juga dengan perkampungan agama seperti di Bali setidaknya tidak dapat dipisahkan dari kehadiran rumah ibadah

### C. Padang dan Padang Pariaman Sebagai Daerah Rantau

---

<sup>121</sup>Karena menjadi pusat pengajaran agama Islam. Di kota kecil ini terdapat sekolah-sekolah yang cukup terkenal seperti Diniyah School (1915), Sumatera Thawalib (1918), Thawalib Gunung (1921), Perguruan Diniyah Putri (1923), *Kulliyatul Muballighin Muhammadiyah* (1930). Selain itu, dari kota ini pula muncul ulama yang cukup terkenal dan sangat peduli pendidikan dan kemaslahatan umat seperti Buya Hamka, Zainuddin Labay El-Yunusy, Syekh Muhammad Jamil Jaho, Syekh Syuib Al-Yutisi dan Syahbuddin Imam Kayo. Lihat “RPJPD Kota Padang Panjang Tahun 2005–2025,” <https://padangpanjang.go.id/dw/2016/04/RPJPDKota-Padang-Panjang> (diakses 18 Februari 2018).

<sup>122</sup>Freidrik Barth, *Balinese Worlds* (Chicago: The University Chicago Press, 1993), 16 dan 32.

<sup>123</sup>Freidrik Barth, *Balinese Worlds*, 44.

<sup>124</sup>I Gde Parimartha dkk., *Bulan Sabit di Pulau Dewata Jejak Kampung Islam Kusumba-Bali* (Yogyakarta: CRCS, 2012), 31.

<sup>125</sup>I Gde Parimartha dkk., *Bulan Sabit*, 29.

<sup>126</sup>Anatona Gulo, “Aspek-Aspek Historis dalam Sistem Adat Nias di Kota Padang,” *Makalah* pada Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat, 19 Agustus 2008: 4.

Gambar 4, peta Padang dan Padang Pariaman sebagai wilayah rantau



Sumber: *Screenshot* (cuplikan layar) dari Google Maps Android, 9 Mei 2018.

Padang dan Padang Pariaman seperti sudah dijelaskan adalah dua di antara daerah rantau yang berada di pinggir pantai barat Sumatera. Keduanya merupakan pintu keluar masuk menuju laut lepas yang menegaskan cirinya sebagai jalur perlintasan dan pernah menjadi jalur perdagangan internasional yang mempertemukan beragam etnik seperti Cina, Timur Tengah, India dan Belanda.<sup>127</sup> Seperti yang terlihat dalam peta, keduanya juga terhubung secara geografis karena berbatasan langsung dan secara administratif berada dalam pemerintahan Provinsi Sumatera Barat. Namun tidak demikian dengan Kepulauan Nias yang sudah dibelah oleh Samudera Hindia. Secara geografis kepulauan Nias berada di pantai barat pulau Sumatera dan saat ini, secara administratif, masuk dalam pemerintahan Provinsi Sumatera Utara.

---

<sup>127</sup>Mestika Zed, *Saudagar Pariaman Menerjang Ombak Membangun Maskapai* (Jakarta: LP3ES, 2017), 24-25.

Hanya saja, ujung Kepulauan Nias (Pulau Batu) berbatasan langsung dengan Kepulauan Mentawai. Di masa kolonial Pulau Batu terhubung dengan Sumatera Barat sedangkan Nias menjadi bagian dari Kabupaten Tapanuli dan setelah masa kemerdekaan menjadi kabupaten tersendiri.<sup>128</sup> Sementara itu Kepulauan Mentawai adalah salah satu kabupaten di Sumatera Barat. Sebelum menjadi kabupaten tersendiri, Kepulauan Mentawai masuk dalam pemerintahan Kabupaten Padang Pariaman. Sedangkan orang Nias dianggap salah satu pendatang yang mampu beradaptasi dengan penduduk asli Mentawai di daerah pedalaman.<sup>129</sup> Dalam perkembangannya juga mampu beradaptasi dengan orang Minang baik di Kota Padang maupun di Kabupaten Padang Pariaman. Bab ini akan menjelaskan akar-akar adaptasi yang mengandaikan terjadinya negosiasi identitas dengan mengambil segmen kecil pada sebuah kelurahan di Kota Padang (Seberang Palinggam) dan satu nagari di Kabupaten Padang Pariaman (Sungai Buluh).

### 1. Seberang Palinggam, Padang

Di lokasi pertama ini, ruang negosiasi identitas antara suku Minang dan suku Nias dipusatkan pada keluarga campuran; etnis dan agama. Isu ini penting diangkat karena ikut membentuk persepsi masyarakat Seberang Palinggam dalam memahami persoalan-persoalan hubungan antaretnis dan antaragama. Misalnya dalam isu kepemimpinan di tingkat RT dan RW. Selain itu, masalah keluarga campuran menohok langsung terhadap jantung identitas orang Minang yaitu matrilineal dan Islam serta sering diapungkan sebagai salah satu bentuk resistensi masyarakat Minang terhadap isu keberagaman.<sup>130</sup> Sekedar pengenalan lokasi akan digambarkan serba sedikit tentang sejarah penamaan lokasi, topografi dan demografi kelurahan dan dinamika Kota Padang dalam konteks keminangan dan keindonesiaan (perkotaan).

---

<sup>128</sup>U. Hummel, *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia* (1865-1965) (Belanda: Utrecht University Repository, 2007), 12.

<sup>129</sup>Orang Nias di pedalaman Mentawai umumnya berprofesi sebagai pedagang kebutuhan harian seperti tembakau, rokok, minyak tanah, minyak goreng, garam dan gula. Mereka juga menjadi perantara orang Mentawai yang memiliki sumber alam seperti minyak nilam, cengkeh dan rotan dengan pedagang luar. Orang Nias yang sudah lama menetap di Mentawai menyebut istilah tersebut berasal dari kata *amatawe* yang berarti ayah si *Tawe* dalam bahasa Nias. *Amatawe* datang dari Nias ke Siberut dan memperoleh daerah berladang di Simatalu. Setelah membuka lahan, *Amatawe* kembali ke Nias untuk menjemput istri dan anaknya yang bernama *Tawe*. Sejak saat itu daerah ini dikenal dengan *Amatawe* yang berkembang menjadi *Mentawe* atau Mentawai. Lihat Bambang Rudito, *Bebetai Uma Kebangkitan Orang Mentawai: Sebuah Etnografi* (Yogyakarta: Penerbit Gading dan ICSD, 2013), 37 dan 42.

<sup>130</sup>Mina Elfira, "Inter-Ethnic Relations in Padang of West Sumatra," *Wacana* Vol. 13 No. 2, 2011: 293-304, <http://journal.ui.ac.id/index.php/wacana/article/viewFile/2550/1958> (accessed December 16, 2017) dan Afthonul Afif, "Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam," *Jurnal Psikologi*, Vol. 36, No. 2, Desember 2009: 210, <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=260521&val=7039&title=Identitas%20Sosial%20Orang%20Minangkabau%20yang%20Keluar%20dari%20Islam> (diakses 19 April 2017).

### a. Sejarah Penamaan

Bagi orang Minang, alam adalah segalanya. Bukan saja dipahami sebagai tempat lahir, mati, hidup dan mencari penghidupan, namun lebih dari itu, juga mempunyai makna/filosofi tertentu sesuai dengan konteks ruang dan waktu.<sup>131</sup> Penamaan daerah pun tak muncul begitu saja, melainkan tersambung dengan makna-makna tertentu. Seberang Palinggam misalnya adalah sebutan untuk salah satu dari 12 kelurahan yang terdapat di Kecamatan Padang Selatan, Kota Padang. Sebutan tersebut muncul setelah warganya memenangkan pertandingan selaju sampan yang diadakan di Sungai Batang Arau melintasi Kampung di sebelahnya, Palinggam.<sup>132</sup>

Seberang artinya melampaui atau melewati menggunakan sampan yang didayung (dikayuh) dengan sebatang tongkat besar yang pipih dan lebar pada ujungnya. Sedangkan Palinggam adalah nama kelurahan di sebelahnya. Jika dirangkai, maka Seberang Palinggam berarti melewati atau melampaui Palinggam. Karena berada di seberang yang dibelah oleh sungai Batang Arau, maka untuk mencapainya sebelum tersedia jalan darat, ditempuh dengan mendayung sampan atau melintasi jembatan, menjadi argumen lain penamaan tersebut.<sup>133</sup>

Tradisi selaju sampan memang tidak dapat dipisahkan dari *alek* (pesta) anak nagari bagi kampung-kampung di sekitar sungai Batang Arau seperti Kampung Batu, Palinggam, dan Seberang Palinggam sendiri. Sejak tahun 1960-an, sungai sepanjang 25 kilometer dari muara hingga hulunya di Bukit Barisan ini telah menjadi ajang festival tahunan selaju sampan. Sempat terhenti namun dalam beberapa tahun terakhir kembali digelar sebagai bagian dari kegiatan pariwisata.<sup>134</sup> Meski begitu, nama Seberang Palinggam tetap populer terlebih setelah bait-bait lagu ciptaan Karim Nun berikut disenandungkan Elly Kasim, penyanyi legendaris Minangkabau era tahun 80-an.<sup>135</sup>

### Dayuang Palinggam

Dayuang dayuang –2x

Dayuang sampan didayuang – 2x

Didayuang anak Palinggam, Palinggam, anak Palinggam

Didayuang anak Palinggam, Palinggam, anak Palinggam

---

<sup>131</sup>A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi Guru* (Jakarta: Grafiti Press, 1984)59.

<sup>132</sup>Alifah, Kader Senior Posyandu Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 17-10-2017.

<sup>133</sup>Rabani, salah satu keluarga beda agama di Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 118-10-2017.

<sup>134</sup>Agib M Noerman, “Orang Palinggam Ingin Sebagai “AleK Nagari,” <https://www.gosumar.com/berita/baca/2015/12/25/orang-palinggam-ingin-pdf-sebagai-alek-nagaristhash.LO7TSMz.6.dpbs> (December 02, 2018).

<sup>135</sup><https://laguminang.lamo.wordpress.com/2010/06/29/dayuang-palinggam/> (diakses 27 Desember 2017).

Elok-elok manyubarang  
Jan sampai titian patah  
Elok-elok di rantau urang  
Jan sampai babuek salah

Ramo-ramo si kumbang lah jati (sayang)  
Katik Endah pulang lah bakudo  
Patah tumbuhan hilang baganti, lagu lamo takana juo  
Patah tumbuhan hilang baganti, lagu lamo takana juo

Elok-elok manyubarang  
Jan sampai titian patah  
Elok-elok di rantau urang  
Jan sampai babuek salah

Dayuang dayuang – 2x  
Dayuang sampan didayuang – 2x  
Didayuang anak Palinggam, Palinggam, anak Palinggam  
Didayuang anak Palinggam, Palinggam, anak Palinggam

Elok-elok manyubarang  
Jan sampai titian patah  
Elok-elok di rantau urang  
Jan sampai babuek salah

Pulau Pandan jauh lah ditengah  
Dibaliak pulau si Angso lah Duo  
Hancua badan dikanduang tanah, budi baiak takana juo  
Hancua badan dikanduang tanah, budi baiak takana juo

Elok-elok manyubarang  
Jan sampai titian patah  
Elok-elok dirantau urang  
Jan sampai babuek salah

Istilah Palinggam, *dayuang*, sampan dan *titian* (jembatan biasanya terbuat dari kayu) dalam baris-baris lagu di atas kian memperkokoh nama kelurahan tersebut sebagai Seberang Palinggam. Meskipun begitu nama lama kelurahan ini bukanlah Seberang Palinggam, melainkan *Kampung Suduik* (kampung sudut atau pojok). Disebut *Kampung Suduik* karena letaknya yang menjorok seperti teluk, mengendus kaki Bukit Gado-gado. Di kiri kanannya diapit pula oleh dua buah bukit yaitu bukit *Lantiak* yang pernah dihantam galodo yang menelan ratusan korban

tahun 2000 dan *Bukit Sarai*.<sup>136</sup> Peta kelurahan berikut, memperlihatkan gambaran tersebut.<sup>137</sup>

Gambar 5, foto satelit Kelurahan Seberang Palinggam Kecamatan Padang Selatan Kota Padang



Sumber: arsip Kelurahan Seberang Palinggam Kecamatan Padang Selatan Kota Padang, 2017.

Gambar 6, kelurahan Seberang Palinggam, tampak dari arah timur Sungai Batang Arau

---

<sup>136</sup>Rabani, salah satu keluarga beda agama di Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 04-08-2017.

<sup>137</sup>Berdasarkan data dari N, staf Kelurahan Seberang Palinggam, 21-09-2017.



Sumber: dokumentasi penulis, 10-01-2018.

#### **b. Topografi dan Demografi**

Padang merupakan kota terbesar ketiga di pulau Sumatera,<sup>138</sup> dengan luas mencapai 694,93 km<sup>2</sup>, setara dengan 1,65 persen dari luas Provinsi Sumatera Barat. Kota Padang terdiri dari 11 kecamatan dan 104 kelurahan dengan Koto Tengah sebagai kecamatan terluas. Luasnya mencapai 232,25 km<sup>2</sup>, setara dengan 33,42 % dari luas keseluruhan Kota Padang. Jumlah penduduk pada tahun 2016 mencapai 914.968 jiwa, mengalami kenaikan sebesar 12.555 jiwa dari tahun sebelumnya. Ini menunjukkan tingkat kepadatan dari 1.299 jiwa/km<sup>2</sup> menjadi 1.317 jiwa/km<sup>2</sup>.<sup>139</sup>

Kendati sering dikatakan bahwa “agama mendaki dari rantau menuju *darek*,” tidak berarti daerah *rantau* seperti Padang sepenuhnya merupakan dataran rendah. 51, 01 persen di antaranya merupakan dataran tinggi berupa hutan lindung.<sup>140</sup> Kota Padang yang membujur dari Utara ke Selatan memiliki pantai sepanjang 68,126 km<sup>2</sup> dan terdapat deretan Bukit Barisan dengan panjang daerah bukit (termasuk sungai) 486,209 km<sup>2</sup>.<sup>141</sup> Beberapa kelurahan seperti kelurahan Batang Arau, Pantai Air Manis dan Seberang Palinggam sendiri berada di kaki bukit tersebut yang tak lain adalah kaki Pegunungan Bukit Barisan. Selebihnya merupakan dataran rendah

---

<sup>138</sup>Faisal Ashar, Dilanthi Amaratunga, Richard Haigh, "The Analysis of Tsunami Vertical Shelter in Padang City," *Procedia Economics and Finance* 18, in 4th International Conference on Building Resilience, 8-11 September 2014, Salford Quays, United Kingdom, doi: 10.1016/S2212-5671(14)01018-1: 917, [https:// www.sciencedirect.com/](https://www.sciencedirect.com/) (accessed January 21, 2017), lihat juga Freek Colombijn, "City Profile Padang," *Cities*, Vol. 13, No. 4, 1996: 281-288, <https://vu-nl.academia.edu/FreekColombijn> (accessed June 24, 2017).

<sup>139</sup>Diskominfo, "Gambaran Umum Kota Padang," [https:// www. padang.go.id/detail /gambaran-umum- kota-padang](https://www.padang.go.id/detail/gambaran-umum-kota-padang) (diakses 08 Januari 2017).

<sup>140</sup>BPS Kota Padang, *Kota Padang dalam Angka 2017* (Padang: C.V. Sarana Multi Abadi, 2017), 5.

<sup>141</sup>Diskominfo, *Gambaran Umum*.

berupa persawahan, perkebunan dan tercatat 7.006,92 km<sup>2</sup> atau 10,08 persen di antaranya telah menjadi areal perumahan.<sup>142</sup>

Seperti terlihat dalam peta dan gambar di atas, Kelurahan Seberang Palinggam, lokasi penelitian ini, berada di daerah dataran. Hanya saja dataran tingginya lebih luas, bisa mencapai 75 % dari keseluruhan wilayah kelurahan, berjejer bersama daerah perbukitan lainnya dan yang terkenal di antaranya bukit Gunung Padang. Gunung ini mencapai ketinggian antara 200-500 meter dari permukaan laut, sementara kelurahan Seberang Palinggam lebih kurang 10 meter dari permukaan laut.<sup>143</sup> Dataran tinggi tersebut merupakan lereng perbukitan yang sebagiannya landai, yang lain curam dan terjal. Dulunya digunakan untuk berkebun cengkeh dan areal perladangan tanaman tua baik oleh warga Minang maupun oleh sebagian warga Nias. Ketika tanaman cengkeh musnah terserang hama, mereka ganti dengan tanaman tua seperti kuini, durian dan rambutan, kelapa, pala dan kulit manis. Namun galodo yang pernah menimpa salah satu bukit (Lantiak) di situ, mengajarkan kepada mereka untuk tidak lagi meneruskan pekerjaan bercocok tanam pada areal perbukitan. Alhasil, sebagiannya juga telah dijadikan areal pemukiman, yang hanya bisa ditempuh dengan sepeda motor. Di samping mendaki dengan ketinggian yang tajam, jalan yang tersedia juga kecil, kurang lebih satu meter, di sela-sela rumah penduduk. Dibutuhkan keahlian tersendiri untuk melewatinya, jika tidak bisa-bisa terjungkal ke dalam jurang. Sementara itu, 25 % lainnya seperti terlihat dalam gambar merupakan dataran rendah yang menjadi tempat pemukiman padat penduduk dan fasilitas umum seperti kantor lurah, sekolah dan rumah ibadah (mesjid dan mus}alla).

Secara astronomis, Kelurahan Seberang Palinggam terletak antara 0,58' Lintang Selatan dan 100<sup>0</sup> 21' 11' Bujur Timur, temperatur/suhu berkisar antara 22 sampai 31,7 derjad celsius, curah hujan 384,88 mm/bulan.<sup>144</sup> Jarak tempuh dari kelurahan ke ibu kota kecamatan sejauh 2 km, ke pusat pemerintahan Kota Padang memakan jarak tempuh sejauh 15 km dan ke pusat Pemerintahan Provinsi Sumatera Barat sejauh 3,5 Km.<sup>145</sup> Di sebelah utara berbatasan dengan Kelurahan *Pasa Gadang*, di sebelah selatannya dengan kelurahan Air Manis. Sebelah barat berbatasan dengan kelurahan Batang Arau sementara di sisi timur berbatasan dengan kelurahan Seberang Padang.

Dibanding kelurahan lain, Seberang Palinggam merupakan kelurahan terkecil, 0,14 km<sup>2</sup> dan yang terluas adalah Kelurahan Teluk Bayur, 2,83 km<sup>2</sup>.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup>BPS Kota Padang, *Kota Padang*, 5-6, lihat juga Keputusan Camat Padang Selatan Kota Padang Nomor: Tahun 2014 tentang Rencana Strategis Kecamatan Padang Selatan Kota Padang Tahun 2014-2019, ii dalam <http://bappeda.padang.go.id/up/download/09012015120513Renstra-Padang Selatan-2014-2019.pdf> (diakses 12 April 2018).

<sup>143</sup>Indrayuda, *Tari Balanse Madam Suatu Aktivitas Kesenian dan Peranannya dalam Integrasi Sosial antara Masyarakat Nias dan Minangkabau di Kota Padang* (Padang: Fakultas Bahasa Sastra dan Seni Universitas Negeri Padang, 2004), 36.

<sup>144</sup>Armalia Desiyanti, *Statistik Daerah Kecamatan Padang Selatan 2016* (Padang:, BPS Kota Padang, 2016), 1.

<sup>145</sup>BPS Kota Padang, *Kota Padang dalam Angka 2017* (Padang: C.V. Sarana Multi Abadi, 2017), 27. 29.

<sup>146</sup>BPS Kota Padang, *Kota Padang*, 27.

Penyusutan luas kelurahan ini terkait dengan keluarnya UU nomor 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa yang di antaranya mengatur ukuran luas suatu desa atau kelurahan. Untuk mencukupkan luas kelurahan wilayah tetangganya, Batang Arau, maka diambilkan dari wilayah kelurahan terdekat, Seberang Palinggam. Akibatnya sebagian besar wilayahnya masuk dalam teritori kelurahan Batang Arau. Ini berkonsekuensi pada menyusutnya lahan perladangan dan perkebunan serta menyempitnya wilayah pemukiman.<sup>147</sup>

Meski terkecil, namun memiliki kepadatan penduduk tertinggi, 27,571 (*density*) dengan total penduduk berdasarkan sensus tahun 2015 sebanyak 3,860 jiwa.<sup>148</sup> Data terakhir sampai Agustus 2017 menunjukkan bahwa jumlah penduduk kelurahan Seberang Palinggam tercatat sebanyak 3435 jiwa yang tersebar dalam 5 Rukun Warga (RW) dan 22 Rukun Tetangga (RT). Masing-masing 198 Kartu Keluarga di RW I, 143 Kartu Keluarga di RW II, 193 Kartu Keluarga di RW III, 127 Kartu Keluarga di RW IV dan 174 Kartu Keluarga di RW V.<sup>149</sup> Dari segi etnik terdapat warga dari kalangan suku Minang, Nias, Cina, *Kaliang* (India), Jawa dan Batak.<sup>150</sup> Suku Minang berasal dari berbagai daerah seperti Solok, Tanah Datar, dan Pesisir Selatan.<sup>151</sup> Sedangkan dari segi etnisitas beragama Islam sebanyak 1471 orang (42,82 %) Katolik sebanyak 881 orang (25,64 %), Protestan sebanyak 980 orang (28,55 %), Hindu sebanyak 16 orang (0,46 %) dan Budha sebanyak 87 orang (2,53 %) dengan beragam profesi seperti tani, dagang, PNS, TNI/Polri, swasta, buruh, nelayan dan sebagian masih menganggur.<sup>152</sup>

### c. Keminangan dan Keindonesiaan

Gambaran keragaman etnis, etnisitas dan profesi penduduk Seberang Palinggam di atas, sedikitnya membantu untuk memahami dinamika kultural Kota Padang dalam konteks masyarakat Minang dan masyarakat Nias. Sebagai daerah rantau, Padang memang telah lama menjadi destinasi menarik bagi berbagai suku bangsa. Hanya saja dari banyak penelusuran disebut bahwa Padang awal dihuni oleh perantau Minangkabau yang berasal dari dataran tinggi (*darek*) jauh sebelum kedatangan orang Aceh, sekitar abad ke-16 atau 17.<sup>153</sup>

---

<sup>147</sup>Ardiman, Anatona Gulo dan Ranti Nazmi, "Etnis Nias di Kota Padang 1970-2008: Suatu Tinjauan Sejarah Sosial Budaya," *jim. stkip-pgri sumbar.ac.id/ jurnal/ download/ 6495* (diakses 07 Januari 2017).

<sup>148</sup>Armalia Desiyanti, *Statistik Daerah*, 117.

<sup>149</sup>Berdasarkan Data Kependudukan Kelurahan Seberang Palinggam Keadaan Bulan Agustus 2017.

<sup>150</sup>Bainullah, Ketua RW 02 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11-10-2017, Bujang (Benny Moraza), Ketua RW 03, Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11-10-2017.

<sup>151</sup>Alifah, pendata KB Warga Seberang Palinggam, *Wawancara*, 18-10-2017.

<sup>152</sup>Berdasarkan Data Kependudukan Kelurahan Seberang Palinggam Keadaan Bulan Agustus 2017.

<sup>153</sup>Lihat Rusli Amran, *Sumatera Barat Hingga Plakat Panjang* (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), 313, Mestika Zed, *Kota Padang Tempo Doeloe Zaman Kolonial Seri Manuskrip No. 04* (Padang: Pusat Kajian Sosial Budaya dan Ekonomi Fakultas Ilmu-ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2009), 5 dan Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 55-56.

Mereka datang secara berkelompok, memboyong adat kebiasaan, norma-norma, nilai-nilai dan berbagai bentuk organisasi sosial. Dalam perkembangannya adat yang mereka bawa sering mengalami perubahan segera setelah menetap di rantau yang baru. Assimilasi dan negosiasi kebudayaan mulai mengambil tempat.<sup>154</sup> Seperti kebiasaan di daerah asal (*darek*) semula mereka menempati sebuah kampung “kecil” bernama Kampung Batuang atau Kampung Batang. Kampung tersebut terletak antara daerah Aur Duri dan daerah yang sekarang diidentifikasi sebagai Seberang Padang, di pinggiran Batang Arau.<sup>155</sup> Yang turun ke Seberang Padang berasal dari Kubuang Tigo Baleh (Solok) di bawah pimpinan Maharajo Basa, suku Caniago Madaliko. Dari sini mereka berkembang biak dan sebagian pindah ke utara mendirikan kampung baru seperti Alang Laweh, Ranah, Parak Gadang dan Ganting. Kelompok pemukim ini menjadi cikal bakal kota Padang.<sup>156</sup> Kedatangan selanjutnya menyusul orang-orang dari Siamek Baleh (antara Singkarak dan Solok) begitu juga yang berasal dari Kurai Banuhampu (Agam). Mereka menetap di bagian timur daerah Maharajo Besar di bawah pimpinan Datuk Paduko Amat suku Caniago Sumagek, Datuk Saripado Marajo suku Caniago Mandaliko, Datuk Sanggoeno Diradjo suku Koto beserta saudaranya Datuk Patih Karsani. Konon Datuk Putih Karsani menemukan sebuah meriam kecil, pisau, seperihan porselin dengan tulisan *la ilaha illallah Moehammad Rasoel Allah* dalam aksara Arab dan sebilah pedang yang dijadikan nama daerah ini (pedang dalam bahasa Minang dibaca Padang).<sup>157</sup> Versi lain menyebut bahwa nama Padang terambil dari kata *padang* (dataran luas), yang dijumpai pendatang pertama dari pedalaman Minangkabau, setelah mereka melintasi kawasan Bukit Barisan yang membatasi daerah pedalaman dan kawasan pantai barat di sekitar Kota Padang sekarang.<sup>158</sup>

Suku-suku di atas terus berkembang, membelah membentuk kampung/nagari baru hingga terbentuk apa yang belakangan dikenal dengan KAN (Kerapatan Adat Nagari) Nan Salapan (suku). Dari kelarasan Bodi-Caniago selain dua suku yang sudah disebutkan, terdapat pula suku Panyalai menjadi Caniago Panyalai penghulunya bergelar Datuk Panduko Magek dan suku Jambak dengan penghulunya Datuk Rajo Indo Bumi. Sementara dari kelarasan Koto-Piliang berturut-turut yaitu suku Sikumbang menjadi Tanjuang Sikumbang penghulunya bergelar Datuk Sanggoeno Diradjo, Balaimansiang menjadi Tanjuang Balaimansiang penghulunya bergelar Datuk Rajo Gunuang Padang, Koto menjadi

---

<sup>154</sup>Muchtar Naim, *Merantau Pola*, 74.

<sup>155</sup>Mina Elfira, “Inter-ethnic Relations in Padang of West Sumatra,” *Wacana*, Vol. 13 No. 2, 2011: 293-304, <http://journal.ui.ac.id/index.php/wacana/article/viewFile/2550/1958> (accessed December 16, 2017), Mestika Zed, *Kota Padang*, 5.

<sup>156</sup>Rusli Amran, *Sumatera Barat*, 313, Mestika Zed, *Kota Padang Tempo Doeloe Zaman Kolonial Seri Manuskrip No. 04* (Padang: Pusat Kajian Sosial Budaya dan Ekonomi Fakultas Ilmu-ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2009), 5, Taufik Abdullah, “Pengantar” dalam Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformasi Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), xxiii-xxix.

<sup>157</sup>Rusli Amran, *Sumatera Barat*, 313, Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 56,

<sup>158</sup>Mestika Zed, *Kota Padang*, 11.

Tanjuang Koto (Piliang) penghulunya bergelar Datuk Rajo di Padang dan suku Melayu gelar penghulunya Datuk Maharajo Lelo.<sup>159</sup>

Jumlah delapan (suku) tak selalu konstan. Di masa kolonialisme Belanda pernah menjadi 13 (sampai tahun 1730) kemudian ditambah lagi menjadi 24 orang pada abad ke-19 dan kembali menjadi 8 orang sesuai perubahan dan pembagian Wijk (wilayah pemukiman) ala Belanda.<sup>160</sup> Fungsinya pun berubah. Dari fungsi awal sebagai pimpinan kekerabatan suku menjadi bangsawan (raja) wilayah yang menguasai semua sumber ekonomi (terutama tanah dan perdagangan) dan menjadi pegawai Belanda.<sup>161</sup> Belanda juga memberikan gelar panglima (gelar suku Aceh) atau orang kaya, “rang kayo” kepala wilayah yang dianggap sebagai sekutu utama dan memperkenalkan administrasi ala Jawa dengan memberikan jabatan bupati (*regent*).<sup>162</sup>

Mereka tinggal di rumah-rumah bertiang tinggi (bukan di rumah gadang) di tengah taman-taman atau kebun luas di pusat kota. Memiliki tanda-tanda kebesaran seperti *Sutan* atau *Puti* (putri) untuk keturunan raja sebagai lapisan pertama. Sementara di lapis kedua terdapat gelar *Marah* dan *Siti* yang mengacu pada pertalian darah atau jenjang keturunan. Tatanan nagari berkembang menjadi organisasi yang lebih hirarkhis.<sup>163</sup> Inilah perubahan demi perubahan yang sebelumnya belum pernah terjadi ketika di kampung asal (*darek*). Makanya sering dikatakan bahwa *darek* berpenghulu, *rantau* beraja. Meski dari posisi yang sama namun dengan status yang berbeda. Jika di *darek* hanya sebagai penghulu, dirantau menjelma menjadi bangsawan, panglima dan bupati. Konon, mereka mempunyai sebuah diktum tentang kehadiran mereka di pantai barat ini, “Aso Solok, duo Salayo, tigo Padang ka-ampek jen kompeni.” (Satu Solok, dua Salayo, tiga Padang, keempat kompeni, Belanda).<sup>164</sup> Hal ini setidaknya menunjukkan bahwa di rantau

---

<sup>159</sup>“Tambo Nagari Padang Salapan Suku,” <https://mozaikminang.wordpress.com/2011/11/15/tambo-nagari-padang-salapan-suku/> (diakses 03 Januari 2017).

<sup>160</sup>Wijk I, Tanjuang Koto wilayahnya adalah Ulak Karang. Wijk II, Caniago Panyalai wilayahnya meliputi Purus, Damar, Olo, Rimbo Kaluang dan Ujung Pandan. Wijk III dihuni oleh suku Tanjuang Sikumbang dengan wilayah Kampung Jao, Sawahan, Balantuang, Tarandam dan Jati. Wijk IV, suku Tanjuang Balai Mansiang dengan wilayah Alai dan Gunung Pangilun. Wijk V, Jambak dengan wilayah Parak Gadang, Simpang Haru dan Andaleh. Wijk VI, suku Melayu dengan wilayah Pondok, Kampung Sabalah, Berok, Kampung Cino, Belakang Tangsi. Wijk VII. Caniago Sumagek dengan daerah Ganting, Ranah, Pasa Gadang dan Palinggam. Terakhir, Wijk VIII bagi yang bersuku Caniago Mandaliko. Wilayahnya meliputi Teluk Bayur, Air Manis, Seberang Padang, Kampung Teleng, Kampung Batu dan Subarang Pabayan. Lihat “Tambo Nagari Padang Salapan Suku,” <https://mozaikminang.wordpress.com/2011/11/15/tambo-nagari-padang-salapan-suku/> (diakses 03 Januari 2017).

<sup>161</sup>Mestika Zed, *Kota Padang*, 12-13.

<sup>162</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 72-73.

<sup>163</sup>Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity The Nagari from Colonisation to Decentralisation* (United Kingdom: Cambridge University Press 2013), 43.

<sup>164</sup>Taufik Abdullah, “Pengantar” dalam Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformasi Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), xxviii-xxix.

terdapat kecenderungan menguatnya kepemimpinan negara ketimbang kepemimpinan adat. Ini bersimbiosis pula dengan sistem pemerintahan kota yang jelas mengadopsi seluruh sistem dan tatanan kenegaraan seperti kepemimpinan RT dan RW di tingkat paling bawah. Kuat dugaan menguatnya kepemimpinan negara yang memungkinkan banyak warga Nias di Seberang Palinggam dapat menjadi pengurus RT dan RW, berakar dalam kultur seperti ini.<sup>165</sup> Kendati hal serupa juga dilakukan Belanda terhadap masyarakat Cina yang dipimpin oleh kapiten dan letnan, sementara Tamil (India) dan Arab hanya dipimpin oleh letnan.<sup>166</sup>

Penyesuaian dan negosiasi berikutnya terkait dengan tipe Padang sebagai rantau kota yang menjadi pusat pendidikan, penyediaan berbagai lapangan pekerjaan, perdagangan dan jasa.<sup>167</sup> Mereka merantau ke lokasi terdekat ini untuk mengadu nasib, mencari pengalaman, wibawa, menambah harta kekayaan keluarga. Sewaktu-waktu akan kembali lagi ke berbagai kampung asal di *darek*.<sup>168</sup> Hampir semua orang Minang yang menetap di Padang dengan mudah teridentifikasi sesuai dengan tempat asal mereka di luar Padang. Dalam konteks tersebut, banyak juga yang percaya bahwa penduduk asli Padang adalah orang Nias. Akibatnya mereka enggan untuk mengidentifikasi diri sebagai penduduk asli Padang karena mereka tidak ingin dianggap sebagai orang Nias.<sup>169</sup> Meskipun begitu, orang Minang bisa menjadi orang Padang, kendati orang Padang belum tentu orang Minang. Ini berarti di satu sisi terdapat semacam kesadaran bahwa Padang adalah kota multi-etnis. Namun, di sisi yang berbeda, menunjukkan secara tidak langsung bahwa Padang sebagai bagian dari Alam Minangkabau.<sup>170</sup> Rabani misalnya tidak terlalu bersemangat menceritakan asal usul leluhurnya. Ketika menjelaskan pertalian sukunya di kampung asal sebagai salah satu ciri penting keminangan ia tampak mulai memikirkan. Tapi kemudian ia menjadi fasih saat menjelaskan pertaliannya dengan suku-suku yang lain seperti Nias dan Cina.<sup>171</sup> Bainullah, ketua salah satu RW di kelurahan tersebut dengan sedikit bergurau menyebut bahwa *urang awak* di

---

<sup>165</sup>Dari lima RW, orang Nias-Kristen masuk dalam jajaran pengurus di tiga RW. Satu orang di antaranya menjadi ketua RW yaitu ketua RW 04. Pada tingkat RT, terdapat pula tiga orang di antaranya yang menjadi ketua, yang lain masuk dalam jajaran pengurus yang tersebar di delapan RT. Data berdasarkan Surat Keputusan Lurah Seberang Palinggam Nomor : 005/SK/LSP/III-22017 tentang Penetapan Pengurus Rukun Warga (RW) dan Rukun Tetangga (RT) Kelurahan Seberang Palinggam Periode 2017-2020, berdasarkan informasi dari Dehe, Kepala Kampung/Adat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-09-2017.

<sup>166</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 94.

<sup>167</sup>Muchtar Naim, *Merantau Pola*, 72.

<sup>168</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 56.

<sup>169</sup>Mina Elfira, "Inter-ethnic Relations in Padang of West Sumatra," *Wacana*, Vol. 13, No. 2, 2011: 293-304, <http://journal.ui.ac.id/index.php/wacana/article/viewFile/2550/1958> (accessed December 16, 2017).

<sup>170</sup>Mina Elfira, *Inter-ethnic Relations*, 293-304.

<sup>171</sup>Rabbani, salah satu keluarga beda agama di Seberang Palinggam, *Wawancara*, Padang, 21-11-2017.

sini tidak terlalu tegas keminangannya, “Caniago urang Caniagolo awak” (Caniago orang, Caniago pula suku kita).<sup>172</sup>

Hal di atas turut membentuk persepsi tentang Padang sebagai tempat tinggal sementara dan rasa memiliki yang tidak terlalu kuat jika dibanding dengan daerah asal. Mereka tidak lekat dengan kota Padang dan merasa sedikit bertanggung jawab terhadap lingkungan fisik dan sosial mereka. Di masa kepemimpinan Hasan Basri Durin (1971-1973; 1973-1978) slogan “Padang Kota tercinta” didengungkan untuk mengatasi kebiasaan warga yang membuang sampah sembarangan, ketidaktahuan peraturan lalu lintas dan pemukiman liar.<sup>173</sup> 21 tahun kemudian Fauzi Bahar (2004-2009; 2009-2014), wali kota yang mantan perwira angkatan laut melantangkan slogan ”Padang Kujaga dan Kubela.” Ia memaksudkannya untuk menggobarkan semangat dan jiwa patriotisme masyarakat dalam menyukseskan pembangunan di kota ini. Namun mendapat banyak kritikan karena digulirkan bersamaan dengan pemindahan pedagang Pasar Raya Padang ke lokasi yang jauh dari akses publik (Air Pacah) dan kemerosotan dunia pendidikan Kota Padang.<sup>174</sup>

Sementara itu, orang Nias dianggap pendatang asing kedua setelah orang Aceh.<sup>175</sup> Kedatangan mereka di Kota Padang paling tidak ditemukan dalam dua pola. *Pertama*, orang Nias yang datang sebelum abad ke-19 diperkirakan sekitar abad 15-16 bersamaan dengan kedatangan imigran dari Cina, Arab, India dan Jawa.<sup>176</sup> Kehadiran mereka di Kota Padang terkait dengan isu perbudakan. Secara internal, isu perbudakan dihubungkan dengan struktur sosial masyarakat Nias yang menyebut salah satu lapisan sosial mereka dengan *Sawuyu* atau lapisan budak. Mereka menerima perlakuan sebagai budak karena terlilit hutang di antaranya untuk membayar uang jujuran (pinangan) yang sangat tinggi. Selain karena hutang, juga karena peperangan dan penculikan. Faktor internal mempertemukan mereka dengan faktor eksternal yaitu tingginya permintaan tenaga budak dari pedagang Cina, penguasa politik di Sumatera seperti Aceh dan Hindia Belanda.<sup>177</sup> Mereka diboyong pemerintah Hindia Belanda untuk dijadikan buruh dan pembuka lahan baru di kota Padang dan ditempatkan paling banyak di Seberang Palinggam, lokasi

---

<sup>172</sup>Bainullah, salah satu ketua RW di Seberang Palinggam, *Wawancara*, Padang, 15-10-2017.

<sup>173</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 220.

<sup>174</sup>Lihat Wisran Hadi, “Penolakan Terhadap Rencana Perubahan Logo, Motto dan Hymne Padang Kota Tercinta,” 28 Juli 2015, <http://www.geocities.ws/eyangcaca/32.pdf> (diakses 21 Maret 2018), lihat pula Maryulis Marx, “Menyoal Perubahan Motto Padang Kota Tercinta,” <https://maryulismax.wordpress.com/2006/02/10/menyoal-perubahan-motto-padang-kota-tercinta/> (diakses 05 Januari 2018).

<sup>175</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 74.

<sup>176</sup>Laila Khalid Alfirdaus, Eric Hiariéc and Farsijana Adeney-Risakotta, “*The Position of Minang*,” 80.

<sup>177</sup>Anatona dan Teuku Ibrahim Alfian, “Perdagangan Budak di Pulau Nias 1820-1860, *Sosiohumanika*, Vol. 14, No. 2, 2001: 312-315, Bambang Purwanto, “Ruang Maritim di Sisi Barat Pulau Sumatera yang Diabaikan, Sebuah Tinjauan Historiografis,” *Paramita: Historical Studies Journal*, 27(2), 2017: 223, DOI: <http://dx.doi.org/10.15294/paramita.v27i2.11162> (diakses 23 Februari 2017).

studi ini.<sup>178</sup> Hal ini ditunjukkan oleh sejumlah pemukiman yang diindikasikan sebagai bentukan orang Nias seperti Siteba dari kata *sitebai* (yang dilarang), Banuaran dari kata *banuara* (daerah mereka), *Hiligo'o* (bukit hilalang) dan Purus, dari kata kata *furui* (melipat atau menggulung).<sup>179</sup>

Dari kalangan ini ada yang mengaku sudah generasi ketiga bahkan kelima yang lahir di Kota Padang. Sebagian tidak bisa lagi berbahasa Nias dan tidak memiliki ikatan geneologis dengan leluhur mereka di Kepulauan Nias. Akan tetapi masih tetap mempertahankan tradisi yang mereka sebut sebagai tradisi/adat istiadat Nias Padang karena sudah mengalami modifikasi pada bagian-bagian tertentu seperti tak lagi menggunakan minuman keras tradisional dalam upacara adat, namun menukarnya dengan barang-barang produk pabrik, menggunakan ayam bulek sebagai ganti babi dalam pesta yang melibatkan etnis lain termasuk penggunaan pelaminan ala Minang dalam pesta perkawinan dan pada umumnya masih menganut agama Kristen (terutama gereja BNKP).<sup>180</sup>

Modifikasi bagian-bagian tertentu dari adat istiadat memang tidak dapat dielakkan. Di satu sisi sebagai bagian dari strategi adaptasi agar dapat diterima orang Minang. Pada sisi lain, karena semakin seringnya terjadi perkawinan antara orang Minang dengan orang Nias. Gadis Nias yang terkenal karena kecantikannya menurut Freek Colombijn, sangat disukai kaum penjajah Belanda dan laki-laki Cina. Perkawinan di antara etnis ini tidak menimbulkan problem budaya dan agama karena sama-sama beragama Kristen dan tidak ada pantangan memakan babi.<sup>181</sup> Sebaliknya, hal ini sulit diterima orang Minang-Muslim. Oleh sebab itu bila laki-laki Nias menikahi perempuan Minang, maka keturunannya cenderung mengikuti perempuan Minangkabau agar mendapat harta warisan. Di samping itu, kecenderungan menikahi perempuan Minang karena masih tingginya *bowo* (uang lamaran) untuk menikah dengan sesama Nias yang jumlahnya dapat mencapai ratusan juta terlebih bila si perempuannya seorang sarjana.<sup>182</sup> Meski *bowo* atau jujuran dapat disederhanakan, dalam kenyataannya tetap saja tidak sederhana. Alpin yang baru saja melangsungkan pesta perkawinan dengan menantu lulusan SMA menghabiskan dana pernikahan termasuk untuk jujuran hingga 80 juta.<sup>183</sup> Hal ini yang menyebabkan prinsip orang Nias mudah sekali berubah (pindah agama). Menggunakan ungkapan Alkitab, menurut Rusli Gea, “Gara-gara semangkuk kacang merah karena lapar, dijual hak kesulungan. Yaitu hak yang sebenarnya, hak keselamatan.”<sup>184</sup>

---

<sup>178</sup>Indrayuda, *Tari Balanse Madam Suatu Aktivitas Kesenian dan Peranannya dalam Integrasi Sosial antara Masyarakat Nias dan Minangkabau di Kota Padang* (Padang: Fakultas Bahasa Sastra dan Seni Universitas Negeri Padang, 2004), 48.

<sup>179</sup>Indrayuda, *Tari Balanse*, 24, Anatona Gulo, *Aspek-aspek Historis*, 4.

<sup>180</sup>Dehe, Kepala Kampung Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 18-08-2017, Maihasni, *Makna Keniasan bagi Orang Nias di Kota Padang* (Padang: Laporan Penelitian Lembaga Penelitian Universitas Andalas Padang, 2000), 4.

<sup>181</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 75.

<sup>182</sup>Rusli Gea, Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>183</sup>Alpin, Keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Seberang Palinggam, 21-08-2017.

<sup>184</sup>Rusli Gea, Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

*Kedua*, orang Nias yang datang awal abad ke-19 sebagai pendatang terbanyak diperkirakan sekitar 1500 orang atau hampir 15 % dari total 10.500 jiwa penduduk Kota Padang. Kedatangan terus bertambah setiap tahun dan di tahun 1997 menurut Anatona Gulo, sejarawan keturunan Nias Padang sudah mencapai 10.000 ribu orang. Setelah dilanda gempa bumi disusul terjangan tsunami pada tahun 2004 dan 2005, arus migrasi orang Nias ke kota Padang dan ke kota-kota lain di Indonesia meningkat sangat signifikan. Kelompok ini tidak terdata secara pasti karena tidak melapor ke organisasi adat maupun agama.<sup>185</sup> Selain itu, juga karena tingginya angka perkawinan antaretnis antara orang Nias dengan orang Cina, Minang dan Eropa seperti diceritakan, turut menyulitkan pendataan tersebut.<sup>186</sup> Diperkirakan terdapat 100 KK warga Nias baik karena alasan perkawinan dengan orang Minang atau karena kesadaran sendiri yang sudah beralih menjadi muslim.<sup>187</sup> Mereka ini terkadang seperti yang dikatakan Yohanes, Pengurus dan Guru Sekolah Minggu Gereja Katolik “Santa Maria Bunda Yesus” Tirtonadi Padang, tidak sekedar memeluk Islam, bahkan menanggalkan identitas kesukuannya.<sup>188</sup> Di lokasi penelitian ini (Kelurahan Seberang Palinggam) tercatat sebanyak 67 orang Nias yang masih dianggap sebagai muallaf dalam beberapa tahun terakhir. Pada momen tertentu misalnya menjelang lebaran, mereka mendapat bantuan berupa kain sarung, mukena (kain sholat) dan uang saku secukupnya dari pengurus dan jamaah mesjid di daerah tersebut.<sup>189</sup>

Mereka mungkin lebih sering mengalami kekhawatiran dan mengalami dislokasi identitas atau krisis identitas antara penyesuaian diri dengan budaya tuan rumah dan keterikatan secara adat dan geneologis dengan tanah asalnya (*transitory stay*) meski bukan tergolong *sojourner* (petualan atau pelancong). Khusus yang menetap di Seberang Palinggam, kebanyakan bekerja pada sektor informal seperti pembantu rumah tangga dan buruh bangunan.<sup>190</sup> Kebanyakan juga, orang Nias kelompok ini menetap di lereng-lereng perbukitan. Pilihan pada daerah perbukitan menurut Dehe (Kafalo adat Nias resort Seberang Palinggam), lebih merupakan pilihan kenyamanan karena di daerah asal mereka (Gunungsitoli) sudah biasa tinggal di daerah perbukitan.<sup>191</sup> Akan tetapi menurut Yosuwu, warga Nias yang pernah menjadi ketua RT di daerah perbukitan tersebut lebih karena faktor ekonomi. Selain karena sebagian merupakan pendatang baru yang masih mencari-cari pekerjaan tetap, juga karena harga tanah di lereng perbukitan terbilang masih murah. “Ya, kalau mampu ngapain di sini. Lebih baguslah di bawah yang lebih dekat ke pusat

---

<sup>185</sup>Anatona Gulo, *Aspek-aspek Historis*, 3.

<sup>186</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 75.

<sup>187</sup>Sisus, “Orang Nias Padang Masuk Islam,” <http://tlkbayur.blogspot.com/2009/06/beberapa-orang-nias-padang-masukislam.html> (diakses 8 Agustus 2018).

<sup>188</sup>Yohanes, Pengurus Gereja sekaligus guru sekolah minggu pada gereja tersebut, *Wawancara*, 08-10-2017.

<sup>189</sup>Dehe, Kepala Kampung (adat Nias) Kelurahan Seberang Palinggam yang sudah menjadi muslim, *wawancara*, 10-09-2017.

<sup>190</sup>Dehe, Penghulu Adat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 18-08-2017, Bainullah, Ketua RW 02 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 03-12-2017.

<sup>191</sup>Dehe, Warga Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 18-08-2017.

kota, ungkapnyanya.”<sup>192</sup> Alasan ekonomi (kurang mampu) tentu bukan satu-satunya karena menurut Alifah, orang Nias memang lebih belakangan datang ke kelurahan ini. Mereka mulai berdatangan sekitar tahun 1960-an, dan mulai banyak di tahun 1990-an. Dataran rendah sudah banyak ditempati, sehingga lebih menyisakan tempat pada dataran tinggi.<sup>193</sup>

Dengan berbagai ciri dan perkembangan yang sudah disebutkan terutama dalam konteks masyarakat Minang dan Nias, tentu bukanlah sebuah kebetulan jika Pemerintahan Kota Padang memilih logo pemerintahan berikut:

Gambar 7, logo Pemerintah Daerah Kota Padang dan artinya



Sumber: <http://sabenggo1.blogspot.com/2015/08/logo-kota-padang-dan-artinya.html> (diakses 16 Juni 2018).

Di antara rangkaian logo terdapat profil lumbung (rangkiang) dalam bentuk atap gonjong dua berwarna hitam, tiang rangkiang dengan penggada dan keris berwarna kuning, dinding rangkiang persegi hitam, kolong rangkiang persegi hitam. Kesemuanya melambangkan keutuhan budaya Minang, ABS-SBK. Sementara di sisi lain, terdapat pula Gunung Padang berwarna biru dengan lima deretan ombak pantai yang berwarna biru pula. Ini adalah monumen alam yang abadi, dengan keindahan alam kebanggaan masyarakat kota Padang sebagai kota pantai dengan lima deretan ombak samudera yang melambangkan dinamika kehidupan bangsa beraskan Pancasila.<sup>194</sup>

## 2. Sungai Buluh (Barat) Kabupaten Padang Pariaman

### a. Nama dan Sejarah Nagari

Seperti kelurahan Seberang Palinggam, lokasi riset yang kedua juga merupakan daerah *rantau* yang sekarang berada di bawah pemerintahan Kabupaten

---

<sup>192</sup>Yosuwa, Warga Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 06-08-2017.

<sup>193</sup>Alifah, Kader Posyandu Senior Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 17-10-2017.

<sup>194</sup>“Logo Kota Padang dan Artinya,” <http://sabenggo1.blogspot.com/2015/08/logo-kota-padang-dan-artinya.html> (diakses 08 Januari 2018).

Padang Pariaman. Semula merupakan hutan belantara yang belum ditempati penduduk. Diyakini bahwa penduduk yang membuka daerah ini berasal dari daerah Salayo Kabupaten Solok di bawah pimpinan Sisatu yang bergelar Datuk Rajo Batuah sekitar abad ke-17 atau 18.<sup>195</sup> Versi lain menyebutkan antara abad ke-11 sampai 16 jauh sebelum kedatangan berbagai kelompok etnis seperti Cina dan Nias di Padang dan Pariaman.<sup>196</sup> Diceritakan bahwa Sisatu lima kali turun naik Gunung Talang, Gunung Bungsu, Gunung Sago dan Bancah Laweh Nagari<sup>197</sup> Penyinggahan, sebelum meneruskan perjalanan ke Lubuk Panurunan (Lubuk Minturun), sekarang merupakan salah satu kelurahan di Kota Padang. Dari Lubuk Minturun Sisatu meneruskan perjalanan ke nagari Kasang, terus mendaki Bukit Kasang sampai ke Bukit Kayu Minang. Di Bukit Kayu Minang yang berada antara Bukit Kasang dan Bukit *Kuliek* (Indonesianya ku lihat) dengan perasaan suku cita ia berucap:

*Tinggi bukit kayu manang*

*Pautan Kudo Sabarantai*

*Di siko hati mako sanang*

*Nan dimakuik alah sampai.*

(Tinggi bukit kayu manang

Tambatan kuda sabarantai

Di sini hati makanya senang

Yang dimaksud sudah sampai)

Sisatu kemudian menelusuri lembah *kuliek* yang mempertemukannya dengan sebatang pohon duku dengan delapan dahan. Masing-masing dahan pohon tersebut yang tak diketahui secara pasti menjadi nama korong<sup>198</sup> dalam kenagarian Sungai buluh yaitu:<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup>Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias di Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman: Eksistensi dan Hubungan Sosial dengan Masyarakat Setempat* (Padang: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang, 2008), 30.

<sup>196</sup>Syofia Agustini, Arya Hadi Dharmawan, dan Eka Intan Kumala Putri, "Bentuk Pengelolaan Hutan Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman," *Bhumi*, Vol. 3 No. 2, November 2017: 270.

<sup>197</sup>Nagari adalah kesatuan masyarakat hukum adat yang terdiri dari himpunan beberapa suku yang mempunyai wilayah tertentu batas-batasnya, mempunyai harta kekayaan sendiri, berhak mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri dan memiliki pimpinan penerintahannya. Lihat Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman, "Peraturan Daerah Padang Pariaman Nomor 02 tahun 2002 tentang Pemerintahan Nagari," <https://www.google.co.id/search?q=Peraturan+Daerah+Padang+Pariaman+Nomor+02+tahun+2002+tentang+Pemerintahan+Nagari&oq=Peraturan+Daerah+Padang+Pariaman+Nomor+02+tahun+2002+tentang+Pemerintahan+Nagari&aqs=chrome..69i57.2982j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> (diakses 08 Januari 2018).

<sup>198</sup>Korong adalah bagian dari nagari. Di Sungai Buluh ia setara dengan RW (Rukun Warga) karena di bawahnya masih ada RT atau dusun atau jorong di daerah Minangkabau lainnya.

<sup>199</sup>Lihat KKN-PPM Univ Bung Hatta, *Profil Pemerintahan Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman*, 2012, 1-2.

Tabel 5, nama-nama korong sebelum pemekaran di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman

No	Nama Korong
01	Korong Pasar Usang
02	Korong Talang Jala
03	Korong Kampung Apar
04	Korong Kali Ayia (air)
05	Korong Kuliek
06	Korong Salisikan
07	Korong Tanjung Basung I
08	Korong Tanjung Basung II

Sumber: KKN-PPM Univ Bung Hatta, *Profil Pemerintahan Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman*, 2012, 1-2.

Kumpulan dari 8 korong (dusun) di atas dinamakan nagari Sungai Buluh. Sebutan Sungai Buluh merujuk pada banyaknya buluh atau bambu di sepanjang sungai Batang Anai yang melintasi nagari Sungai Buluh. Sungai Batang Anai sendiri adalah salah satu dari dua sungai terpanjang di Kabupaten Padang Pariaman, 46 km melintasi kecamatan Batang Anai sampai Kecamatan 2 X 11 Enam Lingsung.<sup>200</sup> Versi dekat dengan itu juga menyebut bahwa nama Sungai Buluh terambil dari air yang berasal dari buluh tumbang yang ditemukan beberapa datuk setelah menyelusuri beberapa korong di atas.<sup>201</sup>

Kedatangan selanjutnya disusul oleh rombongan Datuk Lembang Bukik melalui perbukitan dan dari arah salah satu dataran tinggi ia melihat ternyata daerah Sungai Buluh sudah berpenghuni, ia kemudian *menyalisiak* (menelusuri) ke kaki bukit untuk menghindari agar tidak terlihat oleh Datuk Rajo Batuah yang datang lebih awal. Datuak Lembang Bukik merasa malu karena telah menganggap dirinya yang lebih awal sampai ke sana, rupanya Datuak Rajo Batuah sudah membuka daerah tersebut menjadi perkampungan baru. Bukit tempat Datuk Lembang Bukik memandang tadi disebut *kuliek* (ku lihat), juga menjadi salah satu nama korong. Sedangkan daerah kaki bukit tempat Datuak Lembang Bukik menyalisiak disebut Salisikan, pun menjadi nama salah satu korong. Kemudian datang pula Datuk Tampang Hulu sehingga jumlah datuk ini mencapai tiga orang yaitu Datuk Rajo Batuah, Datuk Lembang Bukik dan Datuk Tampang Hulu. Kedatangan datuk-datuk yang lain setelah *mengisi adat limbago dituang* yang dalam tradisi Minang lebih dikenal dengan *malakok*.<sup>202</sup> Artinya telah memenuhi sejumlah ketentuan adat untuk

<sup>200</sup>Pemerintah Kabupaten Padang Pariaman, "Tentang Padang Pariaman," <https://www.padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/hidrologi.html> (accessed January 08 2017). Lihat juga Elma Yulius dan Eko Darma, "Pola Aliran Batang Anai di Provinsi Sumatera Barat," dalam [portalgaruda.org/article.php?article=418546&val=1222&title=](http://portalgaruda.org/article.php?article=418546&val=1222&title=) (diakses 08 Januari 2017).

<sup>201</sup>Lihat KKN-PPM Univ Bung Hatta, *Profil Pemerintahan*, 1-2.

<sup>202</sup>Fitri Eriyanti, "Malakok: Suatu Mekanisme Pendamai Ala Minangkabau," *Demokrasi*, Vol. VI, No. 2, 2007: 23, <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=24612&val=1511> (diakses 22 Mei 2017).

menyatu dengan suku dan datuk yang sudah ada.<sup>203</sup> Selain itu, juga karena pembelahan dari suku-suku yang sudah ada, hingga jumlahnya mencapai 16 penghulu dari 5 suku (akan dijelaskan pada sub tema demografi).

Penghulu merupakan salah satu struktur penting dalam nagari. Sampai tahun 1950 Sungai Buluh masih berbentuk pemerintahan nagari lengkap dengan strukturnya seperti wali nagari, ninik mamak (penghulu yang 16 orang), labai, iman dan khatib. Antara tahun 1954-1957 nagari Sungai Buluh dipimpin oleh Luik Datuk Malano Basa. Namun karena pergolakan PRRI, banyak penduduk mengungsi sehingga terjadi kekosongan pemerintahan. Akibatnya Sungai Buluh dijadikan salah satu *korong* (bagian) dari Nagari Lubuk Alung, tahun 1957. Namun sejak tahun 1981 sampai tahun 2000, dimasukan dalam pemerintahan Desa Pasar Usang (sekarang masuk dalam Kecamatan Batang Anai) berdasarkan Undang-undang Nomor 05 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa yang dipertegas oleh Perda Nomor 7 tahun 1981. Undang-undang Nomor 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah dan Peraturan Daerah Propinsi Sumatera Barat Nomor 09 Tahun 2000 tentang Pokok Pemerintahan Nagari, mengembalikan status desa-desa di Sumatera Barat ke pemerintahan nagari. Pasar Usang yang sebelumnya menjadi desa berubah menjadi Korong Sungai Buluh dan kembali masuk dalam pemerintahan Nagari Lubuk Alung. Mengingat luasnya Nagari Lubuk Alung dan sesuai dengan aspirasi masyarakat, maka Sungai Buluh kemudian menjadi daerah otonom dengan status nagari sejak tahun 2004 sampai tanggal 19 Oktober 2016. Sesuai dengan Peraturan Daerah Kabupaten Padang Pariaman Nomor 1 Tahun 2013 dan Perda Nomor 05 Tahun 2009 tentang Pemekaran Nagari, maka Nagari Sungai Buluh terpecah dalam beberapa nagari. Salah satunya Nagari Sungai Buluh Barat.<sup>204</sup>

## **b. Topografi dan Demografi**

Kabupaten Padang Pariaman selain dianggap daerah *rantau*, juga merupakan daerah pesisir dengan garis pantai sepanjang 42,11 km. Namun berbeda dari Kota Padang, 83 persen wilayahnya merupakan dataran rendah dari total luas wilayah yang mencapai sekitar 1.328,79 km, dua kali lipat dari luas kota Padang. Hanya 17 persen saja yang merupakan lereng atau puncak.<sup>205</sup> Agama mendaki dari *rantau* Pariaman menuju pedalaman *darek* terasa beralamat dengan topografi Kabupaten Padang Pariaman, yang umumnya berdataran rendah.

---

<sup>203</sup>Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias*, 30.

<sup>204</sup>Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias*, 28-30, lihat juga Tim Penyusun, *Rencana Kerja Pemerintah (RKP) Kenagarian Sungai Buluh Barat Tahun 2017*, 15.

<sup>205</sup>Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Padang Pariaman, *Analisis Prioritas Pembangunan Nagari Tertinggal Kabupaten Padang Pariaman* (Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Padang Pariaman, 2014), 9, BPS Kabupaten Padang Pariaman, *Kecamatan Batang Anai dalam Angka 2017*, 2.

Nagari Sungai Buluh yang menjadi lokasi riset kedua, bagian dari dataran rendah tersebut. Luasnya mencapai 68,37 ha,<sup>206</sup> 4 kali lipat dari luas keseluruhan Kelurahan Seberang Palinggam yang hanya 0,14 km (setara 14 ha). Juga merupakan nagari terluas dari 4 nagari yang terdapat di Kecamatan Batang Anai. Jika kelurahan Seberang Palinggam hampir 75 persennya merupakan daerah dataran tinggi, berbukit-bukit dan terjal, di Sungai Buluh kurang dari 10 persen (9,37 %) saja yang merupakan dataran tinggi hingga 25 meter dari permukaan laut. Daerah dataran tinggi tersebut berada di Korong Kuliek seluas 25,02 ha dan di Korong Salisikan seluas 29,29 ha yang dianggap sebagai Korong terluas di Kecamatan Batang Anai.<sup>207</sup> Sedangkan dataran rendah tersebar di Korong Pasa Usang seluas 1,10 ha, Korong Kabun seluas 2,20 ha, Korong Kampung Apa 1,90 ha, Korong Kali Air, seluas 4,21 ha, Korong Tanjung Basung I seluas 1,26 ha dan di Korong Tanjung Basung II seluas 3,39 ha.<sup>208</sup>

Baik dataran tinggi maupun dataran rendah merupakan lahan yang subur untuk pertanian dan perkebunan karena mengandung organosol saprik, gleisol, kambisol dan podsolik humik yang memiliki tingkat kehumusan yang tinggi.<sup>209</sup> Tidak heran jika sebagian besar warga sungai Buluh terutama orang Minang dan orang Nias mengandalkan kehidupan dari sektor pertanian dan perkebunan. Mereka tidak sekedar tinggal di Sungai Buluh, namun juga mengolah lahan sekitar mereka tinggal menjadi lahan pertanian dan perkebunan yang bernilai ekonomis.

#### Gambar 8, Hampanan Kebun Jagung Siap Panen di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman

---

<sup>206</sup>Berdasarkan Data Geografi Nagari Sungai Buluh, 2017.

<sup>207</sup>Berdasarkan Data Geografi Nagari Sungai Buluh, 2017.

<sup>208</sup>Berdasarkan Data Geografi Nagari Sungai Buluh, 2017.

<sup>209</sup>Sekedar contoh disebutkan bahwa tanah yang mengandung Organosol Saprik memiliki bentuk wilayah berupa dataran rendah dan berawa sedangkan bentuk induk tanahnya berupa endapan organik dan alluvium dari bahan volkon. Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias*, 23.



Sumber: dokumentasi peneliti, 20-02-2017.

Gambar 9, berbagai tanaman di perkebunan masyarakat Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman



Sumber: dokumentasi peneliti, 20-02-2017.

Setelah mengalami pemekaran,<sup>210</sup> khusus di Nagari Sungai Buluh Barat yang menjadi lokasi berlangsungnya riset ini, tidak lagi memiliki daerah berdataran tinggi. Keseluruhan daerah seluas lebih kurang 5.125 ha merupakan dataran rendah dengan ketinggian lebih kurang 12 meter dari permukaan laut. Sungai Buluh Barat yang semula menawunggi tiga korong induk yaitu Tanjung Basung I, Tanjung Basung II dan Salisikan, dimekarkan menjadi 7 korong yaitu, Tanjung Basung I, Tanjung Basung Timur, Tanjung Basung Barat, Tanjung Basung II, Tanjung

---

<sup>210</sup>Nagari Sungai Buluh Barat berdiri setelah dimekarkan tanggal 19 Oktober 2016 sesuai dengan Peraturan Daerah Kabupaten Padang Pariaman Nomor 1 Tahun 2013 dan Perda Nomor 05 Tahun 2009 tentang Pemekaran Nagari.

Basung II Banda Gadang, Kali Air dan Kali Air Gadang. Di Sebelah Timur berbatasan dengan Nagari Sungai Buluh, sebelah Barat berbatasan dengan Nagari Air Terjun dan Ketaping, sebelah Utara berbatasan dengan Nagari Buayan Lubuk Alung dan sebelah Selatan berbatasan dengan Nagari Sungai Buluh Selatan dan Ketaping.<sup>211</sup>

Jika dataran rendah Seberang Palinggam dominan sebagai areal pemukiman, maka keseluruhan korong ini di samping sebagai tempat pemukiman, adalah hamparan dataran rendah yang terbentang luas bagi lahan persawahan dan perkebunan. Areal persawahan cukup dimanjakan dengan adanya sektor pengairan dan irigasi Batang Anai. Irigasi Batang Anai yang melewati hampir 45 % wilayah Sungai Buluh Barat sangat bermanfaat bagi warga untuk mengairi areal persawahan mereka. Selain bertanam padi, mereka juga bercocok tanam jagung, bingkuang dan pepaya. Sementara untuk perkebunan berupa pisang, pepaya, coklat dan sawit.<sup>212</sup> Tidak heran jika lebih dari 60 % penduduk mengandalkan hidup dari sektor pertanian, 40 % lainnya memilih menjadi pedagang, buruh, PNS, POLRI, TNI dan lain sebagainya.<sup>213</sup>

Berdasarkan data profil nagari tahun 2017, maka jumlah penduduk Nagari Sungai Buluh Barat adalah sebanyak 5446 jiwa dengan sebaran per korong berdasarkan jenis kelamin sebagai berikut:

Tabel 6, nama-nama korong dan jumlah penduduk Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman setelah pemekaran nagari tahun 2016

No	Korong	Laki	Perempuan	Jumlah
01	Tanjung Basung I	446	509	955
02	Tanjung Basung Timur	356	498	854
03	Tanjung Basung Barat	344	360	704
04	Tanjung Basung II	373	422	795
05	Tanjung Basung II Banda Gadang	458	446	904
06	Kali Air	356	367	723
07	Kali Air Timur	346	275	621
	<b>Jumlah</b>	<b>2679</b>	<b>2877</b>	<b>5556</b>

Sumber: Tim Penyusun, *Rencana Kerja Pemerintah (RKP) Kenagarian Sungai Buluh Barat Tahun 2017*, 16.

Dari perspektif suku dan agama, mayoritas bersuku Minang dan beragama Islam. Mereka seperti sudah disebutkan datang dari berbagai daerah di Sumatera Barat dengan berbagai suku seperti Panyalai, Jambak, Tanjung, Guci dan Koto. Suku-suku tersebut membelah dan berkembang mengikuti dinamika masyarakat, hingga membentuk jumlah yang disebut dengan 16 penghulu. *Pertama*, Suku Panyalai dengan penghulu Datuk Rajo Batuah, Datuk Kando Marajo, Datuk

<sup>211</sup>Tim Penyusun, *Rencana Kerja*, 16.

<sup>212</sup>Lihat Tim Penyusun, *Rencana Kerja*, 16-18.

<sup>213</sup>Lihat Tim Penyusun, *Rencana Kerja*, 16.

Mangkudun, Datuk Panghulu Basa dan Datuk Bungsu. *Kedua*, Suku Jambak dengan penghulu Datuk Lembang, Datuk Talanai, Datuk Sati Kampung Apar, Datuk Sati Kapalo Banda. *Ketiga*, Suku Tanjuang dengan penghulu Datuk Tampang Hulu, Datuk Putih, Datuk Bagindo Marah Bansa, Datuk dan Datuk Tanjung Basa. *Keempat*, Suku Guci dengan penghulu Datuk Itam. *Kelima*, Suku Koto dengan penghulu Datuk Mangkuto Sati dan Datuk Tumanggung Sati.<sup>214</sup>

Perkembangan tersebut menunjukkan *pertama*, suku yang membelah lebih banyak datang lebih awal seperti Suku Panyalai, Suku Jambak dan Suku Tanjuang. *Kedua*, banyaknya anak perempuan yang dilahirkan, maka semakin cepat pula suku itu berkembang dan menjadi besar. Sebaliknya, bila sedikit anak perempuan yang dilahirkan, maka akan semakin menyusut suku tersebut. Jika generasi terakhirnya tidak melahirkan anak perempuan, maka dianggap sebagai suku yang sudah punah.<sup>215</sup> Data kependudukan per korong di atas memperlihatkan jumlah anak perempuan masih melebihi jumlah anak laki-laki, meski perkembangannya tidak terlalu signifikan. Hanya di Tanjung Basung II Banda Gadang dan Kali Air Timur yang penduduk laki-lakinya melebihi jumlah penduduk perempuan.

Suku penting lainnya adalah Suku Nias yang bermukim dalam Korong Tanjung Basung II. Keberadaan mereka dalam ranah Pariaman secara umum seperti yang akan dijelaskan pada bab IV sudah sejak lama. Namun dalam kenagarian Sungai Buluh, mengacu pada perjanjian leluhur mereka dengan pemuka orang Minang Sungai Buluh agak terkonsentrasi di Korong Tanjung Basung II. Berdasarkan data yang dihimpun Nasir (mantan Wali Korong di Tanjung Basung II) tahun 2016, terdapat 145 KK suku Nias dalam korong tersebut dengan jumlah jiwa mencapai 681 jiwa. Dari sudut agama, mayoritas adalah pemeluk Kristen Nias (BNKP) sebanyak 110 KK dengan 500 jumlah jiwa. Selanjutnya disusul oleh pemeluk Katolik (Kristus Bangkit) 24 KK, dengan 115 jumlah jiwa. Perkembangan terbaru yang patut dicatat adalah munculnya penganut Gereja Allah Bangkit (GAB) sebanyak 8 KK dengan jumlah jiwa 47 orang. Selain itu tercatat 1 KK menganut Kristen Pantekosta, 2 KK menganut agama Islam, campuran Nias-Batak 1 KK dan campuran Nias-Jawa juga satu KK.<sup>216</sup>

### c. *Saiyo Sakato*

Secara geografis maupun secara administratif antara Kota Padang dan Kabupaten Padang Pariaman memiliki hubungan yang cukup erat. Secara geografis, keduanya berbatasan langsung dan pernah digabung dalam satu kabupaten yang disebut Kabupaten Padang/Pariaman berdasarkan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1956 tanggal 19 Maret 1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Kabupaten dalam Lingkungan Daerah Propinsi Sumatera Tengah. Kabupaten Padang/Pariaman sendiri adalah salah satu dari 14 kabupaten dalam Lingkungan Daerah Provinsi Sumatera Tengah. Ketika Kotamadya Padang berdiri, daerah-daerah sekitar Padang seperti Kampung Ulak Karang, Gunung Pangilun,

---

<sup>214</sup>Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias*, 42.

<sup>215</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 65.

<sup>216</sup>Berdasarkan data jumlah penduduk yang direkapitulasi ulang oleh Nasir (mantan Wali Korong Tanjung Basung II Nagari Sungai Buluh) tahun 2016.

Marapalam, Teluk Bayur, Seberang Padang dan Air Manis yang sebelumnya berada dalam kawasan Kabupaten Padang/Pariaman menjadi bagian dari Kotamadya Padang.<sup>217</sup>

Secara administratif, sejak zaman VOC, keduanya berkali-kali disatukan dalam satu wilayah administratif/politis. Sejak tahun 1672, Padang dan Padang Pariaman masuk dalam unit administratif *Sumatra Westkust* yang meliputi seluruh wilayah pantai mulai dari Barus di utara hingga Indrapura di selatan. Pada rentang antara 1819-1825, menjadi salah satu *underdistrict* dalam *district* Padang. Di masa penjajahan Jepang juga digabung dengan Padang dan Mentawai. Setelah kemerdekaan, Pariaman bersama Padang dan Kepulauan Mentawai tetap menjadi bagian dari Padang (*Luhak* Padang). Pada tahun 1949, berdasarkan Instruksi Gubernur Militer Sumatera Tengah No. 10/GM/ST/1949, nama Pariaman (bersama dengan Padang) kembali digunakan sebagai nama Kabupaten, yaitu Kabupaten Padang/Pariaman. Wilayah yang menjadi bagian dari unit administratifnya sama dengan *Luhak* Padang (Padang, Pariaman dan Kepulauan Mentawai) kecuali *Gemeente* (kotamadya) Padang. Hanya saja perubahan mencolok terjadi sejak tahun 1951, yaitu keluarnya daerah Siguntur (kemudian bergabung dengan Kabupaten Pesisir Selatan), Kerinci, diiringi pula dengan keluarnya daerah sekitar kota Padang yang bergabung dengan Kotamadya Padang, keluarnya wilayah Pariaman kota yang kemudian menjadi Kota Pariaman serta keluarnya Kepulauan Mentawai yang menjadi Kabupaten Mentawai.<sup>218</sup>

Tidak heran jika hubungan geografis dan administratif di atas telah memunculkan kesamaan dalam dinamika kultural. *Pertama*, kesamaan sebagai destinasi menarik bagi beragam etnik. Sensus penduduk Belanda pada tahun 1852, memperlihatkan komposisi penduduk pada kedua daerah yang terdiri dari orang Eropa (Belanda), orang Minang, Asia lainnya (India) dan orang Nias.<sup>219</sup> Jika pada abad ke-18 keragaman lebih bernuansa mondial, di abad ke 20 lebih bercorak lokal. Selain suku Minang sebagai suku utama, pada kedua daerah juga terdapat suku Jawa, Mandahiling, Batak, Mentawai, Melayu, Cina dan Sunda.<sup>220</sup> Keberagaman dalam hal etnik kemudian tidak bisa pula dipisahkan dari keberagaman etnisitas atau agama. Selain dihuni oleh mayoritas umat Islam, juga terdapat umat Kristiani baik Katolik maupun Kristen (Protestan). Namun tidak seperti di Kota Padang, pemeluk Hindu dan Budha belum teridentifikasi di Kabupaten Padang Pariaman. Dengan demikian, jika di Padang terdapat semua rumah ibadah pemeluk agama di atas, di Kabupaten Padang Pariaman selain mesjid, mus}alla dan surau, hanya ada gereja.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup>Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman, "Sejarah Singkat Kabupaten Padang Pariaman," [http:// padangpariamankab.go.id/ index.php/ s5-menu/ sejarah-singkat.html](http://padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/sejarah-singkat.html) (diakses 08 Januari 2018).

<sup>218</sup>Gusti Asnan, "Mencari hari Jadi Kabupaten Padang Pariaman," *Makalah* disajikan pada "Seminar Sehari Penelusuran Hari Jadi Kabupaten Padang Pariaman" di Pariaman, 30 Juli 2009: 9-10.

<sup>219</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal Usul*, 92-93.

<sup>220</sup>Lihat Nurus Salihin, *Rasionalisasi Agama*, 37.

<sup>221</sup>M.Riki, *Kementerian Agama*, 9.

*Kedua*, kesamaan sebagai pusat perdagangan dan perkapalan. Jika Padang adalah pusat perdagangan dan perkapalan yang utama di Pantai Barat Sumatera dengan aktivitas niaga dan perkapalan orang Eropa, maka Pariaman disebut sebagai pusat niaga dan perkapalan penduduk bumiputera.<sup>222</sup> Dalam konteks ini ada yang menyebutkan bahwa nama Pariaman berasal dari *parik nan aman*. Maksudnya adalah pelabuhan yang aman untuk disinggahi kapal-kapal pedagang yang membeli hasil perkebunan Pariaman seperti lada, kopi dan pinang.<sup>223</sup> Tsuyoshi Kato mengaitkan pembangunan dan perkembangan rantau pesisir Pariaman dengan kebutuhan penduduk daerah pedalaman terhadap garam. Pariaman adalah salah satu daerah di mana garam itu dibuat dan didapatkan oleh penduduk pedalaman.<sup>224</sup> Pariaman bahkan tercatat sebagai daerah rantau pertama yang lebih dahulu dibangun untuk memenuhi kebutuhan sandang, pangan hingga kebutuhan rohani (Islam).<sup>225</sup>

Hanya saja, intensitas hubungan dan saling membutuhkan antara *rantau* di pesisir dan *darek* di pedalaman, melahirkan kecenderungan dinamika kultural yang berbeda antara orang Minang Kota Padang dari orang Minang Kabupaten Padang Pariaman. Jika di Padang, tepatnya di lokasi penelitian, nilai-nilai kenegaraan (keindonesiaan) seperti kebebasan dan keterbukaan cukup mendapat tempat, maka pada masyarakat Minang Kabupaten Padang Pariaman justru nilai-nilai keminangan. Setidaknya logo berikut memperlihatkan hal tersebut.

Gambar 10, logo Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman

---

<sup>222</sup>Gusti Asnan, "Pariaman dalam Lintasan Sejarah," *Makalah* disajikan pada "Sarasehan Sejarah Pariaman dan Kepahlawanan Bagindo Dahlan Abdullah," di Aula Kantor Walikota Pariaman, 25 Agustus 2014: 13.

<sup>223</sup>Bagindo Armaidid Tanjung, *Kota Pariaman Dulu, Kini dan Masa Depan* (Pariaman: Bappeda Kota Pariaman, 2006), 11.

<sup>224</sup>Tsuyoshi Kato, "Rantau Pariaman: the World of Minangkabau Coastal Merchants in the Nineteenth Century," *The Journal Asian Studies*, Vol. 39, No. 4, 1980: 1-24, <https://doi.org/10.2307/2055180> (accessed January 08, 2018).

<sup>225</sup>Gusti Asnan, *Pariaman dalam*, 4.



Sumber: Pemerintahan Kabupaten Padang Pariaman, “Arti Lambang,” <https://www.padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/arti-lambang.html>(diakses 8 Agustus 2018).

Gambar di atas merupakan logo pemerintah daerah Kabupaten Padang Pariaman. Dari lima unsur penting yang termuat dalam logo tersebut, tiga di antara bermuara pada tujuan yang sama yaitu *saiyo sakato*. *Pertama*, balairung/rumah adat beratap ijuk hitam dan berdinding hitam adalah simbol yang menunjukkan bahwa masyarakat daerah Kabupaten Padang Pariaman mematuhi, menghormati dan melaksanakan ketentuan adat Minangkabau. Selain itu, balairung adalah tempat bermusyawarah yang menjunjung tinggi demokrasi. *Kedua*, di samping kiri kanan balairung adat terdapat dua batang pohon kelapa. Meski gambarnya terlihat kurang jelas, namun disebutkan bahwa pelepah masing-masing berjumlah 17 yang menunjukkan pada banyaknya kecamatan yang ada di daerah tersebut. Pohon kelapa adalah simbol persatuan dan merupakan tanaman utama daerah Kabupaten Padang Pariaman.<sup>226</sup> *Ketiga*, di bawah balai adat terdapat dua jalur berwarna biru adalah lautan di atas dasar putih. Ini simbol untuk menunjukkan masyarakat dinamis, kreatif sebagai ekspresi dari alam pikiran dan perikehidupan yang berpandangan luas dan tenang. Sementara bintang adalah simbol Ketuhanan Yang Maha Esa, lambang negara dan panah sebagai simbol patriotisme.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup>Komoditi kelapa mengalami peningkatan panen sebesar 35.435,95 ton (2016) dibanding tahun 2015 sebesar 35.107,95. Sementara untuk komoditi lain misalnya Kulit Manis hanya sebesar 4.800,09 ton, meski mengalami peningkatan dibanding tahun 2015 sebesar 4.796,96 ton. Kopi hanya sebesar 301,05 ton kendati juga mengalami peningkatan dibanding tahun 2015 sebesar 297,60 ton. Begitu juga dengan Enau mengalami peningkatan sebesar 26,10 ribu ton dibanding tahun 2015 sebesar 24,10 ribu ton. Lihat BPS Kabupaten Padang Pariaman, *Kabupaten Padang Pariaman dalam Angka 2017* (Padang Pariaman: BPS Kabupaten Padang Pariaman, 2017), 222.

<sup>227</sup>Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman, “Tentang Kabupaten Padang Pariaman,” <http://padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/arti-lambang.html> (diakses 08 Januari 2018).

Jika dirangkai, tiga simbol pertama memberikan sebuah pemahaman bahwa masyarakat daerah Kabupaten Padang Pariaman menghormati dan melaksanakan ketentuan adat Minangkabau. Di antaranya musyawarah berazaskan demokrasi (balai adat) dengan pelibatan sebanyak mungkin unsur yang berkepentingan (pelepah kelapa berjumlah 17 buah). Hal tersebut dilakukan dengan pikiran yang tenang dan pandangan yang luas (lautan). Tentu saja tak me lupakan nilai-nilai ketuhanan (bintang). Dengan mekanisme ini diharapkan terbangun masyarakat yang “Saiyo (munfakat) dan Sakato (sekata dan sependapat).” Ini menunjukkan bahwa dalam menghadapi suatu masalah atau pekerjaan, sangat mungkin muncul perbedaan pandangan atau pendirian. Untuk itu diperlukan musyawarah untuk mencapai kesepakatan. Penyelesaian di luar musyawarah dipandang buruk oleh orang Minang karena mereka selalu memelihara komunikasi dan dialog (*baiyo batido*).<sup>228</sup> Hal ini diperkuat oleh pepatah sebagai berikut:

“*Nan bana kato saiyo* (yang benar kata seiya)  
*Nan rajo kato mufakat* (yang raja kata mufakat)  
*Elok kato dalam mufakat* (baik kata dalam mufakat)  
*Buruak kato di lua mufakat* (buruk kata di luar mufakat)  
*Dicari rundiang nan saiyo* (dicari runding yang seiya)  
*Dicari kato nan sabuah* (dicari kata yang sebuah)  
*Baiyo-iyjo jo nan ketek* (beriya-iyja dengan yang muda)  
*Batido-tido jo nan tuo*” (bertidak-tidak dengan yang tua).”<sup>229</sup>

Prinsip musyawarah, hidup dalam tradisi Bodi Caniago rintisan Datuk Parpatih Nan Sabatang. Secara umum tradisi sosial-politik Bodi Caniago dikenal lebih demokratis dan lebih toleran karena secara sosiologis seluruh penghulu dan anggota masyarakat memiliki kesamaan. Di kalangan penghulu pun dalam rapat, memiliki kesamaan hak suara (*duduak samo randah tagak samo tinggi* atau sering juga disebut *duduak sahamparan tagak sapamatang*). Semua penghulu memiliki martabat yang sama (*pucuak tagerai*). Kebesaran dan ketinggian penghulu hanya terjadi atas dasar pekerjaan aktif dan positif serta penilaian dari pendukung dan pemilih. Seorang penghulu yang dituakan disebut penghulu tuo.<sup>230</sup>

Masyarakat Minang Sungai Buluh menganut kelarasan Bodi Caniago. Dalam banyak hal mereka mengedepankan prinsip kebersamaan dengan melibatkan sebanyak mungkin pihak-pihak yang berkepentingan. Ini ditunjukkan misalnya dalam perjanjian mengisi adat tanah dengan orang Nias, 10 Desember 1927 yang melibatkan ninik mamak penghulu yang 16 orang (5 suku), adat serta pusaka, imam, khatib dan labai dalam nagari.<sup>231</sup> Didorong oleh rasa kebersamaan itu pula, sekalipun dengan suku Nias yang kebanyakan beragama Kristen, orang Minang Sungai Buluh masih dapat mengatakan, “jika berat sama dipikul ringan sama dijinjing,” yang menekankan prinsip kebersamaan.<sup>232</sup>

---

<sup>228</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 113.

<sup>229</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*. 113.

<sup>230</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau* (Padang, PPIM, 2003), 243.

<sup>231</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, *Surat Mengisi*, 10 Desember 1927.

<sup>232</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, *Surat Mengisi*, 10 Desember 1927.

Pelibatan unsur-unsur yang terkait kian banyak terlebih dalam memutuskan atau untuk menyelesaikan suatu persoalan. Hal ini terlihat misalnya dalam melahirkan keputusan tentang larangan beternak babi bagi warga Nias di Korong Tanjung Basung II kenagarian Sungai Buluh, 7 Desember 2006. Untuk tingkat kecamatan, rapat tersebut dihadiri oleh Camat Batang Anai, Kapolsek Batang Anai, Dan Rem 013 Kecamatan Batang Anai, anggota BPAN (Badan Perwakilan Anak Nagari), Wali Nagari Sungai Buluh, Ketua KAN Sungai Buluh, Wali Korong se-Kenagarian Sungai Buluh, Mufti dan Ulama Nagari Sungai Buluh, Ketua LPM Sungai Buluh, Ketua Pemuda Sungai Buluh dan Korong, termasuk Penghulu Suku Nias dan undangan lainnya. Tembusan suratnya pun lebih banyak lagi; Gubernur, Kapolda, Paga Nagari, Kepala Kejati, Ketua/pimpinan ormas, DPRD, LKAAM, MUI, Bupati Padang Pariaman, Ketua DPRD Padang Pariaman, Kapolres Padang Pariaman, Kesbang Linmas Padang Pariaman, Kepala Departemen Agama Kabupaten Padang Pariaman, Ketua MUI Padang Pariaman, DANDIM 0308-13 Padang Pariaman, Camat Batang Anai, Danramil 0308-13 Batang Anai, Kapolsek Batang Anai, KUA Batang Anai, Wali Nagari Sungai Buluh dan arsip.<sup>233</sup>

Prinsip kebersamaan dan kesepakatan juga berlaku dalam aspek keagamaan. Misalnya disepakati bahwa di nagari Sungai Buluh satu-satunya akidah yang diakui adalah akidah *Ahlusunnah wal Jamaah* yang dibawa oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu> Mansur al-Maturidi. Sedangkan amaliyah ibadahnya berdasarkan fiqh mazhab Syafii. Sementara dalam bertarekat mereka menganut tarekat *Shatari>yah* yang dirintis dan dikembangkan oleh Syeikh Burhanuddin.<sup>234</sup> Dengan pola semacam itu, kehidupan keagamaan dapat berjalan tertib dan relatif dapat dikendalikan. Sebegitu jauh di nagari Sungai Buluh hanya dikenal dua paham keagamaan yaitu yang beraliran kuno; *tarekat Shatari>yah* dan yang berpaham pemerintah, terutama dalam penentuan hari-hari besar keagamaan seperti idul fitri dan Idul Adha.<sup>235</sup> Sistem sosial semacam ini tampak berbenturan dengan perkembangan gereja dan umat Kristen di nagari tersebut. Sejauh ini sudah dikenal 3 aliran Kristen dalam nagari Sungai Buluh. Pertama Kristen Nias (Banua Niha Keriso Protestan), kedua Katolik (Kristus Bangkit) dan ketiga Gereja Allah Bangkit, yang tidak diakui masyarakat Minang Sungai Buluh.

---

<sup>233</sup>BPAN (Badan Perwakilan Anak Nagari), Keputusan Rapat Paripurna BPAN Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai dan tembusannya, 7 Desember 2006.

<sup>234</sup>Lihat Hasil Rapat dan Rancangan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Bidang Syariat di Nagari Sungai Buluh (tanpa tanggal dan tahun).

<sup>235</sup>Syahrial, Sekretaris Nagari Sungai Buluh, *Wawancara* di Sungai Buluh, 27-11-2017.

## BAB IV

### PROSES NEGOSIASI IDENTITAS KEISLAMAN ORANG MINANG DAN KEKRISTENAN ORANG NIAS

Bab III sudah menggambarkan tiga jenis keberagaman identitas yang tidak bisa dipisahkan dari Sumatera Barat; wilayah, etnik dan etnisitas. Ini menunjukkan bahwa masyarakat Sumatera Barat yang didominasi suku Minang sejak dari awal adalah masyarakat multikultural yang memperoleh keanekaragaman identitas secara kultural.<sup>1</sup> Keberagaman wilayah, *rantau* dan *pesisir* misalnya menunjukkan perluasan wilayah dan keterbukaan sikap yang menjadi titik temu orang Minang dengan kelompok suku-suku bangsa (etnik) dan kelompok-kelompok keagamaan (etnisitas). Kelompok sosial (suku dan agama) merujuk tipologi multikultural Bryan S. Turner tentu tidak selalu berada dalam persaingan dan konflik satu sama lain (pluralisme terfragmentasi), namun terkadang juga memuji perbedaan, mengakui hak kelompok dan menerima prinsip pengakuan timbal balik (multikulturalisme interaktif).<sup>2</sup>

Untuk memperdalam contoh-contoh pada bab I, bab ini akan menjelaskan kedua tipologi tersebut dalam negosiasi identitas keislaman orang Minang dan Kekristenan orang Nias di Kelurahan Seberang Palinggam Padang dan di kenagarian Sungai Buluah Kabupaten Padang Pariaman. Oleh sebab itu konsep negosiasi yang akan digunakan dalam pengertian yang lebih luas. Negosiasi bukan hanya mengacu pada proses interaksi baik individu maupun kelompok yang berupaya menegaskan, menjelaskan atau menolak yang identitas lain, namun juga kemungkinan akan merubah identitas sendiri atau bahkan mendukung identitas lain agar dapat berinteraksi atau mengidentikkan diri dengan kelompok yang berbeda identitas tersebut.<sup>3</sup> Pada titik ini dapat dikatakan bahwa toleransi dan penghargaan pada keberagaman identitas termasuk identitas keagamaan masih berakar dalam kehidupan orang Minang. Dalam prakteknya kedua proses tersebut terintegrasi; upaya menegaskan, menjelaskan dan menantang identitas lain di satu sisi, pada sisi yang lain berlangsung pula upaya merubah identitas sendiri atau mendukung identitas orang lain.

Menggunakan kerangka pemikiran Nursyam terdapat tiga medan budaya,<sup>4</sup> di mana titik temu, interaksi dan negosiasi antara identitas keislaman orang Minang dan kekristenan orang Nias, tak terelakkan. *Pertama*, dalam keluarga berbeda agama (keluarga “balang”), *kedua* dalam konteks pendirian rumah ibadah di nagari

---

<sup>1</sup>Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, terj. Bambang Kukuh Adi (Yogyakarta: IMPULSE, 2008), 15.

<sup>2</sup>Tipologi *ketiga* adalah multikulturalisme interaktif yang memuji perbedaan, mengakui hak kelompok dan menerima prinsip pengakuan timbal balik. Tipologi terakhir, *keempat*, adalah kosmopolitanisme telah muncul sebagai filosofi yang mendukung multikulturalisme interaktif dan melibatkan visi normatif keragaman budaya di mana kebebasan sipil individu dipelihara. Bryan S. Turner, “Managing Religions, Citizenship and the Liberal Paradox,” *Citizenship Studies*, Vol. 16, No. 8, (2013), 1068-1069, DOI: 10.1080/13621025.2012.735029 (accessed May 15, 2017).

<sup>3</sup>Lihat Sub Bab II, Orang Minangkabau dan Tradisi Negosiasi.

<sup>4</sup>Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), 51.

dan *ketiga* peternakan babi di lingkungan muslim. Bab ini akan menarasikan aspek-aspek yang terkait dengan ketiga topik tersebut.

### A. Keluarga “Balang”

“Balang” dalam bahasa Minang sepadan maknanya dengan “pelbagai” dalam bahasa Indonesia yaitu “beraneka macam; bermacam-macam.”<sup>5</sup> Mengambil metafora *kuciang balang tigo* (kucing belang tiga), “balang” bukan sekedar mengacu pada sesuatu yang lebih dari satu, namun juga keberadaan yang lebih dari satu itu berbeda-beda dan tak dapat disamakan.<sup>6</sup> Istilah lain untuk menggambarkan kondisi ini adalah *diversity* (keberagaman) yang merepresentasikan banyaknya perbedaan yang bersifat individual dan ketidakserupaan yang muncul di tengah masyarakat. Perbedaan tersebut mencakup seperti perbedaan ras, usia, kepercayaan, asal usul kebangsaan, agama, etnisitas, status disabilitas termasuk juga perbedaan orientasi seksual, citra tubuh dan status sosial-ekonomi.<sup>7</sup> Istilah balang muncul saat wawancara dan mengobrol santai dengan salah seorang informan keturunan Minang-Nias yang memilih agama ayahnya, Katolik di Kelurahan Seberang Palinggam. Sementara saudara-saudaranya yang lain memilih mengikut agama ibunya, Islam. Terdapat sedikitnya 12 keluarga besar yang tidak saja berbeda etnik namun juga berbeda agama yang tetap mempertahankan ikatan kekeluargaan misalnya dalam pesta-pesta adat di Kelurahan Seberang Palinggam.<sup>8</sup> Sebagiannya dipertemukan dalam perbedaan etnik dan agama karena warisan sejarah keluarga. Misalnya karena nenek moyang mereka dahulunya melangsungkan perkawinan beda suku dan beda agama, sementara anak-anak diberikan kebebasan untuk memilih salah satu agama pasangan yang berbeda agama tersebut. Sebagian lagi karena menikah dengan keluarga yang memiliki latar belakang berbeda agama atau karena pindah agama sementara anggota keluarga yang lain masih tetap pada agama semula. Sub bab ini akan menggambarkan keberagaman beberapa keluarga tersebut di mana negosiasi antara identitas keislaman dan Kekristenan menjadi bagian yang tak terelakan dan berlangsung intens. Namun sebelumnya akan dihantarkan oleh dua sub tema pembuka yaitu *pertama*, “Perkawinan yang Dianjurkan dan yang Terlarang.” *Kedua*, “Perkawinan Antaragama; Teori dan Praktek.”

#### 1. Perkawinan yang Dianjurkan dan yang Terlarang

Peperintah ABS-SBK memang telah menunjukkan supremasi Islam di atas adat. Dengan lain kata, fariabel-fariabel lokal tentang adat yang bersifat khusus dan sementara disempurnakan oleh Islam yang bersifat transendental dan universal.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup>Pelbagai dalam <https://www.kbbi.web.id/pelbagai> (diakses 13 April 2018).

<sup>6</sup>Zainal Abidin EP, Neneng Habibah, ed., *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme* (Jakarta: PT. Saadah Cipta Mandiri, 2009), 6.

<sup>7</sup>David Washington, “the Concept of Diversity,” [http://dwashingtollc.com/images/pdf/publications/the\\_concept\\_of\\_diversity.pdf](http://dwashingtollc.com/images/pdf/publications/the_concept_of_diversity.pdf) (accessed April 14, 2018).

<sup>8</sup>Hendrik, anggota keluarga berbeda agama di Seberang Palinggam, *Wawancara*, 01-05-2018.

<sup>9</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos, 2003), 46.

Namun asumsi ini dalam konteks sistem perkawinan Minangkabau tidak selalu mendapat ruang yang cukup. Dalam prakteknya, adat tampak cukup berpengaruh dalam kehidupan masyarakat Minang. Bahkan kehadiran Islam tidak cukup kuat menggeser tatanan adat perkawinan yang sudah mapan. Pengaruh tersebut tampak misalnya dari dominannya penggunaan istilah “kawin” ketimbang “nikah,” dalam literatur tentang adat perkawinan,<sup>10</sup> kendati dalam kehidupan sehari-hari keduanya digunakan secara bergantian.

Dalam Bahasa Indonesia kawin diartikan “membentuk keluarga dengan lawan jenis; bersuami atau beristri, melakukan hubungan kelamin.”<sup>11</sup> Sedangkan nikah berarti, “perjanjian antara laki-laki dan perempuan untuk bersuami istri (dengan) resmi.”<sup>12</sup> Dalam konteks tersebut Islam memperkenalkan konsep *al-nikah* dan *al-zauj*. Nikah berarti akad atau perjanjian, secara majazi diartikan sebagai hubungan seks.<sup>13</sup> Dalam Al-Qur’an kata *al-nikah* terulang sebanyak 23 kali, secara umum dikembalikan kepada pengertian bahasa.<sup>14</sup> *al-Zauj* yang merupakan bentuk tunggal dari kata *azwaj* berarti “berpasangan.”<sup>15</sup> Dalam arti yang lebih luas dikatakan, “apa atau siapa yang menjadikan sesuatu yang tunggal/satu menjadi menjadi dua dengan kehadirannya.”<sup>16</sup> Hal ini berkaitan dengan pernikahan yang menjadikan seseorang memiliki pasangan dari lawan jenis secara sah seperti firman Allah berikut.<sup>17</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran) Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan

<sup>10</sup>Misalnya, Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang* (Bukittinggi: Kristamultimedia, 2015), 265, Amir M.S., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001), 22-45, Maihasni, *Eksistensi Tradisi Bajapuik dalam Perkawinan Masyarakat Pariaman Minangkabau* (Bogor: Sekolah Pascasarjana Institut Pertanian Bogor, 2010).

<sup>11</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia, 1991), 456.

<sup>12</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar*, 689.

<sup>13</sup>Al-Ra>ghib al-Asfaha>ni>, *Mu'jam Mufrada>t Alfazh al-Qur'a>n* (Beirut: Da>r al-Fkr, tt), 526.

<sup>14</sup>Muhammad Galib M, *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupan* (Jakarta: Paramadina, 1998), 165.

<sup>15</sup>Al-Ra>ghib al-Asfaha>ni>, *Mu'jam Mufrada>t Alfazh al-Qur'a>n* (Beirut: Da>r al-Fkr, tt ), 689.

<sup>16</sup>M. Quraish Shihab mendasari argumen ini setelah menafsirkan Surat *al-Nisa'* ayat 1 dan Surat *al-Rum* ayat 21. Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2017), 397-400 dan 185-186.

<sup>17</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Bandung: Syaamil Qur'an, 2011), 406.

sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.” [Q. S. al-Rum (30): 21].

Namun pemahaman perkawinan dalam kultur tradisional Minang lebih bernuansa etnik. Perkawinan dimaknai bukan sekedar ikatan/pasangan suami istri seperti dikesankan pengertian di atas, namun juga merupakan urusan kerabat. Keterlibatan kerabat tidak bisa diabaikan mulai dari mencari pasangan, membuat persetujuan, pertunangan, perkawinan termasuk akibat dari perkawinan tersebut. Dengan begitu, masalah pribadi dalam rumah tangga dapat pula menjadi urusan bersama.<sup>18</sup> Ini semakin terlihat dari pilihan perkawinan yang bersifat eksogami, salah satu perkawinan yang diajarkan secara kultural. Konsep eksogami biasanya lebih didefinisikan melalui kekerabatan ketimbang ras, etnisitas, agama atau kelompok keagamaan. Dalam sosiologi, eksogami mengacu pada kebiasaan atau tindakan menikahi seseorang dari suku, klan, atau sejenis unit sosial yang dimiliki orang lain.<sup>19</sup>

Eksogami diperkenalkan untuk mencegah pernikahan antar darah, untuk menjaga kelangsungan hidup keluarga kelompok, untuk menyatukan populasi karena membangun aliansi dan meningkatkan budaya dan pertukaran ekonomi.<sup>20</sup> Hanya saja dalam perkawinan eksogami perceraian meningkat lebih tinggi dari perkawinan endogami karena perbedaan sikap satu sama lain dalam memahami esensi perkawinan, keluarga dan perceraian.<sup>21</sup> Ini tampak relevan dengan pola eksogami di ranah Minang yang tidak menyatukan kedua belah pihak atau salah satunya ke dalam sistem kekeluargaan kaum pasangannya. Setiap orang dianggap warga kaumnya masing-masing kendati telah diikat oleh perkawinan dan berketurunan. Anak yang lahirpun memiliki ikatan personal dan kultural pada garis ibu (matrilineal).<sup>22</sup> Sementara suami dianggap sebagai tamu terhormat, sebagai pendatang. Sebagai pendatang kedudukannya secara dramatis digambarkan bagaikan abu di atas tunggul; sangat lemah dan mudah disingkirkan.<sup>23</sup> Untuk daerah perkotaan gugatan cerai bahkan dilakukan perempuan seiring dengan membaiknya tingkat pendidikan, kesadaran hukum, peluang berkarir dan perubahan stigma masyarakat terhadap perempuan bercerai; tidak lagi tabu dan menakutkan. Ini berkontribusi terhadap peningkatan angka gugat cerai yang diajukan pihak perempuan dari tahun ke tahun.<sup>24</sup>

Wacana eksogami pun tampaknya belum selesai. Secara adat, unit eksogami yang diberlakukan adalah pada tingkat suku yang bersifat simetris. Namun di nagari tertentu seperti Kubang 50 Koto yang dianggap simetris (*sasuku*) disamakan dengan *sasuduik* (sesudut) yaitu kumpulan beberapa suku; Jambak, Pitopang, Kutianyir,

---

<sup>18</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi Guru* (Jakarta: Grafiti Pers, 1984), 193.

<sup>19</sup>Jan Saarela, “Exogamy” in George Ritzer, eds., *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (John Wiley & Sons, Ltd, 2015), 1, Elizabeth Prine Pauls, “Exogamy Sociology,” <https://www.britannica.com/topic/exogamy> (accessed March 17, 2018).

<sup>20</sup>Jan Saarela, “Exogamy” in George Ritzer, eds., *The Blackwell Encyclopedia*.

<sup>21</sup>Jan Saarela, “Exogamy” in George Ritzer, eds., *The Blackwell Encyclopedia*.

<sup>22</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 194.

<sup>23</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 26.

<sup>24</sup>Rozalinda & Nurhasanah, “Persepsi Perempuan di Kota Padang tentang Perceraian,” *MIQOT*, Vol. XXXVIII No. 2 Juli-Desember, 2014: 395-416.

Salo dan Banuhampu. Kelimanya dianggap serumpun, oleh sebab itu perkawinan dianggap terlarang antar kelima suku tersebut.<sup>25</sup> Sebaliknya, di Nagari Ampang, Kuranji, yang dianggap perkawinan *sasuku* adalah kalau melakukan perkawinan dalam satu datuak, misalnya dalam suku Jambak. Dianggap bukan perkawinan sesuku kalau sudah berbeda datuak atau berbeda suku.<sup>26</sup> Jika pada kasus pertama larangan perkawinan terjadi pada tingkat antarsuku, maka pada kasus kedua pada level intern satu suku. Larangan tidak hanya berdasarkan genealogis, tapi juga berdasarkan wilayah (teritorial); larangan perkawinan antarkampung/nagari disebabkan karena persamaan suku.<sup>27</sup> Kendati untuk eksogami yang terakhir sudah jarang terdengar.

Meskipun begitu ada pula perkawinan dalam satu nagari yang dianjurkan seperti menikahi anak paman (*pulang ka anak mamak*) atau menikahi kemenakan bapak (*pulang ka bako*). Dari sisi kekerabatan, yang pertama disebut kekerabatan dalam suku, terjadi karena menganut sistem matrilineal. Misalnya hubungan ibu-anak, mamak-kemenakan. Sedangkan yang kedua disebut kekerabatan di luar suku karena perkawinan misalnya *semanda-pasumandan*, *menantu-mertua*, *induk bako-anak pisang*.<sup>28</sup> Namun karena sistem matrilineal, maka kedua jenis perkawinan ini dianggap bukan perkawinan sesuku. *Pulang ka anak mamak* bertemu dengan kriteria calon menantu yang paling disukai yaitu orang *berbangso* (orang berbangsa). Hal ini kemudian datang dari *mamaknya* selaku penghulu yang disegani oleh masyarakat adat. Menjadi idaman untuk mendapatkan menantu dari anak orang terpandang dan baik budi agar keturunannya nanti menjadi orang terpandang. Ketika Islam datang, kriteria baralih kepada orang yang alim dan taat beragama.<sup>29</sup> Namun di saat persediaan harta pusaka makin berkurang dan tersedia profesi baru yang lebih mapan, maka terjadi pula pergeseran dalam perburuan mencari menantu. Calon menantu yang diinginkan adalah orang yang penuh tanggung jawab dan

---

<sup>25</sup> Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 24.

<sup>26</sup> Nola Putriyah P., A. Bunyan Wahib, "Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu Datuak di Nagari Ampang Kuranji, Sumatera Barat," *Al-Ahwal*, Vol. 8, No. 2, 2015: 175-187.

<sup>27</sup> Zainal Arifin, "Dualitas Praktek Perkawinan Minangkabau," *Humaniora*, Vol. 21, No. 2, 2009, 150, J. Maretin, "Disappearance of Matrilineal Survivals in Minangkabau Family and Marriage Relations," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 117*, Leiden, No. 1, 1961: 178, [http://booksandjournals.brillonline.com/docserver/22134379/117/1/22134379\\_117\\_01\\_s09\\_text.pdf?expires=1530232503&id=id&accname=guest&checksum=790EF99B0979F187496403E96712B4BE](http://booksandjournals.brillonline.com/docserver/22134379/117/1/22134379_117_01_s09_text.pdf?expires=1530232503&id=id&accname=guest&checksum=790EF99B0979F187496403E96712B4BE) (accessed May 21, 2017).

<sup>28</sup> Iva Ariani, "Nilai Filosofis Budaya Matrilineal di Minangkabau (Relevansinya bagi Pengembangan Hak-hak Perempuan di Indonesia)," *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015: 38, <https://journal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/12613/0> (diakses 21 April 2017).

<sup>29</sup> Misnal Munir, "Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean Claude Levi-Strauss," *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015: 20, <https://jurnal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/12612/9073> (diakses 21 April 2017).

mempunyai pekerjaan tetap, meskipun segi ketaatan beragama dan berbudi baik tetap menjadi pertimbangan.<sup>30</sup>

Hubungan perkawinan dengan keluarga terdekat dalam adat dikatakan sebagai *kuah tatumpah ka nasi, siriah pulang ka gagangnyo* (kuah tertumpah ke nasi, sirih pulang ke gagangnya). Artinya perkawinan yang dapat dianggap sebagai penjaga keutuhan kekerabatan dan warisan. Sangat tidak disenangi bila seorang pemuda yang berhasil dalam kehidupannya tiba-tiba kawin dengan orang dari luar kampung atau *nagarinya*. Hal ini dikatakan ibarat *mamaga karambia condong, buahnyo jatuh kaparak urang* (memagari kelapa condong, buahnya jatuh ke kebun orang). Keberhasilan seseorang dianggap tidak terlepas dari peranan anggota *kaum*, kampung dan *nagari*. Oleh sebab itu, sepantasnya yang mendapatkan untungnya adalah anggota *kaum*, kampung dan *nagarinya*, bukan orang lain di luar anggota kaum, kampung atau *nagarinya*.<sup>31</sup> Secara ekonomis, yang diharapkan dengan perkawinan jenis ini adalah agar harta pusaka atau hasil pencarian tidak jatuh pada orang lain. Di samping itu, untuk menjaga keutuhan hubungan keluarga; yang sebelumnya hanya hubungan persaudaraan, sekarang bertambah menjadi hubungan besanan.<sup>32</sup> Namun hal ini tidak selalu menjadi kenyataan. Sebaliknya tak jarang dampak negatif pun muncul. *Pertama*, terlalu mengetahui aib kedua belah pihak keluarga, di samping itu, *kedua*, kurang bertambahnya karib kerabat karena berputar dalam lingkungan keluarga saja.<sup>33</sup>

Perkawinan dengan perempuan non Minang di zaman dulu juga kurang disukai karena dianggap dapat merusak struktur adat. Anak yang lahir dianggap tidak bersuku karena garis keturunan ditarik dari ibu.<sup>34</sup> Namun sang anak sebagaimana juga ibunya masih bisa mendapatkan suku dengan jalan *malakok* asal tidak satu rumpun dengan suku suaminya atau bapak dari si anak. Dengan *malakok* bertali budi (hubungan yang tercipta karena pembauran antar suku yang sama dari satu nagari ke nagari yang lain) atau bertali emas (pendatang baru non Minang yang membaur dengan pesukuan Minang setelah mengisi adat), anak ini memiliki kesempatan untuk menjadi warga suku lain selain suku bapaknya.<sup>35</sup> Sementara perkawinan dengan laki-laki di luar suku Minang tidak menjadi persoalan karena anak tetap mendapatkan suku dari garis keturunan ibunya.<sup>36</sup>

Selain yang dianjurkan, juga terdapat beberapa perkawinan yang terlarang. *Pertama*, sebagai penganut Islam, maka semua perkawinan yang terlarang dalam Islam juga terlarang dalam adat. Seperti menikahi saudara ibu, ayah, saudara, anak

---

<sup>30</sup>Misnal Munir, *Sistem Kekerabatan*, 21.

<sup>31</sup>Misnal Munir, *Sistem Kekerabatan*.

<sup>32</sup>Wery Gunawan, "Dampak Perkawinan Pulang *Ka Bako* terhadap Hubungan Sosial Kekerabatan di Kanagarian Balingka Kabupaten Agam," [http:// repository.unp.ac.id /10989/ 1/a\\_Wery\\_Gunawan\\_79241\\_1049\\_2011.pdf](http://repository.unp.ac.id/10989/1/a_Wery_Gunawan_79241_1049_2011.pdf) (diakses 14 Maret 2018).

<sup>33</sup>Devi Novita Sari, Ahmad Edison, Zahirman, "Pengaruh Perkawinan Pulang *Ka Bako* terhadap Keutuhan Keluarga di Desa Muara Uwai Kec. Bangkinang Kab. Kampar," [https://jom.unri.ac. id/index.php/Jomfkip/article/viewFile/6549/6246](https://jom.unri.ac.id/index.php/Jomfkip/article/viewFile/6549/6246) (diakses 14 Maret 2018), Wery Gunawan, "*Dampak Perkawinan*."

<sup>34</sup>Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 267.

<sup>35</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 170.

<sup>36</sup>Misalnya, Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 265.

saudara seibu dan sebapak, menikahi orang yang setali darah menurut garis ibu, orang sekaum atau orang sesuku (endogami). *Kedua*, Perkawinan juga terlarang dalam konteks memelihara kerukunan sosial seperti dilarang menikahi orang yang diceraikan kerabat, memadu perempuan yang sama-sama kerabat, menikahi anak tiri saudara kandung atau menikahi orang yang dalam pertunangan.<sup>37</sup>

## 2. Perkawinan Antaragama; Teori dan Praktek

Tidak kalah terlarangnya adalah perkawinan beda agama atau antaragama; antara seorang Minang-Muslim dengan non muslim. Perkawinan antaragama sederhananya didefinisikan sebagai suatu perkawinan yang dilakukan oleh orang-orang yang memeluk agama dan kepercayaan yang berbeda satu sama lainnya. Dalam formula yang lebih lengkap dikatakan bahwa perkawinan antaragama adalah ikatan lahir dan batin antara seorang pria dan seorang wanita, yang karena berbeda agama, menyebabkan tersangkutnya dua peraturan yang berlainan mengenai syarat-syarat dan tata cara pelaksanaan perkawinan sesuai dengan hukum agamanya masing-masing, dengan tujuan untuk membentuk keluarga bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa.<sup>38</sup> Dalam konteks Islam, MUI mendefinisikan perkawinan beda agama sebagai perkawinan antara orang muslim dan muslimah dengan non muslim atau non muslimah. Lalu yang dimaksud dengan “non muslim dan “non muslimah” adalah orang-orang musyrik dan ahli kitab; kaum Yahudi dan Nasrani.”<sup>39</sup>

Perkawinan jenis ini tidak ditemukan rujukannya dalam tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pada pasal 2 ayat 1 dengan tegas menyebutkan bahwa “perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.”<sup>40</sup> Artinya perkawinan beda agama dianggap tidak sah. Beberapa tahun kemudian MUI mengharamkannya melalui fatwa tahun 1980 dan tahun 2005. MUI dalam Musyawarah Nasional II tanggal 26 Mei-1 Juni 1980 memfatwakan, tidak hanya perkawinan wanita muslimah dengan laki-laki non muslim saja yang haram hukumnya, tapi juga seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim. Hanya saja MUI memberi catatan bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab. Dalam kenyataannya selain terdapat ulama yang mengharamkan,<sup>41</sup> sebetulnya

---

<sup>37</sup>Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, *Tambo Alam*, 267.

<sup>38</sup>Ana Lela F. CH, Ken Ismi Rozana, Shifa Khilwiyatul Muthi'ah, “Fiqh Perkawinan Beda Agama sebagai Upaya Harmonisasi Agama: Studi Perkawinan Beda Agama di Jember,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 4, No. 1, 2016: 121. <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Fikrah/article/view/1627> (diakses 22 Februari 2018).

<sup>39</sup>Muhammad Ali, “Fatwas on Inter-Faith Marriage,” *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 3, 2002: 14-23.

<sup>40</sup>Menteri/Sekretaris Negara Republik Indonesia, “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan,” <https://kemenag.go.id/file/dokumen/UUPerkawinan.pdf> (diakses 8 Agustus 2018).

<sup>41</sup>Landasan ulama yang mengharamkan adalah Surat al-Baqarah ayat 221 dan Surat al-Mumtahanah ayat 10. Imam Muhammad al-Razi di antara ulama yang mengharamkan,

juga terdapat kalangan ulama yang membolehkan.<sup>42</sup> Namun setelah mempertimbangkan *mafsadah*nya dari *masalah*nya, maka perkawinan ini juga dihukum haram.<sup>43</sup>

Secara sosiologis, menurut M. Atho Mudzhar, rupanya keputusan ini didorong oleh keinsafan akan adanya persaingan keagamaan yang dianggap para ulama telah mencapai titik rawan bagi kepentingan dan pertumbuhan masyarakat muslim, sehingga kemungkinan untuk melangsungkan perkawinan antaragama harus ditutup sama sekali.<sup>44</sup> Pertimbangan masalah terutama untuk mencegah kemungkinan konversi agama melalui perkawinan.<sup>45</sup>

Fatwa serupa kembali dikeluarkan dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 26-29 Juli 2005. Kali ini selain karena alasan normatif, yang menjadi pertimbangan sosiologis adalah (1) disinyalir banyaknya terjadi perkawinan beda agama; (2) selain mengundang perdebatan di kalangan sesama muslim, juga menimbulkan keresahan di tengah masyarakat; (3) munculnya pemikiran yang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih HAM dan kemaslahatan; (4) untuk mewujudkan dan memelihara ketentraman kehidupan berumah tangga.<sup>46</sup>

Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan memang membahas ketentuan tentang perkawinan campuran. Namun dalam konteks perbedaan kewarganegaraan bukan perbedaan keyakinan dan agama. Selengkapnya dikatakan bahwa, “Yang dimaksud dengan perkawinan campuran dalam Undang-undang ini ialah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah

---

menyebut bahwa kedua ayat di atas sebagai ayat-ayat permulaan yang secara eksplisit menjelaskan hal-hal yang dihalkan dan yang diharamkan. Menikahi orang musyrik adalah salah satu kategori yang haram dan dilarang. Orang-orang Yahudi sekalipun di satu sisi disebut ahli kitab, namun dikategorikan juga pada sisi yang lain sebagai musyrik karena menganggap Uzair sebagai anak Tuhan, sementara orang Kristen menganggap al-Masih anak Tuhan. Iman Muhammad al-Razi, *Tafsi>r al-fakhr al-Ra>zi al-Mushtahar bi al-tafsi>r al-Kabi>r wa Mafa>tih al-Ghayb* (Da>r al-Fikr: Beirut, 1995), 59.

<sup>42</sup>Sheikh Mahmu>d Syaltut di antara yang membolehkan berargumen bahwa laki-laki memiliki tanggung jawab kepemimpinan terhadap istri dan anak-anak. Laki-laki muslim dibolehkan mengawini perempuan *kitabiyah* supaya perkawinan tersebut membawa misi kasih sayang dan keharmonian sehingga terkikis dari hati istrinya ketidaksenangan terhadap Islam. Sementara istrinya yang berbeda agamanya dari suaminya, akan mengenal keindahan Islam dan keutamaannya secara langsung dan praktis. Sheikh Mahmu>d Shaltut, *al-Fata>wa>* (Kairo: Da>r al-Qalam, 1996), 278-279.

<sup>43</sup>Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Mesjid Istiqlal, 1995), 91.

<sup>44</sup>Mohammad M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1979-1988)* (Jakarta: INIS, 1993), 103.

<sup>45</sup>Muhammad Galib M, *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupan* (Jakarta: Paramadina, 1998), 170.

<sup>46</sup>Lihat MUI, “Lampiran Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama dalam Musyawarah Nasional VII MUI,” pada 19-22 Jumadil Akhir 1426H. / 26-29 Juli 2005 M, [http:// docplayer.info/79139-Fatwa-majelis-ulama-indonesia-nomor-4-munas-vii-mui-8-2005-tentangperkawinan-beda-agama.html](http://docplayer.info/79139-Fatwa-majelis-ulama-indonesia-nomor-4-munas-vii-mui-8-2005-tentangperkawinan-beda-agama.html) (diakses 22 Februari 2018).

satu pihak berkewarganegaraan Indonesia.”<sup>47</sup> Pasal 2 ayat 1 dari undang-undang tersebut malah menegaskan bahwa perkawinan dianggap sah, apabila dilakukan menurut hukum agamanya dan kepercayaannya itu.<sup>48</sup> Maksudnya “termasuk ketentuan perundangan-undangan yang berlaku bagi golongan agamanya dan kepercayaannya itu sepanjang tidak bertentangan atau tidak ditentukan lain dalam undang-undang ini.”<sup>49</sup> Ini berarti tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agama dan kepercayaan yang dianut bangsa Indonesia. Sebagai contoh dalam konteks Islam dikatakan bahwa seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam.<sup>50</sup>

Perkawinan beda agama hanya diatur pada masa kolonial Belanda melalui Peraturan Perkawinan Campuran (*Regeling Op De Gemende Huwelijken* (GHR) seperti dimuat dalam staatsblad 1898 nomor 158. Yang dinamakan perkawinan campuran dalam Pasal 1 dari GHR tersebut adalah perkawinan antara orang-orang di Indonesia tunduk kepada hukum yang berlainan. Pasal 7 ayat 2 kemudian memberi penegasan, “Perbedaan agama, golongan penduduk atau asal usul tidak dapat merupakan halangan pelaksanaan perkawinan.” Namun ketentuan ini dibatalkan oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974. Pasal 66 pada Bab XIV Ketentuan Penutup menyatakan, “maka dengan berlakunya Undang-undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (*burgelijk Wetboek*), Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijk Ordonantie Christen Indonesia* 1933 No.74, Peraturan Perkawinan Campuran (*Regeling op gemeng de Huwelijken* S.1898 No. 158), dan Peraturan-peraturan lain yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam Undang-undang ini, dinyatakan tidak berlaku.”<sup>51</sup>

Pada skop lokal Minangkabau, falsafah ABS-SBK secara eksplisit tidak mentoleransi perkawinan antaragama, apalagi dengan perkawinan tersebut menyebabkan seorang Minang berpindah keyakinan.<sup>52</sup> Masyarakat Minangkabau telah meletakkan pepatah ideologis ABS-SBK tersebut sebagai sistem nilai dan norma-norma tertinggi dan dijadikan sebagai pandangan hidup.<sup>53</sup> ABS-SBK; *syara’ mangato adat mamakai* adalah penyatuan intisari dari kaidah-kaidah ajaran agama Islam yang bersifat universal dengan adat Minangkabau yang bersifat lokal, secara terencana, dinamis, dan saling mendukung. Dari kerangka ini disepakati bahwa

---

<sup>47</sup>Lihat, Menteri/Sekretaris Negara Republik Indonesia, Undang-undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, 13, <http://www.bphn.go.id/data/documents/74uu001.pdf> (diakses 20 Februari 2018).

<sup>48</sup>Lihat, Menteri/Sekretaris Negara Republik Indonesia, *Undang-Undang*.

<sup>49</sup>Oemar Moechthar, “Penjelasan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan,” [https://www.academia.edu/9081103/Penjelasan\\_UU\\_No.\\_1\\_tahun\\_1974\\_Perkawinan](https://www.academia.edu/9081103/Penjelasan_UU_No._1_tahun_1974_Perkawinan) (diakses 20 Maret 2018).

<sup>50</sup>Lihat Kompilasi Hukum Islam Buku I Hukum Perkawinan pasal 44.

<sup>51</sup>Lihat Menteri/Sekretaris Negara Republik Indonesia, *Undang-Undang*, 15.

<sup>52</sup>Afthonul Afif, “Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam,” *Jurnal Psikologi*, Vol. 36, No. 2, Desember 2009: 205 – 214.

<sup>53</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 87-88.

agama Islam sebagai satu-satunya agama yang dianut masyarakat Minangkabau.<sup>54</sup> Orang Minang yang melanggar ketentuan tersebut dalam konteks ini, melakukan perkawinan beda agama atau lebih jauh pindah agama, maka dianggap telah keluar dari konstruk keminangan yang identik dengan Islam tersebut. Mereka tidak dianggap lagi sebagai *urang Minang*, akan menerima sanksi moral berupa pengucilan dari komunitas adat Minangkabau. Sedangkan sanksi materialnya berupa pembatalan haknya atas harta keluarga.<sup>55</sup>

Dalam kenyataannya pelanggaran terhadap ketentuan tersebut selalu saja terjadi baik berupa perkawinan antaragama maupun pindah agama lantaran perkawinan. Tidak saja dilakukan oleh orang Minang biasa, tapi juga oleh mereka yang berasal dari keluarga terpandang atau setidaknya terpelajar. Contoh-contohnya mudah didapat dan kian hari kian bertambah sekalipun tidak terdapat jumlah yang pasti. Sebuah penelitian yang berjudul, *Konversi Agama Kajian Teoritis dan Empiris terhadap Fenomena, Faktor, dan Dampak Sosial di Minangkabau*, menyebut sampai tahun 2012 sudah terdapat 30 ribu jiwa orang Minang berpindah agama dari Islam ke Kristen di berbagai penjuru dunia. Sumber-sumber dari beberapa tokoh lokal (ranah Minang) pemerhati isu ini juga mencatat antara tahun 2000 sampai tahun 2005 mencatat 623 orang Minang yang berpaling ke agama Kristen.<sup>56</sup> Beberapa informan Kristen di Kota Padang misalnya tak menampik fakta ini sekalipun menurut mereka jumlah orang Kristen yang masuk Islam lebih banyak dari yang sebaliknya; dari Islam ke Kristen.<sup>57</sup>

Pada sub bab E, “Orang Minang dan Tradisi Negosiasi,” sudah diperlihatkan contoh seorang Minang terpelajar (memperoleh pendidikan Barat) yang bernama Abdul Riva’i. Ia disebut-sebut sebagai orang Indonesia pertama yang berjuang untuk menghapuskan ketidakadilan pemerintah kolonial Belanda. Orang Minang bangga terhadap prestasinya. Namun karena menikahi seorang perempuan Kristen, Belanda, ia menjadi terasing dari familinya yang beradatkan Minang dan beragama Islam. Nama-nama seperti Abdoel Chalid Salim, Sofyan, Akmal Sani, Yanwardi Koto dan Willy Amrul (1927-2012) tidak sekedar “pindah” menjadi pemeluk Kristen, bahkan berhasil menjadi pemuka pada agama baru mereka (pendeta).<sup>58</sup>

Nama yang pertama dan nama terakhir adalah dua nama fenomenal, karena tersangkut dengan nama tokoh besar asal Minangkabau. Abdoel Chalid Salim tidak

---

<sup>54</sup>Lihat Draft Final Kesepakatan Bersama Kongres Kebudayaan Minangkabau 2010 tentang Ajaran, Kelembagaan, Akhlak, dan Kebijakan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah Syarak Mangato Adat Mamakai, Alam Takambang Jadi Guru untuk Seluruh Keluarga Besar Minangkabau di Ranah Minang dan Di Rantau dalam Konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, 23, <http://www.nagari.or.id/upload/fila/17-kkamk.pdf> (diakses 2 Juli 2018).

<sup>55</sup>Afthonul Afif, “*Identitas Sosial*,” 210.

<sup>56</sup>Kurnia Ilahi, Jamaluddin Rabain, Suja’i Sarifandi, *Konversi Agama Kajian Teoritis dan Empiris terhadap Fenomena, Faktor, dan Dampak Sosial di Minangkabau* (Malang: Kalimetro Inteligensia Media, 2017), 62.

<sup>57</sup>Ahsanul Khalikin dan Fathuri, ed., *Toleransi Beragama di Daerah Rawan Konflik* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016), 25.

<sup>58</sup>Kurnial Ilahi, Jamaluddin Rabain, Suja’i Sarifandi, *Konversi Agama*, 62-69.

bisa pisahkan dari Haji Agus Salim, anak Sutan Muhammad Salim dari Koto Gadang Bukittinggi. Ia memiliki 13 orang saudara, 7 di antaranya berumur panjang dan yang tertua adalah Haji Agus Salim, diplomat kawakan di awal kemerdekaan Indonesia. Chalid Salim lahir di Tanjung Pinang Riau, 24 November 1902 dan meninggal di Belanda 10 Maret 1985. Semula ia seorang muslim kemudian menjadi aktivis komunis seperti Tan Malaka dan sepupunya, Misnar. Dalam situasi ketidaknyamanan di bawah pendudukan Jepang, ia memilih hijrah ke Belanda, penjajah terlama kampung halamannya. Negeri Eropa yang dingin, ungkap Suryadi, benar-benar mengubah jalan hidup dan pikirannya menjadi pemeluk Kristen dengan nama baptis Ignatius Franciscus Michael Salim (sering disingkat: I.F.M. Salim).<sup>59</sup>

Sementara itu, Willy Amrul, bernama asli Abdul Wadud Karim Amrullah adalah adik seayah dari Buya Hamka. Ia lahir di Maninjau, Agam 7 Juni 1927, sebagai anak tunggal dari istri ketiga Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul) yaitu Siti Hindun. Seperti anak-anak Maninjau pada umumnya, Abdul Wadud kecil menempa diri di surau dan mengenyam pendidikan agama di Padang Panjang yang dikelola oleh murid murid ayahnya. Jatuh bangun dalam bisnis perjalanan (*travel*) dan kesulitan ekonomi tampak menguncang keyakinannya. Vera Ellen George, gadis Indo yang menjadi istrinya semula adalah muallaf, kemudian berbalik ke agama asal Kristen. Pada tahun 1983, dua tahun setelah Buya Hamka meninggal (1981) ia pun menyusul dan dibaptis menjadi pemeluk Kristen oleh Pendeta Gereja Baptis Gerard Pinkston di Kebayoran Baru. Tidak beberapa lama, ia ditahbis menjadi pendeta di Gereja Pekabaran Injil Indonesia (GPII) atau sekarang Gereja Misi Injili Indonesia/GMII). Sejak itu ia lebih dikenal dengan nama Pendeta Willy Amrull.<sup>60</sup>

Jika pindah agama pada lapis keluarga terpandang dan berpengaruh bisa terjadi, maka pada lapisan masyarakat biasa seperti tak terhindarkan terlebih di perantauan. Afthonul Afif menunjukkan fenomena tersebut di Kota Gudeg, Yogyakarta. Sekedar sampel, ia mendapati tiga perempuan (dua berasal dari Bukit Tinggi dan satu lainnya berasal dari Payakumbuh), dua laki-laki yang berasal dari Padang. Empat orang di antaranya pindah agama karena mengikuti agama pasangannya, Kristen. Satu orang katanya karena mulai kehilangan kepercayaan pada institusi agamanya.<sup>61</sup> Rupanya pindah agama karena perkawinan bukan hanya fenomena orang Minang di perantauan, tapi juga terjadi di kampung halaman. Mina Elfira dalam risetnya di Padang juga menemukan fenomena serupa. Bahkan ada yang berpindah menjadi penganut agama Budha, kendati dalam kehidupan sehari-hari mempraktekkan budaya Minang.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup>Suryadi, "Chalid Salim; Dari Simpatisan PKI ke Kayu Salib," <https://maharadjo.wordpress.com/2015/10/21/chalid-salin-dari-simpatisan-pki-ke-kayu-salib/> (diakses 21 Maret 2018), Petrik Matanasi, "Abang Tokoh Islam, Adik Pendeta Kristen," <https://tirto.id/abang-tokoh-islam-adik-pendeta-kristen-b488> (diakses 17 Maret 2018).

<sup>60</sup>Amrul Wadud Karim Amrullah, *Dari Subuh Hingga Malam Perjalanan Seorang Putra Minang Mencari Jalan Kebenaran* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2011), 112-132, lihat juga Kurnia Ilahi, Jamaluddin Rabain, Suja'i Sarifandi, *Konversi Agama*, 65-66.

<sup>61</sup>Afthonul Afif, *Identitas Sosial*, 210.

<sup>62</sup>Mina Elfira, "Not Muslim, Not Minangkabau" Interreligious Marriage and its Cultural Impact in Minangkabau Society," in Gavin W. Jones, Chee Heng Leng, Maznah Mohamad, eds., *Muslim-Non-Muslim Marriage: Political and Cultural Contestations in*

Baik temuan Afthonul Afif maupun Mina Elfira sama-sama menyebut sanksi moral dan material yang dialami para informan mereka. Sanksi moral berupa dikucilkan pihak keluarga dan masyarakat, sementara sanksi material berupa pembatalan hak atas harta keluarga.<sup>63</sup> Namun berbeda dari kedua temuan di atas, temuan berikut justru memperlihatkan hal sebaliknya. Beberapa keluarga hasil perkawinan beda agama antara Minang-Muslim dan Nias-Kristen tetap berinteraksi secara baik, bahkan dapat berbagi harta pusaka sekalipun.

### 3. Narasi Negosiasi Identitas

#### a. *Dunsanak Den*

“O, *sapin tu dunsanak kami tu mah. Agak hitam e. Dunsanak den. Adiek di den tu mah. Amaknyo baradiak kakak jo amak den. Nyo babedalo ano e tu mah. Amaknyo basuami jo urang nieh. Kakak amak awak tu mah. Kakak amak den bana. Amak den ko batigo baradiak kakak. Laki-laki ciek padusi badua. Nan gadang e amak Supiktu, amak Sapintu.*”<sup>64</sup>

(O, Sapin [Alpin] adalah *dunsanak* (saudara) kami. Agak hitam kulitnya, *dunsanakku* [den]. Adikku! Ibunya beradik kakak dengan ibunya. Ia berbeda pula *anu* [agamanya]. Ibunya bersuamikan orang Nias [Kristen], kakak ibu saya. Ibuku bersaudara tiga orang; laki-laki satu orang, perempuan dua orang. Yang tertua, Supiak; ibunya Alpin.

Kutipan di atas berasal dari War (60 tahun), yang memiliki keluarga berbeda agama, kendati tidak menetap dalam satu tempat bersama keluarga beda agama tersebut. Ia dan keluarganya yang muslim menetap di Kelurahan Kalumbuk yang seluruh beragama Islam, sementara saudaranya yang berbeda agama tersebar di berbagai tempat seperti di Kelurahan Mata Air dan Kelurahan Seberang Palinggam Padang. Yang melakukan perkawinan antaragama adalah *makwonya* (kakak perempuan dari ibunya), beragama Islam dan bersuku Minang, Balaimansiang. Sementara Suami *makwonya* adalah keturunan suku Nias yang sudah bermukim di Padang dan beragama Katolik. Anak-anaknya kemudian terpola; ada yang memeluk Islam dan ada pula yang beragama Kristen. Ketika wawancara dimulai ia tampak santai; duduk menyandar ke kursi tamunya sambil bercerita. Namun wajahnya mulai serius dan posisi duduknya menjadi tegap ketika penulis menceritakan pengalaman dua tahun yang lalu saat menghadiri acara kenduri Alpin, salah seorang anak *makwonya* tersebut. “O, Sapin (Alpin), *dunsanak* (saudara) kami,” adalah tanggapannya dengan nada suara mulai meninggi. Begitu

---

*Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 2009), 169, Mina Elfira, “Minangkabau “yang lain”: Negosiasi Matrilineal, Islam dan Identitas Minangkabau,” <https://palantaminang.wordpress.com/2008/03/17/minangkabau-yang-lainnegosiasi-matrilineal-islam-dan-identitas-minangkabau/> (diakses 3 Maret 2018).

<sup>63</sup>Afthonul Afif, *Identitas Sosial*, 210, Mina Elfira, *Not Muslim*, 177-178; Mina Elfira, “Inter-ethnic Relations in Padang of West Sumatra Navigating between Assimilation and Exclusivity,” *Wacana*, Vol. 13, No. 2 (October 2011): 300.

<sup>64</sup>War, memiliki anggota keluarga beda agama (Islam dan Kristen), *Wawancara di Padang*, 5 Nopember 2017.

juga ketika ia menyatakan “*dunsanak den* (saya). Adik saya! Ibunya beradik kakak dengan ibu saya.”

Istilah *dunsanak* disebutkannya sebanyak dua kali dan istilah *den* terulang sampai 5 kali. Dalam kutipan di atas baik istilah *dunsanak* maupun *den* atau lengkapnya *aden* menjadi tidak biasa, terlebih disertai gestur tubuh War yang mengisyaratkan makna tertentu. Konsep *dunsanak*, dalam pemahaman orang Minang mengandung arti persaudaraan, sejatinya berasal dari satu keturunan kerabat (genealogis). Tingkatan *pertama* disebut *samande* yaitu mereka yang bersaudara karena berasal dari satu ibu. Sekarang sudah menjelma menjadi keluarga inti (batih) yang terdiri dari ibu, anak-anak dan ayah yang diposisikan sebagai kepala keluarga.<sup>65</sup> *Kedua*, disebut *saparuik*, yaitu sekelompok kerabat berasal dari satu *niniak*; pecahan dari *mande* sehingga *mande* menjadi *niniak*. *Ketiga*, *sapayuang*, yaitu kelompok kerabat yang terdiri dari gabungan beberapa keluarga *saparuik*. *Keempat sasuku*, yaitu kelompok kerabat yang terdiri dari beberapa keluarga *sapayuang*.<sup>66</sup> Konsep *dunsanak* War berada pada tingkat *saparuik*. Seperti nada suara War yang meninggi, menunjukkan ikatan persaudaraan yang masih kuat dan memiliki orientasi menjaga garis keturunan berdasarkan garis ibu (matrilineal) berikut harta pusaka yang diwariskan terutama untuk anak-anak perempuan.<sup>67</sup> Hal ini diperkuat pula oleh pemakaian kata *den* (lengkapnya *aden*) sebagai kata ganti dirinya sebanyak 5 kali. Kata *den* di sini bukan berarti ketidaksopanan atau kekasaran,<sup>68</sup> karena digunakannya sebagai *kato manurun*,<sup>69</sup> yang lebih menunjukkan statusnya (kekuasaan) sebagai orang yang lebih tua.

Namun volume suaranya mulai melambat ketika melanjutkan, “Ia berbeda pula *anu* (agamanya). Ibunya bersuamikan orang Nias (Kristen), kakak ibu saya.” Penurunan nada suara tersebut menunjukkan pada tingkat penerimaan yang belum sepenuhnya terhadap perbedaan keyakinan yang ia dan orang Minang umumnya anut (Islam) dengan yang dianut saudaranya, Alpin (Kristen). Mak Supiak, begitu ia menyebut semula bekerja sebagai “jongos”; tukang masak bagi pekerja-pekerja yang didatangkan Belanda dari berbagai tempat termasuk dari Kepulauan Nias. Mak

---

<sup>65</sup>Ini sebagai dampak langsung dari Islam yang memposisikan laki-laki sebagai kepala keluarga (QS, 4:34). Lihat Mina Elfira, *Not Muslim*, 166.

<sup>66</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 53.

<sup>67</sup>Nursyirwan Effendi, “Budaya Politik Khas Minangkabau Sebagai Alternatif Budaya Politik di Indonesia,” *Masyarakat Indonesia*, Vol. 40 (1), Juni 2014: 84-85.

<sup>68</sup>Yusra Dewi, “First Personal Deixis in 10-17 Aged Children’ Utterances of Minangkabau Language in Sariak, Banuhampu Sungai Puar Subdistrict, West Sumatera,” *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa*, Vol. 3, No. 2, 2017: 251.

<sup>69</sup>Yaitu bahasa yang digunakan orang yang statusnya lebih tinggi dari lawannya berbicara. Umpamanya yang dipakai mamak kepada kemenakannya, guru kepada murid, dan atasan kepada bawahan atau oleh orang yang berusia lebih tinggi kepada yang berusia lebih rendah. Kata pengganti orang pertama, kedua, dan ketiga juga bersifat khusus, *wak den* atau *awak den* atau *wak aden* untuk orang pertama. *Awak ang* atau *wak ang* untuk orang kedua laki-laki. *Awak kau* atau *wak kau* untuk orang kedua perempuan. *Wak ang* atau *awaknyo* untuk orang ketiga. Lihat, A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 102, Ike revita, “Bahasa dan Kekuasaan (Sebuah Tinjauan Pada Drama Berbahasa Minangkabau ‘Elo Baleh,’” repository.unand.ac.id/2393/1/MakalahBahasa dan Kekuasaan.doc. (diakses 23 Maret 2018).

Supiak pun jatuh hati kepada salah seorang di antara mereka. Hubungan tersebut tak terpisahkan lagi sampai akhirnya terjadi perkawinan antaragama, kendati ditentang keras oleh mamaknya (paman) yang berdarah militer, tentara PRRI.<sup>70</sup>

Di masa awal perkawinannya, Mak Supiak diusir mamak yang tentara ini dari kampung dan tidak diizinkan menghuni rumah gadang. Namun sepeninggal mamak yang keras itu, ungkap War, hubungan di antara mereka sebagai keluarga besar mulai tersambung lagi. Mak Supiak dikarunia 9 orang anak dan Alpin adalah anak yang ke delapan. Lima orang di antaranya mengikuti agama ayahnya, Kristen termasuk Alpin, sementara 4 orang lainnya mengikuti agama ibunya, Islam.<sup>71</sup> Sementara War sendiri merupakan anak tunggul yang menjadi penghuni rumah gadang bersama ibunya saat *makwonya* terusir.

Kendati berbeda agama, tak banyak perubahan dalam pola relasi kekeluargaan mereka, kecuali untuk hal-hal yang prinsip. “Cuma kalau Natal, kami tidak pergi, sebab hal itu merupakan hari raya mereka.” Karenanya mereka juga tidak memberikan penghargaan dan penghormatan dengan mengucapkan selamat natal termasuk juga tidak menjawab salam saudara non-muslimnya saat datang bertamu ke rumahnya. Tapi kalau kenduri (*baralek*, pesta perkawinan), acara *baranak pisang* (bako), *menjapuik* (menjemput) anak dan kemalangan kami turut serta. Insaallah, mudah-mudahan kami tetap bersama-sama,” ungkap Malin Sulaiman, suami dari War.<sup>72</sup>

Khusus acara *baanak pisang* adalah bagian yang tak terpisahkan dari acara *baralek* (pesta perkawinan). Biasanya dilakukan menjelang dilangsungkannya acara *baralek*. Anak pisang (laki-laki) turun dari rumah *induk bakonya* (saudara perempuan dari pihak ayah) dan seperti terlihat dalam gambar di bawah ini, *diarak* (diiringi) bersama-sama dengan musik gambus dan rebana yang seharusnya menuju rumah mempelai perempuan. Tapi karena juga menggunakan adat Nias, *diarak* menuju rumahnya sendiri (patrilineal). Yang menjadi persoalan adalah acara tersebut lazimnya dengan sesama muslim karena menggunakan prosesi adat Minangkabau yang tidak dapat dipisahkan dari nuansa Islam. Lalu bagaimana dengan yang berbeda agama seperti keluarga mereka. Alpin, anaknya dan menantunya beragama Kristen, sementara acara pelepasan tersebut diiringi musik gambus, nyanyian kasidah, dan pihak *induk bakonya* beragama Islam? Dalam konteks ini, seperti sudah dikatakan, batas-batas identitas tampak menipis bahkan tidak jarang menggabur.

Gambar 11, penganten non muslim diarak dalam acara *babako*

---

<sup>70</sup>War, memiliki anggota keluarga beda agama (Islam dan Kristen), *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>71</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017 dan War memiliki anggota keluarga beda agama (Islam dan Kristen), *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>72</sup>Malin Sulaiman, Suami War, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.



Sumber: dokumentasi peneliti, 2015.

Gambar 12, iringan musik Gambus dan Rebana serta keluarga *induk bako* di belakang kedua mempelai non muslim



Sumber: dokumentasi peneliti 2015.

Gambar 13, grup Gambus sedang menghibur undangan yang kebanyakan beragama Kristen



Sumber: dokumentasi peneliti, 2015.

Menipis atau setidaknya menggaburnya batas-batas identitas terekpresi dalam perdebatan berikut. Beberapa keluarga dekat War menganggap prosesi tersebut kurang pantas dilakukan, karena kedua mempelai beragama Kristen, sementara kegiatannya memuat unsur adat Minang dan Islam. Kalau sekedar di dalam rumah sebagai penghormatan masih bisa mereka terima, namun menjadi kurang pantas kalau sudah turun ke jalan dengan diarak *induk bako* beserta keluarga. Orang lain akan bertanya-tanya; dilihat dan dinilai. Karena ini jarang dilakukan, sebegitu jauh dapat membuat malu keluarga.<sup>73</sup> Ketidakpantasan makin dirasakan karena kedua mempelai sehabis melakukan perkawinan secara adat Nias yang masih bercampur dengan kebiasaan seperti hadirnya minuman keras, juga sudah melangsung acara pernikahan di gereja.<sup>74</sup>

Namun War tak bergeming, ia memiliki argumen sendiri. Setelah berkonsultasi dengan tokoh agama di kampung tersebut, ia berharap, “mudah-mudahan mereka (keluarga Alpin dan undangannya yang Kristen tersebut) “senang pula” mendengarkan musik gambus yang dibawa anak dan menantunya tersebut.”<sup>75</sup> Dengan ungkapan “mudah-mudahan mereka senang pula,” menunjukkan batas-batas identitas masih tetap terjaga dalam diri War. Apalagi ia sebelumnya

---

<sup>73</sup>Nita (famili sekaum dengan Alpin), *Wawancara* di Padang, 12-09-2017.

<sup>74</sup>Winda, (famili sekaum dengan Alpin), *Wawancara* di Padang, 12-09-2017.

<sup>75</sup>War (60 tahun) bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

sudah berkonsultasi kepada Buya Hussin, tokoh agama di kampung tersebut yang membolehkannya. Justru dengan penampilan grup gambus yang dibawakan menantu dan cucu-cucunya, ungkap War, undangannya yang kebanyakan beragama Kristen senang dan tertarik pula mendengarkan.<sup>76</sup> Pada sisi ini War sebetulnya ingin menunjukkan citra Islam yang melekatkan pada tradisi/adat Minang, sekalipun dalam pandangan keluarganya yang lain kurang pantas dilakukan dan dapat mendatangkan malu keluarga.

Meskipun begitu, ia mengaku “kurang nyaman” untuk mencicipi hidangan yang disediakan termasuk saat kenduri. Alat-alat, bahan-bahan dan siapa yang memasak menjadi alasan ketidaknyamanannya. Untuk menolak, secara basa-basi ia katakan kepada tuan rumah kalau sudah kenyang.<sup>77</sup> Namun menurut Alpin, yang memasak adalah saudara-saudaranya yang sudah memeluk Islam dan menggunakan bahan-bahan yang tidak bertentangan dengan Islam seperti ayam *bulek* (tanpa dipotong-potong) pengganti daging babi. Ketika anak keduanya baralek, tetangganya yang kebanyakan muslim heran, “Bapak ini Islam atau Kristen sih,” tirunya, karena memakai jilbab semua. Lalu ia jawab, “Hitung-hitung memang suku bapak kami Nias, Halawa. Namun kebanyakan sudah masuk Islam dan yang perempuan mengenakan busana jilbab.”<sup>78</sup> Namun suami War, Malin Sulaiman, tak merasakan hal itu. Baginya, petunjuk adik iparnya (Alpin) yang menyebut ada makanan yang diperuntukan untuknya dan makanan yang akan dibawa pulang, sudah cukup untuk meyakinkannya. “Kita jujur saja, halal, boleh dimakan. Yang tidak boleh kan sudah dilarang; ini yang akan *uda* (kakak) makan dan ini pula yang untuk *uda* (kakak) bawa pulang,” terangnya.<sup>79</sup>

Makanan ahli kitab; umat Kristen seperti termaktub dalam penggalan Surat al-Maidah ayat 5<sup>80</sup> adalah halal bagi umat Islam.

“الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ...  
“Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu dan makananmu halal bagi mereka...”

Kehalalan makanan mereka tentu saja sepanjang belum terbukti mengandung zat yang diharamkan berupa darah, bangkai dan babi.<sup>81</sup> Sementara itu perintah menyebut nama Allah pada saat penyembelihan dianggap bersifat anjuran bukan kewajiban.<sup>82</sup> Karenanya, meski dapat dibuktikan bahwa hal tersebut disembelih atas selain nama Allah atau tidak disembelih secara Islam, tetap saja

<sup>76</sup>War (60 tahun) bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>77</sup>War (60 tahun) bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>78</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017.

<sup>79</sup>Malin Sulaiman (65 tahun), Suami War, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>80</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Bandung: Sha>mil Qur'an, 2011), 107.

<sup>81</sup>Mahmu>d Syaltut, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Kari>m* (Kairo: Da>r al-Fikr, 1988), 292-293.

<sup>82</sup>Muhyi al-Di>n ibn Syarf, *al-Majmu>' Syarh Muhadh>ab* (Kairo: Zakari>ya>' Ali Yu>suf, tt), 80.

dianggap halal. Dengan lain ungkapan dapat dikatakan bahwa penyebutan nama Allah bukan syarat sah penyembelihan.<sup>83</sup> Lalu bagaimana dengan makanan selain yang disembelih? Mengacu pada istilah *al-tha'a>m* seperti yang juga disebut dalam ayat di atas, secara harfiah berarti mencicipi makanan atau sesuatu yang dicicipi.<sup>84</sup> Dengan pengertian semacam itu, sesuatu yang sudah berwujud makanan seperti roti dan kue termasuk yang diminum pun dapat pula dikategorikan sebagai *al-tha'a>m*.

Mereka juga berbagi harta pusaka berupa sawah dan ladang. Hanya kedua jenis harta ini bukan harta pencarian (harta hasil usaha ayah dan ibu akibat hubungan perkawinan), melainkan harta pusaka tinggi. Harta jenis ini merupakan harta yang diwarisi secara turun temurun yang sulit ditelusuri asal usulnya sehingga diberlakukan hukum adat. Masing-masing mendapat tanah pembagian (*ganggam bauntuak*) termasuk Alpin dan beberapa saudara perempuannya yang beragama Kristen, meski tidak menetap di tanah pembagian tersebut. Alpin dan keluarga setelah rumahnya hancur karena galodo di Seberang Palinggam, pindah ke Cendana, Mata Air. Sementara saudara kandungnya yang lain menyebar di berbagai tempat seperti di Gunung Panggilun dan Ulak Karang, Padang. Selain tanah, ada pula sawah yang digarap secara bergiliran karena mereka sudah berkembang; banyak. Bisa juga menggarap giliran anggota keluarga tertentu, asal membayar *patiganya* (menggeluarkan sepertiga hasilnya setiap kali panen kepada yang memiliki giliran).<sup>85</sup>

Pembagian harta pusaka ala War dan Alpin di atas tidak dapat dikatakan sepenuhnya bersifat matrilineal, karena yang seharusnya mewarisi adalah kemenakan perempuan sementara dalam kasus di atas, juga diwarisi oleh kemenakan laki-laki, Alpin. Juga tidak dapat pula dikatakan bertentangan dengan hukum waris Islam karena yang mereka bagi-bagi adalah harta pusaka tinggi. Musyawarah para penghulu, pemimpin adat, kaum ulama, kaum intelektual dan wakil pemerintah, 2-4 Mei 1953 di Bukittinggi telah memutuskan bahwa harta pusaka tinggi masih tetap diwariskan menurut prinsip matrilineal.<sup>86</sup> Menurut prinsip tersebut harta pusaka diwariskan oleh ninik mamak kepada kemenakan perempuan sementara gelar (*sako*) diwariskan kepada saudara laki-laki atau kemenakan laki-laki. Dalam perkembangannya harta pusaka tinggi sudah menjadi *ganggam bauntuak* di kalangan anggota kaum sendiri yang terkadang dibagi secara rata. Sebaliknya harta pencarian (suami istri) dapat diwariskan berdasarkan hukum *faraid* (hukum waris Islam). Anak laki-laki mendapat dua kali lipat harta peninggalan orang tua mereka dibanding anak perempuan.<sup>87</sup> War, Alpin dan keluarga adalah tipe keluarga Minang yang masih mempertahankan serangkaian aturan adat terutama menyangkut hubungan interpersonal, meski seperti kebanyakan orang Minang lainnya, harta

---

<sup>83</sup>Mahmu>d Syaltut, *Tafs>ir al-Qur'a>n al-Kari>m* (Kairo: Da>r al-Fikr, 1988), 292-293.

<sup>84</sup>Al-Ra>ghib al-As}faha>ni>, *Mu'jam Mufrada>t Alfa>zh al-Qur'a>n* (Beirut: Da>r al-Fkr, tt), 33.

<sup>85</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017.

<sup>86</sup>Mina Elfira, *Not Muslim*, 166.

<sup>87</sup>Mina Elfira, *Not Muslim*, 166.

pusaka dibagi juga dengan saudara laki-laki.<sup>88</sup> Yang unik dari keluarga War adalah jika keluarga Minang pada umumnya berbagi karena ikatan keminangan dan keislaman, maka War dan keluarga berbagi karena ikatan keminangan dan dalam perbedaan agama.

b. Jangan Sampai Melukai Hati Anak-anak

Nama yang berakhiran suku kata seperti Gea, Zebua, Halawa tak dapat dipisahkan dari nama-nama orang yang berasal dari Kepulauan Nias atau setidaknya keturunan Nias. Sebagai penganut sistem patrilineal, nama tersebut mengacu pada keturunan atau silsilah dari ayah. Kelahiran seorang anak terutama laki-laki merupakan anugerah yang bernilai dan dianggap sebagai langkah awal untuk meraih *lakhomi* (wibawa). Anak laki-laki, selain akan mengangkat posisi ayahnya dalam stratifikasi komunitas (*boſi*), juga dianggap sebagai pelanjut garis keturunan keluarga dan pewaris posisi ayahnya.<sup>89</sup>

Rusli Gea (72 tahun), informan utama tema ini adalah keturunan Nias, namun berdarah campuran Minang. Ibunya asli orang Minang berasal dari Pesisir Selatan beragama Islam. Sementara ayahnya berasal dari keturunan Nias yang sudah lahir di Kota Padang. Sukunya Gea dan agamanya Kristen Katolik. Dari perkawinan campuran tersebut terlahir sebelas orang anak. Delapan orang di antara memilih mengikuti agama ayah, Kristen Katolik. Tiga lainnya mengikuti agama ibu, Islam. Di usia senja, 72 tahun bersama 2 orang saudaranya yang masih hidup, ia tetap dalam bingkai keluarga campuran. Ia sendiri sebelumnya beragama Kristen Katolik, setelah menikah berpindah memeluk Kristen Protestan. Tepatnya Gereja Bethel Indonesia pecahan dari Pentakosta dan menjadi pendeta gereja tersebut. Mengikuti alur orang tuanya, ia memiliki istri berdarah campuran yang sama dan beragama Katolik. Hanya saja mertua perempuannya berasal dari Solok yang sudah lama menetapkan di Kalumbuk, Kota Padang sedangkan mertua laki-lakinya adalah orang Nias kelahiran Pasar Usang, Kabupaten Padang Pariaman. Paska kematian istrinya, ia lebih banyak menghabiskan hari-hari melayani jemaat pada gereja yang ia pimpin. Sementara satu orang saudara laki-lakinya yang masih hidup menganut Katolik begitu juga dengan satu orang saudara perempuannya, menganut agama Islam.

Kendati di lingkungan jemaat ia berposisi sebagai pendeta yang menjadi panutan jemaatnya, namun ia tidak dapat mengabaikan relasi harmonis dengan sebagian anggota keluarganya yang masuk Islam atau sejak semula sudah beragama Islam. Untuk itu, ia tidak pernah membatasi diri dalam berbagai kegiatan baik di tengah keluarga maupun sebagai bahagian dari anggota masyarakat Seberang

---

<sup>88</sup>Yasrul Huda, *Contesting Syaria: State Law, Decentralization and Minangkabau Custom* (Belanda: Leiden University, 2013), 232-233, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/22643> (accessed March 15, 2016).

<sup>89</sup>Sementara anak perempuan hanya sebagai pekerja dan untuk memperluas relasi kekeluargaan ketika mereka bertunangan dan menikah. Lihat, Hummel, U; Telaumbanua, T, *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)* (Belanda: Utrecht University Repository, 2007), 31.

Palinggam yang mayoritas beragama Islam. Di tengah keluarga besarnya, sebagai keturunan Minang yang matrilineal, ia tetap diposisikan sebagai *mamak* (paman) kendati tidak memeluk Islam. Sementara *mamak* sebagaimana lazimnya seorang *mamak* di Minangkabau adalah pemeluk Islam.<sup>90</sup> Ia telah menjadi *mamak* dari kemenakannya termasuk yang beragama Islam karena adik perempuannya dan anak-anaknya semuanya menganut agama Islam. Posisinya sebagai *mamak*, dari segi matrilineal, sudah pas. Hanya saja akan dianggap kurang bahkan kurang pantas karena tidak memeluk Islam.

Ia sering terlibat dalam acara *mamparetongan* (musyawarah antar pihak keluarga) dalam penentuan jodoh, tata cara pernikahan termasuk tata cara *baralek* (kenduri) dengan pihak keluarga calon istri atau suami kemenakannya yang beragama Islam. Ia juga tidak mempermasalahkan ketika salah seorang kemenakannya yang beragama Kristen karena berpacaran dengan *urang awak* (muslim) berpindah menjadi muslim, kendati ia paham kalau pada diri kemenakannya itu masih tetap ada kerinduan pada agama asalnya, Kristen. “Setelah itu, tatkala ia mengambil surat nikah itu di kantor lurah. Kok Islam agamanya?” ungkapnya. Jadi saya seloroh bertanya, ”Nel (kemenakan yang dimaksud), itu makanya kamu kasi KTP kamu Islam, iya *wan* (mamak) kata kemenakannya tersebut.” Prinsip yang ia pegang sebagai mamak yang tidak jarang dari kemenakannya yang beragama Islam adalah “*awak jan sampai melukoi hati anak-anak. Awak lukoi, inyo kan bisa pulo malukoi hati awak, baleh dandam*” (kita jangan sampai melukai hati anak-anak. Kita lukai, ia juga bisa melukai hati kita, balas dendam). Oleh sebab itu, selaku *mamak* ia tidak mengarahkan kemenakannya untuk menganut prinsip tertentu. Yang penting kalau mau, lakukan, namun bersungguh-sungguh. Jangan sekedar nama. Hal tersebut ia lakukan karena “kita banyak dan sudah bercampur-campur.”<sup>91</sup>

Sebagai bahagian dari anggota masyarakat, ia juga sering diundang dalam pertemuan-pertemuan warga termasuk dalam kegiatan mendo’a petang Kamis malam Jum’at, kegiatan mendo’a menjelang bulan puasa atau pengajian Yasinan. Hanya saja agar masyarakat tidak salah paham apalagi jemaatnya, sewaktu do’a mau dipanjatkan, ia pamit terlebih dahulu dari kegiatan. Setelah selesai, baru ia masuk kembali. Baginya tidak masalah mengikuti kegiatan mendo’a tersebut, tetapi nanti apa kata masyarakat dan jemaatnya; “Pak Rusli kan pendeta, kok masuk mengaji?” Tentu dapat menimbulkan kesalahpahaman. Padahal, sebenarnya, itu bahagian dari sikap toleran, bahagian dari rasa kebersamaan.<sup>92</sup>

Keterlibatannya dalam kegiatan sosial termasuk kegiatan yang bernuansa sosial keagamaan diakui oleh karib kerabat dan tetangganya. War yang memiliki hubungan kekerabatan dengan Rusli Gea menyebut:

---

<sup>90</sup>Karena struktur adat telah mengidentikkan antara keminangan dengan keislaman, maka jamak dipahami oleh masyarakat Minang bahwa mamak juga beragama Islam. Ia akan menjadi mamak dari kemenakannya yang juga beragama Islam.

<sup>91</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>92</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

“*Ia rang sumando* (laki-laki yang bergabung dengan keluarga perempuan yang diikat dengan tali pernikahan) di sini (Kelurahan Kalumbuk), suami Martha. Ia ustadnya pula (maksudnya pendeta), *urang sumando* bagi kami. Tetap kalau bulan baik, ia datang ke sini. *Kok mangga sajo* (dalam banyak kegiatan) ia datang ke sini misalnya kegiatan *malamang* (masakan yang dipersiapkan untuk menyambut bulan baik dimaksud seperti kedatangan bulan Ramadhan).”<sup>93</sup>

Fauzi yang menjadi *urang sumando* salah satu keluarga beda agama di Seberang Palinggam juga mencatat, “Kalau ada kematian semuanya berkumpul. Tidak peduli apakah Cina, Nias atau Minang termasuk apakah muslim atau non-muslim, termasuk pendeta sekalipun. Begitu juga dengan kegiatan mendo’a dan kegiatan keluarga lainnya, ia (pendeta Rusli Gea) turut memberikan bantuan dan masukan. Hanya saja, kendati tidak memberikan contoh, ia menilai Rusli Gea termasuk orang yang fanatik atau kental dengan identitas agamanya karena ia pendeta/tokoh agama.”<sup>94</sup> Penilaian Fauzi tak berlebihan seperti terbaca dari catatan kaki nomor 88 di atas. Kendati datang menghadiri undangan acara mendo’a (secara Islam), namun di saat acara mendo’anya akan dimulai, ia keluar terlebih dahulu. Setelah selesai, baru ia masuk kembali. Hal ini dilakukannya bukan semata untuk menjaga citra diri di tengah masyarakat dan jemaat; “Pak Rusli kan pendeta, kok masuk mengaji”, namun juga karena agama memang menurutnya mengajarkan ketegasan dan kejelasan.<sup>95</sup>

Dalam konteks ketegasan dan kejelasan dalam beragama tersebut, ia menilai masyarakat (Nias terutama) sering mencari gampangya saja dalam beragama. Misalnya karena beratnya menyediakan uang jujuran, lalu memilih kawin dengan cara Islam. Silahkan saja, menurutnya, dan tidak ada yang melarang karena itu hak dan kebebasan mereka. Namun lakukanlah dan penuhi semua unsur-unsurnya dan dalam kehidupan sehari-hari dijalani dan dipraktekkan. Jangan hanya sekedar batu loncatan karena terasa lebih simpel, tidak seperti adat Nias yang harus menyediakan *bowo* (jujuran) bisa mencapai puluhan bahkan ratusan juta. Apalagi kalau si perempuannya seorang sarjana. Hal ini yang menyebabkan prinsip (agama) orang Nias mudah sekali berubah. Menggunakan ungkapan Alkitab, menurutnya, “Gara-gara semangkuk kacang merah karena lapar, dijual hak kesulungan. Yaitu hak yang sebenarnya, hak keselamatan.”<sup>96</sup> Ini juga yang dicermati Yohanes, pengurus Gereja Katolik “Santa Maria Bunda Yesus Tirtonadi Padang.” 80 % lebih jemaat gereja ini menurutnya adalah keturunan Nias dengan profesi rata-rata sebagai buruh kasar, buruh angkat, kuli bangunan, tukang dan kerja bengkel. Alasan untuk tetap *survive* menurutnya tampak dominan yang membuat komitmen

---

<sup>93</sup>War, bibi Alpin, keturunan Minang-Nias-kristen, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>94</sup>Fauzi, tokoh masyarakat Muslim Seberang Palinggam, *Wawancara*, 15-07-2017, Rabani, Sesepuh masyarakat Muslim Seberang Palinggam, *Wawancara*, 20-07-2017)

<sup>95</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>96</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

kesukuan dan keagamaan mereka menjadi melonggar. Meski kecenderungan pola yang sama juga terjadi pada orang Cina.<sup>97</sup>

Di satu sisi tak dapat dipungkiri bahwa penyediaan uang jujur dalam jumlah yang terbilang besar dan alasan lain seperti bertahan hidup menyebabkan kerapuhan komitmen dan pendirian orang Nias. Hal ini ditunjukkan oleh sebagian mereka yang memilih melakukan perkawinan beda agama dan bertahan dengan agama masing-masing atau konversi mengikuti agama pasangannya. Setidaknya untuk kasus Seberang Palinggam tercatat sekitar 67 orang Nias yang berkonversi ke agama Islam dalam beberapa tahun terakhir. Pindah agama tersebut dilakukan baik karena alasan perkawinan atau karena tinggal dalam lingkungan mayoritas muslim lalu terdorong masuk agama Islam.<sup>98</sup> Akan tetapi di sisi lain, tingginya uang jujur dipandang sebagai pelanggaran ikatan perkawinan, terutama bagi mereka dengan profesi yang sudah diceritakan. Untuk mendapatkan seorang menantu lulusan SMA, Alpin misalnya menyediakan uang antara 70-80 juta. Uang sebanyak itu jelas memberatkan bagi dirinya yang mengandalkan penghasilan dari upah bekerja pada sebuah bengkel. Namun itu pula yang membuat perkawinan langgeng karena kalau mau menikah lagi mau mendapatkan uang dari mana, ungkap istrinya, Cahyani (48). Selain itu, juga karena sudah berjanji di depan Tuhan (pastor) untuk sehidup semati. “Ibaratnya, yang membuatnya menjadi satu ikatan keluarga adalah salib. Itu beban, pikullah. Harus dicari caranya supaya tidak bercerai.”<sup>99</sup>

Dengan latar semacam itu, Rusli Gea tampaknya ingin mencontohkan bagaimana keteguhan memegang prinsip/identitas termasuk terhadap orang Minang. Saat anak perempuan yang keduanya mau menikah terjadi ketimpangan dalam keluarga besarnya. Mertua perempuannya, Minang-muslim dan adik perempuannya yang muslim ingin kalau cucunya tersebut turun berpakaian dari daerah asalnya di Kalumbuak untuk memperkenalkan pada paman-paman dan kerabatnya. “Ini kan berat pertimbangannya” ungkapnya, karena anak saya Kristen, calon menantunya juga beragama Kristen. Kalau ditolak bagaimana rasanya karena ini adalah permintaan mertua dan kakak. Kalau diterima berlawanan dengan hati nurani karena turun memakai pakaian adat Minang yang adatnya *bersandi syara’ syara’nya basandi kitabullah*. Artinya, yang akan dipakai oleh anaknya nanti bukan sekedar pakaian adat Minangkabau tapi adalah pakaian muslim karena antara adat dengan Islam sudah identik, bertali-temali. Memang bagi kami orang Nias, menurutnya, “pakaian adat Minang tidak masalah; tidak ada larangan. Cuma ke gerejanya tentu ada masalah.”

Setelah terjadi dialog panjang, lalu ia katakan, “kami bukan tidak menghargai, saya sangat menghargai. Tidak bisa lepas dari saya (paman untuk kemenakannya dari keturunan Nias dan Minang).” “Tapi menantu saya ini berasal dari Batak-Nias. Ibunya Batak, besar di perantauan, Jakarta. Ia dan keluarganya

---

<sup>97</sup>Yohanes, Pengurus Gereja sekaligus guru sekolah minggu pada gereja tersebut, *Wawancara*, 08-10—2017.

<sup>98</sup>Informasi Dehe, Kepala Kampung Adat Nias yang sudah muslim, terdapat sekitar 67 orang Nias dalam Kelurahan Seberang Palinggam yang berkonversi ke agama Islam dalam beberapa tahun terakhir, *Wawancara*, 10-09-2017.

<sup>99</sup>Cahyani (48 tahun), istri Alpin, *Wawancara*, 18-08-2017.

kurang paham dengan cara kita ini. Jadi saya ambil cara nasional. Prosesi pernikahannya diadakan di gereja, setelah itu kendurinya dibawa ke gedung, kira-kira bagaimana?” “Karena di gereja, di rumah ibadah, bagaimana pakaian seperti itu (maksudnya pakaian adat Minang), itu yang saya minta pertimbangan kalau boleh,” ungkapnya meyakinkan. Rupanya karena ada pencerahan seperti itu tidak menimbulkan masalah, tuturnya.<sup>100</sup>

Namun kendati sistem patrilineal Nias cukup berpengaruh dalam dirinya, tak mengurangi sikap kritisnya terhadap adat istiadat Nias. Adat Istiadat Nias menurutnya lebih cenderung pada budaya-budaya kuno dan sebetulnya tidak cocok dengan agama Kristen terutama pada sisi penyembahan (baca pemegang otoritas). Pada masyarakat Nias apalagi di kepulauan Nias, *mamak* atau *sibaya* memiliki peran penting. Boleh dikatakan hampir 80 % apa yang dikatakannya harus diikuti karena ia pemegang otoritas sehingga keputusan penting dalam keluarga seperti penentuan jodoh bisa saja batal jika tidak disetujuinya. Sementara dalam Kristen yang harus didahulukan agama (iman), setelah itu baru adat.

Ia mencontohkan seorang temannya asal Menada (pendeta), yang berkenalan dengan seorang gadis asal Tapanuli. Keduanya sudah suka sama suka dan ingin mengukuhkannya dalam sebuah ikatan pernikahan, lalu ia fasilitasi. Temannya, si pendeta ini tidak mau mengikuti prosedur adat, ia ingin dengan cara Kristen saja. Lalu saya utarakan kepada *mamak* dari pihak perempuan tersebut yang termasuk orang terpendang di daerahnya. Pertanyaan pertama yang ia ajukan kepada saya, ungkapnya, adalah “mana yang dulu terang atau gelap?” “Saya rasa ya gelap dulu, setelah itu baru Tuhan jadikan terang, matahari, bulan dan bintang, jawabnya” Lalu dibalas oleh *sibaya* tadi, “Kalau gelap dulu dan gereja menganggap adat itu gelap dan terang itu kebenaran (gereja) berarti adat dulu, bukan gereja.” Akhirnya karena tidak ada titik temu, maka rencana pernikahan tersebut gagal.<sup>101</sup>

Pengalaman lain yang membuat ia bersikap kritis pada adat adalah ketika terlibat menjodohkan keponakannya dengan orang *awak*. Waktu rapat antar pihak keluarga disepakatilah segala persyaratan dan prosedurnya. Saya kecewa sekali menurutnya pada saat hari h (meminang). Piring yang berisi semua persyaratan yang diminta hampir disepak oleh *ninik mamak* mempelai karena menurutnya masih ada persyaratan yang kurang. Lalu *ninik mamak* tersebut berkata sambil marah, “Kalau dak bisa manga dikarajoan” (kalau tidak bisa mengapa dikerjakan). Kalau tidak pakai adat, “samo jo anjiang bakaki ampek” (sama dengan anjing berkaki empat). Padahal menurutnya, kami sekeluarga sudah memenuhi persyaratan yang diminta. Kalaupun ada yang kurang kan masih bisa ditambah atau dilengkapi. “Adat harusnya memfasilitasi, menolong. Bukan merusak, menyakiti hati dan mengusir orang” keluhnya. Sejak itulah, ia mulai renggang dengan adat termasuk adat leluhurnya sendiri, adat Nias. Ketika menikah anak-anaknya seperti yang diceritakan sebelumnya, ia sama sekali tidak menggunakannya. Ia lebih memilih menikahkan anaknya di gereja tanpa prosedur adat.

---

<sup>100</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>101</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

Dehe kepala kampung adat Nias Seberang Palinggam menyayangkan hal tersebut, karena adat Nias itu fleksibel juga misalnya dalam pesta pernikahan, *uang ninik mamak* lebih merupakan simbol saja. Tidak sama dengan adat Nias di Kepulauan Nias. *Kalau kapalo banyak dapek, lah lamo ambo kayo mah*, (kalau kapalo banyak menerima uang adat tentu sudah lama ia menjadi orang kaya), karena ia terlibat menikahkan setiap orang Nias yang ada di kawasannya. Begitu juga dengan pestanya sendiri, kalau tidak bisa yang besar, masih bisa yang kecil dan di Padang tidak lagi menggunakan babi yang mahal harganya, tapi sudah ditukar dengan ayam *bulek*.<sup>102</sup>

Gambar 14, peneliti dengan beberapa warga Nias saat berlangsungnya kenduri Orang Nias Kristen



Sumber: dokumentasi peneliti 2015.

Meskipun begitu, Rusli Gea memberikan catatan positif tentang keluarga besarnya. Agama (gerejanya) memang tidak menggariskan tentang batas-batas identitas, ungkapnya. Namun Alkitab sudah mengatakan “Sebelum kami mengetahui itu, terang dan gelap tidak sejodoh.” Artinya nikah beda agama, kan tidak sejodoh dalam kepercayaan. Namun yang saya lihat dalam keluarga saya, tuturnya, yaitu mertua saya tetap bertahan sampai mati dengan keyakinan masing-

---

<sup>102</sup>Mardus alias Dehe, Kepala Kampung Nias, *Wawancara*, 10-09-2017.

masing; mertua laki-laki Katolik, mertua perempuan muslim, ibunya. Lebih akur dari orang dengan satu kepercayaan, meski di Pesisir, nagari asal, kami tidak diterima. “Pernah dulu tahun 1989, mamak/paman sepupu dari saudara seibunya mengajak pulang ke Pesisir. Agamanya Islam. Lalu tiga hari menjelang pulang ia bertanya tentang agama saya, saya jawab, “Kristen.” O, kalau Kristen, tidak usahlah pulang, kata *maketeknya* (suami bibinya). Ya kalau begitu balasnya, “Ya apa boleh buat; bagaimana lagi.” Kedua orang tuanya sejak menikah beda agama tidak lagi tinggal di Pesisir Selatan dan dianggap sudah murtad.<sup>103</sup>

c. Beragama saja, sudah syukur

Berbeda dari dua informan sebelumnya, Bujang yang bernama asli Benny Moraza (60 tahun) sampai menjelang nikah (tahun 1995) belum memiliki riwayat keluarga beda agama. Kedua orang tuanya berasal dari *darek*, Batusangkar dan beragama Islam yang sudah lama menetap di Padang. Namun ia dan saudara-saudaranya lahir di kota Padang dan sudah jarang berkunjung ke kampung halamannya di Batu Sangkar. Perkenalannya dengan daerah Seberang Palinggam dimulai sejak tahun 1982 karena didorong oleh hasrat dan petualangan jiwa seninya. Selain bermain band, ia juga menyukai musik Gamad dan Seberang Palinggam adalah salah satu pemukiman di mana kelompok pemain musik Gamad itu terbentuk.<sup>104</sup>

Gamad merupakan kesenian tradisional khas Padang, kendati disebut-sebut mendapat pengaruh musik Eropa (Portugis). Pengaruh itu terlihat dari alat-alat musik yang dipakai seperti biola, akordion, saksofon, terompet dan gendang rampak. Dalam perkembangannya juga dilengkapi gendang ketipung dari India, tarian dan lagu-lagu Melayu dan pantun dari Minang. Tidak heran jika kesenian ini didukung oleh banyak kelompok etnis seperti Minang, Nias, Keling (India) dan sampai tahun 60-an termasuk juga oleh keturunan Arab. Gamad ternyata tidak hanya sebagai sarana hiburan dan seni, tapi juga sebagai wadah interaksi antaretnis.<sup>105</sup>

Bujang bermain band setiap hari Minggu dan sebelumnya, setiap Sabtu, bermain musik Gamad yang memungkinkannya banyak bergaul dengan beragam etnis dan mengenal daerah Seberang Palinggam.<sup>106</sup> Karena sering berkunjung ke daerah ini, hal itu pula yang mengantarkannya berkenalan dengan seorang gadis Nias, Dalian Taher, berlatar belakang keluarga beda agama. Perkenalan dimulai tahun 1993 saat Bujang pergi berlebaran ke rumah salah seorang temannya yang sering lewat di depan rumah sang gadis. Dua tahun berikutnya, 1995, mereka

---

<sup>103</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>104</sup>Bujang (Beny Moraza), Ketua RW 03 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11 Oktober 2017.

<sup>105</sup>Anatona, “Tradisi Musik Gamaik dan Pluralitas Masyarakat di Kota Padang,” <http://www.mantagibaru.com/2014/09/tradisi-musik-gamaik-dan-pluralitas.html> (diakses 28 Maret 2018).

<sup>106</sup>Bujang, Ketua RW 03 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11 Oktober 2017.

melangsungkan pernikahan. Dalian Taher sendiri terlahir dari keluarga campuran, ibu Minang asal Sawahlunto dan ayah Nias asal kota Padang, namun sudah memeluk agama Islam.

Sama seperti anak, mertua laki-laki Bujang juga terlahir dari keluarga campuran tidak hanya etnis, tapi juga agama. Ibu asli orang Minang-Muslim yang berasal dari daerah Pesisir Selatan, sementara ayahnya keturunan Nias Padang beragama Katolik. Sampai akhir hayat kedua orang tuanya tetap bertahan dengan keyakinan masing-masing, ayah Katolik, ibu Islam. Dari 12 orang bersaudara, 7 orang memilih ikut agama ayah, Katolik, sementara 5 lainnya termasuk mertua laki-laki Bujang memeluk agama ibu, Islam. Yang cukup unik pada sisi ini adalah adik mertua laki-lakinya yang bernama Dehe alias Mardus. Ia yang semula beragama Katolik karena nikah dengan perempuan Minang-muslim lalu konversi ke Islam dan menjadi penghulu adat untuk *Wijk*/wilayah Seberang Palinggam dan sekitarnya. Ia memimpin pelaksanaan upacara adat untuk suku Nias yang kebanyakan beragama Kristen. Selain itu, pada setiap upacara adat seperti perkawinan selalu mempergunakan minuman beralkohol yang seharusnya seteguk/seloki kecil, dalam kenyataan memakai gelas yang mengakibatkan pusing dan kehilangan kesadaran.<sup>107</sup>

Gambar 15, beberapa piring berisi daun sirih, pinang, gambir, tembakau, sadah, uang yang jumlahnya tidak ditentukan dan sebotol bir dalam proses nikah secara adat orang Nias



Sumber: dokumentasi peneliti, 2015.

---

<sup>107</sup>Tawanto Lawolo, "Beberapa Permasalahan Adat Nias di Sumatera Barat dan Pemecahannya," *Makalah* pada Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat, Padang 19 Agustus 2008: 3.

Gambar 16, nikah secara adat oleh Kafalo adat Nias Kelurahan Seberang Palinggam dengan mempelai laki-laki



Sumber: dokumentasi peneliti, 2015.

Bujang pernah menyarankan agar mertua “kecil”nya ini menyerahkan jabatan kepala kampung tersebut kepada yang seagama (Kristen) supaya lebih bisa mengarahkan mereka dan tidak bertentangan dengan keyakinannya sebagai seorang muslim. “Dehe kan kepala kampung, kalau terjadi pertengkaran (antar sesama Kristen), ada yang nikah kan pakai bir, bagaimana caranya? Bagaimana

mengarahkan, agama sendiri berbeda dengan agama mereka?” tanyanya.<sup>108</sup> Namun Dehe keberatan dengan gagasan tersebut. *Pertama*, menurutnya tentu tidak mungkin pula orang Nias yang baru datang (dari Kepulauan Nias) yang akan memimpin kampung. Selain menyangkut harga diri orang Nias yang sudah lahir di Padang, juga karena mereka belum mengenal lingkungan yang baru. *Kedua*, dalam jamuan adat, minuman beralkohol tersebut boleh tidak diminum; hanya sekedar didekatkan pada bibir. Namun tidak dapat ditinggalkan karena merupakan unsur adat. Ia merupakan simbol untuk menunjukkan persatuan dan kekompakan orang yang menghadiri undangan; tidak ada perbedaan antara si kaya dengan si miskin. Maka kalau ada seratus orang yang menghadiri undangan, seratus pula disediakan gelas atau slokinya.<sup>109</sup> Dalam perkembangannya minuman keras sudah ditukar dari TKW kepada bir yang kadar alkoholnya terbilang rendah. Tidak pula setiap membuka kata adat (pasambahan), lalu diminum. Bisa juga setiap 5 kali membuka kata adat, baru diminum.<sup>110</sup>

Sebaliknya jamuan adat tersebut tidak berlaku ketika berhubungan dengan orang Islam termasuk orang Nias yang sudah memeluk Islam, meski acaranya tergolong acara adat. Ketika mereka mengundang Mahyeldi Ansharullah (Wali Kota Padang) yang dikenal sebagai buya dalam syukuran adat Nias, minuman keras tersebut tidak disuguhkan. Sebagai gantinya disediakan kopi dalam wadah (*cerek*).<sup>111</sup> Dehe membuktikan sendiri saat acara pesta perkawinannya. Kegiatan tersebut diurus sebaik-baiknya oleh orang tuanya. Bagi yang muslim disediakan makanan yang sesuai dengan syariat Islam; ayam *bulek*, sayuran dan masakan Minang yang dimasak oleh keluarga dan karib kerabat Minang, termasuk peralatan memasak yang dipinjam dari tetangga yang beragama Islam. Juga disediakan tempat sholat, di tempat berlangsungnya pesta perkawinan.<sup>112</sup>

Meskipun begitu, berbeda dari War ketegasan memelihara identitas tampak menguat pada Bujang. Di bagian lain misalnya ia tidak mau menghadiri silaturahmi keluarga dalam konteks perayaan natal di rumah saudara atau famili mertua laki-lakinya, kendati ketika lebaran keluarga mertua laki-lakinya tersebut sering berkunjung ke rumahnya. Meski pihak keluarga tidak menyediakan makanan yang terlarang menurut Islam, ia tetap menilai hal tersebut sebagai bagian dari kebaktian yang terlarang bagi seorang muslim menghadirinya. Ia selalu mencari alasan untuk menolaknya.<sup>113</sup>

---

<sup>108</sup>Bujang (Beny Moraza), Ketua RW 03 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11 Oktober 2017.

<sup>109</sup>Mardus alias Dehe, Kepala Kampung Adat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-09-2017.

<sup>110</sup>Mardus alias Dehe, Kepala Kampung Adat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-09-2017.

<sup>111</sup>Mardus alias Dehe, Kepala Kampung Adat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-09-2017.

<sup>112</sup>Mardus alias Dehe, kepala kampung Nias Adat Nias Seberang Palinggam, *wawancara*, 18-08-2015, Nursiah, warga Minang Seberang Palinggam, *Wawancara*, 22-08-2017.

<sup>113</sup>Bujang (Beny Moraza), Ketua RW 03 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11 Oktober 2017.

Uniknya, ketegasan serupa tidak ditunjukkannya dalam isu kepemimpinan non muslim di kelurahan tersebut. Ia menilai positif dan memandang biasa saja warga Nias-Kristen yang menjadi pengurus RT atau RW. Bahkan suaranya mulai meninggi ketika dicontohkan bagaimana ributnya pemilihan gubernur DKI karena salah seorang calonnya beragama Kristen:

“Kalau yang sudah beragama tidak perlu dipermasalahkan lagi pak. *Beragama saja sudah syukur*, dari pada tidak beragama; anti Tuhan? Mana yang lebih baik. Kalau tidak beragama berarti PKI? Orang sekarang banyak mempersoalkannya, sebenarnya tujuan agama untuk mengantarkan orang kembali ke asal. Waktu acara rapat BKM (Badan Kewaspadaan Masyarakat) di Mus}alla, berbagai pihak diundang; ada unsur pemerintah termasuk pengurus RT dan RW yang non muslim. Pakai acara makan-makan, mereka hadir karena menghargai undangan. Kalau orang *awak* (Minang) diundang ke gereja, pasti tidak akan mau. Tapi mereka (non muslim) datang, karena menghargai sekalipun tempatnya di mus}alla.”<sup>114</sup>

Pandangan senada juga dimiliki oleh ketua RW 02, Bainullah. Ia memang berharap kalau bisa yang menjadi pengurus RT dan RW tersebut adalah orang yang seakidah dengan warga di RT dan RW di mana mereka terpilih. Dengan begitu yang menjadi pengurus lebih mudah berkomunikasi dan mengatur warganya. Namun karena beragamnya etnis yang bermukim di Kelurahan Seberang Palinggam, muncul gagasan “bagaimana jika di tempat yang mayoritas etnis Nias, maka orang Nias yang menjadi pengurus RT dan RWnya. Ide tersebut dipandang baik oleh banyak warga, maka mau tidak mau kita terpaksa menyepakatinya,” ungkapnya setengah bercanda.<sup>115</sup>

Dalam kenyataannya, dari lima RW, orang Nias-Kristen masuk dalam jajaran pengurus di tiga RW. Satu orang di antaranya menjadi ketua RW yaitu ketua RW 04. Pada tingkat RT, terdapat pula tiga orang di antaranya yang menjadi ketua, yang lain masuk dalam jajaran pengurus yang tersebar di delapan RT.<sup>116</sup> Dari perspektif representasi simbolik yang meliputi keterwakilan kultur, Kepercayaan dan identifikasi atau representasi deskriptif yaitu tingkat kemiripan antara yang diwakili dengan yang mewakili berbasis kelompok (kepercayaan) misalnya,<sup>117</sup> mungkin masih representatif. Berdasarkan Data kependudukan Kelurahan Seberang Palinggam Kadaan Bulan Agustus 2017, tercatat 1.471 orang beragama Islam. Selebihnya secara umum dapat dikategorikan sebagai non muslim; Katolik sebanyak 881 jiwa; Protestan sebanyak 980 jiwa; Hindu sebanyak 16 orang dan;

---

<sup>114</sup>Bujang (Beny Moraza), Ketua RW 03 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11 Oktober 2017.

<sup>115</sup>Bainullah, Ketua RW 02 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 15-11-2017

<sup>116</sup>Diolah dari Surat Keputusan Lurah Seberang Palinggam Nomor : 005/SK/LSP/III-22017 tentang Penetapan Pengurus Rukun Warga (RW) dan Rukun Tetangga (RT) Kelurahan Seberang Palinggam Periode 2017-2020. Pengkategorian berdasarkan informasi dari Dehe, Kepala Kampung/ Adat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-09-2017.

<sup>117</sup>Zainal Abidin Bagir dkk., *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2011), 43.

Budha sebanyak 87 jiwa.<sup>118</sup> Jika diprosentasekan maka jumlah warga non muslim seperti yang dirisaukan beberapa tokoh masyarakat di sini memang melebihi jumlah yang muslim,<sup>119</sup> yaitu non muslim sebesar 57,2 % sedangkan yang beragama Islam sebesar 42,8 %. Sementara sebagian mereka juga terlibat dalam kepengurusan baik pada tingkat RT maupun pada tingkat RW.<sup>120</sup>

Hal di atas, didukung pula *pertama*, oleh sistem pemilihan dari dan oleh masyarakat setempat yang memiliki hak pilih dan dipilih.<sup>121</sup> Dengan sistem tersebut, tidak heran kebanyakan mereka mendominasi kepengurusan RT maupun RW dalam lingkungan RW 1 (terdiri dari 5 RT) karena menjadi tempat terkonsentrasi warga Nias. *Kedua*, karena kurangnya kepedulian dan partisipasi warga Minang dalam proses pemilihan. Afrizal, mantan ketua RT 01/ RW 02 mencontohkan, jika undangan diedarkan 25 buah, paling-paling yang datang cuma 9 orang. Sebaliknya, mereka (orang Nias) hadir semua, sekalipun *hujan patuih* (petir). Sementara itu pemilihan pengurus RT harus dilakukan, maka mau tidak mau merekalah yang terpilih. Jika ada bantuan-bantuan karena mereka yang kebanyakan menjadi pengurus, tentu warga kampungnya yang lebih mereka utamakan. Kita (orang Minang) tidak bisa menyalahkan. Mengapa kita tidak mau membina masyarakat, ungkapinya dengan nada prihatin.<sup>122</sup> Josuwa, pemuka orang Nias Seberang Palinggam membenarkan kalau masyarakatnya terlibat dalam berbagai kegiatan dan perkumpulan yang ada di tengah masyarakat. Hal tersebut dilakukan dalam rangka menyesuaikan diri, bersosialisasi, “ya kalau diundang kita datang, tapi kalau tidak diundang, ya tidaklah. Kan kita punya harga diri.”<sup>123</sup>

Berbeda dari keprihatian Amrizal, Hassan melihat ketidakpedulian tersebut lebih karena minimnya pengetahuan agama mereka termasuk terhadap masalah kepemimpinan. Mengambil contoh pada jamaahnya, “Ada yang tidak dapat membaca Al-Qur’an, ada yang bacaan sholatnya saja tidak betul, karena umumnya mereka menganut Islam karena faktor keturunan,” ungkapinya. Untuk itu, ia dirikan Wirid Yasinan Pondok Qur’an yang membina anak-anak, lansia termasuk jamaah yasinan dengan pengetahuan-pengetahuan keagamaan. Setidaknya dengan cara ini, menurutnya, untuk sedikit menahan dinamika dan pergeseran yang terjadi di masyarakat. Jauh sebelum reformasi, jangankan untuk menjadi ketua RT/RW, lanjutnya, tinggal di sini saja tidak diizinkan (orang Nias). Dengan jumlah yang terus bertambah, reformasi-demokrasi memberi kesempatan kepada mereka untuk

---

<sup>118</sup>Lihat Arsip Kelurahan Seberang Palinggam Padang, Data kependudukan Kelurahan Seberang Palinggam Keadaan Bulan Agustus 2017.

<sup>119</sup>Bainullah, Ketua RW 02, *Wawancara*, 15-11-2017, Hassan, Pembina Wirid Yasinan Pondok Qur’an, *Wawancara*. 15-11-2017.

<sup>120</sup>Diolah dari Data kependudukan Kelurahan Seberang Palinggam Keadaan Bulan Agustus 2017.

<sup>121</sup>Lihat Peraturan daerah Kota Padang Nomor 32 Tahun 2002 tentang Pedoman Pembentukan Lembaga Pemberdayaan Masyarakat Kelurahan dan Rukun Tetangga dan Rukun Warga, 7-8.

<sup>122</sup>Afrizal, mantan ketua RT 01 RW 02 Seberang Palinggam, *Wawancara*, 12-08-2017.

<sup>123</sup>Yosuwa, pemuka masyarakat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 06-08-2017.

menduduki jabatan sebagai pengurus RT dan RW termasuk dalam organisasi kepemudaan seperti karang taruna.<sup>124</sup>

#### 4. Keberagaman di antara Adat dan Agama

Narasi negosiasi identitas War dan Bujang telah menggambarkan ketegangan dan tarik-menarik untuk meruangkan “keberagaman lain” di antara adat dan Islam. Terkecuali Rusli Gea, karena sekalipun keturunan Minang namun memilih menjadi Kristen. Keberagaman lain dimaksud berupa perbedaan etnik dan agama sebagai implikasi dari perkawinan beda agama untuk kasus War dan karena menikah dengan orang yang memiliki anggota keluarga berbeda agama untuk kasus Bujang. Di satu sisi keduanya tampak terikat kuat dengan nilai-nilai adat seperti *basundanak* (bersaudara), kebersamaan, *raso* (rasa) dan *pareso* (periksa), namun di sisi lain tak mengurangi komitmennya untuk memelihara identitas keislaman. Yang tampak unik adalah keterikatan kuat mereka terhadap identitas adat justru menyediakan ruang bagi keberagaman yang disebut-sebut kian menipis dalam struktur sosial masyarakat Minang.<sup>125</sup> Sub topik ini akan menarik kasus War dan Bujang ke perdebatan dalam skala yang lebih luas tentang ruang keberagaman dalam adat dan Islam pada skop Sumatera Barat. Namun sebelumnya akan didahului oleh perdebatan di seputar adat dan Islam sebagai identitas orang Minang yang masih dalam “proses menjadi.” Dengan begitu, model keberagaman yang disediakan War dan Bujang di ruang keminangan (adat) dan keislaman (nilai dan norma Islam), masih dimungkinkan dalam perdebatan tersebut.

Tak diragukan lagi bahwa adat dan Islam, telah dianggap sebagai identitas utama orang Minang. Namun formulasinya dalam bentuk kearifan lokal, *Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah* yang biasa disingkat dengan ABS-SBK sebenarnya merupakan formula yang belum selesai. Amir Syarifuddin, Mantan Guru Besar Fakultas Syariah UIN Imam Bonjol Padang, menyebut pepatah ABS-SBK sebagai puncak dari proses pertemuan, persentuhan, perbenturan, penyesuaian antara adat Minangkabau yang sudah ada dengan Agama Islam yang datang kemudian.<sup>126</sup> Dalam kenyataannya, sekalipun secara umum dapat diterima, namun tak sepi dari diskusi, wacana, perdebatan dan relasi tarik menarik di antara keduanya (adat dan syara'). Hal tersebut terjadi baik pada kerangka filosofisnya maupun pada tingkat implementasinya terutama dalam konteks keberagaman hidup bernagari, berbangsa dan bernegara.

##### a. Perdebatan pada Kerangka Konseptual

*Pertama*, pada kerangka filosofis masih terdapat perdebatan seputar aspek otentitas dan pemahaman tentang konsep adat, *sandi* dan relasi di antara keduanya.

---

<sup>124</sup>Hassan, Pembina Pembina Wirid Yasinan Pondok Qur'an Seberang Palinggam, *Wawancara* 15-11-2017.

<sup>125</sup>Lihat kembali catatan kaki nomor 2-5 Bab III, Keberagaman Identitas di Sumatera Barat dan Profil Lokasi Penelitian.

<sup>126</sup>Amir Syarifuddin, “Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah, *Makalah* pada seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000: 1.

Pada aspek otentitas, terdapat semacam keengganan kalangan sejarawan Sumatera Barat untuk mengakui doktrin ABS-SBK sebagai fakta sejarah. Mestika Zed, Guru Besar Sejarah Universitas Negeri Padang memilih menyebutnya sebagai fakta sosial. Karena secara implisit maupun eksplisit agama (Islam) telah diterima secara sosial dan ideologis sebagai acuan ideal yang diekspresikan melalui norma perilaku dan pengaturan sosial yang disediakan adat. Namun apakah peristiwa sejarah spesifik tersebut benar-benar terjadi, sejarawan menurutnya gagal membuktikan. Sejarah memerlukan peristiwa, peristiwa memerlukan tokoh. Dengan cara demikian sejarah diulang-ulang dan tokoh diingat-ingat. Pada sisi ini tampak bukti-bukti historis tentang ABS-SBK sulit dihadirkan.<sup>127</sup>

Sampai tahun 2000-an menurut almarhum Wisran Hadi (budayawan kenamaan Ranah Minang), tidak ada yang berani menentukan hari, tanggal, bulan dan tahun lahirnya diktum ABS-SBK tersebut. Juga tidak ada yang dapat menyajikan daftar nama-nama para ulama, para penghulu dan *cadiak pandai* (intelektual) yang hadir dan menyetujuinya. Karenanya ia memunculkan dua kemungkinan. *Pertama*, boleh jadi ABS-SBK hanya sebatas konsensus untuk mengakhiri konflik dan perang saudara oleh beberapa orang penghulu dan beberapa orang ulama yang telah babak belur dalam perang saudara (Perang Paderi).<sup>128</sup> Kemungkinan seperti ini memang telah banyak ditulis.<sup>129</sup> *Kedua*, ABS-SBK bisa juga merupakan upaya penjajah untuk menggaburkan batas antara hukum adat dan hukum Islam. Karena bukan produk hukum, hanya sebatas konsensus, maka sulit dilakukan evaluasi apakah ABS-SBK sudah berjalan dalam kehidupan masyarakat atau belum. Termasuk juga tentang siapa yang berhak mengajarkan secara jelas dan seragam pada seluruh kawasan adat dan budaya Minangkabau.<sup>130</sup> Namun menurut Gusti Asnan, rasanya aparat kolonial tidak akan lupa melaporkan (mencatatnya). Bila mereka tidak mengetahuinya secara langsung, pasti orang Minang sendiri akan membocorkan isi pertemuan tersebut. Sejarah membuktikan, menurut sejarawan yang pernah melakukan penelitian di Belanda ini, sepandai-pandai orang Minang menyimpan rahasia, akan bocor juga. Selain itu, jika terjadi pada zaman Belanda seharusnya dua kelompok (kaum adat dan kaum ulama) yang berseteru akan hidup secara damai dan saling bekerjasama. Namun faktanya sepanjang abad ke-19 dan paroh pertama abad ke-20 konflik selalu terjadi di antara dua kelompok. Ia yang juga tidak menemukan bukti historis tentang ABS-SBK ini mengklaim, bahwa

---

<sup>127</sup>Mestika Zed, "Islam dan Budaya Lokal Minangkabau Modern," *Makalah* pada seminar internasional "Sejarah dan Perkembangan Fundamentalisme Islam di Nusantara", STAIN Djamil Djambek Bukittinggi, 11 Desember 2010: 4-5, <http://repository.unp.ac.id/1213/> (diakses 29 Agustus 2017).

<sup>128</sup>Wisran Hadi, "Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah," [https://bundo.kandang.wordpress.com/2010/10/06/adat-basandi-syara% E2% 80% 99 syara% E2%80% 99-basandi- kitabullah-hanya-sebatas-konsensus-bukan- produk- hukum/](https://bundo.kandang.wordpress.com/2010/10/06/adat-basandi-syara%E2%80%99syara%E2%80%99basandi-kitabullah-hanya-sebatas-konsensus-bukan-produk-hukum/) (diakses 14 Mei 2018).

<sup>129</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformisme Agama, dan Kolonialisme di Minangkabau* terj. Samsudin Berlian (Jakarta: Freedom Institute, 2010), xi, Taufik Abdullah, *Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau*, *Jurnal Indonesia*, Vol. 2, Oktober 1966:1-25.

<sup>130</sup>Wisran Hadi, *Adat Basandi*.

kompromi antara ajaran adat dan agama baru muncul pada tahun-tahun pertama 1950-an. Rapat *urang nan ampek jinih* (rapat orang yang empat jenis) di Bukittinggi misalnya diadakan antara tahun 1952, 1953 dan 1954. Kompromi penting yang dihasilkan adalah keputusan tentang kedudukan harta pusaka dan harta pencarian serta kebulatan tekad untuk memperjuangkan kejayaan daerah.<sup>131</sup>

Pada level konsep juga terjadi perdebatan seputar konsep adat dan *sandi*. Dalam relasinya dengan Islam, perdebatan pada akhirnya akan menentukan bentuk hubungan di antara keduanya apakah subordinatif atau sintesis. *Pertama*, tentang konsep adat. Ada yang menitikberatkan pemahaman adat pada etiket; menyangkut sikap, pola pikir dan tingkah laku dari anggota pemangku adat tersebut. Dengan pemahaman seperti itu, maka diidentifikasi bahwa ciri utama adat adalah sesuatu yang telah berulang kali dilakukan, sulit untuk ditinggalkan, dikenal dan diakui sebagai sesuatu yang baik. Karenanya akan menimbulkan reaksi dan protes spontan terhadap yang melakukan penyimpangan.<sup>132</sup> Dalam relasinya dengan Islam, pemahaman model ini kemudian membenturkan dan mengkontraskan dengan tajam antara apa yang disebut *adat Islamiyah* dan *adat jahiliyah*. *Adat Islamiyah* adalah adat yang serasi dengan agama (Islam), sementara *adat jahiliyah* adalah adat yang terlarang dalam *adat yang sabana adat*.<sup>133</sup> Pada tahap awal adat jenis ini (*adat nan sabana adat*) diidentikan sebagai hukum alam (sunnah Allah) yang sejalan dengan prinsip al-Qur'an. Yaitu sesuatu yang telah dan berlangsung sepanjang waktu, seperti adat api membakar dan adat air membasahi.<sup>134</sup> Dalam perkembangannya dikaitkan dengan tuntunan Islam. Maka disebutkan bahwa dinamakan sebagai *adat nan sabana adat* karena memuat beberapa peraturan yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya Muhammad SAW, disampaikan kepada umatnya dan diajarkan guru-guru pada semua muridnya. Ini yang disebut sebagai adat *sapanjang* (sepanjang) syara' berupa kategorisasi hukum Islam; sah, batal, halal, haram sunat dan fardu.<sup>135</sup>

Dengan mengidentifikasi *adat nan sabana adat* sebagai adat *Islamiyah* atau setidaknya tidak bertentangan dengan Islam, mengandaikan tiga jenis adat berikutnya,<sup>136</sup> sebagai sesuatu yang kurang Islami untuk tidak menyebut

---

<sup>131</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau* (Padang: PPIM, 2003), 8-9.

<sup>132</sup>Amir Syarifuddin, *Adat Basandi Syara'*, 3.

<sup>133</sup>Taufik Abdullah, *Adat and Islam*, 15.

<sup>134</sup>Ramayulis, "Traktat Marapalam Adat Basandi Syara'-Syara' Basandi Kitabullah (Diktum Karamat Konsensus Pemuka Adat dengan Pemuka Agama dalam Memadukan Adat dan Islam di Minangkabau-Sumatera Barat)," <http://ejurnalteologia.blogspot.co.id/2011/12/traktat-marapalam-adat-basandi-syara.html> (diakses 14 Mei 2018).

<sup>135</sup>Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syara'* terj. Hamdan Izmy dkk., (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 6.

<sup>136</sup>*Pertama*, *Adat yang diadatkan* yaitu peraturan yang diterima dari dua legendaris adat yaitu Datuk Parpatih nan Sabatang dan Datuk Katumanggungan berupa undang-undang adat atau *limbago* adat yang terbagi dua; *cupak usali* (undang-undang pokok) dan *cupak buatan* (undang-undang pelengkap). Yang terpenting dalam kategori adat ini adalah adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pola pewarisan mamak-kemenakan. Ini dianggap struktur dasar masyarakat Minangkabau. Kedua, *Adat nan teradat* merupakan peraturan yang dibuat atas kesepakatan suatu nagari misalnya peraturan dalam

bertentangan dengan Islam. Terbukti kemudian beberapa ketentuan yang dibangun dari sistem sosial matrilineal seperti pola pewarisan harta pusaka dari mamak-kemenakan perempuan, salah satu butir dari *adat yang diadatkan* menjadi sasaran kritikan. Syeikh Ahmad Khatib misalnya menyebut adat yang diberlakukan terhadap pola waris di Minangkabau bertentangan dengan Islam dan dianggapnya sebagai tradisi jahiliah. Karenanya sampai akhir hayat ia enggan kembali ke ranah Minang setelah lama bermukim di Makah.<sup>137</sup> Padahal menggunakan pemahaman Syeikh Sulaiman Arrasuli, jenis adat yang tampak berhubungan dengan sikap dan perilaku yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam, terdapat pada *adat istiadat* bukan pada *adat yang diadatkan* dan *adat nan teradat*. Disebutkan bahwa *adat istiadat* adalah kebiasaan yang menimbulkan kesukaan dan kegembiraan bagi anak-anak muda namun dilarang oleh adat yang sebenarnya adat (Islam). Contohnya kebiasaan menyabung ayam, berjudi, *badusun bagalanggan* (pertunjukan-permainan), *basorak-sorai* (kegembiraan), *basaluang* dan *barabab* (pertunjukan-kesenian), minum arak dan sebagainya.<sup>138</sup> Namun dengan memunculkan kritik terhadap adat yang diadatkan plus beberapa adat istiadat disinyalir pula bertentangan dengan Islam, menunjukkan hanya adat yang sebenarnya adat saja yang sejalan dengan Islam. Bahkan itu bukan kategori adat lagi melainkan Islam sendiri karena sudah menggunakan kategorisasi hukum Islam. Pada titik ini terlihat hubungan antara adat dan Islam bersifat dominatif-subordinatif. Adat yang semula dominan sebagai rujukan nilai dan tatanan sosial orang Minang, dengan kehadiran Islam menjadi kurang dominan bahkan subordinatif.

Selain itu, ada pula yang memahami adat lebih dari sekedar etiket yang mengatur interaksi sesama anggota suatu masyarakat. Adat kemudian lebih dipahami sebagai keseluruhan sistem struktural masyarakat, di mana etiket hanya salah satu saja. Ia mencakup seluruh sistem nilai, dasar penilaian etis dan hukum serta harapan sosial yang di dalamnya termuat unsur keagamaan (Islam) dan non keagamaan (adat) sebagai satu kesatuan.<sup>139</sup> Dengan begitu adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pola pewarisan mamak-kemenakan yang banyak dikritik karena menggunakan model pemahaman pertama, juga merupakan sistem nilai yang tidak terpisah dari sistem nilai Islam. Adat dalam pemahaman kedua ini kurang lebih sama dengan budaya yaitu kumpulan beragam pengetahuan,

---

perkawinan. Adat ini termasuk yang mudah untuk dirobah tergantung pada kesepakatan suatu nagari; “yang baik dipakai dengan munfakat yang buruk dibuang dengan perundingan.” Ketiga, *adat istiadat* merupakan sesuatu yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang berkaitan dengan basa-basi, tata tertib dan cara berpakaian. Adat ini sangat mudah untuk berubah tergantung keadaan. Lihat Safruddin Halimy Kamaluddin, *Adat Minangkabau dalam Perspektif Hukum Islam* (Padang: Hayfa Press, 2005), 32-35.

<sup>137</sup>Yasrul Huda, *Contesting Sharia*, 56.

<sup>138</sup>Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat*, 7.

<sup>139</sup>Taufik Abdullah, “Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau,” dalam Taufik Abdullah, penyunting., *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987), 104-105.

kumpulan norma melalui belajar sistem makna yang dibagi dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.<sup>140</sup>

Dengan pemahaman seperti itu, titik temu dan sintesa antara adat dan syara' (Islam) dalam bentuk kategorisasi menjadi mungkin. Misalnya dalam konteks harta warisan dikategorikan ke dalam tiga bagian; *pusako tinggi* (pusaka tinggi), *pusako rendah* (pusaka rendah) dan harta *suarang* (seorang). Harta pusaka tinggi adalah harta yang diwarisi secara turun temurun yang sulit ditelusuri kepastiannya. Harta ini, dalam tambo, berkaitan dengan sejarah lahirnya kampung (RT) dan koto (RW) yang diikuti oleh pembukaan sawah, ladang dan kebun sebagai sumber penghidupan.<sup>141</sup> *Pusako tinggi* digunakan untuk menjaga keselamatan kampung dan koto dari kejahatan karena tersedia sumber penghidupan. Selain itu, harta yang disebut juga *pusako basalin* (pusaka bersalin) ini adalah untuk menjaga kelangsungan hidup kaum dan suku. Oleh karenanya harta ini adalah harta komunal kaum. Tidak boleh dijual dan diwariskan termasuk dengan sistem Islam karena akan beralih kepemilikan menjadi milik individu. Pola pewarisannya mengacu pada sistem matrilineal; dari *mamak* (paman) turun ke keponakan perempuan.<sup>142</sup> Harta pusaka rendah atau harta pencaharian adalah harta peninggalan suami atau istri yang didapat dengan usaha sendiri di luar harta pusaka tinggi. Apakah didapat melalui usaha bertukang, berdagang atau berupa sawah, kebun dan ladang yang dibeli sendiri. Harta dari hibah, sedekah dan hadiah dari siapa pun juga masuk dalam kategori harta pencaharian.<sup>143</sup> Harta pusaka rendah berdasarkan musyawarah yang dihadiri oleh perwakilan tokoh adat, kaum ulama, kaum intelektual dan perwakilan pemerintah pada tanggal 2-4 Mei 1953 di Bukittinggi inilah yang dibagi menurut hukum waris Islam (*faraidh*). Konsensus tersebut dihasilkan dalam rangka menghindari konflik antara hak seorang anak dan hak seorang kemenakan.<sup>144</sup>

Berbeda dari pemahaman pertama yang membenturkan antara adat dan syara', pemahaman yang disebutkan terakhir mencari titik temu dengan membuat kategori harta pusaka tinggi dan harta pusaka rendah. Kategori lain ada pula yang disebut harta *suarang* (seorang) baik suami atau istri sebelum perkawinan. Dalam sebutan lain dikatakan sebagai pembawaan dari suami dan istri. Oleh sebab itu, harta tersebut dapat saja diberikan kepada orang lain sekalipun tanpa persetujuan suami atau istri. Dalam adat dikatakan, *suarang baragiah, pencaharian dibagi* (harta pribadi dapat diberikan, harta pencaharian dapat dibagi). Artinya milik seseorang dapat diberikan kepada siapa saja, namun harta pencarian dibagi bila terjadi perceraian.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across Cultures* (New York London: The Guilford Press, 1999), 9.

<sup>141</sup>Amir Sjarifoedin Tj. A, *Minangkabau dari Dinasti Zulkarnain sampai Tuanku Imam Bonjol* (Jakarta: PT. Griya Media Prima, 2011), 98.

<sup>142</sup>M. Rasjid Manggis Dt. Radjo Panghoeloe, *Minangkabau Sejarah Ringkas dan Adatnya* (Padang: Sidharma, 1971), 57.

<sup>143</sup>Amir Sjarifoedin Tj. A, *Minangkabau dari*, 100, Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat*, 27.

<sup>144</sup>Mina Elfira, *Not Muslim*, 166.

<sup>145</sup>Hans-Dieter Evers, "Changing Patterns of Minangkabau Urban Landownership, *ANTHROPOLOGICA XVII* (1975): 88, Amir Sjarifoedin Tj. A, *Minangkabau dari*, 101.

*Kedua*, tentang konsep *basandi*. Kata tersebut berasal dari bahasa Minang, gabungan dari kata *ba* dan *sandi*. *Ba* artinya “ber, menggunakan atau memakai.”<sup>146</sup> Sedangkan *sandi*, inilah yang menimbulkan perdebatan. Dalam Kamus Minangkabau-Indonesia, *sandi* diidentikan dengan sendi dengan mengambil contoh pada sendi rumah.<sup>147</sup> Sementara di antara pengertian sendi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah; (1) hubungan yang terbentuk antara tulang; tulang sendi; (2) tempat perhubungan antara dua bagian barang seperti pintu, peti dan sebagainya.<sup>148</sup> Pengertian sendi baik dalam Kamus Minangkabau-Indonesia maupun dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mengindikasikan dua hal. *Pertama*, sendi sebagai penghubung antara dua bagian yang terpisah; tulang sendi. *Kedua* sebagai penghubung, ia tak lebih besar dari yang dihubungkan, dalam kenyataannya hanya bagian kecil seperti pintu dari sebuah rumah. Namun sebagai kekuatan penghubung ia menempati fungsi penting.

Dalam konteks ABS-SBK, *sandi* secara umum dimaknai sebagai dasar atau sesuatu yang menopang atau menguatkan yang di atasnya. Dengan begitu terbentuk pemahaman bahwa adat Minangkabau berdasarkan kepada atau dikuatkan dengan hukum agama (Islam), sementara Islam berdasarkan pada Kitabullah yaitu al-Qur’an.<sup>149</sup> Pemahaman seperti ini terbentuk setelah adat mengalami dialektika dengan berbagai unsur termasuk dengan *syara’* (Islam). Hanya saja jika sebelumnya adat dan *syara’* saling *sandi menyandi*; setara, maka dengan formula ABS-SBK, *syara’* menempati aturan dasar yang lebih tinggi, berdiri di atas adat.<sup>150</sup> Ini juga sekaligus menggambarkan dinamika relasi kuasa antara kaum adat dan kaum agama. Ketika sama-sama kuat dan berpengaruh di tengah masyarakat, maka dikatakan *Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Adat*. Namun saat kerjasama di antara mereka mulai terbentuk dan pengaruh kaum ulama kian tak terbendung lagi terutama saat memimpin perlawanan terhadap Belanda, maka disepakatilah rumusan baru yang disebut ABS-SBK.<sup>151</sup> Dikatakan bahwa agama Islam menjadi satu-satunya agama yang dianut masyarakat Minangkabau. Jika terjadi pertentangan antara kaidah ajaran Islam dengan adat Minangkabau, maka yang diutamakan adalah kaidah ajaran Islam. Meskipun begitu, penyatuan di antara keduanya dalam bentuk ABS-SBK diupayakan secara terencana, teratur, terpadu, dinamis dan saling mendukung.<sup>152</sup>

---

<sup>146</sup>Amir Syarifuddin, *Adat Basandi*, 3.

<sup>147</sup>Marah Rusmali dkk., *Kamus Minangkabau-Indonesia* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta, 1985), 254.

<sup>148</sup><https://kbbi.web.id/sendi> (diakses 24 Mei 2018).

<sup>149</sup>Amir Syarifuddin, *Adat Basandi*, 3.

<sup>150</sup>Muchtar Naim, “Konflik dan Konsensus Antara Adat dan Syarak di Minangkabau,” *Makalah* pada seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000 : 3.

<sup>151</sup>Gusti Asnan, “Adat dan Islam di Minangkabau dalam Perspektif Sejarah,” *Makalah* Disajikan pada “Sarasehan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah” di Padang, 28 November 2005: 8.

<sup>152</sup>Lihat Hasil Keputusan Kongres Kebudayaan Minangkabau Kelima Nomor: KEP-01/KKMP/6/2010 tentang Ajaran dan Pengamalan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato Adat Mamakai, Alam Takambang Jadi Guru untuk

Namun penekanan pada *setting* konflik antara kaum adat dan kaum agama, justru menjadi titik lemah pemahaman model ini. Jika *sandi* ditafsir sebagai sendi ungkap Bachtiar Abna, hukum agama menjadi hukum yang lebih tinggi karena merupakan hukum dasar lalu hukum adat menjadi hukum yang lebih rendah, tentu perdamaian tidak akan terjadi di Minangkabau. *Paruik, kaum, suku* dan *nagari* menurut pakar hukum ini telah lama dibubarkan, sejak abad ke-18. Bukankah menurutnya antara adat dan syara' seperti aur dan tebing, aur tidak tumbang tebing tidak runtuh. Di bidang tertentu (muamalah) hukum adatlah yang dipakai, pada aspek lain (terutama ibadah) hukum agamalah yang dijunjung.<sup>153</sup> Istilah *sandi* menurutnya harus dilihat pada saat kata itu dipakai, bukan pada masa kini. Rumah orang Minang awal terbuat dari kayu. Untuk menjaga agar jangan cepat lapuk, setelah tiang, paran dan peminganggan terpasang, maka diselipkan batu pipih di bawah masing-masing tiang. Karenanya Minangkabau tetap akan berdiri walau tanpa *sandi*. Hanya saja akan cepat lapuk sehingga *sandi* diperlukan.<sup>154</sup> Pemahaman seperti ini pula yang dikembangkan Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, yang dikenal sebagai penulis prolific untuk kategori pemimpin adat Minangkabau.<sup>155</sup> Dalam bukunya yang sudah cetakan ke lima, kedatangan Islam ke Minangkabau dianggapnya sebagai penyempurna (*menyandi*) ajaran adat Minangkabau karena terdapat titik persamaan di antara keduanya dalam mencapai tujuan hidup bermasyarakat. Jika ajaran adat mengatakan:

*“Hiduik batampek mati bakubua,  
kuburan hiduik di rumah gadang,  
kuburan mati di tengah padang,  
sakik basilau mati bajanguak”*

(Hidup bertempat mati berkubur,  
kuburan hidup di rumah tangga,  
kuburan mati di tengah padang,  
sakit ditengok mati dijenguk),

maka Islam menyempurnakan dengan aturan wajib dimandikan, dikafani, disholatkan dan dikuburkan yang harus diberi lahat. Ia mengibaratkan adat dan *syara'* di Minangkabau bagaikan aur dan tebing, sandar menyandar di antara keduanya.<sup>156</sup> Hal itu sama dengan kokohnya rumah adat Minangkabau dengan

Seluruh Keluarga Besar Minangkabau di Ranah Minang dan di Rantau dalam Konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, Bukittinggi, Agustus 2010 : 12.

<sup>153</sup>Bachtiar Abna, “Salah Tafsir terhadap Adat Basandi Syarak Penyebab Hancurnya Struktur Masyarakat Minangkabau,” *Makalah* pada seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000: 3.

<sup>154</sup>Bachtiar Abna, *Salah Tafsir*, 2.

<sup>155</sup>Suryadi, “Minang saisuak #324: Idrus Hakimy Dt. Rajo Panghulu: ‘Perpustakaan’ BudayaTinggi Minangkabau,” <https://niadilova.wordpress.com/2018/01/02/minang-saisuak-324-idrus-hakimy-dt-rajo-panghulu-perpustakaan-budaya-tinggi-minangkabau/> (diakses 4 Juni 2018).

<sup>156</sup>Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau* (Bandung: PT Remaja: Rosdakarya, 2001), 23-32.

sandinya. Kokohnya ajaran adat terutama karena Islam mengajarkan keyakinan, rukun Iman dan rukun Islam.<sup>157</sup> Dengan begitu menggunakan kerangka Muchtar Naim, hubungan antara adat dan *syara'* lebih bersifat sintesis; saling berhubungan, saling menguatkan dan dalam perjalanan sejarah yang panjang berjaln berkelindan bagaikan cincin lekat di jari.<sup>158</sup>

#### b. Dua Model Implementasi

Perdebatan di atas penting diungkap karena secara implisit atau eksplisit tampak mempengaruhi respon yang diberikan terhadap isu-isu keberagaman dan perbedaan identitas. Pada skala makro; wilayah provinsi, kota dan kabupaten, terlihat kecenderungan untuk menggunakan pemahaman pertama, Islam secara hirarkhis berada di atas adat. Perda bernuansa keagamaan yang dimotori oleh pemerintah daerah bersama DPRD Propinsi, Kota dan Kabupaten pada tahun 2000-an mengindikasikan hal tersebut. Peraturan Provinsi Sumatera Barat Nomor 11 tahun 2001 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Maksiat meletakkan klausul tersebut sebagai pertimbangan utama. Dikatakan bahwa Provinsi Sumatera Barat sebagai daerah yang berfalsafahkan ABS-SBK perlu dijaga dan dilestarikan nilai-nilainya ke dalam tatanan norma kehidupan masyarakat. Penjabarannya diwujudkan dalam upaya pencegahan dan pemberantasan maksiat. Perbuatan maksiat perzinahan, perjudian, minuman keras dan narkoba, dianggap meresahkan, mengganggu stabilitas kehidupan masyarakat sehingga berimplikasi pada perusakan norma-norma agama, adat dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.<sup>159</sup>

Pada tingkat kota misalnya terlihat pula pada Instruksi Walikota Padang No 451.442/Binsos-iii/2005 tentang Pelaksanaan Wirid Remaja Didikan Subuh dan Anti Togel/Narkoba serta Berpakaian Muslim/Muslimah bagi Murid/Siswa SD/MI, SLTP/MTs dan SLTA/SMK/MA di Padang. Fauzi Bahar, Walikota Padang yang mengeluarkan instruksi tersebut berargumen bahwa orang Islam yang tinggal di kota ini harus mematuhi syari'ah seperti yang diwajibkan Islam kepada mereka. Saya berharap, lanjutnya, keputusan ini akan sejalan dengan *Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah* (adat didasarkan pada syariah, syariah didasarkan pada Qur'an).<sup>160</sup>

Pemahaman seperti di atas bersimbiosis pada skala meso; di tingkat pelaksana, dengan perkembangan lain yaitu gerakan Islamisme yang meniscayakan hubungan antara agama dengan keseluruhan aspek kehidupan seorang muslim.<sup>161</sup> Dalam pelaksanaannya terutama pada sekolah telah menimbulkan kontroversi. Memang pada poin kesepuluh dari instruksi disebutkan "Bagi murid/siswa SD/MI SLTP/MTS dan SLTA/SMK/MA se Kota Padang diwajibkan berpakaian muslim-

---

<sup>157</sup>Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *Rangkaian Mustika*, 32.

<sup>158</sup>Muchtar Naim, *Konflik dan Konsensus*, 10.

<sup>159</sup>Lihat Peraturan Provinsi Sumatera Barat Nomor 11 tahun 2001 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Maksiat, diundangkan di Padang pada tanggal 14 Nopember 2001.

<sup>160</sup>Dikutip ulang dari Yasrul Huda, *Contesting Syaria*, 128.

<sup>161</sup>Lihat kembali catatan kaki nomor 2 pada Bab III, Keberagaman Identitas di Sumatera Barat.

muslimah yang beragama Islam dan yang non muslim dianjurkan menyesuaikan (memakai baju kurung bagi yang perempuan dan celana panjang bagi yang laki-laki).<sup>162</sup> Namun peraturan sekolah membuatnya menjadi ambigu. Dalam peraturan sebuah sekolah negeri di mana siswa non muslim terdapat di situ disebutkan, “Hari Senin s/d Rabu dan Sabtu siswa memakai celana/rok abu-abu dan baju putih (baju kurung bagi yang perempuan sesuai model yang ditetapkan dengan mudhawarah segi tiga tutup kepala tanpa renda atau polos...”<sup>163</sup> Pada poin lain disebutkan pula, “Pada hari Jum’at siswa (puteri memakai baju kurung Muslim dengan mudhawarahnya/segi tiga... dan siswa putera memakai baju koko dan dianjurkan memakai kopiah nasional.”<sup>164</sup> Apakah peraturan di atas hanya ditujukan terhadap siswa muslim saja dan bagi siswa non muslim terdapat pengecualian seperti diatur dalam instruksi wali kota sebelumnya? Pada sekolah tertentu ternyata tidak; siswa non muslim harus menyesuaikan diri untuk berpakaian muslim-muslimah seperti siswa muslim. Penyesuaian tersebut pada satu sisi karena sekolah tidak menyediakan pilihan pada mereka selain hanya menyesuaikan diri. Pada sisi lain, karena dalam jumlah yang tidak seberapa<sup>165</sup> pada lingkungan sekolah dengan nuansa keislaman yang kental, maka mereka tidak ingin kelihatan berbeda dari siswa muslim yang mayoritas.<sup>166</sup> Pada titik ini, jika perda syari’ah disebut rentan kalau tidak dikatakan diskriminatif terhadap non muslim, cukup beralasan.<sup>167</sup>

Sebaliknya, pada skala mikro; dalam kehidupan keluarga seperti War dan Bujang (termasuk juga dalam suku atau komunitas), berkembang pemahaman kedua yang menempatkan adat dan *syara’* seperti aur dan tebing. Keberadaan aur bagaimanapun suburnya tidak sampai menumbangkan tebing. Begitu juga sebaliknya, tebing sekalipun berada di pinggir jurang-terjal tidak akan runtuh lantaran suburnya aur. Sama seperti pemahaman kelompok pertama, minimal dalam kesadaran subjektif (perasaan dan keyakinan) mereka, Islam masih tetap ditempatkan pada struktur nilai tertinggi. Namun pengalaman ril (objektif) mereka ketika berhadapan langsung dengan keberagaman dan perbedaan identitas pada tingkat keluarga dan komunitas, telah menempatkan nilai-nilai adat dan nilai-nilai Islam menjadi sama-sama penting.

Kendati tinggal di daerah perkotaan, War, suaminya sebagaimana anggota keluarganya yang lain misalnya, masih terikat kuat dengan nilai-nilai adat. Semua yang dilazimkan dalam adat Minangkabau seperti kenduri (*baralek*), acara *baranak pisang* (bako), *menjapuik* (menjemput) anak dan kemalangan dilaksanakannya

---

<sup>162</sup>Lihat misalnya Lembaran Buku Induk Siswa SMKN 2 Padang atas nama Nurzaman tahun 2013/2014.

<sup>163</sup>Lihat *Lembaran Buku*.

<sup>164</sup>Lihat *Lembaran Buku*.

<sup>165</sup>Andri Ashadi, *Multikulturalisme “Berebut Identitas di Ruang Publik”* (Padang: Imam Bonjol Press, 2015), 59.

<sup>166</sup>Andri Ashadi, *Multikulturalisme “Berebut*, 48.

<sup>167</sup>Melissa Crouch, “Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups,” *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2 (2009): 8, Robin Bush, “Regional Syaria Regulations In Indonesia: Anomaly or Symptom,” in Greg Fealy and Sally White, ed., *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), 189.

termasuk terhadap anggota keluarganya yang non muslim.<sup>168</sup> Begitu juga dengan Bujang. Hobinya bermain musik gamad sebagai salah satu kesenian tradisional Minang, telah mengantarkannya ke alam perbedaan suku dan agama. Sekalipun Gamad adalah kesenian tradisional khas Padang, namun juga didukung oleh etnis Nias, Keling (India) dan sampai tahun 60-an termasuk juga oleh keturunan Arab, yang memungkinkan Bujang berkenalan dengan perbedaan/identitas suku dan agama. Ini pula yang mengantarkannya menikahi seorang gadis Nias berlatar belakang keluarga beda agama. Kedua fakta tersebut tampak telah mendorong Bujang untuk lebih menekankan nilai-nilai toleransi (persamaan, penghargaan dan keterbukaan sikap) dalam berinteraksi dengan orang yang berbeda suku dan agama. Baik bagi War maupun Bujang, matriakat Minangkabau terlalu kuat untuk dilawan dan adat Minangkabau masih kuat menjadi basis masyarakat Minangkabau.<sup>169</sup>

Pertanyaan penting yang sering dimunculkan adalah apakah dengan sikap-sikap toleransi yang begitu tinggi, komitmen keagamaan (keislaman) mereka menjadi rendah? Hasil riset menunjukkan bahwa terdapat hubungan negatif di antara keduanya. Toleransi beragama dalam studi psikologi berkaitan dengan tahap-tahap perkembangan iman (keyakinan). Sikap toleran pada perbedaan agama misalnya merupakan tahap akhir dari perkembangan iman seseorang yaitu saat ia mengerti dan menerima perbedaan yang ada.<sup>170</sup> Dalam konteks War dan Bujang juga terkait dengan pengalaman dan keterlibatan keduanya dengan perbedaan dan keragaman identitas adat dan agama. Sementara itu secara sederhana komitmen keagamaan (*religious commitment*) menunjukkan pada tingkat keterikatan seseorang terhadap agamanya.<sup>171</sup> Dikatakan bahwa komitmen keagamaan merujuk pada partisipasi atau keterlibatan dalam praktek, kepercayaan, sikap atau sentimen yang diasosiasikan dengan komunitas keagamaan yang teratur.<sup>172</sup> Tingkat komitmen keagamaan (beragama) ditunjukkan setidaknya dalam tiga hal. *Pertama* keyakinan beragama yang diwujudkan dalam kehidupan interpersonal. *Kedua*, aspek *communal* yaitu organisasi keagamaan dan aktivitas dalam organisasi tersebut. *Ketiga*, *eksperiential* (pengalaman), menyangkut keterlibatan dalam kegiatan keagamaan.<sup>173</sup> Justru peningkatan komitmen beragama (seperti keseringan mengunjungi rumah ibadah dan kepercayaan terhadap kejahatan/setan) yang

---

<sup>168</sup>War adalah bibi Alpin; keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>169</sup>Yasrul Huda, *Contesting Sharia*, 58.

<sup>170</sup>Marie A. Eisenstein, "Rethinking the Relationship between Religion and Political Tolerance in the US," *Polit Behav*, (2006) 28: 327-348 DOI 10.1007/s11109-006-9014-5, Ardi Utama, "Hubungan antara Tingkat Religiusitas dengan Toleransi Beragama di Salatiga," dalam [http:// repository.uksw. edu/ bitstream/123456789/10164/2/ T1\\_802012064\\_Full % 20 text.pdf](http://repository.uksw.edu/bitstream/123456789/10164/2/T1_802012064_Full%20text.pdf) (diakses 28 Mei 2018).

<sup>171</sup>Ade Aisyah, Dede Rohaniawati, Neng Gustini, "Profil Komitmen Religius dan Implikasinya Bagi Pendidikan." *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal*, 3(2), 2016, 175-183. doi:10.15408/sd.v3i2.4392.

<sup>172</sup>L.Worthington Everett et.all., "The Religious Commitment Inventory—10: Development, Refinement, and Validation of a Brief Scale for Research and Counseling," *Journal of Counseling Psychology*, Vol. 50, No. 1, 2003: 84–96.

<sup>173</sup>L.Worthington Everett et.all., *The Religious Commitment*, 84–96.

berkorelasi dengan intoleransi (kurang menghargai perbedaan).<sup>174</sup> Intoleransi juga sangat mungkin muncul terutama dalam masyarakat yang terbelah secara primordial atas perbedaan agama, etnik dan geografis.<sup>175</sup> Namun hal tersebut tidak berlaku untuk masyarakat Seberang Palinggam seperti ditunjukkan War dan Bujang.

Sekalipun hidup dalam keberagaman yang mendorong mereka untuk selalu melakukan negosiasi identitas baik terhadap nilai-nilai adat maupun nilai-nilai Islam, tak mengurangi komitmen beragama mereka. Seperti ditunjukkan sebelumnya, War sekalipun berkenan menghadiri undangan kenduri saudara non muslimnya, namun tidak sudi mencicipi hidangan yang disajikan. Meski yang memasak kebanyakan sudah beragama Islam, ia tetap menyangsikan kebersihan (kehalalan) alat-alat yang digunakan. Ia juga tidak menjawab salam saudara non muslimnya ketika bertamu ke rumahnya dan saat wawancara berlangsung, suara kaset *murattal* al-Qur'an tetap mengiringi dan mengalun.<sup>176</sup> Bujang juga menunjukkan gejala serupa. Ia tidak hanya menjadi ketua RW di lingkungannya, tapi juga menjadi ketua Mus}alla Darus Syuhada. Ketika ditanya apakah di Mus}alla yang dipimpinnya terdapat pengaturan soal pengeras suara dan tema ceramah, mengingat beragamnya warga yang tinggal di lingkungan tersebut? Dengan tegas ia katakan “tidak.” Bahkan menjelang azan dikumandangkan terutama saat maghrib, ia sering memutar rekaman ceramah yang dinilainya cukup keras terhadap non muslim. Juga menggunakan pengeras suara keluar dan ke dalam.<sup>177</sup>

## B. Satu Nagari Dua Gereja

Sub bab ini akan membahas nagari sebagai lokus identitas orang Minang yang dalam konteks otonomi daerah tampak kembali mendapat perhatian. Di antaranya sebagai identitas politik, identitas etnik-komunal, identitas ekonomi, identitas kultural dan identitas religius. Kemudian dilanjutkan dengan narasi tentang konteks sosio-kultural munculnya beberapa gereja pada nagari Sungai Buluh dan dinamikanya dalam tatanan bernagari dan bernegara.

### 1. Nagari sebagai Ranah Identitas

Nagari, menggunakan kerangka Kuntowijoyo dapat dianggap sebagai identitas politik,<sup>178</sup> orang Minang. Terbukti sejak dari awal dipercaya sebagai

---

<sup>174</sup>Marie A. Eisenstein, “Rethinking the Relationship between Religion and Political Tolerance in the US,” *Political Behavior*, Vol. 28, No. 4 (Dec., 2006): 327-348. DOI 10.1007/s11109-006-9014-5.

<sup>175</sup>Saiful Mujani, *Muslim Demokrat, Islam Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 154-155.

<sup>176</sup>Hasil *Observasi* di rumah War saat wawancara di Padang, 5 November 2017.

<sup>177</sup>Bujang (Beny Moraza), Ketua RW 03 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 11 Oktober 2017.

<sup>178</sup>Salah satu dimensi identitas berkaitan dengan norma yang mengatur perilaku; apa yang seharusnya atau tidak seharusnya. Dalam konteks politik, Kuntowijoyo mengembangkannya menjadi sistem. Ibarat penumpang perahu yang berlayar di laut lepas, maka sistem tersebut menjadi bintang yang menerangi, menjadi kompas yang menentukan

instrumen penataan diri orang Minang (nagari Pariangan). Di masa Belanda pernah menjadi struktur terendah dalam sistem pemerintahannya (1823). Belanda turut mendorong terbentuknya nagari baru. Bahkan “terlibat” dalam pemilihan dan pengangkatan Kepala Nagari (penghulu), kendati tidak dapat dipisahkan dari kepentingan ekonomi. Di antara penghulu yang diangkat, selain memimpin masyarakat nagari, juga mendapat tugas tambahan sebagai pemungut pajak atau *belasting* yang harus disetor kepada pemerintah kolonial Belanda. Maka populerlah ketika itu istilah *pangulu basurek*, penghulu pemungut pajak.<sup>179</sup> Di masa pendudukan Jepang (1942-1945) sistem pemerintahan nagari tetap dipertahankan. Sistem tersebut masih memberikan kesempatan kepada orang Minang untuk menduduki jabatan-jabatan yang ditinggalkan Belanda dalam rangka memperoleh pengalaman di bidang administrasi pemerintahan.<sup>180</sup>

Sistem pemerintah nagari terus berlanjut sampai rezim Orde Baru menghapusnya melalui Undang-Undang Nomor 5 tahun 1979.<sup>181</sup> Pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 22 tahun 1999 tentang Otonomi Daerah<sup>182</sup> dan disepakatinya Peraturan Daerah Nomor 9 tahun 2000 tentang Ketentuan Pokok Pemerintahan Nagari,<sup>183</sup> kembali menjadi sistem pemerintahan terendah di Sumatera Barat sampai sekarang. Cukup beralasan dengan kerangka semacam itu, jika nagari dianggap sebagai unit teritori dan sosial politik terpenting di Sumatera Barat. Dalam pemahaman tradisional Minangkabau, nagari bermetamorfosis dari taratak (keluarga) menjadi dusun (RT), lalu berubah menjadi koto (RW) dan

---

arah, tujuan dan cara berlayar. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), xiii dan 42-43.

<sup>179</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau* (Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau, 2003), 192.

<sup>180</sup>Ramli Putra, *Peranan Tungku Tigo Sajaringan dalam Pembangunan Masyarakat Nagari Studi Kasus Nagari Pilibang Kabupaten Padang Pariaman* (Bandung: Tesis Program Magister Studi Pembangunan dan Sekolah Arsitektur Perencanaan dan Pengembangan Kebijakan ITB, 2008). 36.

<sup>181</sup>Hal tersebut dikaitkan dengan sifat Negara Kesatuan Republik Indonesia maka kedudukan pemerintahan desa sejauh mungkin diseragamkan meski masih tetap mengindahkan keragaman keadaan desa dan ketentuan adat istiadat yang masih berlaku. Tujuannya selain untuk menggerakkan partisipasi masyarakat dalam pembangunan, juga agar terselenggaranya administrasi desa yang makin meluas dan efektif. Lihat Undang-Undang Nomor 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, <http://www.keuangan.desa.com/wp-content/uploads/2015/04/UU-No-5-Tahun-1979-Tentang-Pemerintahan-Desa.pdf> (diakses 6 Januari 2018).

<sup>182</sup>Undang-Undang ini memberikan kewenangan kepada daerah otonom untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat menurut prakarsa sendiri berdasarkan aspirasi masyarakat dalam ikatan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Lihat, Undang-Undang Nomor 22 tahun 1999 tentang Otonomi Daerah dalam [http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU\\_1999\\_22.pdf](http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU_1999_22.pdf) (diakses 6 Januari 2018).

<sup>183</sup>Nagari adalah kesatuan Masyarakat hukum adat dalam daerah Provinsi Sumatera Barat, terdiri dari himpunan beberapa suku yang mempunyai wilayah dengan batas-batas tertentu, mempunyai harta kekayaan sendiri, berhak mengatur dan mengurus rumah tangganya, dan memilih pimpinan pemerintahannya.

kumpulan beberapa koto akhirnya membentuk nagari, puncak organisasi teritorial-politis tertinggi.<sup>184</sup>

Namun lebih dari sekadar identitas politik, nagari juga memuat identitas etnik-komunal, identitas ekonomi, identitas kultural dan identitas religius. Dari sudut identitas etnik-komunal dipahami bahwa nagari merupakan unit pemukiman paling sempurna setelah melalui metamorfosis seperti di atas. Suatu pemukiman baru dapat disebut nagari sekurang-kurangnya terdiri dari empat suku, dari beberapa ketentuan yang harus dipenuhi.<sup>185</sup> Hanya saja suku bagi masyarakat Minang tidak sama pemahamannya dengan marga di tanah Batak; pengelompokan berdasarkan daerah asal. Suku mirip dengan pengertian etnik; kesamaan berdasarkan darah atau keturunan.<sup>186</sup> Menggunakan metafora sapi atau kerbau, suku artinya sekaki. Sesuku berarti sekaki atau seper empat bagian. Pengertian ini dikonstruksi dari dua orang tokoh legendaris adat yaitu Datuk Katemanggungan yang menurunkan suku Koto dan Piliang, sementara Datuk Perpatih nan Sabatang mewariskan suku Bodi dan Caniago. Alhasil suku awal berjumlah empat buah.<sup>187</sup>

Masing-masing suku asal berkembang menjadi empat anak suku dan dipenghujung abad ke-18 saja sudah mencapai lebih dari 100 pecahan suku.<sup>188</sup> Tiap-tiap anak suku mempunyai *jurai*<sup>189</sup>, sementara beberapa *jurai* dapat pula membentuk *koto*.<sup>190</sup> Gabungan dari empat suku (*koto*) inilah yang disebut dengan nagari, sehingga syarat empat suku menjadi syarat/norma minimal dari sebuah nagari. Dengan demikian suku menempati hirarkhi tertinggi dalam sistem

---

<sup>184</sup>Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity The Nagari from Colonisation to Decentralisation* (United Kingdom: Cambridge University Press 2013), 48.

<sup>185</sup>Di antara syarat yang umum dibicarakan adalah *basasok bajarami* (lumbung), *balabauh batapian* (fasilitas umum), *barumah batanggo* (tempat tinggal), *bakorong bakampuang* (batas-batas), *basawah baladang* (aset ekonomi), *babalai bamusajik* (balai adat dan mesjid) dan *bapandan pakuburan* (kuburan). Lihat Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 50.

<sup>186</sup>Sudah diuraikan pada sub tema “identitas etnis, etnisitas dan budaya,” halaman 33-40.

<sup>187</sup>Hafiz Zakariya, “From Makkah to Bukit Kamang?: The Moderate versus Radical Reforms in West Sumatra (ca. 1784-1819),” *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1 No. 14, 2011: 196. Lihat juga M.D. Mansoer dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 5.

<sup>188</sup>Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, *Political and Legal*, 41.

<sup>189</sup>*Sajurai* artinya sama berasal dari satu perut seorang nenek. Nenek beserta semua cucu biasanya menempati sebuah rumah gadang di lingkungan rumah-rumah biasa. Ini merupakan perkembangan kedua dalam sistem kekerabatan Minangkabau, setelah fase *samande*. Anak-anak yang lahir dari seorang ibu disebut *samande*. *Mande* artinya ibu. Untuk sampai pada fase sasuku, masih melalui satu fase lagi yaitu *saparuik*; sama berasal dari perut seorang *gaek*. Lihat Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 53.

<sup>190</sup>*Koto* bisa berarti (1) benteng atau pertahanan yang dikelilingi oleh bambu (aur berduri) untuk mempertahankan diri dari serangan musuh; (2) bentuk ketiga dari pemukiman tradisional Minang setelah *taratak*; (3) bisa pula berarti nagari seperti luhak 50 koto. Artinya kumpulan yang terdiri dari 50 nagari. *Gusti Asnan, Kamus Sejarah*, 147-148. Lihat juga M.D. Mansoer dkk., *Sedjarah Minangkabau*, 15.

kekerabatan orang Minang, karena sesuku berarti berasal dari seorang “niniak” yang sama dan tentunya berasal dari satu nagari.<sup>191</sup>

Suku-suku di atas dipertautkan oleh identitas lain yang bersifat kohensif-teritorial yaitu *bakorong bakampuang*. Artinya, mereka memiliki daerah dengan batas-batas tertentu sebagai tali pengikat satu kelompok (suku) dengan kelompok (suku) yang lain. Karena sudah terbentuk dari proses yang cukup panjang (dari taratak ke dusun, baru sampai ke koto), maka terbangunlah ikatan “serasa”, “seadat” dan senasib sepenanggungan. Sebegitu pentingnya hingga dikatakan, *Korong (koto) tampek mambatehkan dago-dagi*, (Korong tempat menghabiskan silang sengketa) dan *kampuang tampek mahinggokkan sumbang salah*, (Kampung tempat kembali mengadakan nasib).<sup>192</sup> Mereka yang berada di perantauan pun selalu mengimpikan pulang ke kampung halaman (unit di bawah nagari), bukan pulang ke nagari.

Tentu saja terbentuknya semua ikatan ini bersamaan dengan terbentuknya identitas ekonomi (kepemilikan) di antaranya *basawah baladang* (tanah berupa sawah dan ladang). Ini populer dengan sebutan *tanah ulayat*<sup>193</sup> suku atau kaum. Selain dianggap sebagai identitas ekonomi untuk menjaga kelangsungan hidup, sawah dan ladang juga memuat nilai-nilai etik. Sawah dan ladang merupakan harta asal dari hasil jerik payah *ninieki* sebagai asal keturunan. Karenanya menjadi milik bersama anggota suku tersebut, sebagai simbol ikatan kaum yang bertali darah. Oleh sebab itu tidak boleh dijual, digadaikan dan mengutip A. WP. Verkerk Pisorius, menurut Graves tidak bisa membuat seseorang kaya mendadak.<sup>194</sup> Tentu saja ada pengecualian misalnya untuk prosesi kematian, untuk menjodohkan anak perempuan, memperbaiki rumah gadang dan mendirikan gelar pusaka.<sup>195</sup> Makanya akan dianggap aib atau tidak beradat bila seseorang membawa hasil harta pusaka ke rumah istrinya, apalagi sampai menjual atau menggadaikannya. Pada tingkat nagari, terdapat pula tanah yang disebut ulayat nagari yang hak pengguasaannya oleh ninik mamak Kerapatan Adat Nagari (KAN) dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk kepentingan masyarakat nagari.<sup>196</sup> Mengingat pemanfaatan tersebut, ulayat nagari cenderung lebih terbuka terhadap suku-suku lain. Melalui “adat diisi limbago

---

<sup>191</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 53.

<sup>192</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 59.

<sup>193</sup>Dalam konteks tanah, istilah ini dimaknai sebagai wilayah dengan batas-batas tradisional seperti puncak bukit atau sungai. A.A. Navis menyebut istilah ulayat berasal dari bahasa Arab, wilayah. Lihat A.A. Navis, *Alam Berkembang*, 151.

<sup>194</sup>Elizabeth Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern Respons terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX* terj. Novvi Andri dkk. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 13.

<sup>195</sup>A.A.Navis, *Alam Berkembang*, 166-168.

<sup>196</sup>Lihat Lembaran Propinsi Sumatera Barat Tahun 2008 Nomor 16, “Peraturan daerah Propinsi Sumatera Barat Nomor 16 Tahun 2008 tentang Tanah Ulayat dan Pemanfaatannya,” <http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2016/02/Perda-No-16-tahun-2008-ttg-Tanah-Ulayat-dan-Pemanfaatannya.pdf> <http://www.aman.or.id/-content/2016/02/Perda-No-16-tahun-2008-ttg-Tanah-Ulayat-dan-Pemanfaatannya.pdf> (diakses 2 Juli 2018).

dituang,”<sup>197</sup> suku-suku lain dapat memanfaatkannya dengan azas saling menguntungkan.<sup>198</sup>

Identitas penting lainnya adalah *babalai*, *bamusajik*. Balai adat adalah identitas kultural, tempat penyelenggaraan pemerintahan nagari tempo dulu. Anggotanya seluruh penghulu, di bawah pimpinan seorang penghulu senior. Balai adat terutama menjadi simbol keadilan dan perdamaian bagi pihak-pihak yang bersengketa (musyawarah),<sup>199</sup> sebagai implikasi (negatif) dari kehidupan *bakorong bakampuang*, *basawah baladang*. Jabatan penghulu diwariskan secara turun temurun dalam garis khusus keluarga penghulu dari garis ibu, bersambung ke kemenakan laki-laki atau saudara ibunya (*mamak*). Selain para penghulu, dalam pemerintahan nagari juga terdapat *malin*, fungsionaris adat yang bertugas menangani persoalan-persoalan syara’ seperti pernikahan dan perceraian,<sup>200</sup> *manti* yang menyelesaikan silang sengketa (umum) dan *dubalang* yang bertugas mengamankan nagari dari huru hara dan keributan.<sup>201</sup> Keempat unsur ini disebut dengan *urang nan ampek jinih* (orang empat jenis), yang terkadang dapat dianggap sebagai pengembangan dari struktur makro sistem pemerintahan Minangkabau; *raja alam*, *raja adat* dan *raja ibadat*.<sup>202</sup>

Identitas nagari yang tidak kalah pentingnya adalah mesjid sebagai tempat beribadah, penyebaran dan pendidikan agama termasuk sebagai tempat bermusyawarah.<sup>203</sup> Jika mengikuti dialektika hubungan antara adat dan Islam, kuat dugaan masuknya mesjid melengkapi identitas nagari muncul lebih belakangan. Ketika Islam belum masuk ke ranah Minang hanya dikatakan, “adat bersendi alur dan patut,” Saat Islam diperkenalkan dan mulai mendapat tempat, rumusnya mulai berganti, “adat bersendi alur, syara’ bersendi dalil.” Artinya selain sistem adat, masyarakat Minang sudah mulai hidup dengan sistem sosial yang baru yaitu Islam, kendati masing-masing berjalan sendiri-sendiri. Tahap selanjutnya

---

<sup>197</sup>Artinya setelah memenuhi persyaratan tertentu seperti sirih, carano atau uang adat.

<sup>198</sup>Lihat *Lembaran Propinsi*.

<sup>199</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 60, lihat juga A.A. Navis, *Alam Berkembang*, 92.

<sup>200</sup>Azyumardi Azra menyebut jabatan ini lebih merupakan jabatan warisan ketimbang capaian pengetahuan. Tidak seperti tuanku yang memperoleh otoritas melalui pengajaran Islam. Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan, Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos, 2003), 45-46.

<sup>201</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 55.

<sup>202</sup>Raja alam berkedudukan di Pagaruyung, raja adat di Buo dan raja ibadat di Sumpur Kudus. Ketiganya dianggap sebagai *triumvirate* (tritunggal atau tiga serangkai) dengan raja alam sebagai *primus inter pares*, yang terpenting di antara yang sama derajat. Tak diketahui secara pasti kapan munculnya konsep ini. ada yang menghubungkannya dengan Adityawarman (1375), namun namanya kemudian menghilang karena menurut aturan adat, sekali mendapat gelar namanya tidak disebut lagi. Ada pula yang mengatakan sejak periode awal sistem politik Minangkabau. Raja alam sudah dijabat oleh Sri Maharajo Dirajo salah satu anak Iskandar Zulkarnain, sementara raja adat dan ibadat dijabat oleh anak-anaknya. Jika mengikuti pendapat yang kedua, berarti *urang nan ampek jinih* dalam suatu nagari mendahului keberadaan *rajo tigo selo*. Gusti Asnan, *Kamus Sejarah*, 281-282.

<sup>203</sup>A.A.Navis, *Alam Berkembang*, 92.

menunjukkan semakin intensnya Islamisasi sehingga dikatakan, *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Dalil*. Puncaknya adalah, *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah (Al-Qur'an)* dicapai saat Perang Paderi (1821-1838), yang menunjukkan supremasi Islam di atas adat.<sup>204</sup> Christian Dobbin menghubungkan mesjid dengan salah satu identitas nagari bentukan Kaum Paderi. Mesjid dibuat besar dan indah, terbuat dari kayu, dikelilingi oleh empang yang penuh dengan ikan menggantikan bangunan pra-Paderi yang kecil dan tidak kelihatan (surau).<sup>205</sup> Eksistensi mesjid di nagari-nagari semakin mendapat tempat karena selain dikelilingi oleh benteng-benteng yang kokoh, juga oleh penduduk laki-laki yang hampir terus menerus dalam keadaan siaga perang.<sup>206</sup> Ini menunjukkan, setidaknya sejak abad 18 (masa Paderi) Mesjid, di samping surau, tak dapat dipisahkan dari nagari, untuk tidak menyebut identik dengan nagari.

Sementara itu surau dianggap sudah eksis sejak zaman pra Islam. Ada yang menghubungkan cikal bakal surau dengan pendirian vihara Budha di daerah Bukit Gombak pada tahun 1356 oleh Adityawarman. Surau dijadikan sarana berkumpul pemuda untuk mempelajari masalah keagamaan dan soal-soal kemasyarakatan.<sup>207</sup> Tanpa menghubungkan dengan tradisi Budha pun sebetulnya tatanan matrilineal Minangkabau menghendaki adanya sejenis bangunan untuk menampung anak-anak laki-laki sekalipun mungkin bukan surau karena anak laki tidak dibuatkan kamar tidur di rumah ibunya. Ketika Islam tersebar dan diajarkan di seluruh Minangkabau pada abad ke 16, surau mendapat pemaknaan baru. Selain sebagai tempat tidur dan belajar adat bagi anak laki-laki yang belum menikah dan para duda, juga untuk belajar agama Islam. Kelompok-kelompok tarekat mendirikan sekolah-surau untuk diseminasi ajaran mereka yang menarik minat ratusan murid.<sup>208</sup>

Semua identitas nagari di atas merupakan tatanan ideal nagari pada masa lalu. Tentu saja sudah mengalami pergeseran dan perubahan mengikuti ritme zaman, seperti yang ditunjukkan di awal paragraf. Di masa kolonial Belanda misalnya penghulu menjadi alat kekuasaan, menunjukkan keberpihakan pada penguasa ketimbang pada kaumnya sendiri. Dalam jangka panjang berakibat pada disintegrasi masyarakat seperti melemahnya nilai-nilai kekerabatan dan berkurangnya partisipasi masyarakat terhadap pembangunan.<sup>209</sup> Sentralisasi kekuasaan kepala desa yang merangkap sebagai Ketua Lembaga Masyarakat Desa (LMD) dan Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD) melalui Undang Undang nomor 5 tahun 1979, juga dianggap merusak kepemimpinan kolektif *tungku tigo sajarangan* (penghulu, alim ulama dan cendekiawan) atau berbagi kuasa

---

<sup>204</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 45-46.

<sup>205</sup>Christian Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847* (Depok: Komunitas Bambu, 2008), 221.

<sup>206</sup>Christian Dobbin, *Gejolak Ekonomi*, 221.

<sup>207</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan*, 49 dan Gusti Asnan, *Kamus Sejarah*, 313.

<sup>208</sup>Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, *Political and Legal*, 46.

<sup>209</sup>Yasril Yunus, "Aktor Kultural dalam Pemerintahan Terendah di Sumatera Barat (Posisi Ninik Mamak Dalam Struktural Adat dan Penyelenggaraan Pemerintahan Formal)," *Humanus*, Vol. XII, No.1, 2013: 22.

ala urang nan ampek jinih (penghulu, malin, manti dan dubalang).<sup>210</sup> Tanah ulayat pun sudah dibagi-bagi. Ulayat kaum kebanyakan sudah menjadi *ganggam bauntuak* (menjadi milik dan dikuasai anggota kaum) sehingga beralih status dari kepemilikan komunal menjadi milik pribadi. Sementara ulayat nagari juga semakin berkurang, dilepas untuk berbagai kepentingan seperti kepada para investor, keperluan infrastruktur umum; rumah ibadah, jalan, sekolah, rumah sakit dan sebagainya.<sup>211</sup>

Meskipun begitu, seruan *babaliak ka nagari*, *babaliak ka surau* (kembali ke nagari-adat, kembali ke surau-agama) melalui otonomi daerah selama hampir dua dasawarsa terakhir setidaknya berhasil mengembalikan beberapa ingatan kolektif bernagari di masa lalu. Misalnya menguatnya kembali peran ninik mamak dan alim ulama, di samping cerdik pandai di nagari. Mereka kembali terintegrasi baik dalam persoalan-persoalan adat maupun dalam masalah-masalah keagamaan anak nagari. Begitu juga dengan kepedulian masyarakat terhadap kehidupan *bakorong bakampuang*, *babalai bamusajik* seperti yang akan terlihat pada uraian berikut.

## 2. Nagari Versus Gereja

Internalisasi nilai-nilai nagari di atas dalam berbagai konteks ruang dan waktu terutama di era otonomi daerah, tentu telah melahirkan apa yang disebut Stella Ting Toomey sebagai *salience*; nilai, norma dan simbol inti (identitas). Dalam berinteraksi dengan orang lain yang secara kultural berbeda, norma inti tersebut akan mempengaruhi dan membentuk pola pikir, sikap dan perilaku.<sup>212</sup> Pada sisi lain, kehadiran mesjid melengkapi atribut lainnya di nagari semakin memperkuat identitas keislaman sebelumnya yaitu surau. Penguatan makin mengkristal karena di masa lalu bersamaan pula dengan sikap literal dan militansi kaum Paderi di satu sisi vis-a-vis Belanda (Eropa) sebagai kaum penjajah dan “kafir,”<sup>213</sup> di sisi lain. Yang tidak kalah pentingnya adalah, slogan *babaliak ka nagari*, *babaliak ka surau* juga diiringi oleh slogan *mambangik batang tarandam*.

Dalam kerangka yang lebih luas kedua slogan tersebut mengobsesikan keinginan untuk menghidupkan kembali tatanan bernagari yang dianggap sebagai simbol kejayaan di masa lalu. Lebih penting dari sekedar obsesi juga sebagai upaya memulihkan psikologi “kalah perang” orang Minangkabau yang porak-poranda pasca peristiwa PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia).<sup>214</sup> Oleh

---

<sup>210</sup>Sarmen Aris, M. Saleh Soeaidy, Bambang Santoso Haryono, “Evaluasi Penyelenggaraan Pemerintahan Nagari Manggopoh di Kecamatan Lubuk Basung Kabupaten Agam,” *JISIP: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 4, No. 2, 2015: 394.

<sup>211</sup>Hasan Basri Durin, “Tanah Ulayat dan Problematika Pembangunan,” *Makalah* pada seminar, Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, 22-23 Januari 2000, Bukittinggi, 11.

<sup>212</sup>Ting-Toomey, *Communicating Across*, 41.

<sup>213</sup>J.C. Boelhouwer, *Kenang-kenangan di Sumatera Barat Selama Tahun-tahun 1831-1834*, terj. Sutan Sjahrial (Padang: Kharisma Offset, 2009), 83, Christian Dobbin, *Gejolak Ekonomi*, 307.

<sup>214</sup>Sadri Chaniogo, “Eksistensi Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Kitabullah dalam Sistem Pemerintahan Nagari (Tinjauan Sejarah, Prospek, dan Implementasinya dalam Sistem Pemerintahan nagari Abad Kontemporer).” dalam Bakaruddin R. Ahmad dkk., *Dari*

sebab itu, obsesi tersebut lebih bermakna rehabilitasi identitas yang diiringi oleh kebangkitan sentimen kolektif ketimbang hanya sekedar kerinduan pada tatanan ideal masa lalu (*mambangik batang tarandam*).<sup>215</sup> Dengan arti kata, slogan tersebut lebih bernuansa perbaikan ingatan kolektif masa lalu sekaligus internalisasi tatanan ideal masa lalu untuk menata kehidupan sekarang ke arah yang lebih baik.<sup>216</sup>

Dari kerangka pemikiran tersebut, jelas tidak mudah bagi orang Minang untuk menerima kehadiran tempat ibadah lain, sekalipun penganutnya jauh-jauh hari sudah tersebar di ranah Minang. Seperti sudah diperlihatkan pada halaman 90, penganut terutama Katolik dan Protestan, memang tersebar pada 19 kota dan kabupaten, namun gereja secara terbatas umumnya ada di perkotaan seperti Kota Padang, Padang Panjang, Bukittinggi, Payakumbuh, Sawahlunto, dan daerah pinggiran pantai seperti Pariaman dan Pasaman. Umumnya pula gereja-gereja tersebut berdiri di masa kolonial.<sup>217</sup> Memang agak berbeda dengan Kepulauan Mentawai. Selain dianggap bukan wilayah kultural Minangkabau atau setidaknya bukan wilayah rantau orang Minang,<sup>218</sup> sejak dari awal telah menjadi sasaran penyebaran agama Kristen.<sup>219</sup> Tidak heran jika perkembangan agama Kristen dengan rumah-rumah ibadahnya tampak lebih leluasa.<sup>220</sup>

Sementara di daerah lain, pendirian rumah ibadah sering mendapat penolakan. Kendati akhirnya di Kabupaten Pasaman berdiri dua buah gereja Katolik dan satu buah gereja Protestan sementara di Kabupaten Pasaman Barat satu gereja Katolik,<sup>221</sup> namun pendirian gereja tak sepi dari penolakan. Tahun 1957 di masa Soekarno, masyarakat Minang di daerah itu menentang rencana pendirian Gereja Batak HKBP (Huria Kristen Batak Protestan). Protes ditujukan kepada Bupati Pasaman dan Kementerian Agama Pasaman, namun tidak membuahkan hasil. Mungkin karena ketegangan politik dan Sumatera Barat waktu itu

---

*Desa ke Nagari Pelaksanaan Otonomi Daerah di Sumatera Barat* (Padang: Laboratorium Ilmu Politik Jurusan Ilmu Politik Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas, 2012), 71-72.

<sup>215</sup>Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia Pergulatan Mencari Jati Diri* (Yogyakarta: Kepik, 2012), xvi.

<sup>216</sup>Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa*.

<sup>217</sup>Kementerian Penerangan Indonesia, *Provinsi Sumatera Tengah* (Jakarta: Dep. Penerangan, 1953), 1089.

<sup>218</sup>Dani Muhtada, *Law and Local Politics: The Diffusion of Syari'a Regulations in Indonesia* (Semarang: BPFH UNNES, 2017), 135.

<sup>219</sup>Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink, eds., *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden/Boston: Brill, 2008), 547, Kementerian Penerangan Indonesia, *Provinsi Sumatera*, 1087-1088.

<sup>220</sup>Kementerian Agama Provinsi Sumatera Barat tahun 2015 mencatat terdapat 103 buah Gereja dan 52 mesjid di kepulauan Mentawai. Lihat M.Rifki, *Kementerian Agama Sumatera Barat dalam Angka 2015*, 9. Sementara yang lain mencatat lebih banyak lagi, terdapat 189 buah Gereja baik yang berafiliasi ke Katolik maupun ke Protestan. <http://sumbar.kemenag.go.id/file/file/DataSumbar2014/mzxa1450319215.pdf> (diakses 1 Maret 2018).

<sup>221</sup>Lihat M.Rifki, *Kementerian Agama*, 9.

merupakan basis perlawanan (PRRI) terhadap pemerintah pusat, maka kasus tersebut berlalu begitu saja.<sup>222</sup>

Dalam perkembangan terbaru (2015), kasus serupa terulang di Baso Kabupaten Agam yang pernah menjadi basis gerakan Paderi. Orang Minang menolak rencana pendirian gereja sekalipun untuk civitas akademika IPDN (Sekolah Tinggi Pendidikan Dalam Negeri) yang beragama Kristen. Begitu juga dengan tempat peribadatan agama lain. Alasannya, tanah yang mereka wakafkan hanya untuk membangun sarana pendidikan bukan untuk membangun gereja.<sup>223</sup> Argumen ini di satu sisi dapat dianggap sebagai ekspresi dari ketaatan mereka dalam beragama. Mewakafkan tanah untuk fasilitas umum seperti sarana pendidikan adalah ekspresi ketaatan karena merupakan anjuran agama. Pada sisi lain, menyebut tanah wakaf bukan untuk membangun gereja, adalah wujud pemaknaan terhadap tanah sebagai identitas komunal, milik kelompok (*bakorong bakampung*) dan religius (*bamusajik*) karena pada unit kampung apalagi nagari rumah ibadah identik dengan surau atau mesjid. Konstruksi tersebut jelas tidak meruankan tempat ibadah lain selain mesjid seperti tidak ada keyakinan lain selain Islam.

Penolakan serupa juga muncul di Kabupaten Agam lainnya tepatnya di sekitar daerah Lubuk Basung. Kali ini oleh kepala daerah yang terkesan acuh saja menanggapi kebutuhan tempat peribadatan warga non muslim. Sementara sebagai daerah perkebunan, daerahnya semakin banyak didatangi warga untuk mencari lapangan pekerjaan termasuk bagi warga non muslim. Secara keseluruhan, berdasarkan data FKUB Provinsi Sumatera Barat pada tahun 2011 saja, jumlah pemeluk Kristen Katolik mencapai 1.237 orang sedangkan pemeluk Kristen Protestan sebanyak 238 orang.<sup>224</sup> Alasannya, selain karena adanya penolakan dari warga muslim, juga karena tidak ingin di masa kepemimpinannya sampai berdiri gereja. Jika itu terjadi, maka akan menjadi stigma dan aib tersendiri bagi dirinya yang terus akan disebut-sebut generasi berikutnya. Dalam bahasa keseharian umat Islam sering terungkap, “*masajik nan kaditagakkan, gereja nan sudah.*” (mesjid yang direncanakan, untuk dibangun namun gereja hasilnya).<sup>225</sup> Lagi-lagi pertimbangan komunal (*bakorong bakampung*) menjadi alasan penolakan. Dalam perkembangannya, penolakan juga dialamatkan terhadap penguburan etnik yang beragama lain seperti yang pernah terjadi di Kota Bukittinggi. Ketika mayat orang Batak dimakamkan dan tertancap batu nisan atas nama orang Batak, maka tanah itu menjadi milik orang Batak. Dalam adat orang Minang, pemakaman adalah simbol tentang siapa pemilik tanah tempat dimakamkan. Tanah di kawasan Sumatera Barat merupakan tanah *pusako* orang Minang, begitu alasan pihak yang menolak.<sup>226</sup> Jelas

---

<sup>222</sup>Mujiburrahman, *Feeling Threatened Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Leiden/Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press, 2006), 30.

<sup>223</sup>Nurus Salihin dkk., *Peta Masalah Kehidupan Beragama di Sumatera Barat* (Padang: Imam Bonjol Press, 2015), 82.

<sup>224</sup>Nurus Salihin dkk., *Peta Masalah*, 84.

<sup>225</sup>Nurus Salihin dkk., *Peta Masalah*, 73.

<sup>226</sup>Kristina Viri, “Pengelompokan Pemukiman Warga berdasarkan Etnis dan Agama di Kota Bukittinggi, Sumatera Barat,” dalam Hikmat Budiman, ed., *Kota-kota di*

tanah dimaknai sebagai identitas ekonomi (klaim kepemilikan), identitas komunal dan identitas religius menjadi argumen penting.

Dalam konteks tersebut, adalah sesuatu yang unik untuk tidak disebut luar biasa, jika terdapat gereja dalam satu wilayah apalagi dalam satu nagari. Sudiario Laiya (mantan pendeta BNKP) yang pernah bertugas di lokasi penelitian ini menyebutkan bahwa di sekitar nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman pernah berdiri sejumlah gereja. Sekalipun gereja-gereja tersebut diperuntukkan bagi sukunya, orang Nias. Pada tahun 1932 berdiri Gereja Marantih di Sikabu sebagai tempat kebaktian Minggu dan pendidikan anak-anak. Namun 15 tahun kemudian (3 Agustus 1947) bersamaan dengan agresi Belanda gereja tersebut dibakar masyarakat setempat yang berlawanan dengan orang-orang Belanda.<sup>227</sup> Pada tahun 1950 berdiri pula gereja di Kali Air, sekarang menjadi salah satu korong di kenagarian Sungai Buluh. Namun ketakutan yang menghantui orang Nias ketika terjadi PRRI menyebabkan mereka eksodus ke Tanjung Basung, salah satu korong dalam kenagarian Sungai Buluh sekarang. Akhirnya gereja dan harta benda mereka ditinggalkan begitu saja. Sibarahi Lombu, orang Nias yang menghibahkan tanah untuk gereja tersebut mengambilalih kembali. Mula-mula ia dirikan “Suro (barangkali surau) Sibarahi,” kemudian dikembangkan menjadi “Mesjid Sibarahi” dan mesjid itu masih eksis sampai sekarang. Pada tahun 1953 berdiri pula gereja di Batang Sarik. Namun gereja bangunan kayu beratap rumbia tersebut, sekarang sudah tidak ada karena jemaatnya sudah pindah ke Tanjung Basung dan sebagian ke Kampung Baru. Kedua daerah berada dalam kenagarian Sungai Buluh.<sup>228</sup>

Satu-satunya gereja Ono Niha (orang Nias) yang masih eksis sampai sekarang adalah gereja BNKP Tanjung Basung, yang terletak di Tanjung Basung II, tempat terkonsentrasinya warga Nias di Kenagarian Sungai Buluh. Gereja ini didirikan pada tahun 1934 namun dibakar bersamaan dengan pembakaran gereja Marantih (1947). Pada tahun 1954 gereja tersebut dibangun kembali pada lokasi semula berupa bangunan permanen beratap seng selesai tahun 1955. Gereja tersebut terus dipelihara dan beberapa kali mengalami renovasi.<sup>229</sup> Saat ini gereja tersebut menurut Peringatan Waruwu, ketua Badan Pekerja Majelis Jemaat (BPMJ) gereja BNKP Tanjung Basung, manampung sekitar 300 KK orang Nias dengan jumlah jiwa sekitar tujuh ratus sampai delapan ratus jiwa jemaat.<sup>230</sup>

Berjarak beberapa ratus meter dari Gereja BNKP, berdiri pula gereja Katolik Kristus Bangkit. Masih di dusun atau korong yang sama. Gereja ini pertama kali melakukan pembaptisan pada 16 Desember 1967 terhadap 40 orang warga Nias di rumah salah seorang warga Nias juga. Atas bantuan sebidang tanah dari penghulu Nias ketika itu, Kicok Zebua, maka pada tahun 1970 didirikan sebuah bangunan

---

*Sumatera Enam Kisah Kewarganegaraan dan Demokrasi* (Jakarta: The Interseksi Foundation, 2012), 245.

<sup>227</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja Ono Niha (Nias) di Padang Sumatera Barat* (Padang: Suka Bina Press: 2016), 22 dan 33. Lihat juga Gusti Asnan, *Kamus Sejarah*, 153.

<sup>228</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja*, 37.

<sup>229</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja*, 38.

<sup>230</sup>Peringatan Waruwu ketua BPMJ gereja BNKP Tanjung Basung, *Wawancara di Padang* 04-01-2018.

sederhana (kapel) untuk menampung jumlah jemaat yang makin bertambah. 24 tahun kemudian tepatnya pada tahun 1994, atas izin Anas Malik, Bupati Padang Pariaman waktu itu, bangunan sederhana tersebut mengalami renovasi. Dalam waktu relatif singkat (6 bulan) selesai direnovasi menjadi sebuah gereja permanen. Pada tanggal 19 April 1995 diresmikan dan diberkati oleh Uskup Padang Mgr. Martinus Situmorang SJ dengan nama Gereja Katolik Kristus Bangkit Pasar Usang, kendati berada di Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh. Saat ini jemaatnya berjumlah sekitar 169 KK dengan jumlah jiwa sebanyak 735 jiwa. Mayoritas jemaat terdiri dari suku Nias yang sudah berdomisili di daerah ini selama beberapa generasi dan juga suku Batak. Selain itu juga terdapat suku-suku lain seperti Mentawai, Jawa dan Cina yang berdatangan pada dekade 1980-an.<sup>231</sup>

Gambar 17, gereja Katolik Kristus Bangkit Pasar Usang di Sungai Buluh

---

<sup>231</sup>Disampaikan Herman Ponimin, guru Pendidikan Agama Katolik SD 07 Batang Anai dan guru sekolah minggu Gereja Katolik Kristus Bangkit saat peringatan Natal, 25 Desember 2017 di Tanjung Basung Kabupaten Padang Pariaman.



Sumber: dokumentasi peneliti, 17-11-2017.

Baik Gereja BNKP maupun Gereja Katolik Kristus Bangkit tetap eksis sampai sekarang yang menunjukkan penerimaan dan pengakuan masyarakat Minang Sungai Buluh terhadap suku dan penganut agama lain. Pengakuan tersebut juga menunjukkan terjadinya negosiasi terhadap identitas keislaman mereka dalam bentuk *modify* setidaknya dalam pengertian merubah atau memperbaikinya menjadi sedikit kurang ekstrim.<sup>232</sup> Jika persyaratan nagari secara kultural mengharuskan hanya ada mesjid di samping surau, di nagari Sungai Buluh berdasarkan konteks tertentu, juga terdapat gereja. Lalu, “jika ada gereja yang diakui mengapa ada gereja yang dibakar” seperti uraian sebelumnya. Ini menurut Sudiaro Laiya dan Sukahari karena terdapat kecurigaan bahwa Ono Niha berpihak kepada Belanda saat agresi 1947 dan karena sama-sama beragama Kristen.<sup>233</sup> Kecurigaan semakin kuat ketika tentara Belanda sehari sebelumnya turut menjemput dan menyelamatkan orang Nias yang ada di daerah tersebut. Penyelamatan dilakukan karena beredar isu bahwa, “Malam ini semua orang Nias harus diusir keluar, kalau tidak maka akan terjadi suatu peristiwa yang berbahaya dan menggerikan.”<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup>A P Cowie, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: University Press), 1989), 798.

<sup>233</sup>Sudiaro Laiya, *Sejarah Gereja*, 32. Sukahari, orang Nias yang pernah lama menetap di Tanjung Basung, *Wawancara*, Padang, 31 Oktober 2017.

<sup>234</sup>Sudiaro Laiya, *Sejarah Gereja*, 32.

Hal di atas berarti pembakaran gereja-gereja orang Nias di Nagari Sungai Buluh dan sekitarnya lebih karena dianggap bersekongkol dengan Belanda yang kebetulan beragama Kristen. Kemarahan yang menyebabkan gereja dibakar lebih karena berkolaborasi dengan Belanda yang dianggap sebagai musuh bukan karena pendirian rumah ibadah atau gereja. Pada saat yang sama orang Minang di daerah tersebut sedang berjuang menghadapi serbuan Belanda itu. Jika ini alur logikanya dan dalam konteks tema disertai tentu penting ditelusuri lebih jauh mengapa kedua gereja tersebut dapat diterima. Apakah hal tersebut mengimplikasikan bahwa identitas keislaman tidak begitu menguat pada orang Minang Sungai Buluh terlebih baik di Kota Pariaman maupun di Kabupaten Padang Pariaman hanya terdapat dua gereja dan keduanya berada di Nagari Sungai Buluh? Bukankah syara' (Islam) disebut-sebut mendaki dari dataran rendah *rantau* Pariaman menuju pedalaman *darek*, yang menunjukkan Islam sangat berakar dalam kehidupan orang Minang Pariaman termasuk di Sungai Buluh? Sub tema berikut akan memperlihatkan argumen yang lain.

### 3. Pengaturan Rumah Ibadah

Jika melihat tahun pendirian gereja di atas (1932, 1934, 1950, 1953 dan terakhir 1970) adalah tahun-tahun setelah orang Nias mengikat diri dalam suatu perjanjian dengan orang Minang Sungai Buluh. Dalam perjanjian pertama, 10 Desember 1927 yang copinya sudah mengabur tersebut dinyatakan:

“...Adalah kami sekalian ninik mamak penghulu yang 16 orang, adat serta pusaka, dan imam, khatib serta labai dalam nagari Sungai Buluh (Lubuk Alung) telah menerima uang adat dari sekalian orang Nias sebanyak 40 rial Padang, sirihnya sudah kami *cabiak* (robek), pinangnya sudah kami *gatok* (kunyah), darahnya (air sirih campur pinang) sudah kami hirup, dagingnya sudah kami makan. Artinya segala jamuannya secara adat sudah diterima dan sudah kami makan untuk panjamu nagari...”<sup>235</sup>

Perjanjian di atas, sekilas tampak seperti proses malakoknya (pembauran) suku-suku lain (dalam hal ini suku Nias) ke suku Minang.<sup>236</sup> Mereka diharuskan menyediakan sejumlah persyaratan seperti sirih, pinang dan membayar semacam “upeti”<sup>237</sup> sebagai bagian dari “adat diisi limbago dituang.” Dalam kutipan di atas disebut sebagai “uang adat.” Artinya mereka telah memenuhi tuntutan atau permintaan yang diinginkan oleh orang Minang Sungai Buluh. Dalam tradisi Minang, mengisi adat itu berlaku umum, bukan hanya terhadap orang asing seperti orang Nias yang hendak menjadi warga Minangkabau, tetapi juga berlaku bagi sesama orang Minangkabau yang melakukan perpindahan desa atau nagari. Hanya saja ia harus *malakok* ke suku yang sama dengan suku di desa atau nagari yang

---

<sup>235</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Naskah “Surat Mengisi Adat Tanah,” antara Suku Minang dan Suku Nias Sungai Buluh, 10 Desember 1927.

<sup>236</sup>Lihat Sefriyono, “Malakok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman,” AICIS IAIN Samarinda 21-24 November 2014: 1-24.

<sup>237</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 170, lihat juga A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 64.

baru. Kalau sukunya di nagari asal Caniago, maka di nagari yang baru ia harus *malakok* ke warga dari suku Caniago dan penghulunya pun bersuku Caniago pula.<sup>238</sup> Namun persyaratan yang tak dapat ditawar-tawar adalah orang atau suku akan *malakok* tersebut harus beragama Islam.<sup>239</sup>

Dengan tata cara tersebut, baru disebut *hinggok mancakam, tabang manumpu* (hinggap mencekam, terbang bertumpu). Artinya ia sudah diterima dan dianggap anak kemenakan penghulu atau nagari di tempat yang baru. Hubungan kekerabatan yang tercipta antara yang datang dengan yang menerima disebut hubungan bertali budi yaitu hubungan yang terjadi antara orang yang mempunyai suku yang sama lantaran pindah dari nagari asal ke nagari yang baru melalui proses *malakok*. Tentu tidak sama dengan hubungan bertali darah yang berasal dari satu keturunan menurut garis ibu. Juga tidak sama dengan hubungan bertali emas yaitu hubungan yang tercipta antara pendatang baru non minang yang diterima dalam pesukuan Minang dengan membayar semacam upeti adat. Dalam jargon khas, jarak hubungan masing-masing digambarkan; jika hubungan bertali darah disebut kemenakan di bawah *daguak* (dagu), maka yang bertali budi disebut kemenakan di bawah *pusek* (pusat). Sementara yang bertali emas disebut kemenakan di bawah *lutuik* (lutut).<sup>240</sup>

Lalu bagaimana dengan orang Nias yang tidak ada padanan sukunya dengan suku-suku Minang dan tetap beragama Kristen? Perjanjian kedua, 10 Februari 1928 memberikan jawaban bahwa perjanjian 10 Desember 1927 tersebut sebagai perjanjian “Mengisi Adat Tanah Tanjung Basung Sungai Buluh.”<sup>241</sup> Dengan lain kata bukan bagian dari proses *malakok*. Lalu apa yang menjadi konteks sosio-historisnya hingga proses seperti *malakok* tersebut berlangsung?

Sampai akhir abad ke-18, kehadiran orang Nias di Sumatera Barat termasuk di Tanjung Basung kenagarian Sungai Buluh terkait dengan proyek pembangunan tiga serangkai waktu itu; penambangan batubara Ombilin, pembangunan pelabuhan, *Emmahaven* (Teluk Bayur) dan pengerjaan jalan kereta api yang menghubungkan Ombilin dengan Teluk Bayur. Pemasangan rel kereta api khususnya juga melewati wilayah Sungai Buluh-Pasar Usang yang masih berada dalam kenagarian Lubuk Alung. Medan pekerjaan tergolong sulit karena di antaranya harus menebang hutan lebat, menimbun rawa dan pemerintah Belanda harus menggunakan banyak tenaga kerja termasuk orang Nias. Menyaksikan keuletan mereka, masyarakat Minang Sungai Buluh yang tinggal di sekitar jalan kereta api menaruh simpati. Melalui Datuk Rajo Batuah, salah satu penghulu yang 16 orang ketika itu dan wali nagari Lubuk Alung mengajak dan menawarkan orang Nias yang telah menyelesaikan

---

<sup>238</sup>A.A. Navis, *Alam Berkembang*, 128.

<sup>239</sup>Mas’ud Abidin, *Adat dan Syarak di Minangkabau* (Sumatera Barat: PPI. 2004), 20, Fitri Eriyanti, “*Malakok*: Suatu Mekanisme Pendamai Ala Minangkabau,” *Demokrasi*, Vol. VI, No. 2, 2007: 23.

<sup>240</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau*, 67, lihat juga A. A. Navis, *Alam Berkembang*, 66-67.

<sup>241</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Naskah “Surat Mengisi Adat Tanah”, antara Suku Minang dan Suku Nias Sungai Buluh, 10 Desember 1927, *Wawancara* dengan Datuk Tampang Hulu, di Sungai Buluh, 26-07-2017.

<sup>241</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Naskah Surat*, 10 Desember 1927.

pengerjaan jalan kereta api untuk *menaruko* (merambah dan membersihkan) hutan dalam nagari Sungai Buluh. Bertepuk pun tidak sebelah tangan, tanpa menggulur waktu tawaran tersebut segera disanggupi.<sup>242</sup> Namun sebelum hutan dirambah, perjanjian pun dibuat. Menggunakan ungkapan Sukahari, yang pernah lama bermukim di Sungai Buluh, jika nanti hutan berhasil dirambah dan diolah menjadi dua hektar misalnya, maka satu hektar untukmu (orang Nias) dan satu hektar lagi untuk kami (orang Minang).<sup>243</sup>

Tentu tidak ada pemberian (jasa) yang cuma-cuma menurut Marcell Mauss. Setiap bentuk pemberian akan diikuti oleh sesuatu dalam bentuk pemberian atau imbalan kembali; yang lebih besar dan lebih berharga<sup>244</sup> Akhirnya janji pun ditepati, maka dibuatlah perjanjian mengisi adat tanah, 10 Desember 1927 seperti sudah disebutkan. Pasal dua dari perjanjian tersebut memperjelas bahwa "...Uang adat yang tersebut di sebelah ini (sebanyak 40 rial Padang di atas) adalah pengganti/pengolah rimba yang telah dimilikinya dahulu kepada sekalian ninik mamak penghulu adat serta pusaka dan imam, khatib dalam nagari Sungai Buluh."<sup>245</sup>

Proses tersebut berjalan dinamis. Di satu sisi dapat melibatkan keseluruhan anggota masyarakat Nias dan Minang sebagai keseluruhan sistem, kendati hanya direpresentasikan oleh pimpinan mereka saja. Pada sisi lain, saling memberi mengharuskan si penerima untuk melebihi pengembalian pihak yang memberi sebagai cerminan penghormatan dan persaingan. Dengan begitu pertukaran pemberian tersebut tidak akan ada habis-habisnya dari satu generasi ke generasi berikutnya.<sup>246</sup> Terbukti imbalan tidak hanya berupa hak menguasai dan memiliki tanah, namun termasuk juga hak menjual dan menggadaikannya. Perjanjian kedua, 10 Februari 1928, mengaturnya secara panjang lebar :

"Bahwa maka adalah kami penghulu yang 16 orang, adat dan pusaka serta imam dan khatib, labai-labai dalam nagari Sungai Buluh menerangkan dengan sesungguhnya bahwa menurut bunyi "surat mengisi adat tanah" Tanjung Basung Sungai Buluh yang tertulis pada tanggal 10 Desember 1927, adalah tersebut di dalamnya tentang menjual atau menggadai tanah kepada selain suku bangsa Nias, jika tidak semufakat dengan kami, maka sekali-kali orang dari bangsa Nias tidak boleh menjual atau menggadai tanah yang sudah dimilikinya di Tanjung Basung menurut haknya satu per satu. Oleh sebab itu, kami sekalian penghulu, imam, khatib dan labai-labai

---

<sup>242</sup>Toni Zebua, "Sejarah Orang Nias di Tanjung Basung Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman: Sebuah Pengantar Diskusi," *Makalah* pada "Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat," Padang, 19 Agustus 2008: 1.

<sup>243</sup>Sukahari (60 tahun), tokoh Nias Sungai Buluh, *Wawancara* di Padang, 21-10-2017, Datuak Rajo Batuah (35 tahun), salah satu dari penghulu yang 16, *Wawancara*, di Sungai Buluh, 07-26-2017.

<sup>244</sup>Marcell Mauss, *Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (London: Cohen & West LTD, 1966), 63.

<sup>245</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Naskah Surat*, 10 Desember 1927, *Wawancara* dengan Datuk Tampang Hulu Ketua Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, 26-07-2017.

<sup>246</sup>Marcell Mauss, *Gift: Forms*, 63.

dengan ninik mamak, adat serta pusaka dalam nagari Sungai Buluh Lubuk Alung, memberikan keputusan dan ketentuan kepada suku bangsa Nias yang sudah turut mengisi adat tanah yang dimilikinya itu dan tidak terkait dengan orang atau suku lain, telah jatuh menjadi hak dan miliknya masing-masing dan tidak berkaitan lagi dengan nagari Sungai Buluh. Terkait dengan menjual atau mengadaikan tanah yang telah dimilikinya dan tidak terkait dengan orang lain, boleh dijual atau digadaikan, karena tanah tersebut sudah kami jatuhkan sebagai hak milik dan kepunyaan masing-masing. Akan tetapi diwajibkan kepada si Gapuak gelar Tuhenöri yang telah menjadi penghulu bangsa Nias di Tanjung Basung serta orang tertua adatnya yaitu Gera Era, Ensam yang bersuku dan Jumahat, jika sudah sepakat memberikan surat keterangan kepada orang-orang dari bangsa Nias untuk menentukan panjang, lebar atau batas sepadan untuk tanahnya masing-masing, hendaklah lebih dahulu memberitahukan kepala nagari Lubuk Alung atau wakilnya, yang nanti akan bersama-sama di dalam surat keterangan itu, supaya nanti jangan menjadi perselisihan dengan orang lain yang mempunyai hak di Tanjung Basung itu.”<sup>247</sup>

Ada yang menilai bahwa perjanjian 10 Februari 1928 ini sebagai bentuk kekhilafan atau keteledoran ninik mamak dan pemuka masyarakat Sungai Buluh. Karena melalui surat perjanjian tersebut orang Nias berhak menjual dan mengadaikan tanah sekalipun ulayat nagari ke suku bangsa lain.<sup>248</sup> Memang surat perjanjian memberikan catatan bahwa tanah yang dimaksud adalah “tanah yang telah dimilikinya dan tidak terkait dengan orang lain, serta mendapat restu dari wali nagari.” Namun yang menjadi persoalan adalah tanah tersebut berada dalam kenagarian Sungai Buluh yaitu di Tanjung Basung. Artinya kalau bukan ulayat kaum, setidaknya masih tanah ulayat nagari Sungai Buluh. Di Minangkabau menurut Rusli Amran, tak sejengkal tanah pun yang tidak bertuan. Tanah liar maupun yang pernah digarap, hak ulayatnya dipegang oleh nagari yang bersangkutan.<sup>249</sup> Ujung surat perjanjian menyebut, “supaya nanti jangan menjadi perselisihan dengan orang lain yang mempunyai hak di Tanjung Basung itu (korong dalam nagari Sungai Buluh).” Sementara status tanah ulayat termasuk ulayat nagari seperti sudah dijelaskan, tidak boleh dijual atau digadaikan, apalagi oleh suku bangsa lain. Dalam sebuah pameo dikatakan, *dijua ndak dimakan bali, digadai ndak dimakan sando*. (dijual tak dimakan beli, digadai tak dimakan sandera).<sup>250</sup> Artinya selain dianggap milik bersama, juga tidak dibenarkan pula oleh hukum adat.

Tanah ulayat nagari beserta sumber daya alam yang ada di atas dan di dalamnya, menurut Peraturan Daerah Provinsi Sumatera Barat Nomor 16 Tahun 2008, merupakan hak penguasaan oleh *ninik mamak* kerapatan adat nagari (KAN).

---

<sup>247</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Perjanjian Menjual*, 10 Februari 1928.

<sup>248</sup>Hapitun, Ayah Datuak Rajo Batuah, *Wawancara* di Sungai Buluh, 26-07-2017.

<sup>249</sup>Rusli Amran, *Sumatera Barat Plakat Panjang* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), 266.

<sup>250</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang*, 165. Lihat Pemerintah Daerah Provinsi Sumatera Barat, Peraturan Daerah Propinsi Sumatera Barat Nomor 16 Tahun 2008 tentang Tanah Ulayat dan Pemanfaatannya.

Tanah tersebut dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk kepentingan masyarakat nagari, sedangkan pemerintahan nagari bertindak sebagai pihak yang mengatur untuk pemanfaatannya.<sup>251</sup> Ketua KAN Nagari Sungai Suluh tidak menampik kebolehan menjual dan mengadaikan tersebut. Namun, menurutnya, tidak akan terlaksana jika tidak mendapat persetujuan ninik mamak. Mereka boleh saja menjual atau mengadaikannya asal mendapat persetujuan. Selengkapnya dikatakan:

“Memiliki dalam pengertian menguasai, bukan hak milik mereka. Kalau hak milik mereka bisa sekehendak hatinya. Tapi kalau hanya memiliki, tidak bisa. Kalau menghibahkan harus seizin *ninik mamak*. Kalau diberi-bagikan saja, tidak akan keluar izinnya dari ninik mamak Sungai Buluh. Tapi hanya milik menguasai. Ya karena ia [mereka] mengolah dahulunya, maka diberikan hak memiliki. Di situ letak toleransinya. Tidak pula akan kita ganggu gugat. Silakanlah. Tapi kalau menjual, mengadai harus seizin ninik mamak. Sama dengan tanah adat kita yang lain. Silakan dikuasai, tapi menjual harus seizin *mamak adaik*. Kalau kelola, ya kelolalah, pakailah, berdaganglah, berumahlah. Tapi kalau menjual, mengadai, menghibah harus seizin *ninik mamak*.”<sup>252</sup>

Kebolehan menjual atau mengadaikan tanah ulayat nagari di atas penting dicatat, sekalipun harus mendapat dari izin *ninik mamak*. Sebelum kedatangan bangsa asing (Aceh, Cina dan Belanda) pada abad 16 dan 17 menurut Freek Colombijn semua tanah berada dalam kepemilikan sesuai adat Minangkabau. Keragaman kepemilikan terjadi untuk pertama kali saat beberapa petak tanah diserahkan kepada VOC untuk mendirikan benteng. Ini sekaligus menandai dimulainya apa yang disebut tanah negara.<sup>253</sup> Kosa kata “menjual dan mengadai” dengan perjanjian menjadi tidak asing terlebih untuk Pariaman yang sejak lama sudah menjadi lalu lintas perdagangan internasional. Selain Portugis, hampir semua pedagang Eropa pernah menginjakkan kaki di Pariaman. Setelah Portugis kemudian menyusul Belanda (1598), lalu Inggris (1600) dan Perancis (1602). Namun pengaruh Belanda jauh lebih dalam. Tidak hanya terbatas dalam perdagangan di Pantai seperti Pariaman, namun mampu menggeser hegemoni Aceh dan melakukan ekspansi politik sampai ke pedalaman, *darek*. Pendekatan yang digunakan sampai menembus wilayah perdagangan pribumi sangat khas yaitu melalui perjanjian kerjasama terutama dengan para penghulu.<sup>254</sup> Artinya tradisi menjual atau setidaknya menggadaikan tanah ulayat dengan pihak asing bukan sesuatu yang baru.

Akan tetapi dengan suku Nias, mungkin terbilang unik. Pasalnya, tidak hanya Belanda yang pernah menjadikan orang Nias sebagai pekerja kasar (budak), tapi juga oleh pengusaha lokal Pariaman (Peto Rajo).<sup>255</sup> Ini menunjukkan setidaknya jika Belanda merupakan kekuatan dominatif yang sulit dikendalikan, maka orang Nias saat itu lebih bersifat subordinatif karena selain sebagai pendatang, juga dalam

---

<sup>251</sup>Lihat Pemerintah Daerah Provinsi Sumatera Barat, *Peraturan daerah*.

<sup>252</sup>Datuk Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 16-12-2017.

<sup>253</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 236.

<sup>254</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah*, 153.

<sup>255</sup>Mestika Zed, *Saudagar Pariaman Menerjang Ombak Membangun Maskapai* (Jakarta: LP3ES, 22017), 54.

posisi kurang berdaya (dipekerjakan). Lalu mengapa bisa berbalik arah sampai diperbolehkan menjual dan mengadaikan tanah komunal nagari? Marcell Mauss menerangkan, seluruh kehidupan kesukuan diserap oleh sebuah aksi pemberian dan mengambil yang konstan. Setiap upacara, setiap tindakan hukum dan adat dilakukan terhadap iringan hadiah materi dan hadiah balasan. Pemberian (*gift*) adalah salah satu instrumen utama organisasi kemasyarakatan, kekuatan utama ikatan kekerabatan dan hubungan hukum.<sup>256</sup> Ini terbukti bahwa imbalan tidak berhenti sampai di situ. Pada pasal satu dari perjanjian mengisi adat tanah, 10 Desember 1927 tersebut, juga memberikan kebebasan kepada orang Nias untuk memiliki penghulu dan adatnya sendiri:

“Pasal 1 menerima infak (uang adat) untuk menjadikan seorang penghulu Nias si Gapuak yang bergelar penghulu dari suku Zebua serta pertuanya yang bertiga orang; (1) nama Gera Era bersuku Harefa; (2) nama Ensam yang bersuku Jaigo; (3) nama Jumahat yang bersuku Zai. Penghulu Tuhenöri menjadi kepala adatnya dan yang bertiga orang menjadi pertua adatnya. Artinya kusut yang akan menyelesaikan, keruh yang akan menjernihkan, terserak yang akan mengumpulkan menurut sepanjang adat cara orang Nias. Akan tetapi menurut sepanjang adat diwajibkan pula kepada penghulu Tuhenöri dan orang-orang yang tersebut, jikalau berat sama dipikul, ringan sama dijinjing, *berkato beriyo-iyö* (bermunfakat) dengan imam, khatib, labai dan penghulu adat nagari Sungai Buluh.”<sup>257</sup>

Menurut Anthonius Zebua, pasal 2 di atas tidak hanya berisi kebebasan untuk mengatur diri sendiri di bawah kepemimpinan penghulu suku bangsa Nias, tapi juga kebolehan memakai adat yang disesuaikan dengan budaya Minang di dalam upacara adat Nias. Misalnya diizinkan menggunakan seperangkat pakaian penganten; memakai *saluak* bagi penganten laki-laki dan *suntiang* bagi penganten perempuan serta perhiasan rumah berupa langit-langit berwarna kuning dalam pesta perkawinan.<sup>258</sup> Selain itu, putra Kicok Zebua, penghulu Nias yang menghibahkan tanahnya untuk pendirian Gereja Katolik di Sungai Buluh ini, menenggarai termasuk juga dalam hal kebebasan beragama.<sup>259</sup> Inilah narasi panjang yang menjadi akar utama mengapa gereja leluasa didirikan.

Niniak mamak dan masyarakat Minang Sungai Buluh mungkin kurang menyadari implikasi sejauh itu. Sebagian masih menyebut-nyebut kalau agama orang Nias generasi awal sebenarnya adalah agama leluhur, yang mereka sebut “pelebegu.” Beralih ke Protestan (BNKP) atau Katolik dianggap sebagai perkembangan belakangan.<sup>260</sup> Namun mereka tetap mengakui keberadaan dua buah

---

<sup>256</sup>Marcell Mauss, *Gift: Forms*, 97.

<sup>257</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Naskah “Surat Mengisi Adat Tanah,” antara Suku Minang dan Suku Nias Sungai Buluh, 10 Desember 1927.

<sup>258</sup>Toni Zebua, “Sejarah Orang Nias di Tanjung Basung Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman: Sebuah Pengantar Diskusi,” *Makalah* pada “Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat,” Padang, 19 Agustus 2008: 2, *Wawancara* dengan Datuk Tampang Hulu Ketua Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, 26-07-2017.

<sup>259</sup>Toni Zebua, “*Sejarah Orang*, 2.

<sup>260</sup>Hapitun, Ayah Datuak Rajo Batuah, *Wawancara* di Sungai Buluh, 25-08-2017, *Wawancara* dengan Datuak Lembang di Lubuk Alung, 25-08-2017.

gereja yang telah diceritakan, dan memberikan kebebasan kepada pemeluknya untuk beribadah pada dua gereja yang sudah ditentukan.<sup>261</sup> Perjanjian ini telah menjadi perjanjian sakral yang mengikat kedua kelompok dalam ikatan kehormatan dan kesucian. Datuk Tampang Hulu salah satu penghulu Minang Sungai Buluh menyebutnya sebagai “perjanjian sakti.” Itu pulalah saktinya, ungapnya, tidak pernah terjadi perselisihan antara orang Nias dengan orang Minang di Sungai Buluh. Entah perjanjian sakti atau bentuk perbuatan apa yang dilakukan orang tua-tua dahulu, sehingga tidak terjadi kegaduhan sampai sekarang. Sudah 67 tahun umur saya, ungapnya, jangan bertengkar, bersahutan kata saja tidak pernah. Konflik yang berkaitan dengan peternakan babi (nanti akan dibahas) yang sempat mengkhawatirkan menurutnya lebih karena faktor “orang luar.” Maksudnya pendatang baru termasuk dari Nias yang tidak mengerti sejarah relasi dan perjanjian leluhur mereka dengan orang Minang Sungai Buluh.<sup>262</sup>

Fakta di atas, sulit ditemukan rujukan historisnya dalam kultur Minangkabau mengingat yang mengikat perjanjian tidak hanya para penghulu (penghulu nan 16 orang). Jika hanya para penghulu, itu sudah biasa seperti diperlihatkan sebelumnya. Dalam kutipan yang sudah disebutkan termasuk juga *imam*, *khatib* dan *labai*. Ketiganya merupakan fungsionaris agama dalam nagari. Jika *imam* bertugas mengimami orang dalam sholat, maka *khatib* bertugas memberikan khutbah (nasehat) dalam ibadah Jumat di mesjid, tentu juga menyampai ceramah agama. Sementara *labai* bertugas mengurus masalah syara’ (terutama faraid dan nikah) anak kemenakan. Artinya merekalah yang bertugas mengawal keberislaman anak nagari yang membuat identitas nagari tidak bisa dipisahkan dari Islam. Jika selama ini diamini bahwa asimilasi hampir selalu terjadi dari kelompok minoritas terhadap kelompok mayoritas, maka fakta di atas membuktikan sebaliknya; dari mayoritas baik secara numerik maupun secara kultural kepada minoritas. Jika negara baru membuat keputusan tentang pengaturan pendirian rumah ibadah pada tahun 2006 meski kasus pendirian rumah ibadah sudah muncul sejak tahun 1967,<sup>263</sup> maka orang Minang dan orang Nias Sungai Buluh telah mengaturnya secara sukarela sejak 79 tahun yang lalu, tepatnya sejak tahun 1927. Sekalipun begitu, Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan 9 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama,

---

<sup>261</sup>Datuk Lembang, Ketua KAN Sungai Buluh di Lubuk Alung, *Wawancara*, 25-08-2017.

<sup>262</sup>Datuk Tampang Hulu, Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, *Wawancara* di Sungai Buluh, 26-07-2017.

<sup>263</sup>Misalnya protes umat Islam Aceh terhadap pembangunan Gereja Metodis di Meulaboh Aceh dan memuncak menjadi konflik pada tanggal 1 Oktober 1967 yang dikenal dengan peristiwa Makassar. Dalam peristiwa tersebut disebutkan bahwa pemuda muslim merusak sejumlah gedung gereja, sekolah, biara dan kantor sejumlah organisasi Kristen. Namun peristiwa ini disulut oleh seorang guru agama Kristen yang menghina agama Islam yang mengatakan bahwa, “Muhammad, Nabinya Islam, hanya mengawini sembilan orang di antara istri-istrinya itu, sedangkan dengan istrinya yang lain, ia hidup dalam dosa.” Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2006), 38-39.

Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat pasal 28 tetap mengakomodirkan rumah ibadah yang “telah digunakan secara permanen dan atau memiliki nilai sejarah,” seperti bangunan gereja di nagari Sungai Buluh.<sup>264</sup>

Pertanyaan penting berikutnya yang perlu dijawab adalah apakah hanya karena dianggap telah berjasa saja, lalu orang-orang Nias dengan mudah mendapatkan konsesi-konsep yang demikian luas? Mengutip Goenawan Mohamad, jawaban akan berkaitan dengan bagaimana membaca masa lalu yang tak seperti menemukan hari cerah dengan langit biru. Apa yang sebenarnya terjadi dahulu bahkan beberapa bulan yang lalu serba mungkin, majemuk dan penuh campur-aduk.<sup>265</sup> Tidak mungkin menurut Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, Datuk Lembang dengan mudah saja orang Nias mendapatkan hak untuk memiliki tanah termasuk mengangkat penghulu dari dan untuk orang Nias, jika tidak ada faktor penting secara religius. Ia yakin ini terjadi karena ayah dari penghulu si Gapuak yang diangkat menjadi penghulu pertama orang Nias sudah memeluk Islam karena beristrikan orang Minang dari Solok. Keyakinan tersebut diperkuat oleh banyak dari anak keturunannya yang sudah memeluk Islam, termasuk penghulu Nias yang baru, Ramilis. Ia sudah lama memeluk Islam dan beristrikan orang Pariaman (muslim). Datuk Lembang bahkan menduga bahwa Husni Zebua, penghulu Nias sebelumnya yang disebut-sebut yang tidak mengkonsumsi babi, karena sudah beragama Islam juga. Namun yang bersangkutan tidak menyatakan keislamannya secara terbuka dan prosesi jenazahnya dilaksanakan secara Katolik. Ia menggarisbawahi faktor hubungan dengan Islam tersebut. “Mungkin kalau Kristen murni, tidak akan mau pula ninik mamak menerima mereka,” tegasnya.<sup>266</sup> Datuk Tampang Hulu memiliki keyakinan yang sama, kendati dengan versi yang sedikit berbeda. Selain menganggap ayah dari penghulu si Gapuak Zebua sudah muslim, konon menurutnya si Gapuak sendiri sudah memeluk Islam. Ia juga beristrikan orang Minang-muslim. Kalau tidak mana bisa membuat perjanjian sekalipun hanya mengisi adat tanah, tegasnya.<sup>267</sup>

Namun Syahrial, sekretaris nagari, melihatnya lebih karena orang Nias telah berjasa dalam membatat dan membersihkan lahan/hutan di nagari Sungai Buluh. Selain itu penghulu si Gapuak memiliki kedekatan/hubungan pula dengan para penghulu. Bukan hanya di Tanjung Basung yang kemudian diperuntukkan terhadap orang Nias, ia menunjukkan bahwa hampir keseluruhan tanah di kenagarian tersebut adalah hasil olahan dan garapan orang Nias. Kemudian dijual

---

<sup>264</sup>Selengkapnya lihat Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan 9 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat pada pasal 28.

<sup>265</sup>Goenawan Mohamad, “Kelabu,” <https://www.facebook.com/gmgmofficial/posts/1984907941523328> (diakses 23 Februari 2018).

<sup>266</sup>Datuk Lembang, Ketua KAN Sungai Buluh, *Wawancara* di Lubuk Alung, 16-12-2017.

<sup>267</sup>Datuk Tampang Hulu, Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh *Wawancara* di Sungai Buluh, 26-07-2017.

sedikit demi sedikit, sehingga secara beransur-ansur beralih ke tangan orang Minang. Kebiasaan menjual tanah tersebut dibenarkan oleh pemuka masyarakat Nias Sungai buluh.<sup>268</sup> Kalau memang orang tua penghulu si Gapuak dan ia sendiri sudah masuk Islam, untuk apa diangkat penghulu khusus untuk mereka. Apa salahnya dipegang saja oleh KAN, kerapatan adat saja yang memimpin mereka, sanggahnya.<sup>269</sup> Argumen sekretaris nagari ini cukup logis juga karena kalau sudah beragama Islam, mengapa pada tahun-tahun setelah perjanjian tersebut justru gereja yang banyak bermunculan. Memang seperti diuraikan pada halaman 123, ada orang Nias yang mendirikan Mesjid Sibarahi di Kali Air. Namun sebelum yang bersangkutan mengambil alih menjadi mesjid, tanah tersebut dihibahkannya untuk membangun gereja.

4.

#### Nagari versus Negara

Jika diperhatikan secara seksama, “Tinggi rata-rata lima kaki, warna kulit bersinar (putih), tulang rahang kurang menonjol, bibir tipis dan hidup lebih rendah,”<sup>270</sup> mungkin masih relevan untuk menandai ciri-ciri fisik orang Nias termasuk di nagari Sungai Buluh. Namun kuping dilubangi dan memanjang hingga menyentuh bahu seperti dikatakan Marsden, hampir dapat dipastikan tidak akan ditemukan di nagari Sungai Buluh.<sup>271</sup> Dalam kenyataannya ciri tersebut bisa dikaburkan oleh berbagai pola negosiasi dalam kehidupan sosial dan ekonomi. Dalam kehidupan sosial, kendati wilayah pemukiman orang Nias tersegregasi pada Korong Tanjung Basung II, namun pergaulan sosial mereka relatif cair. Berbagai kegiatan sosial seperti ronda, olah raga, pertandingan layang-layang, buru babi selalu melibatkan kedua etnis; Minang dan Nias. Almarhum Usni Zebua, penghulu Nias sebelumnya memiliki kebiasaan minum kopi pagi di kedai orang Minang kendati kedai minuman anak kemenakannya orang Nias ada yang lebih dekat. Ia fasih berbahasa Minang, bahkan pandai pula memainkan ungkapan petatah petitih dan metafora bak seorang penghulu Minang.<sup>272</sup> Kedekatan itu pula ditambah dengan sikapnya yang relatif netral dalam relasi antara Nias-Minang di Sungai Buluh, menyebabkan sebagian kalangan menilainya kurang peduli dengan anak

---

<sup>268</sup>Peringatan Waruwu ketua BPMJ gereja BNKP Tanjung Basung, *Wawancara* di Padang 04-01-2018.

<sup>269</sup>Syahrial, Sekretaris Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 27-11-2017.

<sup>270</sup>Edwin M. Loeb, *Sumatra its History and People* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 130.

<sup>271</sup>William Marsden, *Sejarah Sumatera* terj. A.S. Nasution dan Mahyiddin Mendim (Bandung: Remaja Rosdakarya Bandung, 1999), 274.

<sup>272</sup>Misalnya ketika ditanya, “apakah perangkat penghulu dalam nagari Sungai Buluh beragam dari sudut agama?” ia menjawab dalam logat Minang-Pariaman, “*Lebih baik kalau ayam di kandang, cukuik selah ayam dikandang tu jan dimasuk-an kembang ka dalam, dek sabab labiah sarasi dan lebih tau....*” *Andai kato ambo batangka, ambo bahaso Nias, mamak e warga ambo juo atau lingkungan ambo juo. Apo masalah apak, lah kalua bahaso daerah e, awak rang Minang Piaman, ndak jaleh bahaso apak tu a, tantu bahaso itiak jo bahaso ayam babedo lo ne e...*” Maksudnya akan lebih serasi kalau dalam satu agama dan budaya. Husni Zebua, Mantan Penghulu Nias Sungai Buluh, *Wawancara*, 25-8-2017.

kemenakannya orang Nias.<sup>273</sup> Adiknya, Ramilis, yang sekarang menggantikannya sebagai penghulu orang Nias, lebih jauh lagi. Ia telah lama memeluk agama Islam dan beristrikan orang Pariaman (*sumando*). Sama dengan sang kakak, ia juga fasih berbahasa Minang, bahkan “bahaso piaman totok”(bahasa khas Pariaman). Akan tetapi berbeda dari kakaknya, ciri-ciri fisik yang disebutkan di awal samasekali tak terlihat padanya.<sup>274</sup> Kategori ras ternyata tidak bisa diidentifikasi secara hitam putih karena batas-batas genetik tentang apa yang disebut ras-ras tersebut tidak tegas.<sup>275</sup>

Dalam pola-pola ekonomi terjalin pula hubungan yang bersifat simbiosis mutualis (saling menguntungkan). Kendati sama-sama memiliki tanaman pinang misalnya, kebanyakan yang menjadi toke/pengumpul hasilnya adalah orang Nias. Orang Minang menjual hasil berkebun pinangnya pada mereka. Sebaliknya karena banyak memiliki lahan pertanian sawah, orang Nias yang justru menjual hasil panennya kepada orang Minang, sebaliknya orang Minang bertindak selaku pembeli. Sebagian sawah mereka juga digarap orang Minang dengan hasil dibagi sesuai kesepakatan (seperti dua, sepertiga atau seperempat).<sup>276</sup> Namun tak dapat dipungkiri bahwa kehadiran gereja Banua Niha Keriso Protestan (BNKP) atau gereja Kristen Nias Protestan adalah bukti yang paling nyata tentang keberadaan orang Nias di Sungai Buluh. Gereja tersebut telah memerankan fungsi politis sebagai ungkapan keberadaan orang Nias yang beragama Kristen di nagari tersebut.<sup>277</sup>

Secara makro, gereja bagi umat Kristiani bisa berarti identitas dan bisa pula bermakna simbol.<sup>278</sup> Sebagai identitas, ia dikonstruksi berdasarkan nilai-nilai atau norma yang termaktub dalam Al-kitab, sementara norma atau nilai-nilai adalah salah satu dimensi identitas.<sup>279</sup> *Pertama* dapat dipahami dari istilah gereja secara konseptual. Secara harfiah istilah gereja berasal dari kata *igreja* (Portugis), *ecclesia* (latin) dan *ekklesia* (Yunani). Ketiganya dimaknai sebagai kumpulan, pertemuan

---

<sup>273</sup>Peringatan Waruwu, *Wawancara* di Padang, 18-2-2018; Syarial, Sekretaris Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 27-11-2017.

<sup>274</sup>*Observasi dan wawancara* dengan Ramilis, Penghulu Nias, 25-12-2017.

<sup>275</sup>Feek Colombijn, *Poco-Poco (Kota) Padang Sejarah Sebuah Kota di Indonesia pada Abad ke-20 dan Penggunaan Ruang Kota* terj. Tim BWSB (Yogyakarta: Ombak, 2006), 92.

<sup>276</sup>Ahsanul Khalikin, ed. *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama* (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Jakarta, 2015), 178-179.

<sup>277</sup>Feek Colombijn, *Poco-Poco*, 452.

<sup>278</sup>Istilah simbol berakar dari bahasa Yunani “ballein” berarti melempar dan “syn” berarti bersama. Syn-ballein; bersama melempar atau meletakkan. Etimologi ini menandai sebuah cara di mana kata mesti berhubungan dengan ide dan rujukan fisik mereka terlepas dari afinitas alamiah apapun. Istilah “simbol” hampir secara eksklusif diterapkan untuk kata-kata yang diucapkan, prasasti, jimat, pertunjukan ritual, peninggalan agama, rencana militer, atau lainnya yang secara kultural telah menghasilkan benda-benda bermakna atau tindakan yang dibuat khusus untuk tujuan representasi. Terrence w. Deacon, “The Symbol Concept,” in <http://anthropology.berkeley.edu/sites/default/files/43.pdf> (accessed March 08, 2018).

<sup>279</sup>Daisuke Minami, “Normalizing” Japan? : Contestation, Identity, Construction, and the Evolution of Security Policy,” *Honor Project, Paper 39* (2013): 16-20, Rawi Abdalal et.all., “Identity as a Variable,” *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 4, 2006: 697.

atau rapat bagi kelompok tertentu. *Kedua*, kata *ekslesia* dalam Perjanjian Baru diterjemahkan dengan kata “jemaat” atau “sidang jemaat.”<sup>280</sup> Kata “gehal Eddah” dalam Perjanjian Lama artinya dipanggil bersama-sama pada satu tempat yang telah ditunjukkan, lalu dimaknai dengan proposisi, “jemaat yang berkumpul.” Maka gereja dipahami sebagai umat yang dipanggil oleh Tuhan, dan menanggapi panggilan itu.<sup>281</sup> Pada bagian lain, gereja disebut sebagai “tubuh Kristus” di dunia. Dalam Ef. 1:23 dikatakan, “jemaat adalah tubuh Kristus, yaitu kepenuhan Dia, yang memenuhi semua dan segala sesuatu.” Dalam 1 Korintus 12:13 juga dikatakan, “Sebab dalam satu Roh kita semua, baik orang Yahudi, maupun orang Yunani, baik budak, maupun orang merdeka, telah dibaptis menjadi satu tubuh dan kita semua diberi minum dari satu Roh.”

Jika norma menggerakkan seseorang atau kelompok orang untuk melakukan sesuatu,<sup>282</sup> maka simbol datang memberikan makna, menciptakan tertib mental dan membuat dunia dapat dipahami.<sup>283</sup> Pada tingkat yang paling abstrak, ayat yang pertama dimaknai oleh Paulus bahwa kesatuan gereja yang pertama-tama tersebut adalah kesatuan gereja dengan jemaatnya. Yesus kemudian dianggap pemersatu jemaat. Pada sisi lain, dengan menggunakan gambaran tubuh pada ayat selanjutnya, Paulus tetap ingin mengungkapkan kesatuan jemaat, sekalipun dari segi pelayanan gereja berbeda-beda.<sup>284</sup>

Pada lapis kedua yang tidak sepenuhnya abstraks, simbol dimaknai sebagai tindakan atau perilaku. Dalam hal ini tindakan atau perilaku untuk mewujudkan gereja. Herman ketika menjelaskan bahwa spirit yang melandasi perjuangan mewujudkan gereja Katolik Kristus Bangkit di Sungai Buluh adalah “Dalam pembaptisan, orang tidak hanya menerima roh kudus, tetapi juga menjadi anggota tubuh Kristus, yaitu gereja.”<sup>285</sup> Pada lapis terakhir, simbol menjelma dalam bentuk sesuatu yang konkrit dan empiris berupa bangun gereja yang dapat dilihat, diresapi atau dimaknai. Pada sisi ini simbol dapat diartikan sebagai fenomena tempat melekatkan makna-makna tertentu. Makna-makna berkaitan dengan pengalaman-pengalaman kenyataan hidup sehari-hari yang berada di luar fenomena itu sendiri.<sup>286</sup> Ini berarti simbol bukanlah makna, tapi tempat untuk menempelkan atau melekatkan makna. Bangun gereja di bawah ini tidak berarti apa-apa, jika tidak ditempelkan makna. Lalu siapa yang menempelkan atau melekatkan makna? Ya manusia, karena itu dikatakan manusia adalah *animal symbolicum*; hewan yang mampu menciptakan dan mengembangkan simbol untuk menyampaikan makna-makna dari seorang individu ke individu lain.<sup>287</sup>

---

<sup>280</sup>Paristiyanti Nurwardani, dkk., *Buku Ajar Mata Kuliah Wajib Umum Pendidikan Agama Katolik* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembelajaran dan Kemahasiswaan Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia, 2016), 151.

<sup>281</sup>Paristiyanti Nurwardani, dkk., *Buku Ajar*, 151.

<sup>282</sup>Lihat juga Rawi Abdalal et.al., *Identity as a Variable*, 697.

<sup>283</sup>Feek Colombijn, *Poco-Poco*, 434.

<sup>284</sup>Paristiyanti Nurwardani dkk., *Buku Ajar*, 164.

<sup>285</sup>Herman, Guru Sekolah Minggu Gereja Kristus Bangkit, *Wawancara di Sungai Buluh*, 14-10-2017.

<sup>286</sup>Freek Colombijn, *Poco-Poco*, 434.

<sup>287</sup>Lihat catatan kaki nomor 78 halaman 18.

Disebut makna-makna karena makna tersebut tidak tunggal. Dalam konteks simbol menurut Freek Colombijn makna terbelah menjadi dua. Ada yang ia sebut sebagai *a neutral meaning* (makna netral) yang tidak condong ke mana-mana, yang tidak dikaitkan dengan suatu kelompok khusus. Contoh simbolnya seperti kuburan umum. Selain itu, ada pula yang disebut sebagai makna yang sengaja diciptakan oleh *interest groups* (kelompok-kelompok kepentingan) seperti mesjid atau gereja. Dengan begitu terbuka peluang untuk berbeda penafsiran sehingga setiap orang bisa menerjemahkan arti simbolik yang berlainan terhadap fenomena yang sama.<sup>288</sup>

Gambar 18, Gereja BNKP (Nias) di Kenagarian Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman tampak dari depan, samping kiri dan samping kanan



Gambar 1.



Gambar 2.

---

<sup>288</sup>Freek Colombijn, "The Power of Symbols in the Urban Arena the Cases of Padang (West Sumatra)," in Peter J.M. Nas, *Urban Symbols* (The Netherlands: Leiden University, 1993), 61.



Gambar 3.

Sumber; dokumen peneliti, 14-12-2017.

Ketiga gambar di atas mengacu pada satu rumah ibadah yaitu gereja BNKP di Korong Tanjung Basung II, Kenagarian Sungai Buluh, Kecamatan Batang Anai, Kabupaten Padang Pariaman. Gambar pertama,<sup>289</sup> menunjuk pada bangunan gereja tampak dari samping kiri. Gambar kedua,<sup>290</sup> tampak dari depan arah ke samping kanan, sedangkan gambar ketiga,<sup>291</sup> tampak dari arah samping kanan. Kendati Gereja BNKP di atas tidak tergolong sebagai simbol netral, namun tidak tertutup kemungkinan dapat diberikan makna yang netral. Bagi orang atau kelompok orang yang tidak terlibat secara emosional dan memiliki pengalaman pribadi langsung dengan bangunan tersebut kemungkinan memberikan kesan sepiintas kalau bangunan ibadah tersebut sedang dalam masa renovasi dan perluasan. Makna ini dimungkinkan karena bangunan gereja sebagai simbol fenomenal memperlihatkan bangunan awal dan rangka tembok balok yang menunjukkan bahwa renovasi dan perluasan sudah atau sedang dilakukan. Namun bagi orang Nias dan orang Minang yang lahir dan dibesarkan di Sungai Buluh memberikan pemaknaan yang berbeda dengan konteks dan argumen yang berbeda pula.

Tak perlu dikatakan lagi kalau gereja adalah rumah ibadah oleh sebab itu menjadi sangat penting bagi umat Kristiani termasuk oleh orang Nias yang menjadi

---

<sup>289</sup>Polres Padang Pariaman, “Personil Polsek Batang Anai Polres Padang Pariaman melaksanakan,” <https://respadangpariaman.wordpress.com/2016/10/24/personil-polsek-batang-anai-polres-padang-pariaman-melaksanakan-pengamanan-gereja/#jp-carousel-341> (diakses 4 Maret 2018).

<sup>290</sup>Sumber; dokumen peneliti, 14-12-2017

<sup>291</sup>Sumber; dokumen peneliti, 14-12-2017

penganut Kristen di Sungai Buluh. Semangat untuk mendirikan gereja seperti uraian sebelumnya sudah lebih dari cukup, sehingga berkelindan menjadi identitas inti; norma, nilai dan simbol. Maka tidak heran jika selalu ada upaya-upaya untuk menegaskan dan menjelaskannya. Implikasinya terlihat pada gereja yang semula hanyalah bangunan kayu, mengalami beberapa kali renovasi untuk sampai menjadi gereja permanen seperti terlihat dengan bangunan tembok beratapkan seng.<sup>292</sup> Malangnya, 30 September 2009, Sumatera Barat termasuk nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman dilanda gempa besar, 7,6 Skala Richter. Selain korban jiwa, banyak bangunan hancur dan mengalami keretakan termasuk gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh. Bantuan berdatangan baik dari dalam maupun dari luar negeri dan gereja BNKP turut mendapat bantuan. Namun bantuan diberikan dalam bentuk material seperti besi, semen, pasir dan sebagainya.<sup>293</sup> Peringatan Waruwu, pengurus BPMJ gereja BNKP masih ragu apa bantuan itu datang dari Jerman atau dari negara mana dan tak tahu persis juga apa dari lembaga kemanusiaan atau sejenis lembaga keagamaan. Yang jelas menurutnya dari luar negeri dan bukan dari jemaat.<sup>294</sup> BNKP jemaat Padang memang menyebut salah satu mitra kerja BNKP atau Gereja Kristen Protestan Nias adalah *United Evangelical Mission* (UEM) yang berpusat di Jerman.<sup>295</sup>

Namun meski sudah mendapat persetujuan dari kepala desa (ketika itu) dan pemerintah daerah Kabupaten Padang Pariaman, pembangunan gereja tak dapat dilanjutkan karena mendapat penolakan dari sebagian masyarakat.<sup>296</sup> Selain itu, gereja juga belum memiliki Izin Mendirikan Bangunan (IMB) termasuk ketiadaan dana untuk melanjutkan pembangunan.<sup>297</sup> Namun Sudiario Laiya kurang yakin karena alasan dana, pembangunan gereja terhenti. Pasalnya, karena saat gempa 7,6 skala richter 30 September 2009, gereja BNKP juga mendapat bantuan. Sudiario Laiya yang dianggap masyarakat Nias Sungai Buluh memiliki otoritas tentang masalah ini, menyebut bahwa yang menjadi sumber masalah adalah pendeta BNKP sendiri. Sebelum dipindahkan pendeta tersebut berbuat sesukanya saja dan kurang peduli dengan pemerintah daerah. Dikiranya karena sudah diberi hak di daerah Minang, dia boleh melakukan apa saja. Karena sudah terjadi larangan, maka bantuan pun akhirnya dihentikan pihak donator. Pada sisi lain, karena ia pimpinan maka pengurus gereja tidak kuasa mencegah keinginannya. Padahal sebagai orang gereja, katanya, kita harus patuh pada pemerintah karena ia pemegang kuasa Tuhan. Meskipun begitu, seperti argumen umumnya untuk mendirikan gereja, dari perspektif UUD 1945 dan Pancasila, sebenarnya tidak ada alasan melarang

---

<sup>292</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja*, 38.

<sup>293</sup>Sudiario Laiya, Mantan Pendeta BNKP Tanjung Basung Sungai Buluh, *Wawancara* di Padang, 10-12-2017.

<sup>294</sup>Peringatan Waruwu, Pengurus BPMJ Gereja BNKP Tanjung Basung, *Wawancara* di Padang, 18-2-2018.

<sup>295</sup>BNKP Jemaat Padang, "Sejarah," <https://bnkjpjemaat padang.wordpress.com/sejarah-2/> (diakses 8 Maret 2018).

<sup>296</sup>Peringatan Waruwu, Pengurus BPMJ Gereja BNKP Tanjung Basung, *Wawancara* di Padang, 18-2-2018.

<sup>297</sup>Peringatan Waruwu, Pengurus BPMJ Gereja BNKP Tanjung Basung, *Wawancara* di Padang, 18-2-2018.

mendirikan gereja termasuk menentukan bahwa gereja di suatu tempat hanya satu atau dua.<sup>298</sup>

Bagi orang Minang Sungai Buluh, persoalannya bukan pada pembangunan kembali gereja di tempat semula atau renovasi yang sudah berulang-ulang dilakukan. Juga bukan pula seperti yang diduga Siaro Laiya karena tidak bekerja sama atau tidak melibatkan pihak pemerintahan baik pada tingkat nagari atau kabupaten. Persoalan sesungguhnya seperti pada gambar di atas terletak pada rencana pelebarannya. Apalagi pembangunan dan pelebaran gereja bersamaan dengan bertambahnya jemaat yang datang dari luar nagari Sungai Buluh di satu sisi. Pada sisi lain mulai tersingkirnya orang Nias kelahiran Sungai Buluh terutama dalam kepengurusan gereja.<sup>299</sup> Ini dianggap menjadi penyebab munculnya kelompok keagamaan baru, Gereja Allah Bangkit (GAB) yang tidak diinginkan dan diakui masyarakat Sungai Buluh. Sebagian anggota jemaat GAB semula adalah jemaat Gereja BNKP. Dalam konteks tersebut, Nasir yang pernah menjadi wali korong di lokasi rencana pelebaran gereja memiliki catatan kependudukan terperinci, kendati catatan tersebut untuk tahun 2016. Pertambahan jumlah penduduk pada tahun 2017 diperkirakan tidak terlalu signifikan,<sup>300</sup> sehingga belum cukup alasan untuk melakukan pelebaran gereja. Kebaktian dan peringatan hari-hari besar keagamaan seperti natal pun menurutnya tidak dilakukan sekaligus; natal anak-anak, remaja, dewasa dan diakhiri dengan natal bersama.<sup>301</sup>

Yang terpenting dari itu, di nagari Sungai Buluh sudah lama berlaku falsafah “adat salingka nagari cupak sapanjang batuang.” Adat umumnya dihasilkan dari musyawarah yang melahirkan kesepakatan-kesepakatan. Sementara “cupak” adalah perbuatan yang berlaku di suatu nagari atau dengan lain ungkapan, “sapanjang batuang.”<sup>302</sup> Salah satu kesepakatan tersebut adalah gereja hanya diizinkan dua buah (satu lagi gereja Katolik Kristus Bangkit), tidak boleh diperbesar dan diperlebar.<sup>303</sup> Kesepakatan ini memang tidak tertulis sebagaimana tidak tertulisnya kebolehan mendirikan gereja, namun cukup dimengerti baik oleh orang Minang maupun orang Nias kelahiran Sungai Buluh. Meskipun begitu, Datuak Lembang masih mengisyaratkan kemungkinan memperbesar dengan bertingkat bukan memperlebar yang menambah areal, setelah dilakukan kajian bersama tentang pertambahan jumlah jemaat.<sup>304</sup>

---

<sup>298</sup>Sudiaro Laiya, Pendeta BNKP Tanjung Basung Sungai Buluh, *Wawancara* di Padang, 10-12-2017.

<sup>299</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Sungai Buluh, *Wawancara* di Lubuk Alung, 16-12-2017.

<sup>300</sup>Berdasarkan data jumlah penduduk yang direkapitulasi ulang oleh Nasir (mantan Wali Korong Tanjung Basung II) tahun 2016.

<sup>301</sup>Nasir (mantan Wali Korong Tanjung Basung II), *Wawancara*, 20-10-2017.

<sup>302</sup>Datuak Tampang Hulu, Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, *Wawancara*, 26-07-2017.

<sup>303</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Sungai Buluh, *Wawancara* di Lubuk Alung, 16-12-2017.

<sup>304</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Sungai Buluh, *Wawancara* di Lubuk Alung, 16-12-2017.

Bahwa kebijakan ini dianggap bertentangan dengan konstitusi negara seperti argumen Sudiario Laiya, dibenar oleh ketua LPM (Lembaga Pemberdayaan Masyarakat) Sungai Buluh. Namun orang Nias di sini (Sungai Buluh) menurutnya hidup dengan kesepakatan (adat) dan kesepakatan tersebut dibuat jauh sebelum Indonesia merdeka, 1927. Tentu mereka tidak bisa sebebaskan di negeri asalnya seperti yang dijamin konstitusi negara setelah merdeka.<sup>305</sup> Pada sisi lain, kehadiran orang Nias telah melahirkan negosiasi ulang (renegosiasi) batas-batas identitas orang Minang Sungai Buluh seperti kepemilikan terhadap tanah ulayat dan kehadiran tempat ibadah lain selain mesjid dan surau. Dengan cara itu orang Nias akhirnya mendapatkan konsesi berupa hak penguasaan tanah, kebolehan menjual dan menggadaikannya, diakui pula hak kulturalnya termasuk kebebasan beribadah pada gereja yang ditentukan. “Mau dua puluh empat jam silakanlah digunakan,” ungkap Datuk Lembang.<sup>306</sup>

Namun terhadap perluasan gereja, tampaknya tidak ada kompromi dan berlaku penegasan identitas. Tegas di sini dalam pengertian membuat yang lain mengakui karena dilakukan dengan sungguh-sungguh dan meyakinkan.<sup>307</sup> Falsafah *adat salingka nagari* (adat selingkar nagari) dalam konteks ini tidak semata menunjukkan kemandirian, namun juga menunjukkan harga diri suatu nagari. Harga diri mereka akan terusik minimal merasa tidak senang, jika orang luar begitu mereka menyebut, mulai mencampuri urusan dalam nagari mereka. Karena gereja BNKP sudah dianggap milik anak nagari yang beragama Kristen, orang Minang Sungai Buluh tidak sudi melihat jika dipergunakan untuk beribadah bagi orang luar. Apalagi jika dengan cara demikian membuat “yang di dalam” menjadi tersingkir.<sup>308</sup> Sebegitu jauh, dengan adat salingka nagari, jarang terjadi warga pada suatu nagari menumpang sholat pada suatu mesjid di nagari yang lain, sekalipun nagari tersebut bertetangga. Lebih tidak lazim lagi bila sampai pula menjadi pengurus di mesjid tersebut karena dianggap sudah mencampuri atau mengintervensi. Sementara secara kultural mereka justru diajarkan untuk sebaliknya:

*Adaik badunsanak mamaga dunsanak.*

*Adaik bakampungang. mamaga kampungang.*

*Adaik basuku mamaga suku.*

*Adaik banagari mamaga nagari.*<sup>309</sup>

Adat bersaudara memagar saudara,

Adat berkampung memagar kampung.

Adat bersuku memagar suku.

Adat bernagari memagar nagari.

---

<sup>305</sup>Yasri, Ketua LPM Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 27-11-2017.

<sup>306</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh di Lubuk Alung, *Wawancara*, 16-12-2017.

<sup>307</sup>A.P. Cowie, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 34.

<sup>308</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara* di Lubuk Alung, 16-12-2017.

<sup>309</sup>A. A. Navis, *Alam Terkembang*, 81.

Lain gereja, lain pula kasusnya. Jika gereja BNKP terkait pelebaran pembangunannya, maka gereja Katolik Kristus Bangkit terkait dengan pembangunan *hall* (gedung serbaguna). Pada tahun 2007, dalam catatan LBH Padang, Kantor Komnas HAM perwakilan Sumatera Barat, pernah menerima pengaduan tentang “pelarangan” pembangunan gedung serbaguna di Komplek Gereja Kristus Bangkit Sungai Buluh. Di dalam pengaduan tersebut disebutkan bahwa jumlah umat Katolik mendekati hampir 900 Kepala Keluarga (KK) di Kabupaten Padang Pariaman. Sementara untuk siswa-siswi Katolik pada satuan pendidikan dasar dan menengah berjumlah lebih kurang 1.500 orang, tidak mendapatkan pendidikan agama di sekolah. Karena gereja tidak lagi memadai, maka timbul rencana untuk membangun gedung serbaguna (*hall*) termasuk untuk pendidikan agama Katolik bagi siswa-siswi di atas. Pembangunan tersebut tidak bisa dilanjutkan karena mendapat penolakan dari anak nagari Pasar Usang.<sup>310</sup>

Pengaduan di atas terkesan berlebihan. *Pertama*, data umat Katolik Kabupaten Padang Pariaman versi Pembimas Katolik Kementerian Agama Sumatera tahun 2014 baru mencapai angka 560 jiwa/orang. Jika digabung dengan umat Katolik Kota Pariaman sebanyak 206 jiwa,<sup>311</sup> maka umat Katolik masih di angka 766 jiwa. *Kedua*, data yang dikeluarkan Kementerian Agama Provinsi Sumatera Barat tahun 2015 menyebut bahwa umat Katolik di Kabupaten Padang Pariaman berjumlah 467 orang, sementara di Kota Pariaman sebanyak 100 orang.<sup>312</sup> *Ketiga*, Herman, pengurus Gereja Katolik Kristus Bangkit Pasar Usang ketika memaparkan Sejarah Gereja tersebut menyebut bahwa jumlah keseluruhan jemaat dari berbagai daerah baik kota Pariaman maupun Kabupaten Padang Pariaman sebanyak 169 KK dengan jumlah jiwa sebanyak 736.<sup>313</sup>

Selain masalah data, konteks “larangan” sendiri perlu dielaborasi. Dalam Rapat Badan Perwakilan Anak Nagari (BPAN) kenagarian Sungai Buluh 7 Desember 2006 yang juga dihadiri oleh penghulu Nias Agustinus Zebua, salah satu agendanya membahas “penyelesaian Masalah Pembangunan Gedung Serbaguna Suku Nias (Umat Katolik di Tanjung Basung II.” Hal ini didasarkan atas surat permohonan dari Antonius Zebua, kakak Agustinus Zebua dan Severinus Nadeak kepada wali nagari, perihal “Pembangunan Gedung Serbaguna Umat Katolik dan Izin Rehabilitasi Bangunan tersebut.”<sup>314</sup> Rapat kemudian memutuskan di antaranya, “Berkaitan dengan Pembangunan(rehabilitasi) bangunan gedung serbaguna umat Katolik yang terletak di Tanjung Basung II “untuk sementara waktu dihentikan dulu

---

<sup>310</sup>Roni Saputra dkk., *Ketika Kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Berekspresi Diadili* (Padang: YLBHI-LBH Padang, 2013), 78.

<sup>311</sup>Jumlah penduduk Menurut Kab/Kota dan Agama yang Dianut: Katolik, berdasarkan informasi F, staf Pembimas Katolik Kementerian Agama Sumatera Barat, November 2017.

<sup>312</sup>M. Rifki, *Kementerian Agama Sumatera Barat dalam Angka 2015* (Padang: Kementerian Agama Sumatera Barat, 2015), 8.

<sup>313</sup>Lihat catatan kaki nomor 563.

<sup>314</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Hasil Keputusan Rapat Paripurna BPAN Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman, 07 Desember 2006.

pembangunannya” sampai adanya kesepakatan mulai dari Korong Tanjung Basung II sampai Nagari Sungai Buluh dan Kerapatan Adat Nagari Sungai Buluh.<sup>315</sup>

Hasil rapat di atas dengan jelas menyebut *untuk sementara waktu dihentikan dulu pembangunannya* bukan “dilarang atau adanya pelarangan.” Hal ini disebabkan karena belum adanya kesepakatan mulai dari Korong Tanjung Basung II sampai Nagari Sungai Buluh dan Kerapatan Adat Nagari Sungai Buluh. Sebagai penganut kelurahan Bodi Chaniago, orang Minang Sungai Buluh sangat menekankan musyawarah dengan melibatkan banyak pihak.<sup>316</sup> Artinya tidak cukup hanya sekedar mendapat persetujuan dari pihak pemerintah saja seperti wali nagari. Selain pihak pemerintah juga harus melibatkan berbagai unsur yang berkepentingan dalam nagari tersebut. Pentingnya musyawarah ditekankan pada poin pertama hasil rapat, bahwa “setiap kegiatan dan pembangunan yang berkaitan dengan orang banyak harus terlebih dahulu dimusyawarahkan dan disepakati mulai dari tingkat korong sampai ke tingkat nagari. Hal ini didasarkan pada pituah adat Minangkabau, “Adat Salingka Nagari Cupak Sapanjang Batuang.”<sup>317</sup>

Berbeda dari pengaduan di atas, ide pendirian hall sendiri menurut Herman adalah untuk sarana olah raga anak-anak orang Nias. Sementara untuk sarana belajar pendidikan agama Katolik, bangunan yang di samping gereja tersebut.<sup>318</sup> Karena sifatnya untuk fasilitas umum seperti olah raga, maka pihak nagari dan KAN menawarkan agar tidak dibangun dalam komplek gereja. Pihak nagari dan KAN bersedia memfasilitasi tempatnya di dalam nagari Sungai Buluh juga sehingga orang Islam bisa pula memanfaatkan. Tapi pihak gereja Katolik Kristus Bangkit menolak dan tetap ingin pembangunannya dalam komplek gereja. Inilah yang kemudian menimbulkan kecurigaan sehingga pembangunannya mendapat pelarangan. Kesimpulan lebih jauh pun muncul, kalau sudah berupa *hall*, suatu saat dapat dijadikan gereja.<sup>319</sup> Kecurigaan makin beralasan karena sebelumnya sudah bermohon pula untuk memperbesar gereja karena KKnya masih kurang, lalu tidak diizinkan.<sup>320</sup> Fajar, staf Pembimas Katolik Kementerian Agama Sumatera Barat menyebut kalau *hall* tersebut sebagai sarana Pendidikan Agama Katolik dan pembinaan umat. Oleh sebab itu, makanya dibangun dalam komplek gereja. Kalau di luar kompleks menurutnya tentu harus membeli lahan dan mencari lokasi baru.<sup>321</sup>

Dalam konteks ini catatan perlu pula dialamatkan pada Antonius Zebua yang bermohon untuk pembangunan *hall* serbaguna umat Katolik, sementara Adiknya Agustinus Zebua turut memutuskan untuk menunda pembangunan hall

---

<sup>315</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Hasil Keputusan*, 07 Desember 2006.

<sup>316</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Hasil Keputusan*, 07 Desember 2006.

<sup>317</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Hasil Keputusan*, 07 Desember 2006.

<sup>318</sup>Herman, Guru Sekolah Minggu Gereja Katolik Kristus Bangkit, *Wawancara di Sungai Buluh*, 14-11-2017.

<sup>319</sup>Ahmad Amin, Mufti Nagari, *Wawancara di Sungai Buluh*, 26-07-2017, Datuk Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara di Lubuk Alung*, 16-12-2017.

<sup>320</sup>Datuk Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara di Lubuk Alung*, 25-8-2017.

<sup>321</sup>Fajar, staf Pembimas Katolik Kementerian Agama Sumatera Barat, *Wawancara di Padang*, 08-03-2018.

tersebut. Dalam tradisi Nias jabatan penghulu seharusnya diberikan kepada sang kakak Antonius Zebua, dalam kenyataannya kepada adik, Agustinus Zebua. Menurut Datuk Tampang Hulu karena yang bersangkutan terlibat PKI saat nagari Sungai Buluh dikuasai PKI.<sup>322</sup> Pendapat lain karena Agustinus dianggap berambisi untuk menguasai tanah-tanah milik penghulu. Juga ada yang berpendapat bahwa Agustinus diangkat menjadi penghulu berdasarkan dukungan orang Minang Sungai Buluh. Mereka melihat karakter lebih lunak dari Antonius Zebua sehingga lebih mudah untuk dikendalikan.<sup>323</sup>

Karakter “keras” Antonius Zebua memang terlihat dalam beberapa hal. Misalnya ia menafsirkan bahwa dalam perjanjian “mengisi adat tanah” tahun 1927 tersebut juga termasuk dalam hal kebebasan menganut agama (Kristen). Bahkan dengan perjanjian tersebut, menurutnya, orang Nias berstatus sama dengan orang Minang Sungai Buluh; “duduk sama rendah tegak sama tinggi.”<sup>324</sup> Hal ini bertolak belakang dengan pandangan pemuka masyarakat Minang Sungai Buluh. Jika orang Nias diberi gelar penghulu misalnya adalah untuk mengurus orang Nias sendiri yang tidak saja berbeda secara adat, namun juga agama dengan orang Minang. Oleh sebab itu di dalam kerapatan adat (KAN) yang juga membahas *syara'* (Islam) penghulu Nias tidak dilibatkan termasuk dalam struktur kepengurusan.<sup>325</sup> Penghulu Nias baru dilibatkan dalam rapat-rapat nagari ketika ada persoalan yang terkait dengan komunitas Nias seperti kasus di atas. Hanya saja mereka mendapat satu kursi di Bamus (Badan Musyawarah) nagari, staf nagari dan pernah juga menjadi wali korong (ketua RW).<sup>326</sup>

### C. Babi; yang Dipelihara dan yang Diburu

Selain mendapatkan hak kebebasan beragama, konsekuensi lain dari pengakuan terhadap adat<sup>327</sup> orang Nias adalah kebolehan memelihara babi terutama

---

<sup>322</sup>Datuk Tampang Hulu, Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, *Wawancara*, 26-07-2017.

<sup>323</sup>Rois Leonard Arios dan Yondri, *Masyarakat Nias di Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman Eksistensi dan Hubungan Sosial dengan Masyarakat Setempat* (Padang: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang, 2008), 74.

<sup>324</sup>Toni Zebua, “Sejarah Orang Nias di Tanjung Basung Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman: Sebuah Pengantar Diskusi, *Makalah* pada “Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat,” Padang, 19 Agustus 2008: 3.

<sup>325</sup>Sekadar contoh dapat dilihat dari Kepengurusan Kerapatan Adat Nagari (KAN) Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman Periode tahun 2011-2016.

<sup>326</sup>Yuventius Zebua (Katolik) menjabat Bidang Pembangunan dan Keuangan BAMUS (Badan Musyawarah Nagari Sungai Buluh Periode 2017-2023, Yusrina Hareva (Protestan) staf Nagari Sungai Buluh dan Husni Zebua, mengakui pernah menjadi wali korong Tanjung Basung II.

<sup>327</sup>Adat menurut Tawanto Lawolo, ketua Lembaga Kerapatan Adat Nias (LEKANIS) Sumatera Barat, adalah peraturan hidup sehari-hari. Peraturan tersebut mencakup aturan sopan santun, makan dan minum, aturan tempat duduk, berpakaian dan lain-lain. Ia memuat landasan berfikir, nilai-nilai kehidupan, norma-norma falsafah hidup, aturan saat upacara serta aturan hukum yang harus dipatuhi. Lihat Tawanto Lawolo,

untuk kepentingan adat. Dalam perkembangannya, rupanya, juga ditenggarai untuk kepentingan bisnis. Sub topik ini akan menggambarkan dan menarasikan diskusi, rapat-rapat, tarik ulur dan ketegangan-ketegangan relasi orang Minang dan orang Nias Sungai Buluh terkait masalah tersebut. Namun berbeda dari dua topik sebelumnya “keluarga balang dan satu nagari dua gereja,” topik ini kurang dilengkapi dengan hasil observasi. Sekretaris nagari yang terlibat aktif dalam ketegangan tersebut memperingatkan untuk tidak terlalu jauh mengelaborasinya. Selain dianggap sensitif bagi kedua etnis, juga karena menyimpan “luka” ketegangan cukup tinggi yang hampir saja menimbulkan konflik fisik.<sup>328</sup> Penulis hanya mendapatkan data observasi ketika penyerahan ternak itik sebagai pengganti peternakan babi yang dilarang, akhir tahun 2017. Oleh sebab itu tulisan lebih banyak didasarkan pada hasil wawancara dan dokumen-dokumen tertulis termasuk dari buku, jurnal dan artikel.

### 1. Dipelihara karena adat

Tidak cukup dari hasil pertanian, orang Nias sejak dari negeri asalnya di Kepulauan Nias, juga menambah penghasilan dari hasil beternak. Ada banyak usaha peternakan yang mereka lakoni seperti beternak itik, ayam kampung, ayam buras, sapi, kerbau dan kambing. Namun di atas semuanya itu, pada sisi ternak besar, babi merupakan binatang piaraan yang paling dominan sekalipun masih dikelola secara tradisional. Sapi, kerbau dan kambing biasanya dipelihara bagi mereka yang sudah memeluk Islam untuk dikosumsi dan untuk upacara keagamaan. Tiga kabupaten dan satu kota, di Kepulauan Nias, setelah pemekaran memperlihatkan fenomena tersebut. Di Kabupaten Nias berdasarkan data pada tahun 2016, populasi ternak babi mencapai 52.850 ekor. Ini bertolak belakang dengan ternak besar lainnya seperti kerbau, hanya sebanyak 93 ekor, sapi 36 ekor dan kambing sebanyak 540 ekor. Peternakan ayam buras ternyata juga diminati dengan jumlah mencapai sebesar 57.310 ekor.<sup>329</sup> Kendati dianggap sebagai kegiatan sampingan setelah bercocok tanam, umumnya masyarakat Kabupaten Nias Barat juga menggemari kegiatan budidaya peternakan baik ternak besar maupun ternak kecil. Ternak besar yang paling dominan adalah babi yang mencapai 60.512 ekor pada tahun 2014, sedikit mengalami penurunan dari tahun sebelumnya (2013) sebanyak 65.037 ekor. Ternak besar lain, sapi tercatat sebanyak 127 ekor, kerbau 14 ekor dan kambing sebanyak 61 ekor.<sup>330</sup> Sementara ternak kecil (unggas) yang digemari adalah ayam buras 41.423 ekor pada tahun 2014 yang mengalami penurunan dari tahun sebelumnya, 43.372.<sup>331</sup>

---

“Beberapa Permasalahan Adat Nias di Sumatera Barat dan Upaya Pemecahannya,” *Makalah* pada “Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat,” Masyarakat Sejarawan Indonesia Komisariat Universitas Andalas Padang, 19 Agustus 2008: 1.

<sup>328</sup>Syahrial, Sekretaris Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 27-11-2017.

<sup>329</sup>Badan Pusat Statistik Kabupaten Nias, *Kabupaten Nias dalam Angka 2017* (BPS Kabupaten Nias: CV. Rilis Grafika, 2017), 280.

<sup>330</sup>BPS Kabupaten Nias, *Kabupaten Nias Barat dalam Angka 2017* (BPS Kabupaten Nias: CV. Noria Sari, 2017), 147.

<sup>331</sup>BPS Kabupaten Nias, *Kabupaten Nias*.

Di Kabupaten Nias Selatan pada tahun yang sama (2014), babi juga merupakan hewan yang paling banyak dipelihara. Babi yang dipelihara masyarakat mencapai jumlah sebanyak 209.791 ekor. Sementara itu populasi ternak kambing sejumlah 4.614 ekor, kuda 15 ekor, kerbau 54 ekor dan sapi potong 65 ekor.<sup>332</sup> Pada tahun 2014 juga, di Kabupaten Nias Utara, babi tercatat sebagai hewan piaraan primadona di antara ternak besar yaitu sebanyak 33.124 ekor. Selebihnya sapi sebanyak 153 ekor, kerbau sebanyak 40 ekor dan kambing sebanyak 798 ekor. Sementara itu di sisi peternakan unggas tercatat ayam buras sebanyak 80.923 ekor dan itik sebanyak 1 127 ekor.<sup>333</sup>

Begitu juga dengan Kota Gunungsitoli sebagai satu-satunya kota setingkat kabupaten, peternakan babi menjadi sektor paling dominan. Tercatat pada tahun 2014 sebanyak 47.494 ekor yang tersebar pada semua kecamatan. Sementara ternak besar lainnya seperti kambing sebanyak 378 ekor, hanya tersebar di kecamatan Gunungsitoli Idanoi, Gunungsitoli Selatan, Gunungsitoli, dan Gunungsitoli Utara. Urutan selanjutnya adalah ternak sapi sebanyak 100 ekor, di mana 90 ekor terdapat di Gunungsitoli Utara, 8 ekor di Gunungsitoli Selatan, dan 2 ekor di Gunungsitoli. Yang paling sedikit dari ternak besar ini adalah kerbau, 21 ekor. Hanya terdapat di tiga kecamatan, yaitu Gunungsitoli Idanoi, Gunungsitoli Selatan, dan Gunungsitoli. Pada sisi ternak unggas terdapat sebanyak 189.522 ekor yang terdiri dari jenis ayam kampung sebanyak 110.122 ekor, ayam petelor 2.100 ekor, dan ayam pedaging sebanyak 77.300 ekor. Selain itu terdapat pula 1.282 ekor itik yang ditenakan.<sup>334</sup> Selengkapnya gambaran perbandingan peternakan antar kabupaten dan kota dalam Kepulauan Nias dapat dilihat pada tabel berikut<sup>335</sup>:

Tabel 7, sebaran jumlah ternak besar dan kecil pada kabupaten dan kota di Kepulauan Nias 2014-2016

Kab/ kota	Babi	Sapi	Kerbau	Kuda	Kambing	Ayam Kampung	Ayam Buras	Itik
<b>Nias</b>	52.850	6	3	0	540	0	57.310	0
<b>Nas Barat</b>	60.512	27	4	0	61	0	41.423	0

<sup>332</sup>BPS Kabupaten Nias Selatan, *Kabupaten Nias Selatan dalam Angka 2017* (Kabupaten Nias Selatan: 2017) 139.

<sup>333</sup>BPS Kabupaten Nias, *Nias Utara dalam Angka 2016* (BPS Kabupaten Nias, 2016), 197-198.

<sup>334</sup>BPS Kota Gunungsitoli, *Kota Gunung Sitoli dalam Angka 2014* (Badan Pusat Statistik (BPS) Kota Gunungsitoli, 2014), 169-170.

<sup>335</sup>Diolah dari BPS Kabupaten Nias, BPS Kabupaten Nias Barat, BPS Kabupaten Nias Utara, BPS Kabupaten Nias Selatan dan BPS Kota Gunung Sitoli periode 2014, 2015, 2016.

<b>Nias Utara</b>	33.124	53	0	0	798	0	80.923	127
<b>Nias Selatan</b>	209.791	5	4	5	4.614	0	0	0
<b>Gunung Sitoli</b>	47.494	100	1	0	378	110.122	79.400	282

Sumber: diolah dari BPS Kabupaten Nias, BPS Kabupaten Nias Barat, BPS Kabupaten Nias Utara, BPS Kabupaten Nias Selatan dan BPS Kota Gunung Sitoli periode 2014, 2015, 2016.

Dibanding ternak besar lainnya, beternak babi memiliki banyak kelebihan sehingga tidak heran jika tergolong jenis peternakan yang digemari masyarakat Nias. Di antaranya, laju pertumbuhan yang cukup cepat, mudah dikembangkan, sangat produktif; bisa melahirkan anak antara 7-11 ekor, mudah mencari sumber pakan, bernilai jual tinggi, biaya dan tenaga yang relatif kecil.<sup>336</sup> Namun dalam konteks Indonesia sebagai negara mayoritas berpenduduk muslim (yang mengharamkan babi), pengembangan ternak tersebut terbatas pada daerah tertentu. Sejauh ini populasi babi baik impor atau lokal, terkonsentrasi di Nusa Tenggara Timur, Bali, Sulawesi Selatan, Papua, Kepulauan Bangka Belitung, Kalimantan Barat, Sulawesi Utara, Maluku dan di Provinsi Sumatera Utara.<sup>337</sup>

Terdapat tiga varian babi lokal di Propinsi Sumatera Utara yaitu babi Toba atau babi Batak yang hidup di daerah Toba Samosir, kemudian babi Samosir yang hidup di daerah Samosir dan babi Nias yang tersebar pada Kepulauan Nias. Secara umum ketiga jenis babi lokal tersebut memiliki karakteristik seperti rambut berwarna hitam keabu-abuan, punggung melengkung dan kadang ada yang datar, bagian badan besar dan rendah sehingga bagian perutnya menyentuh tanah, moncongnya panjang serta telinganya sedikit runcing dan kecil.<sup>338</sup> Namun secara khusus disebutkan bahwa babi Nias memiliki ciri lebih liar dan agresif, ukuran kepala pendek, telinga kecil dan tegak, mulut panjang dan runcing, punggung agak datar sampai sedikit melengkung, perut besar dan turun, bulu tebal dan kasar pada leher dan di atas bahu (pundak), berwarna putih atau berwarna hitam bahkan coklat. Ciri penting lainnya adalah tinggi badan berkisar 40–65 cm, panjang badan 60–90

---

<sup>336</sup>Kadek Karang Agustina, “Aplikasi Teknologi Tepat Guna Pada Peternakan Babi di Bali,” *Makalah* pada Forum Komunikasi Nasional IPTEKDALUPI 2015 Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta, 9 Oktober 2015: 1-8, Yossy Achribson Kueain, I Ketut Suamba, Putu Udayani Wijayanti, “Analisis Finansial Usaha Peternakan Babi (Studi Kasus Peternakan Babi UD Karang di Desa Jagapati, Kecamatan Abiansemal, Kabupaten Badung),” *E-Jurnal Agribisnis dan Agrowisata*, Vol. 6, No. 1, Januari 2017: 1-9.

<sup>337</sup>Bayu Dewantoro Putro Soewandi dan C Talib, “Pengembangan Ternak Babi Lokal di Indonesia,” *Wartazoa*, Vol. 25, No. 1, 2015: 40.

<sup>338</sup>Pollung H. Siagian, “Pig Production in Indonesia,” [https:// www.angrin.tlri.gov.tw/ English/ 2014Swine/p175-186.pdf](https://www.angrin.tlri.gov.tw/English/2014Swine/p175-186.pdf) (accessed July 02, 2018).

cm, lingkardada 62–94 cm, panjang ekor 20–25 cm, berat badan 25–50 kg, rata-rata banyaknya anak 2–6 ekor/kelahiran, jumlah puting susu antara 4–6 buah.<sup>339</sup>

Di masa lalu, babi dipelihara dengan membiarkannya hidup secara bebas. Ada pula dengan cara mengandangkannya dalam jumlah terbatas dengan kandang sederhana yang dibuat dari anyaman bambu atau kayu. Juga ada pula dalam jumlah yang banyak dengan kandang yang lebih besar. Namun dalam perkembangannya, masyarakat Nias mulai mengenal keterampilan modern untuk beternak babi. Jika di masa lalu menggunakan makanan tradisional seperti talas dan sampah limbah rumah tangga, sekarang sudah beralih ke pakan yang telah diolah melalui pupuk sehingga cepat menghasilkan uang.<sup>340</sup>

Gambar 19, babi yang ditenakkan masyarakat Nias Sungai Buluh



Sumber: dari Syahrial, Sekretaris Nagari Sungai Buluh, 27-11-2017.

Lebih dari sekedar mata pencaharian tambahan, babi bagi orang Nias adalah aset utama keluarga; bernilai penting secara sosial dan kultural. Secara tradisional babi adalah hidangan penting dalam perayaan dan bagian dari mas kawin (mahar), keduanya adalah simbol status dan investasi yang dikeluarkan pada saat

---

<sup>339</sup>Morina Dormasia, “Pengawas Bibit Ternak Muda BPTUHPT Siborong-Borong, “Menelusuri babi lokal Sumatera Utara,” <http://bptuhpt.siborongborong.info/home/index.php/informasi/artikel/234-menelusuri-babi-lokal-sumatera> (diakses 17 Mei 2017).

<sup>340</sup>Untung Pardosi, *Karakteristik Pemeliharaan Babi yang Dipelihara Masyarakat di Kecamatan Borbor Kabupaten Toba Samosir: Laporan Penelitian* (Medan: Lembaga Penelitian Universitas HKBP Nommensen, 2014), 6.

diperlukan.<sup>341</sup> Pada bagian lain disebutkan bahwa tak ada peristiwa dan pesta yang bernilai budaya tanpa sembelihan babi. Pada semua pesta adat, setiap perkara dan perdamaian, pesta hukum (*fondrakö*), setiap tahap pembangunan rumah adat, pesta perkawinan, kelahiran, pemberian nama, persembahan sebelum pergi berburu, mengatasi penyakit dan kematian, tak dapat diselesaikan dan disahkan tanpa menyembelih babi.<sup>342</sup>

Dalam adat perkawinan misalnya, babi digunakan pada hampir setiap tahap/proses perkawinan. *Pertama*, saat *famaigi böwö* (melihat tingkah laku atau sambutan pihak keluarga laki-laki). Kegiatan ini sebelumnya sudah didahului oleh *afo si sara* (merestui pertunangan) yang dilakukan oleh pihak keluarga laki-laki dengan membawa sirih, kapur/sadah dan pinang. Setelah 2 sampai 5 hari kemudian, pihak keluarga laki-laki beserta familinya kembali melakukan kunjungan yang disebut *famaigi böwö*. Selain membawa sirih lengkap dan cincin belah rotan untuk bahan bertukar cincin, juga diharuskan membawa seekor babi jantan dan gemuk kira-kira 7 alisi (pundak/ukuran). Babi tersebut dibawa dalam keadaan hidup ke rumah orang tua perempuan. *Kedua*, satu hari setelah acara *famaigi böwö*, dilanjutkan dengan *fangörö* yaitu kunjungan perdana calon penganten laki-laki ke rumah calon mertuanya. Sama seperti sebelumnya, selain membawa sirih, juga membawa anak babi yang sudah dimasak disertai nasi bungkus daun pisang. *Ketiga*, pada saat kunjungan pihak calon mempelai perempuan ke rumah pihak calon mempelai laki-laki (*fanema bola*) tanpa disertai calon penganten perempuan. Pihak calon mempelai perempuan membawa dua ekor babi; dipotong, dimasak dan dimakan bersama-sama. *Keempat*, seekor babi juga dipotong saat keluarga laki-laki datang mengantarkan mahar ke rumah keluarga perempuan (*fame'e köla*) disertai seperangkat sirih dan emas. *Kelima*, pada saat penentuan tanggal perkawinan, keperluan-keperluan perkawinan dan mengingatkan jumlah mahar yang harus disediakan, juga memerlukan babi. Saat itu orang tua calon mempelai laki-laki harus memperlihatkan dua ekor babi besar untuk pesta perkawinan. Babi tersebut tidak boleh cacat, bulu sewarna; hitam atau putih. Tak lupa pula memotong seekor babi untuk pelaksanaan acara tersebut (*fanu'a bawi*). *Keenam*, setelah selesai pesta perkawinan, dilanjutkan dengan mengantarkan penganten perempuan (*famasao ni'owalu*) ke rumah penganten laki-laki. Jika kedua orang tua perempuan ikut dalam *famasao ni'owalu* ini, maka pihak laki-laki harus menyediakan 4 ekor babi; masing-masing 2 ekor untuk bapaknya dan dua ekor untuk ibunya.<sup>343</sup>

Pada saat genting seperti sakit, babi juga perlukan. Upacara ini disebut pesta *fatome* (pesta orang sakit). Ritual ini biasanya dilakukan oleh putra-putranya

---

<sup>341</sup>Annette Salkeld, "The Value of Gender Analyses in Humanitarian Livelihoods Programming: a Case Study from Nias Island, Indonesia," *Gender and Development*, Vol. 16, No. 1, 2008: 121. <http://www.jstor.org/stable/20461253> (diakses 12 Januari 2017).

<sup>342</sup>Thomas Markus Manhart, *A Song for Lowalangi-the Interculturation of Catholic Mission and Nias Traditional Arts with Special Respect to Music* (Singapore: National University of Singapore, 2004), 49.

<sup>343</sup>Nichama Daeli, "Perbandingan Adat Perkawinan Nias di Pulau Nias dan di Padang," *Makalah* pada Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat, Padang 19 Agustus 2018: 2-5.

pada orang tua yang sudah sakit-sakitan atau yang sedang sakarat. Setelah diberkati oleh tokoh agama dan diberikan do'a restu, si sakit dihidangkan masakan daging babi, bahkan tidak jarang masyarakat dari kampung lain juga turut memberikan makanan. Ini dilakukan sebagai bentuk penghormatan karena orang tua dalam pandangan orang Nias adalah tuhan di dunia. Ia harus dihormati dan diabdikan. Memestakan dan menghidangkannya makanan adalah bentuk penghormatan. Seandainya ia meninggal, maka perginya dalam keadaan kenyang dan bahagia karena dikelilingi anak-anaknya. Kehadiran putri-putri dan cucunya di akhir hidupnya dipercaya sangat menentukan hidup mereka di kemudian hari; tidak akan diganggu oleh roh jahat (*bekhu*).<sup>344</sup> Pemotongan babi bisa mencapai ratusan ekor dan membagikannya kepada sanak keluarga, kerabat, orang kampung bahkan kampung tetangga pada hari kedua setelah pemakaman. Upacara ini tidak diwajibkan dan hanya dilakukan oleh kalangan berpunya saja, untuk menaikan gengsi keluarga agar terpancang dalam masyarakat. Atau untuk mendapatkan kemuliaan (*lakhomi*) dan nama keluarga (*toi*) sebagai tujuan hidup paling penting.<sup>345</sup>

Karena bagian dari tradisi turun temurun, jelas sulit untuk ditinggalkan sekalipun sudah turun temurun pula meninggalkan kampung halaman. Tradisi pemotongan dan suguhan hidangan babi dalam pesta adat tidak hanya berlaku di daerah asal, namun juga bagi orang Nias yang sudah bermukim di daerah perantauan seperti di Sungai Buluh. Sama seperti di daerah asal, adat kami unkap, Sukahari, pensiunan guru Agama Katolik SD 07 Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman (di Sungai Buluh), apapun jenisnya entah untuk memberi nama anak, memulai proses tukar cincin dalam pernikahan, mempergunakan babi. Ada bagian misalnya kepala babi yang diberikan/dipersembahkan untuk kepala adat. Karenanya tidak bisa dihilangkan, ditukar atau diganti dengan benda atau jenis binatang lain.<sup>346</sup>

Kepala adat adalah orang yang paling dihormati karenanya ia harus mendapat suguhan yang paling berharga dari babi yaitu *simbi*, deretan kerangka rahang bawah babi. Pemotongan dan pemisahan simbi dari bagian lain dilakukan secara hati-hati agar tidak rusak karena akan diserahkan kepada kepala adat sebagai orang yang paling dihormati dalam struktur sosial masyarakat Nias. Ia dihormati karena peran-peran sosialnya yang begitu dominan dalam masyarakat. Kepala adat berwenang mengatur adat istiadat baik terkait dengan adat kelahiran, pernikahan, kematian dan persengketaan. Jika ada perselisihan, persengketaan dan perkelahian, ia yang berperan mendamaikan. Karena pekerjaan tersebut dan karena sudah dipilih oleh masyarakat, maka ia layak dihormati. Dalam setiap upacara-upacara adat yang dilaksanakan, kepala adat sudah ditentukan untuk menerima bagian-bagian tertentu seperti *simbi* sebagai penghormatan dan penghargaan. Bisa saja satu ekor

---

<sup>344</sup>“Dua Upacara penting dalam Upacara Kematian,” <http://niassweet home.blogspot.co.id/2015/09/dua-upacara-penting-dalam-upacara.html> (diakses 15 Mei 2018), J. A. Sonjaya, “Makna Megalitik Kontekstualisasi dalam Sejarah Budaya Börönadu <http://arkeologi.fib.ugm.ac.id/old/downloadn/1179991083Makna%20Megaliti.pdf> (diakses 15 Mei 2018).

<sup>345</sup>“*Dua Upacara*.”

<sup>346</sup>Sukahari, Pensiunan Guru Agama Katolik SD N 07 Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman, *Wawancara*, 31 Oktober 2017.

tergantung ketentuan adat yang berlaku di masing-masing tempat/kampung.<sup>347</sup> Bagian lain juga dibagi-bagikan. *Pertama*, dari ujung hidung, sebelah telinga hingga ekor disebut *söri* adalah haknya ketua adat, para paman, mertua dan ketua rumpun keluarga. *Kedua*, bagian perut dari *söri* bercampur sedikit telinga yang disebut *sinese* diberikan kepada ketua adat, kakak laki-laki, tokoh agama dan tokoh/pejabat pemerintah. *Ketiga*, rahang atas yang dibelah menjadi dua yang disebut *bole-bole* diperuntukkan kepada ketua adat, ketua rumpun keluarga dan salawa (raja). *Keempat*, kaki belakang yang disebut *faha* adalah haknya keponakan dan anak perempuan. *Kelima*, kaki depan yang disebut *taio* khusus untuk para pekerja/pemotong. Orang kampung keluarga pihak kedua memelai juga mendapatkan pembagian sesuai struktur sosial di atas.<sup>348</sup>

Babi untuk keperluan ini, menggunakan istilah Sudiario Laiya, merupakan makanan adat,<sup>349</sup> maka tidak boleh mempergunakan sembarang babi. Sejumlah kriteria dimunculkan untuk jenis babi ini seperti tidak cacat, ekornya mesti panjang, warna bulu harus sama, berwibawa (terlihat dari taring, ekor dan bulu tengkuknya). Selain itu kulitnya harus lunak dan berlemak yang diperoleh dari babi peliharaan. Dengan sendirinya babi hutan atau babi liar tidak dapat dipergunakan karena kulitnya keras dan kurang berlemak.<sup>350</sup> Namun babi hutan tetap diburu untuk konsumsi biasa bersama binatang lainnya seperti kera dan rusa. Babi hutan diburu waktu malam-malam saat hujan, saat mereka tidak mampu mendengar suara atau ketika masuk dalam bambu atau jala. Anjing dan tombak digunakan untuk mempermudah penangkapan. Rusa ditangkap dengan cara yang sama sedangkan kera ditembak atau ditangkap dalam jebakan yang memungkinkan mereka masuk dan tak bisa keluar lagi.<sup>351</sup>

Berbeda dari ajaran Yahudi dan Islam yang mengharamkan babi, kehadiran agama Kristen yang menjadi anutan mayoritas orang Nias, tidak menggusik tradisi ini. Bagi orang Yahudi sampai sekarang menurut Sudiario Laiya babi diharamkan karenanya mereka tidak mengonsumsi babi. Perjanjian lama menurutnya memuat larangan tersebut.<sup>352</sup> Namun agama Kristen yang sudah memasuki Perjanjian Baru datang bukan untuk meniadakan hukum-hukum Perjanjian Lama, melainkan menyempurnakan dan memperbaikinya. Binatang seperti babi tidak lagi diharamkan karenanya dapat dipakai dalam upacara-upacara adat apa saja dan boleh dimakan. Menurut ajaran Kristus, ungkapnya, semua yang menajiskan bagi manusia itu bukan dari luar seperti memakan babi, bukan dari apa yang dimakan. Tapi yang menajiskan seseorang sehingga ia berdosa sebenarnya dari dalam. Artinya dari dalam hatinya. Sebab dari dalam hati manusia timbul kebencian, nafsu, dendam dan

---

<sup>347</sup>Sudiario Laiya, Mantan Pendeta Gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh di Padang, *Wawancara*, 11-10-2017.

<sup>348</sup>J. A. Sonjaya, *Makna Megalitik*.

<sup>349</sup>Sudiario Laiya, Mantan Pendeta Gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh di Padang, *Wawancara*, 11 -10-2017.

<sup>350</sup>Peringatan Waruru, *Wawancara* online via Facebook, 1 Mei 2018.

<sup>351</sup>Edwin M. Loeb, *Sumatra Its History and People* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 133-134.

<sup>352</sup>Sudiario Laiya, Mantan Pendeta Gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh di Padang, *Wawancara*, 11-10-2017.

lain sebagainya, kemudian keluar dalam bentuk tindakan yang menajiskan manusia. Kalau dia makan babi yang diharamkan pun umpamanya tidak akan menajiskan dirinya dan tidak menjadi dosa, ungkapnya.<sup>353</sup> Di dalam khutbah di gereja, pesan untuk selalu membersihkan hati dari sifat-sifat buruk tersebut selalu mendapat tempat. Yohanes, guru sekolah minggu gereja Paroki Padang Baru, sempat kebingungan menjawab, “apakah gereja mengajarkan bagaimana menjaga identitas dalam keragaman agama dan budaya”? Karena yang biasa diingatkan pada jemaat adalah pesan-pesan seperti disebutkan Pendeta Sudiario Laiya di atas.<sup>354</sup>

## 2. Diburu, juga karena Adat

Sebaliknya babi telah memunculkan persoalan paradok bagi orang Minang. Pada satu sisi, sebagai muslim, tak diragukan lagi babi adalah binatang diharamkan termasuk bagi masyarakat Minang Sungai Buluh. Karenanya harus dijauhi.<sup>355</sup> Pada sisi lain, berburu babi yang memungkinkan untuk bersentuhan dengan babi adalah salah satu jenis permainan rakyat yang telah membudaya. Uniknyanya, berburu tidak cukup mengandalkan kekuatan tubuh dan fisik saja, namun juga membutuhkan alat-alat. Di antara yang terpenting adalah mempergunakan bintang pemburu yaitu anjing yang sama-sama tergolong najis *mughallazah* (berat) dan diharamkan.<sup>356</sup> Secara normatif, pengharaman babi termaktub dalam Al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 173; al-Maidah ayat 5; al-An'am ayat 145; dan al-Nahl ayat 115. Pada ayat 173 Surat al-Baqarah, selain babi, Allah menyebutkan tiga jenis makanan yang diharamkan; (a) bangkai; (b) darah; (c) daging hewan yang disembelih tidak menyebut nama Allah. Dalam ayat selanjutnya, al-Maidah ayat 3, lebih banyak lagi; (a) bangkai; (b) darah; (c) daging babi; (d) daging hewan yang disembelih atas nama selain Allah; (e) hewan tercekik; (f) yang terpukul; (g) yang jatuh; (h) yang ditanduk; (i) yang diterkam binatang buas, kecuali sempat disembelih; (j) disembelih untuk berhala; (k) disembelih untuk mengundi nasib dengan anak panah. Sama seperti al-Baqarah ayat 173, dalam al-An'am ayat 145 dan al-Nahl 115, selain babi, kembali disebut tiga jenis makanan yang diharamkan (a) bangkai; (b) darah; (c) daging hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah.

Secara umum berdasarkan ayat-ayat di atas, mayoritas ulama sepakat bahwa “daging babi” dan turunannya termasuk tulang, lemak dan kulit, haram untuk dimakan.<sup>357</sup> Sebagian penganut mazhab Syafi'i mengharamkan sampai pada taraf menggunakan dan menyentuhnya. Babi dikiyaskan kepada anjing dalam posisi

---

<sup>353</sup>Sudiario Laiya, Mantan Pendeta Gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh di Padang, *Wawancara*, 11-10-2017.

<sup>354</sup>Yohanes, Guru Agama Katolik Sekolah Minggu Gereja Katolik “Santa Maria Bunda Yesus” Tirtanadi-Padang, *Wawancara*, 19-11-2017.

<sup>355</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Hasil Keputusan Masyarakat Korong Tanjung Basung I, beserta Ninik Mamak, Alim Ulama, Cadiak Pandai, Pemuda dan Bundo Kandung, 21 Januari 2009.

<sup>356</sup>Zainal Arifin, “Yang Diharamkan, dari Babi: Kajian terhadap Q.S. al-Baqarah ayat 173,” *Al-Kaffah*, Vol. 2, No 1, 2014: 27-43.

<sup>357</sup>Al-Razi, *Tafsir al-Kabi>r wa Mafa>tih al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 22-23, M. Quraish Shihab, *Tafsir Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume I, 3, 6* (Jakarta: Lentera Hati, 2017), 462, 19-20 dan 758.

sebagai najis *mughallazah* (najis berat), jilatannya harus disamak tujuh kali dan salah satunya menggunakan tanah.<sup>358</sup> Namun jika terkait dengan pemeliharaan kelangsungan hidup manusia (darurat) seperti penggunaan katup jantung babi sebagai ganti dari katup jantung manusia yang sakit, dapat dibenarkan. Argumennya antara lain, dua ayat dari empat ayat memberikan kekhususan pengharaman dengan redaksi *innama* yang berarti “sesungguhnya hanya” (al-Baqarah ayat 173 dan al-Nahl ayat 115) dan satu ayat (al-An’am ayat 145) menggunakan redaksi “*la ajidu/aku tidak mendapatkan (kecuali).*” Ini memunculkan pendapat bahwa yang diharamkan hanya memakan “daging babi” terlebih keempat ayat menggunakan frasa “daging babi.”<sup>359</sup> Selain itu, menurut M. Quraish Shihab, penyebutan kata “daging” sebagai isyarat bahwa menggunakan anggota tubuhnya yang lain, hukumnya sama dengan hukum binatang lain. Ia melandaskan pendapatnya pada H.R. Muslim dan at-Tirmizi melalui Ibnu ‘Abbas, “kulit apapun (termasuk kulit babi) bila disamak, telah menjadi suci.”<sup>360</sup>

Uniknya sekalipun mazhab Syafi’i umumnya menjadi anutan masyarakat Minang termasuk di nagari Sungai Buluh, namun kebiasaan (adat) berburu babi tetap bertahan sampai sekarang. Seperti di daerah lain, kegiatan yang disebut juga dengan berburu *kandiak* atau *celeng* ini dikenal pada hampir semua daerah di Sumatera Barat.<sup>361</sup> Kegiatannya pun sudah terorganisir dengan munculnya lembaga yang disebut FORBI (Persatuan Olah Raga Buru Babi) yang menaungi para pencinta dan pecandu buru babi. Untuk tingkat Kabupaten Padang Pariaman diketuai sendiri oleh Bupati Padang Pariaman, Ali Mukhni. Yang tampak unik untuk daerah Sungai Buluh tentu keanggotaan FORBI yang terdiri dari orang Nias-Kristen dan orang Minang-muslim. Pada kegiatan ini termasuk kegiatan lain seperti bertanding layang-layang, mereka berkumpul, membangun silaturahmi. Yang biasanya jarang bertemu karena kesibukan masing-masing, berburu dan bermain layang-layang menjadi ajang silaturahmi dan memperluas pergaulan.<sup>362</sup>

Di Kabupaten Padang Pariaman perburuan babi hutan diadakan setiap hari Minggu, dengan lokasi yang sudah ditentukan secara bergiliran. Kegiatan biasanya dimulai dengan musyawarah terlebih dahulu; semacam ajang bertukar pikiran untuk mempererat silaturahmi. Dalam musyawarah tersebut para pemilik anjing buruan secara sukarela mengumpulkan uang. Dana akan diberikan kepada para petani yang mempunyai keluhan akibat berburu babi hutan. Misalnya ternak mereka terluka

---

<sup>358</sup>Zainal Arifin, *Yang Diharamkan*, 27-43. Ini telah menjadi salah satu paham dan praktek keagamaan yang berkembang di Kabupaten Padang Pariaman termasuk di Nagari Sungai Buluh. Lihat Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: PPIM UIN Jakarta- KITLV, 2008), 80.

<sup>359</sup>Zainal Arifin, *Yang Diharamkan*, 27-43.

<sup>360</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Misbah*, 19-20.

<sup>361</sup>Fadli Saputra dkk., “Prevalence and Factors the Transmission of Disease Transmissible Venereal Tumor (TVT) on Dog Hunter in Payakumbuh,” *Jurnal Medika Veterinaria* 11 (2) 2017: 108-113. DOI:<https://doi.org/10.21157/j.med.vet.v11i1.4065>.

<sup>362</sup>Ahsanul Khalikin, ed., *Model Rembug*, 179-180, Abad Gulo, Ketua Pemuda Nias Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariman, *Wawancara*, 15-07-2017.

akibat diseruduk babi atau tanaman mereka rusak akibat dilewati anjing pemburu.<sup>363</sup> Berburunya sendiri terkadang sudah dimulai sejak jam 08.00 pagi dengan menelusuri areal semak belukar yang diperkirakan ada babi hutannya. Namun sebelum masuk ke dalam kegiatan ini, terlebih dahulu diadakan serangkaian upacara seperti sambutan dari ninik mamak dalam bentuk petatah petitih dan diakhiri dengan pembacaan do'a.<sup>364</sup>

Namun yang tidak diketahui secara pasti adalah kapan tradisi berburu babi itu dimulai. Jika dikaitkan dengan mata pencaharian, berburu dan meramu memang dianggap sebagai mata pencaharian tertua.<sup>365</sup> Berburu pada mulanya merupakan mata pencaharian berupa mengumpulkan tumbuh-tumbuhan dan akar-akaran yang dapat dimakan. Dalam perkembangannya juga berburu binatang liar. Di Kabupaten Padang Pariaman, kegiatan berburu, diperkirakan sudah dilakukan sejak abad ke-10 dan berlangsung secara turun temurun sampai sekarang. Baik aturan pelaksanaan, peristiwa, waktu, maupun suasana tidak banyak mengalami perubahan.<sup>366</sup> Hanya saja bagi masyarakat Minang pada umumnya berburu bukanlah mata pencaharian terlebih yang diburu adalah babi, binatang yang diharamkan untuk dimakan. Ia bisa saja dilakukan oleh masyarakat yang tinggal di kawasan pinggir hutan untuk membantu para petani dalam membasni hama pemakan atau perusak tanaman. Dalam perkembangannya kemudian menjadi semacam olah raga untuk menyalurkan hobi. Bahkan dijadikan *ivent* tahunan pariwisata. Di kota Pariaman pernah diadakan *ivent* sejenis yang mereka sebut "Wisata Buru Babi," mendatangkan para penggemar baru babi dari Jawa, Kalimantan dan Sumatera dengan peserta diperkirakan mencapai 5000 orang.<sup>367</sup> Pesertanya pun tidak lagi para petani yang berkepentingan dengan keselamatan dan hasil pertanian mereka; dari pedesaan, tapi juga datang dari perkotaan. Tidak pula berbatas umur; muda maupun tua, dan berasal dari berbagai lapisan sosial ekonomi masyarakat seperti pedagang, pegawai, pensiunan, petani, bahkan pelajar.<sup>368</sup>

Lebih dari sekedar hobi, kegiatan turun temurun ini ternyata sudah menjelma menjadi kegiatan budaya. Dalam petatah petitih terungkap, *baburu babi suntiang ninik mamak, pamenan nan mudo dalam nagari*. (berburu babi merupakan suntiang ninik mamak (penghulu), permainan bagi yang muda dalam nagari). "Suntiang" dalam bahasa Indonesia setara maknanya dengan mahkota. Karena

---

<sup>363</sup>Tim Liputan 6 SCTV, "Berburu Babi Hutan di Padang Pariaman," <https://www.liputan6.com/news/read/143492/berburu-babi-hutan-di-padang-pariaman> (diakses 1 Mei 2018).

<sup>364</sup>"5000 Peserta Ikuti Wisata Buru Babi Di Kota Pariaman," <https://www.sumbartoday.com/5000-peserta-ikuti-wisata-buru-babi-di-kota-pariaman/> (diakses 31 Mei 2018).

<sup>365</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 279.

<sup>366</sup>Tim Liputan 6 SCTV, "Berburu Babi Hutan di Padang Pariaman," <https://www.liputan6.com/news/read/143492/berburu-babi-hutan-di-padang-pariaman> (diakses 1 Mei 2018).

<sup>367</sup>"5000 Peserta.

<sup>368</sup>Mai Hidayati, *Essay Photography: Baburu Kandiak di Minangkabau* (Yogyakarta: Institutional Repository Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 2017), 8.

mahkota merupakan hiasan kepala, maka berburu yang disebut sebagai “sunting” dapat dianggap sebagai kebanggaan bagi para penghulu. Tentu tidak heran jika dalam prosesi berburu selalu terdapat sambutan dari seorang mamak bahkan oleh kepala suku (penghulu) dalam bentuk petatah petitih. “Pamenan dek nan mudo” berarti permainan bagi yang muda dalam suatu nagari.<sup>369</sup> Namun jika dianggap sebagai kegiatan budaya (adat), mengapa hanya diikuti oleh kaum lelaki saja? Bukankah dalam setiap kegiatan adat di Ranah Minang selalu melibatkan kaum perempuan baik sebagai aktor utama atau aktor di balik layar. Sebagai aktor utama, mereka menjadi pemilih setiap kegiatan adat, kaum laki-laki hanya sebagai pelaksana tugas. Sementara sebagai pemain di balik layar misalnya dalam upacara pengangkatan penghulu. Namun harus mendapat legitimasi perempuan dari kelompoknya (*bundo kanduang*).

Uniknya, kegiatan yang dianggap sebagai penyimpangan dari ABS-SBK ini luput dari isu pergolakan dan konflik, baik di masa Paderi maupun dalam polemik antara Kaum Mudo dan Kaum Tuo. Jika dihubungkan dengan konsep adat istiadat ala Sulaiman Arrasuli, bukankah berburu dapat dianggap sebagai permainan yang menimbulkan kesukaan dan kegembiraan anak-anak muda, dan dianggap sebagai adat jahiliah?<sup>370</sup> Ada yang menduga, kalau tradisi berburu babi dipertahankan sebagai politik identitas laki-laki Minangkabau. Dugaan ini di satu sisi dikarenakan aktivitas berburu babi dianggap sebagai kegiatan tidak resmi karena tidak sejalan dengan spirit ABS-SBK. Pada sisi lain, tidak pula tergolong kegiatan adat karena tidak melibatkan perempuan baik sebagai aktor utama maupun sebagai aktor pendamping. Karenanya lebih dianggap sebagai bentuk negosiasi laki-laki di tengah dominasi kuasa adat matrilineal (perempuan) ketika kaum laki-laki yang berposisi sebagai orang semenda. *Urang sumando* (semenda) digambarkan dalam adat sebagai orang asing dalam kelompok kekerabatan istrinya, yang digambarkan pepatah *bak adu di ateh tunggu* (seperti abu di atas tunggul). Artinya dengan pola matrilokal, ia sangat bergantung pada “kebaikan hati” keluarga istrinya untuk mempertahankan dirinya, seperti abu yang terban saat angin kencang.<sup>371</sup> Berburu babi dianggap sebagai media untuk menunjukkan keberanian, kejantanan, kebebasan dan karenanya tidak begitu saja tunduk dengan aturan yang didominasi kaum perempuan.<sup>372</sup>

### 3. Dari Diizinkan sampai Dilarang

Uraian di atas, sudah memperlihatkan bahwa orang Nias tidak hanya mengandalkan penghasilan dari pertanian, tapi juga dari hasil beternak. Hanya saja ternak yang paling digemari adalah babi terutama untuk memenuhi kebutuhan adat. Selain dukungan kultural dari adat, kegembiraan beternak babi, juga tidak terlarang

---

<sup>369</sup>Heri Suprayogi, *Berburu Babi Kajian Antropologis terhadap Permainan Rakyat Minangkabau sebagai Salah Satu Pembentuk Identitas Budaya di Sumatera Barat* (Medan: Universitas Negeri Medan, 2004), 3.

<sup>370</sup>Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat*, 5.

<sup>371</sup>Zainal Arifin, “Buru babi: Politik Identitas Laki-laki Minangkabau,” *Humaniora*, Vol. 24, No.1, 2012: 29-36.

<sup>372</sup>Zainal Arifin, “Buru babi, 29-36.

dalam Perjanjian Baru (karena babi tidak diharamkan). Meskipun begitu mereka tetap berburu termasuk babi hutan, namun hanya untuk konsumsi biasa. Terdapat polarisasi antara babi hutan dan babi ternak. Babi hutan diburu namun untuk konsumsi biasa, sementara babi ternak dipelihara untuk kebutuhan adat. Sebaliknya bagi masyarakat Minang termasuk orang Minang Sungai Buluh, secara normatif babi adalah binatang yang diharamkan dan secara kultural diburu dan dimusnahkan. Sekalipun begitu, masyarakat Minang Sungai Buluh sangat menyadari kalau babi adalah kebutuhan yang tak tergantikan dalam perayaan adat orang Nias terutama dalam hal perkawinan dan kematian. Karena di dua perayaan tersebut setidaknya, mengharuskan adanya suguhan/hidangan babi.<sup>373</sup>

Oleh sebab itu, orang Nias yang tinggal di Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh diizinkan untuk beternak dan memelihara babi. Terbukti sejak mereka mengikat diri dengan orang Minang dalam suatu perjanjian tahun 1927 sampai tahun 2000-an, tidak terdapat catatan gesekan dan konflik terkait keberadaan peternakan babi tersebut. Jika dihubungkan dengan catatan keberadaan mereka seiring dengan kehadiran penjajah Belanda di Ranah Minang (abad ke-18), tentu sudah sejak lama kebiasaan beternak babi tersebut mereka lakoni. Mereka sudah tersebar dan menetap di berbagai tempat di Sumatera Barat seperti di Padang, Sawahlunto dan Solok. Dalam Kabupaten Padang Pariaman, mereka terpencar di Marantih, Sikabu, Pauh, Kali Air, Batang Sarik dan di Tanjung Basung Sungai Buluh.<sup>374</sup> Perjanjian 1927 menurut Datuk Lembang (Ketua KAN Sungai Buluh) hanya untuk menjelaskan status dan untuk mendapatkan pengakuan sebagai anak kamanakan nagari. Selengkapnya dikatakan:

“Itu kan belakangan [perjanjian 1927]. Mereka datang ke sini sudah lama. Kenapa ada perjanjian belakangan karena mereka sudah miminta [pengakuan] suku itu. Dulu mereka kan datang diterima oleh ninik mamak [penghulu]. Karena sudah mulai banyak, lalu mereka minta ke ninik mamak [penghulu] Sungai Buluh bagaimana status kami mak? Karena kami sudah mulai banyak, berilah kami pegangan. Itulah [inti] perjanjian 1927. Sebenarnya keberadaan mereka jauh sebelum itu. Perjanjian tersebut untuk mengikat mereka setelah diakui sebagai anak kemenakan. Bahwa sejak pada tahun 1927 itu kita akui mereka menjadi anak nagari Sungai Buluh. Sebelum itu mereka sudah ada, tapi belum diakui karena belum ada perjanjian. Jadi secara administratifnya, secara tertulisnya pada tahun itu. Ceritanya, orang ini pada zaman Belanda sudah ada. Pembangunan jalan kereta api [melewati Nagari Sungai Buluh], orang ini [Nias] yang banyak terlibat.<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Beberapa Tanggapan Masyarakat Nias Tanjung Basung I dan II terhadap Surat Wali Nagari Sungai Buluh Nomor 13/wn/sb/II/2009 tentang Pelarangan Beternak Babi di Lingkungan Tanjung Basung I dan II, 4 Februari 2009.

<sup>374</sup>Sudiaro Laiya, *Sejarah Gereja Ono Niha (Nias) di Padang Sumatera Barat* (Padang, Suka Bina Press: 2016), 3.

<sup>375</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara* di Lubuk Alung, 25-8-2017.

Keberadaan mereka jauh sebelum perjanjian 1927 memang terbaca dari penggal perjanjian tersebut, “Uang adat yang tersebut di sebelah ini (sebanyak 40 rial Padang di atas) adalah pengganti/pengolah rimba yang telah dimilikinya dahulu kepada sekalian ninik mamak penghulu adat serta pusaka dan imam, khatib dalam nagari Sungai Buluh.”<sup>376</sup> “Uang sebanyak 40 real Padang” adalah uang *pengisi adat limbago dituang* (uang adat) untuk dapat diakui sebagai anak nagari Sungai Buluh. Sementara klausul “pengganti/pengolah rimba yang telah dimilikinya dahulu,” menunjukkan keberadaan mereka dalam Kabupaten Padang Pariaman sebelum perjanjian 1927. Tidak heran jika sejak tahun tersebut sampai tahun 2000 tidak terdapat catatan konflik tentang peternakan babi antara orang Nias dan orang Minang Sungai Buluh karena mereka sudah menjadi bagian dari anak nagari. Selain itu sampai akhir 1990-an, suasana dan keakraban antara orang Minang dan orang Nias masih terasa, ungkap Sukahari, pensiunan Guru Agama Katolik SD 07 Batang Anai di Sungai Buluh. Namun pada tahun 2000-an mulai terjadi pergeseran, karena perubahan struktur penduduk. Ada yang datang, yang belum mengenal dengan baik kultur di tempat baru dan masih terikat kuat dengan kultur di negeri asal. Sementara tokoh-tokoh lama yang pemikirannya masih polos belum tercemar oleh politik dan lain sebagainya sudah tidak ada lagi. Kebanyakan yang ada sekarang menurut Sukahari adalah orang Nias sebagai pendatang.<sup>377</sup>

Masalah baru muncul pada tahun 2001. Dalam kesepakatan tanggal 30 Januari 2001 yang terdiri dari unsur Kabupaten Padang Pariaman, Muspika (Musyawarah Pimpinan Kecamatan) Batang Anai, Kepala Desa Pasar Usang, Ketua KAN Sungai Buluh Kepala Dusun Tanjung Basung II, Penghulu Suku Adat Nias dan Pemuda Desa Pasar Usang, terungkap kalau peternakan babi sudah mulai dikomersialkan. Poin pertama kesepakatan melarang peternakan babi untuk kepentingan tersebut. Larangan yang tersebut pada poin 4 dari kesepakatan disertai dengan ancaman. “Peternakan babi yang bersifat bisnis diberi tenggat waktu sampai hari Minggu tanggal 4 Februari 2001 pada jam 18.00 WIB untuk memindahkan sendiri ternak babinya keluar Kabupaten Padang Pariaman dan apabila tidak diindahkan maka akan dilakukan pembongkaran paksa oleh aparat bersama masyarakat.”<sup>378</sup> Dalam konteks ini, apa yang disebut Sukahari sebagai “kebanyakan yang ada sekarang adalah orang Nias pendatang,” juga terungkap dalam kesepakatan tersebut. Poin terakhir dari kesepakatan menyebutkan, “setiap pendatang baru yang berasal dari suku Nias dan lainnya selain suku Minang, harus melapor kepada penghulu suku Nias.”<sup>379</sup> Kesepakatan di atas muncul setelah terjadi pembakaran terhadap kandang babi milik orang Batak pada tahun 1999. Hal ini terjadi karena dianggap melanggar sejumlah ketentuan seperti yang termuat dalam kesepakatan di atas. Selain karena sudah bersifat komersial, juga karena pembuatan kandang babi dekat dengan jalan umum. Saat hujan turun setelah sekian hari tidak

---

<sup>376</sup>Lihat kembali catatan kaki nomor 242.

<sup>377</sup>Sukahari, tokoh Nias Sungai Buluh, di Padang, *Wawancara*, 21-10-2017

<sup>378</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Hasil Kesepakatan Bersama Aparat dan Masyarakat Desa Pasar Usang Kecamatan Batang Anai, 30 Januari 2001.

<sup>379</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Hasil Kesepakatan*, 30 Januari 2001.

turun, bau tak sedap yang berasal dari peternakan babi sampai ke jalan; polusi udara.<sup>380</sup>

Akan tetapi beternak babi untuk kepentingan adat dan agama tidak dilarang, dengan ketentuan paling banyak 10 ekor untuk 45 orang peternak yang sudah ditetapkan. Kesemuanya berdomisili di Tanjung Basung II, tempat terkonsentrasinya warga Nias. Jika masing-masing memenuhi jumlah maksimal tersebut, maka akan terdapat sebanyak 450 ekor babi untuk kebutuhan dimaksud. Selain itu, juga diatur tatacara pemeliharaannya. Untuk lokasi berjarak lebih kurang 150 Meter dari jalan, bandar hidup dan rumah ibadah, tidak boleh berkeliaran dan tidak boleh ditambah lagi di luar nama-nama yang sudah ditentukan (45 orang).<sup>381</sup>

Lima tahun kemudian, kasus serupa kembali lagi terulang. “Masalah Ternak Babi yang sudah Meresahkan Masyarakat Sekitarnya,” kembali menjadi salah satu agenda rapat Badan Perwakilan Anak Nagari (BPAN) Kenagarian Sungai Buluh, 7 Desember 2006. Kali ini hasil rapat lebih keras dari sebelumnya. Selain tidak boleh dikomersilkan atau dijadikan bisnis, berternak babi untuk keperluan jamuan adat dari sebelumnya maksimal 10 ekor menjadi satu ekor jantan satu ekor betina. Sama seperti kesepakatan sebelumnya juga, bagi yang melebihi dari ketentuan di atas, agar memindahkan keluar Nagari Sungai Buluh terhitung sampai 1 minggu setelah surat ditanda tangani.<sup>382</sup> Namun, lagi-lagi kesepakatan tidak berjalan efektif. Terbukti tiga tahun berikutnya, 2009, masyarakat Korong Tanjung Basung I kembali menemukan ratusan ekor babi yang ditenakan warga Nias. Yang baru dari perkembangan kasus ini adalah masyarakat Minang Tanjung Basung I menyebut kalau limbah/kotoran termasuk bangkai babi dibuang ke bandar irigasi. Sementara air bandar irigasi dipergunakan oleh masyarakat muslim di sana untuk mandi, berwudhuk dan mencuci pakaian. Berdasarkan kenyataan ini, lebih keras dari sebelumnya, masyarakat Minang dalam korong tersebut tidak lagi menyetujui keberadaan peternakan babi sekalipun untuk kepentingan adat. Mereka berargumen selain karena sudah tidak cocok lagi dengan perkembangan masyarakat (muslim), juga karena sering melanggar ketentuan *adat salingka nagari* (merujuk ketentuan larangan beternak babi sebelumnya).<sup>383</sup>

Surat keresahan di atas mendapat tanggapan serius dari KAN Nagari Sungai Buluh. Rapat 1 Februari 2009 yang dihadiri oleh ninik mamak, alim ulama, wali

---

<sup>380</sup>Datuak Tampang Hulu, Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, *Wawancara*, 16-12- 2017, Nasir, Mantan Wali Korong Tanjung Basung II, *Wawancara*, 20-10-2017, lihat juga Sefriyono, “Malakok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman,” dalam Muhammad Zain, Mukhammad Ilyasin, Mustakim, ed., *Proceeding AICIS XIV Buku 3 Subtema: Nusantara Islamic Civilization: Value, History, and Geography* (Samarinda: Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI dengan STAIN Samarinda, 2014), 128-129.

<sup>381</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Hasil Kesepakatan*, 30 Januari 2001.

<sup>382</sup>Baca Arsip Nagari Sungai Buluh, Keputusan Rapat Perwakilan Anak Nagari (BPAN) Kenagarian Sungai Buluh, 7 Desember 2006.

<sup>383</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, Surat hasil Keputusan Masyarakat Korong Tanjung Basung I, Ninik Mamak, Alim Ulama, Cadiak Pandai, Pemuda dan Bundo Kandung, 21 Januari 2009.

nagari, wali-wali korong, *cadiak pandai* (intelektual) dan unsur pemuda nagari Sungai Buluh kemudian memutuskan di antaranya; (a) suku Nias dan lainnya dilarang beternak babi di Tanjung Basung I/II umumnya di nagari Sungai Buluh; (b) terhitung satu bulan paling lama, mulai dari tanggal surat ini, seluruh suku Nias dan suku lainnya yang beternak babi di Tanjung Basung I dan Tanjung Basung II supaya menggosongkan kandang babinya dan memindahkan dari Tanjung Basung I/II umumnya, keluar dari Nagari Sungai Buluh; (c) apabila sampai batas waktu yang ditentukan tidak dipindahkan, maka anak nagari atau pemuda-pemuda akan menindak tegas.<sup>384</sup> Surat keputusan tersebut mengharap kepada wali nagari untuk menyampaikannya kepada yang tersebut dalam surat keputusan tersebut. Tanpa menggulur waktu tiga hari berikutnya Wali Nagari Sungai Buluh mengeluarkan surat “Larangan Beternak Babi.” Isi surat mirip dengan poin a dan b di atas. Yang berbeda adalah, jika tenggang waktu dalam surat keputusan KAN paling lama 1 bulan, wali nagari memperpanjangnya menjadi 40 hari dari surat ditanda tangani.<sup>385</sup> Keputusan tersebut dikeluarkan untuk menjaga stabilitas dan keamanan nagari, menjaga kerukunan sesama umat beragama, mengamankan situasi menjelang PEMILU 2009 dan karena dianggap meresahkan umat Islam.<sup>386</sup>

Berbeda dari dua keputusan sebelumnya, keputusan kali ini mendapat respon dari suku Nias. Melalui penghulu adatnya, Agustinus Zebua, mereka bermohon kepada wali nagari untuk mempertimbangkan keputusan di atas. Alasannya karena adat mereka seperti sudah dikatakan terutama dalam pesta perkawinan dan kematian mengharuskan adanya suguhan babi. Mereka berjanji untuk mematuhi ketentuan yang sudah berulang kali disebutkan sebelumnya. Di dalam surat pernyataan mereka terungkap pelanggaran yang dilakukan lebih banyak dari keresahan yang sebelumnya dikeluhkan masyarakat Minang. Selengkapnya pernyataan tersebut menyebutkan<sup>387</sup>:

1. Kami yang beternak babi tetap mempedomani keputusan bersama tahun 2001.
2. Kami yang beternak hanya di lingkungan Tanjung Basung II-wilayah penghulu suku Nias.
3. Kami tidak akan membawa/mengeluarkan ternak babi pada jam-jam tertentu mulai dari jam 16.00 s/d 20.00 WIB di jalan umum.
4. Membawa daging hasil potongan/buruan harus tertutup.
5. Kami tidak melakukan pemotongan di dekat jalan raya, sekolah, rumah ibadah dan irigasi yang dapat mencemarkan lingkungan.
6. Kami tidak akan membiarkan makanan ternak terlalu lama di pinggir jalan yang mengganggu arus lalu lintas dan kenyamanan lingkungan.
7. Kami berjanji apabila ternak mati tidak akan membuangnya ke irigasi/bandar hidup, tetapi harus menguburkannya.

---

<sup>384</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, *Notulen Rapat*.

<sup>385</sup>Lihat Arsip Nagari *Sungai Buluh*.

<sup>386</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, *Keputusan Pemerintahan*.

<sup>387</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, Poin-poin Pernyataan Masyarakat Suku Nias Melengkapi Respons terhadap Surat Wali Nagari tentang Larangan Beternak Babi, 23 Februari 2009.

8. Kandang dibuat dengan kokoh agar ternak tidak mudah keluar.
9. Limbah kotoran ternak dibuat bak/kolam penampungan yang cukup sehingga tidak menyebar.
10. Setiap yang beternak harus terlebih dahulu mendapatkan izin dari penghulu suku Nias melalui badan pengawas ternak.

Kesepuluh butir perjanjian di atas, ditutup dan diperkuat dengan penegasan, “Demikianlah surat pernyataan ini kami buat dengan sebenarnya dan apabila di kemudian hari ternyata ada yang tidak mematuhi maka siap diproses sebagaimana ketentuan yang berlaku.”<sup>388</sup> Butir nomor 3, 4, 5, 6, dan 8 bisa jadi merupakan jenis pelanggaran baru yang belum dikeluhkan masyarakat atau dibiarkan begitu saja. Kemungkinan tersebut karena perjanjian yang dimajukan terkait dengan ruang publik yang memungkinkan banyak orang mengetahuinya. Sementara butir ke-10 merupakan pelanggaran terhadap kesepakatan bersama tahun 2001. Pada tahun tersebut disepakati hanya 45 orang peternak yang diizinkan untuk kepentingan jamuan adat, sementara pada tahun 2009 sudah berkembang menjadi dua kali lipat yaitu 114 orang.<sup>389</sup> Poin nomor 7 dan 9 adalah pelanggaran ketentuan yang meresahkan khususnya masyarakat Minang Korong Tanjung Basung I. Ini dianggap pelanggaran serius karena sudah mengusik identitas agama; limbah atau bangkai babi dibuang ke bandar irigasi yang airnya digunakan untuk mencuci, mandi dan berwudhuk. Ini pula yang membuat KAN dan pemerintahan nagari mengeluarkan surat larangan beternak babi sekalipun untuk kepentingan adat.

Surat pernyataan dan perjanjian ini untuk beberapa tahun kemudian berhasil “menjinakan” keresahan dan amarah warga Minang Sungai Buluh. Jika dibandingkan jangka waktu dari satu kesepakatan ke kesepakatan berikutnya, yang terakhir bertahan lebih lama, 6 tahun; dari 2009 sampai 2016. Kesepakatan bersama tahun 2001 bertahan selama 5 tahun sampai muncul keresahan masyarakat pada tahun 2006. Kesepakatan 2006 bertahan lebih pendek (3 tahun) karena di 2009 sudah muncul kembali pelanggaran (serius). Sementara kesepakatan tahun 2009 bertahan lebih lama, setahun jika dibandingkan dengan kesepakatan tahun 2001. Lagi-lagi, Senin 04 Januari 2016 sekitar pukul 15.20 WIB kembali ditemukan sisa bangkai babi dalam karung di bandar irigasi Kampung Baru Korong Tanjung Basung I Nagari Sungai Buluh. Entah siapa yang melakukan. Yang jelas sampai munculnya ketegangan dan gejala yang lebih keras dari sebelumnya, baik masyarakat maupun pihak kepolisian belum menemukan pelakunya. Namun pemuka masyarakat Nias segera mengguburkan sisa bangkai babi tersebut.

Untuk mengantisipasi hal-hal yang tidak diinginkan maka diadakan mediasi antara suku Minang dan Suku Nias di Mapolsek Batang Anai, Selasa 05 Januari 2016. Kedua belah pihak sepakat untuk tidak mempermasalahkannya dan berusaha untuk saling menghormati. Seperti biasa kesepakatan bersama pun dilahirkan. Selain yang sudah biasa, yang tampak baru dari kesepakatan ini adalah akan dibuat

---

<sup>388</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, *Poin-poin Pernyataan*, 23 Februari 2009.

<sup>389</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, Daftar Warga Suku Nias yang Membuat Pernyataan untuk tidak Melakukan Pelanggaran Terkait Sejumlah Ketentuan Peternakan Babi, 23 Februari 2009.

plang larangan di sekitar irigasi. Tetapi ada yang tampak unik. Jika salah satu butir kesepakatan bersama tahun 2009 melarang total peternakan babi sekalipun untuk kepentingan adat, mediasi 2015 justru membatalkannya. Dikatakan “Beternak diperbolehkan hanya untuk kepentingan adat bukan untuk komersil (dijual).”<sup>390</sup> Yang lebih unik lagi representasi masyarakat Minang Korong Tanjung Basung I, KAN Nagari Sungai Buluh dan Pemerintahan Nagari Sungai Buluh yang sebelumnya telah melarang peternakan babi termasuk untuk adat, turut bertanda tangan dalam mediasi kali ini.<sup>391</sup>

Namun isu berbau SARA ini kata Nasir yang menjadi Wali Korong Tanjung Basung II saat itu, dengan cepat menyebar. Mediasi dan perdamaian yang sudah dilakukan, tidak cukup kuat menahan keresahan dan kemarahan masyarakat. Akhirnya, esok harinya tanggal 6 Januari 2016 jam 20.30 WIB kembali diadakan rapat.<sup>392</sup> Hadir dalam rapat tersebut lembaga-lembaga nagari seperti BAMUS (Badan Musyawarah) dan Mufti Nagari, ulama, tokoh-tokoh masyarakat, pemuda/pemudi, Wali Nagari, Kapolsek/ Kasat Intel Polres Padang Pariaman dan anggota Koramil. Hasil rapat yang cukup mengejutkan, meski sangat mungkin terjadi, adalah membatalkan kesepakatan perdamaian yang dibuat sehari sebelumnya. Poin-poin kesepakatan juga hampir mirip, hanya saja lebih tegas dan keras dari sebelumnya; (a) meniadakan ternak dan pemeliharaan babi di Tanjung Basung II khususnya dan di Nagari Sungai Buluh umumnya; (b) diberikan kesempatan kepada pemelihara dan peternak babi untuk mengosongkan/memindahkan sendiri ke luar nagari Sungai Buluh dalam jangka waktu 15 hari terhitung mulai tanggal 10 Januari 2016 jam 00.00 WIB sampai hari minggu tanggal 24 Januari 2016 jam 00.00; (c) apabila waktu yang diberikan tidak diindahkan, maka warga akan mengosongkan dengan caranya sendiri-sendiri dan minta bantuan kepada pihak kepolisian; (d) meminta kepada *ninik mamak* untuk meniadakan pemeliharaan babi untuk kegunaan adat suku Nias, karena ini membuka peluang besar untuk berkembang biaknya babi-babi di Tanjung Basung II. Hal ini dipandang berpotensi menimbulkan konflik yang berkepanjangan di tengah-tengah masyarakat.<sup>393</sup>

Konflik dan ketegangan kian memanas setelah Himpunan Masyarakat Nias Indonesia (HIMNI) Sumatera Barat menyampaikan permintaan perlindungan hukum dan pengamanan masyarakat Nias di Tanjung Basung II Nagari Sungai Buluh pada pihak kepolisian. Dalam surat permintaan tersebut secara jelas diungkapkan bahwa beternak babi sebagai mata pencaharian masyarakat Nias di Tanjung basung II Nagari Sungai Buluh. bukan seperti yang sering diungkap dalam perjanjian sebelumnya, sebagai kebutuhan adat. HIMNI menyebut “ancaman dalam

---

<sup>390</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Surat Pernyataan Perdamaian antara Suku Minang dan Suku Nias, 05 Januari 2016.

<sup>391</sup>Arsip Nagari Sungai Buluh, Notulen Rapat, mengenai Pelarangan Beternak Babi KAN Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman, 1 Februari 2009.

<sup>392</sup>Nasir, Mantan Wali Korong Tanjung Basung II, *Wawancara*, 20-10-2017.

<sup>393</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Hasil Keputusan Kesepakatan Musyawarah Nagari, Pasar Usang, 7 Januari 2017.

surat Keputusan Kesepakatan Musyawarah Nagari Sungai Buluh” sangat bertentangan dengan ketentuan hukum yang berlaku dan merupakan pelanggaran terhadap HAM. Oleh sebab itu mereka meminta Kapolda Sumatera Barat untuk dapat memberikan Perlindungan Hukum.<sup>394</sup> Surat ini tidak tanggung-tanggung karena ditembuskan ke berbagai pihak; Kapolri di Jakarta, Kompolnas (Komisi Kepolisian Nasional) RI di Jakarta, Ketua Umum DPP HIMNI di Jakarta, BARESKRIM (Badang Reserse Kriminal) POLRI di Jakarta, WAKAPOLDA Sumatera Barat di Padang, IRWASDA (Inspektur Pengawas Daerah) Polda Sumbar, Dir Intelkam (Intelijen Keamanan) Polda Sumbar, Dirresum (Direktorat Reserse Kriminal Umum) Polda Sumbar, Kapolres Padang Pariaman, Camat Batang Anai, Danramil Batang Anai, Wali Nagari Sungai Buluh, Kapolsek Batang Anai dan arsip.<sup>395</sup>

Keterlibatan HIMNI yang disebut Nasir sebagai pihak ketiga ini membuat masalah yang sebenarnya bersifat lokal menjadi nasional dengan melibat banyak pihak pada skala nasional. Sementara tokoh-tokoh masyarakat Sungai Buluh yang telah berusaha berulang kali menyelesaikan sengketa peternakan babi merasa tersudutkan. Ada yang marah dan ada pula yang merasa dilangkahi.<sup>396</sup> Sementara di sisi lain pihak kepolisian di tingkat bawah pun (polsek) seakan kehilangan strategi untuk meredam dua kubu yang sudah terpola dan saling terutama berhadapan antara pemuda Minang dan pemuda Nias. Sebagai Wali Korong Nasir menyaksikan sendiri suasana ketegangan tersebut. Ada yang mambawa parang, membawa tombak dan membawa bambu runcing. Saya berusaha kata Nasir meredakan ketegangan dengan berdialog, mendatangi tokoh-tokoh baik Minang maupun Nias. Targetnya seperti yang dititipkan kapolres adalah agar asap tidak mengepul, kaca tidak pecah dan darah tidak tertumpah.<sup>397</sup>

Karena ketegangan kian mengeras dan tidak bisa lagi diredam oleh tokoh-tokoh masyarakat Sungai buluh, akhirnya persoalan tersebut dilimpahkan ke pemerintah daerah Kabupaten Padang Pariaman. Maka pada tanggal 20 Januari 2016 diadakan rapat di Ruang Rapat Setda Kantor Bupati Padang Pariaman dengan agenda utama, “Pembahasan Peliharaan ternak Babi.” Undangan disebar kebanyakan pihak termasuk pada tingkat nagari terhadap ketua KAN Sungai Buluh, Wali Nagari Sungai Buluh dan Tokoh Masyarakat Suku Nias.<sup>398</sup> Almarhum Husni Zebua, penghulu Nias, yang sering menghadiri rapat-rapat baik di tingkat nagari maupun di tingkat kabupaten, menyebutkan bahwa babi bagi masyarakat Nias bisa dilihat dari banyak sisi. Bisa untuk adat, sebagai mata pencaharian dan segala macam (termasuk

---

<sup>394</sup>Lihat HIMNI, “Permintaan Perlindungan Hukum dan Pengamanan Masyarakat Nias di Tanjung Basung II Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman,” Himpunan Masyarakat Nias Indonesia (HIMNI) Sumatera Barat, 12 Januari 2016.

<sup>395</sup>Lihat HIMNI, *Permintaan Perlindungan*, 12 Januari 2016.

<sup>396</sup>Datuak Tampang Hulu, Bidang Aset/Kekayaan Nagari KAN Sungai Buluh, *Wawancara*, 16-12- 2017, Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, di Lubuk Alung, *Wawancara*, 25-8-2017.

<sup>397</sup>Nasir, Mantan Wali Korong Tanjung Basung II, *Wawancara*, 20-10-2017.

<sup>398</sup>Lihat Undangan Pemerintah Kabupaten Padang Pariaman Sekretariat daerah, Acara Pembahasan Peliharaan Ternak Babi dan lain-lain yang Dirasa Perlu, 20 Januari 2016.

komoditi yang dibisniskan). Kalau dihabiskan bagaimana cara mereka memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari karena mata pencahariannya dihabiskan. Bagaimana, usulnya, kalau diganti dengan yang lain; dengan itik, kambing atau sapi. Usulnya yang sejak di tingkat nagari dapat diterima masyarakat Sungai Buluh, ditetapkan menjadi agenda pemerintah daerah Kabupaten Padang Pariaman.<sup>399</sup> Di bagian lain, sama seperti beberapa tokoh Nias ia mengakui penyebab huru-hara yang hampir saja menjurus ke konflik fisik tersebut karena kesalahan warga Nias peternak babi sendiri yang kurang mengindahkan beberapa ketentuan yang sudah disepakati. Juga kurang peduli lingkungan seperti membuang limbahnya ke bandar irigasi atau membuat kandang babi terlalu dekat dengan jalan dan fasilitas rumah ibadah.<sup>400</sup>

Babi pun dikosongkan dan beberapa bulan berikutnya pemerintah daerah kabupaten Padang Pariaman memberikan ganti rugi. Penggantian merupakan tindaklanjut dari SK Bupati Nomor 197/Kep/BPP/2016 tentang Penetapan Nama-Nama Penerima dan Harga Babi di Korong Tanjung Basung I dan II Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai. Untuk anak babi yang masih menyusui dibayar 200.000 ribu rupiah/ekor, yang sudah cerai menyusui dibayar 500.000 ribu rupiah/ekor. Keseluruhan dana penggantian mencapai 283 juta terhadap 89 KK peternak babi. Rinciannya, 89 ekor induk, 208 ekor cerai menyusui dan 108 ekor anak.<sup>401</sup> Dalam beberapa bulan berikutnya (08-12-2016) disusul dengan penyerahan bantuan ternak itik sebanyak 70 ekor itik jantan, 700 ekor itik betina kepada 35 KK peternak pada tahap pertama. Bantuan dilengkapi dengan 35 paket obat dan 2,5 pakan ternak. Masing-masing peternak mendapatkan 1 paket bantuan yang terdiri dari 2 ekor itik pejantan, 20 ekor itik betina, 1 paket obat dan 72 kilogram pakan.<sup>402</sup> Pada akhir Desember tahun 2017, kembali diserahkan bantuan sebanyak 1.100 ekor itik kepada 50 kepala keluarga, lengkap dengan obat-obatan dan pakan.

Gambar 20, penyerahan Itik pengganti ternak Babi kepada warga

---

<sup>399</sup>Almarhum Husni Zebua, Mantan Penghulu Adat Nias Sungai Buluh, *Wawancara*, 25-08-2017.

<sup>400</sup>Almarhum Husni Zebua, Mantan Penghulu Adat Nias Sungai Buluh, *Wawancara*, 25-08-2017, Sukahari (60 tahun), tokoh Nias Sungai Buluh, di Padang, *Wawancara*, 21-10-2017, Sudiario Laiya, Mantan Pendeta Gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh di Padang, *Wawancara*, 11-11-2017.

<sup>401</sup>“Pembayaran Padang Pariaman Cairkan Penggantian Dana Ternak Babi,” <http://www.portalberitaeditor.com/pembayaran-padang-pariaman-cairkan-penggantian-dana-ternak-babi/> (diakses 30 Mei 2018).

<sup>402</sup>Lihat, “Peternak Babi Tanjung Basung Beralih ke Itik,” <http://www.pariamantoday.com/2016/12/peternak-babi-tanjung-basung-beralih.html> (diakses 30 Mei 2018).

Nias oleh Wali Nagari Sungai Buluh dan Dinas Peternakan  
Kabupaten Padang Pariaman



Sumber: dokumentasi penulis, 14-12-2017.

**D. Negosiasi Pasca Otonomi Daerah, 1999**

Topik “satu nagari dua gereja” dan “babi; yang diburu dan dipelihara,” menunjukkan kecenderungan bahwa tahun 2000 sebagai tahun pembatas ciri relasi antara suku Minang dan Suku Nias di Nagari Sungai Buluh. Dalam konteks pendirian gereja, tahun 1932, 1934, 1950, 1953 seperti sudah dijelaskan merupakan tahun berdirinya banyak gereja di Pariaman, sekalipun gereja khas Nias (BNKP) yang tetap bertahan hanya satu buah. Bahkan pendirian Gereja Katolik Kristus Bangkit sejak tahun 1967 sampai diresmikan tahun 1995 berjalan tanpa hambatan.<sup>403</sup> Pada sisi lain, kasus peternakan babi sampai tahun 2000 juga tidak menimbulkan gesekan apalagi konflik. Sehingga hubungan di antara kedua etnis dapat dikatakan berjalan harmonis dan dalam konteks negosiasi yang menonjol adalah upaya untuk memodifikasi (perubahan) identitas sendiri (orang Minang) dan dukungan terhadap identitas kelompok lain (orang Nias). Ini dengan jelas ditunjukkan orang Minang melalui perjanjian 1927, 1928 dan secara tidak langsung dengan mengakui penghulu adat Nias dalam perjanjian 1927, juga mengakui atribut kultural mereka seperti peternakan babi untuk kepentingan adat.

Namun pasca tahun 2000-an mulai terlihat ketegangan-ketegangan bahkan dalam kasus peternakan babi berakhir dengan konflik sekalipun bukan konflik fisik.

---

<sup>403</sup>Lihat kembali halaman 181-184.

Gereja BNKP tidak bisa lagi dilanjutkan pembangunan dan pelebarannya pasca gempa 2009 sampai sekarang.<sup>404</sup> Pembangunan hall; gedung serbaguna Gereja Katolik Kristus Bangkit terhenti sejak tahun 2006 dan sempat dilaporkan ke Komnas HAM Sumatera Barat tahun 2007. Larangan berulang-ulang beternak babi untuk kepentingan bisnis sampai dilarang total terhitung sejak tahun 2001, 2006, 2009 dan puncak tahun 2016. Dalam bingkai negosiasi, jika sebelumnya terdapat upaya-upaya untuk memodifikasi identitas sendiri oleh orang Minang dan dukungan terhadap identitas kelompok lain (orang Nias), maka pasca tahun 2000-an justru sebaliknya; penegasan identitas sendiri (orang Minang) bersamaan dengan penolakan identitas kelompok lain (orang Nias). Pola relasi pun berubah dari sebelumnya relatif harmonis menjadi bernuansa konflik. Ada apa dengan pasca tahun 2000-an? Adakah kejadian-kejadian pasca tahun 2000-an memiliki keterkaitan dengan momen atau kejadian pada tahun sebelumnya, lalu apa implikasinya pada skala mikro; Sumatera Barat khususnya di Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman? Mengapa, menggunakan ungkapan Datuk Tampang Hulu, sudah 67 tahun umur saya, jangankan konflik bersahutan kata saja tidak pernah, kemudian berubah menjadi konflik sekalipun bukan konflik fisik?

Salah satu peristiwa penting yang terjadi menjelang tahun 2000, adalah gerakan reformasi tahun 1998 yang berhasil menumbangkan rezim Orde Baru. Ini menandai transisi baru pemerintahan Indonesia menuju pemerintahan demokrasi. Kebebasan dalam berbagai aspek kehidupan yang selama 32 tahun dianggap terkekang, tiba-tiba terbuka. 6 butir tuntutan reformasi 1998; penegakan supremasi hukum, pemberantasan KKN, pengadilan Soeharto dan kroni, amandemen konstitusi, pencabutan dwifungsi TNI/POLRI dan pemberian otonomi seluas-luasnya, dapat dikatakan sebagai pembuka pintu demokratisasi dan desentralisasi sistem di Indonesia.<sup>405</sup> Demokratisasi dalam konteks sistem pemerintahan adalah proses perubahan dari struktur dan tatanan pemerintahan otoriter yang dialamatkan pada rezim Orde Baru ke arah struktur pemerintahan yang demokratis yang menekankan kesetaraan warga negara. Dengan menggambil esensi demokrasi dari, oleh dan untuk rakyat, diharapkan segenap rakyat turut serta dalam pemerintahan melalui wakil-wakilnya di legislatif. Selain itu juga untuk memperluas hak-hak warga negara agar bersuara dan berpendapat (kebebasan) melalui pemilihan langsung yang baru terlaksana pada pemilu langsung tahun 2004.<sup>406</sup> Di antara ciri sistem yang dianggap demokratis adalah rakyat mempunyai hak untuk mengekspresikan diri dalam berbagai persoalan politik termasuk mengkritik para pejabat, pemerintahan, rezim, tatanan sosial ekonomi dan ideologi yang berlaku. Demokrasi dianggap sebagai kata yang menunjukkan nilai-nilai, perjuangan untuk

---

<sup>404</sup>Lihat kembali halaman 198-200.

<sup>405</sup>Yongky Gigih Prasisko, "Gerakan Sosial Baru Indonesia: Reformasi 1998 dan Proses Demokratisasi Indonesia," *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, Vol. 3 No. 2, Agustus 2016: 1-8.

<sup>406</sup>Syamsuddin Haris, ed., *Partai dan Parlemen Lokal Era Transisi Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2007), 43-44.

kebebasan dan jalan hidup yang lebih baik.<sup>407</sup> Sebegitu jauh ada yang menyebut kebebasan sebagai hakikat dari demokrasi.<sup>408</sup>

Sementara desentralisasi menurut Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah adalah penyerahan urusan pemerintahan oleh pemerintah pusat kepada daerah otonom berdasarkan asas otonomi. Penyerahan urusan pemerintahan tersebut terutama kepada gubernur, bupati dan wali kota sebagai penanggung jawab urusan pemerintahan umum.<sup>409</sup> Pasca reformasi, terdapat 11 kewenangan yang dilimpahkan pemerintah pusat ke pemerintahan kabupaten dan kota; pertanahan, pertanian, pendidikan dan kebudayaan, tenaga kerja, kesehatan, lingkungan hidup, pekerjaan umum, perhubungan, perdagangan dan industri, penanaman modal dan koperasi. Pelimpahan wewenang tersebut diikuti oleh otonomi daerah. Otonomi dalam pengertian sempit berarti mandiri. Dalam pengertian luas diartikan sebagai berdaya. Otonomi daerah, dengan demikian, berarti kemandirian suatu daerah dalam pembuatan dan pengambilan keputusan tentang kepentingan daerahnya sendiri.<sup>410</sup> Sementara itu, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah menyebut otonomi daerah sebagai hak, wewenang, dan kewajiban daerah otonom untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat dalam sistem Negara Kesatuan Republik Indonesia.<sup>411</sup> Dalam kerangka otonomi daerah, sampai tahun 2014, sudah dihasilkan 542 daerah otonom di Indonesia. 34 provinsi, 415 kabupaten (di luar kabupaten administratif di Provinsi DKI Jakarta) dan 93 kota (di luar 5 kota administratif di Provinsi DKI Jakarta).<sup>412</sup>

Kebebasan dan otonomi (kemandirian) tampaknya tidak hanya menguat dalam sistem pemerintahan pasca reformasi, namun secara langsung atau tidak langsung turut berpengaruh pula dalam tatanan kehidupan masyarakat pada skala lokal. Dalam konteks masyarakat Nias Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh, perubahan penting yang patut dicatat adalah Jemaat BNKP Tanjung Basung dimekarkan menjadi satu jemaat. Perubahan tersebut bahkan jauh sebelum reformasi digulirkan (1991). Meski begitu, masih memiliki keterkaitan erat dengan perubahan yang terjadi pasca tahun 2000-an, yang nanti akan dijelaskan. Jemaat BNKP Tanjung Basung yang semula merupakan filial dari Jemaat BNKP Padang,

---

<sup>407</sup>Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Jakarta: Kencana, 2015), 72.

<sup>408</sup>Gadug Kurniawan, "Kebebasan Sebagai Hakikat Demokrasi," *Jurnal Inovatif*, Vol. VIII, No. I Januari 2015: 95-114.

<sup>409</sup>Lihat Kementerian Sekretariat Negara RI, "Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah," [http://pih.kemlu.go.id/files/UU\\_0232014.pdf](http://pih.kemlu.go.id/files/UU_0232014.pdf) (diakses 2 Juli 2018).

<sup>410</sup>A. Ubaedillah dan Abdul Rozak, ed., *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Jakarta bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2006), 170-171.

<sup>411</sup>Lihat Kementerian Sekretariat Negara RI, *Undang-Undang*.

<sup>412</sup>Lihat, "Pembentukan Daerah-daerah Otonom di Indonesia sampai dengan Tahun 2014," [http://otda.kemendagri.go.id/CMS/Images/Sub\\_Menu/total\\_daerah\\_otonom.Pdf](http://otda.kemendagri.go.id/CMS/Images/Sub_Menu/total_daerah_otonom.Pdf) (diakses 6 Juni 2018).

dimekarkan dan berdiri secara resmi sejak tahun 1991, bersamaan dengan pemekaran Jemaat BNKP Tabing. Di satu sisi memang terdapat kebutuhan untuk memekarkan jemaat BNKP Padang, karena penambahan jumlah jemaat yang tidak mungkin dilayani oleh seorang pendeta. Hanya saja pada sisi lain, spirit otonomi dan keinginan untuk segera mandiri bergema pula di kalangan tokoh dan jemaat BNKP Tanjung Basung sekalipun dianggap lemah secara finansial. Namun mereka tetap berusaha memenuhi semua persyaratan yang diperlukan; (1) surat pernyataan mampu membina satu jemaat/distrik dan memenuhi kebutuhan pelayanan; (2) data statistik filial (cabang); (3) daftar nama-nama seluruh pelayan (pendeta,<sup>413</sup> guru jemaat,<sup>414</sup> *satua niha keriso*,<sup>415</sup> *evangelis*<sup>416</sup>, dan *diaken*<sup>417</sup>); (4) usulan nama jemaat dan status pusat jemaat tempat bernaungnya pendeta jemaat; (5) menyelesaikan persoalan administrasi dan keuangan selama bergabung dengan BNKP jemaat Padang; (6) membangun rumah pendeta jemaat; (7) akta tanah tempat pembangunan rumah pendeta dan harta milik BNKP lainnya diserahkan kepada Badan Pekerja Harian (BPH) BNKP.<sup>418</sup>

Semua persyaratan tersebut mereka penuhi termasuk pembangunan rumah pendeta yang sepenuhnya merupakan hasil swadaya warga jemaat. Lebih jauh warga jemaat pun bersemangat pula menawarkan iuran setiap bulan untuk gaji pendeta. Enam bulan sebelum pendeta ditempatkan, gaji untuk setahunnya sudah terkumpul bahkan melebihi dari target yang sudah ditentukan dalam peraturan keuangan BNKP.<sup>419</sup> Spirit otonomi (kemandirian) itu pula tampaknya yang

---

<sup>413</sup>Orang yang telah dipanggil dan dipilih Tuhan serta dipercaya untuk melayani Firman Allah sesuai dengan kesaksian Alkitab dan Peraturan BNKP. Di antara tugasnya adalah membimbing dan mendampingi warga gereja, kunjungan pastoral, pelayanan pribadi dan memberitakan Injil. Lihat Peraturan Banua Niha Keriso Protestan Nomor: 07/BPMS-BNKP/2008 tentang Pelayan Badan Pekerja Majelis Sinode BNKP dalam [tps://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf](https://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf) (diakses 2 Juli 2018).

<sup>414</sup>Pelayan gereja (BNKP) yang diberi kepercayaan untuk memimpin, mengembalakan dan melayani pemberitaan firman Tuhan kepada jemaat. Lihat Peraturan Banua Niha Keriso Protestan Nomor: 07/BPMS-BNKP/2008 tentang Pelayan Badan Pekerja Majelis Sinode BNKP dalam [tps://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf](https://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf) (diakses 2 Juli 2018).

<sup>415</sup>Pelayan gereja yang dipercaya untuk memimpin, mengembalakan dan melayani pemberitaan firman Tuhan dalam suatu lingkungan pelayanan jemaat. Lihat Peraturan Banua Niha Keriso Protestan Nomor: 07/BPMS-BNKP/2008 tentang Pelayan Badan Pekerja Majelis Sinode BNKP dalam [tps://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf](https://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf) (diakses 2 Juli 2018).

<sup>416</sup>Lihat catatan kaki nomor 426.

<sup>417</sup>Pelayan gereja yang diberi tugas khusus untuk melaksanakan pelayanan pengasih. Misalnya dalam bentuk kunjungan kepada anggota jemaat terutama yang mengalami kesusahan seperti kematian, kemiskinan, terlantar, sakit, percekocokan atau perselisihan, kemunduran iman, tekanan-tekanan batin dan sebagainya. Lihat Peraturan Banua Niha Keriso Protestan Nomor: 07/BPMS-BNKP/2008 tentang Pelayan Badan Pekerja Majelis Sinode BNKP dalam [tps://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf](https://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf) (diakses 2 Juli 2018).

<sup>418</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja*, 85.

<sup>419</sup>Sudiario Laiya, *Sejarah Gereja*, 88.

mendorong mereka untuk segera merenovasi dan memperlebar gereja pasca gempa 2009. Sayangnya mereka kurang mengindahkan kesepakatan bersama dengan masyarakat Minang Sungai Buluh; gereja tidak boleh diperbesar dan diperlebar sehingga pembangunannya tidak bisa dilanjutkan.<sup>420</sup> Selain itu, juga belum sepenuhnya mendapat dukungan dari tokoh-tokoh masyarakat Minang Sungai Buluh.<sup>421</sup> Begitu pula dengan pembangunan *hall* serbaguna Gereja Katolik Kristus Bangkit, juga tidak dapat dilanjutkan karena belum mendapat persetujuan dari masyarakat Nagari Sungai Buluh mulai dari tingkat korong sampai ke tingkat nagari. Tidak hanya sampai di situ, Gereja Allah Bangkit, juga muncul. Sebuah denominasi baru dari Protestan di nagari tersebut yang merekrut jemaat BNKP dan Jemaat Katolik Kristus Bangkit, keduanya juga berada di Nagari Sungai Buluh.<sup>422</sup> Kelompok ini dianggap ilegal dan pernah diusir dari Sungai Buluh sekalipun jemaatnya terdiri dari orang Nias kelahiran Sungai Buluh.<sup>423</sup>

Kebebasan yang mengiringi spirit reformasi itu pula yang membuat arus masuk pendatang terutama dari suku Nias dan Batak ke nagari Sungai Buluh menjadi tak terkendali; bebas.<sup>424</sup> Sebagai indikasi, Peringatan Waruwu menyebut kalau di Gereja BNKP milik orang Nias Sungai Buluh, orang Mentawai dan Orang Batak (HKBP) juga pernah beribadah.<sup>425</sup> Selain mayoritas dari kalangan suku Nias dan Batak, Suku Mentawai, Suku Jawa dan Suku Cina, yang mulai berdatangan sejak tahun 1980-an juga menjadi jemaat Gereja Katolik Kristus Bangkit, ungkap Herman, Guru Sekolah Minggu pada gereja tersebut. Dari tahun ke tahun jemaat tersebut menunjukkan perkembangan/pertambahan jumlah yang signifikan.<sup>426</sup> Indikasi lain terlihat pula dalam beberapa perjanjian/kesepakatan tentang peternakan babi antara orang Minang dan orang Nias yang selalu menyebut, "Setiap pendatang baru dari Suku Nias dan suku lainnya selain suku Minang harus melapor kepada penghulu Suku Nias (Agustinus Zebua), kepala dusun, kepala desa serta harus berdomisili di Dusun Tanjung Basung II."<sup>427</sup>

Para pendatang baru baik dari suku Nias maupun suku lainnya inilah yang sering dituding sebagai pemicu konflik antara orang Minang dengan suku Nias di Sungai Buluh. Merekalah yang mendorong-dorong orang Nias "yang di dalam"

---

<sup>420</sup>Lihat catatan kaki nomor 300.

<sup>421</sup>Sudiaro Laiya, Mantan Pendeta Gereja BNKP Tanjung Basung Kenagarian Sungai Buluh di Padang, *Wawancara*, 11-11-2017

<sup>422</sup>Fajar, staf Pembimas Katolik Kementerian Agama Sumatera Barat, *Wawancara* di Padang, 08-03-2018.

<sup>423</sup>Nasir, Mantan Wali Korong Tanjung Basung II, *Wawancara*, 20-10-2017.

<sup>424</sup>Nasir, Mantan Wali Korong Tanjung Basung II Kenagarian Sungai Buluh, *wawancara*, 20-10-2017.

<sup>425</sup>Peringatan Waruwu, ketua BPMJ gereja BNKP Tanjung Basung di Padang, *Wawancara*, 04-01-2018.

<sup>426</sup>Herman, Guru Sekolah Minggu Gereja Kristus Bangkit di Sungai Buluh, *Wawancara*, 14-10-2017.

<sup>427</sup>Lihat misalnya salah satu hasil Kesepakatan Bersama Aparat dan Masyarakat Desa Pasar Usang Kecamatan Batang Anai, 30 Januari 2001, Nasir, Mantan Wali Korong Tanjung Basung II, *Wawancara*, 20-10-2017.

untuk merenovasi dan memperluas gereja.<sup>428</sup> Tak dapat dipungkiri pula bahwa renovasi dan perluasan bangunan gereja BNKP termasuk rencana pendirian *hall* serbaguna Gereja Katolik Kristus Bangkit, bersamaan dengan semakin banyaknya orang luar (begitu sering disebut) yang melakukan kebaktian terutama pada Gereja Katolik Kristus Bangkit. Dengan begitu, terbentuknya persepsi tentang hubungan antara pelebaran gereja dengan penambahan pendatang baru menjadi tidak terhindarkan. Herman, pengurus sekaligus Guru Sekolah Minggu pada gereja Katolik Kristus Bangkit, tidak menampik hal tersebut. Namun tidak dapat pula dihindari karena untuk Kabupaten Padang Pariaman dan sekitarnya, satu-satunya tempat peribadatan umat Katolik hanya di Sungai Buluh. Selain itu, ia mengklaim kalau gereja Katholik adalah universal; terbuka untuk beragam kalangan dan dari mana pun. Larangan penambahan dan pelebaran gereja tentu harus dipahami dalam konteks tersebut. Ini disebabkan, karena sejak dari awal jika hanya untuk kebutuhan religiusitas orang Nias Sungai Buluh yang sudah dianggap sebagai anak nagari sendiri, pendirian dan renovasi gereja tidak pernah dilarang. Malah *ninik mamak* Nagari Sungai Buluh turut marah dan kesal melihat mulai tersingkirnya orang Nias asli dalam kepengurusan gereja mereka sendiri dengan kehadiran pendatang baru tersebut.<sup>429</sup> Sekalipun begitu, dari sudut kepentingan Islam, orang Minang Sungai Buluh seperti dikatakan Mufti Nagarnya (Tuanku Amin) tentu tidak ingin pula kalau orang Nias dan suku lain berkembang lebih banyak. Namun pada saat yang sama mereka tidak ingin pula mematikan (menghalangi sama sekali). Pedomani saja surat perjanjian, silakan diperbagus terserah model dan bentuknya, namun jangan diperlebar dan diperluas, tegas Tuanku Amin.<sup>430</sup>

Melihat arus pendatang dan penambahan jumlah jemaat pada kedua gereja, Datuk Lembang menaruh curiga kalau nagarnya akan dijadikan basis pengembangan Agama Kristen, kendati ia tidak mau menjelaskan dasar kecurigaannya itu.<sup>431</sup> Namun kecurigaannya tidak berlebihan jika dihubungkan dengan gereja Nias sekalipun yang dianggap sebagai gereja suku, karena pada dasarnya juga gereja misi. Selain pendeta, guru jemaat, Satua Niha Keriso dan Diakon yang menjadi pelayan gereja, mereka juga mempunyai evangelis yang diberi tugas khusus untuk memberitakan Injil baik di dalam maupun di luar wilayah pelayanan BNKP. Secara spesifik evangelis bertugas melaksanakan pelayanan penginjilan bagi orang-orang yang belum menerima Kristus.<sup>432</sup> Seperti yang diingatkan oleh Jan S. Aritonang, baik Islam maupun Kristen sama-sama mengklaim diri bersifat misioner dan universal. Oleh sebab itu, tidak perlu dipersoalkan atau ditawar-tawar lagi bahwa Injil adalah berita sukacita tentang keselamatan serta hidup kekal dan sejati yang ditawarkan Tuhan Allah kepada

---

<sup>428</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 16-12-2017

<sup>429</sup>Lihat kembali catatan kaki nomor 296.

<sup>430</sup>Tuanku Amin, Mufti Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 26-07-2017.

<sup>431</sup>Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 16-12-2017.

<sup>432</sup>Lihat Peraturan Banua Niha Keriso Protestan Nomor: 07/BPMS-BNKP/2008 tentang Pelayan Badan Pekerja Majelis Sinode BNKP, <https://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf> (diakses 2 Juli 2018).

manusia melalui penjelmaan-Nya dalam diri Yesus Kristus. Orang Kristen tidak usah ragu, menurutnya, bahwa keselamatan ada di dalam dan oleh Yesus Kristus.<sup>433</sup>

Seperti larangan penambahan dan pelebaran gereja, konflik peternakan babi pun tampaknya harus dilihat dari perspektif kehadiran pendatang baru tersebut. Dari perspektif historis, masyarakat Nias mengklaim sudah hadir di Sumatera Barat khususnya di Sungai Buluh sejak tahun 1865. Didasari atas hubungan baik dan saling menghormati, maka dalam perjanjian tahun 1927, selain diizinkan memakai baju adat Minang dalam upacara pernikahan dan pengangkatan penghulu Nias, mereka juga diizinkan untuk beternak babi.<sup>434</sup> Sampai tahun 2000 seperti disebutkan, peternakan babi tidak menimbulkan persoalan dan konflik karena peternakan dan pembiakan babi masih dalam taraf kebutuhan adat dan untuk melengkapi mata pencaharian. Akan tetapi seperti yang disebut berulang-ulang dalam perjanjian di atas, peternakan babi mulai menimbulkan masalah dan konflik ketika dilakukan untuk kepentingan bisnis. Kalau sekedar beternak biasa sepanjang sesuai prosedur, masyarakat Minang Sungai Buluh, masih toleran, ungkap Datuak Lembang. Namun yang terjadi dalam beternak, masyarakat Nias mendapat suntikan dana dari “luar” yang menyebabkan produksi ternak babi selalu meningkat. Ini yang sering disebut dalam beberapa perjanjian sebelumnya sebagai beternak untuk kepentingan bisnis. Yang membuat kemarahan masyarakat tak terbendung adalah ketika daerah Sungai Buluh dijadikan tempat transit babi dari Sibolga atau daerah lain kemudian dijual pula ke daerah lain seperti Mentawai. Ditambah lagi dengan limbahnya dibuang ke saluran irigasi yang digunakan masyarakat untuk mandi, cucu dan berwudhuk. Sementara, peternakan babi di daerah sekitar seperti di Air Tawar dan Tabing Padang, justru diburu dan tidak diizinkan masyarakat di daerah itu. Karenanya sebagian dipindahkan ke Sungai Buluh dan sebagian lagi ke batas kota Padang, Padang Sarai.<sup>435</sup>

Perubahan-perubahan pada masyarakat Nias di atas telah berimplikasi pada pola relasi mereka dengan masyarakat Minang Sungai Buluh; dari relatif harmonis sampai pada taraf konflik. Uniknya, Masyarakat Minang Sungai Buluh sendiri justru tidak banyak mengalami perubahan. Pemekaran daerah (pada tingkat terendah di Sumatera Barat adalah pemekaran nagari) baru terjadi di Kenagarian Sungai Buluh pada 19 Oktober 2016, sekalipun reformasi sudah bergulir selama hampir 20 tahun. Pemekaran nagari hingga muncul Nagari Sungai Buluh Barat sesuai dengan Peraturan Daerah Kabupaten Padang Pariaman Nomor 1 Tahun 2013 dan Perda Kabupaten Padang Pariaman Nomor 05 Tahun 2009 tentang Pemekaran Nagari. Pemekaran yang disepakati pun lebih pada administrasi/ pemerintahan nagari dari satu nagari induk menjadi empat nagari baru, salah satunya Nagari

---

<sup>433</sup>Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 597 dan 605.

<sup>434</sup>Lihat Tanggapan terhadap Surat Wali Nagari Sungai Buluh tentang Larangan Beternak Babi oleh Warga Suku Nias Tanjung Basung I dan II Kenagarian Sungai Buluh, 23 Februari 2009.

<sup>435</sup>*Wawancara* dengan Datuak Lembang, Ketua KAN Nagari Sungai Buluh, 16-12-2017, lihat juga, *Wawancara* dengan Syahrial, Sekretaris Nagari Sungai Buluh, 27-11-2017.

Sungai Buluh Barat. Sementara pada aspek kultural (adat) masih menyatu dalam naungan Kerapatan Adat Nagari Sungai Buluh.

Dalam batas tertentu mereka masih mengedepankan prinsip *anggo tanggo* yaitu peraturan atau segala yang ditentukan harus diikuti. Tujuannya agar tercipta disiplin dan ketertiban dalam kehidupan kekerabatan, masyarakat dan nagari. Mereka juga masih berjalan dengan *raso* dan *pareso*. *Raso* berarti budi baik, sedangkan *pareso* berarti periksa, kehati-hatian dan ketelitian. *Raso* dan *pareso* dibiasakan untuk mempertajam rasa kemanusiaan atau hati nurani yang luhur dalam kehidupan sehari-hari.<sup>436</sup> Ini tercermin misalnya dalam cara pandang tuanku, salah satu komponen penting dalam struktur alim ulama nagari Sungai Buluh yang turut membentuk persepsi dan sikap masyarakat di nagari tersebut:

“...Kalau kita sudah dekat dengan orang lain, kita akan mengetahui kalau orang tersebut berkekurangan meskipun terhadap suku dan agama lain. Contoh, kita akan berzakat sementara di sebelah rumah kita terdapat orang yang beragama lain. Kata orang radikal, ini adalah orang kafir karena sholat tidak, segalanya tidak. Sementara ada orang Islam, jauh dari rumah kita, lalu kita antar zakat ke sana, maka Allah benci melihat orang tersebut. Kok diantar ke tempat yang jauh sementara yang dekat masih ada. Kenapa tidak yang dekat denganmu, yang sudah mau mati kelaparan? Itu yang *raso* (rasa). Itu yang sifat, itu pula yang ma’rifat. Yang tidak mau merasakan getaran ketiadaan orang lain tersebut Allah Ta’ala tidak sampai hati melihatnya.”<sup>437</sup>

Cara pandang tuanku penganut Tarekat *Syattariyah* ini pula yang diteruskan pengikutnya:

“Guru tarekat (*Syattariyah*) tidak mengajarkan perbedaan dalam beragama, yang banyak dilakukan adalah ajakan untuk kebersamaan. Kalau masalah iman dan takwa, semakin baik hubungan kepada Tuhan maka akan semakin baik pula dengan manusia. Dalam pergaulan dengan orang yang berbeda agama, yang pertama dilihat terlebih dahulu adalah sejarah kemanusiaan itu sendiri. Saya manusia, dia juga manusia. Saya bertuhan, dia juga bertuhan. Kita menjadi satu, berarti yang membedakan hanyalah perbedaan pemahaman saja. Yang kedua, Tuhan berkehendak mutlak (sekehendak-Nya). Jangan disangka kita akan selamat sekalipun sudah memeluk agama Islam. Untung-untung Tuhan berkehendak lain[selamat]. Dalam hitungan detik saja Tuhan mudah menjadikan kita dari muslim kepada kafir. Jangan takbur. Jangan pula merasa lebih dari pada yang lain. Memang betul bahwa yang diredhai Allah dalam al-Qur’an adalah Islam, namun jangan semena-mena. Kerja Tuhan jangan dikerjakan. Kalau Allah yang mencapnya demikian, silakan. Kalau kita jangan sampai [mencap demikian]. Saya pernah membaca, kalau orang yang mengatakan kafir [jika tidak terbukti], ia lebih kafir dari orang yang dikatakannya. Begitu pula, jangan memilih pemimpin kafir, tanah haram, kampung kafir dan segala macamnya. Coba

---

<sup>436</sup>Amir M. S., *Adat Minangkabau*, 80-86.

<sup>437</sup>Asril Tuanku Sidi, salah seorang Ulama-Tuanku di Nagari Sungai Buluh, *Wawancara*, 25-08-2017.

pikir, ucapan manusia seperti apa itu? *Esek-esek tapi kain awak* (introspeksi diri), sejauhmana kita beribadah kepada Tuhan. ... Jangan sesama kita saling merendahkan. Kalau tidak suka, menghindar saja, tidak perlu menghina-hina orang. Sebab ia makhluk Tuhan juga. Sifat Tuhan dan zat Tuhan ada padanya. Bagaimana kita akan menghinanya....”<sup>438</sup>

Dalam konteks kehidupan bernagari, *raso* ditunjukkan dalam bentuk ikatan kebersamaan dan kesepakatan, yang juga merupakan warisan dari kelarasan Bodi Caniago; *duduk sama rendah, tagak sama tinggi*. Setiap kegiatan dan pengambilan keputusan terutama yang berkaitan dengan kepentingan publik (orang banyak) harus terlebih dahulu dimusyawarahkan dan disepakati mulai dari tingkat korong sampai ke tingkat nagari.<sup>439</sup> Keputusan diambil dengan melibatkan semua komponen atau setidaknya pihak dan kelompok yang dianggap berkepentingan. Beberapa kesepakatan bersama tentang masalah peternakan babi di atas, mencerminkan kultur tersebut. Keputusan tidak pernah dibuat sepihak, namun selalu melibatkan banyak kelompok dan kepentingan termasuk mengakomodir kepentingan masyarakat Nias.

Kesepakatan dan kebersamaan juga mengikat mereka dalam kehidupan keagamaan. Disebutkan bahwa Nagari Sungai Buluh berteologi *Ahlussunnah wal Jamaah* yang dibawa oleh Abu Hassan al-Asy’ari dan Abu Mansur al-Maturidi dan dianggap satu-satu paham akidah yang diakui dalam nagari. Sedangkan dalam ibadah bermazhab Syafii dan dilarang mengajarkan, menyampaikan dan menyebarkan pemahaman dalam bidang syari’ah selain mazhab Syafii.<sup>440</sup> Yang bertanggung jawab penuh terhadap kedua ideologi keagamaan tersebut adalah alim ulama. Hanya saja alim ulama yang dimaksud adalah alim ulama yang berasal dari dan menetap dalam nagari Sungai Buluh. Yang termasuk dalam kategori ulama adalah *mufti* nagari (orang yang bertugas memberikan fatwa tentang sebuah ajaran agama atau persoalan-persoalan keagamaan misalnya tentang penentuan awal puasa dan hari raya. Kepala seluruh labai atau mamak ibadat di nagari), *imam* (sholat) nagari, *khatik* (khatib) nagari, *labai* (pengurus masalah *syara’* suku dan nagari), *bila* (bilal) nagari dan seluruh tuanku (guru mengaji atau guru wirid lulusan pesantren *Syattariyah* seperti Pesantren Nurul Yakin dan Pesantren Batang Kabung) asli nagari dan mamak ibadat (labai) pada setiap suku di nagari Sungai Buluh. Merekalah yang bertugas melakukan pembinaan, pengembangan dan pelestarian *syara’* di Nagari Sungai Buluh. Oleh sebab itu; (a) setiap kegiatan dan keputusan terkait dengan masalah agama harus dibicarakan dan atas persetujuan alim ulama nagari Sungai Buluh; (b) setiap masalah *syara’* yang muncul dalam nagari baik perorangan maupun kelompok harus dilaporkan kepada alim ulama nagari Sungai Buluh; dan (c) setiap penunjukkan guru (mendudukan guru) yang akan mengajar di

---

<sup>438</sup> Rizaldi, salah seorang penganut Tarekat *Syattari@yahoo*, Wawancara, 14-05-2018.

<sup>439</sup>Lihat misalnya, Arsip Nagari Sungai Buluh, Kesepakatan Bersama Aparat dan Masyarakat Desa Pasar Usang Kecamatan Batang Anai, 30 Januari 2001.

<sup>440</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Hasil Rapat dan Rancangan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Bidang Syariat di Nagari Sungai Buluh, tanpa tanggal dan tahun.

mesjid dan mus}alla harus dilaporkan kepada dan atas persetujuan alim ulama Nagari Sungai Buluh.<sup>441</sup>

Sekalipun terkesan alim ulama memiliki otoritas yang tinggi di bidang *syara'*, namun dalam prakteknya mereka tidak terpisah dari entitas lain. Mereka harus bekerja sama dan terintegrasi dengan KAN dan Wali Nagari dalam pembinaan *syara'* pada setiap korong. Mazhab Syafii sendiri bahkan disebut-sebut memiliki sifat dan kecenderungan yang relatif fleksibel dalam menyikapi berbagai perkembangan keberagaman umat, tradisi dan budaya lokal.<sup>442</sup> Dalam konteks keberagaman umat, Tarekat *Shatari>yah* memiliki pemikiran dan praktek keagamaan yang cenderung rekonsiliatif; berusaha memadukan dua hal yang bertentangan. Jika sang guru, Syaikh Abdurrauf al-Sinkel di Aceh berusaha merekonsiliasikan pandangan antara Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani dengan al-Raniri tentang doktrin *wujud>yah*, maka murid, Syaikh Burhanuddin, di Sumatera Barat berusaha mencari titik temu antara tarekat dan syariat. Al-Sinkili tidak sependapat dengan doktrin *wujud>yah* Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani yang dianggap terlalu menekankan imanensi Tuhan (*tashbi>h*) dan seperti mengabaikan sifat transendensi-Nya (*tanzi>h*). Namun yang bersangkutan juga tidak sependapat dengan sikap al-Raniri yang menentang doktrin tersebut secara radikal. Sementara itu, tarekat *Shatari>yah* Syaikh Burhanuddin dalam perkembangannya berusaha merekonsiliasi konflik yang terjadi antara ulama sufi dan ulama fiqh. Doktrin tasauf dan tarekat berusaha dipertemukan dengan tradisi Hadis untuk menjastifikasinya sebagai sesuatu yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah.<sup>443</sup>

Sikap rekonsiliatif itu pula yang membuka peluang munculnya budaya lokal seperti ritual *basapa* dan kesenian *salawat dulang*. Basapa merupakan ritual ziarah kubur secara serentak ke makan Syaikh Burhanuddin di Padang Sigalundi Ulakan, Pariaman. Ziarah tidak hanya diikuti oleh penganut tarekat Syattariyah saja, namun juga oleh masyarakat muslim umumnya untuk menghormati jasa Syaikh Burhanuddin dalam penyebaran tarekat *Syattariyah* khususnya dan Islam pada umumnya. Ziarah bersama dilakukan setiap tanggal 10 bulan Safar dan karena muncul setiap bulan Safar maka disebut sebagai ritual *basapa* (bersafar). Tanggal 10 Safar sendiri diyakini sebagai tanggal wafatnya Sheikh Burhanuddin, yaitu 10 Safar tahun 1111 H/1691 M.<sup>444</sup> Sementara itu, salawat dulang pada awal kemunculannya merupakan media untuk menyebarkan ajaran-ajaran tarekat *Syattariyah* oleh Syaikh Burhanuddin. Ia mendapatkan inspirasi dari Aceh ketika melihat ajaran Islam di sana didengarkan dengan rebana. Ketika kembali ke Minangkabau, ia melakukan hal yang sama, namun tidak lagi pakai *rebana*, melainkan *dulang* atau *talam*.<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup>Lihat Arsip Nagari Sungai Buluh, Hasil Rapat dan Rancangan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Bidang Syariat di Nagari Sungai Buluh, tanpa tanggal dan tahun.

<sup>442</sup>Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: PPIM UIN Jakarta- KITLV, 2008), 127.

<sup>443</sup>Oman Fathurahman, *Tarekat Sattariyah*, 48 dan 55.

<sup>444</sup>Oman Fathurahman, *Tarekat Sattariyyah*, 130.

<sup>445</sup>Oman Fathurahman, *Tarekat Sattariyyah*, 133.

Jika kemudian terjadi pembatasan dalam konteks misi agama (pembangunan gereja), tentu bukan hanya tipikal masyarakat Minang-muslim Sungai Buluh, masyarakat Nias di negeri asalnya juga melakukan hal yang sama. Di Nias, Sekolah-sekolah Kristen misalnya tidak menyediakan guru Agama Islam bagi siswa muslim. Karenanya, keluarga muslim di sana harus bernegosiasi dengan pihak sekolah agar siswa muslim dapat menghadiri *Friday school* (sekolah Jum'at); belajar agama dua jam menjelang masuknya waktu Jum'at di mesjid atau mus} }alla.<sup>446</sup> Dalam konteks relasi antara mayoritas dan minoritas, kerangka kerja antarkelompok, sering disediakan oleh budaya kelompok mayoritas. Kelompok mayoritas dianggap sebagai *definer* utama dalam menentukan batas-batas eksternal etnis dan karenanya menentukan kebijakan dan perundang-undangan mengenai minoritas.<sup>447</sup>

---

<sup>446</sup>Hilman Latief, "Islamic Charities and Dakwah Movements in a Muslim Minority Island the Experience of Niasan Muslims," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 02, Desember 2012: 1-24.

<sup>447</sup>Wsevolod W. Isajiw, "Definition and Dimensions, 12-13.

## BAB V

### PEMAKNAAN IDENTITAS KEISLAMAN BAGI ORANG MINANG DAN IDENTITAS KEKRISTENAN BAGI ORANG NIAS

Identitas keagamaan dalam pengertian agama sebagai norma; yang mengharuskan atau tidak mengharuskan, nilai, tujuan dan *worldview* (pandangan dunia) dianggap salah satu *domain* (bidang) penting dalam kehidupan pemeluknya, sekalipun tidak jarang agama ditempatkan dalam *domain* budaya.<sup>1</sup> Dalam psikologi, agama disebut sebagai penyuplai visi kosmologis, kerangka moral, institusional, ritual, tradisi, dan muatan pendukung identitas lainnya yang menyediakan jawaban terhadap kebutuhan stabilitas psikologis individu dalam bentuk dunia yang dapat diprediksi, rasa memiliki, kebanggaan diri, bahkan aktualisasi diri.<sup>2</sup> Sekalipun begitu, tidak berarti dalam kehidupan empirik agama menjadi satu-satunya variabel yang mempengaruhi kehidupan manusia. Dalam konteks kehidupan orang Minang dan orang Nias seperti yang diperlihatkan pada bab IV, adat juga dianggap penting setidaknya dianggap bahagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan seorang Minang-Muslim dan seorang Nias-Kristen. Jika agama dan adat dianggap penting sekalipun dalam kesadaran subjektif agama lebih penting, maka bagaimana mereka memaknai agama sebagai identitas dalam konteks relasi dan interaksi antaretnik? Lebih spesifik memaknai identitas keislaman bagi orang Minang dan kekristenan bagi orang Nias di Seberang Palinggam dan Sungai Buluh?

Kajian tentang pemaknaan identitas tersebut akan menggunakan perspektif interaksionisme simbolik. Karakteristik dasar teori ini mengandaikan suatu hubungan antara manusia dalam masyarakat dan hubungan masyarakat dengan manusia (individu) terjadi secara alami. Interaksi antarindividu berkembang melalui simbol-simbol yang mereka ciptakan dan berlangsung secara sadar. Simbol-simbol berupa ide, pengetahuan, nilai-nilai, norma, bahasa termasuk gerak tubuh mempunyai makna dan disebut sebagai simbol.<sup>3</sup> Oleh sebab itu, dalam teori interaksionisme simbolik makna atau yang terkadang disebut juga definisi situasi,<sup>4</sup> didasarkan setidaknya pada tiga argumen; (1) manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna yang mereka berikan terhadap sesuatu itu; (2) makna tentang sesuatu didasarkan atas atau muncul di luar interaksi yang terjadi antara satu sama lain; (3) makna-makna ini muncul dalam dan dimodifikasi melalui proses

---

<sup>1</sup>Stella Ting-Toomey menyebut agama sebagai keyakinan-keyakinan yang dibagi secara kultural. Keyakinan-keyakinan tersebut meliputi seputar asal usul manusia, konsep tentang waktu, ruang, realitas, adanya Tuhan, makna kehidupan, kematian dan akhirat. Stella Ting-Toomey, *Communicating Across Culture* (New York London: The Guilford Press, 1999), 11.

<sup>2</sup>Lihat catatan kaki nomor 99 pada bab II.

<sup>3</sup>I.B. Irawan, *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma Fakta Sosial, Definisi sosial dan perilaku Sosial* (Jakarta: Kencana, 2013), 109.

<sup>4</sup>George Ritzer dan Barry Smart, ed., *Handbook Teori Sosial* terj. Iman Muttaqien, Derta Sri Widowatie, Waluyati (Bandung: Nusa Media bekerjasama dengan Diadit Media Jakarta, 2012), 431.

interpretasi (pemaknaan) seseorang dalam kaitannya dengan sesuatu yang ia alami.<sup>5</sup> Ketiga argumen tersebut mengasumsikan secara implisit bahwa manusia adalah makhluk khas karena kemampuannya dalam menggunakan simbol. Dalam konteks penekanan pada kapasitas simbolik, biasanya orang tidak merespon rangsangan secara langsung atau otomatis, melainkan berkomunikasi terlebih dahulu dengan diri sendiri. Ia berusaha mengetahui sesuatu, menilainya, memberi makna dan memutuskan untuk bertindak berdasarkan makna tersebut. Inilah yang disebut *self-indication*.<sup>6</sup> Artinya ketika berinteraksi satu sama lain, saat itulah manusia memberikan makna dan bertindak berdasarkan definisi tersebut. Ini sekaligus menyiratkan bahwa teori interaksionisme simbolik lebih menekankan pada perilaku manusia dalam hubungan interpersonal (skala mikro), bukan pada keseluruhan kelompok atau masyarakat.<sup>7</sup>

Karena tuntutan teori tersebut, maka konteks/setting contoh-contoh pengalaman keluarga balang, pada Bab IV ditambah konteks yang lain akan diulang pada bab ini. Namun konteks dimaksud ditekankan untuk menemukan pemaknaan identitas keislaman bagi orang Minang dan pemaknaan identitas kekristenan bagi orang Nias.

#### 1. Identitas keislaman adalah primer namun negosiatif

Pada satu sisi, dari segi dimensi identitas,<sup>8</sup> Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah (ABS-SBK) sebagai filosofi kehidupan orang Minang dapat dianggap sebagai salah satu dimensi identitas. Ia dapat diklasifikasikan sebagai pandangan dunia (*worldview*) atau kerangka kerja yang memadukan antara adat dan Islam hingga memungkinkan orang Minang memahami kondisi sosial, politik dan ekonomi.<sup>9</sup> Pandangan dunia (*worldview*) mengacu pada pendapat-pendapat atau pandangan-pandangan individu atau kelompok tentang berbagai hal yang ada dalam kehidupan dan dijadikan sebagai pedoman untuk mewujudkan perilaku dan tindakan.<sup>10</sup> Dalam konteks ABS-SBK, identitas keislaman dalam bentuk pandangan dan pendapat-pendapat telah menjadi identitas primer (sangat berpengaruh) bagi seorang Minang muslim. Dianggap primer karena kendati adat Minangkabau lebih awal dalam menentukan pola berfikir, bersikap dan berperilaku orang Minang, namun Islam yang datang kemudian berhasil menjadi fondasi dan turut memperkokohnya. Sekalipun keberhasilan tersebut seperti uraian sebelumnya menempuh jalan berliku, ketegangan dan bahkan konflik berdarah-darah. Sementara Islam sebagai agama dan doktrin didasarkan pada sumber yang lebih tinggi (*transendental*) yaitu kitabullah (al-Qur'an).

---

<sup>5</sup>Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method* (Berkeley and Los Angeles: University California Press, 1986), 2. see Alex Dennis, *Symbolic Interactionism*, 349-356.

<sup>6</sup>Dadi Ahmadi, "Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar," *Mediator*, Vol. 9 No. 2, Desember 2008: 1-16.

<sup>7</sup>I.B.Irawan, *Teori-Teori*, 114.

<sup>8</sup>Rawi Abdalal, and others, *Identity as a Variable*, 699.

<sup>9</sup>Rawi Abdalal, and others, *Identity as a Variable*.

<sup>10</sup>Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisono*, Vol. 20, No. 2, (November 2012): 293.

Pada sisi lain, dalam sebuah relasi yang mengandaikan terjadinya interaksi termasuk dengan orang yang berbeda identitas sekalipun, setiap orang ingin merasa dipahami, merasa dihormati dan merasa didukung.<sup>11</sup> Perasaan ingin dipahami menunjukkan pada suara-suara empati yang muncul terhadap pemikiran, perasaan dan sikap seseorang. Tidak penting apakah suara itu sebetuk persetujuan atau tidak. Yang penting ia membuat rasa simpati walau hanya sekedar berucap, “saya tahu dari mana anda berasal.” Perasaan dihormati mengandung arti bahwa sikap dan perilaku kita dianggap sah, *credible* (dapat dipercaya) dan diterima oleh anggota kelompok yang lain. Oleh sebab itu seseorang akan mengontrol dan memonitor sikap verbal atau non verbal mereka dalam berinteraksi dengan kelompok yang berbeda. Ini berarti memperlakukan identitas individual dan identitas sosial kelompok lain secara santun, penuh pertimbangan dan bermartabat. Sedangkan perasaan didukung mengacu pada penghargaan atau bersikap positif terhadap sesuatu yang dipandang berharga bagi seseorang baik dalam bentuk komunikasi verbal atau non verbal.<sup>12</sup> Prinsip merasa ingin dipahami, dihormati dan didukung dalam relasi antarkelompok juga *compatible* (sejalan) dengan budaya Minang. Hal ini didukung oleh budaya hidup yang menekankan pada *alua* (alur) dan *patuik* (pantas, masuk akal). Artinya orang Minang harus meletakkan sesuatu pada tempatnya, agar tercipta keadilan dan terhindar dari silang sengketa. Untuk mempertajam rasa keadilan dan kemanusiaan diperkuat pula oleh budaya *raso* (rasa) dalam arti budi baik dan *pareso* (periksa) untuk bertindak lebih cermat.<sup>13</sup>

Namun *setting*/konteks masyarakat Minang yang menjadi objek studi ini tidak sama dengan setting masyarakat Minang pada umumnya yang relatif homogen dan kurang memiliki relasi langsung dengan kelompok berbeda etnik dan agama. Sementara masyarakat Minang baik yang di Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman maupun di kelurahan Seberang Palinggam Padang memiliki kontak dan mengalami secara langsung pengalaman keragaman karena perbedaan identitas terutama identitas keagamaan. Bahkan dihadapkan pada ketegangan antara identitas keislaman sebagai identitas primer dan identitas keragaman sebagai identitas situasional dalam relasinya terutama dengan suku Nias. Bainullah, Amrizal, Bujang dan War sebagai representasi dari orang Minang perantauan berada di pusaran ketegangan tersebut.

Jika keempat orang ini dibandingkan, maka Bainullah dan Amrizal “relatif” kurang mengalami ketegangan di atas. Dalam internal keluarga mereka baik keluarga dekat maupun yang jauh tidak terdapat perbedaan agama. Mereka mengalami sentuhan perbedaan identitas kesukuan dan keagamaan karena menetap pada Kelurahan Seberang Palinggam yang dikenal sebagai Indonesia mini karena keragaman suku dan agama yang dianut warganya. Keduanya, pernah menjadi ketua RT (Amrizal) dan ketua RW (Bainullah) pada kelurahan tersebut. Pengalaman pernah menjadi ketua RT dan RW yang mengobsesikan “kerukunan” antartetangga dan antarwarga, tampaknya turut membentuk pemahaman dan pemaknaannya

---

<sup>11</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 49.

<sup>12</sup>Stella Ting-Toomey, *Communicating Across*, 47.

<sup>13</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001), 86.

tentang identitas keislaman. Keduanya memperlihatkan pandangan-pandangan inklusif terhadap identitas keislaman dalam interaksinya dengan tetangga dan warganya yang memiliki keragaman identitas. Sekalipun terdapat kekecewaan dalam diri Amrizal misalnya, ketika melihat kepengurusan beberapa RT dan RW didominasi oleh warga Nias, namun kekecewaan bukan pada sisi pentingnya mempertimbangkan identitas keislaman dalam prosen pemilihan kepengurusan RT dan RW tersebut. Kekecewaannya lebih pada kurangnya “partisipasi warga” Minang dalam proses pemilihan yang akan berimplikasi pada distribusi bantuan-bantuan terhadap warga di lingkungan masing-masing. Dalam kenyataan, warga Nias lebih banyak mendapat bantuan di RT-RT yang orang Nias banyak pula dalam kepengurusannya.<sup>14</sup> Sementara Bainullah memang berharap kalau bisa pemilihan kepengurusan RT dan RT mempertimbangkan aspek keagamaan (Islam), namun karena berkembang pula gagasan bahwa di RT dan RT di mana etnis Nias mayoritas, maka kepemimpinan RT dan RW diserahkan kepada mereka, Bainullah pun ikut arus.<sup>15</sup> Alhasil dalam konteks ini identitas keislaman pada keduanya tidak lebih penting dari identitas yang lain, dalam hal ini identitas kewargaan yang menekankan asas kebebasan, persamaan dan keadilan (distribusi bantuan-bantuan).

Berbeda dari Amrizal dan Bainullah, Bujang dan War mengalami sosialisasi perbedaan identitas yang cukup intens. Namun jika dibandingkan di antara keduanya War lebih intens lagi. Jika Bujang dipertemukan oleh pengalaman keragaman identitas sejak menikahi seorang gadis Nias yang memiliki anggota keluarga beda agama, War sejak kecil sudah dihadapkan pada ketegangan serupa; antara penguatan identitas keislaman sebagai identitas primer dan identitas keragaman (situasional) karena di antara keluarga dekatnya sendiri ada yang memeluk agama Kristen dan masih berhubungan baik dengannya. Sub bab ini akan menarasikan ketegangan tersebut untuk memperlihatkan bagaimana identitas keislaman dimaknai dalam keluarga berbeda agama.

Pada satu sisi, War mengalami proses internalisasi identitas keislaman yang terbilang intens. Ia bercerita kalau orang tua perempuannya memiliki dua orang saudara. Satu orang perempuan, kakak tertua ibunya (*makwonya*), ibu dari saudara sepupunya, Alpin yang beragama Kristen dan saudara-saudara Alpin yang sebagian juga memeluk agama Kristen. Sedangkan satu orang lagi laki-laki, saudara ibunya yang bungsu. Sebagai sebuah kaum-suku, ia memiliki rumah gadang yang diperuntukan untuk anak-anak perempuan, *makwonya*, ibunya dan dirinya. Namun *makwonya* yang menetap di rumah gadang ini kemudian melangsungkan pernikahan beda suku dan beda agama (Nias-Kristen), sehingga ia diusir pihak keluarga. Secara heroik ia melanjutkan bahwa di antara *mamak* (paman)nya ada yang menjadi tentara pemerintah pusat (bertempur melawan pasukan PRRI). Ia sangat tidak setuju dengan pernikahan beda agama, karena merupakan salah satu perkawinan yang terlarang di Minangkabau. Larangan perkawinan beda agama telah menjadi

---

<sup>14</sup>Amrizal, mantan ketua RT 01 RW 02 Seberang Palinggam, *Wawancara*, 12-08-2017.

<sup>15</sup>Bainullah, Ketua RW 02 Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 15-11-2017.

semacam identitas primer orang Minang. Karenanya, jika hal tersebut dilakukan, maka pihak keluarga akan menanggung malu karena dianggap sebagai orang yang tidak beradat. Oleh sebab itu, *makwonya* harus menerima hukuman keluarga, diusir dan tidak diizinkan tinggal di rumah gadang. Ia menyaksikan sendiri bagaimana *makwonya* harus menyeberangi sungai untuk menjauh dari rumah gadang. Bahkan sampai *makwonya* memiliki anak-anak, tidak juga diizinkan untuk menghuni rumah gadang. “Ndak buliah pulang, anggap tabuang, ndak batengok-tengok doh,” (tidak boleh pulang, anggap saja sudah terbang, tidak dilihat-lihat lagi) begitu War menirukan sikap tegas mamaknya yang tentara tersebut. Pada saat itu, hanya ibunya dan dirinya sebagai anak perempuan tunggal yang menghuni rumah gadang.

Artinya, War sangat menyadari kalau identitas keislaman adalah identitas yang bermakna (*primer*) dalam sukunya, Balaimansiang dan tentu saja menjadi identitas *primer* juga bagi dirinya. Hal ini diperkuat dengan sikapnya yang tidak terlalu bersemangat dan suara yang mulai melambat ketika menceritakan saudara-saudaranya beragama Kristen. Ini menunjukkan sikapnya yang belum sepenuhnya dapat menerima saudara-saudara sesukunya yang berbeda agama dengan agama yang ia anut.<sup>16</sup> Namun ibarat duri dalam daging, dicabut atau dibiarkan tetap menyakitkan. Dalam kultur Minang yang cenderung bersifat komunal-kolektif, maka “paku-paku yang kurang tertanam akan dipukul sampai rata.”<sup>17</sup> Artinya nilai-nilai budaya yang menekankan pada identitas sosial, kurang memberi ruang pada identitas individual untuk menonjol, seperti kasus perbedaan agama di kalangan anggota keluarga War. Pada saat yang sama War tidak bisa pula melepaskan diri dari kenyataan ini karena orang yang memilih jalan keyakinan yang berbeda tersebut adalah anggota keluarga dekatnya sendiri.

Tidak heran, maka pasca meninggalnya mamaknya yang keras-tentara itu, hubungan di antara mereka tersambung kembali. Ikatan atau rasa *badunsanak* (bersaudara) mempertautkan kembali hubungan antara dirinya dan ibunya dengan makwonya dan anak-anaknya.<sup>18</sup> Ini menunjukkan pergeseran makna identitas keislaman dari sebelumnya tampak menguat, bergeser dan berubah menjadi lebih moderat. Dalam perkembangannya, perubahan tersebut tidak semata karena mamaknya yang sangat keras mempertahankan identitas keislaman sudah meninggal, melainkan juga keterlibatan suaminya, Malin Sulaiman. Tak dapat dipungkiri, Malin Sulaiman turut memberikan andil dalam perubahan dan pergeseran makna identitas tersebut. Malin Sulaiman tidak ingin misalnya pertengkar dan hubungan yang terus berjarak di antara mereka gara-gara keluarganya yang beragama Kristen tidak memperoleh pembagian harta warisan. Ia bahkan tidak setuju, bagaimana kebanyakan orang Islam di lingkungannya memperlakukan non-muslim misalnya ketika mereka mengucapkan

---

<sup>16</sup>War bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

<sup>17</sup>David Matsumoto, *Pengantar Psikologi Lintas Budaya*, terj. Anindito Haditomo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 31-35.

<sup>18</sup>War bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

“assalamu’alaikum” lalu membalasnya dengan ucapan “assamu’alaikum” atau “assamu’alaika.”<sup>19</sup> Selengkapnya dikatakan:

“Cuma kita dengar-dengar, entah betul entah tidak. Ketika Natal, kita tidak pula macam-macam [tidak terlibat]. Ada yang mengatakan tidak usah kita hadir. Kalau mereka [Alpin dan adik iparnya yang non muslim] tersebut berkunjung ke rumah lalu kami diam saja dan tidak menjawab ketika mereka mengucapkan “assalamu’alaikum,”[salam sejahtera bagimu]. Cuma [lanjut Malin Sulaiman] tanda mereka ingin masuk dan bertamu ke rumah, mereka ucapkan “assalamu’alaikum.” Kalau pintu tidak terbuka, mereka ketuk pintu dan mengucapkan salam. Tidak ada masalah, insaallah. Cuma seperti kata kebanyakan orang kan dijawab dengan “assamu’alaika.” [Kematian bagimu,” “Celaka bagimu,” atau “Kehinaan bagimu”]. Mereka mengucapkan assalamu’alaikum kepada kita, lalu dijawab dengan “assamu’alaika.” Kan seperti itu kata ustad karena kita berbeda keyakinan. Kan seolah-olah dengan begitu kita mencelakainya. Kalau bagi kami cukup tidak dijawab saja.”<sup>20</sup>

Pada sisi lain, sebagai orang yang terbilang sepuh di tengah keluarga besar, War bersama suaminya yang mantan ketua RT di lingkungannya itu, tampak ingin memerankan diri (*role taking*) sebagai orang yang ingin dipahami, dihormati dan didukung baik oleh anggota keluarganya yang beragama Islam maupun oleh yang beragama Kristen. Untuk menjaga agar kesan tersebut dapat dipertahankan, ia tidak mau menceritakan segala sesuatu tentang anggota keluarga dekat yang beragama Kristen kepada anggota keluarga jauhnya yang beragama Islam termasuk kepada orang kampungnya. Hanya anggota keluarga dekat saja yang mengetahui kisah *makwonya* yang bersuamikan seorang Kristen dan Alpin yang sekalipun keturunan Minang namun memilih menjadi seorang Kristen. Sebagai orang yang masih terikat oleh rasa pertalian darah (etnik), War tidak ingin Alpin dan saudaranya yang Kristen tersebut merasa tersisih dan terhina di depan saudaranya yang beragama Islam. Tentu dengan begitu, sekaligus bermakna War ingin terselamatkan oleh citra negatif sebagai “orang yang tidak beradat” yang bisa saja disematkan anggota keluarga jauh dan orang kampungnya yang beragama Islam.

Perubahan dan pergeseran makna identitas keislaman War dan terutama suaminya Malin Sulaiman, mengacu pada teori interaksionisme simbolik, bukan disebabkan oleh kekuatan luar seperti yang dimaksudkan oleh kaum fungsionalis struktural. Bagi kaum fungsionalis struktural, perubahan tersebut ditentukan oleh kekuatan luar berskala besar dengan teori-teori yang berfokus pada faktor-faktor struktural-sosial dan kultural sosial seperti sistem sosial, struktur sosial, kebudayaan, status, peran sosial, norma sosial dan nilai-nilai. Selain itu, juga bukan karena faktor kekuatan dalam (ego) seperti dimaksudkan oleh kelompok reduksionis

---

<sup>19</sup>Sebenarnya ucapan penghinaan ini berasal dari sekelompok orang Yahudi yang mendatangi Nabi, bukan ucapan yang disunnahkan Nabi. Karena berupa penghinaan, Nabi membalasnya dengan ucapan “Wa ‘alaikum,” (bagimu kematian) berdasarkan hadis yang diriwayatkan Bukhari melalui Aisyah. Selengkapnya lihat, Shahih Bukhari, *Kitab Adab, Bab al-Rifq fi al-Amr*, No. 6024.

<sup>20</sup>Malin Sulaiman, Suami War, *Wawancara* di Padang, 5 Nopember 2017.

psikologis. Blumer salah seorang teoritis interaksionisme simbolik mengkritik orang-orang yang berfokus pada motif sadar atau tidak sadar. Seolah-olah para aktor didorong oleh kekuatan-kekuatan independen mentalistik yang dianggap tidak dapat mereka kontrol. Teori Freudian memang melihat para aktor dipaksa oleh kekuatan-kekuatan seperti id atau libido yang tidak memberikan kebebasan dan kreativitas pada manusia.<sup>21</sup> Kedua teori tersebut mengabaikan proses yang sangat penting yang membuat para aktor dapat memberikan makna kepada kekuatan-kekuatan yang sedang bertindak kepada mereka dan perilaku mereka. Bagi kaum interaksionisme simbolik, perubahan pemaknaan identitas keislaman terutama Malin Sulaiman lebih didasarkan pada pemaknaannya atas sesuatu yang dihadapinya melalui proses yang disebut Blumer sebagai *self-indication*. Ia merupakan proses yang dimulai dari tindakan berkomunikasi dengan diri sendiri dengan berusaha mengetahui sesuatu, menilainya, memberi makna dan memutuskan untuk bertindak berdasarkan makna tersebut.<sup>22</sup> Dalam konteks Malin Sulaiman, dimulai dari usahanya mendapatkan informasi yang ia dengar dari kebanyakan orang (Minang) dan para ustad yang mengatakan kalau seorang non muslim mengucapkan “assalamu’alaikum,” maka dibalas dengan ucapan assamu’alaika. Ia berusaha menilai pendapat tersebut, dan menurutnya, jika hal itu dilakukan seolah-olah kita mencelakainya. Oleh sebab itu, ia tidak menjawab saja salam yang diucapkan adik iparnya yang beragama Kristen ketika datang bertamu ke rumahnya. Berdasarkan makna itu pula, ia memutuskan untuk bertindak diam saja saat adik iparnya mengucapkan “assalamu’alaikum.”

Sebagai bagian dari rasa ingin dipahami, dihormati dan didukung, berbagai tradisi sosial keagamaan yang lazim dilakukan oleh keluarga minang Muslim, dilakukan War dan suaminya, termasuk terhadap keluarganya yang berbeda agama. Salah satu di antaranya adalah tradisi babako, yang biasanya dilakukan menjelang acara pesta perkawinan. Sementara acara pesta perkawinannya sendiri dilakukan oleh saudaranya, Alpin yang beragama Kristen. Dari sinilah sandiwara dramaturgis tersebut dimulai. *Babako* adalah tradisi yang secara turun temurun dilakukan oleh keluarga-keluarga Minang dari pihak bako yaitu seluruh keluarga dari pihak laki-laki. Sementara pihak bako menyebut anak-anak yang lahir dari saudara-saudara mereka yang laki-laki dengan istri dari suku lain sebagai *anak pusako*.<sup>23</sup> Masyarakat Minang Kota Padang lazim menyebutnya sebagai anak pisang sementara saudara-saudara perempuan dari pihak laki-laki disebut *induk bako*. Sekalipun garis keturunan ditarik dari pihak perempuan, babako dianggap sebuah metafor untuk menunjukkan rasa kasih sayang dan kedekatan hubungan antara anggota keluarga di pihak suami dengan anggota keluarga di pihak istri. Untuk menunjukkan makna kedekatan hubungan dan rasa kasih sayang tersebut, maka acara babako tak bisa ditinggalkan jika pesta baralek diadakan. War dan keluarganya yang muslim

---

<sup>21</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern* terj. Saut Pasaribu dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 600-601.

<sup>22</sup>Dadi Ahmadi, “Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar,” *Mediator*, Vol. 9 No.302 2 Desember 2008: 1-16.

<sup>23</sup>Is Sikumbang, “Babako/Babaki,” [http:// adat-budaya -minang . blogspot. com / 2008/ 01/ 13-babakobabaki .html](http://adat-budaya-minang.blogspot.com/2008/01/13-babakobabaki.html) (diakses 16 Agustus 2018).

(*induk bako*) dan Alpin, anak laki-lakinya (*anak pisang*) dan beberapa keluarga dari keturunan Nias yang beragama Kristen adalah aktor-aktor acara *babako* tersebut.

Biasanya dalam acara *babako anak daro* (mempelai perempuan) menginap satu malam di rumah *induk bakonya*. Keesokan hari didandani dan diberi makan, selanjutnya bersama pihak *bako* diantar (diarak) ke rumah orang tuanya. Jika mempelainya (anak pisang) laki-laki, maka akan diantar ke rumah orang tua mempelai perempuan (matrilokal). Dalam acara tersebut, seperti terlihat pada gambar 11, untuk meringankan biaya perkawinan, tak lupa pihak *bako* membawa barang-barang kebutuhan perkawinan seperti pakaian, makanan, bahan dapur dan uang sesuai kemampuan. Namun dalam konteks War dan Alpin, karena perbedaan agama sejak dari awal sudah menimbulkan persoalan ditambah pula kedua mempelai beragama Kristen, maka pada acara *babako* diadakan menjelang acara pesta perkawinan saja. Menggunakan kerangka Irving Goffman, di panggung belakang (*back stage*) War sudah berusaha untuk menata kesan agar sesuatu yang tidak diharapkan tidak terjadi.<sup>24</sup> Seperti sudah disebutkan sebelumnya, ia sengaja tidak menceritakan terutama kepada anak cucunya yang masih muda (dari keluarga jauh dan beragama Islam) tentang isu-isu keagamaan anggota keluarganya yang beragama Kristen ini. War berusaha mencegah anggota tim mengidentifikasi audiens dan mengubah audiens secara perlahan sehingga tidak terlalu mengenal para pemain sandiwara.<sup>25</sup> Untuk itu, anak pisangnya (mempelai laki-laki yang beragama Kristen) tidak bermalam di rumahnya dan tidak pula dipakaikan pakaian adat Minang. War dan keluarga dekatnya menyadari bahwa anak pisang mereka (mempelai laki-laki) beragama Kristen termasuk mempelai perempuan. Sementara sekalipun yang akan dipakai adalah pakaian adat Minang, namun pakaian adat yang sudah tumpang tindih dengan identitas keislaman. Setidaknya, terlihat ketika dipakaikan kepada mempelai perempuan dalam bentuk baju kurung (pakaian adat) dan memakai jilbab atau mudawarah (identitas Islam) seiring dengan makin menguatnya pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat Minang. Karenanya seperti terlihat pada gambar 11, kedua mempelai tetap memakai pakaian yang biasa dipakai oleh kedua penganten beragama Kristen. Mempelai perempuan menggunakan pakaian berwarna putih menjuntai sampai ke lantai/tanah. Warna putih dianggap simbol kemurnian dan kesucian perempuan, sampai akhirnya diserahkan pada laki-laki pilihannya. Sedangkan mempelai laki-laki mengenakan setelan jas resmi yang berwarna abu-abu atau hitam.<sup>26</sup> Langkah selanjutnya adalah dengan menyeleksi kawan seregu yang setia.<sup>27</sup> Tidak semua kerabat dekat War yang terlibat dalam tradisi *babako* ini sekalipun masih terbilang satu kaum-suku dengan War. Yang dipilih tampaknya yang memiliki kedekatan hubungan secara emosional dan yang terpenting paham dengan model *babako* yang akan dilakukan.

---

<sup>24</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi*, 642.

<sup>25</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi*.

<sup>26</sup>Eric Dan Paula Burtness, *Persiapan Hari Pernikahan* (Bandung: Kalam Hidup, 1994), 35.

<sup>27</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi*.

Lalu bagaimana dengan iringan musik gambus yang akan dimainkan menantu War dan nyanyian bernuansa Islam yang dinyanyikan kemenakan Alpin<sup>28</sup> melengkapi *setting front* (bagian depan-latar) dan *personal* (bagian depan-pribadi) ketika panggung belakang akan beralih ke panggung depan (*front stage*)? War mulai memutar kepala untuk menata kesan selanjutnya. Di satu sisi, penampilan menantunya sebagai pemain musik gambus pada acara tersebut, merupakan sesuatu yang bermakna baginya dan suaminya, Malin Sulaiman. Di sisi lain, penampilan kemenakan Alpin dengan nyanyian Islaminya, turut menambah rasa kebanggaan diri War karena yang bersangkutan dari sisi hubungan kekerabatan masih terbilang cucu baginya. Untuk mempertahankan rasa bangganya dan untuk menyakinkan “kawan seregu yang setia,” ia konsultasikan perihal tersebut kepada salah seorang tokoh agama di daerah tersebut. War mendapat persetujuan, sekalipun ditentang oleh ketua majelis ta’lim di daerah tersebut karena dianggap tidak pantas untuk dilakukan.<sup>29</sup>

Manajemen kesan War di panggung depan (*front stage*), cukup berhasil meyakinkan keluarga dekatnya yang muslim seperti yang terlihat pada gambar 12. Mereka tampak *enjoy* menggiringi kedua mempelai sekalipun keduanya beragama Kristen. Namun tidak berhasil meyakinkan keluarga jauh dan orang kampungnya yang beragama Islam. Mereka tidak setuju dengan iringan musik gambus tersebut terlebih mereka juga mengetahui sebelum acara *babako* dilakukan keduanya sudah melangsungkan acara pernikahan di gereja.<sup>30</sup> War tampak sedih bercampur kesal ketika penulis menanyakan perihal acara *babako* yang ia dan keluarga dekatnya lakukan. “Terkadang orang heboh pula, macam-macam yang mereka katakan. Tidak beragama Islam *diarak* (diiringi musik gambus) pula,” gerutunya.<sup>31</sup> Sekalipun begitu, seperti argumen Buya Muslim yang membolehkannya, ia percaya bahwa keluarga Alpin dan undangannya yang menyaksikan acara tersebut senang dan turut terhibur dengan suguhan musik gambus yang dibawakan menantunya dan kemenakan Alpin.<sup>32</sup> Keyakinan War semakin membuktikan bahwa makna-makna dalam teori interaksionisme simbolik muncul dalam dan dimodifikasi melalui proses interpretasi (pemaknaan) seseorang dalam kaitannya dengan sesuatu yang ia alami.<sup>33</sup>

## 2. Identitas Kekristenan juga Primer namun Terpisah dari Adat

Seperti relasi antara adat dan Islam di ranah Minang yang bersifat dominatif-subordinatif sehingga rawan melahirkan ketegangan dan konflik (Perang Paderi), relasi antara adat Nias dengan agama Kristen pada dasarnya juga demikian. Hanya saja tidak sampai melahirkan konflik dan pertumpahan darah karena kehadiran agama Kristen. Bahkan para misionaris yangewartakan Injil pada abad

---

<sup>28</sup>Winda, (famili sekaum dengan Alpin), *Wawancara* di Padang, 12-09-2017.

<sup>29</sup>War bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 November 2017, Winda, (famili sekaum dengan War), *Wawancara* di Padang, 12-09-2017.

<sup>30</sup>Winda, (famili sekaum dengan War), *Wawancara* di Padang, 12-09-2017.

<sup>31</sup>War bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 November 2017

<sup>32</sup>War bibi Alpin, *Wawancara* di Padang, 5 November 2017

<sup>33</sup>Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism*, 2, Alex Dennis, *Symbolic Interactionism*, 349-356.

ke-19 dan 20 dianggap berhasil mengurangi tradisi *mangani binu* (berburu kepala manusia) yang merupakan titik puncak dari suasana persaingan dan permusuhan antarsuku/kelompok. Tradisi klasik ini menyangkut simbol identitas dan kebanggaan diri orang Nias yang ditentukan oleh berapa jumlah kepala marga lain yang sudah dipenggal.<sup>34</sup> Berbagai pola hubungan ditawarkan untuk mengatasi kemungkinan timbulnya ketegangan dan konflik.<sup>35</sup> Salah satunya dengan menawarkan sikap transformatif. Kalangan gereja dengan visi transformatif mengakui kalau budaya (adat) sudah tercemari dosa. Yang terbaik sekalipun dari manusia, masih dianggap penuh dengan dosa. Dalam konteks tersebut, seorang Kristiani ditekankan untuk mengakui bahwa Kristus sudah menang atas dosa dan Roh Kudus bekerja memperbaharui dan mentransformasikan budaya dan adat. Oleh sebab itu budaya dan adat diterima dalam perspektif Injil; disoroti, dievaluasi, kapan perlu dihakimi.<sup>36</sup>

Namun dalam prakteknya hal tersebut tidak mudah dilakukan. Alih-alih bersikap kritis, justru beralih ke pendekatan kontekstualisasi; menggunakan bahasa lokal yang diberi pengertian Kristiani. Dalam konteks masyarakat Nias misalnya istilah dewa Lowalangi (dalam keyakinan tradisional orang Nias) dipakai sebagai nama Tuhan Allah. Para tetua adat juga diangkat menjadi tetua dalam gereja BNKP dan dipakai dalam menyebarkan Injil. Sekalipun pada akhirnya peran mereka tergeser juga oleh pendeta yang lebih *capable* (mampu) dari orang biasa. Bahkan Gereja BNKP sendiri adalah salah bukti kontekstualisasi tersebut.<sup>37</sup> Nilai-nilai yang sudah mapan dalam adat pun dibiarkan tetap bertahan karena tidak mungkin diubah bahkan disesuaikan dengan Injil misalnya diperbolehkannya memakan babi sekalipun Perjanjian Lama melarang (Imamat 11; Ulangan 14). Terpisahnya prosesi antara nikah secara adat dan upacara pemberkatan perkawinan

---

<sup>34</sup>Afthonul Afif, "Leluhur Orang Nias dalam Cerita-cerita Lisan Nias," *Kontekstualita*, Vol. 25, No. 1, 2010: 65.

<sup>35</sup>*Pertama* sikap radikal yang sama sekali tidak menerima adanya hubungan antara iman (agama) dan budaya. Agama datang dari Tuhan, murni. Sementara budaya datang dari bawah, sudah tercemar karena dosa. Oleh sebab itu, agama diposisikan untuk menghakimi kebudayaan. Sebagian misionaris Barat yang bertugas di Indonesia (Timur) memiliki pandangan seperti ini. *Kedua* sikap akomodatif, yang tidak menganggap adanya pertentangan di antara keduanya. Nilai-nilai yang menjadi dambaan masyarakat (budaya) dianggap sebagai nilai-nilai yang juga dituju oleh penghayatan keagamaan. *Ketiga* sikap sintetik menekankan baik Injil maupun kebudayaan diterima dalam satu kesatuan yang saling melengkapi. Manusia di satu sisi dikatakan adalah kodratnya sebagai manusia. Karenanya ia membangun dan mengembangkan budaya, termasuk adat istiadatnya. Pada sisi lain Injil membawa hal yang adi kodrati untuk melengkapi dan menyempurnakan yang kodrati. *Keempat* sikap dualistik yang menganggap manusia adalah warga masyarakat sekalipun umat beriman (Kerajaan Allah). Namun dalam praktek kehidupan sehari-hari, nilai-nilai yang berhubungan dengan wilayah masing-masing tidak berhubungan. *Kelima*, sikap transformatif seperti yang sudah diuraikan di atas. Lihat Emanuel Gerrit Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi* (Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2000), 36-40.

<sup>36</sup>Emanuel Gerrit Singgih, *Iman dan*, 65.

<sup>37</sup>Faoziduhu Lahagu, "Kesempatan dan Kendala Berkontekstualisasi terhadap Filsafat "Sokhi Mate Moroi Aila" dalam Budaya Masyarakat Nias," <http://sttaletheia.ac.id/wp-content/uploads/2012/11/artikel-faozi.pdf> (diakses 18 Agustus 2018).

di gereja juga menunjuk kepada mapannya nilai-nilai adat. Gereja juga tak kuasa melarang penyediaan minuman keras dalam kebanyakan upacara adat.<sup>38</sup> Ini menunjukkan, meski agama Kristen telah menjadi agama mayoritas orang Nias termasuk di Kota Padang dan Padang Pariaman, namun tak menggeser tradisi/adat Nias yang sudah mapan seperti penggunaan babi dan minuman keras untuk upacara adat. Inilah yang disebut sebagai sikap dualistik; antara agama dan budaya terpisah satu sama lain.

Pada bagian lain, disebutkan pula bahwa orang Nias menjalani kehidupan dengan filsafat buah hilalang. Sebagai tanaman perusak, hilalang harus dimusnahkan sekalipun akan ada tanaman padi yang tercerabut. Itu adalah resiko yang harus dibayar untuk menyelamatkan ladang padi yang lebih besar. Intinya, hiduplah untuk kebijakan, manfaat dan jangan mengganggu orang lain.<sup>39</sup> Dengan begitu, kembali kepada kerangka di atas, maka akan dihormati dan dihargai terutama dalam konteks relasi antaretnik dan antaragama. Lalu bagaimana Orang Nias Seberang Palinggam memaknai identitas kekristenan dalam kerangka terpisahnya antara identitas budaya (adat) dan identitas kekristenan serta dalam posisi mereka sebagai perantau yang bermukim di daerah multi etnis dan multi agama? Pengalaman Alpin dan Rusli Gea dan Josuwa berikut penting untuk dicermati.

Alpin dan Rusli Gea terlahir dari keluarga berbeda etnik dan juga berbeda agama. Dari sisi etnik Alpin dan Rusli Gea mewarisi garis keturunan dari Minang dan Nias. Keduanya memiliki ibu yang berasal dari keturunan Minang, sementara ayah adalah keturunan Nias kelahiran Kota Padang. Hanya saja ibunya Alpin berasal dari Solok, sementara ibunya Rusli Gea berasal dari Pesisir Selatan. Dari sisi agama, keduanya juga mewarisi kultur perbedaan agama; Islam dan Kristen. Ibu mereka seperti orang Minang pada umumnya memeluk agama Islam, sementara ayah seperti orang Nias umumnya beragama Kristen (Katolik). Dalam perkembangannya kedua berkonversi meski masih dalam lingkup kekristenan; dari Kristen Katolik ke Kristen (Protestan). Ibarat muara, pada diri keduanya terdapat muara yang dihului oleh sungai-sungai kecil beraneka ragam citra rasa air. Ada citra rasa perbedaan asal usul dan darah (etnik) yang bermuara pada perbedaan budaya. Juga ada citra rasa perbedaan agama yang bermuara pada perbedaan sistem keyakinan dan doktrin-doktrin.

---

<sup>38</sup>Secara normatif larangan meminum minuman keras termuat dalam Injil misalnya Yesaya 5: 22, “Celakalah mereka yang menjadi jago minum dan juara dalam mencampur minuman keras.”; 1 Korintus 6:10, “ Pencuri, orang kikir, pemabuk, pemfitnah dan penipu tidak akan mendapat bagian dalam Kerajaan Allah.” Secara kelembagaan gereja khususnya BNKP juga sudah mengingatkan larangan tersebut dan dampaknya terhadap kehidupan baik individu maupun sosial. Namun gereja tidak dapat menegaskan larangan tersebut karena terkait dengan kebutuhan adat (Nias) yang sudah turun temurun menggunakan. Sudiaro Laiya, Mantan Pendeta BNKP Tanjung Basung Sungai Buluh, *Wawancara di Padang, 10-12- 2017*.

<sup>39</sup>Nursayani Maru’ao, *Analisis Penyebab Menurunnya Penerapan Pangowai dan Fame’e Afo dalam Pesta Adat Perkawinan di Kecamatan Lotu Kabupaten Nias Utara: Kajian Sosiolinguistik* (Medan: Universitas Nusantara Al Washliyah, 2014), 27.

Sementara itu, berbeda dari Alpin dan Rusli Gea, dari sisi etnik Yosuwa dapat dianggap sebagai orang Nias. Ia terlahir dari ayah dan ibu orang Nias dan beragama Kristen yang berasal dari Pulau Tello, gugusan kepulauan di Nias Selatan, ibu kota kecamatan dari Pulau-Pulau Batu.<sup>40</sup> Dari empat bersaudara, tiga orang mengikuti agama kedua orang tuanya, Kristen, sementara 1 orang saudaranya yang tinggal di Pekanbaru konversi ke Islam. Ia merantau ke Padang pada tahun 1980-an dan mulai menetap di Kelurahan Seberang Palinggam tahun 1987. Selain tinggal di Seberang Palinggam yang ia sebut sebagai miniaturnya Indonesia di Sumatera Barat, pengalamannya mengenal perbedaan identitas terutama agama sudah mulai sejak di bangku sekolah. Sejak SD sampai SMP, tuturnya, saya belajar Alkitab. Memasuki sekolah lanjutan atas (SMA) sampai perguruan tinggi (sempat kuliah satu semester) ia mulai mendalami agama Islam. Bahkan nilai agama di rapor dan transkrip nilainya lulus untuk mata pelajaran/mata kuliah Pendidikan Agama Islam, bukan nilai untuk pendidikan agamanya, Kristen.<sup>41</sup>

Sungguh pun ketiganya memiliki kekayaan pengalaman keragaman identitas, namun perbedaan yang cukup mendasar di antara ketiganya, mengacu pada kerangka Katolik adalah perbedaan antara awam dan imam. Alpin dan Josuwa adalah jemaat Kristen Protestan biasa (awam) yang wajib mencari Kerajaan Allah dengan menggumuli persoalan duniawi dan mengaturnya dengan kehendak Allah. Sementara Rusli Gea adalah imam (pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat) yang ditahbis untukewartakan Injil dan mengembalikan umat beriman.<sup>42</sup>

Sebagai anggota dari “keluarga balang” begitu ia menyebut, Alpin kecil sudah mendapatkan wasiat dari orang tua laki-laknya yang merupakan keturunan Nias dan beragama Katolik. Saat yang bersangkutan mulai sakit-sakitan, tutur Alpin, ia kumpulkan anak-anaknya yang berjumlah 9 orang. Ia kemudian berwasiat. “Silakan pilih agama masing-masing; mau masuk Islam, silahkan dan yang mau masuk Kristen, silakan. Namun dengan catatan tidak boleh pindah-pindah. Harus bertanggung jawab dengan pilihan masing-masing. Jika sudah memeluk Islam kemudian pindah ke Kristen, menggunakan konsep Islam, itu murtad namanya. Jika yang bersangkutan kembali lagi menjadi muslim, sama saja dengan tidak beragama.”<sup>43</sup> Inilah wasiat yang bisa diberikan orang tua laki-laknya, karena mendapati anak-anak sudah berbeda identitas, baik etnik maupun agama. Namun prinsip kebebasan yang bertanggung jawab tersebut dipegang teguh Alpin dan saudara-saudaranya. Terbukti dari 9 orang bersaudara, 5 orang di antaranya memeluk agama Kristen, agama ayah termasuk dirinya. Sedangkan 4 orang lagi menganut agama yang dianut ibunya, Islam. Masing-masing bertahan dengan keyakinan masing-masing, sekalipun ketika orang tua laki-laki sudah meninggal, kendali kepemimpinan beralih ke tangan ibunya yang muslim. Ia bersama saudara

---

<sup>40</sup>Dyah Hidayati, “Sekilas Pintas hayo dan Sifika, Kepurbakalaan Pulau-Pulau Terdepan di Nias Selatan,” *Arabesk*, Vol. XVI, no. 1, 2014: 1-16.

<sup>41</sup>Yosuwa, pemuka masyarakat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 06-08-2017.

<sup>42</sup>Ignatius L, “Klerus, Religius dan Awam dalam Terang Konsili Vatikan II dan Sesudahnya,” *Melintas*, Vol. 22, No. 1, 2006: 511-525.

<sup>43</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017

yang Kristen tetap mengalami proses internalisasi nilai-nilai Islam dari sang ibu, saat mengajari anak-anak yang beragama Islam dengan pengetahuan keislaman. Ia dan saudara-saudara diajari mengenal, membaca dan menuliskan huruf-huruf Arab-Melayu, belajar tentang sejarah Islam bahkan tentang sejarah perjuangan Rasulullah.<sup>44</sup>

Pada sisi etnik, kendati memilih menjadi Kristen, namun Alpin dapat dianggap sebagai anak kemenakan orang Minang karena memiliki ibu yang berasal dari Minang. Garis keturunan atau silsilah keluarga dalam sistem matrilineal Minangkabau ditarik dari garis keturunan ibu. Oleh sebab itu, sama seperti anak-anak Minang lainnya, Alpin kecil juga mengalami sosialisasi identitas keislaman. Ia mengalami masa-masa harus tidur di surau, karena anak laki-laki tidak disediakan kamar tidur di rumah orang tuanya. Ia turut belajar membaca al-Qur'an, belajar azan, belajar sholat dan kisah-kisah yang bernuansa Islam. Hal ini tidak terhindar karena ia tinggal dalam lingkungan keluarga, mamak-mamak dan orang kampungnya yang beragama Islam. Lebih penting dari sekedar karena tinggal dalam lingkungan muslim, hal tersebut adalah harapan orang Minang pada masanya. Namun berbeda dengan sepupunya, War yang mengalami ketegangan identitas keislaman dan identitas keminangan (adat), ia memainkan dramaturgi dengan menajemen kesan identitas keislaman yang nyaris sempurna.

Di panggung belakang (*back stage*), ia sangat percaya pada wasiat orang tua laki-lakinya untuk tidak boleh pindah-pindah dalam beragama. Sekali menjatuhkan pilihan misalnya kepada agama Kristen, harus menjadi Kristiani untuk selamanya. Karena sudah berjanji saat orang tua laki-lakinya masih hidup, maka Alpin tidak ingin melanggarnya, takut “disumpahi arwah.”<sup>45</sup> Pada saat yang sama, meski sejak dari panggung belakang sudah sering terlibat dalam internalisasi identitas keislaman, namun tidak mengusik iman kekristenan yang sudah ia pilih, terlebih pilihan tersebut adalah pilihan sakral di hadapan almarhum orang tua laki-lakinya. Karenanya ketika beralih ke panggung depan (*front stage*), ia mengesankan diri untuk memusatkan pikiran agar tidak salah ucap, menjaga pengendalian diri, mengatur ungkapan raut wajah dan nada verbal sandiwara.<sup>46</sup> Seperti anak Minang yang tidur di surau, pagi-pagi ia sudah bangun. Terkadang karena bangun lebih awal, ia turut memukul beduk untuk menandai masuknya waktu sholat subuh. Ia juga sholat bersama kawan-kawannya yang tidur di surau dan juga belajar membaca Al-Qur'an bersama mereka. Tidak ada yang tahu, menurutnya, kalau ia beragama Kristen. Karenanya, ia leluasa melakukan semuanya itu untuk menyenangkan hati mamak-mamaknya, teman-teman sebayanya dan orang kampungnya yang muslim sekalipun ia maknai tak lebih dari sebuah kepura-puraan. Dualitas hubungan antara agama (Kristen) dan budaya (adat) di atas membantunya keluar dari ketegangan relasi antara identitas kekristenan dan identitas keislaman.

---

<sup>44</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017

<sup>45</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017

<sup>46</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi*, 642.

Ia membelah ruang identitas antara ruang fantasi; ruang semu, kepura-puraan dan ruang kedirian yang menjadi miliknya.<sup>47</sup> Identitas kekristenan adalah ruang kedirian yang lebih banyak ditempatkannya pada urusan dalam, iman yang melekat pada dirinya. Ini adalah identitas yang sesungguhnya, ia pertahankan dan tidak membutuhkan penampakan simbolik. Iman dapat dianggap sebagai suatu respon terhadap panggilan Allah melalui Yesus, keyakinan yang pasti tentang kebenaran Injil, keyakinan terhadap penyelamatan melalui Kristus dan komitmen untuk melayani-Nya.<sup>48</sup> Lukas 7:50; 8:40; 17:19; 18:42 memperkuat, “karena imanmu menyelamatkanmu.”<sup>49</sup> Pada sisi lain, untuk “berada” karena hidup dalam lingkungan muslim, ia harus masuk ke dalam tubuh, ke dalam cara pandang yang mengharuskan berempati dan meletakkan dirinya dalam sudut pandang dan perspektif orang lain.<sup>50</sup> Dalam hal ini perspektif dan sudut pandang orang tua perempuannya yang muslim, saudara-saudaranya yang muslim, teman-teman, mamak-mamak dan orang kampungnya yang beragama Islam.

Dengan cara seperti itu, Alpin tampak enjoy menjalani kehidupan tanpa harus terbebani ketegangan-ketegangan identitas seperti yang dialami War. Hal ini semakin tak terelakan ketika ia sering terlibat dalam bahkan menyumbangkan tenaga dan bantuan materil pembangunan mesjid di tempat tinggalnya (yang sekarang). Ia dengan bangga menceritakan pengalaman tersebut dan dari raut wajah dan tutur kata yang menyakinkan, seakan menyiratkan kepuasan tersendiri terhadap tindakan tersebut.<sup>51</sup> Ia juga semakin sering melibatkan saudara-saudaranya yang beragama Islam dalam acara keluarga yang ia lakukan sampai suatu saat tetangganya heran. “Bapak ini Islam atau Kristen sih,” tirunya, karena yang memasak memakai jilbab semua.<sup>52</sup> Drama identitas yang telah Alpin peragakan tampak merefleksikan gagasan tentang inklusivisme agama dan agama sebagai “jalan menuju Tuhan.” “Ia muslim, mendapatkan rezeki, maka itu rezekinya. Tuhan yang memberi. Tuhan kan satu, cuma agama berbeda-beda.... Satu *ka hilia* [ke utara], yang satu lagi *ka mudiak* [ke selatan]. Tujuannya satu juga.... Kalau kaya berarti rezeki dia sekian, rezeki saya segini, tapi kalau misalnya sama nasibnya dengan kita [saya] berarti sama ia dengan kita [saya]...”<sup>53</sup>

Sekalipun pandangan keagamaanya tampak inklusif, tidak berarti identitas kekristenan menjadi tidak bermakna bagi Alpin. Identitas kekristenan ia jelaskan dalam bentuk *presensia*; sebuah metode misi yang berfokus untuk mengembalikan misi asli Yesus. Misi tersebut dalam bentuk pelayanan terbaik misalnya pendidikan, kesehatan, perbaikan lingkungan, pemberdayaan masyarakat, yayasan sosial dan

---

<sup>47</sup>Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial Perspektif Klasik, Modern, postmodern dan poskolonial* (Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2011), 156.

<sup>48</sup>Aldorio Flavius Lele, Robi Panggarra, “Makna Tujuh Ungkapan Yesus Disalib bagi orang Percaya,” *Jurnal Jaffray*, Vol. 13, No. 2, Oktober 2015: 295.

<sup>49</sup>Albertus Sujoko, *Militansi dan Toleransi Refleksi Teologis atas Rahmat Sakramen Baptis* (Yogyakarta: Kanisius, 2012), 6.

<sup>50</sup>Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan*.

<sup>51</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi*.

<sup>52</sup>Alpin, keturunan Minang-Nias-Kristen, *Wawancara* di Padang, 21-08-2017.

<sup>53</sup>Alpin, keturunan Nias Minang-Kristen, *arsip hasil wawancara*, 18-08-2015.

budaya.<sup>54</sup> Sejalan dengan itu, keterlibatan Alpin dalam berbagai kegiatan yang sarat dengan identitas keislaman di lingkungan keluarga dekat dan masyarakat di mana ia tinggal, dapat bermakna ia ingin menjadi garam dan terang; seorang pengikut Kristus harus memberikan arti bagi dunia di sekitarnya. Atau untuk mengenalkan dan menjadi perpanjangan tangan Tuhan (Allah) yang memiliki misi untuk menjawab dunia, tanpa harus mengkristenkan orang yang merasakan misi tersebut.<sup>55</sup>

Tidak hanya Alpin, pandangan keagamaan sejenis juga dimiliki Josuwa meski dengan narasi yang sedikit berbeda. Bagi Josuwa yang pernah menjadi ketua salah satu RT di Kelurahan Seberang Palinggam ini, kebudayaan harus dipentingkan dalam menjalani hidup di lingkungan multietnik dan multireligi. Kebudayaan datang menata bahasa dan kepribadian untuk dapat saling menghormati dan menghargai. Orang tahu tentang siapa kita melalui kepribadian. Sekalipun agama (iman) mengajak dan membimbing orang untuk masuk surga, tambahnya, kita tidak tahu apakah kita benar-benar akan masuk surga. Tapi kalau kepribadian (baik atau buruk) dapat dilihat dan dirasakan orang, oleh sebab itu perlu dijaga.<sup>56</sup> Karenanya, di internal keluarga ia menekankan anak-anaknya agar menjadi orang yang memiliki kepribadian; menunjukkan penghargaan dan penghormatan terhadap orang lain. Dalam konteks penghargaan dan penghormatan itu pula, ia tidak memaksakan pandangan-pandangan keagamaannya terhadap anak-anaknya. Tugas orang tua menurutnya hanya membimbing dan mengarahkan agar mereka memiliki pengetahuan dan sikap beragama yang baik. Tapi kalau mereka memiliki pandangan dan keyakinan lain, kita menurutnya tidak bisa menolak. Kita tidak boleh memeras, jantung kita saja berbeda dengan jantung mereka. Sama seperti anak sekolah tuturnya, guru sudah melarang untuk tidak merokok. Tapi kalau di luar pengawasan kita, anak tersebut merokok, lalu mau apa, sergahnya. Meski begitu, anak-anaknya tidak ada yang pindah agama.<sup>57</sup>

Pandangan-pandangan yang menekankan pentingnya kepribadian yang baik itu pula yang mendorongnya untuk sering mengadakan pertemuan dan acara-acara saat ia menjadi ketua RT. Atas nama kebersamaan dan saling menghargai, ia libatkan banyak warga termasuk yang bukan warga RTnya. Mereka berbagi pengalaman, turut merayakan hari-hari besar keagamaan seperti lebaran, natal dan tidak jarang diakhiri dengan do'a umum yang dipimpin oleh salah seorang di antara mereka atau menurut keyakinan masing-masing. Karena pandangan yang inklusif dan sikapnya yang ramah ini, cukup beralasan jika Boy dan istrinya Nursiah, secara spontan menyebut namanya pertamakali sebagai orang yang layak diwawancarai mewakili tokoh masyarakat Nias di daerah tersebut.<sup>58</sup> Sekalipun dalam wawancara

---

<sup>54</sup>Wakhid Sugiarto, *Jaringan Kerja Penginjilan dan Dampak Pemahaman Misi Kekristenan terhadap Oikumenis dan Kemajemukan di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI, 2014), xxiii.

<sup>55</sup>Wakhid Sugiarto, *Jaringan Kerja*, xiii-viv.

<sup>56</sup>Yosuwa, pemuka masyarakat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 06-08-2017.

<sup>57</sup>Yosuwa, pemuka masyarakat Nias Seberang Palinggam, *Wawancara*, 06-08-2017.

<sup>58</sup>Nursiah dan Boy, Warga Minang-Muslim Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-08-2017.

ia lebih banyak menekan isu kepribadian (budaya) dalam membangun relasi antaretnik, namun dari pendekatan *presensia* sama seperti Alpin, identitas kekristenannya hadir bersamaan dengan kepribadiannya yang memberikan arti bagi lingkungannya. Setidaknya orang di lingkungannya tahu kalau ia adalah orang yang baik, terbuka sekaligus seorang Nias dan Kristen.

Rusli Gea juga berada di pusaran dramaturgi yang sama. Hanya saja seperti yang sudah disebutkan, dalam posisinya sebagai tokoh agama (pendeta Gereja Bethel) sandiwara yang dimainkannya tampak lebih arif. Sebagai bagian dari anggota masyarakat dengan beragam identitas di Seberang Palinggam, ia misalnya sering diundang dalam pertemuan-pertemuan warga. Tidak jarang kegiatan tersebut bernuansa sosial keagamaan yang berlawanan dengan identitas kekeristenannya, misalnya kegiatan mendo'a pada "hari baik bulan baik," menjelang bulan Ramadhan atau mendo'a petang Kamis malam Jum'at. Dalam posisinya (*role taking*) sebagai penganut Kristen apalagi pendeta, di panggung belakang (*back stage*), jelas tidak ada tuntutan baginya untuk menghadiri kegiatan tersebut. Namun sebagai sesama warga yang sudah saling kenal mengenal dan sudah lama bermukim di daerah tersebut, ia tidak mungkin pula menghindar dari kegiatan tersebut. Hal tersebut semakin tak terelakan terlebih jika yang mengadakan hajatan tersebut adalah orang yang anak-anaknya sudah memanggilnya, *opa* (kakek), sekalipun dari keluarga muslim.<sup>59</sup> Dihadapkan pada dua pilihan berbeda, sebenarnya ia mengalami ketegangan antara apa yang disebutkan Erving Goffman "aku", diri yang spontan dan "diriku" paksaan-paksaan sosial di dalam diri. Atau antara apa yang mungkin ingin ia lakukan secara spontan dengan apa yang diharapkan orang-orang untuk ia lakukan.<sup>60</sup> Akhirnya, di panggung depan (*front stage*), ia tetap memenuhi apa yang diharapkan orang-orang untuk ia lakukan; menghadiri kegiatan mendo'a tersebut. Hanya saja agar masyarakat tidak salah paham, sewaktu do'a mau dipanjatkan, ia pamit terlebih dahulu dari kegiatan tersebut. Setelah do'a selesai dipanjatkan, baru ia masuk kembali. Kesalahpahaman sangat mungkin terjadi bagi masyarakat muslim yang tidak terbiasa dengan kondisi tersebut, apalagi bagi jemaatnya. "Pak Rusli kan pendeta, kok masuk mengaji?" bayangannya tentang kesalahpahaman jemaatnya.<sup>61</sup>

Karena pemaknaan seperti di atas, maka kemudian ia pisahkan antara apa yang dianggap "adat" kegiatan mendo'a berupa silaturahmi antarwarga dan makan-makan dengan ritual mendo'anya sendiri. Ia hadir di saat acara silaturahmi dan makan-makannya seperti yang diharapkan audiensnya (panggung depan) dan keluar pada saat pembacaan do'anya dilangsungkan (kembali ke panggung belakang, ke identitas dirinya). Secara personal, menurutnya, tidak ada masalah jika ia mengikuti kegiatan mendo'a tersebut, karena itu bagian dari sikap toleran, bagian dari

---

<sup>59</sup>Nursiah, Warga Minang-Muslim Kelurahan Seberang Palinggam, *Wawancara*, 10-08-2017.

<sup>60</sup>George Ritzer, *Teori Sosiologi*, 636-637.

<sup>61</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

rasa kebersamaan.<sup>62</sup> “Sama sekali, ia tidak akan terpengaruh oleh unsur identitas keislaman yang termuat dalam acara tersebut.” Sebagai orang yang terlahir dari keluarga berbeda etnik dan agama, ia telah membuktikan komitmen tersebut dengan tetap menjadi seorang Kristiani bahkan berhasil pula menjadi pendeta pada agama yang ia pilih. Namun lebih dari sekedar menghindari kesalahpahaman, beragama menurutnya menuntut ketegasan dan kejelasan. Sekalipun ia menunjukkan sikap toleransi dengan turut menghadiri kegiatan mendo’a yang diadakan keluarga muslim, namun orang-orang di lingkungannya tahu kalau ia adalah seorang Kristiani bahkan seorang Kristen yang fanatik (karena tokoh agama) tutur Fauzi dan Rabbani, tetangga yang berjarak beberapa meter saja dari rumahnya.<sup>63</sup>

Sikap arif kembali ia tunjukkan saat terjadi ketimpangan dalam pernikahan anak perempuan keduanya. Mirip dengan kasus *babako* War, mertua dan adik perempuannya yang muslim ingin kalau cucunya (anak Rusli Gea tersebut) turun dari rumah mereka menggunakan pakaian adat Minang untuk memperkenalkan pada paman-paman dan kerabatnya. Sementara kedua calon mempelai baik anak perempuan Rusli Gea maupun calon menantunya beragama Kristen dan bersuku Batak yang besar di perantauan. Baginya ini adalah pilihan yang sulit. Jika tidak diikuti, bukankah ini adalah permintaan mertua dan adik perempuannya sendiri sementara keduanya beragama Islam. Jika diikuti, bukankah yang akan dipakai anak dan menantu adalah pakaian Minang yang identik dengan busana muslim, sementara acara pemberkatan perkawinan akan dilangsungkan di gereja. Meski bagi kami orang Nias menurutnya, memakai pakaian adat lain seperti pakaian adat Minang tidak terlarang, namun ke gerejanya tentu ada masalah.

Di panggung depan ia berusaha melakukan diplomasi agar identitas kekristenan yang diyakininya tidak terancam sementara hubungan baiknya dengan mertua, adik perempuan dan kerabat muslimnya yang lain tidak pula terganggu. Setelah dialog berkali-kali, akhirnya ia menemukan formula. “kami bukan tidak menghargai, saya sangat menghargai. Tidak bisa lepas dari saya (paman untuk kemenakannya dari keturunan Nias dan Minang).” “Tapi menantu saya ini berasal dari Batak-Nias. Ibunya Batak, besar di perantauan, Jakarta. Ia dan keluarganya kurang paham dengan cara kita ini. Jadi saya ambil cara nasional. Prosesi pernikahannya diadakan di gereja, setelah itu kendurinya dibawa ke gedung, kira-kira bagaimana?” “Karena di gereja, di rumah ibadah, bagaimana pakaian seperti itu (maksudnya pakaian adat Minang), itu yang saya minta pertimbangan kalau boleh,” ungkapnya meyakinkan. Rupanya karena ada pencerahan seperti itu dua keinginan yang bertolak belakang tersebut dapat diatasi. Jadi tergantung bagaimana cara kita berdiplomasi menghadapi perbedaan, tuturnya.<sup>64</sup>

Sikapnya yang berusaha memisahkan antara adat dan agama serta menekankan pentingnya identitas kekristenan dipertahankan, pada satu sisi untuk

---

<sup>62</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>63</sup>Fauzi, tokoh masyarakat Muslim Seberang Palinggam, *Wawancara*, 15-07-2017, Rabani, Sesepuh masyarakat Muslim Seberang Palinggam, *Wawancara*, 20-07-2017)

<sup>64</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

menunjukkan pada warganya, orang Nias, yang ingin mencari gampang saja dalam beragama. Misalnya karena beratnya menyediakan uang jujuran, lalu memilih kawin dengan cara Islam. Silahkan saja, menurutnya, dan tidak ada yang melarang karena itu hak dan pilihan mereka. Namun lakukan secara bertanggung jawab. Penuhi semua unsur-unsurnya dan praktekan dalam kehidupan sehari-hari. Jangan hanya sekedar batu loncatan karena terasa lebih simpel, tidak seperti adat Nias yang harus menyediakan *bowo* (jujukan) bisa mencapai puluhan bahkan ratusan juta. Apalagi kalau si perempuannya seorang sarjana.<sup>65</sup> Ini juga yang dicermati Yohanes, pengurus Gereja Katolik “Santa Maria Bunda Yesus Tirtonadi Padang.” 80 % lebih jemaat gereja ini menurutnya adalah keturunan Nias dengan profesi rata-rata sebagai buruh kasar, buruh angkat, kuli bangunan, tukang dan kerja bengkel. Alasan untuk tetap *survive* menurutnya tampak dominan yang membuat komitmen kesukuan dan keagamaan mereka menjadi melonggar. Meski kecenderungan pola yang sama juga terjadi pada orang Cina.<sup>66</sup>

Pada sisi lain, sikap tersebut tidak muncul tiba-tiba. Ia memiliki pengalaman traumatik dengan adat meski bukan adat sukunya Nias, melainkan adat yang diberlakukan pada daerah tertentu di ranah Minang. Sehingga dengan begitu, perhatiannya terhadap identitas adat tidak sekuat terhadap identitas agama (Kristen), bahkan terkesan anti adat istiadat termasuk dengan adat Nias sendiri.<sup>67</sup> Pengalaman traumatik itu terjadi ketika ia dan keluarga besarnya memining anak kemenakan orang Minang (laki-laki) sementara kemenakannya perempuan. Kemenakannya sendiri beragama Islam, anak adiknya yang memilih menjadi muslim. Mengikuti alur sistem kekerabatan Minang, ia tetap diposisikan pihak keluarga sebagai ninik mamak bagi kemenakannya yang beragama Islam sekalipun beragama Kristen dan seorang pendeta. Sama seperti Alpin ia juga merupakan keturunan Minang karena memiliki ibu yang berasal dari Pesisir Selatan sehingga dari sisi kekerabatan matrilineal ia dapat menyandang prediket sebagai ninik mamak. Namun jelas tidak lazim karena tidak beragama Islam seperti ninik mamak di Minangkabau. Pengalaman traumatik tersebut terjadi saat Persyaratan memining yang sengaja dipersiapkan atas nama keluarga besarnya hamper saja disepak oleh ninik mamak calon mempelai laki-laki, karena dianggap masih ada persyaratan yang kurang. Sikap itu diikuti oleh ungkapan yang dipandanginya sangat kasar, “Kalau dak bisa manga dikarajoan” (kalau tidak bisa mengapa dikerjakan). Kalau tidak pakai adat, “samo jo anjiang bakaki ampek” (sama dengan anjing berkaki empat). Padahal ia dan keluarganya sudah memenuhi persyaratan yang diminta. Jika terdapat kekurangan sebenarnya masih bisa ditambah atau dilengkapi, tanpa harus menyakiti dan merusak hubungan, keluhnya. Kejadian inilah yang membuatnya kurang sreg dengan adat termasuk dengan adat Nias.

---

<sup>65</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

<sup>66</sup>Yohanes, Pengurus Gereja sekaligus guru sekolah minggu pada gereja tersebut, *Wawancara*, 08-10—2017.

<sup>67</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

Adat Istiadat Nias baginya lebih cenderung pada budaya-budaya kuno dan sebetulnya tidak cocok dengan agama Kristen terutama pada sisi penyembahan (baca pemegang otoritas). Pada masyarakat Nias, *mamak* atau *sibaya* memiliki peran penting. Boleh dikatakan hampir 80 % apa yang dikatakannya harus diikuti karena ia pemegang otoritas sehingga keputusan penting dalam keluarga seperti penentuan jodoh bisa saja batal jika tidak disetujuinya. Sementara dalam Kristen yang harus didahulukan agama (iman), setelah itu baru adat.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup>Rusli Gea, Orang Nias yang telah menjadi Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, *Wawancara*, 07-08-2017.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Paparan pada bab-bab sebelumnya telah menarasikan, mendeskripsikan, dan menganalisis berbagai pola negosiasi identitas keislaman yang ditunjukkan orang Minang terutama terhadap identitas kekristenan orang Nias di Kelurahan Seberang Palinggam Padang dan di Nagari Sungai Buluh Barat Kabupaten Padang Pariaman. Disertasi memperlihatkan bahwa negosiasi identitas keislaman tidak semata dalam bentuk menegaskan dan menjelaskannya, oleh karenanya sering berimplikasi pada penolakan identitas agama lain, namun terkadang juga dalam bentuk perubahan identitas sendiri dan dukungan terhadap identitas yang lain. Penegasan dan penjelasan identitas sendiri (identitas keislaman) dilakukan dalam bentuk ungkapan atau tindakan yang menyakinkan terbatas pada aspek yang dipandang prinsipil (*salience*). Misalnya ditunjukkan dengan tidak menjawab salam saudara yang non muslim, tidak menghadiri perayaan natal, membatasi perluasan dan pembangunan gereja baik sebagai ruang kebaktian maupun sebagai sarana pendidikan keagamaan, termasuk tidak mengizinkan peternakan babi karena sering melanggar kesepakatan. Bersamaan dengan itu berlangsung pula modifikasi identitas keislaman sekaligus dukungan terhadap identitas yang lain misalnya penerimaan terhadap anggota keluarga yang berbeda agama dengan tetap berbagi warisan sekalipun harta pusaka tinggi, harmoni dalam hubungan sosial keagamaan seperti dalam tradisi perkawinan/adat, mendapat gelar kehormatan (*datuak*) untuk mengurus anak kemenakan sendiri, menerima kepemimpinan non muslim, diizinkan beternak babi terutama untuk kebutuhan adat dan yang tampak mencolok adalah kehadiran dua gereja dalam satu nagari.

Contoh-contoh yang disebutkan terakhir mengandaikan terjadinya perubahan identitas keislaman yang tidak lagi sedikit ekstrim, bahkan tampak melonggar. Perubahan dan pelonggaran identitas itu setidaknya jika dilihat dari *mainstream* contoh-contoh yang disebutkan pada bab pendahuluan yang dengan kuat mengidentikkan antara konstruk keminangan dan keislaman. Hal ini menunjukkan bahwa toleransi dan penghargaan terhadap keberagaman identitas masih berakar kuat dalam kehidupan sosial keagamaan orang Minang, sekalipun muncul dalam skala kehidupan keluarga dan komunitas. Uniknya hal tersebut terjadi bersamaan dengan kecenderungan penguatan identitas keislaman pada skala makro ranah Minang yang berlangsung selama dua dasa warsa terakhir.

Lebih rinci, studi ini menunjukkan *pertama* bahwa Sumatera Barat yang dihuni oleh mayoritas etnik Minangkabau sejak dari awal sudah berhadapan dengan isu keberagaman. Apakah keberagaman tersebut karena dinamika kultural orang Minang sendiri yang mendorong setiap anak laki-laki pergi merantau atau karena rekayasa para penjajah dan kepentingan politik. Keberagaman karena dinamika kultural melahirkan apa yang disebut secara geografis sebagai wilayah *darek*-pedalaman (Tanah Datar, Agam, Lima Puluh Kota) dan *rantau*-pesisir, di sepanjang pantai barat Sumatera termasuk rantau jauh di Negeri Sembilan, Di daerah perantauan baik karena kebutuhan kultural maupun untuk mengembangkan hubungan bisnis dan perdagangan, telah mempertemukan mereka dengan beragam

etnis dan kelompok keagamaan. Hal ini semakin tak terelakan ketika penjajah Belanda melalui tangan VOC, menghadirkan bangsa Eropa (orang Belanda), memberi kesempatan orang Cina berdagang, menghadirkan orang Nias (budak), termasuk memperkenalkan orang Bugis, suku Sunda dan suku Jawa sebagai pekerja perkebunan dan transmigran ke daerah Sumatera Barat. Selain karena alasan tersebut, kehadiran etnik dan agama lain juga dimungkin karena kebijakan politik misalnya di zaman Soekarno dengan mengirim pejabat-pejabat yang berasal dari Jawa untuk menduduki jabatan strategis di Sumatera Barat.

*Kedua*, karena perbedaan identitas terutama dari segi etnik dan agama tersebut, maka negosiasi menjadi tak terhindarkan. Negosiasi awal berlangsung dinamis dan modifikatif yang diindikasikan oleh adagium misalnya *adat basandi alua jo patuik* (adat bersendi alur dan patut), *adat basandi alua, syara' basandi dalil* (adat bersendi alur, syara' bersendi dalil), *adat basandi syara', syara' basandi adat* (adat bersendi syara', syara' bersendi adat). Namun tradisi negosiasi yang bersifat modifikatif ini (saling berubah baik pada sisi adat maupun syara') di masa Perang Paderi menguatnya ke arah penegasan identitas sebagai ciri khas (*salience*) untuk menolak identitas kelompok lain. Relasi antara kaum adat dan kaum agama, semula bernuansa identitas agama tak dapat dipungkiri berkembang menjadi konflik politik. Masing-masing tampak berusaha menegaskan dan menjelaskan identitas sendiri sambil menolak identitas yang lain sehingga konflik dan pertumpahan darah tak terhindarkan. Kehadiran Belanda sebagai penentu kekuatan politik dan ekonomi, justru mempersatukan mereka. Masing-masing mulai mendefinisikan dan memodifikasi identitas yang terlanjur ditegaskan terutama di kalangan Paderi. Penegasan identitas sendiri sambil menantang identitas kelompok lain juga terulang dalam relasi antara Kaum Tuo dan Kaum Mudo. Namun tidak berkembang menjadi konflik dan pertumpahan darah karena saluran atau lembaga pengendali konflik masih berfungsi seperti surau bagi *Kaum Tuo* dan madrasah *Kaum Mudo*. Memodifikasi identitas sendiri dan mendukung identitas lain yang dipandang positif sama-sama ditunjukkan ketika Belanda menghadirkan nilai-nilai modernitas, dalam bentuk polemik di buku-buku, majalah dan koran.

*Ketiga*, jika pola negosiasi antara kaum adat dan kaum agama di masa Paderi serta Kaum Mudo versus Kaum Tuo di awal abad ke-19 menunjukkan ke arah penegasan dan penguatan identitas, maka dalam konteks kehadiran etnik Nias seperti disebut di awal paragraf berkembang ke arah sebaliknya; perubahan bahkan pelonggaran identitas. Perubahan dan pelonggaran tersebut dalam konteks tema keluarga "balang" dalam Kelurahan Seberang Palinggam Kota Padang didasarkan pada menguatnya rasa kebersamaan, kekeluargaan dan ikatan "badunsanak," di antara mereka yang masih berasal dari satu etnis (Minang) meskipun memilih jalan yang berbeda dalam keyakinan (agama). Pada saat yang lain penerimaan orang Minang Sungai Buluh terhadap komunitas Nias dengan keunikan budaya dan agama mereka lebih didasarkan pada "perjanjian sakti" yang telah diletakkan kerangka dasarnya oleh leluhur mereka. "Perjanjian Adat Mengisi Tanah" yang dirintis oleh ninik mamak yang 16 orang, imam, khatib, labai, adat serta pusaka dengan pemuka adat Nias, menggunakan teori "gift" Marcell Mauss telah memunculkan aksi saling memberi dan menerima yang tak ada habis-habisnya sejak keberadaan orang Nias di nagari tersebut. Bantuan yang diberikan orang Nias dalam bentuk mengolah hutan

belantara menjadi areal pertanian, persawahan dan pemukiman, mengkonsesikan kepada mereka untuk mendapatkan hak penguasaan tanah, pengakuan terhadap adat istiadat, kebebasan beragama termasuk pendirian rumah ibadah. Bukti paling nyata adalah berdirinya dua buah gereja berbeda dalam satu nagari yaitu Gereja Nias BNKP dan Gereja Katolik Kristus Bangkit. Ini semua menunjukkan bahwa ikatan berdasarkan kesamaan darah (*dunsanak*) dan asal usul (etnik) masih cukup berakar dalam kehidupan sosial keagamaan orang Minang yang dalam hal ini telah menggeser ikatan/kesamaan berdasarkan etnisitas (Islam).

*Keempat*, berbagai pola negosiasi antara identitas adat dan identitas keislaman pada poin dua, menunjukkan bahwa identitas keislaman adalah identitas yang berarti (bermakna) bagi orang Minang. Sekalipun adat Minangkabau dipercaya lebih awal dalam menentukan pola berfikir, bersikap dan berperilaku orang Minang, namun Islam yang datang kemudian berhasil menjadi fondasi dan turut memperkokohnya. Meski keberhasilan tersebut seperti uraian sebelumnya menempuh jalan berliku, ketegangan dan bahkan pertumpahan darah. Hanya saja karena watak adat Minangkabau yang bersifat negosiatif, maka Islam yang *compatible* dengan adat jenis ini adalah Islam yang bersifat negosiatif pula. Watak negosiatif adat terjelma dalam ungkapan *alam takambang jadi guru, adat salingka nagari*, hirarkhi tata nilai adat; *adat nan sabana adat, adat nan diadatkan, adat nan teradat, adat istiadat*), sementara Islam yang berwatak negosiatif seperti Islam sufistik/tarekat dan penolakan terhadap Islam garis keras seperti diperlihatkan kaum adat pada saat Perang {Paderi. Identitas keislaman yang bersifat negosiatif itu pula yang ditunjukkan oleh keluarga berbeda agama antara orang Minang dan orang Nias dalam berbagai interaksinya di kelurahan Seberang Palinggam Padang. Sama seperti identitas keislaman bagi orang Minang, identitas kekristenan juga penting bagi orang Nias. Di masa awal, kehadiran agama Kristen dianggap berhasil mengurangi tradisi *mangani binu* (berburu kepala manusia) yang merupakan titik puncak dari suasana persaingan dan permusuhan antarsuku/kelompok. Dalam konteks masyarakat Nias di lokasi penelitian ini terlihat dari sebagian besar masih menganut agama Kristen sekalipun hidup dalam lingkungan mayoritas muslim. Selain itu, yang tampak mencolok adalah upaya-upaya mendirikan dan memperluas bangunan rumah ibadah (gereja) sekalipun menghadapi banyak rintangan. Namun agama Kristen tidak berhasil menggeser adat Nias yang sudah mapan seperti kebiasaan meminum-minumam keras dan suguhan babi dalam berbagai upacara adat. Dari kerangka tersebut terbentuk polarisasi yang memisahkan antara identitas adat dan identitas kekristenan seperti nikah secara adat di rumah mempelai laki-laki dan pemberkatan perkawinan di gereja. Dalam perkembangannya, terdapat pula kecenderungan untuk memunculkan identitas kekristenan dalam bentuk *presensia*; sebuah metode misi yang berfokus untuk mengembalikan misi asli Yesus. Misi tersebut dalam bentuk pelayanan terbaik misalnya pendidikan, kesehatan, perbaikan lingkungan, pemberdayaan masyarakat, yayasan sosial dan budaya. Dalam ungkapan lain disebut menjadi garam dan terang; seorang pengikut Kristus harus memberikan arti bagi dunia di sekitarnya. Atau untuk mengenalkan dan menjadi perpanjangan tangan Tuhan (Allah) yang memiliki misi untuk menjawab dunia, tanpa harus mengkristenkan orang yang merasakan misi tersebut. Keterlibatan

(pergumulan) Alpin, Yosua dan Rusli Gea secara intens dengan identitas keislaman berada dalam arus ini.

## **B. Rekomendasi**

Riset ini telah berusaha mengeksplorasi relasi antaretnik di Sumatera Barat dengan fokus utama pada negosiasi identitas keislaman orang Minang dan kekristenan orang Nias di Kelurahan Seberang Palinggam Kota Padang dan dalam Kenegarian Sungai Buluh Barat Kabupaten Padang Pariaman. Pilihan tema “negosiasi” lebih didasarkan pada pertimbangan agar potret relasi antaretnik; Minang-Nias tersebut dilihat dalam suatu rangkaian yang utuh. Hal ini disebabkan karena konsep negosiasi yang digunakan, diletakkan sebagai proses interaksi yang kompleks dalam bentuk menegaskan, menjelaskan, memodifikasi identitas sendiri, atau menolak dan mendukung identitas yang lain. Diharapkan dengan cara seperti itu, tema-tema terkait yang sering didekati secara parsial seperti konflik, integrasi, toleransi dan asimilasi dapat dilihat dalam satu rangkaian yang utuh. Konflik sangat mungkin akan terjadi, jika masing-masing kelompok berusaha menegaskan identitas atau menolak identitas kelompok lain. Sebaliknya, integrasi, toleransi dan asimilasi tidak mungkin terjadi tanpa diawali oleh modifikasi (perubahan) terhadap identitas sendiri bahkan memberikan dukungan terhadap identitas kelompok lain.

Namun keterbatasan segera menyusul ketika hal tersebut didekati melalui pilihan studi kasus; tempat dan isu. Dengan mengambil lokasi pada satu kelurahan di Kota Padang dan satu nagari dalam Kabupaten Padang Pariaman, tidak berarti hanya di sana saja berlangsungnya negosiasi identitas etnik di ranah Minang. Di banyak tempat sangat mungkin terjadi terlebih di tengah mencairnya batas-batas dan mobilisasi sosial karena dipermudah oleh alat transportasi dan telekomunikasi. Begitu juga dengan pilihan isu yang sangat mungkin dikembangkan pada isu-isu sosial keagamaan yang lain. Dengan begitu, kajian ini diharapkan dapat diacu sebagai rujukan atau bahan perbandingan bagi para peneliti relasi antaretnik untuk daerah-daerah lain dengan isu-isu yang lebih bervariasi di Sumatera Barat dan Indonesia umumnya sehingga dapat diangkat menjadi kajian yang lebih bernilai universal.

Kendati terdapat sebagian pendapat yang membolehkan laki-laki muslim menikahi perempuan ahli kitab, namun sama seperti MUI, ABS-SBK tidak menoleransi pernikahan beda agama terlebih antara perempuan muslimah dengan laki-laki non-muslim. Karenanya meski tidak dikucilkan secara adat dan secara sosial, keluarga Minang yang menjadi sampel riset ini belum sepenuhnya dapat menerima kehadiran anggota keluarga mereka yang berbeda keyakinan tersebut. Setidaknya mereka belum terlalu elegan menceritakan pengalaman keragaman terutama karena perbedaan agama. Begitu juga dengan kehadiran rumah ibadah agama lain selain mesjid dan surau dalam suatu nagari karena jamak dipahami bahwa konsep nagari juga identik dengan Islam. Konsekwensinya dalam sebuah nagari selain balairung (rumah adat), yang ada hanya rumah ibadah Islam yaitu mesjid atau surau. Kedua fenomena ini pada satu sisi menohok dan berbenturan dengan ABS-SBK sebagai kesepakatan kultural-religius orang Minang. Karenanya selalu dipandang sinis dan negatif. Namun di sisi lain juga berdampak positif bagi dinamika dan perkembangan Islam setidaknya di daerah Sumatera Barat. Kebiasaan

orang Nias mengkonsumsi babi misalnya sudah berkurang dan dalam jamuan adat yang melibatkan keluarga yang berbeda agama (Islam) hidangan tersebut sudah diganti dengan ayam bulat. Dalam perkembangan terakhir di Nagari Sungai Buluh peternakan babi mereka sudah diganti dengan ayam, itik, sapi dan kerbau sebagai ganti larangan beternak babi. Tidak sedikit pula yang karena memiliki keluarga berbeda agama atau tinggal dalam lingkungan mayoritas muslim, lalu terdorong pindah ke agama Islam. Bagi masyarakat Minang dan umat Islam pada umumnya kedua sisi ini seyogyanya lebih dilihat secara proporsional baik akar yang menyebabkan terjadinya perkawinan beda agama maupun dampak positif negatifnya bagi dinamika kultural dan religius umat Islam.

Kepada Kakanwil Kementerian Agama Provinsi Sumatera Barat dan pemerintah daerah dalam Provinsi Sumatera Barat, fenomena di atas secara tidak langsung dapat dipandang berkontribusi positif dalam pembinaan kerukunan hidup umat beragama. Dengan begitu dapat dijadikan acuan dalam merumuskan program-program sejenis untuk daerah lain atau untuk pembinaan kerukunan hidup umat beragama lebih lanjut. Pentingnya diacu karena model negosiasi yang melibatkan identitas keagamaan tersebut berbasis budaya lokal. Ia tumbuh dari masyarakat sendiri sebagai refleksi pemahaman dan pengalaman keberagaman mereka. Tentu akan berbeda dengan program yang dirancang dan ditawarkan pemerintah yang membutuhkan sosialisasi dan strategi untuk benar-benar diterima. Seyogyanya penelitian-penelitian jenis dan di bidang ini mendapat dukungan moril maupun materil agar dapat menghasilkan karya ilmiah yang bermutu.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Abdillah, Masykuri, *Islam dan Demokrasi Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*, Jakarta: Kencana, 2015.
- Abdullah, Amin, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama, dalam Muhammad Sungaidi Ardani, Penyunting. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Pendidikan Agama di Era Multikultural Multireligius*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.
- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Abdullah, Taufik, "Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau," dalam Taufik Abdullah, ed., *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- \_\_\_\_\_, "Identity Maintenance and Identity Crisis in Minangkabau," dalam *Identity and Religion: International, Cross-Cultural Approaches*, Beverly Hills: Sage, 1978.
- \_\_\_\_\_, "Islam, History, and Social Change in Minangkabau," in *Change and Continuity in Minangkabau: Local, Regional and Historical Perspectives on West Sumatra*, Jakarta: LIPI, 1985.
- \_\_\_\_\_, "Kenangan sebagai Kata Pengantar," Audrey Kahim, *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatra Barat dan Politik Indonesia, 1926-1998* terj. Azmi dan Zulfahmi, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Nasionalisme dan Sejarah*, Bandung, Satya Historika, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Schools and politics The Kaum Muda Movement in West Sumatra 1927-1933*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971.
- Abdurahman, *Nilai-nilai Budaya dalam Kaba Minangkabau Suatu Interpretasi Semiotik*, Padang: UNP Press, 2011.
- Abidin, Mas'ud, *Adat dan Syarak di Minangkabau*, Sumatera Barat: PPIM, 2004.
- Afif, Afthonul, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia Pergulatan Mencari Jati Diri*, Depok: Kepik, 2012.
- Ahnaf, Mohammad Iqbal, *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi*, Yogyakarta, CRCS, 2015.
- Ali Ahmad, Haidlor, *Survey Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2013.
- Al-Ra>ghib al-Asfaha>ni>, *Mu'jam Mufrada>t Alfazh al-Qur'a>n*, Beirut: Da>r al-Fkr, tt.
- Al-Razi, Muhammad, *Tafsi>r al-fakhr al-Ra>zi al-Mushtahar bi al-tafsi>r al-Kabi>r wa Mafa>tih al-Ghayb*, Da>r al-Fkr: Beirut, 1995.
- Amran, Rusli, *Sumatera Barat Plakat Panjang*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1985.

- Amrullah, Amrul Wadud Karim, *Dari Subuh Hingga Malam Perjalanan Seorang Putra Minang Mencari Jalan Kebenaran*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2011.
- Ananta, Aris, dkk., et.all., *Demography of Indonesia's Ethnicity*, Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, 2015.
- Andaya, Leonard Y, *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka* (the United States of America, University of Hawai'i Press, 2008.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State Negotiating the Future Syari'a*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Appadurai, Arjun, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology," in Sanjeev Khagram dan Peggy Levitt, ed., *The Transnational Studies Reader Intersections and Innovations*, New York: Routledge, 2008.
- Aritonang, Jan Sihar and Karel Steenbrink, ed., *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden: Brill, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Berbagai Aliran di Dalam dan Sekitar Gereja*, Jakarta: Gunung Mulia, 2008.
- Arrasuli, Syekh Sulaiman, *Pertalian Adat dan Syara'* terj. Hamdan Izmy dkk., Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Ashadi, Andri, *Multikulturalisme "Berebut Identitas di Ruang Publik"*, Padang: Imam Bonjol Press, 2015.
- Asnan, Gusti, "Berpisah untuk Bersatu Dinamika Pemekaran Wilayah di Sumatera Tengah Tahun 1950-an," dalam Sita van Bemmelen dan Remco Raben, ed., *Antara Daerah dan Negara: Indonesia Tahun 1950-an Pembongkaran Narasi Besar Integrasi Bangsa*, Jakarta: KITLV-Jakarta-NIOD -Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- \_\_\_\_\_, "Regionalisme, Historiografi, dan Pemetaan Wilayah: Sumatera Barat Tahun 1950-an," Sita van Bemmelen dan Remco Raben, ed., *Antara Daerah dan Negara: Indonesia Tahun 1950-an Pembongkaran Narasi Besar Integrasi Bangsa*, Jakarta: KITLV-Jakarta-NIOD-Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Kamus Sejarah Minangkabau*, Padang: PPIM, 2003.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII & VIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, Yogyakarta, Institute Pluralism and Multiculturalism Studies (Impulse) dan Kanisius, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta: Kencana, 2017.
- Azrial, Yulfian, *Khazanah Asal Usul Minangkabau*, Padang: UPTD Museum Adityawarman Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat bekerjasama dengan Penerbit Pena Indonesia, 2016.

- Bhabha, Homi K., "Culture's In-Between," in Stuart Hall and Paul Du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London: Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, 1996.
- Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Padang Pariaman, *Analisis Prioritas Pembangunan Nagari Tertinggal Kabupaten Padang Pariaman*, Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Padang Pariaman, 2014.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Nias, *Kabupaten Nias dalam Angka 2017*, BPS Kabupaten Nias: CV. Rilis Grafika, 2017.
- Bagir, Zainal Abidin, dkk. *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM, 2011.
- Bakhtiar, dkk. *Ranah Minang di Tengah Cengkraman Kristenisasi*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005.
- Bakker, Chris, *Cultural Studies Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Barth, Fredrik, *Balinese Worlds*, Chicago: The University Chicago Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, ed. *Ethnic Groups and Boundaries The Social Organization od Cultural Difference*, United States of America: Waveland Press, 1969.
- Batuah, Datuk, *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*, Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2015.
- Benda-Beckmann, Franz von, Keebet von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity The Nagari from Colonisation to Decentralisation*, United Kingdom: Cambridge University Press 2013.
- Bhabha, Homi. K. "Introduction : Narrating of the Nation," in *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha, ed. London and New York: Routledge, 1990.
- Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, Berkeley and Los Angeles: University California Press, 1986.
- Bourk Hoesterey, James, *Rebranding Islam Piety, Prosperity, and Self-Help Guru*, Stanford, California: Stanford University Press, 2016.
- Bowen, John, "Normative Pluralism in Indonesia: Region, Religion, and Ethnicities," in Will Kymlicka and Baogong He, eds. *Multiculturalism in Asia*, Oxford : Oxford University Press, 2005.
- BPS Kabupaten Nias Selatan, *Kabupaten Nias Selatan dalam Angka 2017*, Kabupaten Nias Selatan: 2017.
- BPS Kabupaten Nias, *Kabupaten Nias Barat dalam Angka 2017*, BPS Kabupaten Nias: CV. Noria Sari, 2017.
- BPS Kabupaten Nias, *Nias Utara dalam Angka 2016*, BPS Kabupaten Nias, 2016.
- BPS Kabupaten Padang Pariaman, *Kabupaten Padang Pariaman dalam Angka 2017*, Padang Pariaman: BPS Kabupaten Padang Pariaman, 2017.
- BPS Kota Gunungsitoli, *Kota Gunung Sitoli dalam Angka 2014*, Badan Pusat Statistik (BPS) Kota Gunungsitoli, 2014.
- BPS Kota Padang, *Kota Padang dalam Angka 2017*, Padang: C.V. Sarana Multi Abadi, 2017.
- Brown, Rupert and Samuel L. Gaertner, eds. *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes*, Jerman: BlackwellPublishing, 2001.

- Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*, Bandung: Mizan, 1992.
- Budiman, Hikmat, "Batas-batas Multikulturalisme Sebuah Postskripsi untuk Penelitian Hak-hak Minoritas di Indonesia," dalam Hikmat Budiman, ed. *Hak Minoritas Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, Jakarta: Interseksi Foundation, 2005.
- Budiwanti, Ani, "Maintaining Identity and Inter-Religious tolerance: Case Studies of Muslim Minorities in Lombok and Bali," in Chaidar S. Bamualim dkk, *Communal Conflict in Contemporary Indonesia*, Jakarta : The Center for Languages and Cultures IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta and Konrand Adenauer Foundation, 2003.
- Buehler, Michael, *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*, Cambridge: Cambridge of University Press, 2016.
- Burke, Peter, *Sejarah dan Teori Sosial*, Pen. Mestika Zed, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2011.
- Burtness, Eric Dan Paula, *Persiapan Hari Pernikahan*, Bandung: Kalam Hidup, 1994.
- Bush, Robin, "Regional Syaria Regulations In Indonesia: Anomaly or Symptom," in Greg Fealy and Sally White, ed., *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2008.
- Cassirer, Ernst, *An Esssay on Man an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, United States: Yale University Press, 1944.
- Castells, Manuel Castells, *The Power of Identity*, United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2004.
- Chaplin, J.P, *Kamus Lengkap Psikologi* terj. Kartini Kartono, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1981.
- Chiara, Formichi, ed. *Religious Pluralism, State and Society in Asia*, New York: Routledge, 2014.
- Church, F. Forrester, eds. *The Essential Tillich: an Anthology of the Writing of Paul Tillich*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Colombijn, Freek, "The Power of Symbols in the Urban Arena the Cases of Padang (West Sumatra)," in Peter J.M. Nas, *Urban Symbols*, The Netherlands: Leiden University, 1993.
- Colombijn, Freek, *Poco-Poco Kota Padang Sejarah Sebuah Kota di Indonesia pada Abad ke-20 dan Penggunaan Ruang Kota* terj. Tim BWSB, Yogyakarta: Ombak, 2006.
- Connolly, Peter, ed. *Approaches to the Study of Religion*, Cassel: London and New York, 1999.
- Cornell, Stephen and Douglas Hartmann, *Ethnicity and rase Making Identity in Changing World*, United State of America: Pine Force Press, 1997.
- Cowie, A P, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: University Press, 1989.
- Davis, Peter, *The American Heritage Dictionary of The English Language*, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1977.

- Daya, Burhanuddin, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1990.
- Denzin, K. & Yonna S. Lincoln, ed. *Handbook of Qualitative Research*, terj. Dariyatno, dkk. Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2000.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia, 1991.
- Desiyanti, Armalia Desiyanti, *Statistik Daerah Kecamatan Padang Selatan 2016*, Padang: BPS Kota Padang, 2016.
- Desiyanti, Armalia, *Statistik Daerah Kecamatan Padang Selatan 2016*, Padang: BPS Kota Padang, 2016.
- Diradjo, Datuk Sanggoeno, *Curaian Adat Alam Minangkabau*, Bukittinggi: Pustaka Indonesia, 1987.
- Djamal, Murni, *DR.H. Abdul Karim Amarullah Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Jakarta: INIS-Leiden, 2002.
- Dobbin, Christine, *Gejolak Ekonomi Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri* terj. Lilian D. Tedjasudhana, Depok: Komunitas Bambu, 2008.
- E. Azzi, Assad and others, eds. *Identity and Participation in Culturally Diverse Societies A Multidisciplinary Perspective*, United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2011.
- E. Marcus, George, *Ethnography Through Tick and Thin*, The United States of America: Princeton University Press, 1998.
- Eck, Diana L, "Dialogue and Method Reconstructing the Study of Religion," in Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray, eds. *Comparative Religion in the Postmodern Age*, California : University of California Press, 2000.
- Elfira, Mina, "Not Muslim, Not Minangkabau" Interreligious Marriage and its Cultural Impact in Minangkabau Society," in Gavin W. Jones, Chee Heng Leng, Maznah Mohamad, eds., *Muslim-Non-Muslim Marriage: Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 2009.
- EP, Zainal Abidin, ed., *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme*, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2009.
- Fallers Sullivan, Winnifred, eds. *Politics of Religious Freedom*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.
- Fathurahman, Oman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*, Prenada Media Group, EFEO, PPIM, KITLV, & Total Indonesia , 2008.
- Fauzi, Ihsan Ali, dkk. *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Jakarta: Democracy Projec Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983.
- Gordon, Milton M., *Assimilation in American Life The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York: Oxford University Press, 1964.
- Graves, Elizabeth E, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern Respon terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX* Terj. Novi Andri, dkk, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.

- Hadler, Jeffrey, *Sengketa Tiada Putus: Matriarkat, Reformisme Agama, dan Kolonialisme di Minangkabau* Pen. Samsuddin Berlian, Jakarta: Preedom Institute, 2010.
- Hakim, Bashori A, ed. *Direktori Aliran, Faham dan Gerakan Keagamaan di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2009.
- Haris, Syamsuddin, ed., *Partai dan Parlemen Lokal Era Transisi Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2007.
- Hassan, Noorhaidi, *Islam Politik di Dunia Kontemporer Konsep, Geneologi dan Teori*, Yogyakarta: SUKA Press, 2012.
- Hefner, Robert W., ed. *Politik Multikulturalisme Menggugat Realitas Kebangsaan*, Yogyakarta: Impulse Kanisius, 2007.
- Hidayati, Mai, *Essay Photography: Baburu Kandiak di Minangkabau*, Yogyakarta: Institusional Repository Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 2017.
- Hogg, Michael A. & Abrams, ed. *Dominic. Social Motivation, Self-Steem, And Social Identity. Social Identity Theory*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1990.
- Hogg, Michael A. and Graham M. Vaughan, *Social Psychology*, sixth edition, Edinburgh: Pearson Education, 2011.
- Hussein, Fatimah, *Muslim-Christian Relation in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims" Perspectives*, Bandung: Mizan, 2005.
- Ilahi, Kurnia, Jamaluddin Rabain, Suja'i Sarifandi, *Konversi Agama Kajian Teoritis dan Empiris terhadap Fenomena, Faktor, dan Dampak Sosial di Minangkabau*, Malang: Kalimetro Inteligencia Media, 2017.
- Imran, Amrin, dkk, *Menelusuri Sejarah Minangkabau*, Padang: Yayasan Citra Budaya LKAAM Sumatera Barat, 2007.
- Irawan, I.B, *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma Fakta Sosial, Definisi sosial dan perilaku Sosial*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Isajiw, Wsevolod W., "Definition and Dimensions of Ethnicity," in Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census, eds, *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity*, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1993.
- Jr, William B. Swann dan Jennifer K Bosson, "Self and Identity," in Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert and Gardner Lindzey, ed. *Handbook of Social Psychology* edisi ke-5, New Jersey: John Wiley dan Sons, Inc, 2010.
- Kahin, Audrey R, *Rebellion to Integration: Wes Sumatera and the Indonesian Polity*, Amsterdam,NI: Amsterdam University Press, 1999.
- Kamaluddin, Safruddin Halimy, *Adat Minangkabau dalam Perspektif Hukum Islam*, Padang, Hayfa Press, 2005.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: Syaamil Qur'an, 2011.
- Kementerian Penerangan Indonesia, *Provinsi Sumatera Tengah*, Djakarta: Dep. Penerangan, 1953.
- Khalikin, Ahsanul dan Fathuri, ed., *Toleransi Beragama di Daerah Rawan Konflik*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016.

- \_\_\_\_\_, ed., *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan keagamaan Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2015.
- Klinken, Gerry van, *Perang Kota Kecil Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indoensia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2007.
- Kuntowijoyo, “Dalam Masyarakat Industrial Ulama Bukan lagi Kategori Sosial,” dalam Idi Subandy Ibrahim, ed. *Muslim Tanpa Mesjid*, Bandung: Mizan, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Kurtz, Lester R., *Gods in the Global Village*, The United States of America: Pine Forge Press, 1995.
- Kymlicka, Will, *Multikultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kewargaan Multikultural*, Pen. Edlina H. Eddin, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2003.
- Laiya, Sudiaro, *Sejarah Gereja Ono Niha (Nias) di Padang Sumatera Barat*, Padang: Suka Bina Press: 2016.
- Laksana, A. Bagus, “Menguak Perkara Agama: Perkembangan Studi Agama Kontemporer dan Tantangan di Indonesia,” dalam Zainal Abidin Bagir dkk, *Studi Agama di Indonesia Refleksi Pengalaman*, Yogyakarta: CRCS-UGM, 2015.
- Lash, Scott and Mike Featherstone, ed. *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*, London: Sage Publication, 2002.
- Lickson J.D., Charles P. and Robert B. Maddux, *Negotiation Basics Win-Win Strategies for Everyone*, Fourth Edition, Canada: Transcontinental Printing, 2005.
- Loeb, Edwin M., *Sumatra its History and People*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- M. Polamo, Margaret, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2000.
- Ma’arif, Ahmad Syafii, “Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia,” dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Ihsan Ali-Fauzi dan Samsu Rizal Pangabea, ed. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Memoar Seorang Anak Kampung*, Yogyakarta: Ombak Dua, 2013.
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Mesjid Istiqlal, 1995.
- Malloy, Tove H, *Minority Issues Mainstreaming in the South Caucasus A Practical Guide*, Tbilisi: European Centre for Minority Issues, 2011.
- Mansoer, M.D, dkk., *Sedjarah Minangkabau*, Jakarta: Bhrata, 1970.
- Marsden, Willian, *Sejarah Sumatera* terj. A.S. Nasution dan Mahyiddin Mendim, Bandung: Remaja Rosdakarya Bandung, 1999.
- Martono, Nanang, *Sosiologi Perubahan Sosial Perspektif Klasik, Modern, postmodern dan poskolonial*, Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2011.

- Mas'ud, Abdul Rahman dan A. Salim Ruhana, *Kompilasi Kebijakan dan Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Umat Beragama*, Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Sambutan Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI", dalam Haidlor Ali Ahmad dan M. Taufik Hidayatullah, ed. *Relasi Antarumat Beragama di Berbagai Daerah*, Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016.
- Matsumoto, David, *Pengantar Psikologi Lintas Budaya*, terj. Anindito Haditomo, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mauss, Marcell, *Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Cohen & West LTD, 1966.
- McKay, Jeanne E, ed., *Integrating Religion Within Conservation: Islamic Beliefs and Sumatran Forest Management A Darwin Initiative Case Study*, University of Kent: UK, Durrell Institute of Conservation and Ecology, 2013.
- Miles, Matthew B. & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, Jakarta: UI Press, 1992.
- Miron, Miryul, ed., *Direktori Minangkabau*, Padang: BP-PAAM Batasangka & LKAAM Sumbar, 2012.
- Moleong, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja, Rosdakarya, 1998.
- MS, Amir, *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Adat Minangkabau*, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001.
- Mudzhar, H.M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1979-1988)*, Jakarta: INIS, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Muhammad, Galib M, *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupan*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Muhtada, Dani, *Law and Local Politics The Diffusion of Syari'a Regulations in Indonesia*, Semarang, BPFH UNNES, 2017.
- Mujani, Saiful, dkk., *Benturan Peradaban Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*, Jakarta: Nalar, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Muslim Demokrat, Islam Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Leiden: Amsterdam University Press, 2006.
- Muller, Kruger, Dr. Th, *Sejarah Gereja di Indonesia*, Jakarta: Badan Penerbitan Kristen-Djakarta, 1966.
- Naim, Muchtar, "Nagari Versus Adat: Sebuah Kerancuan Struktural," dalam Bakaruddin R. Ahmad dkk, ed. *Dari Desa Ke Nagari Pelaksanaan Otonomi Daerah di Sumatera Barat*, Padang: Laboratorium Ilmu Politik Jurusan Ilmu Politik Universitas Andalas Padang, 2012.

- \_\_\_\_\_, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta: Gajah Mada University, 1984.
- Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2014.
- Navis, A.A, *Alam Takambang Jadi Guru*, Jakarta: Grafiti Press, 1986.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modren Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1975.
- Nurwardani, Paristiyanti, dkk., *Buku Ajar Mata Kuliah Wajib Umum Pendidikan Agama Katolik*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pembelajaran dan Kemahasiswaan Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia, 2016.
- Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, London: Martin Secker & Warburg Ltd, London, 1949.
- Oyserman, Daphna, Kristen Elmore and George Smith, "Self, Self-Concept, and Identity," in Mark R. Leary and June Price Tangney, eds. *Handbook of self and Identity*, New York-London: the Guilford Press, 2012.
- Panghoeloe, M. Rasyid Manggis Dt. Radjo, *Minangkabau Sedjarah Ringkas dan Adatnja*, Padang: Sridharma, 1971.
- Panitia Yubileum Katedral Padang, *Sejarah Gereja Katedral Padang dari Awal Mula Misi Hingga Sekarang*, Padang: Panitia Yubileum Katedral Padang, 2007.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalisme Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, Pen. C.B. Bambang Kukuh Adi, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2008).
- Parekh, Bhikhu, *A New Politics of Identity*, Palgrave: Palgrave Macmillan, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Multikultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Parimarta, I Gde, dkk. *Bulan Sabut di Pulau Dewata Jejak Kampung Kusumba-Bali* Yogyakarta: CRCS-UGM, 2012.
- Polamo, Margaret M., *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2000.
- Pranowo, Bambang, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alfabet, 2011.
- Prasetyo, Bambang dan Lina Miftahul Jannah, *Metode Penelitian Kuantitatif Teori dan Aplikasi*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2012.
- Prihastanto, Galata Conda Prihastanto, dkk. *Direktori Penelitian Agama, Konflik dan Perdamaian*, Jakarta: Komnas HAM, 2005.
- Puspandari, Namira, *The Increasing Intolerance towards Religious Minorities in Indonesia: Have the Existing Laws been Protecting or Marginalising them?* Tilburg: Tilburg University, 2015.
- Rajab, M.M, *Perang Paderi di Sumatera Barat*, Jakarta: Balai Pustaka, 1964.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Red, Anthony Red, *Menuju Sejarah Sumatera Antara Indonesia dan Dunia* terj. Masri Maris, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- Ricklefs, M. C, *A History of Modern Indonesia Since c.1200* Third Edition, Palgrave Macmillan, 2001.

- Rifki, M, *Kementerian Agama Sumatera Barat dalam Angka 2015*, Padang: Kementerian Agama Sumatera Barat, 2015.
- Ritzer, George dan Barry Smart, ed., *Handbook Teori Sosial* terj. Iman Muttaqien, Derta Sri Widowatie, Waluyati, Bandung: Nusa Media bekerjasama dengan Diadit Media Jakarta, 2012.
- Rudito, Bambang, *Bebetai Uma Kebangkitan Orang Mentawai Sebuah Etnografi*, Yogyakarta: Penerbit Gading dan Indonesia Center for Sustainable Development (ICSD), 2013.
- Rusmali, Marah, dkk., *Kamus Minangkabau-Indonesia*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta, 1985.
- S. Aritonang, Jan, *Berbagai Aliran di Dalam dan Sekitar Gereja*, Jakarta: Gunung Mulia, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2006.
- Salim, Delmus Puneri, *The Transnational and the Local in the Politics of Islam The Case of West Sumatra, Indonesia*, London: Springer International Publishing Switzerland, 2015.
- Samuel, Hanneman, “dari Cina Muslim untuk Indonesia with Love,” dalam Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia Pergulatan Mencari Jati Diri*, Depok: Kepik, 2012.
- Sanggoeno Dirajo, Ibrahim Dt, ed. *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*, Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2009.
- Saputra, Roni, dkk., *Ketika Kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Berekspresi Diadili*, Padang: YLBHI-LBH Padang, 2013.
- Scherpen, Bastiaan, “Muslim Elites and the Ahmadiyah Controversy After the 2011 Cikeusik Clash” in Kees van Dijk and Nico J. Kaptein, ed. *Islam, Politics and Change The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*, Belanda: Leiden university Press, 2016.
- Scott, James C., Scott, *Seeing Like a State How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New haven: Yale University Press, 1998.
- Sefriyono, “Malakok: Model Rembug Keragaman Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman,” dalam Ahsanul Khalikin, ed. *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Membangun Harmoni dalam Keragaman Agama dari Politik Rekognisi ke Politik Redistribusi*, Padang: Pusat Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang, 2014.
- Sen, Amartya, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, New York: Penguin, 2006.
- Shalihin, Nurus, *Demokrasi di Nagari Para Tuan* (Padang: Imam Bonjol Press, 2014).
- \_\_\_\_\_, dkk. *Peta Masalah Kehidupan Beragama di Sumatera Barat*, Padang: Imam Bonjol Press, 2015.

- \_\_\_\_\_, dkk., *Mozaik Islam Nusantara Seri Agama, Budaya, Ilmu Pengetahuan dan Negara*, Padang: Imam Bonjol Press, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Rasionalisasi Agama dalam Arena Politik dari Politik Identitas ke Politik Rasional*, Padang: Imam Bonjol Press, 2013.
- Shaltut, Sheikh Mahmud, *al-Fatawa*, Kairo: Daar al-Qalam, 1996.
- Shihab, Alwi *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998
- \_\_\_\_\_, *Islam inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume 1, 3, 6*, Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- Singgih, Emanuel Gerrit, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2000.
- Sjarifoedin Tj.A, Amir, *Minangkabau dari Dinasti Iskandar Zulkarnain Sampai Tuanku Imam Bonjol*, Jakarta: PT Mitra Pos, 2011.
- Smith, Jonathan Z, *Imagining Religion From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Soekanto, Soerjono Sosiologi Sebuah Pengantar, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1999.
- Steenbrink, Karel A, *Kawan dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)* terj. Suryan A. Jamrah, Bandung: Mizan, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat Kajian Kritis mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suaedy, Ahmad, dkk. *Islam dan Kaum Minoritas: Tantangan Kontemporer*, Jakarta: the Wahid Institute Seeding Plural and Peaceful Islam, 2012.
- Sugiarto, Wakhid, *Jaringan Kerja Penginjilan dan Dampak Pemahaman Misi Kekristenan terhadap Oikumenis dan Kemajemukan di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI, 2014.
- Sujoko, Albertus, *Militansi dan Toleransi Refleksi Teologis atas Rahmat Sakramen Baktis*, Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- Sumarwanto dan Tono Iriantono, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia Hasil Sensus Penduduk 2010*, Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2011.
- Suprayogi, Heri, *Berburu Babi Kajian Antropologis terhadap Permainan Rakyat Minangkabau sebagai Salah Satu Pembentuk Identitas Budaya di Sumatera Barat*, Medan: Universitas Negeri Medan, 2004.
- Surjo, Djoko, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: LKPSM Pusat Studi Sosial dan Asia Tenggara UGM, 2001.
- Swasono, Sri Edi, *Keindonesiaan Demokrasi Ekonomi Keberdaulatan dan Kemandirian*, Yogyakarta: Aditya Media, 2015.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Syarf, Muhyi al-Din ibn , *al-Majmu' Syarh Muhadh*, Kairo: Zakariya 'Ali Yu>suf, tt.

- T. Ammermen, Nancy "Religious Identities and Religious Institutions," in Michele Dillon, ed. *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Tanjung, Bagindo Armaid, *Kota Pariaman Dulu, Kini dan Masa Depan*, Pariaman: Bappeda Kota Pariaman, 2006, 11.
- Ting Toomey, Stella, "Identity Negotiation Theory," in Bennett J., ed. *Sage Encyclopedia of Intercultural Competence*, Volume 1, Los Angeles, CA: Sage, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Communicating Across Cultures*, New York: Guilford Press, 1999.
- Turner, J.C. dan R.S. Onorato, "Social Identity, Personality and the Self-Concept: A Self-Categorization Perspective," in Tyler T.R., ed. *The Psychology of the Social Self*, New York: Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 1999.
- Ubaedillah, A dan Abdul Rozak, ed., *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE UIN Jakarta bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2006.
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, *Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation*, United Nations New York and Geneva, 2010.
- Viri, Kristina, "Pengelompokan Pemukiman Warga berdasarkan Etnis dan Agama di Kota Bukittinggi, Sumatera Barat," dalam Hikmat Budiman, ed., *Kota-kota di Sumatera Enam Kisah Kewarganegaraan dan Demokrasi*, Jakarta: The Interseksi Foundation, 2012.
- Wach, Joachim, *Ilmu Perbandingan Agama Inti dan bentuk Pengalaman Keagamaan* terj. Djamannuri, Jakarta: PT Rajawali, 1984.
- White, Joyce C., "Incorporating Heterarchy into Theory on Socio-Political Development: The Case from Southeast Asia," in Robert M. Ehrenreich et.al. *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, Arlington, VA: American Anthropological Association, 1995.
- Yunus, Mahmud, *Keringkasan Sejarah Islam di Minangkabau*, Jakarta: Al-Hidajah, 1971.
- Zainal, *Islam Radikal di Sumatera Barat Pasca Orde Baru (1998-2012) Kajian Historis Gerakan Ormas Islam Garis Keras*, Tangerang Selatan: LSIP, 2015.
- Zed, Mestika, ed, *Pemikiran Minangkabau Catatan Budaya A.A. Navis*, Bandung, CV Cimpago, 2017.
- Zed, Mestika, *Saudagar Pariaman Menerjang Ombak Membangun Maskapai*, Jakarta: LP3ES, 2017.

## **Jurnal**

- A. Djupe, Paul and Brian R. Calfano, "Religious Value Priming and Political Tolerance," *Political Research Quarterly*, Vol. 66, No. 4, (Desember 2013).
- A.Hakim, Bashori, "Kerukunan Umat Beragama di Sumatera Barat," *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius*, Volume 11, No. 2, Tahun (2012).

- A'la, Abd, "The Genealogy of Muslim Radicalism in Indonesia A Study of the Roots and Characteristics of the Padri Movement," *Journal of Indonesia Islam*, Vol. 02, No. 02, Desember 2008.
- Abdalal, Rawi, et.all. "Identity as a Variable," *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 4, (2006): 697, [http://www.ucd.ie/euiteniba/pdf/Identity % 20as% 20a% 20Variable.pdf](http://www.ucd.ie/euiteniba/pdf/Identity%20as%20a%20Variable.pdf) (accessed August 21, 2017).
- Abdullah, Irwan, "Dari Bounded System ke Borderless Society: Krisis Metode Antropologi dalam Memahami Masyarakat Masa Kini," *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol.60, (1999): 11–18, [http://journal.ui.ac.id/index.php/jai / article/ view/ 3563/2834](http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/3563/2834) (diakses 08 Juni 2017).
- Adri Wanto, "The Paradox Between Political Islam and Islamic Political Parties: The Case of West Sumatera Province," *Al-Jami'ah*, Vol. 50, No. 2, (2012).
- Afif, Afthonul, "Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam," *Jurnal Psikologi*, Vol.36, No.2 Desember (2009): 205-214, [http://download.portalgaruda.org/article.php?article=260521&val=7039&title=Id entitas%20Sosial%20Orang%20Minangkabau%20yang%20Keluar%20dari %20Islam](http://download.portalgaruda.org/article.php?article=260521&val=7039&title=Identitas%20Sosial%20Orang%20Minangkabau%20yang%20Keluar%20dari%20Islam) (diakses 24 Juni 2017).
- Afif, Afthonul, "Leluhur Orang Nias dalam Cerita-cerita Lisan Nias," *Kontekstualita*, Vol. 25, No. 1, 2010.
- Agnieszka, Kanas and others, Predicting Negative Attitudes among Religious Minorities and Majorities in Indonesia, *Social Psycology Quarterly*, Vol. 78(2), (2015).
- Agustini, Syofia, Arya Hadi Dharmawan, dan Eka Intan Kumala Putri, "Bentuk Pengelolaan Hutan Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman," *Bhumi*, Vol. 3 No. 2, November 2017: 270.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisongo*, Vol. 20, No. 2, (November 2012).
- Ahmadi, Dadi, "Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar," *Mediator*, Vol. 9 No. 302, Desember 2008: 1-16.
- Aisyah, Ade, Dede Rohaniawati, Neng Gustini, "Profil Komitmen Religius dan Implikasinya Bagi Pendidikan." *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal*, 3 (2), 2016, 175-183. doi:10.15408/sd.v3i2.4392.
- Alfirdaus, Laila Khalid Alfirdaus dkk, "Politik Relasi Etnik: Matrilinealitas dan Etnik Minoritas Cina di Padang, Sumatera Barat," *Jurnal Komunitas 6* , (2014).
- Alfirdaus, Laila Khalid, Eric Hiariéc dan Farsijana Adeney-Risakotta, "The Position of Minang-Chinese Relationship in the History of Inter-ethnic Groups Relations in Padang, West Sumatera," *Humaniora*, Vol. 28, No. 1, (2016).
- Ali, Muhammad, "Fatwas on Inter-Faith Marriage," *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 3, 2002: 14-23.
- Al-Qurtuby, Sumanto, "Reconciliation From Below: Indonesia's Religious Conflict and Grassroots Agency," *Peace Research The Canadian Journal of Peace and Conflict Studies*, Vol. 44, No.2, (2012) & Vol. 45, No. 1 (2013) 135, <https://www.jstor.org/stable/24429463> (accessed November 24, 2016).
- Anatona dan Teuku Ibrahim Alfian, "Perdagangan Budak di Pulau Nias 1820-1860," *Sosiohumanika*, Vol. 14, No. 2 (2001): 315-316.

- Arakelova, Victoria, "Ethno-Religious Communities: to the Problem of Identity Markers," *Iran & the Caucasus*, Vol. 14, No. 1 (2010): 1-2, <http://www.jstor.org/stable/25703828> (accessed May 08, 2017).
- Arifin, Zainal, "Buru babi: Politik Identitas Laki-laki Minangkabau," *Humaniora*, Vol. 24, No.1, 2012: 29-36.
- Arifin, Zainal, "Dualitas Praktek Perkawinan Minangkabau," *Humaniora*, Vol. 21, No. 2, 2009.
- Arifin, Zainal, "Yang Diharamkan, dari Babi: Kajian terhadap Q.S. al-Baqarah Ayat 173," *Al-Kaffah*, Vol. 2, No 1, 2014: 27-43.
- Aris, Sarmen, M. Saleh Soeaidy, Bambang Santoso Haryono, "Evaluasi Penyelenggaraan Pemerintahan Nagari Manggopoh di Kecamatan Lubuk Basung Kabupaten Agam," *JISIP: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 4, No. 2, 2015.
- Ashar, Faisal, Dilanthi Amaratunga, Richard Haigh, "The Analysis of Tsunami Vertical Shelter in Padang City," *Procedia Economics and Finance 18*, in 4th International Conference on Building Resilience, 8-11 September 2014, Salford Quays, United Kingdom, doi: 10.1016/S2212-5671(14)01018-1: 917, <https://www.sciencedirect.com/> (accessed January 21, 2017).
- Asnan, Gusti, "Kafir, Islam dan Kristen di Negeri Kita yang Baru Sumatera Barat dalam Berbagai Catatan Perjalanan," *Tabuah*, No. 2, 2000: 8.
- Asnan, Gusti, "Pelabuhan-Pelabuhan Kota Padang Tempo Doeloe," *Amoghapasa*, Vol. 13/Tahun, 2009: 1-4.
- Bambang Purwanto, "Ruang Maritim di Sisi Barat Pulau Sumatera yang Diabaikan, Sebuah Tinjauan Historiografis," *Paramita: Historical Studies Journal*, 27(2), 2017: 223, DOI: <http://dx.doi.org/10.15294/paramita.v27i2.11162> (diakses 23 Februari 2017).
- Barbour, Joshua B., "Micro/ Meso/Macro Levels of Analysis," in [https://static1.squarespace.com/static/52eaf9e9e4b099d8ae59351f/t/56fd70ad60b5e9742cc123e/1459450030474/2017\\_levels.pdf](https://static1.squarespace.com/static/52eaf9e9e4b099d8ae59351f/t/56fd70ad60b5e9742cc123e/1459450030474/2017_levels.pdf) (accessed October 22, 2017), Kurt Dopfer, John Foster, and Jason Potts, "Micro-meso-macro," *Journal of Evolutionary Economics*, J Evol Eco (2004) 14: 263-279. DOI : 10.1007/s00191-004-0193-0 (accessed March 21, 2017).
- Benda-B., F.von dan Benda-B., Keebet von, "Identity in Dispute: Law, Religion, and Identity in Minangkabau," *Asian Ethnicity*, 13 (4), (2012): 341-358. DOI: 10.1080/14631369.2012.710073, <http://www.tandfonline.com/loi/caet20> (accessed January 24, 2017).
- Bikmen, Nida, "Collective Memory as Identity Content after Ethnic Conflict: An Exploratory Study," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 19, No, 1, (2013): 23-33. DOI: 10.1037/a0031472, [https://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/31327827/Peace\\_and\\_Conflict\\_published](https://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/31327827/Peace_and_Conflict_published) (accessed December 23, 2016).
- Bilgili, Nazlı Çağın, "Religiosity and Tolerance in Turkey: Is Islam the Problem?," *Southeast European and Black Sea Studies*, 2015 <http://dx.doi.org/10.1080/14683857.2015.1063794> (accessed March 09, 2017),
- Blackwood Evelyn, "Big Houses and Small Houses: Doing Matriliney in West Sumatra," *Ethnos: Journal of Anthropology*, 64:1, (1999).

- Bruinessen, Martin van, "What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in post-Suharto Indonesia," *Working Paper* No. 222, S. Rajaratnam School of International Studies Singapore, 6 Januari (2011) 1, <https://www.files.ethz.ch/isn/127995/WP222.pdf> (accessed November 24, 2016).
- Bungo, Nelmawarni dan Nordin Hussin, "Merantau ke Kuala Lumpur: Tradisi Merantau dan Berdagang Masyarakat Minang," *GEOGRAFIA Online, Malaysian Journal of Society and Space* 7 Special Issue: Social and Spatial Challenges of Malaysian Development, (2011).
- Carter, Michael J., "Advancing Identity Theory: Examining the Relationship Between Activated Identities and Behavior in Different Social Contexts," *Social Psychology Quarterly* Vol. 76, No. 3, (2013): 165-190, <https://pdfs.semanticscholar.org/af5a/cc8252b22dd6e5ec5e4ae297fe899f4f05e5.pdf> (accessed September 12, 2017).
- CH, Ana Lela, Ken Ismi Rozana, Shifa Khilwiyatul Muthi'ah, "Fiqh Perkawinan Beda Agama sebagai Upaya Harmonisasi Agama: Studi Perkawinan Beda Agama di Jember," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 4, No. 1, 2016: 121. <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Fikrah/article/view/1627> (diakses 22 Februari 2018).
- Cohen, Adam B., Michael Shengtao Wu and Jacob Miller, "Religion and Culture: Individualism and Collectivism in the East and West," *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 47, No. 9, (2016): 1241, <https://doi.org/10.1177/0022022116667895> (accessed May 08, 2017).
- Cohen, Anthony P., "Culture as Identity: An Anthropologist's View." *New Literary History*, Vol. 24, No. 1 (1993): 199, <http://www.jstor.org/stable/469278> (accessed Desember 07, 2016).
- Colombijn, Freek, "City Profile Padang," *Cities*, Vol. 13, No. 4, 1996: 281-288, <https://vu-nl.academia.edu/FreekColombijn> (accessed June 24, 2017).
- Cooper I, Cecily D. and Terri A. Scandura, "Getting to "Fair": Justice Interactions as Identity Negotiation," *Journal of Leadership & Organizational Studies*, Vol. 22, No. 4, (2015): 421. [sagepub.com/journalsPermissions.nav](http://sagepub.com/journalsPermissions.nav). DOI: 10.1177/1548051815605021 (accessed October 21, 2017).
- Costin, Alexandra-Florența, "Negotiating in Cross-Cultural Contexts," *International Conference Knowledge-Based Organization*, Vol. XXI, No. 1, (2015): 1-7. DOI: <https://doi.org/10.1515/kbo-2015-0030> (accessed September 28, 2017).
- Crouch, Melissa, "Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2, (2009) : pp, <https://ssrn.com/abstract=1601065> (accessed February 10, 2016).
- Crouch, Melissa, "Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 43, No. 2 (2009).
- Cynthia, Joseph, "(re) Negotiating Cultural and Work Identities Pra and Post-Migration: Malaysian Migrant Women in Australia," *Women's Studies International Forum* 36, (2013).

- Dennis, Alex, "Symbolic Interactionism and Ethnomethodology," *Symbolic Interaction*, Vol. 34, No. 3 (2011): 351, <http://www.jstor.org/stable/10.1525/si.2011.34.3.349> (accessed April 15, 2017),
- Detenber, Benjamin H. et.al. "Singaporeans' Attitudes toward Lesbians and Gay Men and Their Tolerance of Media Portrayals of Homosexuality," *International Journal of Public Opinion Research*, Vol. 19, No. 3, (2007): 368, <https://doi.org/10.1093/ijpor/edm017> (accessed April 23, 2017).
- Dewi, Yusra, "First Personal Deixis in 10-17 Aged Children' Utterances of Minangkabau Language in Sariak, Banuhampu Sungai Puar Subdistrict, West Sumatera," *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa*, Vol. 3, No. 2, 2017: 251.
- Dobbin, Christine, "Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)," *Jurnal Indonesia*, Vol.13, (April 1972), 5, <https://www.jstor.org/stable/3350680> (accessed January 20, 2017).
- Doeppers, Daniel F., "An Incident in the PRRI/Permesta Rebellion of 1958," *Indonesia*, Vol. 14 (1972): 183-195. [www.jstor.org/stable/3350738](http://www.jstor.org/stable/3350738) (accessed October 14, 2017).
- Dopfer, Kurt, John Foster, and Jason Potts, "Micro-Meso-Macro," *Journal of evolutionary Economics*, J Evol Eco (2004).
- Effendi, Nursyirwan, "Budaya Politik Khas Minangkabau Sebagai Alternatif Budaya Politik di Indonesia," *Masyarakat Indonesia*, Vol. 40 (1), Juni 2014: 84-85.
- Eflira, Mina, "Inter-ethnic Relation in Padang of West Sumatra Navigating Between Assimilation and Exclusivity," *Wacana*, Vol.13. No. 02, (2011): 300, <http://journal.ui.ac.id/index.php/wacana/article/viewFile/2550/1958> (accessed June 24, 2018).
- Eisenstein, Marie A, "Rethinking the Relationship between Religion and Political Tolerance in the US," *Polit Behav*, (2006) 28: 327-348 DOI 10.1007/s11109-006-9014-5, Ardi Utama, "Hubungan antara Tingkat Religiusitas dengan Toleransi Beragama di Salatiga," dalam [http://repository.uksw.edu/bitstream/123456789/10164/2/T1\\_802012064\\_Full%20text.pdf](http://repository.uksw.edu/bitstream/123456789/10164/2/T1_802012064_Full%20text.pdf) (diakses 28 Mei 2018).
- Eriyanti, Fitri, "Malakok: Suatu Mekanisme Pendamai Ala Minangkabau," *Demokrasi*, Vol. VI, No. 2, 2007: 23, <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=24612&val=1511> (diakses 22 Mei 2017).
- Everett, L.Worthington, et.all., "The Religious Commitment Inventory—10: Development, Refinement, and Validation of a Brief Scale for Research and Counseling," *Journal of Counseling Psychology*, Vol. 50, No. 1, 2003: 84–96.
- Fenton, Adam James, "Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies," *Al-Jāmi'ah*, Vol. 52, No. 1, (2014).
- Fitri, Wanda, "Pluralisme di Tengah Masyarakat Santri Minang Sebuah Pengenalan Pluralitas Lokal di Sumatera Barat," *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies*, Vol. 1, No.1, (2015).
- Franzia, Elda, "Cultural Wisdom of Minangkabau Ethnic Community for Local–Global Virtual Identity," *Mediterranean Journal of Social Sciences MCSER*

- Publishing, Rome-Italy*, Vol. 8, No. 1, 2017: 325. Doi:10.5901/mjss.2017.v8n1p325 (accessed December 20, 2017).
- Gawronski, Bertram, "Back to the Future of Dissonance Theory: Cognitive Consistency as a Core Motive," *Social Cognition*, Vol. 33, No. 6, (2012): 652-668. <https://doi.org/10.1521/soco.2012.30.6.652> (accessed December 25, 2016).
- Gunawan, Wery, "Dampak Perkawinan Pulang *Ka Bako* terhadap Hubungan Sosial Kekerabatan di Kanagarian Balingka Kabupaten Agam," [http:// repository.unp.ac.id /10989/ 1/a\\_Wery\\_Gunawan\\_79241\\_1049\\_2011.pdf](http://repository.unp.ac.id/10989/1/a_Wery_Gunawan_79241_1049_2011.pdf) (diakses 14 Maret 2018).
- Hastuti, Primajati Candra, and others, "The Minang Entrepreneur Characteristic," *Procedia-Social and Behavioral Sciences 211*, (2015): 819–826. [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com) (accessed January 03, 2018)
- Hidayati, Dyah, "Sekilas Pintas hayo dan Sifika, Kepurbakalaan Pulau-Pulau Terdepan di Nias Selatan," *Arabesk*, Vol. XVI, no. 1, 2014: 1-16.
- Hosseini, S.A. Hamed, "Political Identity" of Muslim Youth in Western Diaspora an Integrative Research Agenda," *Journal of Muslim Minority Affairs*," Vol. 33, No. 4, (2013): 464–476, [http://dx.doi.org/ 10.1080/ 13602004.2013.866348](http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2013.866348) (accessed January 07, 2017).
- Huang, Ying, "Identity Negotiation in Relation to Context of Communication," *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 1, No. 3, , 219-225. [www.academy publication.com/ issues/ past/tpls/vol01./03](http://www.academypublication.com/issues/past/tpls/vol01./03) (accessed May 15, 2017).
- Hussein, Basel Al-Sheikh and Ibrahim Abushihab, "A Critical Review of Ferdinand de Saussure's Linguistic Theory," *Studies in Literature and Language*, Vol. 8, No. 1, (2014).
- I-Ching, Lee, et.all. Changing Boundaries of Ethnic Identity and feelings toward Ingroup/outgroup: Examining Taiwan Residents From a Psycho-Historical Perspective, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 42, No. 1, (2011): 3-24. [http:// journals.sagepub.com/doi/abs/ 10.1177/ 0022022110361776? journalCode=jcca#](http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0022022110361776?journalCode=jcca#) (accessed February 21, 2017).
- Iman, Diah Tyahaya and A. Mani, "Motivations for Migration among Minangkabau Women in Indonesia," *Journal of Asia Pacific Studies*, Vol. 32, (2013): 115, [https://pdfs.semanticscholar.org/ac5b/ 363b54537 e02734d940f9cddb9bf66414be7.pdf](https://pdfs.semanticscholar.org/ac5b/363b54537e02734d940f9cddb9bf66414be7.pdf) (accessed June 24, 2017).
- Indra, Ristapawa, "Wahabism: Padri Movement in Minangkabau to the Islamic Defender Organization in Indonesia," *International Refereed Research Journal*, Vol. VIII, No. 2(1), (April 2017).
- Indrayudha, "Fungsi Tari Balansa Madam dalam Kehidupan Sosial Masyarakat Nias Bandar Raya Padang," *Journal of Arts Discourse*, Vol. 8, 2009.
- Iva Ariani, "Nilai Filosofis Budaya Matrilineal di Minangkabau (Relevansinya bagi Pengembangan Hak-hak Perempuan di Indonesia)," *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, (Februari 2015): 38, [https://journal.ugm.ac.id/ wisdom/ article/view/12613/0](https://journal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/12613/0) (diakses 21 April 2017).

- Jong, Kees de, "Dari Perpisahan Kolonialisme ke Perjuangan Nasional Bersama Sejarah Singkat Hubungan Islam-Kristen di Indonesia (±1520-1949)," *Gema Teologi*, Vol. 36, No. 2, (2012): 235.
- Kanra, Bora, "Negotiating Difference in a Muslim Society: A Longitudinal Study on Islamic and Secular Discourses in Turkey," *Digest of Middle East Studies*, Volume 21, (2012).
- Kato, Tsuyoshi, "Rantau Pariaman: the World of Minangkabau Coastal Merchants in the Nineteenth Century," *The Journal Asian Studies*, Vol. 39, No. 4, 1980: 1-24, [https:// doi.org/10.2307 /2055180](https://doi.org/10.2307/2055180) (accessed January 08, 2018).
- Kleden-Probonegoro, Ninuk, "Etnografi: Membuat Data bercerita," *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 14, No. 1, (2012).
- Koopmans, Ruud, "Religious Fundamentalism and Hostility Against Out-Groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 41, No. 1, (2015): 33–57, [http:// dx.doi.org/ 10.1080/1369183X.2014.935307](http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2014.935307) (accessed July 21, 2017).
- Kueain, Yossy Achribson, I Ketut Suamba, Putu Udayani Wijayanti, "Analisis Finansial Usaha Peternakan Babi (Studi Kasus Peternakan Babi UD Karang di Desa Jagapati, Kecamatan Abiansemal, Kabupaten Badung)," *E-Jurnal Agribisnis dan Agrowisata*, Vol. 6, No. 1, Januari 2017: 1-9.
- Kumar, Revathy et.all. "Arab-American Male Identity Negotiations: Caught in the Crossroads of Ethnicity, Religion, Nationality and Current Contexts," *Social Identities*, Vol. 20, No. 1, (2014).
- Kuppinger, Petra, "One Mosque and the Negotiation of German Islam," *Culture and Religion*, Vol. 15, No. 3,(2014): 313–333, [http:// dx.doi.org/ 10.1080/14755610. 2014.949054](http://dx.doi.org/10.1080/14755610.2014.949054) (accessed March 23, 2016).
- L, Ignatius, "Klerus, Religius dan Awam dalam Terang Konsili Vatikan II dan Sesudahnya," *Melintas*, Vol. 22, No. 1, 2006: 511-525.
- Latief, Hilman, "Islamic Charities and Dakwah Movements in a Muslim Minority Island the Experience of Niasan Muslims," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 02, Desember 2012: 1-24.
- Lele, Aldorio Flavius, Robi Panggarra, "Makna Tujuh Ungkapan Yesus Disalib bagi orang Percaya," *Jurnal Jaffray*, Vol. 13, No. 2, Oktober 2015: 295.
- Levine, Hal B., "Reconstructing Ethnicity," *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 2 (1999): 165, [http :// www. jstor. org/ stable / 2660691](http://www.jstor.org/stable/2660691) (accessed April 27, 2017).
- Lipott, Sigrid, "The Tornedalian Minority in Sweden. From Assimilation to Recognition: A 'Forgotten' Ethnic and Linguistic Minority, 1870–2000", *Immigrants & Minorities*, Vol. 33, No. 1, (2015).
- Louise Ryan, " 'Islam does not Change': Young People Narrating Negotiations of Religion and Identity," *Journal of Youth Studies*, Vol. 17, No. 4, (2014): 446–460, <http://dx.doi.org/10.1080/13676261.2013.834315> (accessed January 24, 2016).
- Lu, Ying et.all. "Acculturation Attitudes and Affective Workgroup Commitment: Evidence from Professional Chinese Immigrants in the Australian Workplace," *Asian Ethnicity*, Vol. 14, No. 2, (2013): 208–209. <http://dx.doi.org/10.1080/14487291.2013.788888>

- [://dx.doi.org/10.1080/ 14631369.2012.722445208-209](http://dx.doi.org/10.1080/14631369.2012.722445208-209) (accessed January 21, 2017).
- Madjid, M. Dien, "Knitting Togetherness among the Allied Malay: Aceh–Minangkabau—the Malay Peninsula, *TAWARIKH: International Journal for Historical Studies*, 4/ 1 (2012): 8, <http://www.mindamas-journals.com/index.php/tawarikh/article/view/546/544> (accessed June 22, 2017).
- Maretin, J, "Disappearance of Matriclan Survivals in Minangkabau Family and Marriage Relations," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 117, Leiden, No. 1, 1961: 178, [http://booksandjournals.brillonline.com/docserver/22134379/117/1/22134379\\_117\\_01\\_s09\\_text.pdf?expires=1530232503&id=id&accname=guest&checksum=790EF99B0979F187496403E96712B4BE](http://booksandjournals.brillonline.com/docserver/22134379/117/1/22134379_117_01_s09_text.pdf?expires=1530232503&id=id&accname=guest&checksum=790EF99B0979F187496403E96712B4BE) (accessed May 21, 2017).
- Meiji, Toon van, "Culture and Identity in Anthropology: Reflection on 'Unity' and 'Uncertainty' in The Dialog Self," *International Journal for Dialogical Science*, Vol. 3, No. 1, (2008): 165-190, <https://pdfs.semanticscholar.org/af5a/cc8252b22dd6e5ec5e4ae297fe899f4f05e5.pdf> (accessed September 12, 2017).
- Menchick, Jeremy, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 56, No. 3, (2014): 591–621. doi: 10.1017/S0010417514000267, <https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/productive-intolerance-godly-nationalism-inindonesia/1ACB23B5E548B9EE4DB55C8ED930F7A4> (accessed October 13, 2015).
- Miksic, John, "From Megaliths to Tombstones: the Transition Fromprehistory to the Early Islamic Period in Highland West Sumatra," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 32, No. 93, (2004) : 191-210. DOI: 10.1080=1363981042000320134.
- Minami, Daisuke, "Normalizing" Japan?: Contestation, Identity, Construction, and the Evolution of Security Policy," *Honor Project, Paper* 39 (2013): 16-20. [http://digitalcommons.macalester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=poli\\_honors](http://digitalcommons.macalester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=poli_honors) (accessed February 11, 2017).
- Mirza Heidi Safia, "A Second Skin': Embodied Intersectionality, Transnationalism and Narratives of Identity and Belonging among Muslim Women in Britain," *Women's Studies International Forum*, 2012.
- Mishra, Smeeta dan Faegheh Shirazi, "Hybrid Identities: American Muslim Women Speak," *Gender, Place and Culture*, Vol. 17, No. 2 (2010): 195, <https://utexas.influent.utsystem.edu/en/publications/hybrid-identities-american-muslim-women-speak> (accessed February 11, 2017).
- Misnal Munir, "Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean Claude Levi-Strauss," *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015: 20, <https://jurnal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/12612/9073> (diakses 21 April 2017).
- Mitchell, Claire, "The Religious Content of Ethnic Identities," *Sociology*, Vol. 40, No. 6, (2006): 1138-1139. <https://sage.altmetric.com/details/doi/10.1177/0038038506069854> (accessed April 21, 2017).

- Moens, J.L., *Budhisme di Jawa dan Sumatera* terj. Dewan redaksi Bhratara (Jakarta: Bhratara Ksrya Aksara, 1986), 47-51, Uli Kozok, and Eric van Reijn, "Adityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran King of all Supreme Kings," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38, No. 110 (2010); 135–158 [http:// dx.doi.org /10.1080/ 13639811003665488](http://dx.doi.org/10.1080/13639811003665488) (accessed March 20, 2017).
- Mujib, Ibnu, Irwan Abdullah & Heru Nugroho, "ISLAM" IN THE GLOBAL VILLAGE: Post-Tsunami Dialog and Negotiation of Aceh Identity," *AL ALBAB - Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)*, Vol. 2, No. 2, (December 2013).
- Muzakki, Akh, "Ethnic Chinese Muslims in Indonesia: An Unfinished Anti-Discrimination Project," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, (March 2010): 81-96 DOI: 10.1080/13602001003650630 (accessed November 09, 2017).
- Nagel, Joane, "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture," *Social Problems*, Vol. 41, No. 1, 1994): 152, [http:// www.jstor.org/ stable/ 3096847](http://www.jstor.org/stable/3096847) (accessed April 27, 2017).
- Nola Putriyah P., A. Bunyan Wahib, "Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu Datuak di Nagari Ampang Kuranji, Sumatera Barat." *Al-Ahwal*, Vol. 8, No. 2, (2015).
- Ohnstad, Anbjørg, "Ambiguity as a Strategy for Negotiating Identity," *Ambivalence*, Vol. 3, No. 1, (2016): 1-12. [http:// dx.doi.org/10.7577/ fleks.1682](http://dx.doi.org/10.7577/fleks.1682) (accessed March 29, 2017).
- Ozcan, Talha Kose Mesut dan Ekrem Karakoc, "A Comparative Analysis of Soft Power in the MENA Region: The Impact of Ethnic, Sectarian, and Religious Identity on Soft Power in Iraq and Egypt," *Foreign Policy Analysis*, 0, (2016): 1–20, [https:/ /doi.org/10.1093/ fpa/orw003](https://doi.org/10.1093/fpa/orw003) (accessed November 17, 2017).
- Peek, Lori, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity," *Sociology of Religion*, Vol. 66, No.3, (2005).
- Penghulu, Idrus Hakimy Dt. Rajo, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*, Bandung: PT Remaja: Rosdakarya, 2001.
- Phillips, Deborah, "Claiming Spaces: British Muslim Negotiations of Urban Citizenship in an Era of New Migration," *Transactions the of Institute of British Geographers*, Vol. 40, No. 1, (2015).
- Pirnar, İge, "The Specific Characteristics of Entrepreneurship Process in Tourism Industry," *Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. Der.* 2015.
- Platt, Lucinda, "Is There Assimilation in Minority Groups' National, Ethnic and Religious Identity?," *Ethnic and Racial Studies*, (2014): 46-70, [http://dx.doi.org/10.1080/ 01419870.2013.808756](http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2013.808756) (accessed January 21, 2017).
- Polletta, Francesca and James M. Jasper, "Collective Identity and Social Movements," *Annual Review of Sociology*, 27, (2001): 285, [http://faculty. sites.uci.edu/ polletta/ files/2011/3/2001-Polletta-and-Jasper-Collective-Identity](http://faculty.sites.uci.edu/polletta/files/2011/3/2001-Polletta-and-Jasper-Collective-Identity) (accessed March 23, 2017).
- Pols, Jeannette and Maartje Hoogsteijns, "Shaping the Subject of Incontinence. Relating Experience to Knowledge," *Alter, European Journal of Disability*

- Research* 10 (2016): 40–53, <https://doi.org/10.1016/j.alter.2015.07.005> (accessed March 24, 2017).
- Prasisko, Yongky Gigih, “Gerakan Sosial Baru Indonesia: Reformasi 1998 dan Proses Demokratisasi Indonesia,” *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, Vol. 3 No. 2, Agustus 2016: 1-8.
- Quayle, Linda, “Promoting "Diplomatic" or "Cosmopolitan" Culture?: Interrogating ASEAN-Focused Communication Initiatives,” *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 35, No. 1 (April 2013): 107, <http://www.jstor.org/stable/43281241> (accessed 23 October 23, 2016).
- Rajjman, Rebeca and Yael Pinsky, “Religion, Ethnicity and Identity: Former Soviet Christian Immigrants in Israel,” *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 36, No. 11, (2013): 1687-1705, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2012.669486>.
- Rayan, Sobhi, “Diversity” in Arab Society in Israel: The Islamic Movement as an Example,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32:1, (2012): 62-79, DOI: 10.1080/13602004.2012.665622 (accessed November 09, 2017).
- Redaktur, “Pengantar Redaksi: Pertentangan dan Harmoni dalam Masyarakat Majemuk,” *HARMONI Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 15, (2016).
- Rinaldo, Rachel, “Reviewed (s): Contemporary Developments in Indonesia Islam: Explaining the Conservative Turn” by Martin van Bruinessen,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 170, No. 2/3 (2014): 382-384. Published by Brill: <http://www.jstor.org/stable/43817954> (accessed November 21, 2016).
- Ronidin, “Masyarakat Minangkabau Pasca- PRRI: dalam Cerpen *Ketika Jendral Pulang* Karya Khairul Jasmi,” *Lingua Didaktika*, Vol. 3, No. 2, 2010: 153.
- Rozalinda & Nurhasanah, “Persepsi Perempuan di Kota Padang tentang Perceraian,” *MIQOT*, Vol. XXXVIII No. (2 Juli-Desember, 2014).
- Ryan, Louise, “ ‘Islam does not Change’: Young People Narrating Negotiations of Religion and Identity,” *Journal of Youth Studies*, Vol. 17, No. 4, (2014).
- Salim, Delmus Puneri, “Islam Politic and Identity in West Sumatera,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 01, Tahun 2013.
- Salkeld, Annette, “The Value of Gender Analyses in Humanitarian Livelihoods Programming: a Case Study from Nias Island, Indonesia,” *Gender and Development*, Vol. 16, No. 1, 2008: 121. <http://www.jstor.org/stable/20461253> (diakses 12 Januari 2017).
- Sam, David L. and John W. Berry, “Acculturation: When Individuals and Groups of Different Cultural Backgrounds Meet,” *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 5, No. 4, (2010).
- Samry, Wanoofry, resensi karya Gusti Asnan, “Memikir ulang regionalisme Sumatera Barat tahun 1950-an,” *Wacana*, Vol. 11 No. 2 (Oktober 2009).
- Saputra, Fadli, et.all, “Prevalence and Factors the Transmission of Disease Transmissible Venereal Tumor (TVT) on Dog Hunter in Payakumbuh,” *Jurnal Medika Veterinaria* 11 (2) 2017: 108-113. DOI:<https://doi.org/10.21157/j.med.vet.v11i1.4065>.
- Sari, Devi Novita, Ahmad Edison, Zahirman, “Pengaruh Perkawinan Pulang *Ka Bako* terhadap Keutuhan Keluarga di Desa Muara Uwai Kec. Bangkinang

- Kab. Kampar,” <https://jom.unri.ac.id/index.php/Jomfkip/article/viewFile/6549/6246> (diakses 14 Maret 2018).
- Schiller, Nina Glick, “Positioning Theory: An Introduction,” *Anthropological Theory*, Vol. 16, No. 2, (2016) : 133–145 [sagepub.co.uk/journals](http://sagepub.co.uk/journals). DOI: 10.1177/1463499616663792 (accessed May 15, 2017).
- Schirmer, Werner, Linda Weidenstedt and Wendelin Reich, “From Tolerance to Respect in Inter-Ethnic Contexts,” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 38, No. 7, August (2012): 1049-1065. <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2012.681448> (accessed March 28, 2017).
- Seo, Myengkyo, “Defining ‘Religious’ in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State,” *Citizenship Studies*, Vol. 16, No. 8, (2012): 1048. <http://dx.doi.org/10.1080/13621025.2012.735028> (accessed March 21, 2017).
- Smit, Barry dan Johanna Wandel, “Adaptation, Adaptive Capacity and Vulnerability,” *Global Environmental Change*, Vol. 16 (2006).
- Soewandi, Bayu Dewantoro Putro dan C Talib, “Pengembangan Ternak Babi Lokal di Indonesia,” *Wartazoa*, Vol. 25, No. 1, 2015: 40.
- Sokefeld, Martin, “Debating Self, identity, and Cultural in Antropology”, *Current Anthropology*, Vol. 40, No. 4, (1999): 417, <https://pdfs.semanticscholar.org/8dc1/490caf6c1a8108976706a935d72566d61560.pdf> (accessed April 21, 2017).
- Sujadi, “The Formation of PPME’s Religious Identity,” *Al-Jami’ah*, Vol. 51, No. 1, 2013: DOI: 10.14421/ajis.2013.511.81-128 (accessed September 09, 2017).
- Suryadi, “Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and the Shattariyyah Sufi Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Cerntury,” *Studia Islamika*, Vol.8, No.3, (2001).
- Suryadinata, Leo, “Kebijakan Negara Indonesia terhadap Etnik Tionghoa: dari Asimilasi ke Multikulturalisme?,” *Antropologi Indonesia*, 71, 2003: 6, <http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/3464> (diakses 02 Oktober 2017).
- Swann, Jr. William B., “Identity Negotiation: Where Two Roads Meet,” *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 53, No. 6, (1987).
- \_\_\_\_\_, et.all. ”Identity Negotiation at work,” *Research in Organizational Behavior*, Vol. xxx, (2009).
- Tan, Yao Sua, Kamarudin Ngah and Sezali Md Darit, “Formation and Negotiation of Identity: the Case of the Kelantan Kampung Pasir Parit Peranakan Chinese,” *Asian Ethnicity*, Vol. 19, No. 1, (2018): 411–427, <http://dx.doi.org/10.1080/14631369.2014.937113> (accessed May 13, 2017).
- Tana, Yao Sua, Kamarudin Ngahb and Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah, “Negotiation of Identity and Internal Contradictions: the Terengganu and Kelantan Peranakan Chinese Foodways Compared,” *Asian Ethnicity*, Vol. 16, No. 4, (2015).
- Teske, Jr, Raymond H. C. dan Bardin H. Nelson, “Acculturation and Assimilation : A Clarification,” *American Ethnologist*, Vol. 1, No. 2, (1974).
- Thompson, Debra, ” Making (Mixed-) Race: Census Politics and the Emergence of Multiracial Multiculturalism in the United States, Great Britain and

- Canada,” *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, No. 8, (2012): 1409-1426 <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2011.556194> (accessed November 07, 2017).
- Toft, Alex, “Re-imagining Bisexuality and Christianity: The Negotiation of Christianity in the Lives of Bisexual Women and Man,” *Sexualitas*, Vol.17 (5/6), (2014).
- Turner, Bryan S., “Managing Religions, Citizenship and the Liberal Paradox,” *Citizenship Studies*, Vol.16, No. 8, (2013): 1068-1069, DOI: 10.1080/13621025.2012.735029 (accessed May 15, 2017).
- Van Bruinessen, Martin, “What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in post-Suharto Indonesia,” *Working Paper No.222*, S.Rajaratnam School of International Studies Singapore, (6 Januari 2011).
- Vinogradov, Anna, “Religion and Nationality: The Transformation of Jewish Identity in the Soviet Union,” *Penn History Review*, Vol. 18, No. 1, 2011: 51. <http://repository.upenn.edu/phr/vol18/iss1/5/> (accessed March 11, 2017).
- Washington, David, “the Concept of Diversity,” [http://dWASHINGTONLLC.COM/images/pdf/publications/the\\_concept\\_of\\_diversity.pdf](http://dWASHINGTONLLC.COM/images/pdf/publications/the_concept_of_diversity.pdf) (accessed April 14, 2018).
- Wilson, Chirs, “Illiberal Democracy and Violent Conflict in Contemporary Indonesia,” *Democratization*, Vol. 22, No. 7, (2015): 1317–1337, <http://dx.doi.org/10.1080/13510347.2014.949680> (accessed October 13, 2015),
- Xing, Wei, “Marital Assimilation between the Muslim Hui and the Han Majority in Contemporary Chinese Cities in the People's Republic of China,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 34, No. 3, (2014): 312, DOI: 10.1080/13602004.2014.939558 (accessed April 09, 2017).
- Yakin, Halina Sendera Mohd dan Andreas Totu, “The Semiotic Perspectives of Peirce and Saussure: A Brief Comparative Study,” *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 155 (2014).
- Yunus, Yasril, “Aktor Kultural dalam Pemerintahan Terendah di Sumatera Barat: (Posisi Ninik Mamak Dalam Struktural Adat dan Penyelenggaraan Pemerintahan Formal),” *Humanus*, Vol. XII, No.1, 2013.
- Zainal, “Gerakan Islamis di Sumatera Barat Pasca Orde Baru,” *Miqat*, Vol. XXXVIII No. 2 Juli-Desember 2014.
- Zakariya, Hafiz, “From Makkah to Bukit Kamang?: The Moderate versus Radical Reforms in West Sumatra (ca. 1784-1819),” *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1 No. 14, (Oktober 2011), 196-197, [https://www.researchgate.net/profile/Hafiz\\_Zakariya/publication/280312551\\_From\\_Makkah\\_to\\_Bukit\\_Kamang\\_The\\_Moderate\\_versus\\_Radical\\_Reforms\\_in\\_WestSumatra\\_ca\\_17841819/links/55b1ce2808ae9289a084dd9a/From-Makkah-to-Bukit-Kamang-The-Moderate-versus-Radical-Reforms-in-West-Sumatra-ca-1784-1819.pdf?origin=publication\\_detail](https://www.researchgate.net/profile/Hafiz_Zakariya/publication/280312551_From_Makkah_to_Bukit_Kamang_The_Moderate_versus_Radical_Reforms_in_WestSumatra_ca_17841819/links/55b1ce2808ae9289a084dd9a/From-Makkah-to-Bukit-Kamang-The-Moderate-versus-Radical-Reforms-in-West-Sumatra-ca-1784-1819.pdf?origin=publication_detail) (accessed April 20, 2017).
- Zed, Mestika, “Dilema Ekonomi Melayu: Dari Melayu Kopi Daun Hingga Kapitalisme Global,” *Innovatio*, Vol. X, No. 2, Juli-Desember (2011).

Zubair, Shirin, Maria Zubair, "Situating Islamic Feminism(s): Lived Religion, Negotiation of Identity and Assertion of Third Space by Muslim Women in Pakistan," *Women's Studies International Forum*, 63 (2017): 17–26, <http://dx.doi.org/10.1016/j.wsif.2017.06.002> (accessed April 13, 2017).

## Disertasi

Camp, Deborah Van, *Religious Identity: Individual or Social? Exploring the Components and Consequences of Religious Identity*, Disertasi pada Department of Psychology, Howard University, Washington, D.C: Howard University, 2010.

Erniwati, *Cina Padang dalam Dinamika Masyarakat Minangkabau: Dari Revolusi sampai Reformasi*. Disertasi S3. Jakarta: Program Studi Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia, 2011.

Frenk Julian Vargas, *Negotiating Identities: Developing Adaptive Strategies in an Ever Changing Social Reality*, Master's Thesis in Global Studies Department of Sociology Division of Social Anthropology, Lund University: Faculty of Social Sciences, 2011, 38, <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=2155519&fileId=2155520> (accessed October 21, 2017).

Frinaldi, Aldri, *Konflik dan Pengaruh Budaya Kerja Etnik dalam Kalangan Kakitangan Awam di Pihak Berkuasa Tempatan Pasaman Barat, Wilayah Sumatera Barat, Indonesia*, Malaysia: University Utara Malaysia, 2014.

Huda, Yasrul, *Contesting Syaria: State Law, Desentralization and Minangkabau Custom*, Belanda: Resository University Leiden, 2013.

Kohar, Wahidul, *Komunikasi Antarbudaya di Era Otonomi Daerah: Etnografi Interaksi Sosial di Nagari Lunang Sumatera Barat*, Jakarta: SPS UIN Jakarta, 2008.

Maihasni, *Eksistensi Tradisi Bajapuik dalam Perkawinan Masyarakat Pariaman Minangkabau*, Bogor: Sekolah Pascasarjana Institut Pertanian Bogor, 2010.

Manhart, Thomas Markus, *A Song for Lowalangi-the Interculturation of Catholic Mission and Nias Traditional Arts with Special Respect to Music*, Singapore: National University of Singapore, 2004.

Park, Amie M, *Narrative Identity Negotiation of First-Generation Korean Immigrants*, ProQuest: UMI Publishing Dissertation, 2011. 22, <https://search.proquest.com/openview/eb0fe2d25ab619c6c194b92a17600ddc/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y> (accessed June 12, 2017).

Rhodes, Jeremy, *Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation*, Disertasi Jurusan Sosiologi Universitas Baylor, United State: UMI Dissertation Publishing, 2011.

Salim, Delmus Puneri, *The Transnasional and the Local in the Politics of Islam The Cases West of Sumatera, Indonesia*, Suwitzerland: Springer International Publishing, 2015.

Toomey, Adrian, *Bicultural Identity Negotiation, Conflicts, and Intergroup Communication Strategies: a Qualitative Study* (United States: UMI Dissertation Publishing, 2012, 6, <https://www.researchgate.net/profile/>

Tenzin\_Dorjee/ publication/ 271757036\_ Bicultural\_ Identity\_ Negotiation\_ Conflicts\_ and\_ Intergroup\_ Communication\_ Strategies / links/ 5744bf 3c08 aea45ee 8538021 (accessed 10 March 10, 2017)

U. Hummel, *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia, 1865-1965* (Belanda: Utrecht University Repository, 2007).

### **Laporan Penelitian dan Laporan Tahunan**

Arios, Rois Leonard dan Yondri, *Masyarakat Nias di Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman: Eksistensi dan Hubungan Sosial dengan Masyarakat Setempat*, Padang: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang, 2008.

Ashadi, Andri, dkk. *Laporan Penelitian Toleransi dan Militansi Beragama di Kalangan Etnis Nias Seberang Palinggam Padang*, Padang: Pusat Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang, 2015.

Bagir, Zainal Abidin, dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*, Yogyakarta, Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM, 2010.

\_\_\_\_\_, dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM, 2011.

\_\_\_\_\_, dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM, 2012.

Erniwati, *Krinnalitas dan Kekerasan: Sejarah Sosial Etnis Tionghoa di Pariarnan Surnatera Barat pada Masa*, Padang: Jurusan Sejarah Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2006.

Indrayuda, *Tari Balanse Madam Suatu Aktivitas Kesenian dan Peranannya dalam Integrasi Sosial antara Masyarakat Nias dan Minangkabau di Kota Padang*, Padang: Fakultas Bahasa Sastra dan Seni Universitas Negeri Padang, 2004.

Maihasni, *Laporan Penelitian Makna Keniasan bagi Orang Nias di Kota Padang*, Padang: Universitas Andalas, 2000.

Mas'ud, Abd Rahman, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia 2015 Meneguhkan Komitmen Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016.

Nuhrison dkk, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2010*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010.

\_\_\_\_\_, dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2010*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010.

- Pardosi, Untung, *Karakteristik Pemeliharaan Babi yang Dipelihara Masyarakat di Kecamatan Borbor Kabupaten Toba Samosir: Laporan Penelitian*, Medan: Lembaga Penelitian Universitas HKBP Nommensen, 2014.
- Putra, Ramli, *Peranan Tungku Tigo Sajaringan dalam Pembangunan Masyarakat Nagari Studi Kasus Nagari Pilibang Kabupaten Padang Pariaman*, Bandung: Tesis Program Magister Studi Pembangunan dan Sekolah Arsitektur Perencanaan dan Pengembangan Kebijakan ITB, 2008.
- The Wahid Institute, “Laporan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan dan Toleransi the Wahid Institute Tahun 2014,” <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> (diakses 29 Mei 2016).
- Tim peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, *Laporan hasil Analisis Data Penelitian Survey Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, Jakarta, 20 Nopember 2015
- \_\_\_\_\_, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2015*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2011*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2012*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2013-2014*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2015-2016*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2016
- Tim Survey Setara Institute, *Ringkasan Laporan Indeks Kota Toleran (IKT) 2015*, Jakarta: Setara Institute, 16 Nopember 2015.
- Wahid, Yenni Zannuba dkk. *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*, Jakarta, The Wahid Institute, 2010.
- \_\_\_\_\_, dkk. *Laporan Kebebasan beragama/berkeyakinan dan Toleransi 2010*, Jakarta: The Wahid Institute, 2013.
- \_\_\_\_\_, dkk. *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi 2014*, Jakarta: The Wahid Institute, 2014.
- Zed, Mestika, *Dharmasraya di antara Kerajaan-Kerajaan Melayu Kuno di Sumatera Barat*, Padang: Pusat Kajian Sosial-Budaya & Ekonomi (PKSBE) Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Kota Padang Tempo Doeloe Zaman Kolonial Seri Manuskrip No. 04*, Padang: Pusat Kajian Sosial Budaya dan Ekonomi Fakultas Ilmu-ilmu Sosial Universitas Negeri Padang, 2009.

## **Makalah dan Sumber on Line**

- Abdullah, Taufik, “Sebuah Diktum Keramat” dalam Sejarah Intelektual Minangkabau,” *Makalah* pada Seminar “Reaktualisasi Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat,” Bukittinggi, 22-23 Januari 2000.
- Abidin, Mas’ud, “Hubungan Islam dan Kristen di Sumatera Barat,” *Makalah* pada seminar nasional, “Kristologi dan Upaya Penyelamatan Akidah Umat,” Padang 10 Desember 2007.
- Agustina, Kadek Karang, “Aplikasi Teknologi Tepat Guna Pada Peternakan Babi di Bali,” *Makalah* pada Forum Komunikasi Nasional IPTEKDALUPI 2015 Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta, 9 Oktober 2015: 1-8.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, “Budaya bangsa Peran untuk Jatidiri dan Integrasi,” *Makalah* disampaikan dalam seminar nasional “Peran Sejarah dan Budaya dalam Pembinaan Jatidiri Bangsa” diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Sosial - Universitas Negeri Yogyakarta di Yogyakarta, 4 Juli 2012, 6, <https://anzdoc.com/budaya-bangsa-peran-untuk-jatidiri-dan-integrasi-makalah-sem.html> (diakses 11 Februari 2017).
- \_\_\_\_\_, “Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya,” *makalah* dalam Pelatihan Metodologi Penelitian, CRCS-UGM Yogyakarta, 12-17 Maret 2007.
- Ahmad Suaedy, “Kebebasan Beragama dalam Konstitusi dan Perundang-undangan di Indonesia.” [http://www.wahidinstitute.org/v1/Opini/Detail/?id=293/hl=id/Kebebasan\\_Beragama\\_Dalam\\_Konstitusi\\_Dan\\_Perundang-undangan\\_Di\\_Indonesia](http://www.wahidinstitute.org/v1/Opini/Detail/?id=293/hl=id/Kebebasan_Beragama_Dalam_Konstitusi_Dan_Perundang-undangan_Di_Indonesia) (diakses 29 Mei 2016).
- Ashadi, Andri, “Being a Part Time Muslim: The Imitation of Christian Student to Islamic Identity in Public Space at School”, *paper* pada AICIS IAIN Manado, 3-6 September 2015.
- Asnan, Gusti, “Adat dan Islam di Minangkabau dalam Perspektif Sejarah,” *Makalah* Disajikan pada “Sarasehan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah” di Padang, 28 November 2005: 8.
- \_\_\_\_\_, “Adat dan Islam di Minangkabau dalam Perspektif Sejarah,” *Makalah* pada “Sarasehan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah” di Padang, 28 November 2005.
- \_\_\_\_\_, “Mencari hari Jadi Kabupaten Padang Pariaman,” *Makalah* disajikan pada “Seminar Sehari Penelusuran Hari Jadi Kabupaten Padang Pariaman” di Pariaman, 30 Juli 2009: 9-10.
- \_\_\_\_\_, “Pariaman dalam Lintasan Sejarah,” *Makalah* disajikan pada “Sarasehan Sejarah Pariaman dan Kepahlawanan Bagindo Dahlan Abdullah,” di Aula Kantor Walikota Pariaman, 25 Agustus 2014: 13.
- \_\_\_\_\_, “Keberagaman di Sumatera Barat: Sebuah Perbandingan antara Daerah Pusat dan Pinggiran pada Masa lalu dan Dewasa ini. *Makalah* Disajikan pada “Seminar Hasil Penelitian Para Peneliti BPNB se-Indonesia: Multikultural, Indahnya Keberagaman” di Bukittinggi, 22-24 April 2014.
- Azra, Azyumardi, “anak Muda dan Radikalisme,” dalam <http://www.republika.co.id/berita/kolom/resonansi/17/04/19/oonqon319-anak-muda-dan-radikalisme> diakses 28 April 2017.

- Bachtiar Abna, "Salah Tafsir terhadap Adat Basandi Syarak Penyebab Hancurnya Struktur Masyarakat Minangkabau," *Makalah* pada seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000: 3.
- Barth, Fredrik, "Ethnic Groups and Boundaries," [http://www.byliny.com/kvetina/kvetina\\_etnoarcheologie/literatura\\_eseje/2\\_literatura.pdf](http://www.byliny.com/kvetina/kvetina_etnoarcheologie/literatura_eseje/2_literatura.pdf) (accessed August 04, 2018).
- Batubara, Dahlan, "Kala Orang Minang Berganti Nama," <http://www.mandailingonline.com/kala-orang-minang-berganti-nama/> (accessed August 12, 2017).
- BNKP Jemaat Padang, "Sejarah," <https://bnkpjemaatpadang.wordpress.com/sejarah-2/> (diakses 8 Maret 2018).
- Charles P, Alexander, "The Identity Negotiation of Silence by Black Males in Predominantly White Spaces" (2011). *Research Papers*, Paper 128, (2011) : 13, dalam [http://opensiuc.lib.siu.edu/g\\_s\\_rp/128](http://opensiuc.lib.siu.edu/g_s_rp/128) (diakses 28 Maret 2017).
- Daeli, Nichamo, "Perbandingan Adat Perkawinan Nias di Pulau Nias dan di Padang," *makalah* pada Seminar sejarah Adat Nias di Sumatera Barat, Padang, 19 Agustus 2008 (makalah tidak diterbitkan).
- Dahl, Angie L., *Sexual and Religious Identity Development Among Adolescent and Emerging Adult Sexual Minorities*, Utah State University: Logan, Utah-DigitalCommons@USU, 2011.
- Deacon, Terrence W, "The Symbol Concept," in <http://anthropology.berkeley.edu/sites/default/files/43.pdf> (accessed March 08, 2018).
- Diskominfo, "Gambaran Umum Kota Padang," <https://www.padang.go.id/detail/gambaran-umum-kota-padang> (diakses 08 Januari 2017).
- Dormasia, Morina, "Pengawas Bibit Ternak Muda BPTUHPT Siborong-Borong, "Menelusuri babi lokal Sumatera Utara," <http://bptuhpt.siborongborong.info/home/index.php/informasi/artikel/234-menelusuri-babi-lokal-sumatera> (diakses 17 Mei 2017).
- Dua Upacara penting dalam Upacara Kematian, <http://niassweethome.blogspot.co.id/2015/09/dua-upacara-penting-dalam-upacara.html> (diakses 15 Mei 2018).
- Durin, Hasan Basri, "Tanah Ulayat dan Problematika Pembangunan," *Makalah* pada seminar, Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, 22-23 Januari 2000, Bukittinggi.
- Elftra dan Jendrius, "Dinamika Hubungan Antaretnik Masyarakat Minangkabau Perdesaan Studi Kasus Nagari Kinali, Sumatera Barat". *Working Paper*. Padang: Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Andalas, 2010.
- Emeritus Professors Frederik Barth, <http://www.bu.edu/anthrop/people/emmeritus/f-barth/> (accessed August 03, 2018).
- Fadlillah, "*Dekonstruksi Jati Diri Bangsa Minangkabau*," artikel laporan penelitian, Universitas Andalas: Fakultas Sastra, Oktober 2007.
- Gulo, Anatona, "Aspek-aspek Historis dalam Sistem Adat Nias di Kota Padang," *Makalah* Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat, 19 Agustus 2008.

- \_\_\_\_\_, “Tradisi Musik Gamaik dan Pluralitas Masyarakat di Kota Padang,” <http://www.matagibaru.com/2014/09/tradisi-musik-gamaik-dan-pluralitas.html> (diakses 20 September 2015).
- Hadi, Wisran, “Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah,” <https://bundo.kanduang.wordpress.com/2010/10/06/adat-basandi-syara%E2%80%99syara%E2%80%99-basandi-kitabullah-hanya-sebatas-konsensus-bukan-produk-hukum/> (diakses 14 Mei 2018).
- Is Sikumbang, “Babako/Babaki,” <http://adat-budaya-minang.blogspot.com/2008/01/13-babakobabaki.html> (diakses 16 Agustus 2018).
- Koeswinarno, “Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Etnografis,” dalam <https://ambar76.files.wordpress.com/2012/02/etnografi.pdf> diakses 15 Oktober 2016 Jam 07.30 WIB.
- Lahagu, Faoziduhu, “Kesempatan dan Kendala Berkontekstualisasi terhadap Filsafat “Sokhi Mate Moroi Aila” dalam Budaya Masyarakat Nias,” <http://sttaletheia.ac.id/wp-content/uploads/2012/11/artikel-faozi.pdf> (diakses 18 Agustus 2018).
- Lahagu, Faoziduhu, “Kesempatan dan Kendala Berkontekstualisasi terhadap Filsafat “Sokhi Mate Moroi Aila” dalam Budaya Masyarakat Nias,” <http://sttaletheia.ac.id/wp-content/uploads/2012/11/artikel-faozi.pdf> (diakses 18 Agustus 2018).
- Lawolo, Tawanto, “Beberapa Permasalahan Adat Nias di Sumatera Barat dan Pemecahannya,” *Makalah* pada Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat, Padang 19 Agustus 2008.
- Logo Kota Padang dan Artinya,” <http://sabenggo1.blogspot.com/2015/08/logo-kota-padang-dan-artinya.html> (diakses 08 Januari 2018).
- Maryulis Marx, “Menyoal Perubahan Motto Padang Kota Tercinta,” <https://maryulismax.wordpress.com/2006/02/10/menyoal-perubahan-motto-padang-kota-tercinta/> (diakses 05 Januari 2018).
- Meilanie Buitenzorgy, “Jilbab dan Tirani Mayoritas,” [https://www.kompasiana.com/meilaniebuitenzorgy/jilbab-dan-tirani-mayoritas\\_551c125c8133112e019de1d7](https://www.kompasiana.com/meilaniebuitenzorgy/jilbab-dan-tirani-mayoritas_551c125c8133112e019de1d7) (diakses 16 Juni 2018).
- Moechthar, Oemar, “Penjelasan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan,” [https://www.academia.edu/9081103/Penjelasan\\_UU\\_No.\\_1\\_tahun\\_1974\\_Perkawinan](https://www.academia.edu/9081103/Penjelasan_UU_No._1_tahun_1974_Perkawinan) (diakses 20 Maret 2018).
- Mudzhar, H.M. Atho, *Penulisan Proposal Tesis/Disertasi*, bahan perkuliahan Metodologi Penelitian SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2016
- Naim, Muchtar, “Konflik dan Konsensus Antara Adat dan Syarak di Minangkabau,” *Makalah* pada seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000: 3.
- Noerman, Agib M, “Orang Palinggam Ingin Sebagai “Alek Nagari,” <https://www.gosumbar.com/berita/baca/2015/12/25/orang-palinggam-ingin-pdf-sebagai-alek-nagaristhash.LO7TSMz6.dpbs> (December 02, 2018).
- Office of the High Commissioner for Human Right, *Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation*, New York, 2010.

- Polres Padang Pariaman, “Personil Polsek Batang Anai Polres Padang Pariaman melaksanakan,” <https://respadangpariaman.wordpress.com/2016/10/24/personil-polsek-batang-anai-polres-padang-pariaman-melaksanakan-pengamanan-gereja/#jp-carousel-341> (diakses 4 Maret 2018).
- Ramayulis, “Traktat Marapalam Adat Basandi Syara’-Syara’ Basandi Kitabullah (Diktum Karamat Konsensus Pemuka Adat dengan Pemuka Agama dalam Memadukan Adat dan Islam di Minangkabau–Sumatera Barat),” <http://ejurnalteologia.blogspot.co.id/2011/12/traktat-marapalam-adat-basandi-syara.html> (diakses 14 Mei 2018).
- Revita, Ike, “Bahasa dan Kekuasaan (Sebuah Tinjauan Pada Drama Berbahasa Minangkabau ‘Elo Baleh,” [repository.unand.ac.id/2393/1/MakalahBahasa dan Kekuasaan.doc](http://repository.unand.ac.id/2393/1/MakalahBahasa%20dan%20Kekuasaan.doc). (diakses 23 Maret 2018).
- RPJPD Kota Padang Panjang Tahun 2005–2025, <https://padangpanjang.go.id/dw/2016/04/RPJPDKotaPadangPanjang> (diakses 18 Februari 2018).
- Saarela, Jan, “Exogamy” in George Ritzer, eds., *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (JohnWiley & Sons, Ltd, 2015), 1, Elizabeth Prine Pauls, “Exogamy Sosiology,” <https://www.britannica.com/topic/exogamy> (accessed March 17, 2018).
- Sefriyono, “Malakok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman,” *makalah* pada AICIS IAIN Samarinda 21-24 Nopember, 2014.
- Siagiaan, Pollung H, “Pig Production in Indonesia,” <https://www.angrin.tlri.gov.tw/English/2014Swine/p175-186.pdf> (accessed July 02, 2018).
- Sisus, “Orang Nias Padang Masuk Islam,” <http://tlkbayur.blogspot.com/2009/06/beberapa-orang-nias-padang-masukislam.html> (diakses 8 Agustus 2018).
- Sonjaya, J. A, “Makna Megalitik Kontekstualisasi dalam Sejarah Budaya Börönadu <http://arkeologi.fib.ugm.ac.id/old/downloadn/1179991083Makna%20Megaliti.pdf> (diakses 15 Mei 2018).
- Suparlan, Parsudi, “Masyarakat Majemuk, Masyarakat Multikultural, dan Minoritas: Memperjuangkan Hak-hak Minoritas,” dalam <http://referensi.elsam.or.id/wp-content/uploads/2014/12/Masyarakat-Majemuk-Masyarakat-Multikultural-dan-Minoritas-Memperjuangkan-Hak-hak-Minoritas.pdf> (diakses 9 April 2017).
- Suparlan, Parsudi, “Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural,” *Makalah* untuk Simposium Jurnal Antropologi ke-3, Denpasar Bali 16-21 Juli 2002.
- Suryadi, “Chalid Salim; Dari Simpatisan PKI ke Kayu Salib,” <https://maharadjo.wordpress.com/2015/10/21/chalid-salin-dari-simpatisan-pki-ke-kayu-salib/> (diakses 21 Maret 2018), Petrik Matanasi, “Abang Tokoh Islam, Adik Pendeta Kristen,” <https://tirto.id/abang-tokoh-islam-adik-pendeta-kristen-b488> (diakses 17 Maret 2018).
- Suryadi, “Minang Saisuak #27–Ayam Gadang Minangkabau,” <https://niadilova.wordpress.com/2010/12/06/minang-saisuak-27-ayam-gadang-minangkabau/> (diakses 29 Agustus 2018).
- Suryadi, “Minang saisuak #324: Idrus Hakimy Dt. Rajo Panghulu: ‘Perpustakaan’ Budaya Tinggi Minangkabau,” <https://niadilova.wordpress.com/2018/01/02/>

- minang-saisuak-324-idrus-hakimy-dt-rajo-panghulu-perpustakaan-budaya-tinggi-minangkabau/ (diakses 4 Juni 2018).
- Syarifuddin, Amir “Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah, *Makalah* pada seminar Reaktualisasi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat, Bukittinggi, 22-23 Januari 2000.
- Tambo Nagari Padang Salapan Suku,” <https://mozaikminang.wordpress.com/2011/11/15/tambo-nagari-padang-salapan-suku/> (diakses 03 Januari 2017).
- Tim Penyusun, *Rencana Kerja Pemerintah (RKP) Kenagarian Sungai Buluh Barat Tahun 2017*.
- Udrea, Georgiana and Diana Luiza Dumitriu, “Identity and Intercultural Adaptation Students’ Adjustment Process to European Environments,” *International Conference RCIC’15 Redefining Community in Intercultural Context*, Brasov, 21 – 23 May 2015: 130.
- Yulius, Elma dan Eko Darma,”Pola Aliran Batang Anai di Provinsi Sumatera Barat,” dalam [portalaruga.org/ article.php?article=418546&val= 1222&title =](http://portalaruga.org/article.php?article=418546&val=1222&title=) (diakses 08 Januari 2017).
- Zebua, Toni Zebua, “Sejarah Orang Nias di Tanjung Basung Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman: Sebuah Pengantar Diskusi,” *Makalah* pada “Seminar Sejarah dan Adat Nias di Sumatera Barat,” Padang, 19 Agustus 2008..
- Zed, Mestika, “Keterlibatan CIA dalam Kasus PRRI,” *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional tentang Sejarah PRRI, diselenggarakan oleh STKIP PGRI Padang, 14 Maret 2009.
- \_\_\_\_\_, “Islam dan Budaya Lokal Minangkabau Modren,” *Makalah* disiapkan untuk seminar internasional bertema Makar Sejarah dan Perkembangan Fundamentalisme Islam di Nusantara”, diselenggarakan oleh STAIN Djamil Djambek Bukuttinggi," 11 Desember 2010, 4-5, [http:// repository.unp.ac.id/1213/](http://repository.unp.ac.id/1213/) (diakses 29 Agustus 2017).
- \_\_\_\_\_, “PRRI dalam Pergolakan daerah Tahun 1950-an,” [http:// /www .nagari.or.id/ ?moda=palanta&no=119](http://www.nagari.or.id/?moda=palanta&no=119) (diakses 29 Agustus, 2017).

## Peraturan

- Draft Final Kesepakatan Bersama Kongres Kebudayaan Minangkabau 2010 tentang Ajaran, Kelembagaan, Akhlak, dan Kebijakan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah Syarak Mangato Adat Mamakai, Alam Takambang Jadi Guru untuk Seluruh Keluarga Besar Minangkabau di Ranah Minang dan Di Rantau dalam Konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, 23, [http:// www.nagari.or.id/ upload/fila/ 17-kkamk.pdf](http://www.nagari.or.id/upload/fila/17-kkamk.pdf) (diakses 2 Juli 2018).
- Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 1967 Tentang Agama, Kepercayaan dan Adat Istiadat Cina.
- Keputusan Camat Padang Selatan Kota Padang Nomor: Tahun 2014 tentang Rencana Strategis Kecamatan Padang Selatan Kota Padang Tahun 2014-2019, ii dalam [http://bappeda.padang.go.id/up/ download/ 09012 0151 20513Renstra-Padang Selatan-2014-2019.pdf](http://bappeda.padang.go.id/up/download/09012015120513Renstra-PadangSelatan-2014-2019.pdf) (diakses 12 April 2018).

- Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, “*Perayaan Natal Bersama*,” 7 Maret 1981: 284, <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perayaan-Natal-Bersama.pdf> (diakses 24 Juni 2018).
- Lembaran Propinsi Sumatera Barat Tahun 2008 Nomor 16, “Peraturan daerah Propinsi Sumatera Barat Nomor 16 Tahun 2008 tentang Tanah Ulayat dan Pemanfaatannya,” <http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2016/02/Perda-No-16-tahun-2008-ttg-Tanah-Ulayat-dan-Pemanfaatannya.pdf> <http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2016/02/Perda-No-16-tahun-2008-ttg-Tanah-Ulayat-dan-Pemanfaatannya.pdf> (diakses 2 Juli 2018).
- Menteri/Sekretaris Negara Republik Indonesia, “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan,” <https://kemenag.go.id/file/dokumen/UUPerkawinan.pdf> (diakses 8 Agustus 2018).
- MUI, “Lampiran Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama dalam Musyawarah Nasional VII MUI,” pada 19-22 Jumadil Akhir 1426H. / 26-29 Juli 2005 M, <http://docplayer.info/79139-Fatwa-majelis-ulama-indonesia-nomor-4-munas-vii-mui-8-2005-tentangperkawinan-beda-agama.html> (diakses 22 Februari 2018).
- Pejabat Presiden Republik Indonesia, “Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat Istiadat Cina,” [file:///C:/Users/User/Downloads/Inpres\\_no\\_14\\_1967.PDF](file:///C:/Users/User/Downloads/Inpres_no_14_1967.PDF) (diakses 1 Juli 2018).
- Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman, “Peraturan Daerah Padang Pariaman Nomor 02 tahun 2002 tentang Pemerintahan Nagari,” <https://www.google.co.id/search?q=Peraturan+Daerah+Padang+Pariaman+Nomor+02+tahun+2002+tentang+Pemerintahan+Nagari&oq=Peraturan+Daerah+Padang+Pariaman+Nomor+02+tahun+2002+tentang+Pemerintahan+Nagari&aqs=chrome..69i57.2982j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> (diakses 08 Januari 2018).
- Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman, “Sejarah Singkat Kabupaten Padang Pariaman,” <http://padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/sejarah-singkat.html> (diakses 08 Januari 2018).
- Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman, “Tentang Kabupaten Padang Pariaman,” <http://padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/arti-lambang.html> (diakses 08 Januari 2018).
- Pemerintah Kabupaten Padang Pariaman, “Tentang Padang Pariaman,” <https://www.padangpariamankab.go.id/index.php/s5-menu/hidrologi.html> (accessed January 08 2017).
- Peraturan Bania Naha Keriso Protestan Nomor: 07/BPMS-BNKP/2008 tentang Pelayan Badan Pekerja Majelis Sinode BNKP dalam <https://yonifati.files.wordpress.com/2013/10/bpms-per-2008-07-pelayan.pdf> (diakses 2 Juli 2018).
- Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan 9 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.

Peraturan Daerah Kabupaten Padang Pariaman Nomor 1 Tahun 2013 dan Perda Nomor 05 Tahun 2009 tentang Pemekaran Nagari.

Peraturan daerah Kota Padang Nomor 32 Tahun 2002 tentang Pedoman Pembentukan Lembaga Pemberdayaan Masyarakat Kelurahan dan Rukun Tetangga dan Rukun Warga.

Peraturan Provinsi Sumatera Barat Nomor 11 tahun 2001 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Maksiat, diundangkan di Padang pada tanggal 14 Nopember 2001.

Surat Keputusan Lurah Seberang Palinggam Nomor : 005/SK/LSP/III-22017 tentang Penetapan Pengurus Rukun Warga (RW) dan Rukun Tetangga (RT) Kelurahan Seberang Palinggam Periode 2017-2020,

Undang- Undang-Undang Nomor 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, <http://www.keuangan.desa.com/wp-content/uploads/2015/04/UU-No-5-Tahun-1979-Tentang-Pemerintahan-Desa.pdf> (diakses 6 Januari 2018).

Undang-Undang Nomor 22 tahun 1999 tentang Otonomi Daerah dalam [http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU\\_1999\\_22.pdf](http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU_1999_22.pdf) (diakses 6 Januari 2018).

## **Web**

<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> diakses 29 Mei 2016 jam 13.00 WIB.

<http://maarif.institute.org/id/program/20/indeks-kota-islami-iki#.V0ko1dJ95H1> diakses 27 Mei 2016 jam 13.00.

<Http://www.jpnn.com/read/2011/12/07/110504/Cina-Padang-Berbahasa-Minang,Logat-Mandarian> diakses 13 Oktober 2016 jam 20.00 WIB

<https://kbbi.web.id/sendir> (diakses 24 Mei 2018).

<https://bnkpmajaatpadang.wordpress.com/about/> diakses 20 Mei 2017

<https://laguminang.lamo.wordpress.com/2010/06/29/dayuang-palinggam/> (diakses 27 Desember 2017).

<http://hukumkompasania.com/2014/01/30/jilbab-dan-tirani-mayoritas-631665.html> (diakses 30 September 2016).

<http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perayaan-Natal-Bersama.pdf> (diakses 24 Juni 2018).

Pelbagai dalam <https://www.kbbi.web.id/pelbagai> (diakses 13 April 2018).

<http://kbbi.web.id/negosiasi> diakses 5 Juni 2016 jam 06.00 WIB.

## **Wawancara**

Amrizal (Minang-Muslim), Mantan Ketua RT 01/RWII Kelurahan Seberang Palinggam.

Anatona Gulo (Nias-Muslim), Intelektual Nias, tinggal di Kota Padang.

Alifah (Minang-Muslim), Kader Posyandu senior Kelurahan Seberang Palinggam.

Alpin (Nias-Kristen), Swasta, keturunan Minang-Nias-Kristen.

Beni Moraza/Bujang (Minang-Muslim), Pengurus Mushalla Darus Syuhada dan Ketua RW 03 Kelurahan Seberang.

Bainullah (Minang-Muslim), Imam Mus}alla Darus Shuhada dan Ketua RW II Kelurahan Seberang Palinggam.

Cahyani ((Nias-Kristen), Istri Alpin, ibu rumah tangga Keturunan Nias.

Datuak Lembang (Minang-Muslim), Ketua KAN Nagari Sungai Buluh

Datuak Tampang Hulu (Minang-Muslim), Anggota KAN, mantan wali nagari Sungai Buluh.

Datuak Rajo Batuah, anggota KAN Nagari Sungai Buluh

Fauzi (Lampung-Muslim), Menantu salah seorang keluarga beda agama di Seberang Palinggam dan pengurus Mushalla Jabar Tsur Kelurahan Seberang Palinggam

Husni Zebua (Nias-Kristen), Mantan Penghulu Adat Nias Sungai Buluh.

Hapitun (Minang-Muslim), Sesepeuh Nagari Sungai Buluh, ayah dari Datuk Rajo Batuah.

Herman Ponimin, (Jawa-Katolik) Pengurus dan Guru Sekolah Minggu Gereja Katolik Kristus Bangkit Sungai Buluh

Hendrik (Minang-Muslim), Ex mahasiswa, anak Nursiah.

Hassan (Minang-Muslim), Pendiri dan pimpinan Wirid Yasinan Pondok Qur'an Assakinah Seberang Palinggam

Ijah (Minang-Muslim), Swasta, sepupu War (neneknya beradik kakak dengan nenek War).

Malin Sulaiman (Minang-Muslim), Suami War, mantan ketua RT dan orang sumando keluarga beda agama.

Mardus (Nias-Kristen), Kapalo adat Nias Seberang Palinggam, keturunan Minang-Nias.

Nashir (Minang-Muslim), Mantan Wali Korong Tanjung Basung II, Nagari Sungai Buluh.

Nurhedi (Minang-Muslim), Wali Nagari Sungai Buluh Barat

Nursiah (Minang-Muslim), Ibu rumah tangga, anak dari Rabbani.

Nita (Minang-Muslim), Ibu rumah tangga, anggota keluarga se suku dengan War

Rabbani (Minang-Muslim), Ibu rumah tangga, memiliki keluarga campuran Minang-Nias-Cina di Seberang Palinggam.

Rizaldi (Minang-Muslim), Jamaah Tarekat *Syattariyah* Sungai Buluh.

Ramilis (Nias-Muslim), penghulu adat Nias Sungai Buluh

Peringatan Waruwu ((Nias-Kristen), Ketua BPMJ (Badan Pekerja Majelis Jemaat) Gereja BNKP Nagari Sungai Buluh.

Rusli Gea (Nias-Kristen), Pendeta Gereja Bethel Sumatera Barat, keturunan Minang-Nias.

Sukahari (Nias-Kristen), Pensiunan Guru Agama Protestan SD 03 Nagari Sungai Buluh.

Sudiaro Laiya (Nias-Kristen), Mantan Pendeta BNKP Sungai Buluh.

Syahrial (Minang-Muslim), Sekretaris Nagari Sungai Buluh (Barat).

Tuanku Ahmad Amin (Minang-Muslim), Mufti Nagari Sungai Buluh.

Tuanku Sidi (Minang-Muslim), Salah seorang pembina syara'(tarekat *Syattariyah*) di Nagari Sungai Buluh.

Teo (Nias-Kristen), Mempelai yang diarak oleh bakonya yang beragama Kristen.

Winda (Minang-Muslim), Ibu rumah tangga, anak Nita.

War (Minang-Muslim), Ibu rumah tangga, memiliki keluarga campuran Minang-Nias-Kristen

Yasri (Minang-Muslim), Ketua LPM Nagari Sungai Buluh.

Yosuwa (Nias-Kristen), Tokoh masyarakat Nias Seberang Palinggam.

Yohanes (Jawa-Katolik), Pengurus dan Guru Sekolah Minggu Gereja Katolik  
“Santa Maria Bunda Yesus” Tirtonadi Padang

## Glosari

Alam Minangkabau adalah sebutan untuk dataran tinggi lembah-lembah puncak bukit barisan di sekitar Gunung Merapi, Gunung Singgalang dan Gunung Tandikek . Ketiganya disebut juga daerah Minangkabau asli.

Adat, umumnya menyangkut tentang sikap, pola pikir dan tingkah laku dari anggota pemangku adat tersebut. Ciri utama adat adalah sesuatu yang telah berulang kali dilakukan, sulit untuk ditinggalkan, dikenal dan diakui sebagai sesuatu yang baik. Karenanya akan menimbulkan reaksi dan protes spontan terhadap yang melakukan penyimpangan.

*Adat yang Diadatkan* merupakan peraturan yang diterima dari dua legendaris adat yaitu Datuk Katumanggungan dan Datuk Parpatih nan Sabatang berupa undang-undang adat atau *limbago* adat yang terbagi dua; *cupak usali* (undang-undang pokok) dan *cupak buatan* (undang-undang pelengkap). Yang terpenting dalam kategori adat ini adalah adat bersuku, sistem matrilineal, eksogami, matrilokal dan pola pewarisan mamak-kemenakan.

*Adat nan Teradat* merupakan peraturan yang dibuat atas kesepakatan suatu nagari misalnya peraturan dalam perkawinan. Adat ini termasuk yang mudah untuk diroboh tergantung pada kesepakatan suatu nagari; “yang baik dipakai dengan munfakat yang buruk dibuang dengan perundingan.”

*Adat istiadat* merupakan sesuatu yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang berkaitan dengan basa-basi, tata tertib dan cara berpakaian. Adat ini sangat mudah untuk berubah tergantung keadaan.

*Adat salingka nagari* adalah adat yang hanya berlaku pada suatu nagari.

*Babako* merupakan peristiwa *maarak* (mengiringi) *anak pusako* atau anak dari saudara laki-laki bersama-sama oleh pihak bako dan keluarganya menuju rumah penganten perempuan.

Bodi Caniago adalah salah satu tradisi sosial politik rintisan Datuk Parpatih Nan Sabatang. Secara umum dikenal lebih demokratis dan lebih toleran karena secara sosiologis seluruh penghulu dan anggota masyarakat memiliki kesamaan. Di kalangan penghulu pun dalam rapat, memiliki kesamaan hak suara. Kebesaran dan ketinggian penghulu hanya terjadi atas dasar pekerjaan aktif dan positif serta penilaian dari pendukung dan pemilih.

*Dunsanak* dalam pemahaman orang Minang mengandung arti persaudaraan, sejatinya berasal dari satu keturunan kerabat (geneologis).

*Darek*, merupakan daerah dataran tinggi, asal adat Minangkabau. Wilayah ini terbagi atas tiga luhak (mata air) ; yaitu Luhak Tanah Datar, Luhak Agam,

dan Luhak Limo Puluh Kota. Secara tradisional, ketiganya berada di lembah Gunung Singgalang, Gunung Tandikat, Gunung Merapi dan Gunung Sago.

*Den* adalah kata ganti yang digunakan oleh orang yang statusnya lebih tinggi dari lawan bicaranya (*kato manurun*); mamak kepada kemenakannya, guru kepada murid, dan atasan kepada bawahan atau oleh orang yang berusia lebih tinggi kepada yang berusia lebih rendah.

*Datuak* merupakan gelar adat yang diberikan kepada seseorang melalui kesepakatan suatu kaum atau suku, selanjutnya disetujui sampai ke tingkat Kerapatan Adat Nagari (KAN).

Demokratisasi dalam konteks sistem pemerintahan Indonesia adalah proses perubahan dari struktur dan tatanan pemerintahan otoriter ke arah struktur pemerintahan yang demokratis yang menekankan kesetaraan warga negara. Dengan mengambil esensi demokrasi dari, oleh dan untuk rakyat, diharapkan segenap rakyat turut serta dalam pemerintahan melalui wakil-wakilnya di legislatif.

*Dubalang* adalah orang yang bertugas mengamankan nagari dari huru hara dan keributan.

Etnis merupakan kategori sosial; ciri khas berdasarkan faktor sosial yang diciptakan oleh masyarakat untuk membedakan mereka dari masyarakat atau kelompok masyarakat yang lain. Dengan formula lain dapat dikatakan bahwa etnis adalah konstruksi luar melalui proses sosial, ekonomi dan proses politik yang kemudian membentuk dan memperbaharui kategori dan definisi etnis.

Eksogami, mengacu pada kebiasaan atau tindakan menikahi seseorang dari suku, klan, atau sejenis unit sosial yang dimiliki orang lain. Eksogami diperkenalkan untuk mencegah pernikahan antar darah, untuk menjaga kelangsungan hidup keluarga kelompok, untuk menyatukan populasi karena membangun aliansi dan meningkatkan budaya dan pertukaran ekonomi.

*Harato Pusako tinggi* merupakan harta yang diwarisi secara turun temurun yang sulit ditelusuri asal usulnya sehingga diberlakukan hukum adat. Harta ini diwariskan oleh *ninik mamak* kepada kemenakan perempuan.

*Harato Pencarian* disebut juga *harato pusako randah* adalah harta hasil pencaharian suami istri, dapat diwariskan berdasarkan hukum faraid (hukum waris Islam). Anak laki-laki mendapat dua kali lipat harta peninggalan orang tua mereka dibanding anak perempuan.

Intoleransi merupakan sifat atau sikap yang tidak menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) perihal keagamaan yang berbeda atau bertentangan dengan agamanya sendiri.

Identitas adalah watak seseorang bermuatan keyakinan, evaluasi, persepsi dan pikiran yang diperlihatkannya secara lahiriah, konsisten dan konsekuen dalam tingkah laku sehingga tampak sebagai identitas yang unik dari individu yang lain.

Identitas Kelompok adalah hubungan kognitif, moral dan emosional individu dengan komunitas, kategori, praktek atau institusi yang lebih luas. Ia menyangkut persepsi tentang hubungan atau status kebersamaan yang mungkin sekedar dibayangkan atau dialami langsung bersama-sama. Identitas kolektif tercermin dalam konten budaya seperti nama, narasi, simbol, tutur kata, ritual, pakaian dan sebagainya.

Identitas Individual merupakan jati diri yang dimiliki seseorang sejak ia lahir maupun dari proses interaksi dengan yg lain. Ia menjadi identitas individual karena lebih menekankan ciri-ciri, atribut dan kepentingan subjektif-individual.

Komitmen Keagamaan (*Religious commitment*) menunjukkan pada tingkat keterikatan seseorang terhadap agamanya. Ia merujuk pada partisipasi atau keterlibatan dalam praktek, kepercayaan, sikap atau sentimen yang diasosiasikan dengan komunitas keagamaan yang teratur; keyakinan, komunal dan pengalaman.

Keberagaman, menggambarkan kondisi yang merepresentasikan banyaknya perbedaan yang bersifat individual dan ketidakserupaan yang muncul di tengah masyarakat. Perbedaan tersebut mencakup seperti perbedaan ras, usia, kepercayaan, asal usul kebangsaan, agama, etnisitas, status disabilitas termasuk juga perbedaan orientasi seksual, citra tubuh dan status sosial-ekonomi.

Kaum Mudo adalah sebutan untuk kaum modernis atau reformis yang mengutamakan ijtihad; rumusan-rumusan ajaran Islam yang rasional yang memungkinkan mereka untuk bersaing dalam dunia modern. Sebutan sebagai Kaum Mudo lebih populer karena mereka terdiri dari ulama-ulama usia muda. Istilah ini menjadi populer setelah Taufik Abdullah menulis tesis, *School and Politics, the Kaum Muda Movement in West Sumatera 1927-1933*.

Kaum Tuo merupakan kelompok yang setia menjaga keberlangsungan adat dan taqlid terhadap norma adat dan pendapat imam-imam mazhab. Mereka yang lebih dikenal sebagai kelompok tradisional ini bersama kaum adat menjadi penentang utama gerakan pembaharuan yang digulirkan kaum Mudo.

*Melayu Kopi Daun* adalah ungkapan untuk menggambarkan sikap orang Minang di masa *culturstelsel* yang lebih suka menyeduh teh daun kopi (*kawa*) dari pada buahnya. Saat komoditi itu semakin naik harganya, orang Minang malah bersedia menanam bibit kopi melebihi yang ditetapkan Belanda. Namun hasilnya tidak sepenuhnya diserahkan ke gudang kopi Belanda, melainkan dijual sendiri ke pantai timur sampai ke Singapura dan Malaka, yang berada di luar kontrol Pemerintah Belanda. Ungkapan “Melayu kopi daun” adalah ungkapan kekesalan. Tahunya hanya daun kopi, sedang buahnya disia-siakan.

*Malakok* merupakan pembauran antar suku dari satu nagari ke nagari lain atau suku non-Minang ke dalam persukuan yang ada di Minangkabau.

Minang berarti orang yaitu orang Minang atau yang di daerah rantau seperti Jakarta dikenal dengan “orang Padang.” Kendati sebutan “orang Padang” di Sumatera Barat merujuk pada orang yang menetap atau berasal dari Kota Padang, ibu kota Provinsi Sumatera Barat.

Minangkabau, mengacu pada sekelompok suku yang menjunjung tinggi adat Minangkabau.

Matrilokal, mengacu pada sepasang suami istri tinggal di rumah orang tua istri.

*Malin* adalah fungsionaris adat yang bertugas menangani persoalan-persoalan syara’ seperti pernikahan dan perceraian.

*Manti* adalah orang yang bertugas menyelesaikan silang sengketa (umum).

Multikulturalisme adalah pandangan dunia tentang kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai suatu kesatuan, tanpa mempersoalkan perbedaan budaya, etnik, gender, bahasa ataupun agama terutama di ruang public

Negosiasi merupakan sebuah proses yang kompleks yaitu proses interaksi yang bersifat tawar menawar dalam suatu situasi antarbudaya di mana dua individu atau lebih berusaha menegaskan, mendefinisikan, merubah, menantang atau mendukung citra diri (identitas) yang diinginkan terhadap mereka atau pada orang lain.

Nagari adalah unit teritori dan sosial politik terpenting di Sumatera Barat. Dalam pemahaman tradisional Minangkabau, nagari bermetamorfosis dari taratak (keluarga) menjadi dusun (RT), lalu berubah menjadi koto (RW) dan kumpulan beberapa koto akhirnya membentuk nagari, puncak organisasi teritorial-politis tertinggi.

Paderi, ada yang menghubungkannya dengan kata Pedir, tempat belajar Islam di Aceh yang menjadi asal tersebar nya Islam ke Minangkabau. Ulama daerah ini disebut Padris. Sebutan lain untuk kaum ini adalah kaum putih, mengacu pada jubah yang mereka kenakan untuk menunjukkan semangat keislaman berhadapan dengan rival mereka kaum adat yang dibedakan dengan pakaian gelap atau biru.

Perkawinan Beda Agama menurut MUI adalah perkawinan antara orang muslim dan muslimah dengan non-muslim atau non-muslimah. Lalu yang dimaksud dengan “non-muslim dan “non-muslimah” adalah orang-orang musyrik dan ahli kitab; kaum Yahudi dan Nasrani.”

Politik Identitas merupakan realisasi diri sebagai subjek politik (individu atau kelompok) dalam kaitannya dengan lembaga sosial dan subjek yang lain. Komponennya antara lain kategorisasi diri secara politis, orientasi normatif ideologis, orientasi praktis, kesadaran politis dan habitus politis.

Pandangan Dunia adalah kerangka kerja yang memungkinkan anggota kelompok memahami kondisi sosial, politik dan ekonomi. Ia mengacu pada pendapat-pendapat atau pandangan-pandangan individu atau kelompok tentang berbagai hal yang ada dalam kehidupan dan dijadikan sebagai pedoman untuk mewujudkan perilaku dan tindakan.

*Panghulu Basurek*, selain memimpin masyarakat nagari, panghulu jenis ini juga mendapat tugas tambahan sebagai pemungut pajak atau *belasting* yang harus disetor kepada pemerintah kolonial Belanda.

Psikologi Sosial yaitu studi ilmiah tentang pikiran, tindakan dan interaksi individu-individu karena dipengaruhi, diimplikasikan atau diimajinasikan oleh kehadiran yang lain. Dalam psikologi sosial, individu-individu tidak hanya dianggap produk lingkungannya (masyarakat), akan tetapi mereka juga turut membentuk lingkungannya itu.

Perkawinan Campuran dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 adalah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarga-negaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia.

Patrilokal, sepasang suami istri tinggal di rumah orang tua suami. *Samande* adalah mereka yang bersaudara karena berasal dari satu ibu. Sekarang sudah menjelma menjadi keluarga inti (batih) yang terdiri dari ibu, anak-anak dan ayah yang diposisikan sebagai kepala keluarga.

*Rantau* adalah wilayah Minangkabau yang semula merupakan wilayah mencari penghidupan/kekayaan sementara secara individual. Namun kemudian

menjadi semacam koloni kerajaan Pagaruyung atau koloni berbagai kekuasaan lain sesuai perkembangan situasi politik pada zamannya.

*Rajo tigo selo* (Raja tiga tahta) ; raja alam, raja adat dan raja ibadat. Raja alam berkedudukan di Pagaruyung berwenang dalam masalah pemerintahan, raja adat di Buo berwenang dibidang adat dan raja ibadat di Sumpur Kudus berwenang dalam persoalan-persoalan ibadah/agama.

*Saparuik* merupakan sekelompok kerabat berasal dari satu niniak; pecahan dari *mande* sehingga *mande* menjadi *niniak*.

*Sapayuang* adalah kelompok kerabat yang terdiri dari gabungan beberapa keluarga *saparuik*.

*Sasuku* adalah kelompok kerabat yang terdiri dari beberapa keluarga *sapayuang*.

*Sandi* dalam konteks ABS-SBK, secara umum dimaknai sebagai dasar atau sesuatu yang menopang atau menguatkan yang di atasnya. Dengan begitu terbentuk pemahaman bahwa adat Minangkabau berdasarkan kepada atau dikuatkan dengan hukum agama (Islam), sementara Islam berdasarkan pada Kitabullah yaitu al-Qur'an.

*Shattari>yah* adalah kelompok tarekat yang memiliki pemikiran dan praktek keagamaan yang cenderung rekonsiliatif. Jika di Aceh, Shaikh Abdurrauf al-Sinkel berusaha merekonsiliasikan pandangan antara Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani dengan al-Raniri tentang doktrin *wujudi>yah*, maka muridnya Syaikh Burhanuddin, di Sumater Barat, berusaha mencari titik temu antara tarekat dan syariat.

*Sasuk* di Minangkabau berarti melakukan perkawinan dalam satu datuak (suku); perkawinan dengan suku yang sama meski di nagari yang berbeda.

*Sako* adalah gelar (datuk) diwariskan kepada saudara laki-laki atau kemenakan laki-laki.

Simbol, hampir secara eksklusif diterapkan untuk kata-kata yang diucapkan, prasasti, jimat, pertunjukan ritual, peninggalan agama, lencana militer, atau lainnya yang secara kultural telah menghasilkan benda-benda bermakna atau tindakan yang dibuat khusus untuk tujuan representasi.

Sumatera Barat adalah wilayah administratif yang di zaman Belanda dikenal dengan *Gouvernement Sumatra's Westkust* (Pemerintah Pantai Barat Sumatera). Belanda menjadikannya sebagai sebuah keresidenan otonom, unit administratifnya meliputi kawasan bagian tengah pantai barat Sumatera yang merentang mulai dari Barus di Utara hingga Indrapura di selatan. Namun perubahan demi perubahan yang terjadi, maka hanya menyisakan Provinsi Sumatera Barat yang dikenal sekarang; 12 kabupaten dan 7 kota.

Seberang Palinggam adalah sebutan untuk salah satu dari 12 kelurahan yang terdapat di Kecamatan Padang Selatan, Kota Padang. Sebutan tersebut muncul setelah warganya memenangkan pertandingan selaju sampan yang diadakan di Sungai Batang Arau melintasi Kampung di sebelahnya, Palinggam.

*Sajurai* artinya sama berasal dari satu *perut* seorang nenek. Nenek beserta semua cucu biasanya menempati sebuah rumah gadang di lingkungan rumah-rumah biasa. Ini merupakan perkembangan kedua dalam sistem kekerabatan Minangkabau, setelah fase *samande*.

Tuhenori adalah gelar/sebutan untuk penghulu orang Nias di Sungai Buluh Pariaman.

Tambo merupakan semacam kumpulan cerita asal usul, ketentuan-ketentuan dan hukum adat. Dalam konteks Minang dapat berarti Tambo Alam yang menjelaskan asal usul nenek moyang dan bangunan kerajaan Minangkabau. Juga berarti Tambo Adat, yang menjelaskan adat atau sistem dan aturan pemerintahan Minangkabau pada masa lalu.

Toleransi berarti menahan atau menanggukkan identitas untuk dapat menghargai dan menghormati keragaman perbedaan dengan yang lain.

**A**  
 Adat, 20, 50, 62, 63, 68, 81, 82, 83, 118, 164, 166, 167, 171, 201, 202, 214, 216, 232, 246, 247, 249, 250, 258  
 A P Cowie, 76, 185  
 A.A. Navis, 20, 60, 62, 75, 93, 98, 107, 136, 142, 146, 177, 178, 186, 187, 190  
 Abad misi, 101  
 ABS-SBK, 2, 7, 8, 16, 31, 46, 80, 99, 119, 134, 142, 164, 165, 169, 171, 216, 238, 260  
 Abu> Mansur al-Maturidi, 131  
 Adam James Fenton, 66, 80  
 Adat, 2, 3, 4, 5, 6, 16, 46, 47, 48, 60, 61, 63, 67, 68, 72, 73, 75, 83, 86, 92, 93, 95, 97, 105, 113, 115, 118, 126, 130, 135, 136, 137, 139, 142, 145, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 191, 192, 201, 202, 203, 205, 210, 213, 216, 218, 224, 232, 238, 239, 246, 247, 255, 258  
 Adat berbuhua mati, 62  
 Adat berbuhul sentak, 47, 62  
 Adat Islamiyah, 166  
*Adat istiadat*, 45, 48, 61, 62, 77, 91, 99, 117, 155, 166, 167, 175, 211, 216, 254, 259  
 Adat jahiliyah, 166  
*Adat nan sabana adat*, 61, 62, 63, 166, 259  
 Adat nan sabana adat, 61  
*Adat nan teradat*, 47, 48, 61, 62, 63, 167, 259  
*Adat salingka nagari*, 48, 99, 201, 202, 219, 259  
 Adityawarman, 90, 91, 92, 93, 94, 178, 179  
 Afthonul Afif, 4, 5, 15, 36, 41, 107, 142, 144, 181, 246

## INDEKS

Agama, 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 14, 25, 39, 40, 49, 50, 51, 54, 56, 59, 60, 63, 64, 72, 75, 81, 82, 85, 86, 88, 90, 95, 99, 100, 101, 102, 104, 123, 127, 128, 131, 134, 135, 139, 141, 142, 143, 144, 150, 157, 163, 164, 165, 166, 181, 182, 183, 184, 193, 195, 196, 202, 203, 204, 211, 213, 218, 219, 229, 230, 235, 238, 246, 248, 251, 261  
 Ahli kitab, 139, 140, 150, 260  
 Ahmad Hossein, 96  
 Ahmad Syafii Ma'arif, 37  
 Akidah Ahlusunnah wal Jamaah, 131  
 Alam Minangkabau, 6, 62, 83  
 Alex Dennis, 22, 25, 33, 238, 245  
 Al-Jami'ah, 66, 80  
 Alkitab, 51, 118, 154, 157, 228, 248  
 Al-Qur'an, 25, 46, 68, 80, 95, 100, 135, 150, 163, 179, 213, 250  
 Al-Ra>ghib al-As}faha>ni, 150  
 Al-tha'a>m, 150  
 Alur, 61, 152, 178, 186, 239, 254, 258  
 Alwi Shihab, 5, 12, 96, 99, 100  
 Amerika, 7, 37, 41, 51, 59, 79, 81, 98, 99  
 Amir M.S, 3, 47, 48, 126, 130, 135, 136, 137, 139, 145, 176, 177, 178, 186, 187, 239  
 Amir Sjarifoedin Tj.A, 50, 90  
 Amir Syarifuddin, 164, 166, 168, 169  
 Amrin Imran, 86, 91, 92, 93, 95  
 An enigmatic process, 45  
*Anak pisang*, 3, 137, 243, 244  
 Anatona Gulo, 4, 105, 112, 117, 118  
 Antaretnik, 15, 22, 23, 35, 65, 70, 74, 84, 237, 247, 252, 260  
 Anthony Red, 90  
 Arjun Appadurai, 34  
 Asia lainnya, 19, 87, 127  
 Asimilasi, 44, 72  
*Asketism-zuhud*, 64  
 Assaad E. Azzi, 51

- Assimilation cultural, 45  
 Audrey R. Kahin, 71  
 Ayam *bulek*, 117, 149, 156, 161  
 Azyumardi Azra, 34, 49, 59, 63, 75, 76, 82, 95, 96, 97, 135, 178, 179
- B**  
*Babako*, 3, 26, 147, 243, 244, 245, 253  
 Babalai bamusajik, 176, 180  
 Babaliak ka nagara, 42  
 Babaliak ka surau, 180  
 Babi, 5, 13, 22, 32, 117, 131, 134, 149, 150, 156, 192, 193, 195, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 231, 233, 247, 257, 259, 261  
*Back stage*, 244, 249, 252  
 Badan Pekerja Majelis Jemaat, 184  
 Badan Perwakilan Anak Nagari, 131, 203, 219  
*Bako*, 3, 137, 147, 172, 243, 244  
*Bakorong bakampuang*, 176, 177, 178, 180, 183  
 Balabuah batapian, 176  
 Balang, 32  
 Bamus, 4, 205  
 Banua Niha Keriso Protestan, 20, 28, 131, 195, 228, 230  
 Baranak pisang, 147, 172  
 Barumah batanggo, 176  
 Basapa, 234  
 Basasok bajarami, 176  
 Basawah baladang, 176, 177, 178  
 Batak, 9, 44, 46, 86, 88, 89, 101, 112, 126, 127, 155, 176, 182, 183, 184, 208, 218, 229, 253, 254  
 Belanda, 8, 9, 12, 19, 57, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 73, 74, 79, 84, 86, 87, 88, 90, 96, 97, 99, 100, 101, 104, 106, 114, 115, 117, 127, 141, 143, 146, 151, 165, 169, 175, 177, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 190, 191, 217, 258  
 Bhairawa, 91  
 Bhikhu Parekh, 53  
 BNKP, 20, 28, 117, 126, 183, 184, 185, 192, 194, 195, 198, 199, 200, 202, 211, 212, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 246, 247, 259  
 Bodi Caniago, 130, 233  
*Bosi*, 151  
*Bowo* (jujuran), 154, 254  
 BPS, 46, 56, 88, 89, 110, 111, 112, 123, 129, 206, 207  
 Budak, 87, 117  
 Bukit Barisan, 84, 107, 110, 113  
 Bukittinggi, 6, 47, 60, 63, 68, 82, 83, 88, 90, 101, 102, 103, 104, 135, 143, 151, 164, 165, 168, 169, 170, 180, 181, 183  
 Burhanuddin Daya, 68, 69, 70
- C**  
 Candi Muara Takus, 90  
 Candi Muoro Jambi, 90  
 Candi Tanjung Medan, 90  
 Chris Bakker, 11  
 Chris Barker, 39, 49  
 Christine Dobbin, 90, 91, 95  
 Cina, 18, 19, 27, 41, 57, 72, 73, 74, 85, 86, 87, 89, 100, 101, 105, 106, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 127, 153, 154, 184, 190, 229, 254, 258  
 Collectivism, 41  
 CRCS-UGM, 9, 26, 46, 59, 73, 82  
 Cultural pluralism, 45, 47  
 Culture., 45  
 Cupak, 61, 62, 99, 166, 201  
*Cupak buatan*, 61, 62, 166  
*Cupak usali*, 61, 62, 166
- D**  
 Daisuke Minami, 38, 39, 196  
 Dara Jingga, 92  
*Darek*, 6, 23, 82, 83, 84, 85, 86, 95, 104, 110, 113, 114, 115, 123, 128, 157, 186, 190, 257  
 Datuk Batuah, 47  
 Datuk Katumungan, 86  
 Datuk Parpatiah Nan Sabatang, 86, 92  
 Datuk Sutan Maharadjo, 62  
 Deliar Noer, 67, 68, 69, 70

- Delmus Puneri, 7, 8, 16, 80  
 Delmus Puneri Salim, 7, 8, 16  
 Demokratisasi, 8  
*Den*, 144, 145, 146  
 Desentralisasi, 8, 20, 226, 227  
*Diarak*, 26, 147, 149, 244, 245  
 Djoko Surjo, 63, 75, 85, 95  
 Doublethink,, 40  
 DPRD, 2, 80, 131  
*Dubalang*, 178, 180  
 Dunia Barat, 40  
 Dunia Timur, 40  
*Dunsanak*, 93, 144, 145, 202, 259  
 Dusun, 121, 176, 177, 184, 229
- E**  
 Edwin M. Loeb, 83, 90, 92, 194, 212  
 Elizabeth E. Graves, 19, 84, 86, 87, 88, 91, 95, 100, 127  
 Erniwati, 73, 82  
 Erving Goffman, 252  
 Ethnicus,, 43  
 Etnik, 1, 3, 4, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 51, 55, 56, 59, 60, 65, 73, 74, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 104, 105, 106, 112, 127, 133, 134, 136, 163, 174, 176, 183, 239, 242, 247, 248, 249, 253, 257, 258, 260  
 Etnisitas, 13, 18, 20, 21, 31, 34, 35, 42, 43, 44, 45, 49, 59, 60, 65, 69, 75, 82, 90, 112, 127, 133, 134, 136, 176, 259  
 Evangelis, 52, 228, 230
- F**  
*Faraid*, 151, 192  
 FKUB, 8, 182  
 Franz von Benda-Beckmann, 7  
 Fredrik Barth, 21, 22, 104  
 Freek Colombijn, 85, 96, 98, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 190, 197  
 Front Pembela Islam, 81, 99  
*Front stage*, 245, 249, 252
- G**  
 Gamad, 158, 173  
 Ganggam bauntuak, 150, 151, 180  
 Genealogis, 137, 145  
 George Orwell, 40  
 George Ritzer, 136, 237, 243, 244, 245, 249, 250, 252  
 Gereja Allah Bangkit, 126, 131, 200, 229  
 Gereja Bethel Indonesia, 152  
 Gereja Pekabaran Injil Indonesia, 143  
 Gerry van Klinken, 52  
 Gusti Asnan, 62, 71, 72, 82, 84, 85, 86, 88, 93, 96, 100, 101, 127, 128, 130, 165, 169, 175, 176, 178, 179, 183, 191
- H**  
 H.M. Atho Mudzhar, 29, 30, 31  
 Hafiz Zakariya, 65, 66, 176  
 Haji Miskin, 66  
 Haji Piyobang, 66  
 Haji Sumanik, 66  
 Hamka, 95, 99, 104, 143  
 Hasan al-Asy'ari, 131  
 Heddy Shri Ahimsa-Putra, 25, 37, 39, 54, 238  
 Herbert Blumer, 25, 238, 245  
 Heterarki, 47  
 Himpunan Tjinta Teman, 73  
 Hindia Belanda, 86, 117  
 Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), 81  
 Holistik, 33  
 Homi K. Bhabha, 31, 76  
 Hujan patuih, 163  
 Hummel, U, 151  
 Huria Kristen Batak Protestan, 182  
 Hybrid identities, 39
- I**  
 Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo, 6, 83, 84, 85, 135, 138, 139  
 Identitas, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 97, 98, 106, 118, 133, 134, 144, 147, 149, 153, 155, 157,

161, 163, 164, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 192, 196, 199, 201, 212, 216, 221, 225, 226, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 261

Identitas berbasis kategori, 52

Identitas berbasis keanggotaan, 52

Identitas berbasis peran, 52

Identitas individual, 23, 33, 36, 54, 239, 241

Identitas keagamaan, 22, 49, 52, 53, 54, 67, 133, 239

Identitas primer, 43, 238, 239, 240, 241

Identitas sosial, 11, 23, 24, 35, 36, 239, 241

Identitat, 36

*Imam*, 67, 68, 131, 186, 188, 191, 192, 217, 233, 248, 258

Iman Muhammad al-Razi, 140

Imigran, 23

India, 73, 85, 87, 95, 96, 106, 112, 115, 116, 127, 158, 173

Individualism, 41

Indonesia, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 19, 98

Indrayudha, 4

*Induak bako*, 137, 148, 149, 243

In-group, 75

Injil, 99, 100, 101, 143, 228, 230, 246, 247, 248, 250

Interaksionisme simbolik, 25, 33, 237, 242, 245

Intoleransi, 7, 9, 10, 11, 12, 79, 81, 174

Irwan Abdullah, 16, 34, 35, 70, 81

Islam, 1, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 26, 27, 28, 29, 31, 38, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 90, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 106, 107, 112, 113, 115, 118, 126, 128, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 178, 179, 182, 186, 187, 192, 193, 194, 195, 204, 205, 206, 212, 219, 220, 227, 230, 231, 232, 234, 235, 238, 240, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 259, 260

Islamisme, 7, 51, 79, 80, 98, 171

**J**

Jan, S. Aritonang, 4

Jawanisasi, 71, 72

Jeffrey Hadler, 47, 65, 86, 92, 93, 99, 113, 115, 165

Jeremy Menchick, 9

Jeremy R. Rhodes, 52

Joachim Wach, 40

John Bowen, 20, 21, 82

Jongos, 146

*Jurai*, 176

**K**

Kaba, 92, 93

Kampung Jawa, 105

Kampung Kaling, 105

Kampung Pondok, 105

KAN, 28, 73, 113, 131, 177, 188, 190, 192, 193, 194, 200, 201, 202, 204, 205, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 230, 231, 234

Karel A. Steenbrink, 70, 100

Katedral Padang, 101

Kato manurun, 146

Katolik, 2, 4, 8, 19, 26, 28, 37, 54, 56, 77, 99, 101, 102, 103, 112, 118, 126, 128, 131, 134, 145, 152, 154, 157, 158, 162, 181, 182, 184, 185, 192, 193, 196, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 213, 218, 225, 226, 229, 230, 248, 254, 259

Katolik Kristus Bangkit, 126, 131

*Kaum*, 43, 50, 54, 58, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 79, 85, 95, 96, 117, 136, 138, 139, 151, 165, 168,

- 169, 177, 180, 189, 216, 240, 242, 245, 258, 259
- Kaum adat, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 79, 96, 165, 169, 258, 259
- Kaum agama, 65, 71, 73, 79, 169, 258
- Kaum Mudo, 67, 68, 69, 70, 73, 79, 96, 216, 258
- Kaum Paderi, 66, 67, 180
- Kaum Tuo, 67, 68, 69, 70, 73, 79, 96, 216, 258
- Kebebasan beragama, 7, 10, 77, 192, 205, 259
- Keberagaman, 82, 83, 86, 90, 127, 133, 163, 164, 171, 257
- Keislaman, 6, 7, 8, 12, 13, 14, 19, 22, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 42, 45, 49, 50, 58, 59, 66, 96, 97, 133, 134, 151, 152, 164, 172, 173, 180, 185, 186, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 249, 251, 253, 257, 259, 260
- Kekristenan, 12, 13, 25, 29, 30, 32, 33, 42, 50, 133, 237, 238, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 257, 259, 260
- Kelompok etnik, 22, 56, 74
- Kelurahan, 3, 13, 19, 32, 35, 77, 107, 109, 111, 112, 115, 118, 119, 123, 133, 134, 145, 153, 154, 158, 160, 161, 162, 163, 174, 239, 240, 248, 251, 252, 258, 260
- Kepribadian, 24, 36, 251
- Kepulauan Nias, 23
- Kesamaan diri, 36
- Khatib*, 122, 131, 186, 188, 191, 192, 217, 233, 258
- Koentjaraningrat, 5, 21, 36, 43, 44, 215
- Komite Penegak Syariat Islam, 81, 99
- Komitmen keagamaan, 58, 173
- Komunitas, 2, 3, 4, 5, 17, 18, 29
- Konflik, 3, 5, 9, 11, 12, 14, 58, 64, 65, 66, 68, 71, 73, 75, 77, 79, 82, 133, 165, 168, 169, 193, 205, 216, 217, 218, 222, 224, 225, 226, 230, 231, 234, 238, 246, 258, 260
- Konghucu, 72, 103
- Konsep diri, 22, 24, 33, 36, 40, 41, 53
- Korong, 28
- Kota Padang, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13, 19, 23, 32
- Koto, 168, 176, 177
- Kristen, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13, 19, 26, 27, 28, 29, 31, 251
- Kultur demokratis, 96
- Kultur negosiatif, 77, 79
- Kuntowijoyo, 34, 174
- L**
- L. Worthington Everett, 173
- Labai*, 122, 131, 186, 188, 191, 192, 233, 258
- Laila Kholid Alfirdaus, 73, 85
- Lakhomi* (wibawa)., 151
- Leo Suryadinata, 44
- Leonard Y. Andaya, 59, 91, 95
- LKAAM., 61, 131
- Luhak*, 6, 61, 83, 84, 86, 176
- Luhak Agam, 84
- Luhak Limo Puluah Koto, 84
- M**
- M. Atho Mudzhar, 140
- M. Rasyid Manggis Dt. Radjo Panghoeloe, 84
- M.D. Mansoer, 6, 83, 84, 85, 90, 176
- Mahmud Yunus, 96
- Maihasni, 23, 50, 117, 135
- Majapahit, 92
- Makna, 13, 15, 24, 25, 26, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 54, 57, 59, 69, 83, 107, 145, 167, 196, 197, 199, 237, 241, 242, 244, 245
- Makna netral, 197
- Makro, 8, 12, 46, 47, 75, 79, 99, 171, 178, 196, 257
- Malaka, 64, 85, 95, 99, 100, 143
- Malakok*, 122, 138, 187
- Malin*, 178, 180
- Mamaga karambia condong, 138
- Mamak*, 61, 62, 75, 122, 130, 137, 146, 151, 152, 155, 156, 157, 166, 167, 168, 177, 178, 180, 186, 188, 189, 190, 192, 194, 195, 215, 217,

- 219, 222, 230, 233, 241, 249, 250, 254, 255, 258
- Manaruko, 85
- Mandailing, 86, 89
- Manti*, 178, 180
- Marcell Mauss, 188, 191, 258
- Martin va Bruneissen, 8, 12, 96, 95
- Masjidil Haram, 63
- Matrilineal, 3, 5, 15, 59, 61, 62, 75, 91, 99, 106, 136, 137, 144, 146, 151, 152, 166, 167, 168, 179, 216, 249, 255
- Matrilokal, 5, 61, 62, 75, 166, 167, 216, 244
- Mayoritas, 2, 8, 14, 15, 19, 21, 47, 54, 56, 57, 74, 76, 77, 80, 88, 126, 128, 152, 154, 162, 172, 192, 208, 212, 213, 229, 235, 240, 247, 257, 259, 261
- Mazhab foundationalis, 44
- Mazhab primordialis, 44
- Mazhab Syafii, 234
- Melayu, 16, 18, 46, 62, 64, 86, 89, 90, 91, 93, 114, 127, 158, 249
- Melissa Crouch, 8, 15, 80, 98, 172
- Mellisa Crouch, 8, 80
- Menaruko, 188
- Mendukung (*support*), 74
- Menegaskan, 2, 10, 19, 23, 59, 73, 74, 75, 80, 92, 105, 133, 141, 199, 247, 257, 258, 260
- Menjapuik*, 147, 172
- Menolak (*challenge*), 74
- Mentawai, 8, 44, 46, 88, 89, 100, 101, 102, 103, 106, 127, 181, 184, 229, 231
- Merapi, 6, 83, 84
- Mesjid, 8, 10, 12, 17, 20, 27, 42, 48, 67, 104, 111, 118, 128, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 192, 194, 197, 201, 202, 234, 235, 250, 260
- Meso, 79, 171
- Mestika Zed, 4, 64, 66, 71, 74, 83, 93, 106, 113, 114, 164, 165, 191
- Michael Buehler, 80
- Mikra, 79
- Mina Elfira, 2, 3, 15, 16, 107, 113, 115, 144, 145, 151, 168
- Minang, 1, 2, 3, 4, 6, 12, 13, 14, 15, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 106, 107, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 152, 153, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 229, 230, 231, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260
- Minangkabau, 1, 3, 4, 6, 7, 8, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 29, 45, 46, 47, 48, 50, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 107, 108, 111, 113, 115, 117, 121, 122, 126, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 155, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 186, 187, 189, 190, 192, 204, 213, 215, 216, 219, 232, 234, 235, 238, 239, 241, 249, 255, 257, 259
- Minoritas, 8, 9, 12, 14, 15, 19, 31, 35, 54, 55, 56, 57, 58, 74, 76, 77, 80, 81, 192, 235
- Misionaris, 99, 100, 104, 246
- Model akulturasi multi dimensi, 76
- Modernisme, 62, 68, 79, 96, 99
- Mohammad Iqbal Ahnaf, 3, 46, 73

- MTKAAM, 97  
Mughtar Naim, 48, 65, 97, 113, 115, 169, 170, 171  
Muhammadiyah, 5, 81, 104  
Muhyi al-Di>n ibn Syarf, 150  
MUI, 1, 131, 139, 140, 141, 260  
Multikultural, 20, 41, 46, 54, 81, 133  
Mus}}alla Darus Syuhada, 27  
Musyawarah, 130, 152, 168, 178, 201, 203, 214
- N**  
Nagari, 4, 19, 28, 29, 32, 42, 47, 48, 61, 62, 65, 67, 71, 77, 83, 88, 97, 98, 106, 107, 113, 114, 120, 121, 122, 123, 125, 131, 134, 137, 138, 142, 157, 166, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 257, 259, 260  
Nahdlatul Ulama, 81  
Nancy T. Ammermen, 53  
Natal, 1, 28, 147, 184, 242  
Negara Kesatuan Republik Indonesia, 81, 142, 169, 175, 227  
Negeri Sembilan, 85, 95, 257  
Negosiasi, 2, 3, 12, 13, 14, 17, 18, 21, 22, 24, 29, 31, 32, 33, 35, 42, 48, 49, 50, 60, 62, 74, 75, 76, 84, 106, 113, 115, 133, 134, 163, 174, 185, 194, 201, 216, 225, 226, 257, 258, 259, 260, 261  
Nias, 1, 2, 3, 4, 5, 12, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 42, 45, 46, 48, 50, 76, 77, 86, 87, 101, 105, 106, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 173, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261  
Nilai-nilai modernitas, 69, 74, 258  
Ninik mamak, 156, 190, 215, 145, 217, 255  
Non muslim, 1, 2, 3, 7, 21, 27, 47, 77, 80, 81, 139, 140, 147, 148, 161, 162, 171, 173, 174, 182, 242, 243, 257  
Norma, 20, 21, 25, 38, 44, 45, 49, 52, 53, 54, 61, 65, 67, 74, 113, 142, 164, 167, 171, 174, 177, 180, 196, 199, 205, 237, 243  
Nursyirwan Effendi, 146  
Nurus Shalihin, 8, 42, 64, 75, 84, 92
- O**  
Oman Fathurahman, 63, 64, 66, 213, 234, 235  
Ono Niha, 19, 183, 185, 217  
Orang Eropa, 87  
Orang Minang, 1, 2, 4, 19, 23, 25, 31, 32, 35, 42, 47, 48, 64, 66, 72, 73, 75, 77, 83, 96, 99, 106, 115, 117, 118, 128, 131, 133, 142, 151, 152, 163, 164, 165, 167, 175, 181, 183, 186, 188, 192, 194, 195, 205, 214, 217, 218, 225, 226, 230, 237, 238, 239, 248, 249, 254, 258, 259, 261  
Orde Baru, 8  
Orde Lama, 72, 99  
Organisasi Perlawanan Rakyat, 71, 97  
Orthodox muslims, 104  
Otonomi daerah, 14, 32, 41, 80, 98, 174, 180, 227  
Outgroup, 38, 43, 75
- P**  
Padang, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 13, 15, 16, 19, 22, 23, 26, 28, 31, 32, 42, 46, 47, 48, 50, 59, 61, 62, 63, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 81,

- 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 234, 239, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 254, 257, 258, 259, 260
- Padang Pariaman, 4, 5, 6, 7, 12, 13, 19, 22, 23, 28, 32, 48, 72, 76, 95, 104, 105, 106, 120, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 152, 199, 202, 203, 214, 217, 218, 223, 232, 247, 257, 260
- Padang Selatan, 111
- Pagaruyung, 6, 65, 66, 75, 83, 86, 90, 91, 92, 94, 95, 178
- Pandangan dunia, 18, 39, 53, 81, 237, 238
- Pangulu basurek, 62, 175
- Penghulu, 122, 126
- Pareso*, 164, 232, 239
- Pariaman, 6, 19, 28, 63, 72, 73, 77, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 95, 101, 102, 103, 104, 106, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 175, 181, 183, 184, 186, 188, 190, 191, 193, 195, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 211, 213, 214, 215, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 231, 234, 239
- Parik nan aman, 128
- Park, Amie M, 76
- Partai Komunis Indonesia, 71, 97
- Patrilineal, 3, 5, 91, 147, 151, 155
- Patrilokal, 5
- Patuik*, 61, 239, 258
- Pemerintah Pantai Barat Sumatera, 88
- Pendefinisian (*define*), 74
- {Pendeta, 12, 50, 66, 100, 143, 152, 153, 155, 183, 200, 228, 230, 246, 248, 252, 253, 254
- Penyamaan, 36, 39
- Penyembahan berhala, 95, 100
- Perda Syari'ah, 8
- Perkawinan beda agama, 141
- Perkawinan campuran, 141, 152
- PERMI, 70
- Perubahan (*modify*), 74
- Perubahan sosial, 34
- Peter Burke, 4, 74
- Peter Connolly, 33
- Pluralitas, 4, 81, 158
- Politik identitas., 37
- PPIM UIN, 7, 81, 213, 234
- Prasasti Kubu Rajo, 91
- Prasasti Pagaruyung, 91
- Prasasti Saruaso, 91, 94
- Provinsi Riau, 88
- PRRI, 70, 71, 79, 96, 97, 98, 122, 146, 181, 182, 183, 241
- Psikologi sosial, 51
- Pucuk tagerai, 130
- R**
- Rajo tigo selo, 75, 178
- Rantau*, 1, 6, 23, 32, 61, 65, 72, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 104, 105, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 120, 123, 128, 133, 181, 186, 257
- Raso*, 164, 232, 233, 239
- Rawi Abdalal, 38, 39, 196, 238
- Reformasi, 12, 54, 80, 98, 100, 163, 226, 227, 229, 231
- Rekognisi, 3, 41
- Rekonsiliatif, 60, 63, 64, 65, 234
- Relasi, 5, 14, 17, 19, 23, 24, 25, 27, 31, 35, 38, 42, 50, 54, 59, 60, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 75, 82, 84, 86, 147, 151, 152, 164, 169, 192, 195, 205, 225, 226, 231, 235, 237, 239, 246, 247, 250, 252, 258, 260
- Religious studies, 82

- Representasi, 8, 41, 63, 162, 196, 222, 239
- Reproduksi budaya, 34
- Robert W. Hefner, 72
- Robin Bush, 14, 15, 80, 172
- Rois Leonard Arios, 28, 120, 122, 123, 126, 204
- RT, 2, 35, 77, 106, 112, 115, 119, 121, 161, 162, 163, 168, 176, 240, 242, 251, 252
- Rumah ibadah, 3, 9, 10, 11, 13, 22, 27, 32, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 134, 155, 174, 180, 182, 186, 192, 199, 219, 220, 224, 254, 259, 260
- Rusli Amran, 65, 67, 113, 189
- RW, 27, 35, 77, 106, 112, 115, 116, 118, 121, 158, 160, 161, 162, 163, 168, 174, 176, 205, 240
- S**
- Saiful Mujani, 7, 79, 81, 98, 174
- Saiyo Sakato, 126
- Salafi, 81, 99
- Salawat dulang, 234
- Samande*, 145, 176
- Samudera Hindia, 84, 106
- Sandi*, 164, 166, 168, 169
- Santa Maria Bunda Yesus, 118, 154, 213, 254
- Saparuik*, 145, 176
- Sapayuang, 145
- Sasuku* (endogami), 137, 145, 176
- Seberang Palinggam, 2, 13, 19, 22, 26, 27, 28, 32, 77, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 125, 133, 134, 145, 150, 152, 153, 154, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 174, 237, 239, 240, 247, 248, 251, 252, 253, 257, 258, 259, 260
- Sekolah Jum'at, 235
- Sekolah nagari, 96
- Self-indication, 238, 243
- SETARA, 7
- Sheikh Mahmud Syaltut, 140
- Sibaya*, 155, 156, 255
- Simbol, 25, 26, 33, 37, 44, 45, 48, 49, 59, 61, 74, 129, 130, 156, 160, 177, 178, 180, 181, 183, 196, 197, 199, 209, 237, 244, 246
- Singgalang, 6, 61, 70, 83, 84
- Sistem batas-batas, 34
- Sojourner*, 48, 118
- Stella Ting-Toomey, 22, 23, 24, 25, 33, 39, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 52, 60, 74, 167, 237, 239
- Sudiaro Laiya, 19, 183, 185, 186, 199, 200, 201, 211, 212, 217, 224, 228, 229, 247
- Sultan Muning Alamsyah, 66
- Sumatera Barat, 1, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 28, 31, 35, 42, 46, 48, 59, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 110, 111, 113, 117, 118, 121, 122, 126, 133, 137, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 164, 166, 169, 170, 171, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 192, 199, 202, 203, 204, 205, 210, 214, 216, 217, 222, 223, 226, 229, 231, 234, 248, 253, 254, 255, 257, 260, 261
- Sunda, 44, 86, 89, 127, 258
- Sungai Batang Arau, 107
- Sungai Buluh, 4, 5, 13, 19, 22, 28, 29, 32, 77, 106, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 174, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 209, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 247, 257, 258, 260, 261
- Surau, 20, 42, 65, 67, 69, 70, 73, 96, 97, 98, 128, 143, 179, 180, 182, 183, 185, 201, 249, 258, 260
- Suryadi, 6, 99, 143, 170

Syaikh Burhanuddin, 63, 234  
Syara' mangato adat mamakai, 142  
Syeikh Ahmad Khatib, 63, 167

## **T**

Tambo, 6, 83, 86, 92, 114, 168  
Tanah Datar, 6, 64, 66, 83, 84, 87, 89,  
95, 102, 103, 112, 257  
*Tanah ulayat*, 3, 13, 177, 189, 190,  
201  
Tandikek, 83  
Tanjung Basung, 28  
*Tanzi>h*, 63, 234  
Tarekat *Naqshabandi>yah*, 63, 64  
Tarekat *Shattari>yah*, 63  
*Tashbi>h*, 63, 234  
Taufik Abdullah, 6, 29, 46, 60, 61,  
62, 63, 65, 67, 68, 69, 80, 86, 97,  
98, 113, 115, 165, 166, 167  
Teori dissonansi kognitif, 40  
Teritori, 34, 83, 86, 88, 112, 175  
The ultimate concern, 50  
The Wahid Institute, 10  
Thomas Dias, 100  
Tindakan, 33, 53  
Toleransi, 7, 12, 13, 58, 73, 76, 133,  
173, 253, 257, 260  
Tonggak tuo, 62, 75  
Toon vam Meiji, 36, 39, 40

Topografi, 107, 123  
Tujuan sosial, 38  
Tungku tigo sajarangan, 180

## **U**

Urang nan ampek jinih, 165, 178  
Urang nan saulah, 98  
Urang sumando, 153  
Urbanisasi, 97  
UUD 1945, 10, 200

## **V**

Victoria Arakelova, 45  
VOC, 85, 86, 99, 100, 127, 190, 258

## **W**

Wanita Ahli Kitab, 140  
Will Kymlicka, 20, 72, 82  
William B. Swann, Jr., 36  
Willian Marsden, 194  
Wsevolod W. Isajiw, 43, 44, 56, 235  
Wujud>yah, 63, 234

## **Y**

Yahudi, 43, 49, 69, 139, 140, 196,  
212, 242  
Yesus, 101, 196, 231, 250, 251, 259  
Yondri, 28, 120, 122, 123, 126, 204

## **Z**

Zainal Abidin Bagir, 8, 9, 10, 11, 41,  
82, 162

## CURRICULUM VITAE



**Andri Ashadi** lahir 08 Oktober 1972 di Jorong Kapuh, Kenagarian Bunga Tanjung, Kecamatan Batipuh, Kabupaten Tanah Datar. Anak sulung dari pasangan Ahmad Tajidi dan Yulisma ini lulus dari SDN Kamang tahun 1985, Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Batu Tebal tahun 1988, Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Gunung Padang Panjang tahun 1991, Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang tahun 1996, Jurusan Pemikiran Islam PPS IAIN Imam Bonjol Padang tahun 2000, mengikuti *Shortcourse* Sekolah Pluralisme Kewargaan setara S2 CRCS-UGM tahun 2013 dan sejak tahun 2015 sampai sekarang mengikuti Program Doktor (S3) Peminatan Agama dan Studi Perdamaian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tercatat pernah mengikuti Latihan Kader (LK) I HMI Komisariat Fakultas Kedokteran Unand Padang tahun 1994, sejak 1999 sampai sekarang menjadi dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Imam Bonjol Padang, dari 2006-2008 menjadi Ketua Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang dan dari 2009-2012 menjadi Anggota Komisi Kerukunan Hidup Beragama MUI Kota Padang.

Mendapatkan Pelatihan Penelitian Tenaga Edukatif (2000), Pelatihan Pemberdayaan Rekonsiliasi dan Mediasi (2001), *Workshop Action Research* 2004, Pelatihan Epistemologi Penelitian (2014) di UIN Imam Bonjol Padang. Dalam beberapa tahun terakhir menekuni dan meneliti isu-isu multikulturalisme dalam ruang publik; Tradisional dalam Perubahan: Pesantren-Pesantren Salafiyah di Kabupaten Padang Pariaman (2011); Pengalaman Multikulturalisme Di Kalangan Pelajar Islam dan Kristen SMA Don Bosco Padang (2013); Kebijakan Multikulturalisme terhadap Pelajar Islam dan Kristen: Studi Kasus di SMAN 6 dan SMKN 2 Padang (2014); Toleransi dan Militansi Beragama Di Kalangan Etnis Nias Seberang Palinggam Kota Padang (2015) dan sedang merampungkan penelitian dan penulisan disertasi, “Relasi Antaretnik: Negosiasi Identitas Keislaman Orang Minang dan Kekristenan Orang Nias di Sumatera Barat.”

Menulis beberapa buku (dan bab buku) di antaranya; *Gagasan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo: Metode Aktualisasi Iman untuk Transformasi Sosial* (Minangkabau Foundation, Jakarta, 2000); *Fenomenologi Agama: Sebuah Pengantar* (Hayfa Press, Padang, 2009); *Kontribusi Ilmu Perbandingan Agama dalam Membangun Wawasan Multikulturalisme pada Pendidikan Agama Islam* dalam Faisal Zaini Dahlan (ed.), *Antologi Studi Agama-Agama* (Hayfa Press, Padang, 2009); *Multikulturalisme: Berebut Identitas di Ruang Publik* (Imam Bonjol Press, Padang, 2015); *Adat dan Syara' dalam Perda-Perna Sumatera Barat: Kontestasi Kepentingan dan Perasaan Terancam* dalam Mohammad Iqbal Ahnaf (ed), *Praktek Pengelolaan Keragaman di Indonesia* (CRCS-UGM-Yogyakarta, 2015).

Selain itu, pernah menyajikan makalah *parallel session* pada seminar dan konferensi; *Mempribumikan Teologi Islam: dari Eksklusif-Apologis ke Inklusif Transformatif* (Conference Proceedings AICIS XII IAIN Sunan Ampel, Surabaya,

2012); *The Dialectic Between Islam, Adat and Modernity in Madrassas inclusivism The Kaum Mudo* (The Second International Symposium Empowering Madrasah In the Global Context, Balitbang Kemenag. RI, 2013); *Mengalami Keberagaman, Menjadi Multikulturalis; Pengalaman Multikulturalisme Siswa Muslim SMA Don Bosco Padang* (AICIS STAIN Samarinda, Kaltim, 2014); *Being a Part Time Muslim: the Imitation of Christian Student to Islamic Identity in Public Space at School* (AICIS IAIN Manado; 2015); *Kebijakan Multikulturalisme terhadap Pelajar Islam dan Kristen: Studi Kasus SMAN 6 dan SMKN 2 Padang* (Bappeda Sumatera Barat, 2015); *Maria Use Scraft: Study On the Hybrid Identity the Christian Students at Padang* (International Symposium on Religious Life "Managing Diversity, Fostering Harmony" Balitbang. Kementerian Agama RI, 2016); *Yang Toleran, Yang Militan: Politik Relasi Agama Siswa Muslim SMA Don Bosco Padang* (AICIS IAIN Raden Intan, Lampung, 2016).