

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial



**MUSLIM STUDENTS, PHILANTHROPIC MOVEMENTS AND POLITICAL PRACTICE:
Narrative Study of The Ikatan Pelajar Al-Washliyah (IPA) in Serdang Bedagai, North Sumatra**
Agung Prayogo, Elly Warnisyah Harahap, Muhammad Hidayat

**VARIASI PRAKTIK KONSUMSI HALAL:
Studi Etnografi pada Masyarakat Minoritas Muslim di Bali dan Minahasa**
Ali Amin, Ramli Semmawi

TRIANGLE OF POLITICAL POWER OF THE MATARAMAN COMMUNITY IN KEDIRI
Taufik Alamin

**EKOMODERNITAS ISLAM: Kepemimpinan, Mobilisasi dan
Gerakan Lingkungan Hidup di Dua Pesantren di Jawa Barat**
Wardatul Adawiah, Arya Hadi Dharmawan, Satyawan Sunito

PROGRAM STUDI SOSIOLOGI AGAMA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM, UIN SUNAN KALIJAGA

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Vol. 16, No. 2, Juli-Desember 2022

Editor in Chief

Moh Soehadha

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Managing Editor

M Yaser Arafat

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Peer-Reviewers

Amin Abdullah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Al Makin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Abdul Mustaqim

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Alimatul Qibtiyah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Hasan Sazali

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara
Medan

Zuly Qodir

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Soni Akhmad Nulhaqim

Universitas Padjajaran, Jawa Barat

Anif Fatma Chawa

Universitas Brawijaya, Malang

Muhammad Najib Azca

Universitas Gajah Mada, Yogyakarta

Jajang A Rohmana

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Jati
Bandung

Editor

Nurus Sa'adah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Inayah Rohmaniyah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Ustadi Hamzah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Ahmad Izudin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga,
Yogyakarta

Wawan Sobari

Universitas Brawijaya,
Malang

Pardamean Daulay

Universitas Terbuka, Surabaya

I Nyoman Ruja

Universitas Negeri Malang

Maulana S Kusumah

Universitas Jember, Jawa Timur

Erda Rindrasih

Utrecht University, Netherland

Fina Itriyati

Universitas Gajah Mada, Yogyakarta



JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Vol. 16, No. 2, Juli-Desember 2022

DAFTAR ISI

MUSLIM STUDENTS, PHILANTHROPIC MOVEMENTS AND POLITICAL PRACTICE: Narrative Study of The Ikatan Pelajar Al-Washliyah (IPA) in Serdang Bedagai, North Sumatra	
Agung Prayogo, Elly Warnisyah Harahap, Muhammad Hidayat.....	139
VARIASI PRAKTIK KONSUMSI HALAL: Studi Etnografi pada Masyarakat Minoritas Muslim di Bali dan Minahasa	
Ali Amin, Ramli Semmawi	157
TRIANGLE OF POLITICAL POWER OF THE MATARAMAN COMMUNITY IN KEDIRI	
Taufik Alamin	181
EKOMODERNITAS ISLAM: Kepemimpinan, Mobilisasi dan Gerakan Lingkungan Hidup di Dua Pesantren di Jawa Barat	
Wardatul Adawiah, Arya Hadi Dharmawan, Satyawan Sunito.....	197
TRANSFORMASI GOLONGAN ABANGAN MENUJU GERAKAN RADIKAL KEAGAMAAN (Dinamika Radikalisme Islam dalam Masyarakat Abangan di Solo, Jawa Tengah)	
Yudi Setianto	219

VARIASI PRAKTIK KONSUMSI HALAL: Studi Etnografi pada Masyarakat Minoritas Muslim di Bali dan Minahasa

Ali Amin¹, Ramli Semmawi²

IAIN Manado^{1,2}

ali.amin@iain-manado.ac.id¹, ramlisemmawi@iain-manado.ac.id²



Abstrak

Artikel ini menjelaskan perilaku (action, behaviour, practices) atau praktik konsumsi makanan dan minuman halal (selanjutnya disingkat KMH) yang beredar di masyarakat Muslim minoritas di Minahasa dan Bali. Kajian tentang praktik budaya atau agama kelompok minoritas menunjukkan bahwa tantangan situasi transisi karena budaya dominan yang berbeda di suatu tempat kerap mendorong perilaku budaya bertransformasi. Pertanyaan yang diajukan riset ini “apakah status Muslim sebagai minoritas” mempengaruhi perilaku KMH mereka? Faktor-faktor budaya apa yang mengubah praktik KMH Muslim di wilayah dengan setting budaya dominan yang berbeda. Melalui strategi penelitian etnografi di Sulawesi Utara dan Bali, penulis mengungkap dua hal. Pertama perilaku individu Muslim dalam KMH pada dasarnya lebih dipengaruhi oleh cultural repertoire (perangkat budaya) yaitu seperangkat kemampuan (skills), kebiasaan (habit), adat istiadat (custom), dan gaya hidup (lifestyle) masing-masing orang. Kedua, ide-ide pengajaran moral yang bersifat kognitif (ideologi) bisa berperan penting dalam kondisi-kondisi transisional. Artikel ini menjelaskan perangkat budaya, ideologi, dan masa transisi yang berpengaruh pada variasi praktik KMH yang inklusif dan eksklusif di masyarakat.

Kata kunci: Bali, budaya, halal, minahasa muslim

Abstract

This paper investigates the practice of halal consumption among minority Muslim communities in Bali and North Sulawesi. Unlike many other parts of Indonesia, Bali and North Sulawesi have a dominant non-Muslim society along with their non-halal diet tradition. As many studies on minority groups have shown that being a minority group is prone to a cultural transformation. The author highlights how Muslims strategize their halal consumption practices in the setting of a dominantly non-Muslim and multicultural community. This study questions whether Muslims' context as a minority influenced their behavior toward halal food (product) consumption. Which cultural factors have

influenced Muslims' practices of halal consumption in the setting of different cultures and societies? Using the ethnographic strategy in Bali and North Sulawesi the authors conclude two findings: First Muslim halal consumption is more influenced by the set of skills, habits, customs, and lifestyles called the cultural repertoire of each individual Muslim. Secondly, ideas, concepts, and moral norms (ideology) could also be very influential on Muslims' behavior during a transitional time. This article also describes cultural repertoire, ideology, and transitional period which is influential to the Muslims' Inclusive and exclusive halal consumption practice.

Key words : Bali, culture, halal, minahasa muslim



PENDAHULUAN

Dalam konteks pergaulan masyarakat multi etnis dan agama, menjadi kelompok minoritas yang berhadapan dengan kelompok dominan secara etnik, tradisi, dan keyakinan telah menarik perhatian banyak sarjana ilmu sosial tentang cara mereka mempraktikkan tradisi. (Bauman, n.d.; John W. Berry, 2006; Bonino, 2013; Makhasi & Rahimadhi, 2020; Modood & Ahmad, 2007; Mulyana, 2012; Nasir & Pereira, 2008; Pfafferoth & Brown, 2006; Robinson, 2005; Turner, n.d.) Kajian-kajian interaksi antar masyarakat multikultural tersebut berkembang melibatkan teori-teori klasik interaksi sosial yang menekankan kuatnya efek interaksi bagi pihak-pihak yang terlibat (interaksi simbolik (Mulyana, 2012) dan meniscayakan kuatnya pengaruh kelompok dominan (mayoritas) bagi kelompok yang lebih kecil (J. W. Berry, 1992; Maliepaard & Phalet, 2012; Pfafferoth & Brown, 2006; Portes & Manning, 1986).

Isu interaksi antar-budaya di atas mengantar pada diskusi tentang akulturasi atau percampuran budaya yang bermuara pada tiga teori yaitu asimilasi, alienasi dan integrasi. Asimilasi adalah transformasi budaya yang menitikberatkan pada kebiasaan, tradisi atau budaya baru. Sebaliknya, alienasi adalah bertahan dengan tradisi, budaya lama dengan menjauhkan diri atau menutup diri dari budaya baru. Sebagai jalan tengah, integrasi didefinisikan sebagai transformasi budaya dengan adaptasi terhadap budaya baru sembari tetap mempertahankan budaya lama. Integrasi oleh ilmuwan sosial dan pengambil kebijakan banyak direkomendasikan sebagai pendekatan yang bisa digunakan dalam arena interaksi masyarakat yang multikultural (J. W. Berry, 1992)

Dalam konteks masyarakat Muslim minoritas di timur Indonesia dan wilayah lain di dunia, pertanyaan berikut acap mengemuka. "Bagaimana *survival* strategi budaya mereka. Apakah mereka dapat melanjutkan praktik religiousitas yang sama dengan masyarakat Muslim lainnya yang berada di wilayah barat Indonesia seperti di Jawa atau Sumatera. Faktor-faktor budaya apa yang mendasari pilihan perilaku keagamaan mereka. Pembahasan tentang kelompok minoritas Muslim sangatlah penting karena terdapat kecenderungan melihat --pada satu sisi-- Muslim sebagai masyarakat yang sangat aktif berdakwah/mengajak orang lain berasimilasi ke dalam Islam (van Bruinessen & Bruinessen, 2018), di sisi lain, masyarakat Muslim sering dianggap sebagai kelompok yang susah berintegrasi dengan masyarakat multikultural setempat (Cesari, 2007; Meer, 2012).

Perilaku Berbasis Budaya

Menurut Swidler (1986), kajian perilaku (action), individu selama ini (setidaknya sebelum tahun 1980an) masih dipengaruhi kuat oleh pendekatan Talcot Parson tentang social action (Swidler, 1986). Dalam kajian-kajian tersebut, dijelaskan bahwa perilaku manusia itu ditentukan oleh nilai (values) atau interest (goals; tujuan). Dalam ungkapan lain, seseorang memilih sebuah perilaku karena keyakinannya pada nilai budaya atau agama yang dipeluknya. Karena dia meyakini nilai baik dan buruk, positif atau negatif, ia melakukan suatu perbuatan (action) (Swidler & Wood, 2003). Sebaliknya karena tidak meyakini terhadap nilai-nilai tersebut seseorang memilih tidak melakukan suatu perbuatan. Kesimpulan yang serupa sering disampaikan dalam banyak riset tentang pengaruh agama dan perilaku belanja para penganutnya (customer behaviour). Beberapa peneliti menyimpulkan bahwa perilaku belanja Muslim seperti pemilihan produk halal sangat terkait dengan agama dan keberagaman konsumen (Bailey & Sood, 1993; Bukhari et al., 2019; Damit et al., 2018; Jamal, 2003; Mokhlis, 2009; Soares et al., 2007; Soesilowati & Yuliana, 2013)

Pendekatan “Parsonian” di atas yang seolah ‘taken for granted”, menurut Swidler mengabaikan kenyataan di masyarakat bahwa terdapat banyak orang berperilaku tidak konsisten dengan keyakinannya (ideologinya). Pertanyaan penting lanjutan yang sering diajukan adalah keterkaitan antara values yang ada dalam tradisi budaya dan agama bagi perilaku para penganutnya. Untuk menjawab persoalan ini, Swidler (1986, 2003) membedakan makna budaya sebagai cultural repertoire dan ideologi.

Cultural repertoire (perangkat kerja budaya) diilustrasikan sebagaimana *toolkits* (perlengkapan alat kerja). Sesuai dengan kebiasaan, seseorang memiliki alat atau media kerja yang akan ia gunakan atau tidak sesuai dengan keperluannya. Dalam “Culture in Action” (1986) Swidler menerangkan bahwa setiap orang mempunyai perangkat kerja yang berbeda sesuai dengan kebutuhan dan kebiasaan pemilikinya. Perangkat milik seorang pekerja buruh, professional, seniman, atlet olah raga, mekanik, manager, banker, dokter dll tidaklah sama. Di sisi lain, meskipun mempunyai *tool kits* yang serupa, setiap orang memperlakukannya dan menggunakannya dengan cara yang berbeda. Menurut Swidler pilihan orang bertindak umumnya didasarkan atas ketersediaan perangkat tersebut bukan karena ideologi yang menekankan *values* dan *goals*.

Swidler juga membedakan periode *settled* (mapan/normal) dan *unsettled* (tidak mapan, transisional) dalam kaitannya dengan perilaku seseorang. Dalam periode *settled*, perilaku seseorang dipengaruhi oleh *cultural repertoirnya*. Orang akan bertindak, bersikap, dan berperilaku sesuai dengan kemampuannya (*skill*). Sebaliknya dalam kondisi *unsettled*, atau transisional, perilaku seseorang lebih kuat/potensial dipengaruhi oleh ideologi-ideologi yang berorientasi nilai (doktrin atau norma agama).

KMH sebagai Cultural Repertoire

Sebagian besar masyarakat Muslim sudah memahami status keharaman konsumsi daging babi sejak masa anak-anak. “Babi sebagai binatang najis dan menjijikan,” sudah ditanamkan dalam ingatan masyarakat Muslim sejak usia belia. “Babi yang haram dan najis berat” (*mughalladah*) sudah disampaikan kepada anak-anak ketika belajar bersuci untuk pertama kali dan dijelaskan dalam

pembagian najis berat dan najis ringan. Pelajaran di sekolah sejak usia SD berupa pembagian najis dan cara menghilangkannya; hafalan doa untuk mendapatkan makanan terbaiknya dll adalah skill (kompetensi pengetahuan) yang menjadi *repertoire* budaya yang mempengaruhi persepsi dan perilaku masyarakat dalam konsumsi daging .

Sebaliknya, di wilayah Minahasa dan daerah minoritas Muslim lainnya seperti NTT, Bali, dan Papua di mana babi bukanlah binatang yang asing; babi terlihat hidup di pasar-pasar atau peternakan tak jauh dari pemukiman (Santa & Wantasen, 2018; Weichart, 2014). Bahkan di Manado, Denpasar dan sekitarnya, kepala babi masih utuh terpampang di pusat perbelanjaan. Bagaimana dengan masyarakat Muslim di wilayah-wilayah tersebut? Apakah orang-orang Muslim tersebut mempunyai *repertoire* yang sama dengan saudara-saudara mayoritas Muslim di luar Minahas dan Bali? Dengan asumsi bahwa kultur Minahasa dan Bali menjadi warna yang mainstream di Sulut dan Bali bukan tidak mungkin mengubah konsepsi yang berbeda tentang makanan halal. Lewat konsepsi *repertoire* di atas, penelitian ini berkontribusi terhadap diskusi hubungan antara budaya dan perilaku keagamaan (*repertoire halal*) masyarakat Muslim minoritas dalam konteks masyarakat multikultural.

Halal sebagai Budaya : Kajian Sebelumnya

Kajian halal sebagai budaya masyarakat Muslim sudah cukup banyak dibahas tapi jarang yang memperhatikan perbedaan budaya masyarakat Muslim dan kaitannya dengan praktik KMH.¹ Padahal praktik KMH juga niscaya dipengaruhi berbagai aspek budaya dari masyarakatnya. Berkaitan dengan tradisi Masyarakat Muslim, beberapa kajian halal berikut umumnya mendiskusikan komodifikasi ekspresi kultur halal masyarakat Muslim yang bersinggungan dengan kultur industri global.

Di antaranya yang cukup aktif dan intensif mengkaji isu halal di Asia Tenggara yaitu J Fischer (2005, 2011, 2016, 2017) yang menulis seputar kultur global halal di Malaysia dan Inggris. Sebagian besar karyanya mendiskusikan halal sebagai gaya hidup (*lifestyle*) di Malaysia atau identitas orang Malaysia. Fisher juga menjelaskan tentang sejarah dan perkembangan industri halal global dan penerimaan (*resepsi*) masyarakat Malaysia terhadap nasionalisasi sertifikasi halal (Fischer, 2011).

Naseer (2009) yang menulis tentang keberhasilan Singapura dalam merekayasa kehidupan multikultural masyarakatnya menyebut kebijakan halal yang diupayakan negara juga termasuk upaya pemerintah memberikan perlindungan hak yang sama kepada rakyatnya. Menyoroti praktik KMH yang “kaku” atau rigid di kalangan warga Muslim, Nasir menyatakan bahwa perilaku orang Muslim Singapura yang terkesan “kaku” dan membuat batasan dengan non-Muslim dalam hal KMH adalah “survival” strategi mereka sebagai kelompok minoritas. Dengan strategi-strategi tersebut mereka berhasil berintegrasi dengan masyarakat Singapura secara lebih luas tapi pada saat yang sama tetap menjaga identitas kesalehan mereka (Nasir & Pereira, 2008). Temuan Naseer dibantah oleh Gabriel Maranchi (2012) dalam artikel berjudul *Defensive or offensive Dining?*

Menanggapi Naseer, Maranchi (2012) menyoroti perilaku Minoritas Muslim Singapura yang ketat dalam memilih makanan halal (KMH) hingga menimbulkan segregasi dalam interaksi antar Muslim dan non-Muslim. Pemisahan *public* dining Muslim dan non-Muslim justru terkesan menonjolkan demarkasi antara identitas “in dan out-group.” Di samping kebiasaan tersebut

¹ Sosiologi budaya mencoba memperlakukan fenomena budaya seperti elemen kategori social lainnya dalam ilmu social, yang dianggap mempunyai peran bagi perilaku manusia (lihat (Swidler & Wood, 2003))

melindungi warga Muslim dari makanan haram, praktik KMH yang segregatif tersebut, dari perspektif non-Muslim memberikan makna praduga tertentu. Perilaku konservatif dalam praktek KMH justru membuat warga minoritas Muslim Singapura mengalami banyak masalah dalam berintegrasi dengan masyarakat non-Muslim. Orang-orang non-Muslim yang berinteraksi langsung dengan pelaku KMH yang konservatif, menganggap bahwa mereka dianggap lebih rendah dari orang-orang Muslim. Maranchi mempertanyakan temuan Naseer di atas yang tidak mengakomodir suara dari kelompok non-Muslim (Marranci, 2012).

Nourman Abdullah (2004) menyoroti konsepsi halal di kalangan warga Muslim Singapura yang ia golongkan berdasarkan usia dan generasi. Dalam artikelnya, Abdullah menjelaskan perbedaan konsepsi halal di kalangan warga Muslim dari generasi yang berbeda. Mereka yang berasal dari kalangan generasi awal, umumnya kuat mempertahankan tradisi asal mereka, termasuk dalam mendefinisikan halal-haram. Misalnya mereka menyebut tidak saja mengkonsumsi minuman beralkohol yang tidak diperbolehkan (*haram*) bagi seorang Muslim, tapi juga menjual. Sementara generasi berikutnya yang lebih muda mempunyai beragam pengertian dengan trend yang semakin terbuka dan adaptif dengan masyarakat Singapura. Ada yang berpendirian seperti orang tua generasi pertama atau kedua di Singapura. Ada yang berubah; misalnya berpendapat “minum boleh asal sedikit dan tidak memabukkan” (Abdullah, 2004).

Kajian multidisipliner tentang halal masyarakat minoritas diaspora Indonesia yang terkini di antaranya dilakukan oleh Ayang Utriza Yakin. Dari penelitian lapangannya di Belgia, Yakin menghasilkan manuskrip yang mendeskripsikan perilaku KMH orang Indonesia di Belgia. Ia menjelaskan strategi-strategi KMH orang Indonesia dalam merespon posisi mereka sebagai kelompok minoritas di Belgia sekaligus mempertahankan identitas Islamnya. Penelitian Yakin dan penelitian-penelitian lainnya yang tersebut di atas secara umum telah mendeskripsikan strategi minoritas Muslim dalam menjaga tradisi perilaku KMH. Tetapi tidak memadai dalam menjelaskan inkonsistensi antara perilaku halal/KMH dan kultur masyarakat serta faktor budaya di baliknya (Yakin & Christians, 2021) yang akan didekati oleh tulisan ini.

METODE

Data dalam tulisan ini didapatkan dari penelitian etnografi² di dua wilayah yaitu Sulawesi Utara dan Bali. Data diambil melalui observasi dan wawancara di beberapa kota di dua provinsi mayoritas non-Muslim tersebut antara 2019 hingga 2022. Sekitar seratus responden diwawancarai dari beberapa wilayah di dua provinsi yang cukup mewakili setting masyarakat setempat. Mereka dipilih dari sekitar kota Manado, Tomohon dan Minahasa yang menggambarkan keadaan dinamika masyarakat Muslim di Sulawesi Utara yang cukup beragam. Di kota Manado dengan jumlah populasi Muslim yang cukup berimbang 60:40%, masyarakat Muslim mempunyai keleluasaan mengekspresikan identitas dan kebutuhan keagamaan mereka dibanding daerah dengan populasi Muslim yang sangat kecil seperti Minahasa (Tondano) dan Tomohon dengan jumlah populasi Muslim kurang dari 30 % (Amin, 2017). Kunjungan ke sejumlah responden di daerah-daerah tersebut dilakukan beberapa kali termasuk mendatangi pusat kuliner Muslim dan non-Muslim serta pasar-pasar yang menyediakan bahan makanan.

² Tentang pendekatan etnografi lihat (Spradley, 2016, Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln, 2011)

Di Bali, penelitian dilaksanakan di beberapa area yang merepresentasikan demografi masyarakat Muslim di Bali yaitu di kota Denpasar di mana komunitas Muslim cukup banyak terutama pendatang (lihat Kartini, 2017). Juga di Nusa Dua yang juga terdapat beberapa komunitas Muslim serta pedalaman Bali seperti Ubud, Buleleng dan Bedugul di mana komposisi populasi Muslim sedikit. Data digali melalui wawancara semi struktur yaitu usaha mendapatkan informasi dari wawancara *face to face* dengan merujuk pada pointer-pointer pertanyaan yang tersedia.

Lebih dari tiga puluh responden dipilih secara random di lapangan dari kelompok Muslim minoritas yang tinggal di kota besar di Sulawesi Utara dan Bali (Manado, Minahasa, Tomohon, Denpasar dan Ubud). Jumlah responden dipilih mewakili Muslim dari berbagai latar belakang seperti usia, jenis kelamin/gender, pekerjaan/ profesi, urban/ rural, pendidikan, status ekonomi sosial, etnis, dan afiliasi ormas dll. Demi kenyamanan responden, dalam laporan riset ini, nama-nama mereka disamarkan.

PEMBAHASAN

Strategi Eksklusif dan Inklusif

Sejalan dengan penelitian sebelumnya (misalnya Soesilowati & Yuliana, 2013), praktik KMH masyarakat Muslim di Indonesia apalagi pada kelompok minoritas pada umumnya tidak otomatis merujuk pada standard halal (ideologi) yang telah dikonsepsikan oleh lembaga resmi keagamaan (seperti MUI (Indonesia)). Standard Halal MUI sebagaimana dirumuskan dalam Sistem Jaminan Halal adalah perspektif “top-bottom” (baca: ideologi) negara menyongsong sistem perdagangan bebas dunia; agar negara mempunyai sistem yang memproteksi warga Muslim dari produk-produk non-halal. Sebaliknya juga, agar produk-produk dari Indonesia dapat diterima lebih luas di negara-negara atau masyarakat Muslim internasional (Syafiq Hasyim, 2022, S Hasyim, 2019). Tetapi di dalam benak masyarakat Muslim umumnya konsepsi dan praktik KMH merujuk dari perilaku yang sudah lama berjalan secara kultural berdasarkan pemahaman umum, tradisi dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat. Acapkali kebiasaan “saling percaya” dan tradisi lokal juga mempengaruhi praktik KMH di kalangan masyarakat setempat. Standard halal untuk sertifikasi halal sendiri baru dikenalkan di akhir tahun 1980an dan baru secara resmi dikuatkan dengan RUU tahun 2014 lalu UU tahun 2022 dengan program utama “sertifikasi produk halal” (Hasyim, 2021). Program sertifikasi Halal produk makanan, di dunia internasional belum terlalu populer sebelum pemerintah Malaysia mempromosikannya di era tahun 1980an (Fischer, 2011).

Melalui data observasi dan wawancara, paper ini menyimpulkan: variasi praktik KMH di kalangan minoritas Muslim yang mengerucut pada minimal dua corak praktik/sikap beragama seseorang ketika berhadapan dengan liyan; yaitu praktik KMH eksklusif (ketat) dan inklusif (longgar). Strategi KMH secara ketat yaitu praktik KMH yang menunjukkan kekakuan (*rigidity*) prinsip standar halal dengan menafikan konteks di mana dan dalam situasi apa standard halal tersebut di praktikan (Hosen, 2015). Dalam perspektif yang ketat ini, halal adalah kategori yang statis dan *given* sebagaimana yang sebagian masyarakat Muslim yakini atau prinsip yang mereka ikuti. Pada masyarakat multikultural, di mana Muslim sebagai kelompok minoritas, konsekuensi dari praktik KMH semacam ini dapat mengesankan sikap yang eksklusif dan memberi jarak kepada liyan.³

³ Beberapa contoh praktik KMH ketat berikut dalam konteks masyarakat Muslim minoritas menunjukkan sikap eksklusivisme terhadap orang

Strategi KMH yang eksklusif juga tercermin dari sikap sebagian Masyarakat minoritas Muslim yang mengikuti hanya standard daging halal yang telah ditetapkan MUI di mana MUI mensyaratkan daging harus dari hewan yang disembelih oleh Muslim yang taat, dan menafikan kemungkinan *ahl kitaab* (orang Kristen, dan Yahudi) melakukan penyembelihan. Juga standrad halal MUI pada hal gelatin / emulsifier yang cenderung menolak alasan perubahan zat pada produk (*istihalah*) (Hasyim, 2019; Hosen, 2015). Menurut Hasyim, kecenderungan MUI yang mendasarkan konsepsi halal hanya pada madhab Syafi'i menjadikan konsepsi halal MUI kehilangan *maslahat* untuk internal umat Islam di Indonesia; (sekaligus) kehilangan pangsa pasar di sebagian besar wilayah Timur Tengah yang menerima konsep istihalah (madhab Maliki).

Karena KMH termasuk dalam pembahasan fiqh yang bersifat *furu*/partikular, di mana terdapat banyak literatur yang menggambarkan ragam interpretasi ulama tentang halal-haram (Qardhawi, 1980), kajian praktik KMH yang inklusif secara teologis dapat dikategorikan sebagai inklusivisme (fleksibilitas/kelonggaran) bermadhab Fiqh. Dalam hal ini, inklusifisme KMH yang dimaksud merujuk tidak hanya pada standar halal MUI secara eksklusif tapi juga konsepsi dan praktik yang beredar di masyarakat (Hasyim, 2019; Hosen, 2015).

Studi ini juga menemukan bahwa praktik KMH (juga praktik keagamaan lainnya) di kalangan masyarakat Muslim tidak selalu (bahkan jarang) didasari atas keyakinan terhadap values (nilai-nilai) ke-Islaman yang komperhensif seperti yang terdapat dalam ragam literatur fiqh (misalnya kitab kuning dll) atau bahkan standard halal MUI. Fakta tersebut sesuai dengan kajian-kajian terdahulu bahwa sedikit saja orang Islam di Indonesia yang pemahaman praktik keagamaannya didasarkan atas usaha belajar agama secara intensif atau formal.⁴ Lebih banyak orang mendasarkan praktik keagamaannya karena setting sosial dan budayanya (keluarga dan lingkungannya). Demikian pula praktik KMH di kalangan Muslim ternyata tidak selalu berangkat dari pemahaman pengetahuan keagamaan (fiqh) tapi lebih disebabkan karena perangkat budaya yang dimiliki oleh individu-individu.

Strategi atau perilaku inklusif kepada mereka yang berbeda identitas agama, sebagaimana perilaku-perilaku yang eksklusif sangat berkaitan dengan kemampuan, kebiasaan seseorang, adat-istiadat dan gaya hidup yang telah diwariskan secara turun-temurun oleh orang tua dan keluarga. Melalui proses yang disebut Peter L Berger sebagai internalisasi, eksternalisasi, dan objektifikasi, manusia membentuk *worldview* dan perilakunya (Berger, 1967, Berger, 2011). Perilaku inklusif atau sebaliknya bukan datang begitu saja, atau karena ancaman doktrin agama, atau bahkan karena *exposure* materi pengetahuan tentang inklusifisme yang diajarkan di kelas-kelas. Sikap dan perilaku inklusif terbentuk dari perangkat budaya yang sudah ada sejak lama. Struktur budaya inklusivisme yang dibangun ibarat sebuah sistem mekanis yang bergerak secara otomatis (Hofstede et al., 1990).

lain;

1. Semua bahan makanan/ minuman yang mengandung alkohol tanpa perkecualian banyak atau sedikit adalah HARAM.
2. Semua yang tidak diketahui hukumnya: syubhat (bukan halal) dan syubhat = HARAM
3. Hanya mengkonsumsi produk yang hanya berlabel halal resmi (misalnya label dari MUI) sementara di lokasi penelitian, umumnya pedagang menuliskan sendiri label halal.
4. Hanya mendatangi rumah makan/ restoran yang dimiliki oleh Muslim
5. Tidak menghadiri undangan (makan makan) dari non-Muslim.
6. Membolehkan bertaqiyah (berpura-pura) kepada non-Muslim demi memenuhi standard halal pribadi. Misalnya berpura-pura sudah makan, alergi, sakit perut dll demi menghindari tawaran makanan halal dalam standard pengundang non-Muslim.
7. Menolak berada satu meja /satu lokasi dengan orang yang mengkonsumsi haram (daging babi atau alkohol).

Praktik praktik lain yang menekankan ultra kehati-hatian yang menimbulkan masalah dalam interaksi Muslim dan non-Muslim Lihat (Nasir & Pereira, 2008) dan Gabriel Maranchi 2012

⁴ Lihat <https://nasional.tempo.co/read/841234/survei-alvara-95-persen-muslim-indonesia-religius>

Pada tahap ini, dapat dipahami seseorang bisa berperilaku inklusif tanpa merujuk justifikasi dogma teologis atau kognisi pengetahuan bertoleransi, dan inklusivitas yang diperoleh dari indoktrinasi; tapi sudah menjadi gaya hidup mereka (Saeed, 2020)

Jika seseorang yang berpengetahuan agama mendalam datang ke orang awam dan mencoba “meluruskan” apa yang sudah menjadi gaya hidup mereka, itu bukan perkara mudah kecuali telah ada perubahan dalam budaya mereka termasuk di antaranya dari pola hubungan kekerabatan antar mereka. Setelah pemahaman teologis (fiqh) diberikan (skill) harus ada pembiasaan-pembiasaan lanjutan. Demikian pula gaya hidup atau kebiasaan praktik KMH yang inklusif tidak dapat begitu saja berubah oleh karena pemahaman ideologi baru yang eksklusif. Berikut ini narasi variasi inklusifitas dan eksklusifitas praktik KMH di kalangan masyarakat Muslim di Sulut dan Bali.

Inklusivisme dari akar

Di Manado mudah dijumpai anggota keluarga yang berbeda agama. Dalam kehidupan sehari-hari, sebagaimana juga sudah dijelaskan dalam penelitian-penelitian yang terdahulu (Bukido et al., 2021) banyak ditemui keluarga Muslim tapi masih tersambung kekerabatan secara erat dengan orang tua atau soudaranya yang pemeluk Kristen. Mahasiswa-mahasiswa yang kami observasi banyak yang mempunyai garis keturunan dengan nenek -kakek mereka yang beragama Kristen. Jamak juga mahasiswa yang mengaku bersekolah dasar di sekolah Kristen di desanya. Karena di beberapa wilayah di Sulawesi Utara sekolah Kristen dianggap lebih baik kualitasnya dari sekolah negeri, atau hanya satu-satunya sekolah dasar yang tersedia (Syuhudi, 2017). Dalam masyarakat etnis di pedalaman yang menjunjung tinggi hubungan-hubungan kekerabatan, kedekatan anggota kerabat berdasarkan genealogi darah (kinship) menunjukkan karakter khas mereka (Koentjaraningrat, 2005). Tidak mudah ideologi baru datang dan merubah kebiasaan dan gaya hidup mereka.

Karena sejak kecil anak-anak beda agama bertetangga; anak Muslim bermain dengan teman-teman Kristen yang juga masih ada hubungan kekerabatan, hampir susah membayangkan mereka tiba-tiba akan saling menjauh hanya karena ideologi eksklusif yang memisahkan. Sejak kecil responden melihat orang dewasa di sekitar, saling bergaul; saling mengunjungi tanpa membatasi agama masing-masing. Mereka menyimpan memori berbagi keindahan di musim Lebaran dan Natal; anak-anak juga bersekolah di sekolah Kristen dan sangat akrab dengan ekspresi keagamaan yang berbeda dari kebiasaan di rumahnya. Di kampus IAIN Manado, sejumlah mahasiswa dapat dengan fasih menerangkan ayat-ayat Bible atau apalagi sekedar membacakan doa selamat yang sejak SD mereka dengarkan. Narasi berikut tentang keluarga-keluarga di pinggiran kota Manado cukup memberi penjelasan *habits, custom, dan life-style* masyarakat di Sulawesi Utara yang menjadikan ko-ekistensi sebagai bagian tak terpisahkan dari kultur mereka.

Keluarga Beda Agama: Adalah pak Abdul (52) seorang pekerja honorer di sebuah kampus di kota Manado yang biasa melayani kebutuhan bantuan tertentu dari pejabat dan staf kampus. Perihal mengkonsumsi makanan halal, Abdul bercerita, meskipun ia adalah seorang Muslim, tetapi salah satu keluarga dekatnya beragama Kristen sehingga menjelang hari Natal tiba, ia dan anggota keluarga Muslim lain terbiasa ikut membantu mempersiapkan perayaan Natal. Di antara yang ia kerjakan; ikut memasak hidangan Natal dan turut acara makan bersama dengan pihak keluarga besarnya

yang beragama Kristen. Tentu saja Abduh tidak memakan daging babi dan minuman beralkohol yang tersedia sebagaimana anggota keluarga yang lain (dulu waktu remaja kadang juga meminumnya). Di meja makan tersedia menu “Nusantara” seperti daging sapi, ayam, ikan, mie dll yang ia bebas mengkonsumsinya. Ada informasi menarik yang disampaikan Abduh dan beberapa anggota keluarga Muslim yang lain bahwa mereka ikut membantu memasak daging babi untuk keluarganya yang Kristen.

Ketika ditanyakan “apakah dia sebagai Muslim tidak merasakan hal yang ganjil; seperti terbersit pertanyaan “boleh seorang Muslim memasak daging babi?!” Abduh tidak mempermasahkannya karena ia tidak mengkonsumsinya.

Abduh sudah terbiasa dengan lingkungan yang plural. Sejak masih kecil ia dan anggota keluarganya terbiasa saling membantu sesama anggota keluarga sampai urusan perayaan hari raya yang berbeda. Saat Idul fitri tiba, anggota keluarga yang Kristen juga membantu mempersiapkan perayaan Idul Fitri saudaranya yang Muslim. Termasuk berbelanja membelikan atau membuatkan makanan dan minuman suguhan lebaran. Ritual lebaran ketupat yang khas ada di tanah Minahasa-Gorontalo, di mana masyarakat yang berbeda agama juga turut menikmati makanan dan meramaikan acaranya menunjukkan kekhasan ko-eksistensi tersebut. Perasaan bersaudara yang saling membantu dan merayakan kebahagiaan bersama juga diekspresikan oleh sebagian warga Muslim dengan menyediakan *beer* bagi tamu-tamu atau sodara non-Muslim mereka.

Seorang responden Muslim bercerita ia menyediakan bir untuk tamu non-Muslim di saat idul fitri. Minum bir saat berkunjung di hari raya sudah biasa bagi teman temannya. Terasa ada yang kurang kalau dia tidak menyediakannya.”*Kami tidak minum, tapi kami juga ingin membuat tamu tamu merasa bahagia.*

Narasi di atas mewakili sebagian cerita yang sama dari kalangan masyarakat Muslim pinggiran kota di Minahasa yang mempunyai kerabat non-Muslim. Sebelum datangnya pengetahuan baru (kognisi) tentang dogma halal yang mempersempit perilaku inklusif nya, mereka dengan luwes memahami perilaku dari sumber budaya yang tersedia. Di perkampungan yang bercampur Muslim dan non-Muslim sudah terbiasa mereka saling bercengkrama bersama membicarakan semua hal kecuali soal keyakinan. Merokok dan minum kopi bersama, bermain catur, atau sekedar duduk-duduk bersama. Kebersamaan di kampung adalah sebuah kultur yang terjadi karena kebiasaan dari orang-orang di Manado dan sekitarnya. Cerita yang kurang lebih sama, kami dapatkan dari narasumber dari kampung Islam asli Kapaon yang terkenal sangat dekat dengan keluarga Puri Pemecutan Badung di Denpasar Bali (lihat Wulandari, 2017).

Abdan (49) awalnya menceritakan hubungan yang dekat antara kampung Islam Kapaon di Denpasar Barat dengan puri Pamecutan Badung. Lalu menceritakan kegiatan-kegiatan bersama yang mereka lakukan seperti saat ada pesta besar di Puri, tetua-tetua kampung yang konon masih keturunan tentara kerajaan Badung diundang. Saat hari raya atau festival besar seperti idul fitri atau Ngaben mereka saling membantu. Termasuk Ngaben terakhir yang merupakan yang terbesar yang pernah dilaksanakan di puri Pamecutan dalam satu dekade terakhir⁵ warga Kapaon juga ikut terlibat. Tentu di acara Hindu, hidangan-hidangan yang disajikan khas Bali termasuk menu daging babi atau

⁵ <https://seputartangsel.pikiran-rakyat.com/lifestyle/pr-143538563/upacara-ngaben-raja-pemecutan-xi-termegah-di-bali-selama-pandemi>

minuman beralkohol di luar acara seremoni. Tapi itu tidak masalah bagi orang-orang Kapaon karena mereka sekedar membantu memasaknya saja.

Inklusivisme Kosmopolitan

Berbeda dari perilaku inklusif di atas yang lebih disebabkan oleh struktur budaya yang tersedia dan terbentuk oleh lingkungan. Model kedua lebih menekankan pada fleksibilitas perubahan sikap karena kebutuhan hidup (survival) (Beck & Grande, 2014) yang –meskipun--mempunyai pijakan teologisnya tetapi tidak menjadi referensi utama (karena mereka tidak menguasainya). Para responden umumnya, meskipun tidak “melanggar” prinsip utama dalam konsepsi halal secara umum dalam Fiqh (Qardhawi, 1980)), tapi tidak terlalu dalam memahami literatur Islam (Fiqh) (Hosen, 2015). Mereka secara teologis hanya lebih sering berspekulasi (meski ada dasarnya). Sehingga tidak menjadikan alasan teologis sebagai satu-satunya fondasi yang mendorong mereka berstrategi inklusif. Mereka tidak dapat secara rinci mengenal perbedaan pandangan yang umum dalam Fiqh terkait menjual, atau mengolah makanan yang tidak halal untuk orang lain. Tapi ada juga yang pernah mendengar meski tidak menjadi referensi utama. Berbeda dengan sikap inklusif teologis yang disebabkan penguasaan literasi *Islamic studies* (Saeed, 2020) sikap inklusif kosmopolitan berkaitan dengan kenyataan dan kebutuhan hidup yang sedang dialami dan cultural repertoire yang fleksibel.

Dalam literatur fiqh (Hosen, 2015) Sesungguhnya banyak perbedaan pendapat apakah pekerjaan mengolah masakan daging babi atau produk minuman beralkohol (bukan mengkonsumsinya) termasuk perbuatan yang dimungkinkankan untuk seorang Muslim seperti terbahas pada bagian lain. Tetapi kelompok masyarakat Muslim tersebut lebih berpatokan pada pedoman haram (tidak boleh) hanya untuk mengkonsumsinya. Berbeda dengan hukum menjual atau menghidangkan kepada orang lain (orang Muslim di Minahasa atau di Bali). Semestinya jika diukur dengan justifikasi ushul fiqh yang sangat memperhatikan alasan-alasan kemanusiaan dan kemaslahatan (Khallaf, 1994), masih ada ruang untuk memperbolehkannya. Kenyataannya sedikit orang Islam memahami atau menyadari pengetahuan keagamaan Islam yang cukup fleksibel tersebut. Pada tahap ini, banyak responden yang ditemui menyatakan alasan serupa : asal tidak memakan/ meminumnya.

Para wisatawan Muslim yang ditemui sekitar MCDonald atau KFC di Bali tidak mempermasalahkan ketiadaan logo halal pada restoran tersebut karena mereka percaya selama bukan daging babi dibolehkan. Pemahaman ini juga yang membuat mereka dapat fleksibel bergaul dengan non-Muslim baik di tempat kerja maupun tempat umum lainnya. Pedagang jajanan di pasar Badung yang kami temui banyak beragama Islam bahkan berjilbab. Tapi mereka menjual makanan dan jajanan Bali yang mereka sendiri tidak mau memakannya (tidak berlabel halal). Di Manado maupun Bali terdapat juga Muslim yang menjual terutama minuman beralkohol atau bekerja pada perusahaan marketing makanan atau minuman non-halal.

Di Minahasa, inklusivitas semacam ini misalnya tergambar dari pengakuan seorang pengemudi ojek online (OJOL) Muslim (Isa) yang sering mendapatkan order belanja makanan Minahasa yang berbahan daging babi. Ia sering menerima order hidangan ala Minahasa seperti sate babi, sop rusuk babi, soto dan baso babi, gulai babi, nasi goreng babi dll. Setelah mengkonfirmasi, Isa datang ke warung atau restoran yang dimaksud yang jelas-jelas menjual makanan berbahan babi. Bagi informan tak

ada masalah membelikan untuk konsumen; yang terpenting tidak mengkonsumsinya. Menurut penuturan informan, ada juga temannya yang driver perempuan berjilbab menerima pesan makanan Minahasa. Ia juga dengan tetap berjilbab mendatangi rumah makan Minahasa yang dimaksud dan memesan makanan. Menurut informan, kalangan teman-teman ojol umumnya tidak menolak pesanan makanan Minahasa. Fenomena yang sama juga didapatkan di Bali.

Namun bila dilacak, praktik kosmopolitan ini tidak ada sendirinya dengan hanya “keinginan untuk survival” tanpa latar belakang kultural repertoire responden. Orang-orang yang berperilaku kosmopolitan kebanyakan juga mempunyai kultural repertoire yang mendukungnya. Di Manado misalnya di musim Natal, tanpa paksaan (meski ada perkecualian) para pelayan Muslim di supermarket meski berjilbab juga memakai kostum Sinterklas dan pernak-pernik Natal lainnya. Kosmopolitanisme dan kultural repertoire para responden di Bali bisa terwakili oleh narasi seorang manajer hotel berikut.

Bagas (42th, Sunda) sebelum pandemi adalah manajer hotel dengan tamu mayoritas (90%) adalah WNA (non-Muslim). Setiap hari dia harus bersiaga di hotel; bertanggungjawab atas segala kebutuhan tamu. Juga mengurus paket tour tamu asing di sekitar pulau Bali. Sebelum bekerja di hotel, Bagas, yang baru pindah ke Bali dalam tiga tahun terakhir ini sudah terbiasa dengan suasana lingkungan yang beragam. Sebelum pindah ke Bali, Bagas berkarir dalam bidang jurnalistik di beberapa stasiun TV nasional. Dia sering meliput dan mewawancarai banyak orang. Bagas juga memproduksi banyak program talkshow yang melibatkan berbagai kalangan. Sebagai wartawan, Bagas kerap berinteraksi dengan dengan ragam sikap dan wacana di masyarakat. Pengalamannya membentuk kesadaran untuk bersikap lebih terbuka. Di samping juga sikap menghargai keberagaman yang sudah menjadi tradisi di keluarganya.

Orang tua Bagas sendiri berasal dari suku yang berbeda Jawa dan Sunda yang disebutnya tidak terlalu “fanatik” soal agama. Bagas mempunyai pengalaman tinggal berpindah-pindah; pernah di Jakarta, di Bogor dan sekarang di Bali. Bahkan istri adalah Mu'allaf keturunan etnis China. Istri bekerja di sebuah majalah perempuan; yang mengarusutamakan wacana wanita berkarir. Karena perbedaan agama antara orangtua istrinya membuat Bagas terbiasa dengan perbedaan. Kekayaan *cultural resources* menentukan sikap Bagas terhadap orang lain, termasuk bagaimana praktik KMH di tempat barunya di Bali.

Bagas bercerita tentang kebiasaan-kebiasaannya sebelum dan sesudah pindah ke Bali. Sejak dulu ketika kerja di Jakarta, ia membawa bekal makan siang dari istrinya. Tidak terlalu banyak pengalaman makan di luar saat jam kerja. Menurutnya, kebiasaan ini membuatnya tidak mempunyai masalah soal makan sehari-hari. Tetapi menurut Bagas saat bertugas di luar kantor, ia pun tidak mempunyai masalah. Ia terbiasa membawa turis atau mengurus persoalan kantor ke luar kota Denpasar. Ia dapat secara fleksibel makan di tempat orang Muslim atau-pun orang Bali. Berkali-kali saat bersama rombongan turis yang dia antar, mampir di restoran Bali dan bersama-sama makan di tempat tersebut dengan tamu-tamu. Tentu di sana ia menyantap makanan yang dibolehkan; daging sapi, ayam, ikan, tempe dll. Bagi Bagas yang terpenting baginya adalah bersih. Banyak rumah makan Muslim halal tapi tidak bersih tidak mencerminkan ajaran Islam menurutnya.

Lisa 49, (Manado), aktivis perempuan juga menunjukkan sikap yang serupa dengan Bagas. Sehari-hari Lisa tidak mengenakan jilbab. Sering berpindah tempat tinggal dan mempunyai banyak

pengalaman berinteraksi dengan liyan. Pindah dari Kalimantan dan kini tinggal di Manado sudah hampir dua puluh tahun. Ia terbiasa bergaul dengan teman-teman di kantor atau mitra kerja non-Muslim, dan terkadang makan bersama mereka di tempat mereka yang non-Muslim. Tentu saja Lisa tidak makan daging babi bahkan tak pernah menjumpai secara sengaja orang menyediakan babi di depannya. Lisa yang tidak mempunyai *background* pendidikan agama secara formal meyakini tidak ada masalah selama tidak makan daging babi.

Inklusifisme Teologis

Kesadaran inklusivisme yang berbasis literasi adalah repertoire yang paling kuat dan berkesan di tengah arus ideologi “halalisasi” karena disamping memberi justifikasi teologis terhadap repertoire juga menjadi argumen “ideologi” yang siap mengkonter pihak-pihak yang mengkritiknya. Dalam bahasa kitab suci, pemahaman literasi menjadi bahan argumentasi teologis maupun sosiologis yang justru dapat merubah atau menggoyang pemahaman orang lain yang berpendapat berseberangan (Irfan, dkk. 2018). Namun umumnya mereka yang kuat dalam literasi fiqh terkait konsepsi halal yang beragam amatlah sedikit. Setidaknya mereka harus mempunyai pengalaman kuat belajar khazanah ke-islaman secara mendalam. Penguasaan literatur ke-Islaman yang baik dikategorikan sebagai kompetensi (*skill*), salah satu unsur repertoire terpenting yang berkorelasi terhadap sikap dan aksi seseorang. Dibutuhkan waktu dan proses yang panjang untuk mendapatkan *skill* tersebut. Narasi berikut menggambarkan perilaku KMH mereka.

Budi, lulusan kampus Islam negeri juga menunjukkan perilaku inklusif. Terlahir dari kalangan keluarga tokoh agama di Sulut yang juga aktivis dialog antar-agama, sejak kecil ia bergaul dengan anak-anak non-Muslim ; bersekolah dan bermain bersama. Sebagai aktivis Gusdurian di Sulut Budi juga sangat intensif mengikuti wacana kontemporer tentang kerukunan umat beragama. Saat ini, sebagai pejabat pemerintahan bidang politik, Budi sering mendapat undangan makan-makan dari kolega atau mitra kerja non-Muslim. Menurutnya tidak-lah sulit mendapatkan makanan halal di Manado. Baginya orang Manado sudah paham apa yang diperbolehkan dan tidak dibolehkan bagi Muslim. Biasanya mereka juga menyediakan makanan yang tidak mengandung babi. *“Saya pasti ikut makan di sana kalau memang sudah waktunya makan.”* Katanya.

Budi menjelaskan di Manado, restoran umumnya juga menyediakan daging sapi, ayam, ikan dan lain-lain masakan nusantara. Saat bepergian baik sendiri maupun dengan keluarga. Budi juga tidak mempermasalahkan apakah harus ke rumah makan khusus Muslim. Menurutnya. Jika ada pilihan tentu saja ia akan pilih yang Muslim dan bersih tapi kalau tidak, di rumah makan Minahasa juga tidak masalah. Baginya jika ada tulisan halal, meskipun penjualnya non-Muslim maka makanannya halal. *“Asalkan kita meyakini bukan daging babi maka boleh saja dimakan”* katanya.

Situasi yang kurang lebih sama kami temui di Bali dengan responden kami yang lebih dari enam tahun pernah menjadi santri di Lombok. Saiful namanya, 57 tahun yang mempunyai repertoire kuat dalam literasi keislaman. Saiful bekerja sebagai penjaga klub malam di Denpasar yang juga menyediakan minuman beralkohol bagi pelanggannya. Tapi ia sendiri bilang tidak pernah minum atau mabok. Ia mendefinisikan diri sebagai Muslim nasionalis pecinta NKRI. Penggemar pemikiran Gus Dur. Pernah belajar di pesantren lebih dari tujuh tahun, dan lulus dari kampus Islam di NTB juga

mengikuti guru sufi selama beberapa tahun. Sampai sekarang ia mempunyai guru tarekat tersendiri. Di kampung Islam Kepaon ia bersama beberapa orang menjalankan perkumpulan pengajian terbatas yang mendalami isu-isu keagamaan dari persepektif sufism (*tasawuf*). Saiful menekankan akhlak seorang Muslim tidak boleh menyinggung atau menyakiti perasaan sesama Muslim atau non-Muslim. Jawaban-jawaban dalam wawancara menggambarkan pandangan-pandangan Saiful yang sangat inklusif.

Menurutnya sangatlah mudah mendapatkan makanan halal di Bali karena banyak penjual makanan dari Jawa, Madura, dan Lombok yang umumnya menyediakan makanan halal. Saiful bercerita, bahkan di Bali ketika musim lebaran, orang Bali sendiri kesusahan mencari makanan karena orang Jawa dan Madura yang biasa berjualan makanan mudik. Bagi Saiful sendiri karena tinggal di lingkungan Muslim, ia tidak punya masalah soal makanan. Lagi pula orang kampung Kepaon kebanyakan masak sendiri di rumah. Di luar kampung Islam di Bali juga mudah mendapatkan makanan halal.

Saiful menjelaskan, sebagai orang Bali mudah sekali menemukan rumah makan Muslim. Tetapi bukan berarti ia anti dengan penjual non-Muslim. Ini persoalan selera saja. Ia terbiasa juga makan *seafood* di daerah Sanur, atau makan kambing di restoran “kampung Arab” di Denpasar Ringroad. Makan dengan non-Muslim menurutnya juga hal yang normal. Ia biasa mendatangi undangan kawan atau tetangga non-Muslim apalagi atasannya yang juga non-Muslim. Belum pernah ada pengalaman orang Bali memberinya makanan haram (ada daging babi). Sikap inklusif saiful juga tergambar dalam pernyataannya soal menghadiri undangan non-Muslim. Baginya menghadiri undangan kawan itu wajib karena karena ketidakhadirannya akan mengecewakan kawannya. Hukum asal mengecewakan/menyakiti sesama manusia itu tidak boleh. Baginya sesama kawan saling percaya, tidak mungkin orang Bali menyediakan makanan haram untuk Muslim atau mengatakan halal padahal itu makanan haram. “*Orang Hindu percaya Karma; mereka takut membohongi orang lain*” Tuturnya.

Ibad 28th, Manado, seorang mahasiswa pasca sarjana di IAIN Manado yang sudah belajar Islam sejak MTs, juga kurang lebih mempunyai pandangan mirip dengan Saiful. Ibad sering bergaul dengan non-Muslim, termasuk kadang-kadang makan bersama mereka. Tentu makanan yang tidak berbahan daging babi. Saat ditemui ia menunjukkan minuman susu kemasan yang dibelinya dari pedagang non-Muslim dan tanpa logo halal. Sebagai seorang sarjana *Syari’ah*, Ibad mengetahui perdebatan seputar makanan halal sehingga disamping akrab berada bersama dengan komunitas plural menjadi kebiasaannya, namun argumen- argumen teologis-lah yang memperkuat repertoarnya. “*Kalo dipertanyakan coklatnya yang mengandung bahan dari minyak babi atau perasa dari material babi” kan belum jelas.*” *Sampai ada bukti yang meyakinkan bahwa sesuatu itu haram, maka hukum aslinya adalah halal”* terangnya.

Strategi Eksklusif

Eksklusivisme adalah sikap atau ide yang menganggap pihak lain bukan bagian dari kelompok “kita” bukan atas keinginan mereka termasuk karena alasan teologis.⁶ Berbeda identitas jelas sebuah

⁶ Merujuk tradisi Kristen, teolog John Hick misalnya membagi sikap inklusif dan eksklusif di mana yang kedua menganggap pihak lain tidak mempunyai keselamatan. Sebelumnya, kesimpulan serupa sebenarnya sudah ada dalam kajian Ricard Niebuhr (1951) yang membagi sikap teologi orang Kristen dalam lima kategori di mana dua dari tiga yang pertama secara berurutan kuat sekali menganggap pihak lain tidak mempunyai keselamatan. (Yeager, 2009)

kewajaran yang alamiah di masyarakat, seperti ras, agama, etnis dll. Akan tetapi meng-exclude mereka dari kelompok hanya karena perbedaan-perbedaan di atas adalah sikap eksklusifisme (Alwi Shihab 1999). Meng-exclude orang lain artinya membatasi hak dan keinginan mereka untuk mendapatkan akses berinteraksi bersama-sama. Dalam masyarakat plural harus ada upaya-upaya mempertemukan masyarakat yang berbeda dalam berbagai kesempatan untuk mensolidkan kohesi masyarakat (Saeed, 2020; Pamungkas, 2015). Interaksi memberi kesempatan kepada semua unsur masyarakat untuk memahami satu sama lain, mempersepsi, dan menjaga kepercayaan satu dengan lainnya sehingga membuka kesempatan-kesempatan untuk bekerja sama berlandaskan kepentingan sosial, ekonomi atau politik.

Makan bersama termasuk jamuan makan-makan adalah salah satu ciri utama budaya masyarakat Indonesia (Hitchcock & Woodward, 1991; Padawangi, 2005). Berbagai kelompok etnis di Nusantara mempunyai acara makan bersama yang berfungsi sebagai media bersosialisasi berinteraksi antar anggota warga masyarakatnya. Di Jawa budaya selamatan yang berakhir dengan acara makan-makan sangatlah populer seperti juga acara makan makan di Minang Sumatera Barat atau di Sulawesi Utara (Weichart, 2004). Perkembangan terakhir “Islamisasi” Indonesia yang berkorelasi pada sikap perilaku sebagian Muslim dalam berinteraksi dengan non-Muslim (Mujiburrahman, 2006; Sebastian et al., 2020), membatasi interaksi sosial yang kuat tersedia dalam jamuan makan-makan. Akan tetapi fenomena eksklusifisme tersebut bukanlah satu-satunya gambaran Muslim dalam berinteraksi dengan non-Muslim.

Hasil wawancara dengan banyak kalangan yang hidup sebagai orang dewasa di masa tahun 80an, menjelaskan mereka mempunyai pengalaman berinteraksi “normal” dengan masyarakat non-Muslim yang lainnya. Mereka saling mengunjungi ketika hari besar agama temannya, makan bersama. Anak-anak mereka bermain bersama dan saling berbagi makanan. Mereka terheran dengan situasi sekarang di kalangan Muslim yang terkesan membatasi diri dalam bergaul dengan liyan.

Di sisi lain, inklusifisme dalam konsumsi makanan halal juga mempunyai dasarnya yang kuat dalam literatur Islam. Di bagian “strategi inklusif dan eksklusif” terdahulu, sudah disampaikan bahwa tradisi keilmuan Islam khususnya bidang fiqh dan ushul fiqh mempunyai banyak panduan yang menunjukkan inklusifitas Islam. Contoh segala sesuatu dalam mu’amalah hukumnya boleh, kecuali ada dalil yang menjelaskan keharamannya “status hukum ditentukan oleh adanya alasan (*illat*) di balik hukum tersebut; status darurat membatalkan larangan dalam ketentuan hukum; adat setempat (kebiasaan) bisa menjadi rujukan penyimpulan hukum (*urf*)” (Syarifudin, 2014). Termasuk dalam permasalahan konsep halal-haram adalah fleksibilitas pindah madhab fiqh menyesuaikan lingkungan yang berbeda dari kebiasaan kebiasaan seorang Muslim sebelumnya (Hosen 2015).

Menurut (Hosen, 2015, Yakin & Christians, 2021 dan Hasyim, 2019) fleksibilitas bermazhab dimungkinkan ketika kita berada dalam lingkungan yang berbeda dari lingkungan kebiasaan-kebiasaan kita. Hosen mengkritik “penekanan” pada unsur babi sedikit atau banyak berubah atau tidak wujudnya yang dikaitkan dengan gelatin atau *emulsifier* atau bahan makanan atau produk lain yang mengandung unsur babi dan dianggap sebagai pemahaman yang absalut. Bagi Hosen dan Hasyim, ada *istihalah* atau perubahan zat dari unsur lain ketika ia berubah wujud, bau, warna dan volumenya.⁷

⁷ Dalam Fiqh Islam terdapat bab tentang air suci yang dipakai untuk bersuci. Istihalah adalah salah satu bahasan yang menjelaskan kemungkinan air berubah menjadi suci hukumnya karena “hilangnya” kandungan najis secara dzahir (common senses (warna, dan aroma)).

Hosen mempertanyakan apakah *emulsifier* yang sudah tak ada wujud aslinya dan sudah lebur dalam zat-zat lain bisa disamakan dengan “*khinzir*” (pork) yang diharamkan dalam Alquran. Menafikan kemungkinan pemikiran yang lebih fleksibel sesuai fiqh bagi orang Islam di wilayah mayoritas non-Muslim mengesankan orang Muslim yang kaku dan terkesan ber-prasangka terhadap liyan (Marranci, 2012) sekaligus mengabaikan tujuan utama beragama yaitu masalahat manusia (Kasban, 2021; Syarifudin, 2014).

Strategi perilaku eksklusif dalam KMH didefinisikan membatasi diri dengan mengikuti hanya satu mazhab konsep halal dan menolak mazhab lain secara absolut (Hadi, 2018). Hilangnya fleksibilitas bermazhab yang sebenarnya sangat dimungkinkan dalam kerangka *maslahah*. Dalam teori “*maslahah*,” kebaikan bersama adalah sandaran utama status hukum (Rahman, 2021; Zaimsyah & Herianingrum, 2019). Hukum awal dari interaksi Muslim dan non-Muslim adalah untuk saling mengenal dan bekerja sama (Al hujurat ;13), tetapi strategi-strategi tertentu dalam bersikap dalam hal ini KMH lebih menciptakan *social distance* jarak sosial (Turner, 2009) yang menghalangi orang untuk saling mengenal dan justru berpotensi menciptakan praduga (Marranci, 2012) dan berpotensi memproduksi konflik.

Perspektif *social distance* Turner di atas menunjukkan identitas diri pada masyarakat yang plural adalah hak setiap individu. Tetapi jika setiap orang berusaha menunjukkan identitas diri dengan secara berlebihan, usaha untuk saling berbagi, memahami satu dengan yang lainnya sulit akan terwujud (Turner 2009). Karena penonjolan identitas kelompok lebih disebabkan oleh keinginan untuk mendominasi ruang-ruang publik bukan secara simpatik mendialogkan perbedaan-perbedaan identitas bagi masing-masing kelompok. Tentu saja ada komunikasi antar elemen yang berbeda tetapi komunikasi yang terjadi bersifat “di permukaan.” Bukan komunikasi intim yang melibatkan perasaan terdalam manusia yang menginginkan obyektifitas (Berger, 1967). Berdasarkan observasi dan wawancara, beberapa sikap eksklusif yang telah disebutkan contohnya di bagian terdahulu sering ditemukan di kalangan responden dan berpotensi menghalangi interaksi dengan liyan.

Kebalikan dari responden Abduh yang inklusif,⁸ responden dengan latar status sosial yang mirip banyak didapatkan tapi mempunyai strategi yang kontras dengan Abduh. Di Bali ditemui beberapa informan yang mengungkapkan pandangan yang serupa.

Saat berbincang-bincang, seorang responden Hussein (62th), Madura, mengatakan setiap Muslim yang datang berkunjung di Bali harus hati hati. Terutama di wilayah yang Muslim sangat minoritas seperti Tana Lot. “Jangan makan di warung yang ada canang!” Katanya.⁹ Bahkan menurut Hussein, meskipun mereka tidak menyediakan makanan berbahan babi. Hussein mengatakan “pengunjung tidak bisa yakin apakah mereka memisahkan alat-alat masaknya seperti wajan penggorengan, panci, dll yang terkena daging babi. Tempat pembakaran ikan dan lain-lain.

“Di sana saya pernah salah beli, karena tahu ada canang di warungnya langsung saya buang makanan itu”. Lanjut Hussein.

Hussein juga mengungkapkan sikapnya yang berusaha menghindari orang Bali. Sejak menikah

⁸ Responden pertama bagian inklusif dari akar

⁹ Canang adalah simbol persembahan orang Hindu Bali kepada para dewa yang berisi beras, atau bahan makanan, bunga dll dengan daun kelapa sebagai wadahnya. Setiap pagi dan sore orang Bali melakukan persembahan dengan meletakkan canangsari di tempat yang mereka anggap penting atau lokasi yang sudah ditentukan.

Hussein jarang ke warung Bali dan jarang bertamu ke orang Bali. Karena Hussein tak mau minum dengan cangkir atau wadah makanan mereka. Saat bekerja sebagai *guide* turis dan supir, ia-pun selalu membeli minuman kemasan. Bagi Hussein makan atau minum satu meja dengan peminum alkohol “haram” hukumnya.

Sejalan dengan strategi Hussein yang mengalienasi diri dari non-Muslim. Hussein juga membolehkan berbohong kepada non-Muslim. Supaya mereka tidak merasa dikecewakan. Seringkali ia ditawarkan makanan mereka saat pesta atau kondangan. “Saat sedang acara bersantap secara prasmanan ,Hussein selalu selalu bilang sudah makan di rumah, atau sedang sakit perut. “Berbohong boleh untuk menghindari makanan pemberian orang Bali saat menghadiri undangan pesta atau syukuran”.

Syubhat = haram

Sikap yang eksklusif juga kami dapatkan dari Informan bernama Kuya (45th) tokoh pemuda seorang pelatih silat di sebuah masjid di Denpasar. Sementara dalam sebuah kaidah ushuliyah yang berdasarkan hadis; apa yang tidak ada dalilnya ber hukum “*mubah*” selama belum ada dalil yang melarangnya.¹⁰ Tapi oleh Kuya dan beberapa informan yang kami temui; Apa yang tidak ada dalilnya (bukti) mereka sebut *syubhat* (meragukan) dan *syubhat* harus ditinggalkan.

Menurutnya, di Bali banyak makanan yang meragukan, sementara meninggalkan yang ragu itu hukumnya harus/wajib. Bagi Kuya warung atau rumah makan dengan brand name masakan Nusantara, rumah makan Surabaya, Madura, Lombok atau Betawi dan Sunda (kecuali Padang) semua masih meragukan. Karena bisa jadi “hanya namanya.” Pemiliknya belum tentu Muslim. Jika pemiliknya bukan Muslim bagaimana dapat memastikan agama pemasaknya, Juru belanja di Belum tentu mereka Muslim dan mengerti cara memasak atau membuat makanan yang sesuai orang Islam. Maka menurut Kuya, seorang Muslim harus hati-hati mendatangi rumah makan.

Kami juga menemui Hamid dan Ahmad dua orang perantau dari Lombok yang sudah tinggal lebih dari 15 tahun di Bali sebagai pekerja informal. Berbeda dari Saiful yang inklusif, meski sama-sama dari pesantren di NTB, pandangan dua perantau terakhir sangat kontras. Mereka mengatakan selama di Bali hampir tidak pernah mendatangi warung makan orang Bali. Alasannya status makanan *syubhat*; dan yang meragukan tak halal dikonsumsi. Lebih lanjut lagi Hamid mengatakan Ia hanya belanja di tempat yang pelayan atau pemiliknya adalah Muslim yang ia kenal. Bagi dia, soal makanan tidak bisa ditawarkan; Yang menjual, yang masak, yang menyediakan harus Muslim. Menurutnya di Bali banyak juga warung makan yang punya orang Bali (ada canangnya) yang masak atau pelayannya orang Islam, dan mungkin sebaliknya. Menurut keduanya pemilik dan pelayan harus Muslim. Kalau mereka bukan Muslim semuanya maka hukumnya *syubhat*. “*Syubhat menjadi penghalang hubungan kita dengan Allah*” Katanya. Pendapat serupa tentang Syubhat juga diamini oleh responden lain.

Di kampung Islam, Asnawi yang mempunyai sudut pandang jauh berbeda dengan Saiful¹¹ meski Asnawi juga lulusan pesantren dan bertetangga dengan responden Saiful yang inklusif. Dia juga menegaskan untuk hati-hati soal makanan di Bali. Bagi orang Islam di sini (kampung Islam) tidak ada masalah karena mereka selalu masak sendiri dan orang Islam di Bali juga bisa membedakan

¹⁰ Dalil yang berkenaan dengan kaidah ushuliyah tersebut misalnya hadis HR Trimidzi “Yang halal adalah apa yang Allah halalkan dalam kitabNya, yang haram adalah apa yang Allah haramkan dalam kitabNya, dan apa saja yang didiamkanNya maka itu yang termasuk dimaafkan Departemen Agama RI, Tanya Jawab Sekitar Produksi Halal (Departemen Agama, 2013), h. 1

¹¹ Lihat responden inklusif teologis Bali

mana daging sapi dan daging babi yang secara sekilas mirip. Maka salah satu strateginya: harus kenal penjualnya. “Kalau tidak kenal harus bertanya atau selidiki cari tahu; asal-usul penjualnya.” Asnawi sendiri punya trik “menguji” penjualnya dengan bahasa Madura! Jika dia mengaku orang Madura atau Jawa untuk membuktikan agamanya.

Di Manado juga kami temui banyak responden dengan sikap yang sama. Beberapa orang dengan berbagai latar belakang bahkan dengan tingkat pendidikan pasca sarjana juga mempunyai pendapat serupa. Mereka tidak akan mendatangi warung yang tidak mereka kenal. Meskipun dari simbolnya terlihat sebagai rumah makan orang Islam. Simbol tulisan Arab, label halal tidak menjamin bahwa makanan itu halal. Bisa jadi pemiliknya “*Minhum*” (non-Muslim). Kata seorang responden yang juga petinggi di salah satu institusi pemerintah. Responden lain bahkan menganggap banyak orang berpura-pura jadi Muslim demi menarik pembeli.

Razi 40, misalnya, ia mencontohkan pemilik warung makanan yang tak jauh dari tetangganya adalah mantan Preman. “*Agamanya tidak jelas! Tiba-tiba dia bikin rumah makan dengan pelayan yang berjilbab. Itu saya kenal betul pelayannya sehari hari tidak berjilbab*” Ungkapnya.

Beberapa responden tersebut umumnya, meski berasal dari latar belakang pendidikan tinggi dan pendatang yang tidak mempunyai pengalaman tinggal atau bekerjasama secara intim dengan non-Muslim di daerah asalnya. Tinggal di Manado adalah pengalaman pertama menjadi kelompok minoritas di mana “tekanan” dominasi kultur mayoritas lebih mereka rasapi daripada pertemuan-pertemuan kerjasama yang berpotensi menyumbangkan perspektif inklusif. Mereka berkeyakinan liyan tidak akan pernah mau bekerjasama kecuali ada interest politik di baliknya. Responden-responden tersebut misalnya menyepakati kebenaran tafsir tunggal ayat “*orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah setuju/bersepakat dengan kamu kecuali kalian mengikuti agamanya*”.

Seorang dosen misalnya lebih memilih melarang anaknya bermain bersama temannya non-Muslim karena ia takut anaknya mendapatkan makanan non-halal saat bersama teman-temannya.”lebih baik kita berhati-hati sejak dini, daripada nanti sudah terbiasa saat sudah baligh susah untuk merubahnya”. Ucapnya.

PENUTUP

Studi ini berkaitan adanya transformasi praktik KMH di kalangan minoritas Muslim. Narasi etnografi dalam pembahasan telah menunjukkan adanya corak praktik KMH secara inklusif dan eksklusif. Baik praktik KMH yang inklusif atau eksklusif dilatarbelakangi oleh perangkat budaya masing-masing individu. Mereka yang dilingkupi perangkat budaya inklusif cenderung berpraktik KMH inklusif. Demikian juga sebaliknya. Baik praktik KMH inklusif atau eksklusif memiliki variasi.

Pertama yaitu inklusif “*from bottom*” (dari bawah). Praktik KMH inklusif ini dilatarbelakangi oleh perangkat budaya plural yang kuat yang melingkupi pengalaman hidup informan dari mulai keluarga/kerabat, lingkungan tempat tinggal, sekolah, bekerja dll. Dalam situasi yang “normal” (settled) mereka akan menunjukkan sikap/praktik keagamaan yang inklusif termasuk dalam KMH. Mereka memiliki rangkaian skills, kebiasaan, tradisi, dan gaya hidup yang inklusif secara mengakar. Praktik inklusif “dari bawah” jarang dilatari oleh kompetensi literatur ke-Islaman yang mendukung sikap mereka (Soesilowati & Yuliana, 2013).

Kedua inklusif bercorak “kosmopolitan.” Dalam kategori yang ini responden bersikap inklusif lebih karena “survival strategy” dengan pendekatan yang rasional dan pragmatis. Melalui pendekatan yang “sekuler,” fleksibilitas dalam beragama (bermadhab) menjadi orientasi mereka dalam menjalankan praktik KMH. *Survival strategy* tersebut menjadi bagian dari *cultural repertoire* mereka. Responden dalam kategori ini tidak terbatas berasal dari keluarga, atau lingkungan yang plural (inklusif) tetapi kebutuhan beradaptasi dengan kondisi setempat,--dengan literasi keagamaan seadanya--, mereka mempraktikkan KMH lebih inklusif.

Praktik inklusif KMH yang ketiga (berbasis teologis) dilatar-belakangi oleh skill literasi keagamaan Islam yang kuat baik secara formal maupun informal. Sejalan dengan temuan Soesilowati (2013), pendidikan keagamaan penting dalam mempengaruhi sikap KMH seseorang. Meski tidak punya latar belakang keluarga, atau lingkungan yang plural, tetapi skill literasi dan pengalaman ke-Islaman yang mendalam dapat mempengaruhi praktik yang inklusif.

Dalam kondisi yang “established” (settled), para responden di lokasi penelitian di Sulut dan Bali dengan perangkat budayanya yang multikultural, “idealnya” menunjukkan praktik KMH inklusif. Akan tetapi terdapat kondisi-kondisi perkecualian yang menyebabkan mereka tetap berperilaku KMH eksklusif. Beberapa kondisi tersebut antara lain; exposure yang sangat minimal dengan masyarakat multikultural setempat (perangkat budaya yang eksklusif), exposure yang kuat terhadap ideologi dan network barunya yang eksklusif.

Pilihan praktik KMH yang eksklusif tersebut umumnya didahului atau dibersamai oleh kondisi informan yang tidak *established* (tidak mapan) baik secara sosial, ekonomi atau literasi. Sejalan dengan teori-teori komunikasi dan interaksi dalam latar belakang (Mulyana, 2012), pengalaman hidup, exposure pergaulan dan literasi yang minus terhadap pluralitas, tekanan dan tantangan di tempat baru mengarahkan sikap keberagamaan mereka ke orientasi yang lebih eksklusif.

Secara umum, artikel ini telah mengaplikasikan teori Swidler dalam menganalisa data-datanya. Tetapi artikel ini belum tuntas menggunakan teori Swidler yang “ketiga” yang menjelaskan adanya kondisi pengecualian. Swidler menyatakan bahwa mereka yang dilingkupi perangkat budaya dapat pula mendasarkan perilakunya atas ideologi. Tesis tersebut membuka kemungkinan bahwa ada individu-individu yang dilingkupi *repertoire* budaya inklusif tetapi sebagai kelompok minoritas, mereka justru memilih ideologi yang eksklusif. Mereka mapan secara ekonomi, sosial dan bahkan literasi keagamaan tetapi mendekati konsepsi dan praktik konsumsi halal secara ideologis yang lebih eksklusif. Mereka dilingkupi *cultural repertoire* yang mendukung inklusifisme namun mereka lebih memilih ideologi eksklusif. Motivasi sosial, ekonomi, politik apa yang mendasari orientasi eksklusifisme pada kelompok tersebut penting tapi belum dibahas dalam riset ini. Pendalaman terhadap pertanyaan tersebut perlu menjadi perhatian untuk penelitian selanjutnya.

Sebagai penutup, banyak kajian terdahulu menjelaskan adanya korelasi kuat antara religiositas (keberagamaan) dan perilaku seorang Muslim termasuk dalam memilih makanan halal (Ahmad et al., 2015; Bukhari et al., 2019; Damit et al., 2018; Dinh et al., 2022; Soesilowati & Yuliana, 2013; Stitou & Rezgui, 2012; Tayob, 2012) Semakin religious seorang Muslim, diasumsikan semakin termotivasi memilih makanan dan produk-produk halal. Nyatanya penelitian-penelitian tersebut tidak cukup menjelaskan anomali-anomali di lapangan. Misalnya mereka yang berpendidikan pesantren/

pendidikan tinggi agama justru lebih rendah tingkat preferensi terhadap produk berlabel halal dari pada mereka yang level pendidikan agama formalnya lebih rendah (Soesilowati & Yuliana, 2013).

Kelemahan penjelasann tersebut karena peneliti menyederhanakan makna religiousitas sebagai budaya tanpa membedakannya sebagai (*cultural repertoire*) dan ideologi. Kecenderungan para peneliti melihat Islam, dan halal sebagai ideologi yang saling terkait sehingga terjebak pada asumsi “religious” dan halal sebagai konsep yang *taken for granted*. Seolah-olah semua Muslim mempunyai sikap yang sama terhadap suatu praktik keagamaan termasuk KMH. Ini menandakan para pengkaji kurang memahami Islam dan halal sendiri adalah kategori sosial budaya yang dikonstruksi oleh pemeluknya terkait dengan seting sosial dan budaya mereka.



BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, N. (2004). (Re) *Thinking the Categories of Halal and Haram: Notes on Islamic Food Rules in Singapore* (Issue 168). Department of Sociology, National University of Singapore.
- Ahmad, A. N., Abd Rahman, A., & Ab Rahman, S. (2015). Assessing knowledge and religiosity on consumer behavior towards halal food and cosmetic products. *International Journal of Social Science and Humanity*, 5(1), 10.
- Amin, A. (2017). Revitalisasi Agama Di Sulut (Kasus Studi Kelompok Aliran Syiah Di Manado). *Potret Pemikiran*, 21(2).
- Bailey, J. M., & Sood, J. (1993). The Effects Of Religious Affiliation On Consumer Behavior: A Preliminary Investigation. *Journal of Managerial Issues*, 5(3).
- Bauman, Z. (n.d.). *Migration and identities in the globalized world*. <https://doi.org/10.1177/0191453710396809>
- Beck, U., & Grande, E. (2014). *Cosmopolitan europe*.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*.
- Berry, J. W. (1992). Acculturation and Adaptation in a New Society. *International Migration*. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1992.tb00776.x>
- Berry, John W. (2006). Mutual attitudes among immigrants and ethnocultural groups in Canada. *International Journal of Intercultural Relations*. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2006.06.004>
- Bonino, S. (2013). Prevent-ing Muslimness in Britain: The Normalisation of Exceptional Measures to Combat Terrorism. *Journal of Muslim Minority Affairs*. <https://doi.org/10.1080/13602004.2013.853977>
- Bukhari, S. F. H., Woodside, F. M., Hassan, R., Shaikh, A. L., Hussain, S., & Mazhar, W. (2019). Is religiosity an important consideration in Muslim consumer behavior: Exploratory study in the context of western imported food in Pakistan. *Journal of Islamic Marketing*, 10(4), 1288–1307. <https://doi.org/10.1108/JIMA-01-2018-0006>

- Bukido, R., Gunawan, E., Usup, D., & Hayat, H. (2021). Negotiating Love and Faith: Interfaith Marriage in Manado, Indonesia. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 6(1), 67–76.
- Cesari, J. (2007). Europe's Muslims: An Integration under International Constraints. *Global Dialogue; Summer*, 9(1).
- Damit, D. H. D. A., Harun, A., Martin, D., Shamsudin, A. S. B., & Kassim, A. W. M. (2018). Non-muslim consumers attitude and repurchase behaviour towards halal food: An application of buyer behaviour model. *WSEAS Transactions on Business and Economics*, 15.
- Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln, eds. (Ed.). (2011). *The Sage handbook of qualitative research*.
- Departemen Agama, R. I. (2013). Tanya Jawab Seputar Produksi Halal. *Bagian Proyek Sarana Dan Prasarana Produk Halal Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Dan Penyelenggaraan Haji, Jakarta*.
- Dinh, H. P., Van Nguyen, P., Trinh, T. V. A., & Nguyen, M. H. (2022). Roles of religiosity in enhancing life satisfaction, ethical judgements and consumer loyalty. *Cogent Business and Management*, 9(1). <https://doi.org/10.1080/23311975.2021.2010482>
- Fischer, J. (2011). *The Halal frontier: Muslim consumers in a globalized market*. Palgrave Macmillan.
- Hadi, M. Y. (2018). Mazhab Fiqh Dalam Pandangan Syariat Islam (Mengkritisi Pendapat Mewajibkan Satu Mazhab). *Dusturiyah: Jurnal Hukum Islam, Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial*, 7(2).
- Hasyim, S. (2019). Becoming a Global Halal Hub: Is Indonesia Ready? *RSIS Commentary*, 098.
- Hitchcock, M., & Woodward, M. R. (1991). Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. *Man*, 26(3). <https://doi.org/10.2307/2803920>
- Hofstede, G., Neuijen, B., Ohayv, D. D., & Sanders, G. (1990). Measuring Organizational Cultures: A Qualitative and Quantitative Study Across Twenty Cases. *Administrative Science Quarterly*, 35(2), 286–316. <https://doi.org/10.2307/2393392>
- Hosen, N. (2015). *Dari Hukum Makanan tanpa Label Halal hingga Memilih Mazhab yang Cocok.: Islam Q & A*. Noura Books.
- Jamal, A. (2003). Retailing in a multicultural world: The interplay of retailing, ethnic identity and consumption. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 10(1). [https://doi.org/10.1016/S0969-6989\(02\)00059-0](https://doi.org/10.1016/S0969-6989(02)00059-0)
- Kartini, I. (2017). Dinamika Kehidupan Minoritas Muslim di Bali. *Masyarakat Indonesia*, 37(2), 115–145.
- Kasban, A. (2021). *Nalar Hukum Islam Satria Effendi*.
- Khallaf, A. W. (1994). *Ilmu Usuf Fikih*. Toha Putra.
- Koentjaraningrat. (2005). *Pengantar Antropologi*. Rineka Cipta.
- Makhasi, G. Y. M., & Rahimadhi, M. T. Y. (2020). RAMAI-RAMAI MENOLAK WISATA HALAL: Kontestasi Politik Identitas dalam Perkembangan Wisata Halal di Indonesia. *Jurnal Sosiologi*

Reflektif, 14(2), 373. <https://doi.org/10.14421/jsr.v14i2.1767>

- Maliepaard, M., & Phalet, K. (2012). Social Integration and Religious Identity Expression among Dutch Muslims: The Role of Minority and Majority Group Contact. *Social Psychology Quarterly*. <https://doi.org/10.1177/0190272511436353>
- Marranci, G. (2012). Defensive or offensive dining? Halal dining practices among Malay Muslim Singaporeans and their effects on integration. *The Australian Journal of Anthropology*, 23(1), 84–100. <https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2012.00166.x>
- Meer, N. (2012). Misrecognizing Muslim consciousness in Europe. *Ethnicities*. <https://doi.org/10.1177/1468796811431295>
- Modood, T., & Ahmad, F. (2007). British Muslim Perspectives on Multiculturalism. *Culture & Society* SAGE, 24(2), 187–213. <https://doi.org/10.1177/0263276407075005>
- Mokhlis, S. (2009). Relevancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research. *International Business Research*, 2(3). <https://doi.org/10.5539/ibr.v2n3p75>
- Mujiburrahman. (2006). *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's new order*. (3rd ed.). Leiden University Press.
- Mulyana, D. (2012). *Cultures and communication*. Rosda.
- Nasir, K. M., & Pereira, A. A. (2008). Defensive dining: Notes on the public dining experiences in Singapore. *Contemporary Islam*. <https://doi.org/10.1007/s11562-007-0033-8>
- Padawangi, R. (2005). *Indonesian Catholics in Chicago: Making community in the quest for identity*. Loyola University Chicago.
- Pamungkas, C. (2015). *Intergroup contact avoidance in Indonesia*. <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/143493/143493.pdf>
- Pamungkas, C. (2016). Ethno-religious identification and social distance between Muslims and Christians: Analysis on social identity theory. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 6(1), 53–71.
- Pfafferott, I., & Brown, R. (2006). Acculturation preferences of majority and minority adolescents in Germany in the context of society and family. *International Journal of Intercultural Relations*. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2006.03.005>
- Portes, A., & Manning, R. (1986). The Immigrant Enclave: Theory and Empirical Examples. *Competitive Ethnic Relations*, 47–68.
- Qardhawi, M. Y. (1980). *Halal dan haram dalam Islam*. Himpunan Belia Islam.
- Rahman, F. (2021). PRAKTIK FIKIH KESEHARIAN MINORITAS MUSLIM DI BALI. *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat*, 16(2). <https://doi.org/10.23971/jsam.v16i2.2152>
- Robinson, L. (2005). South Asians in Britain: Acculturation, Identity and Perceived Discrimination. *Psychology and Developing Societies*. <https://doi.org/10.1177/097133360501700206>

- Saeed, A. (2020). *Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions*.
- Santa, N. M., & Wantasen, E. (2018). Profit analysis of pig farming in rural communities in Minahasa Regency of North Sulawesi. *Journal of the Indonesian Tropical Animal Agriculture*, 43(3). <https://doi.org/10.14710/jitaa.43.3.289-295>
- Sebastian, L. C., Hasyim, S., & Arifianto, A. R. (2020). Epilogue: Conservative Islam and the dilemma of Indonesian democracy. In *Rising Islamic Conservatism in Indonesia* (pp. 210-221.). Routledge.
- Soares, A. M., Farhangmehr, M., & Shoham, A. (2007). Hofstede's dimensions of culture in international marketing studies. *Journal of Business Research*, 60(3). <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2006.10.018>
- Soesilowati, E. S., & Yuliana, C. I. (2013). Komparasi Perilaku Konsumen Produk Halal di Area Mayoritas dan Minoritas Muslim. *Jurnal Ekonomi Dan Pembangunan*, 21(2), 167–178.
- Spradley, J. P. (2016). *Participant observation*. Waveland Press.
- Stitou, N., & Rezgui, H. (2012). The Muslim Consumer as the Key Player in Halal. *Grenoble: ASIDCOM*.
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*. <https://doi.org/10.2307/2095521>
- Swidler, A., & Wood, J. T. (2003). Talk of Love: How Culture Matters. *Canadian Journal of Communication*, 28(1). <https://doi.org/10.22230/cjc.2003v28n1a1353>
- Syarifudin, H. A. (2014). *Ushul Fiqih Jilid I* (Vol. 1). Prenada Media.
- Syuhudi, I. (2017). MENGELOLA KEBERAGAMAN AGAMA DI SEKOLAH MANADO (Studi Kasus: SMK Kristen YPKM dan SMA Tridharma). *Al-Qalam*, 23(2).
- Tayob, S. (2012). The South African Halal Industry: A Case of Cultural Intermediaries. *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 49–54. <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Turner, B. S. (n.d.). *Managing religions, citizenship and the liberal paradox*. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.735029>
- van Bruinessen, M., & Bruinessen, M. van. (2018). 2. Overview of Muslim Organizations, Associations and Movements in Indonesia. In *Contemporary Developments in Indonesian Islam*. <https://doi.org/10.1355/9789814414579-006>
- Weichart, G. (2004). *Minahasa Identity: A Culinary Practice*.
- Weichart, G. (2014). Identitas Minahasa: Sebuah Praktik Kuliner. *Antropologi Indonesia*, 0(74), 59–80. <https://doi.org/10.7454/ai.v0i74.3510>
- Wulandari, R. (2017). TRADISI MENGIBUNG (STUDI KASUS SINKRETISME AGAMA DI KAMPUNG ISLAM KEPAON BALI). *Gulawentah: Jurnal Studi Sosial*, 2(1), 29–40.
- Yakin, A. U., & Christians, L.-L. (2021). Rethinking Halal: Critical Perspective on Halal Markets and Certification. In *Rethinking Halal*. https://doi.org/10.1163/9789004459236_002

Yeager, D. M. (2009). H. Richard Niebuhr's Christ and Culture. In *The Oxford Handbook of Theological Ethics*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199227228.003.0028>

Zaimsyah, A. M., & Herianingrum, S. (2019). Tinjauan Maqashid Syariah Terhadap Konsumsi. *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, 5(1), 22–33.

<https://nasional.tempo.co/read/841234/survei-alvara-95-persen-muslim-indonesia-religius>

<https://seputartangsel.pikiran-rakyat.com/lifestyle/pr-143538563/upacara-ngaben-raja-pemecutan-xi-termegah-di-bali-selama-pandemi>

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

