

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial



**RECONSTRUCTING URBAN MUSLIM ENTREPRENEUR PROGRAM
ON VOLUNTARY ALMSGIVING: Deconstruction, Social Theology and Plurality**

Roma Ulinnuha

**GEN-Z MUSLIMS, SOCIAL MEDIA AND FORMLESS-SPIRITUAL:
An Explorative Study of Mosque Youth in Medan City**

Ziaulhaq Hidayat

**THE LIFE OF THE NIQAB AND SIRWAL;
Phenomenological Study of Family Power Relations to Stigma**

Mohammad Maulana Iqbal

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

JURNAL
SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2023



JURNAL SOSIOLOGI AGAMA:
Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial
Program Studi Sosiologi Agama
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2023

Editor in Chief

Moh Soehadha

Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Managing Editor

M Yaser Arafat

Univeristas 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

Univeristas Islam Negeri Sumatera Utara
Medan

Zuly Qodir

Univeristas 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

Univeristas 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 Itriati

Universitas Gajah Mada, Yogyakarta



JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2023

DAFTAR ISI

| | |
|--|----|
| RECONSTRUING URBAN MUSLIM ENTREPRENEUR PROGRAM ON VOLUNTARY ALMSGIVING: Deconstruction, Social Theology and Plurality | |
| Roma Ulinnuha | 1 |
| GEN-Z MUSLIMS, SOCIAL MEDIA AND FORMLESS-SPIRITUAL: An Explorative Study of Mosque Youth in Medan City | |
| Ziaulhaq Hidayat..... | 17 |
| THE LIFE OF THE NIQAB AND SIRWAL; Phenomenological Study of Family Power Relations to Stigma | |
| Mohammad Maulana Iqbal..... | 33 |
| MODERASI BERAGAMA DI PAPUA: Rekonstruksi Identitas dan Resolusi Kehidupan Keagamaan Pasca Konflik Papua 1998-2001 | |
| Luqman Al Hakim & Dudung Abdurrahman..... | 49 |
| TRANSFER KAPITAL: Studi Praktik Ulama dalam Pengentasan Kemiskinan di Kota Tasikmalaya, Jawa Barat | |
| Maulana Janah | 65 |
| TIONGHOA MUSLIM DI MADURA: Asimilasi Budaya dan Interaksi Sosial | |
| Akhmad Siddiq & Mutamakkin Billa..... | 87 |

TIONGHOA MUSLIM DI MADURA: Asimilasi Budaya dan Interaksi Sosial

Akhmad Siddiq

UIN Sunan Ampel Surabaya

a.siddiq@uinsby.ac.id

Mutamakkin Billa

UIN Sunan Ampel Surabaya

m.billa@uinsby.ac.id



Abstrak

Asimilasi adalah proses komunikasi dinamis dan saling mempengaruhi di antara dua budaya, yang tumbuh bersama dan saling beradaptasi. Dalam konteks Madura, interaksi sosial dan asimilasi budaya antara komunitas Tionghoa dan masyarakat Madura berkembang dalam ruang sosial yang kompleks dan bervariasi, tergantung pada konteks historis dan sosiologisnya. Salah satu contoh asimilasi budaya di Madura adalah melekatnya adaptasi kultural yang dilakukan Muslim Tionghoa di satu sisi serta kemelekatan seni dan arsitektur Tionghoa dalam karya budaya Madura di sisi yang lain. Penelitian ini bermaksud menjelaskan keberadaan Tionghoa Muslim di Madura, baik dari perspektif historis maupun sosiologis, serta pergulatannya di tengah arus budaya Madura yang dipersepsikan sebagai budaya Islam. Topik penelitian ini diharapkan bisa memberi sumbangsih terhadap diskursus identitas sosial, agama dan etnisitas. Dalam ruang yang lebih spesifik, penelitian kualitatif berbasis observasi dan wawancara mendalam ini diharapkan memberikan gambaran baru tentang interaksi sosial dan asimilasi budaya di kalangan Tionghoa Muslim di Madura.

Kata kunci: Islam, Madura, Tionghoa, interaksi sosial, asimilasi budaya

Abstract

Assimilation is a process of dynamic communication and mutual influence between two cultures, which grow together and adapt to each other. In the Madurese context, social interaction and cultural assimilation between the Chinese community and Madurese society develops in a complex and diverse social space, depending on the historical and sociological context. One example of cultural assimilation in Madura is the attachment of

cultural adaptation by Chinese Muslims on the one hand and the attachment of Chinese art and architecture to Madurese cultural works on the other. This study intends to explain the existence of Chinese Muslims in Madura, both from historical and sociological perspective, as well as their struggles amid the flow of Madurese culture which is perceived as Islamic culture. It is hoped that this research topic can contribute to the discourse on social identity, religion and ethnicity. In addition, this qualitative research, that is based on observation and in-depth interviews, is expected to elucidate a piece of social interaction and cultural assimilation among Chinese Muslims in Madura.

Keyword: Islam, Madurese, Chinese, social interaction, cultural assimilation



PENDAHULUAN

Ada beberapa pendekatan yang digunakan para peneliti dalam memotret kehidupan sosial masyarakat Tionghoa di Indonesia. Beberapa melihatnya dari sudut pandang sejarah, semisal *Arus Tionghoa-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Islam di Nusantara abad XV & XVI* (Al Qurtuby 2003), beberapa melihatnya dari kacamata sosiologi seperti *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia* (Suryadinata 2008), beberapa mengulas dari perspektif politik seperti *Tionghoa Dalam Pusaran Politik* (Setiono 2003), dan yang lain mendekatinya dari sudut pandang psikologi seperti *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia* (Afif 2012). Pola pandang interdisipliner ini penting, untuk melihat eksistensi Tionghoa di Indonesia secara lebih komprehensif dan multi-perspektif.

Tak bisa dimungkiri, bangsa Indonesia—yang dibangun berdasar pondasi keragaman budaya, etnis, dan agama—sejatinya mengakrabi paradigma kebangsaan yang tidak monolitik. Paradigma tersebut tumbuh melalui jejaring interaksi sosial dan asimilasi budaya yang berwarna. Dalam buku *Segregation, Integration, Assimilation: Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*, Keene menjelaskan beberapa sisi historis bagaimana proses asimilasi di Eropa Timur terjadi dalam rentang waktu antara abad ke-10 hingga abad ke-16. Salah satu fokus pandangnya adalah perubahan identitas, persepsi dan status hukum sebuah komunitas, baik dalam ruang internal maupun eksternal (Keene, Nagy, dan Szende 2009). Dalam konteks Indonesia, pada masa lalu, kebijakan pemerintah terkait “asimilasi etnis Tionghoa” semisal kebijakan ganti nama dan pembubaran organisasi Tionghoa memiliki dampak mendalam terhadap dinamika kehidupan sosial masyarakat Tionghoa. Bagi sebagian orang, di satu sisi kebijakan asimilasi dianggap bertanggung jawab atas mudarnya budaya leluhur, tapi di sisi lain ia diyakini mampu menumbuhkan proses pembauran kebudayaan (Assidiqi 2018, 375-388).

Lebih spesifik, dalam konteks kehidupan sosial Muslim Tionghoa, bangsa ini juga telah menampilkan ilustrasi bagaimana identitas sosial keagamaan (*socio-religious identity*) dibangun dan bagaimana etnisitas (Tionghoa) dan agama (Islam) tumbuh saling bertautan (Weng 2019). Dalam bukunya, *Berislam Ala Tionghoa Pergulatan Etnisitas dan Religiusitas di Indonesia*, Weng menyentuh banyak aspek dari proses asimilasi budaya di lingkungan Tionghoa Muslim, mulai dari kehidupan

selebritas Muslim Tionghoa seperti Felix Shaw, budaya dan arsitektur Tionghoa seperti Masjid Cheng Ho, hingga persoalan pergulatan keagamaan dan konversi Muslim Tionghoa di Indonesia. Realitas yang digambarkan Weng mencerminkan salah satu dinamika kehidupan sosial keagamaan modern di Indonesia, yang bersifat multi-identitas dan asimilatif (Weng 2019).

Asimilasi budaya tentu tidak bisa dilepaskan dari proses interaksi, identifikasi, dan identitas sosial (Jenkins 2014). Berangkat dari sudut pandang psikologi, menarik apa yang ditelaah Afif ketika ia meneliti bagaimana proses identifikasi sosial komunitas Tionghoa Muslim di Indonesia terkonstruksi, terutama dari sisi bagaimana Muslim Tionghoa menjalani kehidupan keagamaannya. Dia menjelaskan alasan-alasan empiris mengapa seorang Tionghoa memilih untuk memeluk agama Islam, misalnya. Penelitian Afif memperkaya pengetahuan kita terkait interaksi sosial berbasis agama dan etnisitas (Huda 2010, 165-174).

Interaksi antaretnis dan agama di atas juga tergambar secara jelas dalam konteks Muslim Tionghoa di Madura. Merujuk Humaidy, secara umum interaksi antaretnis Madura dan Tionghoa di Madura terjadi melalui tiga proses: perdagangan, akulturasi budaya, dan pernikahan campur (Humaidy 2020). Tiga ruang interaksi ini diperkuat dan mengkristal dalam simbol-simbol *visual* dan *architectural* seperti Masjid Jamik Sumenep, Labeng Mesem, dan Keraton Sumenep. Ada tiga aspek pola interaksi sosial antara Tionghoa dan Madura: (1) proses terbentuknya interaksi sosial, (2) simbol-simbol terjalinnya harmonisasi interaksi sosial, dan (3) modal sosial dalam interaksi. Pola-pola tersebut bisa dilihat melalui realitas sosial di lapangan atau *oral history* dari orang-orang Tionghoa di Madura (Humaidy 2020). Selain itu, mengacu kepada pengalaman interaksi antaretnis di Pamekasan, kita bisa melihat bahwa interaksi sosial Tionghoa-Madura mewujud dalam bentuk kegiatan-kegiatan sosial, seperti perayaan hari besar (Suhadatinah 2017). Merujuk pada teori Berger, konstruksi sosial masyarakat Tionghoa di tengah-tengah masyarakat Madura di Desa Polagan setidaknya terbangun dalam tiga pola dan ruang sosial: (1) eksternalisasi, dengan cara menyesuaikan diri dalam dunia sosio-kultur, (2) objektivasi, ketika masyarakat Tionghoa secara sosial diterima oleh masyarakat Madura, dan (3) internalisasi, di mana interaksi sosial masyarakat Tionghoa-Madura merajut makna dan peran yang sama (Suhadatinah 2017).

Berangkat dari realitas di atas, penelitian tentang Tionghoa Muslim di Madura menjadi menarik setidaknya karena beberapa hal. Pertama, hingga saat ini keberadaan orang-orang Tionghoa di Madura secara umum masih dipandang sebagai “pendatang” yang memonopoli lahan perekonomian. Kenyataan bahwa lahan bisnis—mulai dari tembakau, pertokoan, penginapan dan hotel, bahkan restoran—di pusat-pusat kota Madura dimiliki oleh Tionghoa menyisakan perasaan *feeling threatened*—meminjam istilah Mujiburrahman (2006) dalam diri orang Madura asli. Kedua, tidak sedikit masyarakat Tionghoa di Madura—bahkan yang Muslim—menyimpan rasa “inferior” dalam konteks *religious inter-action* berhadapan dengan Muslim Madura mayoritas. Keberagaman mereka tumbuh dalam iklim yang eksklusif dan membatasi diri. Ketiga, keberadaan Tionghoa Muslim di Madura sudah tumbuh sejak abad ke-14, melalui jalur murid Sunan Ampel (Humaidy 2020, 81-82). Di satu sisi, pertautan budaya antara Tionghoa dan Madura bisa dilihat dalam bangunan fisik dan arsitektur, tapi di sisi lain pertautan Islam dan Tionghoa di Madura sebagai ekspresi budaya keseharian (*everyday culture*) terlihat masih sangat sedikit, jika tak mau dikatakan tidak ada. Oleh

karena itu, penelitian ini berusaha untuk tidak saja menjelaskan sejarah Tionghoa Muslim tapi juga asimilasi budaya dan interaksi sosialnya.

PEMBAHASAN DAN HASIL PENELITIAN

Melalui observasi, wawancara, dan telaah pustaka, penelitian ini mengumpulkan data-data lapangan untuk kemudian diramu dan didiskusikan melalui perspektif interaksi sosial dan asimilasi budaya. Untuk hal tersebut, data-data penelitian lapangan akan dibahas di bawah ini dengan berpijak pada: (a) fakta sosiologis dan historis masyarakat Tionghoa di Indonesia, (b) Tionghoa di Madura, (c) Tionghoa Muslim di Madura, dan (d) asimilasi budaya dan interaksi mayoritas-minoritas di Madura.

a. Tionghoa di Indonesia

Sebagai pijakan historis sekaligus sosiologis untuk membahas Tionghoa Muslim di Madura, gambaran tentang kehadiran awal orang Tionghoa di Nusantara perlu dihadirkan. Sebuah catatan klasik tentang masyarakat tanah Jawa pada kisaran tahun 400-414 M menjadi salah satu acuan utama dalam membincang sejarah kehadiran orang-orang Tionghoa di Indonesia. Catatan itu ditulis oleh seorang pengembara bernama Faxian. Secara implisit dia menceritakan bahwa di tanah Jawa yang ia kunjungi saat itu terdapat “orang-orang yang beragama Buddha” yang hidup bersama komunitas lain, seperti umat beragama Hindu dan penyembah berhala (Afif 2012, 69). Faxian memang tidak menyebut secara jelas “orang-orang Tionghoa”, tapi pada masa itu hampir tidak ada komunitas lain yang beragama Buddha di Nusantara selain orang-orang Tionghoa, mereka yang berasal dari daratan Tionghoa, sebagai pusat dari lahirnya dan berkembangnya ajaran Buddha.

Pada abad ke-5 hubungan dagang antara bumi Nusantara dengan negeri Tiongkok sudah terjalin dengan baik. Meski belum ada kantong-kantong khusus untuk pemukiman pendatang dari Tiongkok, tapi kehadiran mereka sebagai pedagang yang melewati lalu-lintas perdagangan di bumi Nusantara terlihat jelas. Baru pada sekitar abad ke-8 mulai tampak adanya jalinan era antara Tiongkok dan Nusantara, terutama karena jalinan dagang komoditas teh dan porselen (Muljana 2005, 82-83). Meningkatnya produksi dua komoditas ini memacu Negeri Tirai Bambu tersebut untuk membentuk kantong-kantong perdagangan di wilayah Asia Tenggara, termasuk bumi Nusantara.

Seperti lumrahnya para pengembara, rombongan dagang yang menjelajah kawasan-kawasan tersebut tidak membawa serta keluarga dalam perjalanan mereka. Kenyataan ini membuat dan memungkinkan mereka untuk menjalin hubungan keluarga dengan penduduk yang mereka singgahi, untuk selanjutnya membangun sebuah keluarga. Inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya kantong-kantong pemukiman di tempat singgah.

Pada masa pra-kolonial, keberadaan Tionghoa Muslim di Indonesia bisa dilacak secara “massif” baru pada abad ke-15 M. Beberapa catatan bisa menjadi rujukan, seperti catatan Ma Hua, salah satu pengikut Cheng Ho yang menyertai perjalanannya merambah wilayah-wilayah Asia Tenggara. Ma mencatat bahwa sudah ada beberapa Muslim Tionghoa yang tinggal di Jawa, bersama dengan komunitas Tionghoa lain yang non-Muslim. Meski catatan Ma tidak bicara tentang peran dan kiprah Laksamana Cheng Ho dalam penyebaran Islam di Indonesia, tapi dalam penelitian-penelitian lain

secara jelas disebutkan bagaimana Cheng Ho memiliki peran dalam penyebaran ajaran Islam (Huan, Feng, dan Mills 1970).

Meski perjalanan Cheng Ho ke Nusantara dianggap sebagai salah satu tonggak penting sejarah Tionghoa Muslim di Nusantara, sebenarnya kita bisa melihat bahwa pada masa abad ke-15 dan 16 sudah terdapat beberapa wilayah yang dapat disebut sebagai kantong-kantong pemukiman masyarakat Tionghoa. Sebut saja misalnya Banten, Demak, dan Palembang. Merujuk Edmund Scott, di sepanjang abad ke-15 dan 16 kesultanan Banten sudah menjalin hubungan yang intim dengan komunitas Tionghoa yang tinggal di sana. Di antara mereka bahkan menjadi mitra kerajaan dan kepercayaan Sultan dalam bidang perdagangan. Banyak di antara orang-orang Tionghoa yang menduduki posisi penting seperti syahbandar, saudagar, bahkan tokoh agama (Afif 2012, 73). Pada 23 Juni 1596, ketika orang-orang Belanda berhasil berlabuh di dermaga Banten, komunitas Tionghoa sudah menjadi bagian penting dari aktivitas dagang di pelabuhan tersebut. Mereka sudah memiliki hubungan yang kuat dan mengakar, baik dengan masyarakat maupun dengan penguasa. Menurut sebuah catatan, jumlah orang Tionghoa di Banten pada saat itu sudah mencapai kurang lebih 3000 orang. Realitas ini adalah bukti harmonisme interaksi sosial yang tumbuh di antara masyarakat Banten dan Tionghoa.

Sebuah catatan Belanda menceritakan bahwa seseorang bernama So Bing Kong telah menjadi saudagar Tionghoa yang sangat sukses di Banten. Orang ini menjadi penguasa perniagaan lada di seluruh Banten. Orang-orang Belanda, Inggris, atau Portugis yang mau melakukan niaga lada, harus melalui pintu dagang yang dikelola Kong. Jan Pieterszoon Coen, salah seorang pegawai Belanda di Banten, pernah mengajak Kong untuk bersekutu dan merapat ke usaha dagang Belanda, meski usaha itu gagal (Afif 2012). Kenapa Kong begitu berkuasa? Salah satunya adalah karena dia mendapat dukungan penuh dari Sultan Banten. Hal itu disebabkan oleh loyalitas dan peran orang-orang Tionghoa dalam mengajarkan cara bertani dan bercocok tanam dengan baik: mulai dari membajak hingga sistem irigasi. Hasilnya, produksi pertanian di Banten saat itu melonjak (Setiono 2010).

Sementara di pesisir utara Jawa, salah satu kantong komunitas Tionghoa terdapat di wilayah Kesultanan Demak. Kekuasaan Kesultanan Demak didukung oleh orang-orang Tionghoa yang bekerjasama untuk menjatuhkan Majapahit, dengan cara menjalin koalisi dengan Dinasti Ming di Tiongkok. Melalui koalisi ini, Demak mendapatkan simpati orang-orang Tionghoa yang ada di Nusantara. Dinasti Ming mengarahkan dan membangkitkan solidaritas Tionghoa di Nusantara untuk membantu perjuangan Demak.

Wilayah maritim yang bersebelahan dengan Demak, seperti Semarang, Lasem, Gresik, kemudian juga dikuasai oleh Kesultanan Demak. Keberadaan masyarakat Tionghoa di daerah pesisir mengakar dan menguasai aspek dagang. Koalisi Demak-Tionghoa ini dilakukan juga untuk membendung kekuatan Portugis. Salah satu tokoh yang muncul dalam Gerakan koalisi ini adalah Babah Lim Mo Han. Selain dikenal sebagai juru taktik militer yang mempertahankan wilayah maritim dari serangan Portugis, Babah Lim juga merupakan arsitek yang membangun desain beberapa masjid di Jawa, seperti Masjid Mantingan di Jepara. Dia adalah seorang Muslim yang dihormati penduduk pesisir utara Jawa.

Di tanah Sumatra, keberadaan komunitas Tionghoa di Palembang bisa ditelusuri dari jejak arkeologis rumah dan pemukiman yang ada di sisi-sisi sungai Musi. Salah satu ciri khas dari pemukiman ini adalah bentuk dan strukturnya yang mengikuti aliran sungai (Purwanti 1999). Kerajaan Sriwijaya menjadi tempat persinggahan yang nyaman bagi orang-orang Tiongkok yang melakukan perjalanan ke India untuk belajar bahasa Sanskerta. Selain itu, Palembang juga menjadi daya Tarik orang-orang Tiongkok karena perdagangan dan geliat ekonomi di kerajaan tersebut. Mereka biasanya membawa produk Tionghoa, seperti kain sutra dan keramik, dengan cara dagang personal atau berkelompok (Eva dan Hasan 2015). Pada abad ke-13, ketika terjadi kekosongan penguasa pasca runtuhnya kerajaan Sriwijaya, banyak para perompak dari Tionghoa datang ke Palembang. Mereka membuat komunitas-komunitas berdasar etnis. Mereka juga diikuti oleh orang-orang yang lari dari penguasa yang dianggap zalim dan jahat, Dinasti Ming.

Keberadaan komunitas Tionghoa semakin tampak ke permukaan pasca runtuhnya Kesultanan Palembang pada 1825 M. Adanya kebijakan pemukiman yang berlatar etnis menempatkan orang-orang Tionghoa berada di kawasan kota Palembang, bersama orang-orang Eropa Belanda. Sementara orang-orang pribumi diberi wilayah pemukiman desa bersama komunitas Timur Tengah (Husin dan Marihandono 2020, 155).

b. Kehadiran Tionghoa di Madura

Keberadaan Tionghoa Muslim di Madura bisa ditelusuri sejak abad ke-13 M ketika pasukan Mongol, yang berhasil membantu Raden Wijaya menaklukkan kekuasaan Jaya Katwang di Singasari, diserang dan diceraiberaikan oleh pasukan Raden Wijaya sendiri (Erawati 2012). Di antara para tentara yang bercerai berai ini ada yang melarikan diri ke wilayah Sumenep (Al Qurtuby 2003, 79). Ada kemungkinan bahwa mereka mengikuti alur perjalanan tentara kerajaan Sumenep di bawah komando Arya Wiraraja yang juga menjadi bagian dari penaklukan Mataram. Tahapan hadirnya tentara Tionghoa ke Sumenep ini bisa disebut sebagai fase pertama kehadiran komunitas Tionghoa di Madura.

Fase kedua adalah masa ketika pasukan Jokotole berperang melawan pasukan Dempo Awang pada tahun 1415. Menurut cerita dalam *Babad Songenep*, dalam peperangan ini Pangeran Jokotole berhasil mengalahkan Dempo Awang dan menghancurkan pasukan mereka tanpa memberi ampun. Perahu dan para tentara Dempo Awang ditenggelamkan. Meski demikian, sebagian riwayat mengatakan bahwa Pangeran Jokotole memberi ampun kepada sebagian tentara yang meminta ampunan dan bersedia bekerja di bawah kekuasaannya (Nailufar 2015, 65).

Fase ketiga adalah masa-masa pasca kejadian yang dikenal dengan peristiwa “Huru-Hara Tionghoa” di Batavia. Sejarah mencatat bahwa pada waktu pemerintahan kolonial Belanda, orang-orang Tionghoa mendapatkan ruang-ruang dagang istimewa yang membuat mereka menjadi bagian dari pelaku monopoli dan menjadi saudagar kaya raya. Hubungan baik ini membuat migrasi dan kedatangan orang-orang Tionghoa Tiongkok ke Indonesia memuncak. Pada tahun 1740 hingga 1750, ada sekitar 5000 orang Tionghoa Tiongkok yang datang ke Indonesia. Jumlah yang sangat banyak ini tidak diimbangi dengan ketersediaan lahan kerja untuk mereka di Indonesia. Banyak dari mereka kemudian menjadi pengangguran, hal yang membuat orang-orang pribumi resah.

Keadaan di atas diperparah oleh kebijakan pemerintah Belanda yang menaikkan pajak. Rakyat kecil dan para pendatang, termasuk orang Tionghoa, menjadi semakin terhimpit. Lalu muncullah peristiwa pemberontakan komunitas Tionghoa di Batavia, yang kemudian dikenal dengan Huru-Hara Tionghoa. Akibat peristiwa ini, banyak orang-orang Tionghoa keluar dari Batavia. Mereka menyebar ke wilayah-wilayah Jawa dan Madura. Ada seorang pemimpin pemberontakan bernama Tan Wan Soei yang menjadi penyulut perlawanan. Dia dan anak buahnya tidak mau kembali ke Batavia, meski pemerintah Belanda sudah memberi ampunan kepada komunitas Tionghoa. Jejak perlawanan ini membuat pergerakan orang-orang Tionghoa menyeluruh ke wilayah Jawa dan Madura.

Pada tahun 1762, ada sekelompok orang Tionghoa yang datang ke Sumenep. Mereka diterima oleh pemerintah dan penduduk lokal, hingga kemudian membangun rumah tangga dan menikahi warga lokal. Orang-orang ini mendapat tempat istimewa dalam kerajaan karena keahlian mereka dalam bidang pertukangan, pertanian, pabean, dan manajemen pasar. Di antara orang-orang ini ada seorang Tionghoa bernama Lauw Koen Thing, seorang ahli bangunan, yang kemudian melahirkan seorang cucu bernama Lauw Pia Ngo. Cucu inilah yang kemudian ditunjuk oleh kerajaan Sumenep untuk menjadi arsitek dan tukang ahli untuk pembangunan Keraton dan Masjid Sumenep (Nailufar 2015, 65). Bukti asimilasi budaya bisa dilihat dari bangunan-bangunan di area Keraton Sumenep yang memuat perpaduan antara gaya ornament lokal Madura dengan gaya arsitektur Tionghoa, seperti ikon burung, naga, jendela kotak-kotak, bentuk atap yang melintang, dan lainnya.

Nama Lauw Pia Ngo menjelma menjadi nama yang kesohor. Nama ini sempat menjadi nama jalan di pusat kota Sumenep, sebagai bentuk penghargaan terhadap kontribusi dia terhadap pembangunan kota pemerintahan Kerajaan Sumenep. Ia dan keluarganya mendapatkan lahan dan diperkenankan untuk membangun tempat tinggal tidak jauh dari Masjid Agung Sumenep. Di area ini, beberapa keturunan Tionghoa bermukim dan membangun rumah-rumah berarsitektur Tionghoa. Meski saat ini banyak dari rumah-rumah peninggalan tersebut tidak lagi berwujud. Peralihan kepemilikan dan renovasi menjadikan jejak sejarah arsitektur itu sulit dijejaki. Beberapa wilayah yang masih menyimpan situs-situs peninggalan bernuansa arsitektur Tionghoa antara adalah Dungkek, Pasongsongan dan Batang-Batang.

c. Tionghoa Muslim di Madura

Secara umum para sejarawan meletakkan pondasi sejarah kemunculan Islam di Madura tidak jauh dari proses penyebaran Islam di Jawa atau Nusantara. Peran Wali Songo tidak bisa ditepikan. Melalui jejaring dakwah yang menyisir pantai utara Jawa, hingga ke Madura, ajaran dan praktik Islam kemudian dikenal di Madura. Uniknyanya, sejarah mencatat bahwa penyebaran awal Islam di Madura justru tumbuh dan lebih berkembang di wilayah ujung timur Madura dibandingkan bagian barat.

Salah satu riwayat mengatakan bahwa penyebaran Islam di Madura berkembang karena raja-raja di Sumenep, semisal Panembahan Joharsari yang berkuasa pada tahun 1319 hingga 1331 M, sudah memeluk agama Islam. Masuknya Panembahan Joharsari ke dalam agama Islam memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan agama ini. Menukil pepatah Latin, *cuius regio eius religio* yang berarti "siapa memerintah, agamanya dianut." Rakyat dan penduduk yang berada di bawah kekuasaan seorang raja akan mengikuti kepercayaan dan praktik keagamaan sang raja.

Panembahan Joharsari mempunyai putra bernama Raden Piturut dan bergelar Panembahan Mandaraka. Raden Piturut yang berkuasa sampai 1339 M ini juga diyakini memeluk agama Islam. Bukti dari keislamannya adalah bentuk makamnya yang terletak di desa Mandaraga, Keles, Ambunten, dinilai sudah bernuansa Islam. Raden Piturut mempunyai dua putra yaitu Pangeran Natapraja bertahta di Bukabu dari tahun 1339 hingga 1348 M dan Pangeran Nataningrat yang bertahta di Baragung, Guluk-Guluk. Pangeran Nataningrat mempunyai keturunan Pangeran Agung Rawit yang bergelar Pangeran Sekadiningrat I yang berkuasa antara tahun 1358-1366 M di Keraton Banasare. Lalu lahirlah penguasa selanjutnya, yakni Temenggung Gajah Pramada yang bergelar Sekadiningrat II dan memerintah selama 20 tahun (1366 - 1386 M). Setelah itu lahirlah seorang penguasa yang di kemudian hari menjadi sangat terkenal, seorang Pangeran bernama Jokotole atau Aria Kudapanole. Pangeran ini bergelar Sekadiningrat III.

Versi lain menceritakan bahwa Pangeran Jokotole baru masuk Islam di bawah arahan seorang Sunan yang dikenal dengan Sunan Paddusan. Nama Asli penyebar dakwah Islam di wilayah timur Madura ini adalah R. Bindara Dwiryapada, putra dari Haji Usman Sunan Manyuram Mandalika. Haji Usman adalah seorang dai yang menyebarkan ajaran Islam di Lombok. Nah, Sunan Paddusan ini kemudian diambil menantu oleh Pangeran Jokotole (Abdurachman 1971, 17). Jika keislaman Pangeran Jokotole, yang berkuasa antara tahun 1415 – 1460 M, ini dianggap sebagai penanda masuknya Islam di ruang istana Sumenep, maka kisah tentang keislaman Panembahan Joharsari perlu ditinjau kembali. Konon kata Paddusan berasal dari kata *eddus* atau *edudus* yang berarti dimandikan. Dalam ritual keagamaan saat itu, orang yang masuk Islam dan siap menjalankan syariat, ia akan dimandikan dengan air kembang beraneka macam warna. Karena tempat itu dijadikan tempat sebagai tempat pemandian, maka wilayah itu kemudian disebut dusun Paddusan.

Di Sampang, sejarah kehadiran Islam ditandai dengan cerita masuk Islamnya Ario Lembu Petteng, seorang kamituo di Madegan Sampang. Konon, ia memeluk Islam pada tahun 1478 M setelah berguru kepada Sunan Ampel. Lembu Petteng meninggal di Ampel Delta dan dimakamkan di sana (Hartono 2001, 10). Namun, menurut cerita lain, pada masa ia menjabat sebagai kamituo di Sampang, Sunan Giri sempat mengutus Syekh Syarif, yang juga dikenal dengan Khalifa Husein, untuk membantu Lembu Petteng menyebarkan ajaran Islam (Raffles 2008, 466). Sementara di Bangkalan, kisah tentang keislaman Raden Pratanu yang dinobatkan sebagai raja pada tahun 1531 M menjadi penanda waktu masa awal Islam di Madura. Raden Pratanu adalah murid dari Sunan Kudus. Meski demikian, Islam tidak berkembang secara baik di wilayah barat Madura, terutama di bawah kekuasaan Raden Pratanu karena ayahnya sendiri, Raja Pragalbo, masih berpegang teguh pada keyakinan Hindu hingga masa-masa akhir kehidupannya. Kehadiran dan perkembangan Islam di kawasan Arosbaya, sebelah utara kota Bangkalan tidak lepas dari semangat dakwah dan kiprah Raden Pratanu, yang juga bergelar sebagai Panembahan Lemah Dhuwur (Raffles 2008).

Penyebaran Islam melalui jalur raja-raja ini dimeriahkan juga oleh kisah penguasa Pamekasan, yakni Panembahan Ronggosukowati. Jika Raden Pratanu adalah murid Sunan Kudus, Ronggosukowati adalah murid dari Sunan Giri. Dia menyebarkan ajaran Islam di Pamekasan bersama dengan seorang murid setia lain dari Sunan Giri bernama Sayyid Muhammad bin Abdurrahman bil Faqih. Kerjasama atau jejaring antara penguasa atau para raja dan tokoh agama atau para juru dakwah Islam menjadi

salah satu kunci suksesnya penyebaran ajaran Islam di pulau Madura.

Pertanyaannya: lalu bagaimana dengan komunitas Muslim Tionghoa di Madura? Apakah keislaman mereka mengikuti alur penyebaran Islam keraton dan sunan seperti digambarkan di atas? Atau mereka punya kisah sendiri dalam keislaman mereka?

Nama Biangseng menjadi salah satu nama yang senantiasa disebut dalam pelacakan sejarah Tionghoa Muslim di Madura. Beberapa sumber menyebutnya sebagai Keng Biangseng (Gayatri 2014), sementara ada juga yang menyebutnya Tan Biangseng (Rahman 2022). Nama ini dipercaya sebagai keturunan mula-mula dari komunitas Tionghoa Muslim di Sumenep, yang melahirkan keturunan Muslim Tionghoa dan menyebar ke beberapa wilayah pantai utara pulau Madura.

Makam Biangseng ada di desa Tamidung tidak jauh dari sebuah perkampungan yang dikenal dengan nama Kampung Raden. Di batu nisan makam tersebut ditulis bahwa Kiai Baingseng wafat pada tahun 1602 M. Sejarah tentang sosok Biangseng inilah yang banyak menyebar di kalangan Tionghoa Muslim di Madura. Meski demikian, tidak semua masyarakat yang hidup di sekitar makam dan desa Tamidung tahu atau mau tahu tentang keberadaan komunitas keturunan Tionghoa Muslim. Ketidaktahuan sebagian orang tentang komunitas Tionghoa Muslim di Sumenep tersebut, meski mereka tinggal tidak jauh dari situs-situs yang bersinggungan dengan sumber sejarah, bisa dipahami. Menurut Zawawi Imron, tidak semua orang tahu soal sejarah itu (wawancara dengan Zawawi, 21 Agustus 2022). Bahkan menurut Rahman, bahkan keturunan Tionghoa Muslim di Madura sendiri banyak yang tidak peduli dengan sejarah tersebut. Buktinya, kata dia, adalah kenyataan bahwa makam Biangseng di Tamidung tidak terawat.

Gayatri mencoba menganalisis keberadaan Biangseng yang sebenarnya tidak ada dalam catatan silsilah yang ada di komunitas peranakan Tionghoa Muslim Madura. Menurutnya, jika benar Biangseng wafat pada tahun 1602 M, yakni pada awal abad ke-17 M, dipatikan dia lahir dan hidup pada pertengahan atau pun awal abad ke-16 M. Padahal, nenek moyang dari Kiai Biangseng ini tidak ada dalam daftar silsilah keluarga Keng Pangkeng. Di luar catatan silsilah yang dirujuk Gayatri, kisah dan cerita lisan menyebutkan bahwa Kiai Biangseng adalah saudara se-ayah dengan Raden Patah. Dengan kata lain, Biangseng adalah saudara dari Raden Kusen. Cerita mitos seperti ini jelas tidak masuk akal, karena keduanya berbeda jarak sekitar satu abad: Raden Patah lahir pada pertengahan abad ke-15 M dan wafat pada awal abad ke-16 M.

Cerita lisan lainnya meyakini bahwa Biangseng dimakamkan di Ampel (wawancara dengan Koh Tris, 2 Juli 2022 dan Sutikman, 25 Juni 2022). Jika kisah ini benar, maka bisa dipastikan bahwa ada dua versi Biangseng. Yang satu di Kampung Raden, Sumenep, satunya sosok Biangseng yang dikaitkan dengan kerajaan Demak, Raden Patah, dan dia dimakamkan di Ampel. Beberapa catatan sejarah mengatakan bahwa Raden Patah dan Raden Kusen adalah keturunan dari seorang selir Tionghoa, Siu Banchi, putri yaitu Syaikh Bantong alias Tan Gohwat dan Siu Teyo. Hal ini menegaskan bahwa meski Biangseng bukanlah saudara seibu Raden Patah dan Raden Kusen, ia tetap memiliki kekerabatan dengan Syaikh Bantong yang juga merupakan keturunan dari Syaikh Hasan yang terkenal sebagai penyebar Islam di Jawa dari Champa. Hubungan antara (keluarga) kerajaan dan penyebaran agama Islam pada masa itu merupakan keniscayaan sejarah.

Selain nama Biangseng, ada nama Tionghoa lain yang muncul dalam penelusuran sejarah Tionghoa Muslim di Madura, yakni Keng Pangkeng. Ada dua sumber yang saya jadikan rujukan untuk mengulas Keng Pangkeng. Pertama, wawancara dengan Agung Rahman yang banyak memberikan catatan-catatan silsilah dari berbagai sumber. Kedua, catatan dari Gayatri WM. Menurut cerita yang beredar di komunitas Tionghoa Muslim Madura, dan merujuk kepada apa yang ditulis oleh Gayatri, “Keng Pangkeng merupakan keturunan dari pasukan tentara Mongol yang tidak kembali dan tentara tersebut masih seorang bangsawan Mongol. Versi lain menyebut ia berasal langsung dari China. Apapun itu, yang pasti Keng Pangkeng adalah seorang bangsawan. Oleh sebab itu, ia diizinkan menikah dengan putri raja Sriwijaya dan Bone, serta mempunyai kedudukan yang terhormat di Sumenep (Gayatri 2014).”

Sebutan *Keng* dipercaya berkaitan erat dengan marga di Tiongkok, yakni Geng, sebuah bangsa dan komunitas yang berasal dari Asia Tengah pada masa Dinasti Chow. Marga ini bisa kita jumpai di banyak tempat, semisal Hubei, Shaanxi, dan pemukiman-pemukiman penduduk lain yang beretnis Hui atau Tatar. Beberapa nama besar, baik dari kalangan tentara kerajaan atau kalangan para pemberontak, juga tercatat sebagai bagian dari marga Keng. Keturunan dari marga ini juga mengisi daftar selir dan permaisuri Raja dalam kepemimpinan dinasti demi dinasti di Tiongkok.

d. Asimilasi Budaya dan Interaksi Mayoritas-Minoritas

Dalam catatan sejarah, asimilasi dan pembauran antara etnis Tionghoa dan Madura berlangsung sejak lama. Pada masa pemerintahan Panembahan Sumolo (1762 M) ada sekitar enam orang Tionghoa yang datang ke Sumenep, menetap, dan menikah dengan penduduk lokal. Di antara orang-orang ini ada seorang ahli bangunan, arsitek, bernama Lauw Pia Ngo. Kehadiran orang-orang Tionghoa tersebut menjadi penanda bagaimana penerimaan masyarakat Madura, terutama kelompok elit kerajaan, terhadap komunitas pendatang Tionghoa. Lauw Pia Ngo kemudian menjadi arsitek yang dipercaya untuk merancang bangun Masjid dan Keraton Sumenep.

Kepercayaan yang diberikan oleh pihak keraton di atas dibayar dengan sangat baik oleh Lauw Pia Ngo dan komunitasnya dengan menunjukkan kinerja yang baik. Hubungan saling percaya ini kemudian melahirkan interaksi sekaligus rekognisi yang mendalam terhadap etnis Tionghoa. Apalagi, pembangunan dan arsitektur yang muncul kemudian adalah pola-pola yang mengakomodasi unsur budaya yang beragam: Tionghoa, Madura, dan Arab.

Pola akomodatif ini tidak hanya dilakukan komunitas arsitek Tionghoa dalam bentuk fisik arsitektur bangunan. Dalam pergaulan keseharian, mereka juga dikenal dan dicatat sebagai kelompok yang mudah adaptif terhadap kebudayaan setempat. Hal ini berbeda dari imajinasi umum tentang kelompok Tionghoa yang cenderung eksklusif dan jarang membuka diri dengan kelompok etnis lain di sekitarnya. Lauw Pia Ngo dan komunitasnya memberikan gambaran lain tentang pola interaksi dan strategi pembauran yang ia lakukan.

Penerimaan pihak keraton terhadap komunitas kecil Tionghoa tersebut memberikan imbas positif terhadap penerimaan rakyat kepada mereka. Meski secara fisik dan kultur banyak perbedaan yang muncul di antara kedua entitas budaya ini, tapi dalam keseharian mereka saling membantu dan

berkomunikasi. Beberapa literatur menjelaskan bahwa komunikasi dan interaksi Madura-Tionghoa di pulau Madura berlangsung dengan damai dan tidak banyak konflik. Terutama jika kita mengacu kepada keberadaan mereka di kota Sumenep.

Penelitian ini mendapatkan bukti tentang kuatnya pembauran tersebut dari hasil observasi di Sumenep dan Pamekasan bagian utara. Di jalur Dungkek-Batang-Batang-Pasongsongan-Pasean-Waru, sebagai jalur penyebaran dan perkembangan Tionghoa Muslim peranakan di Madura, kita bisa menemukan komunitas keturunan Tionghoa Muslim yang sudah sangat menyatu dengan kebudayaan Madura, bahkan melupakan kebudayaan nenek moyang mereka sebagai Tionghoa.

“Saya Madura, bukan Tionghoa.” Kata-kata seperti ini seringkali muncul dari beberapa orang keturunan Muslim Tionghoa, bukan untuk menafikan ke-Tionghoa-an mereka tapi menegaskan bahwa mereka sudah sangat membaur dengan masyarakat Madura. Banyak—jika tidak mau mengatakan hampir semua—dari Tionghoa Muslim keturunan di Madura tidak lagi bisa berbahasa Mandarin, tidak mengindahkan tradisi Tionghoa, dan tidak merasa punya ikatan kultural dengan budaya Tionghoa. Mereka lebih merasa sebagai Muslim, yang kemudian mengantarka mereka untuk lebih merasa Madura dibandingkan Tionghoa. Meski demikian, mereka masih menjaga dan merawat ingatan tentang silsilah dan sejarah nenek moyang mereka sebagai Tionghoa Muslim awal di Madura.

Perasaan ini juga dikuatkan dengan pernikahan mereka yang tidak lagi terjadi hanya di dalam ruang lingkup dan lingkungan keluarga Tionghoa. Pernikahan lintas etnik yang dilakukan satu-dua generasi terakhir Tionghoa Muslim Madura menumbuhkan keterikatan lebih melekat dengan budaya dan identitas sosial di luar non-Tionghoa. Keluarga yang berbasis pernikahan lintas etnis lebih menyerap keragaman budaya dan adat istiadat, yang membuat anggota keluarga di dalamnya tidak lagi merasa sebagai individu yang hidup di ruang yang mono-kultur.

Pernikahan endogami terjadi di kalangan Tionghoa Muslim peranakan di Madura dalam beberapa generasi terakhir. Sebat saja misalnya keluarga sastrawan nasional Abdul Hadi WM dan beberapa orang di komunitas Tionghoa Muslim Waru. Hal ini membuat ikatan kekeluargaan Tionghoa Muslim keturunan di Madura semakin meluas. Ada banyak unsur (keluarga, budaya, dan orientasi keagamaan) yang kemudian saling berinteraksi di dalam komunitas Tionghoa Muslim Madura. Fenomena seperti ini juga menjadi faktor bagaimana pembauran dengan masyarakat dan budaya sekitar lebih mudah terjadi.

Faktor lain yang membuat pembauran sosial tumbuh adalah relasi bisnis dan hubungan berbasis kepentingan ekonomi. Sejak awal, Tionghoa Muslim dikenal sebagai pedagang yang handal. Mereka menguasai beragam sektor ekonomi yang menjadikan komunitas ini mendapat tempat yang elit dalam struktur masyarakat Madura. Merujuk kepada Bourdieu, modal ekonomi adalah modal penting untuk menjalankan aktivisme sosial dan menjalin jejaring dalam kehidupan bermasyarakat (Bourdieu 1986, 241-258). Dalam pandangan Bourdieu, modal ekonomi menjadi modal dasar yang bisa merambah ruang-ruang lain, mempengaruhi, dan memberikan dampak besar terhadap kondisi dan dinamika budaya dan sosial.

Pembauran sosial di atas juga tumbuh disebabkan perkembangan ilmu pengetahuan dan paradigma berpikir yang terbuka di kalangan Tionghoa Muslim Madura. Ketika bertemu dengan

Agung Rahman, salah satu keturunan Tionghoa Muslim di Dasuk Sumenep, dia mengatakan bahwa sejak dulu komunitas Muslim Tionghoa adalah pembelajar agama yang baik. Dia menunjukkan beberapa manuskrip lama yang dimiliki oleh Tionghoa Muslim peranakan yang dia miliki. Manuskrip ini, menurut dia, menunjukkan bahwa tradisi “nyantri” juga dilakukan oleh Muslim Tionghoa di Madura. Manuskrip itu ada yang berbahasa Arab, ada juga yang berbahasa Madura. Saya menyerap aroma masa lalu yang kental dan nuansa pesantren yang kuat ketika melihat beberapa manuskrip yang Agung Rahman tunjukkan.

Pertautan etnis Tionghoa dengan dunia santri dan kajian agama Islam di atas tentu memberikan pengaruh dan dampak dalam pola pikir dan perilaku sosial komunitas Tionghoa. Secara simbolik, kepemilikan Tionghoa Muslim Madura terhadap korpus pesantren dan kitab kuning menunjukkan kehadiran dan penerimaan budaya santri (yang sangat lekat dengan masyarakat Madura) dalam komunitas Tionghoa Muslim Madura. Artinya, komunitas ini sudah membuka ruang interaksi yang mendalam dengan esensi budaya Madura sebagai masyarakat santri. Yanwar menjelaskan bahwa salah satu penanda penting dari kehidupan keagamaan masyarakat Madura adalah “budaya santri”, sebuah budaya yang menjadikan ajaran dan nilai-nilai Islam sebagai pijakan utama dalam membangun kehidupan sehari-hari (Pribadi 2013, 1-32). Dengan demikian, ketika komunitas Tionghoa Muslim masuk dan juga menggeluti dunia santri dan pesantren, itu menandakan mereka sudah masuk ke dalam salah satu inti dari kebudayaan Madura.

Apa yang menjadi faktor pertautan dan asimilasi yang melekat di atas? Ini pertanyaan yang tidak mudah untuk dijawab. Menurut Badriyanto, proses asimilasi dan pertautan budaya yang baik antara Tionghoa dan Madura, terutama di daerah Sumenep, disebabkan oleh tiga hal. Pertama, adanya perkawinan lintas etnik antara Madura dan Tionghoa. Dalam konteks perkawinan campuran, seorang suami dan istri melebur menjadi satu keluarga tanpa menonjolkan identitas etnis masing-masing individu. Realitas ini menjadikan pembauran kedua budaya ini terjalin dengan harmonis. Kedua, sebagian dari orang-orang Tionghoa yang tinggal di Madura memilih menggunakan bahasa Madura dalam komunikasi keseharian mereka. Penggunaan bahasa lokal memudahkan proses adaptasi dan asimilasi budaya Madura-Tionghoa. Ketiga, tentu hadirnya orang-orang Tionghoa yang memeluk Islam (Badriyanto 2011, 139-148). Komunitas Muslim ini bisa ditemukan desa Dungkek, Batang-Batang, dan Pasongsongan. Penggunaan bahasa Madura yang baik di kalangan Tionghoa Muslim ini memuluskan proses asimilasi dan pembauran antara etnis Tionghoa dan etnis Madura. Tidaklah heran jika, sekali lagi, sebagian dari mereka merasa bukan lagi sebagai “Tionghoa”, karena keakraban dan keseharian mereka yang lebih dekat dengan tradisi Madura dibandingkan dengan Tionghoa: baik secara bahasa, praktik keagamaan, dan interaksi sosial.

Di luar Madura, di Surabaya misalnya, jalinan antara keislaman dan ke-Tionghoa-an ini bisa dilihat dalam organisasi seperti PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia). Wadah kemasyarakatan ini menjadi ruang pertemuan antara tradisi etnik dengan nilai dan budaya religius Islam. Jika boleh dikatakan, budaya santri Tionghoa Muslim di Surabaya muncul dalam bentuk keikutsertaan mereka dalam wadah seperti PITI yang tidak hanya memberikan ruang belajar keagamaan tapi juga tempat untuk mengekspresikan budaya etnik yang masih mereka pertahankan. Merujuk kepada Weng, secara umum masyarakat Muslim Tionghoa “mendukung ekspresi identitas budaya Tionghoa Muslim

karena strategi ini membantu mendefinisikan ulang posisi minoritas mereka dan memperbaiki citra etnis Tionghoa di hadapan warga Islam setempat (Weng 2019, 333-334).” Hal ini menjadi penting sebab problem relasi antara Tionghoa sebagai minoritas dan penduduk lokal, atau yang seringkali disebut “pribumi”, sebagai mayoritas tak bisa dihindari.

Relasi antara minoritas dan mayoritas seringkali menjadi problem tersendiri dalam bermasyarakat. Ada banyak tarik ulur dan ketegangan yang disebabkan oleh posisi yang saling bergantung antara dua aras yang berbeda tersebut. Mayoritas dituntut untuk menghargai minoritas, sementara minoritas dituntut untuk memahami mayoritas. Dalam kacamata hukum, posisi mayoritas dan minoritas jelas setara. Tidak ada pengistimewaan terhadap mayoritas atau diskriminasi terhadap minoritas. Tapi dari sudut sosial, posisi keduanya menentukan siapa yang menentukan dan siapa yang harus mengikuti ketentuan.

Kymlicka mengatakan bahwa salah satu problem utama dalam multikulturalisme adalah persoalan relasi mayoritas dan minoritas (Kymlicka 2002, 13). Ketika melakukan identifikasi terhadap kelompok minoritas, Kymlicka mengacu kepada dua kelompok: “minoritas bangsa” dan “minoritas etnis”. Dalam pandangan Kymlicka, yang pertama dapat ditemukan dalam komunitas kebangsaan yang terdiskriminasi oleh mayoritas kebangsaan yang lain dan cenderung menuntut homogenitas. Sementara kelompok “minoritas etnis” adalah mereka yang berafiliasi kepada etnis tertentu yang secara kuantitas berada dalam tekanan kelompok dominan. Sebut saja misalnya orang Indonesia di Amerika, orang Tionghoa di Indonesia, dan Yahudi di Malaysia. Seringkali, kelompok minoritas ini menjadi korban dari aturan atau undang-undang yang ditetapkan oleh kaum mayoritas. Bahkan, tidak jarang terjadi pembatasan terhadap hak-hak kultural dan adat istiadat mereka sebagai bagian dari sebuah bangsa (Kymlicka 2002, 17-24).

Salah satu akar dari persoalan mayoritas-minoritas ini adalah paradigma berpikir homogen. Bahkan dalam deklarasi HAM, kecenderungan untuk mengakui hak mayoritas yang homogen masih dianggap sebagai kurang progresif. Kelompok liberal masih mengatakan perlu ada penguatan terhadap pengakuan atas “hak-hak minoritas”. Kenapa demikian? Dalam pandangan Kymlicka, ada sikap yang cenderung mengabaikan kelompok lokal yang awalnya menjadi penduduk asli sebuah negeri yang “dijajah”, oleh mereka yang menguasai tempat itu sebagai bangsa pendatang yang “menjajah”. Misalnya, nasib orang Indian di Amerika, atau orang Aborigin di Australia. Yang muncul kemudian adalah “identitas nasional” yang mengaburkan identitas dan peran pribumi lokal.

Masih dalam konteks multikulturalisme, menarik ketika Atho Mudzhar menekankan bahwa asumsi dan persepsi tentang kelompok subordinat dan kelompok dominan tidak boleh dimunculkan dalam ruang relasi lintas kultur, sebab setiap orang memiliki hak dan kesempatan yang sama. Baik hal itu dimaksudkan untuk mengekspresikan diri atau bekerjasama dengan kelompok lain. Penghargaan dan rekognisi terhadap keberadaan orang atau kelompok lain ini menjadi niscaya. Setidaknya ada tiga hal yang harus terpenuhi: 1) pemahaman terhadap pluralism sosial, 2) semangat dan identitas kebangsaan yang sama, dan 3) rasa kebanggaan terhadap keragaman tersebut (Umihana 2019, 248-268).

Relasi antara mayoritas dan minoritas juga tidak bisa dilepaskan dari problem masyarakat modern. Hartsock menjelaskan tarik menarik antara problem mayoritas sebagai “pusat” dan problem minoritas sebagai kelompok yang “terpinggirkan” (Hartsock 1987, 187-206). Pada tataran ideal, setiap orang mengandaikan adanya relasi yang seimbang dan adil. Tapi pada kenyataannya, hubungan antarindividu dan kelompok tidak bisa dilepaskan dari struktur dan strata masyarakat.

KESIMPULAN

Pembauran atau asimilasi budaya memiliki nilai positif dalam konteks relasi antaretnis dan antaragama. Sekat-sekat yang hadir dalam pola komunikasi lintas etnik, komunitas Tionghoa dan masyarakat Madura, bisa dipinggirkan melalui intensifikasi kerja sosial bersama dan interaksi keseharian. Pergaulan sehari-hari antar individu dan kegiatan bersama antar kelompok antaretnik juga dapat menjadi jembatan untuk menghubungkan jarak komunikasi. Merujuk kepada Goffman, hubungan antar individu, *face to face relation*, bisa menjadi kunci untuk mendekatkan dan mengidentifikasi sebuah masyarakat. Bagi dia, mikrososiologi adalah kunci (Collins 2002, 21).

Interaksi sosial yang dialami Tionghoa Muslim di Madura, terutama di Sumenep dan Pamekasan, bisa menjadi cermin bagaimana asimilasi budaya dan hubungan minoritas dan mayoritas etnik antara Tionghoa dan Madura bersifat adaptif: bisa berubah dan senantiasa berubah (*be changed and changing*) bergantung pada pendekatan komunikasi dan pertemuan individu per individu. Koh Amin, salah satu Tionghoa Muslim peranakan di Pasongsongan, menunjukkan bahwa tidak semua Tionghoa Muslim peranakan yang ada di daerahnya bisa bersikap terbuka. Itu juga menjadi bagian dari otokritik terhadap komunitas minoritas, yang cenderung bersikap eksklusif dan tertutup.

Namun demikian, asimilasi budaya dan rekognisi terhadap Tionghoa Muslim di Madura terlihat semakin mengakar dan menguat, disebabkan oleh semakin terbukanya pergaulan komunitas Tionghoa dengan masyarakat Muslim Madura. Pernikahan yang tidak lagi bersifat endogami dan praktik dagang yang melibatkan lebih banyak interaksi dengan orang-orang Madura pada tahapan selanjutnya, perlahan dan perlahan, membuat pembauran antara Tionghoa Muslim sebagai “minoritas” dan Muslim Madura sebagai “mayoritas” semakin melekat dan mendalam. []



BIBLIOGRAFI

- Abdurachman. 1971. *Sejarah Madura: Selayang Pandang*. Sumenep: tanpa penerbit.
- Afif, Afthonul. 2012. *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri*. Cet. 1. Depok, Jawa Barat: Penerbit Kepik.
- Al Qurtuby, Sumanto. 2003. *Arus Tionghoa-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Islam di Nusantara abad XV & XVI*. Jakarta: Perhimpunan Penulis Tionghoa Indonesia.

- Assidiqi, Hamas. 2018. "Kebijakan Asimilasi Terhadap Etnis Tionghoa di Jakarta Tahun 1966-1998." *Jurnal Prodi Ilmu Sejarah* 3, no. 3: 375–88.
- Badriyanto, Bambang Samsu. 2011. "Interethnic Relationship and Social Harmony: Social Interaction Between Madurese and Other Ethnic in Sumenep Regency." *HISTORIA: International Journal of History Education* XII, no. 1 (Juni): 139–48.
- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." Dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport: Greenwood.
- Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. 4. print., 1. Harvard Univ. Pr. paperback ed., 2000. Cambridge, Mass. London: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Erawati, Yunita Heksa. 2012. "Komunitas Tionghoa Muslim Desa Dungkek, Kabupaten Sumenep (1966-1998)." Malang: Universitas Negeri Malang.
- Eva, Febrian, dan Farida Yunani Hasan. 2015. "Perkembangan Permukiman Masyarakat Tionghoa di Palembang Pasca Kesultanan Palembang (1852-1942)." *Jurnal Criksetra* 4, no. 7 (Februari).
- Gayatri. 2014. "Keng Pangkeng dan Kiai Biangseng: Leluhur Peranakan Tionghoa Muslim di Pasongsongan." 31 Januari 2014. <https://sastrodarmojomuthari.wordpress.com/2014/01/31/pasongsonganTionghoa2/#more-120>.
- Hartono, Bambang. 2001. *Panembahan Ronggosukowati, Raja Islam Pertama di Kota Pamekasan-Madura*. Sumenep: Nur Cahaya Ghusti.
- Hartsock, Nancy. 1987. "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories," no. 7: 187–206.
- Huan, Ma, Chengjun Feng, dan John Vivian Gottlieb Mills. 1970. *Ying-Yai Sheng-Lan: "The Overall Survey of the Ocean's Shores"*. Hakluyt Society. Extra Series, No. 42. Cambridge [Eng.]: Published for the Hakluyt Society at the University Press.
- Huda, Samsul. 2010. "Orang Indonesia Tionghoa dan Persoalan Identitas." *Kontekstualita* 25, no. 1: 165–74.
- Humaidy, M. Ali. 2020. *Etnis Tionghoa di Madura: Interaksi Sosial Etnis Tionghoa dengan Etnis Madura di Sumenep Madura*. Surabaya: Jakad Publishing.
- Husin, Huddy, dan Djoko Marihandono. 2020. "Adaptasi Kelompok Etnis Tionghoa Palembang pada Masa Depresi Ekonomi 1930an." *Alur Sejarah: Jurnal Pendidikan Sejarah* 3, no. 2: 155.
- Jenkins, Richard. 2014. *Social Identity*. Fourth Edition. Key ideas. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Keene, Derek, Balázs Nagy, dan Katalin Szende, ed. 2009. *Segregation, Integration, Assimilation: Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*. Historical urban studies series. Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate.
- Kymlicka, Will. 2002. *Kewargaan Multikultural: Teori Liberal Mengenai Hak-hak Minoritas*. Jakarta: LP3ES.

- Muljana, Slamet. 2005. *Runtuhnya kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*. Cet. 1. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta : Distribusi, LKiS Pelangi Aksara.
- Nailufar, Mehdi Iffah. 2015. "Akulturasi pada Rumah Tinggal Permukiman Sekitar Keraton Sumenep, Madura." Surabaya: Institut Teknologi Sepuluh November.
- Pribadi, Yanwar. 2013. "Religious Networks in Madura: Pesantren, Nahdlatul Ulama, and Kiai as the Core of Santri Culture." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 51, no. 1: 1–32.
- Purwanti, Retno. 1999. "Sejarah Perkembangan Pemukiman Masyarakat China di Palembang." *Jurnal Arkeologi Siddhayarta* 7.
- Raffles, Thomas Stamford. 2008. *The History of Java*. Yogyakarta: Narasi.
- Rahman, Agung. 2022.
- Setiono, Benny G. 2003. *Tionghoa dalam Pusaran Politik*. Jakarta: Elkasa.
- . 2010. "Etnis Tionghoa Adalah Bagian Integral Bangsa Indonesia." Wordpress. 23 Agustus 2010. <https://arusbawah20.wordpress.com/2010/08/23/etnis-tionghoa-adalah-bagian-integral-bangsa-indonesia/>.
- Suhadatinah, Titin. 2017. "Konstruksi Sosial Etnis Tionghoa di Desa Polagan Kecamatan Galis Kabupaten Pamekasan." Malang: Universitas Negeri Malang.
- Suryadinata, Leo, ed. 2008. *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Chinese Heritage Centre and Institute of Southeast Asian Studies.
- Umihana. 2019. "Problematisasi Mayoritas dan Minoritas dalam Interaksi Sosial Antar Umat Beragama." *Tazkiya Jurnal Online* 20, no. 02 (Desember): 248–68.
- Weng, Hew Wai. 2019. *Berislam Ala Tionghoa: Pergulatan Etnisitas Dan Religiositas Di Indonesia*. Cetakan I. Bandung: Mizan.



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

