



## **ADVOKASI INKLUSI SOSIAL:**

PRAKTIK BAIK ADVOKASI  
PENGHAYAT MARAPU DI SUMBA,  
NUSA TENGGARA TIMUR

**Husni Mubarak M.A**



Husni Mubarak M.A adalah peneliti dan manajer program pada Pusat studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Ia menempuh pendidikan pascasarjana di Prodi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and cross-Cultural Studies), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta 2017-2019. Sebelumnya, dia menyelesaikan pendidikan tingginya di jurusan Teologi dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, pada 2007. Semasa kuliah, ia aktif di Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI) dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Ciputat. Tahun 2012, ia mengikuti International summer school “Negotiating space in Diversity: religions and authorities” di Yogyakarta dan

Bali. Sepanjang 2016, ia menjadi fellow pada International workshop on Interfaith Peacemaking Fellowship yang diadakan oleh International Interfaith Network selama setahun di Bangkok (Thailand) dan Yangon (Myanmar). Ia diundang Kementerian Luar Negeri Jerman untuk mengikuti konferensi tentang “Responsibility of Religion for Peace” bersama 60 tokoh agama dan perdamaian dari Asia dan Eropa pada 2018. Ia juga adalah penerima Australian Award untuk Short Course selama dua minggu di Melbourne dan Canberra, Australia, dengan tema “Policies for the Disengagement and Rehabilitation of Violent Extremism” in Australia pada 2018. Bersama Ihsan Ali-Fauzi, Samsu Rizal Panggabean, dan peneliti PUSAD Paramadina, ia terlibat dalam penulisan buku *Kontroversi Gereja di Jakarta* (2012); *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014); *Keluar dari Ekstremism* (2018). Bersama Samsul Maarif dan kolega di CRCS dan Satunama, ia turut serta menulis manuskrip “Merangkul Penghayat Kepercayaan Melalui Advokasi Inklusi Sosial: Belajar dari Pengalaman Pendampingan” (2019).

---

## **ADVOKASI INKLUSI SOSIAL: PRAKTIK BAIK ADVOKASI PENGHAYAT MARAPU DI SUMBA, NUSA TENGGARA TIMUR**

Penulis: Husni Mubarak M.A

Tata Letak: Rio Pangestu

Foto sampul: detiktravel

Cetakan 1, Maret 2021

iv + 124 Halaman, 21 x 29.7 cm

ISBN Cetak: 978-623-6143-76-6

ISBN Digital: 978-623-6143-71-1 (PDF)

Hak cipta dilindungi undang-undang


All right reserved

“Buku/ monograf ini diterbitkan oleh The Asia Foundation melalui Program Peduli dengan dukungan dari Kedutaan Besar Australia di Indonesia. Pandangan yang diungkapkan dalam publikasi ini tidak mencerminkan pandangan pemerintah Australia.”

# Daftar Isi

Daftar Isi .....	iii
ADVOKASI INKLUSI SOSIAL: PRAKTIK BAIK ADVOKASI PENGHAYAT MARAPU DI SUMBA, NUSA TENGGARA TIMUR .....	1
<b>BAB 1. PENDAHULUAN .....</b>	<b>2</b>
Studi Advokasi di Indonesia .....	7
Advokasi Pluralisme Agama di Indonesia .....	9
Studi Marapu .....	11
Mengapa studi Marapu? .....	18
<b>BAB 2. ADVOKASI INKLUSI SOSIAL DAN POLITIK KEWARGANEGARAAN .....</b>	<b>21</b>
Advokasi .....	21
Politik Kewarganegaraan Inklusif .....	28

<b>BAB 3. SEJARAH ADVOKASI PENGHAYAT KEPERCAYAAN DI INDONESIA.....</b>	<b>39</b>
Advokasi Penghayat Kepercayaan: Pasca Reformasi.....	44
<b>BAB 4. ADVOKASI PENGHAYAT MARAPU DI PULAU SUMBA .</b>	<b>56</b>
Profil Sumba Timur.....	57
Profil Sumba Barat.....	58
Baseline: Identifikasi Diskriminasi .....	61
Rute dan Transformasi Advokasi Inklusi Sosial .....	65
<b>BAB 5. ADVOKASI INKLUSI SOSIAL SEBAGAI AKSI KOLEKTIF .....</b>	<b>71</b>
Pembingkaihan: Inklusi sosial .....	73
Mobilisasi Sumber Daya.....	85
Struktur Kesempatan Politik.....	90
Kekuatan dan Keterbatasan Bingkai Inklusi Sosial.....	94
Kompleksitas Kewarganegaraan Penghayat Marapu .....	96
<b>BAB 6. KEWARGANEGARAAN INKLUSIF .....</b>	<b>96</b>
Kewarganegaraan Formal dan Informal .....	102
Demokrasi Inklusif .....	105
<b>BAB 7. EPILOG: KESIMPULAN .....</b>	<b>108</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>115</b>



**ADVOKASI  
INKLUSI SOSIAL:  
PRAKTIK BAIK  
ADVOKASI  
PENGHAYAT  
MARAPU DI  
SUMBA, NUSA  
TENGGARA TIMUR**

# BAB 1. PENDAHULUAN

**N**ovember 2017, dekade kedua reformasi, adalah bulan bersejarah bagi penghayat kepercayaan di Indonesia. Mahkamah Konstitusi (MK) mengabulkan gugatan uji materi sejumlah penghayat kepercayaan terhadap pasal 61 ayat 1 dan pasal 64 ayat 1 Undang-Undang Administrasi dan Kependudukan (Adminduk) tahun 2013. Putusan MK tersebut membuka peluang penghayat kepercayaan di Indonesia mencatatkan keyakinannya pada kolom Kartu Tanda Penduduk (KTP). Sejak tahun 1978, penghayat tidak masuk dalam catatan kependudukan negara (Maarif, 2018:54-55). Akibat tidak diakui, sepanjang 40 tahun, penghayat kepercayaan kesulitan untuk memperoleh Akta Pernikahan, Akta Kelahiran, dan Kartu Keluarga, kecuali “terpaksa” mengaku sebagai satu dari lima agama: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha. Pemerintah daerah

di Bekasi<sup>1</sup>, Bandung<sup>2</sup>, Sulawesi Selatan<sup>3</sup>, dan wilayah lainnya menyatakan siap melayani perubahan KTP penghayat kepercayaan pada kolom agama, yang sebelumnya hanya menandai strip (-) atau ‘terpaksa’ mencantumkan satu dari enam agama setelah putusan MK tersebut.

Putusan MK yang menguntungkan penghayat kepercayaan di atas bermula dari Sumba Timur, Nusa Tenggara Barat. Yasalti, lembaga masyarakat sipil (selanjutnya disebut CSO), mengupayakan warga di Sumba Timur memperoleh dokumen kependudukan. Sementara warga penganut agama-agama lain mendapatkan dokumen kewargaan lengkap, penganut kepercayaan, dalam konteks ini penganut Marapu, berbeda. Penganut Marapu hanya boleh mengisi satu dari enam agama atau mengosongkan kolom agama pada kartu keluarga (KK) dan kartu tanda penduduk (KTP). Mereka tidak bisa memperoleh Akta Pernikahan kecuali menyatakan menganut satu dari enam agama. Ketiadaan Akta Pernikahan mengakibatkan Akta Kelahiran anak-anak Marapu berbeda: tidak ada nama ayah.

Advokasi Yasalti berhasil. Lebih dari 500 pasangan penganut Marapu di Sumba Timur telah menerima Akta Pernikahan. Kemudian, sekitar 1000an anak Marapu menerima Akta Kelahiran dengan menyertakan nama ayah. Bermodal Akta Kelahiran tersebut, anak-anak Marapu tersebut dapat mendaftar ke sekolah tanpa harus menyatakan pemeluk satu dari enam agama. Hal ini kemajuan berarti walaupun mereka segera menghadapi kendala lain di sekolah yakni belum ada pendidikan agama leluhur. Yasalti kemudian berdiskusi dengan Satunama<sup>4</sup> dan

1 “40 Persen Penganut Kepercayaan di Bekasi Sudah Mengubah Kolom Agama”, *Sindonews.com*, diakses pada 16 Juni 2019. Link: <https://metro.sindonews.com/read/1326464/171/40-persen-penganut-kepercayaan-di-bekasi-sudah-mengubah-kolom-agama-1533021078>

2 “Pemerintah Bandung Terbitkan KTP Pertama untuk Penghayat”, *Tempo.co*, diakses pada 16 Juni 2019. Link: <https://nasional.tempo.co/read/1178219/pemerintah-bandung-terbitkan-ktp-pertama-untuk-penghayat>

3 “Penghayat Kepercayaan di Sulsel Capai 50 Ribu Orang”, *Detik.com*, diakses pada 16 Juni 2019. Link: <https://news.detik.com/berita/d-4443897/penghayat-kepercayaan-di-sulsel-capai-50-ribu-orang>

4 Satunama adalah CSO berbasis di Yogyakarta, yang menjadi Koordinator nasional Program Peduli pilar inklusi untuk penghayat kepercayaan. Lembaga yang berdiri pada 1998 ini mendampingi enam CSO yang bekerja langsung menjalankan program di enam daerah. Lihat website [Satunama.org](http://Satunama.org).

Lakpesdam PBNU<sup>5</sup> pada 2016 tentang bagaimana agar kabar baik dari Sumba Timur ini dirasakan penghayat kepercayaan lain di Indonesia. Diskusi tersebut menemukan bahwa masalahnya adalah UU Administrasi Kependudukan tahun 2013, revisi terhadap UU tahun 2006. Satu-satunya jalan adalah uji materi ke MK. Setelah proses panjang serta pandangan para ahli, MK mengabulkan permohonan warga penghayat kepercayaan pada uji materi tersebut.

Gugatan ke MK adalah satu dari tiga strategi advokasi penghayat kepercayaan di bawah Program Peduli, yakni perubahan kebijakan. Dua strategi lainnya, pelayanan publik dan pengakuan sosial, secara simultan dilakukan. Donders, CSO yang mendampingi penghayat Marapu di Sumba Barat dan Sumba Barat Daya, berhasil membangun kepercayaan diri penganut Marapu untuk tampil dalam musyawarah formal, seperti Musrembangdes (musyawarah perencanaan pembangunan tingkat desa). Penghayat Marapu sebelumnya tidak pernah dilibatkan dalam kegiatan semacam Musrembangdes karena persepsi negatif seperti primitif, tak berpendidikan, dan ajaran sesat. Persepsi tersebut tidak lepas dari sejarah pengakuan negara terhadap agama leluhur secara keseluruhan, termasuk Marapu, yang meletakkan bukan sebagai agama. Kalimat “bapak itu masih Marapu” atau “Ibu saya sudah menganut agama Kristen” sering dijumpai di Sumba. Mereka yang meyakini Marapu juga dipersepsi tidak berpendidikan karena mereka tidak mendapat layanan pendidikan bila tidak pindah ke satu dari enam agama sejak tahun 80an.

Pengalaman advokasi penghayat Marapu tersebut merupakan oase di tengah berbagai upaya advokasi pluralisme agama yang cenderung stagnan. Stagnasi advokasi tersebut itu dapat dilihat pada level kebijakan maupun relasi sosial kelompok rentan berbasis agama. Gugatan, yang sama-sama melibatkan isu agama, terhadap UU no. 1 PNPS tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama telah diajukan ke MK, dan gagal. Sejumlah tokoh

---

5 Lakpesdam PBNU adalah CSO di bawah organisasi Muslim terbesar yang menjalankan program Peduli pilar kelompok minoritas agama.

dan organisasi masyarakat sipil menggugat tentang UU tersebut ke MK pada 2010. Dua tahun berselang, beberapa orang dan organisasi masyarakat sipil kembali mengajukan permohonan uji materi ke MK pada 2012. Mereka secara spesifik meminta bagaimana tafsir MK terhadap UU tersebut sebagaimana tercantum pada putusan MK JR 2010 yang menyarankan untuk merevisi konsep penodaan agama di parlemen. MK kembali menolak permohonan tersebut. MK menyatakan bahwa revisi tidak termasuk wewenang MK (Bagir, 2013; Menchik, 2014; Crouch, 2016; Telle, 2018: 372). MK juga kembali menolak seluruhnya uji materi ketiga oleh beberapa individu lainnya pada 2018. Putusan MK untuk penghayat kepercayaan karenanya menjadi pelajaran berharga bagi advokasi kesetaraan dan kebebasan beragama berkeyakinan di Indonesia.

Advokasi kebijakan lainnya seringkali tidak memenuhi harapan dan menghasilkan perubahan seperti direncanakan. Pada UU tahun 2003 tentang Pendidikan Nasional, misalnya, mengandung pasal yang berpotensi mengutamakan komunitas agama tertentu (Sirozi, 2004). UU pornografi (Crouch, 2009), uji materi terhadap UU penodaan agama (Lindsey and Butt, 2012; Bagir, 2013; Crouch, 2016), Peraturan Bersama Menteri tentang pendirian rumah ibadah (Ali-Fauzi dkk, 2011; Crouch, 2010), Peraturan Daerah (Perda) bernuansa agama (Candraningrum, 2007; Salim, 2007; Buehler, 2008; Bush, 2008; Ali-Fauzi dan Mujani, 2010; Sucipto, Mubarok, dan Maulana, 2017 [belum terbit]), adalah contoh-contoh di mana regulasi tidak banyak berubah, khususnya dimensi diskriminasi terhadap kelompok paling tak beruntung.

Kebuntuan serupa juga dialami pada level relasi sosial. Penganut Syiah di desa Nangkernang, Sampang, misalnya, yang mengungsi di dalam negeri atau biasa disebut *internally displace person*, setelah diusir 2012 silam, belum bisa pulang ke kampung halaman (Afdillah, 2013; Panggabean dan Ali-Fauzi, 2014; Farabi, 2014). Mereka belakangan menyatakan bersedia menyatakan tidak lagi menganut Syiah agar bisa pulang ke kampung halaman (*BBC Indonesia*,

5 November 2020). Serupa warga Syiah di Jawa Timur, anggota Jemaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) yang harus mengungsi di Transito Majeluk, Mataram setelah diserang sekelompok orang belum memperoleh kejelasan kapan akan kembali ke tanah milik mereka (Koerner & Putro, 2017). Contoh lainnya adalah pendirian gereja HKBP Filadelfia di Bekasi dan GKI Yasmin di Bogor yang hingga kini belum menemukan titik terang jalan keluarnya (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2014).

Bagaimana advokasi inklusi sosial berhasil mengubah status kewarganegaraan dan relasi sosial penghayat Marapu yang selama ini termarjinalkan? Bagaimana pemahaman atas perubahan status kewarganegaraan penghayat Marapu itu menyumbang pada perdebatan literatur tentang politik kewarganegaraan?

Penelitian ini hendak memahami dan mempelajari bagaimana advokasi inklusi sosial membawa harapan bagi advokasi pluralisme agama yang selama dianggap rumit dan sensitif. Perlu ditekankan di sini bahwa “berhasil” tidak berarti semua persoalan telah selesai. Berhasil mengandung arti bahwa advokasi telah mendorong perubahan signifikan bagi pihak yang didampingi, walau tantangan masih terbentang. Dilihat dari perubahan jangka panjang, keberhasilan di sini bisa dipandang sebagai tonggak (*milestone*) bagi langkah-langkah berikutnya. Sementara itu, penelitian ini menggunakan kata “perubahan” sebagai hal yang sebelumnya tidak ada kini ada dan berdampak jangka Panjang. Putusan MK mengubah layanan publik untuk penghayat kepercayaan dalam jangka panjang. Penelitian ini akan fokus pada proses advokasi antara 2015 dan 2018 dan berusaha menunjukkan bahwa pengalaman baik dapat memberi pelajaran berharga, sebagaimana dari pengalaman buruk.

Tujuan lain penelitian ini adalah hendak mendiskusikan sumbangsih pengalaman advokasi inklusi sosial pada literatur akademik tentang politik kewarganegaraan. Sejauh mana proses advokasi inklusi sosial menopang

argumen tentang teori kewarganegaraan formal dan informal? Temuan studi ini menunjukkan sudut pandang lain dalam mendiskusikan teori kewarganegaraan, yakni model kewarganegaraan inklusif yang justru pengakuan terhadap kelompok rentan terjadi setelah mengakui keberadaan kelompok tersebut.

## Studi Advokasi di Indonesia

Studi tentang advokasi di Indonesia mulai tumbuh pada tahun 1980-an seiring pertumbuhan organisasi non-pemerintah (non-governmental organization, selanjutnya NGO) di Indonesia. Majalah Prisma, terbitan Lembaga Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), menerbitkan edisi khusus tentang Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), atau CSO. Delapan tulisan pada majalah tersebut mendiskusikan perkembangan dan peran CSO di Indonesia pada masa Orde Baru. MM Billah dan Abdul Hakim G. Nusantara menyoroti model pembangunan Orde Baru yang berorientasi pada pembangunanisme (*developmentalism*) di bawah komando militer telah membuka peluang bagi praktik korupsi dan nepotisme. Pada situasi tersebut, CSO tumbuh dan berkembang di Indonesia dengan tujuan membangun kemandirian masyarakat (Billah dan Nusantara, 1988).

Karya lainnya yang lebih menyeluruh adalah disertasi karya Mansoer Faqih berjudul “The Role of Nongovernmental Organization in Social Transformation: A Participatory Inquiry in Indonesia” di the University of Massachusett, Amerika Serikat, pada 1996. Pada karya tersebut, Faqih mendiskusikan paradigma, konteks sosial politik, dan agenda CSO untuk cita-cita transformasi. CSO pada masa Orde Baru, menurut temuan Faqih, sengaja menggunakan istilah yang dibuat oleh pemerintah untuk alasan taktis, agar tidak terkesan anti-pemerintah (Faqih, 1995). Menyusul beberapa karya akademik lainnya yang merefleksikan peran organisasi masyarakat sipil dalam memperjuangkan nilai-nilai warga

mulai tumbuh. Studi tentang kesehatan reproduksi (Sciortino, Marcoe-Natsir, Mas'udi, 1996), advokasi dan gender di Indonesia (Ray-ross, 1997), isu lingkungan dan hukum (Eldridge, 1998), pluralisme politik, cikal bakal demokratisasi di Indonesia (Gordon, 1998), peran masyarakat sipil dalam proses demokratisasi di Indonesia (Asy'ari, 1998), dan, pengaruh advokasi CSO pada perubahan kebijakan (Potter, 1996), untuk menyebut beberapa.

Rezim Orde Baru jatuh, CSO tumbuh subur di Indonesia. Studi tentang CSO juga semakin berkembang. Bukan hanya mendiskusikan perannya di hadapan pemerintah, tetapi juga mengamati aspek-aspek internal dan eksternal CSO. SMERU Institute, lembaga berbasis di Jakarta, yang mengkaji tentang kemiskinan dan ketimpangan, menggelar seminar tentang wawasan tentang CSO di Indonesia pada 2000. Saat itu, Indonesia tengah memasuki masa transisi dari rezim otoriter menuju demokrasi. Peran CSO amat penting untuk memastikan pemerintah baru memenuhi janjinya untuk mereformasi sejumlah sektor, kebebasan politik, kesejahteraan masyarakat, membubarkan dwi-fungsi ABRI, dan desentralisasi. Seminar tersebut mendiskusikan bagaimana dinamika CSO dari masa ke masa hingga awal reformasi berlangsung. SMERU menghadirkan pengalaman dari Aceh, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat (SMERU, 2000).

Hans Antlöv dkk. misalnya mendiskusikan tantangan-tantangan tata kelola dan akuntabilitas CSO pada masa demokrasi baru di Indonesia (Hans Antlöv dkk., 2006). Bersama kolega yang lain, Antlöv memaparkan temuannya tentang penguatan kapasitas organisasi CSO untuk menghasilkan perubahan yang diharapkan (Hans Antlöv dkk., 2010). Sementara itu, Yuna Farhan dkk. melengkapi diskusi tentang akuntabilitas CSO dengan meninjau relasi antara CSO lokal dan internasional dari sudut pandang keuangan (Yuna et al., 2011). Husain Assa'di dkk meneliti independensi CSO di tengah dukungan donor. Studi tersebut ingin mengamati sejauh mana CSO dapat independen padahal berada di

bawah dukungan donor asing (Assa'di dkk., 2009). Studi-studi tentang advokasi kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia, karenanya, masih sangat terbatas.

## Advokasi Pluralisme Agama di Indonesia

Keterbatasan literatur tentang advokasi kebebasan beragama seiring dengan advokasi yang menggunakan kerangka hak asasi manusia juga baru tumbuh pada 2008. Kerangka KBB tersebut diperkenalkan terutama untuk merespons persekusi, kriminalisasi, dan diskriminasi terhadap kelompok minoritas pada masa transisi menuju demokrasi di Indonesia. Kerangka tersebut kemudian mendorong uji materi UU PNPS 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama ke Mahkamah Konstitusi (Bagir, 2014).

Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada mengeluarkan dua seri buku tentang advokasi pluralisme di Indonesia pada 2014. Buku pertama, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama : Sejarah, Teori dan Advokasi*, ditulis oleh Zainal Abidin Bagir,<sup>6</sup> Robert W. Hefner<sup>7</sup>, dan Ihsan Ali-Fauzi.<sup>8</sup> Bagir dalam artikel pembukanya memetakan persoalan-persoalan keagamaan pada masa transisi menuju demokrasi dan implikasinya pada advokasi yang menggunakan kerangka KBB di Indonesia. Selain itu, ia juga memaparkan dimensi paradigma yang berkembang antara

---

6 Zainal Abidin Bagir adalah direktur Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), program doktoral kerjasama antara Universitas Gadjah Mada, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dan Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Ia telah menulis berbagai artikel yang terbit menjadi buku maupun di jurnal tentang isu pluralisme agama dan kebebasan beragama di Indonesia. Dia sebelumnya menjabat sebagai direktur CRCS UGM, yang sejak 2011 mengeluarkan Laporan Tahunan Kehidupan keagamaan di Indonesia.

7 Robert W. Hefner adalah profesor bidang antropologi di Boston University, Amerika Serikat. Ia adalah di antara peneliti Islam di Indonesia yang amat berpengaruh di kalangan akademisi di dunia. Ia telah mengamati perkembangan pluralisme di Indonesia sejak menulis disertasi pada 1985 ketika menulis tradisi antara tradisi Hindu dan Islam di Tengger, Jawa Timur.

8 Ihsan Ali-Fauzi adalah pendiri sekaligus direktur Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta. Mantan wartawan itu telah menulis berbagai topik seputar Islam dan politik di Indonesia. Bersama koleganya, ia menerbitkan buku *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014), buku yang berasal dari penelitian atas delapan kasus konflik keagamaan di Indonesia.

kebebasan beragama dan pluralisme kewargaan yang menjadi bingkai gerakan. Sebagai pengantar, Bagir juga menyinggung pendekatan alternatif untuk melengkapi pendekatan sebelumnya yang berlandaskan pada hak (*rights based approach*) (Bagir, 2014).

Robert W. Hefner melihat konteks sejarah isu pluralisme dan kebebasan beragama di Indonesia. Ia menguraikan bagaimana relasi antar agama berkembang baik pada masyarakat sipil maupun sikap dan pandangan pemerintah dalam menyikapinya. Berdasarkan amatannya pada konteks sejarah tersebut, Hefner kemudian menarik pelajaran teoretis dan implikasinya pada bagaimana tantangan pengelolaan keragaman agama di Indonesia (Hefner, 2014). Sementara itu, Ihsan Ali-Fauzi mendiskusikan aspek-aspek normatif advokasi dan implikasinya pada advokasi pluralisme agama di Indonesia. Ia juga menguraikan arena di mana advokasi pluralisme agama berlangsung, siapa saja aktor pada arena tersebut, siapa pemain utama advokasi, dan siapa sekutu dan pesaing, secara rinci. Menurutnya, The Wahid Institute, Setara Institute, dan CRCS adalah tiga lembaga yang berada di lingkaran paling dalam atas upayanya menerbitkan laporan tahunan kebebasan beragama dan berkeyakinan setiap tahun. Dalam laporan advokasi KBB tersebut terpetakan siapa aktor tradisional yang menjadi sekutu maupun pesaing, serta arena sosial politik yang melingkupinya (Ali-Fauzi, 2014).

Seri kedua, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama : Refleksi Atas Beberapa Pendekatan Advokasi* (2014), memuat beberapa tulisan, salah satunya ditulis oleh Samsu Rizal Panggabean.<sup>9</sup> Dalam tulisannya, ia merefleksikan aneka pendekatan dalam advokasi, khususnya dalam menyelesaikan konflik di masyarakat. Ia membagi tiga pendekatan: Kekuasaan, hak, dan kepentingan.

---

9 Samsu Rizal Panggabean (1961-2017) mengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIPOL) Universitas Gadjah Mada, Jurusan Ilmu Hubungan Internasional dan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) UGM, serta peneliti di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP UGM). Penelitian yang dilakukannya adalah di bidang studi perdamaian, resolusi konflik, terorisme, dan kerjasama polisi dengan masyarakat.

*Pertama*, pendekatan kekuasaan. Rizal Panggabean mengidentifikasi tiga jenis pendekatan dalam penyelesaian masalah sosial, termasuk konflik keagamaan. Pendekatan kekuasaan menekankan pada penyelesaian masalah yang menggunakan otoritas dalam menyelesaikannya. Otoritas tersebut bisa berupa kekuasaan politik maupun kekuatan karena jumlah massa. Pendekatan kekuasaan biasanya terdapat di masyarakat tradisional, meskipun bukan berarti tidak bisa diidentifikasi di masyarakat modern (Panggabean, 2014: 4-9).

*Kedua*, pendekatan hak. Pendekatan ini berangkat dari anggapan bahwa para pihak meyakini perselisihan akan selesai jika semua pihak menaati aturan-aturan normatif. Aturan tersebut mengatur dan melindungi apa yang kemudian menjadi hak setiap orang melalui undang-undang, peraturan pemerintah, konvensi, kebijakan, kontrak, kebiasaan dan adat istiadat di masyarakat. Jika ada sengketa, perselisihan, atau diskriminasi, maka pendekatan penyelesaiannya adalah pengadilan, tempat yang dianggap paling adil dalam menyelesaikan perkara (Panggabean, 2014: 9-12).

*Ketiga*, pendekatan berbasis kepentingan. Pendekatan ini memperhatikan keinginan, aspirasi, dan kekhawatiran berbagai pemangku kepentingan yang terlibat dalam advokasi. Kepentingan tersebut bisa berupa substansi berupa materi advokasi, prosedur berupa cara dan teknik advokasi termasuk negosiasi dan mediasi, maupun kepentingan psikologis yang merujuk pada kejiwaan setiap orang yang terlibat. Pendekatan ini mensyaratkan kolaborasi, kreativitas, memecahkan masalah, memelihara hubungan, dan berdaya tahan jangka panjang (Panggabean, 2014: 13-16).

## Studi Marapu

Kelangkaan literatur mengenai advokasi juga ditemukan pada studi-studi Marapu. Para sarjana awal meneliti Marapu dalam kerangka agama

leluhur. Sebagaimana diakui para sarjana, Marapu adalah satu di antara ajaran keagamaan yang menghormati dan menempatkan leluhur sebagai satu di antara inti ajarannya di Indonesia. Mereka percaya bahwa jika meninggal dunia, mereka akan kembali ke para Marapu, tempat di mana para leluhur bersemayam dan dalam keadaan suci. Agar jiwa-jiwa yang sudah meninggal suci, mereka lakukan upacara penguburan dengan berbagai macam ritual. Ritual dan proses pemakaman menjadi tradisi yang dipraktikkan anak cucu Marapu, betapa pun mereka kini menganut salah satu agama dunia (Adams 1970; Keane 1997; Hoskins 1993; Kuipers 1998; Solihin 2013; Panda 2014).

Sebagian sarjana mengamati bagaimana mitos dan simbol keagamaan yang berkembang di masyarakat Marapu menjadi cerita kolektif yang mempersatukan masyarakat. Mitos dan simbol tersebut merupakan bagian dari rupa diri yang merepresentasikan komunitasnya (Adams 1970). Sarjana lain melihat penduduk Sumba sebagai satu di antara masyarakat yang turut memengaruhi bahasa lokal dan nasional. Hampir semua ajaran Marapu disampaikan secara turun temurun melalui cerita-cerita secara lisan, termasuk ritual yang umumnya dituturkan secara lisan. Pada tingkat tertentu, mitos dan narasi itu membentuk budaya (Keane 1997). Hoskins (1993) juga mengamati tentang kekerasan terhadap binatang, kerbau, babi, dan kambing saat ritual mulai dari ritual merayakan kelahiran sampai mengantarkan kematian ke kehidupan berikutnya. Menurutnya, darah pengorbanan binatang itu adalah jembatan antara yang religius dengan pertunjukkan yang sekular, yang dimensi kekerasan sebagai jalannya.

Studi lainnya mempelajari perjumpaan Marapu dengan ajaran Kristen. Keane (1995) misalnya menganalisis sejauh mana tradisi di Anakalang, sebuah desa di Sumba yang sebagian penganutnya memeluk agama Kristen, mencerminkan ajaran Marapu atau Kristen. Menurutnya, tradisi tersebut bukanlah entitas lama atau temuan baru kekristenan, melainkan entitas yang mengantarkan penduduk mengetahui eksistensi mereka dalam sejarah, dan bagaimana sejarah leluhurnya

ditulis. Manakala mereka merepresentasi tradisi kekristenan, mereka tak saja menilai bahwa sebagai alternatif atau penantang, mereka juga bisa memandang tradisi baru itu sebagai penerus yang sah bagi ritual leluhurnya. Karena memandang ritual masa kini sebagai kelanjutan masa lalu, secara jumlah binatang yang dikorbankan berkurang, tetapi berimplikasi bahwa perubahan ini tidak berarti. Tradisi pada akhirnya adalah cara mereka menegosiasikan masa kini dan masa lalunya, dan pada saat yang sama mengkompromikan kemarapan dan kekristenan (Keane 1995: 290).

Studi lainnya tentang perjumpaan Marapu dan Katolik. Panda (2014) mengamati mengapa ada orang Sumba yang mempraktikkan dua agama secara bersamaan, dan bagaimana memberi makna atas situasi ini. Panda membagi tiga kategori antara Marapu dan Katolik. Pertama, sejumlah orang yang amat teguh beriman sekalipun di tengah-tengah tantangan sanak keluarga yang masih menganut Marapu. Mereka bahkan sudah menyatakan tidak mau mengikuti adat dan tradisi Marapu karena bukan lagi ajarannya. Jenis kedua adalah mereka yang pernah dibaptis tetapi kembali ke kepercayaan Marapu. Kategori terakhir adalah mereka yang menyelenggarakan ritual Marapu dan memanfaatkan jasa para pemimpin ritual Marapu, walaupun tetap Katolik dan bahkan rajin ke gereja pada hari minggu. Ada sejumlah ritual Marapu yang diselenggarakan juga oleh orang Katolik. Menurutnya, situasi ini terjadi khususnya ketika pola kebijakan pastoral Gereja makin menghargai budaya dan praktik iman rangkap semakin berkembang subur. Ia memandang positif penggabungan ini sebagai integrasi yang “tidak harus dicibir karena dianggap ‘menunggang dua ekor kuda’, tetapi dapat menunggang seekor kuda katolik yang kuat dan gagah karena merumput dalam religiositas Marapu (Panda, 2014:128).

Joel Kuipers (1998) lebih jauh menganalisis bahwa Marapu dan Kristen bukan sekadar perjumpaan, melainkan proses bagaimana budaya lokal, tradisi oral, dan ajaran Marapu menghilang. Menurutnya, tradisi Marapu generasi pertama

sepenuhnya menggunakan tradisi oral dalam berbagai kegiatan, termasuk ritual agama. Generasi pertama ini digantikan generasi berikutnya yang lebih banyak diisi dengan keluh kesah, komentar ironis, dan nyanyian yang lebih bersifat personal, yang kemudian disebut sebagai senjata orang-orang lemah dalam struktur otoritas adat. Beberapa protes misalnya ditemukan dalam nyanyian yang menggambarkan kekerasan pendudukan Jepang 1942-1945, tragedi 1965-1966, dan pemilu pertama yang berimplikasi pada bahasa nasional. Pada masa rezim Orde Baru, pendidikan dan kemampuan literasi yang menyebar hingga ke pelosok mengandung ongkos, salah satunya kultur bertutur lokal. Kuipers juga mengidentifikasi kehilangan tradisi lokal disumbang oleh kenyataan bahwa sebagian penduduk Sumba sudah memeluk agama Kristen yang tidak lagi menganggap penghormatan kepada leluhur sebagai kewajiban, meski dalam beberapa ritual seperti perkawinan dan penguburan masih dijalankan.

Studi-studi tentang Marapu selama ini singkatnya menempatkan Marapu sebagai ajaran, tradisi, simbol, dan perjumpaan dengan agama-agama dunia, khususnya Kristen dan Katolik. Studi-studi yang ada belum banyak mengulas bagaimana Marapu dibahas dalam kerangka kebebasan beragama atau berkeyakinan, yang fokus kepada pemenuhan atas hak beragama disediakan dan dijamin negara.

## **Marapu dalam Bingkai Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan**

Studi-studi di bawah bingkai hak beragama/berkeyakinan meletakkan komunitas Marapu sebagai korban yang mengalami diskriminasi, termarginalkan, dan bahkan mengalami kekerasan. Untuk menjelaskannya, para sarjana mendiskusikan problem pluralisme agama mulai dari perkembangan Islam yang diyakini telah menyisihkan aliran keyakinan dalam sejarah agama di

Jawa (Ricklefs, 2012) hingga kecenderungan kembalinya konservatisme di kalangan Muslim Indonesia (van Bruinessen, 2013). Sarjana lain fokus meneliti organisasi berbasis agama yang diyakini menjadi pelaku seperti FPI (Wilson 2006; Wilson 2014), penyokong seperti Hizbut Tahrir Indonesia (Muhtadi, 2009), Majelis Ulama Indonesia (Hasyim, 2011), atau organisasi salafi semacam Wahdah Islamiah (Chaplin, 2018). Sarjana lainnya berusaha menjelaskan problem pluralisme agama dari sisi hubungan antar agama yang diliputi penuh kecurigaan dan rasa saling terancam satu sama lain (Mujiburrahman 2006; Ali-Fauzi *et al* 2012). Sarjana lainnya menaruh perhatian pada bagaimana hukum dibentuk dan dijalankan, dan bagaimana hal itu berimplikasi kepada nasib kelompok minoritas di Indonesia (Salim 2008; Butt and Lindsey 2012; Crouch 2012; Bagir 2013; Butt 2015; Telle 2018).

Dari sedikit sarjana yang mengulas hak kewarganegaraan kelompok penghayat adalah karya Syamsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia* (2018). Dalam buku ini, Maarif melacak konteks sosial politik dalam sejarah Indonesia terhadap agama leluhur di Indonesia. Menurutnya, mengapa rekognisi agama leluhur pasang surut di Indonesia karena politik agama yang begitu kental dalam sejarah politik di Indonesia. Menurutnya, pemerintah kolonial Belanda, sebelum kemerdekaan Indonesia, sudah memperhadapkan agama dengan adat. Agama dan adat yang pada mulanya begitu cair dan saling berkolaborasi berubah menjadi kaku dan keras seiring polarisasi yang dibuat pemerintah kolonial. Polarisasi lainnya adalah antara santri dan abangan yang belakangan mengental seiring kategorisasi dari para sarjana antara agama (yang representasi santri) dan kepercayaan (representasi abangan). Politik agama, menurutnya, menjelaskan kenapa kepercayaan sempat diakui setara dengan agama lain pada tahun 1973, yang pada 1978 kepercayaan kembali ditarik menjadi budaya, bukan agama

(Maarif, 2017:52). Sejak saat itu, pengakuan dan pelayanan terhadap penganut agama dan kepercayaan kembali berbeda.

Servulus B. Riti menganalisis komunitas Marapu dari segi hak konstitusional, khususnya paska pemerintah mengeluarkan UU Administrasi dan Kependudukan (Adminduk) 2006. Menurutnya, fenomena penganut Marapu memilih agama lain disebabkan struktur politik keagamaan yang memaksanya. Karena tidak ada sinkronisasi peraturan-peraturan lainnya pasca UU Adminduk yang membolehkan pengosongan identitas agama pada Kartu Tanda Penduduk, penganut agama Marapu terpaksa memilih agama tertentu untuk mendapat pelayanan-pelayanan lain seperti pendidikan dan kesehatan. Tidak heran, menurutnya, jika penganut Marapu menurun sebab ketika mereka masuk sekolah, tingkat dasar maupun menengah, wajib memeluk salah satu agama “resmi”, padahal UU Adminduk mengasumsikan penganut agama leluhur seharusnya mendapat pelayanan yang sama dan setara (Riti 2015, 134). Studi ini tidak melihat peran signifikan masyarakat sipil di pulau Sumba yang mendampingi Marapu selama ini.

Untuk mengisi kekosongan tersebut, CRCS UGM mengeluarkan laporan berjudul “Merangkul Penghayat Kepercayaan Melalui Advokasi Inklusi Sosial” (2019). Studi ini menempatkan advokasi penghayat kepercayaan yang diteliti sebagai kelanjutan dari advokasi yang sudah berlangsung sejak masa Orde Lama dan Orde Baru. Sejumlah CSO dan organisasi penghayat kepercayaan sendiri telah mengupayakan hak kewarganegaraan mereka terpenuhi dari masa ke masa. Advokasi inklusi sosial yang diamati laporan ini, yang digawangi Yayasan Satu nama, menyadari bahwa isu penghayat sensitif dan kontroversial. Strategi advokasinya, karena itu, perlu menyeluruh ke berbagai segi, yang diterjemahkan menjadi trilogi advokasi: penerimaan sosial, pelayanan publik, dan kebijakan.

Laporan ini mencatat praktik, metode, dan strategi advokasi terhadap penghayat kepercayaan di Indonesia. laporan ini meliputi advokasi Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta mendampingi warga Paguyuban Eklasing Budi Murko (PEBM) Kulon Progo; LPPLSH Purwokerto mendampingi komunitas Persada (Sapta Darma), Medal Urip, Kapribaden, dan lain-lain di Brebes dan 14 paguyuban yang tergabung dalam Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI) di Banyumas; Aliansi Sumatera Utara Bersatu (ASB) mendampingi komunitas Parmalim dan Ugamo Bangsa Batak di Medan; Yayasan Wali Ati (Yasalti), Sumba Timur, mendampingi komunitas Marapu di Sumba Timur; dan Yayasan Sosial Donders yang berbasis di Sumba Barat Daya mendampingi 14 komunitas Marapu yang tersebar di tiga kabupaten: Sumba Barat Daya, Sumba Barat, dan Sumba Tengah. Studi tersebut telah memaparkan secara deskriptif metode dan strategi advokasi di lima daerah di Indonesia. Bagaimana menjelaskan praktik baik advokasi pluralisme agama, pada kasus advokasi penghayat kepercayaan, masih memerlukan studi lebih dalam.

Studi di tangan Anda ini berusaha mengisi kekosongan tersebut: menjelaskan praktik baik advokasi dan implikasinya pada perdebatan akademik tentang politik kewarganegaraan. Selain terhadap advokasi, studi ini juga secara tidak langsung berkontribusi pada studi penghayat kepercayaan yang masih jarang membahas dimensi advokasi untuk mencapai titik saat ini: pengakuan lebih luas dan pelayanan publik lebih terbuka dibanding sebelumnya.

Data pada studi ini dikumpulkan melalui tiga cara: wawancara tatap muka, pengamatan lapangan, dan mempelajari dokumen. Dokumen dirujuk dalam penelitian ini adalah dokumen perencanaan, pelaksanaan, dan pelaporan advokasi Yasalti dan Donders sepanjang 2015-2018. Penelitian ini juga menggunakan data hasil observasi dalam kunjungan ke komunitas Marapu dan kantor Yasalti dan Donders pada 25 November – 02 Desember 2019. Selain dari dokumen dan observasi, penelitian ini juga mewawancarai narasumber yang berasal

dari pimpinan Yasalti dan Donders, pendamping lapangan, tokoh pemerintah, pemuka agama, penghayat Marapu, dan tokoh lainnya di Sumba Timur dan Sumba Tengah. Sementara itu, penjelasan mengenai sejarah advokasi, penelitian ini mengandalkan tulisan-tulisan yang berserakan dari sejumlah peneliti dan wawancara kepada sejumlah tokoh yang dianggap memiliki peran khususnya setelah rezim Orde Baru jatuh.

## **Mengapa studi Marapu?**

Penelitian ini memilih advokasi penghayat kepercayaan, secara spesifik penghayat Marapu di Pulau Sumba, Nusa Tenggara Timur (NTT) berdasarkan tiga alasan berikut. *Pertama*, penghayat Marapu mengalami diskriminasi dan marginalisasi betapapun populasi mereka di pulau Sumba mayoritas kedua (BPS Provinsi NTT, 2017). Mayoritas-minoritas berdasarkan populasi ini pada dasarnya problematis. Secara nasional, penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam, yakni 87.2 persen. Sisanya, 12,8 persen populasi terdistribusi ke penganut Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Budha, Khong Hu Chu, dan lainnya (Indiyanto, 2013). Jika dilihat lebih dekat per wilayah, misalnya per provinsi, maka skema mayoritas-minoritas berubah. Misalnya, di provinsi Bali, Papua, Papua Barat, Nusa Tenggara Timur, dan Sulawesi Utara adalah wilayah di mana penduduk Muslim bukan mayoritas. Mayoritas-minoritas juga problematis karena mayoritas-minoritas pada tingkat tertentu tidak mencerminkan relasi kuasa. Betapapun secara populasi mayoritas, kelompok tersebut tidak berarti menguasai sumber daya ekonomi dan politik. Dari 50 pengusaha terkaya versi majalah Forbes 2018, hanya beberapa pengusaha yang beragama Islam (Forbes, 2018). Demikian juga dalam bidang politik, di mana partai yang menguasai parlemen bukanlah partai yang berlatar belakang Islam, agama yang dari segi populasi mayoritas (Muhtadi, 2019).

Meski mayoritas-minoritas problematis, sulit dimengerti kelompok identitas yang secara populasi mayoritas tetap mengalami marginalisasi dan diskriminasi. Hal ini tercermin pada penghayat Marapu di Pulau Sumba. Penganut Marapu di Sumba termasuk mayoritas, tetapi mereka mengalami diskriminasi dan marginalisasi dalam kehidupan sosial politik sejak kemerdekaan. Marapu dianut lebih dari 40 ribu penduduk di Pulau Sumba atau nomor tiga setelah penganut Kristen Protestan dan Katolik. Penganut Marapu tersebar di Kabupaten Sumba Timur, Sumba Tengah, Sumba Barat, dan Sumba Barat Daya. Adat dan keyakinan Marapu mendominasi praktik kultural penduduk Sumba. Komunitas-komunitas Marapu cenderung tinggal di daerah pegunungan, sebagian di antara mereka tinggal di perkotaan. Sebagian besar harus menempuh jarak jauh untuk memperoleh akses pendidikan. Keterbatasan akses pendidikan tersebut mengakibatkan kemiskinan karena rendahnya kualifikasi yang dimiliki. Jika tidak sedia pindah agama ke satu di antara enam agama, penganut Marapu hampir tidak mungkin mengenyam pendidikan yang lebih tinggi.

*Kedua*, kasus advokasi inklusi sosial di komunitas Marapu berhasil. Sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya, keberhasilan dalam advokasi dan pendampingan kelompok rentan bisa memiliki beragam makna tergantung dari tujuannya. Advokasi kelompok rentan dinyatakan berhasil bila kelompok rentan mampu bernegosiasi dengan percaya diri dan memperoleh hak sipil politik setara bila keduanya merupakan tujuan yang telah dirumuskan sebelumnya. Advokasi juga akan dinilai sukses jika berhasil mengubah kebijakan karena tujuan advokasi mengubah kebijakan. Penelitian ini menetapkan kriteria keberhasilan pada dua segi: perubahan relasi sosial dan peningkatan status kewarganegaraan. Advokasi pluralisme agama dinilai berhasil jika advokasi tersebut mengubah relasi sosial dari eksklusif ke inklusif di satu sisi dan mendorong perubahan status kewarganegaraan dari tidak diakui menjadi diakui dan dilayani negara.

*Terakhir*, advokasi berdampak pada peningkatan (*scaling up*) daya jangkauan perubahan ke wilayah lain. Pada kriteria kedua di atas, advokasi menghasilkan perubahan mendasar, yakni relasi sosial dan status kewarganegaraan komunitas yang diadvokasi. Penganut Marapu di beberapa kecamatan di Sumba Timur yang pada pertengahan 2017 memperoleh Akta Pernikahan setara dengan penganut Agama lainnya di Indonesia. Berdasarkan ketiga kriteria tersebut, penelitian ini memilih advokasi terhadap penganut Marapu di Pulau Sumba, NTT, sepanjang 2015-2018.

## BAB 2.

# ADVOKASI INKLUSI SOSIAL DAN POLITIK KEWARGANEGARAAN

### Advokasi

Kata “advokasi” identik dengan profesi pengacara. Advokasi umumnya merujuk pada pengacara yang membantu klien memenangkan perkara di pengadilan. Pengacara seringkali disebut sebagai advokat, pelaku advokasi. Meski demikian, advokasi pada dasarnya bermakna luas. Kata advokat dapat juga disematkan kepada aktivis, akademisi, jurnalis, pemerintah, manajer nirlaba dan profesi lain dalam konteks yang berbeda-beda, selain pengacara. Saking luasnya, para sarjana tidak sampai pada kata sepakat tentang apa itu advokasi. Meski demikian, penelitian ini akan menunjukkan beberapa definisi yang relevan dan merumuskan definisi tertentu sebagai kerangka konseptual untuk memahami pertanyaan pokok penelitian ini.

Advokasi biasanya merujuk pada pengertian sempit yang melibatkan aspek lobi di dalamnya. “Aksi mengimbuu untuk mendukung atau menentang tujuan

tertentu, atau juga untuk mendukung atau merekomendasikan suatu posisi tertentu...menyampaikan pendapat kepada anggota parlemen dengan anggapan bahwa hal itu dapat mempengaruhi suara anggota parlemen yang bersangkutan.” Definisi ini bernada elitis sehingga pakar lain memasukkan dimensi *social engagement* (keterlibatan sosial) pada definisi advokasi yang menekankan pada berbagai kegiatan untuk dan bersama masyarakat akar rumput. Dimensi akar rumput ini pada gilirannya akan turut membentuk opini publik yang pada jangkauan paling jauh ikut mempengaruhi perubahan kebijakan akibat desakan massa (Jenkins, 2006:308, seperti dikutip Ali-Fauzi, 2014:50).

Ali-Fauzi merujuk advokasi pada “Sarana politik yang dapat digunakan oleh kelompok-kelompok yang mewakili kepentingan yang terpinggirkan untuk memperjuangkan kepentingan politik mereka atau yang mereka wakili” (Ali-Fauzi, 2014: 56). Definisi ini menekankan pentingnya sistem demokrasi sebagai ruang politiknya. Semakin demokratis sistemnya, semakin demokratis cara penyelesaian berbagai persoalan, semakin gerakan advokasi tumbuh subur. Sebaliknya, tanpa sistem dan mekanisme demokratis, advokasi tidak akan mendapat relevansinya.

Sampai di sini, definisi advokasi lalu identik dengan sekelompok orang yang mewakili suara dan kepentingan orang atau komunitas yang terpinggirkan. Kelompok tersebut biasanya non-pemerintah, non-bisnis, dan dari kalangan masyarakat sipil. Kelompok yang mewakili, langsung atau tak langsung itu, biasanya diasosiasikan dengan LSM. Mengingat advokasi diasosiasikan dengan aktor pendamping, analisis untuk menjelaskan advokasi pun akan cenderung memusatkan perhatian pada mereka, dan kurang menaruh perhatian pada peran aktor lainnya, seperti peran kelompok yang didampingi maupun pemerintah. akibatnya, analisis terhadap advokasi melulu diarahkan kepada kekuatan dan kelemahan para pendamping dan cenderung abai terhadap keseluruhan proses yang bisa menilai faktor yang menjelaskan perubahan yang dihasilkan.

Sementara itu, Save the Children<sup>10</sup> mendefinisikan advokasi pada proses keseluruhan tanpa menekankan pada salah satu aktor. Lembaga ini merinci empat aspek berikut ini adalah batasan advokasi: (1) aksi yang mengubah kebijakan, posisi, atau program pemerintah, lembaga atau organisasi; (2) proses yang mempengaruhi secara terorganisir, sistematis, dan berpengaruh terhadap kepentingan publik; (3) meletakkan masalah pada agenda, menyediakan solusi pada persoalan tersebut; dan, (4) sebuah proses perubahan sosial yang berimplikasi pada sikap, relasi sosial, dan relasi kuasa, yang memperkuat masyarakat sipil dan membuka ruang-ruang demokratis (Save the Children, 2000:11). Berbeda dari definisi sebelumnya, Save the Children tidak menyebut siapa dan pihak mana yang melakukan advokasi sehingga membuka ruang kepada pihak mana pun melakukannya. Perbedaan menonjol lainnya adalah relasi sosial dan relasi kuasa sebagai salah satu dampak yang diharapkan. Istilah relasi kuasa ini mengindikasikan bahwa kegiatan advokasi adalah kerja politis, kerja memperjuangkan dan menegosiasikan kepentingan yang akan diperjuangkan dan masalah yang hendak diselesaikan.

Merujuk pada Save the Children, penelitian ini mendefinisikan advokasi sebagai aksi bersama untuk mengubah kebijakan melalui proses yang sistematis dan berpengaruh terhadap kepentingan publik, yang menempatkan masalah sebagai agenda yang pada akhirnya menghasilkan perubahan sosial yang berimplikasi pada relasi sosial dan relasi kuasa dalam memperkuat masyarakat sipil dan membuka ruang-ruang demokratis. Advokasi yang mengusahakan perubahan kebijakan atas nama individu atau kelompok tertentu disebut *direct advokasi*. Sementara itu, advokasi juga memainkan peran partisipasi manakala fokus perhatian pada penguatan kapasitas kelompok termarginalkan agar mereka mampu bersama-sama menegosiasikan perubahan kebijakan.

---

<sup>10</sup> Save the Children adalah lembaga nirlaba yang telah berumur 100 tahun dengan misi anak-anak bertahan hidup, anak-anak berpengetahuan, dan anak-anak terlindungi. Lembaga ini kini tersebar di 117 negara di dunia, termasuk di Indonesia.

Advokasi partisipasi biasa dinamai *indirect advocacy*. Kedua jenis advokasi ini bisa sendiri-sendiri, tetapi juga bisa jadi campuran, yang memerankan *direct* sekaligus *indirect advocacy* (Reid 2000, 4).

Bagaimana mengukur efektivitas advokasi? Para ahli evaluasi program pembangunan mengukur efektifitas advokasi melalui perbandingan antara apa yang direncanakan dengan capaian yang diraih pada akhir pelaksanaan program. Teori perubahan (*theory of change*) adalah di antara model alat ukur populer di dunia advokasi. Bagi teori ini, rute advokasi bisa beragam untuk mencapai *outcome* atau hasil perubahan yang hendak dituju. Reisman dkk. menyarankan untuk menentukan kategori hasil atau *outcome* yang hendak dievaluasi. Dia merumuskan ada enam kategori hasil: perubahan pada norma sosial; penguatan kapasitas organisasi, penguatan aliansi, penguatan dukungan warga; perubahan kebijakan; dan perubahan lingkungan (Reisman dkk., 2007: 17).

Untuk mengevaluasi hasil tersebut, Reisman mengidentifikasi lima rute evaluasi: mengukur capaian pada hasil; evaluasi pada progres strategis; identifikasi tujuan jangka pendek; ukur kapasitas dan kebijakan organisasi; dokumentasi studi kasus untuk melihat dampak. Pada setiap rute, para evaluator akan menguji pada jangka mana evaluasi akan dilakukan dan apa yang membuat hasilnya berbeda jika tidak ada intervensi atau advokasi tersebut (Reisman dkk., 2007: 23). Pada akhirnya rute pengukuran efektivitas tersebut bermuara pada dua aspek: kapasitas dan strategi. Kapasitas yang dimaksud adalah kemampuan aktivis organisasi tersebut dalam menjalankan program dan mencapai tujuan. Sementara, strategi adalah hal-hal terkait bagaimana pengorganisasian komunitas, membangun koalisi, kampanye media, dan advokasi kebijakan. Kapasitas dan strategi tersebut dilihat dari sejauh mana tujuan yang telah ditetapkan pada perencanaan tercapai atau tidak (Morarui dan Brennan, 2009: 103).

Morarui dan Brennan mengidentifikasi tiga tipe evaluasi: evaluasi formatif (*formative evaluation*), evaluasi summative (*summative evaluation*), dan evaluasi berkelanjutan (*developmental evaluation*). Evaluasi formatif adalah evaluasi yang dilakukan pada saat program tengah berjalan. Evaluator mengecek dokumen-dokumen pelaksanaan program dan menguji sejauh mana pencapaian pelaksanaan program sesuai dengan perencanaan. Evaluasi sumatif dilakukan setelah program dianggap selesai. Evaluator akan berbincang kepada para penerima manfaat dan melihat sejauh mana perubahan tampak pada mereka. Sementara itu, evaluasi berkelanjutan lebih menekankan pada progress dan memberikan ruang seluas-luasnya pada konteks. Perubahan sekecil apapun akan dinilai dari konteks yang melatarinya. Pada tipe evaluasi ketiga ini mensyaratkan kolaborasi antara pemberi dana, pelaksana advokasi, dan penerima manfaat untuk memaknai progress pencapaian berdasarkan perencanaan. Morarui dan Brennan menemukan bahwa para aktivis stress bila mendengar kata evaluasi. Mereka dapat lebih rileks bila menyebut proses evaluasi sebagai *strategic learning* (pembelajaran strategis) (Morarui dan Brennan, 2009: 105).

Buku ini tidak hendak mengevaluasi, melainkan mempelajari *strategic learning*, advokasi program inklusi untuk komunitas Marapu. Menilai sesuai tidaknya dengan apa yang telah direncanakan, baik formatif maupun sumatif, bukanlah arah dan tujuan buku ini. Sejak awal buku ini tidak fokus pada hasil perubahan, melainkan pada proses untuk menghasilkan pembelajaran strategis. Menggunakan pendekatan pembelajaran strategis, studi ini mengamati apa dan bagaimana konteks sosial politik yang melatari perubahan yang dihasilkan. Untuk itu, studi ini meletakkan advokasi penghayat Marapu sebagai gerakan sosial, bukan sekadar pelaksanaan program yang terbatas ruang dan waktu. Advokasi penghayat Marapu karenanya dipandang sebagai bagian dari gerakan sosial untuk perjuangan kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia.

## Advokasi sebagai Gerakan Sosial

Sebagai gerakan sosial, advokasi meliputi ketiga aktor: LSM, masyarakat umum, dan pemerintah. Dari ketiganya, advokasi berangkat dari CSO. CSO lahir dari keprihatinan atas situasi sosial politik yang yang tidak menguntungkan seseorang atau sekelompok warga di masyarakat. Mereka memperjuangkan perlakuan adil kelompok termarjinalkan dan rentan dari pemerintah sebagai representasi negara. Aktor penting kedua adalah pemerintah yang membuat dan mengeksekusi kebijakan negara, termasuk mengenai nasib kelompok yang diperjuangkan CSO. Aktor penting lainnya adalah masyarakat di mana kelompok yang diperjuangkan CSO tinggal. Keputusan pemerintah pada tingkat tertentu bergantung pada dukungan masyarakat luas terhadap kebijakan yang mereka ambil. Semakin masyarakat mendukung, semakin pemerintah yakin dengan keputusannya. Interaksi dan relasi ketiganya menentukan hasil akhir gerakan menuju ke arah mana.

Penelitian ini akan meminjam rumusan Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, ilmuwan politik dari yang mengajar di tiga kampus ternama di Amerika Serikat, dalam buku *Comparative Perspectives on Social Movements: political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing* (1996) untuk menjelaskan advokasi sebagai gerakan sosial. Gerakan sosial terdiri dari tiga dimensi: struktur kesempatan politik, mobilisasi sumber daya, dan pemingkanaan agar menjadi isu bersama. *Pertama*, struktur kesempatan politik (disingkat POS) berarti beragam peluang yang tersedia di ruang politik. Struktur kesempatan politik berbeda dari fasilitasi mobilisasi. Kesempatan politik di sini bukan sekadar hal-hal yang memfasilitasi mobilisasi, melainkan pra-kondisi politik yang memungkinkan gerakan mencapai tujuan atau tidak (McAdam, 1996: 26). POS biasanya diamati berdasarkan dua variabel: dimensi waktu dan aspek capaian gerakan. Para sarjana meneliti kemunculan gerakan sosial sebagai perlawanan terhadap rezim otoriter yang membatasi saluran

politik melalui lembaga formal seperti partai politik. Sementara itu, dimensi capaian hendak melihat buah dari relasi antara gerakan dengan kesempatan politik tersebut. Bagi McAdam, mengusulkan untuk mengerucutkan POS pada perubahan kelembagaan atau kebijakan yang menjadi arena di mana gerakan akan dikembangkan (McAdam, 1996: 29).

Kedua, struktur mobilisasi. Struktur mobilisasi terdiri dari taktik repertoar, bentuk organisasi gerakan, dan panduan praktis alat-alat mobilisasi berdasarkan pengalaman. Struktur mobilisasi juga termasuk micro-mobilisasi yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari, yang barangkali tidak dimaksudkan untuk mendukung gerakan, tetapi berkontribusi pada dukungan sumber daya dari berbagai pihak terhadap gerakan sosial. Misalnya, unit keluarga, jaringan pertemanan, asosiasi sukarelawan, dan unit kerja. Taktik dan mobilisasi beragam dari satu gerakan ke gerakan lain. Struktur mobilisasi utama dan mikro mobilisasi kemudian menjadi alat ukur untuk membandingkan aneka gerakan (McCarthy, 1996: 142).

Terakhir, proses pembingkai. Struktur kesempatan politik dan mobilisasi sumber daya tidak akan berjalan kecuali isu yang diperjuangkan dibingkai sedemikian rupa sehingga menggerakkan banyak pihak. Pembingkai berfungsi membentengi jaringan dari godaan sebagai “penumpang gelap”, yang berpandangan bahwa tanpa harus mengeluarkan ongkos terlalu besar, tanpa harus turun ke jalan, ia akan memperoleh manfaat dari gerakan tersebut. Selain itu, pembingkai juga akan berhadapan dengan kontradiksi kultural di wilayah gerakan dilakukan. Karenanya, pembingkai perlu dianalisis sebagai bagian dari strategi yang tidak dapat diabaikan mengingat tantangan-tantangan tersebut. Untuk mengatasi tantangan tersebut, gerakan akan mengamati bingkai dari pesaing, rumusan bingkai yang akan dikembangkan, dan memilih medium paling tepat untuk mengamati hasil perubahan baik pada perilaku maupun kebijakan (Zald 1996, 261).

Berangkat dari tiga dimensi gerakan sosial itu, penelitian ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut: Seberapa besar peluang kesempatan politik yang tersedia sehingga advokasi komunitas Marapu di pulau Sumba berhasil? Seberapa besar ruang yang tersedia dalam kebijakan publik tentang penganut penghayat kepercayaan sehingga menopang perubahan relasi sosial dan hak kewarganegaraan penganut Marapu? Dari segi struktur mobilisasi, penelitian ini ingin mengetahui, pada prosesnya, siapa dan bagaimana menggerakkan kelompok mana dengan mekanisme seperti apa? Bagaimana advokasi ini menyiasati aktor yang dianggap sebagai penghambat? Dan, dari segi proses pembingkaiannya, penelitian ini ingin menelusuri bagaimana inklusi sosial menjadi perspektif yang menjadi basis aksi kolektif dan membawa perubahan sosial?

## **Politik Kewarganegaraan Inklusif**

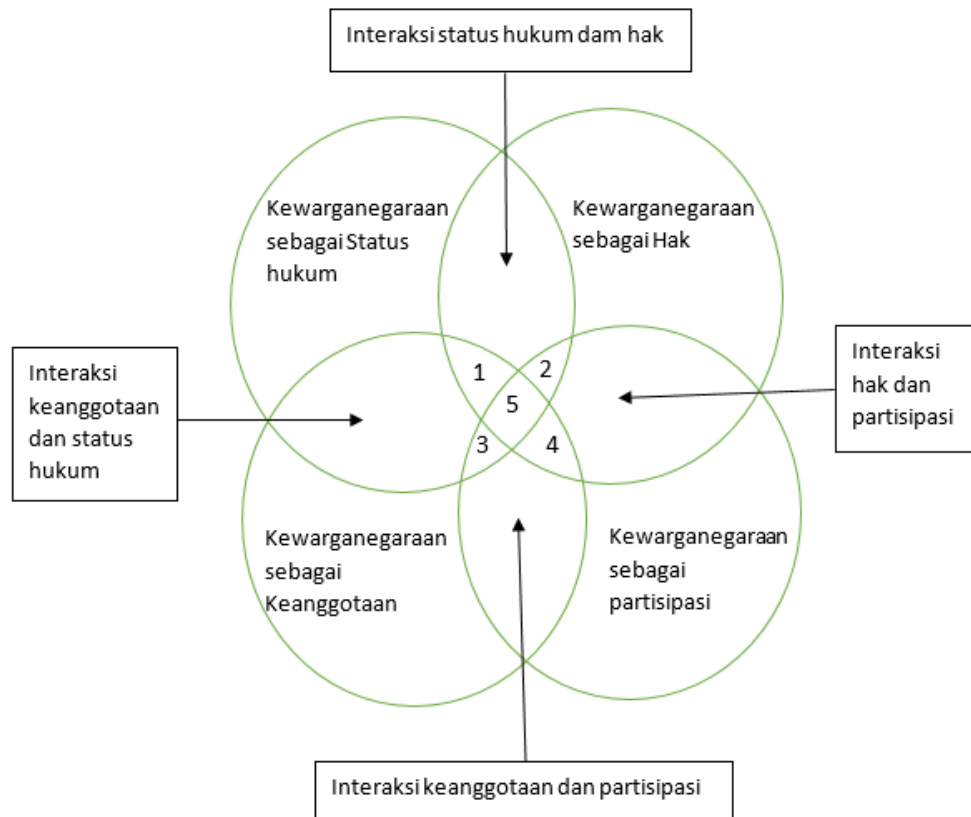
Selain proses advokasi, monograf ini juga hendak mendiskusikan sumbangsih perubahan status kewarganegaraan penghayat Marapu terhadap perdebatan tentang politik kewarganegaraan. Jika ditelusuri dalam sejarah, konsep kewarganegaraan bisa ditemui sejak zaman Yunani. Konsep politik yang dikemukakan Aristoteles dalam pengertian model Athena adalah kewarganegaraan dalam pengertian klasik (Bellamy, 2014, 2). Definisi lain yang lebih sosiologis dikemukakan oleh Charles Tilly (1995) yang mengidentifikasi hubungan tertentu antara warga dengan negara. Hubungan tersebut merupakan kelanjutan dari transaksi antara warga dengan agen pemerintah yang dibalut hak dan kewajiban satu sama lain, yang mana seseorang itu anggota dari kategori eksklusif karena dia native (asli), dan hubungan agen kepada negara dengan otoritas tertentu (Tilly, 1995, 8). Mendiskusikan kewarganegaraan tidak mungkin tanpa melibatkan relasi kuasa antara warga dengan negara. Oleh

karenanya, status kewarganegaraan yang menjadi subjek penelitian ini adalah politik kewarganegaraan (*the politics of citizenship*).

Dalam teori politik modern, ada tiga aliran untuk menjelaskan politik kewarganegaraan: *Pertama*, perspektif *liberal*. TS. Marshall (1950) menggambarkan perkembangan kewarganegaraan dari elit, kelas menengah, dan kelas bawah. Pada abad 18, hanya elit yang memiliki hak kebebasan dan hak kepemilikan; abad 19, kelas menengah sudah bisa berpartisipasi politik; abad 20, kelas bawah diperbolehkan berpartisipasi di negara sosial demokrat dan kesejahteraan. Tradisi kedua, *republican*. Tradisi menekankan pada jenis kewarganegaraan merujuk pada masyarakat itu sendiri yang ingin memenuhi keadaban publik daripada status legalnya. Status legal dengan sendirinya akan terpenuhi jika semua kalangan di masyarakat berusaha mewujudkan nilai dan keadaban publik. Berbeda dari dua tradisi sebelumnya yang menekankan pada status legal dan peran serta masyarakat sipil sebagai wujud kewarganegaraan, tradisi ketiga, *komunitarian*, menekankan pada identitas, ekspresi keanggotaan sebuah komunitas politik. Komunitas itu tidak ada yang universal, melainkan beragam tergantung praktik budaya masing-masing. Tradisi ini fokus pada pengelolaan masyarakat yang beragam. Tradisi komunitarian menekankan bahwa keragaman identitas yang terwakili dalam beragam ciri khas komunitas, yang pada kenyataannya tidak semua mendapat ruang yang sama.

Hubungan warga dan negara dalam teori kewarganegaraan mutakhir lebih rumit dari sekadar pertukaran hak dan kewajiban. Kristian Stokke merumuskan kerangka kewarganegaraan yang meliputi empat dimensi: Keanggotaan, status hukum, hak, dan partisipasi (Stokke, 2017).

Gambar 1.1  
Kewarganegaraan



Sebagaimana tampak pada gambar, Stokke membagi lima jenis warganegara. Berikut ini, stratifikasi kewarganegaraan:

1. Berstatus anggota, berstatus legal, dan memiliki hak, namun tanpa partisipasi (warga negara yang tereksklusi secara politik).
2. Berstatus legal, memiliki hak, dan dapat berpartisipasi, namun tanpa keanggotaan (warga negara yang tereksklusi secara kultural).
3. Berstatus anggota, memiliki hak, dan dapat berpartisipasi, namun tanpa status legal (warga negara yang tereksklusi sebagai penduduk)
4. Berstatus anggota, memiliki status legal, dan dapat berpartisipasi, namun tanpa memiliki hak (warga negara tereksklusi secara kewarganegaraan).

5. Berstatus anggota, memiliki status legal, dapat berpartisipasi, dan memiliki hak (warga negara penuh).

Kerangka konseptual ala Stokke ini akan dipergunakan untuk memetakan posisi status kewarganegaraan penghayat Marapu selama ini. Apakah mereka sudah memenuhi kriteria sebagai warga negara penuh? Ataukah mereka terpinggirkan pada satu atau lebih dimensi dan tidak pada dimensi lain? Pemetaan tersebut membantu penelitian ini untuk melihat perubahan setelah advokasi sepanjang 2015-2018. Peta dan gambar sebelum dan sesudahnya, sebagaimana akan ditunjukkan pada penelitian ini, berubah seiring pendampingan dan advokasi lembaga non pemerintah setempat.

Lalu bagaimana memahami perubahan status kewarganegaraan penghayat Marapu di Pulau Sumba tersebut? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, paling tidak ada dua tesis. *Pertama*, kewarganegaraan formal. Perubahan kewarganegaraan hanya bisa berubah seiring perubahan kelembagaan formal di tingkat negara. Argumen ini menekankan negara sebagai pusat penjelasan. Jika ada warga negara yang tereksklusi atau tidak mendapat hak kewarganegaraan, maka persoalan terletak pada kelembagaan formal, dalam hal ini bisa jadi regulasi, birokrasi, atau pada kemampuan petugas negara. Perubahan status kewarganegaraan, menurut tesis ini, terjadi karena perubahan pada regulasi legal formal negara. Jika bukan pada perubahan regulasi, kemungkinan lainnya adalah birokrasi yang menjalankan tugas dan fungsinya berdasarkan peraturan yang berlaku. Jika regulasi sudah memenuhi prinsip HAM dan birokrasi juga sesuai dengan prosedur yang berlaku, maka elemen lain yang perlu diperiksa adalah kemampuan petugas menjalankan regulasi tersebut.

*Kedua*, kewarganegaraan informal. Argumen ini menyatakan bahwa perubahan status kewarganegaraan di negara paska kolonial seperti Indonesia hanya bisa ditempuh melalui politik sehari-hari yang informal. Pandangan ini

meragukan bahwa konsep kewarganegaraan formal yang berpusat pada negara seperti di Eropa bisa menjelaskan perubahan status kewarganegaraan di negara bekas jajahan seperti Indonesia. Sebagai negara bekas jajahan, hubungan antara masyarakat dan para petugas negara di Indonesia cenderung klientelisme, di mana perilaku politik warganegara sangat ditentukan hubungan saling menguntungkan antara patron dan klien. Alih-alih formal, hubungan antara masyarakat dan negara cenderung informal yang dilandasi pada kedekatan personal (Berenschot, Nordholt, & Baker, 2017; van Klinken & Berenschot, 2018).

Karena pendekatan kewarganegaraan formal kurang memadai dalam menjelaskan relasi warga dan negara, para sarjana seperti Berenschot, Nordholt, Baker, dan van Klinken menyarankan untuk menggeser studi kewarganegaraan dari model-model formal ke hubungan sehari-hari yang informal. Alih-alih berjabaku menjelaskan dimensi legal formal, situasi kewarganegaraan di Indonesia semakin jelas jika kita amati hubungan warga dan negara dalam hal identitas, kelas sosial, maupun orientasi seksual, memperoleh hak kewarganegaraan dalam kehidupan sehari-hari atau kewarganegaraan sehari-hari (Berenschot, Nordholt, & Baker, 2017; van Klinken & Berenschot, 2018).

Model kewarganegaraan informal ini dicirikan tiga hal. *Pertama*, hubungan patron-klien masih sangat kuat, walaupun sistem pemerintahan telah berganti. Pada masa pra-kolonial, dinamika politik didominasi hubungan patron-klien dan persaingan intra elit. *Kedua* masyarakat di negara pasca kolonial adalah identitas. Identitas pada komunitas tertentu menjadi penantang utama bagi konsep otonomi dan emansipasi atau otonomi individu yang dikembangkan di Barat dalam rangka memperjuangkan kesetaraan hak. Warga yang hendak mengklaim atas tanah, penghidupan, kesejahteraan, dan pelayanan publik bergantung pada statusnya anggota komunitas apa, berasal dari etnis mana, dan anggota agama atau dan seterusnya. Kuatnya politik identitas di negara

pasca kolonial telah mengubah makna siapa yang bisa akses layanan publik dari individu ke keanggotaan dengan komunitas tertentu. Berbeda dengan di Eropa yang klaim atas hak bertopang pada individu, hak kewarganegaraan di negara pasca kolonial cenderung melekat pada identitas tertentu, termasuk agama, termasuk identitas turunannya, aliran keagamaan tertentu. *Terakhir*, tumbuhnya kelas menengah baru, yang dipercayai sebagai penopang demokrasi. Kelas menengah dipercayai sebagai kelompok yang bisa berisik dan memiliki cukup kemampuan untuk menginterogasi dan mengevaluasi pemerintah. Sayangnya, kelas menengah baru di negara-negara pasca kolonial menaruh perhatian besar kepada persoalan korupsi dan pemerintahan bersih, tetapi kurang perhatian pada penguatan penegakan hukum atau pencapaian hak-hak warga.

Kekuatan pendekatan informal adalah kemampuannya memotret hubungan antara warga dan negara yang luput dari pantauan pendekatan formal. Sebagian masyarakat memang tidak selalu bisa mengklaim bahkan mengakses haknya tanpa kedekatan dengan petugas negara di pelayanan tertentu. Sebagian dari mereka bahkan rela menyediakan uang atau bantuan lainnya kepada pejabat negara demi memperlancar urusan. Pendekatan ini masalahnya mengabaikan kemungkinan variasi praktik hubungan warga dan negara di negara seluas Indonesia. Kita tidak bisa mengabaikan perilaku dan praktik korupsi di masyarakat, tetapi tidak seluruh hubungan pasti korup. Yang pasti adalah variasi, yang mana di satu tempat praktik korupsi ada di lain tempat tidak ada, di satu waktu korup di waktu lain tidak meskipun di tempat yang sama. Pendekatan informal kemungkinan mengabaikan fakta relasi warga dan negara yang bervariasi tersebut.

Untuk mengatasi keterbatasan argumen kewarganegaraan formal dan informal di atas, penelitian ini menggunakan teori kewarganegaraan inklusif sebagai jalan tengah. Penelitian ini menggunakan konsep kewarganegaraan inklusif sebagaimana dirumuskan Iris Marion Young, profesor ilmu politik di

Chicago University dalam bukunya *Inclusion and Democracy* (2000). Sebagai jalan tengah, konsep kewarganegaraan inklusif menekankan pada ketersediaan ruang bagi kelompok marjinal untuk mendapat pelayanan dan hak yang sama, bukan pada formal dan informal dalam proses pemenuhannya. Konsep kewarganegaraan inklusif ini berangkat dari asumsi bahwa tidak ada satu pun negara demokratis yang sepenuhnya setara dan adil. Setiap negara demokratis memiliki persoalan ketimpangan dari berbagai segi dan dengan derajat yang berbeda-beda. Demokrasi inklusif, menurut Young, adalah jalan keluar yang paling memadai untuk menghasilkan keadilan bagi warganya di negara demokratis.

Pertama-tama, Young memaparkan dua model demokrasi: demokrasi agregatif dan deliberatif. Demokrasi agregatif menekankan pada preferensi dan kepentingan warga sebagai pertimbangan utama penyusunan dan pembuatan kebijakan. Setiap warga memiliki kepentingan, yang bisa jadi sama atau beda dengan kepentingan warga lainnya. Demikian halnya dengan politisi, yang juga memiliki kepentingan dan preferensi politik personal sebagaimana warga lainnya. Masing-masing pihak mengklaim kepentingannya valid dan bermuara pada keadilan jika dijadikan landasan kebijakan publik. Politisi dalam konteks ini berlaku layaknya broker yang bisa jadi mengabaikan kepentingannya personalnya dan mengabdikan kepada kepentingan sebanyak-banyaknya kepentingan warga yang mereka agregasi demi terpilih dalam proses pemilihan umum.

Young mencatat tiga kelemahan utama demokrasi agregatif. *Pertama*, preferensi politik dan kepentingan pada model ini diandaikan setara. Preferensi politik dan kepentingan itu bervariasi, mulai dari berdasarkan rasionalitas, keyakinan, atau ketakutan terhadap ancaman. Agregasi elit di parlemen tidak bisa menangkap nuansa beragam latar belakang tersebut. *Kedua*, model agregasi gagal mengidentifikasi apa yang disebut sebagai *publik*, hasil interaksi kepentingan antar-individu. *Ketiga*, model demokrasi agregatif cenderung

skeptis terhadap kemungkinan objektivitas normatif. Konsep ini meragukan kemungkinan ada orang yang mengajukan klaim atas hak orang lain dengan alasan yang melampaui preferensi politik individual.

Model kedua adalah demokrasi deliberatif. Model ini menurut Young adalah bentuk akal praktis, yang mana seluruh anggota dalam proses demokrasi dapat mengajukan jalan keluar, argumen, serta usulan, yang melaluinya mereka mempersuasi orang lain agar mengikuti usulannya. “Proses demokrasi,” menurutnya, “utamanya adalah diskusi tentang masalah, konflik, dan klaim atas kebutuhan dan kepentingan anggotanya” (Young, 2000: 22). Berbeda dengan model demokrasi agregatif yang cenderung elitis, model deliberatif membuka ruang kepada setiap orang secara setara untuk mengusulkan alasan, usulan, dan jalan keluar untuk menyelesaikan masalah bersama.

Secara normatif, demokrasi deliberasi mengandung empat nilai utama: inklusi, kesetaraan politik, kemasukakalan, dan bersifat publik. *Pertama*, inklusi. Konsep ini mensyaratkan bahwa seseorang atau makhluk lainnya diperlakukan sama sebagai anggota yang tunduk pada hukum yang berlaku dan berkesempatan memperbaiki keputusan yang mendominasi suara dan kepentingan mereka yang telah dimarginalisasi. *Kedua*, kesetaraan politik (*political equality*). Prinsip ini menekankan pada kesetaraan mengemukakan pendapat tanpa tekanan atau ancaman pihak lain. *Ketiga*, kemasukakalan (*reasonableness*). Prinsip ini tak hanya bahwa argumennya harus masuk akal bagi penyusunnya, tetapi juga terbuka terhadap koreksi atau kritik. Apa yang membuat mereka rasional adalah pada kesediaan mereka mendengar kepada pihak lain tentang kemungkinan usulan kita tidak benar atau tidak memadai. Dan, *terakhir*, bersifat publik. Prinsip ini berangkat dari kenyataan bahwa publik terdiri dari kepentingan dan pengalaman kolektif di masyarakat yang berbeda-beda, sejarah, komitmen, ide, dan tujuan yang saling berhadapan untuk memecahkan masalah sesama berdasarkan prosedur yang disepakati bersama (Young, 2000:23).

Bagi Young, tidak ada satupun negara demokratis yang berada pada kondisi ideal, yakni adil bagi semua warga negara. Negara paling maju seperti Amerika Serikat atau negara-negara di Eropa pun memiliki pengalaman-pengalaman diskriminatif dan marjinalisasi kelompok tertentu. Diskriminasi dan marjinalisasi itu tidak melulu secara sengaja dilakukan kelompok atau pihak tertentu, melainkan struktur ekonomi politik yang memang tidak adil. Menurut Young, “*structural social and economic inequalities thus often operate to exclude or marginalize the voice and influence of some groups while magnifying the influence of others*” [ketidaksetaraan struktur sosial dan ekonomi selalu beroperasi mengeluarkan atau memarjinalisasi suara dan kepentingan kelompok tertentu selama memperbesar pengaruhnya kepada yang lain] (Young, 2000: 34). Oleh karenanya, demokrasi deliberatif membuka peluang membela pihak yang paling tidak beruntung, baik melalui lembaga formal maupun mekanisme non-formal untuk meningkatkan relasi sosial dan kelembagaan mereka di masyarakat (Young, 2000: 34).

Konsep demokrasi deliberatif ini menaruh perhatian pada struktur politik dan kebijakan publik sebagai arena strategis di satu sisi dan gerakan masyarakat sipil bersama komunitas termarjinalkan memperjuangkan keadilan di sisi lain. Young menjelaskan bahwa gerakan masyarakat sipil memiliki keterbatasan internal. Keadilan, bagi Young, harus terdiri dari *self-determinism* (mandiri dalam menentukan nasibnya) dan *self-development* (mandiri dalam memenuhi kebutuhan dan kepentingannya). Alih-alih masyarakat sipil, negara lah yang memiliki kapasitas untuk menjamin *self-determinism* dan *self-development*. Tidak heran jika Young menyarankan bahwa “...*democratic citizens should look to law and public policy to address these and related problems, and should consider state institutions and their actions major sites of democratic struggle...*” (Young, 2000:187). Kata kunci pada pernyataan tersebut adalah hukum, kebijakan publik, dan institusi negara yang memainkan peran strategis

untuk memenuhi kebutuhan warga. Meski demikian, Young menyadari peran masyarakat sipil amat penting sebagai “anjing” yang bertugas “menggonggong” penyelenggara negara yang menghasilkan kebijakan tidak adil atau memprotes struktur politik yang tidak setara.

Sebagaimana dijelaskan di atas, inklusi adalah satu di antara empat prinsip utama demokrasi deliberatif. Bagaimana inklusi tersebut dipahami pada masyarakat yang berlatar belakang identitas plural? Young mengkritik konsep segregasi yang menurutnya melanggengkan eksklusi kelompok paling tidak beruntung. Konsep integrasi muncul sebagai jawaban atas persoalan segregasi penduduk berdasarkan identitas pasca perang saudara. Meski demikian, Young keberatan dengan konsep integrasi. Menurutnya, integrasi mengandaikan dominasi pihak tertentu di tengah perbedaan kelompok di masyarakat. Dominasi kelompok tertentu memaksa kelompok lain untuk menyatu yang diberi label integrasi. Integrasi juga mengabaikan kemungkinan hasrat orang yang berbeda-beda dan keinginan mereka tetap bersama komunitas di mana mereka nyaman untuk beraktivitas. Jika ide integrasi gagal, kita cenderung menyalahkan kembali pada segregasi, padahal ada kemungkinan integrasi itu sendiri yang tidak kokoh sebagai jalan keluar.

Untuk mengatasi keterbatasan ide integrasi, Young mengusulkan ide tentang *differentiated solidarity* (solidaritas yang terdiferensiasi). Konsep ini, menurut Young, memberi peluang warga berkelompok berdasarkan kesamaan sosial atau kultural, yang mungkin tidak bisa dibagi dengan komunitas lain. Solidaritas yang terdiferensiasi itu mengakomodasi perbedaan antarkomunitas di satu segi dan mengakui kemungkinan kelompok-kelompok itu bergabung dalam gerakan sosial. Karena itu, solidaritas di sini mengandung makna sikap saling menghormati dan melindungi bersama mereka yang terasa asing seraya mengakui bahwa bagi mereka kita juga dirasa asing. Sementara itu, konsep diferensiasi mengandaikan bahwa segregasi jelas salah, tetapi pengelompokan

**ADVOKASI INKLUSI SOSIAL:**

PRAKTIK BAIK ADVOKASI PENGHAYAT MARAPU DI SUMBA, NUSA TENGGARA TIMUR

masyarakat berdasarkan budaya dan sosial bukanlah kesalahan. Dengan demikian, Young menekankan bahwa kita tidak hanya mengakui perbedaan, tetapi juga menyadari bahwa setiap orang memiliki ragam keanggotaan identitas atau bahkan tidak bisa dilabeli dengan nama apapun (Young, 2000: 222-225).

# BAB 3. SEJARAH ADVOKASI PENGHAYAT KEPERCAYAAN DI INDONESIA

**S**ebelum menjelaskan proses advokasi penghayat Marapu di tanah Sumba, bagian ini akan memaparkan terlebih dahulu sejarah advokasi penghayat kepercayaan di Indonesia. Bagaimana penghayat kepercayaan bertahan hidup di tengah “persaingan” ideologis maupun politis kepada mereka? Serangan ideologis di sini berarti tuduhan bahwa penghayat kepercayaan identik dengan anggota Partai Komunis Indonesia (PKI), yang distigma tak beragama. Sementara itu, serangan politis berarti sikap pemerintah yang tidak konsisten terhadap keberadaan mereka, pada satu waktu mengakui setara dengan agama lain dan pada waktu lainnya meletakkan di bawah terminologi budaya, yang pelayanannya di bawah “kelas” agama.

Selain itu, bagian ini juga akan menjelaskan konteks sosial politik status penghayat kepercayaan setelah rezim Orde Baru tumbang. Konteks tersebut memberi peta jalan untuk memahami bagaimana advokasi penghayat kepercayaan

disuarakan para aktivis CSO, politisi, dan akademisi yang memegang prinsip-prinsip hak asasi manusia pada masa transisi hingga saat ini. Penelitian ini berargumen bahwa penghayat kepercayaan sejak kemerdekaan telah terbiasa mengadvokasi diri sendiri untuk memperjuangkan nasib komunitasnya di hadapan berbagai rezim dengan berbagai pendekatan yang disesuaikan. Peran aktivis CSO dan akademisi lebih sebagai sistem pendukung atas keputusan komunitas penghayat kepercayaan menghadapi perubahan struktur politik dan politik agama yang berkembang di era reformasi. Sebagai sistem pendukung, hubungan CSO-akademisi sebagai pendamping dan para penghayat yang didampingi cenderung dinamis: kadang sejalan, kadang tidak.

## **Advokasi Penghayat Kepercayaan: Kemerdekaan hingga Orde Baru**

Dalam sejarahnya, pengakuan negara terhadap eksistensi agama leluhur di Indonesia saat ini merupakan hasil pergulatan politik penganut agama leluhur itu sendiri dalam konteks politik agama. Politik pengakuan agama leluhur di Indonesia, menurut Maarif (2017), bisa ditelusuri sejak polarisasi antara santri dan abangan pada era penjajahan belanda dan Jepang. Sementara abangan lebih mengutamakan budaya lokal, santri mengampanyekan purifikasi agama. Polarisasi abangan dan santri ini berlanjut pada masa awal kemerdekaan khususnya dalam perdebatan di BPUPKI. Professor Supomo, anggota BPUPKI yang juga pembela hukum adat, menentang Piagam Jakarta yang berupaya memasukkan syariat Islam ke dalam konstitusi Indonesia.

Polarisasi santri dan abangan bertransformasi menjadi polarisasi baru antara agama dan kepercayaan. Pasal 29 ayat 2 UUD 1945 tentang kemerdekaan menganut dan menjalankan keyakinan menyebut agama dan kepercayaan secara terpisah. Penyebutan kepercayaan terpisah dari agama itu merupakan

usulan dari kelompok “abangan” yang merasa terancam oleh agenda kelompok santri (Maarif, 2017:19). Ancaman tersebut mencuat menyaksikan sejumlah aksi kelompok santri setelah mereka kecewa karena Piagam Jakarta dicoret pada konstitusi. Mereka misalnya mengusulkan pembentukan Departemen Agama (Depag) yang dibentuk pada 1946, yang pada masa awalnya hanya melayani umat Islam. sebagai lembaga baru, Depag kemudian merumuskan definisi agama pada 1952 untuk memperjelas posisinya. Mereka mengusulkan tiga kriteria agama: nabi, kitab suci, dan jaringan internasional. Sekalipun pada awalnya ditolak sejumlah pihak, definisi tersebut lambat laun menjadi pemahaman bersama yang kemudian menjadi alat ukur mana agama dan mana yang bukan agama (Moulder, 1978: 4, sebagaimana dikutip Maarif, 2017:25).

Konteks sosial politik ini, menurut Maarif, mendorong komunitas kepercayaan di Jawa berkumpul dan membentuk Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BPKI) pada kongres pertama di Semarang pada 1955. Kongres yang dihadiri 680 perwakilan dari sekitar 60an organisasi kebatinan ini memilih Mr. Wongsonegoro sebagai ketua. Di bawah kepemimpinan Wongsonegoro, BPKI menyelenggarakan kongres lima kali hingga tahun 1960 yang diikuti peserta lebih dari dua juta peserta. Perkembangan pesat kelompok kebatinan ini menarik perhatian Depag yang kemudian mengumumkan 61 aliran kebatinan yang bukan pemeluk agama Islam, Protestan, dan Katolik. Merespons pengumuman tersebut, BPKI mendeklarasikan diri sebagai aliran kebatinan dan tidak berencana menjadi agama (Subagya 1981, 76; Patty 1986, 70; Dwiyanto 2010, 285; Maarif 2017, 29). Deklarasi ini dengan sendirinya memperlihatkan bahwa BPKI pada akhirnya seakan menerima definisi agama yang dirumuskan Depag.

Polarisasi agama dan kepercayaan sejak saat itu semakin terlembagakan. Pemerintah untuk pertama kalinya menyatakan pengakuan terhadap kelompok kebatinan dalam regulasi negara. Pengakuan tersebut terekam pada TAP MPRS No. II/MPRS/1960 tentang Garis-garis Besar Pola Pembangunan Nasional

Semesta Berencana Tahapan Pertama 1961-1969. Pasal 2 ayat 1 GBHN ini merumuskan Mental, Agama, dan Kerohanian dengan menggunakan garis miring sebagai pertanda kesetaraan ketiganya. Sementara itu, pada pasal 3, ketentuan mengenai pendidikan, menyatakan bahwa setiap anak akan mendapatkan pendidikan agama, betapapun tak mereka yakini. Meski begitu, pasal tersebut juga menjamin kelompok kebatinan untuk tidak mengikuti pelajaran agama tersebut (Suhadi 2014). Dinamika hubungan agama dan kepercayaan berkembang dengan munculnya Biro Pakem di Departemen Kejaksaan Pusat, yang salah satu kewenangannya mengawasi perkembangan kelompok kebatinan. Pengawasan tersebut semakin intensif setelah UU No.1/PNPS/1965 tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama disahkan. UU tersebut secara tegas melegitimasi agama dan mendelegitimasi aliran kepercayaan, bahkan ada kemungkinan mengkriminalisasi kelompok kepercayaan.

Peristiwa 30 September 1965 menandai babak baru hubungan agama dan kepercayaan. Peristiwa ini mendorong tentara membersihkan Partai Komunis Indonesia (PKI) dan unsur-unsurnya, yang mana aliran kepercayaan dihubungkan dengan partai tersebut (Moulder, 1978: 8-10; Sihombing, 2008: 30; Maarif 2017). Asosiasi antara penganut kepercayaan dengan PKI mengakibatkan para penganut kepercayaan bermigrasi ke agama-agama yang diakui sebagai strategi untuk menghindari tak beragama dan karenanya komunis. Tekanan dari kelompok Muslim agar penganut Islam memperlihatkan diri keislamannya mengakibatkan sebagian besar penganut kepercayaan di Jawa berpindah ke agama Kristen atau Katolik. World Council of Churches (WCC) melaporkan jumlah penganut Kristen meningkat 2,5 juta sepanjang 1966-1968 (lihat Ricklefs, 1979: 124; Willis 1977; Maarif 2017).

Aliran kepercayaan mendapat peluang baru pada rezim Orde Baru khususnya setelah Partai Golongan Karya (Golkar) berdiri. Satu di antara komunitas yang bergabung pada sekretariat bersama (Sekber) Golkar adalah organisasi aliran

kebatinan. Golkar membentuk BK5I (Badan Kongres Kepercayaan Kejiwaan Kerohanian Kebatinan Indonesia). Pada 1971, BK5I bertransformasi menjadi Sekretariat Kerjasama Kepercayaan (SKK), yang diketuai Wongsonegoro serta R.S. Soekanto Tjokrodiatmodjo, mantan Kapolri pertama, sebagai sekretaris jenderal (Aryono, 2018:61).

Dukungan elit Golkar kepada aliran kebatinan ini memperlihatkan dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, aktor politik Orde Baru di level elit bisa membedakan dengan tegas beda antara aliran kebatinan dan unsur-unsur komunisme, yang mana sebelumnya diasosiasikan antara keduanya. Hal ini dimungkinkan karena di antara anggota aliran kebatinan adalah elit di partai, seperti R.S. Soekanto Tjokrodiatmodjo sebagai sekretaris jenderal SKK merupakan mantan Kapolri pertama. Sementara itu, masyarakat pada umumnya menganggap aliran kebatinan dan komunisme berasosiasi satu sama lain. Kemungkinan kedua, massa aliran kebatinan di pulau Jawa signifikan untuk mendukung pengembangan Golkar sehingga satu cara mendapat suara mereka adalah dengan memasukkan aliran kebatinan menjadi bagian dari Golkar.

Sesuai saran Golkar, BK5I mengganti kebatinan menjadi kepercayaan sebagai dengan konstitusi pasal 29 ayat 2. Melalui Golkar, pemerintah mengakui kembali aliran kepercayaan secara formal, yang pada gilirannya mendapat dukungan finansial dari pemerintah. Hal ini menandai babak baru pengakuan terhadap penganut agama leluhur di Indonesia. Pada kongres Subud, salah satu aliran kepercayaan pada 1971, Presiden Soeharto menyatakan untuk menerima organisasi kepercayaan secara wajar (Dwiyanto 2010, 288 dikutip oleh Maarif 2017;). Pemerintah menunjukkan semakin kuat untuk mengakui aliran kepercayaan setara dengan agama-agama dilihat dari TAP MPR 1973 yang menyatakan akan memberikan sejumlah sarana dan prasarana terhadap aliran kepercayaan (Maarif 2017, 45).

Kecenderungan pengakuan setara terjadi pada aspek kewarganegaraan lainnya, perkawinan. Hal ini tercermin pada UU perkawinan yang telah disusun pada 1952 dan direvisi pada 29174. Sementara UU perkawinan 1952 hanya berlaku bagi umat Islam, pada UU 1974 mencakup seluruh warga negara, yang terkait dengan perkembangan aliran kepercayaan. Pada UU 1974, pemerintah mengatur bahwa perkawinan dilakukan oleh masing-masing pemuka agama. Pencatatan pernikahan penganut agama Islam dilakukan oleh petugas khusus, sementara penganut agama lainnya dan kepercayaan dicatat di kantor pencatatan sipil. Sampai sini, penganut kepercayaan dijamin haknya setara dengan agama lain. Pengakuan terhadap aliran kepercayaan surut kembali ketika pengakuan pada dokumen paling dasar, Kartu Tanda Penduduk (KTP dan Kartu keluarga (KK). Pemerintah tidak mencatatkan kolom agama di luar UU PNPS 1965. Sejak saat itu, penganut aliran kepercayaan tidak punya pilihan kecuali mengikuti aturan tersebut dengan berpura-pura masuk salah satu agama, atau sama sekali tidak memiliki dokumen legal sebagai warga negara.

## **Advokasi Penghayat Kepercayaan: Pasca Reformasi**

Sementara komunitas penghayat mengadvokasi diri sendiri pada masa kemerdekaan hingga Orde Baru, pada era reformasi beberapa lembaga non pemerintah turut serta mendampingi klaim kelompok penghayat kepercayaan menyatakan klaim hak kewarganegaraannya. Pendampingan masyarakat sipil itu bisa ditelusuri pada perubahan struktur sosial politik pasca reformasi, yakni terbentuknya UU HAM 1999 dan amandemen UU konstitusi pada 2000-2002 yang memasukkan dimensi HAM di dalamnya.

Advokasi terhadap komunitas penghayat kepercayaan bisa ditelusuri dari Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) yang terbentuk pada kongres pertama 1999. AMAN tidak spesifik mengadvokasi hak beragama, melainkan hak

atas tanah ulayat masyarakat adat yang saat itu banyak diambil alih perubahan-perusahaan besar atas nama pembangunan dan investasi. Pada kongres pertama, misalnya, AMAN menyatakan “Kami tidak mengakui negara jika negara tidak mengakui kami” (Moniga, 2007:275; Maarif, 2017:74). AMAN memandang negara telah abai terhadap hak sipil, politik, ekonomi, sosial, dan budaya masyarakat adat. Fokus pada hak ekonomi dan kebudayaan juga tampak dari penamaannya, masyarakat adat. Tidak semua masyarakat adat menganut agama leluhur atau penghayat kepercayaan, dan tidak semua penghayat kepercayaan tinggal di lingkungan masyarakat adat. Tetapi, penghayat kepercayaan yang berada di wilayah pedalaman yang memiliki tanah ulayat adalah komunitas yang didampingi AMAN.

Pada perkembangannya, Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-5 pada 2017, penyelenggara mulai menyediakan ruang bagi diskusi dengan topik tentang spiritualitas dan kebudayaan. Pada sarasehan tersebut, sejumlah tokoh khususnya komunitas penghayat kepercayaan yang selama ini mengampanyekan kebebasan beragama/berkeyakinan menjadi pembicara. Gagasan tersebut sebetulnya sudah ada pada kongres sebelumnya pada 2012 di Halmahera, yang pada dokumen deklarasi menyatakan bahwa pemerintah agar tidak mengintervensi spiritualitas dan kebudayaan masyarakat adat nusantara (Resolusi Tobelo, 2012). Sementara pada kongres ke-5 kongres mendiskusikan hak sipil politik, khususnya hak kewarganegaraan terkait kebebasan beragama/berkeyakinan Pada diskusi tersebut, Sebagian komunitas masyarakat adat tidak ingin bertransformasi menjadi komunitas agama tertentu. Kelompok lain menyatakan ingin pemerintah mengakui eksistensi komunitasnya sebagai salah satu agama di Indonesia. Kelompok lainnya cenderung mengikuti peraturan pemerintah yang berlaku, walaupun mereka memiliki dimensi spiritualitas tertentu.<sup>11</sup> Singkatnya, AMAN telah mengadvokasi kelompok agama leluhur

---

11 wawancara bersama Samsul Maarif, dosen CRCS UGM, 25 Maret 2019

dengan fokus pada dimensi sosial, ekonomi, dan politik, tetapi belum membahas implikasi perbedaan keyakinan spiritualitas para penghayat. Meski diskusi tentang hak kewarganegaraan dari segi agama telah muncul, Resolusi Wanua Koha, hasil rapat kerja nasional Aliansi Masyarakat Adat Nusantara ke-5 itu, tidak memasukkan isu agama dan keyakinan sebagai agenda gerakan (Resolusi Wanua Koha, 2018).

Sementara itu, advokasi yang fokus penghayat kepercayaan dari sudut pandang pluralisme agama sudah mulai didiskusikan pada acara-acara dialog antar agama. CSO yang bergerak dalam bidang dialog antar keyakinan meletakkan penghayat kepercayaan sebagai agama leluhur yang derajatnya setara dengan agama-agama lain. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Djohan Effendi, misalnya, melalui Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP) yang didirikan pada 2000 menggugat klaim agama resmi yang meminggirkan sejumlah agama yang ada di Indonesia, termasuk agama leluhur. Djohan Effendi, selama menjabat sebagai Kepala Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama (1998-2000) mengusulkan dialog antar iman, alih-alih antar agama. “Saat itu, usulan narasi dialog antar iman, bukan antar agama, adalah sebagai cara untuk memberi ruang kepada komunitas agama leluhur untuk menyampaikan pandangan keagamaannya.”<sup>12</sup> Meski tidak ada pendampingan khusus kepada komunitas penghayat, ICRP melibatkan mereka dalam berbagai kegiatan, tidak saja menjadi peserta tetapi juga sebagai panitia yang turut serta merumuskan substansi kegiatan. “Saat itu, bersama aliansi lintas iman belum mendiskusikan agama leluhur dalam kerangka kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB).”<sup>13</sup>

Wacana KBB menjadi kerangka analisis dalam advokasi setelah pemerintah Indonesia meratifikasi kovenan internasional tentang hak sipil politik. Ratifikasi itu kemudian tertuang dalam UU no 12 tahun 2005 tentang Pengesahan

12 Wawancara bersama Anick H.T., Direktur Eksekutif ICRP 2008-2011, 13 Juni 2019.

13 Wawancara bersama Anick H.T., Direktur Eksekutif ICRP 2008-2011, 13 Juni 2019.

International Covenant on Civil and Political Right (Kovenan Internasional tentang Hak Sipil Politik). Wacana HAM pada mulanya muncul sebagai respons terhadap berbagai pelanggaran kemanusiaan pada masa transisi dari rezim otoriter menuju demokrasi. Belakangan wacana HAM berkembang menjadi landasan untuk klaim atas hak asasi warga negara, termasuk beragama/berkeyakinan. Pada dua ketentuan internasional itu, setiap negara yang meratifikasi wajib memenuhi, menghormati, dan melindungi hak asasi manusia setiap warga negara. Setelah UU ratifikasi terbit, aliansi yang bekerja untuk dialog antar agama (seperti Dian Interfidei, ICRP, Madia, dan lainnya) dan aktivis HAM (Lembaga Bantuan Hukum (LHB), Elsam, ILRC, dan lainnya), yang sebelumnya bekerja di wilayah masing-masing, bertemu di bawah kerangka kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB). Pada kerangka KBB inilah wacana mengenai hak beragama penganut agama leluhur atau penghayat kepercayaan mulai mendapat perhatian khusus.

Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI) adalah satu di antara CSO yang mengadvokasi komunitas penghayat kepercayaan dari aspek hak sipil politik, khususnya sebagai komunitas agama. Kongres pertama, yang kemudian menjadi cikal bakal pembentukan ANBTI pada 2006, merekomendasikan agar penghayat kepercayaan menjadi satu di antara komunitas yang didampingi dan diperkuat. “Kami yang sejak saat itu lebih suka menggunakan istilah agama leluhur daripada penghayat kepercayaan, menaruh perhatian khusus pada kelompok agama leluhur,” tutur Nia Syarifuddin, direktur ANBTI.<sup>14</sup> Setahun berselang, ANBTI menyelenggarakan Sarasehan Kebhinekaan, yang melibatkan 33 komunitas agama leluhur di Indonesia seperti Sunda Wiwitan, Marapu, Kaharingan, dan lainnya. ANBTI berperan sebagai penguat jaringan di antara berbagai elemen masyarakat, khususnya mereka yang terdiskriminasi. ANBTI saat itu mengidentifikasi empat aktor yang melanggengkan diskriminasi

---

14 Wawancara Nia Syarifuddin, Direktur ANBTI, 28 Maret 2019

terhadap agama leluhur: pemerintah, agama dunia, media, dan peneliti. Keempat aktor ini diyakini sebagai pihak yang melanggengkan stigma terhadap penganut agama leluhur. Oleh sebab itu, ANBTI kemudian menyelenggarakan sejumlah workshop pendokumentasian sebagai alternatif bagi penganut agama leluhur membuat dokumentasi dan media sendiri sebagai sarana menyuarakan kebenaran.

Bersama lembaga antar iman lainnya, ANBTI juga terlibat dalam sarasehan nasional yang secara mendiskusikan hak keberagaman penghayat kepercayaan pada 2005 sebagai respons atas rancangan UU tentang adminduk. Saat itu, permintaan CSO adalah menghapus kolom agama pada Kartu Tanda Penduduk yang dinilai sebagai titik masuk diskriminasi penganut agama dan kepercayaan di luar enam agama, yang menjadi salah satu pasal dalam RUU tersebut. Menurut Anick HT, direktur ICRP 2008-2010, “Kami waktu itu menolak RUU tersebut karena di dalam UU tersebut ada penegasan mengenai agama resmi dan lainnya. jika sebelumnya tidak pernah ada pernyataan khusus mengenai agama resmi, RUU adminduk menegaskan hal itu dengan memisahkan mana agama dan mana budaya.”<sup>15</sup>

CSO dalam proses advokasi RUU tersebut berperan sebagai pendamping bagi komunitas penghayat kepercayaan yang tergabung dalam Badan Perjuangan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (BPKBB). BPKBB diketuai Dr. Wahyono Raharjo, penganut Kapribaden, satu di antara penghayat kepercayaan di Indonesia. Pemerintah bersama DPR akhirnya mengesahkan UU Adminduk 2006 dengan catatan bahwa penganut kepercayaan boleh tidak mengisi kolom agama atau menandai (-). Berbagai komunitas di BPKBB merespons keputusan tersebut secara beragam. Di antara mereka, ada komunitas yang bersikukuh ingin agar pemerintah mengakui mereka sebagai agama. komunitas lain tunduk terhadap keputusan tersebut, dan memilih mengosongkan kolom agama.

---

15 Wawancara bersama Anick H.T., Direktur Eksekutif ICRP 2008-2011, 13 Juni 2019.

Sementara itu, banyak di antara penghayat kepercayaan yang akhirnya mengisi dengan satu di antara enam agama, meski tidak meninggalkan tradisi dan ajaran kepercayaannya. “Kami, karenanya, tidak hanya mengadvokasi agar pemerintah mengakui dan melayani penghayat, tetapi juga mengadvokasi komunitas di dalam penghayat itu sendiri agar betapapun ada perbedaan internal, perjuangan tetap di bawah kerangka hak asasi manusia,” tutur Anick.<sup>16</sup>

UU Adminduk 2006, saat itu, dinilai sebagai setengah “kemenangan” kampanye KBB. Yakni, penghayat kepercayaan diberi keleluasaan memilih untuk mengosongkan kolom agama yang sebelumnya mereka terpaksa mengisi dengan satu dari enam agama yang diakui. Setengah “kekalahan” lainnya, pengosongan kolom agama belum menyelesaikan status kewarganegaraan penghayat. Menurut Anick “Mereka boleh mengosongkan kolom agama, tetapi mereka tidak bisa memiliki Akta Pernikahan setara dengan penganut agama lain. begitu juga dengan Akta Kelahiran anak-anak agama leluhur yang tidak setara. Belum lagi pendidikan agama mereka di sekolah-sekolah yang akan menjadi masalah atas dasar UU Adminduk 2006.”<sup>17</sup>

Di tengah euforia UU Adminduk, pemerintah Indonesia memasukkan RUU anti-pornografi dan anti-pornoaksi dalam program legislasi nasional 2007. Satu di antara pasal yang akan diatur adalah cara berpakaian. Jika UU tersebut disahkan dengan pasal cara berpakaian yang dasarnya perspektif agama tertentu, maka praktik berpakaian di berbagai wilayah termasuk kelompok adat dan komunitas penghayat kepercayaan akan menjadi korban. Lagi-lagi, aktivis KBB dan masyarakat adat mengadvokasi RUU yang berpotensi mengebiri kebebasan masyarakat adat dan komunitas penghayat (Taufiqurahman, 2006).

Di lingkungan akademik, program studi agama dan lintas budaya (Center for Religions and Cross-cultural Studies – CRCS) UGM adalah program studi

---

16 Wawancara bersama Anick H.T., Direktur Eksekutif ICRP 2008-2011, 13 Juni 2019.

17 Wawancara bersama Anick H.T., Direktur Eksekutif ICRP 2008-2011, 13 Juni 2019.

yang untuk pertama kalinya menawarkan mata kuliah *indigenous religion* (agama lokal). *Indigenous religion* terdiri dari tiga topik: “(1) mempersoalkan paradigma agama dunia yang dominan digunakan dalam studi agama, dan karenanya telah berkontribusi pada marginalisasi kajian agama lokal; (2) pendekatan yang memungkinkan produktivitas kajian agama lokal, dan agar terhindar dari bayang-bayang perspektif agama dunia; dan (3) pandangan dunia yang melaluinya dapat ditunjukkan perbedaan antara paradigma agama dunia dan paradigma agama lokal” (Maarif, 2016:37).

Sampai di sini, kita menyaksikan pendampingan penghayat kepercayaan dilakukan di level nasional. Lebih dari itu, advokasi lebih banyak menyangkut status penghayat pada kebijakan nasional. Sejauh ini, belum ada CSO yang bekerja di tingkat lokal atau komunitas yang secara langsung mendampingi hak kewarganegaraan. Mengisi kekosongan tersebut, sejumlah CSO di lima wilayah melakukan advokasi penghayat kepercayaan menggunakan inklusi sosial sebagai perspektif di bawah payung program Peduli.

## **Advokasi Penghayat Kepercayaan Terkini: Program Peduli**

Program Peduli merupakan kelanjutan dari Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM) Mandiri, yang pada 2011 meluncurkan program turunan yakni PNPM Peduli. Program ini sedari awal dirancang untuk mendukung masyarakat sipil yang selama ini mendampingi kelompok termarjinalkan di Indonesia. Kegiatan pada program ini saat itu mengutamakan kegiatan-kegiatan pengentasan kemiskinan dan peningkatan kapasitas mereka yang terpinggirkan. Program ini memulai dengan penguatan kapasitas para pendamping, dalam hal ini organisasi masyarakat sipil. PNPM Peduli didukung berbagai donor internasional yang dikelola World Bank. Tiga organisasi masyarakat sipil yang menerima hibah ini adalah Kemitraan, Association for Community

Empowerment – ACE, dan Lakpesdam, sayap organisasi intelektual Nahdlatul Ulama (NU). Program ini menjangkau 15.000 penerima manfaat melalui 29 mitra lokal dan 20 cabang Lakpesdam di Indonesia.<sup>18</sup>

Pemerintah Indonesia melanjutkan inisiatif tersebut karena sejalan dengan “Nawa Cita” pemerintahan Joko Widodo. Pada Nawa Cita, presiden keyang menyatakan bahwa negara harus hadir melindungi segenap warga negara; negara hadir dalam menciptakan tata kelola yang bersih, efektif, demokratis, dan terpercaya; membangun Indonesia dari wilayah pinggiran; meningkatkan kualitas hidup manusia Indonesia; serta, memperteguh kebhinekaan dan restorasi Indonesia. Kementerian Koordinasi Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan (Kemenko PMK) membidangi program Peduli atas dukungan pemerintah Australia melanjutkan program Peduli dengan menggandeng The Asia Foundation sebagai mitra pengelola program ini. Program Peduli jilid dua ini dilaksanakan sepanjang 2014-2018 dibagi ke dalam dua fase. Program ini mengidentifikasi enam kelompok yang dinilai selama ini terpinggirkan: Anak dan remaja rentan, (2) masyarakat adat dan lokal terpencil yang tergantung pada sumber daya alam, (3) korban diskriminasi, intoleransi, dan kekerasan berbasis agama, (4) orang dengan disabilitas, (5) hak asasi manusia dan restorasi sosial, dan (6) waria (The Asia Foundation, 2016: 6).

Program yang melibatkan 72 organisasi masyarakat sipil dan tersebar di 84 kabupaten atau kota di Indonesia ini mengharapkan peningkatan inklusi sosial bagi warga atau kelompok termarjinalkan. Tujuan ini dicapai melalui perubahan dengan tiga indikator berikut: meningkatnya akses yang termarjinalkan pada layanan publik dan penerimaan sosial, meningkatnya pemenuhan hak asasi manusia, dan kebijakan publik tentang inklusi sosial. Berdasarkan tiga hal ini, program Peduli merumuskan tiga hal: penerimaan, pelayanan, dan kebijakan sebagai pendekatan. Ketiganya kemudian disebut sebagai trilogi inklusi sosial

<sup>18</sup> Lihat “PNPM Peduli”, link: <https://www.pnpm-mandiri.org/PNMPPeduli.html>, diakses pada 3 Februari 2021

sebab satu tergantung pada yang lain, atau satu mempengaruhi yang lain. Penerimaan sosial hanya bermakna jika pemerintah memberi akses seluas-luasnya untuk pelayanan publik. Layanan publik sangat tergantung pada kebijakan yang tersedia sejauh mana memungkinkan akses tersebut terbuka bagi kelompok termarjinalkan. Kebijakan publik dan layanan sosial tidak bisa jalan jika penerimaan sosial kepada mereka masih bermasalah. Program ini menggambarkan trilogi inklusi sosial dengan gambar di bawah ini (The Asia Foundation, 2016: 7).

Gambar 2.1

*Trilogi inklusi sosial*



Sebagaimana telah disebutkan di atas, salah satu penerima manfaat program ini adalah masyarakat adat, yang beririsan dengan komunitas penganut agama leluhur. Direktorat Pembinaan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, memperkirakan jumlah penghayat di Indonesia sekitar 10-12 juta penduduk. Sementara itu, Badan Pusat Statistik mencatat jumlah lebih kecil dari perkiraan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 299.617 orang yang mengaku “Lainnya” diasosiasikan dengan aliran kepercayaan. Kesimpangsiuran angka ini mencerminkan ketidakjelasan

pendataan terhadap penganut aliran 1 kepercayaan di Indonesia. Situasi ini lebih jauh menandakan pemerintah tidak secara resmi memasukkan penganut aliran kepercayaan pada kategori dalam sensus data kependudukan. Meski demikian, Direktorat Pembinaan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa mencatat 187 organisasi aliran kepercayaan di Indonesia.<sup>19</sup>

Pilar penghayat kepercayaan dikoordinir oleh Yayasan Satunama, CSO di Yogyakarta yang berperan sebagai *executive organizer* (EO), menjalankan program ini pada pilar agama dan menggandeng enam CSO lokal sebagai pelaksana advokasi: LKIS di Yogyakarta, Aliansi Sumut Bersatu (ABS) di Sumatera Utara, eLSA, Jawa Tengah, Yasalti dan Donders di Pulau Sumba. “Mayoritas penganut Marapu tinggal di Pulau Sumba. Semua penganut Marapu pasti orang Sumba, sebaliknya tidak semua penduduk Sumba adalah penganut Marapu,” tutur Peter Mikhael (Wawancara bersama Pater Mikhael, direktur Yayasan Donders, pada 25 November 2018). Meski diakui keberadaannya di masyarakat, penganut Marapu di antara golongan yang termarginalkan dari sisi akses terhadap layanan publik sebagai warga negara. Di Pulau Sumba, *Community Service Organization* (CSO) yang melakukan advokasi lapangan adalah Yasalti dan Donders.

Donders lahir dari kegelisahan Peter Michael atas keterbelakangan masyarakat Sumba Barat Daya pada 2008. Saat itu, sekembalinya Italia setelah menyelesaikan program doktor, Peter menyaksikan kemiskinan, kebodohan, dan kejahatan berkelindan. Di keuskupan, dia memilih untuk mendirikan lembaga sosial dengan etnografi sebagai pendekatan untuk mengurai benang kusut. Pada 2010, bersama beberapa kolega, Peter mendirikan Donders dan telah terdaftar resmi di Kementerian Hukum dan HAM. Melalui lembaga ini, Peter sudah bekerja sama dengan para Rato, tetua adat Marapu, untuk beragam program yang fokus pada pemberdayaan. Ketika peluang mendampingi penganut

19 Frendy Kuriawan, "Seberapa Banyak Jumlah Penghayat Kepercayaan di Indonesia?", 14 November 2017, *Tirto.id*, <https://tirto.id/cz2y>

Marapu muncul, mereka Donders segera mendaftar dan merancang program untuk Kabupaten Sumba Barat Daya dan Sumba Tengah.

Berdiri sejak 2002, Yasalti merupakan CSO yang mendampingi penganut Marapu di Kabupaten Sumba Timur. Lahir dari keprihatinan terhadap ketimpangan sosial politik yang berakibat pada orang miskin, difabel, dan perempuan. Pada 2012, Yasalti memperoleh pendanaan inti yang mereka pergunakan untuk penelitian kebijakan. Menurut Rambu Ninu, direktur Yasalti,

Awal cerita advokasi orang Merapu sebenarnya dimulai ketika kami kerjasama dengan Dispenduk untuk pelayanan dokumen kependudukan penganut agama pada 2013. Di Sumba Timur, itu ada 87.000 pasangan yang menikah menggunakan adat kemudian menikah lagi di gereja pada tahun 2013. *Nggak* ada yang pencatatan perkawinan atau pencatatan sipil bagi mereka. Jadi, pikiran mereka waktu kita sosialisasi itu dikira hanya penganut, hanya pegawai negeri sipil saja yang catat perkawinan. Pada 2015 itu kita sudah mulai bekerja tentang tidak saja penganut agama. Tapi kemudian ada soal ketika kita dari beberapa tahun itu, ada soal di mana pasangan penghayat Merapu itu tidak bisa dicatat perkawinannya saat itu. Kenapa? Memang Undang-Undang dasar 45 itu menyatakan bahwa setiap warga negara mempunyai hak untuk menganut agama dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya (Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018).

Pada bagian ini, kita telah mendiskusikan sejarah advokasi agama leluhur sejak awal kemerdekaan hingga era reformasi. Hingga rezim otoriter Orde Baru tumbang, penganut agama leluhur memperjuangkan kepentingan politiknya sendiri, yang pada satu saat mendapat dukungan dan di saat lainnya tekanan dari pemerintah dan militer. Reformasi telah membuka ruang advokasi dengan menyediakan kesempatan politik lebih luas, yang memungkinkan berbagai pihak

terlibat dalam advokasi memperjuangkan kewarganegaraan penganut penghayat kepercayaan. Penghayat kepercayaan pada dasarnya selalu mengadvokasi nasibnya sendiri, tetapi CSO yang bergerak dalam bidang antar iman, berbasis HAM, berbasis kampus turut serta mendampingi untuk memperkuat peran dan posisinya. Pada 2015, CSO yang mengadvokasi dan mendampingi penghayat kepercayaan bertambah banyak, salah satunya CSO yang bekerja di bawah Program Peduli. Putusan MK yang mengabulkan atas gugatan penghayat kepercayaan tentang hak sipil pada UU Adminduk bisa diatribusikan pada aksi kolektif yang ada di bawah program tersebut. Bagaimana proses dan metode advokasi kedua CSO di Pulau Sumba akan dijelaskan pada bagian selanjutnya.

## **BAB 4.**

# **ADVOKASI PENGHAYAT MARAPU DI PULAU SUMBA**

**P**ulau Sumba terdiri dari empat kabupaten: Sumba Barat Daya (selanjutnya disebut SBD), Sumba Barat, Sumba Tengah, dan Sumba Timur. Tiga kabupaten pertama adalah area kerja Donders, sementara Sumba Timur menjadi area di mana Yasalti melakukan pendampingan. Studi ini mempelajari pengalaman advokasi di kabupaten Sumba Barat Daya (Donders) dan di Sumba Timur (Yasalti). Sumba Timur adalah kabupaten dengan populasi penduduk nomor sembilan di Nusa Tenggara Timur. Kabupaten yang memiliki luas wilayah 63 persen pulau Sumba ini berbatasan dengan Selat Sumba di utara, Laut Hindia di selatan, Laut Sabu di timur, dan Kabupaten Sumba Tengah di Barat. Sumba Timur adalah kabupaten terluas di Nusa Tenggara Timur dengan luas wilayah 14 persen, diikuti Kupang 11 persen, dan lainnya rata-rata dua sampai tiga persen dari total luas Provinsi.

## Profil Sumba Timur

Ketersediaan irigasi tersebut tidak berimplikasi pada tingkat kemiskinan di wilayah ini. Sumba Timur adalah peringkat keempat terbanyak se-provinsi Nusa Tenggara Timur, yang diukur berdasarkan penduduk yang berada di bawah garis kemiskinan per kapita, yakni 31,03 persen pada 2017. Angka ini sedikit menurun, 0,40 persen, dibanding pada 2016. Meski demikian, Sumba Timur adalah kabupaten yang juga peringkat kelima Indeks Pembangunan Manusia (IPM) se-provinsi Nusa Tenggara Timur pada 2016 dan 2017.

Dari segi politik, Golongan Karya adalah partai dominan di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) berdasarkan hasil pemilihan umum 2014, yakni 26.67 persen. Sementara itu, Partai Demokrat (PD), Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), Partai Nasional Demokrat (Nasdem), dan Partai Gerindra berbagi jumlah perwakilan yang sama, yakni 13.33 persen. Urutan berikutnya terdiri dari Partai Amanat Nasional [PAN] (10 persen), Partai Hati Nurani Rakyat [Hanura] (6.6 persen), dan Partai Keadilan dan Persatuan Indonesia [PKPI] (3.3 persen). Tidak mengherankan pasangan Gidion Mbilijoro – Umbu Lili Pekuwali, yang diusung Golkar, PDIP, Partai Demokrat, dan Hanura memenangi pemilihan kepala daerah sebagai bupati terpilih dengan dukungan suara 54,85 persen. Selain didukung partai-partai dominan, pasangan ini juga merupakan kandidat petahana.

Dari segi budaya, ajaran Marapu melekat pada praktik dan tradisi sehari-hari masyarakat di Sumba Timur, dan pulau Sumba pada umumnya. Misalnya, orang meninggal yang menganut Marapu akan diperlakukan pemakaman sebagaimana ajaran Marapu, betapapun seluruh keluarga telah beralih ke agama lain. Jika setelah diproses pemakamannya, lalu pemimpin adat Marapu menyebut ada yang tidak beres dengan arwahnya, maka sejumlah ritual harus dilakukan agar arwah tersebut kembali ke rumah bersama para Marapu dengan tenang. Pada

setiap ritual pemakaman, keluarga harus menyediakan hewan seperti kerbau, babi, dan ayam. Selain untuk dimakan, daging hewan tersebut dibagikan kepada anggota kampung. Hak serupa terjadi pada ritual-ritual lain seperti pernikahan, ritual berdasarkan kalender Marapu, dan ritual-ritual lainnya yang bersifat sehari-hari.

Berdasarkan data 2016, penduduk Kabupaten Sumba Timur mayoritas beragama Kristen Protestan, 179.199 jiwa. Yang menarik adalah penganut aliran lainnya, diberi keterangan Marapu, adalah penganut terbesar kedua, 31.476 orang. Katolik menyusul dengan jumlah penganutnya 23.282 jiwa dan Islam sebanyak 15.429 orang. Data ini menunjukkan bahwa sebagian besar mereka yang tinggal di Sumba Timur, berada di bawah garis kemiskinan, indeks pembangunan manusia, dan pemilih utama dalam politik adalah penganut Marapu. Ironinya, sampai 2017, penganut Marapu di Sumba Timur tidak diakui negara sehingga mereka tidak memperoleh layanan publik kecuali mereka berpindah agama ke salah satu agama yang “diakui”, Buddha, Hindu, Islam, Kristen Katolik, atau Kristen Protestan.

## **Profil Sumba Barat**

Kabupaten Sumba Barat Daya adalah kabupaten dengan luas wilayah 3.02 persen dari total wilayah di Provinsi Nusa Tenggara Timur. Kabupaten yang curah hujannya paling tinggi di bulan Februari dan rendah pada Agustus ini terdiri dari 11 kecamatan, 173 desa dan 2 kelurahan. Jumlah desa terbanyak di Kecamatan Kodi Utara (21 desa) dan paling sedikit di kecamatan Tambolaka (8 desa). Pada umumnya, penduduk SBD adalah petani. 96.079 penduduk SBD adalah hidup dari pertanian, sementara itu 13 ribuan warga lainnya menggantungkan hidup pada industri pengolahan, seperti tenun dan kerajinan lainnya. Sementara itu, penduduk yang bekerja sebagai pegawai negeri sipil sebanyak 3.215 orang.

Mereka yang bekerja di SBD pada umumnya tidak memiliki ijazah sekolah dasar, yakni 59.577 jiwa. Sementara itu, pekerja yang memiliki ijazah diploma dan strata 1 sebanyak 6.605 orang. Ini artinya, kombinasi antara dominasi pekerjaan pertanian dan tak berijazah menunjukkan tingkat penghasilan yang juga masih rendah.

Menurut laporan BPS, SBD merupakan kabupaten di mana angkat pertumbuhan Indeks Pembangunan Manusia (IPM) paling rendah kedua se-provinsi, yakni 0,24 persen. Rata-rata lulus sekolah di SBD ada di usia 6,3 tahun. Ini artinya, tingkat pendidikan paling tinggi di SBD adalah sekolah dasar. Sementara itu, harapan pendidikan SBD 13 tahun, yang artinya paling tinggi lulus sekolah menengah pertama (SMP). Adapun angka harapan hidup rata-rata usia 67 tahun, termasuk angka paling tinggi di Provinsi Nusa Tenggara Timur. Secara umum, IPM Kabupaten SBD mendekati kategori rendah, 61,46 di mana nilai terendah <60.

Dari segi politik, anggota DPRD kabupaten SBD terdiri dari Partia Golkar dan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) masing-masing lima (5) kursi, Partai Nasional Demokrat (Pati Nasdem) dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) masing-masing empat (4) kursi. Partai Hanura, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Demokrat masing-masing diwakili tiga anggota dewan. Partai Keadilan Sejahtera, Partai Amanat Nasional, dan Partai Keadilan dan Persatuan Indonesia, masing-masing memperoleh dua (2) kursi. Partai Bulan Bintang (PBB) paling sedikit dengan perolehan satu kursi.

Pada pemilihan kepala daerah 2018, pasangan Kornelius Kodi Mete-Marthen Christian Taka, yang diusung Partai Demokrat, Hanura, PAN, dan PDI-Perjuangan unggul dari pasangan lain dengan total pemilih, 67.764 suara. Sampai penelitian ini dilakukan, pasangan bupati-wakil bupati 2018-2023 ini belum dilantik, meski Komisi Pemilihan Umum telah menetapkan. Kedua pasangan ini

akan dilantik pada September 2019. Kabupaten SBD untuk sementara dipimpin oleh pelaksana tugas Ndara Tanggu Kaha, yang mana beberapa SKPD seperti dinas kependudukan dan pencatatan sipil juga diemban oleh pelaksana tugas.

Dari segi agama, mayoritas penduduk SBD beragama Kristen Katolik, 171.858 jiwa, disusul Kristen Protestan 164.712 jiwa. Urutan ketiga ditempati 'Lainnya' dengan total 7.748 jiwa. 6.564 jiwa penduduk SB beragama Islam. Adapun penganut Hindu sebanyak 148 dan Buddha 4 orang. Dilihat dari komposisi ini, penganut agama 'lainnya' yang menempati urutan ketiga patut diduga adalah penganut Marapu, meski tidak ada keterangan jelas seperti pada Laporan BPS Kabupaten Sumba Timur. Betapapun empat orang, penganut agama Buddha diakui sehingga bisa memperoleh hak sipil dan politiknya. Sebagaimana di Sumba Timur, penganut agama lainnya diperlakukan berbeda dari penganut agama besar lainnya.

Dengan demikian, Kabupaten SBD dan Sumba Timur adalah dua kabupaten yang sumber penghasilannya mengandalkan hasil bumi. Profesi paling banyak adalah petani dan nelayan. Dari sisi IPM, Sumba Barat Daya lebih rendah skornya dibanding Sumba Timur. Ini artinya, besar kemungkinan skor rendah tersebut mencerminkan IPM penganut Marapu yang dari sisi jumlah mayoritas kedua atau ketiga di kedua kabupaten tersebut. Secara umum, penduduk di kedua kabupaten ini mayoritas memilih partai politik berlatar belakang nasionalis. Sementara itu, Dispenduk memasukan penganut Marapu yang secara sengaja mengosongkan kolom agama di KTP ke dalam kategori "lainnya". Alih-alih memasukan penghayat kepercayaan sebagai agama tersendiri, pemerintah Indonesia menempatkan aliran kepercayaan bukan agama, melainkan budaya.

## Baseline: Identifikasi Diskriminasi

Meski dari segi agama populasinya mayoritas kedua atau ketiga di kedua kabupaten, penghayat Marapu merupakan korban eksklusi sosial dilihat dari tiga segi: penerimaan sosial, pelayanan publik, dan kebijakan negara (BPS Provinsi NTT, 2018). *Pertama*, penerimaan sosial. Meski tradisi dan budaya Marapu melekat dalam kehidupan sehari-hari penduduk Sumba secara umum, persepsi tentang penganut Marapu cenderung negatif. Di Sumba Timur misalnya, narasi bahwa penganut Marapu adalah kafir, terbelakang, dan tak berpendidikan begitu kuat di masyarakat. Menurut Ninu, gambaran bahwa penganut Marapu sebagai kafir muncul dalam beberapa kali khotbah gereja ketika membahas penganut agama leluhur, seperti Marapu. “Beberapa pendeta mempertanyakan, kenapa saya bersama lembaga mau mengadvokasi penganut agama yang sesat menurut Kristen. Saya katakan bahwa apapun agama atau keyakinan yang dipeluk, saya bersama Yasalti akan membela kewarganegaraan yang merupakan hak mereka sebagai warga negara,” tuturnya (Wawancara Rambu Ninu, Direktorat Yasalti, 01 Desember 2018). Menurutnya, stigma kafir berimplikasi dalam banyak hal. Misalnya, agama-agama merasa mereka boleh mendakwahi atau melakukan misi kepada penganut Marapu dengan berbagai cara. Dia mempertanyakan hal itu sebab keyakinan adalah hak individu yang masing-masing kita harus saling hormat.

Stigma serupa juga melekat pada penganut Marapu di SBD. Tak hanya kafir, penganut Marapu juga dianggap primitif, kolot, dan ketinggalan zaman karena ajarannya tidak merujuk kitab suci. Menurut Peter Mikael, tradisi dan budaya Marapu pada dasarnya dipakai dalam berbagai kehidupan sehari-hari di SBD dan Sumba pada umumnya. Bahkan, lanjutnya, masyarakat Sumba diam-diam mempraktikkan filosofi warisan dan peradaban leluhur Marapu. Ritual kematian, ritual kelahiran, dan di beberapa tempat jika ada keluarga yang hendak bepergian, mereka menggunakan sejumlah tradisi Marapu yang diajarkan secara

turun temurun. Sayangnya, pada saat yang sama, masyarakat luas banyak yang menyangkal kekuatan filosofi dan budaya Marapu (Wawancara Peter Mikael, Direktur Donders, 25 November 2018). Menurut catatan teori perubahan Donders, sarana penyembahan (*kahale*) dan barang-barang keramat komunitas Marapu di beberapa lokasi hilang. Di tempat lainnya, situs ritual Marapu dirusak pihak tertentu dan tidak pernah terungkap siapa pelakunya. Seperti halnya ajaran lain yang mendapat stigma negatif, ritual Marapu di pantai (*Kawoking*) sering diganggu pihak tertentu. Stigma lain yang melekat pada komunitas Marapu di SBD adalah bahwa ritual Marapu dianggap terlampau boros, meski tetap mereka adakan jika ada keluarga yang diidentifikasi menganut Marapu meninggal dunia. Akibatnya, pemuka Marapu tidak pernah diajak dalam pertemuan seperti musyawarah desa, pertemuan kelompok tani, serta forum kerukunan umat beragama (FKUB) di tingkat kabupaten.

*Kedua*, akses ke layanan publik. Penganut Marapu baik di Sumba Timur maupun SBD kesulitan mengakses sejumlah layanan publik karena dokumen legal paling dasar, KTP dan Kartu Keluarga, tidak setara dengan penganut agama lain. Penganut Marapu sejak 2006 bisa memperoleh KTP tanpa harus pindah agama ke salah satu dari enam agama yang diakui pemerintah, dengan catatan mereka memberi tanda strip. Sampai di sini mereka memperoleh dokumen legal dasar, tetapi implikasi pengosongan kolom agama mendasari diskriminasi pada dokumen legal lainnya. Sebagian anak Marapu di Pulau Sumba, misalnya, memperoleh Akta Kelahiran, namun hanya nama ibu yang tercantum, tanpa ayah, karena pernikahan orang tuanya yang menggunakan adat Marapu dianggap tidak sah menurut hukum negara. Akta Kelahiran yang tidak ada nama ayah tidak bisa dipakai untuk mengakses sejumlah layanan publik, mulai dari pendidikan, pekerjaan, kesehatan, atau membuka tabungan di bank. Akibatnya, anak penganut Marapu meminta surat keterangan terdaftar sebagai anggota gereja tertentu untuk melengkapi Akta Kelahiran yang tidak utuh.

Implikasi keanggotaan gereja adalah mereka wajib ikut dalam pelajaran agama Kristen Protestan atau Katolik, tergantung gereja mana yang mengeluarkan surat keterangan. Tak hanya itu, penganut Marapu juga tidak bisa memperoleh KTP kecuali kolom agama dikosongkan atau mengisi salah satu agama yang diakui di Indonesia.

*Terakhir*, segi kebijakan. Pemerintah SBD maupun Sumba Timur tidak memiliki kebijakan khusus yang memungkinkan pelayanan dan perlakuan setara terhadap penganut Marapu. Sebagaimana telah diuraikan di atas, UU Adminduk tahun 2006 yang kemudian direvisi 2013 memungkinkan penghayat mengosongkan kolom agama bagi penghayat kepercayaan, namun disitulah pangkal persoalannya. Dispendukcapil di kedua kabupaten tidak bisa mencatat lebih dari apa yang tercantum pada kebijakan. Perihal pernikahan, pemerintah pusat sebetulnya sudah memberi ruang agar Dinas Kependudukan mencatatkan pernikahan penghayat kepercayaan seperti Marapu. Salah satu syaratnya adalah pemuka penghayat diakui yang ditandai organisasi yang memayungi mereka diakui negara. Persoalannya, Yasalti dan Donders mengakui bahwa organisasi penghayat Marapu belum ada yang akibatnya pemuka Marapu belum mewakili komunitas Marapu. Menurut Yasalti dan Donders, pangkal persoalannya, pemerintah pusat belum atau tidak mengakui Marapu sebagai agama. Di SBD, Donders mencatat kebijakan pemerintah yang membatasi penyembelihan hewan belum dicabut. Kebijakan lain yang merugikan komunitas Marapu adalah penentuan tanggal pelaksanaan Pasola, tradisi Marapu yang belakangan dikelola Dinas Pariwisata. Padahal, sebagai peristiwa adat, pemuka Marapu mewanti-wanti agar Pasola tidak melanggar adat sebab akan ada bahaya besar jika melewatkan ritual.

Tabel 2.1

Baseline dan perubahan advokasi di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya

	Yasalti (Sumba Timur)		Donders (Sumba Barat Daya)	
	Baseline	Perubahan	Baseline	Perubahan
<b>Penerimaan</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Stigma negatif.</li> <li>Penganut Marapu dieksklusi di forum desa dan forum agama.</li> <li>Tempat ritual dirusak.</li> <li>Suara perempuan tidak didengarkan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Stigma berkurang.</li> <li>Penganut Marapu terlibat dalam Musrembang des.</li> <li>Pemuka Kristen menyatakan bahwa tidak perlu kristenisasi terhadap komunitas Marapu.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Stigma negatif.</li> <li>Marapu sebagai warisan leluhur diabaikan.</li> <li>Sarana penyembahan (kahale) dirusak.</li> <li>Ritual di pantai (Kawoking) sering mendapat gangguan dan dianggap pemborosan.</li> <li>Penganut Marapu tidak diajak di berbagai forum.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Stigma negatif berkurang.</li> <li>Tampil percaya diri di beragam forum, termasuk Musrembang desa.</li> <li>Pasola ditentukan tetua adat Marapu.</li> </ul>
<b>Pelayanan</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dokumen Legal (KTP, KK, Akta Kelahiran, dan Akta pernikahan)</li> <li>Pendidikan agama.</li> <li>Dukungan terhadap Rumah adat.</li> <li>Sarana publik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>2400-an penganut Marapu menerima manfaat program ini.</li> <li>39 peserta didik tingkat SMA boleh masuk sekolah dengan tetap mengaku sebagai penghayat Marapu.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dokumen legal (KTP, Kartu Keluarga, dan Akta Kelahiran Anak) tak terlayani.</li> <li>Perkawinan adat tidak diakui.</li> <li>Pindah agama untuk akses sekolah formal.</li> <li>Penganut Marapu tidak bisa akses jabatan publik.</li> <li>Layanan publik tidak sampai ke penganut Marapu.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Menjabat jabatan pemerintah di tingkat desa.</li> <li>Pemuka perempuan Marapu menjadi kepala dusun.</li> <li>Berdasarkan Musrembang, komunitas Marapu berhasil memperoleh layanan sanitasi air bersih.</li> </ul>

<b>Kebijakan</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Agama Marapu tidak diakui sebagai agama/kepercayaan oleh pemerintah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Putusan MK tentang penghayat kepercayaan dalam pengisian kolom ada KTP dan KK.</li> <li>• Usulan Perda Kabupaten Inklusif untuk mewadahi trilogi inklusi sosial di Sumba Timur.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Agama Marapu tidak diakui sebagai agama/kepercayaan oleh pemerintah.</li> <li>• Pembatasan penyembelihan hewan dalam ritual.</li> <li>• Pemerintah intervensi dalam pembuatan jadwal Pasola, kegiatan adat Marapu.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Putusan MK tentang penghayat kepercayaan dalam pengisian kolom ada KTP dan KK.</li> <li>• Usulan Raperda tetapi belum dirumuskan.</li> </ul>
------------------	--	---	--	---

## Rute dan Transformasi Advokasi Inklusi Sosial

Berdasarkan data awal di atas, Yasalti dan Donders menjalankan aneka aktivitas yang menasar tiga ranah: penerimaan sosial, layanan publik, dan kebijakan. Advokasi ini menargetkan perubahan sosial penghayat Marapu. Yasalti menempuh rute yang berbeda dengan Donders dalam menjalankan program inklusi sosial. Sementara Yasalti memulai porogram dari pelayanan publik lalu kebijakan dan pengakuan sosial, Donders berangkat dari rekognisi sosial kemudian kebijakan dan pelayanan publik.

Donders melaksanakan program Inklusi Sosial tidak dari ruang kosong. Lembaga yang berbasis di Sumba Barat Daya ini melanjutkan program pemberdayaan dan pendampingan di masyarakat Sumba Barat Daya yang umumnya penganut Marapu. Donders memiliki kepercayaan dari komunitas penghayat Marapu sebagai modal sosial. Peter Michael membangun kepercayaan tersebut berliku dan berdarah-darah. Peter harus meyakinkan bahwa posisinya sebagai tokoh Katolik di Keuskupan bukan ancaman bagi komunitas Marapu.

“Saya memberanikan diri datang ke kecamatan Kodi, daerah yang dikenal sebagai wilayah perampok, pada 2008. Saya mendalami benang kusut antara kemiskinan, kebodohan, kejahatan. Saya pelajari, penduduk Sumba yang menganut Marapu pada dasarnya memiliki nilai yang luhur. Setelah berdialog dua tahun, hubungan saya dengan penganut Marapu di Kodi semakin dekat. Saya mengerti akar teologi mereka. Sebaliknya, mereka mengerti teologi Katolik. Dan, kami bisa berkolaborasi agar warga keluar dari kemiskinan, kebodohan, dan kejahatan” (Wawancara bersama Pater Mikhael, direktur Yayasan Donders, pada 25 November 2018).

Donders menyebarkan staf tinggal di komunitas Marapu sebagai pendamping lapangan. Setiap pendamping bertugas menggali kebutuhan dan harapan penduduk Marapu, yang setiap desa berbeda-beda. Lebih jauh, mereka berdiskusi dengan penduduk Marapu tentang hak yang seharusnya mereka peroleh, mulai dari hak memperoleh layanan publik, hak ekonomi, hingga hak menjalankan agama sesuai dengan keyakinan. Pemberdayaan kapasitas penganut Marapu dilakukan sesuai dengan kebutuhan. Bagi wilayah yang menginginkan pemberdayaan ekonomi, Donders membantu komunitas membentuk kelompok tani dan kelompok tenun. Pada wilayah yang ingin fokus pada pendidikan, Donders membantu membangun rumah untuk mengajarkan pendidikan kemarapuan kepada anak-anak. Setelah komunitas dinilai telah siap, tim Donders kemudian menghubungkan dengan kantor desa dan advokasi kebijakan kepada pemerintah daerah.

Di SBD, pemuka dan penganut Marapu menempati posisi strategis di desa yang sebelumnya tidak pernah terbayangkan. Misalnya, beberapa tokoh Marapu menjadi perangkat desa, pengurus dusun dan kaur di desa. Salah satu di antara kepala dusun adalah seorang perempuan penganut Marapu. Penganut Marapu juga kini selalu ada perwakilan dalam Musrembangdes. “Lebih dari sekadar

hadir, pada musyawarah perencanaan desa yang saya dampingi, saya melihat pemuka Marapu yang hadir sudah lebih percaya diri. Sebelum kami dampingi, mereka tak berani bilang sebagai penganut Marapu. Keberanian mengemukakan pendapat dan harapan atas nama komunitas Marapu adalah kemajuan berharga,” papar Elton (Wawancara Elton, pendamping lapangan Donders, 27 November 2019). Menurut Elton, Persepsi penganut Marapu sebagai kafir masih ada, tetapi pandangan tersebut tidak lagi dikemukakan di ruang yang terbuka. Stigma yang mulai terurai itu memberi keleluasaan pemuka Marapu terlibat pada peran strategis di masyarakat. Tidak heran jika pada aspek layanan publik, pemerintah desa melayani penganut Marapu sesuai dengan rencana pembangunan daerah tingkat desa.

Capaian berikutnya terletak pada pelayanan di mana warga Marapu dipertimbangkan menjadi target grup dalam anggaran desa yang dibahas pada Musrembang desa. Perbaikan kampung adat dan rumah Marapu menjadi bagian dari RPJMD dan masuk ke APBN setelah intervensi tim Donders. Pemerintah desa juga telah memasukkan perbaikan jalan kampung Marapu dalam program kerja tahunan. Bentuk pelayanan lainnya adalah pemerintah kini berperan sebagai fasilitator dalam kalender Pasola, alih-alih mengintervensi untuk kepentingan pariwisata. Kapan pelaksanaan Pasola sepenuhnya ditentukan oleh pemuka Marapu melalui ritual yang mereka yakini. Pelayanan lain yang perlu dicatat di sini adalah pengadaan listrik bagi kampung Marapu yang belum tersentuh listrik untuk revitalisasi situs.

Sementara itu, perubahan kebijakan di tingkat nasional, putusan Mahkamah Konstitusi (MK) tentang status penghayat kepercayaan pada dokumen legal KTP dan Kartu Keluarga. Putusan tersebut singkatnya mewajibkan penganut kepercayaan mencantumkan keyakinannya pada kolom agama di KTP dan KK. Perubahan kebijakan tersebut kini telah berdampak ke berbagai layanan. Sementara di Sumba Timur, layanan terhadap perubahan KTP dan KK berjalan

dengan baik, di SBD implementasi kebijakan ini masih terhambat hal teknis seperti pejabat sementara belum bisa ambil keputusan sampai pejabat baru dilantik. Selain itu, implementasi juga terhambat ketersediaan server yang tidak memadai mengingat curah hujan di Sumba cukup tinggi. Meski demikian, keputusan ini tidak hanya memungkinkan penghayat Marapu di SBD dan Sumba Timur yang akan menerima manfaat, tapi hampir semua penghayat Marapu, dan penghayat kepercayaan lainnya di seluruh Indonesia.

Donders semakin giat memperkuat komunitas, termasuk pembentukan organisasi Marapu lintas komunitas di tingkat kabupaten, yang kelak diakui pemerintah daerah agar memiliki kewenangan menikah. Penguatan tersebut memanfaatkan putusan MK yang telah dengan nyata dan gamblang pemerintah wajib memberi ruang bagi penganut Marapu untuk memperkuat diri dan komunitas. Donders juga mengajukan Perda tentang inklusi sosial, yang sampai penelitian ini dilakukan masih mendiskusikan rancangannya ke arah mana. Namun, beberapa dinas di pemerintah daerah seperti dinas pariwisata berkeinginan untuk memperkuat penghayat Marapu sebab tradisi dan budaya berdasarkan ajaran Marapu merupakan daya tarik pariwisata nusantara.

Sementara itu, Yasalti menempuh jalan yang berbeda. Modal sosial yang dimiliki Yasalti adalah kerjasama dengan Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil) yang sebelumnya telah bekerjasama untuk membantu warga yang belum memiliki dokumen kependudukan, seperti akta nikah dan sebagainya. Relasi yang sudah baik dengan pejabat kependudukan dan elit kabupaten Sumba Timur merupakan gerbang kesempatan bagi yasalti untuk memulai perjalanan program Inklusi Sosial. Rambu Ninu, direktur Yasalti saat itu, bergerak cepat menghubungi berbagai pihak, termasuk bupati Sumba Timur, Gidion Mbiliyora, yang saat itu hendak maju lagi pada Pilkada 2015. Berkat kegigihan Rambu Ninu, bupati menandatangani Surat Keputusan bahwa dokumen kependudukan penghayat Marapu dilakukan. Langkah ini mendorong

agenda lebih besar, yakni perubahan kebijakan melalui uji materi ke Mahkamah Konstitusi bersama Yayasan Satunama dan Lakpesdam PBNU. Setelah uji materi berhasil pada 2017, tim Yasalti melanjutkan pemberdayaan komunitas yang sebelumnya telah mulai dirintis. Mereka juga mengadvokasi agar siswa dan siswi penganut Marapu dapat bersekolah tanpa harus mengubah kolom agama pada data diri anak didik menjadi salah satu agama, dimensi pengakuan di komunitas.

Untuk pertama kalinya, penganut Marapu memperoleh dokumen legal berupa Akta Perkawinan pasangan suami-istri dan Akta Kelahiran bagi anak penganut Marapu sejak kemerdekaan. Hingga September 2018, Yasalti mencatat 2.349 orang mendapatkan Akta Pernikahan dan Akta Kelahiran Anak, yang terdiri dari lebih dari 500 pasangan penganut Marapu telah dicatatkan sebagai pasangan sah melalui surat keterangan yang dikeluarkan pemuka agama Marapu, yang dilegitimasi pihak kelurahan atau desa. Lebih dari 1.100 Akta Kelahiran anak penganut Marapu terbit selama proses advokasi. Jumlah penerima manfaat bisa lebih banyak saat ini mengingat layanan pencatatan pernikahan dan kelahiran terus berjalan.

Pasca putusan MK, Yasalti mengusulkan gagasan kebijakan baru, Raperda Kabupaten Inklusi, dengan tujuan meningkatkan daya jangkau advokasi ke wilayah lain di luar kecamatan dampingan. Melalui wacana “Kabupaten Inklusi” ini, Yasalti mengharapkan pemerintah secara otomatis melayani penganut Marapu sebab kebijakannya sudah tersedia. Yasalti juga menggunakan putusan MK untuk meyakinkan pemuka-pemuka agama lain agar keluar dari stigma kafir dan penganut bukan agama. Hasilnya, seperti telah dipaparkan sebelumnya, pemuka agama Kristen mengharapkan tidak lagi menggunakan kata kafir untuk menandai aktivitas dan identitas penghayat Marapu.

Pemuka Marapu mulai terlibat lebih intensif dalam proses penyusunan RPJMD desa. Penganut Marapu tidak saja memperlihatkan pengakuan sosial, ide dan gagasan para pemuka Marapu pun telah diakomodasi secara formal dalam RPJMD Kabupaten Sumba Timur. Pengakuan dan akomodasi ini merupakan hasil proses pendampingan Yasalti berupa diskusi intensif bersama pemuka desa tentang hak sipil politik dan peran UU desa bagi warga negara tanpa diskriminasi. Selain itu, perubahan sosial lainnya adalah respons positif dari pemuka agama arus utama terhadap penganut Marapu. “Kami bangga juga karena ada teman kami Pendeta yang turut memberikan dukungan ya. Sampai di Gereja Kristen Sumba (GKS) waktu sidang sinode untuk di Sumba Barat, mantan ketua PGI-nya sudah menghimbau secara tegas, bahkan dia masuk dalam salah satu pernyataan sikap, untuk tidak lagi menjadikan mereka (penganut Marapu) sebagai objek penginjilan,” tutur Rambu Ninu (Wawancara bersama Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018).

Komunitas Marapu di Sumba didampingi Yayasan Donders dan Yasalti, dua CSO yang sudah malang melintang mengadvokasi kelompok termarjinalkan. Meski demikian, kedua CSO tersebut baru kali ini secara khusus mendampingi komunitas penghayat untuk memperoleh hak sipil kewarganegaraan yang penuh. Setelah mendampingi sepanjang 2015-2018, penghayat di Sumba Timur telah berhasil dilayani pemerintah untuk keabsahan pernikahan sehingga anak-anak mereka memperoleh Akta kelahiran layaknya penduduk lain. Penghayat Marapu di Sumba Barat Daya setelah diadvokasi memiliki keberanian tampil secara terbuka sebagai penghayat Marapu yang sebelumnya tidak berani seterbuka itu sebab stigma buruk melekat pada penganut Marapu. Apa faktor-faktor yang mendukung advokasi menghasilkan perubahan sosial di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya?

## **BAB 5.**

# **ADVOKASI INKLUSI SOSIAL SEBAGAI AKSI KOLEKTIF**

**S**ebagaimana dipaparkan pada bagian awal monografi ini, para sarjana dan pengamat mengartikan advokasi dalam pengertian luas, yakni upaya memperjuangkan kepentingan pihak atau kelompok yang dirugikan di masyarakat. Pengacara mengadvokasi komunitas yang dirugikan di hadapan pengadilan. Aktivis lingkungan mengadvokasi komunitas yang dirugikan di hadapan pembuat kebijakan dan kelompok kepentingan lainnya seperti korporasi. Aktivis HAM misalnya mengadvokasi kelompok yang dirugikan karena hak asasinya direnggut negara atau kelompok bisnis. Beragam aksi yang memperjuangkan pihak paling tidak beruntung dipahami sebagai advokasi.

Berdasarkan definisi, kriteria, tipe, dan model-model dan pendekatan advokasi pluralisme agama di atas menaruh perhatian peran CSO. CSO dalam konteks ini merupakan pihak ketiga menjembatani kepentingan komunitas yang termarginalkan dengan pemerintah atau kalangan bisnis. Pandangan ini

mengakibatkan analisis tidak mampu menangkap peran kelompok rentan yang mulai berpartisipasi melakukan advokasi sendiri, betapapun seluruh aktivitasnya menunjukkan langkah dan metodologi advokasi. Kelompok rentan karenanya tidak dilihat sebagai subjek advokasi, melainkan objek. Berbagai kegiatan CSO karenanya akan dievaluasi berdasarkan janji yang diajukan pada perencanaan dilihat dari apa yang telah dihasilkan. Penilaian keberhasilan, efektivitas, dan pencapaian advokasi tergantung pada proses yang dijalankan CSO dan abai terhadap aktivitas dan respons kelompok rentan dan pemerintah. Respons kelompok rentan tidak bisa dianggap kecil sebab menentukan pelaksanaan berbagai kegiatan para pendamping. Respons pemerintah juga menentukan arah strategi dan taktik para pendamping melaksanakan berbagai rencana advokasi.

Mengatasi keterbatasan advokasi di atas, penelitian ini meletakkan advokasi dalam perspektif aksi kolektif (*collective action*) (Prakash and Guberty, 2010). Sebagai aksi kolektif, penelitian ini akan memanfaatkan teori yang berkembang untuk menjelaskan gerakan sosial yang lebih luas. Sebagai aksi kolektif, advokasi tidak hanya akan dilihat apa yang dikerjakan aktivis CSO, tetapi juga bagaimana respons kelompok rentan dan pemerintah. Aktivitas CSO dalam kerangka ini hanya bisa dijalankan jika kelompok rentan yang hendak didampingi merespons, atau terlibat lebih jauh dalam berbagai aktivitas. Aktivitas CSO jug tidak akan efektif jika pemerintah tidak merespons sama sekali atau resistant terhadap beragam upaya yang akan dijalankan. Perspektif aksi kolektif ini menekankan bahwa kemungkinan berhasil tidaknya advokasi ditentukan seberapa responsif satu pihak kepada pihak lainnya, dalam hal ini CSO, kelompok rentan dan pemerintah.

Sebagai gerakan sosial, advokasi inklusi sosial berhasil karena mengkombinasikan pbingkaiian, mobilisasi sumber daya, dan pemanfaatan kesempatan politik. Hal ini tampak pada advokasi penghayat Marapu di Sumba

Timur dan Sumba Barat Daya berhasil mengubah relasi sosial dan status kewarganegaraan mereka.

*Tabel 3.1*

*Tiga faktor advokasi sebagai aksi kolektif yang mendorong perubahan*

<b>Faktor</b>	<b>Yasalti (Sumba Timur)</b>	<b>Donders (Sumba Barat Daya)</b>
<b>Pembingkaian</b>	Inklusi sosial: inklusi pada penerimaan sosial, pelayanan publik, dan kebijakan.	Inklusi sosial: inklusi pada penerimaan sosial, pelayanan publik, dan kebijakan.
<b>Mobilisasi sumber daya</b>	Mobilisasi sumber daya di pemerintahan; mengaktivasi badan pengurus Marapu di tingkat kecamatan.	Mobilisasi pemuka Marapu; menginisiasi Lumbung Informasi Marapu.
<b>Struktur kesempatan politik</b>	Kebijakan nasional; kebijakan daerah; aktor pemerintah.	Kebijakan nasional; kebijakan daerah (desa).

## **Pembingkaian: Inklusi sosial**

Faktor pertama yang mendukung keberhasilan advokasi penghayat Marapu adalah inklusi sosial sebagai bingkai konseptual, sekaligus pendekatan, aksi kolektif. Sebagaimana telah disinggung pada BAB sebelumnya, advokasi penghayat Marapu dalam peneliti ini merupakan bagian dari advokasi kelompok

termarjinalkan di bawah payung Program Peduli. Program yang didukung pemerintah Indonesia dan Australia ini bertujuan mengentaskan kemiskinan melalui promosi inklusi sosial. Gagasan ini berangkat dari asumsi bahwa kelompok miskin selama ini tidak bisa keluar dari kemiskinannya karena mereka tereksklusi atau termarjinalisasi. Menarik kembali mereka ke masyarakat secara inklusif adalah cara terbaik untuk memungkinkan kelompok termarjinalkan terlibat dalam keputusan-keputusan publik, termasuk kemungkinan mereka mengakses sumber daya dan pelayanan publik (Mosse, 2007). Semakin inklusif, singkatnya, semakin terbuka akses bagi kelompok tereksklusi. Enam kelompok yang teridentifikasi: anak-anak dan anak muda rentan; komunitas agama leluhur; minoritas agama yang terdiskriminasi, korban pelanggaran HAM; waria, dan orang berkebutuhan khusus. Keenam kelompok ini berada di dalam kubangan kemiskinan karena selama ini tidak memperoleh akses yang sama terhadap pelayanan publik baik dalam bidang hukum, pendidikan, sosial, dan ekonomi (The Asia Foundation, 2016:2).

World Bank mendefinisikan inklusi sosial sebagai “proses peningkatan kemampuan, kesempatan, dan martabat orang yang tak beruntung berdasarkan identitas untuk lebih berperan di masyarakat” (World Bank, 2013:4 seperti dikutip The Asia Foundation, 2016:12). Pada definisi ini, inklusi sosial adalah hasil sekaligus proses. Ia adalah hasil dari berbagai upaya yang dilakukan untuk mengubah hubungan sosial dari eksklusif ke inklusif. Ia juga sekaligus proses bagi mereka yang tereksklusi memperoleh akses pada layanan publik, yang pada gilirannya memobilisasi status sosialnya di masyarakat. Konsep inklusi sosial juga bisa dipandang lebih politis ketimbang analitis sebab konsep ini adalah hasil dari relasi kuasa sosial di masyarakat yang tidak setara. Mengubah relasi dari eksklusif ke inklusi tidak hanya dialami kelompok miskin, tetapi mereka yang selama ini termarjinalkan hak-hak dasarnya secara ekonomi, sosial, dan

politik di mana mereka tinggal (Oyen, 1997; Young, 2000; Mayes et. al., 2001; Atkinson et. al., 2002).

Konsep inklusi sosial tidak imun terhadap kritik. Pertanyaan yang sering diajukan kepada konsep inklusi sosial adalah bagaimana menetapkan siapa melakukan inklusi dan eksklusif? Jika secara nasional misalnya Kristen adalah korban eksklusif, tidakkah ketika di beberapa wilayah sebagai Kristen sebagai mayoritas bertindak serupa, meminggirkan pihak yang dianggap belum masuk akal. Inklusi dan eksklusif juga tidak imun terhadap ruang dan waktu. Seseorang dipinggirkan pada saat dan di tempat tertentu, tetapi diperlakukan inklusif pada saat dan konteks tertentu. Secara umum, kelemahan inklusi sosial adalah ketidakmampuan konsep ini melihat kompleksitas hubungan antara warga dengan warga, warga dengan pemerintah, warga dengan CSO, serta CSO dengan pemerintah (Rawal, 2008: 175-176).

Berdasarkan perdebatan di atas, program Peduli merumuskan definisi inklusi sosial pada dua dimensi. *Pertama*, membangun relasi sosial yang didasarkan pada penghormatan terhadap individu maupun komunitas sehingga mereka dapat berpartisipasi mengambil keputusan secara penuh dalam kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan budaya serta memiliki kedudukan setara dalam mengakses dan mengontrol sumber daya dalam rangka menikmati kehidupan yang layak di masyarakat. *Kedua*, inklusi sosial memajukan ide, nilai, dan tujuan kebebasan, kesetaraan, demokrasi, dan pengakuan, yang karenanya harus sejalan dengan empat point: kapabilitas, keadilan distributif, partisipasi, dan hak asasi manusia. Program Peduli mengakui bahwa perubahan dari eksklusif ke inklusi atau sebaliknya tidak ada yang terjadi dalam satu malam. Itulah sebabnya, program ini melihat inklusi sosial ini sebagai hasil sekaligus proses (The Asia Foundation, 2016:14-15).

Sebagai proses sekaligus hasil, inklusi sosial pada advokasi ini dicapai melalui tiga ranah berikut: penerimaan sosial, pelayanan publik, dan kebijakan. Secara ringkas, inklusi sosial tercapai apabila masyarakat kembali mengakui mereka yang selama ini dipinggirkan atau dieksklusi, petugas pemerintah mulai dari tingkat pusat hingga kelurahan melayani hak dasarnya yang selama ini terabaikan karena identitas, serta kebijakan publik yang akomodatif dan inklusif terhadap mereka yang termarjinalkan. Ketiga ranah ini saling berkaitan satu sama lain. Aspek penerimaan sosial tidak akan terpenuhi jika petugas negara tetap mengabaikan pelayanan kepada kelompok termarjinalkan. Pelayanan publik juga tidak akan pernah inklusif jika kebijakan negara tidak memberi ruang kepada kelompok termarjinalkan. Kebijakan tidak bisa berubah untuk mengakomodasi kelompok tidak ada nilai insentif politik seperti tampak pada penerimaan sosial di masyarakat (Maarif, belum diterbitkan).

Konsep inklusi sosial di atas kemudian menjadi bingkai advokasi penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya. Sebagai bingkai, konsep inklusi sosial diinternalisasi sebagai perspektif kepada seluruh aktor, bukan saja bagi pelaku eksklusi (*excluder*), melainkan juga aktor pemerintah, CSO pelaksana advokasi, pendamping lapangan, bahkan penghayat Marapu sebagai pihak yang tereksklusi. Pada perencanaan awal advokasi, Yasalti dan Donders mengidentifikasi sejumlah stigma dan pandangan negatif masyarakat umum terhadap penganut Marapu. Di kedua wilayah, mereka menangkap istilah kafir disematkan kepada penghayat Marapu. Meski berasal dari bahasa Arab dan biasanya digunakan komunitas Islam kepada penganut iman yang berbeda, masyarakat yang beragama Kristen Protestan maupun Katolik di Sumba menggunakan istilah tersebut kepada penghayat Marapu. Stigma lain yang melekat pada penghayat Marapu adalah terbelakang dan cara berpikirnya serba tidak masuk akal. Persepsi ini sangat kuat. Menurut Elton, *project officer* program Peduli di Donders, “Meski demikian, mereka [di Sumba Barat Daya]

yang memandang penganut Marapu dengan stigma buruk itu tetap melaksanakan semua adat Marapu jika ada rintangan dan kematian keluarga yang menganut Marapu”.<sup>20</sup>

Stigma yang sama terhadap penganut Marapu melekat di masyarakat Sumba Timur. Menurut Gega, tidak sulit mendapati orang memandang bahwa penganut Marapu kafir dan berada di dunia gelap. Menurutnya, “Dalam kepercayaan Kristen menganggap bahwa ajaran Yesus itu membawa terang dunia. Mereka yang masih menganut Marapu tinggal di dunia yang masih gelap. Penerimaan sosial dari masyarakat sangat penting. Membangun kesadaran masyarakat dalam berbagai diskusi awal”.<sup>21</sup> Sementara itu, Rambu Ninu yang juga adalah terlibat dalam majelis gereja di Gereja Kristen Sumba (GKS) menghadapi tantangan dari majelis gereja. Dia menuturkan,

Kami tahu bahwa sebenarnya tantangannya tidak sedikit. Saya di gereja majelis Gereja. Dan semua pendeta itu tentang saya. Rambu Ninu itu orang Merapu. Dan teman-teman majelis itu *ngomong*-nya, mereka [orang Marapu] itu orang kafir. Saya bilang, hati-hati, tarik kembali bahasa itu. Siapa yang kafir, saya bilang. Jangan sampai kita yang ada di sini yang mengkafirkan orang atau jangan-jangan kita yang kafir sebenarnya dan mereka itu lebih mengenal Allahnya. Allahnya mereka saja tidak pernah disebut langsung namanya. Mereka bilang yang lebar telinga, itu artinya maha mendengar, yang besar matanya maha melihat dan ada di tempat paling tinggi. Semuanya tertawa. Nah karena itu saya bilang kita hati-hati mencap mereka kafir. Tuhannya mereka itu, Tuhan kita itu tahu sebenarnya bahwa kita sedang mengkafirkan orang”.<sup>22</sup>

Meski *excluder* memandang penganut Marapu dengan stigma buruk, perspektif inklusi sosial tidak menempatkan mereka sebagai musuh. Hal ini sangat berbeda

---

20 Wawancara Elton, project officer Donders, 26 November 2018

21 Wawancara Gega, project officer Yasalti, 29 November 2018

22 Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018

dengan pendekatan lain yang menempatkan *excluder*, pemerintah maupun non pemerintah, sebagai pihak yang paling harus bertanggung jawab. Mereka akan selalu menjadi “musuh” hingga yang akan terus dimintai pertanggungjawaban. Excluder berubah dahulu, dianggap mitra kemudian. Konsep inklusi sebaliknya. Seberapa besar pun peran *excluder*, inklusi sosial mengasumsikan mereka besar peluang akan berubah. Konsep ini mensyaratkan CSO menempatkan *excluder* sebagai calon mitra potensial, yang harus didekati agar kelak berjumpa dengan penghayat Marapu yang termarginalkan. Rumusannya, mendekati sebagai mitra potensial dahulu, berubah kemudian.

Selain kepada mereka yang disebut sebagai *excluder*, pembingkai inklusi sosial juga dialamatkan kepada staf CSO, Yasalti dan Donders, yang menjalankan advokasi ini. Yasalti menetapkan salah satu kualifikasi bagi memilih staf pendamping lapangan harus punya pandangan bahwa penganut Marapu sama, setara, dan tidak memelihara stigma kafir. “Waktu itu, kami memilih mereka yang siap bekerja sama dengan penganut Marapu. Kalau masih menganggap agamanya paling benar, bagaimana bisa bekerja sama?” tutur Gega. Selain itu, mereka pertama-tama membedah konsep dan rencana advokasi bersama staf lapangan. Selain pandangan terhadap Marapu harus jelas, menurut Gega, mereka juga mengetahui dan memahami pendekatan yang juga inklusif.<sup>23</sup>

Pembingkai inklusi sosial itu mendorong pergulatan batin aktivis yang ambil bagian dalam advokasi ini. Sebut saja Tinus, satu di antara pendamping lapangan penganut Marapu di Kecamatan Kodi, Sumba Barat Daya. Dia menganut Kristen dan menjadi pelayan umat di gereja. Pandangan orang Kristen pada umumnya di Kodi memandang penganut Marapu sebagai kafir. Dia mendampingi dan memperjuangkan inklusi bagi penghayat Marapu sementara dia pelayan di gereja, yang pada umumnya berpandangan demikian. Dia sendiri juga tinggal di kecamatan yang sama dan leluhurnya penganut Marapu.

---

23 Wawancara Gega, *project officer* Yasalti, 29 November 2018

Menurutnya, “Mengingat saya ada darah Marapu, saya kembali belajar tentang apa dan bagaimana ajaran Marapu sambil pendampingan. Sekarang saya sudah tidak jelas lagi. Meski iman saya Kristen, saya kini merasa bagian dari Marapu. Sejumlah ajarannya melekat pada diri saya”.<sup>24</sup>

Pembingkaiian konsep inklusi sosial juga dialamatkan kepada penghayat Marapu. Di kalangan Marapu, telah lama mereka menerima kenyataan bahwa sanak keluarganya harus berpindah keyakinan. Pindah agama demi masa depan. Sejak rezim Orde Baru berkuasa, mereka tidak bisa masuk ke dunia pendidikan kecuali pindah ke salah satu agama yang “diakui” pemerintah. Bukan perkara sulit mendapati bahwa keluarga penghayat Marapu sebagian menganut Marapu, sebagian lainnya beragama Kristen atau Katolik. Seorang Rato di Kecamatan Kodi, misalnya, mempunyai anak delapan. Anak pertama beragama Kristen dan baru saja menyelesaikan pendidikan tinggi di Surabaya. Kini dia kembali ke kampung halaman. Dia berencana ingin mengabdikan sebagai guru. Anak-anak yang lain juga beragama Kristen. Hanya Rato dan istrinya yang menganut Marapu. Di matanya, “semua agama dan keyakinan sama. Sama-sama menghadap yang Maha Kuasa. Kami menyebutnya Marapu. Dia bermata besar dan bertelinga besar. Maha Mengetahui dan Maha mendengar,” tutur Rato di Kodi. Sikap dan pandangan inklusif sudah melekat dalam diri Rato.<sup>25</sup>

Meski demikian, internalisasi inklusi sosial di penghayat Marapu bukan tanpa tantangan. Para penghayat Marapu mendiamkan atau secara tidak langsung membenarkan stigma yang dialamatkan kepada mereka. Sepanjang perjalanan ke pulau Sumba, penelitian ini menemukan kalimat: “masih Marapu” dan “sudah beragama...” Penggunaan istilah ini dipakai pejabat pemerintah, tokoh agama, tokoh masyarakat, aktivis, dan penghayat Marapu sendiri. penggunaan istilah “masih Marapu” menandakan bahwa Marapu adalah ajaran masa lalu dan “sudah beragama...” mengisyaratkan agama lain sebagai agama baru. Yang

24 Wawancara Tinus, pendamping lapangan Donders, 26 November 2018

25 Wawancara Rato, tetua Marapu di Kodi, Sumba Barat Daya, 28 November 2018

pertama ketinggalan, yang belakangan lebih maju. Stigma yang lebih luas seperti kafir diafirmasi oleh narasi yang meletakkan Marapu yang diletakkan sebagai ajaran masa lalu. “Masyarakat di sini semua masih Marapu,” tutur seorang Rato.<sup>26</sup>

Pada ritual, penghayat Marapu berpotensi mengeksklusi. Misalnya, di Sumba Barat Daya ada seorang pendeta yang secara publik menyatakan bahwa tugasnya adalah mengkristenkan seluruh penghayat Marapu, termasuk kedua orang tuanya, namun hingga akhir hayat, orang tuanya tidak bergeming. Mereka tetap menganut Marapu. Ketika ayahnya meninggal, mau tidak mau ritual penguburan harus mengikuti aturan ritual Marapu. Pada ritual kematian, adat Marapu mewajibkan keluarga menyediakan sejumlah hewan untuk disajikan bagi mereka yang terlibat dalam penguburan. Selain daging, semua orang yang ada di dalam ritual harus makan daging olahan bersama-sama, termasuk sang pendeta. Mengingat dia meyakini masakan orang Marapu tidak membawa berkah, diam-diam dia memakan makanan yang dipesan sebelumnya dan makan di belakang rumah. “Pendeta tersebut seketika tidak dilibatkan lagi dalam proses ritual, betapapun dia adalah anak orang yang akan dikubur. Dalam konteks ini, pendeta tersebut dieksklusi,” demikian penuturan Elton, “dari ritual tersebut”.<sup>27</sup>

Aktor lain yang juga menjadi agenda pembingkai inklusi sosial adalah aktor negara. Pandangan dan pemahaman aktor pemerintah terhadap Marapu berbeda-beda. Ada di antara mereka yang sudah sejalan dan ada yang tidak sejalan dalam memandang inklusi terhadap penghayat Marapu. Kepala Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil), Sumba Timur, Christofel A Praing adalah di antara pejabat pemerintah yang pandangan terhadap penghayat Marapu sejalan dengan bingkai inklusi sosial.

---

26 Wawancara Rato, tetua Marapu di Kodi, Sumba Barat Daya, 28 November 2018

27 Wawancara Elton, project officer Donders, 26 November 2018

Sebenarnya saya sejak ketika saya mulai mengerti bahwa ketika kehidupan hakiki itu adalah ketika kita harus hidup, bekerja dan memilih agamanya dan lain sebagainya, ini sebenarnya semua orang harus mendapatkan hal yang sama. Ketika saya merasa menjadi PNS bukan hanya yang beragama mainstream yang memiliki peluang untuk menjadi polisi, tentara dan pegawai negeri. Saya bertanya kepada dandim pekan lalu, “pak, bagaimana sekarang ini saya didatangi banyak orang yang ingin menjadi tentara, sementara mereka itu masih Marapu, bagaimana ini pak? Masa iya negara mendiskriminasi?” Saya beranggapan sejauh saya melakukan dengan baik untuk masyarakat banyak, saya juga beragama yang benar ini ketika saya bertoleransi dengan orang lain. Justru sebenarnya gagal beragama jika tidak bertoleransi, tidak ada agama yang menyatakan “kau harus mengganggu agama lain.” Seperti dalam keyakinan saya justru harus menyayangi semua manusia sebagai ciptaan Tuhan.<sup>28</sup>

Selama tiga tahun advokasi penghayat Marapu menggunakan inklusi sosial sebagai perspektif membuahkan hasil, meski belum sempurna. Beberapa pihak yang dikategorikan *excluder* di Sumba Timur mulai berubah pikiran. Menurut penuturan Rabu Ninu,

Ada teman saya, pendeta Herlina Ratukenya, dia *kan* salah satu yang ikut waktu sidang sinode. Dia pada pointers-pointers yang akan diperhatikan oleh jemaat, keseluruhan di Sumba ke depan itu, tidak lagi menjadi pelaku stigmatisasi buat umat penganut kepercayaan. Kemudian ada satu pendeta yang akhirnya memahami bahwa ‘oh kalau begitu Rambu ini lebih kerja pada aspek hukumnya.’ Iya saya bilang saya lebih pada aspek hukumnya. Sedangkan aspek rohaninya tetap menjadi kewajiban gereja. Saya aspek hukumnya, kemudian

---

28 Wawancara Christofel A. Praing, Kepala Dukcapil Sumba Timur, 29 November 2018

aspek rohaninya itu tetap oleh gereja begitu. Jadi sebenarnya bukan juga dimaksudkan gereja tidak boleh melakukan penginjilan, tidak juga. Tapi pola penginjilannya yang sudah berbeda. Karena pasca putusan Mahkamah Konstitusi itu, Bimas Katolik dan Kristen sudah memanggil beberapa tokoh-tokoh senior untuk memberikan sosialisasi dan pemahaman mengenai putusan MK.<sup>29</sup>

Di kalangan aktivis, baik Yasalti maupun Donders, inklusi sosial telah menjadi bingkai pergerakannya. Mereka tidak saja fokus pada pelayanan publik dan perubahan kebijakan, tetapi terlibat dalam pergulatan batin mengenai identitasnya. Elton dan Tinus di Donders serta Dadi dan Gega di Yasalti mengalami pergulatan batin tentang siapa mereka. Ketika ditanya, akankah kembali menjadi penghayat Marapu, mereka menjawab beragam. Ada yang memilih tetapi dengan ajaran yang kini dianut, ada juga yang mengatakan mungkin suatu hari kembali ke ajaran nenek moyang. Meski tidak menjalankan ritualnya, mereka menyatakan darah Marapu mengalir dalam tubuh mereka. Terlepas dari jawaban tersebut, pergulatan batin yang mereka alami selama proses advokasi membuka kemungkinan kerja advokasi penghayat Marapu sejalan dengan dilema identitas mereka.

Pembingkai inklusi sosial di kalangan penghayat Marapu relatif produktif, meski bukan tanpa tantangan. Para penghayat Marapu sudah terbiasa dengan perbedaan. Sudah bertahun-tahun sanak saudara mereka menganut agama dunia. Bahkan seorang Rato di Sumba Barat, yang sehari-hari memimpin ritual keagamaan, menganut agama Kristen. “Bagi saya Kristen itu ibarat ayah, dan Marapu layaknya Ibu,” tuturnya. Rato lain membiarkan anak-anaknya menganut agama dunia demi masa depan mereka yang lebih cerah. Rato lainnya memilih salah satu anaknya untuk meneruskan kemampuan sebagai pemimpin Marapu di komunitasnya dan membiarkan anak lainnya menganut agama lain demi

---

29 Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018

pendidikan. Sampai di sini, kita menyaksikan inklusi sosial menjadi perspektif dan bingkai advokasi penghayat Marapu. Bingkai ini, pada gilirannya, menjadi modal sosial dalam proses mobilisasi sumber daya yang ada.

Inklusi sosial sebagai bingkai di sini meliputi pendekatan dan metodologi. Transfer pengetahuan tentang pendekatan dan metodologi advokasi berbasis nilai inklusi sosial dilakukan secara bertahap. The Asia Foundation sebagai pelaksana program mendiskusikan nilai, pendekatan dan metodologi inklusi sosial kepada Satunama selaku *executive organization* (EO). Satunama mendiskusikan dalam beberapa kali lokakarya kepada beberapa Civil Society Organization (CSO), termasuk Yasalti dan Donders, yang menaungi pilar agama leluhur atau penghayat kepercayaan. Bersama lembaga-lembaga lain yang juga menjalankan advokasi penghayat kepercayaan, perwakilan Yasalti dan Donders menghadiri diskusi-diskusi awal tentang konsep inklusi sosial. Di antara pendekatan inklusif adalah menempatkan pemerintah tidak lagi sebagai musuh, melainkan aktor potensial untuk mencapai tujuan utama, yakni promosi inklusi sosial. Inklusi sosial mensyaratkan kerjasama dengan pemerintah. Kerjasama kata kunci utama. Bekerja sama dengan pemerintah daerah dalam mengadvokasi penghayat Marapu, menurut Rambu Ninu, Direktur Yasalti, merupakan pendekatan baru di Sumba Timur. Menurutnya,

Kalau kita banyak ribut, energi lebih banyak terserap, tetapi tidak didengarkan, tidak diakomodir. Tapi kalau kita...mampu menjelaskan, baru kita masuk, itu lebih mudah. Pemda (pemerintah daerah, *ed.*) itu ternyata tidak mau sebelum kita diskusikan secara kekeluargaan. Mereka bilang kalau itu masih bisa kita diskusikan, ya mari kita diskusikan. Kalau kami benar-benar bilang tidak bisa ya tidak bisa. Oleh karena itu, pihak lainnya, pihak ketiga wajib membantu kami juga, karena kita adalah mitra juga. Tapi kalau ribut duluan sebelum kita *ngomong*, itu susah. Dan kami juga bilang bahwa yang kami kerjakan

ini sebenarnya tidak jauh dari tiga catur program utamanya dia atau tiga agenda utamanya Bupati Sumba Timur. Akhirnya penerimaannya dapat juga.<sup>30</sup>

Sementara itu, Peter Michael, direktur Yayasan Donders, memaparkan latar belakang dan model pendekatan lembaganya sejak berdiri yang sudah mempraktikkan inklusi sosial. Dia mengisahkan bahwa sejak berdiri, dia bersama pendiri lain gelisah dengan sikap dan perilaku masyarakat penganut agama-agama dunia yang meminggirkan dan mengeksklusi penghayat Marapu. Lebih jauh, lanjutnya, mereka bumbui dengan stigma terhadap komunitas sebagai terbelakang, kafir, dan penjahat. “Alih-alih mengembalikan mereka ke masyarakat untuk membangun Sumba Barat Daya lebih maju, stigma malah mengukuhkan mereka untuk bersikap eksklusif juga,” tutur Peter. Dia mulai melakukan pendekatan etnografis untuk mengetahui akar masalah kemiskinan penduduk yang kebetulan penghayat Marapu. Setelah beberapa kali observasi, dia menemukan bahwa eksklusi sosial sebagai sumber penyakitnya. Program Peduli yang menawarkan konsep inklusi sosial itu, karenanya, sejalan dengan apa yang telah dan sedang mereka kerjakan, namun pendekatan inklusi sosial versi Donders lebih banyak mengadopsi pendekatan teologi ketimbang ekonomi-politik. Misalnya, Peter mengakui bahwa kerjasama dengan pemerintah bukanlah prioritas, melainkan membangun kepercayaan diri dan soliditas komunitas. Program Peduli turut mendorong terbukanya ruang kerjasama dengan pemerintah baik tingkat kabupaten, kecamatan atau desa dalam mengadvokasi penghayat Marapu di sana.<sup>31</sup>

---

30 Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018

31 Wawancara Peter Michael, Direktur Donders, 25 November 2018

## Mobilisasi Sumber Daya

Faktor kedua yang menunjang keberhasilan advokasi penghayat Marapu adalah memobilisasi sumber daya. Mobilisasi ini tidak bisa dilepaskan dari proses pembingkaihan inklusi sosial di berbagai pemangku kepentingan. Setelah gagasan inklusi sosial diterima dan diakui baik oleh pemerintah, *excluder* (di antaranya tokoh agama), aktivis CSO, maupun penghayat Marapu sendiri, advokasi ini memobilisasi sumber daya untuk mengklaim hak konstitusional penghayat Marapu. Dengan demikian, advokasi ini berhasil mulai menarik penghayat Marapu kembali ke ruang publik sebagai warga yang setara, meski belum sepenuhnya setara.

Komunitas penghayat Marapu adalah sumber daya yang pertama-tama dimobilisasi dalam advokasi ini. Para aktivis Yasalti dan Donders menyadari bahwa penghayat Marapu memiliki aset yang memadai untuk aksi kolektif. Aset tersebut adalah kekuatan kultural dan secara statistik populasi penghayat Marapu sangat besar di Pulau Sumba. Kekuatan kultural yang dimaksud di sini, masyarakat baik mereka yang menganut kepercayaan Marapu atau penganut ajaran agama lainnya mengakui bahwa tetua Marapu adalah orang yang secara kultural paling bisa dipercaya. Mereka memiliki legitimasi kultur. Kelahiran, pernikahan, hingga kematian melibatkan adat dan tradisi Marapu dan para pemukanya. Kepercayaan Marapu bahkan masih dipercaya dalam kehidupan sehari-hari. “Misalnya, jika ada tamu tak dikenal, mereka akan memotong ayam. Mereka akan membaca struktur isi perut ayam tersebut. Jika strukturnya bagus, mereka percaya kehadiran tamu tersebut akan membawa keberuntungan dan kebahagiaan. Sebaliknya, struktur buruk akan membawa keburukan bagi kampung,” tutur Pater Michael.<sup>32</sup>

Kekuatan kultural ini amat disadari pimpinan dan tim lapangan Yayasan Donders dalam mengadvokasi komunitas Marapu di Sumba Barat Daya. Bagi

<sup>32</sup> Wawancara Peter Michael, Direktur Donders, 25 November 2018

Peter Michael, kegiatan advokasi penghayat Marapu tidak bisa dilakukan tanpa restu para Rato. Pada tahap awal advokasi, mereka melakukan diskusi bale-bale hingga dua bulan. Diskusi bale-bale artinya berbincang-bincang tentang keluhan dan kebutuhan komunitas Marapu bersama Rato dan penghuni kampung di bale rumah tetua adat. Sambil mengunyah sirih pinang, mereka membicarakan apa hal-hal yang paling diperlukan untuk kemajuan para penghayat Marapu. Di Sumba Barat Daya, para Rato menginginkan agar ajaran leluhur Marapu bisa diwariskan dan diajarkan kepada generasi muda, selain masalah dokumen legal sebagai warga negara. Atas restu para Rato, kegiatan advokasi awal adalah pembentukan Lumbung Informasi Marapu (LIM).

Kekuatan kultural tampak pada festival Pasola, kegiatan tahunan penduduk Sumba di kecamatan Kodi, Sumba Barat Daya. Kegiatan ini telah menjadi objek pariwisata nasional di pulau Sumba. Sebagai peristiwa pariwisata, pemerintah melakukan berbagai intervensi dalam kegiatan tersebut. Pemerintah daerah mengabaikan pemuka Marapu yang pada masa silam pihak penentu tanggal berapa Pasola bisa diselenggarakan. Mereka memiliki kalender tersendiri dan ditentukan oleh izin leluhur pada masa tenang. Perebutan legitimasi antara pemuka Marapu dengan pemerintah menjadi satu di antara arena advokasi. Setelah negosiasi panjang antara pemerintah dan pemuka Marapu yang difasilitasi pendamping dari Donders, pemerintah akhirnya menerima bahwa otoritas menentukan waktu Pasola tergantung pemuka Marapu. Masyarakat mendukung keputusan ini karena mereka percaya Pasola akan membawa bencana jika dilakukan tanpa restu para leluhur (Yayasan Donders, Mei-Juli 2015).

Puncaknya, Donders memobilisasi para Rato dalam Festival Way Humba. Festival yang diselenggarakan per tahun ini menjadi momentum di mana para Rato dari berbagai etnis di Sumba berkumpul dan menyampaikan pendapat. Melalui berbagai kegiatan, para Rato mengutarakan keinginan dan harapan

di masa depan lebih baik bagi penghayat Marapu. Pada festival Way Humba pertama, pada 13-15 November 2015. Festival ini terdiri dari sumpah Adat Marapu dan pembentukan Asosiasi Komunitas Marapu (AKOMAS). Para Rato selalu hadir pada setiap Festival Way Humba. Hal ini menunjukkan di hadapan berbagai pemangku kepentingan, pemuka Marapu terbuka dan mampu bersuara dalam hal pengelolaan ruang publik (Yayasan Donders, September-November 2015).

Setelah kepercayaan diri penghayat Marapu tumbuh, tim Donders mendampingi wakil penghayat Marapu ikut serta dalam Musyawarah Perencanaan Pembangunan (Musrembang) tingkat desa. Menurut Elton, pemuka Marapu tidak sungkan memperkenalkan diri sebagai penganut Marapu. “Sebelumnya pemuka Marapu tidak diajak bicara dalam Musrembang. Setelah berhasil difasilitasi, pemuka Marapu percaya diri menyatakan identitasnya dan mengutarakan kepentingan penganut Marapu dalam pembangunan desa,” tutur Elton (Wawancara Elton, *project officer* Donders, 26 November 2018). Pada pertengahan 2018, beberapa penghayat Marapu menjadi staf desa yang terlibat dalam berbagai pelayanan kepada masyarakat, termasuk komunitas Marapu.

Sementara itu, mobilisasi penghayat Marapu di Sumba Timur menghasilkan Badan Pengurus Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa (Marapu). Diskusi tahap pertama Yasalti bersama pemuka Marapu terkait advokasi inklusi sosial penghayat Marapu menyimpulkan bahwa komunitas Marapu selama ini tercerai berai. Kekuatan komunitas Marapu melemah karena setiap komunitas tidak saling terhubung. Pertemuan itu bersepakat bahwa komunitas Marapu membutuhkan organisasi. Selain itu, Marapu perlu membentuk organisasi sebagai syarat pelayanan dokumen legal penghayat Marapu. Menurut Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Permendikbud) tahun 2015, penghayat Marapu bisa dilayani pencatatan pernikahannya apabila pemuka yang menikahkan memperoleh rekomendasi organisasi penghayat.

Salah satu pendekatan inklusi sosial adalah penguatan kapasitas komunitas penghayat Marapu sehingga memiliki kemampuan untuk bernegosiasi dan menyalurkan aspirasi di masyarakat. Berorganisasi adalah kapasitas yang paling diperlukan komunitas Marapu di Sumba Timur. Organisasi dalam pengertian modern yang mengharuskan surat menyurat, kepengurusan berjenjang, pengelolaan keuangan yang tercatat, dan lainnya merupakan hal baru bagi anggota Badan Pengurus Marapu. Setelah berhasil mendirikan kepengurusan tingkat kabupaten, pembentukan kepengurusan tingkat kecamatan menjadi tantangan berikutnya. Sampai penelitian ini dilakukan, 13 cabang tingkat kecamatan telah terbentuk. Sembilan kecamatan lainnya masih dalam proses pembentukan organisasinya.

Yasalti memanfaatkan sumber daya lainnya untuk memuluskan advokasi penghayat Marapu adalah jaringan. Yasalti sejak 2012 telah bekerja sama dengan Dukcapil Kabupaten Sumba Timur untuk legalisasi pernikahan penduduk. Ketika tim Yasalti mulai menaruh perhatian khusus kepada penghayat Marapu, mereka baru sadar bahwa penghayat Marapu juga menghadapi problem yang sama. Mereka juga menyadari bahwa penghayat Marapu tidak dicatatkan karena agama dan kepercayaan mereka tidak diakui negara. Meski demikian, mereka tidak patah arang. Tim Yasalti memanfaatkan hubungan dengan kepala dinas kependudukan yang sudah terjalin cukup lama dan baik. Seperti dipaparkan sebelumnya, Christofel A. Praing, kepala Dukcapil Sumba Timur, berpandangan yang sama perihal inklusi sosial bagi penghayat Marapu. Diskusi intensif dengan kepala Dukcapil menghasilkan kesimpulan bahwa organisasi kepengurusan Marapu harus terbentuk dan disahkan pemerintah agar Dukcapil bisa mencatatkan pernikahan penghayat Marapu.

Berdasarkan diskusi tersebut, tim Yasalti mengusahakan agar kepengurusan Marapu mendapat legitimasi pemerintah. Mereka kembali memobilisasi jaringan. Rambu Ninu, selaku direktur Yasalti, memanfaatkan kedekatannya

dengan pejabat di lingkungan pemerintah daerah Sumba Timur. Dia bisa dengan mudah menghubungi bupati untuk menyampaikan keperluan pembentukan kepengurusan Marapu. Rambu Ninu kemudian menyampaikan surat permohonan pengesahan badan pengurus Marapu. Menurut Ninu,

Setelah mengawal proses surat keterangan Kesbangpol atas nama Bupati Sumba Timur tentang kepengurusan Marapu, saya bersama teman-teman senang sekali. Sesudah Kepengurusan Marapu diakui sebagai organisasi masyarakat, Dispendukcapil langsung bekerja secara cepat. Jadi kami yang memang membantu untuk sosialisasi sama dengan Dispenduk, tapi untuk menghimpun semua persyaratan yang dimintai oleh Dispenduk itu terus-terang adalah bersama dengan teman-teman Yasalti.<sup>33</sup>

Mobilisasi jaringan itu membuahkan hasil. Setahun kemudian, Dispendukcapil menerbitkan 524 Akta Pernikahan pasangan Marapu dan 611 Akta Kelahiran anak penghayat Marapu. “Ini merupakan pelayanan pertama itu di Kecamatan Hahar. Mereka bilang kami baru kali ini setelah Indonesia berusia 71 tahun. Bayangkan, mereka bilang Indonesia ini merdeka 71 tahun, tapi kami baru merasakan kemerdekaan secara individu. Kenapa? Karena *kan* selama ini mereka tidak punya, tidak pernah dapat apa yang menjadi hak mereka,” lanjut Rambu Ninu. Akta Pernikahan yang segera pasangan penganut agama lain, Akta Kelahiran anak-anak mereka juga sama dengan anak-anak penganut agama lain. Untuk pertama kali, anak penganut Marapu tertulis nama ayah di Akta Kelahiran mereka, betapapun mereka tetap menyatakan diri penganut Marapu.

Setelah aspek pelayanan publik sukses, Yasalti menghadapi tantangan membangun *engagement* antara penghayat Marapu dengan masyarakat penganut agama lainnya. Upaya tersebut telah dilakukan melalui kegiatan ekonomi, seperti kelompok tenun dan kelompok tani. Menurut catatan Yasalti, kelompok tenun

---

33 Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018

telah menghasilkan penghasilan kotor 85 juta. Sementara itu, hasil penjualan sayuran kelompok tani telah berhasil membeli bibit untuk lahan baru. Sayangnya, kedua program livelihood ini berhenti pada fase pertama. Potensi kelompok tenun dan tani ini menjadi alat untuk menjembatani penghayat Marapu dengan penganut agama lainnya. Dimensi jembatan tersebut merupakan tantangan bagi Yasalti, namun tidak bagi Donders. Donders berhasil membangun hubungan antara komunitas Marapu dengan penganut agama lain di beberapa titik. Namun demikian, Donders menghadapi tantangan bagaimana membentuk organisasi Marapu yang diakui pemerintah seperti yang terjadi di Sumba Timur. Mobilisasi lain atas dasar konteks ini adalah saling belajar dan melengkapi antar CSO yang bekerja dalam perspektif dan kerangka kerja yang sama dengan konteks yang berbeda. Yasalti belajar dari Donders, dan sebaliknya.

## **Struktur Kesempatan Politik**

Advokasi penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya melibatkan banyak pihak. Mobilisasi sumber daya dan dukungan dari berbagai pihak menjadi kekuatan pendukung bagi capaian-capaian. Setelah bingkai inklusi sosial dan mobilisasi sumber daya, faktor terakhir yang mungkin turut mendukung keberhasilan advokasi penghayat Marapu membawa perubahan adalah struktur kesempatan politik. Struktur kesempatan politik di sini merujuk pada kesempatan yang dimiliki aliran kepercayaan untuk memperoleh hak-hak sipil politik yang tersedia di dalam struktur pemerintahan. Struktur yang dimaksud adalah kebijakan-kebijakan pemerintah di tingkat pusat dan daerah, yang menjadi payung hukum pelayanan terhadap penganut aliran kepercayaan di Indonesia. Sebagaimana dibahas pada bab 2, pengakuan dan pelayanan pemerintah terhadap penganut aliran kepercayaan di Indonesia mengalami pasang surut. Pada periode tertentu, pemerintah tidak mengakui dan memberi

pelayanan khusus kepada penganut aliran kepercayaan. Pada periode lainnya, pemerintah memberi pengakuan dan melayani kebutuhan dasar penganut aliran kepercayaan. Tidak lama, pemerintah merevisi regulasi tersebut yang menyurutkan pengakuan dan pelayanan kepada kelompok aliran kepercayaan.

Berikut ini regulasi negara yang membuka kesempatan politik bagi advokasi agama leluhur seperti Marapu: UUD 1945 pasal 28A-28J tentang hak asasi manusia; UU no 23 tahun 2006 yang mengakui perlakuan diskriminatif terhadap agama leluhur, yang mana agama leluhur mengisi dengan strip (-) pada kolom agama Kartu Keluarga; Peraturan Pemerintah Nomor 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan UU No. 23 Tahun 2006; Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 77 Tahun 2013 Tentang Pedoman Pembinaan Lembaga Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Lembaga Adat juga ditetapkan pada 19 Juni 2013 oleh Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan diundangkan pada 21 Juni 2013 oleh Menteri Hukum dan HAM; Regulasi lain yang tidak persis mengatur penghayat, tetapi menjadi kesempatan politik adalah UU no. 6 tahun 2014 tentang desa.

Yasalti menggunakan regulasi di atas sebagai materi dan sarana untuk mendorong pemerintah kabupaten Sumba Timur melayani penganut Marapu layaknya penduduk penganut agama lainnya. Mereka misalnya menggunakan pasal 28A-28J tentang hak asasi manusia sebagai materi dalam berbagai aktivitas lokakarya bersama ragam pemangku kepentingan di Sumba Timur, khususnya dinas kependudukan dan pencatatan sipil, mencatat dan mengeluarkan Akta Pernikahan penganut Marapu. Yasalti juga mendorong pemerintah mengeluarkan surat keterangan organisasi Marapu terdaftar di Sumba Timur dengan merujuk pada Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 77 Tahun 2013 Tentang Pedoman Pembinaan Lembaga Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Lembaga Adat, yang di dalamnya memerintahkan

agar pemerintah daerah membuat “inventarisasi dan dokumentasi, perlindungan, pemberdayaan dan peningkatan kapasitas, dan advokasi” (Maarif 2017, 91).

Empat bulan advokasi, Pemerintah Kabupaten Sumba Timur melalui badan Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol) mengeluarkan Surat Keterangan Terdaftar atas Organisasi Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Marapu) dengan nomor: BKPB.220/365/B.3/VIII/2015 pada Agustus 2015. Setelah organisasi tersebut resmi diakui pemerintah, Yasalti mengumpulkan database penganut Marapu di Kecamatan Umalulu dan Kecamatan Haharu, wilayah pilot advokasi, dan mendampingi untuk memperoleh layanan pencatatan atas pernikahan mereka secara sah. Hasilnya, 500 pasangan penganut Marapu teridentifikasi untuk mendapat pelayanan dari Dispenduk, yang 262 pasangan di antaranya telah dicatat dan diberikan Akta Pernikahan, pada Agustus 2016. Setelah mencatatkan pernikahan penganut Marapu secara resmi, 1.135 anak-anak yang lahir dari pasangan tersebut juga memperoleh Akta Kelahiran dan nama ayah telah tercantum yang sebelumnya tidak dicatat. Hingga Juli 2018, 2.349 orang menerima manfaat berupa akses kepada layanan identitas.

Di Sumba Barat Daya, Donders memanfaatkan regulasi di atas sebagai sarana untuk membangun kepercayaan diri penganut Marapu tampil di ruang publik. Pada rangkaian kegiatan penguatan kapasitas penganut Marapu di tingkat komunitas, tim Donders menerjemahkan regulasi-regulasi di atas sebagai alat advokasi selama *live in* di komunitas Marapu. Pada awalnya, tim Donders berdiskusi di bale-bale rumah adat Marapu untuk mendiskusikan hak sipil, politik, ekonomi, dan budaya sebagai warga negara. Mereka kemudian memusatkan tempat diskusi di Lumbung Informasi Marapu (LIM). Sembilan bulan berselang, pada Januari 2016, penganut Marapu mulai terlibat dalam musyawarah perencanaan dan pembangunan (Musrembang) tingkat desa di Buku Bani. Penganut Marapu, menurut catatan laporan Donders, sudah lebih percaya diri dan tidak khawatir dengan anggapan kafir, bodoh, atau terbelakang,

stigma-stigma yang selama ini dilekatkan kepada mereka. Keterlibatan penganut Marapu pada Musrembang tersebut adalah kali pertama dalam sejarah Musrembang desa Buku Bani dan hal ini memperlihatkan penerimaan masyarakat setempat serta pengakuan pemerintah desa terhadap mereka, salah satu capaian advokasi Donders di Sumba Barat Daya.

Selain regulasi, struktur kesempatan politik yang juga membuka ruang advokasi adalah pejabat negara di tingkat lokal yang memiliki kesadaran bahwa setiap warga negara harus diperlakukan sama dan setara, apapun identitasnya. Christofel Praing, kepala dinas kependudukan dan pencatatan sipil Sumba Timur, adalah di antara pejabat negara yang membuka kesempatan politik bagi advokasi penghayat Marapu. Sejak menjabat pada 2013, dia menyambut ajakan dari Yasalti mendata dan melayani pencatatan bagi kelompok marjinal, termasuk penganut ajaran Marapu. Menurutnya, “tak seharusnya penganut Marapu diperlakukan tidak adil. Saya beragama Kristen, tetapi saya berkewajiban melayani setiap warga negara sebagaimana diamanatkan dalam konstitusi. Oleh sebab itu saya menyambut baik rencana Yasalti yang sudah bekerja sama dengan kami sejak 2013.”<sup>34</sup>

Keterbukaan dan dukungan terhadap perlakuan dan pelayanan yang sama kepada penganut Marapu menjadi alasan bagi Yasalti mengajak Christofel menjadi saksi ahli dalam mewakili pemerintah pada sidang gugatan pasal 61 dan 64 tentang kolom agama dalam pada Kartu Keluarga dan KTP di Mahkamah Konstitusi. “Saya itu ibarat saksi yang memberatkan lembaga di mana saya bekerja, dinas kependudukan dan pencatatan sipil yang mendasarkan seluruh pekerjaannya pada UU yang digugat itu. Saya rela diberhentikan atas keikutsertaan menjadi saksi ahli yang membenarkan diskriminasi terhadap penghayat,” tuturnya (wawancara bersama Christofel Praing, 29 November 2018). Pemahaman dan tindakan Christofel merupakan satu di antara struktur

---

34 Wawancara bersama Christofel Praing, 29 November 2018

kesempatan yang mendukung advokasi, selain regulasi-regulasi di atas, yang mempercepat pelayanan publik kepada penghayat Marapu di Sumba Timur.

## **Kekuatan dan Keterbatasan Bingkai Inklusi Sosial**

Berdasarkan temuan di atas, penelitian ini mencatat bahwa aspek paling menonjol advokasi penghayat Marapu adalah inklusi sosial sebagai bingkai konsep advokasi. Kedua CSO yang mendampingi penghayat Marapu, melakukan mobilisasi yang sama dan berada pada struktur kesempatan politik yang sama. Inklusi sosial bernada positif dan mempersatukan. CSO dan komunitas yang didampingi fokus pada masalah pelayanan dan kebijakan serta mengajak pemerintah menciptakan pelayanan inklusif. Mereka juga tidak boleh menggunakan istilah “musuh” bagi partner di pihak yang berlawanan karena inklusi sosial mengandaikan peleburan di tengah perbedaan. Narasi ini berbeda sekali dengan narasi advokasi agama lainnya yang menuding pemerintah intoleran atau pemerintah melanggar HAM.

Di samping kekuatan tersebut, advokasi inklusi sosial untuk jangka panjang. Tiga tahun tentu tidak cukup ini untuk mengubah pengakuan sosial, pelayanan, dan kebijakan. Aspek penerimaan sosial cenderung stagnan dan mungkin tidak sepenuhnya berubah. Penghayat Marapu memang mulai berani menyatakan diri sebagai Marapu, tetapi stigma belum hilang sepenuhnya. Setelah putusan MK dan regulasi turunannya, penghayat Marapu masih menghadapi sejumlah persoalan seperti di dunia pendidikan. Yasalti sudah berinisiatif merespons kebutuhan tersebut dengan membangun kerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan untuk menyelenggarakan *workshop* penyuluh penghayat kepercayaan. Penyuluh yang mempelajari kurikulum buatan Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI), Yasalti melatih sekitar 20 orang yang

satu di antaranya telah siap menjadi guru di sekolah yang sudah menerima penghayat Marapu tanpa pindah agama.

Di samping kekuatan tersebut, konsep inklusi sosial juga menghadapi dilema internal. Konsep inklusi yang menempatkan perubahan kebijakan sebagai rencana hasil, maka di dalam perubahan mengandung dilema. Keputusan MK dan pemerintah daerah siap melayani penghayat kepercayaan mengubah kolom agama pada KTP. Pertanyaannya, apakah semua penghayat siap dengan perubahan tersebut? Di antara penghayat ada komunitas yang bersikukuh ingin menjadi agama layaknya agama lain yang diakomodasi di Kementerian Agama (Kemenag). Ada juga komunitas yang tidak mau dikategorisasi penghayat kepercayaan setelah putusan MK karena mereka merasa ajaran spiritualitasnya bukan ajaran yang mengatasi agama yang ada. Dilema-dilema semacam ini akan terus muncul seiring pencatatan identitas agama/keyakinan yang memecah kemungkinan identitas ganda pada diri seseorang.

# BAB 6.

# KEWARGANEGARAAN

# INKLUSIF

## Kompleksitas Kewarganegaraan Penghayat Marapu

Sebelum mendiskusikan lebih jauh tentang politik kewarganegaraan pada advokasi penghayat Marapu di pulau Sumba, bagian ini akan mendiskusikan kompleksitas konsep politik kewarganegaraan (*citizenship*). Sebagaimana dijelaskan pada BAB 1, kewarganegaraan mulai populer dalam perdebatan ilmu politik pada akhir abad ke-20. Hannah Arendt mendefinisikan kewarganegaraan sebagai *rights to have rights* (hak untuk memperoleh hak-hak). Dalam pengertian khusus, kewarganegaraan merujuk pada hubungan antara seseorang dengan komunitas politik yang melahirkan hak dan kewajiban yang saling berkaitan, dan aktif sejauh anggotanya berperan dalam kehidupan politik di komunitasnya. Hubungan antara seseorang dengan komunitas politiknya itu tersebut diatur dalam hukum yang menjamin hak atas identitas, properti, keamanan, dan kesejahteraan (Berenschot, Nordholt, & Bakker 2016, 4).

Kewarganegaraan menurut Marshall berkaitan dengan konsep tentang hak dan kewajiban. Warga berhak atas pelayanan dasar yang harus disediakan negara, yang pada gilirannya mengandung implikasi kewajiban warga melakukan kewajiban seperti membayar pajak atau berpartisipasi dalam urusan publik. Pemerintah berhak menagih apa yang menjadi kewajiban warga dan berkewajiban menyediakan pelayanan terbaik sebagai penyelenggara negara (Marshall, 1983).

Penelitian ini, sebagaimana diuraikan pada bab 1, merinci politik kewarganegaraan menggunakan rumusan Kristian Stokke bahwa kewarganegaraan perlu dibagi menjadi empat dimensi: Keanggotaan, dokumen legal hak, dan partisipasi (Stokke, 2017).

1. Berstatus anggota masyarakat, memiliki dokumen legal, dan haknya sebagai warga terjamin, namun *tidak bisa berpartisipasi di ruang publik*, maka ia adalah warga negara yang mengalami *eksklusi dari segi politik*.
2. Memiliki dokumen legal, hak-haknya terjamin, dan terbuka untuk berpartisipasi di ruang publik, namun *tidak diakui sebagai anggota warga setempat*, maka ia adalah warga negara yang mengalami *eksklusi secara kultural*.
3. Diakui sebagai anggota masyarakat, hak-haknya terjamin, dan terbuka peluang berpartisipasi, namun *tidak memiliki dokumen legal*, maka ia adalah warga negara yang mengalami *eksklusi sebagai penduduk*.
4. Diakui sebagai anggota, memiliki dokumen legal, dan terbuka lebar untuk berpartisipasi, namun *hak-haknya tak terjamin*, maka ia adalah warga negara mengalami *eksklusi secara kewarganegaraan*.
5. Jika *semua terpenuhi*, yakni mereka yang tidak mengalami eksklusi dari sisi keanggotaan di masyarakat, dokumen legal ada, hak sipil politik terpenuhi,

serta berpartisipasi dalam berbagai keputusan publik, inilah warga yang memperoleh *kewarganegaraan penuh*.

Secara ringkas, kerangka analisis Stokke di atas membantu memetakan kewarganegaraan inklusif dan eksklusif. Kewarganegaraan disebut inklusif apabila warga negara telah memenuhi empat unsur di atas atau telah menjadi warga negara penuh. Jika masih ada warga negara yang belum memenuhi keempat unsur, maka kewarganegaraan di negara tersebut masih eksklusif. Politik kewarganegaraan dalam konteks ini menemukan relevansinya. Empat unsur di atas membuka kemungkinan akan selalu ada kelompok tak beruntung, yang status dan hak kewarganegaraannya perlu dan harus diperjuangkan.

Pertanyaan selanjutnya, bagaimana kerangka Stokke dipakai untuk memahami status kewarganegaraan penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya? Penghayat Marapu adalah komunitas yang mengalami eksklusi pada aspek dokumen legal, hak sipil, dan politik tersebut. Satu-satunya, pengakuan terhadap eksistensi penghayat Marapu sehingga mereka masih ada adalah aspek kultural. Perlakuan diskriminatif terhadap penghayat Marapu pertama-tama dari segi dokumen legal. Sebagaimana diuraikan pada BAB 1, Marapu adalah sistem nilai dan ajaran keagamaan yang dihayati penduduk Sumba secara turun temurun. Sebagai ajaran agama, Marapu tidak diakui pemerintah, sementara pemerintah mewajibkan warga negara menuliskan agama/keyakinannya pada dokumen legal seperti KTP dan KK. Akibatnya, mereka harus memilih salah satu agama yang “diakui” pemerintah atau tidak memiliki KTP dan KK. Hingga 2006, mereka hanya ada dua pilihan tersebut. Setelah pemerintah mengeluarkan UU no 12 tahun 2006 tentang Administrasi dan Kependudukan, yang direvisi tahun 2013 dan diuji di Mahkamah Konstitusi, penghayat Marapu memiliki alternatif ketiga, yakni mengosongkan kolom agama pada KTP dan KK.

Banyak penghayat Marapu tidak membuat Kartu Tanda Penduduk (KTP) demi mempertahankan keyakinannya. Meski pemerintah telah menyatakan

boleh mengisi kosong (-) pada kolom agama, di antara mereka dengan sengaja tidak mengurusnya. “Mereka baru mengurus KTP hanya ketika anak mereka mulai tumbuh besar dan ingin agar mereka sekolah atau melamar pekerjaan,” tutur pendeta Okto (Wawancara Pdt. Okto, tim lapangan Donders, 28 November 2018). Mereka, akibatnya, tidak memiliki hak berpartisipasi baik memilih atau dipilih dalam berbagai kesempatan politik, bahkan politik di tingkat desa. Lebih jauh, warga penghayat Marapu tidak pernah diikutsertakan dalam Musrembang desa, apalagi di tingkat kabupaten.

Pengosongan KTP dan KK menjadi alternatif baru bagi penghayat Marapu, hanya saja persoalan kewarganegaraan dari segi dokumen legal belum selesai. Mengingat kolom agama kosong dan agama Marapu tidak dianggap agama resmi oleh pemerintah, pernikahan pasangan penghayat Marapu tidak bisa dicatatkan oleh negara. Pemuka agama yang menikahkan tidak memiliki wewenang, sebagaimana pemuka agama arus utama. Menurut regulasi baru dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, penghayat kepercayaan bisa dicatatkan pernikahannya sejauh organisasinya terdaftar di Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI). Penghayat Marapu tidak memiliki organisasi yang tergabung dengan MLKI yang diakui negara. Sebab pasangan penghayat Marapu tidak dicatat pernikahannya, mereka tidak mendapat Akta Pernikahan. Akibatnya, anak pasangan penghayat Marapu hanya memperoleh Akta Kelahiran yang tidak menyertakan nama ayah karena pernikahannya tidak dianggap. Penghayat Marapu hanya bisa memperoleh KTP, KK, Akta Pernikahan, dan Akta Kelahiran setara warga lain hanya jika mengisi salah satu agama yang diakui pemerintah.

Cerita di atas sudah menunjukkan kewarganegaraan penghayat Marapu juga tereksklusi dari segi hak. Sebagai warga negara, mereka seharusnya diakui dan dilayani secara setara. Mereka lahir, tumbuh, dan besar di Indonesia, namun hak memperoleh perlakuan yang sama tidak mereka peroleh. Selama mereka

menyatakan sebagai penghayat Marapu, hanya jika mengaku sebagai penganut salah satu dari enam agama, mereka akan mendapat hak sipil, politik, dan ekonomi. Jika tidak, entah tidak punya kartu identitas atau mengosongkan kolom agama, mereka tidak akan dilayani seperti warga penganut agama lain.

Dari segi partisipasi politik, khususnya dalam politik elektoral, penghayat Marapu terpinggirkan. Penghayat Marapu yang memiliki KTP dengan mengisi salah satu agama dunia atau mengosongkan kolom agama memiliki kesempatan yang sama dalam berpartisipasi dalam pemilihan umum, baik presiden, gubernur, walikota/bupati. Mereka juga boleh memilih anggota DPR baik pusat maupun daerah. Meski demikian, mereka tidak memiliki kesempatan dipilih. Tidak ada syarat status agama pada UU No. 7 tahun 2017 untuk menjadi kandidat dalam pemilihan eksekutif maupun legislatif, tetapi mereka tidak memiliki kesempatan mengenyam pendidikan hingga memiliki modal sosial untuk menjadi kandidat. Sampai penelitian ini dilakukan, belum ada penghayat Marapu yang menjadi calon gubernur, bupati atau anggota legislatif.

Satu-satunya aspek kewarganegaraan penghayat Marapu yang terpenuhi adalah segi kebudayaan. secara kultural, ajaran Marapu melekat pada penduduk Sumba betapa pun mereka tidak lagi menganut Marapu. Mereka mempraktikkan adat dan tradisi Marapu dalam kehidupan sehari-hari mulai dari kelahiran, pernikahan, dan kematian. Mereka juga bahkan menggunakan tradisi Marapu sebelum melakukan perjalanan atau memulai pekerjaan. Mereka, oleh karenanya, membutuhkan pemuka dan tetua Marapu. Meski secara kewarganegaraan formal mereka tak diakui, secara kultural penduduk Sumba tidak bisa melepaskan diri begitu saja dari adat dan tradisi Marapu.

Advokasi Yasalti dan Donders di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya sejak 2015-2018 mengubah status kewarganegaraan penghayat Marapu. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, penghayat Marapu kini telah memiliki

Akta Kelahiran setara dengan Akta anak penganut agama lainnya. Secara legal, kini mereka memiliki dokumen yang sama tanpa harus berpindah keyakinan seperti sebelumnya seperti tampak di Sumba Timur. Pasca putusan MK tentang KTP, penghayat Marapu kini telah mendaftarkan diri untuk mengubah KTP dengan identitas baru. KTP baru dengan identitas agama baru melengkapi kewarganegaraan penghayat Marapu.

Dari segi partisipasi politik, penghayat Marapu kini telah dilibatkan dalam Musrembang Desa seperti di Kecamatan Kodi, Sumba Barat Daya. Sekarang, di antara penghayat Marapu menjadi staf desa melayani keperluan warga. Dari segi partisipasi pemilu, tidak ada data yang memadai. Meski demikian, partai politik dan tim sukses kandidat pada pemilihan umum untuk memilih eksekutif di tingkat pusat dan daerah maupun anggota legislatif pusat dan daerah akan membantu agar penghayat Marapu memilih sebab populasinya signifikan.

Status kewarganegaraan penghayat Marapu juga berubah setelah diperjuangkan bersama tim Donders. Penghayat Marapu di Sumba Barat Daya kini percaya diri berpartisipasi dan menyalurkan aspirasi pada Musrembang tingkat desa setelah bertahun-tahun tidak mendapat kesempatan. “Sayangnya, penghayat Marapu di Sumba Barat Daya masih belum bisa memproses perubahan KTP karena Kepala Dispendukcapil masih kosong. Setelah Kepala Dispendukcapil wafat, pemerintah daerah belum melantik yang baru. Jika pejabat baru dilantik, semua perlengkapan perubahan KTP telah siap,” papar Peter Michael (Wawancara 25 November 2018).

Kerangka analisis Stokke, dengan demikian, membantu memahami kompleksitas status kewarganegaraan penghayat Marapu. Dari segi dokumen legal, hak sipil, dan politik, penghayat Marapu tereksklusi, namun dari segi kultur di masyarakat mereka memiliki kedudukan penting. Pengalaman advokasi 2015-2018, aspek dokumen legal dan hak sipil perlahan berubah tanpa harus

mengubah keyakinannya. Hak politik belum tampak perubahannya karena hal ini agenda jangka panjang.

## Kewarganegaraan Formal dan Informal

Setelah mengenali kompleksitas kewarganegaraan penghayat Marapu, penelitian ini akan menguji bagaimana implikasi pengalaman advokasi penghayat Marapu terhadap perdebatan di kalangan sarjana tentang kewarganegaraan. Para sarjana terbagi ke dalam dua aliran besar dalam memahami politik kewarganegaraan. *Pertama*, aliran kewarganegaraan formal yang berangkat dari sudut pandang negara. Jika ada warga negara yang tereksklusi, masalah terletak pada lembaga negara atau legal formal. Cara mengatasinya, ubah regulasi legal dan formal untuk mengakomodasi warga negara yang termarginalkan. Jika bukan pada legal formal, maka periksa elemen implementasi dalam pemenuhan hak warga negara.

Sementara itu, aliran kedua menekankan pada kewarganegaraan informal. Betapapun pada level kebijakan dan secara formal telah baik, sejumlah sarjana lainnya meragukan implementasi kewarganegaraan formal tersebut. Berenschot Nordholt, dan Baker (2017) menilai kewarganegaraan formal seperti di Eropa tidak bisa terlaksana di negara bekas jajahan (*post-colonial state*) seperti Indonesia. Interaksi warga-negara sehari-hari dibentuk bukan oleh aturan dan hukum, melainkan hubungan personal dan norma-norma resiprokal antara warga dan agen negara. Akses kepada sumber tertentu tidak didasarkan pada nilai kewarganegaraan nasional, tetapi nilai yang didasarkan usia, gender, dan etnis. Hubungan tersebut bersifat subjektif. Kedekatan seseorang dengan pejabat negara memungkinkan dia mendapatkan kewarganegaraan penuh. Mereka yang jauh dari jaringan ke kekuasaan, betapa pun telah memenuhi persyaratan, memerlukan hubungan resiprokal dengan di pemerintahan. Situasi ini terjadi

pada masyarakat yang sistem pemerintahannya korup dan penegak hukumnya lemah. Karenanya, van Klinken dan Berenchot (2018) mengajak pengamat atau peneliti memindahkan fokus kajian dari institusi formal ke pengalaman warga biasa berhubungan dengan kekuasaan atau mereka sebut sebagai demokratisasi dari bawah, yang cenderung informal.

Pada kasus advokasi Marapu, atau inklusi sosial secara nasional, tampak jelas bukan kasus kewarganegaraan informal. Pertama, advokasi ini berhasil mengubah kebijakan yang sistematis dan berlaku nasional. CSO tingkat lokal dan nasional menyadari bahwa tanpa perubahan UU, advokasi untuk mendapat pelayanan publik tidak mungkin dilakukan. Latar belakang ini yang mendorong uji materi UU Adminduk ke MK. Para pengaju gugatan tidak kesulitan menghadirkan saksi ahli. Mereka harus berkali-kali melatih saksi lapangan, misalnya kepala desa dari Sumba Timur, untuk menyampaikan fakta di lapangan karena kemampuan Bahasa Indonesia yang terbatas. Bahkan tim Yasalti sempat kehilangan kepala desa di bandara karena dari Sumba ke Jakarta adalah perjalanan pertama seumur hidupnya.<sup>35</sup>

Sebagaimana telah diuraikan di bagian sebelumnya, MK menerima permohonan tersebut seluruhnya. Penghayat kepercayaan yang sebelumnya paling jauh mengosongkan kolom agama, kini diakui keberadaannya dengan menyebutkan “aliran kepercayaan kepada Tuhan YME”. Implikasi perubahan kebijakan tersebut membuka jalan bagi penghayat kepercayaan untuk memperoleh dokumen kependudukan sebagaimana warga lainnya. Secara formal, seluruh blanko elektronik kependudukan di seluruh Indonesia ada kolom untuk kepercayaan. Kartu keluarga, KTP, Akta pernikahan, Akta kelahiran, dan sebagainya. Di Sumba Timur, implikasi perubahan formal, SMA Negeri menerima anak didik penganut Marapu tanpa harus mengubah data kolom agama menjadi satu dari enam agama seperti praktik sebelum putusan MK.

---

35 Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018

Kemudian, pihak ketiga yang menjembatani antara penghayat Marapu dengan negara adalah CSO. Pertanyaannya, apakah aktivis CSO bagian dari kewarganegaraan informal? CSO adalah bagian penting dari sistem politik demokrasi. Demokrasi membutuhkan CSO sebagai penyambung lidah antara keluarga (komunitas terkecil) dengan negara (Weller 2005:11). CSO, karenanya, berkontribusi pada proses demokratisasi. Sebagai pihak di tengah antara warga yang didampingi dan aktor, CSO tidak mendasarkan relasinya nya dalam kerangka politik elektoral untuk meraih kekuasaan, melainkan pemenuhan prinsip-prinsip dasar demokrasi seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan. CSO juga bukanlah kasus bagi kewargaan informal karena mereka bekerja bukan karena kesekatan, melainkan berlatar belakang norma dan pelanana negara yang tidak setara dan adil.

Yasalti mendorong pemerintah Sumba Timur mengeluarkan surat keputusan bahwa organisasi penghayat Marapu terdaftar. Keputusan Kesbangpol sumba Timur yang mengakui organisasi penghayat Marapu memperlihatkan analisis kewarganegaraan formal valid. Selain itu, Yasalti juga emmboyong penganut Marapu dan saksi dari Sumba ke Jakarta untuk uji materi UU Adminduk. Cita-cita Yasalti bersama lintas CSO dalam kasus ini bukan untuk memenangkan calon kepala daerah tertentu, melainkan kebijakan yang dapat menyetarakan warga penghayat kepercayaan di Indonesia.

Perubahan kebijakan secara formal tersebut, sayangnya, tidak selalu terealisasi sebagaimana seharusnya. Putusan MK bahwa pengahayat kepercayaan diakui pada dokumen dasar seperti KTP dan KK, idealnya, berarti nama kepercayaan yang disebut di kolom tersebut, layaknya Islam yang berbeda dari Kristen. Kemendagri memutuskan bahwa kolom agama bagi penghayat digeneralisasi dengan sebutan “Aliran Kepercayaan kepada YME”. Akibat keputusan tersebut, komunitas Sunda Wiwitan misalnya menolak mengikuti perubahan kependudukan tersebut. Mereka menginginkan mengisi

kolom agama dengan “Sunda Wiwitan”. Bagaimana warga Sunda Wiwitan memperoleh hak kewarganegaraannya, pendekatan informal dapat memahami bagaimana relasi dengan pemerintah dalam situasi tersebut. Jika demikian, apakah kewargan formal dan informal yang sejatinya berjalan dalam advokasi penghayat kepercayaan, khususnya Marapu, di Indonesia?

## Demokrasi Inklusif

Penelitian ini mengusulkan konsep demokrasi inklusif sebagai cara untuk memahami advokasi penghayat Marapu di pulau Sumba. Tidak hanya melampaui kedua model analisis, formal dan informal, sebagaimana dijelaskan pada bagian awal, demokrasi inklusif mensyaratkan deliberasi dan *differentiated solidarity*. Demokrasi deliberatif mengandaikan empat nilai: inklusi, kesetaraan, kemasukakalan, dan bersifat publik. Deliberasi baru bisa terjadi jika di dalamnya ada kesadaran bahwa setiap kebijakan haruslah inklusif. Deliberasi juga mengandaikan kesetaraan di mana berdiri sama tinggi dan duduk sama rendah. Setelah semua orang/kelompok masuk arena dan bisa berargumen secara setara, setiap pihak harus bisa menunjukkan kemasuk-akalannya. Kebijakan yang masuk akal adalah jika usulan dibaca, dikritik, dan dievaluasi pihak lain yang tidak sejalan atau berseberangan dengan usulan kita. Deliberasi juga mensyaratkan bahwa kebijakan yang sedang dibicarakan bersifat publik, dapat diakses semua pihak, dan dapat dievaluasi pihak lainnya.

Dilihat dari empat nilai di atas, demokrasi di Indonesia problematis. Penghayat Marapu, sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, adalah komunitas yang selama bertahun-tahun berada di luar arena kebijakan publik. Mereka juga diperlakukan tak setara sejak rezim Orde Lama, Orde Baru, dan orde reformasi hingga saat ini. Penghayat kepercayaan tidak dilayani setara dengan penganut agama lainnya tanpa argumen yang masuk akal. Penghayat

kepercayaan pada akhirnya persoalan publik karena menyangkut pengalaman komunitas di banyak tempat. Dari empat nilai yang menjadi nilai utama demokrasi deliberatif, advokasi penghayat kepercayaan memenuhi persyaratan. Advokasi penghayat berangkat dari pemetaan masalah eksklusi kepada mereka dan perlakuan tak setara.

Advokasi yang dilakukan Yasalti dan Donders merupakan bagian dari deliberasi masyarakat sipil memperjuangkan komunitas penghayat. Advokasi ini, sebagaimana telah ditunjukkan pada bab sebelumnya, melibatkan komunitas penghayat. Artinya, kedua CSO tidak hanya mengatasnamakan, tetapi juga berpartisipasi bersama-sama penghayat Marapu. Mereka bersama-sama mengklaim haknya di depan pemangku kepentingan, khususnya negara. Misalnya, penghayat berani mengklaim haknya pada Musrembang desa. Contoh lain adalah klaim Rato bahwa Pasola, kegiatan adat, hanya bisa dilakukan jika mereka telah menerima petunjuk secara kultural dari leluhur. Setelah beberapa kali diskusi dengan pemerintah desa, mereka menyerahkan penanggalan Pasola kepada Rato.

Inklusi sosial, bingkai konseptual advokasi penghayat Marapu, yang mengagendakan perubahan kebijakan memperlihatkan bahwa aspek deliberasi advokasi penghayat Marapu. Yasalti misalnya menggunakan berbagai ruang politik yang dimiliki untuk mengubah kebijakan pemerintah daerah Sumba Timur atas penghayat Marapu. Keputusan Kesbangpol menyatakan bahwa Badan Pengurus Marapu terdaftar adalah perubahan kebijakan yang secara signifikan mempengaruhi perubahan nasib penghayat bukan saja di tempat yang mereka advokasi, tetapi juga kecamatan lainnya. penghayat Marapu di kecamatan lain dapat mengurus Akta Pernikahan setelah pemuka Marapu diakui bisa menikahkan secara adat atas dasar keputusan Kesbangpol tersebut.

Young mensyaratkan dua hal untuk mencapai keadilan bagi kelompok termarjinalkan: kebebasan (*self-determinism*) dan berdaya (*self-development*). Inklusi sosial yang diterapkan dalam advokasi di pulau Sumba pada dasarnya sudah menyasar kedua syarat tersebut. Melalui pendampingan untuk hak dilayani dan penerimaan sosial, advokasi ini berusaha meyakinkan semua pihak bahwa penghayat berhak menjalankan ajaran agama dan keyakinannya sendiri. dalam konteks ini, *self-determinism* adalah target utamanya. Advokasi ini juga menyentuh aspek pemberdayaan, namun tidak dilanjutkan. Yasalti telah memasukkan pemberdayaan ekonomi berupa tenun dan pertanian dalam program advokasi. Hasilnya cukup signifikan sebagai permulaan tahun program. Namun, aktivitas pemberdayaan tersebut hilang dari rancangan program pada fase kedua. Sebagaimana dijelaskan Young, kebebasan tidak cukup untuk menghasilkan keadilan jika warga yang didampingi tak memiliki daya untuk bertahan, salah satu daya tahan tersebut terletak pada mata pencaharian (*livelihood*).

Konsep inklusi sosial pada advokasi ini juga telah menerapkan prinsip *differentiated solidarity*. Betapapun masing-masing berafiliasi pada komunitasnya sendiri-sendiri, mereka bergerak di atas keresahan bersama dan solidaritas kepada kelompok paling tidak beruntung, dalam hal ini penghayat Marapu. Advokasi di Donders misalnya memperoleh dukungan dari komunitas keagamaan untuk mengklaim hak kewarganegaraan Marapu memperlihatkan prinsip *differentiated solidarity* sebagai konsep dasar inklusi sosial advokasi ini. Yasalti dan Donders tidak berpretensi mengintegrasikan penghayat Marapu sebagai bagian dari komunitas bersama, melainkan tetap membiarkan masing-masing bergerak pada komunitasnya sekaligus menyatakan dukungan sebagai solidaritas bagi mereka yang tidak beruntung.

# BAB 7.

## EPILOG: KESIMPULAN

**S**epanjang sejarah advokasi pluralisme agama di Indonesia, advokasi terhadap penghayat kepercayaan di antara tonggak penting yang mengubah status kewarganegaraan dan relasi sosial. Penghayat kepercayaan yang sejak tahun 70-an tidak memperoleh pengakuan negara, kini pemerintah wajib mengakui dan melayani hak dasar berupa akomodasi identitas keagamaan/kepercayaan di Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan Kartu Keluarga (KK). Kewajiban ini muncul setelah Mahkamah Konstitusi mengabulkan gugatan para penghayat kepercayaan dari beberapa daerah yang selama ini mengaku korban diskriminasi UU no 13 tahun 2013, revisi UU no. 12 tahun 2006, tentang Administrasi Kependudukan. Pasal 61 dan 64 UU tersebut menyatakan bahwa pengisian kolom agama pada KTP dan KK hanya terdiri dari 6 agama dunia yang diakui.

Berdasarkan putusan tersebut, pemerintah patuh. Pemerintah di berbagai daerah sudah mulai melayani hak kewarganegaraan penghayat kepercayaan.

Penghayat kepercayaan di berbagai daerah mulai mengubah kolom di KTP dan KK. Di antara penghayat kepercayaan yang sudah mulai mengubah kolom agama di KTP dan KK adalah penghayat Marapu di Pulau Sumba, Nusa Tenggara Timur. Mereka yang sementara ini mengosongkan kolom agama atau terpaksa mengisi salah satu agama yang “diakui” mengubahnya menjadi aliran kepercayaan.

Setahun sebelumnya, advokasi penghayat Marapu—salah satu rangkaian advokasi uji materi di MK—telah lebih dulu berhasil mengubah status kewarganegaraan dalam hal dokumen legal. Ratusan pasangan penghayat Marapu telah mendapat Akta Pernikahan dari Dispendukcapil pada 2016, dokumen yang tidak pernah mereka peroleh karena dianggap pernikahannya tidak sah menurut negara. Selain itu, anak-anak penghayat tersebut kini memperoleh Akta Kelahiran, setara dengan warga penganut agama lainnya, yang mana nama ayah tercantum. Akta Kelahiran tersebut kini bisa digunakan anak-anak tersebut sekolah tanpa harus pindah keyakinan. Dispendukcapil mengeluarkan Akta Pernikahan dan Akta Kelahiran setelah pemerintah daerah Sumba Timur mengakui organisasi badan pengurus Marapu terdaftar resmi di Kesbangpol. Pengakuan ini memungkinkan petugas Dispendukcapil menyatakan pernikahan pasangan penghayat sah secara hukum.

Tidak hanya dari segi dokumen legal, advokasi penghayat Marapu juga menghasilkan sosial baru antara penghayat Marapu dengan masyarakat. Sebelum advokasi awal 2015, penghayat Marapu tidak pernah terlibat dalam Musrembang tingkat desa. Musrembang adalah kesempatan warga negara mengajukan aspirasi, kepentingan, dan harapannya dipenuhi. Setelah advokasi, penghayat Marapu mendapat tempat untuk berbicara mengemukakan pendapatnya. Lebih dari itu, mereka kini percaya diri. Sebelumnya, mereka sungkan menyebut diri penghayat Marapu di muka publik. Kini mereka berani.

Mereka memperkenalkan diri sebagai penghayat Marapu dalam pertemuan publik, termasuk Musrembang desa.

Relasi sosial yang juga menandai hubungan baru adalah perubahan sikap penganut agama dunia, dalam hal ini Kristen dan Katolik, terhadap penghayat Marapu. Sebelum advokasi, pemuka agama Kristen atau Katolik di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya umumnya memandang bahwa penghayat Marapu masih berada dalam kegelapan. Mereka memaklumi bila menyampaikan misi ketuhanan, bahkan penginjilan, terhadap penghayat Marapu. Kini berubah. Meski belum semua, sejumlah pendeta dan room menyatakan bahwa mengabarkan kabar gembira sah-sah saja, tetapi memaksa mereka masuk Kristen atau Katolik tidak dibenarkan.

Penelitian ini tidak hendak mengatakan bahwa keberhasilan perubahan status kewarganegaraan dan relasi sosial penghayat Marapu di atas telah sempurna. Keberhasilan tersebut merupakan tonggak bagi perjuangan selanjutnya. Penulis mencatat beberapa hal yang masih harus dikembangkan. Dari segi penerimaan sosial, pemuka agama yang memandang negatif terhadap penghayat Marapu masih ada. Sebaiknya, pandangan negatif penghayat Marapu terhadap pemuka agama yang tak menyesuaikan diri dengan ritual Marapu juga masih bisa dijumpai. Dari segi pelayanan, sektor pendidikan masih menyisakan pekerjaan rumah yang panjang. Salah satunya di sektor pendidikan. Anak-anak Marapu belum leluasa sekolah di sekolah negeri tanpa pindah agama terlebih dahulu. Dari segi kebijakan, respons pemerintah terhadap putusan MK masih mengakomodasi pemuka agama dunia dibanding kebutuhan penghayat kepercayaan. Keputusan pemerintah menggunakan istilah Kepercayaan kepada Tuhan YME masih menjadi polemik di antara komunitas penghayat di Indonesia. Sebagian menerima keputusan tersebut, sebagian lain tetap ingin menyatakan nama komunitasnya layaknya agama dunia lainnya.

Terlepas dari keterbatasan tersebut, keberhasilan advokasi penghayat Marapu mengubah status kewarganegaraan dan relasi sosial patut dipelajari bagaimana menjelaskannya. Penelitian ini mengajukan dua pertanyaan utama: (1) Faktor-faktor apa saja yang mendukung keberhasilan advokasi penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya? (2) Bagaimana cerita keberhasilan advokasi tersebut berimplikasi pada perdebatan tentang studi kewarganegaraan di Indonesia yang cenderung menekankan pada kewarganegaraan informal?

Secara umum, penelitian ini menemukan bahwa advokasi penghayat Marapu sebagai aksi kolektif antara aktivis CSO, resistensi komunitas Penghayat Marapu, dan stakeholder di daerah. Meskipun pemantik advokasi ada di tangan aktivis CSO, mereka melibatkan semua pihak sebagai bagian dari aksi membela dan memperjuangkan keadilan bagi penghayat Marapu. Mereka mengajak aktor-aktor yang ada di pemerintah yang dipandang berpotensi mendukung advokasi yang sedang dijalankan. Mereka tahu bahwa pemerintah telah bertahun-tahun mendiskriminasi penghayat Marapu. Namun, para pegiat advokasi ini tidak menempatkan aktor di pemerintah sebagai musuh, melainkan mencari siapa-siapa yang berpotensi menjadi mitra dan memuluskan jalan perjuangan. Mereka juga mengajak kepada pejabat pemerintah yang masih ragu memberi keadilan kepada penghayat Marapu. Alih-alih menjauhi, para aktivis mendekati aktor di pemerintah.

Advokasi ini juga meletakkan *excluder* (pihak yang secara sosial meminggirkan komunitas penghayat) sebagai potensi mitra. Betapapun *excluder* memandang negatif dan buruk penghayat Marapu, para aktivis berusaha merangkul mereka untuk turut mendukung untuk mengembalikan penghayat Marapu setara di masyarakat. Upaya ini tidak mudah. Beberapa pemuka agama, misalnya, menuding aktivis CSO yang mengadvokasi penghayat Marapu sebagai penganut Marapu, betapapun mereka bagian dari pengurus gereja. Alih-alih memusuhi mereka, para aktivis mencari siapa saja yang sudah bisa

berada bersama mereka, dan siapa yang potensial menjadi mitra, dan siapa yang memang perlu pendekatan khusus karena pandangannya terlampau jauh. Melibatkan mereka sebagai wujud aksi kolektif, walaupun tidak setiap saat hadir dalam pertemuan.

Sebagai aksi kolektif, advokasi di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya ini mengajak penghayat Marapu untuk terbuka dan sedia berkolaborasi kepada pemerintah yang telah mendiskriminasi dan kepada pemuka masyarakat yang telah meminggirkan mereka secara sosial. Di sebagian tempat, upaya ini tidak terlalu sulit mengingat di komunitas Marapu sudah ada anggota keluarga yang masuk Kristen atau Katolik. Di beberapa tempat lainnya, ajakan kepada komunitas penghayat ini menjadi tantangan tersendiri khususnya komunitas yang agak tertutup.

Inklusi sosial sebagai kerangka pikir advokasi. Inklusi sosial di sini merujuk pada upaya menciptakan relasi sosial yang didasarkan pada sikap hormat terhadap individu atau kelompok sehingga siapa pun mampu terlibat dalam pengambilan keputusan di masyarakat. Inklusi sosial di sini juga mencakup nilai kesetaraan, kebebasan, demokrasi serta pengakuan yang termasuk di dalamnya kapabilitas, keadilan distributif, partisipasi, dan hak asasi manusia. Semua nilai inklusi sosial tersebut tercermin pada tiga arena yang saling terhubung satu sama lain: penerimaan sosial, pelayanan publik, dan kebijakan.

Sepanjang 2015-2018, Yasalti dan Donders yang advokasi penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya menjadikan inklusi sosial sebagai arus utama gerakan. Internalisasi di lingkungan Donders kurang dramatis dibanding Yasalti. Donders sedari awal sudah menerapkan metode etnografi dalam membangun advokasi sejak berdiri. Mereka menyandarkan advokasi pada komunitas sebagai *agenda setting*. Inklusi sosial sejalan dengan model advokasi yang mereka jalankan. Perspektif inklusi sosial mengubah pendekatan

Yasalti dalam kerja advokasi. Bila sebelumnya berbasis hak dan memandang pemerintah sebagai pelanggar HAM, perspektif inklusi sosial mengubah strateginya. Mereka menerapkan konsep inklusi di mana semua pihak dilibatkan dalam proses advokasi sebagai pendekatan utama.

Tak hanya pemerintah, mereka juga mempromosikan inklusi sosial terhadap anggota masyarakat, umumnya dari pemuka agama, yang disebut *excluder*. Para aktivis di Yasalti dan Donders berusaha sedemikian rupa mengikis stigma bahwa penghayat Marapu sebagai terbelakang dan masih berada dalam kegelapan. Mereka mengampanyekan inklusi sosial di mana penghayat Marapu berhak sebagaimana warga lain terlibat. Kelompok warga yang disebut *excluder* tidak dijauhi, melainkan dirangkul agar menjadi kekuatan baru.

Yasalti dan Donders sepanjang 2015-2018 telah memobilisasi sumber daya yang dimiliki penghayat Marapu, khususnya kekuatan kultural yang mereka miliki, untuk mencapai inklusi sosial menggunakan pendekatan inklusif. Selain itu, kedua lembaga tersebut juga memaksimalkan sumber daya berupa jaringan baik di kalangan pemerintah dan masyarakat sipil lain untuk inklusi sosial penghayat Marapu. Pendekatan inklusif mensyaratkan pelibatan pemerintah. Kesamaan pandangan tentang inklusi sosial memudahkan kedua lembaga itu menggerakkan sumber daya yang ada di jaringan, baik pemerintah maupun masyarakat sipil. Dalam konteks ini, keterbukaan dari siapa saja pejabat di pemerintah merupakan aset bagi advokasi ini. Bergerak bersama Dispendukcapil dan dinas pendidikan di Sumba Timur di antara contoh mobilisasi sumber daya untuk keberhasilan advokasi ini. Di kalangan masyarakat sipil, advokasi ini memanfaatkan kekuatan pemuka agama yang pada mulanya dipandang *excluder* tapi kemudian mendukung untuk memberi pemahaman kepada masyarakat tentang hak kewarganegaraan penghayat Marapu.

Struktur kesempatan politik di sini berarti sistem pemerintah yang membuka ruang bagi partisipasi masyarakat dan memungkinkan kebijakannya dikoreksi. Struktur kesempatan politik advokasi penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya terdiri dari kebijakan tingkat pusat dan daerah, serta aktor atau pejabat pemerintah daerah. Di tingkat pusat, Permendikbud no 77 tahun 2013 tentang Tentang Pedoman Pembinaan Lembaga Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang MahaEsa dan Lembaga Adat. Atas dasar kebijakan ini, Yasalti mengupayakan pengakuan terhadap organisasi badan pengurus Marapu yang kelak akan menjadi dasar bagi Dispendukcapil mencatat pernikahan pasangan penghayat Marapu.

Advokasi penghayat Marapu memperlihatkan model demokrasi inklusif yang memperjuangkan inklusinya melalui lembaga negara. Demokrasi tidak hanya berhenti pada pemilihan wakil di pemerintah, tetapi mereka harus diawasi agar produk hukum dan kebijakannya mengatasi persoalan ketimpangan dan eksklusif di masyarakat. Advokasi penghayat mencerminkan prinsip deliberasi untuk mengatasi ketimpangan dan menghadirkan keadilan bagi kelompok paling tidak beruntung. Advokasi penghayat juga menunjukan perluasan solidaritas masyarakat sipil dari komunitasnya yang berbeda-beda, kendati pun hal ini merupakan aspek paling rumit dan tidak kelihatan hasilnya langsung seperti pada aspek pelayanan atau perubahan kebijakan.\*\*\*

# DAFTAR PUSTAKA

- Adams, M. J. "Myths and Self-Image among the Kapunduk People of Sumba." *Indonesia*, 10 (1970): 81-106.
- Afdillah, M. (2013). *Dari Masjid ke Panggung Politik; Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur* (Master thesis, Universitas Gadjah Mada).
- Ali-Fauzi, I., & Mujani, S. (2009). *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis Ata Perda Syariah*. Jakarta: Freedom Institute.
- Ali-Fauzi, I., Panggabean, S. R., Sumaktoyo, N. G., Anick, H. T., Mubarok, H., & Nurhayati, S. (2011). *Kontroversi Gereja di Jakarta*. Centre for the Study of Islam and Democracy.

- Ali-Fauzi, Ihsan, “Advokasi Pluralisme Keagamaan: Arena, Pelaku dan Pesaing”, dalam Bagir, Z. A. dkk., *Mengelola Keberagaman dan Kebebasan Beragama, sejarah Tradisi dan Advokasi.*” Bandung: Mizan–CRCS (2014)
- Antlöv, Hans, Derick W. Brinkerhoff, and Elke Rapp. “Civil society capacity building for democratic reform: Experience and lessons from Indonesia.” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 21.3 (2010): 417-439
- Antlöv, Hans, Rustam Ibrahim, and Peter van Tuijl. “NGO governance and accountability in Indonesia: Challenges in a newly democratizing country.” *NGO accountability: Politics, principles and innovations* (2006): 147-163.
- Aryono, A. (2018). “Pergulatan Aliran Kepercayaan dalam Panggung Politik Indonesia, 1950an-2010an: Romo Semono Sastrodihardjo dan Aliran Kapribaden.” *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, 3(1), 58-68.
- Assadi, Husain, Arya Hadi Dharmawan, and Soeryo Adiwibowo. “Independensi Lembaga Swadaya Masyarakat (CSO) di Tengah Kepentingan Donor.” *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan* 3.2, 2009
- Asy’ari, Hasyim and , Dr. Mohtar Mas’oed. “Demokratisasi melalui civil society (Studi tentang YLBHI dan peranannya dalam pemberdayaan civil society di Indonesia 1971-1996”, tesis, 1998
- Bagir, Z. (2013). “Defamation of Religion Law in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?” *Australian Journal of Asian Law*, 13 (2).
- Bagir, Zainal Abidin, “Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama”, dalam Bagir, Z. A. dkk., *Mengelola Keberagaman dan Kebebasan Beragama, sejarah Tradisi dan Advokasi.*” Bandung: Mizan–CRCS (2014)
- Bagir, Zainal Abidin. “Advocacy for Religious Freedom in Democratizing Indonesia.” *The Review of Faith & International Affairs* 12.4, 2014: 27-39

- Bellamy, R. (2014). "Citizenship: Historical Development of." *Citizenship: Historical Development of*, in James Wright (ed), *International Encyclopaedia of Social and Behavioural Sciences*, 2nd ed., Elsevier.
- Berenschot, W., Nordholt, H. H. S., & Bakker, L. (2016). *Citizenship and democratization in Southeast Asia*. Brill.
- Billah, M.M. dan Nusantara, Abdul Hakim G. 1988. "Lembaga Swadaya Masyarakat di Indonesia Perkembangan dan Prospeknya." *Prisma*, No 4, Tahun XVII. LP3ES: Jakarta
- Brubaker, W. R. (1992). "Citizenship Struggles in Soviet Successor States." *International migration review*, 26(2), 269-291.
- Buehler, M. (2008). The rise of shari'a by-laws in Indonesian districts: An indication for changing patterns of power accumulation and political corruption. *South East Asia Research*, 16(2), 255-285.
- Bush, R. (2008). "10 Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" in Fealy, G., & White, S. (Eds.). (2008). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Butt, S., & Lindsey, T. (2012). *The Constitution of Indonesia: a Contextual Analysis*. Bloomsbury Publishing.
- Candraningrum, D. (2007). "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Shari'ah Ordinances (Perda Syariah)." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 45(2), 289-320.
- Chaplin, C. (2018). "Salafi Islamic Piety as Civic Activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia." *Citizenship studies*, 22(2), 208-223.

- Crouch, M. (2010). "Implementing the Regulation on Places of Worship in Indonesia: New Problems, Local Politics and Court Action." *Asian Studies Review*, 34(4), 403-419.
- Crouch, M. (2016). "Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Deference: The Case of the Indonesian Constitutional Court." *Australian Journal of Asian Law*, 16(2).
- David Potter, "Democratisation and the environment: NGOs and deforestation policies in India (Karnataka) and Indonesia (North Sumatra)," *The Journal of Commonwealth & Comparative Politics*, 34:1, 9-37, 1996
- Douglas Wilson, I. (2006). "Continuity and Change: The Changing Contours of Organized Violence in Post-New Order Indonesia." *Critical Asian Studies*, 38(2), 265-297.
- Dwiyanto, D. (2010). "Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa di Daerah Istimewa Yogyakarta." *Yogyakarta: Pararaton*.
- Eldridge, Philip. *NGOs in Indonesia: Popular Movement or Arm of Government?* [online]. Clayton, Vic.: Monash University Press, 1989
- Fakih, Mansour. "The role of non-governmental organizations in social transformation: A participatory inquiry in Indonesia." Dissertation. 1995
- Farabi, N. (2014). *Hambatan Pemulangan Pengungsi Internal Syiah Sampang dan Ahmadiyah Lombok* (Doctoral dissertation, Universitas Gadjah Mada).
- Farhan, Yuna, et al. "Show Me the Money: Budget Advocacy in Indonesia." *International Budget Partnership Impact Case Study, International Budget Partnership* (2011).
- Gordon, J., "NGOs, the Environment and Political Pluralism in New Order Indonesia", in *Southeast Asian Studies*, vol 2, No 2, 1998.

- Hasyim, S. (2011). "The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom." *Irasec's Discussion Papers*, 12, 3-26.
- Hefner, Robert W., "Negara Mengelola Keragaman: Kajian mengenai Kebebasan Beragama di Indonesia", dalam Bagir, Z. A. dkk., *Mengelola Keberagaman dan Kebebasan Beragama, sejarah Tradisi dan Advokasi.* Bandung: Mizan-CRCS (2014).
- Hoskins, J. (1993). "Violence, Sacrifice, and Divination: Giving and Taking Life in Eastern Indonesia." *American Ethnologist*, 20(1), 159-178. Indiyanto, A. (2013). *Agama di Indonesia Dalam Angka: Dinamika Demografis Berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2000 dan 2010*. Program Studi Agama dan Lintas Budaya.
- Jenkins, J. C. (2006). "Nonprofit Organizations and Political Advocacy." *The nonprofit sector: A research handbook*, 2, 307-331.
- Keane, W. (1995). "The Spoken House: Text, Act, and Object in Eastern Indonesia." *American Ethnologist*, 22(1), 102-124.
- Keane, W. (1997). "From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion." *Comparative Studies in Society and History*, 39(4), 674-693.
- Keane, W. (1998). "Calvin in the Tropics: Objects and Subjects at the Religious Frontier." *Border fetishisms: Material objects in unstable spaces*, 13-34.
- Koerner, C., & Putro, W. D. (2017). "The Socio-Legal Construction of Ahmadiyah as a Religious Minority by Local and National Government Policy: Restrictions before the Law, a Challenge for Religious Freedom in NTB, Indonesia." *International Journal of Indonesia Studies*, issue 4.
- Lumbanrau, Raja E., "Ratusan pengungsi Syiah Sampang dibaiat menjadi Suni di tengah keinginan pulang kampung: Pemerintah dituding 'mengalahkan

- minoritas demi keinginan mayoritas””, *BBC Indonesia*, 25 November 2020, diakses pada 30 November 2020, link: <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-54550918>
- Maarif, S. (2016). “Kajian Kritis Agama Lokal”, dalam Maarif (2016) *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. CRCS UGM.
- Maarif, S. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. CRCS UGM.
- Marshall, T. H. (1963). “Citizenship and Social Class.” *Sociology at the Crossroads*, 79.
- Marshall, T. H., & Bottomore, T. (1950). *Citizenship and Social Class* (Vol. 11, pp. 28-29). Cambridge.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., Zald, M. N., & Mayer, N. Z. (Eds.). (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge University Press.
- Menchik, J. (2014). “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia.” *Comparative Studies in Society and History*, 56(3), 591-621.
- Moniaga, S. (2007). “12 From Bumiputera to Masyarakat Adat.” In Davidson, J., & Henley, D. (Eds.). (2007). *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. Routledge.
- Moulder, J. (1978). “The Defence Act and Conscientious Objection.” *Philosophical Papers*, 7 (1), 25-50.
- Muhtadi, B. (2009). “The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia.” *Asian Journal of Social Science*, 37 (4), 623-645.
- Mujiburrahman. (2006). *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia’s New Order* (Vol. 3). Leiden University Press.

- Mulder, N. (1983). *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*. Singapore University Press.
- Panda, H. P. (2014). “Mengapa Orang Katolik masih Menjalankan Ritual Marapu? Menguak Praktik Iman Ganda di Loura.” *Jurnal Ledalero*, 13 (1), 109-132.
- Panggabean, S. R., & Ali-Fauzi, I. (2014). *Pemolisian konflik keagamaan di Indonesia*. Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina.
- Ray-ross S. “Gender and advocacy in Indonesia.” *CEDPA Netw.* 1997
- Reid, E. J. (2000). “Understanding the Word “Advocacy”: Context and Use.” In Reid, E. J. (Ed.). (2000). *Structuring the Inquiry into Advocacy*. Urban Institute.
- Ricklefs, M. C. (1997). “The Asian Immigration Controversies of 1984-85, 1988-89 and 1996-97: A Historical Review.” *The resurgence of racism: Howard, Hanson and the race debate*, 39-61.
- Ricklefs, M. C. (2012). *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. Singapore: Nus Press.
- Riti, S. B. (2015). “Bara Merapu sebagai Kepercayaan Asli Orang Sumba: Perspektif Pelayanan Hak Sipil dan Ancaman Kepunahan.” *Harmoni*, 14(1), 120-137.
- Rosalia Sciortino, Lies Marcoes Natsir & Masdar F. Mas’udi (1996) Learning from Islam: Advocacy of reproductive rights in Indonesian Pesantren, *Reproductive Health Matters*, 4:8, 86-96, DOI: 10.1016/S0968-8080(96)90305-5

- Salim, A. (2007). "Muslim Politics in Indonesia's Democratization: The Religious Majority and the Rights of Minorities in the Post New Order Era." *Indonesia: Democracy and the Promise of Good Governance*, 115-137.
- Salim, A. (2008). *Challenging the secular state: The Islamization of law in modern Indonesia*. University of Hawaii Press.
- Sihombing, U. P., & Sihombing, U. P. (2008). *Menggugat Bakor Pakem: Kajian Hukum terhadap Pengawasan Agama dan Kepercayaan di Indonesia*. Indonesian Legal Resource Center (ILRC).
- Sirozi, M. (2004). "Secular-Religious Debates on the Indonesian National Education System: Colonial Legacy and a Search for National Identity in Education." *Intercultural Education*, 15 (2), 123-137.
- SMERU. "Prosiding Seminar SMERU Wawasan Tentang LSM Indonesia: Sejarah, Perkembangan, serta Prospeknya" Prosiding, 2000.
- Solihin, L. (2013). "Mengantar Arwah Jenazah ke Parai Marapu: Upacara Kubur Batu pada Masyarakat Umalulu, Sumba Timur." *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*, 5 (2), 232-247.
- Stewart, A. (1995). "Two Conceptions of Citizenship." *British Journal of sociology*, 63-78.
- Stokke, K. (2017). "Politics of Citizenship: Towards an Analytical Framework." *Norsk Geografisk Tidsskrift-Norwegian Journal of Geography*, 71 (4), 193-207.
- Suhadi, S. (2017). "Who are "Normal" and "Extreme" Muslims? Discursive Study of Christians' Voice about Muslim's Identity in Surakarta, Central Java." *PCD Journal*, 5 (2), 241-265.
- Taufiqurrahman, M. (2006b). "Tight 'kebaya' Now OK in Rehashed Porn Bill." *The Jakarta Post*, 12 October 2006.

- Telle, K. (2018). "Faith on Trial: Blasphemy and 'Lawfare' in Indonesia." *Ethnos*, 83 (2), 371-391.
- Tilly, C. (1995). "Citizenship, Identity and Social History." *International review of social history*, 40(S3), 1-17.
- Van Bruinessen, M. (Ed.). (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Institute of Southeast Asian Studies.
- van Klinken, G., Berenschot, W., & Hefner, R. W. (2018). "Everyday Citizenship in Democratizing Indonesia." *Routledge handbook of contemporary Indonesia*, 151-162.
- Weller, Robert P., (ed.) (2005). *Civil Life, Globalization, and Political Change in Asia*. London and New York: Routledge.
- Wilson, I. (2014). "Morality Racketeering: Vigilantism and Populist Islamic Militancy in Indonesia." In Teik, K., Hadiz, V., & Nakanishi, Y. (Eds.). (2014). *Between dissent and power: The transformation of Islamic politics in the Middle East and Asia*. Springer.
- Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford University press on demand.



**Australian Government**



**The Asia Foundation**  
Improving Lives, Expanding Opportunities

PROGRAM  
**peduli**