

ADVOKASI INKLUSI SOSIAL DAN POLITIK KEWARGANEGARAAN: PENGALAMAN ADVOKASI PENGHAYAT MARAPU DI PULAU SUMBA, NUSA TENGGARA TIMUR

Husni Mubarok

Universitas Paramadina, Jakarta

husni@paramadina-pusad.or.id

Abstrak

Advokasi pluralisme agama umumnya stagnan, jika bukan gagal. Komunitas minoritas masih mengalami diskriminasi atau pelanggaran kebebasan beragama dan berkepercayaan walaupun beragam advokasi telah dilakukan. Di tengah situasi tersebut, advokasi inklusi sosial menawarkan terobosan baru. Melalui trilogi (penerimaan sosial, pelayanan publik, dan perubahan kebijakan), advokasi tersebut berhasil mendorong pemerintah mencatat data kependudukan penghayat Marapu (Akta Kelahiran) yang sebelumnya tidak diakui lantaran agama atau keyakinannya. Studi ini akan menjelaskan mengapa advokasi inklusi sosial terhadap komunitas Marapu berhasil dan bagaimana implikasinya terhadap politik kewarganegaraan di Indonesia. Menggunakan metode penelitian kualitatif melalui wawancara, observasi lapangan, dan membaca dokumen-dokumen advokasi, studi ini menemukan bahwa inklusi sosial sebagai *framework* dalam advokasi tersebut efektif dalam menghasilkan perubahan. Pengalaman tersebut menunjukkan bahwa model demokrasi inklusif yang menekankan deliberasi warga, termasuk kelompok rentan, lebih tepat untuk menjelaskan politik kewarganegaraan di Indonesia dibanding penjelasan kewarganegaraan formal dan informal.

Kata kunci: Inklusi Sosial, Kewarganegaraan, Klientelisme

Abstract

The advocacy for religious pluralism has generally stagnated, not to say failed. Minority communities still experience discrimination or violations of freedom of religion and belief. Amid this situation, the advocacy for social inclusion offers a breakthrough. Through its trilogity (social acceptance, public services, and policy changes), this advocacy has succeeded in encouraging the government to record the demographic data of Marapu adherents such as birth certificates that were previously not recognized because of their religion or belief. This study will

explain why the advocacy for social inclusion in the context of the Marapu community is thriving and how it has implications for the politics of citizenship in Indonesia. Using qualitative research method: interviews, field observations, and reading advocacy documents, this study finds that social inclusion as a framework for advocacy is effectively generating change. This experience shows that an inclusive democracy model that emphasizes the deliberation of citizens, including vulnerable groups, is more appropriate to explain the politics of citizenship in Indonesia for minority groups rather than the formal and informal explanations of citizenship.

Keywords: *Social Inclusion, Citizenship, Clientelism*

Pendahuluan

Advokasi pluralisme agama dalam dua dekade terakhir cenderung stagnan, jika bukan gagal. Beragam advokasi telah dilakukan namun hasilnya jalan di tempat. Dari sisi kebijakan, regulasi yang menghambat perlindungan kehidupan keagamaan masih ada dan tidak berubah.¹ Situasi yang sama pada sisi relasi sosial.²

Di tengah stagnasi tersebut, muncul terobosan strategi dalam mendampingi dan memperjuangkan kelompok rentan, yakni advokasi pluralisme agama berbasis inklusi sosial (selanjutnya disebut advokasi inklusi sosial). Dimulai tahun 2014, advokasi inklusi sosial telah menuai hasil signifikan dalam pengakuan dan perlindungan kelompok kepercayaan. Di pulau Sumba, penghayat Marapu, salah satu kelompok dampingan, telah berhasil mengubah status kewarganegaraan dan relasi sosial. Lebih dari 500 pasangan penganut Marapu telah menerima Akta Pernikahan, jumlah terbanyak dalam sejarah pelayanan pemerintah kepada penganut agama leluhur di Indonesia, sejak 2016. Kemudian, lebih dari 1000 anak Marapu menerima Akta Kelahiran dengan menyertakan nama ayah, yang sebelumnya tidak ada karena pernikahan orang tuanya dianggap tidak legal, pada tahun yang sama. Kemudian, penganut Marapu juga untuk pertama kali melibatkan diri secara percaya diri dalam Musyawarah Perencanaan dan Pembangunan (Musrembang) desa.

Hasil lain yang juga telah mengubah status kewarganegaraan penghayat kepercayaan adalah putusan Mahkamah Konstitusi (MK) atas uji materi terhadap Undang-Undang Administrasi dan Kependudukan tahun 2006 yang direvisi tahun 2013. Advokasi ini secara sengaja mengajukan uji materi tersebut karena selama ini UU tersebut yang menghambat perlindungan kependudukan kelompok penghayat. MK menyatakan untuk

¹ 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, Mubarak, dan Maulana, 2017 [belum terbit]), adalah contoh-contoh di mana regulasi yang mengandung pembatasan terhadap kelompok rentan tidak banyak berubah.

² 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). 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).

menerima gugatan tersebut seluruhnya, yang berarti penghayat kepercayaan dapat menulis di kolom agama sebagai penganut kepercayaan. Dengan demikian, pemerintah juga harus melayani penghayat kepercayaan di luar enam agama. Pemerintah daerah di Bekasi³, Bandung⁴, Sulawesi Selatan⁵, dan wilayah lainnya telah siap melayani perubahan KTP penghayat kepercayaan pada kolom agama, yang sebelumnya hanya menandai strip (-) atau 'terpaksa' mencantumkan satu dari enam agama.

Bagaimana menjelaskan keberhasilan model advokasi pluralisme agama berbasis inklusi sosial tersebut? Sejauh mana pengalaman advokasi tersebut menyumbang pada perdebatan politik kewarganegaraan di Indonesia? Studi ini hendak menjawab dua pertanyaan tersebut. Perlu ditekankan di sini makna keberhasilan dan perubahan advokasi. Tulisan ini akan fokus pada bagaimana proses advokasi dua LSM, Yayasan Sosial Donders (selanjutnya Donders) dan Yayasan Wali Ati (selanjutnya Yasalti), terhadap penghayat Marapu di Pulau Sumba, Nusa Tenggara Timur.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Proses pengumpulan data penelitian ini menggunakan 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.

Advokasi sebagai Aksi Kolektif

Kata advokasi identik dengan profesi pengacara. Pengacara berusaha sedemikian rupa untuk membantu klien memenangkan perkara yang sedang dihadapi di pengadilan. Berbagai upaya pembelaan di pengadilan

³ "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>

⁴ "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>

⁵ "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>

tersebut disebut sebagai advokasi. Pengacara kadang-kadang juga disebut sebagai advokat, pelaku advokasi. Meski demikian, advokasi pada dasarnya bermakna luas, yang bisa dipakai aktivis, akademisi, jurnalis, pemerintah, manager 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 satu posisi tertentu menyampaikan pendapat kepada anggota parlemen dengan anggapan bahwa hal itu dapat memengaruhi 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 memengaruhi perubahan kebijakan akibat desakan massa.⁶

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”. 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.

Save the Children 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 memengaruhi 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.⁷

⁶ Jenkins, H (2006a). *Convergence culture: Where old and new media collide*. New York, US: University Press, h. 7(1), 308 dalam *International Journal of Communication* 1 (2007)

⁷ Save the Children, *Transforming inequalities, transforming lives – Sierra Leone*

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. Definisi ini sederhananya meletakkan advokasi sebagai gerakan sosial.

Sebagai gerakan sosial, advokasi memiliki peran representasi sekaligus partisipasi. Advokasi yang bersifat representasi merujuk pada berbagai kegiatan yang berusaha menyoroti perubahan kebijakan atas nama individu atau kelompok tertentu. Advokasi jenis ini biasa 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. Advokasi partisipasi biasa dinamai *indirect advocacy*. Kedua jenis advokasi ini bisa sendiri-sendiri, tetapi juga bisa jadi campuran, yang memerankan *direct* sekaligus *indirect advocacy*⁸.

Penelitian ini meletakkan advokasi sebagai aksi kolektif. Sebagai aksi kolektif, advokasi akan dianalisis menggunakan tiga aspek: struktur kesempatan politik, mobilisasi sumber daya, dan pembingkaiannya agar menjadi isu bersama. *Pertama*, struktur kesempatan politik berarti beragam peluang yang tersedia di ruang politik. Kesempatan tersebut bisa terbuka di level nasional, lokal, dan bahkan desa. *Kedua*, struktur mobilisasi. Faktor ini berarti kendaraan-kendaraan kolektif, formal atau informal, yang melaluinya gerakan memobilisasi dan melibatkan sebanyak-banyaknya orang dalam aksi kolektif. Struktur mobilisasi ini berangkat dari dua teori yang berkembang: Mobilisasi sumber daya yang berusaha memaksimalkan beragam sumber daya untuk mendorong aksi kolektif. *Terakhir*, proses

Gender Equality Policy, Bandung: Yayasan Sayangi Tunas Cilik, 2000, h. 59.

⁸ A. Reid, *Pluralism and progress in seventeenth-century Makassar*, In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Authority and enterprise among the peoples of South Sulawesi* 156 (2000), no: 3, Leiden, h. 433-449.

pemingkaian. Struktur kesempatan politik dan mobilisasi sumber daya tidak akan berjalan kecuali isu yang diperjuangkan dibingkai sedemikian rupa sehingga menggerakkan banyak pihak. Pemingkaian 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 (McAdam, McCharty, & Zald 1996, 4).

Politik Kewarganegaraan

Kewargaan populer menjadi istilah dalam teori politik pada akhir abad ke-20. Jika ditelusuri dalam sejarah, konsep kewarganegaraan bisa ditemui pada masa kejayaan Yunani. Konsep politik yang dikemukakan Aristoteles dalam pengertian model Athena adalah kewargaan dalam pengertian klasik.⁹ 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.¹⁰ 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 ke-18, hanya elit yang memiliki hak kebebasan dan hak kepemilikan; abad ke-19, kelas menengah sudah bisa berpartisipasi politik; abad ke-20, kelas bawah diperbolehkan berpartisipasi di negara sosial demokrat dan kesejahteraan. *Kedua*, model *republican*. Tradisi menekankan pada jenis kewargaan 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 kewargaan, tradisi ketiga, *komunitarian*,

⁹ 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. h 2.

¹⁰ Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758–1834*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, h. 8.

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.

Ketiga, model kewarganegaraan informal. Para sarjana seperti Berenschot, Nordholt, Baker, dan van Klinken menyarankan untuk menggeser studi kewarganegaraan dari hubungan-hubungan formal ke hubungan sehari-hari yang informal. Alih-alih berjibaku 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.¹¹

Model kewarganegaraan informal ini dicirikan tiga hal. *Pertama*, hubungan patron-klien masih sangat kuat, betapapun sistem pemerintahan telah berganti. Pada masa pra-kolonial, dinamika politik didominasi hubungan patron-klien dan persaingan intra elit. *Kedua* masyarakat di negara paska 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. *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 paska 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. 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

¹¹ Dough McAdam, John D McCarthy, Mayer N Zald, *Comparative Perspectives On Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, And Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge university press, 1996. Lihat juga Aspinall, E., Berenschot, W. (2018). *Democracy For Sale: Elections, Clientelism And The State In Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

seluruh hubungan pasti korup. Untuk mengatasi keterbatasan argumen kewarganegaraan formal dan informal di atas, penelitian ini mengajukan teori demokrasi inklusif sebagai jalan tengah. Penelitian ini menggunakan konsep demokrasi inklusif sebagaimana dirumuskan Iris Marion Young, profesor ilmu politik di Chicago University dalam bukunya *Inclusion and Democracy* (2000). Sebagai jalan tengah, konsep demokrasi inklusif mencakup penjelasan tentang pentingnya dimensi legal formal, tetapi sekaligus melihat pentingnya proses politik sehari-hari, termasuk praktik informal, dalam menjelaskan hubungan antar warga dan negara. Konsep 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.¹²

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 kepentingan 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

¹² Iris Marion Young, *Inclusion And Democracy Oxford Political Theory*, Oxford University Press, 2002, h. 19.

melaluinya mereka mempersuasi orang lain agar mengikuti usulannya. “Proses demokrasi,” menurutnya, “utamanya adalah diskusi tentang masalah, konflik, dan klaim atas kebutuhan dan kepentingan anggotanya”.¹³ 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, rasional, 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 ketika mengemukakan pendapat atau tidak berada pada tekanan atau ancaman pihak lain untuk menerima usulan mereka. *Ketiga*, rasional (*reasonableness*). Prinsip ini tak hanya bahwa argumennya harus masuk akal bagi penyusunnya, tetapi juga terbuka atas koreksi pihak lain. 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 di bawah prosedur yang disepakati bersama.¹⁴

Untuk mengatasi keterbatasan ide integrasi, Young mengusulkan ide tentang *differentiated solidarity* (solidaritas yang terdiferensiasi). Konsep ini, menurut Young, memungkinkan pengelompokan warga berdasarkan kesamaan sosial atau kultural, yang mungkin tidak bisa dibagi dengan komunitas lain. Solidaritas yang terdiferensiasi mengakomodasi perbedaan antara komunitas di satu segi dan berusaha mengakui kemungkinan kelompok-kelompok yang berbeda itu tergabung dalam aksi kolektif untuk melawan ketidakadilan dan mempromosikan inklusi bersama orang yang terasa asing. 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, Young memahami diferensiasi mengandaikan bahwa segregasi jelas salah, tetapi pengelompokan masyarakat bukanlah kesalahan. Dengan demikian, Young

¹³ Iris Marion Young, *Inclusion And Democracy*, h. 22.

¹⁴ Iris Marion Young, *Inclusion And Democracy*, h. 23.

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.¹⁵

Advokasi Inklusi Sosial sebagai Aksi Kolektif

Sebagai aksi kolektif, penelitian ini akan memanfaatkan teori yang berkembang untuk menjelaskan gerakan sosial untuk membaca advokasi inklusi sosial. Penelitian ini menggunakan ketiga faktor di atas untuk menjelaskan mengapa 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

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

Pembingkiaan: Inklusi sosial

Faktor pertama yang mendukung keberhasilan advokasi penghayat Marapu adalah inklusi sosial sebagai bingkai konseptual, sekaligus pendekatan, aksi kolektif. World Bank mendefinisikan inklusi sosial sebagai “proses peningkatan kemampuan, kesempatan, dan martabat orang yang tak beruntung berdasarkan identitas untuk lebih berperan di masyarakat”¹⁶. Pada definisi ini, inklusi sosial adalah hasil sekaligus proses. Ia adalah hasil

¹⁵ Iris Marion Young, *Inclusion And Democracy*, h. 222-223.

¹⁶ World Bank, *World Development Indicators*, 2013, lihat www.worldbank.org, diakses pada 25 Oktober 2020.

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.¹⁷

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. Konsep inklusi sosial tersebut 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 eksklusif (*excluder*), melainkan juga aktor pemerintah, LSM pelaksana advokasi, pendamping lapangan, bahkan penghayat Marapu sebagai pihak yang tereksklusi.

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 berpikrnya 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

¹⁷ Oyen, L. P. A., 1997. *Erythrina poeppigiana* L.. In: Hanum, I. F.; van der Maesen, L. J. G. (Eds), PROSEA, Plant Resources of South-East Asia, Volume 11 Auxiliary plants. Iris Marion Young, *Inclusion And Democracy Oxford Political Theory*, Oxford University Press, 2002. Mayes AR, Isaac CL, Downes JJ, Holdstock JS, Hunkin NM, Montaldi D, MacDonald C, Cezayirli E, Roberts JN. 2001. Memory for single items, word pairs, and temporal order in a patient with selective hippocampal lesions. *Cogn Neuropsychol* 18:97-123. Lihat juga Atkinson, M., Wilkin, A., Stott, A., Doherty, P. and Kinder, K. (2002). MultiAgency Working: a Detailed Study (LGA Research Report 26). Slough: NFER dalam literature Review Multi-agency working and its implications for practice:

semua adat Marapu jika ada rintangan dan kematian keluarga yang menganut Marapu”.¹⁸

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”.¹⁹ Sementara itu, Rambu Ninu yang juga adalah terlibat dalam majelis gereja di Gereja Kristen Sumba (GKS) menghadapi tantangan dari majelis gereja.

Kami tahu bahwa sebenarnya tantangannya tidak sedikit. Saya di gereja majelis Gereja. Dan semua pendeta itu tantang 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”.²⁰

Meski *excluder* memandang penganut Marapu dengan stigma buruk, perspektif inklusi sosial tidak menempatkan mereka sebagai musuh. 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 termarjinalkan. Rumusannya, mendekati sebagai mitra potensial dahulu, berubah kemudian.

Selain kepada mereka yang disebut sebagai *excluder*, pembingkai inklusi sosial juga dialamatkan kepada staf LSM, 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.

¹⁸ Wawancara Elton, project officer Donders, 26 November 2018.

¹⁹ Wawancara Gega, project officer Yasalti, 29 November 2018.

²⁰ Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018.

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.²¹

Pembingkaiannya 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. 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".²²

Pembingkaiannya 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.²³

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.

²¹ Wawancara Gega, *project officer* Yasalti, 29 November 2018.

²² Wawancara Tinus, pendamping lapangan Donders, 26 November 2018.

²³ Wawancara Rato, ketua Marapu di Kodi, Sumba Barat Daya, 28 November 2018.

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 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.²⁴

Pada ritual, penghayat Marapu berpotensi menjadi pelaku eksklusif. 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 dieksklusif,” demikian penuturan Elton, “dari ritual tersebut”.²⁵

Aktor lain yang juga menjadi agenda internalisasi pembingkai inklusi sosial adalah pemerintah. 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.

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

²⁴ Wawancara Rato, tetua Marapu di Kodi, Sumba Barat Daya, 28 November 2018.

²⁵ Wawancara Elton, project officer Donders, 26 November 2018.

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.²⁶

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 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 paska keputusan Mahkamah Konstitusi itu, Bimas Katolik dan Kristen sudah memanggil beberapa tokoh-tokoh senior untuk memberikan sosialisasi dan pemahaman mengenai putusan MK.²⁷

Mobilisasi Sumber Daya

Faktor kedua yang menunjang keberhasilan advokasi penghayat Marapu adalah inklusi sosial berhasil memobilisasi sumber daya. Setelah gagasan inklusi sosial diterima dan diakui baik oleh pemerintah, *excluder* (di antaranya tokoh agama), aktivis LSM, 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.

²⁶ Wawancara Christofel A. Praing, Kepala Dukcapil Sumba Timur, 29 November 2018.

²⁷ Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018.

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 motong 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.²⁸

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

Puncaknya, Donders memobilisasi para Rato dalam Festival Way Humba. Festival yang selenggarakan tahunan 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

²⁸ Wawancara Peter Michael, Direktur Donders, 25 November 2018.

bersuara dalam hal pengelolaan ruang publik (Yayasan Donders, September-November 2015).

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 diminta oleh Dispenduk itu terus-terang adalah bersama dengan teman-teman Yasalti.²⁹

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. 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.

Yasalti menggunakan sejumlah regulasi-regulasi³⁰ sebagai materi dan sarana untuk mendorong pemerintah kabupaten Sumba Timur melayani

²⁹ Wawancara Rambu Ninu, Direktur Yasalti, 01 Desember 2018.

³⁰ 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.

penganut Marapu layaknya penduduk penganut agama lainnya. Mereka misalnya menggunakan pasal 28A-28J tentang hak asasi manusia sebagai materi dalam beragam 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”.³¹

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: BKP.B.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,

³¹ Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur Dalam Politik Agama Di Indonesia*, (Yogyakarta: CRCS Center for Religious and Cross-cultural Studies, 2017), h. 91.

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.”³²

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.³³ Pemahaman dan tindakan Christofel merupakan satu di antara struktur kesempatan yang mendukung advokasi, selain regulasi-regulasi di atas, yang mempercepat pelayanan publik kepada penghayat Marapu di Sumba Timur.

Demokrasi Inklusif

Apa makna keberhasilan advokasi tersebut pada perdebatan tentang politik kewarganegaraan di Indonesia? Sebagaimana diulas pada kerangka

³² Wawancara bersama Christofel Praing, 29 November 2018.

³³ wawancara bersama Christofel Praing, 29 November 2018.

konseptual, ada dua penjelasan. Pertama, kewarganegaraan formal yang memandang bahwa setiap anggota sebuah negara otomatis akan dan harus mendapat hak kewarganegaraan. Di sisi lain, pendekatan informal melihat bahwa pada kenyataannya hak tersebut tidak otomatis. Ada jaringan kuasa di balik hak tersebut. Kedua pendekatan tersebut tidak menjelaskan pengalaman advokasi inklusi di Sumba. Kegagalan pendekatan formal adalah bahwa negara tidak otomatis melayani warga negara yang lahir karena status agama dan keyakinannya tidak diakui. Ada pihak ketiga yang secara sistematis mendampingi dan mengupayakan hak penghayat Marapu terpenuhi. Di sisi lain, advokasi inklusi sosial tidak melulu mengandalkan pihak ketiga setelah kebijakan berubah. Ada banyak warga Marapu yang dapat mengurus sendiri surat kependudukan yang selama ini didiskriminasi.

Alih-alih formal atau informal, pengalaman advokasi inklusi sosial di pulau Sumba memperlihatkan bekerjanya model demokrasi inklusif untuk memenuhi hak kewarganegaraan kelompok rentan, dalam konteks ini penghayat Marapu. Demokrasi inklusif, merujuk Young, mengandaikan empat nilai: inklusi, kesetaraan, kemasuk-akalan, dan bersifat publik.

Dilihat dari empat nilai di atas, demokrasi di Indonesia problematis. Penghayat Marapu 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 eksklusif kepada mereka dan perlakuan tak setara.

Advokasi yang dilakukan Yasalti dan Donders merupakan bagian dari deliberasi masyarakat sipil memperjuangkan komunitas penghayat. Advokasi ini melibatkan komunitas penghayat. Artinya, kedua LSM 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, menyoroti kebijakan memperlihatkan bahwa advokasi sebagai bagian dari deliberasi. 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 memengaruhi 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 menikah secara adat atas dasar keputusan Kesbangpol tersebut.

Young mensyaratkan dua hal untuk mencapai keadilan bagi kelompok termarginalkan: kebebasan (*self-determinism*) dan berdaya (*self-development*). Inklusi sosial yang diterapkan dalam advokasi di pulau Sumba pada dasarnya sudah menyoroti 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 sasaran 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. Meski demikian, advokasi dari aspek penerimaan sosial, untuk mendapat dukungan solidaritas dari pemangku

kepentingan lainnya adalah sasaran yang paling rumit dan tidak bisa dilihat hasilnya dalam tiga tahun program.

Kesimpulan

Penelitian ini menemukan bahwa keberhasilan advokasi ini karena menggunakan terobosan inklusi sosial sebagai bingkai konseptual. Sebagai bingkai, pendekatan ini memandang pelaku eksklusif, baik di masyarakat maupun di pemerintah, sebagai potensi pendukung daripada dipandang sebagai musuh. Kerangka ini juga diterapkan bukan saja kepada pelaku eksklusif tetapi juga penghayat Marapu yang selama ini dianggap sebagai korban dan aktivis LSM yang menjalankan pendampingan.

Bingkai inklusi sosial juga berhasil memobilisasi sumber daya. 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. Kesamaan pandangan tentang inklusi sosial memudahkan kedua lembaga itu menggerakkan sumber daya yang ada di jaringan, baik pemerintah maupun masyarakat sipil. 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.

Kerangka inklusi sosial juga memanfaatkan kesempatan politik yang ada. Advokasi penghayat Marapu di Sumba Timur dan Sumba Barat Daya memanfaatkan kebijakan tingkat pusat dan daerah, serta aktor atau pejabat pemerintah daerah. Di tingkat pusat, Permendikbud Nomor 77 Tahun 2013 Tentang Pedoman Pembinaan Lembaga Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa 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 menunjukkan 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. 1970. *Myths and Self-Image among the Kapunduk People of Sumba*. Indonesia.
- 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 Instiute.
- 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.
- Aryono, A. (2018). "Pergulatan Aliran Kepercayaan dalam Panggung Politik Indonesia, 1950an-2010an: Romo Semono Sastrodihardjo dan Aliran Kapribaden." *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, 3(1).
- Bagir, Z. (2013). "Defamation of Religion Law in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?" *Australian Journal of Asian Law*, 13 (2).
- 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.
- Brubaker, W. R. 1992. "Citizenship Struggles in Soviet Successor States." *International migration review*, 26(2).
- 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).
- Bush, R. (2008). "10 Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" in Fealy, G., & White, S. (Eds.). *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).
- Chaplin, C. (2018). "Salafi Islamic Piety as Civic Activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia." *Citizenship studies*, 22(2).
- Crouch, M. (2010). "Implementing the Regulation on Places of Worship in Indonesia: New Problems, Local Politics and Court Action." *Asian Studies Review*, 34(4).
- _____ (2016). "Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Deference: The Case of the Indonesian Constitutional Court." *Australian Journal of Asian Law*, 16(2).
- Douglas Wilson, I. 2006. *Continuity and Change: The Changing Contours of Organized Violence in Post-New Order Indonesia*. Critical Asian Studies, 38(2).
- Dwiyanto, D. 2010. *Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Pararaton.
- Farabi, N. (2014). "Hambatan Pemulangan Pengungsi Internal Syiah Sampang dan Ahmadiyah Lombok". *Doctoral dissertation*, Universitas Gadjah Mada. Indonesia.
- Hasyim, S. (2011). "The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom." *Irasec's Discussion Papers*.
- Hefner, R. W., & Ali-Fauzi, I. (2014). Mengelola keragaman dan kebebasan beragama di Indonesia: sejarah, teori dan advokasi. *Doctoral dissertation*. Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Universitas Gadjah Mada.
- Hoskins, J. (1993). "Violence, Sacrifice, and Divination: Giving and Taking Life in Eastern Indonesia." *American Ethnologist*, 20(1).
- 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.
- Keane, W. (1995). "The Spoken House: Text, Act, and Object in Eastern Indonesia." *American Ethnologist*, 22(1).
- _____ (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).
- _____ (1998). "Calvin in the Tropics: Objects and Subjects at the Religious Frontier." *Border fetishisms: Material objects in unstable spaces*.
- 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.
- Maarif, S. (2016). "Kajian Kritis Agama Lokal", *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. CRCS UGM.
- _____ (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*.
- Marshall, T. H., & Bottomore, T. (1950). *Citizenship and Social Class*. Vol. 11. 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*.
- 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).
- Muhtadi, B. (2009). "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia." *Asian Journal of Social Science*, 37 (4).
- 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)
- Panggabean, S. R., & Ali-Fauzi, I. 2014. *Pemolisian konflik keagamaan di Indonesia*. Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina.
- 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*.
- _____ (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).
- 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*.
- _____ 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).
- 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).
- Stewart, A. (1995). "Two Conceptions of Citizenship." *British Journal of sociology*.
- 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).
- 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).
- Tilly, C. (1995). "Citizenship, Identity and Social History." *International review of social history*, 40(S3).
- 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*.
- Wilson, I. 2014. "Morality Racketeering: Vigilantism and Populist Islamic Militancy in Indonesia." In Teik, K., Hadiz, V., & Nakanishi, Y. (Eds.). *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.