

# AGAMA, MODERNISME, DAN KEPENGATURAN: AGAMA LOKAL PASCA-1965

**Karunia Haganta**

Universitas Indonesia

[karunia.haganta@gmail.com](mailto:karunia.haganta@gmail.com)

**Firas Arrasy**

UIN Syarif Hidayatullah

[firmas.arrasy9909@gmail.com](mailto:firmas.arrasy9909@gmail.com)

## Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengamati relasi antara negara dengan agama lokal yang mengalami perubahan besar setelah terjadinya Gerakan 30 September 1965. Agama lokal mengalami marginalisasi setelah tragedi 1965, mulai dari stigma ateisme sampai tidak diakui sebagai agama, melainkan suatu kebudayaan yang perlu dibina dan bahkan dicegah untuk menjadi agama baru. Kami menganalisis relasi negara-agama lokal melalui perspektif high-modernism James C. Scott dan kepengaturan (governmentality) Michel Foucault. Dalam analisis kami, negara berperan dalam proses marginalisasi tersebut dengan mereproduksi visi modernitas yang penuh simplifikasi terhadap kompleksitas agama lokal. Melalui berbagai kebijakan, negara melakukan kepengaturan yang bertujuan untuk mengubah penganut agama lokal menjadi subjek warga negara yang baik sesuai dengan standar yang telah ditetapkan negara. Pengakuan yang diberikan terhadap agama lokal amat terbatas dan bahkan menunjukkan sifat diskriminatif lain dari negara seperti menentukan monoteisme sebagai standar suatu agama, kriteria yang amat bias paradigma agama dunia. Kami menyimpulkan negara bukan solusi karena watak modernitas dan kepengaturan yang selalu dikandungnya.

**Kata Kunci:** Agama lokal; Negara; Kepengaturan; Modernisme.

### Abstract

This article aims to examine the relationship between the state and local religions which underwent major changes after the September 30, 1965 Movement. Local religions experienced marginalization after the 1965 tragedy, ranging from the stigma of atheism to not being recognized as a religion, but a culture that needs to be fostered and even prevented become a new religion. We analyze local state-religion relations from the perspective of James C. Scott's high-modernism and Michel Foucault's governmentality. In our analysis, the state plays a role in this process of marginalization by reproducing a modernity vision that is full of simplification of the complexity of local religions. Through various policies, the state carries out regulations that aim to change adherents of local religions to being good citizens according to the standards set by the state. The recognition given to local religions is very limited and even shows other discriminatory characteristics of the state such as determining monotheism as the standard of a religion, a criterion that is highly biased in the paradigm of world religions. We conclude that the state is not a solution because of the nature of modernity and the simplification it always contains.

**Keywords:** Local religion; State; Modernism; Governmentality.

## I. PENDAHULUAN

Di Indonesia, agama lokal atau kerap disebut sebagai aliran kepercayaan<sup>1</sup> belum memperoleh kesetaraan status dengan agama-agama besar. Keenam agama besar (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Khonghucu) diakui oleh negara dengan dicantumkannya nama agama di kolom Kartu Tanda Penduduk (KTP). Agama-agama tersebut juga memiliki tempat sendiri di kursi pemerintahan, khususnya di Departemen Agama Republik Indonesia, yang dianggap sebagai representasi dari keberadaan agama-agama yang diakui tersebut. Tidak adanya pengakuan ini menimbulkan sejumlah masalah baru yang dialami pemeluk agama lokal, misalnya sulitnya mendapatkan pekerjaan. Banyak dari kalangan penganut kepercayaan atau agama lokal tertentu berjuang menuntut ketidakadilan karena menurut mereka hal ini mencerminkan perilaku diskriminatif terhadap para penganut kepercayaan.

Pada 2017, agama lokal melalui putusan Mahkamah Konstitusi (MK) memperoleh pengakuan secara konstituenya melalui permohonan gugatan Pasal 61 Ayat

---

<sup>1</sup> Kami menggunakan istilah agama lokal dan aliran kepercayaan secara bergantian dengan makna yang sama.

(1) dan (2) UU No. 23 Tahun 2006 tentang Adminduk *juncto* Pasal 64 Ayat (1) dan (5) UU No. 24 Tahun 2013 tentang UU Administrasi Kependudukan (Adminduk) yang mengizinkan aliran kepercayaan untuk dicantumkan di kolom agama dalam KTP (Pratiwi, 2017). Keputusan ini dianggap sebagai perkembangan dalam relasi negara dengan agama lokal. Namun pengakuan ini ternyata hanya terbatas pada pencatatan dokumen kependudukan karena Kementerian Agama masih menolak penyamaan antara agama dengan aliran kepercayaan (Wiwoho, 2017). Bila menilik pada sejarah, agama lokal mengalami marginalisasi yang juga didorong oleh negara, termasuk tidak diakui sebagai agama, melainkan sebatas bagian dari budaya. Salah satu peristiwa yang berperan penting dalam peminggiran agama lokal adalah peristiwa Gerakan 30 September 1965. Gerakan 30 September 1965 merupakan titik awal berbagai polemik dan perubahan sosial budaya di Indonesia. Orde Baru, rezim yang berkuasa selama 32 tahun di bawah kepemimpinan Suharto, memanfaatkan peristiwa Gerakan 30 September 1965 sebagai landasan utama dalam membangun hegemoninya. Salah satu bukti hegemoni rezim ini amat terasa di bidang agama. Dalam politik anti-komunismenya, Orde Baru menekan para pemeluk agama lokal untuk memeluk salah satu dari lima agama resmi yang saat itu diakui (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha)<sup>2</sup> untuk menjauhi stigma ateisme yang dianggap dekat dengan komunisme. Dampaknya adalah gelombang besar pemeluk baru agama Kristen dari pemeluk agama lokal, kaum Islam abangan, dan kaum Tionghoa.

Artikel ini akan fokus pada relasi negara-agama lokal terutama pasca-1965. Kajian terdahulu mengenai agama lokal secara garis besar terbagi dua. *Pertama*, kajian yang fokus pada isu dan kaitannya dengan agama lokal. Misalnya Jubba (2019) yang menganalisis kontestasi yang terjadi antara agama lokal dengan agama besar di berbagai daerah di Indonesia seperti Papua, Sulawesi Selatan, dan Bukit Menoreh. Harahap dan Zaenuddin (2020) juga menganalisis agama lokal dalam kerangka isu tertentu yakni strategi keberlanjutan terhadap pluralisme terbatas. *Kedua*, kajian yang fokus pada agama lokal tertentu. Salah satu kajian yang fokus pada agama lokal tertentu adalah Tendi (2016) fokus pada Agama Djawa Soenda. Begitu juga kajian Fauzi (2019) tentang Agama Langkah Lama, Pinontoan (2019) tentang agama (Tua) Minahasa, Wandu (2019) tentang agama Suku Anak Dalam, dan Kumoro (2020) tentang Dayak Kaharingan. Meski begitu,

---

<sup>2</sup> Pada 1978, agama Khonghucu yang sebelumnya telah diakui dianggap bukan lagi agama, melainkan filosofi etnis Tionghoa dan kurang ke-Indonesiaannya (Suryadinata, 2014: 25).

pemisahan antara kedua jenis kajian tersebut tidaklah rigid dan terdapat banyak kajian yang termasuk dalam kedua jenis tersebut.

Selain kajian tentang agama lokal, beberapa kajian terdahulu telah melihat fenomena Gerakan 30 September 1965 dengan agama melalui berbagai pendekatan dan fokus yang berbeda. Hearman (2018) melihat fenomena konversi ke agama Kristen dengan pendekatan historis yang fokus pada peranan gereja yang posisinya berseberangan dengan komunis. Berbeda dari kajian terdahulu, Hearman tidak sekadar menerima konversi keagamaan hanya disebabkan tekanan Orde Baru tetapi ada alasan lain yang membuat Kristen dipilih sebagai agama baru, yakni pergerakan gereja itu sendiri. Selain pendekatan historis, kajian lainnya mengenai agama lokal dan Gerakan 30 September 1965 adalah Humaedi (2017) melihat relasi Islam-Kristen di pedesaan Dieng dan Slamet setelah konversi keagamaan pasca-1965 dengan pendekatan sosial budaya seperti teori Durkheim (Humaedi, 2017: 236).

Berdasarkan tinjauan terhadap kajian-kajian mutakhir dalam rentang waktu lima tahun terakhir mengenai agama lokal dan perubahan keagamaan pasca-1965, maka fokus pembahasan akan diarahkan pada isu relasi negara dan agama lokal. Kami berpendapat bahwa negara, terutama di era pemerintahan Orde Baru, melakukan kepengaturan (*governmentality*) terhadap agama lokal dengan visi modernitas yang merupakan sifat intrinsik pemerintahan Orde Baru. Konsep kepengaturan yang dicetuskan oleh Michel Foucault terutama mengandaikan suatu kendali yang tidak disadari oleh target kepengaturan. Dalam kepengaturan, subjek dibentuk melalui standar-standar tertentu yang harus dipenuhi dan menekankan subjek di bawah standar sebagai tidak normal. Kepengaturan, sebagai seni mengatur populasi, menyadari bahwa sulit untuk mengontrol seluruh populasi dengan pengawasan langsung selayaknya asrama, penjara, atau rumah sakit. Ini yang membedakan antara kepengaturan dengan pendisiplinan yang memanfaatkan pengawasan langsung untuk mengontrol subjek. Dalam kepengaturan, kenormalan adalah hal yang penting. Kepengaturan mendidik hasrat dan mengonfigurasi tingkah laku (Li, 2007: 275). Berbeda dari pendisiplinan yang kerap bersifat koersif, kepengaturan lebih mengarahkan target menjadi subjek yang produktif sehingga hasrat tidak ditekan melainkan di arahkan sesuai dengan standar yang telah ditetapkan.

Normalisasi berarti agama lokal harus mengikuti standar-standar tertentu yang ditetapkan negara agar dianggap "normal". Negara menggunakan senjata

kepengaturannya dalam bentuk "perundang-undangan", yang akrab dianggap "aturan". Aturan bersifat memaksa dan mengikat, segala aturan di Indonesia harus ditaati termasuk oleh umat agama lokal di Indonesia. Berbagai peraturan tersebut adalah kepengaturan yang tidak menyentuh tubuh subjek melainkan membentuk subjek yang patuh terhadap aturan-aturan tersebut untuk bisa disebut normal. Kepengaturan dalam konteks agama lokal di sini, haruslah selaras dengan kepentingan ideologi negara di dalamnya. Sistem tersebut pada saat yang sama mengubah praktik agama lokal tersebut agar selaras lebih dekat dengan "pembacaan skema negara" (Scott, 1998: 33). Foucault (2009: 165) menyebut bahwa negara modern lahir saat kepengaturan menjadi praktik yang dikalkulasikan. Baik Scott maupun Foucault mengarahkan watak negara yang mengatur populasi melalui aparatus dan penyederhanaan ini berakar pada visi modernitas yang merupakan sifat intrinsik negara. Artikel ini menyajikan kebaruan berupa perspektif Scott dan Foucault yang akan digunakan dalam melihat relasi negara dan agama lokal sebagai suatu relasi kuasa yang berupa kepengaturan dan dipenuhi oleh berbagai simplifikasi sesuai dengan watak modern negara.

## **II. METODE PENELITIAN**

Metode penelitian yang dilakukan adalah kualitatif melalui kajian pustaka yang menghimpun berbagai kajian terdahulu sebagai sumber penelitian. Penelitian ini menggunakan gagasan Foucault tentang relasi kuasa untuk melihat posisi agama lokal dalam hubungannya dengan negara.

## **III. HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **A. Agama Lokal dan Marginalisasi Berlapis**

Bentuk marginalisasi yang paling mendasar bagi agama lokal adalah persoalan definisi mengenai agama itu sendiri. Menurut Maarif (2017b), masalah ini sudah mengemuka bahkan di era pemerintahan Sukarno dan mendapat momentumnya pasca-1965 di era Orde Baru. Pemerintah Indonesia berdiri dalam posisi ambigu antara negara agama dan negara sekuler dengan membentuk Departemen Agama sebagai wujud dari kedekatan negara dengan agama tanpa menjadi negara agama (Boland, 1971: 38, dalam

Kersten, 2017: 135). Meski disebut sebagai Departemen Agama, dominasi Islam dalam lembaga ini tidak terbantahkan. Terlebih karena dibentuknya Departemen Agama dianggap sebagai kompromi atas ditolaknya Piagam Jakarta. Boland menyebut bahwa Departemen Agama diutamakan untuk umat Islam di Indonesia, terutama dari kalangan santri (Boland, 1971: 106, dalam Kersten, 2017: 149).

Diskriminasi terhadap agama lokal bahkan tercatat dalam Undang-undang No.1/PNPS/1965 tentang Pencegahan dan Penyalahgunaan/Penodaan Agama yang dibuat negara, alih-alih bersikap untuk "menyelaraskan" perbedaan keyakinan antara agama resmi dengan agama lokal, negara justru bersikap menyudutkan dan merendahkan agama lokal dengan pernyataan yang berbunyi: "Terhadap badan/aliran kebatinan, pemerintah berusaha menyalurkan ke arah pandangan yang sehat dan ke arah Ketuhanan Yang Maha Esa." (Adiningrat dalam Noorsena, 2010: 7). Pernyataan tersebut mendiskreditkan agama lokal yang dianggap tidak memenuhi kriteria dari pada Ketuhanan Yang Maha Esa yang merupakan manifestasi ideologi negara serta menganggap agama lokal itu tidak benar atau tidak baik sehingga perlu diluruskan oleh negara, dengan kata lain, menjadikan agama lokal sebagai suatu obyek proyek kepengaturan. Regulasi penodaan agama ini digambarkan oleh Telle (2018) sebagai "*lawfare*" yaitu sebuah alat yang menyulut konflik dengan menggunakan hukum. Hukum yang dibangun oleh negara dipergunakan untuk memancing konflik supaya nantinya akan terjadi "*religion making*" yaitu agama dikonstruksi secara sengaja oleh negara untuk membuat pemisahan antara agama yang benar dan sesat (Bagir, 2017: 81). Pada akhirnya sepanjang pembaharuan hukum oleh negara tentang agama lokal atau penghayat kepercayaan di Indonesia, masih terdapat dampak serupa, yaitu perilaku diskriminatif baik oleh negara atau lingkungan sekitar terhadap para pemeluk agama lokal.

Di sisi lain, terdapat polarisasi antara komunis dan santri yang membuat kaum Islam abangan dan penganut aliran kebatinan menjadi terpinggirkan dan kerap dicap sebagai bagian dari komunis. Merujuk pada pembagian yang dilakukan Geertz (2017) terhadap masyarakat Islam di Jawa, santri dan abangan berdiri pada posisi yang berseberangan. Departemen Agama menjadi kekuatan utama kelompok santri untuk menekan kelompok komunis dan juga penganut aliran kebatinan serta Islam abangan yang kerap dipandang sama dengan komunis. Peminggiran agama lokal ditunjukkan dengan pengajuan definisi agama yang diajukan oleh Departemen Agama pada 1952 yang

bertumpu pada tiga elemen yakni adanya nabi, kitab suci, dan pengakuan internasional. Sekalipun wacana ini tidak pernah berlaku secara *de jure*, nyatanya definisi berlaku secara *de facto* untuk membedakan agama dan yang bukan agama. Agama lokal dianggap bukan agama melainkan aliran kepercayaan.

Kondisi ini memancing reaksi dari kelompok yang mengklaim sebagai pemeluk aliran kebatinan. Penganut kebatinan membentuk berbagai kelompok seperti Paguyuban Ngesti Tunggal (Pangestu), Islam Sejati, dan Mistik Jawa-Hindu. Pada tahun 1951, Panitia Penyelenggara Pertemuan Filsafat dan Kebatinan memutuskan untuk meleburkan kelompok-kelompok tersebut menjadi Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI). Pertentangan antara yang dominan (Islam) dan Aliran Kepercayaan di Indonesia mencapai puncaknya pada Gerakan 30 September 1965. Aliran kepercayaan dituduh berafiliasi dengan komunis. Sebelumnya dalam perdebatan antara kelompok Islam dan aliran kepercayaan, PKI dianggap membantu aliran kepercayaan untuk mendapat posisi yang setara dengan agama seperti terlontar pada kesaksian wakil Badan Kerjasama Organisasi-organisasi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (BKOK), ketika menjadi saksi uji materi UU PNPS 1/1965 di Mahkamah Konstitusi, yang menyebut PKI membela aliran kebatinan saat terpojok akibat gerakan DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia). Meski begitu, kenyataannya tidak ada catatan sejarah yang membuktikan afiliasi antara aliran kepercayaan dengan PKI (Maarif, 2017b: 24).

Pada tahun 1966, pembersihan kelompok-kelompok yang dianggap diinfiltrasi PKI mulai dilakukan oleh militer, dengan dukungan kelompok agama Islam dan Kristen. Penganut aliran kepercayaan ikut dicurigai dan dituduh terkait dengan PKI. Oleh karena itu, banyak penganut aliran kepercayaan yang merasa takut dan melakukan ritual dengan sembunyi-sembunyi atau bahkan tidak melakukan ritual sama sekali. Ada pula penganut aliran kepercayaan yang berpindah keyakinan kepada salah satu agama yang diakui negara. Dalam suasana yang penuh ketegangan di awal Orde Baru, sebagian besar kelompok kebatinan bahkan berafiliasi ke salah satu dari lima agama yang diakui negara untuk menghindarkan diri dari tuduhan “belum beragama” yang diklaim sama dengan komunis (Ricklefs, 2012: 133, dalam Maarif, 2017b: 38). Banyak dari kalangan abangan (yang sebelumnya mengidentifikasi diri sebagai Muslim) justru memilih agama Kristen Katolik, atau Hindu (Ma'arif, 2017b: 39). Willis (1977, dalam Hearman, 2019: 181) menyebutnya sebagai "*Indonesian Revival*" dengan bergabungnya 2 juta penduduk

Indonesia ke dalam agama Kristen. Meski kebanyakan catatan menggambarkan pemeluk aliran kepercayaan di Jawa, kondisi serupa juga ditemukan di daerah lainnya seperti masyarakat Karo yang banyak berpindah ke agama Kristen (Mujiburrahman, 2001), masyarakat Sasak yang memeluk Islam Wetu Telu dipaksa memeluk Islam ortodoks (Telle, 2009), dan pemeluk Marapu di Sumba yang beralih ke Kristen (Aritonang dan Steenbrink, 2008: 330).

Perpindahan penganut aliran kepercayaan ke dalam agama Kristen dianggap menguntungkan pemerintahan Orde Baru. Kondisi ini berpotensi melemahkan kekuatan Islam agar tidak berkuasa di era Orde Baru. Selain itu, kelompok Kristen merasakan posisi yang terpinggirkan di era Orde Lama. Mereka dianggap berafiliasi dengan Barat dan pemberontakan PRRI/Permesta oleh komunis dan pemerintahan Sukarno. Di sisi lain, mereka juga berhadapan dengan dominasi Islam di Indonesia. Bahkan momentum perpindahan agama ke Kristen disebut oleh Alwi Shihab (dalam Aritonang dan Steenbrink, 2008: 206) sebagai keuntungan ganda pemerintah Orde Baru yang melemahkan komunis sekaligus Islam.

Pendapat tersebut bukannya tidak berdasar. Nyatanya Islam juga tidak benar-benar berkuasa di era Orde Baru meski turut berperan dalam memberantas komunisme pasca-1965. Begitu juga Aragon (dalam Narciso, 2008: 412) menyebut bahwa pemerintah Orde Baru memanfaatkan misi Kristen untuk menerapkan program ekonomi di daerah pinggiran dan untuk meredam kebangkitan Muslim reformis. Maarif (2017b) bahkan menunjukkan bahwa aliran kebatinan Jawa yang dekat dengan Golkar yang berkuasa di era Orde Baru memperoleh pengakuan setara dengan agama, sesuatu yang amat ditentang oleh kaum Muslim. Kondisi ini tidak dialami oleh berbagai aliran kepercayaan lain, terutama yang di luar Jawa. Bahkan kaum Tionghoa dan Konghucu juga masih dibelenggu oleh pemerintah Orde Baru. Ini menunjukkan watak Jawasentris pemerintah Orde Baru. Pengakuan kesetaraan aliran kepercayaan diakui oleh TAP MPR 1973 tentang GBHN yang mengakui “Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa”. Meski begitu, pengakuan tersebut mereduksi agama dan kepercayaan hanya pada aspek keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Kondisi ini misalnya dialami oleh penganut Parmalim yang menciptakan figur *Mulajadi na Bolon* untuk menyesuaikan dengan konsep ketuhanan monoteistik yang ditekankan negara (Harahap, 2000: 33).

Pada akhirnya, protes keras umat Islam tidak lagi dapat dibendung pemerintah. Orde Baru berkompromi dengan meletakkan aliran kepercayaan bukan sebagai agama, melainkan budaya. Meski begitu, penekanan pada unsur monoteistik masih ada. Justru aliran kepercayaan dianggap perlu dibina agar tidak membentuk agama baru. Ini terlihat di butir (f) TAP MPR 1978, "(f) Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa tidak merupakan agama". Pengakuan sebagai budaya membuat penganut aliran kepercayaan dianggap tidak beragama. Pengaruhnya adalah kesulitan administrasi bagi para penganut kepercayaan karena keharusan memeluk salah satu dari agama resmi yang diakui negara. Terlebih sejak 1978, kolom agama dicantumkan dalam KTP (Maarif, 2017b). Untuk pengawasan terhadap aliran kepercayaan, pemerintah Orde Baru membentuk Direktorat Bina Hayat Kepercayaan (BHK) pada 5 Februari 1979 yang diubah namanya menjadi Direktorat Pembinaan Penganut Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (PPK) pada 1980. Seperti disebut Maarif (2017b: 59), tindakan ini menampilkan sifat paradoks negara yang memberi pengakuan terbatas dalam bentuk instrumen-instrumen pengawasan seperti lembaga negara. Praktik ini seolah-olah sekadar meneruskan praktik pemerintahan kolonial yang memisahkan agama dengan adat dengan meletakkan adat sebagai animisme (Maarif, 2017a: 33).

Diskriminasi ini bisa dilihat dasarnya pada pandangan modern terhadap aliran kepercayaan yang dianggap memiliki unsur agama dalam bentuk yang paling primitif dan dianggap sebagai entitas tertinggal, irasional, dan anti-modern. Definisi agama ini merupakan warisan dari Barat (Maarif, 2017a: 33-34). Bahkan sekalipun kelompok Islam di Indonesia juga meneruskan pandangan ini dengan memperlakukan agama lokal sebagai bagian dari budaya dan menolak disetarakan. Nilai modernitas ini yang menurut Foucault menjadi tujuan dalam pembentukan subjek yang dalam kasus ini adalah penganut aliran kepercayaan. Begitu juga dengan pandangan modern negara seperti diungkap oleh Scott yang mereduksi berbagai problem (simplifikasi) dengan memberi standar-standar tertentu bagi suatu aliran untuk dapat disebut sebagai agama.

Namun protes Islam menunjukkan bahwa posisi pemerintah Orde Baru bukannya tanpa gangguan sama sekali. Negara tidaklah homogen seperti yang dibayangkan Scott, tetapi juga merupakan suatu arena wacana yang dalam hal ini adalah Golkar sebagai yang berkuasa dan Islam sebagai oposisi. Hanya saja justru watak negara modern semakin terlihat dalam kompromi antara pemerintah Orde Baru dengan Islam yang

mensimplifikasi agama lokal sebagai suatu budaya, bukan agama. Selain tidak diakui kesetaraannya dengan agama, agama lokal juga dipaksa untuk menganut paham monoteistik. Dominasi pandangan monoteistik ini bahkan tidak hanya dirasakan oleh agama lokal tetapi juga agama resmi seperti Hindu (McDaniel, 2010) dan Buddha (Suryadinata, 2014). Bahkan bagi pemeluk Hindu di Bali, terdapat pemisahan antara adat Hindu dengan agama Hindu. Adat Hindu bersifat politeistik dan dipraktikkan oleh masyarakat Bali sedangkan agama Hindu bersifat monoteistik dan kurang mirip dengan praktik masyarakat (McDaniel, 2010: 94). Simplifikasi dan kepengaturan negara berdasarkan modernitas ini dibahas di bagian selanjutnya.

## **B. Mengatur "Kepercayaan": Visi Negara Modern**

Negara seperti yang dibayangkan sekarang nyatanya amat erat dengan bentuk negara modern yang berkiblat pada bentuk-bentuk negara modern di Barat. Indonesia sekalipun juga tidak lepas dari konstruksi negara modern seperti yang terbentuk di Barat. Polimpung mengidentifikasi genealogi negara modern pada Perjanjian Westphalia 1648<sup>3</sup> yang termanifestasi pada tiga kedaulatan yakni kedaulatan ke dalam yakni kendali eksklusif pada teritori tertentu; kedaulatan ke luar yakni otonomi dari kekuasaan di atas negara yang mampu mengatur kebijakan negara tersebut; dan perbatasan sebagai pemisahan antara teritori domestik dengan teritori internasional (Polimpung, 2010: 3). Dalam teritori ini, negara menerapkan kedaulatannya pada masyarakat dengan berdasarkan ideologi *high-modernist* yang sekalipun diklaim rasional namun dibanding mengutamakan data ilmiah justru lebih bersifat ideologis dengan melakukan simplifikasi terhadap kompleksitas sosial (Scott, 1998: 4).

Indonesia, terutama di era Orde Baru, tidak hanya sekadar negara modern yang sepenuhnya sesuai dengan model Barat. Fakhri (2020: 8) menyebut ada dua aspek dalam pemerintahan Orde Baru yakni aspek institusional dan ideologis yang keduanya merupakan perpaduan antara nilai modern dengan nilai feodal. Tidak heran aliran kebatinan sempat memperoleh kesetaraan dengan agama di era Orde Baru karena kedekatan antara aliran kebatinan dengan golongan militer (Maarif, 2017b: 40-41) yang

---

<sup>3</sup> Perjanjian Damai Westphalia 1648 adalah perjanjian yang mengakhiri Perang Tiga Puluh Tahun di Eropa dan dianggap sebagai akhir Abad Pertengahan (Polimpung, 2010).

masih meneruskan sifat feodal. Di sisi lain, Orde Baru amat dipengaruhi oleh perkembangan teori modernisasi dari Amerika yang dibawa oleh kumpulan teknokrat yang menentukan arah kebijakan pemerintahan Orde Baru dan kerap disebut sebagai "Mafia Berkeley".<sup>4</sup> Kelompok ini yang membawa berbagai pemikiran modern dari Amerika ke Indonesia. Salah satu pemikir yang teorinya mengenai modernisasi amat berpengaruh dalam pola pemerintahan Orde Baru adalah W. W. Rostow, yang juga mengusung anti-komunisme terutama dalam karyanya *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960). Karya ini tidak hanya sejalan dengan ideologi anti-komunisme pemerintahan Orde Baru tetapi juga menjabarkan perkembangan ekonomi ke dalam tahap-tahap yang cenderung evolusionistik seperti tahap tradisional, tahap pra-lepas landas, tahap lepas landas, tahap menuju kematangan, dan tahap konsumsi massal. Pemikiran ini diterjemahkan menjadi *developmentalisme* di Indonesia, termasuk dalam slogan "lepas landas" (*take-off*) yang digunakan pemerintahan Orde Baru (Aspinall dan Fealy, 2010: 5). Heryanto (2005) menyebutnya sebagai teknokratisme beraksen Jawa militeristik dan tidak pernah berkembang menjadi teknokratisme sepenuhnya. Sekalipun diklaim sebagai model pembangunan yang ilmiah, pada dasarnya pemerintahan Orde Baru mendasarkan pembangunannya pada nilai teknokratisme campur feodal tersebut.

Visi modernitas campur feodal tersebut diterjemahkan ke dalam berbagai bentuk aparatus kepengaturan oleh pemerintah Orde Baru. Aparatus kepengaturan tersebut berakar kepada tiga hal yakni sekuritas (*security*), populasi (*population*), dan pemerintah (*government*) (Foucault, 1991: 87). Modernitas campuran dengan feodal itu dibagi oleh pemerintahan Orde Baru untuk menjamin keberlangsungan rezim, mengatur yang diatur yaitu masyarakat, dan eksistensi pemerintahan itu sendiri. Penggunaan aparatus dalam kepengaturan bertujuan untuk membentuk kenormalan yang berbeda dengan pendisiplinan. Aparatus tidak menjadikan populasi sebagai sekadar objek, melainkan sekaligus subjek (Foucault, 2009: 11). Terdapat pergeseran dari bentuk kekuasaan disipliner ke kekuasaan yang berupaya membentuk subjek. Ada perbedaan antara dominasi dalam kekuasaan disipliner yang membatasi pilihan dengan kepengaturan yang justru menghasilkan ranah pilihan subjek (Mudhoffir, 2013: 94). Dengan kata lain,

---

<sup>4</sup> Sekelompok lulusan University of California, Berkeley, yang menempati posisi sebagai pakar pembangunan dalam pemerintahan Orde Baru pada akhir 1960-an dan awal 1970-an (Heryanto, 2005: 72).

kepengaturan merupakan *conduct-of-conduct* (tuntunan atas tuntunan) dengan memberi subjek kemungkinan untuk "memilih".

Pergeseran dari pendisiplinan dan kepengaturan yang terlihat adalah kepengaturan tidaklah mengatur tubuh secara langsung (korporeal). Namun keduanya tetap bertujuan untuk membentuk tubuh-tubuh patuh, sehingga perbedaan ini tidak bisa dianggap sebagai pergeseran paradigma dalam pemikiran Foucault. Justru analisis kepengaturan melengkapi analisis mengenai kekuasaan yang sebelumnya didominasi dengan analisis terhadap dominasi yang mengandaikan populasi sebagai objek. Dalam kepengaturan, populasi diberdayakan (*empowerment*) agar mampu memenuhi standar-standar yang telah ditetapkan. Pemberdayaan ini dilangsungkan melalui berbagai aparatus yang disebut sebagai teknologi-diri (*technologies of self*). Kepengaturan (*governmentality*) terdiri dari dua kata yakni memerintah (*gouverner*) dengan modus pikiran (*mentalite*). Untuk mengetahui mekanisme kepengaturan perlu diketahui bentuk-bentuk rasionalitas yang menjadi dasarnya (Robet dan Tobi, 2017: 159).

Dalam konteks pemerintahan Orde Baru, bentuk rasionalitas yang menjadi dasar dari kepengaturan terhadap agama lokal adalah rasionalitas developmentalis yang merupakan perpaduan antara modernisasi dengan watak militeristik Jawa. Modernisasi ini bertujuan untuk menaklukkan populasi ke dalam berbagai satuan-satuan yang terukur. Satuan yang terukur ini menolak untuk mengakui kompleksitas dalam masyarakat, termasuk kompleksitas mengenai agama lokal. Sebaliknya, kompleksitas ini direduksi menjadi ciri-ciri tertentu yang cenderung diskriminatif seperti adanya nabi, kitab suci, dan monoteistik. Namun terdapat pergeseran dari pola pendisiplinan dengan kekerasan seperti pembantaian yang dilakukan dengan dalih pemberantasan komunisme terhadap agama lokal menjadi pemberdayaan yang oleh Orde Baru disebut sebagai "pembinaan". "Pembinaan" ini bertujuan untuk mengubah agama lokal dari praktik yang dianggap kolot menjadi modern. Agama lokal dianggap sebagai suatu penyimpangan dari kenormalan dan digambarkan secara peyoratif seperti praktik syirik, praktik kafir, dan seterusnya (Maarif, 2016: 40).

Selain itu, agama lokal tidak diakui sebagai suatu agama sehingga tidak bisa dimasukkan ke kolom agama dalam KTP dan berbagai administrasi kependudukan lainnya. Administrasi dan berbagai dokumennya dapat dianggap sebagai suatu aparatus kepengaturan sekaligus simplifikasi yang paling mendasar karena diwajibkan oleh negara

terhadap seluruh penduduk. Melalui administrasi, negara melakukan pencatatan atas berbagai aspek penting dalam identitas warga negara untuk kepentingan pengukuran dan "penanda" sebagai warga. Data administrasi ini dapat dilihat sebagai simplifikasi karena data yang ada dalam administrasi tersebut cenderung reduksionis, termasuk data agama dalam berbagai dokumen kependudukan hanya mencatat agama resmi yang diakui negara. Tidak tercatatnya agama lokal membuat penganut agama lokal seolah-olah tidak menganut agama apapun karena kolom agama dalam dokumen kependudukan tidak terisi. Dengan data yang telah diperoleh, negara melakukan kepengaturan terhadap warga negara untuk memenuhi standar-standar pengukuran negara. Warga penganut agama lokal seolah-olah bebas memilih agama yang ingin dianutnya, tetapi sebenarnya tetap terbatas dengan kewajiban untuk memeluk salah satu dari agama resmi yang diakui negara.

Selain melalui pencatatan administrasi, negara juga melakukan kepengaturan melalui lembaga dan komunitas. Dalam menangani urusan agama lokal, negara membentuk berbagai lembaga khusus. Pada tahun 1953, Departemen Agama membentuk Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM), yang menunjukkan bahwa agama lokal – yang disebut sebagai aliran kepercayaan karena Departemen Agama menolak mengakuinya sebagai agama – merupakan ancaman dan perlu diawasi. Bahkan wewenang lembaga ini diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1961 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kepolisian Negara. Akhirnya, lembaga ini dipindahkan pada 1961 menjadi bagian dari kejaksaan dan memiliki cabang di setiap provinsi dan kabupaten (Maarif, 2017b). Selain itu, dibentuk pula Direktorat Bina Hayat Kepercayaan (BHK) di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Lagi-lagi, melalui lembaga ini pemerintah Orde Baru menunjukkan dua prasangkanya terhadap agama lokal yakni agama lokal bukanlah agama, melainkan kebudayaan yang secara hierarkis lebih rendah dari agama; dan agama lokal merupakan sesuatu yang tertinggal dan harus dibina untuk mencegahnya berkembang menjadi suatu ancaman.

Proses pembinaan akhirnya menjelma menjadi proses pembentukan subjek agama lokal yang mandiri yang dengan sendirinya patuh dan berupaya menyesuaikan dirinya dengan standar yang telah ditetapkan negara. Seperti diungkap Lemke (2012: 87-88), kepengaturan mengungkap paradoks "otonomi terkontrol" dengan melihat mekanisme kekuasaan yang memberi pilihan sekaligus tetap "memaksa" subjek memilih sesuai

standar yang telah ditetapkan. Ketimbang paksaan, kepengaturan berupaya menghasilkan partisipasi subjek untuk ikut serta dalam program yang telah dicanangkan negara secara mandiri. Melalui pemberdayaan, dibanding memperoleh kebebasan, subjek diharapkan untuk memiliki inisiatif mengembangkan diri mereka sebagai subjek "normal".

Kemandirian ini mewujud dalam perubahan-perubahan yang terjadi pada masyarakat yang memeluk agama lokal. Langkah yang cukup banyak diambil pasca-1965 adalah konversi ke salah satu agama resmi. Melalui konversi, negara berharap bahwa penganut agama lokal dapat masuk ke dunia modern. Selain itu, warga negara akan diberi kemudahan dibanding saat masih menganut agama lokal. Namun masuknya penganut agama lokal ke dalam agama resmi bukan dianggap sebagai konversi oleh pemerintah. Pemerintah menganggap bahwa sebelumnya penganut agama lokal belum memeluk agama. Selama ini masyarakat lokal hanya memelihara nilai budayanya, dan nilai budaya ini, selagi sesuai dengan agama resmi, akan tetap dipelihara. Praktik ini sebenarnya tidaklah asing karena pemerintah kolonial Hindia Belanda juga melakukannya. Li (2018: 125-128) menunjukkan praktik misi Kristen di dataran tinggi di Sulawesi Selatan oleh misionaris Belanda yang dijalankan bersamaan dengan program pemerintah lain. Dengan memeluk agama Kristen, masyarakat dianggap akan lebih mudah menerima kebijakan pemerintah kolonial yang bertujuan memperbaiki kehidupan masyarakat lokal. Inisiatif lain yang juga muncul dari agama lokal adalah rasionalisasi religius. Rasionalisasi religius adalah penyesuaian nilai-nilai agama lokal sesuai dengan standar-standar yang telah ditetapkan sehingga menyerupai agama resmi. Harahap (2000) melihat rasionalisasi religius pada penganut Parmalim. Geertz (1973: 181-189) dan McDaniel (2010) menunjukkan praktik ini di Bali. Pada dasarnya, pemerintah Orde Baru berupaya untuk membuat agama itu sendiri sebagai suatu kepengaturan.

Marginalisasi terhadap agama lokal nyatanya tetap bertahan bahkan di era Reformasi. Pengakuan untuk mencantumkan aliran kepercayaan di kolom agama dalam dokumen kependudukan menjadi kurang berarti karena tidak dibarengi dengan berbagai pengakuan di sektor lain, terutama dalam penjaminan keamanan. Kasus penutupan makam penganut Sunda Wiwitan yang dituduh sebagai berhala oleh pemerintah Kuningan (Harsono, 2020) menunjukkan bahwa negara masih belum memenuhi tugasnya untuk melindungi agama lokal. Dapat dilihat, kondisi ini lebih dari "belum" terpenuhinya tugas negara, melainkan negara bukanlah solusi dari persoalan marginalisasi agama lokal.

Negara bukan solusi karena selalu membawa visi modernitas di dalamnya yang akan berupaya menaklukkan kompleksitas dalam masyarakat, termasuk keragaman agama, pada suatu ukuran yang dapat dikalkulasi atau suatu harmoni semu yang anti-politis. Polemik juga terjadi antara agama resmi yang diakui negara dengan masyarakat yang dicap terbelakang dan tidak teratur. Menyerahkan urusan agama lokal kepada negara mengharuskan suatu "penaklukan" yang berbalut "pemberdayaan" atau "pembinaan" terhadap agama lokal. Satu-satunya solusi yang ditawarkan oleh negara terhadap penganut agama lokal adalah untuk mengikuti arus modernisasi yang telah mereka tetapkan. Masyarakat Samin, misalnya, telah menolak berbagai bentuk kekuasaan negara ke dalam kelompok mereka (Benda dan Castles, 1969). Namun di sisi lain, banyak penganut agama lokal masih bergantung pada negara. Tragedi 1965 menjadi momentum yang memberi kesempatan pada negara untuk menginfiltrasi agama lokal dan tidak mungkin untuk diputar kembali ke masa lalu. Ketimbang memberi perlindungan atau kebebasan, negara menjadi "pengatur" agama lokal. Pilihan-pilihan memang ada untuk keberlangsungan agama lokal, tetapi pilihan-pilihan itu tidak akan pernah terlepas dari bayang-bayang kepengaturan selagi masih di dalam kungkungan negara dengan visi modernitasnya.

#### **IV. KESIMPULAN**

Dapat dilihat, tragedi 1965 merupakan suatu titik yang mengubah secara total relasi antara negara dengan agama lokal. Relasi yang cenderung diskriminatif antara negara dengan agama lokal sudah terwujud bahkan di era Hindia Belanda. Pemerintah, sejak awal merdeka sampai sekarang tidak membawa perubahan positif yang berarti dan bahkan mereproduksi marginalisasi terhadap agama lokal ke dalam bentuk yang "produktif" bagi negara. Agama lokal menjadi identitas yang terkurung dalam pengakuan semu yang hanya mengakui agama lokal sebagai suatu budaya. Bahkan agama lokal dicegah untuk berkembang menjadi agama baru.

Dari kondisi-kondisi tersebut, kami melihat negara bukanlah solusi atas persoalan agama lokal. Negara cenderung mereduksi, atau merasionalisasi agama lokal. Dalam perspektif Scott, pandangan negara adalah pandangan modernis yang penuh simplifikasi. Negara, dalam hakikatnya, adalah suatu entitas pembawa visi modernitas, yang di dalamnya terkandung suatu standar-standar kenormalan untuk diikuti oleh populasi di

dalam negara yang merupakan bagian dari kekuasaan kedaulatan teritorialnya. Seperti diungkap Scott (2012: xvi), kita mencapai kebuntuan mengenai hadirnya negara dengan simplifikasinya di tengah masyarakat yang penuh kompleksitas. Artikel ini mungkin dapat disalahpahami sebagai meromantisasi pandangan agama lokal, tetapi tujuan kami lebih dari itu. Penulis berharap bahwa artikel ini akan menjadi suatu identifikasi masalah secara radikal mengenai relasi negara dengan agama lokal dan menjadi titik tolak untuk memulai pembahasan baru mengenai agama lokal, yang tidak hanya terbatas pada solusi-solusi normatif seperti pengakuan atau pun sekadar mendorong kehadiran negara – yang dalam sejarah justru menghasilkan masalah baru ketimbang solusi – melainkan mencari solusi yang lebih radikal.

### Daftar Pustaka

- Aritonang, J. S. dan K. Steenbrink. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.
- Aspinall, E. dan G. Fealy. 2010. Introduction: Soeharto's New Order and its Legacy. Dalam E. Aspinall dan G. Fealy (Ed.) *Soeharto's New Order and its Legacy: Essays in Honour of Harold Crouch*. Canberra: ANU Press.
- Bagir, Z. A. 2017. Kajian tentang Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dan Implikasinya untuk Kebijakan. Dalam I. Ali-Fauzi, Z. A. Bagir, dan I. Rafadi (Ed.) *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*. Jakarta: PUSAD Paramadina.
- Benda, H. J. dan L. Castles. 1969. The Samin Movement. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 125(2), 207-240.
- Fakih, F. 2020. *Authoritarian Modernization in Indonesia's Early Independence Period: The Foundation of the New Order State (1950–1965)*. Leiden-Boston: Brill.
- Fauzi, M. Y. 2019. Agama Langkah Lama Pada Suku Talang Mamak di Kabupaten Indragiri Hulu, Provinsi Riau. Dalam S. Al Qurtuby dan T. Kholiludin (Ed.) *Agama dan Kepercayaan Nusantara*. Semarang: eLSA Press.
- Foucault, M. 1991. Governmentality. Dalam G. Burchell, C. Gordon, dan P. Miller (Ed.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. 2009. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978* (terj. G. Burchell). New York: Plagrave Macmillan.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books.

- Geertz, C. 2017. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa* (terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto). Depok: Komunitas Bambu.
- Harahap, A. dan Zaenuddin. 2020. Dari Konversi ke Resistensi: Strategi Kebertahanan Agama Lokal dalam Pusaran Pluralitas Terbatas. *Fuaduna*, 4(2), 98-113.
- Harahap, I. 2010. Rasionalisasi Religius dalam Diskursus Keagamaan di Indonesia: Kasus Parmalim Batak Toba. *Antropologi Indonesia*, 61, 26-36.
- Harsono, A. 2020. Religious Minorities in Indonesia Face Discrimination. Diakses dari <https://www.newmandala.org/religious-minorities-in-indonesia-face-blasphemy-prosecutions-intimidation-denial-of-service/>
- Hearman, V. 2018. The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia’s Churches. Dalam K. McGregor, J. Melvin, dan A. Pohlman (Ed.) *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Heryanto, A. 2005. Ideological Baggage and Orientations of the Social Sciences in Indonesia. Dalam V. R. Hadiz dan D. Dhakidae (Ed.) *Social Science and Power in Indonesia*. Jakarta-Singapura: Equinox-ISEAS.
- Humaedi, M. A. 2017. Konversi Keagamaan Pasca 1965: Mengurai Dampak Sosial Budaya dan Hubungan Islam-Kristen di Pedesaan Jawa. *Multikultural & Multireligius*, 16(2), 217-240.
- Kersten, C. 2017. *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kumoro, N. B. 2020. Dayak Kaharingan di Tengah Perubahan Sosial Ekologi dan Praktik Perpindahan Agama di Perdesaan Kalimantan Tengah. *Jurnal Masyarakat & Budaya*, 22(1), 13-24.
- Lemke, T. 2012. *Foucault, Governmentality, and Critique*. New York: Routledge.
- Li, T. M. 2007. Governmentality. *Anthropologica*, 49(2), 275-281.
- Li, T.M. 2018. *The Will to Improve: Perencanaan, Kekuasaan, dan Pembangunan di Indonesia*. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.
- Maarif, S. 2016. Kajian Kritis Agama Lokal. Dalam S. Maarif (Ed.) *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. Yogyakarta: CRCS.
- Maarif, S. 2017a. Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur. Dalam I. Ali-Fauzi, Z. A. Bagir, dan I. Rafadi (Ed.) *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*. Jakarta: PUSAD Paramadina.
- Maarif, S. 2017b. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS.
- McDaniel, J. 2010. Agama Hindu Dharma Indonesia as a New Religious Movement: Hinduism Recreated in the Image of Islam. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 14(1), 93-111.

- Mudhoffir, A. M. 2013. Teori Kekuasaan Michel Foucault: Tantangan bagi Sosiologi Politik. *MASYARAKAT*, 18(1), 75-100.
- Mujiburrahman. 2001. Religious Conversion in Indonesia: The Karo Batak and the Tengger Javanese. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12(1), 23-38.
- Narciso, J. B. 2008. Christianization in New Order Indonesia (1965-1998): Discourses, Debates and Negotiations. *Melintas*, 24(3), 407-428.
- Noorsena, B. 2010. Tuhan Yang Maha Esa Bukan Monopoli Agama. Makalh disampaikan dalam diskusi “*Yang Kecil dan Yang Beraneka: Kepercayaan dan Kesenian di Indonesia*” di Komunitas Salihara, 9 Juni 2010.
- Pinontoan, D. H. R. 2019. Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus. Dalam S. Al Qurtuby dan T. Kholiludin (Ed.) *Agama dan Kepercayaan Nusantara*. Semarang: eLSA Press.
- Polimpung, H. Y. 2010. Psikoanalisis Paradoks Kedaulatan Kontemporer: Kasus Kebijakan Global War On Terror Amerika Serikat: Kasus Semasa Pemerintahan George W. Bush, Jr. Tesis Universitas Indonesia.
- Pratiwi, P. S. 2017. Setrip di e-KTP, Hambat Rezeki Hingga Pengakuan Negara. Diakses dari <https://m.cnnindonesia.com/nasional/20171107144325-12-254050/setrip-di-e-ktp-hambat-rezeki-hingga-pengakuan-negara/>
- Robet, R. dan H. B. Tobi. 2017. *Pengantar Sosiologi Kewarganegaraan: Dari Marx sampai Agamben*. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.
- Rostow, W. W. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, J. C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven-London: Yale University Press.
- Scott, J. C. 2012. *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton: Princeton University Press.
- Suryadinata, L. 2014. State and “Chinese Religions” in Indonesia: Confucianism, Tridharma and Buddhism during the Suharto Rule and After. Dalam C. Tan (Ed.) *After Migration and Religious Affiliation: Religions, Chinese Identities and Transnational Networks*. Singapura: World Scientific.
- Telle, K. 2009. Spirited Places and Ritual Dynamics among Sasak Muslims on Lombok. *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 19(3), 289-306.
- Telle, K. 2018. Faith on Trial: Blasphemy and ‘Lawfare’ in Indonesia. *Ethnos*, 83, 371-391.
- Tendi. 2016. Islam dan Agama Lokal dalam Arus Perubahan Sosial. *Al-Tahrir*, 16(1), 47-68.

Wandi. 2019. Agama dan Kepercayaan Masyarakat Suku Anak Dalam (Orang Rimba) di Provinsi Jambi. Dalam S. Al Qurtuby dan T. Kholiludin (Ed.) *Agama dan Kepercayaan Nusantara*. Semarang: eLSA Press.

Wiwoho, B. 2017. Kemenag: Putusan MK tak Samakan Definisi Agama-Kepercayaan. Diakses dari <https://m.cnnindonesia.com/nasional/20171108192924-20-254421/kemenag-putusan-mk-tak-samakan-definisi-agama-kepercayaan>