
AGAMA DAN NEGARA: Konstruksi Agama sebagai Fenomena Marginalisasi Kepercayaan Lokal Minahasa, Sulawesi Utara

Geiby Natalia Mandey

Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga

752020026@student.uksw.edu

Hun J.A. Pinatik

Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga

hunjohanis@gmail.com

Abstract

This study explores the relationship between religion and the state which has an impact on the marginalization of local beliefs as a natural thing. The term "reasonable" refers to an ongoing social phenomenon and not a justification claim for the process of marginalization for local beliefs. The focus of this study is on the role of the state and Christianity in constructing religion as a phenomenon of marginalization of local Minahasa beliefs. The followers of local Minahasa beliefs are stigmatized as infidels because they practice rituals that are different from the world religion paradigm; One of them is the paradigm of Christianity. Stigma against adherents of faith is further strengthened through the history of the Indonesian state's policy of limiting the term religion in Indonesia. The state has legitimized the existence of "world religions" or "imported religions" as an intrinsic part of the life of the state; including Christianity. As a result, marginalization of local beliefs has become a natural practice. This research is based on Peter Berger's (1991) "social construction" approach and Sunder John Boopelan's "ritual of humiliation" (2017) to analyze the phenomenon of marginalization as a natural thing. This article uses qualitative research methods



with descriptive analytical research to describe the relationship between religion and the state based on the findings. The argument in this study is that the marginalization of local believers is constructed by the relationship between the state as a public policy maker and Christianity as the majority in Minahasa.

Keyword: Minahasa local belief; Christianity; State; Marginalization.

Abstrak

Penelitian ini mengeksplorasi relasi agama dan negara yang berdampak pada marginalisasi kepercayaan lokal sebagai hal yang wajar. Istilah “wajar” mengacu pada fenomena sosial yang sedang terjadi dan bukan klaim pembenaran atas proses marginalisasi bagi kepercayaan lokal. Fokus kajian ini pada peran negara dan kekristenan dalam mengkonstruksi agama sebagai fenomena marginalisasi terhadap kepercayaan lokal Minahasa. Para pemeluk kepercayaan lokal Minahasa mendapat stigma kafir karena melakukan praktek ritual yang berbeda dari paradigma world religion (agama dunia); salah satunya paradigma agama Kristen. Stigma terhadap pemeluk kepercayaan semakin diperkuat melalui sejarah kebijakan Negara Indonesia yang membatasi istilah agama di Indonesia. Negara telah melegitimasi eksistensi “agama-agama dunia” atau “agama impor” sebagai bagian intrinsik dalam kehidupan bernegara; termasuk di dalamnya agama Kristen. Akibatnya, marginalisasi terhadap kepercayaan lokal menjadi praktek yang wajar. Penelitian ini berbasis pada pendekatan “konstruksi sosial” Peter Berger (1991) dan “ritual of humiliation” Sunder John Boopelan (2017) untuk menganalisa fenomena marginalisasi sebagai hal yang wajar. Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan jenis penelitian deskriptif analitis untuk mendeskripsikan relasi agama dan negara berdasarkan temuan. Argumentasi dalam penelitian ini, bahwa marginalisasi terhadap pemeluk kepercayaan lokal dikonstruksi oleh relasi antara negara sebagai pembuat kebijakan publik dan agama Kristen sebagai mayoritas di Minahasa.

Kata kunci: Kepercayaan lokal Minahasa; Agama Kristen; Negara; Marginalisasi.

I. PENDAHULUAN

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan relasi agama dan negara dalam mengkonstruksi fenomena marginalisasi sebagai hal yang wajar. Lokus penelitian ini berada di Minahasa, Provinsi Sulawesi Utara. Minahasa merupakan salah satu suku diantara suku-suku yang lain di Provinsi Sulawesi Utara (Sulut). Karena itu, beberapa Kabupaten di Sulut

menggunakan istilah Minahasa; misalnya Kabupaten Minahasa, Kabupaten Minahasa Selatan, Kabupaten Minahasa Utara, dan Kabupaten Minahasa Tenggara. Agama Tua Minahasa (kepercayaan lokal) memiliki kepercayaan kepada roh leluhur. Kepercayaan ini masih terus dipelihara dan dirawat dalam dinamika agama dominan (Kristen) dan legitimasi negara Indonesia. Namun praktek marginalisasi tidak dapat terhindarkan dalam realitas penghayat Minahasa (Sopacoly et al., 2019; Tumbelaka, 2020). Padahal Indonesia memiliki Pancasila sebagai dasar negara yang mengakui keberadaan setiap warga negara.

Pancasila sebagai hasil abstraksi dari para *Founding Fathers* Indonesia, merepresentasikan perjuangan konstruksi bernegara dan konstruksi dasar negara. Mereka telah merumuskan dasar negara dengan menempatkan agama pada sila pertama dalam Pancasila. Meskipun demikian, proses penentuan dasar negara memicu perdebatan yang panjang antara Soekarno dan Muhammad Natsir. Namun, kesimpulan akhir mengenai konstruksi ideologi negara diputuskan dengan memilih Pancasila sebagai ideologi dasar negara (Fathani dan Qodir, 2020). Sila Pertama dari Pancasila, yakni “Ketuhanan Yang Maha Esa,” yang merepresentasikan konsep agama.

Hal tersebut menjadi dasar filosofis bagi Indonesia untuk merdeka (Ismail, 2018). Sila pertama dalam Pancasila merujuk pada konsep Ketuhanan yang menjadi pijakan terhadap pandangan bangsa dalam prinsip berkebudayaan dan prinsip demokrasi. Sila pertama tidak mendeskripsikan agama tertentu, sehingga menempatkan kebebasan bagi setiap agama atau keyakinan/kepercayaan di negara Indonesia. Kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan bagian dari Hak Asasi Manusia (HAM). Hal tersebut telah diatur secara baik di Indonesia. HAM ditetapkan dalam UUD 1945 (Pasal 28A-J dan Pasal 29). UU No. 29/1999 berisi Pengesahan Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial (Bagir et al., 2019).

Meskipun Pancasila dan UUD 1945 telah menjadi landasan bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan, tetapi faktanya intoleransi tetap saja terjadi. Menurut laporan tahunan yang dirilis Wahid Foundation, bahwa salah satu penyebab intoleransi karena tidak efektifnya penegakan hukum (law enforcement) kepada pelaku pelanggaran dan intoleransi berdasarkan agama. Pembiaran ini mengakibatkan intoleransi dalam bentuk ujaran kebencian terhadap mereka terus meningkat dari tahun ke tahun. Beberapa kasus intoleransi bahkan belum terselesaikan, seperti pelarangan 21 gereja di Aceh Singkil, penyegelan GKI Yasmin Bogor, penyegelan Gereja HKBP Filadelfia Kab.

Bekasi, permasalahan pengungsi Syiah Sampang di Jatim, permasalahan JAI di Mataram dan Lombok Timur NTB (Wahid Foundation, 2020). Lebih spesifiknya lagi terjadi intoleransi dan diskriminasi terhadap kepercayaan lokal di Indonesia; bahkan didukung oleh kebijakan negara (Hasse et al., 2011; Rochmad et al., 2021; Rosadi, 2015). Intoleransi terhadap kepercayaan lokal sebagai kelompok minoritas nyatanya terjadi akibat kebijakan pemerintah Indonesia (Lattu, 2019). Terutama kebijakan Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Penetapan Presiden tersebut merujuk pada enam agama yang diakui, yakni Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Khong Cu (UU No.1/PNPS/1965). Penyebutan agama yang dimaksud merupakan produk impor atau *world religion*/agama dunia.¹ Negara telah melegitimasi eksistensi “agama-agama dunia” atau “agama impor” sebagai bagian intrinsik dalam kehidupan bernegara; termasuk di dalamnya agama Kristen.

Minahasa merupakan salah satu bagian daerah di Indonesia yang mengalami penetrasi agama Kristen pada masa penjajahan dan kolonial sejak abad ke-16 (Wigboldus, 1987; Watuseke, 2014; End, 2015). Padahal agama dunia (Kristen) merupakan produk asing yang datang bersama dengan sistem kolonial. Kekristenan pada masa kini menjadi semakin dominan di Minahasa. Sebagian besar masyarakat Minahasa telah menerima Injil dari agama Kristen (Heydemans dan Pinontoan, 2020). Mayoritas masyarakat yang telah beragama Kristen, menunjukkan fenomena bahwa kepercayaan Minahasa telah direduksi. Penghayat kepercayaan Minahasa juga sering memperoleh stigma kafir. Beberapa tempat ritual mereka seperti *waruga* (kuburan leluhur Minahasa) mengalami tindakan vandalisme oleh pemerintah untuk pembangunan bendungan. Dalih dari tindakan vandalisme tersebut berakar pada Perpres RI 3/2016 tentang Percepatan Pelaksanaan Proyek Strategis Nasional (Sopacoly et al., 2019). Hal tersebut merupakan konsekuensi dari eskalasi agama Kristen dan legitimasi agama yang dilakukan oleh negara. Penghayat kepercayaan lokal Minahasa nyatanya mengalami peminggiran dan hal tersebut dianggap wajar sebagai realitas.

¹ Istilah *world religion* telah dikembangkan oleh Fox untuk menjelaskan perbedaan antara *religion* dan *indigenous religions* (Fox, 2007). Istilah *world religion* dalam tulisan ini bermaksud menjelaskan agama-agama yang diakui pemerintah Indonesia atau agama impor.

Beberapa tulisan lokal Minahasa sebelumnya hanya membahas tentang sejarah agama Kristen di Minahasa dan identitas sosial (Wigboldus, 1987; Mawuntu, 2020). Tulisan tentang relasi agama dan negara di Indonesia terdahulu hanya mengkaji soal pembatasan kebebasan beragama, kepemimpinan religius dari relasi negara-agama, konstruksi sejarah kolonial terhadap negara-agama, pluralisme agama di Indonesia, dan relasi antar agama di Indonesia melalui oralitas (Bagir dan Arianingtyas, 2020; Makin, 2018; Wasino et al., 2021; Hefner, 2020; Lattu, 2019). Beberapa peneliti terdahulu belum melihat peran konstruksi “agama” oleh negara dan konsekuensi eskalasi agama Kristen yang memarginalisasi kepercayaan lokal sebagai praktek yang wajar.

Artikel ini membahas peran negara dan Kekristenan dalam mengkonstruksi agama sebagai fenomena marginalisasi terhadap kepercayaan lokal Minahasa. Tantangan bagi penghayat kepercayaan lokal datang dari kebijakan publik yang ditetapkan oleh negara dan misi Kekristenan di Minahasa. Karena itu, ontologi dalam tulisan ini, yakni peran negara dan agama dalam mengkonstruksi marginalisasi kepercayaan lokal Minahasa melalui kebijakan. Argumentasi utama dalam tulisan ini adalah negara dan Kekristenan telah mengambil peran besar terhadap fenomena marginalisasi kepercayaan lokal, yang dilakukan melalui konstruksi istilah “agama,” sehingga marginalisasi kepada penghayat (warga negara) dianggap sebagai “kewajaran.” Padahal negara seharusnya menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan dari setiap warga negara sesuai amanat Undang Undang Dasar 1945 dan Pancasila, khususnya, Sila pertama tentang “Ketuhanan Yang Maha Esa.” Selain itu, kekristenan merupakan produk asing (di luar Minahasa) yang datang dalam konteks kolonial.

Tulisan ini berbasis pada pendekatan konstruksi sosial (Berger, 1991; Berger dan Luckmann, 1990) dan *ritual of humiliation* (Boopelan, 2017). Kedua pendekatan ini yang akan menjadi epistemologi dalam menganalisis ontologi relasi agama dan negara, terhadap fenomena marginalisasi kepercayaan lokal Minahasa. Berbagai sumber teoritis dan empiris akan menjadi pijakan dalam penyajian materi. Dengan demikian, perspektif tentang negara dan agama dalam konteks tulisan ini akan bermanfaat untuk meletakkan fenomena marginalisasi kepercayaan lokal dapat ditelaah secara sosiologis (Berger, 1991). Karena itu, beberapa hal dalam artikel ini akan membahas tentang latar penggunaan istilah “agama” yang diproduksi oleh negara dalam konsteks Indonesia dan sejarah masuknya agama Kristen. Penelitian dalam tulisan ini menggunakan metode

kualitatif dengan pendekatan deskriptif analitis. Beberapa informasi mengenai fenomena marginalisasi penghayat kepercayaan lokal dan bagaimana negara mengkonstruksi legalitas, serta batasan agama oleh negara, diperoleh melalui wawancara mendalam, observasi dan studi dokumen. Selain itu, penelitian ini juga banyak mengambil informasi data melalui studi kepustakaan yang diperoleh melalui artikel online, jurnal ilmiah, buku, dan literatur yang menunjang tulisan ini. Tulisan ini menegaskan bahwa fenomena konstruksi marginalisasi penghayat kepercayaan lokal yang dilakukan negara dan Kekristenan merupakan habituasasi dan tindakan subversif terhadap konvensi bernegara.

TINJAUAN PUSTAKA

Konstruksi Sosial dan Marginalisasi

Kenyataan dikonstruksi secara sosial merupakan sebuah pendekatan konstruktif yang dibangun dari sosiologi pengetahuan. Kenyataan dibangun secara sosial berdasarkan fenomena empiris. Kenyataan merupakan fenomena yang mempunyai keberadaan (*being*) dan tidak bergantung pada kehendak individu (Berger dan Luckmann, 1991). Meskipun memiliki keterkaitan dengan kenyataan; Bagi Berger, pengetahuan adalah kapastian bahwa realitas itu nyata dan memiliki karakter (Bungin, 2000). Teori konstruksi sosial yang dikembangkan oleh Berger dan Luckmann dilandaskan atas dasar epistemologis fenomenologi dari Alfred Schutz (Haryanto, 2012). Secara epistemologi, pendekatan fenomenologi merupakan hasil abstraksi yang dibangun oleh Edmund Husserl.

Kenyataan dan pengetahuan bersifat relatif. Artinya, apa yang nyata dan memiliki pengetahuan bagi seorang petani belum tentu benar bagi filsuf. Kenyataan dan pengetahuan bergantung pada konteks sosial, yakni *habitus* juga *stock of knowledge* sebagai *social construction of reality* (Sulaiman, 2016). Konstruksi sosial menjadi suatu upaya membangun kenyataan yang dan pengetahuan masyarakat. Konstruksi sosial berfokus pada makna sebagai hasil habituasasi, bahasa, pengetahuan dan simbol (Gablin, 2014).

Lahirnya konstruktivisme pada awalnya berasal dari Plato tentang konsep ide. Kemudian dikembangkan oleh Jean Piaget melalui paham konstruksi kognitif. Konsep ide dari Plato kemudian dikembangkan oleh Socrates tentang jiwa dan tubuh, lalu

diperbaharui lagi oleh Aristoteles mengenai informasi, relasi, substansi, materi, serta esensi. Bagi Aristoteles, manusia adalah *homo socius* atau makhluk sosial dengan pengetahuan berdasar pada logika dan fakta. Melalui pengetahuan, maka manusia bisa berinteraksi. Proses interaksi dari manusia bertujuan untuk mengkonstruksi perspektif subyektif dan menciptakan simbol (Ishaq dan Mahanani, 2018).

Pengetahuan sebagai epistemologi berada dalam dua kutub kontradiktif antara rasionalisme dan empirisme. Kaum pemikir empirisme berpendapat bahwa pengetahuan diperoleh melalui inderawi, dengan kata lain pemikiran manusia berawal dari kekosongan seperti kertas putih, kemudian di isi melalui pengalaman. Domain pemikiran empirisme bertendensi pada pemikiran sosiologis (Benton dan Craib, 2009). Dengan demikian, upaya membangun kenyataan merupakan proses membangun pengetahuan melalui pengalaman interaksi dengan dunia sosial. Hal ini dipertegas oleh Berger dan Luckmann, bahwa *homo sapiens* merupakan *homo socius* (Berger dan Luckmann, 1990). Kesadaran manusia dideterminasi berdasarkan keberadaan sosialnya (Berger dan Luckmann, 1990).

Masyarakat sebagai konteks sosial memiliki faktisitas obyektif dan dikonstruksi melalui aktivitas dengan ekspresi makna subyektif. Sifat ganda masyarakat inilah sebagai *kenyataan sui generis* melalui aspek faktisitas obyektif (diambil dari perpektif Durkheim) dan makna subyektif (diambil dari perspektif Weber) (Berger dan Luckmann, 1990). Berger dan Luckmann menegaskan bahwa masyarakat dibangun, dipelihara dan ditransformasikan melalui tindakan serta interaksi manusia. Singkatnya, terjadi dialektika antara masyarakat menciptakan individu dan individu menciptakan masyarakat (Bungin, 2000). Berger menyebutnya sebagai eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi (Beger, 1991). Ketiga konsep ini merupakan hasil abstraksi dari perspektif Weber, Durkheim, Mead, dan Marx. Ketiga dialektika ini bertujuan untuk menata kehidupan manusia supaya bermakna. Singkatnya, manusia membutuhkan *nomos* untuk menjaga eksistensinya tidak terjerumus dalam anomi. Bagaimanapun usaha manusia untuk menjaga tatanan bermakna, tetap saja kehidupannya memiliki kemungkinan besar untuk terjerumus dalam anomi. Karena itu, manusia membutuhkan legitimasi dan penalaran agama untuk tetap menjaga kebermaknaan hidupnya (Berger, 1991). Konsekuensinya manusia hidup dalam “langit suci” berbasis legitimasi agama.

Legitimasi agama sebagai kebenaran purna akan berdampak bagi relasi sosial dengan agama atau kepercayaan lain. Salah satu dampaknya adalah fundamentalisme

dengan sikap dogantis (Wood, 2005). Agama bisa menjadi identitas sosial yang akan saling bertentangan dan memarginalisasi (Boopelan, 2017). Boopelan menggunakan pendekatan agama dan kekuasaan untuk mengkaji diskriminasi dan sistem kasta di India. Perspektif yang Boopelan tawarkan merupakan rumpun teologi dan bukan sosiologi, tetapi kontennya memiliki banyak irisan dengan studi-studi sosial. Melalui tradisi berpikir ini, maka dia mengembangkan epistemologi dari perspektif teologi untuk melihat struktur politik yang terbentuk dalam masyarakat. Boopelan percaya bahwa masyarakat di masa kini tidak terjebak dalam sekularisme. Karena itu, dia menyebut bahwa manusia merupakan *homo ritualis* (Boopelan, 2017).

Boopelan memiliki perspektif epistemologi yang mirip dengan Berger. Mereka berdua sependapat bahwa agama memiliki peran penting dalam kehidupan manusia. Boopelan menyebut manusia sebagai *homo ritualis*, sedangkan Berger menyebut manusia sebagai *homo sapiens* sekaligus *homo socius*. Secara ontologi, mereka berdua memulai dari signifikansi agama dalam kehidupan manusia sehari-hari. Akan tetapi, Boopelan lebih kearah bagaimana kekuasaan beroperasi dalam kehidupan manusia sehari-hari. Walaupun tidak eksplisit, perspektif dari Boopelan mengandung pendekatan postkolonial.

Menurut Boopelan, *ritual humiliation* merupakan praktek penghinaan yang dikondisikan secara historis dan dipengaruhi oleh hukum serta logika religio-kultural masa lalu yang masih dipertahankan hingga masa kini. *Ritual humiliation* telah menjadi habitus dalam kehidupan manusia, sehingga hal tersebut tanpa disadari sering terjadi (Boopelan, 2017). Praktek ini akan mengakar pada kekerasan yang berbasis identitas agama dan budaya. Amartya Zen mengemukakan bahwa potensi konflik di dunia kontemporer merupakan praanggapan satu identitas tunggal berdasarkan agama atau budaya tertentu. Identitas tunggal tersebut menjadi keyakinan implisit dan klasifikasi yang mutlak bagi manusia. Konsekuensinya, relasi-relasi sosial menjadi pemicu konflik yang memanas (Zen, 2006). Pada tataran ini, korban dari konflik identitas biasanya agama atau kepercayaan minoritas.

Posisi sebagai minoritas sangat rentan mengalami marginalisasi dalam realitas sosial; termasuk kehidupan bernegara dan beragama. Boopelan menyebutnya sebagai *ritual humiliation*, namun saya akan mengembangkan istilah “ritual marginalisasi” sebagai hasil dari konstruksi negara dan agama. Dengan kata lain, negara telah

mengkonstruksi “agama” melalui kebijakan publik dan agama telah melakukan pereduksian kepercayaan lokal. Negara telah melegitimasi *world religion* atau agama dunia (produk impor) sebagai konstruksi identitas sosial masyarakat Indonesia sejak tahun 1965. Legitimasi tersebut terjadi melalui Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965. Memang pada tahun 2017 sudah ada keputusan Mahkamah Konstitusi yang melegalkan kepercayaan lokal di Indonesia, tetapi bukan berarti perspektif “agama yang diakui” telah hilang sepenuhnya di dalam pemikiran publik. Faktanya kepercayaan lokal masih tetap terpinggirkan sampai saat ini karena tidak dipandang sebagai agama. Kepercayaan-kepercayaan lokal akhirnya memperoleh posisi yang terpinggirkan dalam kehidupan publik. Dengan menggunakan perspektif Boopelan, maka agama dan negara telah mengkonstruksi relasi kuasa untuk memarginalisasi serta mendiskriminasi posisi kepercayaan lokal (Boopelan, 2017).

II. METODE PENELITIAN

Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan jenis penelitian deskriptif analitis untuk mendeskripsikan relasi agama dan negara berdasarkan temuan. Penelitian deskriptif analitis berperan untuk mendeskripsikan masalah penelitian sebagaimana adanya (Sugiono, 2009). Kemudian penelitian ini menggunakan teknik penelitian wawancara mendalam (*indeep-interview*), observasi, studi dokumenter, dan kajian pustaka terkait literature yang berhubungan dengan penelitian agama-negara (Cresswell, 2015). Pengumpulan data dilakukan melalui observasi di lapangan penelitian yang menjadi lokus. Observasi lapangan akan membantu untuk memahami konteks data dalam keseluruhan situasi sosial marginalisasi kepercayaan lokal Minahasa. Tujuannya untuk memperoleh pandangan yang holistik (Sugiyono, 2020). Dalam wawancara mendalam, peneliti melakukannya melalui pertemuan tatap muka dan melalui telepon terhadap beberapa informan penelitian. Para informan tersebut berasal dari Minahasa sesuai dengan lokus penelitian dalam artikel ini.

Para informan tersebut merupakan *Tona'as* (pemimpin adat Minahasa), pemuda adat, dan budayawan Minahasa. Informan ditentukan secara purposive sampling. Data yang sudah dikumpulkan direduksi, disajikan, dan diverifikasi (Sugiyono, 2020). Pada akhirnya data tersebut dianalisis menggunakan pendekatan “konstruksi sosial” Peter

Berger (1991) dan “*ritual of humiliation*” Sunder John Boopelan (2017) untuk menganalisa fenomena marginalisasi sebagai hal yang wajar terhadap kepercayaan lokal Minahasa.

Marginalisasi merupakan proses peminggiran terhadap kelas minoritas, rapuh, dan terdiskriminasi. Konsep marginalisasi berangkat dari apa yang disebut oleh Boopelan sebagai “*ritual of humiliation.*” Bagi Boopelan, marginalisasi menempatkan orang pada posisi yang tidak terlihat dan tidak pada tempatnya. Dengan kata lain, orang berada di luar kerangka berpikir dan bertindak menurut eksistensinya (Boopelan, 2017). Dalam konteks agama, marginalisasi menjadi sebuah fenomena sosial yang cenderung dikonstruksi oleh pihak dominan, yakni agama-agama dunia (world religion) dan relasinya dengan negara. Tujuannya untuk membedakan posisi antara pihak agama dominan (world religion) dan pihak agama yang terpinggirkan/minoritas (kepercayaan lokal). Hal tersebut terjadi karena rentetan historis agama dalam realitas sosial yang telah berkembang dan terikat dengan berbagai kepentingan politis dalam negara.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

Perjumpaan Minahasa dan Kristen

Perjumpaan antara kepercayaan Minahasa dengan Kekristenan merupakan peristiwa historis yang mendahului terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Secara historis, negara Indonesia nanti berdiri dan merdeka pada tanggal 17 Agustus 1945 (Putri, 2020). Minahasa merupakan bagian dari salah satu suku di Indonesia pada masa kini. Namun perjumpaan antara Minahasa dengan Kekristenan sudah terjadi sejak tahun 1520 sampai 1562, yakni oleh Kristen Katolik dari Spanyol. Sebelum Kristen masuk di Minahasa, masyarakat lokal telah mengenal kuasa adikodrati, sebagai pencipta, pemelihara, dan pelindung. Perwujudan kehadirannya dipahami sebagai roh-roh leluhur yang dalam penyebutan lokal disebut sebagai *Opo/ Apo/ Empung/ Kasuruan*. Istilah ini merupakan ontologi kepercayaan Minahasa hingga masa kini. Kepercayaan Minahasa tidak lepas dari mitos, ritus, puisi, tari-tarian, nyanyian, simbol, dan doa (Heydemans dan Pinontoan, 2020). Akan tetapi, sejak Kekristenan datang di Minahasa kepercayaan lokal mengalami pergeseran nilai keyakinan secara fundamental.

Kepercayaan lokal telah mengalami kristenisasi yang cukup signifikan, sehingga mengaburkan nilai-nilai sakral Minahasa. Masifnya agama Kristen mempengaruhi Minahasa nanti terjadi melalui penginjilan Protestan. Protestantisme memulai misi penginjilannya pada 1655 (Renwarin, 2007). End menegaskan bahwa mulai abad ke-16, masyarakat Minahasa telah memiliki relasi dengan orang-orang Eropa. Hubungan yang dekat inilah mengakibatkan tentara Spanyol diusir pada abad ke-17 dan masyarakat lokal mengadakan perjanjian dengan Belanda. Jadi, seperti yang telah digambarkan dari atas bahwa pada abad ke-16 dan ke-17 orang Minahasa sudah masuk Kristen, walaupun terdapat beberapa hambatan. Karena itu, orang Minahasa sejak berabad-abad telah mengenal agama Kristen dan terbiasa bergaul dengan orang Barat. Tahun 1831, Riedel dan Schwarz datang ke Minahasa dengan tujuan membawa Injil kepada masyarakat yang berkepercayaan lokal. Riedel kemudian menetap di Tondano dan Schwarz di Langowan (End, 2015).

Abad ke-19 merupakan puncak massifnya agama Kristen di Minahasa, ketika para missionaris atau *zendeling* Kristen dari Eropa melakukan kontak dengan orang lokal. Konsekuensinya terjadi perubahan pada makna dan praktek keagamaan Minahasa, khususnya dalam praktek ritual (Heydemans dan Pinontoan, 2020). Penginjilan tersebut memberi dampak bagi orang lokal menjadi guru Injil (Watuseke, 2014). Graafland menyebut bahwa misi agama Kristen di Minahasa dilakukan secara halus, dengan tidak memaksakan kehendak orang lokal untuk menerimanya (Graafland, 1991). Kristenisasi telah membawa dampak perubahan bagi kepercayaan orang Minahasa.

“Minahasa telah tercerabut dari akarnya,” begitulah ungkapan dari seorang *Tona’as*, ketika melihat perubahan Minahasa di masa kini (Hasil wawancara dengan *Tona’as* RT. Jumat 26 November 2021, di *Padies Kimuwu*, Minahasa). Minahasa tidak lagi seperti di zaman para leluhur. Dahulu leluhur Minahasa berperang dengan orang asing, namun kini orang Minahasa malah menikmati produk asing tersebut (Hasil wawancara dengan *Tona’as* RT. Jumat 26 November 2021, di *Padies Kimuwu*, Minahasa). Kepercayaan Minahasa tidak lagi menjadi pusat kosmologi dan praktek ritual. Kepercayaan Minahasa telah direduksi dan direkonstruksi menjadi sesuatu yang berbeda. Menurut Palm, abad ke-19 menjadi akar historis sebagian besar penduduk Minahasa menganut agama Kristen (Palm, 1958). Konsekuensinya *foso* digantikan dengan praktek agama Kristen. Dengan kata lain, ketercerabutan tersebut berarti kepercayaan lokal telah

mengalami perubahan, penyesuaian makna, bahkan penurunan intensitas kepercayaan. Lebih dari itu terjadi penurunan jumlah penganut kepercayaan lokal (Kalangie, 2007). Agama Kristen telah menjadi agama yang dominan secara kuantitas. Di masa kini, agama Kristen merupakan agama yang diakui oleh pemerintah dan mendapatkan dukungan untuk memiliki hak bebas beragama.

Masifnya penyebaran agama Kristen di Minahasa hingga menjadi agama mayoritas, nyatanya membawa dampak bagi kepercayaan lokal. Para penghayat dianggap melakukan praktek berhala. Mereka dianggap sesat karena tidak sesuai dengan “agama” yang berlaku. Ritual-ritual diberantas dan kubur-kubur leluhur dibongkar. Vandalisme dan stigmatisasi kepada penghayat kepercayaan tidak lepas dari campur tangan aktor negara. Salah seorang penghayat menceritakan, bahwa mereka tidak mendapatkan advokasi dari pemerintah ketika distigma oleh masyarakat. Bahkan rekognisi keberadaan penghayat mengalami hambatan (Hasil wawancara via *Whatsapp* dengan IS “penghayat kepercayaan Minahasa non-Kristen”. Kamis 17 Desember 2020, pukul 10:55 WITA). Selain itu, penghayat juga mengalami diskriminasi melalui pembongkaran *waruga*/kubur para leluhur (Palohoon, 2018). Padahal *waruga* merupakan tempat yang penting bagi penghayat untuk berhubungan dengan roh leluhur melalui praktek ritual.

Lahirnya ‘Agama’ dari Rahim Ibu Pertiwi

Konsep agama cenderung terperangkap dalam definisi agama dunia yang diuniversalkan (Maarif, 2017; Maarif, 2019; Asad, 1993; Masuzawa, 2005) dan kuasa mayoritas (Hefner, 2020; Hefner, 2019). Setidaknya untuk didefinisikan sebagai “agama,” maka harus dikategorikan sebagai: agama-agama dunia, memiliki tradisi kenabian, kitab suci, dan ritual-ritual (Bagir, dkk., 2020). Akibatnya, konstruksi agama menjadi sesuatu yang problematik sampai mempengaruhi konteks kebebasan beragama di Indonesia (Marshall, 2018; Mu’ti and Burhani, 2019). Padahal Indonesia memiliki Pancasila sebagai dasar negara yang mengakui keberadaan setiap warga negara, tanpa menegasikan yang lain karena pengaruh konstruksi agama secara universal. Karena itu, kedudukan agama seharusnya memiliki posisi yang egaliter dengan kepercayaan lokal.

Kepercayaan lokal bisa dipandang sebagai agama lokal, meski belum memadai jika dibandingkan dengan agama-agama yang dikategorikan pada kelompok agama dunia (Maarif, 2016). Namun eksistensi kepercayaan lokal perlu dilihat secara lebih terbuka sebagai “setara” dengan agama, supaya tidak terpinggirkan atau termarginalisasi menurut

distingsi istilah. Selain itu, sejalan dengan Pinontoan, bahwa istilah “agama” sering dikaitkan untuk menyebut sistem dan praktek kepercayaan (mitos, ritus, dan kultus). Kepercayaan lokal Minahasa memiliki mitos, ritus, dan kultus; sehingga tidak salah jika menyatakan bahwa kepercayaan lokal Minahasa merupakan agama (Pinontoan, 2019).

Kepercayaan lokal Minahasa atau Agama Tua (Pinontoan, 2019) berbasis pada kepercayaan terhadap roh leluhur (Pinontoan, 2015; Wenas, 2007; Mawuntu, 2020; Wilken, 1893). Kepercayaan lokal Minahasa dapat disebut sebagai agama *Malesung* (Adhitama, 2021; Pinontoan, 2019). Kepercayaan ini masih terus dipelihara dan dirawat dalam dinamika dominasi agama dan legitimasi negara (Sopacoly et al., 2019; Tumbelaka, 2020). Dominasi dan legitimasi terhadap eksistensi kepercayaan lokal menjadi problematika dalam konteks Indonesia secara khusus (Maarif, 2017; Maarif, 2019; Arroisi, 2021; Harsyahwardhana, 2020; Deta, 2022) dan dalam konteks global secara umum (Cox, 2007).

Negara Indonesia memiliki peran penting dalam konstruksi agama bagi para pemeluknya. Negara memberikan kebebasan bagi masyarakat untuk beribadah sesuai agama mereka. Agama menjadi salah satu esensi dari dasar negara Indonesia, ketika Sila pertama dalam Pancasila mengandung unsur religius. Rentetan sejarah Indonesia menunjukkan adanya relasi antara agama dan negara (Bahar dan Hudawati, 1998). Relasi tersebut nyatanya menunjukkan bahwa negara telah memberikan penetrasi yang cukup massif bagi identitas keagamaan setiap masyarakat. Meskipun demikian, negara juga hadir memberikan konstruksi realitas keagamaan baru terhadap seluruh masyarakat melalui rekognisinya terhadap *world religion* atau agama dunia (agama impor).

Negara telah menciptakan regulasi dan keterbukaan terhadap produk asing. Di mana agama-agama *impor* atau asing berkembang pesat di Bumi Pertiwi, Indonesia. Agama-agama tersebut adalah Islam, Kristen, Hindu, Budha, Katolik, dan Konghuchu (Al Qurtuby, 2021). Keterbukaan negara pada produk impor mengakibatkan ekspansi terhadap struktur pengetahuan masyarakat. Misalnya agama Islam menjadi mayoritas di Indonesia pada masa kini. Mayoritas Islam tidak menunjukkan bahwa Indonesia merupakan negara Islam, tetapi didominasi oleh penduduk warga muslim (Kementerian Agama RI, 2015). Indonesia dibangun atas dasar perspektif Pancasila yang memberikan kebebasan bagi agama di ruang publik.

Agama merupakan pergumulan mendalam dari para *Founding Fathers* untuk menciptakan produk dasar bernegar. Produk tersebut dikenal sebagai Pancasila dan UUD 1945. Dalam Risalah BPUPKI 1945 mencatat, bahwa para pendiri bangsa memasukkan istilah agama sejak awal perumusan dasar negara. Hal tersebut diuraikan dalam Sidang Pertama (Bahar dan Hudawati, 1998). Agama telah dikontemplasikan sebagai entitas signifikan untuk menjadi *world view* bagi seluruh masyarakat yang akan memiliki identitas sebagai warga negara. Bahkan di masa kini, masyarakat Indonesia telah mengenal Sila Pertama dalam Pancasila, yang menyebut tentang “Ketuhanan Yang Maha Esa.” Agama menjadi bagian penting dari kehidupan negara yang telah diobyektivasi kepada publik. Agama telah lahir dari Rahim Ibu Pertiwi, yakni Indonesia, melalui kontruksi legitimasi UUD 1945 dan Pancasila.

Konstruksi negara terhadap istilah “agama” dan penerimaannya terhadap *world religion* tidak terlepas dari rentetan historis masuknya produk asing tersebut ke Indonesia. Negara Indonesia bukanlah negeri yang terisolasi, sehingga tidak memiliki kontak dengan interaksi sosial antar-bangsa. Indonesia merupakan daerah kepulauan yang telah banyak memiliki kontak dengan bangsa asing. Faktanya Indonesia pernah mengalami masa kolonial oleh bangsa asing, sehingga memicu interaksi sosial. Masa kolonial tidak hanya menghasilkan relasi penjajah dan terjajah, tetapi juga sebagai pintu masuk agama-agama asing ke Nusantara (nantinya menjadi Indonesia). Selain itu, kedatangan agama-agama asing di Indonesia merupakan fakta sejarah yang tidak dapat dinegasikan dalam memori bangsa.

Agama asing telah ada di Indonesia sebelum kemerdekaan 1945. Istilah agama asing di sini mengacu pada konsteks budaya masyarakat Indonesia yang telah memiliki kepercayaan lokalnya masing-masing, sehingga “agama” merupakan produk luar yang bisa dilacak historisitasnya. Agama asing tersebut adalah Hindu, Buddha, Islam, Kristen, dan beberapa lainnya. Agama Hindu dan Buddha, tiba di Asia Tenggara sejak 200 M. Referensi tertua dalam biografi Cina, bahwa pangeran dan biarawan Kashmir Gunavarman (367-431) konon pernah berkhotbah di Sumatra. Pengelana Cina dan biksu Buddha I-ching (Yijing) berada di Palembang, Sumatera, pada tahun 687–689, dan memuji kerajaan Shriwijaya sebagai pusat pembelajaran Buddhis. Salah satu artefak peninggalan Hindu-Buddha adalah candi Borobudur. Candi tersebut merupakan representasi Buddhisme Mahayana (Steenbrink, 2013). Islam datang ke Indonesia sekitar

abad ke-13 M melalui jalur perdagangan. Selain melalui perdagangan, perluasan Islam tidak lepas dari pernikahan dan pengajaran terhadap orang lokal (Karim, 2018). Sedangkan untuk kedatangan Kristen di Indonesia bisa diambil contoh penetrasi agama Kristen kepada masyarakat Minahasa. Karena itu, agama asing/impor telah menjadi bagian dari kepercayaan masyarakat Indonesia, jauh sebelum kemerdekaan.

Meskipun demikian, bukan berarti kepercayaan lokal telah hilang di Indonesia. Sebelum dan sesudah kemerdekaan negara Indonesia; kepercayaan lokal tetap dihidupi dengan berbagai cara. Misalnya di Minahasa, kelompok penghayat kepercayaan lokal menyebut diri mereka dengan istilah *Malesung*. Kata *Malesung* memiliki arti yang sama dengan Minahasa atau *masa/mahasa* (Pinontoan, 2019). Selain kepercayaan Minahasa, ada juga kepercayaan *Merapu* (masyarakat pulau Sumba), *Aluk To Dolo* (Toraja), *Parmalim* (Tanah Batak), *Kaharingan* (Dayak Kalimantan), *Kejawen* (Pulau Jawa), dan masih banyak lagi. Kepercayaan-kepercayaan tersebut masih tetap eksis sampai masa kini, meski di tengah gelombang marginalisasi yang dilakukan oleh *state* dan *society* (Qurtuby, 2019).

Distorsi Kebijakan Publik

Kebijakan publik yang melegalkan marginalisasi kepercayaan lokal melalui diskriminasi telah banyak diteliti oleh Nusantara Institute, CRCS UGM, dan Yayasan Paramadina (Al Qurtuby, 2019; PUSAD Paramadina, 2020; Maarif, 2017). Mereka menemukan adanya marginalisasi berkaitan dengan kebijakan yang diambil secara politis oleh negara. Adapun keterlibatan aktor negara terhadap marginalisasi dan diskriminasi agama secara umum dijelaskan dalam hasil penelitian Wahid Institute. Sejak tahun 2013, Wahid Institute mencatat bahwa jumlah tindakan kekerasan sebanyak 280 di mana 159 tindakan (57%) dilakukan oleh aktor non-negara dan 121 tindakan (43%) dilakukan oleh aktor negara. Berdasarkan sebaran wilayah pelanggaran intoleransi oleh aktor negara, terdapat 17 wilayah sebarannya. Jawa Barat menempati posisi paling tinggi, yakni 40 kasus pelanggaran. Kemudian diikuti Jawa Timur 19 kasus, Jawa Tengah 10 kasus, dan Jakarta 8 kasus. Bentuk kasusnya berupa penghambatan, pelarangan/ menyegel rumah ibadah, pemaksaan keyakinan, menghentikan kegiatan keagamaan, kriminalitas atas dasar agama, diskriminasi atas dasar agama, pembiaran, melarang aliran yang diduga sesat, penyebaran kebencian, mengancam dan mengintimidasi kelompok minoritas (Wahid Institute, 2013).

Faktanya aktor negara memberikan sumbangsi terhadap usaha marginalisasi agama dan kepercayaan tertentu. Al Qurtuby menjelaskan bahwa marginalisasi terhadap kepercayaan lokal dilakukan oleh elemen-elemen pemerintah/ negara dengan cara mengeluarkan sejumlah aturan yang bermuara pada pembatasan. Tindakan pemerintah atau aktor negara merupakan dampak dari pengaruh masyarakat (mayoritas) untuk melegalkan marginalisasi kepercayaan lokal (Qurtuby, 2019). Di dalam penyusunan dasar negara pun ada upaya-upaya untuk mengkonstruksi negara menurut agama dominan. Hal tersebut tergambar dari Piagam Jakarta yang diusulkan dalam sidang BPUPKI. Al Qurtuby juga mencatat bahwa sejak 1974, melalui Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri, pemerintah telah memutuskan bahwa warga negara Indonesia harus mencantumkan salah satu dari lima agama yang diakui pemerintah (setelah Konghucu dicoret) di KTP (Qurtuby, 2019). Menurut Engkus Ruswana, pendiri Majelis Luhur Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (MLKI), makna agama dipersempit sehingga para penghayat sendiri malah tidak diakui sebagai agama. Ruswana menyetujui pandangan yang mengatakan bahwa agama sebagai alat politik negara (PUSAD Paramadina, 2020).

Pembatasan yang dilakukan oleh negara menunjukkan fenomena legitimasi marginalisasi dan diskriminasi. Masyarakat lokal mengalami persekusi dan tidak mendapatkan hak-hak kebebasannya. Masyarakatnya lokal tidak hidup sebagaimana agama-agama asing memperoleh hak hidupnya. Meskipun sebagai warga negara, namun kontrak sosial yang dimiliki oleh para penghayat dimanipulasi oleh kepentingan politik. Hal tersebut telah menjadi ritual marginalisasi yang dilakukan secara massif melalui konstruksi kebijakan negara.

Pada tahun 2017, Mahkamah Konstitusi (MK) mengabulkan permohonan uji materil UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan sebagaimana telah diubah dengan UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan (UU Kependudukan). Menyatakan kata “agama” dalam Pasal 61 ayat (1) dan Pasal 64 ayat (1) UU Administrasi Kependudukan bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat secara bersyarat sepanjang tidak termasuk “kepercayaan.” Para penghayat meminta supaya kolom agama mereka dikosongkan. MK akhirnya memutuskan untuk mencantumkan data kependudukan mereka sebagai “penghayat kepercayaan,” tanpa memberikan rincian kepercayaan yang dianut (Mahkamah

Konstitusi Republik Indonesia, 2017). Akan tetapi, istilah kepercayaan mengandung pertanyaan yang signifikan, yaitu “apakah agama berbeda dari kepercayaan (Maarif, 2018).

Dialektika Agama dan Negara: Marginalisasi Kepercayaan Lokal

Marginalisasi kepercayaan lokal terjadi melalui dialektika antara agama dan negara. Dalam konteks Indonesia, agama dan negara merupakan dua domain yang tidak dapat dipisahkan. Hal yang sama juga terjadi dalam konsteks Minahasa; di mana mayoritas masyarakat Minahasa telah beragama Kristen dan beridentitas sebagai warga negara. Dialektika agama dan negara merupakan dampak dari historisasi perjumpaan masyarakat lokal Minahasa di zaman leluhur dengan misi Kekristenan; juga sebagai dampak dari konsensus bernegara. Agama dan negara sebagai fenomena historis menciptakan obyektivasi realitas yang tidak lepas dari identitas orang Minahasa masa kini. Keduanya secara bersamaan melakukan intervensi terhadap kepercayaan lokal.

Dialektika agama dan negara mungkin bisa dibaca sebagai performasi hibriditas² yang hegemonis terhadap kepercayaan lokal. Sila pertama dalam Pancasila telah memperformasikan hibriditas agama dan negara. Selain itu beberapa kebijakan publik yang diambil, seperti Ketetapan Presiden tahun 1965 merujuk pada kekuasaan negara yang intervensif dipperformasikan pada kehidupan publik. Agama dan negara telah terintegrasi dalam realitas dan pengetahuan masyarakat. Konsekuensinya kolom agama (KTP) mendapat kedudukan penting dalam identitas warga negara Indonesia.

Hal tersebut sebagai bukti dari identitas warga negara yang dikonstruksi melalui kontrak sosial.³ Akan tetapi, bagi Locke, seharusnya negara tidak mengambil bagian dalam kontruksi identitas warga negara. Menurutnya hukum (negara) tidak berkaitan dengan keyakinan (Locke, 2010). Kritik yang disampaikan oleh Locke terhadap relasi

² Istilah hibriditas diambil dari perspektif Bhaba tentang ruang ketiga. Mungkin bisa diartikan bahwa dialektika antara agama dan negara sebagai bentuk ruang baru dalam realitas sosial masyarakat (Bhaba, 1994). Negara dan agama sama-sama hadir dari konteks postkolonial. Negara Indonesia hadir setelah penjajahan berakhir; begitupun dengan Kekristenan di Minahasa yang hadir melalui relasi agama dengan pihak kolonial Barat. Karena itu, relasi agama dan negara merupakan fenomena sosial yang tidak lepas dari konteks postkolonial seperti pendekatan yang dikembangkan oleh Bhaba.

³ Istilah kontrak sosial dipinjam dari pemikiran Rousseau tentang negara. Kontrak sosial mengandaikan setiap orang memberikan dirinya bagi seluruh masyarakat dan bukan kepada satu subjek saja. Tujuannya supaya setiap orang menjadi setara dalam hukum (Rousseau, 2022).

antara agama dan negara tidak mendapat tempat di Indonesia, khususnya Minahasa. Negara dan agama telah berkelindan sampai pada tataran legitimasi *universum symbolicum* (Berger dan Luckmann, 1990). Negara dan agama telah menjadi perangkat tradisi dalam kelembagaan total masyarakat Minahasa. Artinya kenyataan hidup sehari-hari masyarakat Minahasa di masa kini telah dipenuhi dengan simbol negara dan simbol agama Kristen. KTP yang mereka bawa menandakan superioritas simbolis negara dalam menertibkan kehidupan publik dengan cara menyertai kolom keagamaan. Akibatnya kepercayaan lokal Minahasa tidak mendapat tempat yang pantas di dalam kehidupan publik. Sejarah pembuatan kebijakan di Indonesia menunjukkan bahwa negara secara formal hanya mengakui enam agama di Indonesia. Dengan demikian, hanya agama-agama tersebut yang memiliki representasi di Kementerian Agama baik di tingkat pusat maupun daerah.

Di samping Kementerian Agama, keberadaan beberapa organisasi keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-gereja Indonesia (PGI), Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWGI), Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), WALUBI, dan Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia (MATAKIN) juga membuktikan keberpihakan negara terhadap agama-agama tertentu, khususnya keenam agama tadi (Hasse et al, 2011). Meskipun Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) telah mengakui keberadaan aliran kepercayaan, tetapi persoalan hukum berkaitan dengan pengakuan negara terhadap hak-hak penganut aliran kepercayaan (penghayat) masih belum sepenuhnya dapat terselesaikan (Muwaffiq, 2020). Masih ada residu konstruksi stigma negatif (berhala) kepada penghayat, karena negara terlalu lama tidak memberikan rekognisi terhadap aliran kepercayaan. Karena itu, identitas agama yang wajar adalah identitas yang memiliki rekognisi dari negara.

Kepercayaan lokal Minahasa dianggap tidak sesuai dengan legitimasi sakral dari agama dominan (Kristen) dan konstruksi negara. Menurut seorang penghayat, kepercayaan lokal Minahasa distigma kafir oleh masyarakat yang beragama Kristen, tetapi tidak ada upaya advokasi dari pemerintah setempat (Hasil wawancara via *Whatsapp* dengan IS “penghayat kepercayaan Minahasa non-Kristen”. Kamis 17 Desember 2020 pukul 10:55 WITA). Aktor negara telah melakukan penyimpangan sebagaimana kontrak sosial yang telah disepakati bersama oleh seluruh masyarakat. Jaminan kehidupan bebas dalam negara sering bukan menjadi bagian umum dari seluruh masyarakat, khususnya

penghayat kepercayaan lokal. Konsekuensinya terjadi membenaran terhadap tindakan memarginalisasi kepercayaan lokal sebagai inferior. Aktor negara membenarkan stigmatisasi terhadap kelompok inferior dalam kehidupan bernegara. Pemeluk agama Kristen pun merasionalisasi diskriminasi yang berbentuk marginalisasi terhadap kelompok inferior (penghayat kepercayaan) (Boopelan, 2017). Bagaimana pun ini tidak sesuai dengan jaminan HAM yang seharusnya diterima oleh setiap warga negara. Meski masyarakat Indonesia sudah bebas dari masa kolonial, tetapi perlakuan marginalisasi kepada penghayat menjadi bukti bahwa mereka tetap berada dalam lingkaran terjajah.

Sejak zaman penjajahan, agama Kristen telah masuk di Minahasa. Mereka membawa semangat untuk memberikan Injil kepada seluruh orang yang ada di tanah Minahasa. Seiring berjalannya waktu, agama Kristen akhirnya diterima menjadi bagian intrinsik orang Minahasa. Dengan kata lain, agama Kristen telah diinternalisasi kepada keyakinan orang Minahasa. Dahulu agama Kristen merupakan lawan dari para tua-tua (leluhur), tetapi kini simbol-simbol sakral dari agama tersebut diterima oleh para penghayat untuk digunakan dalam ritual (fenomena hibriditas agama) (Hasil wawancara dengan *Tona'as* RT, Jumat 26 November 2021, di *Padies Kimuwu*, Minahasa).

Kekristenan telah dikonstruksi melalui sejarah perjumpaan orang Minahasa dengan para penginjil. Sejarah penginjilan tersebut bermuara pada pemeluk agama Kristen yang dominan atau mayoritas. Masyarakat terbiasa hidup dalam ibadah-ibadah Kristen. Dengan kata lain, kenyataan hidup sehari-hari telah dibentuk oleh tatanan makna Kekristenan (Berger dan Luckmann, 1990). Habitus masyarakat di Minahasa pada umumnya tidak lagi ditata oleh produk kepercayaan lokal, seperti praktek ritual kepada roh leluhur. Praktek ritual tersebut kini hanya dilakukan oleh sedikit orang dari sebagian besar masyarakat. Karena itu, sekali lagi ditegaskan bahwa siapa yang melakukan ritual dianggap kafir oleh kelompok dominan atau mayoritas yang mendapatkan rekognisi dari negara.

Negara seharusnya tidak boleh terlambat melembagakan kepercayaan lokal sebagai entitas yang signifikan dalam kehidupan publik. Tahun 2017 merupakan masa di mana kepercayaan lokal memperoleh rekognisi dari negara melalui keputusan MK. Namun kesadaran dari negara agaknya sudah terlambat. Masyarakat sudah beridentitas *world religion* dalam kolom KTP mereka. Masyarakat telah mengalami pelembagaan bahwa kepercayaan-kepercayaan lokal tidak sesuai dengan ajaran agama yang diakui negara. Di

masa kini kepercayaan lokal Minahasa telah terasing *di tanah* sendiri. Orang Minahasa semakin kurang memahami filosofi kultural sebagai bagian nilai luhur dari para leluhur. Relasi negara dan agama semakin meningkatkan kepatuhan terhadap bentuk-bentuk marginalisasi (Boopelan, 2017). Posisi penghayat dalam stratifikasi sosial di masa kini, semakin menegaskan bahwa mereka bukan lagi tuan di tanah sendiri. Mereka diikat oleh hukum dan *sacred canopy* agama dominan. Interpretasi terhadap Kitab Suci agama Kristen dan tindakan aktor negara semakin merangkai legitimasi marginalisasi.

Fenomena marginalisasi kepercayaan lokal berbasis prinsip keagamaan dan negara bisa disebut sebagai ritual marginalisasi. Logika-logika dari masa penginjilan dan masa di mana belum ada rekognisi negara terhadap kepercayaan lokal, terus diwariskan hingga generasi masa kini (Boopelan, 2017). Produk hukum yang bermasalah di masa lalu telah mewariskan regenerasi bangsa yang menolak keberadaan penghayat. Menurut hasil liputan beritamanado.com, banyak penghayat kepercayaan di Minahasa mengalami persekusi dan vandalisme, seperti pembongkaran *waruga* (kuburan leluhur Minahasa). *Waruga* merupakan tempat sakral bagi orang Minahasa, maka pengrusakan *waruga* berarti menghancurkan kepercayaan masyarakat. Lebih parahnya lagi, penghancuran *waruga* ternyata dilakukan oleh aktor negara. Penghancuran ini terjadi dengan dalih bahwa akan dilaksanakan pembangunan bendungan di Desa Kuwil, Sulawesi Utara. Hal tersebut sesuai dengan program pemerintah pusat dalam Perpres RI 3/2016, tentang Percepatan Pelaksanaan Proyek Strategis Nasional (Sopacoly et al., 2019).

Tindakan marginalisasi telah menjadi ritual kekerasan berbasis identitas bagi kelompok inferior. Agama mayoritas sering ditempatkan di pusat atau dominan, sedangkan yang minoritas berada dipinggiran. Kebijakan politik pemilahan dan rekognisi seperti yang terdapat dalam Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965, tidak ayal berakibat fatal terhadap kelompok-kelompok kepercayaan lokal yang dianut oleh berbagai etnis atau sub-etnis di Indonesia; salah satunya di Minahasa, Sulawesi Utara. Apalagi kolom “agama” merupakan kewajiban yang wajib diisi mulai sejak Kartu Keluarga, KTP, sampai akta-akta sipil lain yang penting. Termasuk dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan yang disahkan tanggal 8 Desember 2006 yang notabene merupakan era reformasi, tetapi ternyata masih mewajibkannya (Budijanto, 2016). Artinya negara telah menormalisasi peminggiran terhadap kepercayaan lokal; termasuk kepercayaan Minahasa. Tindakan marginalisasi ini telah

dinormalisasi dalam kehidupan publik. Khotbah dari pihak agama Kristen terkadang menjadi tempat mewacanakan marginalisasi kepercayaan lokal. Masyarakat yang melakukan ritual atau pergi ke *Watu Pinawetengan* (tempat ritual) dipandang melakukan *opo-opo*/penyembahan berhala (Hasil wawancara via *Whatsapp* JR “Pemuda Adat Minahasa”. Kamis 12 May 2022; Hasil wawancara via *Whatsapp* IP “Pemuda Adat Minahasa”. Minggu 17 April 2022). Masyarakat Minahasa yang tidak lagi melakukan ritual berpendapat bahwa, memberikan sesajen sama halnya dengan melakukan penyembahan kepada berhala; hal tersebut diungkapkan oleh Tumbelaka melalui penelitian tesisnya pada ritual *Pakampetan* di *Watu Pinawetengan* (Tumbelaka, 2020). Akibatnya budaya dan kepercayaan Minahasa mulai terdegradasi. Menurut berita NetralNews.com, salah satu bentuk degradasi budaya dan kepercayaan Minahasa adalah motif kain kuno bersimbol Minahasa mulai lenyap didepan publik. Karena menurut agama Nasrani (Kristen) bahwa motif kain Minahasa kuno bersimbol berhala dan membuat penyebab lenyapnya kain tenun Minahasa. Punahnya tenun Minahasa membuat masyarakat Minahasa memakai kain dari tempat lain. Terlihat saat upacara-upacara tradisi, masyarakat Minahasa justru memakai kain tenun Nusa Tenggara Timur (NTT) juga batik pesisir Jawa (Inzaghi, 2021). Agama dan negara dalam relasinya ternyata menentukan bagaimana posisi kepercayaan lokal Minahasa di ruang publik yang terdiskriminasi dan termarginalisasi.

Akhirnya sikap mendiskriminasi penghayat dianggap wajar dan sesuai dengan nilai norma yang berlaku. Masyarakat seakan tidak sadar bahwa tindak marghinalisasi merupakan bentuk represi dan diskriminasi yang tidak sesuai dengan HAM. Penghayat dianggap sebagai “manusia menyimpang” dalam komunitas sosial. Hukum dari negara dan ritual agama yang menyingkirikan kepercayaan lokal telah menjadi *sacred canopy* sebagian masyarakat.

Konstruksi bernegara dan beragama telah menciptakan ruang marginalisasi dan diskriminatif yang berakar dari sejarah. Jika sejarah marginalisasi dan diskriminatif tidak dihentikan, maka obyektivasi pengetahuan masyarakat di masa kini hingga masa depan akan selalu mengemukakan logika tersebut. Boopelan menyebut bahwa keterlibatan agama seringkali berjalan beriringan dengan ritual marginalisasi. Karena itu, keterlibatan negara dan agama dalam kekerasan struktural perlu diingat dan disesalkan. Jika tidak dilakukan, maka praktek marginalisasi akan selalu dirasionalisasikan sebagai sesuatu

yang normal atau kewajaran (Boopelan, 2017). Artinya, eksternalisasi negara dan agama berupa legalisasi kekerasan terhadap penghayat perlu dihentikan, supaya tidak tercipta obyektivasi marginalisasi kepercayaan lokal. Dengan demikian, maka dialektika ritual marginalisasi kepercayaan lokal bisa berakhir.

Advokasi dan sosialisasi dari negara tentang kebebasan kepercayaan lokal sangat diperlukan untuk menjaga serta memelihara eksistensi penghayat di masa kini. Advokasi dan sosialisasi yang dilakukan terus menerus oleh negara, dapat berdampak menciptakan legitimasi baru sebagai basis merasionalkan kebebasan kepercayaan lokal di masa kini. Tindakan seperti ini berfungsi melembagakan kepercayaan lokal dalam kehidupan publik, sehingga tercipta konsensus tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan. Dengan kata lain, negara mengambil bagian dalam kontrol sosial untuk menata kehidupan publik. Selain itu, Sopacoly juga menyebutkan bahwa aktor negara (pemerintah) memandang bahwa kesakralan hanya berasal dari agama Kristen (Berger, 1991). Proses-proses seperti inilah yang menandai terjadinya marginalisasi terhadap kepercayaan Ayaan.

Marginalisasi terjadi melalui relasi dialektis agama-negara. Berdasarkan analisis-deskriptif di atas, maka secara kontret tulisan ini menegaskan bahwa terdapat empat bentuk marginalisasi terhadap kepercayaan lokal. *Pertama*, stigma kafir kepada penghayat kepercayaan lokal Minahasa yang menandakan bahwa mereka tidak memperoleh posisi setara dengan penganut agama dunia. *Kedua*, fenomena diskriminasi melalui perusakan tempat sakral Minahasa (waruga) sebagai tindakan vandalisme yang destruktif. *Ketiga*, tren eskalasi Kekristenan (dominasi) dan tren peminggiran penghayat kepercayaan lokal Minahasa yang berbasis pada dukungan legitimasi dan legalisasi negara. *Keempat*, perbedaan rekognisi oleh pihak negara terhadap eksistensi kepercayaan lokal dan agama dunia menunjukkan posisi keberpihakan yang tidak adil. Karena itu, negara bisa menjadi aparatus divergensi agama dunia di ruang publik untuk menegasikan kepercayaan lokal melalui proses marginalisasi sebagai hal yang wajar.

IV. SIMPULAN

Negara dan agama telah mengambil peran yang signifikan dalam marginalisasi kepercayaan lokal. Relasi dialektik antara agama dan negara telah terkonstruksi sejak zaman kolonial di Indonesia. Negara mengambil peran melalui konstruksi produk hukum

yang menghambat kebebasan berkeyakinan dari penghayat. Pembatasan yang paling menonjol terjadi melalui pengakuan negara hanya kepada agama tertentu dan tanpa menyertakan kepercayaan lokal. Padahal kepercayaan lokal sudah ada sebelum terjadi kontrak sosial di Indonesia. Artinya sebelum negara Indonesia berdiri dan merdeka, masyarakat telah memiliki kepercayaan terhadap roh leluhur. Masyarakat lokal telah memiliki *sacred canopy* mereka sendiri. Legitimasi-legitimasi religius menurut keyakinan mereka terhadap peran leluhur. Namun ketika Indonesia berdiri menjadi sebuah negara, seakan kebebasan itu berubah menjadi ritual marginalisasi. Kepercayaan lokal telah kehilangan *universum symbolicum* dalam tatanan bermakna kehidupan orang Minahasa.

Marginalisasi ini pun semakin dipertegas melalui kehadiran agama Kristen melalui sejarah penginjilan di Minahasa. Agama Kristen telah mendapatkan peran yang sentral dalam kehidupan publik. Banyak orang Minahasa yang saat ini tidak lagi melakukan ritual, sedang bagi mereka (penghayat) dianggap melakukan praktek berhala (kafir). Dalam konteks ini, maka relasi agama dan negara merupakan dialektika marginalisasi terhadap kepercayaan lokal. Peran eksistensial penghayat sebagai warga negara telah direduksi. Mereka hanya bisa menjalankan tanggung jawab sebagai warga negara, tetapi tidak bisa dengan bebas memperoleh hak sipil untuk bebas memiliki kepercayaan. Sila pertama dalam Pancasila seharusnya menjadi dasar atau pijakan untuk bebas memiliki keyakinan. Sila ini tidak merujuk pada satu agama monoteis, tetapi lebih bersifat universal. Dengan demikian, produk hukum yang keliru akan merusak tatanan bermakna dari masyarakat, khususnya mereka yang marginal.

Daftar Pustaka

- Adhitama, Satria, (2021). "Konsep Religiusitas Kepercayaan Malesung Menurut Organisasi Lalang Rondor Malesung (Laroma)." *Dharmasmrti: Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan* 21.2: 53-67.
- Al Qurtuby, Sumanto, (2019). "Merawat Agama dan Kepercayaan Nusantara," Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus," dalam *Agama dan Kepercayaan Nusantara*. Semarang: eLSA Press.

- Al Qurtuby, Sumanto, (2021). Derita Agama dan Kepercayaan Asli di Indonesia, <https://www.tempo.co/dw/5508/derita-agama-dan-kepercayaan-asli-di-indonesia>.
- Arroisi, Jarman, et al. (2021). "Problematika Aliran Kepercayaan dan Kebatinan sebagai Agama Asli Indonesia." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 6.2.
- Asad, Talal, (1993). "The Construction of Religion as an Anthropological Category." *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* 2: 27-54.
- Bagir, Zainal A. and Renata Arianingtyas, (2020). "Limitations to freedom of religion or belief in Indonesia: Norms and Practices." *Religion & Human Rights* (15): 39-56.
- Benton Ted and Ian Craib, (2009). *Philosophy of Social Science, The Philosophical Foundations for Social Throuht*, terj. Antonius B. Limahekin. Maumere: Ledalero.
- Berger, Peter L, and Thomas Luckmann, (1990). *The Social Construction of Reality*, terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES.
- Berger, Peter L., (1991). *The Sacred Canopy*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES.
- Bhaba, Komi H., (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Boopelan, Sunder John, (2017). *Memory, Grief, and Agency: A Political Theological Account of Wrongs and Rites*. Switzerland: Springer Nature.
- Bungin, B. (2000). *Konstruksi Sosial Media Massa: Makna Realitas Sosial Iklan Televisi dalam Masyarakat Kapitalistik* (Doctoral dissertation, UNIVERSITAS AIRLANGGA).
- Cox, James L., (2007). *From primitive to indigenous: The academic study of indigenous religions*. New York: Routledge.
- Creswell, John W, (2015). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches, Third Edition*, terj. Ahmad L. Lazuardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Deta, Krisharyanto Umbu, (2022). "Deconstructing the Dichotomy of Agama and Kepercayaan: A Transformative Strategy in the Politic of Recognition towards Marapu Indigenous Religion." *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 12.1: 103-126.
- Gablin, Alexander, (2014). "An Introduction to Social Constructionism," *Journal Social Reports* (26): 84.

- Graafland, N, (1991). *Minahasa Negeri, Rakyat, dan Budayanya*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Haryanto, Sindung, (2012). *Spektrum Teori Sosial dari Klasik hingga Postmodern*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Harsyahwardhana, Shandy. (2020). "Akibat Hukum Putusan MK NO. 97/PUU-XIV/2016 tentang Judicial Review UU Administrasi Kependudukan terhadap Penghayat Aliran Kepercayaan." *Arena Hukum* 13.2: 369-387.
- Hefner, Robert W., (2019). "Whatever happened to civil Islam? Islam and democratisation in Indonesia, 20 years on." *Asian Studies Review* 43.3: 375-396.
- Hefner, Robert W., (2020). "Islam and Covenantal Pluralism in Indonesia: A Critical Juncture Analysis." *The Review of Faith & International Affairs* 18 (2): 1-17.
- Heydemans, Nancy A., dan Denni H.R. Pinontoan, (2020). "Ritual Mahatambulelen dan Kekristenan di Minahasa," dalam *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi*. Semarang: eLSA Press.
- Institute, Wahid, (2013). *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan dan Intoleransi 2013*. Jakarta: Wahid Institute.
- Ishaq, Ropingi el dan Prima A.R. Mahanani, (2018). "Media Sosial, Ruang Publik, dan Budaya Pop," *Ettisal Journal of Communication* 3(1): 16.
- Ismail, Faisal, (2018). "Religion, State, and, Ideology in Indonesia: A Historical Account of the Acceptance of Pancasila as the Basis of the Indonesian State," *Indonesian Journal Of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* 1 (2): 21. 19-58.
- Jerry, (2018). *Ormas Adat Kecam Pengrusakan Waruga di Negeri Kinangkoan dan Pinandean*, <https://beritamanado.com/ormas-adat-kecam-pengrusakan-waruga-di-negeri-kinangkoan-dan-pinandean/>.
- Kalangie, N.S., (2007). "Kebudayaan Minahasa," *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Karim, Muhammad A, (2018). "Islam in Indonesia: A Historical Perspective," *Indonesia Journal of Interdisciplinary Islamic Studies* 1(2): 2-4.
- Kementrian Agama Republik Indonesia, (2015). *Menag: Indonesia Mayoritas Islam, Tapi Bukan Negara Islam*, <https://kemenag.go.id/read/menag-indonesia-mayoritas-islam-tapi-bukan-negara-islam-7rz0z>.

- Lattu, Izak, (2019). "Beyond Interreligious Dialogue: Oral-Based Interreligious Engagements in Indonesia," *Annual Review of the Sociology of Religion* (10):74-70-90.
- Locke, John, (2010). *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis: Liberty Fund
- Maarif, Samsul, (2016). "Kajian Kritis Agama Lokal," dalam *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*, ed. Samsul Maarif. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Maarif, Samsul, (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM
- Maarif, Samsul, (2019). "Indigenous Religion Paradigm: Re-interpreting Religious Practices of Indigenous People." *哲学・思想論集* 44: 56-103.
- Makin, Al, (2018). "'Not a Religious State' A study of three Indonesian religious leaders on the relation of state and religion." *Indonesia and the Malay World* (46): 95-116.
- Mawuntu, Marhaeni, (2020). "Identitas Sosio Kultural Tou: Rekonstruksi Identitas Sosio Kultural Sebagai Identitas Sosial Minahasa Kini." *Titian Emas* 1 (1): 106-116.
- Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, (2017). *Penghayat kepercayaan masuk kolom agama dalam KK dan KTP*, <https://www.mkri.id/index.php>.
- Marshall, Paul, (2018). "The ambiguities of religious freedom in Indonesia." *The Review of Faith & International Affairs* 16.1: 85-96.
- Masuzawa, Tomoko, (2005). *The Invention of World Religions: or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mu'ti, Abdul, and Ahmad Najib Burhani, (2019). "The limits of religious freedom in Indonesia: with reference to the first pillar Ketuhanan Yang Maha Esa of Pancasila." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9.1: 111-134.
- Palm, Hetty, (1958). *Ancient Art of The Minahasa*, Bandung: Masa Baru.
- PENETAPAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA NOMOR 1/PNPS TAHUN 1965 TENTANG PENCEGAHAN PENYALAHGUNAAN DAN/ATAU PENODAAAN AGAMA. <https://riau.kemenag.go.id/file/dokumen/UU1PNPS65.pdf>
- Pinontoan, Denni H.R., (2015). "Menuju Teologi Identitas: Kajian atas Rekonstruksi dan Representasi Moral Kristen Barat terhadap Makna Mu'kur di Minahasa," *Indonesian Journal of Theology* 3.1: 1-34.

- Pinontoan, Denni H.R., (2019). "Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus," dalam *Agama dan Kepercayaan Nusantara*. Semarang: eLSA Press
- PUSAD Paramadina, (2020) *Kotak-Kotak Agama Menyebabkan Diskriminasi, Pengalaman Penghayat Non-Paguyuban*.
<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.paramadina-pusad.or.id>
- Putri, Arum Sutrisni, (2020). *Terbentuknya NKRI dan Pemerintahan*,
<https://www.kompas.com/skola/read/2020/03/20/180434969/terbentuknya-nkri-dan-pemerintahan>.
- Indonesia Investments Report, (2022). *Religion in Indonesia*, <https://www.indonesia-investments.com/culture/religion/item69>.
- Renwarin, Paul R, (2007). *Matuari wo Tona'as Jilid I*. Jakarta: Cahaya Pineleng.
- Risalah BPUPKI; Moh Dahlan, (2014). "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia," *Analisis Jurnal Studi Keislaman* 14(1):1-28. <https://doi.org/10.24042/ajsk.v14i1.635>.
- Rousseau, Jean-Jacques, (2002). *The Social Contract and The First and Second Discourse*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sopacoly, Mick M. dkk., (2019). "Sakralitas Waruga: Situs Suci dan Identitas Kultural Masyarakat Minahasa," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 7 (2): 233.
- Steenbrink, Karel, (2013). "Buddhism in Muslim Indonesia," *Studia Islamika Indonesia Journal for Islamic Studies*. 20 (1): 3.
- Sugiyono, (2009). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Sugiyono, (2020). *Metode Penelitian Kualitatif Untuk Penelitian Yang Bersifat: Eksploratif, Enterpretatif, Interaktif, dan Konstruktif*. Bandung: Alfabeta.
- Sulaiman, Aimie, (2016). "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger," *Jurnal Society* 6(1): 16-17.
- Tempo.co, Derita Agama dan Kepercayaan Asli di Indonesia,
<https://www.tempo.co/dw/5508/derita-agama-dan-kepercayaan-asli-di-indonesia>.
- Tumbelaka, Gratciadeo, Izak YM Lattu, and David Samiyono, (2020). "Negosiasi Identitas Kekristenan dalam Ritual Kampetan di Watu Pinawetengan

Minahasa." *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya (Journal of Social and Cultural Anthropology)* 6.1: 1-9.

van den End, Th., (2015). *Ragi Cerita 1 Sejarah Gereja di Indonesia Tahun 1500-1860-an*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Wasino, Fitri Amalia Shintasiwi, et al., (2021). "State and Religion in Indonesia: A Historical Analysis from the Deutch Colonial Era to the Present," *Psychology and Education Journal* 58(2): 2209-2221.

Watusেকে, F.S., (2014). "Sejarah Pekabaran Injil di Minahasa, 1831-1942" *Jurnal Antropologi Indonesia* (51):15.

Wigboldus, Jouke S., (1987). "A History of the Minahasa 1615-1680," *Archipel* (34):63-101.

Wilken, G.A., (1893). *Handleiding voor de Vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. Leiden: E.J. Brill.

Wood, Ralph W. (2005). *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York: The Guildford Press.

Zainal A. Bagir, dkk., (2019). *Membatasi Tanpa Melanggar: Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Zen, Amartya, (2006), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, terj. Arif Susanto. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.