

Minoritas Kepercayaan Suku Anak Dalam : Perspektif Toleransi dan Keadilan

Muhammad Nur Prabowo Setyabudi ^{a,1*}

^a Pusat Riset Masyarakat dan Budaya Badan Riset dan Inovasi Nasional, Indonesia

¹ muha124@brin.go.id*

*korespondensi penulis

Informasi artikel

Received: 26 Agustus 2022;
Revised: 15 November 2022;
Accepted: 1 Desember 2022.

Kata-kata kunci:
Suku Anak Dalam;
Minoritas;
Kepercayaan Lokal;
Toleransi;
Keadilan.

Keywords:
Anak Dalam Tribe;
Minority;
Indigenous Belief;
Tolerance;
Justice.

: ABSTRAK

Kehidupan Suku Anak Dalam (SAD) di Provinsi Jambi tak dapat dipisahkan dari hutan. Namun rusaknya infrastruktur ekologi mengancam eksistensi superstruktur yang lain; tidak hanya mengancam kepunahan masyarakat adatnya, tetapi juga kepercayaannya. Penelitian ini merupakan studi kualitatif dengan metode studi lapangan, observasi, wawancara, dan diskusi terpumpun tentang kehidupan SAD di Jambi. Tujuan penelitian ini yaitu melakukan tinjauan kritis terhadap eksistensi kepercayaan SAD, terutama dilihat dari perspektif toleransi dan keadilan. Hasil kajian menunjukkan bahwa selama ini sistem-kepercayaan SAD begitu terikat dengan ekologi. Rusaknya hutan berarti rusaknya pandangan hidup, sistem, dan tradisi kepercayaan SAD yang telah dipertahankan berabad-abad. SAD dan sistem kepercayaannya akhirnya menjadi minoritas yang paling rentan di Indonesia yang selalu mengalami posisi dilematis di hadapan agama dan budaya mayoritas non-SAD yang lebih superior. Rekognisi terhadap agama lokal di Indonesia yang mulai ditunjukkan negara semestinya menjadi titik pijak untuk mengurai dilema minoritas kepercayaan SAD untuk mendapatkan penerimaan dan kehidupan yang lebih inklusif dan adil. Stigma non-religius kepada mereka juga tidak berdasar, sebab kepercayaan leluhur menjadi agama lokal mereka. Sebagai rekomendasi, diperlukan upaya perubahan menuju pada sikap masyarakat dan kebijakan yang lebih inklusif untuk menjamin toleransi dan keadilan serta menghargai kebebasan beragama kelompok minoritas SAD dengan segala perbedaan karakteristik agama dan budayanya.

ABSTRACT

The Minority of Anak Dalam Tribe (SAD)'s Belief System: A Study from the Moral Perspective of Toleration and Justice. The Anak Dalam tribe (SAD)'s life in Jambi Province is very close to forestry. However, the ongoing destruction of ecological infrastructure is threatening the existence of other superstructures; it threatens the existence of indigenous peoples and their beliefs. This research is qualitative research using field study, observation, interview, and focused group discussion regarding SAD in Jambi province. This study offers a critical study of SAD from the critical perspective of toleration and social justice. The results of the study show that, so far, the belief system of the SAD has grown intimately with the ecological system. The destruction of the forest means destroying the way of life, systems, and beliefs of the SAD, which has been going on for centuries. With their belief system, the SAD eventually became the most vulnerable minority in Indonesia, who always experienced a dilemmatic position in front of the superior religion and majority culture of the non-SAD. Recognition of local religions by state in Indonesia should be a starting point to unravel the minority dilemma in the context of SAD. The non-religious stigma attached to them as a minority is not true because they have a belief system in the form of ancestral beliefs. This study recommends that efforts are needed to change the attitudes and policies to be more inclusive, tolerant, fair, and respect religious freedom for the Anak Dalam minority group with all their different religious and cultural characteristics.

Copyright © 2022 (Muhammad Nur Prabowo Setyabudi). All Right Reserved

How to Cite : Setyabudi, M. N. P. (2022). Minoritas Kepercayaan Suku Anak Dalam : Perspektif Toleransi dan Keadilan. *Jurnal Moral Kemasyarakatan*, 7(2), 151-167. <https://doi.org/10.21067/jmk.v7i2.7420>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Allows readers to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its articles and allow readers to use them for any other lawful purpose. The journal hold the copyright.

Pendahuluan

Suku Anak Dalam (SAD) adalah salah satu kelompok minoritas suku bangsa di Indonesia yang tergolong paling rentan secara ekonomi, sosial, dan politik. Sebagai minoritas suku dan etnis, mereka masih menghadapi persoalan pelik terkait akses pemenuhan hak-hak dasar kehidupan. Merujuk pada berbagai laporan penelitian dan advokasi sebelumnya, di samping mengalami krisis ruang hidup dan belum mendapat pemenuhan hak-hak dasar atas kebutuhan material yang semestinya, salah satu persoalan yang belum mendapat porsi perhatian mengenai SAD adalah soal pemenuhan hak non-material mereka terkait agama dan kepercayaan. Masalah keterbatasan akses hak dasar kehidupan SAD pada kenyataannya saling berkelindan dengan persoalan lain tentang agama dan kepercayaan. Keterikatan mereka terhadap hutan sebagai ruang hidup utama, misalnya, tidak bisa dilepaskan dari keyakinan dan kepercayaan mereka tentang hutan sebagai sesuatu yang sakral dan tidak boleh dirusak (Barista Sury 2019; Berta 2014; Muchlis et al. 2016; Prasetyo 2021).

Beberapa publikasi mutakhir tentang kondisi SAD menggambarkan masih adanya berbagai persoalan keagamaan yang masih dihadapi SAD sampai hari ini, dan kuatnya hegemoni budaya yang dihadapi SAD. Abid menjelaskan, khususnya sejak Reformasi, SAD menghadapi intensitas persoalan multidimensional, termasuk diskriminasi agama dan budaya (Abid 2015) Mufdil Tuhri dan Auliahadi juga menjelaskan dilemma budaya keagamaan. Tidak hanya mendapatkan stigma buruk sebagai orang “kubu”, artinya orang yang kotor, pemalas, tidak beradab, muncul pula stigma kultural terkait agama dan kepercayaan yang menganggap SAD tidak mengenal Tuhan dan tidak memiliki agama (*nonreligious people*). Karena tidak mengenal agama dengan baik, mereka dikatakan tidak beradab (*uncivilized people*). Karena tidak beradab, mereka perlu mendapatkan pembinaan keagamaan yang benar. Bahkan muncul perkataan paling kasar di lapangan yang mengarah kepada etnosida, bahwa “jika tidak mau dibina maka patut dibinasakan”. Jika tidak melakukan konversi keagamaan tertentu, mereka tidak mendapatkan kartu identitas penduduk yang menjadi syarat pokok dalam penerimaan bantuan dari pemerintah (Ahat and Auliahadi 2019a, 2019b; Tuhri 2020).

Berbeda dengan artikel sebelumnya, tulisan ini menitikberatkan pada aspek kepercayaan SAD. Di samping memberikan deskripsi mengenai kepercayaan SAD, artikel ini memperkuat argumen moral toleransi bagi kepercayaan SAD yang ditulis Yenti & Zahara (Yenti and Zahara 2020) bahwa konstruksi sosial politik terhadap SAD seharusnya menjadi lebih berkeadilan dan menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan setelah pengakuan MK terhadap kepercayaan tahun 2017. Selain itu, Konstitusi menjamin kebebasan agama dan kepercayaan sebagai bagian dari Hak Asasi Manusia, pasal 29 Undang-Undang Dasar 1945: “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Namun stigma negatif terhadap mereka masih saja terjadi. Para sarjana, meski sudah memberikan perhatian dan dorongan kebijakan afirmatif bagi pemenuhan kebutuhan material terkait ekonomi dan konservasi lingkungan hidup, tetapi belum banyak membahas tentang aspek non-material tentang agama dan kepercayaan, dan memberi penjelasan etnografis yang memadahi dan meyakinkan tentang seperti apa keyakinan mereka. Tulisan ini ingin memberikan justifikasi dan afirmasi bagi kepercayaan SAD sebagai kepercayaan lokal yang sudah semestinya diposisikan dalam kesetaraan dan keadilan.

Metode

Tulisan ini diangkat dari hasil penelitian mengenai SAD di Provinsi Jambi pada September 2021, bagian dari penelitian BPS-BRIN 2021 tentang masyarakat adat. Penulis melakukan wawancara mendalam dengan warga SAD, observasi langsung di beberapa komunitas (*rombong*) SAD di daerah Kota Jambi, Kabupaten Sarolangun, dan Kabupaten Merangin Provinsi Jambi, dan diskusi dengan para ahli terkait masyarakat adat SAD. Data primer didasarkan pada hasil wawancara dengan warga SAD dan beberapa pihak yang sehari-hari berinteraksi dengan mereka. Data sekunder berasal dari sumber informasi ilmiah baik laporan survei, majalah, jurnal, maupun buku. Data kualitatif kemudian diinterpretasikan dan dianalisis dengan analitis-deskriptif dan analisis kritis. Penulis menggunakan pendekatan toleransi dalam paradigma kritis yang tidak hanya menekankan koeksistensi, tetapi juga toleransi reflektif-kritis untuk kesetaraan substantif dan keadilan dalam ruang politik (Forst 2013; Setyabudi 2019, 2020).

Hasil dan Pembahasan

Penulis menyajikan pembahasan hasil penelitian ini ke dalam tiga bagian. Pertama, sekilas informasi perkembangan kehidupan SAD; kedua, hasil observasi tentang potret kepercayaan SAD; dan ketiga, tinjauan perspektif toleransi dan keadilan terhadap SAD.

Sekilas Perkembangan Kehidupan SAD. Suku Anak Dalam (SAD) –mereka lebih senang menyebut diri mereka sebagai *Orang Rimbo* atau Orang Rimba dalam dialek Jambi, dan dalam artikel ini digunakan singkatan SAD–dalam literatur disiplin antropologi merupakan salah satu kelompok masyarakat adat di Sumatera. Konon kehadiran mereka sudah ada sejak 600 tahun. Sebagian besar mereka tinggal di provinsi Jambi, sebagian lain di Sumatera Selatan. Tidak ada data pasti yang menunjukkan jumlah SAD di Jambi. Namun diperkirakan jumlah mereka seluruhnya tak kurang 3500-5000 jiwa, yang tersebar di 6 kabupaten di provinsi Jambi mencakup Sarolangun, Merangin, Tebo, Bungo, Batanghari, dan Tanjung Jabung Barat. Secara jumlah mereka minoritas dibanding suku Melayu Jambi. Penyebaran mereka terbagi ke dalam tiga wilayah, yakni di wilayah Barat Provinsi Jambi atau sekitar jalan lintas Sumatera; di kawasan Taman Nasional Bukit Duabelas Sarolangun; dan wilayah Utara sekitar perbatasan Jambi-Riau atau di Taman Nasional Bukit Tigapuluh. Tidak semua mereka tercatat dengan baik. Ketidakakuratan jumlah data itu disadari karena sulitnya mengakses wilayah dan mengidentifikasi mereka, khususnya yang tinggal di pedalaman hutan, dengan pola hidup nomaden, bergerak, tidak menetap, dan berpindah-pindah (Aritonang 2010; Parapat 2018).

Kehidupan sehari-hari SAD tidak dapat dilepaskan dari ekosistem hutan. Salah seorang SAD di Bukit Duabelas menuturkan bahwa hutan merupakan tempat tinggal mereka sejak nenek moyang. Mereka tinggal di dalam hutan dengan rumah beratap terpal bernama *sudung*. Untuk bertahan hidup dan memenuhi kebutuhan pokok, mereka mengandalkan hasil hutan, seperti karet, dan hewan buruan terutama babi hutan. Sebagian besar mereka masih mempertahankan budaya *huntering people*. SAD yang tinggal di dalam hutan dan perkebunan sawit masih bertahan dengan tradisi berburu. Di setiap rumah *sudung* dilengkapi alat-alat berburu seperti senapan tembak, golok, dan benda tajam yang lain.

Namun tantangan terbesar yang mereka hadapi kini adalah krisis ekosistem dan ruang hidup, yang dirasakan hampir semua kelompok SAD. Hal itu karena hutan-hutan yang menjadi ruang hidup mereka kini semakin menyempit, berubah menjadi perkebunan perusahaan,

sementara populasi mereka semakin bertambah. Perubahan ini terjadi sejak era tahun 1980-an, ketika hutan-hutan mulai beralih fungsi. Mereka kini terkepung dalam konflik perebutan lahan, dan SAD menjadi kelompok yang paling lemah dan rentan (Kristiawan 2017). Menurut pengakuan banyak SAD, perubahan dalam kehidupan mereka bermula sejak masuknya transmigrasi dan eksploitasi yang massif terhadap hutan. Akibatnya, kini sebagian mereka tergusur dan memilih tinggal di pinggiran hutan yang kini berubah menjadi perkebunan sawit, atau tinggal menetap di perbatasan hutan (bersama warga non-SAD). Akibatnya, generasi dan masa depan mereka menjadi kian terancam, dan eksistensi mereka kian terancam. SAD yang tinggal di sekitar kebun sawit selama ini menjadi kelompok yang paling rentan karena paling sering mengalami tindak kekerasan dan konflik dengan pemilik perusahaan sawit. Akibatnya, mereka menjadi semakin terasing dari hutan tempat hidup mereka:

“...kami semakin terpinggirkan oleh karena semakin sedikit luasan hutan tempat kami tinggal dan mencari kehidupan. Bagi “Orang Rimbo” hutan adalah rumah dan sumber kehidupan. Sebagian besar “Orang Rimbo” tinggal di hutan dan menerapkan kearifan lokal dan hukum adat sebagaimana nenek moyang dahulu. Dalam kehidupan sehari-hari kami terbiasa hidup tanpa baju, kecuali cawat penutup kemaluan”...

...Saya sebagai Tumenggung “Orang Rimbo” sejak dimulainya HPH-HPH masuk tahun 1983 merasakan semakin susah saja, sebab dahulu untuk mencari banar yang merupakan makanan kami tidak susah sekarang. Rotan yang dulu banyak ditemukan di hutan sekarang semakin sulit dicari. Damar yang juga dikumpulkan “Orang Rimbo” untuk dijual pun sudah susah ditemukan. Berburu pun sangat sulit padahal dulu dengan berbekal tombak “Orang Rimbo” dengan mudah mencari ikan, babi maupun hewan hutan lainnya. “Dulu mencari jernang, masih banyak, kini kami sudah semakin sulit mendapatkannya karena jumlahnya di dalam Bukit Duabelas sudah sedikit, di luarpun sudah habis...” (Dipetik dari kesaksian Tumenggung Tarib “Orang Rimbo” pada sidang perkara tentang status kehutanan di depan Mahkamah Konstitusi tahun 2012 dalam (Tarib 2012).

Pola hidup Orang Rimba bersifat komunal dan nomaden, tidak memiliki lokasi tinggal yang tetap, kecuali mereka yang sudah menetap bersama warga transmigran yang tinggal di desa-desa. SAD menyebut mereka dengan sebutan orang *terang*. Mereka terintegrasi dalam sistem *rombong* atau kelompok warga. Biasanya setiap satu *rombong* memiliki ikatan kekerabatan. Setiap *rombong* dipimpin oleh satu orang pemimpin yang disebut *tumenggung*. Nama *tumenggung* biasanya dijadikan sebagai identifikasi kelompok *rombong* SAD. Warga SAD memiliki kepatuhan yang tinggi kepada seorang *tumenggung*. Ketika *tumenggung* memutuskan berpindah lokasi tempat tinggal, seluruh anggota *rombong* akan mengikutinya. Meski otoritasnya dihormati, tetapi jika melakukan pelanggaran adat yang serius, seorang *tumenggung* juga bisa diturunkan oleh anggota *rombong*-nya.



Gambar 1. Penampakan *sudung*, rumah Orang Rimba di perkebunan sawit yang tinggal di kebun plasma sawit



Gambar 2. Penampakan rumah semi permanen milik Orang Rimba yang sudah dirumahkan melalui program Suluh Rimbo

SAD yang tinggal di hutan tinggal di *sudung*: rumah gubuk tidak permanen, tanpa tembok pembatas, dan hanya papan kayu beratapkan terpal. Setiap anggota SAD yang sudah menjalin rumah tangga memisahkan diri membuat *sudung* baru di sekitar *sudung* utama. Rumah *sudung* itu tampak reot dengan hanya berpilar ranting pohon dan tanpa penerangan elektronik (Gambar 1). Kondisi menyedihkan akan terjadi ketika terjadi hujan. Salah seorang SAD menuturkan keseharian hidupnya, bahwa: 'ketika hujan, kami biasa kedinginan dan seperti kucing kehujan' (wawancara dengan anggota SAD di lahan sawit sekitar jalan lintas Sumatra). Rusaknya ekosistem hutan membuat mereka terlunta-lunta tanpa tempat tinggal, mobilitas yang penuh ratapan, raut tatapan mata yang kosong tanpa harapan masa depan, ditambah seringnya mereka menjadi korban kekerasan fisik oleh kelompok mayoritas yang telah mapan.

Berbeda dengan mereka yang tinggal di hutan dan di lahan sawit, SAD yang sudah lebih modern menetap di desa warga dengan membangun rumah yang lebih permanen, baik membangun sendiri atau dari bantuan pemerintah atau swasta (Gambar 2).

Sebagian SAD ada juga yang kawin-mawin dengan orang Melayu. Sebagian SAD yang telah berbaur dengan orang Melayu nasibnya tampak relatif lebih baik secara ekonomi dibanding mereka yang di lahan sawit dan dalam hutan. Rumah-rumah mereka berbahan batu-bata berlapis semen dan terlihat lebih permanen, dengan kendaraan mesin baik roda dua atau roda empat. Meskipun mereka tidak sepenuhnya meninggalkan budaya Orang Rimba seperti melangun dan berburu, mereka sudah menetap dalam rumah permanen. Mereka juga mengenal aktivitas bisnis dan berternak.

Menurut penuturan salah satu tokoh SAD, kondisi warga SAD di Sarolangun khususnya, yang menurut asal-usulnya merupakan satu jalinan kerabat, kini kondisinya sudah terpecah-pecah ke dalam banyak kelompok. Mereka sudah sulit berinteraksi satu sama lain karena jarak yang terpisah. Mereka meyakini, kondisi perpecahan SAD bermula sejak adanya transmigrasi pada masa Orde Baru dan semakin sempitnya lahan sebagai tempat tinggal. Selain itu, sebagian mereka mendapatkan hibah pemakaian tanah dari desa sehingga menghimpun mereka dalam satu komunitas.

Mayoritas warga SAD tidak berpendidikan. Sebagai masyarakat yang tinggal jauh dari akses masyarakat umum, mereka hampir tidak mengenal pendidikan formal. Namun sekarang anak-anak mereka, yang dari sisi demografis mendominasi, sudah mulai ada yang mengakses pendidikan dasar. Akibat rendahnya akses pendidikan, hampir semua dari mereka masih buta huruf dan tidak mengenal baca tulis. Dalam merespon COVID 19, misalnya, mereka menganggap bahwa virus ini juga menyerang babi-babi di hutan sehingga mereka banyak yang mati –padahal babi-babi memang banyak berkurang karena rusaknya ekosistem hutan. Banyak dari mereka juga takut terhadap vaksinasi, dan menganggap vaksin justru sebagai memasukkan penyakit ke dalam tubuh.

Belakangan, beberapa keturunan SAD sudah mengenal pendidikan modern berkat dukungan pemerintah dan LSM, hingga mendapat layanan afirmasi menjadi anggota TNI, menjadi mahasiswa perguruan tinggi, dan lain sebagainya. Namun potret keberhasilan satu atau dua generasi SAD itu tak sebanding dengan jumlah dan nasib SAD secara umum yang masih miskin, buta huruf, tidak berpendidikan formal, terhimpit dan terbelakang. Terlebih di masa pandemi COVID-19, anak-anak SAD dari kelompok Ngilo di perkebunan sawit lintas Sumatra yang kebetulan mengikuti pendidikan dasar tidak mampu untuk mengakses pengajaran virtual, karena harus menyediakan *handphone*, pulsa, dan komputer –sesuatu yang asing dalam kehidupan mereka, sehingga dua tahun ini mereka lebih memilih ikut orang tua mereka berburu dan meramu di hutan daripada bersekolah.

Terlepas dari itu, kuatnya ikatan mayoritas SAD untuk tetap hidup dan mengikatkan diri di hutan disebabkan karena kepercayaan mereka terhadap adat dan tradisi, sesuai sloka adat yang mereka yakini: “*hidup beranyam kuaw, bekambang kijang, bekerbau rusa, rumah (suding) beatap sikai, badiding banir, belantai tanah yang berkelambu resam, suko bejenang, bebatin bapanghulu*”. Artinya, mereka mempunyai larangan dan pantangan untuk berkampung, pantang beratap seng, harus berumah beratap daun kayu hutan, tidak boleh berternak, dan menanam tanaman tertentu, karena mereka telah memiliki ternak kuau (burung hutan) sebagai pengganti ayam, kijang, rusa, babi hutan sebagai pengganti kambing atau kerbau

(Parapat 2018). Selain itu, mereka juga mempunyai kepercayaan teologis yang kuat tentang eksistensi hutan dan dewa-dewa pujaan mereka.

Potret Kepercayaan SAD. Sebagaimana manusia umumnya, SAD juga memiliki keyakinan dan kepercayaan tertentu. Namun dalam berbagai literatur selama ini belum tampak jelas seperti apa keyakinan mereka; jika meyakini Tuhan, lalu siapa Tuhan mereka; bagaimana mereka memahami tentang Tuhan; bagaimana tradisi peribadatan mereka? Minimnya informasi yang terang tentang kepercayaan lokal SAD disebabkan karena mereka umumnya bersifat tertutup dalam memberikan informasi tentang persoalan privat terkait kepercayaan. Ritual peribadatan mereka lakukan secara tertutup, dilakukan di dalam hutan, dan tidak melibatkan orang luar. Selain itu juga karena persoalan kepercayaan adalah persoalan yang cukup sensitif bagi mereka.

SAD pada dasarnya memiliki keyakinan teistik, yakni percaya adanya realitas absolut yang diyakini sebagai Tuhan. Sistem kepercayaan SAD tidak memiliki nama tertentu –demikian pula penulis konfirmasi di lapangan, tetapi mereka meyakini adanya realitas gaib dan kekuatan adikodrati sebagai sumber kehidupan. Mereka tidak mengenal nama agama tertentu dan tidak bisa menyebutkan agama yang dianutnya ketika mereka ditanya tentang status keagamaan (Saleh 2014). Namun sebagian sumber memberikan informasi berbeda bahwa mereka memiliki pengenalan tentang tuhan “Alah” – bukan dalam arti sebagaimana diyakini kaum Muslim atau Nasrani- entitas yang menguasai alam semesta (Japarudin 2014).

Mereka juga menunjukkan keyakinan politeisme, dengan percaya kepada kekuatan dewa-dewa sebagai pelindung. Dalam kehidupan duniawi, mereka percaya pada kekuasaan dewa-dewa di sekitar kehidupan mereka, yang mereka sebut dalam bahasa asli mereka sebagai Bahelo, yang artinya dewa (dalam bahasa mereka: *dewo*). Selain penguasa tunggal alam semesta, SAD juga memiliki keyakinan tentang kekuasaan adikodrati para dewa. Tak kurang 100 dewa yang diyakini SAD, tetapi hanya 8 hingga 10 dewa yang sangat dekat dengan keseharian mereka, yakni: dewa Harimau (Rimau), dewa Kucing, dewa Huluaye, dewa Siluman, dewa Penyakit, dewa Gajah, dewa Padi, dewa Tenggiling, dewa Madu, dan dewa Langit (Japarudin 2014; Saleh 2014; Zuhdi 2013). Setelah meyakini kekuasaan para dewa, SAD mengenal kekuatan-kekuatan makhluk halus berupa mampang, peri, setan, dan makhluk lainnya. Setelah alam gaib, kemudian barulah diikuti dengan dimensi alam manusia.

Kepercayaan terhadap dewa sebagai penguasa alam ini memiliki implikasi moral yang kuat bagi mereka, bahwa kepercayaan kepada dewa akan mendatangkan kebaikan jika mereka menjalankan aturan kehidupan dengan baik, terutama adat-adat leluhur. Tetapi jika mereka melanggar kepercayaan dan aturan-aturan adat, mereka percaya bahwa malapetaka akan datang menghampiri mereka. Salah satu sloka mantera mereka adalah “*sumpah dewo tunggal*”, artinya kepercayaan terhadap makhluk atau kekuatan supranatural yang memperhatikan setiap kehidupan mereka, dan bahwa *dewo-dewo* adalah tempat mereka meminta pertolongan. Tumenggung Tarib memberikan kesaksian terkait kuatnya ikatan spiritual dan moralitas kehidupan SAD:

“Kepercayaan “Orang Rimbo” adalah Bahelo (dewa); hal ini tercermin dari seloko mantera yang memiliki kepercayaan sumpah Bahelo tunggal, yang sangat mempengaruhi kehidupan kami. Jika masyarakat adat “Orang Rimbo” melanggar adat pusaka persumpahan nenek moyang, maka hidup akan susah. Dalam bahasa kami dikisahkan dengan “Di bawah idak berakar, diatai idak bepucuk, kalo ditengah ditebuk kumbang, kalau kedarat diterkam rimau, ke air ditangkap buayo”. Artinya: Jika “Orang

Rimbo” melanggar adat pusaka persumpahan nenek moyang mereka, maka hidupnya akan menderita atau mendapat bencana, kecelakaan, dan kesengsaraan.” (dipetik dari kesaksian Tumenggung Tarib dalam Tarib 2012).

Selain itu, mereka juga percaya pada adanya alam gaib. Mereka percaya adanya makhluk-makhluk gaib, baik jin atau setan, di dunia gaib baik di dunia maupun di alam gaib. Makhluk-makhluk gaib seperti jin dan setan adalah kekuatan yang tidak bisa dikuasai oleh manusia dengan cara biasa, dan mereka senantiasa mengharapkan perlindungan kepada *dewo-dewo* dari gangguan setan. *Dewo-dewo* bersemayam di tempat tinggi, sehingga bukit mereka dianggap sebagai tempat bersemayam pada *dewo-dewo* (Nurdin and Mailinar 2013) .

Keyakinan mereka juga mengandung unsur animisme, karena memiliki kepercayaan terhadap roh-roh kekuatan gaib di lingkungan sekitar mereka. SAD percaya bahwa pepohonan di sekitar mereka bukan sekedar benda yang tumbuh apa adanya, tetapi lebih dari itu, memiliki nilai spiritual tersendiri bagi kehidupan mereka sehari-hari. Hutan dengan aneka ragam pepohonan adalah sesuatu yang sakral. Bahkan ada pohon-pohon tertentu yang disakralkan, seperti pohon Getah Tengeris yang ditanam sebagai penanda kelahiran manusia dan dipercaya dapat menangkal bala dan melindungi lingkungan desa mereka dari bencana.

Kepercayaan kepada kekuatan gaib itu juga diekspresikan dengan mengambil benda-benda yang dianggap bertuah dan memiliki fungsi supranatural tertentu. Sebagai contoh, *sebelik sumpah* yang dipercaya menjadi tolak sumpah serapah, yang dibuat dari rangkaian biji pohon *sebelik sumpah* yang mereka ambil dari hutan, dijadikan azimat dalam bentuk gelang atau kalung. Sehari-hari, ketika mereka sedang tidak berburu, mereka mengisi kesibukan dengan merangkai kalung atau gelang *sebelik sumpah*. Kebiasaan ini dapat kita jumpai, misalnya, dalam kehidupan SAD Sarolangun.

Unsur keagamaan yang esensial selain credo keagamaan adalah ritus, atau adanya upacara ritual keagamaan tertentu. SAD memiliki upacara ritual sembahyang yang disebut Besale. Meskipun ritual ini tidak dilakukan secara rutin pada periode tertentu, tetapi Besale umumnya dilaksanakan bersama-sama. Mereka duduk bersama-sama sembari memohon kepada *dewo-dewo* agar diberikan keselamatan, ketenteraman, dan dihindarkan dari mara bahaya. Upacara Besale atau disebut juga *bedeki* dilaksanakan pada malam hari, dan dipimpin oleh dukun yang paling dihormati, yang dianggap memiliki kekuatan spiritual untuk berkomunikasi dengan roh-roh atau kekuatan gaib lainnya (Parapat 2018). Sebagaimana dalam ritual keagamaan pada umumnya, upacara Besale yang sangat sakral bagi SAD dilengkapi dengan sesajian dengan bahan-bahan berupa kemenyan, bunga-bunga, yang konon jumlahnya hingga seratus macam jenis bunga. Selain itu juga dilengkapi dengan bunyi-bunyian dan tari-tarian. Tujuan utamanya adalah memperoleh hajat, terutama ketika mengharapkan kesembuhan untuk orang yang sedang sakit, atau untuk menolak bala lainnya. Upacara Besale ini bersifat tertutup dari orang luar, selain hanya diikuti oleh anggota *rombong* SAD. Upacara Besale dipandang sebagai upacara yang sangat keramat, sehingga tidak boleh dilihat oleh orang luar.

Orang Rimbo menyebut tata ibadah mereka dengan istilah *bedidikiron*. Ketika ditanyakan kepada salah seorang tokoh Rimba dalam sebuah wawancara di Bukit Duabelas, ia menjawab bahwa itu rahasia dan tidak boleh diungkapkan kepada orang luar. Mereka biasanya juga beribadah dengan berdoa malam. Karena mereka tidak mengenal pergantian hari, tidak ada aturan waktu khusus untuk peribadatan. Waktu peribadatan biasanya sering ditandai dengan adanya gejala alam, seperti pada saat seseorang mengalami sakit, atau datangnya

mimpi-mimpi tertentu pada seseorang. Dengan peristiwa khusus tersebut mereka melaksanakan peribadatan mereka kepada dewa khusus. Ketika ada anggota yang sakit, misalnya, mereka berdoa kepada dewa Siluman. Dalam persepsi mereka, Siluman itu baik, sedangkan Setan adalah makhluk jahat. Ketika mereka mengharapkan hasil pertanian tertentu, mereka berdoa kepada *dewo* Orangdipadi (dewa yang mengurus pertanian). Dalam keyakinan mereka, ketika terjadi suatu bencana dalam desa atau komunitas mereka, menurut mereka itu disebabkan karena ada gangguan oleh setan-setan jahat. Ketika ada hajat tertentu, SAD biasanya juga melakukan ritual peribadatan tertentu untuk meminta keselamatan dan perlindungan dari para *dewo*. Dalam peribadatan itu, dilengkapi dengan perangkat seperti bacaan mantera-mantera dan bunga-bunga, karena dalam sloka mereka “tidak ada rimba, tidak ada bunga, tidak ada *dewo*”. Oleh karena itu, bunga menjadi sarana penting dalam interaksi mereka dengan *dewo*. Mereka mengadu kepada para *dewo* agar datang dengan tujuan untuk mengusir setan-setan tersebut, atau memenuhi hajat-hajat hidup mereka.

Terkait ritual kepercayaan lainnya, menurut penuturan salah satu SAD di komunitas Minan, rusaknya hutan sebagai ekosistem mereka ternyata berimplikasi pada terancam punahnya tradisi kepercayaan mereka seperti Besale terkait kematian atau Bebaean untuk tempat peribadatan. Menurut pengakuan mereka, beberapa persyaratan tumbuhan untuk ritual kini sudah sulit ditemukan. Sehingga, rusaknya hutan tidak hanya berimplikasi pada perubahan kondisi ekonomi mereka, tetapi yang tak kalah penting adalah pada eksistensi tradisi dan kepercayaan mereka. Mereka juga sudah semakin jarang untuk *melangun* di hutan, ritual khas Orang Rimbo dalam meratapi kesedihan karena kematian, karena hutan yang ada tidak lagi memungkinkan untuk *melangun*.

Marzali memberikan penjelasan yang sangat relevan untuk melihat kepercayaan SAD, bahwa jika ditilik dari perspektif antropologi, pengertian agama dalam perspektif antropologis tidak selamanya merujuk pada pengertian agama wahyu (*revealed religion*), tetapi sebagai sebuah sistem budaya religi (*religie*) dan usaha manusia yang bersifat alamiah untuk menjangkau realitas adikodrati yang diyakini, realitas yang transenden, sehingga melahirkan pola-pola perilaku kepercayaan tertentu (Melford Spiro, 1966), melahirkan sistem simbol yang memiliki fungsi psikologis, moral, sosial, dan kultural (Clifford Geertz, 1966), melahirkan pengetahuan kultural tentang realitas supernatural (Milton Yinger, 1957) atau seni artistik religius tertentu (Huston Smith, 1958). Agama juga dipahami dengan pendekatan manusiawi untuk mencapai apa yang membahagiakan diri, menjadikan hidupnya lebih baik, lebih sejahtera, dan lebih sehat, bukan hanya mengacu apa yang diperintahkan Tuhan, tetapi juga melalui struktur dan upaya yang dibuat manusia sendiri, sehingga mereka membuat upacara, praktik ritual, dan hubungan-hubungan resiprokal tertentu, atau relasi yang herarkis (Harvey 2000; Marzali 2017) gambaran tentang potret kepercayaan SAD di atas menunjukkan suatu gambaran tentang apa yang oleh Graham Harvey disebut sebagai “*indigenous religion*” (Harvey 2000). Politik administrasi agama di Indonesia yang masih dikotomis lazim menyebutnya sebagai “kepercayaan”. Praktik religius ini, baik dalam pengertian “agama” maupun “kepercayaan”, bersifat universal, bukan hanya terjadi pada kelompok masyarakat perkotaan atau pedesaan, tetapi juga dimiliki oleh orang-orang terpencil sekalipun seperti SAD.

Dengan demikian, ada perbedaan pandangan tentang kepercayaan SAD yang menganggap, pertama, bahwa keyakinan, credo, dan ritual kepercayaan SAD asli berasal dari budaya asli SAD. Pandangan ini merepresentasikan pandangan mainstream. Kedua, pandangan evolusionis, yang menganggap bahwa kepercayaan SAD merupakan evolusi dari elemen-elemen

keyakinan Islam yang telah diyakini oleh nenek moyang mereka, yang berasal dari kerajaan Islam Pagaruyung sebagai kesultanan Islam. Pandangan ini didasarkan pada pandangan mereka tentang “Alah”, dan kata “*salamikum, bismilahirrahmanirrahim, Alah,*” sebagaimana dalam mantra sialang SAD (Japarudin 2014). Informasi yang lain menyebutkan bahwa SAD menganggap agama dan kepercayaan mereka lebih baik daripada orang *terang*, sebab agama mereka adalah agama lamo yang berasal dari Nabi Adam, sedangkan orang *terang* percaya kepada Islam yang berasal dari Nabi Muhammad (Muntholib 2014).

Pandangan kedua ini perlu dibuktikan lebih jauh, sebab informasi dari SAD seringkali tidak konsisten satu sama lain, sebagaimana penulis konfirmasi pada salah seorang SAD di Bukit Duabelas, ketika menanyakan “apa agama SAD”, informan menjawab dengan polosnya, “agama saya ya Nabi Muhammad”. Atau, alternatif lainnya adalah bahwa SAD tidak homogen dalam konteks keyakinan beragama, yang berbeda satu komunitas dengan komunitas yang lain; sebagian ada yang melandaskan pada kepercayaan murni, sebagian lain membawa pengaruh Islam. Namun, mengingat keyakinan SAD semakin mengalami transformasi dan berbeda-beda dari satu komunitas ke komunitas yang lain, tidak menutup kemungkinan mereka multi-religius.

Secara umum, gambaran itu tidak terlalu kontradiktif dengan apa yang digambarkan Manurung, bahwa keyakinan religius memainkan peran dalam kehidupan SAD dan dalam pengaturan area wilayah mereka di hutan (Manurung 2019). Keyakinan religius mereka sering digambarkan sebagai suatu animisme, tetapi yang lebih tepat adalah politeisme. Mereka meyakini bahwa dewa-dewa ada atau hadir di dalam hutan, dan kehadiran dewa disana memberi pengaruh kekuatan tertentu dalam kehidupan mereka. Mereka meyakini bahwa suatu kesengsaraan di tengah hidup mereka tak lepas dari amarah Tuhan, dan SAD memosisikan Tuhan dengan rasa takut, di satu sisi, dan rasa hormat, di sisi lain. Selain itu, ada wilayah-wilayah tertentu yang dianggap wilayah yang dihuni *dewo* setan, dan SAD tidak akan tinggal atau menanam apapun di area itu (Sastika 2017). Mereka juga memiliki keyakinan bahwa sungai-sungai dan anak sungai adalah tempat-tempat yang diberkahi dewa, tempat berjalannya para dewa, oleh karena itu mereka akan menjaga sungai-sungai agar tetap bersih. Peran dukun juga sangat signifikan dalam struktur kepercayaan SAD, sebab, seorang *shaman* atau dukun *godong* dianggap memiliki kekuatan khusus untuk bertinteraksi dengan dewa-dewa, dan mengeluarkan kekuatan supranatural tertentu melalui mantra-mantra untuk menyembuhkan penyakit atau melawan roh-roh jahat.

Dengan demikian, SAD memiliki cara berpikir bahwa alam dan hutan rimba raya merupakan bagian dari religiusitas dan kehidupan spiritual mereka yang tak terpisahkan. Dalam konteks SAD yang memandang alam secara lebih sakral, maka adat, alam, dan agama (kepercayaan) tak terpisahkan satu sama lain; manusia dan alam sama-sama menjadi subjek di dalamnya. Paradigma mereka, dengan begitu, adalah paradigma keagamaan yang tak memisahkan antara kepercayaan dan ekologi.

Tinjauan Toleransi dan Keadilan. Dalam konteks subjek-objek toleransi, penulis disini mendudukan kepercayaan SAD dalam status sebagai objek toleransi. Krisis toleransi bermula dari problem relasi politik dan ekologi. Telah mendapatkan penerimaan luas bahwa situasi dilematis SAD bermula dari rusaknya ekosistem hutan alami yang menjadi penopang kehidupan mereka. Hutan mereka kini telah menjadi “*the Uninhabitable Earth*”, dalam istilah Wells (Wallace-Wells 2019). Menggunakan perspektif semi-marxis, dapat dikatakan bahwa rusaknya intrastruktur hutan SAD kini berimbas pada rusaknya superstruktur lainnya, yakni

agama dan kepercayaan. Pelanggaran ekologis yang sampai hari ini masih berlangsung – setidaknya menurut perspektif aktivisme, pada saat yang bersamaan merupakan bentuk pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan. Perusakan terhadap alam juga akan berarti perusakan terhadap sendi keagamaan atau kepercayaan mereka sehingga mereka menjadi tersekularisasi. Kehilangan properti alam, sekaligus pula kehilangan nilai-nilai kehidupan di dalamnya (Baqir 2021; Baqir and Mubarak 2021; Deta 2022). Dengan rusaknya hutan, SAD, misalnya, tidak dapat lagi menemukan bunga-bunga tertentu kesukaan *dewo-dewo* sebagai atribut utama dalam ritual menurut sistem kepercayaan mereka. Mereka juga kehilangan tempat ibadah di dalam hutan. Apakah setelah kehilangan hutan, mereka harus juga kehilangan agama dan kepercayaan?

Krisis ruang hidup dan ekonomi SAD menjadikannya rentan secara budaya dan keagamaan, sehingga seringkali dimanfaatkan. Dalam kondisi yang rentan secara sosial dan ekonomi, mereka juga rentan secara teologis, karena rawan terhadap intervensi proselitisasi keagamaan dari agama besar. SAD dalam hal ini menghadapi dilema dalam mempertahankan eksistensi keyakinan di tengah lemahnya mereka mempertahankan basis ekonomi. Selain dikepung oleh pengaruh budaya besar, terutama yang bersumber pada budaya mayoritas Melayu (Amilda 2012) eksistensi “kepercayaan” mereka juga terhimpit oleh pengaruh agama besar, khususnya Islam dan Kristen. Dalam istilah (Qurtuby 2021b, 2021a), mereka mengalami “peminggiran agama dan kepercayaan lokal secara cukup intens dan massif”. Di tengah kultur intoleransi, mereka sering menjadi “target sasaran” agama-agama besar dalam memperluas pengaruh dan menggalang jaringan umat, sehingga mengalami apa yang disebut Ahmad Najib Burhani (Burhani 2020b, 2020a) sebagai “dilema minoritas” bak buah simalakama, karena minoritas SAD seringkali dianggap tidak beradab dan tak beragama sehingga harus dinormalisasikan dan dikonversikan ke dalam agama besar di satu sisi, tapi di sisi lain mereka ingin mempertahankan tradisi, dan merasa kebudayaan dan cara hidupnya sulit untuk dimengerti oleh kelompok yang lain yang kurang bisa toleran terhadap budaya yang berbeda. Situasinya menjadi tidak adil karena mereka sering diposisikan sebagai ancaman benalu bagi eksistensi budaya mayoritas dan kerap mengalami kekerasan dalam beragam bentuk dan mengakibatkan beban mental dan psikologis yang berat. Hak-hak kewargaan mereka, seperti hak meyakini agama dan kepercayaan, selain hak penghidupan yang layak dan hak pendidikan, sulit terpenuhi karena problem kultural, di samping problem birokrasi administrasi, meski di beberapa titik konservasi di Bukit Duabelas sudah ada advokasi oleh beberapa LSM yang patut diapresiasi seperti Warsi, Sokola Rimba, dan Pundi Sumatra. Meski pemerintah juga mengalami dilema tertentu dalam menyikapi SAD, tetapi tidak sebesar warga SAD yang menjadi objek langsung diskriminasi. Dalam konteks ini penulis mengatakan, bahwa beban mental psikologis ini menjadikan tradisi *melangun* mereka kini bukan saja bermakna menjauh meratapi sedihnya kematian, tetapi juga meratapi sulitnya kehidupan yang terusir dari kampung halaman.

Di samping kecenderungan *forced conversion*, ekspansi dan pengaruh agama resmi melalui Islamisasi maupun Kristenisasi terjadi secara kultural atau *cultural conversion*, terutama jika melihat kelompok SAD yang sudah mampu bersosialisasi dengan masyarakat desa, baik interaksi sosial, ekonomi, maupun dalam program mitra dan program-program sosialisasi lainnya oleh LSM dan pemerintah. Kepatuhan yang tinggi kepada tumenggung juga akan mempengaruhi konversi kultural ke dalam suatu agama. Kelompok Tumenggung Celitai, misalnya, sudah sepenuhnya di luar wilayah konversi SAD dan sudah memeluk Islam, meskipun secara etnis mereka tetap SAD, dan seluruh anggotanya sudah menjadi Muslim. Sebagai

gambaran dari ragam dan dinamika keagamaan SAD, berikut ditampilkan potret demografi kepercayaan dan agama SAD di wilayah utama Bukit Duabelas, salah satu wilayah utama penyebaran SAD di Jambi.

Tabel 1. Komposisi Kepercayaan Orang Rimba (2018). Sumber: merujuk pada hasil survei 2018 dalam Mulyani & Parapat (2018)

No	Kelompok Tumenggung	Agama			Jumlah
		Kepercayaan lainnya	Islam	Kristen	
1	Afrizal	-	78	-	80
2	Bebayang	80	-	-	79
3	Bepayung	87	-	-	87
4	Celitai	152	83	-	199
5	Girang	164	-	-	165
6	Jelitai	553	-	-	262
7	Meladang	172	-	-	172
8	Nangkus	216	146	16	343
9	Ngadap	428	-	-	470
10	Ngrip	434	-	-	348
11	Nyenong	113	-	-	113
12	Nyurau	161	-	-	203
13	Ngamal	77	-	-	77
	Jumlah	2715	307	16	2960

Tabel di atas menunjukkan kondisi kepegangan agama dan kepercayaan SAD, khususnya di Bukit Duabelas. Kini keyakinan SAD menjadi semakin beragam. Secara umum, kepercayaan asli SAD warisan nenek moyang, berdasarkan tabel di atas, masih dianut mayoritas SAD di pedalaman. Secara akademik, bukan berarti mereka tidak beragama, sebab agama mereka adalah “kepercayaan” dalam pengertian agama secara politik di Indonesia. Kepercayaan semacam ini dapat disebut juga “kepercayaan religius-magis”, sebuah system keyakinan yang khas dalam masyarakat lokal berbasis hutan dan penuh kearifan etika lingkungan, meski penuh dengan nuansa takhayul (Suwardi 2020). Penulis sepakat dengan pandangan Qurtuby (2021), bahwa dari sisi eksistensi kepercayaan, baik Islamisasi maupun Kristenisasi sama-sama menjadi ancaman dan tantangan yang dapat menyebabkan punahnya kepercayaan lokal SAD. Berbeda dengan minoritas kepercayaan lain yang identitasnya jelas, seperti Sunda Wiwitan, Aluk Todolo, Parmalim, Kaharingan, atau kepercayaan kebatinan di Jawa, kepercayaan SAD memang tak teridentifikasi dengan jelas, sehingga mereka lebih rentan untuk disebut “*unreached people groups*” yang dijadikan target khusus pelayanan misionarisme keagamaan, baik oleh masyarakat maupun pemerintah dengan mengatasmakan pembinaan keagamaan bagi SAD (kemenag.go.id; nugraha, 2017). Namun, ada juga rombongan SAD yang lebih mapan dan diuntungkan secara material dari kehadiran agama, menginsyafi dan tidak mempersoalkan adanya intervensi agama, dan mereka menerima agama Kristen atau Islam dengan tangan terbuka, karena, menurut mereka, agama apapun akan mengajarkan kedamaian.

Terlepas dari adanya intervensi agama, *stereotype*, persepsi, dan stigmatisasi di tengah masyarakat terhadap SAD masih sulit dihilangkan. Selain dianggap orang “Kubu” yang kumuh, kotor dan jauh dari peradaban, mereka dianggap sebagai orang yang tidak mengenal agama dan

jauh dari agama dan kepercayaan kepada Tuhan, sehingga elemen keagamaan baik dari organisasi agama maupun pemerintah merasa perlu melakukan pembinaan untuk mendekati diri kepada agama. Sementara menurut persepsi SAD, tetap saja, mereka merasa bahwa mereka memiliki kepercayaan sendiri yang mereka warisi dari nenek moyang. Hal yang lebih mendasar adalah bahwa dilema ini bermula dari (di)rusaknya “basis material” mereka karena krisis ekosistem yang berimplikasi pada krisis multidimensi dan telah menyebabkan perpecahan kelompok dan penderitaan mereka bertahun-tahun sehingga menyebabkan gejala inferioritas kompleks dalam diri mereka.

Dari perspektif keadilan, sebagaimana mengacu kepada Maarif dan Baqir, kompleksnya persoalan SAD dapat terjadi karena kegagalan pada tiga aras sekaligus, yakni redistribusi, rekognisi, dan representasi (Baqir 2021). Pada aras redistribusi, misalnya, disebabkan oleh pengalihan fungsi hutan yang sewenang-wenang sehingga SAD merasa terampas hak atas hidup dan kesejahteraan yang layak. Redistribusi bantuan yang diberikan sebagai ganti yang tidak setimpal berupa rumah semi-permanen di beberapa tempat nyatanya hanya berfungsi sebagai “house” ala Orang non-Rimba, bukan sebagai “home” yang cocok bagi gaya hidup dan kebudayaan SAD, sehingga mereka merasa tidak cukup adil mendapatkan kompensasi seperti itu (Astarika, Partini, and Sulastri 2018). Kebijakan keliru dengan merumahkan (menormalisasikan hunian) itu juga disebabkan minimnya rekognisi terhadap gaya hidup dan budaya rimba yang berbeda dengan orang pada umumnya. Mereka juga tidak memiliki representasi yang memperjuangkan nasib mereka pada ruang legal dan politik.

Selain faktor eksploitasi alam, di kalangan berbagai pihak baik Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), masyarakat umum, maupun pemerintah, tidak terdapat kesatuan pandangan dalam melihat eksistensi SAD, yang akan berimbas pula dalam memperlakukan budaya mereka. Persepsi mereka terhadap SAD berbeda satu sama lain. Persepsi ini akan mempengaruhi sikap dan perilaku terhadap eksistensi mereka. Kalangan masyarakat pada umumnya, dan pemerintah, melihat SAD dengan cara pandangan normalisasi. Hal ini berpijak pada asumsi bahwa budaya dan kepercayaan SAD adalah sesuatu yang abnormal sehingga harus dinormalisasi sebagaimana orang atau warga umumnya. Pandangan semacam ini berimbas pada praktik sosial yang massif untuk menormalisasi SAD, baik dalam soal cara hidup, gaya berpakaian, maupun kepercayaan. Pandangan semacam ini memiliki eksese negatif yang dapat menjadikan SAD tercerabut dari akar budayanya sendiri.

Dengan modus pendampingan atau pembinaan, suatu misi agama juga dapat menginfiltrasi kepercayaan SAD. Target utamanya biasanya, selain pemberdayaan, adalah konversi keagamaan. Perspektif yang bias misionarisme Islam menganggap Orang Rimba sebagai *uncivilized people* yang lebih rendah (Anon 2005). Dengan demikian, modus toleransi yang seringkali diberlakukan pemerintah dan para elit agama adalah semacam toleransi permisif (*permissive tolerance*) (Forst, 2013), yakni sejenis toleransi yang bersyarat. SAD sebagai objek toleransi dalam hal ini diberi kebebasan untuk hadir dan ditolerir eksistensinya, asal dengan embel-embel dan syarat-syarat tertentu yang ditentukan oleh mayoritas (pemerintah sebagai representasi mayoritas) dan satu subjek saja. Model toleransi yang semacam ini merupakan toleransi setengah hati, untuk tidak menyebutnya sebagai bentuk intoleransi. Model ini tidak dapat dikatakan *justified* dari sisi keadilan, karena hanya menguntungkan sebagian pihak yang kuat. Modus ini juga bertentangan dengan spirit *costly tolerance* dalam spirit dialog beragama. Sikap tersebut juga bertentangan dengan modus

toleransi koeksistensial dan harapan pemerintah sendiri dalam mewujudkan harmoni dan kerukunan umat beragama di Indonesia (Setyabudi, 2020).

Penentuan syarat konversi keagamaan secara berlebihan untuk memeluk “agama resmi” yang diakui oleh pemerintah di tengah kondisi SAD mengalami krisis hidup adalah bentuk lain dari tindakan normalisasi agama. Selain menunjukkan minusnya empati sosial, juga sangat mungkin dapat mengabaikan prinsip toleransi politik dan kebebasan beragama atau berkeyakinan, khususnya terkait unsur hak untuk memilih agama dan tidak dipaksa berpindah agama sebagai *forum intrnum* seseorang, dan perlindungan dari proselitisme atau menyebarkan agama dengan cara tanpa paksaan pada *forum eksternum*. Kebebasan beragama mencakup unsur penting pada *forum internum*, yakni hak kebebasan untuk berpindah agama dan hak dan kebebasan untuk tidak dipaksa berpindah agama, dan *forum eksternum*, yakni hak untuk menyebarkan agama tanpa paksaan. Selain itu, dari sisi normatif Islam, proselitisme yang dipaksakan semacam itu, khususnya oleh sebagian mayoritas Muslim, cenderung intoleran dan tidak sesuai dengan semangat kosmopolitanisme Islam yang berwatak toleran yang sesungguhnya telah diganggu para pembaharu Melayu Muslim (Aljunied, 2021).

Perspektif normalisasi dinilai cenderung diskriminatif karena hanya akan menciptakan kebijakan intoleran yang diberlakukan dan sekaligus toleransi represif (*repressive tolerance*) dalam benak SAD. Tidak menutup kemungkinan jika intoleransi terhadap SAD tidak dihentikan, akan merenggut eksistensi tradisi kepercayaan mereka di masa depan, seperti punahnya bahasa-bahasa daerah di berbagai daerah perbatasan di Indonesia karena hilangnya penuturnya dan kurangnya perhatian pemerintah dan ilmuwannya, suatu hal yang kontra produktif bagi kebudayaan nasional. Namun demikian, tidak menutup kenyataan, bahwa pemerintah memberikan bantuan-bantuan hak hidup dasar yang tidak dapat dipungkiri sangat penting artinya bagi kehidupan SAD. Bantuan ini juga masih menghadapi kendala dalam akses dan pemerataan yang adil. Namun, akses bantuan atas hak-hak dasar itu tidak semestinya menciderai prinsip-prinsip toleransi dan kebebasan beragama dan berkeyakinan yang dimiliki SAD secara komunal. Penjaminan hidup yang layak melalui pemberian bantuan tidak semestinya mempersyaratkan SAD menyesuaikan diri dalam hal identitas agama atau kepercayaan.

Sejak tahun 2017 negara telah mengakui secara administratif eksistensi kepercayaan lokal atau kepercayaan leluhur di Indonesia. Namun kebijakan yang didasarkan pada prinsip penghargaan terhadap beragama dan berkeyakinan ini masih belum menysar sepenuhnya pada identitas SAD. Atas nama toleransi dan keadilan, baik individu, pemerintah, maupun lembaga swasta harus mengikis stereotype dan diskriminasi, dan mendorong sikap dan perlakuan yang lebih inklusif terhadap SAD, khususnya untuk menghargai kebebasan mereka dalam menentukan sendiri identitas agama dan keyakinan. Pengakuan eksistensi kepercayaan oleh MK tahun 2017 seharusnya menjadi titik terang untuk mendorong toleransi dan kebebasan beragama bagi SAD, dengan mencantumkan kepercayaan dalam kolom identitas agama mereka, kecuali atas pilihan mereka sendiri menentukan identitas agama secara tulus tanpa unsur pemaksaan. Unsur intervensi dalam hal kepercayaan hanya akan menjadikan SAD tersandera secara politik dan budaya; di satu sisi, mereka memiliki tanggungjawab budaya untuk melestarikan adat istiadat dan tradisi keyakinan mereka; sementara di sisi lain, adopsi terhadap agama juga akan memberikan keuntungan pragmatis kepada hidup mereka. Atas nama keadilan, hak hidup tidak semestinya dibenturkan dengan hak atas keyakinan dan kepercayaan.

Sementara itu, aktivisme organisasi-organisasi sipil memiliki cara pandang berbeda, dimana mereka menggunakan cara pandang pemberdayaan dan perlindungan (konservasi). Pandangan dan orientasi konservasi lebih menghargai kebebasan SAD dalam menentukan nasib sendiri, melindungi budaya dan cara hidup mereka, dan mengupayakan perlindungan mereka sebisa mungkin dari ekspansi kapitalistik yang merusak ekosistem hutan. Orientasi pemberdayaan dapat dipahami sebagai upaya-upaya memberdayakan potensi yang dimiliki SAD. Untuk melindungi kepercayaan, mereka, khususnya Warsi, berfokus juga pada konservasi hutan sebagai asal-usul kepercayaan mereka. Di sisi lain, LSM yang lain seperti Sokola Rimba memfokuskan pada ide-ide pemberdayaan pendidikan, khususnya pendidikan alternatif bagi SAD. Sementara Pundi Sumatera, LSM lainnya, memfokuskan pada pemberdayaan ekonomi dan kerjasama dengan pemerintah daerah untuk pendistribusian bantuan kepada kelompok-kelompok SAD yang dikategorikan “orang miskin”.

Aktor perusahaan swasta juga tidak bisa dilepaskan dari relasi SAD. Sejak rusaknya hutan dan hilangnya lahan serta mata pencaharian, SAD seringkali terjebak dalam konflik, khususnya dengan perusahaan-perusahaan sawit milik swasta. Meskipun mereka tidak berkaitan langsung dengan urusan kepercayaan, tetapi pihak swasta yang selama ini dianggap merampas hak hidup SAD turut bertanggungjawab atas berlangsungnya tradisi dan kepercayaan SAD. Argumennya adalah, bahwa rusaknya sistem ekologi berbasis hutan sebagai ruang hidup SAD akan berakibat pada rusaknya budaya dan sistem kepercayaan SAD yang telah dipertahankan berabad-abad sejak nenek moyang mereka. Dengan rusaknya hutan, tidak ada lagi kepercayaan *dewo-dewo* di hutan, pohon yang sakral, sungai yang mengalirkan keberkahan, bunga-bunga untuk ritual, tempat sembahyang, dan seterusnya.

Situasi konflik menjadikan eksistensi SAD sebagai *oppressed groups*, pihak lemah dan kalah dan terhimpit. Setiap upaya defensif yang dilakukan SAD dapat dimaklumi sebagai bentuk alamiah dari *isothymia*: semangat perjuangan martabat manusiawi untuk mencari pengakuan dan melawan suatu hegemoni kekuasaan *megalothymian* yang cenderung memperlakukan secara sewenang-wenang dan tidak adil (Fukuyama 2020; Ulum, Jannah, and Arifullah 2017).

Simpulan

Pemerintah dan masyarakat sama-sama menjadi subjek toleransi. Toleransi diperlukan untuk menciptakan kondisi masyarakat yang lebih adil. Selama ini pola toleransi yang ditunjukkan terhadap kelompok minoritas SAD sangat minimalis, lebih menunjukkan pola permisif atau toleransi bersyarat, misalnya, pemaksanaan konversi keagamaan dan penerimaan bersyarat, yang mudah terjebak dalam bentuk intoleransi yang represif seperti dalam upaya normalisasi kehidupan dan keyakinan SAD. Sikap *indifference* (acuh tak acuh) juga tidak relevan di tengah situasi konflik semacam ini, bahkan salah secara moral. Kebijakan berbasis model toleransi permisif yang bias represif oleh kelompok mayoritas (pemangku kekuasaan) terhadap SAD juga bukan pilihan terbaik. Dalam hal ini, perlu dibangun model toleransi sebagai koeksistensi damai, terlebih toleransi reflektif yang menekankan kebebasan berkeyakinan, kesetaraan, dan keadilan sesama warga. Sikap dan kebijakan semacam itu akan sangat bergantung kepada kemampuan kedua subjek toleransi, terutama kelompok mayoritas budaya, ekonomi maupun politik, untuk memperlebar batas toleransi dengan kearifan, merelativisasi pandangan dan persepsi diri yang mencerminkan *prejudice* terhadap sikap, budaya, dan kepercayaan SAD dengan segala perbedaan pandangan moral dan keyakinan, dan menggantinya dengan sikap aktif, empati, perhatian, respek, dan emansipasi. Toleransi reflektif

berarti menghormati hak atas hidup dan keyakinan yang lain yang harus diperlakukan setara. Sikap dan kebijakan yang lebih adil dan toleran, baik oleh warga maupun negara (*political treatment*) terhadap kelompok minoritas SAD, adalah yang lebih humanis, mengedepankan pertimbangan dialogis dalam berbagai aspek, komunikasi tanpa prasangka, dan menyingkirkan setiap unsur represif dalam memperlakukan kelompok lain. Paradigma dialogis yang menjunjung tinggi konsiderasi kesetaraan dan keadilan perlu ditunjukkan sebagai sikap moral individu maupun kebijakan politik pemerintah. Terlebih melalui putusan Mahkamah Konstitusi No. 97 tahun 2016, negara memiliki basis legal dan dasar rekognisi bagi eksistensi penghayat kepercayaan di Indonesia. Oleh karena itu, keadilan hanya mungkin terjadi jika kepentingan etis masyarakat SAD, kepentingan politis kewargaan, kepentingan legal negara, dan kepentingan moral kemanusiaan dapat diikat dalam relasi saling toleransi yang baik dan tidak saling meruntuhkan.

Referensi

- Abid, M. Husnul. 2015. "Kontestasi Kemelayuan: Islam Transnasional, Adat, Dan Pencarian Identitas Melayu Jambi." *Mohammad Iqbal Ahnaf. Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Kontestasi Dan Koeksistensi*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-Cultural Studies.
- Ahat, Muhammad, and Arki Auliahadi. 2019a. "Islamisasi Suku Anak Dalam Di Kabupaten Sarolangun Provinsi Jambi (2005-2013)." *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 174-88.
- Ahat, Muhammad, and Arki Auliahadi. 2019b. "Sejarah Konversi Dari Animisme Ke Agama Islam Suku Anak Dalam Di Kabupaten Sarolangun Provinsi Jambi (2005-2013)." *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 2(2):96-107.
- Amilda. 2012. "Menjadi Melayu Yang Islam: Politik Identitas Orang Rimba Dalam Menghadapi Dominasi Negara Dan Etnis Mayoritas." *Seloko: Jurnal Budaya* 1(2):259-82.
- Anon. 2005. "Orang-Orang 'Kubu' Mulai Masuk Islam Dan Mengenal Budaya." Retrieved (<https://kemenag.go.id/read/orang-orang-kubu-mulai-masuk-islam-dan-mengenal-budaya-jela>).
- Aritonang, Robert. 2010. "Orang Rimba Menantang Zaman." *Indonesia: KKI WARSI*.
- Astarika, Rina, Partini Partini, and Endang Sulastri. 2018. "Resistensi Program Pemberdayaan Pemukiman Orang Rimba Di Taman Nasional Bukit Duabelas Jambi." *ETNOREFLIKA: Jurnal Sosial Dan Budaya* 7(3):146-56.
- Baqir, Samsul Maarif Zainal Abidin. 2021. *Masyarakat Sipil Dalam Perjuangan Untuk Keadilan Dan Kewargaan*. Asia Foundation.
- Baqir, Zainal Abidin, and Husni Mubarak. 2021. "Religious Freedom, Harmony or Moderation? Government Attempts to Manage Diversity." *Religious Freedom, Harmony or Moderation? Government Attempts to Manage Diversity*. Retrieved (<https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/religious-freedom-harmony-or-moderation-government-attempts-to-manage-diversity/>).
- Barista Sury, S. 2019. "Nasib Kehidupan Orang Rimba Atau Suku Anak Dalam Di Taman Nasional Bukit Dua Belas, Provinsi Jambi Seiring Perkembangan Zaman Berkaitan Dengan Implementasi Nilai Pancasila Dalam Bermasyarakat, Berbangsa, Dan Bernegara." *Journal Of Chemical Information And Modeling* 53(9):1689-99.
- Berta, Anne Erita Venåsen. 2014. "People of the Jungle: Adat, Women and Change among Orang Rimba."
- Burhani, Ahmad Najib. 2020a. "Agama, Kultur,(In) Toleransi, Dan Dilema Minoritas Di Indonesia." *Orasi Pengukuhan Profesor Riset Bidang Agama Dan Tradisi Keagamaan*. Jakarta: LIPI.
- Burhani, Ahmad Najib. 2020b. *Dilema Minoritas Di Indonesia: Ragam, Dinamika, Dan*

-
- Kontroversi*. Gramedia Pustaka Utama.
- Deta, Krisharyanto Uumbu. 2022. "Adat, Alam, Dan Agama: Keterbatasan Dan Urgensi Kebebasan Beragama." *Website PMB*. Retrieved (<https://pmb.brin.go.id/adat-alam-dan-agama-keterbatasan-dan-urgensi-kebebasan-beragama/>).
- Forst, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict*. Cambridge University Press.
- Fukuyama, Francis. 2020. *Identitas: Tuntutan Atas Martabat Dan Politik Kebencian*. Benteng Pustaka.
- Harvey, Graham. 2000. *Indigenous Religions: A Companion*. A&C Black.
- Japarudin, Japarudin. 2014. "Kepercayaan Orang Rimba Jambi Terhadap Betetutuh Sang Mesekin." *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 29(1):145624.
- Kristiawan. 2017. "Orang Rimba Bertahan Dalam Kepungan Konflik." *Alam Sumatera*, April, 38-40.
- Manurung, Butet. 2019. "13 'Normalising' the Orang Rimba: Between Mainstreaming, Marginalising and Respecting Indigenous Culture." *ISEAS Library Cataloguing-in-Publication Data* 232.
- Marzali, Amri. 2017. "Agama Dan Kebudayaan." *Umbara* 1(1).
- Muchlis, Fuad, Juara P. Lubis, Rilus A. Kinseng, and Aulia Tasman. 2016. "Sejarah Marginalisasi Orang Rimba Bukit Dua Belas Di Era Orde Baru." *Jurnal Paramita* 26(2).
- Muntholib, S. M. 2014. *Sekilas Tentang Orang Rimbo Di Propinsi Jambi*. Penerbit A-Empat.
- Nurdin, Bahren, and Mrs Mailinar. 2013. "Kehidupan Keagamaan Suku Anak Dalam Di Dusun Senami III Desa Jebak Kabupaten Batanghari Jambi." *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 28(2):37160.
- Parapat, Wulandari Mulyani Jelita Hernawati. 2018. *Demografi Orang Rimba Taman Nasional Bukit Duabelas (Laporan Pelaksanaan Kegiatan Survei Kependudukan Dan Kebun SAD/Orang Rimba Taman Nasional Bukit Duabelas)*.
- Prasetijo, Adi. n.d. "Peran Pasar Bagi Perubahan Sosial Orang Rimba."
- Qurtuby, Sumanto al. 2021a. "Derita Agama Dan Kepercayaan Asli Di Indonesia." *DW*, August.
- Qurtuby, Sumanto al. 2021b. "No Title." *DW*, August.
- Saleh, Syamsudhuha. 2014. "Agama, Kepercayaan, Dan Kelestarian Lingkungan Studi Terhadap Gaya Hidup Orang Rimba Menjaga Lingkungan Di Taman Nasional Bukit Dua Belas (Tnbd)-Jambi." *Jurnal Kawistara* 4(3).
- Sastika, Anggun Nova. 2017. "Melindungi Hutan Dengan Sampul Mitos Dan Denda Adat." *Alam Sumatera*, April, 50-51.
- Setyabudi, Muhammad Nur Prabowo. 2019. "Memperlebar Batas Toleransi Dan Membela Hak Minoritas (Telaah Atas Karya Ahmad Najib Burhani)." *Harmoni* 18(1):570-88.
- Setyabudi, Muhammad Nur Prabowo. 2020. "Konsep Dan Matra Konsepsi Toleransi Dalam Pemikiran Rainer Forst." *Jurnal Filsafat Indonesia* 3(3):81-94.
- Suwardi, Mita Indriani. 2020. "Kepercayaan Religius-Magis Dan Etika Lingkungan Masyarakat Lokal." *Alam Sumatera*, 47-48.
- Tarib, Tumenggung. 2012. *Hutan Adalah Rumah Dan Sumber Penghidupan Kami*.
- Tuhri, Mufdil. 2020. "Religion and Land Rights in Indonesian Indigenous-State Relations (Case Study of Orang Rimba in Jambi)." *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 10(2):230-51.
- Ulum, Bahrul, Siti Raudhatul Jannah, and Mohd Arifullah. 2017. "Hegemoni Sosial Dan Politik Identitas Putra Daerah Jambi." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* 7(1).
- Wallace-Wells, David. 2019. "The Uninhabitable Earth." Pp. 271-94 in *The Best American Magazine Writing 2018*. Columbia University Press.
- Yenti, Zarfina, and Mina Zahara. 2020. "Keadilan Bagi Aliran Kepercayaan: Studi Tentang Sikap Aparatur Pemerintah Daerah Terhadap Kepercayaan Orang Rimba Bukit Dua Belas Provinsi Jambi." *KONTEKSTUALITAS: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 35(1):81.
- Zuhdi, M. Nurdin. 2013. "Tuhan, Dimana Kau Berada: Kajian Etnografi Tentang Sistem Kepercayaan Orang Rimba Di Taman Nasional Bukit Dua Belas, Jambi." *Laporan Penelitian*.
-