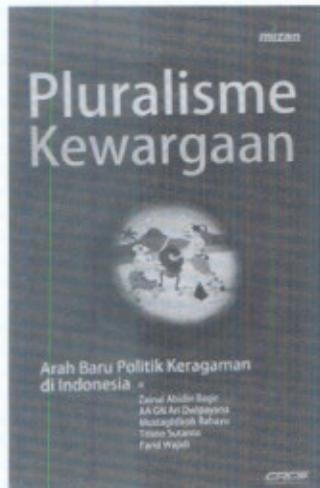


RESENSI



**CIVIC PLURALISM:
KEMBALINYA OTORITAS
KERAGAMAN SIPIL**

Judul Buku : Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia
Pengarang : Zainal Abidin Bagir, dkk.
Penerbit : Mizan - Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana, UGM
Tahun : 2011
Tebal Halaman : 200 halaman

Endy Saputro*)

Pluralisme merupakan strategi hidup bersama setelah konflik di suatu masyarakat terjadi. Sebagai sebuah strategi, menurut Sartori (1997), pluralisme dikenal pertama kali sekitar abad ke-16 dan ke-17, setelah perang berbasis agama usai di daratan Eropa. Menarik di sini, bahwa konflik yang terjadi justru berkaitan dengan agama dan bukan sekadar perang politik/fisik semata. Pluralisme dengan demikian tidaklah muncul dari ruang agama *an sich*, yang dikreasikan di dalam sebuah agama; meskipun, istilah ini lahir di dalam masyarakat beragama yang intoleran.

Perlu ditekankan, masyarakat Eropa waktu itu menerapkan pluralisme sebagai sebuah konsep baru kehidupan bersama. Ia dibedakan dengan konsep sosial yang telah ada sebelumnya, yaitu *toleransi*. Perbedaan konsep keduanya terletak pada cara pandang atas nilai, sebagaimana tegas Sartori (1997), "*Tolerance respects values, whereas pluralism posits values. For pluralism affirms the belief that diversity and dissent are values that enrich individuals as well as their polities and*

societies." Melalui pernyataan ini jelas, pluralisme merupakan sebuah konsep melampaui toleransi, yang mengeliminasi intoleransi. Jika toleransi mengafirmasi adanya sebuah perbedaan (*difference*), maka pluralisme mengkonfirmasi adanya keragaman (*diversity*).

Pluralisme Eropa abad ke-16 dan ke-17 tersebut mengundang sebuah kritik, apakah basis pluralisme pada waktu itu? Bagaimana cara untuk "*posit values*", padahal masyarakat memiliki nilai-nilai yang berbeda dan beragam? Mengandaikan sebuah *common ground* adalah sesuatu yang niscaya, namun hal ini masih mengundang banyak pertanyaan, antara lain, bagaimana mereka menemukan sebuah *common ground* di tengah keberagaman nilai-nilai? Kita sah mengandaikan bahwa *common ground* ada berkait erat dengan hukum sosial masyarakat pada waktu itu. Namun saya lebih berasumsi, hal ini lebih berkait erat dengan *scarcity* (kelangkaan).

Turner dan Rojek (2001) memberikan ilustrasi apik, *scarcity* berlokasi di tengah dua

*) Staf Peneliti CRCS Sekolah Pascasarjana UGM

kutub berseberangan, yaitu kekerasan dan solidaritas. Apabila pemerolehan *scarcity* dilakukan melalui proses ketegangan, maka akan menimbulkan konflik, dan selanjutnya perang terjadi untuk memperoleh *scarcity* tersebut. Sebaliknya, apabila bisa dikompromikan, pemerolehan *scarcity* tersebut justru bisa membawa pada proses solidaritas. Di sinilah pluralisme sebenarnya berkaitan erat dengan solidaritas dan bisa dikatakan bahwa solidaritas merupakan prasyarat pluralisme. *Scarcity* juga menegaskan bahwa pluralisme pada abad ke-16 dan ke-17 menyaratkan kebutuhan bersama melalui kompromi-kompromi bersama yang berujung pada aturan-aturan sosial yang disepakati bersama. Pertanyaannya kemudian, apakah agama tidak mampu menciptakan konsep pluralismenya sendiri?

Pertimbangan penting dalam pertanyaan tersebut adalah agama memiliki dua sisi. Pada satu sisi, agama bisa dengan spontan menjadi sebuah faktor pendukung konflik, meskipun bukan sebagai sumber utama. Sebaliknya, pada sisi lain, ia dapat berperan sebagai sumber perdamaian. Jika pada ranah sosial, diprasyarkan sebuah *common ground*, maka pluralisme dalam diskursus agama menyaratkan sebuah titik temu. Muncullah kemudian kredo-kredo, seperti "Satu Tuhan Banyak Jalan", "Banyak Jalan Satu Tujuan, dan lain sebagainya yang berkaitan erat dengan penegasan bahwa karena kita menuju tujuan yang sama, mari kita berlomba-lomba dalam kebaikan. Yang ditekankan di sini adalah persamaan dalam transendental, bukan dalam *scarcity*. Dalam abad modern, kredo-kredo ini, dengan kekhasan konsepnya masing-masing, dipelopori oleh Fritjof Schuon (2009), Syed Hossein Nashr (dan William C. Chittick, 2009), John Hick (2005), dan Paul Knitter (1995).

Post-Nation dan Plural Society

Memasuki abad ke-18, masyarakat Eropa memasuki fase masyarakat baru. Mereka menyebutnya *nation*. Bagi Sartori (1997), karakter utama *nation* terletak pada bahasa; penduduk di sebuah *nation* seharusnya me-

iliki sebuah bahasa "nasional". Mengapa bukan nilai-nilai bersama atau norma-norma bersama yang dijadikan standar sebuah *nation*? Paling tidak ada dua implikasi di sini. *Pertama*, pluralisme, bagaimanapun, tetap membutuhkan sebuah medium penghubung antar-perbedaan, dan hal tersebut adalah bahasa yang bisa dipahami oleh pemilik perbedaan tersebut, minimal agar komunikasi dalam dialog dapat berjalan lancar. *Kedua*, tidak menutup spekulasi bahwa *nation* adalah produk pluralisme itu sendiri; dialog atas perbedaan dapat melahirkan sebuah "wadah untuk bersatu".

Sebuah *nation* tentu mengandaikan sebuah batas, baik batas budaya maupun batas teritori. Batas budaya mendenotasikan sebuah prasyarat bahwa "kita adalah warga *nation*, apabila kita berbahasa sama". Batas teritori mengkonotasikan suatu argumen bahwa "kita adalah warga *nation*, apabila kita berada di sini". Dua batas inilah yang kemudian merangsang kelahiran sebuah embrio kewarganegaraan, dalam makna kewarganegaraan-dalam-kota. Karena batas ini pula, gelombang imigrasi mulai muncul, dengan tujuan untuk mendapatkan dan saling bertukar kebutuhan-kebutuhan yang masuk dalam *scarcity*.

Akibat imigrasi, muncul istilah kosmopolitan. Kosmopolitan adalah sebuah semangat hidup bersama di dalam dunia yang telah dibatasi oleh teritori. Semangat ini mengimajinasikan sebuah keanggotaan global masyarakat dunia untuk saling berkomunikasi dan saling bertukar kebutuhan hidup, serta bisa jadi perkawinan antar-teritori. Menurut Bryan S. Turner (2002), kosmopolitan, meskipun ide ini terlalu abstrak, namun tetap bisa diinterpretasikan sebagai sebuah cara untuk mewujudkan solidaritas tanpa ruang yang menuju suatu ide tentang kewarganegaraan dunia.

Memasuki abad ke-19, eksplorasi *scarcity* semakin meluas dan mengganas. Gairah kapitalisme merangsang beberapa *nation* untuk melakukan ekspansi ke luar benua. Muncullah imperialisme untuk mengeruk sumberdaya-sumberdaya makanan lokal di daerah-daerah jajahan. Eropa dan teruta-

ma Inggris dan Belanda menguasai daerah-daerah lumbung pangan di sebagian besar kawasan, yang kini, disebut Asia Tenggara. Di Indonesia sendiri, kolonisasi Belanda dapat bertahan sampai 350 tahun lebih.

Selain sumberdaya ekonomi, kurun waktu tersebut cukup untuk mengkonstruksi sistem sosial di daerah jajahan. Di Indonesia sendiri, strategi hidup bersama antar *nation* di Indonesia, oleh Belanda, disebut sebagai model *plural society*. Furnivall (1967), mendefinisikan *plural society* sebagai masyarakat yang "*comprising two or more elements or social orders which live side by side, yet without mingling, in one political unit.*" Masyarakat Indonesia dikonstruksikan sebagai sebuah *enclave society* yang, meskipun hidup dalam kawasan yang sama, tetapi enggan berkomunikasi satu sama lain. Mereka seakan hidup dalam batas sosialnya sendiri.

Bisakah ini disebut sebagai pluralisme? Ya, sebut saja model pluralisme yang dikonstruksikan dalam definisi bahwa keragaman memang tetap ada namun tidak ada komunikasi satu sama lain. Untuk model pluralisme seperti ini, Furnivall (1967) menegaskan, ruang perjumpaan mereka berada di pasar, dan pada saat itulah komunikasi dilaksanakan, meskipun hanya dalam hal jual-beli atau perdagangan dan tidak untuk urusan lain. Konstruksi pluralisme seperti bertujuan meneguhkan sebuah rekognisi kolonial bahwa sebuah *nation* akan diakui ketika ia diakui oleh negara; terbukti pemerintah Belanda membuat distingsi antara penduduk Eropa, Timur Asing, dan Pribumi. Sayangnya, ordonansi seperti itu, diadopsi mentah-mentah oleh pemerintah Indonesia.

Nation-State dan Pluralisme Harmoni

Salah satu pengaruh Belanda di Indonesia adalah pembentukan *nation-state*. Seluruh *nation* dalam kekuasaan Indonesia berusaha disatukan dalam sebuah *nation-state* bernama Indonesia. Kini, pola-pola *plural society* berusaha diubah menjadi semangat ideal nasionalisme. Persatuan dan kesatuan dikedepankan, daripada perbedaan

dan keragaman. Satu *common platform* yang diajukan, baik oleh Orde Lama maupun Orde Baru adalah kerukunan. Sangat disayangkan, pada akhirnya, kerukunan ini berubah menjadi penyatuan keragaman.

Di awal era kemerdekaan, proses institusionalisasi kerukunan bisa dipahami. *Pertama*, *nation-state* bernama Indonesia baru saja merdeka, sehingga kerukunan merupakan sebuah *nation-building*. *Kedua*, setelah proklamasi didengungkan, gerakan-gerakan yang dianggap sebagai pemberontakan jamak terjadi. Kerukunan didengungkan agar rakyat ikut membantu, atau tidak ikut terlibat, dalam "pemberontakan" tersebut. *Ketiga*, kerukunan juga merupakan sebuah ideologi karena pada masa awal Indonesia merdeka, negeri ini terjadi perang ideologi, terutama dalam hal menentukan dasar negara: apakah Islam atau nasional. Di sini, kerukunan merupakan sebuah *overlapping consensus* yang agak dipaksakan.

Di samping tiga faktor di atas, identitas politik bermain di balik politik identitas. Kerukunan juga bisa digunakan sebagai sebuah *common ground* untuk "menyatukan" agama-agama yang ada. Apa pun agama Anda yang penting bisa rukun. Namun, sekali lagi, politik kerukunan ini juga melahirkan sebuah kerukunan politik, dengan cara menegarakan agama, artinya pemerintah menetapkan standar agama-agama resmi yang diakui oleh negara, dan sebagian besarnya, atau kalau tidak semuanya, merupakan impor dari luar Indonesia.

Bagaimana agama-agama impor tersebut bisa menjadi agama resmi di Indonesia? UU No. 1/PNPS/ 1965 adalah jawabnya. UU ini memiliki narasi panjang pada proses kelahiran, pertumbuhan, dan reformulasinya. Ada sebuah pertelingkahan agama dan politik dalam "pelebagaan" UU No. 1/PNPS/1965 ini karena kehadirannya tidak bisa dipisahkan dari debat konsep antara agama dan kepercayaan di satu sisi, dan di sisi lain antara "penyehatan" dan "penyesatan" dalam ranah politik.

Bermula dari polarisasi nasionalis dan Islam(is) ketika terjadi rapat BPUPKI men-

diskusikan undang-undang Indonesia. Ketika merdeka, polarisasi ini menjalar ke ranah masyarakat. Secara sederhana, nasionalis terdiri dari golongan muslim reformis, non-muslim, dan bukan golongan keduanya. Sedangkan, muslim ortodoks mencakup masyarakat Islam yang mendukung ditegakkannya syariat Islam di Indonesia. Polarisasi ini semakin tampak pada saat Pemilu 1955.

Berdasarkan catatan Ricklefs (2008), pada pemilihan umum 1955, Partai Nasional Indonesia (PNI) meraup 8.434.653 suara sah, Masyumi 7.903.886 suara sah, NU 6.955.141 suara sah, PKI 6.176.914 suara sah, disusul PSII, Parkindo, Partai Katolik, PSI, Murba, dan lain-lain. Perolehan suara sah tersebut menggambarkan polarisasi masyarakat Indonesia: Nasionalis, Islam, Komunis dan non-Islam. Dari manakah suara nasionalis? Menurut catatan Departemen Agama, pada tahun 1952, sebagaimana analisis Patty (1986), aliran kebatinan di Jawa Barat berjumlah 52 dan menjadi 360 aliran pada tahun 1953. Pada saat yang sama, muncul orang-orang yang mengaku nabi, dan marak upacara perkawinan yang tidak mengikuti ritual resmi negara. Untuk meningkatkan fungsi pengawasan, menurut Baso (2005), pada tahun 1954 dibentuk panitia pengawas aliran kepercayaan (Panitia Interdep Pakem). Panitia ini terus mengalami penyempurnaan pada tahun 1958, 1960, 1961, dan 1963.

Secara logis, aliran kebatinan tidak mungkin akan memilih partai yang berbasis agama, baik Islam, Kristen atau lainnya. Kemungkinan paling besar, mereka akan memilih partai berbasis nasionalis atau komunis. Kenyataannya, aliran kebatinan justru tetap bertahan dan bertambah, setelah diadakan pemilihan umum 1955. Beberapa bulan setelah pemilu 1955, tepatnya 19-20 Desember 1955, Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI) dideklarasikan saat kongres I kebatinan digelar di Semarang. Kongres ini dihadiri 67 organisasi kebatinan. Setahun kemudian, kongres II diadakan di Solo, dihadiri 2000-an wakil dari sekitar 2

juta anggota aliran kebatinan. Sedangkan kongres III dilaksanakan 17-20 Juli, 1957. Kongres IV dilaksanakan pada 22-25 Juli 1960. Kongres V BKKI dilaksanakan di Ponorogo, 28-29 Januari, 1961.

Patut dicatat, mulai kongres III, BKKI mendesak pemerintah untuk mengundang-aliran kebatinan menjadi salah satu agama formal di Indonesia. Namun, pengawasan yang dilakukan oleh PAKEM membuat aliran kebatinan di Indonesia tidak bisa leluasa bergerak. Hal ini membuat sebagian anggota BKKI ke luar dari keanggotaan. Pada April, 1961, BKKI berubah menjadi GMKI (Gabungan Musyawarah Kebatinan Indonesia). Sebagaimana analisis Patty (1986), pada fase inilah orang-orang komunis mulai menyusup ke dalam organisasi-organisasi aliran kebatinan.

Anti-klimaks aliran kebatinan terjadi saat dikeluarkannya PNPS No. 1/1965 pada tanggal 27 Januari 1965. Sekali lagi, selain konteks politik di atas, PAKEM dan lebih khusus Kejaksaan Agung sangat berpengaruh terhadap kelahiran PNPS tersebut. Sebelum PNPS No. 1/1965 ini, sebenarnya Pakem telah menjalankan fungsinya dengan baik dan menghasilkan beberapa pelarangan. Baso (2005) dengan cermat memberikan beberapa contoh. Misalnya, keputusan PM. Ir. Djuanda No. 122/PROMOSI/1959, 21 Maret 1959, yang melarang Agama Eyang; Keputusan Presiden Soekarno, No. 264 Tahun 1962, 15 Agustus 1962 yang melarang Liga Demokrasi, Rotary Club, Club Society dan Loge Agung Indonesia; Kepres RI No. 34 Tahun 1963, 3 April 1963, yang melarang Perhimpunan Theosofi seluruh cabang di Indonesia. Jika dicermati, pelarangan ini tidak hanya aliran kebatinan yang dianggap menyimpang, namun organisasi-organisasi yang kelihatannya jauh dari kebatinan.

Aliran kebatinan mulai disusupi pihak komunis mulai tahun 1961. Tampaknya, infiltrasi ini cukup berhasil. Ketika peristiwa G/30 September 1965, Orde Baru tampak khawatir apabila aliran kebatinan dijadikan tempat bersembunyi para anggota Partai Komunis Indonesia. Untuk mencegah

hal ini, Orde Baru menetapkan UU No. 1 Tahun 1965 tersebut menjadi undang-undang (Baso 2005). Tujuan utama pengundangan ini tak lain adalah agar para penghayat kebatinan masuk ke salah satu agama resmi di Indonesia.

Pada tahun 1973, MPR menetapkan perbedaan antara kepercayaan dan agama. Lima tahun setelah itu, MPR menetapkan bahwa aliran kepercayaan termasuk budaya, bukan agama, dan berada di bawah pengawasan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Soeharto, tampaknya tidak menghendaki aliran kepercayaan dibubarkan seluruhnya karena membubarkan aliran kepercayaan sama saja membubarkan dunia spiritual Soeharto sendiri yang nota bene kejawan.

Pengawasan, pembinaan bahkan pembubaran aliran-aliran yang didakwa sesat terus terjadi selama pemerintahan Soeharto. Ketika pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), pembubaran ini perlahan mulai berkurang. Bahkan, Gus Dur mulai mengkampanyekan adagium bahwa agama bukan urusan negara. Melalui Keputusan Presiden No. 69 Tahun 2000, Gus Dur mencabut larangan Presiden No. 264 tahun 1962 tentang organisasi Liga Demokrasi, Rotary Club, Divine Life Society, Loge Agung Indonesia, Moral Rearmament Movement, Ancient Mystical Organization of Rosi Crucians, dan Organisasi Bahai.

Begitulah di era Orde Baru Indonesia, pluralisme bersinergi erat dengan kerukunan. Masyarakat dibiarkan majemuk dalam agama namun tetap dalam koridor agama-agama yang diakui oleh negara. UU PNPS No. 1/1965 adalah simpul pengaman agama-agama resmi tersebut agar tetap resmi dengan jumlah dan kualitas seperti itu. Silahkan berplural namun harus tetap mau dirukunkan. Di era Post-Suharto, para pegiat pluralisme melakukan *judicial review* atas UU PNPS tersebut. Namun, Mahkamah Konstitusi, setelah melalui diskusi dan persidangan yang panjang, akhirnya menolak *judicial review* tersebut. Akibatnya, UU PNPS tersebut masih berfungsi hingga kini, dan

dijadikan pembenaran untuk “menghakimi” penodaan/penyesatan bagi aliran-aliran yang dituduh sesat; meskipun sebenarnya standar penodaan/penyesatan tersebut sudah sangat hegemonik. Apakah kekuatan pluralisme bisa kembali ke ranah sivik?

Pluralisme dalam Kewargaan

Keruntuhan rezim Soeharto merupakan bukti kembalinya kekuatan sipil. Kembalinya kekuatan sipil ini semakin diperjelas dengan pelaksanaan desentralisasi di tingkat daerah. Satu bukti mencolok adalah pelaksanaan Pemiluakada, yang meskipun di satu sisi merupakan hasil kongkrit demokratisasi baru di Indonesia, namun di lain sisi juga memberikan “biaya” yang tinggi dan tidak selalu berhasil. Bagi Gerry van Klinken dan Joshua Barker (2009), gejala ini menandakan bahwa kekuasaan tidak lagi terpusat pada negara, tetapi juga daerah, atau bahkan sipil. Mereka berdua merekomendasikan, analisis negara pada era Post-Soeharto seharusnya tidak lagi fokus pada institusi, tetapi bagaimana kuasa-daerah dan otoritas-otoritas di luar negara beroperasi. Meminjam Joel S. Migdal (2001), saat ini Indonesia memasuki era “*state in society*”.

Buku *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* bisa dikatakan sebagai sebuah usaha untuk meretas negosiasi-negosiasi masyarakat terhadap negara. Buku ini tidak saja menawarkan konsep baru bagaimana menganalisis negosiasi masyarakat terhadap negara, tetapi juga memberikan preseden beberapa ranah masalah di mana otoritas masyarakat sebenarnya berperan dalam mengolah dan mengelola keragaman, yaitu ranah perempuan, kaum muda, agama, dan politik lokal. Ditulis oleh para akademisi dan praktisi, semakin membuat buku ini menemukan urgensinya, bahwa buku ini bisa dipakai untuk diskusi dan debat akademis maupun titik pijak bagi panduan para pengambil kebijakan.

Latar utama buku ini muncul adalah adanya sebuah kegalauan atas beberapa masalah yang terjadi di Indonesia Post-Soeharto. *Pertama*, lahirnya otoritas-otoritas

baru, khususnya dalam bidang agama, di ranah publik. Otoritas-otoritas baru ini sebenarnya tidak diminati oleh masyarakat, namun kekuatannya justru mengalahkan otoritas-otoritas yang berwenang. Beberapa otoritas baru ini berasal dari ormas-ormas Islam. *Kedua*, maraknya peraturan-peraturan daerah berbasis syariat di beberapa wilayah di Indonesia. Perda ini muncul sebagai dampak pergeseran otoritas kebijakan publik dari pusat ke daerah. Kedua latar utama itu menjadi masalah ketika bersinergi dengan dominasi mayoritas (Islam) yang bisa memunculkan politik identitas kelompok agama tertentu sampai menjurus ke tindakan-tindakan konflik anarkis.

Apa itu *civic pluralism* 'pluralisme kewargaan'? Daripada menjelaskan detail definisi, lebih baik mengurai elemen-elemen apa yang ada dalam konsep ini. *Pertama*, politik rekognisi; pengakuan liyan sebagai seseorang/ kelompok yang setara. Pengakuan ini tidak sekadar penghargaan tetapi mampu secara bersama mendialogkan berbagai masalah yang terkait dengan urusan-urusan publik. Melalui politik rekognisi, terutama, para pemegang kebijakan diharapkan tidak mengambil kebijakan berdasarkan kepentingan kelompok atau golongan akan tetapi keragaman dan kesetaraan atas liyan. *Kedua*, politik representasi; partisipasi dan kompetisi secara adil dan setara oleh seluruh komponen warga negara atas segala kebijakan-kebijakan pada ranah publik. Dua aksi ini bisa berlangsung baik pada level akar rumput maupun politik-politik praktis. *Ketiga*, politik redistribusi, pemerataan secara adil atas akses-akses ekonomi politik pada seluruh warga. Negara dalam politik redistribusi berkewajiban secara bijaksana mengeliminasi korporasi-korporasi kelompok-kelompok pemegang kapital tertentu agar tidak terjadi ketimpangan-ketimpangan redistribusi.

Apakah kesetaraan bisa terwujud tanpa adanya liberalisme? Sebuah tawaran perspektif dalam buku ini adalah akomodasi transformatif, sebuah temuan Ayelet Schachar yang direproduksi oleh seorang penu-

lis buku ini. Akomodasi transformatif mencoba menunaikan tiga prinsip utama pluralisme kewargaan. *Pertama*, pembedahan dan pembagian masalah ke dalam detail masalah yang kelihatannya terpisah, namun sebenarnya bersinergi satu sama lain. *Kedua*, *no monopoly rule*, penyamarataan kekuasaan, tidak ada satu pihak yang berpandangan paling berkuasa atas pihak yang lain. *Ketiga*, tersedianya alternatif jalan keluar apabila solusi yang ditawarkan, khususnya dari pemerintah, justru tidak memberikan jawaban atas masalah yang dihadapi (hlm. 81-82).

Salah satu penulis dalam buku ini memberikan contoh penerapan tiga prinsip tersebut dalam kasus *agunah* (hlm. 82), "Dalam kasus *agunah* misalnya, jika mantan suami tidak mau memberikan *get* (surat/ucapan cerai secara formal agama Yahudi), sementara istri ingin menikah kembali dalam tradisi Yahudi, akomodasi transformatif memberikan jalan keluar dengan pilihan untuk keluar dari kelompok tersebut dalam kasus ini dan meminta bantuan negara sebagai pemegang sebagian kuasa atas persoalan perkawinan ini." Dari sini, jelas akomodasi transformatif tidak memberikan solusi radikal atas permasalahan yang ada, namun lebih memberikan "jalan tengah".

Penulis lain menawarkan sebuah cara alternatif kaum muda mengalami pluralisme. Beberapa siswa salah satu SMU di Magelang, Jawa Tengah, diberi forum dialog, tidak untuk berdiskusi dan berdebat, namun membahas pembuatan film etnografi. Mereka saling berbagi ide dan menemukan sebuah ide yang kurang populer, tentang waria. Dengan memegang *handycam*, para siswa tersebut mengalami hal-hal asing dalam diri mereka. Mereka *menshoot* gambar dan tanpa sadar sebenarnya telah menghargai, mengakui, dan memahami bagaimana seorang waria hidup. Ketika film ini di-*launching*, apa yang telah dilakukan oleh para siswa ini tidak hanya mengubah pandangan siswa itu sendiri tentang waria, tetapi para penonton yang sempat menyaksikan film tersebut.

Cara alternatif tersebut ternyata lebih ampuh dalam mengubah *stereotype* dan prasangka seseorang terhadap suatu subjek. Hal ini berbeda dengan cara-cara yang ditempuh oleh para alumni pada SMU yang sama dalam melakukan indoktrinasi agama kepada beberapa siswa di SMU tersebut. Para alumni, melalui beberapa siswa, melakukan islamisasi di sekolah tersebut, misalnya melarang siswa perempuan untuk bernyanyi saat peringatan hari ulang tahun sekolah. Menjadi Islam taat bukan merupakan suatu masalah, akan tetapi "memaksa-

kan" suatu agama untuk mengatur urusan publik tentu akan mengundang masalah.

Kemudian, apakah pluralisme kewargaan mengajak warga akar rumput untuk mengacuhkan negara? Di sinilah signifikansi konsep ini tampak. Pluralisme kewargaan lebih tepat dikatakan sebagai sebuah agensi politik keragaman atas dominasi kewarganegaraan negara atas aturan-aturan yang selama ini mengatur keragaman, namun seringkali hanya tampil sebagai politik pencitraan pemerintah.