

Submitted: 11 Agustus 2025

Accepted: 29 Agustus 2025

Published: 3 September 2025

Identitas Hibrid Kristen: Penelusuran Genealogis terhadap Kristianitas Gereja Protestan Maluku Pascakolonial Bersama Homi K. Bhabha

Jeremi Imanuel Manusama

Mahasiswa Program Magister Kajian Budaya Universitas Sanata Dharma

manusamajeremi@yahoo.com

Abstract

Identity is stick to the subject, therefore the public's identification of individuals or groups in society will always be intertwined to identity: where did she/he come from? What is her/his religion, ethnicity, and gender? Religion as an element of identity become important, especially in Indonesia, recognizes "the one and only God" as the first foundation of Pancasila. This article intends to elaborate the formation of contemporary Christian identity affiliated to Gereja Protestan Maluku (GPM) along the colonial and postcolonial era in Maluku. In doing so, this research highlight hybridity concept of postcolonial theory as the analytical tools. The genealogy method is used in this article to explore such of historical-textual data about GPM's Christianity in colonial and postcolonial era. The result of this research shows that Christian identity is dialectical according to the dynamics of social context consequently, so identity is never freezing or abandoned.

Keywords: Christianity; Identity; Hybridity; Postcolonial; Genealogy; GPM.

Abstrak

Identitas melekat pada subjek, sehingga identifikasi publik terhadap individu atau kelompok dalam masyarakat akan selalu terjalin dengan identitas: dari mana asalnya? Apa agamanya, sukunya, dan jenis kelaminnya? Agama sebagai elemen identitas menjadi penting, terutama di Indonesia, mengakui "Tuhan Yang Maha Esa" sebagai dasar pertama Pancasila. Artikel ini bermaksud untuk menguraikan pembentukan identitas Kristen kontemporer yang berafiliasi dengan GPM sepanjang era kolonial dan pascakolonial di Maluku. Dengan demikian, penelitian ini memakai konsep hibriditas dari teori pascakolonial sebagai alat analisisnya. Metode genealogi digunakan dalam artikel ini untuk mengeksplorasi data historis-tekstual tentang GPM di era kolonial dan pascakolonial. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa identitas Kristen bersifat dialektis sesuai dengan dinamika konteks sosial, sehingga identitas tidak pernah membeku atau ditinggalkan.

Kata Kunci: Kristianitas; Identitas; Hibriditas; Pascakolonial; Genealogi; GPM

PENDAHULUAN

Daerah Kepulauan Maluku, khususnya Maluku Tengah, sebagai daerah bekas jajahan bangsa Eropa, sebagaimana daerah-daerah lainnya di Indonesia, mendapatkan semacam corak yang berbeda, setelah kolonialisme Eropa berakhir. Pasalnya, dari sekian banyak daerah di Indonesia, Maluku menjadi salah satu destinasi utama para penjajah Eropa yang mendapatkan rempah-rempah, yakni cengkeh dan pala demi memperkuat dan memperbaiki keadaan ekonomi mereka, dalam hal ini Bangsa Portugis dan Belanda.¹ Di samping kepentingan ekonomi kepentingan lainnya terselip yakni kepentingan politik dan kepentingan yang dapat disebut sebagai kepentingan misiologis yang mendorong penjelajahan bangsa Eropa ke Indonesia.² Kemudian, kepentingan-kepentingan ini dikenal dengan semboyan *Gold* (ekonomi), *Glory* (politik), dan *Gospel* (Pekabaran Injil) yang menjadi tiga pilar utama penjajahan orang Eropa terhadap bangsa Indonesia.

Lalu, kehadiran orang-orang Portugis di Maluku sekitar tahun 1512 dengan kepercayaan Kristen-Katolik diambilalih oleh orang-orang Belanda pada tahun 1605 dengan membawa kepercayaan Kristen Protestan-Calvinis yang memberi corak religius yang kompleks pada orang-orang Maluku. Dieter Bartels mengakui hal ini bahwa Kekristenan di Maluku sendiri tidak sepenuhnya bercorak Protestan-Calvinis Belanda, melainkan suatu perpaduan antara Kristen-Katolik, juga Calvinisme, dan kepercayaan tradisional pribumi orang-orang Maluku.³ Konversi yang dilakukan oleh bangsa Eropa secara beruntun ini menandai semacam dialektika dalam konstruksi identitas ke-Maluku-an pada wilayah religius. Namun, konversi di wilayah religius ini juga turut mempengaruhi perubahan pada kontur dan tekstur identitas kultural, serta identitas politik di dalamnya.⁴ Realitas ini menegaskan tentang keberadaan relasi kekuasaan yang turut campur tangan dalam perubahan, penyatuan, serta percampuran, bahkan kepunahan elemen-elemen identitas masyarakat Maluku.

Terlepas dari konteks kolonial yang begitu sarat dengan proses dekulturasi terhadap kebudayaan masyarakat pribumi di Maluku, realitas pascakolonial malah lebih problematis. Ini sebabkan oleh di dalamnya terdapat proklamasi kemerdekaan Republik Maluku Selatan (RMS) yang menandai keruwetan dalam bangunan Kristianitas GPM yang dianggap sebagai warisan kolonial Belanda dan dicap separatis, sehingga untuk waktu yang cukup lama orang-orang (Kristen) Maluku terdiskreditkan dari kehidupan bangsa Indonesia. Stigma ini semakin diperparah, ketika konflik sosial-religius di Maluku pecah yang berlangsung dari tahun 1999 sampai 2004.⁵

¹ Leonard Andaya, *Dunia Maluku: Indonesia Timur Pada Zaman Modern Awal*. Tr. Rahman S.D. (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015).

² Dalam perspektif ilmu teologi, kepentingan misiologis pada masa-masa ini mengerucut pada semangat Kristenisasi, yang menegaskan aspek konversi keagamaan dan kepercayaan secara total menjadi Kristen. Tahun-tahun 1600-an atau sebut saja setelah 100 tahun reformasi Marthin Luther, Yohanes Calvin, dkk., salah satu tujuan orang-orang Kristen Eropa adalah meng-Kristen-kan orang-orang lain yang belum menjadi Kristen.

³ Dieter Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)* (Jakarta: PT Gramedia, 2017).

⁴ Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*.

⁵ Steve; Gapersz and Nancy Souisa, "Revitalisasi Tradisi Dan Politik Identitas: Dialektika Kristianitas Di Maluku," *Dialektika: Jurnal Pemikiran Islam dan Ilmu Sosial* 13, no. 2 (2020).; Yustinus Subagya, *Support for Ethno-Religious Violence in Indonesia* (Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma Press, 2015).; John.; Braithwaite et al., *Anomie and Violence: Non-Truth and Reconciliation in Indonesian Peacebuilding* (Canberra: ANU E Press, 2010).

Sementara itu, pascakonflik sosial-religius di Maluku Kristianitas GPM semakin kompleks karena berusaha merangkul kembali unsur-unsur kebudayaan orang Maluku demi menjamin usaha-usaha perdamaian dan rekonsiliasi, serta merawat pluralitas dan multikulturalitas yang tumbuh di tengah-tengah kehidupan masyarakat Maluku.⁶ Berdasarkan peninjauan singkat di atas, orang bisa melihat dengan lebih jelas bahwa apa yang digolongkan dan dinamakan sebagai ‘Kristianitas GPM’ sejatinya bukan suatu pemberian (*given*), tapi ‘Kristianitas GPM’ sejatinya merupakan elemen-elemen identitas yang diperoleh melalui suatu proses historis yang berlangsung secara dinamis dan dialektis. Ini terbentuk beriringan dengan perubahan-perubahan sosial, politik, dan budaya di tengah masyarakat. Ini adalah kebaruan dalam penelitian ini. Dengan kata lain, artikel ini akan menelusuri serangkaian gejolak sosial, politik, dan budaya di dalam segmen-segmen sejarah yang memicu –dan turut berimbas terhadap– perubahan identitas Kristen GPM.

Tentu saja perubahan identitas Kristen GPM yang dimaksudkan tidak terjadi satu arah, maju saja atau mundur saja. Oleh karena itu, seperangkat konsep yang mutakhir dibutuhkan untuk menganalisis perubahan-perubahan tersebut lebih jauh, selain sejumlah pertanyaan metodologis yang bisa menuntun arah penelitian. Rumusan pertanyaan metodologis yang memadai, yakni: (1) bagaimana formasi identitas Kristen GPM yang dihidupi dewasa ini?; serta (2) apakah bangunan identitas Kristen GPM yang ada sekarang ini adalah suatu hal yang murni religius, dalam arti tidak lekang oleh desakan relasi kekuasaan di dalamnya?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian yang tersebutkan di atas, penelitian ini akan menggunakan konsep *hibriditas* dalam teori pascakolonial menurut Homi K. Bhabha. Konsep tersebut dibutuhkan supaya perubahan-perubahan identitas Kristen GPM tidak dipandang dalam kerangka pikir dogmatis—yang ini berdosa dan tidak religius, sedangkan yang lain lebih suci dan religius. Persoalan ini perlu untuk dieksplicitkan terlebih dahulu, supaya orang tidak tersesat dalam pola pikir biner tapi yang diperlukan yakni sebuah pola pikir yang memicu lahirnya pemikiran kritis pascakolonial.⁷ Dengan begitu dedikasi utama (tujuan utama) dari artikel ini bisa ditunaikan, yakni (1) menjelaskan bangunan identitas Kristen GPM kontemporer (masa kini); serta (2) menguraikan realitas kontekstual sosial, politik, dan budaya, yang mempengaruhi perubahan – dan sudah menjadi bagian dari formasi atau konstiksi – identitas Kristen GPM pascakolonial.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan secara kualitatif dengan metodologi penelitian kajian budaya (*cultural studies*). Salah satu metode (teknik pengumpulan dan pengolahan data) kualitatif dalam metodologi penelitian kajian budaya dapat dipakai untuk mengerjakan penelitian ini ialah metode analisis genealogis (*genealogical analysis*). Cara pengoperasian metode ini dapat dilihat lebih jauh pada karya-karya seorang filsuf asal Prancis yakni Michel Foucault.⁸ Singkatnya, Foucault memakai analisis genealogis untuk melihat segmen-segmen sejarah yang melahirkan ideologi dan wacana dominan untuk melihat wacana dan ideologi yang tenggelam dan tersubordinasikan.

⁶ Rachel Iwamony, “From Exclusivism to Pluralism: Shifting Perspective of the GPM in Interreligious Relations,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 4, no. 2 (2019).; Jhony Ruhlessin, “Merawat Pluralisme Bersama GPM,” in *Spiritualitas Pro-Hidup: Buku Penghormatan 70 Tahun Pdt. (EM) Dr. I.W.J. Hendriks (Edisi Pertama)* (Jakarta: Fakultas Teologi dan BPK Gunung Mulia, 2017).

⁷ Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Tr. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Narasi, 2020).

⁸ Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972); Foucault, *History of Sexuality (Vol I-IV)*.

Sebagai sebuah metode, analisis genealogis punya cara tersendiri memandang sejarah. Sejarah tidak dilihat dari sudut pandang para pemenang (penulis) sejarah, melainkan dari proses-proses sosial, budaya, dan politik yang mendorong sejarah itu tercipta dan mendominasi masyarakat. Lebih dalam lagi, analisis genealogis akan cenderung memeriksa teks sejarah dalam sudut pandang subordinatif atau dari sudut pandang para pecundang, bukan para pemenang.⁹ Untuk alasan tersebut, data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teks dan tulisan sejarah seputar GPM pada masa kolonial dan pascakolonial. Teks dan tulisan yang dimaksud bisa berupa buku, artikel, jurnal, dan hasil penelitian, yang sudah teruji keabsahannya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Bagian ini akan dimulai dengan meletakkan definisi identitas yang akan digunakan selanjutnya pada pembahasan. Penjelasan tentang identitas akan tersajikan dalam dua bagian, yakni: identitas menurut perspektif kajian budaya dan identitas menurut konsepsi hibriditas Homi Bhabha. Sesudah itu, konsep identitas tersebut akan membimbing untuk melihat konstruksi dan formasi identitas Kristen GPM secara genealogis pada era kolonial dan pascakolonial, serta menyimpulkan semacam bangunan identitas Kristen GPM (Kristianitas GPM) kontemporer.

Apa Itu Identitas?

Identitas merupakan suatu bagian penting bagi seseorang untuk mengidentifikasi serta mengklasifikasikan diri sendiri juga kelompok tertentu di masyarakat. Pada bidang kajian budaya, konsep tentang identitas telah menjadi topik sentral yang cukup menarik sejak tahun 1990an.¹⁰ Menurut Chris Barker, identitas dalam perspektif ilmu budaya merupakan sebuah konstruksi kultural, karena terdapat ciri khas atau karakter kultural yang melekat dalam bentuk material atau atribut dari formasi identitas tertentu.¹¹ Selanjutnya, identitas diproduksi dan direproduksi kembali melalui diskursus-diskursus yang berkembang di masyarakat. Lebih jauh lagi, karena identitas merupakan konstruksi kultural, maka identitas dapat dikenali melalui representasi diri atau kelompok di dalam masyarakat. Dengan formasi identitas yang demikian, maka identitas sejatinya dapat dipahami sebagai jubah yang dikenakan oleh seseorang yang menandai keberadaan, kehadirannya, bahkan performanya di tengah-tengah masyarakat.

Dalam perkembangannya perbincangan tentang identitas mendapat perhatian yang serius dan banyak dibicarakan di kalangan para akademisi karena memiliki hubungan secara asosiatif dengan entitas yang mengikatnya. Hubungan asosiatif di dalam identitas menegaskan dimensi politis yang kemudian menjadi bagian penting untuk klasifikasi dan identifikasi subjek identitas. Identitas memiliki kondisi *habitual* yang partikular. Oleh karena itu, dalam proses-proses sosial di masyarakat, representasi identitas tidak dapat dipisahkan dari aspek agensi subjek identitas.

⁹ Paula Saukko, *Doing Research in Cultural Studies: An Introduction to Classical and New Methodological Approaches* (London: Sage Publication, 2003), 117-118.

¹⁰ Chris Barker, *The Sage Dictionary of Cultural Studies* (London: Sage Publication, 2004), 93.

¹¹ Barker, *The Sage Dictionary of Cultural Studies*.

Hal ini meliputi struktur, kelas, gender, agama, kewarganegaraan, ras, dan etnis terasosiasi secara politis dengan identitas tertentu.¹² Asosiasi politis dari agensi identitas tidak terbatas pada atribut-atribut yang dikenakan untuk merepresentasikan atau mengklasifikasikan dirinya di masyarakat. Namun, lebih jauh daripada itu, ia menyentuh aspek idiologis – bisa kepercayaan, keyakinan, moralitas, nilai, dan norma– dari agensi subjek identitas di masyarakat.¹³

Identitas Hibrid dalam Perspektif Pascakolonial Homi Bhabha

Pascakolonialisme menyumbang pemikiran dan gagasan yang cukup unik terhadap konstruksi identitas masa kini. Melalui pendekatan pascakolonial, identitas dikaitkan dengan wacana-wacana inferioritas dan superioritas dari subjek identitas yang berkembang di negara-negara bekas jajahan. Bahkan, dewasa ini diskriminasi dan dominasi terhadap identitas seseorang yang berdasar pada pola pikir biner yang cenderung mempertentangkan antara inferior-superior dan Timur-Barat makin marak di masyarakat. Realitas yang demikian tidak hanya terjadi pada negara-negara bekas jajahan bangsa Eropa, tapi berlaku juga secara global dalam proses sosial dan interaksi publik yang cukup luas.

Untuk menanggapi wacana kolonial yang demikian, Homi Bhabha – salah satu dari *The Holy Trinity* dalam kajian pascakolonialisme – merumuskan sebuah konsep tentang identitas yang hibrid. Di antara berbagai macam konsep yang dia kembangkan, seperti *mimikri* dan *ambivalensi*, konsepsi atau ide *hibriditas* dari Bhabha merupakan gagasan yang masih menarik untuk didiskusikan hingga saat ini. Ide hibriditas dari Bhabha dapat ditemukan dengan jelas pada karyanya *The Location of Culture*, yakni: karya yang disebut oleh Mrinalini Greedharry sebagai salah satu *foundational texts* dari teori-teori pascakolonial.¹⁴

Mengawali bukunya, Bhabha berpendapat bahwa posisi atau pertanyaan-pertanyaan tentang budaya sebaiknya ditempatkan pada wilayah *beyond*. Artinya, ihwal dan eksistensi kebudayaan yang ada sekarang ini telah melampaui batas-batas kemapanan, ditandai dengan sesuatu yang berawalan ‘pasca’; pascamodernisme, pascakolonialisme, dan pascafeminisme.¹⁵ Menurut Bhabha, *beyond* bukan merupakan sebuah horizon baru dalam kebudayaan. *Beyond* dalam pandangan Bhabha justru berada pada wilayah “di antara” (*in between*). Keadaan *in between* ini merupakan jembatan penghubung untuk menyikapi oposisi biner dalam wacana perbedaan identitas yang terpisah; entah putih atau hitam, Barat atau Timur, dan lelaki atau perempuan. Representasi perbedaan (identitas) tidak boleh terburu-buru dilihat sebagai pemberian etnis-kultural yang konstan (*fixed*) dari tradisi.¹⁶

Menurut Bhabha, pada wilayah *in between* terdapat negosiasi, keadaan di mana subjek identitas terbentuk. Wilayah *in between* dalam pandangan Bhabha diandaikan sebagai *liminal space*, di mana subjek identitas mengalami dinamika yang dialektis. Untuk memperjelas gagasan *in between*, Bhabha menggunakan metafor arsitektur dari *The Institute of Contemporary Art* milik Renee Green. Singkatnya, kutipan Bhabha terhadap Green menjelaskan tentang keadaan *in between* ialah ruang liminal yang berada pada tangga yang menghubungkan antara lantai atas dan bawah.

¹² Kath (Ed). Woodward, *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity* (New York: Routledge, 2004).

¹³ Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 2008).

¹⁴ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994).

¹⁵ Bhabha, *The Location of Culture*., 1.

¹⁶ Bhabha, *The Location of Culture*., 3.

Bhabha menulis:

“Tangga sebagai ruang liminal, di antara penandaan identitas, menjadi sebuah proses interaksi simbolik, jaringan pengikat yang mengkonstruksikan perbedaan antara titik atas dan titik bawah, putih dan hitam. Ruang gerak ke sana kemari pada tangga memungkinkan pergerakan dan peralihan temporal di dalamnya, yang mencegah identitas pada kedua ujungnya untuk menetap di dalam polaritas primordial (tr. Pen).”¹⁷

Dari sini Bhabha ingin menjelaskan bahwa keberadaan identitas sejatinya merupakan interaksi yang dinamis dalam ruang liminal antara ujung atas dan ujung bawah tangga. Identitas tidak bergerak ke atas saja, atau ke bawah saja, tidak juga berada di titik atas atau di titik bawah saja. Artinya, identitas dalam pandangan Bhabha bukan merupakan sesuatu yang murni atau *fixed* yang pergerakannya statis, melainkan dinamis dan dialektis. Oleh karena itu, Bhabha kemudian menyebutkan bahwa identitas merupakan sebuah keadaan *hybrid*—singkatnya, *identitas adalah hibriditas*.

Hal ini disebabkan oleh pengaruh pemikiran-pemikiran Eropa, seperti: Jacques Derrida, Jacques Lacan, dan poststrukturalisme. Bhabha mengambil posisi yang berbeda dalam merumuskan kerangka teoretisnya. Salah satu penjelasan penting dalam konsep hibriditas dari Bhabha adalah penekanannya terhadap proses negosiasi bukan negasi.¹⁸ Temporalitas dalam negosiasi menjadi titik tolak untuk tidak menempatkan kebenaran sebagai prioritas, karena bagaimanapun kebenaran merupakan entitas yang tidak statis dan dapat dikemas dalam kerangka representatif. Bhabha menulis demikian:

“Kebenaran selalu ditandai dan dimaklumi melalui kemunculan dari proses yang ambivalensi itu sendiri, produktifitas makna yang membangun kontra-pengetahuan *in medias res*, pada tindakan yang sangat agonisme, di dalamnya terdapat ihwal negosiasi (dibandingkan sebuah negasi) dari elemen oposisi dan antagonistik (tr. Pen).”¹⁹

Tampak bahwa Bhabha memberi aksentuasi pada ide ambivalensi untuk mengelak dari intervensi dan desakan hegemonik dari salah satu pihak. Akan tetapi, ini tidak dimaksudkan untuk mengarah pada relativisme partikular. Polarisasi dan kontradiksi yang terjadi di dalam ruang liminal merupakan sebuah negosiasi yang inheren *conflictual*. Oleh karena itu, ambivalensi dalam pandangan Bhabha menunjuk pada *ketidakpastian* dari suatu proses yang dinamis dan berkelanjutan. Aksentuasi terhadap *proses* ini yang membuat identitas tidak kehilangan dinamika hibriditasnya. Untuk alasan ini, tidak mengherankan jika diskursus identitas menurut pandangan Bhabha tidak dipahami dalam kerangka “*simple identity*” tetapi lebih mengarah pada “*the process of identification*.”²⁰

Dengan kerangka pikir yang diekstraksi dari Bhabha, maka konstruksi identitas ke-Maluku-an sesuai dengan pokok permasalahan yang telah diutarakan di atas akan ditelaah dan ditelusuri. Hipotesa yang dapat diekstraksi dari uraian pikiran Bhabha ini ialah tidak ada ke-Maluku-an murni. Hal ini dalam arti apa yang diklasifikasikan sebagai identitas (orang-orang) Maluku pascakolonial pada dasarnya merupakan konstruksi hibrid yang dihasilkan dari negosiasi-negosiasi secara historis dengan rezim kolonial. Dengan kata lain, ketika kebanggaan tentang identitas ke-Maluku-an itu direpresentasikan di dalam interaksi publik, maka ia tidak hanya berbau etnis saja. Namun, terdapat ambivalensi bahkan mimikri dalam agensi subjek identitas ke-Maluku-an yang *unknownable* dan

¹⁷ Bhabha, *The Location of Culture*., 5.

¹⁸ Bhabha, *The Location of Culture*., 37-38.

¹⁹ Bhabha, *The Location of Culture*., 33.

²⁰ Bhabha, *The Location of Culture*., 44-45.

unpresentable, yang tertanam dan turut dihadirkan bersama.

Identitas Kristen Hibrid dalam Perspektif Sejarah

Pengalaman terjajah selama kurang-lebih empat setengah abad mengakibatkan pengaruh kolonialisme Eropa tertancap dan mengakar (*embedded*) begitu kuat dalam konstruksi identitas orang-orang Maluku. Baik dari Portugis dan Belanda, keduanya sama-sama mendominasi representasi orang Maluku masa kini. Sebagai langkah awal untuk mendominasi kekayaan alam di Maluku, para kolonial melakukan pendekatan persuasif-politis terhadap masyarakat pribumi. Pertama-tama ialah konversi yang dilakukan oleh kolonial Portugis terhadap kepercayaan *agama suku* masyarakat pribumi Maluku menjadi Kristen-Katolik. Dari sini kepercayaan-kepercayaaan tradisional mulai tergantikan oleh kepercayaan yang disebut sebagai Kristen sekarang ini.

Kendati demikian konversi menjadi Kristen pada era Portugis bukan suatu negasi terhadap kepercayaan tradisional masyarakat pribumi Maluku. Namun, ini merupakan sebuah dinamika negosiasi panjang yang mendorong *sincerity* masyarakat pribumi Maluku menerima agama Kristen. Pasalnya, Kristenisasi yang dilakukan oleh para kolonial Portugis didorong oleh motif politik dan realitas *conflictual* masyarakat pribumi Maluku sendiri. Ketakutan terhadap ancaman serangan dari Kerajaan Islam membuat masyarakat pribumi Maluku menerima agama Kristen-Katolik untuk mendapatkan dukungan politik dari kolonialisme Portugis. Seperti yang diungkapkan oleh M. Tapilatu dan F. Nahusona, masyarakat pribumi Maluku yang beragama suku mendekati bangsa Portugis untuk meminta bantuan, sekaligus menjadi pemeluk agama yang dibawa oleh mereka.²¹

Sementara di lain pihak, Bartels menyebutkan bahwa di Maluku Tengah, Portugis menghasut orang-orang Muslim untuk melawan orang-orang yang memeluk agama suku pada waktu itu. Setelah Portugis berhasil meng-Kristen-kan mereka (pemeluk agama suku), Portugis kembali meminta dukungan mereka sebagai ‘saudara-saudara seiman’ untuk menahan serangan Islam, khususnya dari Kerajaan Hitu di Ambon. Para kolonial, bagaimanapun, memiliki berbagai macam cara untuk mendominasi kaum terjajah. Walaupun Bartels meragukan bahwa proses Kristenisasi yang dilakukan oleh pihak Portugis tidak dengan paksaan, identitas Kristen yang terbentuk pada masa ini *hybrid*, berjalan beriringan dengan pemujaan terhadap para leluhur, dan tetap memelihara kepercayaan tradisional masyarakat pribumi.²² Dalam penjelasannya lebih lanjut, Bartels mengungkapkan bahwa alasan masyarakat pribumi secara sukarela berpindah kepada kepercayaan kolonial Portugis diakibatkan karena mereka melihat bangsa Portugis memenangkan pertempuran laut besar melawan kekuatan Muslim pada tahun 1538. Mereka menganggap Tuhan bangsa Portugis lebih kuat, karena sebelum pertempuran terjadi, para prajurit meminum anggur dan memakan roti yang dianggap sebagai sumber kekuatan dalam peperangan. Hal ini paralel dengan ritual meminum darah dan memakan otak manusia di dalam kepercayaan tradisional orang Maluku yang diyakini mampu memberikan semacam kekuatan untuk menghadapi musuh.²³

²¹ M. Tapilatu, “Sejarah Gereja Protestan Maluku 1935-1980 (Suatu Tinjauan Historis Kritis)” (STT Jakarta, 1994)., 14.; M. Tapilatu, “Hative Besar Dan Pekabaran Injil Di Maluku,” in *Kami Memberitakan Kristus Yang Disalibkan: Kumpulan Tulisan Dalam Rangka HUT Ke-127 Fakultas Teologi UKIM* (Jakarta: Teologi UKIM Press & Grafika Indah, 2012)., 155-165.; Ferry Nahusona, *Religiositas Ambon – Kristen: Penelusuran Fenomenologis Melalui Ritual Adat Cuci Negeri Di Soya – Kota Ambon* (Salatiga: Universitas Satya Wacana Press, 2019)., 104.

²² Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*., 548-550.

²³ Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*., 558-565.

Tidak lama setelah kekuasaan Portugis tergantikan oleh kekuatan kolonial Belanda, maka seluruh kepercayaan Kristen-Katolik yang telah terjalin berkelindan dengan kepercayaan tradisional orang Maluku *di-Protestan-kan* oleh rezim kolonial Belanda. Pergeseran dari Kristen-Katolik menjadi Kristen-Protestan berlangsung secara massif dan tidak memakan waktu yang lama. Mullen Kruger dalam tulisan Nahusona menuliskan bahwa ada dua faktor mendasar yang menyebabkan hal ini, yakni:

“Pertama, berlakunya prinsip *cuius region, eius religio* (agama Raja adalah agama rakyat). Kedua, VOC diwajibkan untuk melaksanakan artikel 36 dari Pengakuan Iman Belanda, yaitu: memelihara gereja yang kudus, menolak dan membasmi segala bentuk penyembahan berhala juga agama palsu, memusnahkan kerajaan anti-Kristus dan memajukan Kerajaan Yesus Kristus.”²⁴

Dari sini tampak bahwa Kristianitas kolonial Belanda tersebar melalui sistem politik lokal. Hal ini menegaskan tentang relasi politik yang begitu kuat di era kolonial Belanda. Dengan begitu dekulturnasi terhadap sistem kepercayaan dan kebudayaan tradisional bukan sebuah hal yang sulit. Oleh karena itu, mempertentangkan antara Tuhan kolonial Belanda dan Tuhan orang Maluku menjadi jalan masuk kolonial Belanda untuk menghancurkan tatanan tradisi dan adat penduduk pribumi. Jika Raja dari pemerintah lokal sudah menjadi Kristen, maka seluruh masyarakat di satu negeri juga di-Kristen-kan, sehingga bentuk kepercayaan lain pasti ditentang dan dianggap sesat. Ini berbeda dengan Kristenisasi kolonial Portugis, yang mana para pemeluk agama suku melihat tindakan ritualistik yang paralel dengan kepercayaan tradisional. Fantasi tentang Tuhan pada tindakan ritualistik yang demikian menimbulkan dorongan atau hasrat untuk menjadi Kristen yang *hybrid* atas dasar negosiasi.

Pelaksanaan poin kedua dari keterangan Kruger di atas terjadi secara sistematis dan masif dalam relasi kekuasaan politik lokal pemerintahan negeri-negeri di Ambon. Untuk itu kolonial Belanda tidak kesulitan melakukan ekspansi religius di Ambon, yang tentunya dilakukan dengan bantuan dari jejak-jejak Kristianitas yang ditinggalkan oleh Portugis. Melalui sistem politik lokal yang demikian ini mengakibatkan Kristianitas Ambon pada masa kolonial Belanda sangat bersifat *top-bottom*. Lebih jauh lagi, Johan Robert Saimima menegaskan bahwa Kristianitas Ambon pada era kolonial sangat hierarkis.²⁵ Akan tetapi, pergantian rezim kolonial ini juga menandai oposisi biner yang Frank L. Cooley bahasakan dalam karyanya sebagai oposisi *Mimbar dan Takhta*. Binaritas antara mimbar dan takhta merujuk pada pertentangan antara identitas hibrid Kristen dari sisi kepercayaan tradisional orang Maluku dan agama Katolik dengan sisi yang lain yaitu kepercayaan Kristen Protestan-Calvinis Belanda. Secara lengkap Cooley menjelaskan demikian:

“Tanggung jawab VOC yang kedua ialah menentang dan memberantas agama palsu dan penyembahan berhala, yang kedua-duanya berarti mem-Protestan-kan umat Katolik dan meng-Kristen-kan penduduk lainnya. [...] Namun, dalam hal kewajiban untuk memberantas penyembahan berhala, yakni: untuk meng-Kristen-kan penduduk pribumi yang sebagian besar telah memeluk agama Islam, pertimbangan-pertimbangan praktis (politik dan ekonomi) sering ikut campur tangan. [...] Menurut mereka, meng-Kristen-kan orang-orang kafir (penganut agama asli)cakan menumbuhkan sikap patuh, kesetiaan, dan kesediaan bekerjasama dari pihak yang diperintah oleh karena kesamaan agama. [...] Sebaliknya, banyak imam Katolik selama periode terdahulu...dapat melepaskan diri dari kekuasaan dan politik Portugis dan pada kesempatan tertentu memihak kepentingan penduduk.”²⁶

²⁴ Nahusona, *Religiositas Ambon – Kristen: Penelusuran Fenomenologis Melalui Ritual Adat Cuci Negeri Di Soya – Kota Ambon.*, 106.

²⁵ Johan R. Saimima, “6 September 1935: Sejarah Kemandirian GPM,” in *Delapan Dekade GPM Menanam, Menyiram, Bertumbuh, Dan Berbuah: Teologi GPM Dalam Praksis Berbangsa Dan Bermasyarakat* (Salatiga: Universitas Satya Wacana Press, 2015), 1-11.

²⁶ Frank L. Cooley, *Mimbar Dan Takhta: Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan Dan Pemerintahan Di Maluku Tengah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 255-256.

Meskipun dalam Kristenisasi yang dilakukan Portugis berbau politik, Kekristenan tidak mendominasi kepercayaan tradisional orang Maluku. Bahkan, terdapat kemiripan dalam aspek ritual yang menciptakan ruang liminal, sehingga proses negosiasi antara kepercayaan Kristen-Katolik dan kepercayaan tradisional masyarakat pribumi Maluku berlangsung. Ini berbeda dengan konversi Kristen Protestan-Calvinis Belanda yang masih terbakar dalam semangat Reformasi di abad ke-16. Semangat Protestantisme pada tahun-tahun ini bertumbuh dalam semangat misiologis yang naif dan radikal yakni mengkafirkan segala bentuk kepercayaan di luar gerakan Reformasi Kekristenan yang dipantik oleh Marthin Luther di Jerman. Meskipun ini kompleks karena ada pandangan-pandangan yang menyatakan bahwa Reformasi turut ditunggangi oleh kapitalisme percetakan, hal yang tidak dapat dipungkiri yakni kalau dinamika global juga turut andil dalam Kristenisasi kolonial pada masa-masa ini. Ini berdasar pada kutipan-kutipan di atas, juga disertai dengan data dari Thomas van den End bahwa Gereja Protestan Belanda bercorak Calvinis pada ajaran dan organisasi.²⁷

Kembali pada kutipan Cooley bahwa kekuasaan kolonialisme Belanda menyejajarkan antara kepentingan politik dan kepentingan religius, maka struktur hierarkis sebagaimana diungkapkan oleh Saimima mengerucut pada bangunan gereja negara. Hal ini kemudian yang menjadi pemicu polarisasi antara lembaga gereja (mimbar) dan lembaga agama asli yang menyatu dengan sistem kepercayaan tradisional penduduk pribumi Maluku (takhta). Kekristenan tidak hanya mengancam elemen kultural, tetapi juga sistem pemerintahan lokal penduduk pribumi Maluku dengan mendesak sistem kepercayaan Kristen yang berkelindan dengan sistem politik Belanda kepada sistem kepercayaan dan struktur pemerintahan tradisional penduduk pribumi.

Identitas Hibrid Kristen GPM Pascakolonial

Periode pascakolonial merupakan periode yang menarik dalam kontelasi identitas Kristen GPM. Pasalnya, ini ditandai dengan berakhirnya periode Gereja Negara – secara organisasi dan administratif bukan finansial – pada tanggal 17 Mei 1933, yang dilanjutkan dengan pelembagaan menjadi GPM pada tanggal 6 September 1935. Kemandirian secara utuh baru diperoleh tahun 1949, setelah Belanda secara resmi angkat kaki dari Indonesia. Pemisahan atau pelembagaan secara mandiri GPM juga mengakomodir di dalamnya pemberlakuan sistem *presbiterial-sinodal (bottom up)* di GPM yang berlaku sampai saat ini.²⁸ Kendati periode sejarah yang panjang pada sisi historiografi pascakolonial hingga saat ini, Saya memilih untuk melihat pengaruh kolonialisme yang inheren dalam negosiasi identitas Kristen GPM dan dinamika proses-proses sosial yang hegemonik terhadap konstruksinya.

Hibridisasi kolonialisme Eropa yang paling tampak bukan hanya dari kolonial Belanda dengan corak Protestan-Calvinisnya, melainkan jejak-jejak peninggalan kolonial Portugis juga dapat ditemukan di kehidupan sehari-hari orang Maluku. Terlepas dari pendapat hibridisasi yang diutarakan melalui pernyataan Bartels di awal tulisan ini, Kristen GPM atau orang-orang Maluku dalam proses ritualnya turut menggunakan atribut Kekristenan kolonial Portugis.

²⁷ Thomas Van den End, *Harta Dalam Bejana: Sejarah Gereja Ringkas* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012)., 377.

²⁸ Johan Robert Saimima, *Autonome Moluksche Kerk: Perjuangan Mendapatkan Gereja Maluku Yang Otonom, 1931-1933* (Yogyakarta: Penerbit Grafika Indah, 2012).

Tidak hanya itu, bahkan beberapa *family name* juga mengikuti orang-orang Portugis.²⁹ Semua ini dapat terjadi, karena kebijakan Pemerintah Kolonial Portugis yang mengizinkan kawin campur antara para kolonial dan penduduk pribumi.³⁰ Momentum yang paling menonjol berkaitan dengan representasi identitas Kristen GPM pada periode pascakolonial adalah stigmatisasi separatisme RMS. Kebangkitan nasionalisme ke-Maluku-an melalui Proklamasi Kemerdekaan Republik Maluku Selatan tanggal 25 April 1950 meninggalkan memori yang menghantui representasi orang-orang Maluku pascakolonial di Indonesia. Sejak upaya separasi RMS digagalkan melalui agresi militer Indonesia pada tahun 1950, RMS menjadi stigma politik yang mendiskreditkan rakyat Maluku hingga hampir sepanjang kekuasaan Orde Baru.³¹ Parahnya, pascarezim Pemerintahan Orde Baru – tepatnya pada konflik dan kekerasan sosial-religius di Maluku – isu separasi RMS kembali dibangkitkan dan dikaitkan dengan ideologi Kristen GPM dengan plesetan *Republik Maluku Sarane*.³²

Stigmatisasi dan stereotipe semacam ini sudah pasti terasosiasi pada rezim kolonial Belanda yang mewariskan agama dominan yakni Kristen Protestan di Maluku. Dengan kata lain, identitas Kristen GPM tampaknya masih belum luput dari bayang-bayang kolonialisme Belanda memasuki abad ke-21. Hal ini juga dipengaruhi oleh adanya para *exile Koninklijk Nederlandsch-Indisch Leger* (KNIL) pribumi Maluku yang mencari jalan selamat ke Belanda hingga saat ini.

Pasca kerusuhan *acang deng obet* di Maluku, Kristen GPM kembali mencari jalan untuk kembali merajut hubungan harmonis dengan saudara-saudara Muslim. Salah satu jalan yang ditempuh adalah dengan melihat kembali relasi-relasi yang terjalin pada masa lalu, seperti: *pela*, falsafah *siwalima*, dan falsafah *hidop orang basudara*. Identitas Kristen GPM kembali menghidupkan remah-remah kebudayaan yang telah terdekulturasi oleh rezim kolonial Belanda melalui konversi Kekristenan yang terstruktur, sistematis, dan masif. Upaya menjembatani kesenjangan sosial akibat konflik ini membawa Kekristenan kembali pada ruang *liminal* dengan aspek kultural orang Maluku. Kembali pada metafora Rene Green yang dikutip oleh Bhabha, Saya membayangkan lantai bawah sebagai lantai historis dan lantai atas sebagai lantai kekinian. Dialektika dalam ruang *liminal* membawa corak Kristen GPM bergerak melampaui aspek fundamental dalam Kekristenan yang terasosiasi dengan pertentangan agama-agama samawi.

KESIMPULAN

Melalui pemaparan analitis terhadap perjalanan historis Gereja Protestan Maluku, hal yang dapat disimpulkan yakni identitas Kristen GPM alias Kristianitas GPM merupakan hasil negosiasi. Negosiasi yang dimaksud bukan dalam pengertian yang asimilasi-pasif saja, melainkan terakomodir di dalamnya juga asimilasi-aktif. Negosiasi identitas tidak hanya berkaitan dengan ancaman yang datang dari pihak luar (liyan), tetapi berkaitan juga dengan kehendak untuk berubah. Kehendak untuk berubah sangat penting karena dengan begitu negosiasi identitas tidak bersumber dari represi.

²⁹ Untuk keterangan lengkap mengenai warisan Portugis dalam bangunan kebudayaan orang Maluku, lihat Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*., 574-580. Sementara itu, Cooley juga menyebutkan bahwa sisa-sisa pengaruh Portugis terdapat dalam hal-hal yang bersifat lahiriah dan dalam hal sikap juga cara berpikir. Misalnya, tanda-tanda lahiriah pakaian khusus yang dikenakan untuk menjalankan ritual ibadah yakni *kain pikul* – semacam selendang hitam yang dihiasi dengan pernak-pernik – yang dikenakan di pundak Cooley, *Mimbar Dan Takhta: Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan Dan Pemerintahan Di Maluku Tengah*., 252.

³⁰ Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*.

³¹ Gapersz and Souisa, “Revitalisasi Tradisi Dan Politik Identitas: Dialektika Kristianitas Di Maluku.”, 26.

³² Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*.

Akan tetapi, negosiasi identitas yang dilakukan bersumber dari kebutuhan untuk mengidentifikasikan serta merepresentasikan diri secara terus-menerus dalam menyikapi proses perubahan sosial, budaya, dan politik di tengah masyarakat. Sedari awal artikel ini orang sudah pasti menerawang bahwa Kristianitas GPM tidak murni. Kristianitas GPM tidak hanya soal identitas religius. Kristianitas GPM juga adalah identitas politik, identitas kultural, dan identitas sosial, yang masing-masing dapat teridentifikasi berdasarkan segmen-segmen (konteks) historis tertentu. Dengan demikian, konstruksi Kristianitas GPM kontemporer ialah hibrid yakni Kristianitas yang seharusnya terbuka menerjang potensi-potensi perubahan masyarakat ke depannya tanpa mengabaikan esensi dari Kekristenan itu sendiri. Sama seperti kerelaan masyarakat pribumi Maluku memilih untuk menjadi Kristen karena ekaristi dianggap sejajar dengan tradisi secara esensial, perubahan atau negosiasi yang bersifat asimilatif-aktif juga sebaiknya jangan mengabaikan esensialitas secara subjektif pada diri kita sendiri.

REKOMENDASI

Penelitian lanjutan tentang Kristianitas GPM kontemporer yang dihidupi oleh masyarakat Maluku perlu dilanjutkan. Saran untuk hal tersebut adalah penggunaan metodologi *lived religion*. Ini berguna untuk memotret lebih jauh dan mendalam tentang konstruksi Kristianitas GPM kontemporer yang sementara dari sudut pandang gereja (para pendeta) dan (kaum awam).

DAFTAR PUSTAKA

- Andaya, Leonard. *Dunia Maluku: Indonesia Timur Pada Zaman Modern Awal*. Tr. Rahman S.D. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.
- Barker, Chris. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publication, 2004.
- Bartels, Dieter. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah (Jilid I&II: Kebudayaan)*. Jakarta: PT Gramedia, 2017.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Braithwaite, John.; Valerie; Braithwaite, Michael; Cookson, and Leah Dunn. *Anomie and Violence: Non-Truth and Reconciliation in Indonesian Peacebuilding*. Canberra: ANU E Press, 2010.
- Cooley, Frank L. *Mimbar Dan Takhta: Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan Dan Pemerintahan Di Maluku Tengah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- Van den End, Thomas. *Harta Dalam Bejana: Sejarah Gereja Ringkas*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012.
- Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon, 1972.
- . *History of Sexuality (Vol I-IV)*. New York: Pantheon, 1984.
- Gapersz, Steve; and Nancy Souisa. “Revitalisasi Tradisi Dan Politik Identitas: Dialektika Kristianitas Di Maluku.” *Dialektika: Jurnal Pemikiran Islam dan Ilmu Sosial* 13, no. 2 (2020).
- Iwamony, Rachel. “From Exclusivism to Pluralism: Shifting Perspective of the GPM in Interreligious Relations.” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 4, no. 2 (2019).
- Loomba, Ania. *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Tr. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Narasi, 2020.
- Nahusona, Ferry. *Religiositas Ambon – Kristen: Penelusuran Fenomenologis Melalui Ritual Adat Cuci Negeri Di Soya – Kota Ambon*. Salatiga: Universitas Satya Wacana Press, 2019.
- Ruhullessin, Jhony. “Merawat Pluralisme Bersama GPM.” In *Spiritualitas Pro-Hidup: Buku Penghormatan 70 Tahun Pdt. (EM) Dr. I.W.J. Hendriks (Edisi Pertama)*. Jakarta: Fakultas Teologi dan BPK Gunung Mulia, 2017.

- Saimima, Johan R. "6 September 1935: Sejarah Kemandirian GPM." In *Delapan Dekade GPM Menanam, Menyiram, Bertumbuh, Dan Berbuah: Teologi GPM Dalam Praksis Berbangsa Dan Bermasyarakat*. Salatiga: Universitas Satya Wacana Press, 2015.
- Saimima, Johan Robert. *Autonome Moluksche Kerk: Perjuangan Mendapatkan Gereja Maluku Yang Otonom, 1931-1933*. Yogyakarta: Penerbit Grafika Indah, 2012.
- Saukko, Paula. *Doing Research in Cultural Studies: An Introduction to Classical and New Methodological Approaches*. London: Sage Publication, 2003.
- Subagya, Yustinus. *Support for Ethno-Religious Violence in Indonesia*. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma Press, 2015.
- Tapilatu, M. "Hative Besar Dan Pekabaran Injil Di Maluku." In *Kami Memberitakan Kristus Yang Disalibkan: Kumpulan Tulisan Dalam Rangka HUT Ke-127 Fakultas Teologi UKIM*. Jakarta: Teologi UKIM Press & Grafika Indah, 2012.
- . "Sejarah Gereja Protestan Maluku 1935-1980 (Suatu Tinjauan Historis Kritis)." STT Jakarta, 1994.
- Woodward, Kath (Ed). *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*. New York: Routledge, 2004.
- Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 2008.