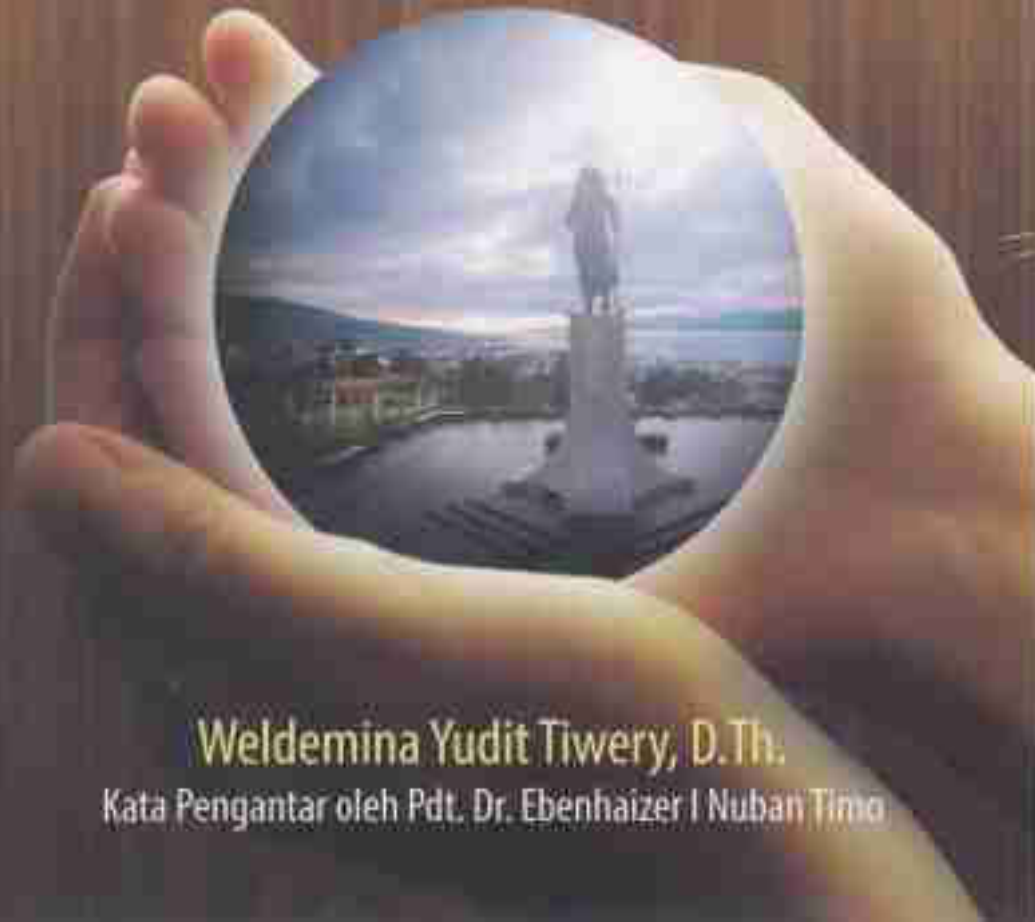




TEOLOGI INA

Terlahir dari Rahim Maluku



Weldemina Yudit Tiwery, D.Th.

Kata Pengantar oleh Pdt. Dr. Ebenhaizer I Nuban Timo

TEOLOGIINA

TEOLOGINA

TEOLOGINA Terlahir Dari Rahim Maluku

Waldemina Yudit Tiwery, D.Th.

Penerbit BPK Gunung Mulla Jakarta *bekerja sama dengan*
Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri (STAKPN) Ambon

2015



Jl. Haringrayut, Gunung Mulla, Jakarta
No. 021-62004141-021-62004142
http://www.bpkgunungmulla.com

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit.

— sesuai dengan Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 49 ayat 1, UU No. 19 Tahun 2002 —

Sanksi Pidana Pasal 72 Undang-undang No. 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara selama seumur hidup (selang singkat 1 (satu) tahun) dan/atau denda paling banyak Rp 1.000.000.000 (satu miliar rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000.000 (lima miliar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000.000 (lima miliar rupiah)

Katalog dalam terbitan (KDT)

Yudit Tiwery, Weidemina

Teologi Insa' oleh Weidemina Yudit Tiwery

- Cet. 1. - Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.

xiv + 328 hlm.; 21 cm.

1. Koneksi-koneksi 2. Teologi dan Budaya (Maluku) 3. Tiwery Femina

I. Judul

261

ISBN: 979-602-231-261-8

Teologi Insa'

Copyright © 2015 Weidemina Yudit Tiwery

All rights reserved.

Ditabukan oleh

PT BPK Gunung Mulia, Jl. Kertawang 22-23, Jakarta 10430

E-mail: publishing@bpkgm.com - <http://www.bpkgunungmulia.com>

Anggota IKAPI

Rek. Data dibantu oleh Jaring-jaring

Cetakan ke-1, 2015

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
DAFTAR ISI	v
PRAKATA (Weidemina Yudit Tiwery)	ix
KATA PENGANTAR (Pdt. Dr. Ebenhaizer I Nuban Timo)	xiii
BAB I. PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang	1
1.2. Perumusan Masalah Penelitian	19
1.3. Tujuan dan Kegunaan	20
1.4. Keaslian Penelitian	22
1.5. Landasan Teori	27
1.6. Metode Penelitian dan Pengumpulan Data	40
1.7. <i>Setting</i> Penelitian	44
1.8. Informan	45
1.9. Sistematika Buku	46
BAB II. EKSISTENSI <i>Nusa Ina</i> DI MALUKU	49
2.1. Kondisi Geografis Maluku	57
2.2. Identifikasi Geografis dan Demografi Kabupaten Seram Bagian Barat	60
2.2.1. Identifikasi Geografis dan Demografi Kabupaten Maluku Tengah	61
2.2.2. Geografi dan Iklim	62
2.2.3. Penduduk	64
2.3. Kelompok Patasiwa dan Patalima di Maluku	64
2.4. Struktur Sosial Masyarakat Adat di Maluku	70
2.5. Sistem Pengekampokan <i>Uff</i> di Maluku	72
2.6. Dewan Saniri	85

2.7. Suku Bangsa Wemale dan Alune di Pulau Seram	91
2.7.1. Suku Wemale	91
2.7.2. Suku Alune	95
2.7.3. Agama dan Sistem Kepercayaan	97
2.7.4. Ritual Kakehan Anak	102
2.7.5. Pela Tulen/Pela Darah	112
2.7.6. Gandong	113

BAB III. NARASI *INA* DALAM MITOS PENCIPTAAN DUNIA

Nusa Ina: GAMBARAN HARMONI, DISHARMONI DAN REKONSILIASI

3.1. Pentingnya Narasi <i>Ina</i> dalam Dunia <i>Nusa Ina</i>	117
3.2. Mitos Penciptaan dalam Tradisi Babilonia, Ibrani dan Yunani	126
3.2.1. Mitos Penciptaan dari Tradisi Babilonia	126
3.2.2. Mitos Penciptaan dari Tradisi Ibrani	129
3.2.3. Mitos Penciptaan dari Tradisi Yunani	131
3.3. Mitos Penciptaan Dunia <i>Nusa Ina</i> dan Proses Penyebaran penduduk di Maluku	134
3.4. Dari Pusat Dunia <i>Nusa Ina</i> Menuju Pulau-Pulau Lain di Maluku: Gambaran Disharmoni Kehidupan	156
3.5. Fungsi dan Peran <i>Nusa Ina</i> Mengatasi Konflik (Disharmoni) sekaligus Mengayomi Suku-Suku lain di Maluku	171
3.6. <i>Nusa Ina</i> dan <i>Namusaku</i> sebagai <i>Worldview</i> sekaligus Sumber Teologi Dalam Tradisi Lokal dan Mitos-Mitos Orang Maluku	182
3.7. <i>Nusa Ina</i> sebagai Gunung Tanah Orang Maluku	202
3.8. Corak Matriarki sebagai Bentuk Awal Komunalitas Orang Maluku	212

3.9. Dari Matriarkal ke Patriarkhal, Cikal Bakal Harmoni ke Disharmoni (Awal Mula Diskriminasi Gender)	218
3.10. <i>Mama (Ina)</i> : Idiom Perempuan dalam Dunia Sosial Maluku dan Perannya sebagai Rekoniliator	225
3.11. Nilai-Nilai <i>Nusa Ina</i> sebagai Nilai Teologi <i>Ina</i> , Inspirasi Perempuan dalam Memperjuangkan Rekonsiliasi saat Konflik Maluku	232
3.12. Konflik Maluku dan Posisi Para <i>Ina</i>	233
3.12.1. <i>Mama Piara</i> , Potret <i>Ina</i> yang Tersakiti pada Masa Konflik	236
3.12.2. Suara Perempuan, Melodi Harmoni Kehidupan	239

BAB IV. TEOLOGI *INA*, MENJALIN HARMONI HIDUP BARU DI MALUKU

4.1. Keutamaan <i>Nusa Ina</i> sebagai Dasar Teologi Feminis	245
4.2. Narasi <i>Nusa Ina</i> sebagai <i>Axir Mundi</i>	266
4.3. <i>Nusa Ina</i> : Allah <i>Ina</i> Orang Maluku, <i>Mother of Communio</i>	268
4.4. Implikasi <i>Nusa Ina</i> sebagai Simbol Allah bagi Orang Maluku	275
4.5. <i>Nusa Ina</i> dalam Bingkai Teologi <i>Ina</i>	281
4.6. Visi Teologi <i>Ina</i> : jembatan Transformasi Persaudaraan di Maluku	292

BAB V. PENUTUP

Kesimpulan	303
DAFTAR PUSTAKA	313
Tentang Penulis	325

PRAKATA

Buku ini merupakan hasil penelitian disertasi saya yang mencoba mengungkap dan menangkap sebuah proses yang secara kreatif dan imajinatif mengonstruksi sebuah teologi berperspektif feminis kontekstual. Dengan menggambarkan dunia dan kehidupan orang Maluku yang terkandung dalam mitos penciptaan bumi Nusa Ina dan Numusaku yang jika dihiraukan secara baik akan ditemukan sebuah basis teologi dari mitos-mitos yang hidup dan menyatu dalam aktivitas dan ritual-ritual orang Maluku. Aktivitas mana bukanlah tanpa makna. (ustru sebaliknya dari situ ditemukan teologi masyarakat begitu menancap kuat pada akar budaya mereka. Sesuatu yang amat real bersentuhan langsung dengan mereka, bahkan itu adalah pengalaman mereka sendiri (insider) bukan sebaliknya merupakan suatu kebenaran yang diturunkan Tuhan dari langit-langit Surga (outsider) ataupun hasil adopsi dari dunia lain di luar dunia mereka.

Perlu diketahui, persoalan teologi di Maluku pascakonflik telah menimbulkan sebuah persoalan dan tema baru ke dalam teologi itu sendiri. Teologi benar-benar dihadapkan pada perubahan gradual dalam masyarakat, terutama perubahan peta dan realitas hubungan antaragama, sebab pada basis agama telah timbul sebuah spiritualitas eksklusif, bahkan sampai pascakonflik pun semangat triumphalistik masih menjadi motivasi besar pada kelompok tertentu yang dapat saja mendorong berbagaitindakan radikal umat. Buku ini berupaya

untuk menjawab tantangan teologi pasca-konflik Maluku, berisi sebuah pergumulan dan pergulatan menghadirkan sebuah perspektif ataupun diskursus teologi yang baru, yang khas ke-Maluku-an. Sebuah teologi yang tidak diimport dari teologi Barat, tidak juga dari teolog-teolog dengan teori-teori mereka yang terkenal selama ini melainkan teologi dilahirkan dari rahim Nosa Ina, rahim bumi Maluku.

Teologi Ina menyediakan ruang luas bagi komunitas masyarakat Maluku, sekaligus menjadi ajakan untuk mengembalikan narasi kehidupannya yang daripadanya identitas mereka terbentuk. Dari narasi tersebut, orang Maluku akan menghayati identitas mereka yang terbangun atas tatanan naratif kehidupan melalui peran para leluhur (Alifuru Ina) sebagai Ina yang inklusif, ialah yang melahirkan dan memberikan kehidupan tanpa pamrih. Dalam kehidupan yang terbakik akibat konflik, Ina sebagai sosok yang dirindukan kehadirannya untuk merengkuh anak-anaknya yang pernah berkonflik dan hingga kini masih tetap rentan konflik. Ina adalah sosok yang dapat menawarkan kembali suasana Luma Inai (rumah Ina) dengan suasana kekeluargaan yang ramah, hangat dan penuh kasih.

Dua alasan mendasar mengapa suasana Luma Inai itu sangat diharapkan? Alasan yang pertama adalah karena kehadiran kekristenan yang dibawa oleh para penginjil Barat, hampir seluruh warisan adat dan tradisi Nosa Ina dengan agamanya yakni agama Nunusaku dihakimi sebagai sinkritisme dan kafir sehingga harus ditinggalkan. Lambat-laun masyarakat Maluku lupa pada jejak asalnya. Alasan kedua, karena masyarakat Maluku sekarang ini pun pada masa yang akan datang adalah masyarakat yang pernah terlibat konflik hebat. Hal mana akan sangat berpotensi terulang, jika tidak ada mekanisme yang dapat diacu untuk mengembalikan perasaan cinta satu terhadap yang lain. Dalam konteks ini, sosok Ina mampu menggemakan perasaan solidaritas dan cinta orang basudara (bersaudara).

Dalam solidaritas dan cinta itulah, buku ini dihadirkan. Namun jalan panjang untuk sampai "menjadi buku" telah banyak orang/pihak

yang menganyam jembatan untuk sampai ke sini. Pantaslah saya bersyukur mereka untuk menyampaikan rasa terimakasih saya kepada mereka semua. Ucapan terima kasih kepada tiga orang yang setia disertai saya sebelum menjadi buku seperti ini; Dr Amath Niwa Natat, Dr. Jo Hehanussa dan Dr. Djolo Prasetya mereka turut memberikan sumbangsih secara intelektual kepada saya. Ucapan terimakasih kepada Ketua Program Studi S3 Ilmu Teologi Universitas Duta Wacana Yogyakarta (Prof. Emanuel Gerrith Singgih) atas bantuan yang diberikan selama masa studi. Terima kasih kepada Dr Pdt. Ebenhaizer I Nuhan Timo, Ketua Program Doktor Agama dan Masyarakat UKSW Salatiga untuk kata pengantarnya yang empatik dan bernas.

Kepada para sahabat kuliah yang menyenangkan : Usi Febby N. Patty, Usi Johanna S. Talupun, Usi Monike Hukubun, Usi Margie de Wanna, Pa Welfrid Ruku, Pa Hotma Pasaribu, Pa Ramli Harahap (sang ketua kelas), Usi Jerda Djawa, Usi Ester Ga. Saya berdiskusi juga dengan basudara dari Ambon yang pernah dan sedang studi di Jogja; Bung Angky Rumahuru, Bung Agus Gaspersz, Nyong Flapius Andries, Bung Sonny Hetaria, Bung Anes Larwensi, adik Grace Hehanussa, Endang Koly. Kita telah bersama-sama dalam proses ziarah studi sebagai teman diskusi, teman dialog, teman bergumul, teman nongkrong di kantin kampus. Semoga selamanya persahabatan dan persaudaraan ini terbina.

Terima kasih kepada Pa Robby Souhaly, MH mantan Ketua STAKPN Ambon, Ibu Dr Agosthina Ch. Kakiay, Ketua STAKPN Ambon, keduanya sangat membantu saya selama proses studi, dan mendorong menerbitkan buku ini. Bung Rudi Rahabeat yang telah mengkoordinasikan penerbitan buku ini dengan penerbit BPK Gunung Mulia. Dangkal hanya lae kawan el. Ucapan terima kasih khusus juga untuk orang tua, Mama Rina, untuk saudara dan keluarga besar saya; Keluarga Tiwery, Keluarga Pattilawa, Keluarga Patty untuk doa mereka yang tak pernah pupus, juga untuk saudara-saudara saya; Asye

dan Andrew. Kepada suamiku Pdt. Cornelis Pittikawa dan anak kami Ramelein (Nena). Merekalah cinta dan energi saya; wajah mereka telah menangkap dan menyandera hati saya dengan cinta kasih, kesabaran, kesetiaan, pengertian dan pengorbanan.

Ambon, Agustus 2015

Weidemina Yudit Thwery

KATA PENGANTAR

Menggali Mitos Memahami Logos

Pdt. Dr. Ebenhaizer I Nuban Timo

Dosen Dogma di Fakultas Teologi,
Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga

Contoh *Par Excellence* Teologi Feminis Kontekstual

Sepasang suami-istri berangkat belanja ke pusat pertokoan. Dari rumah keduanya sudah mendiskusikan produk-produk yang hendak mereka beli. Mereka juga sepakat tentang mana produk yang akan dibeli sang suami dan yang akan dibeli si istri. Di tempat berbelanja sang suami dapat dengan mudah menemukan barang-barang yang ia cari. Dalam waktu kurang dari 20 menit ia sudah selesai dan siap pulang. Tapi bagi si istri, ternyata tidak mudah mendapatkan barang-barang yang ia cari. Setelah berputar-putar hampir satu jam si istri belum juga bisa mengambil keputusan tentang produk yang hendak ia beli. Bukan karena produk-produk itu tidak tersedia, tetapi karena terlalu banyak variabel yang perlu dipertimbangkan si istri.

Kenyataan ini dialami oleh banyak orang, terutama kaum perempuan dalam berbelanja. Hipotesa sementara yang bisa dibangun ialah sebagai berikut: ada perbedaan persepsi antara laki-laki dan perempuan dalam mengevaluasi produk yang akan dibeli. Faktor ini oleh para pakar ekonomi disebut *perceived product evaluation difficulty*

(DE). Dibanding laki-laki, perempuan cenderung lebih teliti dan evaluatif dalam menghadapi satu produk sebelum memutuskan untuk membeli. Itu sebabnya perempuan menghadapi lebih banyak kesulitan (DE) untuk memilih dan memutuskan produk-produk yang hendak ia beli. Inilah temuan dari sebuah penelitian yang dilakukan Laroche et al. (2003).¹

Perbedaan persepsi antara laki-laki dan perempuan tidak hanya berlaku dalam urusan berbelanja. Dalam urusan sehari-hari perbedaan persepsi tadi juga bisa segera terdeteksi. John Gray menjelaskan perbedaan proses berpikir dan bertindak dari laki-laki dan perempuan dengan metafora berikut: Pria dari Mars, Wanita dari Venus. Penduduk Planet Mars adalah laki-laki sedangkan warga negara Planet Venus terdiri dari perempuan-perempuan. Di tempat asal tiap jenis kelamin tadi mengembangkan kebiasaan yang berbeda. Proses habituasi ini dibudayakan begitu rupa sehingga tertanam dalam karakter masing-masing. Ini terbawa ketika laki-laki dan perempuan bertemu dan hidup bersama di Planet Bumi.²

Dalam buku ini Weldemina Yudit Tiwery melakukan eksplorasi mendalam terhadap perbedaan genetika intuitif antara laki-laki dan perempuan melalui sebuah kajian feminis sosio-antropologis terhadap kehidupan masyarakat Maluku terutama kepulauan Seram. Bertolak dari mitos (kepercayaan masyarakat Maluku) tentang Nunusaku dan Nusa Ina mengenal perempuan sebagai manusia pertama yang diciptakan Allah serta Nunusaku sebagai pusat dunia dari margamarga yang diam di kepulauan Maluku, Tiwery memperlihatkan kepada kita pentingnya memaknai keyakinan-keyakinan religius dan sosiologis masyarakat budaya untuk membangun kehidupan bersama yang akrab dan ramah untuk semua.

1. Knowledge - Experience - Evaluation Relationship: A Structural Equations Modeling Test of Gender Differences.

2. *John Gray: Men are from Mars, Women are from Venus*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Secara gamblang Tiwery menunjukkan kepada kita perlunya penghargaan kepada dimensi dan persepsi keperempuanan (feminis) mengingat kontribusi kaum perempuan dalam membangun masyarakat yang akrab dan ramah bagi semua merupakan realita sosial yang tidak bisa disepelekan, meskipun dalam kenyataan selalu diabaikan. Tiwery berhasil menunjukan berbagai bukti melalui temuan lapangan, yang juga didukung oleh kajian teoretis dan keilmuan di berbagai masyarakat bahwa kaum perempuan memainkan peranan yang signifikan dalam proses rekonsiliasi dan juga mediasi pada saat-saat konflik. Kajian Tiwery tentang perempuan-perempuan (ibu-ibu) Maluku yang melakukan penyeberangan batas daerah-daerah konflik pada saat kerusuhan berdarah di Ambon untuk urusan berjualan kecil-kecilan justru menjadi simpul yang mendekatkan dua kelompok yang bertikai di Ambon. Tiwery menyelami ke kedalaman realita kehidupan perempuan Maluku untuk mencari tahu akar sesungguhnya dari peran mediasi dan rekonsiliasi yang dimainkan para ibu tadi. Dalam penyelaman itu Tiwery menemukan bahwa karakter sebagai mediator dan rekonsiliator yang diperankan para ibu itu merupakan bagian dari *collective memory* masyarakat Maluku yang bersumber dari mitologi kuno mengenai Nunusaku dan Nusa Ina. Menggunakan bahasa gamblaran John Gray, ibu-ibu Maluku datang dari Venus dengan membawa gen mitos Nunusaku dan Nusa Ina dalam darah dan sumsum mereka. Gen itulah yang mendorong mereka untuk menjalankan peran mediasi dan rekonsiliator.

Dari temuan itu Tiwery mengajukan sebuah proposal baru untuk berteologi secara kontekstual yang dia sendiri namakan Teologi Ina. Menurut Tiwery Teologi Ina bukan sekadar sebuah teologi kontekstual biasa. Ia lebih dalam dari teologi kontekstual. Tiwery sendiri menyebutnya Teologi Feminis Kontekstual, nama yang menurut saya sangat tepat. Teologi Ina adalah sebuah karya yang bergerak dinamis di antara dia kutub, kontekstualisasi dan feminis. Hal menarik berikut

dari Teologi Ina adalah ketinggian jelajah yang dicapai Tiwery untuk meneropong baik teologi, pemikiran-pemikiran feminis, maupun kekayaan budaya dan kearifan lokal masyarakat Maluku.

Reproduksi-Tradisional sekaligus Produktif-Kontekstual

Saya coba memahami perspektif teologi feminis kontekstual yang rancang-bangunnya diperkenalkan oleh Tiwery dalam buku ini dari perspektif model-model teologi kontekstual yang dipetakan oleh Stephen B. Bevans.³ Saya mengalami kesulitan untuk memasudkan Teologi Ina dalam salah satu dari enam model yang ditegaskan Bevans karena Tiwery justru melakukan akrobatik yang dialektis di antara keenam model itu. Itu membuat saya merasa sulit untuk menangkap Teologi Ina dalam satu model. Upaya yang dilakukan Tiwery dalam Teologi Ina yang dia sebut sebagai teologi feminis kontekstual menurut pendapat saya lebih pas untuk digambarkan sebagai pekerjaan reproduksi-tradisional sekaligus produktif-kontekstual.⁴

Sebagaimana yang saya pahami dari karya Tiwery, teologi bagi dia adalah pekerjaan rekonstruksi kreatif terhadap simbol-simbol warisan untuk kepentingan masa depan.⁵ Simbol-simbol itu adalah Alkitab maupun budaya dan kepercayaan-kepercayaan masyarakat budaya. Dalam pemahaman Tiwery simbol-simbol itu ada malonanya, tetapi tidak bisa diterapkan begitu saja di masa kini untuk mempersiapkan manusia menyongsong masa depan. Warisan-warisan itu perlu dipahami kembali supaya penerapannya pada koloniam menjadi bermakna. Warisan masa lalu itu bukan bahan jadi tetapi bahan baku.

3. Stephen B. Bevans, *Teologi Dalam Perspektif Global: Sebuah Pengantar*, Maramba Pustaka Lelalem, 2010, pp. 132-201.

4. Lihat Ebenhaer I Nuban Tiro, *Politik buku Monolitik: Pengantar Ilmu Teologi Buku Ajar Niketas Teologi UKSW* (Salatiga: Satya Wacana University Press, 2015), pp. 184-86.

5. Delwin Brown, *Boundaries of Our Habitations: Tradition and Theological Construction* (Albany: State University of New York Press, 1994), hlm. 146.

Sebagai bahan baku tidak tepat kalau langsung diterapkan. Perlu penerapan secara kreatif.⁶

Pemahaman ulang secara kreatif gagasan-gagasan tradisional itu perlu, mengingat keselamatan bukan melulu masalah nasib orang percaya di akhir sejarah tetapi juga bersangkutan paut dengan bagaimana manusia percaya itu menjalani kehidupan kini dan di sini yang berbeda konteksnya dengan konteks penulisan kitab suci.⁷ Orang percaya masa kini tidak sekadar diminta untuk membaca teks, tetapi juga harus memahami konteks. Menerapkan teks di masa kini tanpa memperhatikan perbedaan konteks masa lalu dan masa kini tentulah akan merusak pesan yang tidak berubah itu. Brown sendiri berkata:

Sebagai analis, kritikus dan artis, teolog adalah seorang yang peduli terhadap tradisi. Tugasnya adalah mencoba untuk melihat secara saksama berbagai kemungkinan ramuan konseptual di dalam sebuah tradisi yang sedang diberlakukan untuk memformulasikan dan menguraikan potensi-potensi itu, untuk mengevaluasi kemanfaatan mereka dalam relasi kepada (a) praktek-praktek komunitas yang hidup dalam tradisi tadi seringkali secara tidak sadar dan kepada (b) para pengkritik yang mengajukan keberatan terhadap praktek-praktek tadi, jadi untuk mengadvokasi beberapa kemungkinan konseptual dan akhirnya untuk sedapat mungkin melayani integrasi dari konstruksi itu dalam peraman, praktek dan artikulasi komunal.⁸

Dalam proses evaluasi itu pertanyaan yang perlu digumuli adalah masa lalu itu seperti apa dan apa manfaat masa lalu itu. Jadi perhatian tidak sekadar diarahkan kepada masa lalu itu pada dirinya sendiri, tetapi juga pada bagaimana masa lalu itu bisa berfungsi atau memajukan persekutuan dan tradisi saat ini. Jelasnya Teologi Ina tidak

6. Delwin Brown, *Boundaries of Our Habitations*, New York: Oxford University Press, 2009, hlm. 38.

7. Krista J. Sandness, *IdM: Free/Dry/Dewey*, hlm. 36.

8. Delwin Brown, *Boundaries of Our Habitations*, hlm. 146.

hanya berturusan dengan turunan sejarah masyarakat Maluku yang sudah jadi. Teologi Ina juga berusaha menciptakan sejarah baru, bagi Maluku, juga komunitas manusia pada umumnya. Sejarah baru itu adalah budaya bukan sekadar konteks untuk tugas berteologi. Budaya yang di dalamnya terdapat mitos sebagai perangkat utama dari filosofi hidup masyarakat oleh Tiwery difungsikan sebagai teks yang disandingkan dengan logos yang menjadi intisari *kerygma* (kesaksian Alkitab).

Mitos dan Logos

Teologi Ina menantang kita untuk melakukan penyeberangan batas, masuk dalam teritori paham-paham masyarakat lokal yang dianggap berbahaya bagi kehidupan iman dalam perspektif Kristen, yakni mitos-mitos. Tiwery mengajak kita untuk melakukan xiarah penuh risiko ini bukan sebagai sebuah tindakan nekat. Ia justru menganggap penyeberangan batas ini sebagai tindakan yang oleh Anselmus Canterbury disebut *faith seeking understanding*. Menyeberang ke dalam teritori mitologis masyarakat menjadi langkah *decisive* yang diambil oleh Tiwery untuk memperdalam, sekaligus mengaktualisasikan logos. Dengan jalan itu, logos yang dalam iman Kristen adalah Kristus hendak diberi identitas dan jati diri Maluku.

Mitos sebagaimana dipahami Tiwery merupakan bagian terpenting dalam agama karena memiliki fungsi eksistensial bagi masyarakat yang memilikinya. Melalui mitos masyarakat memberikan penjelasan secara rasional terhadap fenomena alam sekitarnya. Jadi mitos menyatakan pemahaman suatu bangsa mengenai realitas kehidupannya.⁹ Dengan kata lain mitos merupakan upaya satu masyarakat mencari makna dari kenyataan masa kini yang mereka hadapi di dalam tindakan-tindakan *primal history* (sejarah zaman

9. Widiyaningrum Yudi Tiwery, *Teologi Ina: Menggali dari Nusa Iwa Pusat Leluhur Orang Maluku*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2013, hlm. 29-8.

bahari) yang dilakukan oleh dewa tertinggi sembahkan komunitas itu.

Kalau generasi masa kini menganggap mitos sebagai penyembahan berhala, kafir dan kontraproduktif dengan logos (injil) masalahnya bukan pada mitos itu pada dirinya sendiri. Masalah ada pada upaya pemaksaan dari pihak asing yang ingin mempropagandakan gambaran dunia dan pandangan hidup mereka (*weltanschauung*) sebagai pengganti dari pandangan hidup masyarakat lokal. Konkretnya, mitos-mitos masyarakat dihancurkan oleh orang-orang luar agar supaya mitos-mitos milik mereka diterima sebagai yang paling benar.¹⁰ Hasilnya mitos lokal yang diyakini masyarakat dihancurkan sebagai yang tidak alkitabiah. Satu-satunya yang benar adalah kisah penciptaan (mitos)¹¹ yang ada dalam kitab suci.

Tiwery melakukan pemberontakan terhadap klaim ini. Kisah penciptaan dalam Alkitab yang kita anggap sebagai logos yang diwahyukan memang harus diterima sebagai norma, tetapi tidak dalam arti meniadakan kisah-kisah penciptaan di luar Alkitab yang umum dikenal sebagai mitos. Ada dua alasan yang disebutkan Tiwery. *Pertama*, kisah penciptaan seperti yang muncul dalam Alkitab juga memiliki karakter dan fungsi yang sama dengan mitos dalam pengertian di atas. *Kedua*, cerita penciptaan dalam Alkitab sejatinya adalah keturunan dari mitos penciptaan bangsa Babilonia, tempat di mana orang Israel hidup sebagai kaum buangan pada masa Nebukadnezar setelah mengalami beberapa proses *exiling*.

Jadi cerita penciptaan dalam Alkitab yang kita anggap sebagai logos sejatinya adalah cerita yang berkarakter mitos. Sebagai mitos cerita itu bermakna mengaitkan segala sesuatu yang teralami dalam kelinian hidup manusia dengan sesuatu yang dianggap abadi dan

10. Widiyaningrum Yudi Tiwery, *Teologi Ina*, hlm. 128.

11. Dalam bahasa hebrew dari saya, penulis artikel ini.

sumber serta asal-usul segala yang ada.¹² Hal yang sama juga ditegaskan oleh Abraham van de Beek. Dia mengatakan bahwa kisah penciptaan dalam Alkitab tidak bermaksud untuk menjelaskan asal-mula segala sesuatu, melainkan menjelaskan dunia dalam hubungan dengan Allah.¹³ Penjelasan itu tidak pertama-tama untuk urusan nalar dan logika. Logika dan nalar sebagai patokan bagi validitas sebuah data dan informasi baru muncul di masa modern (abad ke-12 dan seterusnya). Manusia prasejarah lebih menekankan kepuasan psikologis sebagai patokan bagi validitas sebuah data dan informasi.¹⁴ Itu sebabnya mereka lebih menyukai diskursus mitologis dibanding diskursus logis. Mitos lebih bermakna dibanding logos dalam masyarakat di zaman bahari.

Mitos yang menjadi induk semangnya kisah penciptaan dalam Alkitab mengalami metamorfosa pematnaan ketika cerita itu dibawa keluar dari konteks berpikir Ibrani Kuno dan masuk ke dalam konteks berpikir Hellenisme. Dalam konteks baru itu, penjelasan-penjelasan untuk memuaskan dahaga batin dan psikologis diformat ulang untuk memenuhi tuntutan pemiliran rasional, pragmatis dan ilmiah yang memang menjadi minat utama masyarakat Hellenis. Demikianlah terjadi pergantian nama sekaligus perubahan tekanan ketika mitos bernetamorfosa menjadi logos. Yang terjadi sekadar pergantian nama, tetapi juga perubahan paradigma penentuan validitas fakta dan informasi. Dalam nama yang baru, logos, ukuran validitas bergeser ke arah kepuasan rasional dan ilmiah, serta harus didukung fakta-fakta empiris dan terukur. Semua yang tidak bisa dibuktikan menurut kriteria tadi dianggap kafir dan tidak alkitabiah. Mitos-mitos masyarakat pra-kristenan masuk dalam kategori tadi, kafir dan tidak

12 Karen Armstrong, *Berpertang Demi Tuhan: Pseudosains dalam Islam, Kristen, dan Yahudi* (Bandung: Pustaka Mizan, 2000), hlm. 28.

13 Abraham van de Beek, *Kisah Para Kelahiran Kita* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003), hlm. 70.

14 Karen Armstrong, *Berpertang Demi Tuhan*, hlm. 28.

Alkitabiah. Dalam buku *Teologi Ina* Tiwery menyerukan perang terhadap pemisahan yang sewenang-wenang antara mitos dan logos. Upaya rekonstruksi-tradisional dan produktif-kontekstual yang dia introdukir dalam studinya ini memiliki tujuan untuk melihat mitos dan logos sebagai dua cara berpikir yang memang berbeda, tetapi bersinambung.

Masyarakat yang Setara Gender

Salah satu bentuk dari upaya reproduksi-tradisional dan produktif-kontekstual yang ditunjukkan Tiwery tampak dalam membaca kisah penciptaan Alkitab secara baru. Eksplicit disebutkan dalam Alkitab bahwa laki-laki diciptakan mendahului perempuan. Ini kebenaran yang patut diterima. Tiwery lalu beranjangsana mitologi penciptaan masyarakat Babilonia yang menurut para ahli menjadi *locus teologicus* dari kisah penciptaan Alkitab. Dalam mitologi penciptaan bangsa itu (Enma Elish) Tiamat tampil sebagai ibu utama yang mengawali segala sesuatu. Perempuan menjadi awal mula dari semua kehidupan. Mitologis bangsa Babilonia ini dijadikan sebagai *prototype* bagi penulis cerita penciptaan dalam Alkitab untuk berkisah tentang asal-mula langit dan bumi serta lainnya, tentu dengan berbagai proses editing di bawah terang iman kepada Allah yang membawa keluar dari Mesir dan membawa masuk ke Kanaan. Dalam proses editing itu nuansa-nuansa maskulinitas bagi Allah ikut dipertegas.

Tiwery melakukan anjangsana berilut ke mitologi penciptaan bangsa Yunani. Di situ mulai terjadi proses dikotomi laki-laki dan perempuan yang pada intinya menempatkan laki-laki sebagai yang unggul dan superior dibanding perempuan. Anjangsana terakhir yang dilakukan Tiwery adalah ke Seram (Maluku) untuk mendengarkan mitos penciptaan mereka. Tomuan di Maluku sejajar dengan Enma Elish, perempuan adalah yang alfa dari semua ciptaan. Dengan bantuan kajian kritis dari berbagai ahli, Tiwery menunjukkan bahwa

penegasan Alkitab mengenai laki-laki diciptakan mendahului perempuan dan juga semua ciptaan lain mengimplikasikan masuknya elemen-elemen kekuasaan setelah zaman raja-raja Israel. Proses reproduksi-tradisional dan produktif-kontekstual merupakan jalan yang dipilih Tiwery untuk mensterilisasi kisah penciptaan Alkitab dari elemen-elemen kekuasaan tadi.

Tiwery menemukan pijakan alkitabiah untuk proses sterilisasi itu, yakni pada pernyataan iman bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan menurut gambar dan rupa-Nya. Menurut Tiwery pernyataan iman tadi adalah kondisi primal dari keberadaan manusia waktu diciptakan Allah. Tidak ada subordinasi, tak nampak ketimpangan dan penindasan antar gender. Makhluk yang bernama manusia: laki-laki dan perempuan itu sama dan setara di hadapan Allah dan di hadapan satu sama lain. Kesetaraan dan keserupaan derajat mereka tidak meniadakan perbedaan-perbedaan di antara mereka. Perbedaan itu sebagaimana sudah kami tunjukkan di atas mengundang kita untuk memandang laki-laki dan perempuan sebagai dua insan. Kita patut mengerti dan menerima kemikian masing-masing mereka sebagai berkat. Adalah sebuah kekeliruan untuk memaksakan laki-laki agar menjadi seperti perempuan atau meminta perempuan menjadi seperti laki-laki. Laki-laki tidak bisa disuruh menjadi perempuan atau sebaliknya. Semua upaya seperti ini bertentangan dengan perjuangan ke arah kesetaraan gender.¹⁵

Opini publik yang mengandaikan bahwa perempuan harus mengambil kualitas maskulin dan laki-laki mengambil kualitas feminin untuk melengkapi kemampuan memimpin bukan pilihan Tiwery. Apa yang harus dipertahankan dalam perjuangan kesetaraan gender, menurut Tiwery adalah membangun kemitraan antara laki-laki dan perempuan di mana masing-masing mereka dapat saling mengisi dan

15. Sangat di nilai Tiwery sejalan dengan Rita Magesonggi yang mengklarifikasi pikirannya dalam buku *Menakar: Berlembat, Seder, dan Mengajar: Tiga Tentang Belajar Gender*. Bandung: Mizan Media Utama, 1999.

melengkapi demi membangun masa depan. Hal ini perlu demi mencegah bahaya yang muncul jika terjadi penekanan yang tidak berimbang.

Bahaya dari penekanan yang sepihak pada kepemimpinan yang bercorak maskulinitas adalah kecenderungan ke arah pendekatan kekuasaan dan otokratik. Kehadiran perempuan dalam kepemimpinan membuka kemungkinan ke arah model kepemimpinan yang berakar merawat relasi-relasi interpersonal, pendistribusian kekuasaan dan demokratik (Swastika, 2009:78).¹⁶ Tiwery menunjukkan hal ini dengan mendata banyak contoh yang dia temui dalam penelitian. Contoh-contoh itu menurut keyakinan Tiwery berakar pada mitos Numesaku dan Nusa Ina. Pada pihak lain penekanan terlalu besar pada kepemimpinan perempuan dapat berakibat pengungkapan perasaan yang berlebihan dalam bentuk sikap-sikap emosional dalam menyelesaikan konflik. Akibatnya terjadi semacam konsesi atau bisa juga *over-confidence* dalam mengaplikasikan mekanisme *punishment* akibat kuatnya pertimbangan-pertimbangan yang lebih personal dan mengabaikan aspek objektivitas (Swastika, 2009:78).¹⁷ Poin terakhir ini yang belum terelaborasi secara eksplisit dalam buku yang sekarang Anda baca.

Penutup

Buku *Teologi Ina* menawarkan kepada kita perspektif baru, segar dan hervoitas tinggi untuk mengerjakan teologi dari pijakan budaya dan kearifan lokal masyarakat. Barangsiapa yang mengerjakan teologi dari perspektif tadi tidak akan bisa menghindari perjumpaan dengan isu gender dan ekologi. Dalam perjumpaan itu teologi memperoleh

16. Swastika, Alia. "Kepemimpinan Perempuan dalam Seni Pertunjukan, Ruang Publik dan Negosiasi." Dalam: *Jurnal Perempuan*, 82: Edisi Khusus. Hanoi: People Unlimited, 2009.

17. *Ibid.*

bahan bakar terburukan untuk memperkaya pekerjaan berteologi, sekaligus menyampaikan catatan-catatan kritis terhadap kenyamanan berteologi klasik.

Sebagai kata akhir perkenankan saya mengangkat catatan kegelisahan otobiografis saya mengenai pengalaman menghidupkan gagasan keberpihakan gender dalam aras kepemimpinan Sinodal. Sejauh amatan saya ada beberapa perempuan yang mengusung keberpihakan gender tidak dengan niat hati yang murni untuk membebaskan perempuan. Isu itu hanya menjadi *ajinomoto*, sebagai kiat mempercantik paras untuk dipercaya berdiri di barisan depan dalam arak-arakan kepemimpinan. Pada saat kekuasaan sudah diperoleh muncul berbagai manuver dalam kebijakan dan pengambilan keputusan yang terdasa berseberangan dengan prinsip-prinsip keberpihakan gender. Karena *over-confidence*, *ajinomoto* itu berubah jadi racun untuk membunuh sesama perempuan dan laki-laki yang berbeda pendapat. Mereka menerapkan mekanisme *punishment* yang legalistik dan tendensius, bertindak lebih maskulin dibanding mereka yang bersikap moderat dalam mendukung isu gender. Orang Afrika menggambarkan perilaku ini sebagai perempuan yang memiliki penis. Menariknya, begitu ada dampak negatif dari manuver itu jurus *ajinomoto* kembali ditampilkan untuk menghindar atau bersembunyi dari tanggung jawab.

Pengalaman ini saya angkat bukan untuk menolak tesis utama Tiwery tentang perlunya perhatian pada gen feminis dalam memata kehidupan bersama guna membangun masyarakat akrab dan ramah bagi semua. Yang ingin saya katakan ialah menunjukkan bahwa kalam isu-isu kepemimpinan feminis itu kemudian tidak jalan dalam koridor feminis, itu tanda bahwa keberpihakan gender bukan isu yang bebas nilai. Patutlah kita berwaspada terhadap syahwat kekuasaan dan birahi penindasan yang dibungkus dengan isu keberpihakan gender. Jelasnya perempuan tidak bisa mengeksidusi laki-laki, sama

seperti laki-laki tidak boleh mengeksidusi perempuan seperti yang dominan terjadi di banyak masyarakat dan banyak sektor kehidupan. Berbareng dengan itu, saya juga ingin katakan bahwa isu keberpihakan gender tidak selalu jatuh sama dengan jenis kelamin perempuan. Artinya tidak semua perempuan otomatis menerapkan nilai-nilai keperempuanan, begitu juga tidak semua laki-laki adalah makhluk penindas. Sebuah penelitian yang dilakukan oleh Julia Suleeman, Yasmim Larasati dan Sherine Hassan menunjukkan bahwa 52 persen memilih pemimpin berdasarkan pertimbangan karakter dan *skill* dari sang pemimpin, bukan atas pertimbangan gender.

Kegelisahan otobiografis saya tadi terpuaskan seiring membaca halaman demi halaman buku *Teologi Ina* mengingat penulis tidak berkatat dengan prinsip perempuan otomatis sadar keseimbangan gender yang ikutannya ialah laki-laki tidak jatuh sama dengan monster bagi keberpihakan gender. *Teologi Ina* mengusung misi pembebasan bagi laki-laki, mempromosikan kesetaraan perempuan dan menyuarakan kesadaran ekologis (eko-feminis). Sebuah contoh *par excellence* dari teologi feminis kontekstual yang memerdekakan,

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Sebagai anak Maluku yang terlahir dan menjalani proses hidup di Maluku, sejak kecil saya banyak mendengar cerita tentang relasi hidup yang merekatkan antarnegeri atau kampung dalam harmoni hidup yang manis. Banyak pula syair yang menegaskan keyakinan saya tentang relasi hidup antar *basudara* (bersaudara) yang manis. Saya pun turut menyaksikan bagaimana proses hidup dan kerja sama antarnegeri yang berbeda agama seperti saling mengunjungi dan memberikan bantuan, bergotong royong dalam pembangunan gereja, masjid, juga dalam partisipasi perayaan keagamaan dan lainnya. Kehidupan bersama dijalankan dalam suasana bebas tanpa sekat. Setiap sore anak-anak dengan bebas bermain *enggo lari* di pekarangan rumah tanpa pagar, apalagi pagar agama, lalu malam harinya mereka bermain petak umpet di bawah terang bulan. Relasi hidup persaudaraan ini dibangun atas landasan budaya *pelo-gandong* dan menjadi mata pemersatu masyarakat yang erat sehingga walaupun ada konflik atau kesalahpahaman, hal itu tidak berlangsung secara masif dalam waktu yang panjang. Saling menghormati dalam perbedaan sungguh bukan sekadar mitos melainkan sudah menjadi *life style* di Maluku. Dapat dikatakan bahwa budaya *pelo* dan *gandong* di Maluku menjadi *icon*

kebanggaan setiap orang Maluku, apalagi bagi mereka yang berada di rantau, jauh dari Maluku.

Tata cara hidup atau gaya hidup seperti di atas menunjukkan bahwa apresiasi dan ekspresi masyarakat Maluku terhadap kesadaran berbudaya pada korangka praksisnya termanifestasi dalam bentuk cara berpikir, bersikap dan bertindak mereka yang khas. Dari kondisi ini, masyarakat Maluku dapat mengidentifikasi diri sebagai sebuah komunitas sosial yang memiliki identitas tersendiri dan berbeda dari komunitas-komunitas sosial lainnya di Indonesia. Namun, apa yang menjadi *icon* kebanggaan itu bukanlah suasana *given* yang terbebas dari interaksi dan pengalaman hidup yang damai tanpa lika-liku. *Icon* kebanggaan itu pernah mengalami tantangan terberat tahun 1999-2002 yang dikenal sebagai konflik Maluku.

Jika konflik ini menjadi salah satu alasan (*starting point*) untuk melakukan penelitian buku ini, saya tidak bermaksud hendak meromantisir ataupun membuka lagi sebuah luka sosial yang pernah berlangsung. Namun, melupakannya begitu saja juga bukanlah cara yang bijaksana sebab generasi Maluku selanjutnya akan tetap belajar dari semua peristiwa sejarah termasuk peristiwa konflik terberat dalam hidup masyarakat Maluku. Oleh karena itu, jika konflik menjadi rujukan penelitian ini, hal itu dilakukan untuk kepentingan mencari sebuah titik pijak yang masih dapat diharapkan menjadi jembatan dalam menghubungkan kembali relasi-relasi hidup kekeluargaan yang kini termarginalkan, relasi-relasi sosial yang kini terjerebtah ke dalam kotak-kotak segregasi permukiman sesuai dengan keagamaan sehingga kelak, konflik yang menjadi kisah pilu (*sejarah kelam*) masyarakat Maluku itu tidak lagi menyisakan dendam bagi generasi selanjutnya.

Sejarah kelam itu adalah konflik dan kekerasan komunal antara umat Islam dan Kristen di Maluku yang terjadi pada 19 Januari 1999. Konflik ini merupakan salah satu tragedi kemanusiaan di Indonesia

yang memakan korban cukup besar. Konflik ini berlangsung selama 1½ tahun, yang terdiri atas 2 tahun konflik terbuka, sejak awal 1999 hingga awal 2001, dan konflik tertutup 1½ tahun, sejak pertengahan 2001 hingga akhir 2002 dengan jumlah korban yang sangat besar. Berdasarkan realisme-historis yang ada dapat dikatakan bahwa konflik di Maluku ini merupakan salah satu konflik sipil yang terbesar di abad ini karena terjadi secara massal dalam waktu yang cukup panjang serta jumlah korban yang sangat besar.¹

Pada mulanya konflik hanya terjadi di kota Ambon, tetapi dalam waktu yang cukup singkat menyebar dengan cepat ke pelbagai wilayah lain di kepulauan Maluku. Dari kota Ambon ke kecamatan-kecamatan di Pulau Ambon, Pulau Haruku, Pulau Saparua, Pulau Seram, Kepulauan Banda Neira, Pulau Buru, Pulau Halmahera, Kota Ternate, Kepulauan Leksula, Kepulauan Kei Besar, hingga Kepulauan Aru. Di samping lokasi wilayah konflik semakin luas, isu yang berkembang dalam konflik juga semakin bertambah. Senjata yang digunakan pun semakin canggih.

Pasca konflik 1999-2002, Maluku diperhadapkan pada kondisi teritori sosial yang terbelah, terutama di pusat-pusat kota. Lingkungan sosial yang heterogen dan terbuka, terkonstruksi ke dalam lingkungan-

1. Kelompok Islam disebut dengan "Aceang" yang berasal dari nama Hasan dan kelompok Kristen disebut sebagai "Obet" yang berasal dari nama Robert. Kedua nama ini diambil dari sebuah tayangan iklan perlamainan di TVRI yang menunjukkan pertemuannya dua teman di sebuah SD yang tidak bisa berspekah lagi karena sekolah mereka telah terbakar. Mereka berlutut bertam di bawah reruntuhan sekolah mereka. Dari jauh mereka berlutut berlari sambil memanggil. Si Hasan berteriak "Obet" dan si Robert berteriak "Aceang". Mereka saling berpelukan dan menangis, sambil bertanya kenapa sekolah kita dibakar, serta mengisahkan luka-luka mereka di pengungsian. Tapi sayang tayangan iklan yang memberikan pesan perdamaian dan kemanusiaan yang dalam itu dimanipulasi oleh media-media yang ada pada saat itu berubah menjadi simbol kekerasan, yaitu panggilan "Obet" dan "Aceang" yang bermakna permusuhan. Berubah menjadi permusuhan dan kebencian. Panggilan lain lagi untuk kaum kelompok tersebut adalah "kelompok putih" dan "kelompok merah", yaitu kelompok putih untuk Muslim dan kelompok merah untuk Kristen.

lingkungan yang homogen secara agama.² Sebuah kondisi geo-sosial yang secara langsung menjadi geo-religius karena wilayah-wilayah itu dihuni dan dilajasi oleh penduduk yang beragama sama. Demikian juga wilayah-wilayah publik, seperti pasar, perkantoran, dan sekolah juga terkonstruksi secara segregatif, dan dikuasai oleh masyarakat yang beragama sama. Padahal sebelumnya, masyarakat hidup bersama dalam lingkungan yang heterogen, ada permukiman yang dihuni bersama.

Kondisi konflik tersebut memperlihatkan bahwa pada ranah kultural, *pela* dan *gudong* yang telah lama menjadi perekat sosial dan kerukunan dalam kehidupan masyarakat Maluku ternyata tidak mampu lagi menjadi kekuatan pendamai ketika agama diklaim sebagai satu-satunya jalan yang benar. Tidak heran, pada saat konflik umat Islam dan umat Kristen Maluku sangat sulit menggunakan instrumen-instrumen budaya untuk rekonsiliasi sebab solidaritas agama yang eksklusif pernah kebencian lebih dominan sehingga mampu mengalahkan solidaritas budaya. Suasana kehidupan dan lingkungan yang penuh ketegangan, kecurigaan, dan kebencian membuat banyak orang lebih cenderung memperkuat solidaritas agama daripada solidaritas budaya.

2. Sejak ratusan tahun, setiap ambonata (negeri) telah terbentuk ke dalam domain-domain yang betutupi menurut betasan waku yang tegu. Garuk betrifonal seperti itu menjadi betakan mapan di zaman VOC dan Hindia Belanda. Bukan homogenitas negeri dan uniformitas agama betasakral menjadi ciri yang melekat pada negeri-negeri itu ketika *wedling* berhasil memagriskankan para penduduk. Akhirnya dijumpai setiap negeri di mana masyarakatnya beragama sama (dalam atau beturut), dan tinggal di betempat yang eksklusif itu, namun itu ternyata terjadi pada betempat danuak. Kondisi seperti ini berbeda dengan kondisi pasukawalik sebab hangir semasa betobot yang awalnya betuagan (dihuni ancara betasama) telah beterbentuk semasa homogen, bahkan fasilitas-fasilitas umum yang menjadi awal betasama pun betsegregasi dalam heterogenitas menurut agama masyarakat. Pasar dan sekolah tidak lagi menjadi tempat betasama walaupun sebetang itu pasar sudah betuas dikonstruksi, namun konflik tetap betawa di manjing-mandig eraka.

Bila merujuk pada jejak sejarah, konflik Maluku 1999 bukan suatu peristiwa yang benar-benar baru. Realitas yang tidak tersangkali adalah bahwa konflik internal maupun eksternal telah menjadi bagian dari sejarah yang panjang di Maluku baik antarnegeri, suku dan bahkan dewasa ini mewujud dalam bentuk antaragama. Dengan kata lain, sejarah Maluku sebagian besar adalah sejarah konflik. Latar belakang inilah yang menjadi sebab mengapa negeri-negeri (terutama negeri asli yang lebih awal terbentuk) di Seram, Ambon, dan Lease terletak di gunung, dan nanti haru pada zaman kolonial Belanda sebagian diturunkan ke pantai demi kepentingan Belanda. Keuning mengatakan bahwa pada zaman dahulu orang memilih tempat-tempat yang sulak sekali didatangi sebagai tempat tinggal untuk hidup bersama dalam kelompok kekerabatan.³ Ini tentu disebabkan oleh situasi keamanan yang tidak stabil sebab pada zaman itu terjadi peperangan berulang kali, antarnegeri. Selain itu struktur pembagian dua (*tweedeling*) dalam masyarakat tradisional Maluku (*ulisiwa/patasiwa-ulilima/patulima*), turut memperkuat potensi konflik sosial. Ada yang memisahkan dengan jelas antara kita dan mereka.

Realitas masyarakat Maluku seperti penjelasan di atas menunjukkan bahwa konflik di Maluku telah lama ada dan menjadi realitas sejarah zaman kolonial. Konflik dan segregasi merupakan produk penyebaran misi dan dakwah yang dibawa oleh para pedagang yang mengakibatkan ada negeri yang penduduknya beragama Islam dan juga ada negeri yang beragama Kristen.⁴

3. I. Keuning, *Sejarah Ambon Sampai Pada Akhir Abad ke-17*, (Jakarta: Bharata, 1971) hal.13.

4. Konflik dan segregasi sesuai realitas sejarahnya berlangsung sejak zaman kolonial. Kehadiran misi yang dibawa oleh Portugis kemudian diambil oleh VOC menandakan lahirnya dan persaingan dengan dakwah yang telah masuk lebih awal pada abad XIV yang dibawa oleh para pedagang Islam dari Maluku dan Arab. Akibatnya ada negeri yang penduduknya beragama Islam dan ada juga negeri yang penduduknya beragama Kristen. Agama Islam pertama kali masuk di Maluku, khususnya di Pulau Ambon, melalui jalur perlanggani. Islam lebih mudah diterima karena saat itu masyarakat Maluku masih

Sekalipun realitasnya konflik telah terjadi dalam kurun waktu yang lama (zaman kolonial) dan ada segregasi perkampungan sesuai agama, namun konflik-konflik itu selalu berakhir ketika suku-suku atau negeri-negeri yang berkonflik angkat sumpah dan membangun relasi *pelo-gandong*. Oleh karena itu ketika konflik kembali terjadi dalam skala masif dengan korban jiwa dan harta yang banyak, tentu saja hal itu mengguncangkan tatanan kehidupan bersama di Maluku. Tatanan hidup yang telah tertata dan terbangun dalam ikatan sumpah

mengantar agama misi. Beberapa tahun setelah kedatangan Islam, muncullah golongan lain ke Ambon setelah menabungai pangkalannya di Ternate. Mereka adalah kelompok pedagang yang juga tertarik dengan kekayaan rempah-rempah di daerah kepulauan Maluku. Mereka adalah bangsa Portugis yang menhawa dua andai, yaitu penelagungan dan penyebutan agama Kristen. Di masa pemerintahan Antonio Galves, penerus nabi mulai menyebarkan dan akibatnya adalah terjadi pertikaian antar-kampung. Pertikaian ini mengantar beberapa kaum yang masih mengomoti agama suku untuk berahli memihak agama Kristen. *Lib. Th. Van den End. Raji Cerita Semesta Gereja di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1965) hal. 41-42. Misi yang dibawa Portugis atakem mihwa anbagi perhinaan corpus christianum Portugis sehingga terkandung rang-rang Portugis berakumul dengan raja Ternate yang beragama Islam amali melakoni orang-orang Spanyol yang beragama Kristen.

Sebelum 1540-an suasana nabi mengalami perubahan dengan masuknya erda Serikat Jesuit (orang-orang Yesu) yang menhawa suasana kintamfirmasi. Misi Katolik pun menyebarkan hampir ke seluruh Pulau Ambon dan sekitarnya. Pada tahun 1605 angkatan VOC membat berahli Portugis di Banda dan Ambon. Orang-orang Kristen Ambon dan Lasee yang telah menjadi sekutu Portugis, menjadi rakyat konpomi. Sekaliknya, orang-orang Islam di Hitu yang menjadi musuh Portugis harna menjadi sekutu VOC. Namun kedatangan Belanda menhawa bahwa telah bagi kampung-kampung Kristen dan seluruh Ambon Lasee sebab mereka berhasil mengikat perjanjian damai antara semua raga sehingga berahliah pepenangan antar-raga yang selama masa Portugis menjadi salah satu halangan besar bagi perkembangan agama Kristen. Perkembangan selanjutnya adalah orang-orang Kristen di Ambon dan Lasee yang telah berahliah Katolik sebagai hasil misi Portugis, di-Perahliakan oleh VOC. Prinsip VOC adalah yang empunya raga yang menuratakan agama. Sehingga mereka hidup dalam lingkungan dan kehidupan Kristen Corpus Christianum Belanda mengganti Portugis. Perubahan ini sekular ma memojakkan bahwa konflik dan segregasi dalam kehidupan masyarakat Maluku prakonflik 1990 disebabkan oleh adanya perbedaan keyakinan. Oleh karena itu, jika semua hidup dibangun di atas landasan sejarah awal-rasal sesungguhnya sebelum datang agama-agama Abrahamik, maraya akan menjadi jembatan perkat hidup orang berahli.

setia (*pelo-gandong*) porak-poranda, seolah tak memiliki daya. Dalam kondisi kehidupan yang karut-marut, jauh dari suasana hidup yang aman, tenteram dan damai, cita-cita semua orang sama yaitu panggilan jiwa untuk hidup berdamai dalam suasana yang tertib dan damai pula. Upaya untuk hidup bersama dalam suasana damai telah dilakukan melalui berbagai cara, baik pendekatan sosial budaya maupun teologi dan agama. Masyarakat Maluku kini adalah wilayah dengan penduduknya yang multikultural, namun di beberapa tempat terutama perkotaan, masyarakatnya masih hidup tersegregasi sesuai agama masing-masing.

Buku ini tidak menafikan berbagai upaya yang sungguh-sungguh telah dilakukan oleh berbagai elemen masyarakat untuk rekonsiliasi. Bahkan jika mau jujur, istilah rekonsiliasi telah menjadi bahasa yang amat populer di kalangan masyarakat, namun hasilnya sangat mengecewakan. Tidak bisa disangkal bahwa rekonsiliasi yang diupayakan menjadi fakta dikotomis baik di kalangan pemerintah maupun masyarakat. Dikatakan demikian sebab selama masa konflik, semua wacana rekonsiliasi masih berlatat pada tataran konsep, belum sampai menjadi aksi yang melibatkan semua pihak dan semua golongan. Alasannya karena, *pertama*, rekonsiliasi cenderung menjadi agenda yang diprakarsai, melibatkan dan terselenggara hanya di kalangan elite.³ *Setting agenda* rekonsiliasi Maluku lebih banyak terlihat melalui kegiatan-kegiatan seperti seminar, lokakarya, dialog baik yang dimediasi oleh pemerintah maupun LSM bahkan terbentuk pula "lembaga-lembaga rekonsiliasi". Pada masing-masing komunitas yang bertikai, ada pula forum-forum sejenis yang bekerja untuk kepentingan komunitasnya dan sedikit saja akses ke rekonsiliasi bersama. Ada juga kegiatan yang gaungnya sangat "menghebohkan", yaitu ketika pemerintah mengambil langkah mediasi yang raucu dalam Pertemuan

3. Julian Kawulata, "Fakta Tak Terlihat Perahli Perang Dalam Konflik Sosial Di Maluku", dalam *Jurnal Perangman* 2004 No. 11, hal. 14-15.

Malino II untuk Maluku. Para utusan yang mewakili kelompok bertikai dihadirkan dalam pertemuan tersebut. Kebanyakan mereka dipilih oleh pemerintah tanpa melibatkan partisipasi masyarakat untuk menentukan sendiri perwakilannya. Jumlah peserta terbesar adalah laki-laki sedangkan perempuan yang hadir tidak lebih dari lima orang. Padahal yang merasakan dampak konflik adalah anggota masyarakat, terutama perempuan dan anak-anak.⁶

Kedua, sebagai imbas dari kecenderungan elitis dari usaha rekonsiliasi itu, dampaknya bias gender (patriarkhat) sebab dialog yang dilakukan tidak dimulai dari bawah, melainkan menurut kehendak penguasa, dalam hal ini pemerintah. Agenda-agenda rekonsiliasi umumnya harus dikonsultasikan dengan pemerintah, bahkan ditunjang secara finansial oleh pemerintah.⁷ Akibatnya, agenda-agenda pertemuan yang dihasilkan atau ide-ide tentang rekonsiliasi yang disampaikan telah dikondisikan sedemikian rupa agar nantinya yang ditonjolkan adalah kesuksesan pemerintah melalui sang mediator ketimbang menonjolkan inisiatif warga masyarakat. Jadi, apa yang digagas dalam Pertemuan Malino II sebagai program bersama tidak bisa diimplementasikan secara baik dan menyeluruh sebab tidak mengakar pada harapan dan cara penyelesaian konflik yang diinginkan oleh masyarakat bawah (*grass root*) di Maluku.

6. Pertemuan Malino II adalah kelanjutan dari Pertemuan Malino I yang dianggap belum maksimal sehingga oleh pemerintah pusat melalui mediator Jantje Kala, digugurkan pertemuan berikutnya yang melibatkan berbagai kesepakatan yang mengakomodasi kepentingan pihak-pihak yang bertikai. Sekalipun telah dilakukan berbagai kesepakatan dalam pertemuan tersebut, rekonsiliasi sejati masih jauh dari harapan. Ternyata selalu konflik tidak selesai. Meski tidak menghasilkan buah perdamaian/rekonsiliasi, gung pemberitaan-masyarakat hampir ke seluruh pelosok negeri, dan pihak pemerintah dianggap telah beres dalam upaya rekonsiliasi.

7. Jika kemudian konflik Maluku dimengerti dalam kerangka "Konflik Vertikal", negara pemerintah dengan rakyat, maka dapat ditolak itu *hy design*, belum ada niat tulus pemerintah untuk mengakhiri dan menyelesaikan konflik, serta merehabilitasi semua kerukunan sosial yang tercabut selama konflik.

Keadaan konflik yang demikian telah melahirkan persoalan yang cukup serius. Terutama ketika kemudian komunitas beragama Kristen menghadirkan dirinya dan berinteraksi dengan umatnya di lingkungannya yang sedang berkonflik. Keadaan ini tentu saja membutuhkan pendekatan yang terkait dalam budaya, bahasa, dan simbol lokalnya. Namun, kebutuhan tersebut seringkali dipenuhi dengan cara-cara teologis yang tidak relevan dan sikap ini memperkuat terserapnya kelompok Kristen ke dalam dunia teologi yang tidak bersentuhan dengan kehidupannya sehari-hari.

Dalam kondisi demikian yang diperlukan bukan hanya pendekatan dari sisi bahasa teologi, melainkan juga terobosan (*breakthrough*) atas penjara tradisi-tradisi Barat yang asing dan kembali menemukan akar otentik yang bersumber dari budaya yang digali dari dalam mitos orang Maluku. Mitos yang dimaksudkan adalah mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku* sebagai dunia sekaligus pusat hidup para leluhur. Dalam mitos tersebut terdapat narasi tentang munculnya masyarakat Maluku dari satu leluhur, juga tentang tanah asal dan nilai-nilai hidup para leluhur yang menjadi *akar* dan *dasar* untuk mengkritisi hidup bersama di Maluku yang kini seolah kehilangan dasar pijakannya. Narasi itu tersimpan erat dalam mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku* tanah pusaka, tempat *potong pusa* orang *tatua*, *tele nene moyang* (tempat tumpah darah orang tua, leluhur), dari orang Maluku.

Penelitian ini berkepentingan menggali kembali narasi kehidupan yang terkandung dalam mitos lokal orang Maluku serta bagaimana jiwa dari narasi-narasi mitos tersebut menginspirasi sekaligus mengilhami sikap dan peran setiap orang Maluku dalam memandang dirinya dan sesamanya yang saat ini hidup bersama di Maluku. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ternyata mekanisme lain yang dapat digunakan sebagai dasar untuk membangun kehidupan yang lebih damai adalah mekanisme kearifan lokal. Mekanisme ini dilakukan dengan mencari akar bersama sebagai orang *basudara* (bersaudara)

pada narasi sejarah dan mitos-mitos yang menunjuk pada proses mengadanya orang Maluku sebagai saudara seasal dari satu pusat yakni *Nusa Ina*, satu gunung tanah dan satu leluhur dari satu rahim bumi *Nusa Ina*.

Melalui kesadaran sejarah tentang proses munculnya masyarakat Maluku sampai menjadi komunitas besar seperti sekarang ini, semua orang Maluku diingatkan kembali tentang identitas mereka sebagai orang *basudara* (bersaudara) yang sudah sejak dulu memiliki nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*). Nilai-nilai tersebut dapat menjadi dasar kekuatan yang mempersatukan, mampu menjaga keutuhan, dan menjamin kelangsungan hidup orang Maluku yang majemuk. Istilah "orang Maluku" digunakan untuk membedakan istilah "masyarakat Maluku". Istilah "orang Maluku" menunjuk pada komunitas etnis atau suku Maluku. Sedangkan istilah "masyarakat Maluku" menunjuk pada keseluruhan etnis atau suku di Indonesia yang telah menetap sebagai penduduk Maluku.

Realitas bermasyarakat di Maluku memperlihatkan bahwa berbagai masalah sosial yang dialami oleh sekelompok orang seperti bencana alam, pekerjaan-pekerjaan desa, ataupun peperangan juga dilibat sebagai masalah dan tanggung jawab bersama. Ini pernah terbukti dalam sejarah Maluku dan sejarah bangsa Indonesia ketika terjadi perang Pattimura (1817), yakni perang antara orang Maluku menentang penjajahan Belanda. Orang Maluku dalam peperangan tersebut memperlihatkan persatuan dan persaudaraan dari berbagai latar belakang yang berbeda, khususnya perbedaan agama. Persatuan ini lahir dari kesadaran sejarah mereka sebagai orang *basudara* (bersaudara) dari satu moyang (leluhur) di *Nunusaku*.

Untuk memahami relasi orang *basudara* (bersaudara) di Maluku dalam kerangka sosio-historis perlu disertakan berbagai perangkat dan pranata sosial mereka dan pergeseran sistem serta struktur sosial dalam perjalanan sejarah baik sejarah tentang kebersamaan pun

sejarah mengenai peperangan dan penaktukan satu dengan yang lain. Reaksi dan prokreasi masyarakat juga merupakan bagian yang tidak bisa disepelekan. Satu aspek yang dapat dikatakan menonjol dalam rangka memahami masyarakat Maluku sebagai orang *basudara* adalah memahami sistem kepercayaan dan corak beragama yang erat berkaitan dengan *worldview* dan kosmologi mereka. Sistem kepercayaan dan *worldview* masyarakat berhubungan langsung dengan identitas suatu masyarakat yang terus-menerus diproduksi sampai masa kini. Hal ini cukup mendasar sebab masyarakat Maluku umumnya memiliki memori kolektif mengenai leluhur mereka yang berasal dari *Nunusaku*, suatu tempat di Pulau Seram *Nusa Ina*.

Memori kolektif ini membentuk corak pandangan bahwa dunia yang mereka diami kini sesungguhnya memiliki cerita panjang dalam hubungannya dengan *Nusa Ina* dan *Nunusaku* yang oleh orang Maluku selalu dilihat sebagai gunung tanah leluhur *katong samua* (kita bersama). Pandangan seperti ini menekankan bahwa masih ada kesadaran pada level kebudayaan masyarakat Maluku yang sebetulnya memadai sebagai *the supreme good* dalam menyiasati sekaligus sebagai jawaban terhadap pergeseran-pergeseran paradigma dan kebangkrutan moral masyarakat, seperti yang terlihat dalam peristiwa konflik.

Nusa Ina sebagai bumi yang diciptakan bersamaan dengan leluhur yang ditempatkan di *Nunusaku* sebagai pusat negeri yang pertama mengandung makna spirit dan nilai dasar kehidupan bersama. Ia adalah batas antara dimensi sakral dan profan. Sebuah lingkungan yang kemudian dilegitimasi melalui ritus dan juga mitos yang hingga kini masih hidup dalam masyarakat. Secara antropologis, pandangan dunia ini tampak dalam cara masyarakat menetapkan lingkungan pusat (*center of the world*) sebagai titik penghubung antara bumi langit dan bawah bumi. Dalam pandangan tersebut, dunia terkadang disimbolisasi dengan tugu batu, gunung, pohon, atau tanah. Itu adalah usaha mematerialisasikan tingkatan dunia untuk kepentingan religius masyarakat. Pemahaman itu membuat masya-

rakat memiliki anggapan tentang adanya "pohon suci/keramat", "gunung suci", "mata air keramat", serta pusat ritus dan agama.⁸ Fokus pada pandangan dunia tersebut membentangkan dimensi ruang dan waktu dari proses sejarah sebagai tiga konsep keilmuan yang padu padan dalam historisitas.⁹ Di situ mitos penciptaan bumi *Nusa Ina*, *Nuzusaku* dan leluhur orang Maluku menempati sebagian ruang dasar dari pergerakan dan pencapaian jati diri masyarakat, serta menjelaskan tahapan-tahapan kepercayaan masyarakat. Aspek keyakinan akan kebenaran dari mitos itu lalu memberi dasar kebenaran kehidupan yang ada di dalamnya dan memiliki struktur tersendiri. Oleh karena itu, kita dapat mengerti mengapa pandangan kosmologi orang Maluku menempatkan Pulau Seram sebagai "Pulau Ibu" (*Nusa Ina*).

Simbolisasi tersebut terbentuk dari kearifan lokal para leluhur pertama yang hidup di Pulau Seram. Hal ini kemudian terus-menerus dipegang bahkan dihayati sebagai tanah leluhur *tempat potong pusu* oleh orang-orang di luar Pulau Seram.¹⁰ Jadi, sentrum *Nusa Ina* adalah suatu bentuk penyimbolan yang mengacu pada tempat asal bersama, terutama oleh orang-orang di pulau-pulau di luar Pulau Seram antara lain Ambon-Lease. (Uliaser).¹¹ Peristiwa sosial yang melahirkan pe-

8. Ibid, Peter L.M.Nis, "Settlements as Symbols: The Indonesian Ties: As A Field Of Anthropological Study", dalam *Unity and Diversity: Indonesia as a Field of Anthropological Study*, edited by: FR. de Josselin de Jong, (Dordrecht-Holland: Foris Publ. 1984) hal. 130-131.

9. Dalam tradisi hermeneutis, historisitas menemukan jentang hubungan antara "manusia hidup" dan "jenseman jati dirinya" dalam suatu lingkungan sejarah dimana bukan sebagai suatu "kearifan" melainkan manusia atau "antologi". L.H. Brice R. Wachterhauser, "History and Language in Understanding", dalam *Hermeneutics and Modern Philosophy*, edited by: Brice R. Wachterhauser, (New York: State University of New York, 1988) hal. 7.

10. Lih WY.Towery, "Nusa Ina, Bermula dari Perempuan", dalam *Asanti Nisa Nisai*, (ed) *Katika Perempuan Bersekolah*, (Yogyakarta: TPK dan IBCA Indonesia, 2011) hal. 155-156.

11. Istilah Nusa banyak ada dalam koskata orang-orang Seram, Seram-Lesse, Pulau Sapatun diantar sebagai Nusa Hihahemy, Pulau Harika sebagai Nusa Ama, Pulau Ambon sebagai Nusa Ajoseto, dan Nusa Lant sebagai Nusa Hulamato. Dalam bahasa orang-orang di

nyimbolan itu adalah migrasi orang-orang Seram (yang kemudian disebut leluhur) ke negeri-negeri di Pulau Ambon-Lease. Ada korelasi genealogis di antara beberapa klan yang berpindah dari Seram ke Ambon-Lease. Klan-klan yang datang dari Seram ke Ambon-Lease itu memegang peran penting dalam sejarah pembentukan perkampungan dan juga dalam mengubah tataatan sosial masyarakat Ambon-Lease. Hubungan dengan Pulau Seram sebagai pusat genealogis tidak bisa dilepaskan begitu saja. Pulau Seram lalu memperoleh hegemoni kebudayaan/sosial dan disebut sebagai *Nusa Ina*, yang secara sederhana diartikan "pulau tempat asal orang tua".¹²

Para leluhur di Pulau Ambon-Lease yang datang dari *Nusa Ina* tergolong sebagai orang-orang *Wemale* dan *Alune*, dua suku besar di Pulau Seram.¹³ Dalam *hamana*¹⁴ orang-orang Seram diceritakan bahwa

Maluku Tenggara Nulu adalah istilah untuk pulau.

12. Di sini kita mengingat bahwa dalam cara membahasa orang-orang Maluku, ada beberapa cara menyebut orang-orang tua. Pertama, *Toby Raja Nulu Mpuang* (jwi mena, TINM), yaitu sebutan yang secara khusus digunakan dalam lingkungan agama. TINM adalah "orang tua" yang memiliki kuasa supernatural dan berfungsi mengendalikan kehidupan "ana-saku" (juga jati). Kedua, *mama jupa*, sebutan yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Ini secara khusus menunjuk pada hubungan anak dan orangtua. *Mama (Ibu)* adalah pribadi yang dibormati, sebab darinya kehidupan itu berasal. Semantik ini pun tampak dalam seni, seperti lagu-lagu orang Maluku yang akan selalu menyanyikan *mama* – lebih dari *papa*. Dalam *hamana* yang lain, penyebutan *Nusa Ina* itu, karena pada saat penyebutan pembujuk dari *Nuzusaku*, banyak masyarakat yang keluar, termasuk beberapa pemuka klu. Yang tinggal hanyalah Tabala, seorang perempuan yang kemudian menjadi pemimpin di Pulau Seram. *Nusa Ina* adalah semacam penghubung kepadaanya sebagai yang memengaruhi kehidupan dari manusia. *Wesi* lalu juga menyebatkan bahwa leluhur pertama yang diciptakan untuk merempui Tanah Rawa adalah seorang perempuan, karena itulah tanah besar itu disebut *Nusa Ina*. Namun apa pun perbedaannya, *Nusa Ina* telah menjadi bagian penting dari sejarah komunitas orang Maluku yang mana perempuan adalah pembentuknya.

13. WY.Towery, "Nusa Ina, Bermula dari Perempuan", dalam *Asanti Nisa Nisai*, hal. 155-156.

14. *Hamana* adalah cara memisahkan mata hal, mitos, label, tradisi, budaya, ajaran sosial, dan ajaran utama kehidupan-intinya, termasuk penerusan seni dari satu generasi ke generasi (folklore). Tentu cara bercerita itu memiliki metode dan teknik tersendiri. Ia dapat dikategorikan sebagai "tradisi lisan", bagian dari tahap pertumbuhian pemabutan

orang-orang *Wemale* dan *Alime* berasal dari Gunung *Nanusaku* dan *Murkele* yang berada di *Nusa Ina*. Pengakuan bahwa suku-suku besar dan sub-sub suku yang ada di Maluku berasal dari *Nusa Ina* dapat ditelusuri dari sejarah mereka dan juga mitologi penciptaan bumi *Nusa Ina* dengan leluhurnya¹⁷ yang masih terpelihara dalam kehidupan masyarakat Maluku. Mitos penciptaan bumi *Nusa Ina* dan para leluhurnya akan dibahas pada bab tiga.

Dalam mitos penciptaan bumi *Nusa Ina* dan *Nanusaku* yang diteliti sehubungan dengan disertasi ini, ditemukan bahwa sampai saat ini *Nusa Ina* adalah *local narrative* sekaligus sebagai *tradisi unitas* yang dapat dijadikan dasar dalam membangun sebuah teologi demi menghadirkan dialog dan akta kehidupan yang bermartabat di Maluku. Narasi lokalitas *Nusa Ina* dan *Nanusaku* adalah cerita tentang situasi sosial mula-mula dari kehadiran sebuah masyarakat. Itu adalah cerita tentang situasi dunia yang mereka hadapi dengan berbagai problematika dan perjuangan mereka untuk membebaskan diri dari berbagai kekuatan yang mengancam hidup mereka. Lyottard¹⁸ meng-

dan pengetahuan masyarakat; serta metode keilmuan pada suku Wemale. Dengan cara ini terjadi komunikasi antarmitos, serta merta pula pemertolihan pengetahuan dan cara pandang (worldview).

17. Pater Jacoh Deluprey, *Haruku Orang Bali*, (Jalutiga: Sastra Wacana Prati, 2012) hal. 128. Dalam penelitiannya, Deluprey menjabarkan secara gamblang *Nusa Ina* diciptakan dengan kelahiran pertamanya adalah seorang Ina (mama/perempuan). Dikisahkan selanjutnya bahwa tempat yang bernama masa Kipuro berada pada pulau yang dinamakan Nasa Hulawara. Pulau ini pada masa lampau adalah suatu bumi yang besar dan disebut dengan nama Nasa El Huk yang berarti "bumi Ma" berupa daratan luas yang membentang dari timur ke barat dan dari utara ke selatan. Pada bumi yang besar ini terdapat tempat-tempat karunai (sukral). Sebagian besar orang-orang percaya bahwa tempat itu bernama Murkele Kecil, karena asalnya terbagat antara kampung Lemise atau kerajaan Alfura Ina, istana kerajaan Lendae berdiri kokoh di puncak Gunung Murkele Kecil dan Gunung Murkele Besar, karena dituang oleh kerajaan-kerajaan lainnya, yaitu kerajaan Anafit di Yamostro letaknya di sebelah timur kerajaan Numsaka di sebelah barat; kerajaan Mamusikwa atau Lembe Emas di Salaba, sebelah utara dan kerajaan Sibolommo di Ipu Marsda, sebelah selatan.

18. Lyottard dalam Ben Agger, *Teori Sosial Kritis, Kritik Pemrapan dan Implikasinya*. (Koyukarta: Etnos Wacana, 2013), hal. 75.

ungkapkan narasi tersebut sebagai *small narrative*, yakni kisah kehidupan masyarakat kecil yang berbeda dengan *grand narrative*. *Grand narrative* berfokus pada modernitas yang bersifat simetris, kalkulatif, dan otoritarian. Narasi tersebut mengabaikan aspek keberagaman, polivokal, dan lokalitas. Narasi mitos *Nusa Ina* dan *Nanusaku* merupakan *small narrative*. Narasi kehidupan dan kisah pergulatan masyarakat Maluku yang nyata, tidak bersifat kalkulatif dan otoritarian. Narasi tersebut terbuka kepada kepelhagaian dan keragaman serta menekankan dimensi lokalitas. Sebuah narasi kehidupan yang apa adanya, hidup dan menyatu dengan bumi yang di dalamnya terdapat beragam pengalaman masyarakat.

Melalui narasi yang menggambarkan dunia dan kehidupan dalam mitos penciptaan bumi *Nusa Ina* dan *Nanusaku* akan ditemukan sebuah teologi dari mitos-mitos yang hidup dan menyatu dalam aktivitas dan ritual-ritual orang Maluku. Aktivitas tersebut bukanlah tanpa makna. Sebaliknya, teologi masyarakat menancap kuat pada akar budaya mereka, sesuatu yang amat *real* bersentuhan langsung dengan mereka. Bahkan, itu adalah pengalaman mereka sendiri (*insider*), bukan kebenaran yang diturunkan Tuhan dari langit-langit surga (*outsider*). Teologi lokal masyarakat haruslah diperhatikan sebab persoalan teologi di Maluku pascakonflik telah menimbulkan persoalan dan tema baru ke dalam teologi itu sendiri. Teologi benar-benar dihadapkan pada perubahan gradual dalam masyarakat, terutama perubahan peta dan realitas hubungan antaragama. Sebab pada basis agama telah timbul sebuah spiritualitas *eksklusif* yang bahkan sampai pascakonflik pun semangat *triumphalistik* masih menjadi motivasi besar pada kelompok tertentu yang dapat saja mendorong berbagai tindakan radikal umat.

Dalam konteks ini, menurut hemat saya, perlu diupayakan sebuah teologi yang dapat merengkuh kehidupan masyarakat di Maluku, baik yang memiliki hubungan genealogis dengan *Nusa Ina* maupun yang

berasal dari suku-suku lain namun sudah menjadi bagian dari masyarakat Maluku. Mereka ini secara bersama merefleksikan diri sebagai suatu masyarakat Maluku masa kini yang bertanggung jawab memelihara tradisi kehidupan orang *basudara*. Sebuah kehidupan yang saling menghargai dan mempedulikan. Ini didasari oleh pengamatan bahwa pascakonflik Maluku, teologi diperhadapkan dengan tantangan konteks yang berat, sebab teologi belum dapat sepenuhnya merekonstruksi relasi-relasi kemanusiaan yang telah terkonstruksi ke dalam lingkungan-lingkungan yang homogen secara agama dan rentan terhadap konflik.

Untuk menjawab tantangan teologi pascakonflik Maluku, buku ini berupaya menghadirkan sebuah perspektif ataupun diskursus teologi yang baru, yang khas ke-Maluku-an. Sebuah teologi yang tidak diimpor dari teologi Barat, tidak juga dari teolog-teolog dengan teori-teori mereka yang terkenal selama ini. Melainkan teologi yang digali dan dilahirkan dari rahim *Nusa Ina*, sebuah model teologi feminis kontekstual dari mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku* walau harus diakui tidak mudah dan sederhana. Seperti apa yang dikatakan Russell:

Teologi Feminis tidak dapat dengan gampang dan sederhana dirumuskan sebagai teologi oleh perempuan dan tentang perempuan semata. Teologi Feminis bukanlah perempuan itu sendiri (*ego-logy*) melainkan tentang Allah.¹⁷ Teologi Feminis berbicara mengenai masalah hubungan *antarpender* (jenis kelamin), laki-laki dan perempuan yang dalam banyak hal diremehkan dan tercecer karena dominasi budaya patriarkhal dalam kehidupan masyarakat dan tidak terkecuali dalam kehidupan gereja.¹⁸

17. Lorry M. Russell, *Human Liberation In Feminist Perspective Theology*, (Purdue University West Lafayette Press, 1974), hal. 53.

18. Lili, Fierriotte Hecabana Lebang, "Teologi Feminis Yang Relevan Di Indonesia", dalam *Berbangkailah Sayapmu*, Hasil Seminar dan Lokakarya Teologi Feminis, (Jakarta: Pustaka, 1999) hal. 20.

Pada ruang mitos masyarakat itulah masalah-masalah kemanusiaan, termasuk masalah relasi laki-laki dan perempuan dalam hubungannya dengan tradisi yang selama ini tercecer dari aktivitas teologi gereja, dapat diraitkan secara jelas melalui apa yang telah dilakukan oleh para leluhur. Pada ranah mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku*, teologi Feminis dapat digali dan diapungkan ke permukaan sehingga dapat menjadi jalan transformasi membangun kehidupan bersama untuk menyikapi realitas konflik maupun menghadapi berbagai persoalan baik lokal, nasional maupun global. Saya lebih senang menggunakan istilah "menggal" dan "mengapungkan" sebab pada kenyataannya teologi lokal masyarakat masih tetap hidup namun tersandera dan terkubur oleh hiruk-pikuk teologi impor Barat yang dominan. Dalam keadaan seperti ini ada kebutuhan mendesak untuk merekonstruksi dan mereaktualisasi berbagai budaya lokal di Maluku dengan nilai-nilai kearifan lokalnya. Budaya-budaya lokal yang dimaksud adalah hidup orang *basudara* (bersaudara) yang damai dan setara. Dengan mendengar, melihat dan menghiraukan budaya lokal yang dihidupi oleh suatu masyarakat akan dijumpai kandungan nilai-nilai kehidupan yang tinggi nilai teologisnya. Nilai-nilai tersebut juga terkandung dalam mitos maupun budaya *pela-gandong* dan dihidupi oleh masyarakat lokal. Di dalam dan melalui mitos dapat ditemukan nilai-nilai teologis universal yang dapat menjadi *integrating force* dalam merangkul (mempersatukan) seluruh masyarakat yang beragam tanpa berupaya menyeragamkannya. Upaya membangun diskursus teologi dari dalam konteks tradisi dan budaya lokal (mitos *Nusa Ina*) itulah yang oleh kajian ini dinamai *Teologi Ina* (sebuah teologi feminis kontekstual). Melalui *Teologi Ina* akan tercipta sebuah habitus teologi yang dapat bersinergi dengan budaya lokal, bukannya memusuhi atau bahkan menghakimi, sehingga dapat mendorong, menumbuhkan dan merawat hidup semua orang dalam suasana kekeluargaan, damai dan gembira di Maluku.

Menghadirkan Teologi Ina dari narasi *Nusa Ina* dan mitos-mitosnya akan melahirkan pula sebuah diskursus baru mengenai teologi sebagai media/jalan perekat kehidupan persaudaraan yang menggondong dan memeluk erat kehidupan seluruh masyarakat Maluku. Sebuah teologi yang merupakan aktivitas menjajaki dan mengalami makna Allah bagi segenap orang Maluku dengan segenap pancaindra dan totalitas diri yang menyatu dengan sejarah hidup yang terkandung dalam mitos penciptaan dunia mereka, yaitu *Nusa Ina* dan *Nunusaku*. Sebuah teologi yang dihidupi secara langsung oleh masyarakat sebagai aktivitas paripurna manusia¹⁹, sebagai perpaduan dari sinyal ilahi yang ditanggapi oleh kepala, tangan, kaki, badan, dan keseluruhan malwa yang dideteksi oleh indra penglihatan, pendengaran, pengecap, perasa, dan pembau²⁰. Teologi seperti ini adalah sebuah keniscayaan. Tidak hanya terdapat dalam buku-buku dan teori-teori yang sudah dibakukan, melainkan lebih dari itu, tersimpan juga di dalam cerita, puisi, lagu, seni lukis, seni tari, simbol, ritus, mitos, *doa*, *kapata*, alat-alat budaya bahkan pengalaman hidup yang mencerminkan sekalipun seperti konflik dan bencana alam.²¹

Dari pengalaman kehidupan bersama di *Nusa Ina* yang telah diletakkan oleh para leluhur dalam bentuk tradisi, budaya, narasi, simbol, mitos, *kapata* dan ritual, akan dilahirkan sebuah bentuk *teologi Ina* yang berupaya mentransformasi budaya, menghadirkan cara pandang baru, bahasa baru, tindakan baru sebagai habitus baru bagi kehidupan yang harmonis di Maluku. Pada ruang inilah, gagasan *teologi Ina* dapat sungguh-sungguh mendarat pada konteks sesungguhnya, bahkan *teologi Ina* dapat dirasakan, dialami, dan dihidupi.

Kwok Pui-lan, sang teolog Feminis pascakolonial mengemukakan pentingnya memberdayakan sumber-sumber setempat, seperti cerita,

19. Eben Nibun Tiso dalam *Puar-puar Bertesologi Leluhur*, Ed. Wijayatianna, Jonellen Hubert, Pualjaria Dirayomogoti, dkk. (Salutiga: Prestasi Pencil, 2010) hal. 4

20. Eben, Nibun Tiso dalam *Puar-puar* ..., hal. 4

21. Eben, Nibun Tiso dalam *Puar-puar* ..., hal. 5.

mitos, lagu dan legenda untuk mengisahkan Tuhan dari perspektif perempuan.²² Ia membaca yang tersirat dari setiap kisah-kisah itu, memasuki kedalaman kisahnya dan menghubungkan bagian-bagian kisah yang masih tercerai-berai. Di sinilah teologi Feminis berakar dan menyeruak dari bahasa, bentuk pemikiran, dan pengalaman perempuan.²³ Bagi Kwok Pui-lan, warisan budaya dan religius Asia memadai untuk mengeja sebuah teologi Feminis pembebasan.²⁴ Apa yang diungkapkan Kwok Pui-lan menjadi acuan untuk melihat warisan budaya, pengalaman religius, nyanyian, narasi, *kapata* dan tari-tarian, memasuki kedalamannya dan kemudian menghubungkan setiap kisah tersebut untuk mengisahkan Tuhan menurut perspektif *Ina* yang dapat dengan bebas dijumpai oleh semua kalangan di Maluku.

1.2. Perumusan Masalah Penelitian

Dituk dapat melahirkan sebuah teologi Feminis khas Maluku dari rahim *Nusa Ina*, ada empat pertanyaan yang dieksplor dalam penelitian ini yakni:

1. Bagaimana narasi mitos penciptaan bumi *Nusa Ina* dan *Nunusaku* sebagai gunung tanah leluhur orang Maluku dihayati dalam konteks kemasyarakatan saat ini yang multikultural?
2. Bagaimana fungsi dan peran *Nusa Ina* yang diacu sebagai nilai teologis pemberi inspirasi bagi orang Maluku untuk menghadapi dan mengatasi konflik sekaligus mengayomi suku-suku lain yang telah menjadi bagian dari masyarakat Maluku?
3. Bagaimana memanfaatkan nilai-nilai mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku* sebagai nilai bagi *teologi Ina* yang khas Maluku?

22. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press, hal. 58

23. Mutiara Andalan, "Teologi Ekonomis Pembebasan dari Phecong" dalam *Jurnal Perempuan* vol. 19 No. 1 Februari 2014.

24. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination* ..., hal. 27

4. Bagaimana nilai-nilai tersebut berfungsi sebagai inspirasi bagi perempuan dalam memperjuangkan harmoni hidup di Maluku?

1.3. Tujuan dan Kegunaan

1.3.1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan mengeksplorasi, memahami, menganalisis dan melahirkan suatu bentuk teologi Feminis dari akar konteks budaya orang Maluku. Dalam tataran ini, saya berupaya memunculkan sebuah karya teologi Feminis kontekstual yang diberi nama *teologi Ina*, sebuah teologi yang dilahirkan dari rahim kehidupan budaya masyarakat Maluku agar dapat:

- Menggali, menganalisis dan mengonstruksi penghayatan narasi *Nusa Ina* dan *Nunusaku* dalam konteks masyarakat Maluku yang multikultural.
- Menggali dan menemukan fungsi dan peran kandungan nilai dalam mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku* yang diacu sebagai nilai teologis serta menjadikannya sebagai inspirasi dalam mengatasi konflik sekaligus mengayomi suku-suku lain di Maluku.
- Menemukan dan mengungkapkan nilai-nilai *Nusa Ina* dan *Nunusaku* sebagai sumber-sumber baru teologi yang ada dan tersebar dalam tradisi lokal dan mitos-mitos orang Maluku sehingga dapat diacu sebagai sumbangan nilai bagi *teologi Ina*.
- Memfungsikan nilai-nilai dalam mitos-mitos lokal Maluku sebagai nilai *teologi Ina* yang dapat mentransformasi dan memotivasi para perempuan dan orang Maluku dalam memperjuangkan harmoni hidup di Maluku.

1.3.2. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini dari sisi teoretisnya menghasilkan *teologi Ina* sebagai teologi Feminis kontekstual yang lahir dari kekayaan

budaya Maluku. Sebuah karya teologi dari mitos *Nusa Ina* yang hidup dalam lokalitas masyarakat Maluku namun memiliki nilai inklusif sehingga mampu membangun relasi hidup bersama yang aman dan damai dengan warga masyarakat dari suku dan agama apa pun. Memang harus diakui bahwa tema teologi Feminis sudah menjadi wacana umum dalam studi teologi. Apakah kemudian nantinya *teologi Ina* adalah suatu tema baru yang merupakan kontribusi penelitian ini?

Saya enggan mengatakan hal itu sebagai suatu kebenaran keilmuan sebab apa pun jenis teologi yang akan dihasilkan dari penelitian ini adalah juga sebuah jargon epistemologis yang memiliki dasar-dasar ontologis, metodologis, dan aksiologis yang rampat (umum). Karena itu jika kemudian saya mengatakan "*teologi Ina*" sebagai suatu konstruk baru, saya bertanggung jawab untuk mendirikan sebuah konstruk episteme baru pula. Keengganan itu tidak berarti saya mereduksi sebuah fakta ideal dari apa yang diperlukan dalam khasanah teologi di Maluku. Sebaliknya saya melihat masih ada pekerjaan besar yang harus dituntaskan terkait dengan isu keilmuan itu. Pekerjaan itu adalah penggalian secara serius dan mendalam terhadap plausibilitas-plausibilitas teologi dalam konteks kearifan lokal masyarakat Maluku. Dengan demikian, saya berharap penelitian ini dapat menstimulasi penelitian selanjutnya untuk menghasilkan diskursus keilmuan teologi yang kelak dapat memperkaya khasanah teologi di Indonesia.

Secara praksis, diharapkan penelitian ini dapat memberi sumbangan bagi perguruan tinggi Kristen, gereja-gereja dan lembaga-lembaga agama agar dapat mengembangkan penelitian-penelitian teologi berbasis kearifan lokal (*local wisdom*) yang ramah sosial sehingga berkontribusi dalam membangun kesadaran hidup bersama (membangun tradisi *unitas*) dalam masyarakat. Selain itu, diharapkan melalui mitos *Nusa Ina* dan *Nunusaku*, esensi budaya sebagai

pemersatu masyarakat dalam hidup bersama antarkomunitas agama tetap terpelihara sekaligus menjadi kelouatan nilai bagi teologi untuk membangun karakter masyarakat multikultural di Maluku.

1.4. Keaslian Penelitian

Studi mengenai *Nusa Ina* bukanlah studi yang benar-benar baru. Kalau saya mengangkat tema ini dalam penelitian ini bukan karena *Nusa Ina* belum pernah diteliti melainkan karena saya sadar bahwa telah banyak penelitian yang dilakukan sehubungan dengan tema *Nusa Ina* di Pulau Seram maupun *Nusa Ina* di Maluku secara menyeluruh. Namun, saya belum menemukan penelitian yang terkait langsung dengan bagaimana membangun teologi Feminis melalui kajian-kajian tersebut untuk menyumbang kehidupan bersama yang damai. Beberapa penelitian mengenai *Nusa Ina* yang saya temukan lebih banyak membahas sejarah, misalnya Florence Sahuilawane dkk (2000) yang meneliti tentang mitos *Nunusaku* sebagai sumber sejarah lisan dengan perhatian utamanya pada sumber-sumber sejarah lisan yang masih terpelihara dalam kehidupan masyarakat. J. Patipeiloly (2001) yang meneliti tentang Budaya Suku Bangsa *Alune* di Maluku Tengah yang hingga kini masih dihidupi oleh suku bangsa *Alune*, tetapi ada juga yang telah punah karena tidak lagi dipraktikkan oleh masyarakat ketika mereka memeluk agama Islam maupun Kristen. Penelitian ini dikaji dengan menggunakan perspektif sejarah yang diturunkan melalui tradisi lisan dan sampai kini masih terpelihara dalam kehidupan masyarakat Maluku.

Salah satu tema penelitian teologi yang dilakukan sehubungan dengan tema *Nusa Ina* dilakukan oleh Agusthina Ch. Kakiay (2003). Ia meneliti tentang mitos Rapie Hainuwele sebagai salah satu mitos asal-usul penyebaran masyarakat Seram *Nusa Ina* dari *Nunusaku* ke kepulauan lain di Maluku sebagai akibat dari pere-

butan dan pembunuhan Rapie Hainuwele oleh para Kapitan melalui strategi pesta tari *maru-maru*. Strategi itu menyebabkan Rapie Hainuwele terbunuh sehingga menimbulkan perang antar-saudara di *Nusa Ina*. Dari peristiwa tersebut banyak penduduk yang memilih keluar dari *Nusa Ina*. Kakiay melakukan analisisnya dengan menggunakan pendekatan sosio-teologi kontekstual.

John Chr. Ruhlessin (2005) meneliti sejarah *Pela* di Maluku Tengah yang memiliki keterkaitan erat dengan suku asli Seram, yaitu suku *Alifuru*. Perkembangan *Pela* berhubungan erat dengan terjadinya proses eksodus kelompok suku-suku di Seram yang disebabkan perpecahan karena perang antarsuku. Oleh Ruhlessin, *Pela* sebagai material budaya orang Maluku yang berasal dari Seram dapat dijadikan rujukan untuk membangun etika publik. *Pela* sebagai kaidah etik yang berfungsi mengikat dan mempererat relasi negeri-negeri yang berbeda di mana di dalamnya terdapat nilai kepatuhan, ketaatan, dan kesetiaan sebagai bentuk-bentuk sikap etis. Kendaraan dari agama *Nunusaku* adalah *Pela* yang bagi orang Ambon melambangkan kesatuan pada *Nunusaku*. Dalam salah satu bagian tulisan ini, ia membahas agama *Nunusaku* dan *Pela* sebagai pusat kultus dan wadahnya yang bermula dari *Nusa Ina* di mana *Pela* merupakan ikatan yang paling kuat dari rantai ikatan antar Muslim dan Kristen. Di dalam *Pela*, cita-cita tentang persaudaraan secara periodik menghadapi ujian. Selama ritual-ritual *Pela* yang secara sakral dari perayaan *Pela* selama seremoni-seremoni untuk penghormatan dari sebuah pembangunan yang dilakukan secara bersama oleh dua komunitas agama Muslim dan Kristen dan yang paling umum. Selama seremoni-seremoni "*heating-up-the Pela*", nilai-nilai dan keyakinan dari agama *Nunusaku* di *Nusa Ina* diperbarui secara meriah. Dalam kondisi seperti Maluku saat ini yang sangat rentan akan rasa kegembiraan, nilai-nilai agama dan keyakinan dari

agama *Nunusaku* diperankan, diafirmasikan kembali dan diawetkan.

Selain itu, Pattikayhatu (2006) meneliti tentang Sejarah Kerajaan Sahulau, dengan pemimpinnya Sultan Sahulau. Kerajaan ini runtuh setelah terjadi perang antarsuku dan keluarnya masyarakat dari *Nunusaku* sebagai pusat mula-mula. Dari sini, masing-masing kelompok menyebar ke luar, mencari daerahnya masing-masing. Ada kelompok yang menuju Seram bagian tengah, Seram Timur, Pulau Saparua, Pulau Haruku, Pulau Ambon, Pulau Nusalaut, Pulau Buru dan Maluku Tenggara, yang kemudian membentuk pemerintahan sendiri-sendiri. Namun, kelompok-kelompok ini tak pernah melupakan asal sejarahnya yakni *Nusa Ina*.

Abdul Khalik Latuconsina (2011) meneliti tentang ritus peralihan anak laki-laki dan anak perempuan orang Nuauulu di Seram Selatan. Upacara inisiasi peralihan dari masa anak-anak ke masa dewasa yang dikenal dengan sebutan *pataheri* dan *pasuno* oleh orang Nuauulu dianggap sebagai sesuatu yang penting dan sakral. Penelitian ini menemukan bahwa pelaksanaan *pataheri* dan *pasuno* bagi suku Nuauulu memiliki nilai yang suci dan sekaligus mengonstruksi identitas kesukuan, selaku anak Nuauulu *tulen* (asli). Anak Nuauulu adalah anak asli Seram, keturunan Alifuru yang masih tetap erat mempertahankan tradisi lokal dan agama *Nunusaku* sebagai agama mereka.

Johan Nina (2013) melakukan penelitian juga di Nuauulu. Ia memfokuskan penelitiannya pada kedudukan perempuan dalam upacara adat. Penelitian ini memperlihatkan bahwa perempuan dalam suku Nuauulu di Seram memiliki status penting dalam upacara adat mulai dari kehamilan, upacara kelahiran, upacara cukur rambut, upacara masa dewasa, upacara perkawinan sampai upacara kematian. Perempuan Nuauulu mesti dilihat kembali dalam sistem kebudayaan yang terus berkembang. Ada beberapa tradisi lokal yang harus direformulasi

demis kesetaraan laki-laki dan perempuan, terutama dalam sistem dan struktur sosial adat.

Tirus Sopamema (2012) meneliti tentang salah satu budaya (tradisi sasi dan denda) dalam kehidupan masyarakat *Nusa Ina*, terutama di salah satu suku *Wemale*, tepatnya di negeri Hunitetu, Seram bagian barat. Dalam penelitiannya ia menjelaskan bahwa sasi merupakan salah satu tanda atau simbol larangan yang digunakan oleh suku *Wemale*, dalam hal ini masyarakat Hunitetu, agar anggota masyarakat tidak dikenakan denda. Sasi adalah tanda larangan yang dibuat dari batang kayu yang terdiri dari tiga bentuk. Ketiga bentuk tanda sasi yang dikenal di negeri Hunitetu tersebut adalah sasi *kakehang* (*Pu'manwa* dan *Ipute Selite*), sasi perempuan (*Mopina*), dan sasi laki-laki (*Manawa*). Tradisi ini tidak bisa dilepaskan dari tradisi para leluhur, orang Alifuru, suku asli *Nusa Ina*.

Peter Jacob Pelupessy (2012) melakukan sebuah penelitian etnografi tentang Esuruin, Orang Bati di Seram bagian timur. Penelitian ini mengkaji hakikat dan nilai dasar orang Bati yang merupakan suku bangsa keturunan Alifuru yang mendiami Pulau Seram. Salah satu bagian pembahasan dalam penelitian ini adalah mitologi penciptaan dunia *Nusa Ina* dari sebuah kerajaan yang kemudian berkembang hingga menjadi suku besar di Maluku.

Penelitian lain yang membahas suku *Wemale* di Pulau Seram dilakukan oleh Yance Z. Rumahuru dan Weldemina Yudit Tiwery (2013). Penelitian ini mengulas bagaimana pengaruh agama-agama misi, terutama agama Kristen, dan modernisasi dalam melahirkan perubahan terhadap praktik-adat yang mengatur hidup masyarakat *Wemale* (salah satu suku di Seram) yang berdampak pada hilangnya budaya. Setelah menganut agama Kristen, masyarakat mulai meninggalkan kepercayaan suku yang mengharuskan praktik adat. Ritus-ritus kehidupan yang dimulai sejak lahir sampai meninggal, termasuk

etika hidup dalam hal relasi laki-laki perempuan serta hak kepemilikan, makin memudar.

Sebuah penelitian yang cukup terkenal dilakukan oleh Dieter Bartels *Guarding The Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religion Syncretism And Ethnic Identity Among Ambonese Christians And Moslems In The Moluccas* (Thesis Doctor of Philosophy). Bartels dalam disertasinya membahas Mitos *Nunusaku* yang tidak hanya melindungi dan memelihara identitas bersama orang-orang Islam dan Kristen, tetapi juga menegaskan akar dari kedua "agama asing" itu dalam kebudayaan. *Nunusaku* merupakan payung yang memberikan perlindungan kepada Muslim dan Kristen, sekaligus juga menjadi pusat *invisible religion*, yang mentransendensikan Islam dan Kristen.

Istilah yang lebih cocok dengan *invisible religion* adalah "agama Ambon". Istilah agama Ambon digunakan oleh orang-orang Kristen Ambon untuk mengidentifikasi agama mereka sendiri. Istilah lain yang juga digunakan adalah agama adat. Karya Bartels ini masih tetap menjadi sumber yang penting untuk menelusuri lebih jauh mitos *Nunusaku* dan tradisi *Pela* yang sejak lama hidup dan terpelihara dalam kehidupan masyarakat Maluku. *Pela* sebagai tanda merupakan materialitas yang menghubungkan manusia dengan lingkungan yang menghasilkannya. Bartels menemukan bahwa *Pela* mulai muncul dari tradisi ikatan hidup masyarakat suku asli *Alifuru* di pedalaman Pulau Seram (*Nusa Ina*).

Penelitian tertua tentang Seram *Nusa Ina* dilakukan oleh Odo Deudatus Taurin (1918) yang membahas Patasiwa dan Patalima. Tulisan ini aslinya dalam bahasa Jerman. Saya membaca naskah yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Hermelin T, namun tulisan ini lebih banyak mendeskripsikan tentang penduduk Pulau Seram dengan corak kebudayaan masing-masing dan suku-suku *Alifuru*.

Dengan merujuk beberapa penelitian mengenai kehidupan suku bangsa *Nusa Ina* yang pernah dilakukan, saya hendak menegaskan perbedaan kajian dari buku ini dengan yang sudah pernah dilakukan. Penelitian ini adalah penelitian teologi yang menggunakan pendekatan etnografi feminis untuk melahirkan *teologi inu*, sebuah teologi khas Maluku yang menurut saya, berbeda dan belum pernah dilakukan oleh para peneliti.

1.5. Landasan Teori

a. Mitos dan Simbol Sebagai Cerita Suci

Banyak ahli yang pernah membahas mitos dan simbol, memori kolektif masyarakat Maluku selalu mengacu pada mitos tentang asal-usul orang Maluku yang diyakini sebagai kisah yang sesungguhnya (*true tale*)²³. Menurut Mircea Eliade, mitos dan juga simbol sebetulnya

23. Dalam bukunya ini, Andaya menjelaskan bagaimana sul-sul masyarakat Maluku dengan hubungan keberabatan antarpuisi, termasuk Papua melalui ritual yang terus terpelihara dalam kehidupan masyarakat (memori kolektif). Ada dua mitos yang mengemban tradisi tetapi bertalannya kemegahan orang Maluku. Dua mitos itu dianggap oleh orang-orang Maluku pada periode modern awal sebagai "benar". Dalam pengertian Eliade, mereka berbicara tentang kejadian-kejadian sakral yang biasa merupakan "realitas yang sudah pasti," namun juga "benar" dalam pengertian orang Maluku. Seperti misalnya di Tichore, ada istilah *madhibatu* yang dapat diartikan sebagai "suci" atau "benar". Ketika *madhibatu* digunakan untuk mengkonfirmasi sebuah kata, hal itu mengimplikasikan bahwa sesuatu yang khusus dan sedang dikonfirmasikan itu adalah asli dan karenanya *genuin* (*otentik* atau asli). Pemertaaan tentang sebuah "kisah yang sesungguhnya" (*true tale*, seperti menceritakan sebuah sejarah kelompok dalam sebuah konteks ritual, dilakukan untuk mentransformasikan hubungan antara sang pencerita dan pendengarnya. Para pendengar tidak selamanya memberikan pernyataan atau menunjukkan rasa skeptisisme namun malah memertaa kata-kata dari sang pencerita itu sebagai "benar". Tera untuk "menceritakan sejarah" itu (*to tell the history*) adalah *teru*, yang berarti "mempertakannya ke dalam perintah/remana, atau memberi order," dan merupakan kata yang sama dari nama julukan sang pemertaa tradisi/sul, sang *holatu* (yang memberi perintah/order), berasal. Pemertaaan "Kisah-kisah yang benar" (*true tales*) atau "sejarah lampau"nya dihubungkan dengan konsep tentang penciptaan atau pemertaaan aturan di luar (wilayah/wilayah jauh) tetapi khusus atau kolektif yang berasal dari zaman

menjelaskan dimensi ontologis, konsep, atau gagasan tentang *ada* dan *realitas* manusia pramodern itu. Apa yang ada, tiada, atau nyata, terungkap secara koheren melalui simbol dan mitos. Objek maupun tindakan manusia mendapat nilai dan menjadi nyata karena mereka berpartisipasi dalam suatu realitas yang mengatasi mereka.²⁶ Bagi masyarakat tradisional, mitos adalah cerita suci yang mengandung makna dan bernilai bagi kehidupan. Ini disebut *cerita suci* karena menceritakan peristiwa-peristiwa yang dipandang suci (kudus), yang terjadi pada suatu waktu tertentu dan terkait dengan tokoh-tokoh yang diagungkan dan dihormati

Mitos berasal dari kata Yunani *mythos*, yang secara harfiah diartikan "kata" atau lebih tepatnya "cerita ataupun alur suatu drama". *Webster's New Collegiate Dictionary* mengartikannya sebagai "suatu kisah tradisional mengenai peristiwa-peristiwa yang seakan-akan bersejarah yang mengungkapkan sebagian pandangan dunia suatu umat". Dalam *Encyclopedia of Religion* dikemukakan bahwa:

*Mythos in its meaning of myth is the word for a story concerning gods and superhuman beings. A Myth is an expression of the sacred in words: it reports realist and events from the origin of the world that remain valid for the basis and purpose of all there is.*²⁷

Dalam arti luas, mitos menyatakan pemahaman suatu bangsa mengenai realitasnya.²⁸ Pengertian ini bukan semata-mata mengenai

sebelumnya. Cerita atau kisah-kisah ini diterima dan dikatakan sebagai "benar" dalam arti bahwa mereka berhubungan dengan kisah-kisah yang dianggapnya/tersebut intang and unusual kelompok itu. (Jb. Leonard Andaya, *The World Of Modern History Indonesia in The Early Modern Period*, (University Of Hawaii Press, 1990) hal.40-51

26. Mipon Eliade, *The Myth of the Eternal Return in Cosmos and History*, (New Jersey: Prentice-Hall University Press, 1991) hal. 2-3

27. Mircea Eliade (1951), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10 (New York: Macmillan, Macmillan Publishing Company 1967), hal. 264

28. E.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, (London: SCM Press, 1967), hal.17

fakta-fakta, meskipun sering juga mengilustrasikan fakta, tetapi mengenai pengertian dari fakta-fakta tersebut. Sementara Malinowski mengartikannya sebagai pernyataan atas suatu kebenaran yang lebih tinggi dan lebih penting tentang realitas asasi, yang masih dimengerti sebagai pola dan fondasi dari kehidupan suatu suku bangsa.²⁹

b. Fungsi Mitos

Mitos dalam kaitannya dengan agama menjadi penting karena memiliki fungsi eksistensial bagi masyarakat yang memilikinya. Fungsi mitos ini membantu menjelaskan pertanyaan mengapa manusia/masyarakat membutuhkan mitos. Menurut E.B. Tylor, mitos berfungsi menerangkan fakta-fakta alam dan kehidupan dengan bantuan analogi dan perbandingan. Mitos muncul karena pengaruh bahasa dari kecondongan dasar untuk membangun analogi antara aktivitas manusia dengan berbagai proses dalam alam.³⁰ Melalui bahasa, mitos dijadikan sarana untuk memberi penjelasan secara rasional terhadap fenomena alam sekitar. Karena itu, bahasa dalam mitos adalah bahasa suci (*sacred speech*). Ia menjadi medium untuk mengomunikasikan simbol dan ritus kepada masyarakat. Karena itu mitos selalu berhubungan erat dengan simbol-simbol dalam upacara keagamaan (*sacred symbols*) dan tindakan-tindakan suci (*sacred acts*).³¹

Bagi Malinowski, mitos berfungsi untuk menetapkan kepercayaan tertentu berperan sebagai peristiwa pemula dalam suatu upacara atau ritus, sebagai model tetap dari perilaku moral maupun religius.³² Itu berarti fungsi utama mitos bukanlah sekadar untuk menerangkan dan menceritakan kejadian-kejadian historis/kronologis peristiwa di masa

29. Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, (London: SCM Press, 1967), hal. 8

30. D. L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Yogyakarta: Qalam, 2004), hal.37

31. Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York, London: Macmillan, 1972) (3rd ed) hal. 437

32. E. Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, (London: SCM Press, 1967), hal. 206.

lampau atau mengekspresikan fantasi-fantasi dari impian suatu masyarakat, melainkan memberikan dasar peristiwa awali mengenai masa lampau untuk diulangi kembali di masa kini. Dengan kata lain, fungsi utama dari mitos adalah mengungkapkan, mengangkat, dan merumuskan kepercayaan, melindungi dan memperkuat moralitas, menjamin efisiensi ritus serta memberikan peraturan praktis untuk menuntun manusia. Dapat dikatakan bahwa mitos merupakan kekuatan yang berfungsi untuk mempranatkan masyarakat itu sendiri.

Nusa Ina, *Murkele*, dan *Nunasaku* adalah keyakinan mitologis. Keyakinan mitologis ini bangkit tidak hanya dalam ruang ritus budaya, melainkan juga dalam rangsangan sosial dan yang paling penting adalah dalam kesadaran yang sesungguhnya tentang identitas atau jati diri yang bermuara pada penentuan standar perilaku (standar hidup). Jadi, pertama-tama, keyakinan mitologis masyarakat Maluku membimbing kepada penemuan identitas atau jati diri sebagai anak negeri. Selanjutnya, penemuan identitas atau jati diri itu menuntun pada penentuan standar perilaku sebagai anak negeri. Kehidupan berteologi dalam konteks Maluku dewasa ini mencoba membangkitkan energi mitos dalam teologinya. Teologi kontekstual yang berupaya mengeksplorasi beragam budaya masyarakat Maluku dalam rangka membudayakan teologi memperlihatkan sebagian besar upaya eksplorasi itu berjumpa dengan mitos sebagai *causa prima* dari praktek-praktek budaya yang kasatmata. Sebagaimana diketahui, setiap negeri di Maluku memiliki mitos. Setiap budaya masyarakat Maluku memiliki mitos dan setiap eksplorasi keilmuan (teologis) yang dilakukan terhadap budaya masyarakat Maluku pada akhirnya akan berjumpa dengan kerangka mitologis. Ini mengisyaratkan mitos sebagai energi budaya yang tidak boleh diabaikan. Dalam kerangka ini pula demitologisasi terhadap budaya masyarakat Maluku menjadi tidak relevan karena hampir semua energi budaya masyarakat Maluku berakar pada mitos.

Melalui mitos, cerita asal-usul dipandang sebagai unsur terpenting dalam menentukan otoritas dan kebijaksanaan. Melalui episode-episode dalam mitos asal-usul itulah legitimasi magis leluhur pertama dapat diperoleh. Mitos asal-usul yang sering dikeramatkan biasanya diceritakan kembali dalam kesempatan-kesempatan ritual formal seperti membangun relasi perkawinan, upacara penguburan, sengketa tanah, persiapan perang, pembukaan ladang baru, panen, menerima tamu, dan sebagainya. Dari pengertian mitos dan beberapa tipenya, cerita *Nunasaku* dapat dikategorikan sebagai mitos asal-usul. Cerita *Nunasaku* inilah yang menjadi dasar kepercayaan masyarakat Seram dan Maluku pada umumnya tentang asal-usul keberadaan mereka sebagai penduduk pribumi yang menempati pulau-pulau di Maluku. Selain itu, keberadaan *Nunasaku* tidak dapat dibuktikan secara faktual walaupun banyak tetua adat menyatakan bahwa *Nunasaku* berada di salah satu gunung di Seram bagian barat. Bagi sebagian etnis Seram, ada yang merasa takut untuk menceritakan kisah *Nunasaku*, bahkan untuk mencari tahu letak *Nunasaku* tersebut melebihi apa yang diketahui. Karena bagi mereka ini merupakan hal yang tabu (mengandung sanksi baik bagi individu maupun kelompok).

c. Simbol

Menurut Ernst Cassirer³¹, simbol adalah artifisial, petunjuk, dan termasuk dalam dunia makna manusia. Manusia hidup dalam alam semesta simbolis. Bahasa, mite, kesenian, dan agama adalah bagian-bagian dari alam semesta itu. Selanjutnya, Rumahuru dan Tiwery mengungkapkan fungsi simbol dan ciri simbol berdasarkan rumusan Paul Tillich yang banyak mengupas simbol dalam kaitannya dengan teologi.³² Ada empat fungsi simbol: pertama, sebuah simbol sakramen-

31. Ernst Cassirer dalam A.A Nugroho, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esai tentang Manusia*, (Jakarta: Gramedia, 1997), hal. 38

32. Yusef Z. Ramahuru dan Widiastuti Yuli Tiwery, *Kepercayaan Tradisional di Seram Bagian*

tal mengambil bagian dalam daya kekuatan dari apa yang disimbolkannya dan karenanya dapat menjadi medium roh; *kedua*, simbol dapat membukakan pikiran tentang adanya tingkat realitas yang tidak dimengerti dengan cara selain simbol, yaitu realitas yang transenden tentang "yang kudus"; *ketiga*, simbol dapat membukakan dimensi-dimensi batiniah manusia sehingga terwujud suatu hubungan dengan realitas tertinggi; *keempat*, simbol muncul dari kegelapan dan hidup. Ciri dasar simbol bersifat figuratif, selalu menunjuk sesuatu di luar dirinya.

Baginya simbol berbeda dengan tanda. Simbol mengambil bagian dalam realitas yang ditunjuknya dan mewakili sesuatu yang diwakilinya sampai tingkat tertentu. Sedangkan tanda bersifat univok, arbitrer dan dapat diganti. Tanda tidak mempunyai hubungan intrinsik dengan sesuatu yang ditunjuknya. Simbol memperluas penglihatan tentang realitas transenden, mempunyai akar dalam masyarakat, dan mendapat dukungan dari masyarakat. Simbol hidup karena hubungannya dengan suatu kebudayaan yang khusus. Jika simbol tidak lagi membangkitkan respons yang vital, simbol itu mati.

d. Teologi Feminis

Bila gerakan feminis bertujuan mewujudkan struktur masyarakat yang lebih adil secara umum, teologi Feminis merupakan satu cara pendekatan yang melibatkan perempuan dan laki-laki untuk melakukan transformasi dalam gaya berteknologi yang selama berabad-abad dibangun dari sudut pandang laki-laki.³⁵ Jadi, teologi Feminis berarti usaha dari kaum perempuan dan kaum laki-laki untuk mem-

Barot, (Arahon: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Balai Penelitian Nilai Budaya, 2012), hal. 24-25

35. Sientje Mamotek Alton, "Beberapa catatan mengenai penafsiran Alkitab dari perspektif perempuan" dalam: Stephen Sulman, *Berikumlah Aku Air Hidupku*, (Jakarta: Pustaka, 1997), hal. 100

bebaskan diri dari paham atau teologi yang mendiskreditkan perempuan, termasuk di dalamnya tindakan-tindakan sebagai implementasi dari teologi yang memarginalkan perempuan.

Teologi Feminis juga dapat berarti teologi yang didorong untuk melakukan advokasi terhadap kesederajatan (*equality*) dan kemitraan (*partnership*) yang di dalamnya laki-laki dan perempuan mengupayakan transformasi dan pembebasan harkat dan martabat manusia yang masih tertindas dalam kehidupan gereja dan masyarakat luas.³⁶ Bukan hanya kritik terhadap ketidakadilan yang dialami oleh perempuan dalam gereja yang dilakukannya oleh teologi Feminis, tetapi lebih dari itu, mereka mengekspresikan kontribusinya terhadap pemahaman teologi yang selama ini berpoia pada kerangka paham patriarkat.

Para teolog Feminis dalam perjuangannya tidak seialiran. Masing-masing tokoh memiliki presuposisi, pandangan teologis, alat analisis dan perspektif hermeneutik yang beragam. Beberapa di antaranya: Anne M. Clifford yang membedakan teologi Feminis dalam *tiga model*, yaitu (1) teologi Feminis Revolusioner; (2) teologi Feminis Reformis dan (3) teologi Feminis Rekonstruksionis.³⁷ Sedangkan Anne Hommes membedakan teologi Feminis dalam *empat model*, yaitu: (1) model tradisional, (2) model pembaruan/reformasi, (3) model Feminis radikal di luar gereja dan (4) model penolakan tradisi Kristen.³⁸ Dalam

36. John Titalay, "Teologi Dominis dan sumbangannya bagi Pendidikan Teologi dan Gereja di Indonesia", dalam: Boudilue Doeka, (Ed. peng), *Beberapa Kajian Saya*; Buku Sajian Teologi Feminis, 1 Jakarta: Pustaka, 1990), hal. 10

37. Anne M. Clifford, *Mempertanyakan Teologi Feminis*, (Maurern: Leidenro, 2002), hal. 37-38

38. Anne menjelaskan bahwa teologi feminis model tradisional menafikan pengalaman-pengalamannya menurut norma-norma dan nilai tradisional. Para pengikut model ini menolak mengutak-atik kebenaran Alkitab. Kaum perempuan model ini berfungsi secara baik dalam struktur patriarki malah mereka menganggapnya sebagai kudus. Para feminis model rekonstruksionis berjanjian pada Alkitab dan tradisi Kristen namun mereka berupaya untuk membaca kembali Alkitab dengan kacamata hermeneutik untuk menggali pengertian baru yang cocok dengan pengalaman mereka dengan tujuan membarui gereja serta membubarkan struktur gereja dari persis yang sekarang.

perkembangannya telah lahir juga model teologi Feminis pascakolonial yang dikembangkan oleh Kwok Pui-lan³⁹ Ia menegaskan bahwa kaitan antara wacana agama (teologi) dan feminisme yang dihubungkan dengan pascakolonialisme sangat erat sekali bahkan hampir tak dapat dipisahkan. Kuncinya terletak pada wacana agama (teologi) yang dikondisikan oleh situasi dan kehendak sang penafsir. Apabila wacana agama ditafsirkan menjadi anti gender, kecenderungannya adalah "kolonialisasi" atas perempuan dalam bentuk apa pun baik secara fisik maupun pada sisi pembelengguan kesadaran dalam konteks berpikir kaum Hawa. Teologi Feminis perlu melepaskan parasit bias patriarkal dari tubuh hermeneutika kitab⁴⁰.

Dalam wacana agama, khususnya mengenai perempuan, terjadi ajang "kontestasi" antar berbagai pihak yang berkepentingan dalam memproduksi makna agama sehingga yang muncul adalah makna yang lebih memenuhi kebutuhan laki-laki. Teologi pascakolonial melawan sejarah dan teologi yang meminggirkan, bahkan menyingkirkan perempuan.⁴¹ Bagi Kwok Pui-lan, teologi Feminis pascakolonial melawan sejarah dan teologi yang meminggirkan, bahkan menyingkirkan perempuan sebagai bagian sekaligus pemilik sejarah. Teologi pascakolonial menghendaki agar perempuan diakui dan ditempatkan sebagai subjek sejarah teologi.⁴² Gambaran teologi Feminis pasca-

Pengantar model rasikal memilik Alkitab dan tradisi Kristen sebab dianggap terkait dengan struktur patriarkal. Sedangkan pengantar model perolehan tradisi Kristen mengahubungkan diri dengan tradisi agama sebelum agama Yahudi-Kristen, seperti klaim klaim para dewa-dewi. Bagi pengantar model ini, para dewa dapat membantu para pemimpin untuk mendapatkan kekuatan badaniah. Untuk lebih lengkapnya, lihat Anne Higonnet, *Perubahan Ibran Pui dan Wanita dalam Gereja dan Masyarakat* (Yogyakarta-Jakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1992), hal. 95-98.

39. Kwok Pui-lan, "Discovering the Bible in The Non-biblical World", dalam Susan Brooks (ed), *Gift Doves Vision: Constructing Local Theologies from the Diaspora*, 2001, hal. 276.

40. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination*, hal. 57.

41. Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible*, hal. 270.

42. Motiani Andhono, *Lahir dari Rahim*, (Yogyakarta: Kanisius, 2008), hal. 111.

kolonial Kwok Pui-lan lahir dari pengalamannya sebagai etnis Cina yang mengalami dislokasi. Karena itu ia membangun wacana diasporik⁴³ dalam kajian poskolonial untuk menggugat konstruksi tradisional *central* dan *periphery*. Ada gerakan dinamis menjauhi pusat (*decentered*) dan kemajemukan pusat (*multi-centered*).⁴⁴ Perempuan sebagai subjek diasporik juga mengalami gerakan dinamis ini. Mereka bernegosiasi dengan masa lalu yang ambivalen dan pada saat yang sama berpegang pada fragmen kenangan, budaya, dan sejarah demi masa depan yang berbeda.

Sekalipun model dan visi teologi Feminis dari masing-masing tokoh serta alirannya berbeda, teologi Feminis mempunyai titik berangkat yang sama.⁴⁵ Dengan demikian, teologi Feminis lebih merupakan ekspresi, refleksi iman dan keterlibatan aktif perempuan dalam perjuangan mewujudkan kesetaraan dan kemitraan menuju terwujudnya situasi dunia serta gereja yang lebih adil. Margaret Farley mengaitkan teologi Feminis dengan dua prinsip, yaitu kesederajatan (*equality*) perempuan dan laki-laki sama-sama manusia sepenuhnya

43. Konsep diasporik berakar pada pengalaman masyarakat Yahudi dan kemudian mengalami perluasan cakupan untuk budaya atau wilayah lain, seperti Yahudi, Muslim, Afrika, Amerika Latin, Karibia, Cina, Jepang, India, Rusia dan lain-lain. Wacana diasporik juga berlaku untuk mereka yang memiliki tidak mengalami perpelemban paksa, yang tidak meributkan untuk kembali ke Tanah Air atau mereka yang pulang dari tempat jorjorid ke tanah lain. Diasporik semakin menjadi fenomena global karena pengalangan kembali budaya dan ekonomi setelah dekolonisasi.

44. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (Louisville: John Knox Press, 2005) hal. 31, 46.

45. Tidak berarti yang dimaksudkan adalah semua tentang budaya andrasentrisitas yakni budaya yang memlokasikan pengetahuan, pandangan, serta nilai-nilai laki-laki, kendatipun untuk mencapai kesederajatan sebab mereka melihat bahwa meniadakan patriarkal mendasar dalam perluasan budaya kaum perempuan di berbagai budaya kemudian mereka berkolaborasi untuk mengakhiri dominasi laki-laki dalam masyarakat dan agama serta visi mereka tentang perubahan yakni struktur sosial yang adil bagi laki-laki dan perempuan untuk bersama-sama hidup tanpa hirarki superior-inferior. Tujuan mereka supaya lahirah masyarakat yang diwarisi keadilan dan keadilan bagi laki-laki dan perempuan. Lihat Indriani Boen, "Teologi Feminis dan konsep gender, keterhubungannya bagi Gereja dan Pendidikan Teologi", *Dakota: Peneliti*, 1997, hal. 43.

dan prinsip mutualitas bahwa manusia sebagai subjek yang mewujudkan diri, mandiri, dan saling berhubungan.⁴⁶

Teologi Feminis adalah salah satu tindak lanjut dari gerakan feminis untuk mewujudkan struktur masyarakat yang lebih adil.⁴⁷ Hal ini dilakukan untuk mencapai tujuan tertentu, yaitu transformasi menuju pembebasan dari penindasan dan ketidakadilan. Menurut Tabitha Christiani,⁴⁸ teologi Feminis sebagai bagian dari teologi pembebasan, metodologi yang dipakai sama dengan metodologi teologi pembebasan. Teologi pembebasan menggunakan metode praksis yang bertitik tolak dari pengalaman kehidupan nyata masa kini sebagai aksi, yang kemudian mengalami refleksi insani menuju transformasi pribadi, gereja maupun masyarakat. Oleh sebab itu, konteks pun menjadi hal penting dalam teologi Feminis karena teologi Feminis selalu berakar dari pengalaman perempuan yang merefleksikan dalam konteks tertentu. Pengalaman perempuan dalam konteks itulah yang akan dianalisis dari sisi sosial, budaya, dan agama sehingga dapat menyumbang bagi kehidupan masyarakat secara luas.

Teori-teori yang telah dijelaskan akan menjadi perspektif dalam penelitian mengenai *Nusa Ina* untuk menghasilkan pembaruan/transformatasi di bidang teologi Feminis dengan menemukan sumber-sumber baru teologi yang tersebar dalam fragmen, tradisi lokal, syair, pantun/*kapata* dan mitos-mitos, sambil tetap mencari titik solidaritas yang mempertemukan pengalaman bersama sekaligus beragam. Dengan meneliti mitos penciptaan bumi *Nusa Ina*, niscaya orang Maluku diajak kembali menjadi komunitas yang mengingat tradisi asal-usul mereka sehingga tidak menjadi komunitas tanpa kenangan. Tradisi

46. Margaret Farley, "Kesularan Feminis dan Perubatan Alkitab" (dalam Lotty M. Ruwif, *Berempuan dan Tabir Kitab Suci*, Yogyakarta: Kanisius, 1997), hal. 40.

47. Annath M. Natar (ed.), *Perempuan Indonesia: Berkeadilan Perempuan dalam Keadilan*, Yogyakarta: Pusat Studi Feminis Fakultas Teologi LKDW, 2004, hal. 12.

48. Tabitha K. Christiani, "Agenda Teologi Feminis di Indonesia," dalam Gema, *Jurnal Teologi* edisi 55, Feminisme, 1990, hal. 176.

yang digali dari mitos *Nusa Ina* akan membantu komunitas Maluku merengkuh pengalaman baru⁴⁹ tanpa mengorbankan integritas dan identitas dasarnya.⁵⁰

Wacana tentang kenangan kolektif sebagai sesama orang *basudara* dari *Nusa Ina* akan melampaui keberpusatan pada tradisi dan budaya Barat yang cukup lama bercokol di tanah Maluku. Tradisi Barat yang saya maksudkan adalah tradisi normatif atas nama kebenaran Injil yang menghapuskan legenda, mitos, sumber-sumber lisan dan tulisan yang asalnya dari tradisi lokal karena dihakmi sebagai praktek hidup yang masih "kafir". Melalui kajian teologi Feminis Transformatif, terbuka kemungkinan setiap orang menggunakan mitos, legenda, pantun/*kapata*, tarian dan ritus, untuk melahirkan teologi Feminis kontekstual tanpa takut bahaya sinkretisme dan nostalgia romantik dengan tradisi lokal. Nilai-nilai yang terkandung dalam narasi-narasi mitos, legenda, pantun/*kapata* yang dihayati dan dihidupi oleh orang Maluku mengandung nilai-nilai keutamaan.⁵¹

Narasi yang dihidupi, yakni apa yang berlaku bagi setiap kegiatan, berlaku bagi identitas orang itu seluruhnya. Dalam segala tingkah laku, segala kegiatan bermakna, dalam khayalan-khayalan, manusia secara faktik merupakan makhluk yang menceritakan kisah-kisahannya. Seorang hanya dapat menjawab pertanyaan *apa yang akan ia lakukan*;

49. Pengalaman baru yang saya maksudkan adalah pengalaman perempuan dengan orang atau suku lain, yang berbudaya sama dan bahasa namun tidak lama menetap di Maluku, hidup dan berinteraksi dengan orang Maluku bahkan merasa diri sebagai bagian dari komunitas Maluku. Pengalaman kebersamaan dalam kepelbagaiannya menuntut orang Maluku untuk menjadikan Maluku sebagai ruang terbuka yang ramah dengan sikap inklusif sehingga semua orang merasa aman tinggal dan hidup di Maluku.

50. Thomas Rausch, S. *The Roots of the Catholic Tradition*, (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1980), hal. 15.

51. Pengertian utama menuntut pada kemampuan manusia untuk membawa diri sebagai manusia utuh, tidak dipersempit secara naratif dengan kesalahan. Manusia utama adalah manusia yang jujur, kuat, kuno untuk menjabarkan apa yang baik dan tepat untuk melakukan tanggung jawabnya. Lihat Frans Magna Suseno, *12 Tabir Alkitab Abad ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hal. 100.

bila ia dapat menjawab pertanyaan *ia menjadi bagian dari cerita yang mana?* Sebagai makhluk yang mampu menghayati dan menceritakan kisahnya, kesatuan kehidupan terwujud dalam kesatuan sebuah cerita tentang kehidupan. Identitas seseorang terbangun di atas tatanan naratif kehidupan, *naratif order of single human life*.³² Jadi, kesatuan hidup seseorang merupakan kesatuan sebuah cerita yang terwujud dalam kehidupan orang itu. Selanjutnya, cerita hidup seseorang selalu tertanam dalam komunitas-komunitas yang darinya ia memperoleh identitasnya. Keterikatan dengan komunitas sama artinya dengan keterikatan dengan realitas sosial sebuah komunitas, termasuk warisan, harapan, dan kewajiban.

Teologi Feminis yang transformatif akan memberikan ruang bagi komunitas masyarakat Maluku, sekaligus menjadi ajakan untuk mengembalikan narasi kehidupannya yang membentuk identitas mereka. Dari narasi tersebut, orang Maluku akan menghayati identitas mereka yang terbangun di atas tatanan naratif kehidupan melalui peran *Alifuru Ina* sebagai *Ina* yang inklusif, lalah yang melahirkan dan memberikan kehidupan tanpa pamrih. Dalam kehidupan yang tercabik akibat konflik, *Ina* adalah sosok yang dirindukan kehadirannya untuk merengkuh anak-anaknya yang pernah berkonflik dan hingga kini masih tetap rentan konflik. *Ina* adalah sosok yang dapat menawarkan kembali suasana kehidupan kekeluargaan yang ramah, hangat, dan penuh kasih.

Ada dua alasan mengapa suasana itu sangat diharapkan? *Pertama*, karena kehadiran kekristenan yang dibawa oleh para penginjil Barat. Hampir seluruh warisan adat dan tradisi *Nusa Ina* dengan agamanya yakni agama *Nunusaku* dihalangi sebagai sinkretisme dan kafir sehingga harus ditinggalkan. Lambat-lam masyarakat Maluku lupa pada jejak asalnya. *Kedua*, karena masyarakat Maluku sekarang ini maupun

32. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Theory*, (London: Duckworth, 1981), hal. 200.

pada masa yang akan datang adalah masyarakat yang pernah terlibat konflik hebat. Hal itu akan sangat berpotensi terulang jika tidak ada mekanisme yang dapat diacu untuk mengembalikan perasaan cinta satu sama lain. Dalam konteks ini, *sosok Ina* mampu menggemakan perasaan solidaritas dan cinta orang basudara.

Corak teologi Feminis yang transformatif sehubungan dengan konteks penelitian ini adalah teologi *Ina*. Corak teologi yang lahir dari rahim *Nusa Ina* ini akan mampu mereduksi nostalgia romantik kekristenan yang dihidupi oleh orang Maluku selama ini sebab sebagaimana diketahui, kekristenan orang Maluku tidak bisa dilepaskan dari pengaruh kolonialisasi yang banyak menimbulkan konflik kebudayaan Barat dengan Timur. Corak tersebut menimbulkan benturan peradaban, bahkan mengarah pada dominasi kebudayaan Barat karena Maluku adalah salah satu daerah koloni Barat (Eropa).³³ Teologi *Ina* yang mendialogkan mitos *Nusa Ina* sebagai akar komunitas Maluku akan membangkitkan tradisi lokal sebagai inspirasi untuk membangun hidup yang bebas dari konflik di tanah Maluku dengan upaya keras agar tidak jatuh pada nostalgia romantik yang baru. Artinya, semua warisan budaya Eropa tidak seluruhnya dihalangi secara negatif (salah). Ternyata dalam penelitian ini ditemukan bagaimana kedua tradisi ini saling memengaruhi dan bersinergi, sehingga dapat dipelajari dan dijadikan bahan yang saling melengkapi.

33. Benturan peradaban itu terjadi atas sistem kepercayaan masyarakat, seperti benturan bentuk yang terpacu dalam negasi antara agama-agama lokal dari orang Maluku (agama *Nunusaku*) dengan agama Kristen yang dibawa oleh orang-orang Eropa (para misionaris) sendiri. Akibatnya, kepercayaan masyarakat setempat digantikan dengan memeluk agama yang dibawa oleh para misionaris. Pada sisi lain juga terjadi benturan ideologi yang mengacu dengan sistem kepercayaan (*Jewel of beliefs*) sehingga kepercayaan agama *Nunusaku* mengendap dan tersubordinasi di bawah kepercayaan dari luar yang dibawa oleh para misionaris.

1.6. Metode Penelitian dan Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan penelitian etnografi feminis⁵⁴ yang menggunakan metode pendekatan *kuallitatif*.⁵⁵ Pendekatan ini dianggap tepat karena lebih menekankan perhatian pada proses daripada hasil serta melibatkan hubungan yang intensif antara peneliti dengan informan (mendalam). Data yang diperoleh di lapangan adalah pengalaman langsung dan eksplorasi pribadi atas suatu situasi (*setting*) sosial dan kultural yang inklusif sebagai data dasar, artinya data bukanlah persepsi.⁵⁶ Etnografi merupakan metode observasi partisipatif, yang menggunakan paradigma kritis sebagai dasarnya.

Dalam studi ini, etnografi mampu mengungkap identitas subjek sebagai entitas yang memuat banyak segi kehidupannya: bahasa, arsitektur, busana, keputusan privat atau publik, pertunjukan, orasi, konflik, ketimpangan relasi, demonstrasi, relasi sosial, invasi budaya, citra dan intrik politik, sejarah, gerakan perlawanan dan lainnya. Melalui metode ini, data yang diperoleh diolah sehingga berguna untuk mengungkapkan dan memberi makna narasi-narasi *Soram-Nusa Ina* yang dipersepsikan sebagai tempat asal orang Maluku. Narasi ini telah lama hidup dalam memori kolektif setiap generasi anak Maluku. Narasi itu mengandung berbagai material budaya sebagai kekayaan bersama. Di dalamnya terdapat berbagai macam pengalaman sosial empiris

54. Penelitian etnografi yang diungkap dalam penelitian ini adalah penelitian etnografi feminis yang didasarkan pada ketertarikan aktif peneliti dalam memproduksi pengetahuan sosial lewat partisipasi langsung dalam mengalami kenyataan sosial yang ingin dipahaminya. Melalui etnografi, penelitian akan dilakukan secara intim, terpersonal dan mendalam terhadap suatu objek bersama dengan mempelajarinya sebagai suatu kasus. Penelitian meliputi observasi, partisipasi, analisis arsip dan wawancara. Lihat Shulamit Reinharz, *Menjadi-menyadi Feminis dalam Penelitian Sosial*, (Jakarta: Wacana Research Institute, 2007), hal. 58.

55. Creswell, J.W. *Research Design: Qualitative and Quantitative Approach*, Angkasan III & IV (KE-UI, Penerjemahan Jakarta: KDC Press, 2007), hal. 145.

56. Athanas dalam Titiok Kartika, *Perempuan Lokal vs. Tumbuh-Pada-Besit Global*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), hal. 22.

(*social event*) tentang proses hidup dan mengadanya para leluhur orang Maluku, kisah-kisah heroik antar suku bangsa dalam peperangan satu dengan yang lain, peristiwa terpisahnya *adik-kakak* karena migrasi dari satu tempat ke tempat lainnya, sampai pada narasi konflik Maluku yang mengharu biru hingga situasi kontemporer kini.

Dalam kaitan itu, *personal narrative* juga merupakan sumber data yang secara lugas mampu meneropong pengalaman sejarah di masa lampau sebagai peristiwa-peristiwa yang kelihatannya sebagai aktivitas manusia secara universal. Sehubungan dengan itu, ketika narasi atau sejarah *Nusa Ina* dituturkan ulang oleh para informan, ia mewakili komunitas asli. Sebagai peneliti yang mendengar kembali tuturan narasi dibantu secara metodologis melalui enam strategi penalaran yakni *attending, telling, transcribing, analysing, reading, dan rewriting*.⁵⁷

Proses penelitian ini meliputi tiga bagian: *pertama, fieldwork* sebagai proses memahami relasi berbagai pihak yang berkonflik yang rumit kemudian menemukan gambaran fenomena yang komprehensif dan merangkaikan benang merah dari setiap tahapan perkembangan aksi kolektif biasa menjadi gerakan yang terstruktur. *Kedua, fieldtalk* dapat digunakan untuk mengungkapkan pengalaman subjek. Semua bentuk percakapan dan dialog dengan subjek adalah bentuk *fieldtalk*. Sesuai pengalaman saya di lapangan, *fieldtalk* perlu diperkaya dengan observasi, sehingga pendokumentasian fenomena lebih lengkap. Hasil

57. Chatteris Kohler Rasmussen hanya tiga pada tahap *reading* sebagai strategi penalaran terakhir. Ia tentu hanya melihat peristiwa makna yang diperoleh melalui analisis naratif. Pada tahapan ini, Rasmussen tidak memunculkan pada pengkondisian naratif menjadi sebuah konstruksi cerita baru. Saya melihat bahwa *rewriting* dalam penalaran ini bukanlah suatu *reduplikasi* atau *double writing* terhadap sejarah Nusa Ina sebagai pusat asal-usul orang Maluku. *How to go* yang saya maksudkan benar-benar mengolah pada strategi baru membaca sejarah Nusa Ina. Isinya adalah cara memproduksi cerita lama menjadi sebuah diskursus teologi yang saya sebut *teologi Ina*. Dengannya, Nusa Ina akan tetap relevan dalam konteks sosial kekinian. Baca Chatteris Kohler Rasmussen, *Narrative Analysis* (Newbury Park London, New Delhi: Sage Publications, 1995), hal. 8-22.

fieldtalk dan observasi dinarasikan dalam bentuk *fieldnotes*. Ketiga, *fieldnotes* merupakan puncak dari kerumitan etnografi sebab pada tahapan ini dilakukan proses pembahasan dan diskusi tentang pengalaman empiris subjek dan peneliti menjadi mozaik pengetahuan yang utuh. Selama proses ini, ada dinamika emosional di antara kedua belah pihak (subjek dan peneliti), termasuk keraguan, kebingungan, antusiasme, ketakutan, kepercayaan diri, kelelahan dan juga kegembiraan.

Cakupan penelitian kualitatif etnografi feminis mengenai hubungan dan kerja sama lebih diarahkan untuk melihat implikasi dominasi laki-laki sebagai suatu hasil bentukan budaya patriarkat. Ada sistem-sistem bermasyarakat yang sangat *malecentris* dan sistem itu memosisikan perempuan pada kedudukan sosial yang tersubordinasi terhadap laki-laki. Penelitian kualitatif etnografi feminis secara terbuka memasuki area-area yang selama ini tertutup atau sengaja ditutupi oleh tirani budaya dan egoisme keilmuan.⁵⁸ Penelitian itu harus berani mewacanakan dan menarasikan sejarah terjadinya sebuah masyarakat serta gerakan-gerakan sosial dalam masyarakat di mana perempuan menjadi pelaku sejarah sekaligus partisipan yang aktif dalam gerakan sosial itu. Narasi-narasi itu harus dapat mendeskripsikan peran serta perempuan menentukan struktur sosial dalam masyarakat. Penelitian tersebut harus secara gamblang memaparkan sebuah realitas kehadiran dan tindakan perempuan dalam gerak perubahan sosial. Dalam arti itu, penelitian etnografi feminis diharapkan mengelaborasi suatu fakta lapangan secara mendalam.⁵⁹ Dalam penelitian disertasi ini, fakta lapangan dapat

58. Yang saya maksudkan dengan "egoisme keilmuan" adalah penotasi sosial yang benar sebelah, di mana tokoh-tokoh perempuan terkesan sebagai "tokoh diam" dalam narasi sosial masyarakat. Akibatnya para peneliti umumnya pemilih sejarah sosial, kurang melihat pentingnya peranan para tokoh perempuan dalam suatu gerakan sosial.

59. Yang dimaksud dengan hal "mendalam" di sini, mengikutinya Ryle, adalah penelitian yang dilaksanakan secara ketat untuk mendapatkan gambaran utuh mengenai perspektif etnis dan etis dari masyarakat. Di samping itu untuk memperoleh keutuhan gagasan

dielaborasi karena etnografi feminis selalu didasarkan pada keterlibatan aktif peneliti dalam memproduksi pengetahuan sosial lewat peran serta langsung dalam dan mengalami kenyataan sosial sebuah masyarakat yang ingin ia pahami.⁶⁰ Etnografi feminis memungkinkan hadirnya dimensi lain yang sering diabaikan dalam metode lapangan konvensional yakni keniscayaan untuk memperlakukan secara berkelanjutan dan secara reflektif signifikansi gender sebagai ciri dasar semua kehidupan sosial dan memahami kenyataan sosial perempuan sebagai aktor-aktor yang sebelumnya tidak tampak dalam penelitian sosiologis.⁶¹

Metode penelitian etnografi feminis hadir dalam ranah akademis karena para feminis memperlihatkan bahwa metode-metode positivis menyelewengkan pengetahuan sehingga bersifat androsentris. Etnografi feminis dianggap penting sebab berfokus pada interpretasi, bertumpu pada aksi menyelam ke dalam latar sosial dan bertujuan memperoleh pengertian antarsubjektif antara peneliti dan orang-orang yang diteliti.⁶² Penelitian ini juga harus dapat menjangkau *public policy* (kebijakan umum) dalam masyarakat. Sebuah proses sosial didorong pula oleh kebijakan-kebijakan massal yang ditetapkan oleh orang-orang yang memiliki status dan kedudukan sosial. Kebijakan tersebut mampu membawa lidim perubahan, baik secara cepat, gradual maupun global. Intinya, suatu kebijakan adalah manifestasi dari usaha

dan dilakukan dari semua orang yang berpartisipasi dalam suatu bidang penelitian. Dalam penelitian disertasi ini, gambaran mendalam itu adalah wawancara atau penuturan (interview) tindakan perempuan (lra) sebagai budaya pertama yang melahirkan penduduk Maluku sekaligus peletak landasan kehidupan masyarakat sebagai bagian dari tindakan teologi lra. Hal itu akan dipaparkan lebih rinci dalam sajian data pada bab-bab berikutnya.

60. Shulamit Reinharz, *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, (Jakarta: Women Research Institute, 2005), hal. 58.

61. Shulamit Reinharz, *Metode-metode Feminis ...*, hal. 58.

62. Shulamit Reinharz, *Metode-metode Feminis ...*, hal. 59.

menuju tujuan bersama yang ideal.⁶³ Seringkali ditemukan bahwa penuturan suatu sejarah selalu menampakkan peran serta perempuan. Namun, dalam perjalanan sejarah itu, perempuan mulai terdorong ke *periferi* dan konstruksi sosial kemasyarakatan dalam sebuah sejarah hanya menjadi kisah senyap sebab tokoh-tokoh perempuan tidak dilibatkan dalam kendali pelaksanaan sampai pada penetapan kebijakan dalam masyarakat. Perempuan lebih cenderung menjadi pelaksana keputusan. Hal ini menjadi fakta umum dalam wilayah yang *di-stereotype-kan* sebagai "wilayah domestik" maupun "wilayah politik publik".

Terkait dengan fokus penelitian ini, ditemukan juga bahwa kebijakan-kebijakan perempuan dalam memperhatikan, menjaga, memelihara dan menentukan langgam kehidupan bersama dalam masyarakat Maluku kurang diperhatikan sebagai *general agenda* yang memberi kontribusi positif bagi kehidupan yang harmonis. Karena itu, metode ini mengarah pada proses pengambilan data yang koheren, yang juga mencakup dimensi tindakan perempuan dalam menyikapi peran-peran kemasyarakatan dan kebijakan-kebijakan yang diambil perempuan dalam kerangka membangun kehidupan bersama yang sudah sejak dulu diturunkan oleh para leluhur melalui tatanan kehidupan yang harmonis. Istilah harmonis adalah gambaran keseimbangan dan keselarasan hidup antara perempuan dan laki-laki, antara manusia dan alam, antara relasi-relasi kehidupan yang saling bersinergi tanpa ada unsur dominasi dan penaklukan, sebuah suasana yang dibangun setara tanpa diskriminasi.

1.7. Setting Penelitian

63. Durkheim memahami "the ideal type" sebagai sebuah ekspresi sosial semua kalam-jarak masyarakat. Dalam kerangka itu, integrasi dan interaksi sosial menjadi prasyarat yang mutlak pada manusia bersama. Proses-proses kultural sosial akan mengaitkan energi masyarakat dari suatu masa konflik ke masa damai dan kemudian masuk ke tahap yang disebut-citakan, yaitu integrasi. *Ibid.*, Lucile Durkheim, *Suicide*, trans. John A. Spalding and George Simson, (Glencoe, Ill: The Free Press, 1951), hal. 89.

Penelitian ini dilakukan di Kepulauan Seram, Kabupaten Maluku Tengah dan Seram bagian barat. Daerah di Maluku Tengah yang ditentukan adalah Teluk Elpaputih dan di Seram bagian barat adalah Kairatu dan sekitarnya. Di dua wilayah ini bisa dijumpai dua suku di Seram, yaitu suku Wemafe dan Alune yang ada dalam narasi mitologi *Nusa Ina*. Mereka adalah suku asli yang menjadi cikal-bakal sebuah suku besar di Maluku. Selain itu, Teluk Elpaputih dan Kairatu adalah tempat bermukim orang-orang/suku asli Seram/*Nusa Ina* dan kedua negeri ini diyakini sebagai salah satu negeri tertua di *Nusa Ina*. Teluk Elpaputih adalah batas wilayah adat Seram yang ditandai dengan Sungai Mala yang karenanya sampai sekarang Teluk Elpaputih masih menjadi sengketa dua kabupaten, yaitu Seram bagian barat dan Maluku Tengah. Masing-masing mengklaim wilayah batas adat sebagai milik yang harus dipertahankan. Tetapi yang terutama yang berhubungan dengan penelitian ini adalah masyarakatnya: a) masih memegang teguh tradisi dan adat-istiadat leluhur *Nusa Ina*; b) masih mempraktekkan ritual-ritual adat; c) masih ada beberapa tokoh dalam masyarakat baik Kairatu maupun Teluk Elpaputih yang mengetahui sejarah, mitos dan kapata-kapata dari para leluhur *Nusa Ina* sehingga dapat membantu saya dalam mencari dan menemukan data-data penting yang menjadi kebutuhan tema penulisan ini untuk menjadi dasar bangunan *teologi Ina*.

1.8. Informan

Informan dalam penelitian ini sesuai kebutuhan⁶⁴ dan informan utama saya adalah orang-orang *Seram Nusa Ina* yang dianggap oleh masyarakat sebagai orang tua yang mengetahui sejarah dan mitos

64. Lih, Marshall C. dkk. *Design Qualitative Research* (405-67), (Thousand Oaks, CA: Sage, 2006), hal. 40. Dalam penelitiannya, dikemukakan bahwa informan tidak ditentukan berdasarkan jumlah melainkan lebih dititikatkan apa yang seharusnya akan penting didapat dari para informan.

Nusa Ina dan Nunusaku meliputi *Upu Latu dan Ina Latu, simiri negeri, tua adat, kopala soa*, beberapa kelompok dalam masyarakat yang dikategorikan sebagai kaum perempuan, pemuda, anggota masyarakat (suku asli dan pendatang) yang sehari-harinya menjalani hidup di Seram *Nusa Ina*. Saya mengubah nama sebagian besar informan dengan menggunakan inisial namanya saja untuk menjaga identitas dan keamanan diri mereka, kecuali informan yang bersedia namanya disebutkan. Nama para informan saya tandai dengan menggunakan inisial huruf awal nama depan mereka.

1.9. Sistematika Buku

Buku ini berisi lima bab yang terjabar sebagai berikut: Bab satu adalah **pendahuluan**; bagian ini mengemukakan beberapa pokok persoalan yang menjadi latar belakang diangkatnya tema buku ini, permasalahan dan pembatasannya, tujuan dan manfaat penelitian, landasan teori yang diacu untuk menganalisis data dan membangun *teologi Ina* serta metodologi dan sistematika penulisan.

Bab dua membahas **Eksistensi *Nusa Ina* di Maluku**. Dalam bab ini akan dibahas pula kondisi geografis dan demografis, pengelompokan masyarakat *Pataiwa* dan *Patalimo*, struktur-struktur sosial masyarakat Maluku, dan ritual-ritual yang dilakukan dalam kehidupan masyarakat Maluku secara umum yang telah menjadi pola dalam masyarakat Maluku hingga saat ini.

Bab tiga membahas **Narasi Ina dalam penciptaan dunia *Nusa Ina* suatu gambaran harmoni, disharmoni dan rekonsiliasi**. Bab ini merupakan data penelitian lapangan serta analisisnya. Pembahasannya mencakup pula bagaimana narasi *Ina* dalam mitologi penciptaan dunia *Nusa Ina*, hal ihwal proses penyebaran penduduk dari *Nusa Ina* ke seluruh wilayah Maluku, juga tentang *Nunusaku* sebagai pusat pandangan hidup dan *worldview* orang Maluku, *Nusa Ina* sebagai gunung—tanah orang Maluku, corak matriakal sebagai

bentukawal komunalitas orang Maluku yang semuanya menggambarkan harmoni dan disharmoni dalam masyarakat. Bab ini diakhiri dengan gambaran *Ina* sebagai idiom perempuan dalam dunia sosial Maluku, posisi para *Ina*, dan suara mereka sebagai harmoni kehidupan baru di Maluku.

Bab empat adalah inti dari buku ini, yaitu **Teologi Ina, menjalin harmoni hidup baru di Maluku**. Pembahasan selanjutnya adalah mengenai konstruksi nilai tentang *teologi Ina* yang berasal dari nilai-nilai khas mitos *Nusa Ina*. Nilai-nilai ini menyumbang upaya membangun harmoni hidup dalam dunia masyarakat Maluku yang multikultural. Oleh karenanya dibahas juga keutamaan *Nusa Ina* sebagai dasar teologi Feminis, bagaimana *Nusa Ina* sebagai Allah *Ina* orang Maluku, *mother of communio*, implikasi *Nusa Ina* sebagai simbol Allah bagi orang Maluku, dan diakhiri dengan visi teologi *Ina*, jembatan transformasi persaudaraan di Maluku.

Bab lima adalah bab penutup. Bab ini memuat refleksi teoretis dan praktis mengenai diskursus teologi *Ina* yang dihasilkan dari mitos dunia *Nusa Ina* dan *Nunusaku* serta manfaatnya bagi kehidupan bersama dalam masyarakat multikultural.

Selanjutnya adalah mengenai sumber tulisan yang digunakan untuk mendalami tema buku ini termuat dalam daftar pustaka dan lampiran-lampiran.

BAB V PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Pembacaan teologis terhadap narasi-narasi lokal masyarakat yang "diam" menjadi tantangan sekaligus undangan yang menghidupkan semangat mengenai kemungkinan mendayagunakan narasi mitos dalam teologi. Pergulatan dengan narasi-narasi dalam mitos orang Maluku niscaya dapat mengantarkan untuk bertemu dengan akar orang Maluku dari *Nusa Ina* sekaligus pengalaman dan kisah akan Allah *Ina*. Menggali dan mendayagunakan narasi lokal masyarakat serta mitos mengungkapkan pemahaman baru mengenai teologi sekaligus merupakan tanggapan kritis terhadap para teolog dan teologi patriarkat borjuis yang gamang mengusung kata-kata dan bahasa-bahasa abstrak.

Teologi sesungguhnya bukanlah pembicaraan mengenai Allah dan para teolog sebagai "yang berbicara mengenai Allah sedemikian rupa sehingga kata-kata mereka seperti jendela-jendela kecil yang membukakan kepada yang lain untuk melihat keagungan Allah."¹ *Teologi Ina* sesungguhnya merefleksikan Allah sebagai *Ina* dari pengalaman mendasar masyarakat dengan konteks yang mereka hidupi dalam dunia dan sekaligus rumah rumah tua *Nusa Ina*² bagi

1. Mariam Katoppo, *Compendium and Proc.*(WCC, Geneva Switzerland, 1978), hal. viii
2. Inilah rumah tua bagi orang Maluku adalah rumah orang tua atau rumah leluhur. Rumah tua biasanya diadatkan sebagai tempat berjumpa keluarga terutama untuk memutarakan/terbagai hal menyangkut kehidupan mereka. Kalau ada anak-cucu yang sudah sudah dan sudah memiliki rumah sendiri, sudah ada keturunan untuk mengemiri (menjenguk) rumah tua.

semua orang dalam berbagai latar agama dan etnis. Melalui *Teologi Ina* kita tertegun mendapati keteguhan hati penuh cinta dari seorang *Alifuru Ina* mengandung, melahirkan, membesarkan, dan merangkul anak-anaknya dalam setiap situasi.

Selain itu, *Nusa Ina* dan *Nunusaku* adalah simbol dari *tradisi unitas* yang mendialogkan secara kritis mitos dan sejarah orang Maluku. Mitos dapat mengekspresikan setara kuatnya dengan sejarah. Namun, dalam sejarah, sebagian orang dan rezim telah menyalahgunakan mitos untuk menutupi kebenaran historis. Dengan merujuk pada sejarah dalam mitos mengenai sejatinya asal-usul (akar) dari orang Maluku, setidaknya bukti-bukti sejarah dapat didayagunakan untuk mengurangi penyalahgunaan mitos. Hal ini penting sebab harus diakui bahwa Maluku seperti adanya kini pernah terlibat dalam konflik berskala masif dengan korban jiwa dan material sangat besar. Kondisi sedemikian membutuhkan suatu teologi dengan cara pandang baru yang berfungsi merekatkan kembali jalinan persaudaraan, memulihkan kepercayaan satu terhadap yang lain dan meleburkan segregasi komunitas yang berbasis agama.

Cara pandang baru ini diusung dalam bingkai *Teologi Ina*. Sebuah teologi yang terbuka merengkuh kehidupan manusia dengan bertitik pangkal pada mitos asal-usul orang Maluku. *Teologi Ina* menghadirkan pemahaman baru tentang Allah yang melampaui dikotomi agama dan dikotomi gender. *Allah Ina* adalah wajah Allah yang khas Maluku. Ia menghadirkan belas kasih dan cinta-Nya dalam diri leluhur *Alifuru Ina* untuk melawan situasi sekarang yang minim kemesraan dan kasih. Sebuah teologi yang tidak diturunkan dari langit-langit Surga, melainkan dibangun dari mitos masyarakat tentang dunia yang didiami oleh mereka (dunia *Nusa Ina*) dengan merangkaikan berbagai pengalaman orang Maluku berjumpa dengan wajah Allah melalui jejak kehidupan mereka antara cinta dan kesedihan, kasih sayang dan pengorbanan, *disintegrasi* dan *unitas*.

Eksistensi *Alifuru Ina* dalam mitologi *Nusa Ina* adalah suatu eksistensi historis, bahwa ia adalah produk sejarah yang bertindak di dalam serta turut menentukan jalannya sejarah itu. Ia jugalah yang memproduksi sejarah, sebab dari dialah sejarah tentang manusia Seram/*Nusa Ina* mengenal jati dirinya. *Alifuru Ina* adalah penegasan bahwa dinamika sejarah tidak pernah berjalan secara serasi jika mengabaikan partisipasi perempuan di dalamnya. Perempuan sebagai produk dan pelaku sejarah sekaligus inspirasi perempuan Maluku untuk memainkan peran sinergis dalam turut memberi respons terhadap panggilan Allah kepada manusia. Di dalam sejarah itu, para perempuan bersama-sama dengan laki-laki bergulat dengan pengalaman-pengalaman nyata sebagai manifestasi dari panggilan Allah untuk bersinergi membangun persaudaraan dan perdamaian di Maluku. Di dalam sejarah itu pula, orang Maluku berjumpa dengan kasih Allah yang tak terbatas, kasih yang merangkul, mengampuni, mendamaikan dan mempedulikan. Untuk itu, beberapa hal penting yang dapat ditegaskan sehubungan dengan temuan penelitian yang dikemas dalam buku ini yaitu:

1. Dengan menghayati narasi penciptaan bumi *Nusa Ina* dan *Nunusaku* sebagai gunung-timah, juga sebagai Ina bagi orang Seram maupun yang bukan Seram, Allah dilahirkan secara baru melalui peran *Nusa Ina* yang terbuka bagi semua orang. Artinya, bumi *Nusa Ina* dan etnis Seram bukanlah etnis yang tertutup terhadap etnis lain yang hidup bersama dengan mereka walaupun mereka merupakan etnis mayoritas. *Nunusaku* yang menjadi mitos sentral orang Seram merupakan gambaran keterbukaan orang Seram terhadap siapapun tak pandang dari mana dan agama apa yang dianut. Oleh karena itu, filosofi *Nunusaku* dan *Nusa Ina* diharapkan menjadi kekuatan perekat, penerimaan dan persaudaraan untuk hidup bernama sekaligus sebagai dasar keyakinan mereka untuk tetap memandang etnis lain sebagai sesama saudara mereka sebelum maupun sesudah konflik. Sikap dan pandangan hidup yang dihayati oleh orang Maluku

dapat dijadikan dasar dalam membangun teologi demi menghadirkan dialog dan akta kehidupan yang bermartabat di Maluku.

2. Melalui nilai-nilai *Nusa Ino* dan *Nunusoka*, dapat dipotret nilai teologi dari narasi kehidupan dan kisah perjuangan orang Maluku yang nyata, nilai hidup orang *basudara* (bersaudara) antara adik dan kakak dari *saturahin Alfuru Ino*, memiliki hak yang setara tidak bersifat kalkulatorik dan otoritarian. Nilai ini menempatkan semua orang yang mendiami dunia *Nusa Ino* sebagai anak-anak dari *Alfuru Ino* dan *Alfuru Ama*, yang boleh membangun kehidupan di tanah *Ino*. Nilai-nilai hidup ini benar-benar dihayati dan dihidupi oleh orang Maluku sehingga mereka terbuka kepada perbedaan dan keragaman. Sebuah narasi dari nilai-nilai kehidupan yang apa adanya, hidup dan menyatu dengan bumi yang di dalamnya terdapat beragam pengalaman masyarakat. Orang Maluku memandang para "pendatang" dari luar Maluku, baik yang beragama Islam maupun Kristen, bukanlah masalah dan ancaman bagi komunitas asli (orang *Nusa Ino*), sikap dan pemahaman seperti itulah yang membuat para pendatang dari suku-suku lain diterima dan diberi lahan untuk membangun kampung (negeri) mereka. Sebuah nilai hidup yang sarat dengan makna teologis, makna hidup persekutuan dan persaudaraan sejati. Nilai lainnya adalah bagaimana *Alfuru Ino* menempatkan dirinya secara setara dengan *Alfuru Ama* tanpa mempersoalkan siapa ciptaan pertama dan utama. Walaupun *Alfuru Ama* digambarkan sebagai ciptaan yang baru hadir setelah *Alfuru Ino* namun keduanya bersanding sebagai *Leluhur Nusa Ino* yang disapa sebagai *tece nene moyang* dan hingga kini masih menjadi bagian dari memori kolektif orang Maluku. Kehadiran *Alfuru Ino* dan *Alfuru Ama* sebagai manusia/leluhur pertama tidak sekadar ada dan hidup melainkan sebagai utusan Sang Pencipta yang membawa kabar keselamatan dan kebaikan bagi sesama ciptaan lainnya. Kehadiran leluhur dalam penghayatan maupun dalam aktivitas ritual yang dilakukannya menjadi landasan dalam membangun hidup persaudaraan di Maluku dan dengan semua orang. *Alfuru Ino* dan *Alfuru Ama* adalah kesatuan yang setara, saling berelasi dalam dunia yang didiami, bekerja bersama menata kehidupan dan alam tempat mereka hidup bersama. Di *Nunusoka*, pusat dunia

mula-mula orang Maluku, relasi kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dibangun dalam sistem yang tertata dan mewujudkan dalam praktik adat di *Nusa Ino* melalui pembentukan lembaga adat yang bernama *Ino-Ama* dan berfungsi sebagai pengayom masyarakat sekaligus menjadi lembaga musyawarah bersama.

3. Dalam pandangan dunia (*worldview*) orang Seram *Nusa Ino*, simbolisasi Pulau Seram sebagai seorang *Ino* menunjuk pada analogi tubuh manusia sesuai kosmologi manusia Maluku, bahwa tubuh manusia terdiri dari bagian *uru* atau *ulu* (bagian kepala sampai atas pusat), bagian *hesan heso* atau *hesamasa* (daerah perut), dan bagian *hatu* (terj. Batu, landasan, alas), yaitu bagian kaki sampai bawah pusat. Di mana *hesambesa* merupakan tempat bertemunya bagian *uru* dan *hatu*. Struktur anatomi itu memperlihatkan perspektif totalitas dengan penekanan pada titik pusat sebagai tempat pertemuan setiap unsur. Perspektif totalitas itu berpengaruh dalam cara pandang mengenai masyarakat sebagai totalitas komunitas adat yang berasal dari *Nusa Ino* yang memegang teguh aturan adatnya. Setiap anggota masyarakat memiliki kewajiban untuk memenuhi semua aturan adat mulai dari lahir sampai dengan matinya. Semua gerak hidupnya dilindungi oleh adat. Dalam kerangka itu pemerintahan adat merupakan elemen penting dalam mengawasi pelaksanaan adat oleh setiap anggota masyarakat. Pada sisi itu muncul person-person tertentu yang memegang jabatan adat, seperti kepala adat dan *mauweng* (imam/pendeta adat). Perspektif totalitas memungkinkan orang Maluku memahami dirinya dan setiap orang dari berbagai latar belakang suku dan agama yang ada di Maluku diterima sebagai saudara. Tidak ada yang mengesir dan diusir pada saat konflik.
4. *Teologi Ino* melukiskan *Nusa Ino* sebagai gambaran cista dan kebaikan seorang *Ino* yang menyadari tubuhnya sebagai lukisan diri Allah. Gambaran wajah Allah di Maluku "*Allah Ino*" yang mendelap anak-anak-Nya erat penuh kasih. *Teologi Ino* merefleksikan bagaimana perempuan memahami tubuhnya (tubuh perempuan/*Nusa Ino*) sebagai metafor Allah di dalam Yesus yang mendelkaskan diri-Nya secara sadar untuk menebus manusia dan dunia. Tubuh yang terbelah, teruntai, tersiksa, yang menumpahkan darah sebagai

korban tebusan manusia di dunia yang dicintai-Nya. *Nusa Ina* adalah perlamhang dari cinta perempuan/*Ina* yang juga mendedikasikan dirinya untuk manusia Maluku beserta damainya. Tubuh yang terbelah dan menampahkan darahnya untuk melahirkan anak-anak Maluku, tubuh yang dipersebutkan para *kapitan* (tubuh Putri *Hainuwele*) yang dibunuh dan darahnya tertumpah kemudian menghasilkan kehidupan yang baru. Darahnya menyuburkan Tanah *Nusa Ina* sehingga menjadi berkat kehidupan bagi manusia Maluku. *Teologi Ina* hendak mengedepankan bahwa bumi *Nusa Ina* bukan hanya bertindak sebagai *mother earth*. Lebih dari itu ia adalah *mother of community, mother of tolerance, mother of equality*. Teologi seperti ini mempersatukan (mengumpulkan tanpa menghilangkan perbedaan) semua orang Maluku, subetnis, semua agama, semua pendatang di bumi Maluku sebagai satu matarantai yang terikat satu dengan yang lain. Bergantung satu dengan yang lain, saling membutuhkan, saling menghidupkan, saling memberi kepekaan. Kesadaran ini akan menjadi *common value* untuk hidup bersama secara damai di Maluku.

Teologi Ina adalah teologi ibu, di mana para perempuan dan laki-laki harus belajar menjadi anak-anak dan saudara bagi yang lain. Melalui perspektif feminis, ada kepekaan terhadap suara ibu ("perempuan") sehingga dapat menyadarkan manusia untuk mempertimbangkan bahasa ibu yang tidak segregatif, menghakimi atau menempatkan pada posisi kuat dan kalah. Bagi seorang ibu, semua adalah anak-anak dan tidak boleh ada yang dikalahkan. Ibu selalu mencintai semuanya dan memberi pengertian baru kepada semuanya dalam harmoni secara alamiah, bukan hukuman dan penaklukan. *Teologi Ina* menghitung semua orang di dalamnya, siapapun yang memiliki jiwa dan karakter keibuan, yang memeluk kehidupan dengan cinta dan meninggalkan harkat (dignitas) tanpa diskriminasi.

Menggambarkan *Nusa Ina* sebagai simbol Allah bagi orang Maluku tidak hendak mereduksi gambaran Allah sebagai laki-laki. Bagaimanapun juga, masih ada masyarakat yang tidak mengenal pembagian

"genus" maskulin dan feminin. Oleh karena itu, *Teologi Ina* hendak menegaskan bahwa gambaran Allah bukanlah gambaran statis. Gambaran Allah bukan juga *property* yang dapat dengan gampang diprivatisasi dan diklaim hanya oleh satu golongan dan satu jenis kelamin saja. Gambaran Allah harus tetap berubah sesuai dengan relasi pribadi seseorang dengan Allah. Sebuah relasi yang dinamis, bergerak maju untuk menghasilkan pandangan dan gambaran yang sesuai dengan konteksnya, ditamis dan berkembang terus. Perubahan yang dimaksudkan bukanlah perubahan dari gambaran Allah laki-laki menjadi gambaran Allah perempuan dan atau sebaliknya gambaran Allah perempuan menjadi gambaran Allah laki-laki. Tapi betapa indahnya setiap kali seseorang berjumpa dengan Allah, ia berjumpa dengan wajah Allah yang baru dan ia menemukan diri secara baru, mendapatkan hidup baru, memperoleh motivasi baru, harapan baru, semangat baru, cara pandang yang baru dan tanggung jawab yang baru.

5.2. Agenda Praksis

Teologi Ina merangkul dan melibatkan semua orang di Maluku dan di mana pun yang mempunyai cara pandang dan kehendak baik untuk terus-menerus berjuang menegakkan martabat manusia dan seluruh ciptaan agar maksud baik Allah bagi seluruh ciptaan-Nya terpenuhi. Perjuangan menegakkan harkat manusia dan menjunjung seluruh ciptaan niscaya akan melahirkan simfoni hidup damai dalam perbedaan sekaligus wujud dari iman. Wujud konkret iman tersebut lahir dari tanggung jawab pribadi maupun dalam hidup komunitas. Hidup yang saling merangkul, saling peduli hidup sesama khususnya bagi kaum perempuan yang kerap kali termarginal dalam masyarakat.

Diskursus *Teologi Ina* membuka ruang luas yang mengapresiasi tindakan dan pemikiran serta *interese* perempuan yang selama ini

absen dalam hiruk pikuk perkembangan ilmu teologi dalam agama-agama terutama dalam gereja. Tanggung jawab melahirkan, memelihara, merawat, dan menggendong kehidupan manusia dan ciptaan lainnya hanya dapat berlangsung bila kaum perempuan dikutsertakan dan dihiraukan dalam tanggung jawab dan penalaran perempuan sebagai perempuan, bukan sebagai yang lain (*the other*).

Teologi Ina dapat berfungsi sebagai *integrating force* dan menjadi *way of life* bagi upaya mentransformasikan teologi tradisional yang dimonopoli oleh teologi Eropa ke teologi Maluku saat ini yang *multicultural*. Olehnya perlu ditempuh upaya-upaya strategis baik oleh para teolog, institusi pendidikan agama maupun institusi agama melalui proses membuka simpul-simpul pemahaman dogmatis yang *irrelevant*, dan menggantinya dengan proses membangun teologi yang relevan dengan dan dari konteks sesungguhnya yang dialami. *Teologi Ina* membuka ruang otonomi publik bagi semua orang agar secara bersama menghadirkan sebuah perspektif teologi perdamaian, keadilan, persaudaraan, dan pemulihan sebagai kekuatan integratif.

Mitos-mitos dan narasi-narasi lokal yang masih kuat dipegang dan dihayati oleh masyarakat Maluku hendaknya tidak dibakimi dan dilengserkan atas nama teologi dan ajaran agama apa pun karena dari situlah potret kehidupan, sejarah hidup, dan akar identitas mereka dibangun menyatu dengan pengalaman mereka berjumpa dan berclasi dengan yang mereka sembah. Yang dibutuhkan adalah kajian-kajian dan penelitian-penelitian teologis lanjutan terhadap berbagai narasi "diam" dalam mitos dan tradisi-tradisi masyarakat agar teologi yang dihasilkan adalah teologi yang ramah kultural, ramah gender, ramah sosial, ramah lingkungan dan ramah terhadap perbedaan, serta menyatu dalam sejarah dan aktifitas kehidupan manusia, bukan sebaliknya teologi *import* yang asing.

Untuk itu, kepada masyarakat Maluku yang pernah merasakan situasi pahitnya suasana konflik dan kini sedang menata dirinya dalam

pembangunan infrastruktur maupun pembangunan manusia yang bermartabat dalam suasana hidup yang harmonis. *Teologi Ina* menghadirkan sebuah cara pandang baru mengenai hidup bersama dalam perbedaan melalui *local wisdom*. Dengan menggali dari *local wisdom* masyarakat juga mitos *Nusa Ina* dan *Nanusaku* hendak mengkritik berbagai pendekatan dan teori-teori rekonsiliasi yang gagal menyelesaikan masalah sampai pada akar persoalan yang sesungguhnya untuk mewujudkan perdamaian.

DAFTAR PUSTAKA

Andaya, Leonard. 1993. *The World of Maluku—Eastern Indonesia in Early Modern Period*. Hawaii Press.

Asnath Niwa Natar. 2012. *Ketika Perempuan Bertologi Feminis*. Yogyakarta: TPK dan PICA Indonesia.

Aveling, Harry (eds). 1979. *The Development of Indonesian Society: From the Coming of Islam to the Present Day*. Queensland; University of Press
———. 2013. *Don't Sent Me Flower Again*. Yogyakarta: TPK dan PICA Indonesia.

Bartels, Dieter. 1977. *Guarding The Invesible Mountain: Intervillage Alliances, Religion Syncretism and Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems In The Moluccas*. Cornell University.

Brown, A.R.Radcliffe. 1965. *Structure an Function Primitive Society*. New York: The Free Press.

Chauvel, Richard Hery. 1990. *Nationalites, Soldiers, and Separatist: The Ambonese Island from Colonialism to Revolt 1880-1950*. Leiden: KITLV Press.

Clifford, Ann M. 2002. *Memperkenalkan Teologi Feminis*. Ledalero: Maumere.

Cooly, F.L. 1962. *Ambonese Adat*. New Haven: Yale University - Southeast Asia Studies: New Haven.

Cooly, F. L. 1987. *Manibar dan Takhta: Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*. Terjemahan Satya Karya. Jakarta: Sinar Harapan.

..... 1987. *Altar and Throne in Central Molucas Society*. A Dissertation 1961, diterjemahkan versi Indonesia, *Mimbar dan Takhta*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Chuterine Kohler Riesman. 1993. *Narrative Analysis*. Newbury Park-London, New Delhi: Sage Publications.

Cobb, John B. Jr; and David Ray Griffin. 1975. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: The Westminster Press.

Campbell, Tom. 1994. *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan* (terj. E. Budi Hardiman). Yogyakarta: Kanisius

Creswell, John W. 2003. *Research Design: Qualitative & Quantitative Approaches* (telah di-Indonesia-kan dengan judul: *Desain Penelitian: Pendekatan Kualitatif & Kuantitatif*). Jakarta: Penerbit KIK Press.

Daniel J. Adams. 1996. *Teologi Lintas Budaya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Dayamony, Mariasusal. 2002. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Doyle Paul Johnson. 1990. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid-1. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Darmawan, Josep J. (ed.). 2005. *Multikulturalisme: Membangun Harmoni Masyarakat Plural*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, Yogyakarta.

Edwards, Paul (ed.). 1972. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, London: Macmillan.

Elide, Mircea. *The Myth Of The Eternal Return of Cosmos and History*. New Jersey: Princeton University Press.

Elam, Diane. 1994. *Feminism and Deconstruction: Toward a Groundless Solidarity*. New York: Routledge.

Emile Durkheim. 1965. *The Elementary Form of Religious Life*. New York: Collier Macmillan Publishers.

Effendi, Ziqar. 1987. *Hukum Adat Ambon-Lesse*. Jakarta: Pradnya Paramita.

Fanon, Franz. 2000. "The Fact of Blackness", dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, & Helen Tiffin (eds), *The Post Colonial Studies Reader*, Second Edition, Routledge, London, New York.

Fioranza, Schussler. 1985. *Breaking the Silence Becoming Invisible*, Concilium 182.

... 2007. *The Power Of The Word Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press.

R.P. Borrung (peny.). 1998. *Berakar di dalam Dia dan Dibangun di atas Dia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

G. Ritzer & D.J. Goodman. 2004. *Teori Sosiologi Modern* (terj), edisi keenam. Jakarta: Kencana.

Gadamer. 1979. "The Problem of Historical Consciousness", dalam *Interpretative Social Science: A Reader*, (Paul Rabinow and William M. Sullivan, ed.), Berkeley: University of California Press.

... 1990. *Truth and Method*, second Revised Edition, Trans. Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.

Gerald J. Schnepf. 1953. "The Future of Sociological Theory", dalam Clement S. Milsonovich, *Social Theorists*. Milwaukee: The Bruce Publ. Co.

Johnson, A. Elizabeth. 1991. *Consider Jesus, Waves of renewal of Christology*. New York.

... 1992. *She Who Is The mystery of God in the Feminist Theological Discourse*. New York.

Jansen, H. J., 1993. "Indigenous Classification System in the Ambonese Moluccan", dalam De Jong, P. E. De Josselin, *Structural Anthropology in the Netherlands*. Netherland: Foris Publication Holland/USA.

... 1933. *Orti's in de Molukken, Adatrechtbundel XXXVI*, MartinusNijhoff's Gravenhage.

Kuntowijoyo. 2003. *Metodologi Sejarah*, edisi kedua. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.

Kaplan, David dan Robert A. Munnere. 2002. *The Theory of Culture* diterjemahkan oleh Landung Simatupang dengan judul *Teori Budaya*, cet. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lebang, Henriette Hutaharat. 1999. "Teologi Feminis yang Relevan di Indonesia" dalam *Bentangkanlah Sayapmu*, Hasil Seminar dan Lokakarya Teologi Feminis. Jakarta: Persetta.

Keuning, J. 1973. *Sejarah Ambon sampai pada Akhir Abad ke-17* (diterjemahkan oleh S. Gunawan). Jakarta: Penerbit Bhaktara.

Koentjaraningrat. 2007. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, cetakan ke-22. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Leirissa, R. Z., dan John Pattikayhata. 1983. *Sejarah Sosial di Daerah Maluku*. Jakarta: Dep. Pendidikan & Kebudayaan-Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.

Lilwari, Alo, 2001. *Gatra-gatra Komunikasi Antara Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lewis Coser. 1964. *The Function of Social Conflict*. New York: Free Press.

Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku (LKDM). 2005. *Maluku Mengunjungi Masa Depan*. Ambon: tanpa penerbit.

McFague, Salie. 1985. *Metaphorical theology. Models of God in The Religious Language*. Philadelphia.

Luhulima, C.P.R. 1971. *Bunga Rampai Sejarah Maluku*. Lembaga Research Kebudayaan Nasional (terbitan tak berkala).

Magnis Suseno, Frans. 2000. *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius.

Marcquarrie, John. 1997. *Principles of Christian Theology*, Revised edition. London SCM Press LTD.

Michael C. Howard. 1987. *Contemporary Cultural Anthropology*. Glenview, Illinois, Boston, London: Scott, Foresman.

Mircea Eliade. 1974. *Myths, Dreams, and Mysteries*. London: Collins Ltd.

... 1964. *Myth and Reality*. London: George Allen & Unwin Ltd.

... 1985. *A History of Religious Ideas*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Malinowski, B. 1967. *Sex, Culture and Myth*. London: SCM Press.

Namulatta, I.O. 1966. *Timbulnya Millerisme Ambon*. Jakarta: Penerbit Bhaktara.

Newitz, Rosemary. 1982. *Feminism and Models of Qualitative Research*. New Zealand: The Dunmore Press.

Palmer, Richard E. 2003. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. oleh Musour Hery & Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pattiruhu, C. M. (et.al). 1997. *Seri Budaya Pela Gondong dari Pulau Ambon*. Ambon: Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku

... 2005. *Maluku Menyambut Masa Depan*. Ambon: Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku (LKDM).

Peter J.M. 1984. "Settlements as Symbols: The Indonesian Town As A Field Of Anthropological Study", dalam *Unity and Diversity: Indonesia as a Field of Anthropological Study*, edited by P.E. de Josselin de Jong. Dordrecht-Holland: Foris Publ.

Pieter C. Hodgson & Robert H. King. 1985. *Readings in Christian Theology*. Philadelphia: Fortress Press.

Pelupessy, Pieter Jacob. 2012. *Esuran Orang Rati*. Salatiga: Universitas Kristen Satya Wacana.

Pattikayhati, J.A. 1993. *Sejarah Daerah Maluku*. Ambon: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Prijono. 1945. "Riwayat Penjajahan Barat dan Perlawanan Umat Islam" dalam *Beberapa Penggalan Sejarah Perjuangan Islam*. Jakarta: PT. Bina Aksara

Pui-lan Kwok. 2005. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press.

Russell, Letty M. 1974. *Human Liberation In Feminist Perspective Theology*. Philadelphia: Westminster Press.

... 1998. *Inheriting Our Mothers Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Ruhlessin, John Chr. 2005. *Etika Publik. Menggali dari Tradisi Pela*. Salatiga: Program Pascasarjana Universitas Kristen Satya Wacana.

Rüscher, N. 1969. *Introduction to Value Theory*. New York: Prentice-Hall.

Ridjali. 2004. *Historie van Hitu: Een Ambonsegechiedenisuit de zeventiende eeuw* (kumpulan manuskrip yang dibukukan oleh Straver, van Fraassen, dan van der Putten). Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers, Utrecht.

Richard Harry. 1990. *Chauvel, Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950*. Leiden: KITLV Press.

Ralahala, K. A. 2006. *Otonomi Daerah di Tengah Konflik: Merancang Success Story Implementasi Otonomi Daerah di Provinsi Maluku* (tanpa nama penerbit dan kota).

... 2008. *The Wonderful Islands Maluku*. Jakarta: Gibon Group Publications.

... 2012. *Berlayar Dalam Ombak, Berkarya Bagi Negeri: Pembinaan Anak Negeri untuk Maluku* (kumpulan tulisan). Ambon: Penerbit Ralahala Institut.

Riessman, Catherine Kohler. 1993. *Narrative Analysis*. Newbury Park, London New Delhi: Sage Publication.

Sabrina, Jon. 1994. *Jesus The Liberator; A Historical Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Great Britain, UK: Burns & Oates.

Singgih, Emanuel Gorrit. 2000. *Bergumul dalam Konteks*. Jakarta-Yogyakarta: BPK Gunung Mulia & Kanisius.

— 2005. *Mempantipakai Masa Depan: Berteknologi dalam Konteks di Awal Milenium III*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Stanley J. Grenz. 1994. *Theology for the Community of God*. UK: Paternoster Press.

Said, Edward W. 2010. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Menundukkan Timur Sebagai Subyek* (terjemahan). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filosof*. Yogyakarta: Kanisius.

Spradley, J.P. 1987. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Stuðmit Reinhaez. 2005. *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*. Jakarta: Women Research Institute.

Synnot, Anthony. 1993. *The body: Social Symbolism, Self and Society*. London dan New York: Routledge.

Sumarsono. 1993. *Sistem Pemerintahan Tradisional Daerah Ambon*. Jakarta: Depdikbud – Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.

Sachs, R. J. P. 1907. *Seram En Zime Bewoners* (telah diterjemahkan oleh Balai Kajian Sejarah Maluku dengan judul: *Seram dan Penduduknya*). Ambon: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata – Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Provinsi Maluku dan Maluku Utara.

Sahusilawane, Florence. 2005. *Cerita-cerita Tua Berlatar Belakang Sejarah Dari Pulau Seram* (Laporan Penelitian). Ambon: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata – Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Provinsi Maluku dan Maluku Utara.

— 2006. *Mitoo-mitoo yang Berlatar Belakang Sejarah*. Ambon: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata – Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Provinsi Maluku dan Maluku Utara.

Tauern, Odo Deodatus. 1918. *Petalawa and Patulima: vom Malukhemeland Seram und Seinen Bewohnern Ein Beitrag zur Völkerkunde*. Leipzig: Voigtlander Verlag.

Timu, E. N. 2010. *Pijar-pijar Berteknologi Lokal*. Pujapeljatma, Josefen Folbert, Pradjarta Dirjosanjoto, dkk., (ed.), Salatiga: Pustaka Percik.

Topetimasang, Ronn (ed.). 2004. *Orang-Orang Kalah: Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku, cet. 1*. Jakarta: INSTIST Press.

Vansina Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Virginia Olesen. 1994. "Feminisms and Models of Qualitative Research" dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage Publications.

Wachterhauser, Brice R. 1986. "History and Language in Understanding" dalam *Hermeneutics and Modern Philosophy*, edited by Brice R. Wachterhauser. New York: State University of New York.

Wahny, Ahisliab. 2005. *Maluku Baru: Bangkitnya Mesin Eksistensi Anak Negeri*. Yogyakarta: Kanisius.

Yance Z. Ramahura dan Weldemina Yudit Tiwery. 2014. *Kesenian Tradisional di Seram Bagian Barat*. Ambon: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Balai Pelestarian Nilai Budaya Ambon.

Jurnal

Konnas Perempuan, Peta Kelerasan: Pengalaman Perempuan Indonesia. Jakarta: Konnas Perempuan, 2002

Lawalata, Julius, "Takta Tak Tertihat Posisi Perempuan Dalam Konflik Sosial Di Maluku", *Jurnal Perempuan* 2004 No. 33.

Tabitha K. Christiani, "Agenda Teologi Feminis di Indonesia" dalam *Gema: Jurnal Teologi* edisi 55, 1999.

Mutiara Andalas, "Teologi Elo Feminis Pembebasan dari Porong: Kajian Puisi Anak-anak Korban Lapindo," dalam *Jurnal Perempuan* Vol.19 No.1 Februari 2014.

Karya Ilmiah Akademik Tesis, Disertasi

Manusama, Z.J., *Hikayat Tanah Hitu, Historie en Sociale struktur van de Ambonese Ellanden in het algemeen en van Ul Hitu in het bijzonder tot het midden der zeventiende eeuw* (Disertasi, Rijksuniversiteit, Leiden), 1977

Kalday, Agusthina Ch. 2003. *Raple Hatuwife Kajian Sosiso-Historis terhadap Mito Penyebaran Penduduk Pulau Seram di Maluku Tengah*, (Tesis, Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga), 2003.

Wakanno, Abidin, *Islam dan Kristen di Maluku Tengah, Studi tentang Akar-akar Konflik dalam Masyarakat*. (UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta), 2010.

Henky Herzon Hetharta, *Filsafat Hidup Siwa-lima dalam Perspektif Aksiologi Scheler dan Kontribusinya bagi Penguatan Karakter Masyarakat Multikultural di Maluku* (Disertasi Universitas Gajah Mada, Yogyakarta), 2014.

Tiras Sopamena, *Studi Sosio-Antropologis Tentang Sasi dan Denda 9-9 di Nagari Hunutetu Kabupaten Seram Bagian Barat* (Tesis Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga), 2012.

Diklat/makalah:

Ajawalla, J.W. 2004. *Orang-orang di Maluku, Dahulu dan Sekarang* (makalah disajikan dalam kegiatan dialog budaya Maluku di Yogyakarta, tidak diterbitkan).

Boulan, M.C. dan Sijuta, S.J.M., 1986, *Uru- Son Of The Sunrise* (telah di-Indonesia-kan dengan judul *Uru: Lelaki dari Matahari Terbit: Suatu Pendekatan pada Kerangka Dasar Siwa-Lima di Seram dan Uliise*), diklat, hasil penelitian, tidak diterbitkan.

deGraaf, H.J., 1977, *De Geschiedenis van Ambon en de Zuid-Molukken*, (diklat hasil penelitian, telah ditahabahasakan oleh Frans Rijoly dengan judul *Sejarah Ambon dan Maluku Selatan*).

Jansen, J. H., 1995, *Muzia Persejulan Wujud Murni: Suatu sahurun perihal Logika dan Hikmah dalam alam piktra pribumi Maluku* (Edisi: A.M.L. Batlajery, M.Th), diklat, tidak diterbitkan.

Rumphius, G.E., *Die Ambonsche Historie*, (diklat, ditahabahasakan oleh Frans Rijoly: *Sejarah Ambon*).

Pattikayhata, 2009, *Sejarah Suku-Suku Alfuru di Seram* (makalah pada Seminar Bahasa dan Sejarah Tiga Batang Air: Tala, Eti, Sapulewa, 12 - 13 Januari 2009), Piru - Maluku.

Tentang Penulis

Weldemina Yudit Tiwery

Lahir di Lawawang, P. Masela, Kabupaten Maluku Barat Daya, 23 Januari 1975.

Menyelesaikan studi Strata 1 pada Fakultas Filsafat Agama Universitas Kristen Indonesia Maluku September 2003. Melanjutkan studi pada Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, Program Studi Teologi Kontekstual dan meraih gelar Magister Humaniora pada Oktober 2005. September 2011 melanjutkan studi doktoral pada Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta dan meraih Gelar Doktor Teologi pada Februari 2015. Sejak tahun 2002 menjadi Dosen Pada Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri (STAKPN) Ambon. Pernah menjadi Sekretaris Program Pascasarjana di STAKPN Ambon dan sebagai salah satu staf redaksi pada Majalah PIKOM Assau GPM. Saat ini menjabat Ketua Program Studi Gender dan Anak STAKPN Ambon.

