

# EVANGELISASI (MALUKU) DALAM WACANA KRITIS PASCAKOLONIAL<sup>1</sup>

**Willem Batlayeri, S. Fils., M. Hum**

*Dosen Pengajar STPAK St. Yohanes Penginjil Ambon*

## **ABSTRAK**

By the phrase “post-colonial state” is not sufficiently expressed the position of those former colonial-governed states. Neither is the rather “chronical” prefix “pasca” (former) in the phrase “pasca-colonialism” enough to express their situation as “after colonialism”. The phrase “pasca-kolonialisme” indicates a critical interpretation of the whole cultural product which has been influenced by colonial government up to now. In this context we deem it worthwhile in this article to reflect on evangelization and colonialism. We do not intend to romanticize the history of colonisation, but reconstruct history in order to expose what is said about the power of symbolics and the construction of the identity of the colonial subject that is yielded in factual discourse. Thus in fact this article is meant to be a critical reflection on any discourse on evangelization and colonialism in the Moluccas.

## **KATA-KATA KUNCI:**

*Evangelisasi, Kolonialisme, Pascakolonialisme, Pemberadaban*

## **Pendahuluan**

Tidak dapat dipungkiri bahwa pembahasan seputar wacana evangelisasi sudah sering kali dilakukan oleh kebanyakan orang. Akan tetapi, kondisi semacam ini tidak harus menutup kemungkinan untuk kembali membicarakannya. Oleh sebab itu, meski pembahasan tersebut telah banyak dilakukan, akan tetapi upaya kita untuk membicarakan

---

<sup>1</sup>Tulisan ini pernah disampaikan dalam kegiatan Seminar Ilmiah Sekolah Tinggi Pendidikan Agama Katolik Santo Yohanes Penginjil Ambon pada hari Sabtu, 26 September 2015.

kembali mengenai signifikansi topik tersebut dengan pendekatan yang berbeda sangat wajar untuk dilakukan. Pendekatan yang berbeda dalam pengertian melakukan pembacaan ulang secara konstruktif atas wacana tersebut. Pada titik ini, kontribusi studi-studi kontemporer dalam khazanah budaya pantas untuk diperhitungkan. Salah satu dari rupa-rupa pendekatan budaya atas praktek wacana adalah melakukan “Studi Pascakolonial”. Tujuannya adalah untuk mempelajari efek kolonialisme dan konstruksi identitas subyek kolonial dalam praktek wacana. Dalam konteks itu, pembacaan pascakolonial atas wacana evangelisasi di Maluku urgen untuk dilakukan. Pembacaan ini dilakukan berdasar pada beberapa kecurigaan akademis mengenai: Apakah evangelisasi di Maluku semata-mata hanya demi kepentingan injil suci atautkah malah sebaliknya justru diboncengi oleh agenda politik tertentu? Identitas ke-Maluku-an seperti apa yang mau ditawarkan dalam praktek wacana tersebut? Bagaimana dan dengan cara seperti apa evangelisasi dibaca kembali dalam wacana kritis pascakolonial? Rangkaian pertanyaan tersebut menjadi dasar pertimbangan bagi saya dalam melakukan kajian kritis atas topik ini.

### **1. Perkembangan Intelektual Pascakolonial**

Sebelum melangkah lebih jauh, pertama-tama saya ingin mengemukakan beberapa unsur penting terkait signifikansi studi pascakolonial. Tujuannya agar kita memperoleh kesamaan perspektif dalam memposisikan jenis kajian ini sehingga meminimalisir kesalahpahaman di antara kita. Dalam konteks itu, gambaran singkat mengenai perkembangan studi pascakolonial penting untuk dibicarakan di awal pembahasan ini. Apa dan bagaimana pascakolonial tersebut, akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Studi pascakolonial pada awalnya sebenarnya belum digunakan secara luas, khususnya oleh para pemikir pascakolonial seperti: Frans Fanon, Edward Said, Homi Bhabha dan Gayatri Spivak. Pada awalnya, kajian seputar pascakolonial cenderung dipakai untuk menjelaskan teori-teori wacana kolonial (*colonial discourse theory*). Dalam perkembangannya, studi pascakolonial baru ramai digunakan pada akhir tahun 70-an, terutama dalam kritik sastra pascakolonial sebagai *counter* terhadap beberapa istilah lain yang dipakai dalam karya sastra yang ditulis oleh para pengarang negara (bekas) jajahan Inggris, di antaranya adalah *Commonwealth Literature*.
2. *Commonwealth Literature* merupakan kritik literer yang mulai berkembang sejak tahun 1950-an untuk melukiskan bagaimana proses canonisasi terhadap literatur-literatur Inggris yang membahas mengenai teori dan sejarah wacana kolonial.<sup>2</sup> Sehubungan dengan hal tersebut, Denis Judd dalam bukunya *Empire: The British Imperial Experience from 1965 to the present* (1996) mengungkapkan dengan jelas bagaimana kekuatan kolonialisme dalam bidang ekonomi dan militer berkerja secara komersial di negara-negara berkembang sejak abad 17 dan 18. Dengan kata lain, wujud kekuatan kolonialisme tercermin dalam perkembangan kapitalisme dan imperialisme di negara-negara Timur.<sup>3</sup> Kekuatan kolonialisme digunakan sebagai ideologi untuk melegitimasi kontrol ekonomi dan militer kaum penjajah terhadap negara terjajah.

---

<sup>2</sup>John McLeod, *Beginning Postcolonialism* (New York: Manchester University Press, 2000), 10.

<sup>3</sup>Ibid., 7.

3. Pembacaan ulang terhadap *Commonwealth Literature* inilah yang kemudian menjadi dasar dalam kritik wacana pascakolonial, terutama atas wacana eksploitasi dan ketergantungan mutlak terhadap superioritas Eropa. Pembacaan atas *Commonwealth Literature* diposisikan sebagai suatu cara baru dalam membaca kembali teori-teori kolonial yang telah berkembang luas. Pada titik itu, studi pascakolonial (*postcolonial studies*) lantas mendapat tempatnya sebagai suatu cara baru dalam membicarakan efek kolonialisme terhadap budaya dan masyarakat terjajah; secara khusus efek kolonialisme Eropa sejak abad ke-16, termasuk bentuk kolonialisme pada masa kini yang disebut *neo-colonialism*.
4. Secara etimologis, meski para sejarawan setelah perang dunia II menggunakan istilah *the post-colonial state* untuk menjelaskan posisi negara-negara bekas jajahan yang sudah meraih kemerdekaan; akan tetapi awalan *pasca-*dalam kata *pascakolonial(isme)* umumnya tidak lagi dipahami secara kronologis sebagai “setelah kolonialisme (berakhir)” melainkan istilah pascakolonial kemudian dipakai untuk menjelaskan seluruh produk budaya yang tersentuh oleh praktek penjajahan sejak kolonialisme hingga saat ini seperti yang dilakukan oleh Frans Fanon, Edwar Said, Homibba, dan Sprivak.<sup>4</sup> Misalnya, Frans Fanon dalam bukunya *Black Skin, White Mask* menggunakan pendekatan pascakolonial untuk mengejelaskan proses konstruksi identitas subyek kolonial yang telah terinternalisasi dalam diri sebagai “other”. Kondisi semacam ini, pada akhirnya hanya akan menimbulkan efek traumatik di mana subyek kolonial dikonstruksi

---

<sup>4</sup>Ibid., 5.

sebagai kelompok inferior dari “The White World”. Manusia digambarkan secara biner sebagai “black man” dan “white man”.<sup>5</sup>

Demikian pula Edward Said dalam bukunya *Orientalism* (1978), Said menggunakan pendekatan pascakolonial untuk menjelaskan korelasi antara penjajah dan penjajaan dengan mengacu pada teori kekuasaan Antonio Gramsci dan Michel Foucault. Orientalisme Said merujuk pada persoalan bagaimana pengetahuan Barat menjelma dalam bentuk relasi kekuasaan untuk mensubversi.<sup>6</sup> Dengan kata lain, kekuasaan kolonial diproduksi melalui pengetahuan akan budaya kolonial berdasarkan imaji “*Orient*” (Timur) dan “*Occiden*” (Barat).

Akhirnya, Homi K. Bhabha dan Gayatri Spivak yang menggunakan pendekatan pascakolonial untuk melakukan pembacaan kritis atas teori-teori pascastrukturalis, seperti: Jacques Derrida, Michel Foucault dan Jacques Lacan.<sup>7</sup> Tujuannya menjelaskan persoalan representasi subyek kolonial yang tersebar dalam teks-teks kolonial. Dalam konteks ini, tema-tema seputar ambivalensi identitas dibahas secara rinci dalam konteks konstruksi identitas subyek kolonial.

Bertolak dari orientasi studi pascakolonial, maka pembacaan kritis dalam perspektif pascakolonial dibutuhkan untuk mempelajari korelasi antara kolonialisme dan pascakolonialisme. Secara khusus mengenai efek kolonialisme dalam politik representasi kekuasaan. Kekuasaan dalam pengertian kekuasaan politis, intelektual, kultural dan moral, sebagaimana yang dimaksudkan oleh Said. Melalui Said, kita dapat melacak bagaimana wacana kekuasaan menghegemoni dan mengkonstruksi subyek kolonial

---

<sup>5</sup>Ibid., 20.

<sup>6</sup>Ibid., 21.

<sup>7</sup>Ibid., 32.

dalam wacana. Topik ini berkaitan pula dengan upaya kita merekonstruksi mental kolonial dan kontruksi pengetahuan secara opositif demi pembentukan sejarah baru. Dengan kata lain, studi pascakolonial menjadi medium untuk mempelajari kembali problem representasi. Akan tetapi yang perlu digrisbawahi adalah upaya semacam ini tidak dimaksudkan untuk melakukan mitologisasi terhadap signifikansi studi pacakolonial. Sebaliknya studi pascakolonial dapat memungkinkan kita menemukan kemungkinan baru; namun tidak membebaskan kita dari aneka persoalan yang kita hadapi. Singkatnya, keberadaan studi pascakolonial bukan satu-satunya, akan tetapi studi pascakolonial penting dibicarakan agar membantu kita mengelola secara kritis kecurigaan-kecurigaan akademis terkait pratek wacana seperti yang dihadapi saat ini.

## 2. Evangelisme dan Kolonialisme

Faham evangelisasi memiliki arti yang berbeda-beda terutama bagi gereja-gereja di wilayah plurisekuler. Pertama-tama, faham evangelisasi merujuk pada upaya kristenisasi seluruh bangsa yang belum beragama. Faham ini sejalan dengan apa yang dikonsepsikan oleh Adolf Heuken mengenai evangelisasi. Menurut Heuken, istilah evangelisasi merupakan proses penyebaran kabar gembira atau kerajaan Allah kepada orang-orang yang belum mengenal Injil.<sup>8</sup> Penyebaran khabar gembira ini dipahami dalam pengertian ideologis sebagai suatu upaya kristenisasi seluruh bangsa yang belum beragama kristen. Pengertian ideologis semacam ini meski sangat politis karena memposisikan gereja sebagai aparat kekuasaan; akan tetapi masih sejalan dengan komitmen gereja katolik

---

<sup>8</sup>A. Heuken, "Evangelisasi" dalam *Ensiklopedi Gereja, I. A-G* (Jakarta: Cipta Loka Caraka, 1991), 313.

dalam memperjuangkan pengakuan universal atas eksistensi gereja katolik di seluruh dunia.

Di sisi lain, Georg Kirchberger dalam bukunya *Misi, Evangelisasi dan Penghayatan Iman* mendeskripsikan komitmen radikal gereja dimana iman kristen dan keanggotaan gereja kadang-kadang dipaksakan kepada orang lain dengan kekuatan politik atau militer.<sup>9</sup> Hal ini termanifestasi dalam kekuasaan ortodoks gereja katolik mengenai ideologi “extra ecclesia nula salus” yang menyatakan bahwa di luar gereja katolik tidak ada keselamatan. Dalam konteks itu, wacana kekuasaan kolonial dalam faham evangelisasi secara perlahan-lahan menampilkan cara pandang biner gereja dengan memposisikan bangsa-bangsa yang belum kristen sebagai “the other, liyan, atau split”. Konsekuensinya, identitas subyek yang dikonsepsikan dalam praktek wacana evangelisasi pada masa kolonial menampilkan bangsa-bangsa yang belum kristen sebagai kelompok inferior dan primitif. Lantas, apakah faham semacam ini masih relevan untuk dibicarakan?

Dalam perkembangan gereja, pandangan klasik gereja mengenai evangelisasi dikutuk oleh sejumlah besar dokumen Gereja seperti *Ad Gentes*. Gereja melarang keras agar jangan sampai ada orang yang dipaksa atau dengan siasat yang tidak pada tempatnya dibujuk atau dipikat untuk memeluk iman kekatolikan.<sup>10</sup> Konsili Vatikan II pun merekonstruksi cara pandang klasik mengenai evangelisasi. Paus Paulus VI dalam *Evangelii Nuntiandi* menegaskan perubahan paradigma gereja katolik dalam misi pewartaan injil di dunia. Komitmen evangelisasi adalah membawa kabar

---

<sup>9</sup>George Kirchberger, *Misi evangelisasi penghayatan iman* (Maumere: STFK Ledalero, 2004), 26.

<sup>10</sup>“Ad Gentes” dalam *Dokumen Konsili Vatikan II*, terj R. Hardawiryana (Jakarta: Obor, 2004), Art. 13

gembira bagi seluruh umat manusia dalam segala stratanya dan memperbaharui diri menjadi manusia baru tanpa ada paksaan.<sup>11</sup> Cara pandang ini menuntun gereja untuk tidak sebatas melakukan penginjilan ke luar melainkan lebih memusatkan diri pada aspek pembaharuan diri orang beriman. Itulah sebabnya, pembaharuan gereja dalam karya pewartaan injil mengingatkan kita akan konsep evangelisasi baru di lingkungan gereja katolik.

Evangelisasi baru menolak segala bentuk ancaman yang dapat merintangikan kemajuan perkembangan iman dan menolak pemaksaan terhadap orang lain untuk memeluk iman yang diwartakan. Bahkan menegaskan kembali pelaksanaan evangelisasi yang bebas dari bentuk penjajahan, perbudakan dan eksploitasi serta propaganda dan proselitisme, seperti yang diungkapkan oleh Philips A. Potter dalam sinode di Roma pada 10 Oktober 1974.<sup>12</sup> Evangelisasi menjadi tugas seluruh umat beriman sebagai satu kesatuan anggota tubuh Kristus. Gereja ada melalui pewartaan dan pengajaran dan untuk menyalurkan rahmat Allah serta menjadi media rekonsiliasi Allah dan manusia.<sup>13</sup> Komitmen gereja akan pentingnya pembaharuan diri melalui pertobatan mencerminkan wajah baru Gereja, baik dalam bentuk pemberian kesaksian tentang sabda Allah, pewartaan sabda Allah, maupun kesaksian hidup sehari-hari. Singkatnya, evangelisasi menjadi tanda reformasi radikal Gereja yang sedang diperjuangkan. Pertanyaannya adalah: adakah yang salah dengan evangelisasi semacam ini?

---

<sup>11</sup>Terambil dari B. A. Rahawarin dengan judul Pastoral dan Evangelisasi baru yang dikutip dari Paolo VI, *adhort.ap. Evangelii Nuntiandi*, 8 Dec.1975, AAS 58 (1976), No.6.

<sup>12</sup>R. Hardawiryana, *Evangelisasi dunia ketiga* (Yogyakarta: Kanisius, 1975), 14.

<sup>13</sup>*Ibid.*,

Penting untuk disadari bersama bahwa persoalannya bukan terletak pada perkara salah/benar, baik/buruk, pantas/tidak pantas; akan tetapi problemnya terletak pada bagaimana wacana kekuasaan simbolik beroperasi dalam sejarah evengelisasi. Kekuasaan dalam pengertian kemapanan akan status pengetahuan dan konstruksi identitasnya yang diproduksi dalam wacana evangelisasi. Pernah kita mempertanyakan gejala sosial budaya ketika kita diperhadapkan dengan perilaku banyak orang yang suka meromantisir kemasyuran para misionaris barat? Apakah karena dilatarbelakangi oleh kekecewaan terhadap pelayanan imam-imam pribumi; atau sebaliknya jangan-jangan imaji tersebut malah mengakar pada bentuk ketergantungan Timur atas Barat? Bagaimana dengan orang Maluku? Sejauhmana efek kolonialisme mengakar dalam budaya orang Maluku? Secara khusus, bagaimana kolonialisme di Maluku, membentuk identitas Kekatolikan orang Maluku di era kolonialisme? Untuk menyelidiki persoalan tersebut, maka berikut ini saya akan menyelidiki bagaimana kolonialisme dan evangelisasi di Maluku saling mempengaruhi.

### **3. Evangelisasi Maluku di Era Kolonialisme**

Sejarah kolonialisme di Maluku berawal dari kedatangan Portugis pada tahun 1511, tepatnya di Maluku Utara. Pater C.J.Bohm MSC dan Frits H. Pangemanan dalam *Sejarah Gereja Katolik Maluku Utara 1534-2009* (2010) mengungkapkan bahwa kekuasaan penaklukkan wilayah Maluku oleh bangsa Portugis dibawah kepemimpinan Antonio de Abreu, komandan panglima Alfonso de Albuquerque menjadi catatan sejarah penting bagi orang Maluku. Dengan tiga kapal, 120 orang Portugis dan 60 orang Melayu, mereka berhasil menguasai wilayah Timur Malaka,

terutama wilayah Maluku Utara, Ambon dan sekitarnya.<sup>14</sup> Keberhasilan mereka di bagian utara Maluku, mendorong bangsa Portugis untuk melebarkan sayapnya ke bagian timur Maluku seperti Ambon. Di Ambon, kedatangan Portugis diterima oleh penduduk lokal Ambon terutama kerana mendapatkan dukungan politis dari pemerintah Portugis untuk menaklukkan perlawanan Seram.

Lantas, Apakah upaya semacam ini mencerminkan keberpihakan pemerintah kolonial (Portugis) terhadap penduduk lokal? Pada kenyataannya apa diwacanakan oleh Portugis mengakar pada agenda penaklukkan terhadap penduduk lokal. Sejak abad ke-16 semua urusan pemerintahan seperti di Ambon berada di bawah kendali pemerintah Portugis melalui *Sanco de Vasconcelos*, seorang komandan pasukan (*capitao*) yang berdiam di dalam benteng “*Nossa Senhora da Anunciada*” (kota Laha).<sup>15</sup> Cengkraman kekuasaan Portugis semakin meluas, tidak sebatas penguasaannya atas aktivitas perdagangan; akan tetapi membias ke aspek kehidupan masyarakat lainnya seperti proyek penyebaran injil atau evangelisasi. Hal ini ditandai oleh kehadiran para misionari Eropa seperti Fransiskus Xaverius pada 1546 dan misionaris sebelumnya.<sup>16</sup> Atas kenyataan tersebut kejayaan Eropa atas Maluku sejatinya tidak sebatas kemampuan memonopoli seluruh jalur perdagangan rempah-rempah; akan tetapi ditentukan pula oleh keberhasilan mereka dalam mengkonversi iman

---

<sup>14</sup>C.J. Bohm & Frits Pangemanan, *Sejarah Gereja Katolik Maluku Utara 1534-2009* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 21.

<sup>15</sup>R. Z. Leirissa, J. A. Pattykaihatu, H. Luhukay, Usman Talib, dan S. Maelissa, *Ambonku: doloe, kini, esok* (Ambon: Pemerintah Kota Ambon, 2004), 25.

<sup>16</sup>Catatan singkat dari Georgius Evergardus Rumphius mengenai Sejarah Ambon: peristiwa-peristiwa penting, baik dalam masa damai maupun masa perang sejak *Nederlandsche Oost Indische Compagnie* berkuasa di Amboina, Terj. Frans Rijoly, 7.

sebagian besar orang Maluku. Pertanyaannya: mengapa karya evangelisasi disambut baik oleh orang Maluku? Apakah evangelisasi semata-mata demi injil suci ataukah malah diboncengi oleh agenda politik tertentu?

Dalam beberapa catatan sejarah, nampak bahwa kekuasaan Portugis semakin meluas ketika Andrea Furtado, tiba di Ambon pada 9 Februari 1602. Selain memaksa para raja di Jawa untuk hanya boleh berdagang dengan pemerintah Portugis; Furtado ikut mendukung upaya kekristenan dengan memperluas daerah jajahan dan praktek konversi iman, terutama di kalangan para raja (diantaranya raja Nusaniwe dan raja Urimesing) ketika berhasil dibawah masuk ke dalam benteng; termasuk rencana pembentukan “landraad” yang keanggotaannya terdiri dari para raja.<sup>17</sup> Sayangnya, agenda pembentukan “landraad” seperti yang terjadi di Ambon hanya dipakai sebagai strategi taktis untuk bisa dengan mudah dan leluasa mengendalikan warga dan dengan mudah mengawasi seluruh aktivitas penduduk lokal.<sup>18</sup> Peran para raja terbilang ada, namun hanya sebatas perpanjangan tangan pemerintah Portugis. Situasi semacam ini menyebabkan kekuasaan kolonial semakin mengakar kuat dalam masyarakat. Hal ini ditandai dengan adanya semacam strukturisasi masyarakat. Misalnya di Ambon, masyarakat diklasifikasikan atas orang-orang Portugis (*casado*) yang menjadi kelompok kelas satu dan diikuti oleh kaum pendatang seperti “Mahardhika/Mardika” yang tiba pada 1575, serta penduduk lokal Ambon sendiri, di antaranya: Hatiwe, Tawiri, Halong, Nusaniwe, Urimeseng, Waai, dan Soya.<sup>19</sup> Kondisi semacam ini bertahan terus sampai pada kedatangan VOC.

---

<sup>17</sup>Ibid., 11-14.

<sup>18</sup>R. Z. Leirissa, dkk., Ibid., 26.

<sup>19</sup>Ibid., 22-25.

Misi evangelisasi semakin diperkuat dengan menempatkan seorang vikaris, yakni Simon Vaz untuk melaksanakan “konversi iman dan pembaptisan”.<sup>20</sup> Praktek konversi iman semacam ini nampaknya tidak terlalu sulit dilakukan sebab disambut hangat oleh masyarakat. Demikian pula situasi tersebut terjadi di luar Ambon. M. Adnan Amal dalam bukunya *Portugis dan Spanyol di Maluku* menggambarkan secara singkat bagaimana praktek konversi iman yang dilakukan oleh bangsa Portugis di Maluku Utara, khususnya di Bacan dan Morotai berkembang pesat. Dalam catatannya Adnan Amal mengungkapkan bahwa:

Pada tahun 1534 Raja Moro dan para bobatonya di Mamuya, Morotia dan Bacan akhirnya dibaptis. Setelah *kolano* Mamuya dan para bobatonya, Sangaji Tolo dan Sugala merupakan orang berikutnya yang berhasil dikristenkan. Konversi kolano Moro, Sangaji Tolo dan Sugala ke dalam agama Kristen mempunyai pengaruh cukup signifikan karena rakyat Mamuya, Tolo dan Sugala ramai-ramai meminta dibaptis sekitar enam hingga tujuh Sangaji. Bahkan Sultan Bacan Alauddin I dan keluarganya juga bisa dibaptis. Pembaptisa Sultan Bacan dengan nama baptis Don Joao, sebuah nama seperti nama Raja Portugis saat itu dan berikut putranya Don

---

<sup>20</sup>Istilah konversi dan pembaptisan dalam tulisan ini perlu dipahami dalam konteks tradisi liturgi Gereja Katolik. Istilah konversi dalam tulisan ini dapat disejajarkan dengan tradisi Gereja Katolik dalam proses penerimaan seorang katekumen (calon baptis) yang merupakan pindahan dari agama bukan katolik menjadi warga Gereja katolik dengan mengucapkan doa tobat dan pernyataan Iman (doa aku percaya atau syahadat para rasul). Istilah pembaptisan, dalam tradisi Katolik diberikan kepada seseorang yang belum beragama katolik atau secara khusus kepada seorang calon baptis (katekumen) yang sejak awal tidak beragama. Sakramen pembaptisan merupakan salah satu dari tujuh sakramen yang ada dalam Gereja Katolik dan menjadi tanda pertobatan atas dosa asal dan melalui pembaptisan pula seseorang secara resmi diangkat menjadi anggota Gereja Katolik secara bebas tanpa ada paksaan dari siapa pun juga.

Henrique dan menantunya yang menjabat sebagai Sangaji Labuha, Rui Pereire.<sup>21</sup>

Kenyataan semacam ini tentu menjadi berkat bagi pemerintah Portugis, terutama untuk mendukung idealisme bangsa Eropa membentuk kerajaan kristen di Asia Timur. De Atayde, gubernur yang memerintah pada saat itu, atas cara tertentu menegaskan karya evangelisasi melalui kolonialisasi yang pada kenyataannya memberikan keuntungan signifikan bagi perintah Portugis. Banyak orang yang memberi diri untuk dibaptis menjadi anggota Gereja Katolik tetap berada di bawah kekuasaan perintah Portugis. Hal ini nampak pula dalam salah satu surat yang dikirim kepada raja muda di Portugis. Dalam surat tersebut, De Atayde menyampaikan kepada raja muda bahwa:

Dengan bantuan orang-orang kristen Moro, saya berani menjadikan Maluku sebagai Portugis Baru. Saya telah melihat dengan mata batin saya bahwa tidak sukar berbuat seperti telah saya gambarkan di atas tanpa perlu biaya sepeser pun dari kerajaan.<sup>22</sup>

Upaya kristenisasi melalui evangelisasi tidak dibatasi pada kelompok bangsawan seperti para raja namun melibatkan masyarakat kelas bawah seperti kaum buruh dan sejumlah perempuan pribumi yang dinikahi oleh para pria Portugis. Di sisi lain, dinamika perkembangan evangelisasi dipengaruhi pula oleh cara pandang orang Maluku terhadap Portugis. Paling tidak hal ini tercermin dalam beberapa kebijakan politik

---

<sup>21</sup>M Adnan Amal, *Portugis dan Spanyol di Maluku* (Jakarta: Komunitas Bambu dan Pemerintah Kota Ternate, 2010), 129-130.

<sup>22</sup>Ibid., 130.

orang Maluku terhadap Portugis seperti yang disampaikan oleh Adnan Amal, di antaranya:

Mendapatkan bantuan keamanan untuk menangkal serangan kerajaan-kerajaan besar; loyalitas rakyat terhadap raja dan kepercayaannya menyebabkan rakyat secara masal memberi diri untuk dibaptis; perkawinan campur antara perempuan pribumi dan pria Portugis; menjauhkan diri dari kekuatan roh-roh jahat seperti suwanggi, puntianak, meki yang menurut keyakinan penduduk setempat tidak dapat mengganggu mereka yang sudah dibaptis seperti orang Portugis; ketakutan terhadap ancaman bencana alam seperti meletusnya gunung merapi di Tobelo menyebabkan banyak penduduk di Tolo dan Samafo dibaptis, dan menjauhkan diri dari gangguan kesehatan berat yang dipercaya dapat diperoleh dengan mendapatkan “air serani.”<sup>23</sup>

Meski terjadi pro-kontra dalam masyarakat, terutama dari sebagian kelompok yang sudah beragama Islam; akan tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa kehadiran pemerintah kolonial beserta seluruh agenda politiknya mendapat sambutan hangat dari masyarakat. Kemelut penyebaran injil berakhir pada kematian tragis dari beberapa misionaris seperti tiga frater (calon imam) yang tewas dibunuh di Moro. Atas kondisi tersebut, meski

---

<sup>23</sup>Ibid., 131-132. Istilah air serani atau biasanya disebut juga dengan istilah air baptis. Air ini merupakan simbol liturgis dalam Gereja Katolik berupa materi yang biasanya dipakai dalam setiap upacara liturgi Gereja. Kesucian dan kesakralan Air serani berasal dari urapan/berkat seorang imam. Untuk membedakannya dengan air pada umumnya maka air yang belum diberkati oleh seorang imam tidak dapat disebut sebagai air suci dan tidak dapat dipakai atau dipergunakan dalam acara liturgis gereja, seperti pembaptisan, pemberkatan rumah dan lain sebagainya.

evangelisasi diterima dan berkembang di Maluku; akan tetapi di sisi lain, mendapatkan tantangan yang sangat berat.

Bertolak dari kondisi semacam ini, penting untuk ditegaskan kembali bahwa pokok persoalan kita sejatinya tidak terletak pada baik/buruk, boleh/tidak boleh, pantas/tidak pantas; akan tetapi sejauhmana efek kolonialisme dalam wacana evangelisasi bekerja secara permanen dalam struktur dan mentalitas orang Maluku. Dengan cara seperti apa mekanisme kekuasaan kolonial beroperasi dan mengkonstruksi orang Maluku? Pada titik ini, pendekatan pascakolonial dapat menjadi salah satu instrumen analisis dalam menyingkap pokok persoalan tersebut.

#### **4. Evangelisasi dalam Wacana Kritis Pascakolonial**

Penyelidikan atas dinamika perkembangan evangelisasi, secara khusus di Maluku pada masa kolonial, tidak dimaksudkan untuk meromantisir sejarah tersebut sebagai pengetahuan *adiluhung*. Sebaliknya, yang perlu dilakukan adalah melakukan pembacaan dekonstruktif atas sejarah tersebut untuk membongkar wacana kekuasaan yang terdistorsi dalam sejarah dan konstruksi identitas subyek yang diproduksi dalam praktek wacana evangelisasi. Atas dasar itu, proyek pembacaan ini hendak membidik: (i) universalisme religiositas Barat; (ii) Ambivalensi Misionaris Barat; dan (iii) manifestasi ideologi pemberadaban dalam praktek wacana evangelisasi. Tiga pokok persoalan tersebut secara rinci akan dijabarkan dibawah ini.

##### **4.1. Universalisme Religiositas Barat**

Kehadiran Portugis di wilayah Asia Timur pertama-tama dilatarbelakangi oleh narasi agung kekayaan rempah-rempah. Di balik narasi tersebut proyek penyebaran Injil menjadi agenda baru dalam sejarah

wacana kolonial di Maluku. Pertanyaannya, mengapa upaya kristenisasi menjadi begitu penting bagi pemerintah Portugis? Jawabannya berdasar pada asumsi bahwa agama Kristen identik dengan budaya barat. Horst Grunder menegaskan bahwa ada keyakinan kuat yang memandang budaya barat dan agama Kristen merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.<sup>24</sup> Penegasan Grunder mengandung dua pengertian, yakni: (1) universalisasi pengalaman religiositas Barat; dan (2) kolonialisme sebagai medium universalisasi religiositas barat. Universalisasi religiositas barat berdampak pada relasi kekuasaan yang menempatkan dunia Timur seperti Maluku sebagai “the other”. Edward Said dalam *Orientalism* mengungkapkan bahwa:

Bagi orang Eropa, Timur tidak hanya bersebelahan dengan kawan mereka. Lebih dari itu, orang Eropa selalu menganggap Timur sebagai daerah jajahan mereka yang terbesar, terkaya dan tertua selama ini. Timur juga dianggap sebagai sumber bagi peradaban dan bahasa Eropa, saingan atas budaya Eropa dan sebagai bagian dari imajinasi Eropa yang terdalam. Timur adalah “yang lain” (*the other*) bagi Eropa.<sup>25</sup>

Identitas “the other” yang disematkan kepada orang Timur telah menempatkan dunia Timur sebagai kelompok budaya inferior dan primitif. Universalisasi pengalaman religiositas Barat melalui agama dalam sejarah wacana kolonial menegaskan dominasi kekuasaan Portugis atas Maluku dan memposisikan Maluku sebagai yang “the other” bagi Portugis. Di sisi

---

<sup>24</sup>Uli Kozok, *Meluruskan Sejarah: Utusan damai di kemelut perang: Peran Zending dalam perang Toba* (Jakarta: Obor, 2010), 87.

<sup>25</sup>Edward Said, *Orientalisme: menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur sebagai Subjek*, terj. Achmad Fawaid dari judul asli *Orientalism* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 2.

lain, universalisasi agama di kawan Timur oleh bangsa Eropa menunjukkan integritas agama dan budaya barat yang melanggengkan kolonialisme dan imperialisme. Evangelisasi Maluku menjadi maha karya pemerintah Portugis yang terjadi dalam sejarah kolonial. Dalam *Osservatore Rimano*, Paus Pius XI menyatakan bahwa:

Penjajahan merupakan keajaiban yang diwujudkan dengan kesabaran, keberanian dan cinta kasih. Tiada bangsa atau ras yang berhak hidup terisolir. Penjajahan tidak berlandaskan penindasan tetapi berdasarkan prinsip moralitas tertinggi, penuh dengan cinta kasih, kedamaian dan persaudaraan. Gereja katolik senantiasa mendukung penjajahan, asal dilaksanakan dengan jujur dan manusiawi tanpa menggunakan kekerasan. Oleh sebab itu, kami melihat sebagai suatu yang memiliki daya dan keindahan yang luar biasa.<sup>26</sup>

Seakan-akan sejarah kolonialisme tidak ada masalah ketika wajah etis kolonialisme terkukuhkan melalui misi penyebaran agama. Akan tetapi apa yang sepintas dipandang tidak ada persoalan justru menimbulkan persoalan baru seputar penguasaan dan penaklukan politis, intelektual, budaya dan moralitas Barat atas Timur. Hal ini ditegaskan oleh Norita N Sembiring dalam esainya “Ambivalensi hubungan terjajah dan penjajah dalam kristenisasi di Tanah Karo, Sumatera Utara”. Norita atas salah satu cara membantu kita mengungkap polemik tersebut dengan menegaskan korelasi antara universalisme agama Barat dengan agenda politik melalui monopoli dagang. Pada titik itu, kegelisahan Norita mengenai tindakan monopoli dagang dan praktek universalisme

---

<sup>26</sup>Ibid., 86.

religiositas Barat sebagai proses penundukan dapat menjadi kegelisan kita bersama.<sup>27</sup> Itulah sebabnya politik dan agama seakan-akan merupakan agenda utama dalam sejarah kolonial yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

#### 4.2. Ambivalensi Misionaris Barat

Di sisi lain, universalisme religiositas Barat menuntun kita untuk mempertimbangkan pula posisi Misionaris Barat dalam wacana kolonial. Artinya, yang perlu dipertimbangkan adalah wacana kolonialisme yang mengkondisikan para misionaris dalam agenda universalisme agama. Pada satu sisi, agenda penaklukan seperti yang terjadi di Maluku berawal dari upaya penaklukan atas kerajaan-kerajaan lokal; namun di sisi lain, kehadiran para Misionaris seakan-akan menampilkan wajah etis kolonial. Praktek Pembaptisan dan konversi iman yang dilakukan oleh para misionaris tidak sekedar menjadikan orang Maluku sebagai anggota Gereja Katolik; akan tetapi secara politis menguasai orang Maluku dengan memberikan bantuan politik bagi kerajaan-kerajaan kecil dari ancaman kerajaan besar. Kondisi semacam ini yang mendorong banyak orang Kolano Moro, Sangaji Tolo dan Sultan Bacan, Alaudin I memberi diri untuk dibaptis.

Berhadapan dengan situasi tersebut nampak dengan jelas bahwa hubungan misionaris dan penjajah di era kolonialisme saling berkesinambungan. Misi penyebaran agama menjadi agenda utama dalam sejarah kolonial di Maluku. Hubungan harmonis antara misionaris dengan pemerintah Portugis mencerminkan hubungan politik berdasar pada

---

<sup>27</sup>Norita N. Sembiring, "Ambivalensi hubungan terjajah dan penjajah dalam kristenisasi di Tanah Karo, Sumatera Utara" dalam *Ambivalensi: Postkolonialisme membedah musik sampai agama di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 86.

kepercayaan mutlak akan keunggulan peradaban Eropa.<sup>28</sup> Itulah sebabnya, pemerintah kolonial senantiasa mendukung seluruh agenda penginjilan dan perluasan kepemilikan wilayah. Khususnya di Maluku, hal ini tercermin dalam tindakan penaklukan terhadap kerajaan-kerajaan dan para penguasa lokal seperti Ternate, Moro, Bacan dan beberapa pulau lainnya. Inilah wujud kemitraan politik dalam wacana kolonial yang terjalin antara beberapa kerajaan-kerajaan besar di Maluku dengan pemerintah Portugis.

Relasi keakraban misionaris dan pemerintah Portugis tercermin pula dalam wacana pendidikan, kesehatan, pengetahuan dan teknologi. Kehadiran para misionaris dalam karya evangeliasi di Maluku, seperti Francis Xavier, Simon Vas, Gonsalo Veloso dan para misionaris lainnya tidak semata-mata untuk memperkenalkan injil, ajaran Katolik dan berbagai pengetahuan iman kekatolikan. Di sisi lain, misi penyebaran injil disertai pula dengan kegiatan-kegiatan kemanusiaan lainnya dengan cara menularkan kemajuan peradaban Eropa kepada masyarakat dunia Timur seperti orang Maluku baik dalam bidang pendidikan, kesehatan, pengetahuan dan teknologi. Berhadapan dengan situasi tersebut, apa yang dapat kita lakukan? Dalam uraian berikut ini, kita akan melihat bagaimana agama diposisikan sebagai media pemberadaban dalam wacana kolonial di Maluku.

### **4.3. Agama dan Misi Pemberadaban**

Misi pemberadaban memiliki hubungan erat dengan peran misionaris dan penjajah ketika berada di tanah jajahan. Kolonialisme tidak hanya melahirkan penderitaan akibat perang melainkan sebuah peradaban baru. Kolonialisme atas cara tertentu bersifat etis sebagai medium untuk

---

<sup>28</sup>Ulik Kozok, *Ibid.*, 87.

memberadapkan dunia lain (Timur) yang dipandang inferior dan primitif.<sup>29</sup> Seakan-akan kolonialisme menjadi berkat bagi daerah jajahan. Wacana pemberadaban ini dilatarbelakangi oleh asumsi bahwa orang berkulit putih (Barat) dianggap memiliki tanggungjawab untuk membawa peradaban keseluruhan dunia. Gagasan ini pada awalnya dikembangkan di Perancis pada abad ke-19, kemudian menjadi ciri khas imperialisme Barat. Asumsi misi pemberadaban dalam perspektif Barat menempatkan budaya timur sebagai budaya inferior yang perlu diberadapkan. Konsekuensinya, asumsi inferioritas Timur menempatkan subjek kolonial sebagai orang-orang yang terkebelakang, ganas, bodoh, kolot dan kafir. Cara pandang semacam ini mendorong superioritas Barat mengusung kristenisasi dalam praktek wacana evangelisasi sebagai sebuah model pemberadaban baru di kawasan Timur seperti Maluku. Kolonialisme menjadi medium pemberadaban Timur sekaligus melegitimasi universalisme religiositas Barat bagi bangsa-bangsa Timur. Dengan kata lain, evangelisasi memberadapkan orang Maluku menjadikan para misionaris sebagai subjek pemberadaban yang meraih kesuksesan luar biasa di Maluku. Keberhasilan para misionaris ini masih dapat dilihat sampai sekarang di mana agama kristen katolik masih tetap eksis di bumi Maluku.<sup>30</sup> Agama Kristen katolik menjadi sebuah warisan kolonial yang terus dipelihara secara turun temurun oleh masyarakat Maluku.

Selain dalam bidang agama, beberapa sektor kehidupan masyarakat Maluku yang menegaskan wacana pemberadaban adalah pendidikan, pengetahuan, bahasa, musik, dan ekonomi. Pengaruh kolonialisme dalam bidang bahasa dapat diamati melalui kosa kata yang

---

<sup>29</sup>Ibid., 87

<sup>30</sup>M Adnan Amal, Ibid., 354.

memiliki kemiripan langsung dengan bahasa Portugis.<sup>31</sup> Misalnya: *kadera* dan *kursi*. Dalam bidang musik, peninggalan kolonialisme yang sangat kelihatan adalah hibriditas budaya antara tarian Maluku dan tarian *soya-soya* dan tarian *dansa* dari penjajah.<sup>32</sup> Dalam bidang ekonomi, kehadiran kolonialisme Portugis menyumbangkan pengetahuan baru dalam bidang ekonomi dengan memperkenalkan uang sebagai alat tukar ekonomi.<sup>33</sup> Sebelum kedatangan Portugis, orang Maluku sudah terbiasa dengan sistem pertukaran barter, namun melalui kolonialisme produksi masyarakat dapat dibayar secara tunai melalui uang sebagai alat tukar ekonomi. Tentu masih begitu banyak hal yang dapat digali lebih dalam. Akan tetapi, yang dapat dipelajari dari model pembacaan semacam ini adalah kemungkinan penyelidikan kita atas efek kolonialisme dan konstruksi identitas yang diproduksi dalam wacana kolonial.

### **Penutup**

Penyelidikan atas sejarah wacana kolonial tidak dimaksudkan untuk meromantisir sejarah kolonial dengan menegaskan superioritas Barat beserta seluruh jejak kolonialisme bahkan ketulusan bangsa Barat atas Timur. Akan tetapi, penyelidikan atas sejarah wacana kolonial dapat membuka ruang dialog untuk memahami secara kritis wacana kolonialisme. Secara khusus, sebagai subjek kolonial yang menerima warisan budaya berupa penerimaan atas pengalaman religiositas Barat memungkinkan kita untuk memposisikan diri secara kritis terkait konstruksi identitas yang diproduksi dalam wacana kolonial. Oleh sebab

---

<sup>31</sup>Selain kata *kadera* (*kursi*), ada pula beberapa kosa kata lainnya seperti *tabako* (*tembakau*), *oras* (*waktu*), *saldado* (*tentara*), *pai* (*ayah*), *mai* (*ibu*), *pastui* (*bosan*), dan *fogado* (*kepanasan*)

<sup>32</sup>*Ibid.*

<sup>33</sup>*Ibid.*

itu, pembahasan kita mengenai evangelisasi di Maluku dalam perspektif pascakolonial bukan untuk meromantisakan pengalaman kolonial di Maluku melainkan mencoba untuk membongkar ideologi kolonial yang mengakar dalam wacana penaklukan. Terutama efek kolonialisme yang dapat diukur melalui wacana pemberadaban baik dari sisi agama, budaya dan ekonomi. Singkatnya, kehadiran kolonialisme dengan semboyan “Saya datang untuk rempah-rempah dan agama Kristen Katolik,” menjadi titik tolak bagi kita untuk terus memahami korelasi praktek penjajahan dan universalisme Barat di seluruh kawan Timur.

### Daftar Kepustakaan

- Amal, M. Adnan. *Portugis dan Spanyol di Maluku*. Jakarta: Komunitas Bambu dan pemerintah kota Ternate, 2010.
- Bohm, C.J. & Frits Pangemanan. *Sejarah Gereja Katolik Maluku Utara 1534-2009*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Rumphius, Georgius Evergardus. *Sejarah Ambon: peristiwa-peristiwa penting, baik dalam masa damai maupun masa perang sejak Nederlandsche Oost Indische Compagnie berkuasa di Amboina*, Terj. Frans Rijoly.
- Hardawiryana, R. *Evangelisasi dunia ketiga*. Yogyakarta: Kanisius 1975.
- Heuken, A. “Evangelisasi” dalam *Ensiklopedi Gereja I. A-G*. Jakarta: Cipta Loka Caraka, 1991.
- McLeod, John. *Beginning Postcolonialism*. New York: Manchester University Press, 2000.
- Kirchberger, George. *Misi evangelisasi penghayatan iman*. Maumere: STFK Ledalero, 2004.
- Leirissa, R. Z., J. A. Pattykaihatu, H. Luhukay, Usman Talib, dan S. Maelissa. *Ambonku: doloe, kini, esok*. Ambon: Pemerintah Kota Ambon, 2004.
- “Ad Gentes” dalam *Dokumen Konsili Vatikan II*, terj R. Hardawiryana. Jakarta: Obor, 2004

Kozok, Uli. *Meluruskan Sejarah: Utusan damai di kemelut perang: Peran Zending dalam perang Toba*. Jakarta: Obor, 2010.

Sembiring, Norita N. "Ambivalensi hubungan terjajah dan penjajah dalam kristenisasi di Tanah Karo, Sumatera Utara" dalam *Ambivalensi: Postkolonialisme membedah musik sampai agama di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2010

Said, Edward. *Orientalisme: menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur sebagai Subjek* terj. Achmad Fawaid dari judul asli *Orientalism*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.