

KONFLIK DAN DILEMA “GEREJA SUKU”

Mengurai Relasi Agama, Etnisitas, dan Budaya Dalam Konflik Sosial di Kalimantan Sebagai Upaya Gereja Menemukan Kembali “Rasa Asia”¹

JOHN CHRISTIANTO SIMON *

“Gereja-gereja etnis adalah suatu simbol bagi suatu kendala besar untuk belajar hal-hal yang bersifat lintas budaya.”

Bernard Adeney Risakotta²

“Kerusuhan etnis dan agama yang terjadi akhir-akhir ini di Indonesia, serta ketegangan etnis dan religius di Asia Tenggara, semakin mendorong perlunya membangun BHC.”

Emanuel Gerrit Singgih³

Abstract

Ethnic conflicts ever happened at the beginning of the reformation era (1999) give the stage for the involvement of the community of religion. Identity of the “ethnic church” who girded by the generally churches in Indonesia give context to engage in its conflicts. Limited solidarity is the largest obstacle of the identity of the “ethnic church”. At once hopes to transformation be community ethical the siding on victims in a religious mobilization.

Keywords: ethnic conflict, ethnic church, sense of Asia, limited solidarity, religious mobilization.

Abstrak

Konflik etnis yang pernah terjadi di Kalimantan pada awal reformasi (1999) memberi panggung bagi keterlibatan komunitas agama. Di sinilah

* Dosen Pengajar di STT Intim Makassar dan bekerja di GPIB.

identitas “gereja suku” yang disandang oleh umumnya gereja-gereja di Indonesia, memberi konteks berupa keterlibatan pada konflik tersebut. Solidaritas terbatas merupakan kendala terbesar dari identitas “gereja suku”. Sekaligus harapan untuk ditransformasi menjadi komunitas etis yang berpihak pada korban dalam mobilisasi agama-agama.

Kata-kata kunci: konflik etnis, gereja suku, rasa Asia, solidaritas terbatas, mobilisasi agama.

Pengantar

Bagi seorang Aloysius Pieris, “konteks Asia” adalah pertarungan bagi kekristenan Asia untuk dapat memiliki “rasa Asia” (Pieris dalam Fabella, 1980: 80; Pieris, 2000: 134-135). Rasa Asia merupakan “gaya berteologi Asia”, yakni berteologi dalam perspektif dunia ketiga yang berbeda secara paradigmatis dengan berteologi dari perspektif dunia pertama. Teologi kacamata Asia merupakan buah dari terajutnya kekristenan dengan konteksnya. Alasan kuat untuk kepentingan dipunyainya “rasa Asia” dari gereja-gereja di Asia ini, menurut Pieris, adalah keunikan kedudukan mereka. *Pertama*, kemiskinannya yang bertumpah ruah (*overwhelming poverty*); dan *kedua*, kenyataan minoritas di belantara religio-budaya Asia yang plural (*multifaceted religiousness*) (Yewangoe, 1996: 38-39). Belum lagi ditambah, kata Yewangoe, tantangan dari kenyataan kolonialisme yang menggunakan gereja sebagai alat dominasi. Situasi di atas menempatkan kekristenan dalam situasi yang serba dilematis. Di satu sisi, ia dicurigai tak luput dari kepentingan imperialisme asing, dan di sisi lain, muncul kesulitan karena gereja-gereja tidak pernah mengakar—karena hanya bagaikan “tanaman pot” (Athyal dalam Elwood, 1992: 44, 49)—dalam lingkungan di mana ia hadir. Lebih lagi diperparah dengan besarnya kecenderungan pada pemeliharaan organisasi dan umat sendiri, membuat gereja-gereja hidup dalam *ghetto* yang mencari “rasa aman sendiri” dan menjauhkannya dari turut bergumul dengan konteks kemajemukan, kemiskinan, dan penderitaan di sekitarnya (Yewangoe, 1996: 39).

Kenyataan di atas tentulah tidak memotret warisan masa lalu gereja-gereja secara utuh. Banyak studi sejarah gereja yang telah dilakukan dan bermaksud memberi informasi seimbang, betapa kekristenan dan nilai-nilai

Injil di masa kolonial tak jarang menjadi korban kesewenang-wenangan pemerintah kolonial demi tujuan utama perdagangan dan memenangkan dominasi ekonomi dan politik (Ngelaw, 1994; van den End, 2006). Hingga, kenyataan bahwa agama Kristen—dan tentulah gereja Kristen—tidak boleh diidentikkan dengan kolonialisme, ternyata tidak cukup mematahkan prasangka-prasangka yang sudah hidup dalam ingatan kolektif banyak orang di Asia yang telah terluka secara budaya dan religi. Berbagai fasilitas dalam “sangkan emas” yang dinikmati oleh gereja model “kekristenan benteng” di masa kolonial di Indonesia, makin menjauhkan kekristenan dari kaitan dan keterlibatan dalam kehidupan rakyat. Karena agama Kristen dianggap “agama asing yang menindas” membuat segala keprihatinan etis dalam proyek sosial Kristen, selain dihadapi dengan penuh kecurigaan, ia tetap jauh dari memberi dampak yang liberatif bagi situasi sekitarnya.

Tulisan ini mencoba mendudukan ulang dilema posisi gereja dan kekristenan menurut perspektif Pieris, yaitu “matra religio-budaya” Asia yang multi-facet (*multifaceted religiousness*)—sambil di sana-sini menyinggung konteks penderitaan karena kemiskinannya yang bertumpah ruah (*overwhelming poverty*)—yang tetap dianggap sebagai “transplantasi Barat di Asia” (Yewangoe, 1996: 37-38) dan tidak mengakar di wilayah-wilayah yang dimasukinya. Harus ada cara khas Asia untuk mematahkan anggapan “transplantasi Barat” itu. Dalam waktu yang sama, kita akan melihat pertumbuhan gereja-gereja di Indonesia yang umumnya bercorak “gereja suku” semakin “melemahkan” proyek sosial Kristen di tengah konteks kehadirannya. Tanpa bermaksud melakukan “pembelaan diri” berlebihan pada “beban sejarah” yang pada generasi kini masih warisi, upaya gereja-gereja untuk mengevaluasi warisan masa lalu (teologi, eklesiologi, misiologi), seraya merajutkan kembali diri dan perannya di tengah konteks, akan menjadi pertarungan yang teramat menentukan bagi masa depan kekristenan Asia dan lebih khusus di Indonesia. Sehingga teologi yang ber-”rasa Asia”, atau mungkin tepatnya ber-”citra Indonesia” bukan lagi suatu yang sulit diwujudkan.

Salah satu tema yang coba diangkat dan dianalisa adalah relasi agama-agama dan budaya dalam konteks konflik sosial yang pernah terjadi di Kalimantan Barat (Kalbar) dan Kalimantan Tengah (Kalteng). Konflik ini menyajikan partisipasi agama-agama, juga kekristenan model “gereja suku” yang tidak kecil. Selain itu, gereja-gereja ditantang untuk *be open church*, memiliki kepekaan pada derita manusia-manusia konflik. Dengan menggunakan pisau analisis berupa pertanyaan, di mana gereja pada saat

konflik dan relasi apa yang seharusnya dibuat gereja di saat konflik itu terjadi, gereja-gereja ditantang membangun teologi, eklesiologi, dan misiologi baru yang lebih mempunyai kaitan dengan situasi kehidupan masyarakat sekitar, lebih khusus relasi-relasi baru lintas agama dan lintas budaya. Terajutnya kembali gereja dengan problematika sekitar akan menolong gereja untuk keluar dari keterjebakan eksklusifitas karena beban masa lalu, seraya turut serta mengkhancurkan masyarakat sekitar. Untuk menjawab judul di atas, tulisan ini akan menggunakan urutan pembahasan sebagai berikut. *Pertama*, arkeologi relasi agama, etnisitas, dan budaya di Kalimantan. *Kedua*, konflik dan dilema “gereja suku”. *Ketiga*, meretas teologi, eklesiologi, dan misiologi yang relevan. *Keempat*, GPIB sebagai “komunitas etis”: sebuah evaluasi dan rekomendasi. Semoga bahasan ini mencapai maksudnya.

Arkeologi Relasi Agama, Etnisitas, dan Budaya Dalam Konflik di Kalimantan

Relasi agama-agama, etnisitas, dan budaya di Kalbar dan Kalteng dapat didekati melalui analisa faktor-faktor penyebab konflik sosial sebagai berikut: kemajemukan etnis, tidak adanya budaya dominan (*dominant culture*), adanya perbedaan budaya dan agama antara kaum pendatang dengan penduduk setempat (Sihbudi dan Nurhasim, 2001: 158-166), situasi politik yang tidak menentu, resesi ekonomi, *euphoria* otonomi daerah, kebijakan pembangunan kawasan hutan yang cenderung membuat rakyat setempat menjadi frustrasi atas eksploitasi dan ketimpangan, tidak ditegakkannya hukum oleh aparaturnegara (Marzali, 2000: 15-17), sampai yang tak kalah penting ialah kemungkinan peranan provokator dalam konflik yang terjadi di Kalbar, Kalteng, dan di daerah lainnya (Setiawan dalam Najib dan Baidowi, 2011: 5; Mas’oed, 2000: 3). Semua ini membentuk cerita konflik sebagai benturan nilai (budaya-agama) dan aneka kepentingan, yang karena tidak menemukan saluran penyelesaian akhirnya mengental dalam kekerasan yang sifatnya kolektif dan masif. Dan agama—masih akan dilihat di bawah—menjadi faktor penjelas saat terjadi identifikasi pada siapa yang memperlakukan dan diperlakukan tidak adil.

Secara umum dikenal dua pendekatan untuk menjelaskan faktor terjadinya konflik di Kalimantan, yaitu: *kultural* dan *struktural* (Cahyono, 2008: 48; Banawiratma dan Muller, 1995: 197-221; Banawiratma, 2002: 21-24; Holand dan Henriot, 1994: 51-68).⁴ Pandangan *kulturalis* akan

mengatakan bahwa wilayah Kalbar dan Kalteng dengan tingkat populasi agama dan etnik yang hampir berimbang, membuat wilayah ini “rentan” konflik akibat ketiadaan *dominant culture* (Cahyono, 2008: 84). Asumsinya bahwa wilayah-wilayah dengan heterogenitas yang tinggi memiliki potensi konflik yang cenderung lebih besar. Dalam pandangan ini relasi antar agama dan etnis menjelma dalam *konflik* ketimbang *asimilasi* (Habib, 2004: 22-24). Kalau dalam asimilasi setiap keragaman menciptakan simbiosis agama, sosial, dan budaya melalui model konformitas (*conformity*), persenyawaan (*melting pot*), dan kemajemukan budaya (*cultural pluralism*); maka, konflik terjadi dalam wujud: perpindahan penduduk (*population transfer*), penaklukan (*subjugation*), dan pemusnahan (*genocide*) (Habib, 2004: 22-24; Singgih, 2005: 138). Patut dicatat juga bahwa secara kultural, sebagai warisan sejak masa kolonial Belanda, etnis Dayak merupakan orang-orang yang terinteriorisasi dengan pelbagai stigma—orang liar, haus darah, pengayau (potong kepala), tidak beradab—sehingga mengalami dan mewarisi semacam “luka budaya dan religi”. Akibatnya menjadi komunitas yang sensitif, emosional, dan mudah reaktif (Ardianto, 2002: 65; Maunati, 2004: 59).

Sementara itu, pandangan *strukturalis* meyakini bahwa konflik komunal tidak pernah bersifat murni etnik. Konflik terkait dengan faktor struktural berupa relasi kekuasaan yang tidak seimbang, di mana masyarakat yang termarginalisasi cenderung untuk mempererat ikatan komunal dan menjadi lebih militan. Masih menurut pandangan strukturalis, Ignas Kleden mengatakan “hubungan antar etnik baru menimbulkan permusuhan dan kekerasan kalau perbedaan antar etnik yang satu dengan etnik yang lain disertai juga dominasi agama, politik, ataupun ekonomi oleh etnik yang satu terhadap etnik yang lain” (Kleden dalam Sa’dun, 1999: 152-153). Ini dimulai dari kue pembangunan yang tidak merata dirasakan, hingga pada deforestasi dan deagrarianisasi yang masif terjadi di Kalbar, Kalteng, dan Kalimantan umumnya. Terlepas dari kedua analisis di atas, meluasnya konflik kerap juga disebabkan—malah mungkin diperparah—oleh gagalnya upaya-upaya melokalisir hingga penghentian kekerasan, atau dalam beberapa kasus tampak adanya indikasi “pembiaran” dan absennya negara sebagai yang seharusnya menyelenggarakan demokrasi dan penegak harkat kemanusiaan (Pieris, 2004; Habib, 2004: 25-26). Asumsi ini tentu tak lepas dari pola resolusi konflik yang selama ini sangat *top down* dan sebatas formalitas-seremonial.

Relasi antar agama di Kalbar juga tercermin dalam relasi antar etnis. Dalam konflik etnis di Kabupaten Sambas, Kalbar, etnis Melayu berhadapan

terbuka dengan etnis Madura. Belakangan etnis Dayak—yang sudah kerap berkonflik dengan etnis Madura—melibatkan diri bersama etnis Melayu memerangi etnis Madura. Mengapa keterlibatan Dayak menjadi mungkin dalam konflik etnis di Kalbar tahun 1999? Hal ini memiliki sejarah panjang. Menurut catatan Tjilik Riwut antara Dayak dan Melayu sudah demikian lama terjalin interaksi etnisitas. Relasi antara Dayak dan Melayu selama ini terbina alamiah dalam perkawinan (Riwut, 2003: 81). Perkawinan ini menjadi mekanisme awal-alamiah yang membuat proses adaptasi antar etnis membentuk kohesi sosial yang sangat efektif. Faktor kesatuan genealogis ini lalu menjadi penjelas konflik Melayu juga adalah konflik Dayak dengan musuh yang sama, etnis Madura. Dalam logika terbalik, Aritonang mengatakan bahwa Dayak yang menjadi Islam (Melayu) dalam konflik dengan Madura umumnya berada di sisi orang Dayak Kristen dan Kaharingan (Aritonang, 2010: 561). Menariknya bahwa dalam konflik etnis di Sambas, baik Dayak dan Melayu saling mengidentifikasi diri sebagai satu kesatuan kultur karena kesamaan nenek moyang. Kesatuan nenek moyang ini, menurut dugaan saya, sebetulnya tidaklah sulit dirunut pada mitologi Adam sebagai nenek moyang orang Dayak. Entah Dayak yang Kristen atau Kaharingan, maupun yang telah menjadi Islam (Melayu) karena faktor perkawinan, mereka menemalikan diri dalam keyakinan primordial pada Adam sebagai nenek moyang bersama (Steenbrink, 1998: 156-179; Riwut, 2003: 81; Singgih, 2005: 411-412).⁵

Bagi orang Dayak, dengan menjadi Melayu karena faktor agama (Islam) bisa berarti ganda: di satu sisi mengingkari leluhur kedayakannya, namun di sisi lain ada perasaan meningkat status sosialnya dibandingkan dengan kehidupan mereka sebelumnya. Riwut bahkan mengatakan bahwa Dayak yang telah beragama Islam sehingga resmi menjadi Melayu sesungguhnya tidak lepas dari pola penyusunan masyarakat sejak masa kolonial. Pemerintah kolonial Belanda memberikan *previlage* kepada orang Melayu untuk mengembangkan diri di bidang perdagangan dan politik, sementara orang Dayak cenderung tersisih dan jauh dari akses-akses kekuasaan, politik, dan ekonomi (Riwut, 2003: 82). Bahkan kebijakan pendidikan kolonial yang dilaksanakan oleh kekuasaan feodal semasa sultanat Pontianak tertutup bagi orang Dayak. Jika seorang Dayak ingin sekolah tinggi dan masuk ke dinas kepegawaian, mereka harus rela melepaskan kedayakannya dan memeluk agama Islam (Djuweng dalam Salim, 1996: 6-7). Di pihak lain, kebijakan kolonial ini juga nampak dalam politik budaya “ragi usang” yang menempatkan budaya Dayak bermasalah

dan harus diganti dengan budaya baru, yaitu Barat (Kristen) (Adyanta, 2011: 102). Tampilan orang-orang Kristen lokal (Dayak) dengan bentuk luar atau “pakaian” ala Barat ini adalah salah satu titik sulit kekristenan mengakar termasuk di tanah-tanah Dayak.

Konflik etnis Melayu dibantu Dayak dengan orang Madura di Kabupaten Sambas tahun 1999, oleh banyak pengamat (pendekatan kultural) sebenarnya lebih disebabkan karena “benturan nilai” yang sejak lama potensinya ada pada proses pembauran antar etnis serta asimilasi kebudayaan yang tidak terjadi (Cahyono, 2008: 69-75). Sebagai komunitas pendatang, orang-orang Madura hidup dalam lingkungan yang eksklusif kendatipun sudah menjadi generasi yang lahir di Sambas. Konformitas (*conformity*) yang menyiratkan bahwa pendatang menyesuaikan diri dengan nilai-nilai sosial umum di tempat baru tidak alamiah berlangsung. Hal ini dapat ditandai pada beberapa penjelasan di bawah ini. Pemahaman tanah sebagai *hinterland*, atau orang Madura menyebut “*milik Tohan*”, seringkali dinampakkan dalam cerita penjarahan tanpa basa-basi hasil pertanian yang siap panen dan pendudukan tanah-tanah yang adalah milik orang Melayu atau orang Dayak. Lalu kecenderungan suka menebar teror juga nampak dalam kebiasaan orang Madura membawa clurit ke mana saja mereka pergi. Penggunaan bahasa sendiri, bahasa Madura, dalam setiap relasi sosial juga merupakan bagian dari sulitnya pembauran yang bisa dibayangkan dari etnis Madura (Cahyono, 2008: 79-72 c.k. 54).

Bila masuk ke konflik, apa yang terjadi di Sambas sebenarnya merupakan “konflik terbatas” antara Melayu Sambas dengan “etnis Madura pendatang baru” (*Madurese new comers*), bukan dengan “etnis Madura pendatang lama” (*Madurese old comers*), dan ulah sebagian dari premanisme. Sebelum konflik Sambas pecah memang sudah ada represi langsung berupa “penaklukan” budaya, penguasaan aset ekonomi, dan tekanan dominasi warga Madura di bidang sosial-politik terhadap etnis Melayu dan Dayak (Kleden dalam Sa’dun, 1999: 152-153). Kerusakan Sambas sendiri pecah bertepatan dengan Idul Fitri, tanggal 19 Januari 1999, di mana sekelompok warga Madura (Desa Sari Makmur) menyerang warga Melayu (Desa Parit Setia), yang membuat tiga warga Melayu meninggal (Sihbudi dan Nurhasim, 2001: 152-158). Dalam arti ini sebenarnya konflik jauh dari motif keagamaan karena sama-sama dilakukan oleh komunitas yang seagama. Hanya saja penelitian yang dilakukan oleh *Dialogue Centre* (Lembaga Dialog Agama-Agama di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta) menyiratkan bahwa konflik bernuansa keagamaan—masih akan dilihat

di bagian berikut—dengan simbol-simbol etnik, adat, budaya, dan agama juga mewarnai konflik antar etnis Melayu-Dayak dan Madura di Kalbar pada tahun 1997 dan 1999 (Setiawan dalam Najib dan Baidowi, 2011: 226, 260). Lantas, dari skrup yang kecil dan terbatas, amuk massa, kerusuhan, dan penggunaan kekerasan hingga pembantaian etnis mencekam secara masif di seluruh penjuru Sambas, meliputi pula *Madurese old comers*, yang berlangsung hingga Maret 2000 (Cahyono, 2008: 73 c.k. 57). Pertikaian sempat meletus kembali pada Oktober 2000 ketika warga Dayak mengepung dengan mencekam GOR Pontianak tempat pengungsian ribuan warga Madura. Dan hingga kini nampaknya tekanan politik lokal dan dipeliharanya “ingatan kolektif” horor penindasan oleh akar rumput telah membentuk “*tembok bumi Humbaring Hurung Sambas*” sebagai faktor terkuat yang membuat kepulangan warga Madura ke Sambas nyaris sudah tertutup (Cahyono, 2008: 164, 234).

Konflik serupa pecah di Sampit, Kota Waringin Timur, Kalteng, pada 18 Februari 2000, yang kemudian menyebar secara masif di seluruh kota-kota utama di Kalteng (Ardianto, 2002: 64). Konflik itu menyuguhkan tiga versi berbeda. Ada versi yang mengatakan konflik dipicu oleh sengketa tambang emas, versi lain melihat pada persoalan ketidakpuasan elit tertentu yang mengarahkan ke sentimen agama, dan versi lain kemungkinan peran provokator di masa gonjang-ganjing politik pemerintahan Gus Dur. Namun, Tim Peneliti LIPI melihat alasan cukup signifikan adalah politik identitas agama dan perasaan tidak adil yang dirasakan warga Dayak (pribumi) oleh pendatang, Madura (Cahyono, 2008: 78-80). Lebih jauh, kedatangan etnis Madura sering juga dikaitkan dengan selubung etnosentrisme berupa prasangka sosial dalam ekspresi keagamaan eksklusif, perbedaan kelas, kekecewaan, kecemburuan, sinisme, dan frustrasi kelompok (Arbain, 2009: 15).

Di tambah lagi, menurut catatan Kusni Sulang, pemindahan penduduk sejak masa kolonial dan dilanjutkan melalui transmigrasi membawa problem baru, yaitu integrasi sosial. Katanya, “Tragedi Sampit 2000 adalah puncak negatif dari ghettoisme budaya dan praktik budaya ghetto” (Ardyanta, 2011: 254). Analisis Sulang ini dibenarkan oleh Mubyarto yang mengatakan bahwa transmigrasi yang menarik karena bernilai strategis bagi persatuan nasional, tetapi mengandung bibit konflik yang melanggar HAM karena berpihak pada pendatang daripada penduduk asli (Mubyarto, 1998: 62). Dari perspektif agama, Gerrit Singgih melihat lubang menganga pada kebijakan pemindahan penduduk Madura ke Kalimantan (Kalbar, Kalteng)

pada tahun 1970-an yang mengabaikan perbedaan agama (semua orang Madura adalah Muslim) yang lalu menimbulkan ketegangan dengan orang Dayak yang Kristen (Singgih, 2005: 411).

Kalteng sendiri tidak memiliki sejarah konflik yang panjang utamanya antara Dayak dan Madura bila dibandingkan dengan di Kalbar. Tidak ada stereotip yang mendalam, yang ini berbeda di Kalbar di mana stereotip dibangun dalam proses yang panjang. Dominasi agama, budaya, dan perasaan tidak adil yang masif dialami secara kolektif, serta momentum masa transisi demokrasi dan pecahnya konflik di provinsi tetangga, Kalbar, agaknya turut mengkondisikan pecahnya konflik di Kalteng juga berlangsung secara masif (Subhan, 1999). Tertangkap pula kesan bahwa negara absen dengan membiarkan akar kekerasan merasuk semakin dalam memecahkan kohesi masyarakat (Setiawan dalam Najib dan Baidowi, 2011: 260).

Menariknya lagi, seperti di Kalbar (Melayu Sambas dibantu Dayak memerangi Madura), konflik etnis di Kalteng juga menyajikan narasi keterlibatan etnis Banjar-Islam (Melayu Banjar) yang selain memiliki “dendam” budaya, politik, dan ekonomi terhadap etnis Madura, juga diteguhkan oleh “pandangan dunia primal” sebagai satu nenek moyang yang sama (Arbain, 2009: 121-123; Mujiburrahman, 2011: 45-49).⁶ Keterlibatan etnis Banjar-Islam ini kian menambah daftar rivalitas dalam konstelasi relasi antar etnis di Kalteng yang kian membara dengan banyak kepentingan yang saling berkaitan. Namun, yang jelas bahwa konflik selain bermotifkan nilai-nilai *eksoterik* yaitu pertarungan di level ekonomi dan politik, juga penuh dengan motivasi *esoterik* (Singgih, 2005: 411; “pandangan dunia primal”) sebagai percampuran unsur budaya, mitologi dengan unsur keagamaan.

Konflik Sosial di Kalimantan dan Dilema “Gereja Suku”

Sidang MPL PGI di Malang tahun 2000 menjadi pembuka kesadaran gereja-gereja (anggota PGI) bahwa persoalan kekerasan di level agama, etnis, dan budaya nyatanya tidak melulu menimpa orang-orang dan gereja-gereja Kristen sebagai korbannya, melainkan juga sebaliknya, orang-orang Kristen dan gereja-gereja Kristen “tidak imun”, karena terlibat dan menjadi pelaku dalam serangkaian tindak kekerasan dan pelanggaran HAM (Singgih, 2009: 188-189; Singgih, 2005: 65). Dalam konteks konflik sektarian itu, warga GPM (Maluku), GMIH (Halmahera), dan GKST (Poso) telah memakai pula “Kitab Suci guna melegitimasi perang” dan tak dapat

mengambil jarak dari keterlibatan langsung dalam konflik berdarah sarat unsur agama dan budaya dengan sesama warga setempat yang berlainan agama dan budaya. Demikian bentrok etnis Dayak dan Madura di Kalbar dan di Kalteng yang melibatkan jumlah tidak kecil warga GKE dan Kristen lainnya (Setio, 2004: 48). Bahkan Singgih mengatakan, betapa menyayat hatinya peristiwa konflik tersebut karena terjadi pengusiran bergaya “pembersihan etnis” (*pen.*: termasuk agama dan budaya) oleh warga Dayak yang beragama Kaharingan dan Kristen-Katolik terhadap warga Madura yang beragama Islam (Singgih, 2005: 138).

Penjelasan di atas tidak lepas dari merebaknya konflik antar etnis yang mengangkat ke permukaan etnisitas yang belum selesai dalam bingkai keindonesiaan. Konflik yang ditambahi sentimen keagamaan tertentu, telah menghiasi masa paling panas dalam transisi demokrasi di Indonesia antara tahun 1999-2001. Paparan di atas tentu menantang pembuktian lebih lanjut. Salah satu yang sangat membantu dalam memotret konflik adalah apa yang dikerjakan oleh Tim Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) yang mencoba menelusuri kembali narasi konflik di Kalbar dan Kalteng pada tahun 1999-2001 lalu (Cahyono, 2008). Tahun 2006, dari tinjauan lapangan dan analisis, Tim Peneliti LIPI menemukan fakta yang cukup mengejutkan. Bahwa problem terbesar—atau paling tidak salah satu terbesar—yang membuat gagalnya proses interaksi dan sintesis kebudayaan antara Melayu-Dayak dan Madura di Kalbar adalah pada *identifikasi* masing-masing etnis ini pada agamanya. Di waktu yang sama, menurut Tim Peneliti LIPI, ada hal yang berbeda pada apa yang terjadi di Kalteng, di mana semua etnis yang hidup di Kalteng, termasuk etnis Dayak mengidentifikasi diri tidak dengan agama, melainkan dengan “kebudayaan bersama” (Cahyono, 2008: 47-48). Walaupun nantinya, konflik Dayak-Madura yang berawal di Sampit, Kalteng, yang pecah di tahun 2000, membuktikan terbalik, hal itu lebih sebagai anomali dan perlu dicari sebabnya pada faktor lain. Pecahnya konflik di Kalteng oleh banyak pihak disesali setelah konvergensi sosial sudah demikian baik dicapai lewat sintesis kebudayaan (transkulturasi). Setidaknya dengan kritis dapat dikatakan bahwa “kebudayaan bersama” yang dimaksud itu toh eksklusif milik Dayak dan Banjar, serta mengeluarkan etnis Madura. Ketika pecah konflik, etnis Madura diganyang sama-sama.

Kalau kita merunut ke catatan sejarah, proses migrasi orang Madura ke Kalbar dapat diketahui dari beberapa sumber. *Pertama*, sudah di mulai sejak awal abad ke-18, sebagai bagian pasukan Mataram yang dikirim untuk memerangi Kesultanan Riau yang mulai menebar pengaruh di delta

Kapuas. *Kedua*, di mulai awal abad ke-20 sebagai “transmigran swakarsa” (*spontaneous population mobility*). *Ketiga*, khusus di Sambas, mereka masuk tahun 1920-an yang didatangkan sebagai kuli pembangunan jalan (Cahyono, 2008: 60-61). Dan *keempat*, transmigrasi resmi yang dikelola pemerintah (Mubyarto, 1998: 61-69; Singgih, 2005: 411). Rentang waktu yang demikian panjang ini ternyata tidak membuat kontak sosial di antara keduanya mencair. Dari komposisi etnis yang beragam di Kalbar ternyata hanya Dayak-Madura yang cenderung memiliki kesulitan adaptasi. Hal ini terlihat dengan seringnya Dayak-Madura terlibat dalam konflik (Giring, 2004: 37). Singgih menengarai hal ini disebabkan salah satunya oleh kebijakan negara dalam pemindahan penduduk yang mengabaikan faktor “perbedaan agama”. Akhirnya orang Madura yang Muslim terus-menerus ada dalam rivalitas dengan Dayak yang Kristen (Singgih, 2005: 411). Apa yang dikatakan Singgih ini sekaligus membuktikan kebenaran penelitian LIPI di tahun 2006.

Bila memakai pendekatan kultural, catatan Riza Sihbudi dan Nurhasim menarik dipaparkan, bahwa orang Madura berkecenderungan “hidup berkelompok” (Madura: *tanean lajang*) dalam sebuah *enclave* tertentu yang sangat eksklusif (Sihbudi dan Nurhasim, 2001: 163). Solidaritas mereka juga sangat kuat yang terlihat dalam pemberian bantuan keluarga yang baru datang (Arbain, 2009: 17). Sikap eksklusif ini juga nampak dalam aktivitas keagamaan yang memilih membangun sendiri rumah ibadah (masjid)—tidak mau bergabung dengan etnis lain yang seagama—dengan dipimpin imam dari sesama komunitas sendiri. Mereka pun cenderung menikahi perempuan atau laki-laki dari kalangan sendiri (Sihbudi dan Nurhasim, 2001: 163). Logika keagamaan eksklusif bercampur etnosentrisme dalam pendirian masjid adalah salah satu penjelas konflik yang meletus di Sambas bernuansa keagamaan walaupun antara orang Melayu Sambas dan Madura merupakan sesama Muslim. Belum lagi besarnya “gambaran karikatur” (prasangka) yang di lapangan seolah mendapat pbenarannya dalam sistem nilai budaya orang Madura yang mementingkan harga diri (*self esteem*) dan martabat (*dignity*) yang karakter ini tersublimasi dalam bentuk tradisi *carok* (Wijaya, 2006; Ardianto, 2002: 68). Penulis lain mencermati dari kajian Madura yang gersang dan penduduknya miskin akibat kebijakan pemerintah kolonial Belanda di awal abad ke-19 yang menebangi hutan jati dan dalam waktu cepat Pulau Madura menjadi padang pasir (Handadhari, 2009:335). Madura yang gersang ini mentransmisikan karakter dan budaya *carok* yang penuh kekerasan, selain hal positif berupa keuletan, rajin bekerja, dan

tingkat survival yang tinggi (Subaharianto, 2004: 18-19). Hal-hal inilah yang dianggap sebagai beberapa faktor mengapa orang Madura gagal beradaptasi dengan lingkungan sekitar sebagai tempat baru mereka.

Sementara itu, orang Dayak di Kalbar memang ada dalam kebudayaan yang tak kalah dominan, yakni Melayu. Sejak kesultanan Pontianak, Mempawah, dan Sambas tampil berturut-turut sebagai hegemoni teritorial di Kalbar (Djuweng dalam Salim, 1996: 26), suku Melayu memang memiliki status sosial yang lebih tinggi yang tak lepas dari dominasi politik para sultanat. Hanya saja, Melayu sendiri memang bukan merupakan entitas unggulan, yang lebih prestisius dibandingkan dengan kelompok etnis lainnya (Cahyono, 2008: 50). Apalagi pasca konflik Dayak-Madura di tahun 1997, 1999, dan 2000, muncul “kebangkitan” Dayak dalam bentuk penegasan identitas (politik identitas) Dayak untuk tampil sebagai salah satu kultur (bahkan agama) dominan di Kalbar. Kultur dominan Dayak ini pun tak lepas dari identitas keagamaan mereka sebagai Kristen (Djuweng dalam Salim, 1996: 26; Nitiprawiro, 2008: lv c.k. 18).⁷ Namun, tetaplah tidak ada kebudayaan dominan yang dalam arti positif menjadi “perekat” bagi etnis-etnis yang ada di Kalbar sebagai kebudayaan bersama.

Tembangunlah identifikasi Dayak di Kalbar yang memiliki corak khas dibanding di wilayah Kaltim, Kalsel, dan Kalteng yang sangat kental dengan budaya Banjar sebagai pengaruh panjang sejarah Kesultanan Banjar. Identifikasi Dayak Kalbar adalah pada agama Kristen, baik Katolik dan Protestan. Dengan identifikasi pada agama, sangat mudah identitas suku lalu identik menjadi identitas agama (Kristen) dan secara ekstrem mengeluarkan etnis-etnis lain sebagai bagian yang bukan seetnis dan seagama. Bahkan yang bukan sesuku dan seagama lalu dianggap musuh. Representasi dari agama dan etnisitas ini paling nyata dalam wujud “gereja suku”. Etnisitas lantas menjadi problem serius di dalam kekristenan di Indonesia untuk toleransi ekumenik, baik ke dalam dan ke luar (Singgih, 2005: 155). Di Kalbar, baik Kristen dan Katolik menuai problem yang sama terkait wujud kekristenan etnis (Singgih, 2005: 131).⁸ Di konteks ini Th. van den End melihat problem gereja dan etnisitas ini dengan mengatakan bahwa:

“Agama Kristen sering mempunyai bentuk yang lebih menyerupai agama suku. Di dalam agama Kristen, ternyata agama suku hidup terus.... Dan mau tidak mau *lingkungan yang lama* itu ikut mempengaruhi bentuk kekristenan yang berdiri di tengah suku itu” (van den End, 2006: 16-17; bdk. Singgih, 2005: 130).

Apa yang dimaksud van den End dengan “lingkungan lama” menjadi jelas pada Bernard Adeney yang menyebut hal ini sebagai suatu bentuk praktik “rasisme” yang juga merasuk dalam gereja-gereja berlatar etnis (Adeney, 2000: 75).

Dalam tulisannya, Jan Aritonang menggambarkan betapa penganggapan “yang lain” sebagai musuh nampak tatkala mereka yang sudah Kristen (*pen.*: “gereja suku”), ketika pecah konflik dengan warga Madura, pada umumnya justru mempraktikkan kembali kebiasaan “agama suku” sebagai bentuk identitas perlawanan terhadap yang dianggap musuh (Aritonang, 2006: 562; Farsijana, 2005; Ngelow, 1994: 16).⁹ Pandangan ini dikuatkan oleh Martin Sinaga dengan amat tajam bahwa pertikaian komunal yang melibatkan gereja adalah cermin tidak berdayanya (terisolasinya) gereja secara sosial, tidak relevan dan kehilangan Injil Sosial, cemas (*phobia*) mengawasi Islam sehingga membentengi diri dengan cara keparlentean rohani, lalu saat memasuki ruang publik, apa yang dipunyainya (yang berasal dari agama suku) muncul dalam memanggil kuasa nenek moyangnya demi “*survival*”-nya semata (Sinaga, 2004: 23-26).¹⁰ Retribalisasi yang patologis ini membuat “gereja suku” tidak berhasil mengambil jarak, dan terindikasi menjadi bagian dari problematika konflik (Singgih, 2004: 4).

Sementara itu, Dayak di Kalteng—sebagai pembanding—tidak demikian, yang tentu saja pada saat konflik pecah menjadi kabur dan terbukti sebaliknya. Identifikasi etnis Dayak dalam konflik yang pecah di Kalteng, bukan pertama-tama pada agama melainkan pada kelompok etnik (kebudayaan) Kalteng secara bersama (Riwut, 1993: 66). Hal inilah yang kemudian menjadi salah satu faktor pendorong kelompok-kelompok etnis di Kalteng cenderung lebih mudah mencari “identifikasi etnik bersama” karena hampir semua etnis yang ada mampu “melebur” (transkulturasi) dengan menerima Banjar—kendati juga sarat dominasi sejak masa sultanat Banjar—menjadi “budaya bersama” dalam berinteraksi antar etnis. Hal demikian juga berlaku bagi orang Madura yang sudah lama menetap di Kalteng, di mana mereka menggunakan bahasa Banjar ketika berkomunikasi dengan orang Dayak (Cahyono, 2008: 48 c.k. 15).¹¹

Identifikasi Dayak Kalbar dengan Kristen juga nampak jelas ketika orang Dayak yang sudah berganti keyakinan (agama) dianggap sebagai orang Melayu, baik Melayu Pontianak atau Melayu Sambas (Riwut, 1993: 72-73). Hal ini tidak terjadi secara “tegas” di Kalteng. Beberapa sub suku Dayak yang sudah menganut agama Islam tetap menyebut diri mereka sebagai orang Dayak, misalnya: Dayak Bakumpai (sub Dayak Ngaju), Dayak Kutai,

termasuk Dayak Banjar, adalah komunitas-komunitas Dayak beragama Islam (Arbain, 2009: 71; Aritonang, 2006: 561). Inilah yang menyebabkan mengapa Dayak di Kalbar lebih “homogen” yang menyebabkan semakin kentalnya ciri etnik dan agama Kristen sebagai faktor pembeda dengan etnis lain dan agamanya—seperti Madura yang Islam—yang datang mendiami wilayah tanah Dayak. Kalau Dayak di Kalbar mengalami kesulitan dalam berinteraksi dengan etnis lain, khususnya Madura, Dayak di Kalteng justru sebaliknya, lebih mudah bersikap “terbuka” dengan etnis-etnis lainnya. Inilah mengapa konflik di Kalteng yang tidak beroleh rujukannya pada transkulturasi antar etnis, membuka ruang kemungkinan bahwa politik identitas dan politisasi agama yang disebabkan oleh perebutan dominasi sumber-sumber alam, ekonomi, dan politik sebagai jawaban bagi konflik Kalteng dan potensinya yang kapan saja bisa tersulut kembali (Ardyanta, 2011: 101-105). Dimensi politis dalam konflik Kalteng ini lalu mematahkan konvergensi budaya yang sudah terbangun. GKE sebagai salah satu “gereja suku” (atau “gereja wilayah”) di Kalteng nampaknya juga telah menjadi bagian dari politik kekuasaan yang membuatnya tidak imun dengan relasi-relasi dominasi, termasuk terhadap Islam (Arbain, 2009: 45-47). Sehingga wajar bahwa konflik etnis di Kalteng menyuguhkan keterlibatan warga GKE dalam konstelasi etnisitas yang sangat carut-marut.

Berdasar paparan di atas, dapat dikatakan bahwa “gereja-gereja suku” di Kalbar dan Kalteng, walau secara terbatas dikatakan lebih toleran dengan memberi konsesi pada kebudayaan Dayak (Djuweng dalam Salim, 1996: 29), namun, seperti dicatat Gerrit Singgih bahwa misi Kristen di banyak tempat seperti *raid* (serangan penyusupan) sehingga masuklah *corpus Christianum* (wilayah Kristiani) untuk membuka *corpus infidelium* (wilayah kafir) (Singgih, 2004: 162-163). Oleh Kusni Sulang, di konteks Kalimantan, dikatakan bahwa penyebaran agama Kristen merupakan proses penaklukan terhadap orang Dayak yang dianggap “budaya-religi setan” dan biadab (*sauvage*). Kusni Sulang lebih lanjut mengatakan:

“Para penyebar agama Kristen dengan mengemban tugas apa yang mereka sebut sebagai *la mission sacre* (misi suci), memandang budaya Dayak sebagai *rugi usang*, sesuatu yang patut dibuang. Konsep *rugi usang* ingin mengosongkan orang Dayak dari budaya mereka sendiri dan mengisinya dengan nilai-nilai baru” (Djuweng dalam Salim, 1996: 29-30).

Budaya yang baru itu pun identik dengan kebudayaan Barat. Kebudayaan Barat lalu diterima mentah—pengaruh realisme naif (Singgih,

2005: 408)—sebagai keseluruhan dari kekristenan, yang memandang apa yang lokal sebagai ancaman karena kekristenan terlanjur berbaju global (Prior, 2008: 103-104; de Jong dalam Wijayatsih, 2010: 346). Karena itu, menurut Roland Robertson, bias imperialisme kultural dan etnosentrisme dalam kekristenan global telah menghilangkan keramahan (*hospitality*) pada apa yang berasal dari konteks lokal (Robertson dalam Lash, 1995: 33). Dan bias kultural itu, dalam pandangan Robert Schreiter, mendapat ruang pembenarannya dalam kebangkitan *tribalisme* yang melawan semua yang berbau global (Schreiter, 1998: 44-45).

Dalam konteks “gereja suku”, tribalisme adalah semangat yang membagi secara diametral relasi manusia menjadi kawan dan lawan. Di sini, tak jarang kekuatan global turut memainkan peran memanfaatkan posisi rentan politik dan sentimen lokal yang anti pada solidaritas global dengan menggantinya menjadi “solidaritas terbatas” (*limited solidarity*) (Sinaga dalam Ali-Fauzi, 2007: 424). Jadinya, keterlibatan “gereja-gereja suku” dalam konflik sosial memperebutkan sumber-sumber alam, ekonomi, dan politik mendapat ruang pembenarannya. Mengikuti logika di atas kedudukan “gereja suku” menjadi makin sulit dalam mengambil jarak dan kritis, oleh karena sering gereja-gereja sebagai identitas suku terpantau seiring-sejalan dan ada bersama dengan para aktor pelaku ketidakadilan, khususnya terhadap yang disebut orang pendatang (Pieris, 2010: 25, 77).

Meretas Teologi, Eklesiologi, dan Misiologi yang Relevan di Konteks Kalimantan

Upaya awal paling menantang digarap adalah mentransformasi kekristenan model “gereja suku” yang corak eklesiologinya terisolasi, ber-”mentalitas ghetto” dan gagal dalam dialog sosial. Eklesiologi yang irelevan ini digambarkan oleh Hoedemaker saat mengatakan bahwa:

“Agama Kristen di Indonesia ternyata tidak memberi sumbangan kepada pembentukan keseluruhan agama-budaya yang lebih luas daripada suku-suku tertentu. Sebaliknya, kedatangan agama Kristen memperkuat identitas suku tanpa berhasil mengintegrasikannya kepada keseluruhan yang lebih besar” (Hoedemaker dalam Darmaputera, 1988: 330).

Untuk menggembosi sinyaleman di atas pembaruan eklesiologi sangatlah relevan agar saat gereja-gereja suku memasuki ruang publiknya

terhindar dari cara-cara rohaniah bergaya parlente, bermental “anak emas” dalam “kekristenan benteng”, tidak populis karena “asing”, tidak cerdas merajutkan diri dalam lingkungan sekitar dan terkesan keras “bertahan” dengan menempuh logika kekerasan.

Selama ini, meminjam analisis Gerrit Singgih, di dalam gereja-gereja Protestan terbangun mentalitas *bourgeoisie* warisan eklesiologi Barat yang kuat mengakar dan belum sempat ditransformasi. Dalam konteks ini, kata Singgih “gereja cenderung melihat dirinya sebagai *front* terdepan dari kebudayaan Barat”. Cara melihat dirinya pun seperti kapal di tengah lautan yang tidak aman dan gelap dan dengan cara kasar dan kekuatan (*force*) bermaksud menaklukkannya (Singgih, 2004: 204).¹² Melalui logika berpikir seperti ini sangatlah wajar akhirnya “gereja suku” cenderung tidak imun dalam konflik-konflik sosial. Karena itu, saya setuju, bahwa salah satu upaya rintisan keluar dari keterjebakan ini adalah meretas gereja, yang disebut Martin Sinaga, sebagai “komunitas etis” (*moral community*) penuh bela rasa (*compassion*) (Sinaga, 2004: 129), atau Gerrit Singgih menyebut sebagai “gereja yang bersemangat kerakyatan” (Singgih, 2004: 209-213), yang dilanjutkan oleh kata-kata John Mansford Prior, yaitu komunitas yang “mencari Allah di antara para korban pertikaian antaragama, antarbudaya, dan antarmasyarakat” (Prior, 2008: 209-210).

Dalam konteks bencana sosial seperti di Kalimantan kita tidak cukup hanya mengembangkan teologi Allah yang menolong para korban konflik sosial dan penderitaan. Gerrit Singgih, misalnya, menawarkan pemikiran teologi—dan saya setuju—agar mengembangkan identifikasi Allah menderita bersama para korban (mereka yang ditolong) menurut Matius 25:31-46, yang dapat memberikan warna baru bagi konsep Tuhan, seraya di waktu yang sama, kita diajak terlibat dalam pengatanganan masalah. Tuhan tidak hanya menolong, tetapi Tuhan juga yang ditolong (Singgih dalam Ngelow, 2006: 267). Bahkan, secara teologis, Tom Jacobs memberikan penekanan lebih tajam dengan mengatakan bahwa dalam keadaan serba darurat, Tuhan pun bisa ditunda sementara manusia tidak bisa ditunda (Jacobs, 2002: 276). Artinya, gagasan Tuhan dalam pokok iman yang selama ini dikenal dan dikenalkan begitu *transenden*, dalam kali berikut (secara dialektis) Tuhan *imanen* yang dijumpai di antara mereka yang ditolong layak masuk sebagai bagian berteologi umat, lebih-lebih umat dalam krisis kemanusiaan. Di sini kita jadi ingat, bukankah sang filsuf itu mengatakan cerita iman ini: “(pada) yang ditolong (kita melihat) Tuhan” (Singgih, 2010: 6).

Segaris dengan pikiran di atas, konflik sosial seperti di Kalbar dan Kalteng tidak luput dari pembacaan atas “teks peperangan untuk melegitimasi

perang” (Setio, 2004: 48; Titaley dalam Wijayatsih, 2010: 415-434), yang berarti telah berlangsung pula penggambaran Allah tertentu dalam sebuah komunitas yang sedang berkonflik, yakni Allah yang memimpin peperangan, yang menghancurkan, dan merusak budaya dan kehidupan yang lain. Transformasi gambaran Allah dalam konteks perang manusia (termasuk juga perang dengan alam) jelas menjadi tugas kontekstualisasi teologi untuk menurunkan bahkan menggantinya dengan gambaran Allah yang lain. Dalam konteks perang, gereja yang tidak imun dan sering lupa diingatkan oleh Hassan Hanafi—Profesor Filsafat dan Studi Islam di Universitas Cairo—bahwa teologi yang relevan dalam konteks benturan Islam dan Kristen ialah mengarak teologi menurut model Yesus yang mencuci kaki. Katanya: “Setiap manusia dalam hatinya mendambakan hikmah rendah hati, simbol Kristus” (Hanafi, 2003: 121). Kristus yang rendah hati adalah titik temu dengan Tuhan yang *rahmatan lil alamin*, yaitu Tuhan yang kaya akan rahmat, menolak kekerasan, anti-diskriminasi, dan menyatukan setiap orang yang tercerai-berai karena konflik dan peperangan. Gagasan Hanafi ini, menurut saya, relevan untuk membangun dialog peradaban (*dialogue of civilization*) ketimbang benturan peradaban (*class of civilization*) yang dimulai dari konteks-konteks lokal.

Kesadaran untuk signifikan dan relevan di ruang-ruang publik dari kehadirannya, menantang kekristenan lokal dalam wujud “gereja suku” mengevaluasi misiologinya guna berfungsi dan relevan. Misiologi dominasi, developmentalis, anti Islam, anti budaya, budaya ghetto jelas tidak memadai. Ke depan, menurut saya, misiologi yang relevan akan dibangun dengan mengelola empat isu sektoral khas Kalimantan, yaitu: (i) relasi agama-agama, (ii) konflik etnis, (iii) ketidakadilan dan kemiskinan, dan (iv) kerusakan ekologi (Singgih, 2005: 61-73, 418-425).¹³ Keempatnya tidak terpisah dan adalah pertarungan iman mengecap “rasa Asia” atau “citra Indonesia” dalam meretaskan praksis teologia baru, komunitas baru (eklesiologi), dan misiologi baru yang juga khas lokal.

Mengapa empat konteks itu menyatu dan sejalan ditanggapi? Karena relasi agama-agama dan konflik sosial di Kalimantan sudah bukan isapan jempol makin menyeruak ke permukaan karena faktor-faktor eksternal berupa ketidakadilan, di mana sumber-sumber alam (ekologi), politik, dan ekonomi diperebutkan oleh kelompok-kelompok etnis yang saling bertikai. Ditambah lagi, kata Nitiprawiro, problem keterlibatan para “centeng negara”, dalam persaingan memperebutkan lahan hidup dari yang sama-sama korban (Melayu, Dayak, dan Madura) menciptakan kemiskinan dan membuka rivalitas antar etnis dalam praktik kekerasan (Nitiprawiro, 2008:

lvi). Halnya bisa sama, bila membaca narasi konflik Melayu-Dayak dan Madura di Kalimantan menggunakan analisis Wibowo, maka dapat dikatakan bahwa kedua/ketiga etnis adalah sama-sama “korban”, bahkan “tumbal” dari perselingkuhan kejam di era globalisasi antara saudagar dengan “negara centeng” (Wibowo, 2010). Negara adalah centeng yang melindungi dan menjadi “penjaga malam” MNC (*Multi National Corporation*) berwujud kebun sawit dan areal tambang, sekaligus di waktu yang sama melawan warganya sendiri dengan membiarkannya ada dalam penjara kemiskinan.

Sebuah “konsep misiologi baru”, kata Gerrit Singgih, akan menempatkan globalisasi, yang juga melanda tanah Kalimantan, sebagai kesadaran baru (bukan realisme naif) akan realitas sekitar dengan menyentuh tiga pokok ini dalam sekali jalan, yaitu: (i) ekonomi, (ii) ekologi, dan (iii) kemajemukan agama (Singgih, 2005: 418-425). Saya menduga, Gerrit Singgih memaksudkan “kemajemukan agama” ditempatkan pada usulan akhir untuk misiologi barunya ini, karena kesadaran orang-orang Kristen dan gereja-gereja pada realitas kemajemukan agama akan menolong terwujudnya “mobilisasi religius” bagi mengatasi dua persoalan di awal, ekonomi yang timpang dan ekologi yang parah (Singgih, 2005: 424). Sebuah misiologi yang tanpa mengaitkan hidup dengan “yang lain” akan sulit untuk membicarakan ekonomi dan ekologi yang lestari dan sekaligus berkelanjutan. Demikian, misiologi yang terkait ekonomi dan ekologi—menurut saya di Kalimantan ditambah politik (Pieris, 2010: 69; Song, 1986: 87-92)¹⁴—yang khas di konteks ini hendaknya disinggung dalam sekali jalan oleh “agama-agama yang dimobilisasi” itu. Dan menariknya dalam konteks konflik etnis, Gerrit Singgih mengatakan:

“Kerusuhan etnis dan agama yang terjadi akhir-akhir ini di Indonesia, serta ketegangan etnis dan religius di Asia Tenggara, semakin mendorong perlunya membangun *Basic Human Communities* (BHC). Hal tersebut merupakan bukti yang tepat untuk menunjukkan bahwa kita hidup di dunia yang majemuk secara religius.... Bagi saya pembangunan BHC ini merupakan bagian dari usaha berpikir dalam paradigma baru misi” (Singgih, 2005: 425).

Satu hal yang menurut saya masih tersisa dari apa yang Gerrit Singgih katakan dalam artikel “Globalisasi dan Kontekstualisasi” di buku *Mengantisipasi Masa Depan* adalah bagaimana kekristenan di konteks lokal Kalimantan membangun transkulturasi (Singgih: “titik temu”) dengan saudara Islam dalam menghadapi ancaman globalisasi (Singgih, 2005: 422-423).¹⁵ Sebagaimana dicatat oleh Ulf Hannerz globalisasi juga

menyuguhkan retribalisasi (Hannerz, 2006) yang di konteks Kalimantan berarti bersatunya Melayu-Dayak (Kalbar) dan Dayak-Banjar (Kalteng-Kalsel) dalam memerangi orang-orang Madura. Perasaan sesama saudara (Dayak: *bubuhan*) berdasar kesamaan mitologi nenek moyang dan perkawinan membentuk kohesi sosial yang patologis karena membangun “solidaritas terbatas” (*limited solidarity*). Di sini tantangan agama-agama di Kalimantan adalah memperluas solidaritas yang tak terbatas (*unlimited solidarity*) dan melawan retribalisasi etnis dengan belajar kembali hal-hal yang bersifat lintas agama dan lintas budaya. Di bagian akhir ini kita masih akan melihat bagaimana simbiosis keagamaan dan budaya mendapat ruang dalam pergulatan GPIB sebagai gereja lokal yang tumbuh di rahim budaya dan religiositas Kalimantan untuk meraba-raba transkulturasi apa yang hendak diupayakan dalam konteks konflik.

GPIB Sebagai Gereja Lokal yang Ber-”Rasa Asia”: Evaluasi dan Rekomendasi

Dari kajian sosiologi dikatakan bahwa “gereja-gereja Protestan di Indonesia sebagian besar dibentuk berdasarkan etnisitas” (Wirutomo, 2012: 134, 139). Melalui kacamata teologi pun semua gereja di Indonesia dapat dikategorikan sebagai “gereja suku” (Singgih, 2005: 130; Singgih, 2004: 209; Hartono, 1984: 126-127). Termasuklah di sini adalah GPIB yang menyebut diri sebagai “gereja nasional” (Lontoh dan Jonathans, 1981: 135 dst.; Singgih, 2005: 132). Dari sudut apa pun, penegasan GPIB sebagai “gereja nasional” rasanya memperoleh ruang pembenarannya, mulai dari persebaran wilayah pelayanan di 2/3 Indonesia—warisan “gereja negara” sejak zaman VOC—hingga keragaman suku-suku sebagai warga jemaat bagaikan “Indonesia mini”. Namun, menurut saya, kenyataan ini justru masalah yang selama ini kurang disadari yang kentara dalam kekurangpekaan (baca juga: kurang peduli) GPIB mengelola isu-isu yang ada di konteks lokal. Gereja lokal (baca: gereja etnis) namun wacananya bersifat nasionalistik. Akibatnya, GPIB masih banyak absen dalam mengelola relasi agama-agama yang hingga ke depan, seiring menguatnya politisasi agama, masih cenderung patologis. GPIB juga absen dalam mengatasi penderitaan manusia dalam relasi etnis, budaya yang terjadi dan potensial di Kalbar dan Kalteng.

Catatan di atas bisa dirunut melalui pikiran Gerrit Singgih—teolog GPIB itu—saat berbicara tentang problem etnisitas di gereja-gereja Protestan Indonesia. Menurutnya:

“Gereja tidak siap karena tidak mempunyai pemahaman teologis mengenai makna kelompok etnis pada dirinya sendiri. Ketiadaan konsep mengenai apa yang lokal ini disebabkan gereja (*pen.*: termasuk GPIB) terlanjur berwacana hanya dalam taraf nasional saja. Itu pun secara tidak kritis....” (Singgih, 2005: 140).

Situasi yang sama bila dibaca menggunakan pikiran Eka Darmaputera disebut sebagai *situasi krisis yang amat serius*: “ke dalam tidak signifikan dan ke luar tidak relevan” (Darmaputera, 2001: 71). Situasi krisis ini salah satunya disebabkan karena pemahaman atas solidaritas suku adalah “solidaritas terbatas” (*limited solidarity*). Hal ini masih dipersulit oleh kenyataan bahwa sistem sinodal warisan kolonial membuat segala urusan *harus* terpusat *di* dan *dari* Jakarta, yang kian mengurangi keleluasaan gerak dan respon cepat terhadap situasi di konteks lokal-setempat.

Dari rangkaian latar tersebut, saya menawarkan cara pandang yang *diperluas*, bagaimana bila “identitas nasional” GPIB (kalau tetap ingin dipakai) itu juga dibarengi dengan pengakuan identitas GPIB sebagai “gereja lokal” yang memang bertumbuh dari alam dan religiositas setempat (Pieris, 2010: 75-76).¹⁶ Dan keduanya, baik identitas nasional dan lokal, menurut saya, baiknya ada dalam hubungan yang *dialektis*. Sambil melihat mana yang hendak ditonjolkan secara kontekstual agar kiprah GPIB menjadi fungsional. Di sini pemosisian sebagai “gereja lokal” akan jauh lebih memungkinkan untuk GPIB peka, peduli, berbicara banyak, dan terlibat dalam konteks persoalan kemanusiaan setempat (Sinaga, 2004: 102-107).¹⁷ Sambil menemukan kembali apa yang Aloysius Pieris sebut gereja ber-”rasa Asia” atau ber-”citra Asia” (Pieris, 2000: 134-144; Natar, 2003: ix).

Bukankah teolog GPIB yang lain, selain Gerrit Singgih (yang sudah banyak disinggung di atas), yaitu John Titalley pernah mengatakan bahwa: “kita bukan tanaman yang dicangkokkan oleh orang asing dari Barat, tetapi kita adalah benih yang tumbuh subur di tanah Indonesia” (Titalley dalam Garang dan Sairin, 1993: 157). Kalau maksud Titalley ini digeser pada GPIB, maka suburnya GPIB di konteks lokal Kalimantan adalah *terajutnya* GPIB dengan keprihatinan-keprihatinan lokal. Sebab, saya juga setuju jika dikatakan bahwa gereja-gereja lokal—baik mengaku berlatar etnis atau tidak—pada dirinya tidaklah salah. Lebih lagi, bagi orang-orang yang mengalami tekanan dan dikucilkan, atau berada di dalam kebudayaan asing yang dominan, keberadaan suatu “gereja suku” dapat diperlukan untuk menguatkan dan menyegarkan sebuah kelompok supaya bertahan dalam pusaran perubahan akibat konteks kediaporaan yang mematikan (Adeney, 2000: 75).¹⁸

Namun demikian, apa yang akan Bernard Adeney katakan ini rasanya relevan bahwa “gereja-gereja etnis adalah suatu simbol bagi suatu kendala besar untuk belajar hal-hal yang bersifat lintas budaya”. Mengapa? Kata Adeney, “Gereja-gereja etnis kadang-kadang mempraktikkan suatu bentuk rasisme” (Adeney, 2000: 74-75). Wujudnya adalah kenyataan sebagai “gereja suku” akhirnya membuat solidaritas ke dalam gereja sendiri (ekumene sesama Protestan) dan keluar (ekumene dengan komponen keragaman) menjadi “solidaritas yang terbatas” (*limited solidarity*). Ini nampak dalam penganggapan adanya *in group* dan *out group*, suku sendiri sebagai saudara, dan bukan suku berarti orang asing, bahkan musuh. Melayu adalah saudara Dayak, Dayak adalah saudara Banjar, lalu sama-sama memerangi Madura. Kian menyulitkan, kata Singgih, ketika kekristenan suku ini kemudian terinstitusional ke dalam aneka macam “gereja suku” yang sulit menerima satu dengan yang lain.¹⁹ Jadi, tercipta kepayahan ganda: ke luar dan ke dalam sama-sama *limited solidarity*.

Peringatan ini tidaklah lantas membuat kita memutar jarum jam sejarah dan menyesali nasib “gereja suku”, namun justru menantang kita untuk kian mentransformasi kenyataan “gereja suku” dan mentalitas ghettonya menjadi gereja-gereja lokal yang sadar konteks sehingga kontekstual dalam praksis bergerejanya. GPIB sebagai “gereja lokal” adalah “komunitas etis” (*moral community*) penuh bela rasa (*compassion*) yang mencari Allah di antara para korban pertikaian antaragama, antarbudaya, dan antarmasyarakat di Kalimantan. Dengan demikian gereja dapat menjawab kendala “solidaritas suku” yang payah dan kedaluwarsa itu dengan belajar kembali hal-hal yang bersifat lintas budaya.

Lewat upaya ini “gereja suku” dapat kembali memasuki ruang publik lokalnya sebagai berdaya transformatif. “Gereja suku” malahan dapat menjadi *mediating structure* bagi perangkat *civil society* dengan kemampuan menegosiasikan identitas lokalnya itu dan membentuk identitas etis dalam dialektika dengan tuntutan global-lokal. Hanya dengan demikian, “gereja suku” dapat masuk ke ruang-ruang publik yang luas dengan sederet praksis kontekstual. Sebenarnya bagi GPIB hal ini harusnya sudah selesai digumuli ketika dikatakan dalam sebuah dokumen resminya bahwa “eksistensi GPIB adalah multi kultural” (Lontoh dan Jonathans, 1981: 80 dst.). Seharusnya kita tinggal melihat serangkaian praksis GPIB dalam konteks lokal berhadapan dengan aneka problem sosial, baik karena patologi agama, konflik sosial, kerusakan ekologi, kemiskinan yang tumpah ruah (*overwhelming poverty*), ketidakadilan gender, dan pluralitas budaya dan agama-agama yang sangat absolut (*multifaceted religiousness*).

Lalu, pertanyaan yang kembali aktual adalah: di mana GPIB ketika konflik sosial pecah di Kalimantan Barat? Saya harus mengakui—seperti beberapa teolog sudah katakan—bahwa keterlibatan warga Kristen, termasuk warga GPIB²⁰ dalam konflik tidaklah kecil. Melongok ke Kalteng, misalnya, banyak warga jemaat terlibat, bahkan ada informan yang mengatakan pendeta Dayak (tentu tidak semua?) diberitakan memimpin doa perang dengan mengenakan jubah hitam pendeta pada saat konflik berlangsung.²¹ Di Kalbar-Kalteng, simbol kalung salib dan KTP (Kartu Tanda Penduduk) menjelma sebagai identitas yang membedakan antara Kristen dengan “yang lain” (orang Madura-Islam) pada aksi jalanan penghadangan angkutan umum (bus) oleh warga Kristen pribumi Dayak (bdk. Cahyono, 2008: 235).

Dalam sebuah kejujuran kita mengakui bahwa cerita tentang darah dan keangkaramurkaan juga disebar benihnya oleh warga Kristen, termasuk warga GPIB. Karena itulah, secara pribadi dan institusi, kita yang semula “diam” (Sinaga, 2004: 23)²²—tanda netral dan hilangnya bela rasa pada korban—dibawa pada ajakan untuk berefleksi sebagai bagian dari memaknai kembali arti solidaritas yang “tidak terbatas” (*unlimited solidarity*) dan kebertanggungjawaban pada hidup orang lain. Upaya ini hendak ditempatkan dalam kerangka membangkitkan *spiritualitas rekonsiliatif lintas iman dan lintas budaya*, bersamaan dengan *spirit transformatif* (Banawiratma, 1998: 57-68) untuk tidak lagi mengenakan “misiologi sebagai pelarian diri” (Singgih, 2005: 425) dari patologi agama, budaya, dan suku dalam ekspresi kegelisahan manusia yang berkonflik. GPIB di panggil menjadi “gereja lokal”, yaitu “gereja diaspora” yang jalan bersama (*syn-odos*) para korban (Mangunwijaya, 2002; Prior, 2008: 201, 208, 212).

Hal-hal ini perlu digumuli sebagai ajakan untuk keluar dari pemaknaan sempit tentang “solidaritas etnis” sebagai penganggapan bahwa semua orang di luar suku adalah ancaman yang harus diperangi. Mengapa demikian? Saya rasa hasil studi yang dilakukan oleh *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS), UGM, tahun 2011, mengenai agama dan etnisitas di komunitas Banjar-Dayak Kalimantan Selatan (Kalsel) bisa dipakai sebagai peta awal buat gereja-gereja berwarna etnis, termasuk GPIB, untuk mengenali peran agama-agama yang tidak kecil dalam mengerasnya konflik bernuansa agama dan etnis di Kalimantan. Dalam catatan kesimpulan penelitian CRCS dikatakan bahwa “kedatangan agama luar seperti Islam dan Kristen, yang dalam batas tertentu juga didukung oleh negara, secara perlahan membuat batas-batas identitas menjelma begitu konkrit dalam ghetto-ghetto di desa” (Mujiburrahman, 2011: 80).

Data ini tentu akan menjadi seimbang dengan penelitian CRCS lain di Kalimantan Selatan yang menemukan sinkretik kebudayaan dan keagamaan antara warga Banjar-Islam Pahuluan dengan Dayak-Meratus beragama Kristen (GKE) dan Kaharingan. CRCS mencatat bahwa pemahaman tentang Islam dan Kristen di Kecamatan Loksado, Kalsel, tidak hanya dibangun berdasarkan teks-teks suci tetapi juga dari mitologi (agama rakyat) yang diyakini kebenarannya. Terbangunlah tiga titik temu: (i) milik Dayak yang diterima Banjar: mistifikasi *badingsanak* (saudara), dari saudara senenek moyang hingga Nabi Isa saudara Nabi Muhammad; (ii) milik Banjar yang diterima Dayak: keramat ulama yang fotonya dipasang (memberi berkat) di rumah-rumah orang Dayak (Kristen dan Kaharingan); dan (iii) milik bersama: integrasi ritual sebagai perayaan bersama (pesta panen, Natal, dan Idul Fitri) (Mujiburrahman, 2011: 45-53).²³ Hal yang sama juga terwujud di daerah misi CMA (*Christian Missionary Alliances*) di komunitas Dayak Kalimantan Timur—di mana GPIB juga tumbuh subur di sana—yang “berhasil” dikorversi oleh misi CMA sebagai orang Dayak dengan identitas baru, yaitu “orang Kristen lintas etnik”, atau lebih tepatnya “orang Kristen Indonesia” (Mujiburrahman, 2011: 81). Di konteks Kalbar, saya rasa mistifikasi Adam sebagai nenek moyang etnis Dayak dan Melayu dapat ditransformasi dan diperluas dengan memasukkan etnis Madura yang dalam keyakinan agamanya (Islam) juga memiliki narasi Adam sebagai asal-usul manusia. Sehingga terbangun sebuah perjumpaan antara “pandangan dunia primal”—yang masih menjadi teologi operatif umat—dengan tradisi agama-agama resmi (Islam dan Kristen). Sebuah transkulturasi sehat untuk integrasi sosial.

Model transformasi agama-agama dan kebudayaan seperti inilah (saya melanjutkan pikiran Gerrit Singgih di atas [lih. Singgih, 2005: 422-423])—GPIB yang tumbuh di persada Kalimantan: Barat, Tengah, Selatan, Timur—menurut saya, harapan bagi “dialog agama-agama” tidak saja mungkin melainkan layak dikerjakan bersama seluruh komponen komunitas basis lainnya untuk memecahkan kebuntuan dialog yang sering berujung pada konflik. Aneka komunitas basis yang guyub dan meluas “lintas iman” (*Basic Interfaith Community*) dan “lintas budaya” (*Basic Culture Community*) (Banawiratma, 2001: 158) akan sangat menolong terbangunnya apa yang Banawiratma katakan: “Dalam keterbatasan masing-masing tradisi, penghayatan iman kristiani dan penghayatan iman lain akan saling memperkaya untuk memasuki rahasia iman itu sendiri (*symbiosis, synergi*)” (Banawiratma, 2000: 193). Inilah *kreolisasi*, yaitu proses timbal

balik, saling berinteraksi satu sama lain, saling memengaruhi dalam simbiosis sehat (Hannerz, 1992: 261-267; de Jong, 2008: 128). Sehingga, ketika saluran dan institusi resmi seperti negara (politik) sulit diharapkan dan masih kepayahan dalam memecahkan kebuntuan dialog yang sering berujung pada konflik, maka kita dapat mempertimbangkan teologi operatif umat untuk sebuah integrasi sosial yang lestari.

Akhirnya, apa yang hiruk-pikuk diwacanakan oleh GPIB bersama komponen BHC kini dibuat bergerak dalam apa yang Gerrit Singgih sebut “mobilisasi agama-agama” untuk tidak diam dan asyik sendiri-sendiri tetapi terlibat “di tengah dan bersama” dalam praksis kemanusiaan (Singgih, 2005: 423). Dalam praksislah kita menemukan gereja dengan “rasa Asia” dan atau “citra Indonesia”. Sampai di sini kita pun mencoba mematahkan bahwa tidak selamanya “gereja suku” memahami dan mempraktikkan solidaritas sebagai “solidaritas terbatas” (*limited solidarity*). Mampukah GPIB membuktikannya? Semoga!

DAFTAR PUSTAKA

- Adeney, Bernard T. 2000. *Etika Sosial Lintas Budaya*. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2004. *Bacaan Pokok Dalam Studi Agama-Agama di Indonesia*. Yogyakarta.
- Adeney-Risakotta, Farsijana. 2005. “Politics, Ritual, and Identity in Indonesia: A Moluccan History of Religion and Social Conflict”. *A Dissertation in Radbound University of Nijmegen*. Netherlands.
- Adyanta, David (ed.). 2011. *Budaya Dayak: Permasalahan dan Alternatifnya*. Malang: Bayumedia.
- Ali-Fauzi, Ihsan (ed.). 2007. *Demi Toleransi Demi Pluralisme: Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*. Jakarta: Paramadina.
- Arbain, Taufik. 2009. *Strategi Migran Banjar*. Yogyakarta: LKiS.
- Ardianto, M. Rus. 2002. “Memahami Potensi Konflik dan Perdamaian Dalam Budaya Dayak dan Madura Melalui Bahan-Bahan Tradisional”. *Jurnal ATL: Identitas, Pluralisme, dan Keambiguan*. No. 8, Vol. 7.
- Aritonang, Jan S. 2010. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- Banawiratma, J.B. 1998. *Spiritualitas Transformatif: Suatu Pergumulan Ekumenis*. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2001. "Christian Life in Religious Pluralism: Ecumenical Concerns in Interreligious Dialogue". *Our Pilgrimage in Hope*. Philippines: St. Pauls.
- _____. 2002. *10 Agenda Pastoral Transformatif: Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin Dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2000. *Gereja Indonesia, Quo Vadis?: Hidup Menggereja Kontekstual*. Yogyakarta: Kanisius.
- Banawiratma, J.B. dan Muller, J. 1995. *Berteologi Sosial Lintas Ilmu: Kemiskinan Sebagai Tantangan Hidup Beriman*. Yogyakarta: Kanisius.
- Borrong, Robert P., dkk. (ed.). 2000. *Berakar di Dalam Dia dan Dibangun di Atas Dia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Bosch, David J. 2006. *Transformasi Misi Kristen: Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Cahyono, Heru, dkk. (ed.). 2008. *Konflik Kalbar dan Kalteng: Jalan Panjang Meretas Perdamaian*. Jakarta-Yogyakarta: P2P-LIPI dan Pustaka Pelajar.
- Darmaputera, Eka. 2001. "Memberdayakan Komunitas Basis dari Perspektif dan Pengalaman Kristen Protestan". *Spektrum*. XXIX, 1.
- De Jong, Kees. 2008. "Keanekaragaman Bentuk Kekristenan Global". *Gema Teologi*. Vol. 32, No. 1.
- Elwood, Douglas J. (ed.). 1992. *Teologi Kristen Asia: Tema-tema yang Tampil ke Permukaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Fabella, Virginia (ed.). 1980. *Asia's Struggle for Full Humanity*. Maryknoll: Orbis Books.
- Garang, J., dan Sairin, Weinata (ed.). 1993. *Teologi Perjumpaan: Buku Kenangan 72 Tahun Roland Dumartheray*. Jakarta: BPP PGI.
- Giring. 2004. *Madura di Mata Dayak: Dari Konflik ke Rekonsiliasi*. Yogyakarta: Galang Press.
- Hanafi, Hassan. 2003. *Cakrawala Baru Peradaban Global: Revolusi Islam untuk Globalisme, Pluralisme dan Egaliterisme Antar Peradaban*. Yogyakarta: IRCiSoD.

- Handadhari, Transtoto. 2009. *Kepedulian yang Terganjil: Menguak Belantara Permasalahan Kehutanan Indonesia*. Jakarta: Kompas Gramedia.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hartono, Chris. 1984. *Gerakan Ekumenis di Indonesia*. Yogyakarta: PPIP Duta Wacana.
- Holland, Joe dan Henriot, Peter. 1994. *Analisis Sosial dan Refleksi Teologis: Kaitan Iman dan Keadilan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jacobs, Tom. 2002. *Paham Allah Dalam Filsafat, Agama-Agama, dan Teologi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lash, Scott (ed.). 1995. *Global Modernities*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Lontoh, S.W. dan Jonathans, H. 1981, *Bahtera Guna Dharma Gereja Protestan di Indonesia Bagian Barat*. Jakarta: MS GPIB XII dan LPPP.
- Mangunwijaya, Y.B. 1997. *Gerundelan Orang Republik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2002. *Gereja Diaspora*. Yogyakarta: Kanisius.
- Marzali, Amri. 2000. *Konflik Komunal di Indonesia*. Jakarta: INIS dan UIN Syarif Hidayatullah.
- Mas' oed, Mohtar (ed.). 2000. *Kekerasan dan Konflik: Kondisi dan Pemicu*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan UGM.
- Maunati, Yekti. 2004. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS.
- Mubyarto (ed.). 1998. *Reformasi Sistem Ekonomi: Dari Kapitalisme Menuju Ekonomi Kerakyatan*. Yogyakarta: Aditya Media.
- Mujiburrahman dkk. 2011. *Badingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Najib, Agus M., dan Ahmad Baidowi (ed.). 2011, *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan*. Yogyakarta: Dialogue Centre Press dan PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Natar, Asnath N. (ed.). 2003, *Teologi Operatif: Berteologi Dalam Konteks*

- Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Program Pengembangan Teologi Citra Asia.
- Ngelow, Zakaria J. 1994. *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan Dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____, dkk. 2006. *Teologi Bencana: Pergumulan Iman Dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*. Makasar: OASE Intim.
- Nitiprawiro, Francis Wahono. 2008. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Yogyakarta: LKiS.
- Pieris, Aloysius. 2000. *Berteologi dalam Konteks Asia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Prasetyo, Djoko. 2008. "Konvivenz dan Theologia Misi Interkultural Menurut Theo Sundermaeier". *Gema Teologi*. Vol. 32, No. 1, April 2008.
- Prior, John Mansford. 2008. *Berdiri di Ambang Batas: Pergumulan Seputar Iman dan Budaya*. Maumere: Ledalero.
- Ricklefs, Merle C. 2008. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta: Serambi.
- Riwut, Tjilik. 1993. *Kalimantan Membangun Alam dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- _____. 2003. *Manaser Panatau Tatu Hiang: Menyelami Kekayaan Leluhur*. Palangka Raya: Pusakalima.
- Sa'dun, M. (ed.). 1999. *Pri-Non Pri: Mencari Format Baru Pembauran*. Jakarta: CIDES.
- Salim, Hairus (ed.). 1996. *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi, dan Pembangunan*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.
- Santoso, Purwo dan Lay, Cornelis. 2008. *Kalimantan Tengah Membangun dari Pedalaman dan Membangun dengan Komitmen*. Yogyakarta: UGM University Press.
- Schreiter, Robert J. 1998. *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*. New York: Orbis Books.
- Setio, Robert. 2004. "Manfaat Kritik Ideologi Bagi Pelayanan Gereja". *Penuntun: Jurnal Teologi dan Gereja*. Vol. 5, No. 20.
- _____. 2004. "Teks Peperangan Dalam Konteks Perang: Pandangan Awal untuk Pembacaan Fungsional". *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer*. No. 16.

- Sihbudi, Riza dan Nurhasim, M. (ed.). 2001. *Kerusuhan Sosial di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram, dan Sambas*. Jakarta: Grasindo.
- Sinaga, Martin Lukito. 2004. *Identitas Poskolonial “Gereja Suku” Dalam Masyarakat Sipil: Studi Tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2004. “Mencari Corak Lokal Kekristenan di Indonesia”. *Jurnal Teologi Proklamasi*. No. 5/Th. 3/Februari 2004.
- Singgih, Emanuel G. 2004. *Iman dan Politik Dalam Era Reformasi di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2004. *Berteologi Dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*. Jakarta-Yogyakarta: BPK Gunung Mulia-Kanisius.
- _____. 2005. *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi Dalam Konteks di Awal Milenium III*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2009. *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2010. “Film Jermal dan Perumpamaan Si Anak Hilang”. Yogyakarta, tidak diterbitkan.
- Song, Choan Seng. 1986. *Theology from the Womb of Asia*. New York: Orbis Books.
- Steenbrink, Karel. 1998. *Adam Redivivus: Muslim Elaborations of The Adam Saga with Special Reference to the Indonesian Literary Traditions*. Netherlands: Meinema-Zoetermeer.
- Subahianto, Andang, dkk. 2004. *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Subhan, Arief (ed.). 1999. *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*. Jakarta: LSAF.
- Sumardjo, Jacob. 2002. *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis Terhadap Artefak-arteafak Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Kalam.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1998. *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing*. Jakarta: Obor.
- Ukur, Fridolin. 2002. *Tuaian Sungguh Banyak: Sejarah GKE Sejak Tahun 1835*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- Van den End, Th. 2006. *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Wibowo, I. 2010. *Negera Centeng: Negara dan Saudagar di Era Globalisasi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Wijayatsih, Hendri (ed.). 2010. *Memahami Kebenaran yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*. Yogyakarta: TPK, UKDW, dan Mission 21.
- Wirutomo, Paulus, dkk. 2012. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Universitas Indonesia Press dan Pusat Kajian Sosiologi Fisipol Universitas Indonesia.
- Wiyata, Latief. 2006. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS.
- Yewangoe, A.A. 1996. *Theologi Crucis di Asia: Pandangan-pandangan Orang Kristen Asia Mengenai Penderitaan Dalam Kemiskinan dan Keberagaman di Asia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Catatan Akhir

¹ Sebuah buku yang disunting oleh Asnath N. Natar pada “Kata Pengantar” menyebut “Teologi Citra Asia”. Mungkin istilah “citra Asia” ini sama dengan maksud Pieris dengan “rasa Asia” (lihat Natar, 2003: ix). Paper ini menggunakan istilah “rasa Asia” sebagai sama dengan “citra Asia” dan secara bolak-balik bisa dipertukarkan. Jadi, “rasa Asia” adalah usulan paradigmatik dalam konteks pluralisme.

² Kutipan dari Bernard T. Adeney (2000: 74).

³ Kutipan dari Emanuel Gerrit Singgih (2005: 425).

⁴ Untuk menjelaskan faktor-faktor konflik, saya menggunakan dan mengembangkan pisau analisis J.B. Banawiratma dan J. Muller (1995: 197-221), J.B. Banawiratma (2002: 21-24), Joe Holland dan Peter Henriot (1994: 51-68).

⁵ Informasi tentang Adam sebagai nama nenek moyang orang Dayak diperoleh pertama kali dari Pdt. Soleman Ayub Kelly (alm.) ketika penulis menjadi vikaris Pdt. Kelly di GPIB “Immanuel” Batam tahun 2002-2003. Ketika penulis menjadi pendeta dan ditempatkan di Ketapang dan Sanggau, Kalbar (2004-2011) cerita ini makin menguat seiring intensnya perjumpaan dengan warga jemaat GPIB yang umumnya adalah suku Dayak (bdk. Steenbrink, 1998: 156-179). Steenbrink memang mencoba menggali cerita Adam dalam cerita-cerita yang akrab di telinga orang Melayu Islam. Pertanyaannya apakah cerita Adam dari orang Dayak di ambil-alih dari cerita Melayu Islam, atau sebaliknya, yang tentu membutuhkan penelitian lebih lanjut. Tetapi yang pasti telah terjadi silang budaya antara Dayak dan Melayu (sinkretik kebudayaan?) di mana Islam dan Kristen memiliki cerita yang sama demi integrasi sosial. Terima kasih untuk buku ini dari DR.

Kees de Jong yang diberikan gratis. Keterlibatan Dayak, selain alasan dendam politik dan ekonomi terhadap orang Madura, juga karena alasan genealogis dengan orang Melayu. Orang Melayu sendiri asalnya dari orang Dayak yang karena menjadi penganut agama Islam lalu menyebut diri Melayu (lih. Riwut, 2003: 81). Saya kira Prof. Gerrit Singgih saat menyinggung bertahannya “pandangan dunia primal” dalam konflik Melayu-Dayak dengan Madura di Sambas ingin juga memperlihatkan keyakinan primordial seperti ini yang sering muncul dalam konflik (lih. Singgih, 2005: 411-412).

⁶ Orang Dayak dan Banjar memiliki keyakinan sama berasal dari Pegunungan Meratus. Walaupun mereka dipisahkan oleh agama (Dayak: Kristen atau Kaharingan dan Banjar: Islam), namun perasaan sebagai bernenek moyang yang sama sering efektif menciptakan kohesi sosial, termasuk di dalam memerangi dan mengusir etnis Madura. Kendatipun punya kesamaan agama, keislaman orang Banjar dan Madura sulit bersatu, ketimbang Banjar dengan Dayak yang Kristen atau Kaharingan (lih. Arbain, 2009: 121-123; Mujiburrahman dkk., 2011: 45-49).

⁷ Kebangkitan Dayak sebenarnya sudah mulai berlangsung pada dekade 1980-an. Salah satu lembaga yang sangat berjasa dalam kebangkitan Dayak di Kalbar adalah *Institute of Dayakology Research and Development* (IDRD) (lih. Djuweng, “Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi”, dalam Salim, 1996: 28). Menurut catatan Nitiprawiro, seorang yang sangat berjasa dalam pengembangan IDRD di Pontianak adalah seorang Guru Besar UGM, Prof. Masri Singarimbun (alm.) (lih. Nitiprawiro, 2008: lv c.k. 18).

⁸ Saya sependapat dengan Prof. Gerrit Singgih bahwa problem etnisitas juga menjadi pergumulan di Gereja Katolik (lih. Singgih, 2005: 131). Bahkan, menurut saya, masalah etnisitas di Gereja Katolik di Kalbar dan dalam arti tertentu di Kalteng punya kemiripan dengan pola “gereja suku” dalam Gereja-gereja Protestan. Apalagi identifikasi Dayak sebagai Kristen (Katolik atau Protestan) meneguhkan pengamatan sederhana (?) ini.

⁹ Lihat Jan S. Aritonang (2006: 562). Bandingkan temuan Farsijana dalam studinya atas konflik Ambon (Halmahera) ketika warga Ambon (Halmahera) yang sudah Kristen mempraktikkan kembali kebiasaan agama suku sebagai identitas perlawanan terhadap dominasi ekonomi dan politik, juga terhadap saudara-saudaranya yang Muslim (lih. Adeney-Risakotta, 2005). Bdk. informasi Zakaria Ngelow bahwa agama Kristen berwujud “agama Ambon” adalah bentuk perlawanan terhadap Islam (Ngelow, 1994: 16).

¹⁰ Martin Sinaga berargumen bahwa tumbuhnya kekristenan di ruang lokal suku itu cukup buram. Ia buram terutama karena wajah kekerasannya. Konflik Dayak (Kristen) dan Madura (Islam) adalah satu contoh yang diangkat Martin (Sinaga, 2004: 23-26).

¹¹ Dalam Penelitian Tim LIPI didapat informasi soal munculnya kosakata baru hasil sintesis budaya antar etnis di Kalteng. Contohnya kata *klampine rigat* yang merupakan hasil sintesis bahasa Madura dan bahasa Banjar yang artinya “bajunya kotor”. Lainnya, kata Banjar *bakunyung* yang artinya “berenang”, diubah orang Madura menjadi *akonyong* dengan arti sama (Cahyono dkk., 2008: 48, c.k. 15). Dari informasi terbatas yang dapat ditangkap di sana-sini—saat melayani di perbatasan Kalbar-Kalteng 2004-2008—soal keberadaan Kesultanan Kota Waringin Lama di hulu Sungai Lamandau, Kabupaten Lamandau—juga di Kabupaten Sukamara, Pangkalan Bun (Kabupaten Kobar), dan Sampit (Kabupaten Kotim)—, Kalimantan Tengah, nampaknya telah terjadi transformasi budaya di Kota Waringin dan sekitarnya, yang dimulai saat ekspansi Kesultanan Islam Demak di abad ke-16. Menurut catatan Merle C. Ricklefs bahwa “negara-negara Kalimantan Selatan lebih sering mengadakan hubungan dengan kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa daripada

dengan wilayah pedalaman yang sangat luas dari pulau itu sendiri” (Ricklefs, 2008: 51). Kerajaan Islam Demak masuk pertama kali di delta Sungai Barito, Kalimantan Selatan. Yang lalu merangsek memasuki daerah pedalaman Meratus dan Kalimantan Tengah (bdk. Tsing, 1998: 57-58; Mujiburrahman dkk., 2011: 30-31). Lalu perkawinan Sultan Mataram dengan putri setempat (Dayak) makin mengembangkan Islam di hulu Sungai Lamandau, Kota Waringin, hingga terbentuk Kesultanan Kota Waringin. Dalam pengalaman GKE, hingga tahun 1931, wilayah Kesultanan Kota Waringin tertutup bagi agama Kristen (lih. Ukur, 2002: 151). Beberapa contoh jejak transmisi kebudayaan adalah pengaruh bahasa Jawa ke dalam bahasa Kalteng, misalnya: sapaan ke orang lain: *sampian/pian*; menyatakan iya/persetujuan: *enggeh*. Pola masyarakat yang semula “pola dua” (Dayak pedalaman) model masyarakat peramu-pemburu, kemudian berkembang menjadi model pola lima dengan “pusat”-nya adalah Sultan Kota Waringin. Bdk. keterangan bahwa Dayak Meratus adalah masyarakat peramu dibanding dengan orang Banjar Islam yang dikenal sebagai masyarakat pedagang (lih. Mujiburrahman dkk., 2011: 31). Soal Banjar sebagai identitas bersama etnis-etnis di Kalteng dapat dilihat dalam Arbain (2009: 72).

¹² Gerrit Singgih sedikit menghaluskan: “tentu tidak bisa dengan cara kasar”. Tetapi menurut saya yang terjadi justru sebaliknya dan kesan itu terasa dari uraian Singgih (?) sendiri (lih. Singgih, 2004: 204).

¹³ Saya setuju dengan Gerrit Singgih soal pembagian isu-isu yang harus digarap demi menuju Gereja atau Misi Kontekstual seperti yang kemukakan dalam artikel “Gereja yang Kontekstual: Gereja yang Sadar Konteks” dan artikel “Globalisasi dan Kontekstualisasi” (lih. Singgih, 2005: 61-73, 418-425). Untuk konteks Kalimantan empat isu ini tentu masih perlu dikembangkan lagi.

¹⁴ Tentu pertama-tama bukan politik praktis dalam level kekuasaan. Melainkan politik seperti yang dimaksud Aloysius Pieris dengan “gereja politik”, yaitu: gereja profetis, gereja kaum miskin, dan gereja yang berteman dengan agama-agama di Asia (lih. Pieris, 2000: 69; Song, 1986: 87-92).

¹⁵ Gerrit Singgih berfokus pada ekologi dan melihat dua hal untuk dicari titik temunya: (i) titik temu soal alam dalam panentheisme; dan (ii) titik temu agama resmi (?) dan agama rakyat dalam kisah penciptaan (lih. Singgih, 2005: 422-423).

¹⁶ Dalam banyak hal saya terinspirasi oleh pikiran Aloysius Pieris soal keperluan besar menjadi “gereja lokal” agar lebih peka pada kemajemukan agama dan kemiskinan yang tumpah ruah. Menariknya Pieris punya pandangan positif bahwa justru di luar gerejalah peran positif agama-agama dalam kemiskinan itu ada. Berarti panggilan untuk *being open church* tidak boleh ditunda-tunda lagi (Pieris, 2000: 75-76).

¹⁷ Memang dalam studinya ini (disertasi) Martin Sinaga hendak mengkritik penegasan identitas gereja-gereja Indonesia yang gamang berwacana pada tingkat nasional dan miskin untuk peka pada persoalan regional-lokal. Sinaga menawarkan tafsir poskolonial atas gereja suku yang positif dapat dimengerti secara baru sebagai “komunitas etnis”. Gereja suku dapat menjadi *mediating structure* bagi perangkat *civil society* dengan kemampuan menegosiasikan identitas lokalnya itu dan membentuk identitas etnis dalam dialektika dengan tuntutan global-lokal. Hanya dengan demikian, gereja etnis dapat masuk ke ruang-ruang publik yang luas dan berdaya liberatif.

¹⁸ Di sini saya jadi ingat pada ide “Gereja Diaspora” Rm. Mangunwijaya, yang bagaikan *oase* di tengah padang gurun keterasingan dan konteks minoritas, keberadaan gereja—tentu maksud Rm. Mangun bukanlah gereja etnis yang kaku dan tidak peka

konteks—menjadi tempat yang segar untuk memulihkan keletihan dan membangun visi baru menatap dunia ini (Mangunwijaya, 2002).

¹⁹ Diskusi kelas mata kuliah Berteologi dalam Konteks oleh Prof. Emanuel Gerrit Singgih pada 16 Maret 2012.

²⁰ Dalam tulisan saya untuk mata kuliah Etika Sosial dalam Konteks Indonesia berjudul “Bercerita Tentang Tuhan: Gereja Lokal yang Peduli Pada Derita Manusia Konflik” tertanggal 10 April 2012, saya menceritakan dengan perspektif etika cerita “keterlibatan” warga GPIB di salah satu jemaat yang saya layani di Kabupaten Sanggau, Kalbar, dalam konflik tahun 1999. Disertai cerita-cerita alternatif—sebagai tugas etika cerita—tentang kebaikan orang-orang Dayak (warga GPIB) menolong orang-orang Madura. Tulisan ini telah diterbitkan oleh Jurnal *Wacana Teologi Duta Wacana* Vol. 4/No. 2/2012 (h. 31-58).

²¹ Untuk keterlibatan umat Kristen, lihat Aritonang (2006: 560-564). Informasi untuk keterlibatan pendeta di konflik Kalteng didapat dari cerita seorang penatua gereja (berasal dari Dayak Kalteng) di salah satu jemaat yang saya layani di Sanggau, Kalbar. Bdk. Kesaksian yang penuh dilematis dari Pdt. Jerda Djawa yang memimpin doa perang dalam konflik di Halmahera, Maluku Utara (lih. Ngelow dkk., 2006: 65-71 [67]).

²² Rm. Mangunwijaya mengingatkan bahwa orang beriman dalam berhadapan dengan penderitaan tidak boleh diam atau netral. Iman adalah memilih (*option*) berpihak pada yang lemah, miskin, menderita (Mangunwijaya, 1997: 312-313).

²³ Menurut saya apa yang berlangsung di antara Dayak Meratus (Kristen dan Kaharingan) dan Banjar (Islam) di Kalsel merupakan sebuah pola kehidupan bersama, pola belajar bersama, dan terjadinya tolong-menolong sebagai tetangga. Ini bisa disebut sebagai contoh pola *konvivenz* (lih. Prasetyo, 2008: 102).