

BAB V

KEMISKINAN STRUKTURAL DI GEREJA LOKAL KEUSKUPAN RUTENG DAN RELEVANSI TEOLOGI SOLIDARITAS JON SOBRINO DALAM UPAYA MENGATASINYA

5.1 Pengantar

Pada bab ini akan diuraikan relevansi teologi solidaritas Jon Sobrino dalam upaya mengatasi kemiskinan struktural di Gereja Keuskupan Ruteng. Uraian itu akan diawali dengan 1) kajian perihal kemiskinan struktural di Keuskupan Ruteng yang mencakup seluruh wilayah Manggarai Raya. Dalam bab ini juga akan 2) diuraikan tanggapan Gereja terhadap kenyataan kemiskinan struktural di Manggarai Raya dan 3) beberapa relevansi teologi solidaritas Jon Sobrino dalam upaya mengatasi kemiskinan struktural di Keuskupan Ruteng. Pada bagian akhir, bab ini akan 4) ditutup dengan sebuah kesimpulan.

5.2 Kemiskinan Struktural di Gereja Lokal Keuskupan Ruteng

5.2.1 Manggarai Raya dalam Angka: Narasi Pilu di Bumi Kaya

Gereja Keuskupan Ruteng yang mencakup seluruh wilayah Manggarai Raya memiliki sumber daya manusia dan sumber daya alam yang sangat potensial untuk mendatangkan kesejahteraan. Sebagaimana telah dikemukakan pada bagian sebelumnya, daerah Manggarai Raya sangat potensial dalam sektor-sektor seperti pertanian, perkebunan, perikanan, kelautan, pariwisata, pertambangan, dan energi, sekedar untuk menyebutkan beberapa contoh. Sumber daya manusia juga tidak bisa dipandang sebelah mata. Orang Manggarai tidak hanya mampu berkiprah dan memberikan sumbangan positif bagi daerah Manggarai, tetapi juga sudah terbukti mampu bersaing di tingkat nasional atau bahkan internasional dalam berbagai bidang. Singkat kata, Manggarai pada galibnya tidak kekurangan sumber daya untuk keluar dari himpitan kemiskinan dan mencapai kesejahteraan.

Akan tetapi narasi pilu dalam berbagai bidang masih mewarnai kehidupan masyarakat Manggarai. Di samping tingkat kemiskinan yang berhubungan dengan kegiatan perekonomian, narasi pilu itu juga mencakup aspek-aspek lain. Hal itu sekurang-kurangnya tercermin dalam sejumlah data statistik perihal tingkat kemiskinan, Indeks Pembangunan Manusia (IPM), Angka Harapan Hidup (AHH), dan angka buta huruf di Manggarai Raya. Selain mencantumkan angka-angka statistik di Manggarai Raya, peneliti juga akan membuat perbandingan angka-angka statistik di wilayah Manggarai Raya dengan statistik di Provinsi NTT dan Indonesia pada umumnya. Perbandingan seperti ini memang tidak berimbang dari segi cakupan tingkatan wilayah (lokal, regional, dan nasional). Namun demikian, perbandingan antara tiga tingkatan wilayah tersebut penting untuk melihat peta pencapaian pembangunan pada masing-masing aspek di tingkat lokal (Manggarai Raya) dan pencapaian secara umum baik di tingkat regional (Provinsi NTT) maupun di tingkat nasional (Indonesia).

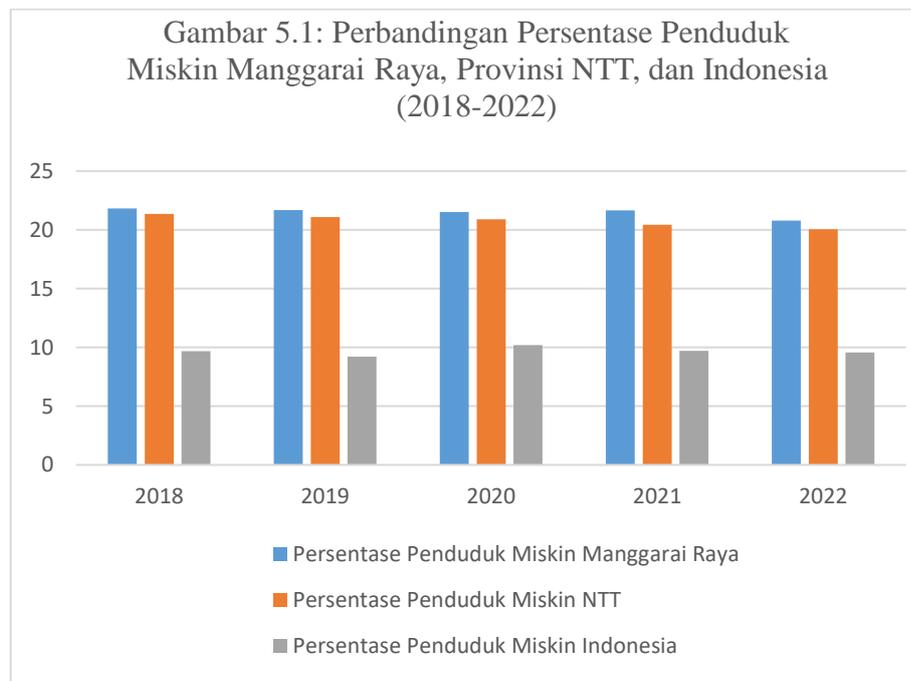
Tingkat kemiskinan di Manggarai Raya masih berada pada titik yang mencemaskan. Terlepas dari kritikan terkait metode pengukuran angka kemiskinan di Manggarai oleh BPS sebagaimana telah disinggung pada bagian sebelumnya, angka-angka kemiskinan di Manggarai Raya berikut sekurang-kurangnya merepresentasikan kenyataan betapa kemiskinan telah menjadi suatu simptom yang telah lama merasuki sebagian besar penduduk di tanah yang sangat potensial itu. Berikut akan disajikan statistik persentase penduduk miskin di Manggarai Raya, NTT, dan Indonesia selama periode 2018-2022 dari sisi ekonomi.

Tabel 5.1 Persentase Penduduk Miskin di Manggarai Raya, NTT, dan Indonesia (2018-2022)

No	Wilayah	Persentase Penduduk Miskin				
		2018	2019	2020	2021	2022
1	Kabupaten Manggarai	20,83	20,55	20,34	20,48	19,84
2	Kabupaten Manggarai Barat	18,14	18,01	17,71	17,92	17,15
3	Kabupaten Manggarai Timur	26,50	26,49	26,52	26,50	25,35
4	Provinsi NTT	21,35	21,09	20,90	20,44	20,05
5	Indonesia	9,66	9,22	10,19	9,71	9,57

Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Dari antara ketiga kabupaten di wilayah Manggarai Raya, persentase penduduk miskin di Kabupaten Manggarai Timur selalu lebih besar dari persentase penduduk miskin di NTT. Meskipun demikian, selisih persentase kedua kabupaten lainnya relatif tidak berbeda jauh dengan persentase penduduk miskin di NTT. Selain itu, persentase penduduk miskin dari ketiga kabupaten tersebut selalu jauh lebih tinggi dari persentase penduduk miskin di tingkat nasional. Jika dihitung, nilai rata-rata persentase jumlah penduduk miskin di Manggarai Raya adalah sebagai berikut: 21,82 (2018); 21,6 (2019); 21,52 (2020); 21,65 (2021); dan 20,78 (2022). Angka-angka persentase penduduk miskin di Manggarai Raya periode 2018-2022 itu tampaknya selalu lebih tinggi dari persentase penduduk miskin di NTT dan jauh lebih tinggi dari persentase jumlah penduduk miskin nasional pada periode yang sama. Perbandingan tersebut akan tampak dengan jelas pada gambar berikut.



Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

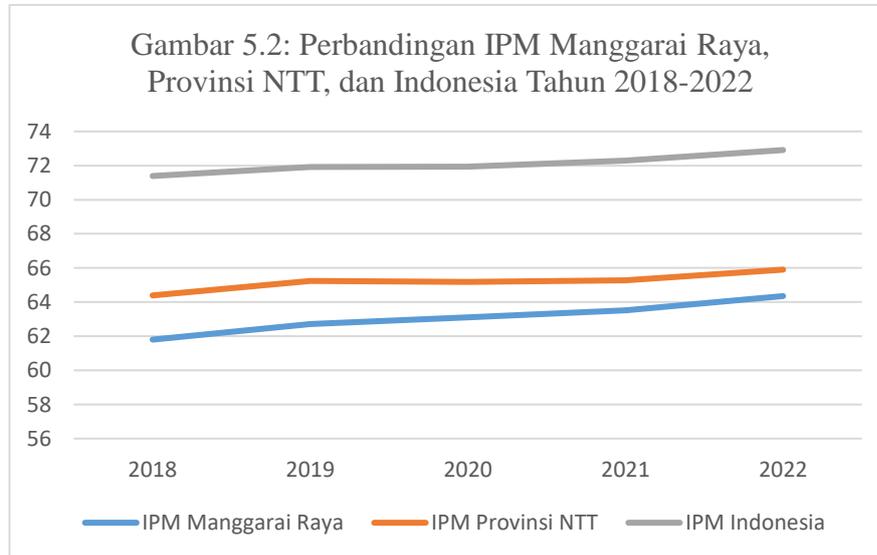
Selain persentase penduduk miskin di atas, Indeks Pembangunan Manusia (IPM) daerah Manggarai Raya selama lima tahun terakhir juga berada pada tingkat yang mencemaskan. Hal itu akan tampak jelas dalam tabel berikut.

Tabel 5.2 Indeks Pembangunan Manusia di Manggarai Raya, NTT, dan Indonesia

No	Wilayah	Indeks Pembangunan Manusia				
		2018	2019	2020	2021	2022
1	Kabupaten Manggarai	63,32	64,15	64,54	65,01	65,83
2	Kabupaten Manggarai Barat	62,58	63,50	63,89	64,17	64,92
3	Kabupaten Manggarai Timur	59,49	60,47	60,85	61,37	62,30
4	Provinsi NTT	64,39	65,23	65,19	65,28	65,90
5	Nasional	71,39	71,92	71,94	72,29	72,91

Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Tabel di atas menunjukkan bahwa IPM ketiga kabupaten di Manggarai Raya selama lima tahun (2018-2022) selalu berada di bawah IPM provinsi dan nasional. Rata-rata IPM Manggarai Raya selama periode 2018-2022 adalah sebagai berikut: 61,80 (2018), 62,71 (2019), 63,10 (2020), 63,52 (2021), dan 64,35 (2022). Meskipun secara konsisten menunjukkan peningkatan, angka rata-rata tersebut senantiasa berada di bawah IPM Provinsi NTT dan relatif jauh di bawah IPM nasional. Hal itu akan tampak lebih jelas pada gambar berikut.



Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Dalam bidang kesehatan, Provinsi NTT pada umumnya dan daerah Manggarai Raya secara khusus menghadapi berbagai kendala. Menurut Dinas Kesehatan NTT, kendala-kendala tersebut mencakup kurangnya akses pelayanan kesehatan akibat kondisi geografis, kualitas pelayanan kesehatan yang kurang merata kepada masyarakat, rendahnya kualitas dan kuantitas tenaga kesehatan, dan

belum optimalnya partisipasi masyarakat dalam layanan-layanan kesehatan.³⁰⁹ Salah satu indikator yang seringkali digunakan untuk menilai kesehatan masyarakat suatu daerah ialah Angka Harapan Hidup (AHH). Semakin tinggi AHH maka semakin baik pembangunan kesehatan masyarakat di daerah bersangkutan.³¹⁰ Nilai AHH daerah Manggarai Raya, Provinsi NTT, dan Indonesia tahun 2018-2022 dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 5.3 Angka Harapan Hidup Daerah Manggarai Raya, Provinsi NTT, dan Indonesia (2018-2022)

No	Wilayah	Angka Harapan Hidup (AHH)				
		2018	2019	2020	2021	2022
1	Kabupaten Manggarai	66,23	66,77	67,03	67,11	67,38
2	Kabupaten Manggarai Barat	66,58	67,12	67,38	67,46	67,73
3	Kabupaten Manggarai Timur	67,62	67,98	68,04	68,07	68,29
4	Provinsi NTT	66,38	66,85	67,01	67,15	67,47
5	Indonesia	73,00	73,20	73,40	73,50	73,60

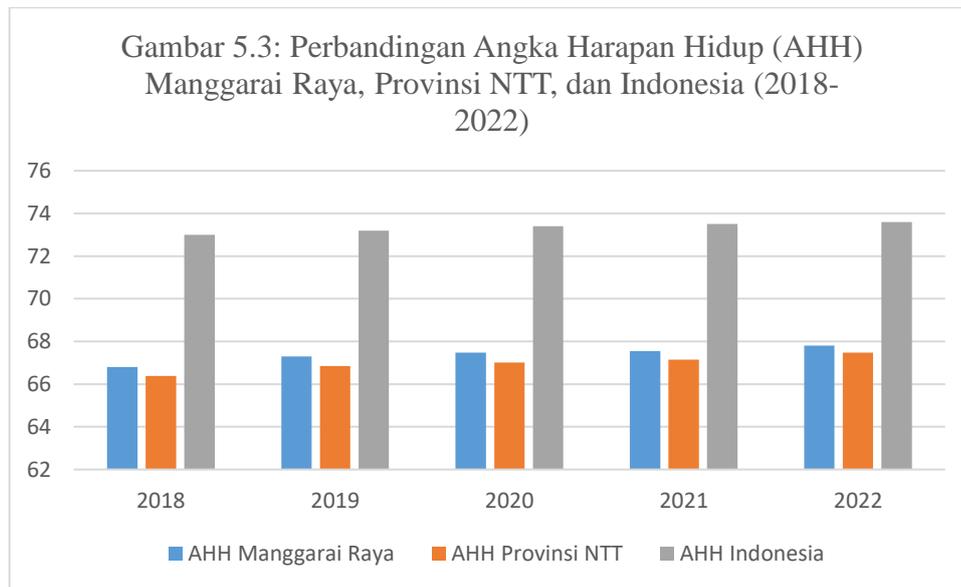
Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Dari ketiga kabupaten yang ada di Manggarai Raya, Kabupaten Manggarai Timur memiliki AHH paling tinggi setiap tahunnya, lalu disusul oleh Kabupaten Manggarai Barat dan Kabupaten Manggarai Timur. Meskipun mengalami peningkatan selama periode 2018 hingga 2022, peningkatan AHH setiap kabupaten di Manggarai Raya tidak berlangsung secara signifikan. Rata-rata AHH ketiga kabupaten di Manggarai Raya adalah sebagai berikut: 66,81 (2018); 67,29 (2019); 67,48 (2020); 67,55 (2021); dan 67,80 (2020). Tampak bahwa AHH rata-rata di daerah Manggarai Raya selalu lebih tinggi dari AHH Provinsi NTT selama kurun waktu 2018 hingga 2022. Namun, jika dibandingkan dengan AHH Indonesia, AHH

³⁰⁹ Dinas Kesehatan Provinsi NTT, *Rencana Strategis (Renstra) Dinas Kesehatan Provinsi NTT 2019-2023* (Kupang, 2019), hal. 62–65 <<https://e-renggar.kemkes.go.id/>>.

³¹⁰ Tujuan dari pembangunan kesehatan ialah menjamin pemeliharaan kesehatan masyarakat agar bisa hidup lebih lama dan produktif. Angka Harapan Hidup merupakan jumlah rata-rata tahun harapan hidup seseorang. Meskipun tidak ada pedoman khusus mengenai harapan hidup yang baik, negara-negara dengan kualitas lingkungan yang buruk cenderung memiliki skor AHH yang buruk. Hal-hal yang secara drastis dapat menurunkan AHH ialah kecenderungan prevalensi penyakit menular, buruknya layanan kesehatan, dan kurangnya akses terhadap pasokan air bersih. Dinas Kesehatan Provinsi NTT, hal. 5; StudySmarter, “Life Expectancy,” 2024 <<https://www.studysmarter.co.uk/explanations/geography/health-and-human-rights/life-expectancy>> [diakses 25 Februari 2024].

rata-rata di Manggarai Raya selalu jauh lebih rendah. Grafik perbandingan AHH tingkat lokal, regional, dan nasional tersebut dapat dilihat pada gambar berikut.



Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Di bidang pendidikan, angka buta huruf di tingkat nasional, regional, dan lokal belum mengalami perubahan secara signifikan. Hal itu tampak dalam data-data statistik angka buta huruf penduduk berumur 15 tahun ke atas di Manggarai Raya, Provinsi NTT, dan Indonesia periode 2018-2022 berikut.

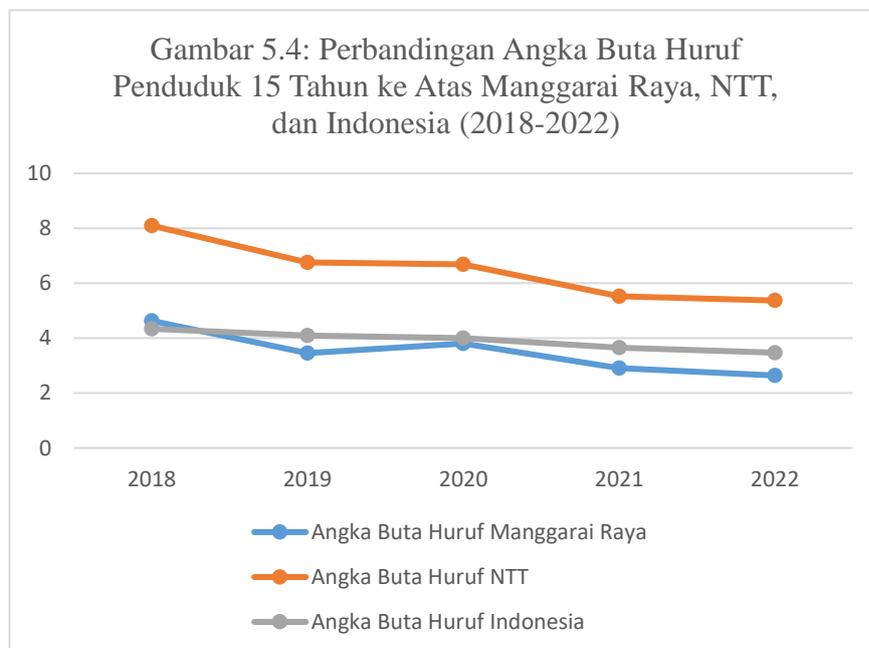
Tabel 5.4 Angka Buta Huruf Penduduk Berumur 15 Tahun ke Atas di Manggarai Raya, Provinsi NTT, dan Indonesia (2018-2022)

No	Wilayah	Angka Buta Huruf (Persen)				
		2018	2019	2020	2021	2022
1	Kabupaten Manggarai	4,82	4,02	4,67	3,49	3,47
2	Kabupaten Manggarai Barat	3,63	3,21	4,11	2,44	1,71
3	Kabupaten Manggarai Timur	5,44	3,05	2,63	2,79	2,75
4	Provinsi NTT	8,10	6,76	6,69	5,53	5,37
5	Indonesia	4,34	4,10	4,00	3,65	3,47

Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Dari tabel di atas, persentase angka buta huruf penduduk usia 15 tahun ke atas di Manggarai Raya selalu lebih baik dari angka buta huruf provinsi selama periode 2018-2022. Jika dibandingkan dengan angka buta huruf nasional, Manggarai Raya memiliki capaian angka buta huruf yang fluktuatif setiap

tahunnya. Kecuali pada tahun 2018, angka buta huruf di Kabupaten Manggarai selalu lebih tinggi dibandingkan dua kabupaten lain di wilayah Manggarai Raya. Menariknya, berbeda dengan tingkat provinsi dan nasional angka buta huruf pada ketiga kabupaten di wilayah Manggarai Raya tidak mengalami penurunan secara konsisten selama periode 2018-2022. Rata-rata angka buta huruf di wilayah Manggarai Raya selama periode 2018-2022 adalah sebagai berikut: 4,63 (2018); 3,45 (2019); 3,80 (2020); 2,91 (2021); dan 2,64 (2022). Dari data tersebut tampak bahwa angka buta huruf mengalami peningkatan sebesar 0,35 dari tahun 2018 ke tahun 2019. Selain itu penurunan angka buta huruf setiap tahunnya juga tidak berlangsung secara signifikan. Hal ini memang menjadi gejala umum yang terjadi di tingkat nasional dan regional. Perbandingan dan fluktuasi angka buta huruf tingkat lokal, regional, dan nasional akan menjadi lebih jelas pada gambar berikut.



Sumber: Diolah dari BPS Indonesia dan BPS Provinsi NTT

Lantas, angka-angka statistik pada berbagai bidang di atas berbicara tentang apa? Tanpa berpretensi untuk mereduksi persoalan kemiskinan hanya pada angka-angka dan pengeluaran ekonomi semata, data-data tersebut paling kurang menunjukkan betapa persoalan kemiskinan dan keterbelakangan di Manggarai Raya dan Provinsi NTT pada umumnya menjadi suatu persoalan multikompleks dan merambah hampir setiap aspek kehidupan masyarakat (pendidikan, kesehatan, pembangunan manusia, dan ekonomi). Selain itu, perubahan angka statistik yang

tidak signifikan atau bahkan semakin parah setiap tahunnya merepresentasikan suatu gejala umum, yaitu betapa sulitnya wilayah Manggarai Raya bebas dari situasi kemiskinan multisektor, meskipun memiliki sumber daya yang memadai. Ini tentu menjadi sebuah ironi. Di satu sisi Manggarai Raya merupakan sebuah daerah yang kaya akan sumber daya. Akan tetapi pada sisi lain, keterbelakangan dan kemiskinan masih menjadi bagian tak terpisahkan dari denyut nadi kehidupan orang-orang Manggarai. Bagaimana hal itu menjadi mungkin? Mengapa ironi kemiskinan dan keterbelakangan masih menjadi bagian dari kehidupan orang-orang Manggarai? Pertanyaan tersebut akan diuraikan secara lebih mendalam pada bagian berikut.

5.2.2 Bagaimana Masyarakat Manggarai Menjadi Miskin: Tiga Macam Narasi

Sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya, pendekatan ekonomi politik yang digunakan dalam penelitian ini memahami kemiskinan struktural sebagai suatu kejahatan yang timbul dari relasi kekuasaan asimetris antara berbagai poros kekuatan (elite politik/birokrat, elite ekonomi/pemodal, dan masyarakat) dengan logika kapitalisme neoliberal yang begitu kuat sehingga menghasilkan kelas dominan (elite politik dan ekonomi) dan kelas marginal (masyarakat miskin). Sementara kelompok elite politik dan ekonomi mengambil manfaat dari agenda-agenda pembangunan dan pengelolaan sumber daya publik, masyarakat miskin semakin tereksklusi dan terjebak dalam kubangan kemiskinan yang akut. Kerangka teoritis ini akan dipakai untuk menganalisis proses terjadinya kemiskinan struktural di Gereja Keuskupan Ruteng yang mencakup seluruh wilayah Manggarai Raya.

Terdapat sekurang-kurangnya tiga konsep kunci dari penjabaran mengenai kemiskinan struktural dalam kacamata ekonomi politik di atas. Ketiga konsep kunci tersebut ialah (1) kemiskinan berkelindan erat dengan watak elite politik dan ekonomi yang hegemonik dan dominan; (2) kemiskinan merupakan hasil dan bagian dari proses pembangunan kapitalisme-neoliberal yang penuh dengan kontroversi, dan (3) kemiskinan merupakan eksklusi multidimensi (sosial, politik, ekonomi, kultural, dan ekologi) terhadap orang-orang lemah. Ketiga konsep kunci ini tidak berdiri sendiri dan saling terpisah. Ketiganya memiliki hubungan yang saling terkait. Hal ini akan semakin jelas apabila kita menguraikan dinamika

kemiskinan di Manggarai Raya dalam tiga narasi berikut: (1) Narasi *de Ema*³¹¹ Penguasa: Relasi Hegemonik dalam Struktur Ekonomi Politik Manggarai; (2) Narasi *de Nemba*³¹² Kapitalisme Neoliberal: Kontroversi Pembangunan Kapitalisme Neoliberal di Manggarai; dan (3) Narasi *de Mendi Roeng*³¹³: Eksklusi Multidimensi dan Perlawanan Masyarakat Lokal.

5.2.2.1 Narasi *de Ema* Penguasa: Relasi Hegemonik dalam Struktur Kehidupan Masyarakat Manggarai

Sistem politik otonomi daerah yang gaungnya semakin nyaring terdengar pasca kejatuhan rezim Orde Baru menjadi salah satu babak penting dalam sejarah politik demokrasi Indonesia. Jika pada masa sebelumnya politik masih cenderung tersentralisasi di bawah otoritarianisme Soeharto, maka melalui sistem otonomi daerah, proyek-proyek politik demokrasi mulai terdesentralisasi ke ruang-ruang periferal dengan memberikan kewenangan yang besar kepada masyarakat lokal untuk mengatur berbagai sumber daya (politik, ekonomi, kultural, sosial, dan ekologi) di tingkat lokal. Alasan mendasar dari agenda ini ialah bahwa penduduk lokal lebih kenal dan paham kompleksitas kebutuhan konkret mereka. Karena itu, pembangunan lokal mesti berjangkar pada nilai-nilai setempat dan melibatkan aktor-aktor lokal.³¹⁴

Namun agenda reformasi politik dengan memberi ruang bagi partisipasi komunitas lokal dalam upaya mencapai *bonum commune* justru melahirkan ironi baru. Alih-alih membuka jalan bagi mengalirnya kesejahteraan ke masyarakat akar

³¹¹ Dalam bahasa Manggarai, kata *de* merujuk pada kepemilikan atau kepunyaan. Sementara itu, kata *ema* (bapak) dapat dipahami dalam dua pengertian, yaitu sosok yang mengayomi atau melindungi (positif), dan sosok yang menguasai atau mendominasi (negatif). Dalam penelitian ini penulis menggunakan kata *ema* sebagai perpaduan peyoratif dari dua makna tersebut. *Ema* adalah sosok pelindung dan pengayom yang dominan dan hegemonik. Dengan demikian predikasi *ema* bagi elite politik dan ekonomi Manggarai merujuk pada ciri elite sebagai pelindung dan pengayom yang dominan dan hegemonik.

³¹² Dalam bahasa Manggarai kata *nemba* dapat diterjemahkan dengan wabah atau hawar yaitu suatu penyakit yang serentak menyerang penduduk di daerah tertentu. Predikasi *nemba* untuk ideologi kapitalisme neoliberal merepresentasikan suatu fenomena yang sama, yaitu betapa ideologi yang penuh kontroversi ini telah menjadi suatu penyakit yang mendatangkan begitu banyak penderitaan bagi penduduk lokal di Manggarai Raya.

³¹³ Frase *mendi roeng* secara sederhana dapat diterjemahkan sebagai hamba rakyat (*mendi*: hamba; dan *roeng*: rakyat). Frase ini hendak melukiskan posisi rentan rakyat di hadapan para elite dan agenda pembangunan kapitalisme neoliberal. Rakyat seolah-olah dijadikan sebagai hamba di tanah mereka sendiri. Dengan berbagai daya dan upaya, rakyat acapkali dipaksa untuk tunduk-taat terhadap desain agenda pembangunan yang mempermiskinkan dan memasung hak-hak mereka.

³¹⁴ Boni Hargens, 'Manggarai, Gereja, dan Negara', dalam Regus dan Deki (eds.), hal. 283.

rumpun, desentralisasi justru memberi ruang bagi elite-elite lokal untuk memperkuat cengkaman mereka dalam pengaturan kehidupan bersama dan distribusi kesejahteraan di tingkat lokal. Kondisi seperti ini terjadi di tengah menguatnya praktik otonomi daerah yang terperangkap pada *framing* prosedural-administratif melalui pelimpahan wewenang dalam urusan pemerintahan dari pusat ke daerah.³¹⁵ Akibatnya, desentralisasi tampaknya menjadi suatu momentum relokasi otoritarianisme yang sebelumnya terpusat pada rezim Soeharto ke tangan-tangan elite-elite lokal.³¹⁶ Menggantikan sentralisasi negara-bangsa, komunitas politik lokal yang secara prosedural-administratif memang mengalami perkembangan kemudian dibajak oleh kepentingan-kepentingan para elite.³¹⁷ Kenyataan demikian juga terjadi dalam konteks kekuasaan politik di Manggarai Raya.

Hegemoni³¹⁸ para elite dalam kehidupan masyarakat Manggarai memang bukan merupakan fenomena khas periode desentralisasi pasca-Soeharto. Dominasi

³¹⁵ Penggunaan *framing* prosedural-administratif dalam menilai kemajuan politik demokrasi di tingkat lokal berakar pada paradigma institusionalis yang mulai berkembang di Eropa Selatan selama gelombang ketiga demokrasi (akhir dekade 1970-an dan seterusnya). Menurut paradigma institusionalis, demokrasi akan berkembang dengan sendirinya melalui pembentukan lembaga yang baik. Kelembagaan yang dimaksudkan ialah hal-hal yang berkaitan dengan kebebasan sipil dan politik, pemilihan umum yang bebas dan jujur, tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*), serta penegakan hukum (*rule of law*). Selain itu, paradigma institusionalis juga mendukung model demokrasi *top-down* yang dikendalikan oleh elite dan mengeksklusi massa dari partisipasi. Menurut Törnquist, paradigma institusionalis memuat suatu klaim yang naif perihal pencapaian demokrasi melalui kesepakatan dan kehendak baik (*political will*) para elite untuk membangun sejumlah kelembagaan yang demokratis. Pandangan ini, demikian Olle Törnquist, “sama naifnya dengan menyatakan bahwa institusi-institusi pokok dari sistem kapitalis dan sosialis senantiasa mendatangkan kesejahteraan”. Bdk. Olle Törnquist, ‘Kemandegan Demokrasi Indonesia’, dalam Willy Purna Samadhi dan Nicolaas Warouw (eds.), *Demokrasi di Atas Pasir Kemajuan dan Kemunduran Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Demos, 2009), hal. 19.

³¹⁶ Purwo Santoso, ‘Kemandirian Lokal: Upaya Pemberdayaan Hak-Hak Sipil’, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 3.2 (1999), hal. 135 dan 142.

³¹⁷ Menurut Olle Törnquist, selain ciri elitis, politik desentralisasi di Indonesia juga kuat dipengaruhi oleh politik identitas kelokalan dan globalisasi ekonomi. Bdk. Törnquist, hal. 16.

³¹⁸ Hegemoni merupakan dominasi simbolik yang seringkali tidak disadari. Menurut Gramsci, suatu kelompok dikatakan hegemonik atas kelompok-kelompok lain jika memiliki pengaruh yang mendorong munculnya *consent* atau persetujuan secara sukarela. Sementara itu menurut Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, hegemoni tak lain merupakan stabilisator yang memapankan identitas politis tertentu dengan cara mengartikulasikan kepentingan mereka dalam suatu perjuangan politis. Karena itu, hegemoni meniscayakan sebuah pertarungan posisi dan percaturan alternatif. Pertarungan itu tidak terjadi melalui pertumpahan darah. Ia terjadi melalui sebuah infiltrasi simbolik tanpa menggunakan kekerasan dan tekanan. Bagaimana dominasi suatu kelompok politis atau kelompok kepentingan bisa diterima oleh kelompok partikular yang lain? Hal itu terjadi melalui formasi wacana hegemonik. Wacana bisa menjadi hegemonik ketika dia mampu merepresentasikan kepentingan-kepentingan partikular (kelompok identitas atau kelompok kepentingan). Meskipun wacana hegemonik memuat partikularitas tertentu, ia bisa diterima sebagai identitas bersama karena

tersebut sudah ada sejak lama dan terus mengalami perkembangan yang dinamis dalam lintasan sejarah yang panjang. Dalam struktur pemerintahan masyarakat tradisional Manggarai, ruang-ruang kekuasaan menjadi privilese kaum aristokrat seperti *tu'a panga*, *tu'a teno*, dan *tu'a golo*. *Tu'a panga* merupakan kepala suku/klan yang dipilih secara aklamasi dengan menjunjung tinggi semangat persaudaraan. Ia bertanggung jawab dalam urusan-urusan internal *panga* (suku atau klan) dan mewakili *panga* dalam urusan-urusan umum yang menyangkut seluruh kampung seperti *lonto leok* (musyawarah) di tingkat kampung dan *penti beo* (acara syukuran kampung).³¹⁹ Sementara itu, *tu'a teno* merupakan kepala bagi tanah ulayat. Ia bertugas untuk mengurus pembagian tanah *lingko*, mengontrol akses atas tanah melalui ritual, dan memimpin upacara yang berkaitan dengan kemakmuran dalam kampung.³²⁰ *Tu'a teno* yang diangkat oleh *tu'a golo* berdasarkan musyawarah dengan para tua adat bisa berasal dari suku tertua yang menghuni kampung atau berasal dari suku lain.³²¹ Sementara itu, *tu'a golo* merupakan kepala kampung yang bertugas untuk mengatur hubungan dalam masyarakat, menyelesaikan konflik dalam musyawarah bersama tua-tua adat lainnya, dan mengatur hubungan dengan kampung-kampung lain.³²² *Tu'a golo* biasanya

mampu mengartikulasikan kepentingan-kepentingan partikular lain dalam langgam politik masyarakat. Namun demikian, wacana hegemonik tidak kedap terhadap perlawanan antagonistik dari partikularitas lain. Karena itu, masyarakat tak pernah utuh, selesai, dan abadi. Peluang bagi pertarungan wacana selalu terbuka dalam rangka menciptakan identitas bersama yang hegemonik. Bdk. R. Haryono Imam, 'Masyarakat Warga dalam Pemikiran Gramsci', dalam F. Budi Hardiman (ed.), *Ruang Publik Melacak "Partisipasi Demokratis": Dari Polis Sampai Cyberspace*, cet. ke-6 (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2010), hal. 176; Venansius Haryanto, *Ranah Politik Menurut Pierre Bourdieu* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2014), hal. 125–126; Fransiskus Agustinus Djalong, 'Kairos dan Developmentalisme: Politik Wacana Patronase di Manggarai' (Tesis, Universitas Gadjah Mada, 2011), hal. 13.

³¹⁹ Nggoro, hal. 76–78.

³²⁰ Sebagai bagian dari bangsa Austronesia, Flores pada umumnya tidak mengenal konsep tuan tanah (*land lord*), tetapi penjaga tanah (*land guardian*). Karena itu, peran *tu'a teno* dalam konteks ini bukan sebagai tuan tanah, melainkan sebagai penjaga tanah komunal. Dalam masyarakat tradisional Manggarai, setiap kepala keluarga (*tu'a kilo*) memiliki hak untuk memperoleh sebidang tanah dari *lingko* untuk keperluan keluarganya. Pembagian tanah komunal untuk setiap kepala keluarga itu akan diatur oleh *tu'a teno*. Bdk. Emilianus Yakob Sese Tolo, 'Akumulasi Melalui Perampasan dan Kemiskinan di Flores', *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi*, 21.2 (2016), hal. 183; Maribeth Erb, 'Negotiating History: Myth, Power and Ethnicity in Manggarai (Flores, Eastern Indonesia)', dalam H. M. Dahlan et al. (eds.), *ASEAN in the Global System*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993), hal. 22.

³²¹ Robert Mirsel, 'Masyarakat Manggarai: Sejarah, Alam Pikiran, Tanah dan Hutan', dalam Eman J. Embu dan Robert Mirsel (eds.), *Gugat Darah Petani Kopi Manggarai* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2004), hal. 10.

³²² Mirsel, 'Masyarakat Manggarai: Sejarah, Alam Pikiran, Tanah dan Hutan', hal. 9.

diangkat dari suku tertua di kampung atau suku lain berdasarkan kesepakatan bersama.³²³ Dalam masyarakat tradisional Manggarai, keputusan-keputusan yang dibuat oleh *tu'a golo* dan *tu'a teno* terkait konflik tanah dan sosial lainnya bersifat sangat mengikat dan tidak bisa diganggu gugat.³²⁴

Sistem pemerintahan tradisional ini kemudian bergeser ke sistem *kedaluan* dan *gelarang* pasca penguasaan kerajaan-kerajaan asing di Manggarai.³²⁵ Dalam sistem *kedaluan* dan *gelarang* kekuasaan aristokrat tradisional semakin melemah karena disubordinasi oleh kekuasaan *dalul* dan *gelarang*. Sistem pemerintahan yang baru ini dibentuk oleh penguasa asing untuk urusan pemerintahan, perdagangan, penegakan aturan dan hukum, serta urusan pemungutan pajak.³²⁶ Dalam sistem pemerintahan yang baru ini wilayah Manggarai dibagi ke dalam beberapa *kedaluan* dengan pemimpin utama seorang *dalul*. Para *dalul* ini mengangkat sejumlah *gelarang* sebagai perwakilan yang membawahi beberapa kampung (*beo*).³²⁷ Selain itu, *dalul-dalul* kemudian bergabung lagi dan membentuk sebuah *adak* (kerajaan).³²⁸ Meskipun bukan merupakan tuan tanah, para *dalul* mempertahankan hak atas tanah di sekitar wilayah kedaluannya dan juga diberikan privilese untuk mendapatkan

³²³ Nggoro, hal. 79.

³²⁴ Mirsel, 'Masyarakat Manggarai: Sejarah, Alam Pikiran, Tanah dan Hutan', hal. 11.

³²⁵ Sejauh ini belum ada kesepakatan perihal kapan persisnya sistem pemerintahan lokal ini berubah menjadi sistem pemerintahan *kedaluan* dan *gelarang*. Sekurang-kurangnya terdapat dua pendapat berbeda mengenai hal ini. *Pertama*, pandangan yang menyatakan bahwa sistem *kedaluan* dan *gelarang* dibentuk oleh Kerajaan Bima yang menurut catatan tertulis mulai menaklukkan Manggarai sejak tahun 1661. Hal ini misalnya dinyatakan oleh Verheijen. Sementara itu, pendapat lain menyatakan bahwa sistem tersebut berasal dari Sulawesi Selatan. Hal ini misalnya dinyatakan oleh Dami N. Toda melalui analisis linguistiknya atas istilah-istilah seperti *dalul*, *gelarang*, dan *Keraeng*. Kata *dalul* kemungkinan besar berasal dari kata *datu* untuk raja pada masa Kerajaan Luwu' (Bugis). Dalam penyebutan orang Manggarai, kata *datu* itu mengalami pergeseran bunyi menjadi *dalul*. Sementara itu, kata *kraeng* (raja, sri baginda) dan *gelarang* (penguasa kecil) berasal dari kata *karaeng* dan *Gallarang* dalam tradisi Kerajaan Goa-Tallo. Jika dilihat dari sejarah ekspansi terhadap Flores termasuk Manggarai, Kerajaan Goa-Tallo jauh lebih dulu memberikan pengaruhnya (sekitar tahun 1626) dibandingkan Bima (tahun 1660-an). Dalam ekspansi terhadap wilayah-wilayah baru, Kerajaan Goa-Tallo juga mempengaruhi perubahan tata pemerintahan di daerah setempat. Hal itu misalnya tampak dalam perubahan struktur pemerintahan Kerajaan Bima yang berada di bawah kekuasaan Goa-Tallo selama periode 1616-1660. Melalui Sultan Ambela Ab'ul-Khair Siraju'ddin (1640-1682), struktur pemerintahan Bima dirombak dan mengikuti struktur pemerintahan Goa-Tallo. Karena itu, hal serupa juga sangat boleh jadi diberlakukan di daerah Manggarai sejak ekspansi Kerajaan Goa-Tallo pada abad 17. Bdk. Verheijen, hal. 23 dan 31; Toda, hal. 54-56, 246-49.

³²⁶ Toda, hal. 247-248.

³²⁷ Erb, "Negotiating History: Myth, Power and Ethnicity in Manggarai (Flores, Eastern Indonesia)," hal. 4.

³²⁸ Mirsel, 'Masyarakat Manggarai: Sejarah, Alam Pikiran, Tanah dan Hutan', hal. 13.

tanah dari penduduk lokal.³²⁹ Selain itu, salah satu kekhasan yang begitu kental dari sistem pemerintahan yang baru ini ialah menjamurnya konflik dan perang antar kedaluan dan *adak* dalam rangka memperebutkan kekuasaan dan pengaruh di Manggarai. Perang ini membawa kerugian yang tidak sedikit terhadap masyarakat kecil dan membuka ruang bagi semakin menguatnya dominasi elite lokal dan asing terhadap penduduk Manggarai.³³⁰

Hegemoni para aristokrat tradisional ini kemudian terus dipertahankan ketika Manggarai dikuasai Belanda. Belanda datang ke Manggarai sejak tahun 1907 dan selama bertahun-tahun melakukan negosiasi, perang, dominasi, dan pembentukan birokrasi administrasi kolonial.³³¹ Salah satu fakta sejarah yang cukup berpengaruh terhadap perkembangan sejarah Manggarai di kemudian hari ialah pengakuan Belanda atas superioritas Adak Todo-Pongkor di tanah Manggarai. Adak Todo-Pongkor memang sudah mendapatkan reputasi positif di mata penduduk Manggarai lantaran konsistensi mereka dalam menentang tirani asing.³³² Karena itu, pihak kolonial Belanda kemudian membangun komunikasi dan mendirikan pusat pemerintahan kolonial di Todo. Karena alasan geografis dan keamanan, pusat *adak* (kerajaan) dan pemerintahan kolonial Belanda kemudian dipindahkan ke Ruteng. Pemindahan pusat pemerintahan ini diikuti dengan sejumlah penyesuaian struktural seperti pembentukan *zelfbestuur* (pemerintah swapraja) dengan nama *Onderafdeeling* Manggarai dan pengangkatan Raja Bagoeng dari Adak Pongkor sebagai raja pertama (1924-1930). Kerajaan

³²⁹ Verheijen, hal. 25; Erb, "Negotiating History: Myth, Power and Ethnicity in Manggarai (Flores, Eastern Indonesia)," hal. 9.

³³⁰ Cerita peperangan antar kedaluan dan *adak* di Wilayah Manggarai dapat dibaca dalam Toda, hal. 216–300. Selain melibatkan penguasa setempat, peperangan di Manggarai juga melibatkan para penguasa asing seperti Kerajaan Bima yang berkoalisi dengan Adak Todo-Pongkor dan Kerajaan Goa yang berkoalisi dengan Adak Cibai. Keterlibatan para penguasa asing ini pada gilirannya memperkuat kedaulatan mereka atas tanah Manggarai.

³³¹ Sejarah pendudukan kolonial atas Manggarai dapat dibaca dalam Toda, hal. 306–339.

³³² Dengan merujuk pada Lawang (1989), Erb menandakan bahwa reputasi Adak Todo-Pongkor semakin menguat di kalangan masyarakat Manggarai pasca pemberlakuan perdagangan budak oleh pemerintah Belanda pada pertengahan abad 17 (sekitar tahun 1660-an). Akibatnya, Bima yang menguasai Manggarai pada saat itu menuntut upeti berupa budak dari Manggarai. Hal ini meningkatkan konflik internal di Manggarai. Kampung-kampung saling menyerang untuk mencari hamba sebagai upeti bagi Kerajaan Bima. Banyak penduduk lokal yang melarikan diri dari kendali Bima mencari tempat berlindung pada Adak Todo-Pongkor. Erb, "Negotiating History: Myth, Power and Ethnicity in Manggarai (Flores, Eastern Indonesia)," hal. 6–7.

Manggarai kemudian dipimpin secara bergantian oleh bangsawan Adak Todo-Pongkor seperti Raja Baroek (1931-1949) dan Raja Ngambut (1949-1960).³³³

Pada masa-masa awal Kerajaan Manggarai, bangsawan Pongkor-Todo mendapatkan reputasi gemilang dan posisi istimewa di dalam kehidupan masyarakat. Hal itu didukung oleh keteladanan para raja dan kerja keras mereka dalam membangun daerah Manggarai. Akan tetapi, birokrasi pemerintahan kolonial Belanda yang membutuhkan tenaga terdidik dan pembangunan sekolah-sekolah misi di tanah Manggarai perlahan-lahan menggerus reputasi keluarga bangsawan tersebut. Akibatnya, cara pandang orang-orang Manggarai perihal ‘orang terhormat’ pun juga turut berubah. Pendidikan telah membuka jalan bagi mobilitas sosial masyarakat dan memungkinkan setiap orang menempati posisi strategis sebagai pegawai atau guru. Alhasil, kaum terdidik dan pegawai (birokrat dan guru) lahir sebagai elite baru dan mengurangi dominasi kaum bangsawan yang kurang mampu beradaptasi dengan perubahan lantaran dimanjakan oleh privilese tradisional mereka.³³⁴ Posisi sebagai elite bukan lagi menjadi monopoli kaum aristokrat tradisional, tetapi juga menjadi milik para birokrat terdidik. Kendati demikian, formasi elite lokal menuju birokrat itu pada galibnya masih kental diwarnai hubungan patrimonial.³³⁵

³³³ Pemilihan raja Manggarai dilaksanakan melalui musyawarah Dewan Kerajaan *Kraeng Panga Adak Alo Todo* dan *Kraeng Panga Adak Enem Pongkor*. Belanda hanya mengukuhkan jabatan para raja yang ditetapkan dalam musyawarah tersebut. Sebelum Raja Bagung, terdapat juga Raja Tamoer (1914-1924) dari adak Todo yang menjadi raja Swapraja *Onderafdeeling Manggarai Tengah-Timur-Selatan*. Akan tetapi, kekuasaan Kraeng Tamoer belum mencakup seluruh wilayah Manggarai. Swapraja *Onderafdeelingen Manggarai Barat-Utara* dikuasai oleh Perwakilan Bima Naib Reo Abdullah Daeng Mananja yang berkedudukan di Reok. Karena protes keras dari masyarakat Manggarai dan juga dorongan dari para misionaris yang menolak Manggarai dipimpin oleh kesultanan Bima yang beragama Islam, maka pihak kolonial Belanda kemudian berunding dengan pihak Bima untuk melepaskan (*voligafstand*) hak klaimnya atas Manggarai bagian Utara dan Barat. Selanjutnya pada tanggal 2 Mei 1924 Raja Bagoeng diangkat menjadi raja pertama wilayah Manggarai yang utuh itu. Pada tanggal 20 Desember 1929, Raja Bagoeng menandatangani dokumen *Korte Verklaring* (Plakat Pendek) yang berisikan pengakuan kedaulatan Belanda atas tanah Manggarai. Dokumen tersebut menjadi titik pangkal yuridis bagi penjajahan Belanda di Manggarai. Bdk. Toda, hal. 326–337.

³³⁴ Erb, “Negotiating History: Myth, Power and Ethnicity in Manggarai (Flores, Eastern Indonesia),” hal. 8.

³³⁵ Nordholt melukiskan perubahan tersebut dengan istilah *changing continuities* (kesinambungan yang berubah). Meskipun kelas dominan tidak lagi menjadi monopoli aristokrat tradisional dan secara perlahan beralih ke golongan birokrat, relasi kuasa tersebut masih kuat diwarnai oleh hubungan-hubungan patrimonial sebagaimana tampak dalam masa pra-kolonial, kolonial, dan post-kolonial. Bdk. Djalong, hal. 46. Djalong merujuk pada Henk Schulte Nordholt, ‘Decentralization in Indonesia: Less State, More Democracy?’, dalam John Harris, et al. (eds.), *Politicizing Democracy* (Houndmills: Palgrave MacMillan UK, 2004), hal. 29–47.

Ketika Kabupaten Manggarai dibentuk pada tahun 1958, dominasi elite baik birokrat terdidik maupun aristokrat tradisional (kerabat dalu atau gelar yang mendapatkan pendidikan di sekolah-sekolah Katolik) semakin dimapankan dalam agenda pembangunan baik selama rezim Orde Lama maupun Orde Baru.³³⁶ Hal ini terjadi di tengah menguatnya wacana patronase dalam pembangunan (developmentalisme) post-kolonial yang cenderung bersifat teknis-manajerial.³³⁷ Akibatnya, kontrol atas populasi dan sumber daya Manggarai terkonsentrasi dalam kekuasaan elite-elite lokal. Urusan pembangunan menjadi urusan kaum terdidik dan birokrat pemerintahan, sementara rakyat kebanyakan menerima dan tunduk pada agenda pembangunan yang didesain oleh kaum elite.

Memasuki era otonomi daerah, formasi elite lokal menjadi kian kompleks dan cair. Reformasi kelembagaan melalui pemilihan langsung terhadap pemerintah eksekutif dan legislatif menjadi medan politik baru yang menuntut para elite untuk terus melakukan adaptasi agar tidak kehilangan pengaruh dan pamor di tengah masyarakat. Karena itu, formasi elite post-Soeharto dalam gelanggang politik kekuasaan Manggarai kini ditandai oleh akumulasi beragam modal (ekonomi, sosial, kultural, dan simbolik).³³⁸ Akan tetapi, dari mana para elite atau bos-bos lokal ini mendapatkan modal yang penting bagi posisi mereka dalam pertarungan

³³⁶ Selama rezim Orde Lama dan Orde Baru, Kabupaten Manggarai telah dipimpin oleh Karolus Hambur (1958-1967), Frans Sales Lega (1968-1978), Frans Dula Burhan (1978-1988), dan Gaspar Ehok (1988-1998). Para bupati Manggarai ini seringkali dilukiskan sebagai bapak pembangunan Manggarai; sosok pekerja keras, disiplin, dan terdidik; serta perintis agenda modernisasi multisektor. Biografi dan rangkaian prestasi bupati-bupati tersebut dapat dibaca dalam Kanis Lina Bana (ed.), *Makna Bertapak: Jejak Langkah Membangun Manggarai* (Yogyakarta: Penerbit Lamalera, 2009).

³³⁷ Kajian perihal menguatnya wacana patronase dalam pembangunan di Manggarai dapat dibaca dalam penelitian Djalong (2011). Selain dalam wacana developmentalisme oleh birokrat pemerintah dan politisi, patronase juga menyata dalam wacana *kayros* (keselamatan) yang dibawa oleh birokrat Gereja Katolik ke Manggarai. Di sini, Djalong tampaknya memahami Gereja sebagai institusi yang hierarkis. Bdk. Djalong (2011).

³³⁸ Untuk dapat berkontestasi dalam medan politik, para elite membutuhkan sejumlah modal. Mengikuti analisis Bourdieu, modal tidak hanya direduksi sebagai modal ekonomi semata. Modal, demikian Bourdieu, merupakan “sumber daya efektif yang memungkinkan seseorang beradaptasi dan berjuang di tengah arena politik dengan memanfaatkan keuntungan dan kekayaan baik aktual maupun potensial”. Keseluruhan modal dan komposisi kepemilikan modal akan sangat menentukan posisi sosial seseorang. Lebih lanjut, Bourdieu memetakan modal ke dalam empat jenis, yaitu modal ekonomi (sarana produksi dan finansial), modal kultural (pendidikan, pengetahuan, kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, pembawaan, atau cara bergaul), modal sosial (jaringan sosial dan keanggotaan dalam suatu organisasi atau grup tertentu), dan modal simbolik (nama, gelar, jabatan, atau prestise). Uraian lebih terperinci perihal modal dalam pemikiran Bourdieu dapat dibaca dalam Haryanto, *Ranah Politik Menurut Pierre Bourdieu*, hal. 37–48.

kekuasaan di Manggarai? Berdasarkan pengamatannya terhadap hajatan demokrasi elektoral di Manggarai, Hargens memetakan enam sumber kekuasaan yang dapat menyokong akumulasi modal dan menjamin kekuasaan para elite lokal, yaitu: partai politik, birokrasi, pengusaha, Gereja, kelompok adat (*tu'a golo* dan *tu'a teno*), dan kelas menengah (aktivis LSM, akademisi, dan aktivis mahasiswa).³³⁹ Kepemilikan modal dan penguasaan terhadap sumber-sumber kekuasaan di atas telah membentuk suatu simbiosis yang disebut Hargens sebagai bosisme. Bosisme, demikian Hargens, merupakan “jaringan patronase model baru yang dibentuk oleh jaringan kepentingan para bos yang berpengaruh dan menguasai sumber daya sosial-ekonomi-politik dalam sebuah komunitas politik”.³⁴⁰ Jaringan-jaringan demikian telah menjadikan politik Manggarai sebagai suatu sirkulasi kekuasaan yang sarat dengan praktik patronase, KKN, dan elitis.

Posisi hegemonik elite menyata dalam sejumlah agensi politik yang menunjukkan betapa kuatnya daya tawar mereka berhadapan dengan masyarakat atau kekuasaan alternatif yang ada di tengah masyarakat. Hal itu misalnya terjadi dalam fenomena kulturalisasi politik dan politisasi kultur. Kulturalisasi politik terpancar dengan jelas dalam klaim elite sebagai subjek serba tahu, serba bisa, dan serba paham politik pembangunan daerah. Karena itu, politik pembangunan yang didesain elite tidak bisa diganggu gugat, ditentang, atau dipertanyakan. Upaya-upaya kritis akan dicap sebagai gerakan subversif dan provokatif yang memecah belah masyarakat akar rumput. Untuk konteks Manggarai, fenomena seperti ini menyata misalnya dalam kasus pembabatan kopi dan penembakan terhadap petani kopi di Ruteng (2004), prediksi Anton Bagul sebagai *landuk* (sentrum) politik pembangunan Manggarai, label provokator atau subversif oleh bupati Fidelis Pranda terhadap Gereja lokal yang menolak tambang (2009), dan arogansi politik Bupati Heri Nabit berhadapan dengan gerakan tolak Geothermal di Poco Leok (2023).³⁴¹

³³⁹ Boni Hargens, ‘Bosisme Lokal dan Pergeseran Kekuasaan di Manggarai’, dalam Boni Hargens (ed.), *Kebuntuan Demokrasi Lokal di Indonesia: Studi Konflik Tambang di Manggarai-Flores* (Jakarta: Parrhesia Institute, 2009), hal. 121.

³⁴⁰ Hargens, ‘Manggarai, Gereja, dan Negara’, hal. 273.

³⁴¹ Max Regus, ‘Bupati Mabur dan Kesesatan Berpikir’, dalam Alex Jebadu, et al. (eds.), hal. 145–152; Alexander Aur, ‘Dari Babat Kopi ke Babat Nyawa’, dalam Embu dan Mirsel (eds.), hal. 102–120; Maribeth Erb, ‘Shaping a “New Manggarai”’: Struggles over Culture and Tradition in an Eastern Indonesian Regency’, *Asia Pacific Viewpoint*, 46.3 (2005), hal. 326; Tim Flores, “‘Jangan Sesuka

Hegemoni elite lokal melalui politisasi kultur menyata dalam penggunaan simbol-simbol kebudayaan untuk mendapatkan simpati dan dukungan rakyat dalam hajatan demokrasi elektoral. Studi Maribeth Erb pada tahun 2005 yang lalu menunjukkan betapa masifnya penggunaan simbol kultural oleh elite-elite lokal dalam pertarungan elektoral.³⁴² Sebelum bertarung, elite-elite lokal ini biasanya meminta restu kepada leluhur melalui rangkaian ritus adat. Di samping itu, mereka juga memanfaatkan relasi kekerabatan melalui hubungan pernikahan (*anak rona* dan *anak wina*).³⁴³ Hal itu misalnya menyata dalam manuver politik Bupati Anton Bagul. Petahana yang mengklaim dirinya sebagai *landuk* itu berkunjung ke setiap *mbaru gendang* (rumah adat), menyanyikan lagu-lagu daerah, membaptis diri sebagai *anak rona pu'u* warga kampung, dan memberikan uang senilai 5 juta rupiah kepada setiap *gendang*.³⁴⁴ Di samping itu, ia juga menganggap dirinya sebagai pusat, sumber, dan tempat orang-orang Manggarai menggantungkan nasib hidup mereka. Hal ini tentu saja bertolak belakang dengan tragedi politik yang terjadi selama masa kepemimpinannya di Manggarai (1999-2004). Pada masa kepemimpinan Bagul, kebun ulayat warga diterabas atas dasar konservasi hutan lindung. Perlawanan warga diredam dengan pendekatan militeristik hingga mendatangkan bukan hanya korban materi dan sumber penghidupan, melainkan juga korban nyawa di pihak rakyat.

Hati Buat Kebijakan,” Protes Warga Poco Leok untuk Bupati Manggarai yang Beri Izin Lokasi Proyek Geothermal’, *Floresa*, 2023 <<https://floresa.co/2023/03/02/jangan-sesuka-hati-buat-kebijakan-protos-warga-poco-leok-untuk-bupati-manggarai-yang-beri-izin-lokasi-proyek-geothermal/>> [diakses pada 16 May 2023].

³⁴² Erb, “Shaping a ‘New Manggarai’: Struggles over culture and tradition in an Eastern Indonesian regency,” hal. 330–331.

³⁴³ Dalam hubungan kekerabatan melalui perkawinan (*woe nelu*), keluarga pemberi istri disebut sebagai *anak rona*, sedangkan keluarga penerima istri disebut sebagai *anak wina*. *Anak wina* memiliki sejumlah kewajiban yang perlu dipenuhi ketika berhadapan dengan *anak rona*. Mereka misalnya menerima *sida* (permintaan sumbangan) untuk keperluan tertentu (perkawinan, kematian, atau syukuran) dari pihak *anak rona*. Hubungan kekerabatan *woenelu* ini bersifat abadi (*saleng wae*) dan bukannya temporal (*salang tuak*). Bdk. Nggoro, hal. 55–69.

³⁴⁴ Meskipun sama-sama mempunyai kewajiban tertentu yang mesti dipenuhi, posisi *anak rona* seringkali lebih kuat dan strategis dibandingkan *anak wina*. Budaya Manggarai memandang *anak rona* sebagai sumber berkat bagi *anak wina*. Dengan membaptis diri sebagai *anak rona ulu* warga kampung, Bupati Bagul tampaknya menginstrumentalisasi relasi kultural ini dalam rangka mengambil keuntungan elektoral. Namun, pemberian uang kepada setiap *gendang* yang dikunjunginya menjadi suatu blunder politik yang seringkali dikritik oleh para aktivis. Dalam pertukaran ritual (*ritual exchange*), pihak *anak rona* tidak pernah menyerahkan materi berupa uang kepada *anak wina*. Yang terjadi adalah sebaliknya. Bdk. Erb, “Shaping a ‘New Manggarai’: Struggles over culture and tradition in an Eastern Indonesian regency,” hal. 331.

Meningkari berbagai tragedi kemanusiaan tersebut, sang bupati lantas membaptis diri sebagai penyelamat, tempat penduduk lokal bergantung dan menaruh pengharapan hidup mereka. Posisinya sebagai seorang petahana dimanfaatkan sungguh-sungguh untuk menjejali otak masyarakat melalui citra politik yang positif. Taktik seperti ini memang menjadi taktik andalan patronase gaya baru disebut sebagai bosisme. Bosisme memusatkan kekuasaan pada aliansi kepentingan partisan bos-bos lokal dengan menciptakan suatu narasi monolitik-positif terhadap elite tertentu. Tidak ada komunikasi resiprokal di sana. Rakyat dibayangkan sebagai gerombolan massa yang tidak memiliki kompetensi politik untuk menginterupsi narasi besar milik elite. Hal ini tentu saja keliru. Seperti yang akan dijelaskan pada bagian-bagian berikut ini, dominasi para elite tidak selamanya stabil. Kekalahan Bagul dalam pilkada 2005 menjadi bukti politik paling gamblang dari rapuhnya narasi-narasi elitis di hadapan masyarakat.

5.2.2.2 Narasi *de Nemba* Kapitalisme Neoliberal: Kontroversi Pembangunan di Manggarai

Kewenangan besar yang dimiliki elite-elite lokal dalam sistem desentralisasi ternyata menciptakan peluang yang lebih besar bagi bekerjanya mesin-mesin kapitalisme neoliberal di tingkat lokal.³⁴⁵ Jika pada periode-periode sebelumnya, mesin-mesin kapitalisme neoliberal ini tampak dijinakkan di bawah dominasi rezim otoritarianisme Soeharto, maka pelimpahan wewenang lokal dalam mengatur sumber daya dan pembangunan seakan-akan menjadi momentum kebangkitan aliansi bisnis-politik lokal untuk memperkuat cengkraman dan penghisapan mereka terhadap sumber daya dan agenda pembangunan. Hal itu tidak semata-mata dilakukan dengan mengandalkan kekuatan para elite lokal itu sendiri. Dalam praktiknya, para elite lokal ini membangun jaringan kerja sama yang luas baik dengan elite nasional maupun transnasional.³⁴⁶ Watak mereka sama yaitu mengeruk keuntungan sebesar-besarnya dari politik pembangunan dan pengelolaan sumber daya lokal melalui ekonomi politik kapitalisme neoliberal. Karena kewenangan yang begitu besar ini, para elite yang juga disebut sebagai agen kapitalisme neoliberal itu tanpa malu-malu membentangkan karpet merah bagi para

³⁴⁵ Max Regus, "Prolog: Gereja dalam Narasi Besar Kapitalisme", dalam Denar, hal. 1.

³⁴⁶ Michelle Ford and Thomas B Pepinsky, 'Melampaui Oligarki? Bahasan Kritis Kekuasaan Politik dan Kesenjangan Ekonomi di Indonesia', *Prisma*, 33.1 (2014), hal. 8.

investor melalui kebijakan ekonomi politik yang ramah terhadap investasi, privatisasi, pasar bebas, atau deregulasi. Dengan demikian, ada suatu hubungan suportif antara struktur kapitalisme neoliberal di satu sisi dan kelakuan (*agency*) aktor dengan logika perburuan rente di sisi yang lain.³⁴⁷

Privatisasi atas ruang dan sumber daya publik telah menjadi kenyataan yang jamak dalam agenda pembangunan di Manggarai. Negara melalui pemerintah (kabupaten, provinsi, dan nasional) dan para pemodal terlihat berlomba-lomba untuk memperebutkan akses dan kontrol mereka atas berbagai aset publik. Pengelolaan sektor tambang dan energi misalnya diserahkan sepenuhnya kepada perusahaan swasta. Studi yang dibuat oleh JPIC SVD dan JPIC OFM menemukan bahwa sejak pemberlakuan politik otonomi daerah sudah terdapat paling kurang 50 Izin Usaha Pertambangan (IUP) yang dikeluarkan oleh pemerintah setempat kepada 20 perusahaan untuk aktivitas-aktivitas seperti penyelidikan umum, eksplorasi, eksploitasi, dan usaha jasa pertambangan.³⁴⁸ Selain itu, antara tahun 2009-2010 terdapat 14 IUP yang dikeluarkan oleh bupati Manggarai, 9 IUP oleh Bupati Manggarai Timur, dan 2 IUP oleh bupati Manggarai Barat.³⁴⁹

Selain pertambangan, invasi perusahaan-perusahaan milik pemerintah dan swasta juga nyata dalam pembangunan Pembangkit Listrik Tenaga Panas Bumi (PLTP) di Ulumbu, Poco Leok, dan Desa Wae Sano. Dari antara tiga wilayah di Manggarai tersebut, Ulumbu merupakan titik yang sudah dibor dan digunakan sebagai pembangkit listrik. PLTP yang sudah beroperasi sejak tahun 2012 itu berdiri di atas lahan seluas 18.280 ha dan menyumbangkan 13 persen listrik untuk Pulau Flores.³⁵⁰ Dalam rangka meningkatkan daya listrik di wilayah Flores umumnya dan Manggarai khususnya, pemerintah kemudian berencana menambah titik-titik pengeboran di dua kawasan yang juga memiliki potensi geothermal yang besar di Manggarai. Di Poco Leok, pihak pengelola berencana menambahkan sebanyak 16 titik bor untuk meningkatkan kapasitas energi listrik PLTP Ulumbu

³⁴⁷ Desi Rahmawati, *Demokrasi dalam Genggaman Para Pemburu Rente* (Yogyakarta: Penerbit PolGov, 2018), hal. 6.

³⁴⁸ Simon Suban Tukan, 'Industri Pertambangan: Mesin Penghancur yang Masif di Manggarai', dalam Alex Jebadu, et al. (eds.), hal. 282–286.

³⁴⁹ Goa.

³⁵⁰ Fransiskus Pati Herin, 'Ambisi Mengurangi Energi Fosil di "Pulau Panas Bumi"', *Kompas*, 14 Oktober 2021.

dari 7,5 MW menjadi 14 MW.³⁵¹ Sementara itu, proyek pembangkit listrik di Desa Wae Sano digadang-gadang dapat menghasilkan 10-35 Megawatt listrik. Jumlah ini dinilai cukup besar untuk memenuhi kebutuhan listrik di seluruh Pulau Flores.³⁵²

Pasca penetapan Pulau Flores sebagai pulau panas bumi (*Geothermal Island*) oleh pemerintah melalui SK Menteri ESDM Nomor 2268 K/30/MEM/2017, Proyek Geothermal di Manggarai dirancang sebagai bagian dari Proyek Strategis Nasional bidang energi dan sumber daya mineral. Pengelolaan proyek strategis tersebut diserahkan kepada Badan Usaha Milik Negara (BUMN), yaitu PT PLN untuk Ulumbu dan Poco Leok, serta PT Geo Dipa Energi, sebelumnya dilaksanakan oleh PT Sarana Multi Infrastruktur (PT SMI), untuk geothermal Wae Sano.³⁵³ Proyek ini pada awalnya hendak didanai oleh Bank Dunia dan sebuah lembaga pemerintah Selandia Baru, *New Zealand Foreign Affairs and Trade Aid Programme*, sebagai bagian dari *Geothermal Energy Upstream Development Project* (GEUDP). Namun karena mendapatkan penolakan dari warga setempat, pihak Bank Dunia dan lembaga pemerintah Selandia Baru kemudian mengundurkan diri dari rencana sebagai pendonor dana. Karena itu, pemerintah mengambil inisiatif untuk mendanai sendiri pengelolaan proyek strategis tersebut.³⁵⁴

Risiko yang diakibatkan oleh desain pembangunan para elite agen kapitalisme neoliberal itu ternyata tidak sebanding dengan mimpi kesejahteraan yang seringkali digembar-gemborkan kepada masyarakat. Alih-alih mendatangkan kesejahteraan, proyek pembangunan geothermal dan pertambangan ternyata mendatangkan begitu banyak kerugian di kalangan masyarakat akar rumput. Kajian-kajian sejumlah peneliti terhadap pertambangan di Manggarai menunjukkan

³⁵¹ Anno Susabun, 'Demi Loloskan Proyek Geothermal di Poco Leok, Pemerintah Diduga Manipulasi Informasi dan Abaikan Warga yang Menolak', *Floresa*, 2022 <<https://floresa.co/2022/10/27/demi-loloskan-proyek-geothermal-di-poco-leok-pemerintah-diduga-manipulasi-informasi-dan-abaikan-warga-yang-menolak/>> [diakses 24 April 2023].

³⁵² Haryanto dan Supriatma.

³⁵³ Sandy Hayon, "Begini Perkembangan Wacana Proyek Geothermal Wae-Sano Mabar," *Ekorantt.com*, 2021 <<https://ekorantt.com/2021/12/16/begini-perkembangan-wacana-proyek-geothermal-wae-sano-mabar/>> [diakses 12 Maret 2024].

³⁵⁴ Tim Floresa, 'Babak Baru Proyek Geothermal Wae Sano: Bank Dunia Angkat Kaki, Pendana Beralih ke Pemerintah', *Floresa.Co*, 2023 <<https://floresa.co/reportase/peristiwa/57608/2023/11/08/babak-baru-proyek-geothermal-wae-sano-bank-dunia-angkat-kaki-pendana-beralih-ke-pemerintah>> [diakses 12 Maret 2024].

bahwa tambang telah mendatangkan begitu banyak persoalan dibandingkan kesejahteraan yang seringkali dijadikan sebagai alasan keberadaannya. Selain itu, tahap-tahap operasinya juga banyak diwarnai oleh praktik curang dan sarat dengan masalah yang melanggar hak sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat setempat. Beberapa litani persoalan yang diakibatkan oleh kehadiran industri ekstraktif tambang di Manggarai adalah kemiskinan, degradasi ekologis, degradasi sosial budaya, marginalisasi, dominasi, penderitaan, penghancuran lahan pertanian masyarakat desa, eksklusi terhadap masyarakat setempat, deforestasi, dan konflik sosial.³⁵⁵ Hal serupa juga terjadi dalam ambisi besar pemerintah untuk melaksanakan proyek pembangunan pembangkit listrik tenaga panas bumi. Proyek tersebut dalam kenyataannya masih menimbulkan pro-kontra di kalangan masyarakat. Beberapa masyarakat di lingkaran titik bor panas bumi menolak proyek geothermal yang akan menghancurkan lingkungan, warisan adat, keutuhan ciptaan, budaya, dan ruang lingkup hidup mereka. Karena itu, bukannya mendatangkan kesejahteraan, proyek tersebut justru mendorong kelahiran sejumlah bencana yang merugikan lingkungan dan manusia.³⁵⁶

Selain tambang dan energi panas bumi, pengelolaan sektor pariwisata sebagai salah satu sektor unggulan di wilayah Manggarai juga tidak luput dari agenda penguasaan dan kontrol oleh para agen kapitalisme neoliberal. Pembangunan pariwisata di Labuan Bajo (Kabupaten Manggarai Barat) misalnya dinilai sarat dengan kepentingan jaringan bisnis dan politik yang luas. Dengan melibatkan negara dan elite-elite lokal, sejumlah pulau sudah dijual kepada investor atau korporasi asing dan sebagian besar tanah di pesisir Labuan Bajo sudah dikuasai oleh para pelaku bisnis swasta.³⁵⁷ Selain itu, pemerintah juga menggelontorkan

³⁵⁵ Tukan, hal. 275–302; Alexander Jebadu, *Bahtera Terancam Karam: Lima Masalah Sosial Ekonomi dan Politik yang Meruntuhkan Keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2018), hal. 205–220; Denar, hal. 172–179; Maximus Regus, hal. 22.

³⁵⁶ Jaringan Kerja Rakyat, 'Menggugat Industri Ekstraksi Panas Bumi untuk Pembangkit Listrik di Indonesia', *Sun Spirit*, 2021 <<https://sunspiritforjusticeandpeace.org/2021/02/01/menggugat-industri-ekstraksi-panas-bumi-untuk-pembangkit-listrik-di-indonesia/1801/>>.

³⁵⁷ Bisnis pariwisata di Labuan Bajo seringkali diwarnai oleh konflik agraria. Sebagian besar kepemilikan tanah kolektif dialihkan ke tangan-tangan investor dan korporasi. Hal ini dilakukan oleh elite lokal dan dibantu oleh otoritas berwenang setempat. Hingga tahun 2013 yang lalu sejumlah pulau di sekitar Taman Nasional (Pulau Kelor, Pulau Sebayur, atau Pulau Bidadari) berada di tangan korporasi dan orang asing. Hal serupa juga terjadi di kawasan Taman Nasional Komodo, seperti Pulau Tatawa, yang sejak 2008 yang lalu menjadi milik investor dengan sertifikat yang lengkap. Hal ini memperkuat dugaan bahwa pihak berwenang (BTNK dan Badan Pertanahan) terlibat dalam jual

dana triliunan rupiah untuk membangun sejumlah infrastruktur demi terciptanya ruang yang ideal bagi industri pariwisata. Desain pembangunan demikian *de facto* menguntungkan para investor dan perusahaan asing yang menguasai bisnis pariwisata di Labuan Bajo. Hal ini terjadi karena pengelolaan proyek-proyek pembangunan yang semakin masif pasca penetapan Labuan Bajo sebagai kota pariwisata super premium itu diserahkan sepenuhnya kepada pihak investor dan korporasi asing.³⁵⁸ Sementara itu rakyat semakin tercerabut dari ruang ekosistem mereka. Selain itu, hak-hak sosial, politik, ekonomi, dan budaya mereka seringkali diabaikan atas nama investasi, konservasi, dan pembangunan yang ramah terhadap agenda kapitalisme neoliberal.

Dalam beberapa kasus, pemerintah lokal tampak tidak berdaya tatkala berhadapan dengan agenda kapitalisme neoliberal. Dalam pengelolaan Taman Nasional Komodo misalnya, pemerintah lokal sepertinya hanya menjadi boneka pemerintah pusat dan para investor. Pemerintah pusat melalui Kepres no. 32 tahun 2018 telah membentuk Badan Otoritas Pengelolaan Kawasan Pariwisata Labuan Bajo Flores (BPOLF). Menurut pemerintah, badan tersebut dibentuk “agar pengelolaan, pengembangan, dan pembangunan kawasan pariwisata Labuan Bajo dan Flores umumnya lebih terkoordinasi, sistematis, terarah, dan terpadu”.³⁵⁹ Akan tetapi, dalam kenyataannya lembaga super ini disinyalir memperkuat pengaruh pemerintah pusat dan mengebiri otonomi daerah dalam mengelola bisnis pariwisata

beli kawasan tersebut. Selain di TNK dan sekitarnya, penguasaan atas titik-titik strategis juga terjadi di Labuan Bajo. Salah satu jaringan hotel misalnya memiliki 60 ha tanah di lima lokasi berbeda. Selain itu, seorang pengusaha luar negeri menguasai tanah setidaknya 70 ha di sekitar kawasan Komodo dan daratan Flores. Dale, hal. 87–91.

³⁵⁸ Beberapa rancangan pembangunan yang akan dan sedang dikerjakan oleh pihak korporasi di beberapa kawasan destinasi pariwisata Labuan Bajo dan pulau-pulau sekitar adalah sebagai berikut. *Pertama*, pembangunan *rest area* di lahan seluas 151,94 ha (Pulau Komodo) oleh PT Komodo Wildlife Ecotourism (KWE) dan PT Flobamora-BUMD. *Kedua*, pembangunan sarana-prasarana wisata alam dengan desain ala *Jurassic Park* di atas lahan seluas 1,3 ha (Pulau Rinca). *Ketiga*, pembangunan *rest area* di atas lahan seluas 22,1 ha (Pulau Rinca) oleh PT Sagara Komodo Lestari (SKL). *Keempat*, pembangunan *rest area*, sentra kuliner, dan dermaga kelas premium di Pulau Padar oleh PT KWE yang sudah mengantongi lahan seluas 274,13 ha untuk bisnis pariwisata alam. *Kelima*, pembangunan bisnis pariwisata alam di Pulau Tatawa oleh PT Synergindo Niagatama (SN) dengan luas lahan 17 ha. *Keenam*, pembangunan Kawasan Ekonomi Khusus (KEK) di daerah Golo Mori dengan lahan seluas 560 ha. *Ketujuh*, pemasangan pipa, *mooring buoy*, *diving spot*, dan jaringan kabel bawah tanah di kawasan perairan sekitar Pulau Komodo. Haryanto, ‘Tambang Nasional Komodo di Ambang Bencana Ekologi dan Sosial’.

³⁵⁹ Fransisca Alyanti, et al., ‘Tujuh Arah Presiden dan Transformasi Labuan Bajo Sebagai Destinasi Pariwisata Super Prioritas’, *Sekretariat Kabiner Republik Indonesia*, 2022 <<https://setkab.go.id/tujuh-arahan-presiden-dan-transformasi-labuan-bajo-sebagai-destinasi-pariwisata-super-prioritas/>> [diakses 13 Maret 2024].

di Taman Nasional Komodo dan Labuan Bajo. Kehadirannya tak pelak mendatangkan sejumlah kontroversi seperti pengambilalihan lahan seluas 400 ha di kawasan hutan Bowosie untuk keperluan investasi, pengambilalihan tanah Golo Mori untuk pembangunan Kawasan Ekonomi Khusus, pemberlakuan sistem *booking* online, dan pemberlakuan kebijakan terkait pariwisata tanpa diskusi atau sosialisasi dengan pemerintah (DPRD Kabupaten Manggarai Barat) dan lapisan masyarakat setempat.³⁶⁰ Banyak pelaku bisnis lokal, lapisan masyarakat, dan bahkan pemerintah lokal kemudian menolak kehadiran lembaga bentukan pemerintah pusat tersebut. Selain dalam tata kelola pariwisata, kelemahan negara juga nyata dalam distribusi dan transaksi komoditi para penduduk lokal di hadapan kekuatan pasar. Hal ini terjadi hampir di seluruh wilayah Manggarai Raya. Hubungan perdagangan didominasi oleh monopoli pengusaha-pengusaha Cina. Karena itu, urusan harga murni menjadi perkara milik pasar, sedangkan pemerintah tidak boleh melakukan intervensi apa pun dalam mempengaruhi harga pasar. Hal ini juga semakin diperparah dengan ketiadaan asosiasi yang dapat mengartikulasikan kepentingan dan memperkuat posisi tawar para petani lokal di hadapan para pemodal atau pedagang Cina. Alhasil pemerintah dan rakyat tampak tidak berdaya dalam perdagangan komoditi pertanian di Manggarai.³⁶¹

Selain terjadi dalam sejumlah kasus-kasus di atas, logika perburuan rente ala kapitalisme neoliberal juga terjadi dalam alokasi dana pembangunan sarana-prasarana publik (jaringan listrik, jalan, rumah sakit, sekolah, atau jembatan).³⁶² Pembangunan sarana-prasarana tersebut kuat dipengaruhi oleh pertimbangan keuntungan politik dan ekonomi yang akan diakumulasi oleh para elite. Selain itu, tingginya biaya politik elektoral di tingkat lokal semakin memperkuat praktik politik transaksional antara elite politik, birokrat, kontraktor, dan aktor-aktor lainnya. Karena itu, tidak mengherankan apabila desentralisasi kekuasaan politik pasca rezim Soeharto juga ditandai oleh desentralisasi praktik korupsi dalam alokasi anggaran pembangunan di tingkat lokal. Hal itu sekurang-kurangnya terjadi

³⁶⁰ Sunspirit, 'Mengenal Wisata Super Premium Labuan Bajo dan Ancamannya', *Sunspirit for Justice and Peace*, 2020 <<https://sunspiritforjusticeandpeace.org/2020/08/26/mengenal-wisata-super-premium-labuan-bajo-dan-ancamannya/1670/>> [diakses 13 Maret 2024].

³⁶¹ Djalong, hal. 36 dan 68.

³⁶² Edward Aspinall dan Ward Berenschot, *Democracy for Sale: Pemilu, Klientelisme, dan Negara di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Obor, 2019), hal. 244.

dalam tiga modus korupsi berikut.³⁶³ *Pertama*, korupsi birokrasi yang disebabkan oleh kapasitas administrasi yang lemah, gaji yang rendah, dan pengawasan yang lemah. *Kedua*, korupsi dalam bentuk politik *patron-client* dengan menggunakan sumber-sumber daya ekonomi publik untuk memperkuat dukungan dari jaringan patronase dan klientelisme. *Ketiga*, korupsi politik dengan menggunakan penyalahgunaan kekuasaan untuk mencari dana dalam rangka membiayai kampanye dalam suatu hajatan elektoral tingkat lokal.

Studi yang dibuat oleh Djalong perihal wacana patronase di Manggarai membenarkan kuatnya logika perburuan rente dalam alokasi pembangunan infrastruktur di daerah tersebut.³⁶⁴ Beberapa dinas strategis (Dispenda, Dinas Pendidikan dan Kebudayaan, Dinas Pekerjaan Umum, dan Bappeda Kabupaten) dalam birokrasi pemerintahan ditempati oleh aktor-aktor pendukung bupati ('orang-orang' bupati). Dinas-dinas tersebut seringkali dipandang sebagai 'lahan basa' karena banyaknya aliran dana belanja publik dari APBD untuk program-program infrastruktur dan pemeliharaan yang dikelola mereka, selain juga aktor-aktor lain seperti DPRD dan pengusaha atau kontraktor pendukung bupati. Lobi-lobi proyek juga tak lepas dari cengkeraman para aktor pemburu rente. Dalam rekap usulan program dari Musrembang maupun SKPD oleh Bappeda, program-program pesanan datang dari bupati, birokrat, atau anggota DPRD. Proyek dalam program pemerintahan tersebut kemudian akan dikerjakan oleh keluarga besar mereka atau oleh para kontraktor yang telah mendukung mereka dalam pertarungan elektoral.

Singkat kata, proyek pembangunan infrastruktur seringkali dijadikan sebagai instrumen balas jasa atas dukungan politik dari para klien dan pemenuhan janji elite terhadap konstituen selama perhelatan pilkada. Pada titik ini, rancangan dan pengerjaan proyek tidak lagi mempertimbangkan prioritas kebutuhan masyarakat, sepak terjang para kontraktor, dan kualitas pengerjaan proyek. Selain itu, alokasi anggaran untuk sektor-sektor penting lainnya seperti pembangunan dan pemberdayaan pelaku sektor pertanian, perkebunan, dan kelautan kurang mendapatkan perhatian serius karena sektor-sektor tersebut dipandang tidak akan

³⁶³ Jebadu, *Bahtera Terancam Karam: Lima Masalah Sosial Ekonomi dan Politik yang Meruntuhkan Keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia*, hal. 55–57.

³⁶⁴ Djalong, hal. 62–67.

mendatangkan laba yang besar bagi para pengelola (elite politik, birokrat, atau pengusaha/kontraktor).

5.2.2.3 Narasi *de Mendi Roeng*: Eksklusi Multidimensi dan Perlawanan Rakyat Manggarai

Bagaimana posisi rakyat dalam narasi besar pembangunan ala kapitalisme neoliberal dan hegemoni elite politik, birokrat, dan elite ekonomi di tingkat lokal? Rakyat seringkali disubordinasi pada posisi sebagai *mendi* (hamba) yang menantikan tetesan aliran kesejahteraan dari tangan-tangan elite, meskipun penantian itu ibarat mengharapkan durian runtuh, sia-sia belaka. Di tengah cengkeraman tangan para agen kapitalisme neoliberal rakyat seringkali dieksklusi dalam berbagai dimensi kehidupan. Hak-hak sosial, politik, ekonomi, dan budaya mereka diabaikan atas nama agenda pembangunan dengan berbagai jargon penuh tipu daya: investasi, konservasi, dan pertumbuhan ekonomi. Bahkan, mereka juga tidak jarang dijadikan sebagai korban yang mesti menanggung ekses-ekses negatif pembangunan yang telah merusak ruang dan keseimbangan ekosistem hidup mereka.

Dalam beberapa kasus, upaya memuluskan agenda pembangunan kapitalisme neoliberal disertai cara-cara represif dan militeristik. Hal itu misalnya nyata dalam tragedi “Rabu berdarah” di Ruteng pada tahun 2004 yang lalu. Tragedi ini bermula dari upaya pemerintah untuk menegakkan hukum bidang kehutanan, mencegah kerusakan hutan, serta menindak para pelaku kejahatan terhadap kehutanan, kawasan hutan, dan hasil hutan.³⁶⁵ Tim terpadu operasi penertiban dan pengamanan hutan di Kabupaten Manggarai kemudian dibentuk oleh Bupati Manggarai. Tim terpadu itu terdiri dari aparat Dinas Kehutanan, Konservasi Sumber Daya Alam/Taman Wisata Alam (KSDA/TWA), TNI/POLRI, dan sejumlah tenaga preman yang dibayar oleh Pemkab Manggarai.³⁶⁶ Mereka melakukan operasi pembabatan terhadap kopi dan berbagai jenis tanaman penduduk di Colol, Manggarai. Selain melakukan pembabatan, operasi tim terpadu itu juga diwarnai tindakan penjarahan, ancaman, pelecehan seksual, dan bahkan

³⁶⁵ Aur, hal. 105.

³⁶⁶ Aur, hal. 119.

“penculikan” sejumlah warga yang sedang bekerja di kawasan-kawasan hutan lindung versi negara dan pemkab.³⁶⁷ Singkat kata, tindakan sepihak pemkab Manggarai, birokrat, dan aparat negara itu telah merugikan masyarakat setempat. Derita dan kerugian warga semakin berlipat ganda ketika sebagian dari mereka harus meregang nyawa dan mengalami luka parah dalam tragedi Rabu berdarah oleh aparat negara pada 10 Maret 2004 yang lalu.³⁶⁸ Menurut catatan Tim Pemantau Komnas HAM RI, tragedi berdarah tersebut mendatangkan kerugian di pihak masyarakat, yaitu sebanyak enam orang meninggal dunia, dan sebanyak 29 orang luka berat dan ringan dengan 7 di antaranya mengalami cacat seumur hidup.³⁶⁹

Dalam kacamata negara, petani-petani kopi Colol merupakan penjarah hutan yang mesti ditertibkan. Sementara itu, bagi para petani sederhana, mereka adalah orang-orang yang sedang memperjuangkan nasib dan kehidupan (*na'ang bara, wengko weki*) dari tanah-tanah ulayat (*lingko*) yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Mereka kelihatan tidak berdaya di hadapan kekuatan negara yang tampak sebagai *leviathan*. Ironisnya, pembabatan kopi para petani di kawasan hutan lindung tidak murni didasarkan pada upaya konservasi. Catatan sejumlah aktivis menunjukkan bahwa pembabatan tersebut menyembunyikan agenda akumulasi keuntungan melalui investasi dan budidaya jati emas dan mahoni yang meraup dana sekitar Rp 300-400 miliar. Selain itu, pembabatan tanaman rakyat itu juga merupakan modus penguasaan alat produksi oleh negara untuk kepentingan kapitalis pengolah hutan, tambang, dan bisnis wisata alam.³⁷⁰

Selain melalui pendekatan militer dan represif, upaya pemerintah untuk meloloskan pembangunan yang sarat dengan agenda-agenda kapitalisme neoliberal juga dilakukan melalui upaya-upaya dekulturisasi. Dalam pendekatan tersebut, pemerintah menyiapkan sejumlah narasi untuk mendekulturisasi pandangan-pandangan tradisional masyarakat. Pada titik ini, penduduk lokal ditempatkan pada

³⁶⁷ Aur, hal. 107; Tim Investigasi Independen, ‘Suara Para Korban: Kronologi Tragedi Ruteng 10 Maret 2004’, dalam Embu dan Mirsel (eds.), hal. 61; Tim Pemantau Komnas HAM RI, ‘Penghilangan Nyawa dan Tindak Kekerasan’, dalam Embu dan Mirsel (eds.), hal. 83–84.

³⁶⁸ Kronologi lengkap perihal tragedi Rabu berdarah di Ruteng dapat dibaca dalam Tim Investigasi Independen, hal. 57–80.

³⁶⁹ Sementara itu, di pihak aparat kepolisian kerugian itu hanya berupa kerugian material dan enam orang aparat yang mengalami luka ringan. Bdk. Tim Pemantau Komnas HAM RI, hal. 92–93.

³⁷⁰ Viator Parera, ‘Ekologi Versus Ekonomi: Seputar Pembabatan Kopi di Manggarai’, dalam Embu dan Mirsel (eds.), hal. 138.

posisi sebagai orang-orang terbelakang, tertutup, dan belum siap menyambut peluang-peluang besar dalam globalisasi ekonomi modern. Salah satu faktor penyebab keterbelakangan dan ketertutupan itu ialah kuatnya ikatan para penduduk lokal pada adat dan budaya tradisional. Ikatan yang kuat dengan adat dan budaya tradisional itu juga telah mendorong terjadinya berbagai konflik agraria di Manggarai. Kenyataan-kenyataan negatif tersebut, demikian menurut argumentasi para elite, akan mempersulit para penduduk lokal untuk mereformasi diri demi menjawab tuntutan-tuntutan global. Alih-alih mengakui kemungkinan akar sosial dan sejarah dari berbagai konflik dan persoalan di Manggarai, para elite justru menyalahkan penduduk lokal karena persoalan budaya, degradasi moral, dan keengganan mereka untuk melakukan reformasi dan perubahan di tengah perkembangan zaman.³⁷¹ Karena itu mereka mesti melepaskan diri dari ikatan-ikatan budaya tradisional yang membelenggu dan siap menyambut peluang-peluang baru di era globalisasi. Ini merupakan salah satu langkah elite lokal untuk meloloskan agenda-agenda investasi di Manggarai pasca rezim otoritarianisme Soeharto.

Ketika investasi berkembang pesat selama beberapa dekade terakhir ini, aset-aset publik milik masyarakat lokal kemudian dirampas oleh negara untuk diserahkan dan dikelola oleh investor dan korporasi. Sementara itu, masyarakat lokal tidak pernah diberikan peranan strategis dalam agenda-agenda pembangunan. Alih-alih menjadi aktor utama, mereka justru di objektivasi melalui program-program pembangunan jangka pendek atas dasar pemberantasan kemiskinan. Di Wae Sano misalnya, rencana pembangunan PLTP disertai kebijakan relokasi warga lokal karena titik pemboran berada dekat pemukiman dan kebun milik warga. Hal yang sama juga terjadi di Pulau Komodo. Demi menjaga kelestarian satwa endemik *Varanus Komodoensis* dan konservasi alam Pulau Komodo, pemerintah berencana merelokasi masyarakat setempat. Rencana pemerintah ini tentu saja mendapat

³⁷¹ Narasi-narasi seperti itu tampak sangat jelas dalam hajatan budaya “Penti Manggarai 2001” di Ruteng. Kegiatan yang berlangsung selama lima hari itu diisi dengan sejumlah acara seperti ritus korban tradisional, pertunjukan budaya, dan seminar sehari perihal persoalan-persoalan sosial di Manggarai. Dalam analisis Erb, hajatan budaya tersebut menjadi momentum pengendalian orang-orang lokal oleh para elite melalui sejumlah narasi yang mempersalahkan para penduduk lokal atas berbagai permasalahan di Manggarai. Bdk. Erb, “Shaping a ‘New Manggarai’: Struggles over Culture and Tradition in an Eastern Indonesian Regency,” hal. 328.

penolakan yang hebat dari penduduk setempat. Selain melanggar hak warga, rencana konservasi pemerintah tampak tidak konsisten jika dikonfrontasikan dengan masifnya agenda pembangunan fisik di kawasan Taman Nasional Komodo (TNK). Alih-alih menjamin konservasi, agenda-agenda pembangunan yang masif tersebut justru akan berdampak buruk bagi bentang alam, habitat alami satwa, dan vegetasi kawasan.³⁷² Karena itu, upaya relokasi warga setempat pada galibnya menjadi salah satu agenda mengeruk keuntungan sebesar-besarnya dengan menjadikan Pulau Komodo sebagai kawasan eksklusif untuk wisatawan kaya.

Dalam pandangan agen-agen kapitalisme setempat, masyarakat lokal adalah orang-orang terbelakang dan pengganggu jalannya bisnis pariwisata oleh investor dan korporasi. Hal itu semakin menguat dengan adanya agenda pembatasan ruang gerak penduduk lokal di atas tanah tumpah darah mereka. Hal ini misalnya menyata dalam sistem zonasi kawasan TN Komodo. Dari segi penguasaan dan akses pemanfaatan, ada ketidakseimbangan antara kawasan yang dikuasai oleh pelaku bisnis pariwisata dan para turis (105.637 ha) dengan masyarakat asli dalam kawasan (18.485). Selain itu, kawasan yang murni dijadikan sebagai titik konservasi hanya mencakup 16% dari total luas TN Komodo (34.311 ha dari total 218.034,08 ha). Pencaplokan itu juga terjadi di kawasan perairan sekitar TN Komodo. Para nelayan tidak diperbolehkan melakukan kegiatan pengambilan hasil laut di Zona Perlindungan Bahari (36.308 ha) dan Zona Pemanfaatan Wisata Bahari (1.584 ha). Sementara masyarakat asli dilarang, zona-zona tersebut boleh diakses oleh para pelaku pariwisata yang didominasi investor, korporasi, dan turis asing.³⁷³

Manakala agenda pembangunan tidak lagi merepresentasikan kepentingan umum, masyarakat tidak tinggal diam. Agenda pembangunan kapitalis neoliberal telah berhasil melahirkan resistensi masyarakat lokal (*local resistance*). Narasi perlawanan di tingkat lokal terekam dalam sederetan penolakan masyarakat terhadap berbagai kebijakan elite-elite lokal dalam beberapa tahun terakhir. Di Poco Leok misalnya, masyarakat melakukan perlawanan dengan membangun audiensi

³⁷² Sapariah Satri, 'Proyek Wisata di TN Komodo: Organisasi Masyarakat Desak Evaluasi Menyeluruh', *Mongabay*, 2021
<<https://www.google.com/amp/s/www.mongabay.co.id/2020/11/03/proyek-wisata-di-tn-komodo-organisasi-masyarakat-desak-evaluasi-menyeluruh/amp/>> [diakses 13 Maret 2024].

³⁷³ Analisis lebih lengkap perihal upaya penguasaan ruang dan pencaplokan ekosistem atas nama konservasi melalui proses zonasi di TN Komodo dapat dibaca dalam Dale, hal. 81–86.

dengan sejumlah LSM yang mempunyai perhatian terhadap persoalan lingkungan hidup.³⁷⁴ Selain itu, penolakan warga Poco Leok juga terekam jelas dalam protes keras mereka terhadap pimpinan pemerintahan lokal yang memberi izin lokasi proyek geothermal.³⁷⁵ Penolakan masyarakat Poco Leok didasarkan pada kesadaran tanah sebagai sumber kehidupan, kosmologi adat setempat yang melihat bumi sebagai ibu, penghormatan terhadap warisan leluhur, dan potensi bencana alam akibat pengeboran.³⁷⁶ Perlawanan serupa juga terjadi di Wae Sano dan di Labuan Bajo. Di Wae Sano, masyarakat menentang proyek geothermal karena mengancam ruang hidup, warisan sejarah, kekayaan budaya, dan sumber penghidupan masyarakat setempat.³⁷⁷ Sementara itu, penolakan masyarakat lokal terhadap kebijakan-kebijakan pembangunan pariwisata di Labuan Bajo nyata dalam beberapa perlawanan berikut: perlawanan terkait polemik privatisasi Pantai Pede, penolakan terhadap wisata halal dari Kementerian Pariwisata dan BOPLBF, penolakan Forum Masyarakat Pemerhati Pariwisata terkait sosialisasi 400 ha lahan untuk BOPLBF, atau demonstrasi dan penolakan masyarakat terhadap rencana kenaikan harga tiket ke TN Komodo.³⁷⁸

5.3 Upaya Mengatasi Kemiskinan Struktural di Keuskupan Ruteng

Bagaimana Gereja Keuskupan Ruteng memainkan peranannya dalam hingar bingar politik pembangunan yang telah melahirkan kemiskinan struktural bagi sebagian besar masyarakat lokal dan kesejahteraan bagi segelintir elite politik-ekonomi di Manggarai? Apakah Gereja berpihak pada kepentingan elite dominan (pemodal dan politisi) atau rakyat? Apakah Gereja Keuskupan Ruteng, sebagaimana kritik termasyur Marx, justru menjadi pemberi obat bius yang

³⁷⁴ John Manasye, 'Cemas Dipaksa Terima Proyek Geothermal, Warga Adat Poco Leok di Flores Minta Solidaritas Gereja', *Floresa*, 2023 <<https://floresa.co/2023/02/02/cemas-dipaksa-terima-proyek-geothermal-warga-adat-poco-leok-di-flores-minta-solidaritas-gereja/>> [diakses 16 Mei 2023].

³⁷⁵ Tim Floresa, "'Jangan Sesuka Hati Buat Kebijakan,'" Protes Warga Poco Leok untuk Bupati Manggarai yang Beri Izin Lokasi Proyek Geothermal'.

³⁷⁶ Anno Susabun, 'Mengapa Perempuan Poco Leok Ada di Garis Depan Melawan Proyek Geothermal?', *Floresa*, 2023 <<https://floresa.co/2023/03/15/mengapa-perempuan-poco-leok-ada-di-garis-depan-melawan-proyek-geothermal/>> [diakses 16 Mei 2023].

³⁷⁷ Haryanto dan Supriatma.

³⁷⁸ Silvianus M. Mongko, 'Pembangunan Pariwisata, Ancaman Lokalitas, dan Peran Sosial Gereja', dalam Max Regus dan Fidelis Den (eds.), *Omnia In Caritate (Lakukanlah Semua Dalam Kasih): Kenangan Tahbisan Uskup Mgr. Siprianus Hormat* (Jakarta: Penerbit Obor, 2020), hal. 325.

meninabobokan masyarakat di tengah himpitan-himpitan struktur yang tidak adil dan menindas? Pertanyaan-pertanyaan tersebut akan dibahas pada bagian berikut.

5.3.1 Gereja Lokal Keuskupan Ruteng dan Pemberdayaan Umat dalam Lintasan Sejarah

Praksis misi dan kegiatan pastoral dalam sejarah Gereja Keuskupan Ruteng menunjukkan adanya kesatuan utuh antara pengembangan spiritual dan pembangunan dalam berbagai aspek kehidupan manusia beriman. Para misionaris perintis menyadari betul makna keutuhan misi sehingga karya pastoral mereka tidak hanya berfokus pada urusan-urusan liturgis dan kerohanian semata. Aspek-aspek lain diperhatikan dalam suatu hubungan dinamis antara lokalitas dan nilai-nilai kekatolikan. Melampaui situasi zamannya, para misionaris perintis tampaknya memahami misi bukan sekedar sebagai penanaman Gereja (*plantatio Ecclesiae*) melainkan juga sebagai misi transformatif (*missio transformationis*). Dengan demikian, misi tidak hanya membantu umat untuk semakin mengenal nilai-nilai Kristiani dan injili, tetapi juga meresapkan nilai-nilai Kristiani ke dalam berbagai aspek kehidupan mereka sehingga hidup dalam berbagai kompleksitas dimensinya sungguh-sungguh ditransformasi ke arah yang lebih baik.

Secara historis, misi yang berjalan beriringan dengan pembangunan yang utuh menjadi salah satu faktor penting bagi pesatnya pertumbuhan iman Katolik di Flores dan Manggarai khususnya. Dalam waktu yang relatif singkat Manggarai dapat dengan mudah menjadi lahan subur bagi perkembangan iman Katolik. R. A. F. Paul Webb konon menuturkan bahwa “orang-orang Flores [termasuk orang-orang Manggarai] hidup di sebuah pulau yang bahkan pohon, batu, dan burung-burungnya pun adalah Katolik”.³⁷⁹ Hal itu menunjukkan betapa kuatnya pengaruh Gereja Katolik dalam sejarah dan kehidupan orang-orang Flores dan Manggarai khususnya. Menulis sejarah Flores atau Manggarai berarti juga menulis misi dan kegiatan pastoral Gereja Katolik di pulau nusa bunga tersebut. Kuatnya pengaruh Gereja Katolik tidak saja bersinggungan dengan kehidupan agama tetapi juga beragam aspek kehidupan masyarakat. Bahkan, Gereja Katolik boleh dikatakan

³⁷⁹ R.A.F. Paul Webb, *Rural Development and Tradition: The Churches in Bali and Flores* (Melbourne: Centre of Southeast Asian Studies, 1990), hal. 1.

telah mengambil peranan yang begitu besar dalam pembentukan identitas orang Manggarai.³⁸⁰

Pemberdayaan umat melalui kegiatan misi pastoral pertama-tama terjadi dalam bidang pendidikan. Sejak kedatangan para misionaris Jesuit, sekolah-sekolah mulai dibangun di daerah Manggarai. Para misionaris perintis itu membangun sekolah misi di Labuan Bajo pada 12 Januari 1911 dan Reo pada 1 September 1911. Setahun kemudian, sekolah misi juga dibangun di Ruteng pada 5 Agustus 1912.³⁸¹ Ketika misi Flores dialihkan kepada Serikat Sabda Allah (SVD) pada tahun 1914, para misionaris SVD tampaknya melanjutkan karya-karya para pendahulu mereka. Pembangunan sekolah-sekolah misi menjadi kian masif pasca penetapan peraturan *Flores-Soemba Regeling* (1913) oleh Pemerintah Hindia Belanda. Melalui peraturan ini, pembangunan sekolah dilimpahkan sepenuhnya kepada misionaris yang bekerja sama dengan pemerintah kolonial.³⁸² Pada tahun 1925 jumlah sekolah di Manggarai meningkat menjadi 25 buah. Jumlah tersebut terus mengalami peningkatan hingga mencapai 52 buah pada tahun 1942 dan tersebar sampai ke daerah-daerah pedalaman. Sekolah-sekolah tersebut dilayani oleh 117 orang guru dan menampung 7.638 orang murid.³⁸³ Selain membangun sekolah dasar, para misionaris juga membangun sekolah menengah, Sekolah Pendidikan Guru (1947), Akademi Pendidikan Kateketik (1959), dan lembaga pendidikan calon imam, yaitu Seminari Pius XII Kisol (1955) dan Seminari Menengah St. Yohanes Paulus II Labuan Bajo (1987).³⁸⁴

Selain dijadikan sebagai salah satu strategi dalam pewartaan iman Kristiani, pembangunan sekolah-sekolah Katolik dan proses pendidikan di dalamnya menjadi

³⁸⁰ Fransiska Widyawati, "The Development of Catholicism in Flores, Eastern Indonesia: Manggarai Identity, Religion and Politics" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2013), hal. xii-xiii; Erb, hal. 211.

³⁸¹ Regus dan Deki, hal. 206.

³⁸² Fransiska Widyawati dan Yohanes S. Lon, "Mission and Development In Manggarai, Flores Eastern Indonesia In 1920-1960s," *Paramita: Historical Studies Journal*, 29.2 (2019), hal. 185.

³⁸³ Antara tahun 1971-1972 jumlah sekolah dasar meningkat menjadi 265 buah dengan murid berjumlah 40.620 orang. Selain sekolah dasar, terdapat juga 12 sekolah menengah pertama dengan 1.593 siswa dan satu sekolah menengah atas dengan 89 siswa. Bdk. Betray, hal. 1262.

³⁸⁴ Untuk menyebutkan beberapa nama, para misionaris yang telah berjasa dalam karya misi bidang pendidikan di Manggarai adalah P. Jan van Roosmalen, SVD yang mendirikan SMP Tubi dan Akademi Pendidikan Kateketik [kini menjadi Universitas Katolik St. Paulus Ruteng]; P. Leo Perik, SVD yang mendirikan Seminari Pius XII Kisol; P. Alo Mitan, SVD yang mendirikan SMPK Lengko Ajang, PGAK Ruteng, STIPAS Ruteng, dan SMA St. Fransiskus; serta P. Ernest Waser SVD yang mendirikan SMP-SMA St. Klaus di Kuwu dan Werang. Bdk. Satu, hal. 42.

bagian penting dalam proses “pemanusiaan manusia” Manggarai. Proses pendidikan telah membantu penduduk lokal untuk menjadi pribadi yang matang dan utuh.³⁸⁵ Bahkan pendidikan juga telah membuka jalan bagi berbagai perubahan di tanah Manggarai.³⁸⁶ Selain melalui pendidikan formal, kegiatan pendidikan para misionaris juga mencakup kegiatan-kegiatan pendidikan non-formal dan informal seperti Kursus Rumah Tangga (KRT), kursus keliling Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK), dan Kerasulan Asrama oleh biarawati SSPs.³⁸⁷ Sistem pendidikan yang diintegrasikan dengan kegiatan-kegiatan asrama (*boarding school*) menjadi salah satu metode khas dalam pendidikan sekolah-sekolah Katolik yang dirintis oleh para misionaris. Dengan model pendidikan seperti itu, proses pendampingan bisa terjadi secara utuh, berkelanjutan, dan menyeluruh. Selain itu, pola *boarding school* juga menjamin berlangsungnya proses formasi karakter, nilai, kepribadian, intelektual, dan kontekstual bagi para peserta didik.³⁸⁸

Pembangunan bidang kesehatan juga menjadi bagian dari misi para misionaris. Selain dikenal sebagai biarawan dan pemimpin spiritual, para misionaris juga dikenal sebagai “dokter” dan “petugas medis” yang menyediakan obat-obatan dan membuka semacam klinik di pastoran.³⁸⁹ Ketika pemerintah kolonial membangun rumah sakit di Ruteng pada tahun 1918, para misionaris mengambil peran dalam menjamin proses pelayanan dengan menyediakan tenaga medis yang dididik di beberapa tempat seperti Lela dan Ende.³⁹⁰ Selain melalui praktik perorangan dan persiapan tenaga medis, peran para misionaris juga nyata ketika mereka memperkenalkan model pembangunan rumah huni modern (*mbaru meters*) yang lebih higienis. Ketika M. Ave Lallement, seorang dokter Belanda, melakukan penelitian pada tahun 1923-1924, ditemukan fakta bahwa semua masyarakat lokal menderita penyakit *ankylostomosis* (cacing gelang) dan *Ascaris*

³⁸⁵ Chen, “Tahun Rahmat Tuhan Telah Datang: Refleksi Praksis Pastoral 100 Tahun Gereja Katolik Manggarai,” hal. 22.

³⁸⁶ Fransiskus Borgias, “The Quick Growth of The Catholic Church in Manggarai: A Phenomenology Of Conversion and Some Explanations,” *MELINTAS*, 31.3 (2015), hal. 289.

³⁸⁷ Yohana, hal. 85–89.

³⁸⁸ Eddy Kristiyanto, ‘Kilas Balik dan Prospek Pastoral Ministry Fransiskan’, dalam Chen dan Suwendi (eds.), hal. 72.

³⁸⁹ Widyawati dan Lon, hal. 186.

³⁹⁰ Widyawati dan Lon, hal. 186.

Lumbricoides.³⁹¹ Karena alasan kesehatan inilah, masyarakat kemudian diarahkan untuk membangun dan menempati rumah yang disebut *mbaru meters* dengan standar kesehatan yang memadai. Perhatian terhadap kesehatan masyarakat juga semakin intensif ketika suster-suster SSpS datang ke Manggarai. Mereka mulai merintis pelayanan kesehatan dengan membangun sebuah poliklinik yang kini menjadi Rumah Sakit St. Rafael Cancar (1965), Pusat Rehabilitasi Kusta St. Damian Cancar, Pelayanan KBA (Keluarga Berencana Alami), kursus Bidan, dan menjangkau seluruh pelosok Manggarai untuk memberikan layanan dan pelatihan di bidang kesehatan.³⁹² Misi yang telah dirintis oleh para biarawan-biarawati ini merepresentasikan kesadaran akan pentingnya pembangunan manusia dalam bidang kesehatan. Kesadaran demikian perlahan-lahan bertumbuh dan berkembang di kalangan masyarakat lokal.

Pembangunan manusia yang utuh mesti juga merangsek masuk ke sektor-sektor ekonomi umat. Karena itu, misi para misionaris juga berkelindan erat dengan pemberdayaan umat secara sosio-ekonomi. Hal itu dijalankan misalnya melalui pembangunan berbagai infrastruktur publik seperti jalan, jembatan, instalasi air, gereja, pastoran, dan sekolah.³⁹³ Selain didorong oleh pemerintah dan masyarakat pada umumnya, pengerjaan infrastruktur fisik ini juga didukung oleh para misionaris. Dalam konteks pembangunan fisik ini, peranan para Bruder SVD tidak dapat dipandang sebelah mata. Mereka memperkenalkan teknik pertukangan modern dan melatih para penduduk setempat melalui aneka kursus.³⁹⁴ Pembangunan-pembangunan infrastruktur fisik ini pada gilirannya dapat meretas

³⁹¹ Dalam model bangunan tradisional masyarakat Manggarai, sebuah rumah panggung tanpa jendela umumnya ditempati oleh ratusan orang. Bagian bawah rumah panggung tersebut biasanya dijadikan sebagai tempat pemeliharaan hewan dan tempat pembuangan barang-barang kotor. Model bangunan ini oleh pemerintah Belanda dinilai “tidak sehat” dan “tidak higienis”. Upaya memindahkan penduduk lokal ke model bangunan yang lebih higienis memang tidak mudah karena alasan keyakinan religius dan ritual masyarakat lokal yang semuanya dilaksanakan di rumah panggung. Akan tetapi, sebagaimana dicatat oleh Willem Coolhaas, seorang kontroler Belanda, pembangunan *mbaru meters* terus digalakkan pada saat kedatangannya di Manggarai (1926-1927). Upaya pembangunan fisik itu dibarengi juga dengan pergeseran keyakinan tradisional bahwa kekuatan para leluhur tampaknya melemah di hadapan otoritas Belanda. Bagi Colhaas, inilah salah satu titik penting bagi terbukanya pewartaan iman Kristiani oleh para misionaris. Widyawati, hal. 69–70.

³⁹² Yohana, hal. 92–96.

³⁹³ Chen, “Tahun Rahmat Tuhan Telah Datang: Refleksi Praksis Pastoral 100 Tahun Gereja Katolik Manggarai,” hal. 20–21; Widyawati, hal. 186.

³⁹⁴ Betray, hal. 1265; Satu, hal. 42–43.

isolasi daerah Manggarai yang secara geografis terdiri dari bukit dan pegunungan, serta membantu mobilisasi masyarakat setempat dalam kegiatan-kegiatan perekonomian mereka.

Karena Manggarai merupakan daerah agraris, para misionaris juga memperhatikan pengembangan pertanian dan perkebunan masyarakat. Budidaya komoditas yang potensial secara ekonomi mulai dikembangkan atas dukungan dan inisiatif para misionaris. Bibit kopi, cokelat, dan kemiri didatangkan oleh para misionaris dari Bogor.³⁹⁵ Selain budidaya komoditas yang memiliki nilai ekonomi yang tinggi, para misionaris juga memperhatikan pengembangan tanaman pangan dengan misalnya menginisiasi percontaan sawah dan teknik irigasi modern.³⁹⁶ Selain itu, para misionaris juga mendirikan sekolah pendidikan pertanian (LPUT) di Mano pada tahun 1966 dan cabangnya di Pagal pada tahun 1973 dalam rangka menyediakan penduduk lokal yang terampil dalam usaha pertanian.³⁹⁷ Di samping itu, para misionaris juga berusaha untuk memberdayakan sisi finansial umat melalui koperasi simpan pinjam dan kredit jalur paroki. Hingga tahun 2012 yang lalu, Komisi Pengembangan Sosial Ekonomi (PSE) sudah mendampingi 85 Kopdit dengan jumlah anggota 22.547 dan aset sebesar Rp. 37,57 miliar.³⁹⁸

Potensi kultural dalam antropologi orang-orang Manggarai juga mendapatkan perhatian serius. Para misionaris mengembangkan penelitian budaya, agama, bahasa, dan liturgi inkulturasi.³⁹⁹ Di hadapan potensi kebudayaan lokal, para misionaris tidak mengambil sikap indifferen dan memandang sebelah mata kebijaksanaan dan nilai-nilai lokal yang terdapat dalam antropologi budaya Manggarai. Sebaliknya, mereka mendekati budaya setempat dengan rasa hormat demi pengembangan karya misi dan nilai-nilai Kristiani yang kontekstual. Hal ini merepresentasikan suatu kesadaran yang melampaui konteks zaman mereka. Jauh sebelum Konsili Vatikan II mengumandangkan perihal misi dialogal dan liturgi inkulturasi, para misionaris perintis sudah terlebih dahulu mengimplementasikan

³⁹⁵ Widyawati dan Lon, hal. 187.

³⁹⁶ Simon Nama, "Kerasulan Sosial Ekonomi: Bagian Integral Pewartaan Injil," dalam Chen dan Suwendi (eds.), hal. 273.

³⁹⁷ Betray, hal. 1261; Chen, "Tahun Rahmat Tuhan Telah Datang: Refleksi Praksis Pastoral 100 Tahun Gereja Katolik Manggarai," hal. 21.

³⁹⁸ Nama, hal. 276.

³⁹⁹ Widyawati dan Lon, hal. 187.

semangat dialogal dan inkulturatif dalam karya-karya misi mereka. Sebagian besar dari karya-karya para misionaris tersebut kemudian dibukukan dan menjadi warisan penting bagi generasi-generasi selanjutnya yang hendak mendalami kekayaan antropologi Manggarai. Salah satu misionaris yang sangat berjasa dalam bidang penelitian dan pengembangan budaya ialah P. Jilis Verheijen, SVD. P. Verheijen telah menerbitkan buku *Manggarai dan Wujud Tertinggi* (1950) yang kemudian dialihbahasakan dan diterbitkan oleh LIPI pada tahun 1991, Kamus Indonesia-Manggarai dan Kamus Manggarai-Indonesia antara tahun 1942-1945, serta himpunan cerita rakyat Manggarai.⁴⁰⁰

Dengan demikian, karya para misionaris di Manggarai bergerak dalam suatu trayektori pembangunan manusia yang utuh dan menyeluruh. Selain mengembangkan dimensi kerohanian dan spiritual, para misionaris juga memberdayakan umat secara ekonomi, sosial, pendidikan, dan kultural. Hal ini merepresentasikan suatu kesadaran beriman yang terlibat dalam lintasan sejarah umat manusia. Iman tidak hanya menjadi suatu ajang selebrasi ritualistik yang kaku dan terkungkung dalam isolasi personal, tetapi mesti bisa bergerak keluar dan meresapi pribadi manusia secara utuh dalam seluruh dimensi hidupnya. Semangat hidup beriman yang ditanamkan oleh para misionaris ini mewarnai karya pastoral dan misi Gereja Keuskupan Ruteng dalam lintasan sejarah selama lebih dari satu abad. Gereja Keuskupan Ruteng yang mencakup seluruh wilayah Manggarai tidak hanya menumbuhkan kehidupan doa, kegiatan sakramen, atau kehidupan liturgi, tetapi menyentuh juga aspek-aspek lain demi pembangunan manusia beriman yang utuh dan menyeluruh.

5.3.2 Tanggapan Gereja Lokal Keuskupan Ruteng Masa Kini: Pastoral Kontekstual-Integral Melalui Keterlibatan Sosio-Ekonomi

⁴⁰⁰ Selain P. Jilis Verheijen, beberapa misionaris yang juga menaruh perhatian dalam bidang penelitian ialah Uskup Wilhelmus van Bekkum, P. Adolf Burger, P. Pit de Graff, dan P. Erwin Schmutz. Uskup Wilhelmus van Bekkum setia meneliti upacara dan pesta masyarakat. Ia kemudian memadukan Perayaan Ekaristi dengan tarian, nyanyian, dan acara adat seperti *Penti*. Ia juga terkenal sebagai uskup yang memperkenalkan *Misa Kaba* (misa kerbau) dan menginisiasi penerbitan buku nyanyian bahasa Manggarai (*Dere Serani*). Misionaris lain yang juga menaruh minat pada budaya khususnya bahasa Manggarai ialah P. Adolf Burger yang menulis *Tata Bahasa Manggarai* sebagai bahan disertasi doktoralnya. Karya Burger tersebut kemudian diterbitkan oleh promotornya, Prof. Dr. J. Gonda, pada tahun 1946 setelah Burger tewas pada saat Perang Dunia II berkecamuk. Sementara itu, P. Pit de Graff dengan tekun mengumpulkan data perkawinan dan meneliti ritus *rudak lodo* (ritus perkebunan, sedangkan P. Erwin Schmutz mengumpulkan flora dan fauna serta meneliti penyakit malaria. Bdk. Erb, hal. 212–13; Toda, hal. 31; Satu, hal. 44; Widyawati dan Lon, hal. 187.

Pastoral kontekstual-integral sebagai arah dasar program pastoral Gereja Keuskupan Ruteng pasca Sinode III pada gilirannya melanjutkan gaya pastoral yang sudah dicanangkan oleh para misionaris perintis. Melalui arah dasar demikian Gereja Keuskupan Ruteng menyadari pentingnya pemberdayaan umat secara utuh dan menyeluruh seturut konteks kehidupan konkret mereka. Karena itu, sentrum dari kegiatan pastoral Gereja ialah umat manusia dengan segala kompleksitas persoalan yang dihadapinya. Pada titik ini, manusia tidak dipahami secara reduktif dan dikategorikan secara tendensius seturut register-register spesifik tertentu. Sebaliknya, manusia dipahami dalam keutuhannya sebagai makhluk rohani-jasmani, personal-sosial-ekologis, mistik-politik. Lebih lanjut, pastoral integral juga menyangkut keterpaduan kegiatan Gereja dan kolegialitas setiap anggota Gereja (klerus, umat, dan awam) dalam suatu jejaring kerja sama yang berlandaskan pada iman yang solid, mandiri, dan solider. Dengan demikian, arah dasar program pastoral Keuskupan Ruteng tidak dimaksudkan untuk mengalienasi manusia beriman dari sesama, alam ciptaan, dan konteks kehidupan mereka.

Penelitian dalam tesis ini menemukan sejumlah persoalan pelik yang berhubungan dengan fenomena kemiskinan yang melanda orang-orang Manggarai sebagai subjek utama dalam arah pastoral Gereja Keuskupan Ruteng. Alih-alih memandang kemiskinan sebagai takdir, buah dari etos kerja minimal, atau keniscayaan sejarah, penelitian ini menandakan bahwa kemiskinan merupakan pil pahit yang diciptakan oleh elite-elite dominan dalam laboratorium pembangunan yang kental dengan logika kapitalisme-neoliberal. Pada titik ini, kemiskinan tidak lagi dilihat sebagai suatu realitas terberi yang tidak dapat diubah dan karena itu menuntut kepasrahan total dalam suatu harapan kosong tanpa makna. Kemiskinan merupakan realitas ciptaan kelompok tertentu demi menjamin *status quo* dan akumulasi keuntungan melalui perampasan aset-aset publik. Akibatnya, stratifikasi sosial menjadi suatu realitas yang tidak terhindarkan. Elite politik dan ekonomi berada pada posisi superior di hadapan kaum miskin yang tertindas. Dibandingkan golongan elite, kaum miskin harus menghadapi berbagai kesulitan dalam mengupayakan kehidupan yang layak dan mendapatkan akses yang mumpuni terhadap berbagai sumber daya publik.

Segi struktural dalam fenomena kemiskinan di Manggarai juga diungkapkan secara gamblang dalam Sinode III Keuskupan Ruteng. Tentang fenomena ini, *Dokumen Sinode III Keuskupan Ruteng* menulis demikian:

Kemiskinan juga berakar pada masalah struktural berupa situasi, sistem, institusi, dan aturan kehidupan bersama yang menyebabkan dan mendorong proses pemiskinan untuk kehidupan masyarakat. Sistem ekonomi kapitalis, misalnya, menyebabkan perekonomian dikuasai pemilik modal sehingga dunia pertanian dan petani bergantung pada pupuk pabrik yang dikuasai pemodal. Demikian pula, harga komoditi ditentukan oleh segelintir orang yang mengendalikan pasar. Secara politik, kemiskinan terjadi karena sistem politik yang rentan KKN, menguntungkan pengusaha dan pemodal (jejaring koruptif) dan merugikan rakyat. Politik pembangunan (politik anggaran) daerah [dilaksanakan] tanpa melihat skala prioritas (studi kelayakan) pembangunan yang memenuhi kebutuhan rakyat banyak. Dana APBD lebih digunakan untuk membangun kantor dan rumah dinas daripada sarana dan prasarana umum atau memprioritaskan pembangunan bandara daripada jalan dan jembatan di wilayah pedesaan. Selain itu, pembangunan juga terikat pada juklak dan juknis proyek tanpa mempertimbangkan asas manfaat, efisiensi, serta kontinuitas.⁴⁰¹

Selain persoalan kemiskinan, dokumen yang sama juga menegaskan sejumlah persoalan lain yang berhubungan dengan kehidupan ekonomi umat. Persoalan-persoalan tersebut ialah mutu kesehatan masyarakat, khususnya ibu dan anak, yang rendah; pariwisata yang mengancam eksistensi dan identitas kehidupan penduduk lokal; serta pola dan praktik pertanian kimia anorganik (sintetik) yang merusak manusia dan lingkungan.⁴⁰² Sebagaimana persoalan kemiskinan, persoalan-persoalan mendasar yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi umat tersebut juga diakibatkan oleh segi-segi struktural yang nyata dalam kebijakan yang salah kaprah, dominasi kepentingan elite politik dan ekonomi, serta menguatnya agenda kapitalisme-neoliberal dalam desain pembangunan. Sebab-sebab struktural tersebut meninggalkan jejak kontroversial dalam kehidupan sosial ekonomi. Sementara sekelompok kecil elite menikmati buah-buah kesejahteraan dari agenda pembangunan dan pengelolaan sumber daya publik, masyarakat kebanyakan harus menanggung eksek negatif yang membuat mereka terjerembab dalam kubangan kemiskinan struktural yang akut.

⁴⁰¹ Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 199.

⁴⁰² Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 200–203.

Berhadapan dengan kemiskinan dan berbagai persoalan mendasar yang mewarnai kehidupan ekonomi umat, Gereja Keuskupan Ruteng terdorong untuk menunjukkan solidaritasnya terhadap mereka yang miskin dan mengusahakan keselamatan manusia secara integral.⁴⁰³ Hal itu pertama-tama diinspirasi oleh karya keselamatan Allah yang bermula dari peristiwa pembebasan orang-orang Israel dari perbudakan di Mesir sebagaimana terkandung dalam Kitab Keluaran. Allah telah mendengarkan dan mengetahui kesengsaraan serta penderitaan umat-Nya di tanah Mesir (Bdk. Kel.3:7). Karena itu, Ia telah turun dan melepaskan mereka (Bdk. Kel. 3:8).⁴⁰⁴ Lebih lanjut, karya keselamatan Allah bagi mereka yang tertindas kemudian disempurnakan dalam diri Yesus Kristus. Manifesto Yesus, sebagaimana terkandung dalam Injil Lukas, menunjukkan secara gamblang apa yang sebelumnya telah dinubuatkan oleh Yesaya: “menyampaikan kabar baik kepada orang-orang miskin, memberitakan pembebasan kepada orang-orang tawanan, penglihatan bagi orang-orang buta, membebaskan orang-orang tertindas, dan memberitakan tahun rahmat Tuhan telah datang” (Bdk. Luk. 4:18-19; Yes. 61:1-2).⁴⁰⁵ Keberpihakan terhadap mereka yang miskin dan tertindas kemudian digemakan kembali dalam ajaran sosial Gereja agar setiap umat Allah berbela rasa dengan “kegembiraan dan harapan, duka dan kecemasan” (GS 1)⁴⁰⁶ orang-orang zaman kini terutama mereka yang menderita, serta menjadi Gereja dengan “pintu-pintu terbuka” (EG 47).⁴⁰⁷

Dalam mengatasi kemiskinan yang meliliti kehidupan umat, Gereja lokal Keuskupan Ruteng menyadari bahwa Gereja tidak memiliki resep dan pemecahan teknis (SRS 41).⁴⁰⁸ Gereja Keuskupan Ruteng lebih bergerak dalam tatanan prinsip-prinsip moral dan sosial-etis sebagaimana terkandung dalam magisterium, tradisi, dan Kitab Suci. Sentrum dari proyek pembebasan melalui keterlibatan sosial ekonomi itu ialah manusia secara utuh. Tentang hal ini, Dokumen Sinode III Keuskupan Ruteng menulis sebagai berikut:

⁴⁰³ Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 203.

⁴⁰⁴ Komisi Kepausan untuk Keadilan dan Perdamaian, hal. 18.

⁴⁰⁵ Komisi Kepausan untuk Keadilan dan Perdamaian, hal. 22.

⁴⁰⁶ Konsili Vatikan II, “Konstitusi Pastoral Tentang Gereja di Dunia Dewasa Ini (*Gaudium et Spes*)”, art. 1 dalam Konsili Vatikan II, hal. 521–522.

⁴⁰⁷ Paus Fransiskus, *Seruan Apostolik Evangelii Gaudium (Sukacita Injil)* (Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 2013), hal. 35.

⁴⁰⁸ Paus Yohanes Paulus II, hal. 62.

Berkaitan dengan keterlibatan Gereja dalam bidang sosial-ekonomi, Konsili Vatikan II menegaskan bahwa kehidupan ekonomi bukan pertama-tama bertujuan untuk melipatgandakan barang-barang produksi dan meningkatkan keuntungan atau memperkuat kekuasaan [sebagaimana tampak dalam agenda-agenda kapitalisme neoliberal]. Pengelolaan ekonomi terutama diarahkan untuk melayani manusia: manusia yang utuh-integral, jasmani-rohani, pribadi dan sosial, serta menyangkut seluruh persekutuan umat... Melalui pelayanan di bidang sosio-ekonomi, Gereja dapat mengalirkan amal kasih yang efektif bagi semua orang dan bela rasa yang memahami, membantu, dan memajukan kesejahteraan umum masyarakat manusia.⁴⁰⁹

Berangkat dari kesadaran manusia sebagai pribadi yang utuh, keterlibatan sosial ekonomi Gereja Keuskupan Ruteng kemudian bergerak di atas sejumlah prinsip etis berikut.

1) **Prinsip *Bonum Commune***

Prinsip ini mencakup “keseluruhan kondisi hidup kemasyarakatan yang memungkinkan baik kelompok-kelompok maupun anggota-anggota perorangan untuk secara lebih penuh dan lebih lancar mencapai kesempurnaan mereka sendiri”.⁴¹⁰ Karena mencakup setiap kelompok dan semua orang, maka kesejahteraan umum bukan merupakan akumulasi kesejahteraan partikular dalam sebuah satuan sosial. Hal itu juga berarti bahwa kesejahteraan umum tidak diupayakan dalam suatu perjuangan yang sektoral dan individualistik. Kesejahteraan umum mencakup semua aspek kehidupan manusia dalam suatu muatan solidaritas bersama sebagai pribadi yang bermartabat dan setara. Setiap komponen dan semua pihak dalam satuan sosial tertentu bertanggung jawab dalam cita-cita mencapai kesejahteraan umum. Selain itu, kesejahteraan umum tidak dapat ditetapkan secara ideologis, pragmatis, dan dogmatis oleh negara dan kelompok masyarakat sipil tertentu.⁴¹¹ Yang dapat menentukan apakah seseorang atau suatu kelompok masyarakat merasa sejahtera ialah individu dan kelompok masyarakat yang bersangkutan. Negara atau kelompok masyarakat yang berusaha memaksakan persepsi kesejahteraannya akan terperangkap pada totalitarianisme. Pada titik ini, hal yang dapat diupayakan negara atau kelompok sosial kemasyarakatan ialah

⁴⁰⁹ Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 204.

⁴¹⁰ Komisi Kepausan untuk Keadilan dan Perdamaian, hal. 112.

⁴¹¹ Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, hal. 315.

kondisi atau syarat yang memungkinkan seseorang dapat merasa aman, bebas, adil, dan sejahtera dalam berbagai dimensi kehidupannya.⁴¹²

2) Prinsip Subsidiaritas

Dalam prinsip ini, “semua lembaga dari satu tatanan lebih tinggi (negara misalnya) mesti menerapkan perilaku menolong (subsidium), yaitu: mendukung, memajukan, mengembangkan lembaga-lembaga dari tatanan lebih rendah”.⁴¹³ Prinsip ini bisa dimaknai secara positif dan negatif.⁴¹⁴ Secara positif, lembaga yang lebih tinggi bertanggung jawab untuk mendukung iniatif, kemampuan, dan kreativitas yang terdapat dalam lembaga yang lebih rendah. Secara negatif, lembaga yang lebih tinggi secara etis tidak diperkenankan untuk mengambil alih apa yang dapat dilaksanakan secara efektif oleh orang perorangan dan masyarakat akar rumput. Dengan prinsip ini, kegiatan ekonomi mesti terbuka terhadap kemampuan dan daya kreatif masyarakat, alih-alih disentralisasi dan dimonopoli oleh elite politik-ekonomi.⁴¹⁵

3) Prinsip Solidaritas

Prinsip solidaritas “secara khusus menonjolkan hakikat sosial yang intrinsik dari pribadi manusia, kesetaraan semua orang dalam martabat dan hak-hak serta jalan bersama individu-individu dan bangsa-bangsa menuju kesatuan yang semakin kokoh”.⁴¹⁶ Prinsip ini mencerminkan semangat persaudaraan dalam kehidupan bersama. Setiap orang dan bangsa tidak boleh membiarkan sesamanya menderita dan dikorbankan demi kepentingan partisan.⁴¹⁷ Sebaliknya, masing-masing individu dan setiap bangsa bertanggung jawab untuk menjamin kesejahteraan sesamanya. Karena itu kepemilikan harta benda sebagai hasil dan bagian dari proses

⁴¹² Franz Magnis-Suseno memberikan contoh yang menarik tentang hal ini. Upaya mewujudkan kesejahteraan melalui kegiatan ekonomi tidak sepenuhnya bergantung pada kemampuan individu untuk bekerja keras, setia, dan telaten. Semangat kerja keras tidak akan berguna dan efektif apabila struktur-struktur ekonomi masih bersifat eksploitatif. Dalam struktur ekonomi yang eksploitatif, etos kerja individu hanya akan diinstrumentalisasi untuk memperkaya para pemilik modal. Karena itu, negara berperanan penting untuk menjamin agar struktur-struktur ekonomi dalam kehidupan masyarakat bisa menjamin mereka mencapai kesejahteraan. Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, hal. 315.

⁴¹³ Komisi Kepausan untuk Keadilan dan Perdamaian, hal. 126.

⁴¹⁴ Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, hal. 306–310.

⁴¹⁵ Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 205.

⁴¹⁶ Komisi Kepausan untuk Keadilan dan Perdamaian, hal. 131.

⁴¹⁷ Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, hal. 119.

produksi kegiatan ekonomi tidak memiliki tujuan di dalam dirinya sendiri. Di sini, “penggunaan harta milik dilakukan dalam semangat menegakkan Kerajaan Allah yang bekerja berdasarkan hukum cinta kasih dan diwujudkan dalam semangat saling berbagi untuk membantu saudara-saudara yang membutuhkannya”.⁴¹⁸

Berangkat dari prinsip-prinsip di atas, Gereja lokal Keuskupan Ruteng kemudian merumuskan sejumlah komitmen dalam arah dasar pastoral sosio ekonominya. Sebagaimana dirumuskan dalam *Dokumen Sinode III Keuskupan Ruteng*, komitmen pastoral tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:⁴¹⁹

- a) Gereja yang hadir di tengah-tengah dunia menjadi Rumah Bapa yang terbuka bagi semua orang terutama bagi orang miskin dan menderita (bdk. EG 47, GS 1).
- b) Gereja solider yang hadir untuk melanjutkan misi Yesus Kristus untuk bersetia kawan dengan orang miskin, sakit, menderita, dan tertawan (bdk. Luk. 4: 16-19).
- c) Gereja profetis yang diresapi dan dituntun oleh Roh Kudus untuk mendidik masyarakat agar berkembang dalam “kesadaran kritis” (bdk. GS 45) demi membongkar struktur sosial yang menindas dan mengupayakan tatanan sosial yang adil dan sejahtera.
- d) Gereja miskin dan berpihak kepada orang miskin (bdk. SRS, 39) demi mengusahakan keadilan sosial bagi semua orang.
- e) Gereja yang berani dan rela mengosongkan dan “menelanjangi diri” demi pembaruan hidup dan transformasi masyarakat (spiritualitas salib): pertobatan holistik dan integral.
- f) Gereja yang menyadari krisis fundamental yang mencakupi krisis diri (SDM/orientasi hidup) dan krisis ketidakadilan struktural yang menyebabkan kemiskinan.
- g) Gereja yang menentang pemujaan lembu emas di kaki Gunung Sinai (Kel. 32:1-5) yang dewasa ini tampil dalam wajah baru kapitalisme, materialisme, dan konsumerisme (bdk. EG 55).

⁴¹⁸ Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 206.

⁴¹⁹ Semua komitmen pastoral dalam bidang sosial ekonomi ini disadur dari Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, hal. 209–210.

- h) Gereja yang menentang model kehidupan “ikut arus zaman” dan mempromosikan gaya kehidupan alternatif; di mana yang pusat kehidupan bukanlah uang, tetapi manusia dan martabatnya yang luhur; bukan keuntungan ekonomis, tetapi solidaritas; bukan persaingan bebas, tetapi pemihakan kepada yang lemah dan miskin.
- i) Gereja yang memperjuangkan sistem kehidupan ekonomi yang mengutamakan manusia dan mengutamakan prinsip kejujuran, keadilan, kebenaran, solidaritas, subsidiaritas, kesejahteraan umum, dan integrasi ciptaan (ekologi) di atas kepentingan modal dan keuntungan finansial (GS 63).
- j) Gereja yang memerangi korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN) yang memperkaya sekelompok kecil orang dan memiskinkan mayoritas warga masyarakat.
- k) Gereja yang mengkritisi dan membongkar praktik kekuasaan yang menindas dan mengeksploitasi manusia melalui aturan, hukum dan institusi yang tidak benar (mekanisme normalisasi).
- l) Gereja yang berjuang membebaskan diri dari pesta-pesta gerejawi yang konsumtif.
- m) Gereja yang melawan praktik-praktik budaya yang melanggengkan pemiskinan.
- n) Gereja yang bertanggung jawab untuk mendidik masyarakat menjadi pelaku ekonomi produktif, inovatif, kreatif, dan terampil.

Lebih lanjut, prinsip etis dan komitmen pastoral sebagaimana telah dikemukakan di atas tidak boleh tinggal tetap dalam tataran ide atau gagasan semata. Prinsip tersebut mesti bisa diimplementasikan dalam agenda pastoral yang kontekstual dan integral. Sehubungan dengan keterlibatan sosial ekonomi, Gereja lokal Keuskupan Ruteng telah menetapkan tahun 2023 sebagai Tahun Pastoral Ekonomi Umat Berkelanjutan.⁴²⁰ Tahun pastoral tersebut mengusung motto SAE:

⁴²⁰ Dalam rangka mewujudkan arah dasar pastoral sebagaimana tertuang dalam Sinode III Keuskupan Ruteng, strategi pastoral Keuskupan Ruteng dibagi dalam dua tahap. Tahap pertama (2016-2020) berfokus pada integrasi hidup beriman dan pengembangan bidang-bidang pastoral Gereja secara kontekstual-integral. Karena itu, fokus pastoral selama tahap I tersebut ialah Liturgi (2016), Pewartaan (2017), Persekutuan (2018), Pelayanan (2019), dan Penggembalaan (2020). Sementara itu, tahap kedua (2021-2025) implementasi Sinode III Keuskupan Ruteng berfokus pada

Sejahtera, Adil, dan Ekologis.⁴²¹ Adapun program-program Pastoral Ekonomi Berkelanjutan 2023 dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 5.5: Program-Program Tahun Pastoral Ekonomi Berkelanjutan 2023 Keuskupan Ruteng

No	Bidang Pastoral	Program
1	Edukasi Ekonomi Berkelanjutan	Sosialisasi Surat Gembala Natal dan Paskah Uskup
		Khotbah pelayanan pastoral
		Rekoleksi paroki/kelompok kategorial/lembaga
		Katekese umat
		Pengumuman/himbauan paroki
		Seminar/lokakarya/hari studi
		Lonto leok
2	Penguatan spiritual	Misa launching Pastoral Ekonomi Berkelanjutan
		Khotbah
		Rekoleksi
		Retret
		Doa dan lagu Tahun Pastoral Ekonomi Berkelanjutan
		Kebangunan Rohani Katolik (KRK)
3	Ekonomi pertanian, perkebunan, perikanan, dan peternakan	Pengembangan hortikultura organik paroki
		Pelatihan pertanian organik untuk kesuburan tanah/tanaman dengan eco enzyme/pupuk jadam
		Pengembangan sorgum organik
		Pengembangan perkebunan berkelanjutan

diakonia transformatif spiritual. Adapun fokus pastoral selama tahap II ini ialah Tata Layanan Pastoral Kasih (2021), Tahun Pastoral Pariwisata Holistik (2022), Tahun Pastoral Ekonomi Berkelanjutan (2023), Tahun Pastoral Ekologi Integral (2024), dan Tahun Ekaristi Transformatif (2025). Bdk. Komsos Ruteng, "Hasil Sidang Pastoral Keuskupan Ruteng Tahun Pastoral Pariwisata Holistik 2022," *Keuskupanruteng.org*, 2022 <<https://keuskupanruteng.org/hasil-sidang-pastoral-keuskupan-ruteng-tahun-pastoral-pariwisata-holistik-2022/>> [diakses 28 Februari 2024].

⁴²¹ Komsos Ruteng, "Input Bapak Uskup Ruteng dalam Sidang Pastoral Post Natal 2023 Tahun Ekonomi Berkelanjutan," *Keuskupanruteng.org*, 2023 <<https://keuskupanruteng.org/input-bapak-uskup-ruteng-dalam-sidang-pastoral-post-natal-2023tahun-ekonomi-berkelanjutan/>> [diakses 28 Februari 2024].

		<p>Pengembangan tanaman perdagangan di kebun paroki/keuskupan (jagung, kopi, cengkeh, kedelai, mete, kemiri, dan kelor)</p> <p>Pengembangan kebun buah-buahan di lahan paroki/keuskupan (buah naga, pisang, durian, papaya, advokat, dan nanas).</p> <p>Pelatihan para petani</p> <p>Pengembangan peternakan dan perikanan terintegrasi paroki</p> <p>Dukungan bagi para nelayan dalam dunia baharinya</p>
4	Pemasaran produk umat	Mengadakan kegiatan kuliner/kafe paroki, bazar paroki, dan festival.
5	Penguatan modal ekonomi umat di paroki	<p>Membentuk koperasi jalur paroki</p> <p>Mengadakan arisan keluarga/KBG</p> <p>Pendidikan koperasi umat</p> <p>Memfasilitasi kredit Usaha Rakyat (KUR)</p>
6	Penguatan ekonomi finansial paroki	Melakukan edukasi, pembaruan sistem, dan pola penggunaan dana kolekte, IGM (Gesshar), gerakan APP, serta dana Aksi Natal dan Paskah.
7	Pariwisata rohani	<p>Menghidupkan festival religi kultural ekonomis</p> <p>Mengadakan prosesi kultural ekonomis</p> <p>Mengadakan festival Natal Religi Kultural Ekonomis di paroki/lembaga/komunitas</p>
8	Pelayanan orang kecil dan rentan	Pendampingan khusus bagi keluarga migran, keluarga yang berada di wilayah lingkaran tambang, orang difabel, ODGJ, dan bayi stunting.
7	Pendampingan kelompok dan kegiatan sosial ekonomi umat	<p>Promosi, Animasi, dan Fasilitasi (PAF) UMKM di paroki.</p> <p>PAF kelompok ekonomi budaya di paroki</p> <p>PAF ekonomi pariwisata alam (ecotourism)</p>

8	Kewirausahaan	Gerakan “pohon sakramen” bernilai ekonomis
		Gerakan hidup ugahari
		Gerakan hari konsumsi pangan lokal (Senin)
		Gerakan tolak judi
		Gerakan <i>opus manuale</i> di sekolah/asrama/komunitas/biara
		Gerakan-gerakan sesuai konteks paroki: gerakan lumbung pangan paroki dan KBG, lomba kebun horti paroki, atau kolekte sampah.
9	Pastoral berbasis data	Mengembangkan Basis Integrasi Data Umat Keuskupan (BIDUK).
10	Pendidikan	Mengupayakan pendidikan yang melayani martabat manusia
		Mendorong kebebasan dan kreativitas peserta didik
		Mengembangkan wawasan ekologis
11	Jaringan kerja	Melanjutkan kerja sama yang kreatif dan konstruktif dengan pemerintah, para pelaku ekonomi lokal, lembaga pendidikan, media, dan berbagai komunitas lintas adat dan lintas agama

Sumber: Diolah dari Hasil Sidang Pastoral Post Natal Keuskupan Ruteng 2023 (Tahun Pastoral Ekonomi Berkelanjutan: Sejahtera, Adil, dan Ekologis)

Program-program tersebut dalam implementasinya melibatkan sejumlah komponen seperti Komisi PSE Keuskupan Ruteng, Lembaga Caritas Keuskupan Ruteng, para agen pastoral, umat di paroki-paroki, sekolah, atau lembaga pemerintahan. Sebagaimana tercermin dalam evaluasi, program-program pastoral tersebut telah mewujudkan perubahan sebagai target pastoral (*outcome*) meskipun bervariasi untuk masing-masing paroki. Target-target pastoral dimaksud mencakup keterlibatan aktif berbagai komponen, peningkatan kesejahteraan umat, solidaritas ekonomi antar umat khusus terhadap kelompok rentan, dan integrasi ekonomi

dengan lingkungan hidup.⁴²² Program-program pastoral tersebut pada gilirannya tidak dimaknai sebagai suatu seremoni pastoral sesaat. Program-program tersebut, sebaliknya, akan menjadi “jejak-jejak narasi yang tidak pernah berakhir dan terus membahana ke segenap penjuru dunia”.⁴²³

5.3.3 Catatan Kritis: Gereja Lokal Keuskupan Ruteng dalam Pusaran Pemberdayaan dan Penguasaan

Dalam upaya membebaskan umat dari modus-modus pemiskinan sistemik melalui agenda pembangunan kapitalisme neoliberal, Gereja lokal Keuskupan Ruteng sangat boleh jadi terjebak pada pusaran pemberdayaan dan penguasaan. Pada satu sisi, kegiatan-kegiatan pastoral yang mengemban visi iman yang solid, mandiri, dan solider berangkat dari suatu komitmen pastoral pembebasan sebagaimana tampak secara memadai dalam *Dokumen Sinode III Keuskupan Ruteng*, Sidang-Sidang Pastoral, dan berbagai wacana yang diproduksi oleh para pelayan pastoral dan sebagian besar umat. Namun demikian, pada sisi yang lain program-program pastoral yang dilakukan oleh Gereja lokal Keuskupan Ruteng juga acapkali terjebak pada modus-modus penguasaan, dominasi, dan hegemoni. Hal itu tidak hanya berkiblat pada tataran spekulatif semata, tetapi juga mengambil rupa dalam berbagai aksi pastoral dan advokasi Gereja. Gereja, dengan demikian, justru menjadi bagian dari aktor dominan dan hegemonik dalam anatomi struktur ekonomi politik masyarakat lokal, sesuatu yang harus ditolak dan ditentangnya.

Dengan menjadi bagian dari lingkaran penguasaan dan dominasi, Gereja bukan lagi menjadi penyalur rahmat keselamatan melalui karya-karya transformatif dan liberatif bagi setiap tekanan struktural yang menindas sebagian besar umat manusia. Gereja demikian, menyitir Paus Fransiskus dalam seruan apostolik *Evangelii Gaudium*, lebih bertindak sebagai penentu rahmat dan pabean, alih-alih fasilitator dan rumah Bapa yang menjadi tempat bagi setiap orang dengan segala permasalahan hidup mereka (EG 47).⁴²⁴ Secara antropologis, tampilan Gereja yang

⁴²² Sebelum membahas program pastoral tahun 2024, para peserta sidang terlebih dahulu mengevaluasi program pastoral Ekonomi Berkelanjutan (2023). Bdk. Komsos Ruteng, ‘Hasil Sidang Pastoral Post Natal Keuskupan Ruteng Tahun Pastoral Ekologi Integral (2024): Harmonis, Pedagogis, dan Sejahtera’, *Keuskupanruteng.Org*, 2024 <<https://keuskupanruteng.org/hasil-sidang-pastoral-post-natal-keuskupan-ruteng-8-12-januari-2024/>> [diakses 28 Februari 2024].

⁴²³ Komsos Ruteng, ‘Hasil Sidang Pastoral Post Natal Keuskupan Ruteng Tahun Pastoral Ekologi Integral (2024): Harmonis, Pedagogis, dan Sejahtera’.

⁴²⁴ Paus Fransiskus, hal. 35.

ambivalen tersebut berkelindan erat dengan kenyataan agama yang mengambil bentuk sosio-kultural. Dengan menjadi bagian dari realitas sosio-kultural setiap agama sangat boleh jadi mencerminkan kekuatan dan kelemahan dari budaya yang dimasukinya.⁴²⁵ Di tengah arus besar budaya materialisme, hedonisme, kapitalisme, dan pendewaan terhadap uang, Gereja kemudian hanyut dan tenggelam dengan menjadi Gereja yang materialis, hedonis, kapitalis, dan mendewakan uang.

Gereja Keuskupan Ruteng seringkali menghadapi tantangan serupa. Keterlibatannya di dalam lintasan sejarah serentak memuat kelemahan dan kekuatan yang merepresentasikan dinamika kehidupan menggereja itu sendiri. Sejauh sebagai bagian dari kekuatan yang dapat diandalkan dalam membela kepentingan orang-orang kecil dan terpinggirkan, Gereja telah mencontohi teladan Yesus Kristus dan mengambil bentuk yang konkret dari karya keselamatan Allah di tengah dunia. Sejauh sebagai bagian dari kekuasaan hegemonik dan eksponen agenda-agenda kapitalisme neoliberal, Gereja telah membuat “mimpi Yesus menjauh, menjadi duniawi, kehilangan wajah insaninya, dan menjadi tidak peka terhadap masalah-masalah eksistensial”.⁴²⁶ Dinamika demikian sekurang-kurangnya tercermin dalam beberapa catatan kritis atas keterlibatan Gereja Keuskupan Ruteng dalam pembangunan lokal berikut ini.

Pertama, dominasi elite dengan kekuatan kapital ekonomi membuat Gereja kehilangan taring di hadapan kekuasaan despotik, hegemonik, dan manipulatif. Para anggota Gereja begitu mudah berkompromi dengan agenda-agenda pembangunan yang tidak adil karena sudah mendapatkan suntikan dana dari para agen kapitalisme neoliberal.⁴²⁷ Di samping itu, sikap diam Gereja di hadapan agenda pembangunan yang penuh kontroversi itu juga disebabkan karena sebagian anggota Gereja menerima begitu saja janji-janji kesejahteraan yang seringkali dipropagandakan oleh para aktor dominan seperti pemerintah dan pemodal.⁴²⁸ Gereja demikian tidak mampu lagi bersikap kritis dan menganggap pembangunan

⁴²⁵ Mathias Daven, ‘Gereja Sebagai “Global Player” dan Solidaritas Global dengan Kaum Miskin’, dalam Regus dan Den (eds.), hal. 142.

⁴²⁶ Leonardo Boff, *Kekristenan: Sebuah Ikhtisar* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2014), hal. 169.

⁴²⁷ Bdk. George J. Aditjondro, ‘Gereja Belum Siap Komunikasikan Dampak Negatif Pertambangan’, dalam Alex Jebadu, et al. (eds.), hal. 53–55.

⁴²⁸ Bdk. Robert Mirsel, “Masalah Tambang sebagai Masalah Pastoral,” dalam Alex Jebadu, et al. (eds.), hal. 363–383.

yang tengah didesain oleh para elite sebagai perwujudan teknis-prosedural dari suatu kehendak mulia untuk memperbaiki nasib umat. Padahal, sebagaimana sudah ditegaskan dalam penelitian ini, tidak semua pembangunan didorong oleh kehendak yang mulia untuk memperbaiki nasib rakyat atau umat. Bukannya mendatangkan kesejahteraan, pembangunan yang diwarnai oleh kuasa hegemonik dan logika kapitalisme neoliberal justru telah melahirkan sejumlah eksese negatif seperti pemiskinan sistemik, kerusakan ekologi, dan perampasan sumber daya.

Kedua, hierarki Gereja belum sungguh bersatu dan konsisten dalam membela kepentingan kaum miskin di hadapan agenda pembangunan kapitalisme neoliberal. Sebagian hierarki mendukung, bersikap indiferen, atau bersikap ragu-ragu terhadap agenda-agenda pembangunan yang mempermiskin masyarakat. Sebagian kecil lagi bersikap kritis dan menentang agenda pembangunan demikian.⁴²⁹ Kenyataan ini merepresentasikan suatu krisis kepemimpinan di dalam tubuh Gereja itu sendiri. Hierarki Gereja begitu mudah dimangsa oleh patologi kekuasaan yang memang menggoda. Hal ini sangat bertentangan dengan teladan Yesus sendiri yang melihat kekuasaan sebagai perwujudan pelayanan.⁴³⁰ Kepemimpinan sebagai pelayanan menyata dalam sikap solider dan keberpihakan terhadap orang-orang miskin dan terpinggirkan. Dengan membela orang miskin dan tertindas, para hierarki tidak sedang menolak pemimpin dan penguasa politik-ekonomi.⁴³¹ Gereja bagaimanapun juga adalah milik semua. Akan tetapi, manakala dunia tempat perutusan para pemimpin Gereja dan umat itu diwarnai oleh modus-modus pengisapan orang miskin oleh para penguasa maka para hierarki mesti

⁴²⁹ Denar, hal. 250–255.

⁴³⁰ Tentang perbedaan antara sikap Yesus dan Gereja Katolik Romawi terhadap kekuasaan, Boff menampilkan suatu analisis yang menarik. Sebelum berkarya, Yesus terlebih dahulu dicobai iblis di padang gurun (bdk. Mrk. 1:12-13, Mat. 4:1-11, dan Luk. 4:1-13). Iblis mencobai Yesus dengan tiga jenis kekuasaan yakni kuasa *profetik* berupa kata-kata efektif untuk mengubah batu menjadi roti, kuasa *imamat* dengan mereformasi berbagai adat kebiasaan mulai dari kenisah, dan kuasa *politik* yang mendominasi bangsa-bangsa dan menciptakan aneka kerajaan. Terhadap ketiga jenis godaan kekuasaan tersebut, Yesus secara tegas menolak dan menentangnya. Hal ini tampak berbeda dengan sikap Gereja Katolik Romawi. Dalam lintasan sejarah, Gereja sangat boleh jadi dicengkeram oleh tiga jenis kekuasaan tersebut: kuasa *profetik* atas pengajaran berupa monopoli otoritas dan kontrol atas mukjizat, kuasa *imamat* berupa klerikalisme sentris yang mengabaikan kaum awam, dan kuasa *politik* berupa monarki absolut. Bdk. Boff, hal. 165–166.

⁴³¹ Menurut Frans Magnis-Suseno, Gereja Katolik menolak perspektif pertentangan kelas Karl Marx, seolah-olah “berdiri di pihak umat [berarti] harus berlawanan dengan para pejabat, harus berlawanan dengan kelas-kelas atas”. Bdk. Franz Magnis-Suseno, *Iman dan Hati Nurani Gereja Berhadapan dengan Tantangan-Tantangan Zaman* (Jakarta: Penerbit Obor, 2014), hal. 125.

memihak dan mendahulukan orang-orang miskin. Tak ada yang lebih buruk, dan memberi *scandalum* lebih besar daripada kalau hierarki Gereja berpihak pada mereka yang berkuasa dan berduit.⁴³²

Ketiga, misi Kristen dijadikan sebagai instrumen pembenaran bagi rupa-rupa penguasaan oleh elite dominan. Pada masa kolonialisme misalnya, layanan di bidang pendidikan seringkali dijadikan sebagai bagian dari upaya menyediakan tenaga birokrasi pemerintahan kolonial dan menguasai massa rakyat.⁴³³ Di samping itu, pembangunan-pembangunan yang memang berjalan beriringan dengan misi keagamaan dianggap sebagai bagian dari proyek peradaban oleh pihak kolonial. Ini kemudian dijadikan sebagai basis legitimasi politis dan moral bagi kehadiran pihak kolonial di tanah Manggarai.⁴³⁴ Selain itu, peran para misionaris dalam pembangunan di Manggarai juga nyata dalam upaya mereka untuk mencegah jatuhnya tanah Manggarai ke penguasaan Bima dan terpilihnya Raja Baroek yang sudah menempuh pendidikan di sekolah misi sebagai Raja Manggarai. Hal ini kemudian memuluskan penguasaan Belanda atas tanah Manggarai pada masa-masa awal abad 20 yang lalu. Infiltrasi misionaris dalam pemerintahan Manggarai itu membuktikan bahwa misi agama seringkali harus berjalan beriringan dengan penguasaan pemerintahan kolonial dalam rangka memperlancar pengorganisasian masyarakat seturut konsep mereka sendiri.⁴³⁵

Memasuki era kemerdekaan, modus-modus penguasaan oleh elite dominan semakin menguat pasca penetapan program Gereja mandiri. Melalui program Gereja mandiri, Gereja lokal Keuskupan Ruteng dianggap sudah mampu berdikari, memenuhi kebutuhannya sendiri, dan karena itu tidak lagi bergantung pada bantuan finansial dan personel dari Eropa. Namun demikian, program Gereja mandiri itu tidak bersih dari sejumlah eksese negatif. Studi Erb menunjukkan bahwa program Gereja mandiri dalam praktiknya seringkali memberikan penekanan secara berlebihan terhadap sisi finansial.⁴³⁶ Hal ini membuat relasi Gereja terhadap para elite politik dan ekonomi tampak semakin menguat dalam dinamika politik

⁴³² Magnis-Suseno, *Iman dan Hati Nurani Gereja Berhadapan dengan Tantangan-Tantangan Zaman*, hal. 126.

⁴³³ Tolo, hal. 181.

⁴³⁴ Widyawati dan Lon, hal. 179.

⁴³⁵ Borgias, hal. 280; Toda, hal. 329, 400; Widyawati dan Lon, hal. 179.

⁴³⁶ Erb, hal. 220–221.

kekuasaan di Manggarai. Para elite dominan itu menempati posisi penting dalam struktur birokrasi Gereja dan menjadi donatur bagi Gereja. Sebaliknya, Gereja tampak begitu ramah terhadap agenda-agenda penguasaan elite dengan misalnya bersikap “netral” atau bahkan mendukung agenda pembangunan bermasalah di Manggarai.

Keempat, program pastoral Gereja Keuskupan Ruteng juga sangat boleh jadi terjebak dalam administrasi teknis-manajerial. Birokrasi Gereja tampaknya menyerupai birokrasi pemerintahan. Biro-biro khusus bertanggung jawab terhadap persoalan-persoalan yang berkaitan secara langsung dengan urusan yang “khusus” pula. Komisi PSE misalnya bertanggung jawab terhadap urusan pengembangan sektor ekonomi umat atau JPIC bertanggung jawab terhadap persoalan keadilan, perdamaian, dan keutuhan ciptaan. Sejauh sebagai bagian dari upaya spesifikasi tugas dalam suatu semangat kolaborasi dan tanggung jawab bersama, spesifikasi demikian bisa dinilai sah-sah saja. Namun demikian, hal itu kemudian akan membawa dampak negatif apabila spesifikasi teknis demikian mewarnai sikap Gereja terhadap agenda-agenda pembangunan di Manggarai. Kritik Denar terhadap upaya advokasi Gereja dalam penolakan tambang di Manggarai misalnya memperlihatkan bahwa sebagian komponen Gereja menganggap upaya advokasi tersebut sebagai tupoksi lembaga JPIC. Karena itu, mereka kemudian bersikap acuh tak acuh dan memilih “mencuci tangan” terhadap polemik pembangunan tersebut.⁴³⁷

5.4 Relevansi Teologi Solidaritas Jon Sobrino Bagi Upaya Mengatasi Kemiskinan Struktural di Keuskupan Ruteng

5.4.1 Kaum Miskin Sebagai Sentrum Solidaritas Gereja Lokal Keuskupan Ruteng

Pada bagian sebelumnya, peneliti telah menguraikan bahwa sentrum dari teologi solidaritas Jon Sobrino ialah orang-orang miskin itu sendiri. Sobrino menegaskan bahwa kemiskinan yang melanda sebagian besar penduduk dunia bukan merupakan suatu realitas alamiah, melainkan akibat dari suatu kompleksitas relasi yang diwarnai oleh ketidakadilan struktural. Sebagian besar orang harus menanggung banyak kerugian dan penindasan dalam berbagai dimensi kehidupan

⁴³⁷ Denar, hal. 253.

karena mereka ditindas, ditekan, dan dimarginalisasi oleh kelompok-kelompok penguasa ekonomi dan politik. Secara lebih lengkap Sobrino memahami orang miskin dalam uraian deskriptif berikut:

Orang-orang miskin merupakan suatu realitas ekonomi dan sosial. Mereka adalah orang-orang yang harus hidup dengan beban yang berat karena kesulitan dan marginalisasi. Orang-orang miskin merupakan suatu realitas kolektif; mereka adalah masyarakat yang miskin, atau miskin sebagai suatu bangsa. Orang-orang miskin merupakan suatu realitas sejarah; mereka miskin bukan terutama karena alasan-alasan alamiah, melainkan karena alasan-alasan historis, yaitu ketidakadilan. Orang-orang miskin adalah suatu realitas dialektis; mereka miskin karena ada orang kaya [yang memperoleh kekayaan dengan menghisap dan menindas orang-orang miskin], dan sebaliknya. Orang-orang miskin merupakan suatu realitas politis; [di mana] pada kenyataannya, mereka paling kurang menyimpan segi konfliktual dalam kehidupan masyarakat dan menawarkan potensi transformasi baginya.⁴³⁸

Pada tempat yang lain, Sobrino juga menulis demikian:

Orang-orang miskin adalah mereka yang berada pada posisi terbawah dalam sejarah, mereka yang tertindas oleh masyarakat, dan dikucilkan dari masyarakat. Oleh karena itu, mereka tidak seutuhnya [diperlakukan] sebagai manusia, melainkan... ditindas oleh mereka yang berada di atas. Kemiskinan ekonomi dan perendahan martabat menjadi ekspresi paling gamblang dari posisi marginal itu".⁴³⁹

Dengan demikian, tampak secara jelas bahwa Sobrino memahami orang miskin dan kemiskinan itu sendiri secara utuh dan menyeluruh. Kemiskinan tidak hanya dipandang sebagai realitas ekonomi semata. Pengalaman-pengalaman konkret orang-orang miskin menunjukkan betapa mereka ditindas dan dimarginalisasi dalam berbagai aspek kehidupan. Di samping itu, kemiskinan secara ironis justru dipertahankan oleh kelas-kelas penguasa demi melanggengkan *status quo* dan posisi sosial-ekonomi mereka atas kaum tertindas dan marginal.

Kemiskinan, marginalisasi, dan penindasan tidak hanya terjadi dalam suatu konteks historis tertentu. Pengalaman-pengalaman negatif tersebut terus mengalami pengulangan dalam lintasan sejarah hidup manusia. Karena itu, pengalaman-pengalaman sejarah pada masa hidup Yesus historis juga terjadi dalam konteks El

⁴³⁸ Jon Sobrino, "Central Position of the Reign of God in Liberation Theology", dalam Ellacuría dan Sobrino, hal. 135–136.

⁴³⁹ Sobrino, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, hal. 81–82.

Salvador dan dunia ketiga pada umumnya.⁴⁴⁰ Demikian juga, sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya, pengalaman-pengalaman serupa menyata dalam kehidupan umat di Gereja Keuskupan Ruteng. Pengalaman negatif yang melanda umat Keuskupan Ruteng secara struktural tidak dapat dilepaskan dari hegemoni para elite politik dan ekonomi, berurat akarnya ideologi yang menindas seperti kapitalisme neoliberal, dan eksklusi multidimensi mayoritas masyarakat miskin dan marginal.

Bagi Sobrino, orang-orang miskin inilah yang kemudian menjadi sentrum dari pewartaan Kerajaan Allah. Dalam kehidupan mereka yang penuh penindasan, harapan akan datangnya Kerajaan penuh kasih, adil, damai, dan sejahtera menggema dengan begitu kuat. Hal itu tidak berarti bahwa Sobrino mengecualikan orang-orang kaya dan para penindas dari pemakluman Kerajaan Allah. Sebagaimana cerita Zakheus dalam Injil, orang-orang kaya juga dipanggil untuk bertobat dan mengusahan kehidupan yang layak bagi setiap ciptaan. Hal itu menjadi mungkin berkat perjumpaan personal dengan Yesus yang kemudian juga diikuti oleh transformasi sikap dan tindakan nyata dengan membangun komitmen yang tulus ikhlas.⁴⁴¹ Sobrino sungguh meyakini bahwa kerahiman Allah terbuka bagi

⁴⁴⁰ Tentang hal ini, Jon Sobrino memaparkan lima bentuk isomorfisme antara teks yang melukiskan realitas Galilea dan konteks El Salvador. *Pertama*, isomorfisme realitas sosial Galilea dan El Salvador yang ditandai oleh kemiskinan, ketidakadilan, tekanan dan penindasan struktural, dan kematian akibat kekerasan. *Kedua*, isomorfisme antara para pembawa keselamatan, yaitu Yesus dan para martir Salvador. Sebagaimana Yesus, para martir El Salvador itu hidup dengan belas kasihan tanpa syarat, serta setia membela kaum miskin dan korban dari kekuasaan ekonomi, militer, politik, budaya, media, dan kekaisaran global. *Ketiga*, isomorfisme represi dan penindasan yang mengglobal. Sebagaimana Galilea yang hidup di bawah kekuasaan represi Kekaisaran Romawi, demikian juga El Salvador dan dunia ketiga saat ini hidup di bawah kekaisaran global yang dikuasai negara adidaya seperti Amerika Serikat. Dengan mengutip Agustinus, Sobrino menyebut kekaisaran global tersebut sebagai *imperium magnum latrocinium* (kekaisaran pencuri besar). *Keempat*, isomorfisme gerakan kemartiran seperti Yesus secara global. Di tingkat global terjadi kebangkitan solidaritas melalui gerakan-gerakan pembebasan dan kemartiran. Mereka menyerukan kebenaran dan mencela kengerian penindasan bahkan dengan mengorbankan diri mereka sekali pun. *Kelima*, isomorfisme iman umat Allah yang disalib dan Hamba Yahwe yang menderita. Sobrino menegaskan adanya isomorfisme analogis antara orang miskin dan para korban ketidakadilan di masa kini dengan Hamba Yahweh yang Menderita untuk memikul dosa, menebus, dan menyelamatkan umat manusia. Mereka adalah “orang-orang yang disalib” dan “keilahian yang tertusuk”. Kendati demikian, salib dan penderitaan mereka bisa meneguhkan iman dan pengharapan akan Allah. Orang-orang miskin dan para korban ketidakadilan merupakan pembawa keselamatan. Dengan memahami realitas dari perspektif mereka, orang-orang beriman dibantu untuk semakin mengenal Yesus dari Nazareth dan takdir-Nya sebagai pembawa keselamatan. Bdk. Sobrino, “Jesus of Galilee from the Salvadoran Context: Compassion, Hope, and following the Light of the Cross,” hal. 442–446.

⁴⁴¹ Sobrino, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, hal. 173.

para penindas dan undangan pertobatan masih tetap terbuka bagi mereka.⁴⁴² Namun demikian, perbaikan nasib penduduk miskin dan tertindas mesti selalu menjadi prioritas.⁴⁴³ Sikap ini bukan merupakan sesuatu yang baru. Hal itu sudah ditunjukkan oleh Yesus dalam karya perutusan-Nya selama di dunia.

Dengan memaklumkan Kerajaan Allah bagi kaum miskin dan menyerukan pertobatan bagi para penindas, Allah telah secara konsisten mengerjakan karya keselamatan dalam kehidupan umat manusia. Sebagaimana Allah hadir dalam suatu tindakan yang menyelamatkan, demikian juga manusia dipanggil untuk bertindak demi keselamatan dunia.⁴⁴⁴ Manusia dapat terlibat dalam tindakan keselamatan dengan bertanggung jawab terhadap kehidupan sehari-hari dalam sejarah. Panggilan serupa juga menjadi bagian hakiki dari kehidupan Gereja sebagai umat Allah. Bagi Sobrino, keterlibatan dalam tindakan keselamatan menjadi bukti nyata, efektif, dan historis dari keberadaan Gereja di tengah dunia. Setiap anggota Gereja mempunyai tanggung jawab untuk “menurunkan orang-orang tersalib dari salib” penderitaan dan penindasan mereka. Hal itu bukan ditempuh melalui suatu revolusi berdarah-darah dengan misalnya mengangkat senjata untuk berperang. Sobrino menolak kekerasan dalam mengupayakan solidaritas terhadap mereka yang tertindas. Lebih dari itu, solidaritas, demikian Sobrino, tak lain merupakan sikap saling mendukung, saling menyokong, dan saling mengupayakan kehidupan sebagai umat manusia yang luhur dan mulia. Dasar dan sumber terdalam dari solidaritas itu ialah kaum miskin itu sendiri.⁴⁴⁵

Lantas bagaimana Gereja Keuskupan Ruteng dapat menghidupkan semangat solidaritas sebagaimana dirumuskan Sobrino dalam teologi solidaritasnya? Untuk menjawab pertanyaan ini, pada bagian berikut penulis akan menjabarkan sejumlah relevansi dari teologi solidaritas Sobrino dalam upaya mengatasi kemiskinan struktural umat Gereja lokal Keuskupan Ruteng. Agar uraian ini menjadi lebih sistematis, poin-poin relevansi tersebut akan dipetakan dalam lima tugas Gereja yang mencakup *liturgy*, *kerygma*, *diakonia*, *martiria*, dan *koinonia*. Karena melibatkan setiap anggota Gereja, kelima dimensi solidaritas tersebut tidak

⁴⁴² Sobrino, *Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, hal. 64.

⁴⁴³ Budi, *Teologi, Pendidikan, dan Pembebasan*, hal. 98.

⁴⁴⁴ Bise, hal. 45.

⁴⁴⁵ Sobrino dan Pico, hal. 17.

berdiri sendiri dan karena itu secara kaku dipisahkan satu dari yang lainnya. Bagaimana pun juga, kelima dimensi ini merupakan satu kesatuan yang mewarnai kehadiran Gereja lokal Keuskupan Ruteng dalam solidaritasnya terhadap orang-orang yang tersalib karena kemiskinan struktural dan penindasan sistemik.

5.4.2 Dimensi-Dimensi Solidaritas Gereja Lokal Keuskupan Ruteng dalam Kaca Mata Teologi Solidaritas Jon Sobrino

5.4.2.1 Liturgia: Gereja Keuskupan Ruteng sebagai Eksponen Spiritualitas Pembebasan (Dari Spiritualitas *Status Quo*-Iman Ritualistik menuju Spiritualitas Transformatif-Iman yang Bersolider Terhadap Kaum Miskin)

Dalam refleksi teologisnya perihal solidaritas Kristiani, Sobrino menandakan bahwa solidaritas merupakan suatu bentuk sikap saling mendukung dalam iman. Iman tidak hanya dipahaminya sebagai suatu relasi personal dengan Allah. Selain mengakui aspek personal dalam iman sebagaimana tampak dalam narasi-narasi biblis, Sobrino juga menegaskan dimensi sosial iman dalam relasi antarsesama manusia. Iman sesama dapat meneguhkan iman pribadi, demikian juga sebaliknya.⁴⁴⁶ Relasi dengan sesama itu penting untuk menumbuhkan suatu kesadaran dan praktik iman yang autentik. Secara teologis, sikap saling mendukung dalam iman akan membantu masing-masing orang memahami misteri Allah yang tidak dapat disingkapkan secara utuh dan menyeluruh. Penghayatan iman dan kesadaran manusia atas kebenaran misteri Allah tersingkap secara nyata dalam suatu konteks historis yang khas dan partikular. Justru dengan menjangkarkan diri dalam realitas, iman dan kebenaran mengenai misteri Allah menemukan makna terdalam bagi masing-masing individu. Lebih lanjut, dengan terbuka terhadap penghayatan iman orang lain di tengah realitas hidupnya yang nyata dan konkret, setiap orang beriman juga akan diteguhkan dan diperkaya dalam kebenaran akan misteri Allah.⁴⁴⁷

Sikap saling mendukung dalam iman tidak hanya berhenti pada taraf transfer kebenaran akan misteri Allah. Kebangkitan solidaritas terhadap orang-orang tertindas dan miskin di El Salvador menunjukkan pentingnya dimensi praksis dalam sikap saling mendukung dalam iman. Orang-orang miskin dari El Salvador telah memberikan kepada setiap orang di segala penjuru dunia suatu teladan iman

⁴⁴⁶ Sobrino dan Pico, hal. 53.

⁴⁴⁷ Sobrino dan Pico, hal. 55.

yang tetap setia pada harapan akan pemenuhan Kerajaan Allah di tengah dunia yang penuh dengan penindasan dan penganiayaan. Harapan demikian *de facto* menjadi suatu daya spiritual bagi mereka untuk terus menentang struktur-struktur yang tidak adil. Alih-alih menunggu datangnya Kerajaan Allah secara pasif dan fatalistik, pengalaman El Salvador menunjukkan adanya partisipasi aktif dari berbagai komponen dalam mengusahakan realisasi “langit dan bumi yang baru” di negeri yang diliputi “ratap dan tangis”.⁴⁴⁸

Setiap praktik dan ritus liturgi tidak boleh membuat orang terperangkap pada suatu spiritualitas yang individualistik dan mengasingkannya dari dunia sini-kini. Orang-orang beriman seringkali terperangkap pada gejala demikian. Kegiatan-kegiatan liturgi dijadikan sebagai saluran bagi penghayatan suatu spiritualitas yang reduktif.⁴⁴⁹ Dalam pandangan demikian, spiritualitas dipahami sebagai urusan mengenai dunia lain, yaitu suatu dunia surgawi dan transendental. Dunia nyata ini dipandang secara negatif sebagai sesuatu yang jahat dan karena itu perlu dihindari agar jalan menuju surga bisa terbuka lebar. Orang beriman kemudian akan lari dari kenyataan dunia saat ini dan menolak untuk terlibat dalam segala pergolakan yang terdapat di dalamnya. Dengan demikian, iman dihayati dalam ruang-ruang privat yang mapan, elitis, dan terasing dari realitas hidup.⁴⁵⁰ Allah dilihat sebagai sosok yang berada di tempat yang jauh dan hanya bisa dicapai melalui suatu upaya yang tertutup. Alhasil, orang-orang beriman mesti memberikan perhatian secara serius terhadap Allah yang berada di tempat jauh tersebut dan tidak perlu merepotkan diri dengan realitas penindasan, marginalisasi, dan kemiskinan di dunia.

Sobrinio menolak model spiritualitas demikian. Baginya spiritualitas selalu memuat pembebasan manusia dalam kehidupannya yang utuh dan menyeluruh. Spiritualitas tak lain merupakan “semangat suatu pribadi atau kelompok dalam relasinya dengan keseluruhan realitas”.⁴⁵¹ Dengan merujuk pada Rahner dan Ellacuria, Sobrinio menegaskan bahwa manusia bagaimanapun juga berakar dalam Allah yang mengkomunikasikan diri-Nya melalui ciptaan dan realitas manusia.

⁴⁴⁸ Sobrinio dan Pico, hal. 55.

⁴⁴⁹ Baskara T. Wardaya, *Spiritualitas Pembebasan Refleksi atas Iman Kristiani dan Praksis Pastoral* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995), hal. 75–76.

⁴⁵⁰ Wardaya, hal. 76.

⁴⁵¹ Sobrinio, *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*, hal. 13.

Karena itu, keterarahan pada Allah sebagai transendensi diri manusia perlu terus diupayakan melalui komitmen yang menyeluruh dan transformatif di dalam realitas historis.⁴⁵² Iman dengan demikian tidak membuat orang teralienasi dari dunia sini dan kini. Menurut Sobrino, penghayatan iman melalui spiritualitas pembebasan ini memuat dua aspek penting.⁴⁵³ *Pertama*, spiritualitas demikian mengakui adanya hubungan timbal balik yang utuh antara elemen historis (Kerajaan Allah, keadilan, pengetahuan, dan pelayanan bagi manusia) di satu sisi, dan elemen transenden (Allah, pengetahuan akan Allah, dan iman akan Allah). *Kedua*, spiritualitas demikian mengakui bahwa elemen transenden tidak dapat diakses secara langsung sehingga harus dicapai melalui mediasi historisnya. Karena itu, Sobrino secara lugas menegaskan “mustahil untuk mengakui Allah tanpa bekerja untuk [perwujudan] Kerajaan Allah. Seseorang tidak dapat mengakui Kristus, tanpa mengikuti Yesus dalam sejarah... tidak ada kehidupan spiritual tanpa kehidupan aktual dan historis. Tidak mungkin hidup dengan roh kecuali roh itu mendaging”.⁴⁵⁴

Sampai pada titik ini, penulis mengambil kesimpulan bahwa gagasan spiritualitas dalam teologi Jon Sobrino memuat dimensi pembebasan bagi manusia. Sebagaimana spiritualitas membebaskan manusia, iman mesti juga mampu bersolider terhadap realitas dan sejarah hidup manusia. Karena realitas hidup dan sejarah manusia menunjukkan bentuk-bentuk dominasi, marginalisasi, pemiskinan sistemik, dan penindasan struktural, iman menuntut setiap orang untuk bisa menghadapi realitas tersebut secara jujur dan mengupayakan pembebasan baginya. Hemat penulis, gagasan demikian menjadi begitu relevan dalam konteks praktik iman di Gereja lokal Keuskupan Ruteng. Di tengah realitas ketidakadilan struktural, hegemoni ideologi kapitalisme neoliberal, dan eksklusi multidimensi kehidupan umat beriman, setiap anggota Gereja Keuskupan Ruteng perlu menghidupkan spiritualitas transformatif dan iman yang mampu bersolider terutama terhadap mereka yang menjadi korban ketidakadilan tersebut.

Kesadaran akan pentingnya praktik spiritualitas transformatif dan iman yang bersolider ini memang sudah mulai menyata dalam Sinode III Keuskupan

⁴⁵² Kirchberger, ‘Konflik dan Rekonsiliasi-Suatu Spiritualitas Kristiani Berdasarkan Teologi Jon Sobrino’, hal. 13.

⁴⁵³ Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*, hal. 4.

⁴⁵⁴ Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*, hal. 4.

Ruteng tahun 2013-2015 yang lalu. Para peserta sinode mengakui secara jujur kecenderungan pemusatan aspek liturgi (*liturgysentris*) dalam praksis pastoral Gereja lokal tersebut. Hal ini tercermin dari banyaknya program pastoral yang berkaitan dengan aspek liturgi seperti pelayanan sakramen, devosi komunal dan pribadi, adorasi, serta pendalaman Kitab Suci. Namun, masifikasi kegiatan-kegiatan liturgis tersebut belum bisa mendatangkan transformasi menyeluruh dalam praksis hidup umat beriman. Meskipun banyak umat yang tampak begitu aktif dalam kegiatan-kegiatan liturgi, pengalaman-pengalaman seperti kemiskinan, dominasi, dan ketidakadilan struktural masih ditemukan dalam kehidupan masyarakat Manggarai. Hal yang lebih disayangkan lagi ialah fakta bahwa meskipun sebagian besar elite politik dan ekonomi di Manggarai beriman Katolik dan aktif dalam kegiatan-kegiatan Gereja, sebagian dari mereka-kalau tidak bisa menyebut seluruhnya- justru terlibat dalam praktik KKN, pemiskinan sistemik, dan hegemoni dalam kehidupan masyarakat. Demikian juga, meskipun kebanyakan pelayan pastoral menjadi penggerak utama dalam aneka kegiatan liturgi, sebagian dari mereka tampak bersikap netral atau bahkan bersikap indifferen berhadapan dengan pembangunan-pembangunan yang mendatangkan ancaman struktural bagi budaya, masyarakat lokal, dan keutuhan ciptaan. Kenyataan-kenyataan demikian, hemat penulis, menjadi tanda paling nyata akan pentingnya penghidupan spiritualitas transformatif dan iman yang bersolider dalam praksis kehidupan Gereja Keuskupan Ruteng.

5.4.2.2 *Kerygma*: Gereja Keuskupan Ruteng sebagai Corong bagi Suara Kaum Tertindas (*Voice of the Voiceless*)

Refleksi Sobrino perihal kebangkitan solidaritas terhadap orang-orang miskin dan tertindas di El Salvador menunjukkan adanya tahap-tahap proses penyingkapan kebenaran mengenai orang miskin dan tertindas di sana. Pada taraf genetis, sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya, kebenaran itu bermula dari fakta penganiayaan terhadap Gereja yang setia membela kaum miskin dan mengupayakan pembebasan bagi mereka. Penganiayaan tersebut membuat orang kemudian bertanya perihal sebab utama terjadinya penindasan yang keji itu. Proses penyingkapan ini pada akhirnya bermuara pada kenyataan yang paling dasariah, yaitu fakta mengenai kaum miskin.

Penduduk El Salvador yang selama berabad-abad mengalami penindasan dan dominasi harus menghadapi berbagai upaya penjinakan dan pembungkaman oleh kekuasaan despotik dan totaliter. Mereka tidak berdaya di hadapan masifnya pendekatan militer oleh rezim penguasa. Segala bentuk upaya pembebasan dan suara-suara kritis dipadamkan oleh pembantaian dan pembunuhan yang membawa korban jiwa dan materi. Kebenaran-kebenaran perihal orang-orang miskin dan tertindas juga seringkali dimanipulasi oleh narasi-narasi yang memihak kepentingan para penguasa dan penindas.⁴⁵⁵ Sejarah El Salvador untuk waktu yang lama merupakan sejarah para pemenang dan penguasa.

Berhadapan dengan kenyataan itu, Sobrino menandakan pentingnya penyingkapan sejarah dari perspektif para korban. Menurut Sobrino, perspektif para penindas cenderung menjaga *status quo* dan memandang kemiskinan sebagian besar masyarakat sebagai sesuatu yang wajar. Mereka sulit mengakui struktur-struktur sosial, ekonomi, dan politik yang mereka ciptakan sebagai sebab utama dari ketidakadilan bagi masyarakat marginal.⁴⁵⁶ Karena itu, demikian Sobrino, kebenaran pada galibnya berada di pihak orang-orang yang tertindas.⁴⁵⁷ Dengan mengambil alih perspektif para korban, setiap orang yang peduli dan bersolider terhadap kegelisahan mereka akan dibantu untuk memahami persoalan objektif para korban secara jernih, menjadikan kegelisahan mereka sebagai sentrum praksis iman, dan membuka mata untuk melihat seturut perspektif para korban.⁴⁵⁸

Ketika kebenaran mengenai orang miskin sudah tersingkap, banyak orang kemudian memberikan tanggapan yang tepat dan menentang semua bentuk penindasan struktural yang terjadi di El Salvador. Dari antara orang-orang yang bersolider itu, Gereja menjadi salah satu pihak yang berada di garda terdepan dalam membela kaum miskin dan mengupayakan pembebasan bagi mereka. Gereja demikian merupakan Gereja yang berani bersuara berhadapan dengan pengalaman ketidakadilan dan melawan upaya-upaya pembungkaman oleh rezim penguasa.

⁴⁵⁵ O E Valiente, 'From Conflict to Reconciliation: Discipleship in the Theology of Jon Sobrino', *Theological Studies*, 74.3 (2013), hal. 664.

⁴⁵⁶ Hendra Gunawan Simatupang, 'Membangun Solidaritas Poros Tengah Bagi Buruh Berdasarkan Pemikiran Jon Sobrino', *Dunamis: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani*, 8.1 (2023), hal. 138.

⁴⁵⁷ Sobrino, "Jesus of Galilee from the Salvadoran Context: Compassion, Hope, and following the Light of the Cross," hal. 441.

⁴⁵⁸ Buru, hal. 15–16.

Dalam pertemuan di Medellin-Kolombia (1968), para uskup Amerika Latin menandakan: “ada begitu banyak penyelidikan tentang situasi orang-orang Amerika Latin. Kebanyakan melukiskan kemelaratan yang memarginalisasikan sebagian besar orang. Kemelaratan sebagai gejala massal ini merupakan ketidakadilan yang menjerit ke langit... Keadaan itu menuntut penataan kembali secara menyeluruh, berani, mendalam dan terus menerus”.⁴⁵⁹

Gereja Amerika Latin dan Gereja El Salvador khususnya mendengar jeritan kaum miskin dan tertindas dan menggemakannya kembali melalui berbagai gerakan solidaritas. Mereka “berusaha menghilangkan tabir asap yang mengelabui dan berbicara terus terang”.⁴⁶⁰ Untuk maksud itu, Sobrino lebih lanjut menandakan pentingnya disposisi kejujuran, kesetiaan, dan kerelaan untuk dibimbing oleh realitas.⁴⁶¹ Dengan bersikap jujur terhadap realitas, setiap orang akan terhindar dari tendensi untuk mengelak, menutup, atau mendistorsi kebenaran demi kepentingan diri. Dengan bersikap setia pada realitas, setiap orang akan berusaha untuk bertahan dalam kejujuran yang asli dan selalu berusaha untuk mengubah unsur negatif dalam realitas menjadi unsur positif. Dengan kerelaan untuk dibimbing oleh realitas, setiap orang dimampukan untuk setia berkanjang pada harapan akan kasih dan kebaikan, sebab realitas yang sulit sekalipun menyimpan di dalamnya suatu potensi kelebihan berupa kebaikan, pertobatan, dan kasih.

Gereja Keuskupan Ruteng perlu meneladani semangat solidaritas yang terus diupayakan oleh Gereja Amerika Latin dan Gereja El Salvador. Gereja perlu mendengarkan jeritan kaum miskin dan menjadi corong bagi suara mereka yang tertindas. Untuk maksud itu, Gereja Keuskupan Ruteng perlu berbicara dari perspektif para korban, alih-alih perspektif para penguasa yang seringkali mendistorsikan kebenaran-kebenaran perihal kaum miskin dan penindasan struktural atas mereka. Realitas orang miskin perlu didekati secara jujur, setia, dan apa adanya. Dalam menyuarakan jeritan kaum miskin, Gereja Keuskupan Ruteng mesti bisa berbicara dalam bahasa mistik-kontemplatif dan bahasa kenabian. Sementara bahasa mistik-kontemplatif mengandung keyakinan bahwa segala

⁴⁵⁹ Maier, hal. 116–117.

⁴⁶⁰ Sobrino dan Pico, hal. 22.

⁴⁶¹ Kirchberger, “Konflik dan Rekonsiliasi-Suatu Spiritualitas Kristiani Berdasarkan Teologi Jon Sobrino,” hal. 15.

sesuatu bersumber dari Allah dan bergerak dalam kasih-Nya yang bebas dan tanpa syarat, bahasa kenabian menyampaikan kecaman terhadap situasi ketidakadilan, pelucutan orang miskin, dan penyebab-penyebab strukturalnya.⁴⁶² Keduanya penting dalam menjaga tegangan antara spiritualisme dan aktivisme dalam realitas dunia yang diwarnai kemiskinan struktural yang semakin masif dan gamblang.

Dalam konteks karya pastoral di bidang pewartaan, upaya menyuarakan jeritan kaum miskin dapat ditempuh misalnya melalui katekese, khotbah, atau Surat Gembala yang memuat unsur pembebasan dan transformasi struktural dalamnya. Umat dan para pelayan pastoral perlu diingatkan perihal bahaya ketidakadilan struktural yang menjerat mereka pada situasi penuh tipu daya dan hegemoni yang menindas. Kemiskinan yang tengah melanda sebagian besar umat tidak bisa dipandang sebagai suatu keniscayaan sejarah dan diterima begitu saja. Kemiskinan yang melanda umat bukan juga terutama disebabkan oleh kemalasan dan mental konsumtif yang mewarnai kehidupan mereka. Kemiskinan yang dialami oleh umat Keuskupan Ruteng merupakan akibat dari salah kaprah kebijakan dan desain pembangunan yang ramah terhadap agenda kapitalisme neoliberal. Dengan mendorong terciptanya kesadaran demikian, Gereja bersama umat kemudian perlu bersikap kritis terhadap agenda-agenda pembangunan yang mempermiskinkan masyarakat. Hal itu ditempuh bukan terutama berdasarkan pada sikap benci dan permusuhan terhadap para elite pemegang kekuasaan, atau bahkan revolusi berdarah-darah. Upaya menggemakan suara kaum tertindas, sebagaimana ditandaskan oleh Sobrino, berlandaskan pada harapan akan kasih dan kebaikan pada dunia yang diwarnai oleh ketidakadilan dan pemiskinan sistemik.

5.4.2.3 *Diakonia*: Gereja Keuskupan Ruteng sebagai Agen Transformasi (Dari Diakonia Karitatif Menuju Diakonia Transformatif)

Dalam refleksi teologis Sobrino, sikap saling mendukung dalam iman tidak hanya direduksi sebagai tindakan amal kasih semata. Sobrino memahami solidaritas Gereja dengan membedakannya dengan derma atau bantuan kemanusiaan semata-mata. Makna solidaritas jauh lebih dalam dari sekedar bantuan kemanusiaan. Perbedaan itu terletak pada motivasi dan keberlanjutan dari bantuan itu. Solidaritas bukanlah jenis bantuan kemanusiaan atau derma yang tidak mengikat komitmen

⁴⁶² Budi, *Teologi, Pendidikan, dan Pembebasan*, hal. 112.

pribadi dan keberlanjutan bantuan kepada orang-orang miskin. Dalam semangat solider, upaya bantuan terhadap orang miskin mengikat pelaku ke taraf yang lebih dalam, yakni komitmen pribadi untuk memberikan bantuan secara berlanjut.⁴⁶³

Sobrino sama sekali tidak menolak bantuan amal dalam karya solidaritas Gereja terhadap orang-orang miskin dan tertindas. Bagaimana pun juga karya karitatif demikian diperlukan sebagai suatu pelayanan yang bersifat langsung dan segera terhadap orang-orang yang berada pada situasi darurat semisal kelaparan dan bencana. Karena itu, dalam refleksi teologisnya, Sobrino tetap memberikan apresiasi terhadap bantuan-bantuan kemanusiaan baik dalam bentuk materi maupun mistik-spiritual yang diberikan oleh banyak pihak terhadap orang-orang El Salvador yang miskin dan tertindas.⁴⁶⁴ Namun demikian, solidaritas Gereja tidak hanya terbatas pada pelayanan karitatif semata. Menurut Sobrino, penekanan berlebihan pada bantuan sosial karitatif sangat boleh jadi menyebabkan pelayanan Gereja terjebak pada egosentrisme pemberi di satu sisi dan inferioritas penerima pada sisi yang lain.⁴⁶⁵ Manakala Gereja memberi bantuan demi kepentingan dan keuntungannya sendiri, maka bantuan tersebut menjadi suatu bantuan yang kental dengan tendensi egosentris. Demikian juga, manakala bantuan itu dilakukan secara searah yaitu dari pihak Gereja sebagai pemberi dan kaum miskin sebagai penerima, maka bantuan itu akan terjebak pada perangkat objektivasi. Dalam model perangkat yang kedua ini, kaum miskin dipandang sebagai pihak pasif yang tidak dapat memperbaiki nasib hidupnya. Di hadapan para pemberi bantuan, mereka tampak tidak berdaya dan inferior.

Melawan tendensi destruktif di atas, Sobrino menandakan bahwa solidaritas Kristiani mesti mampu mengangkat orang pada taraf relasi yang utuh, dialogal, dan berkelanjutan. Karena pelayanan terhadap orang miskin menjadi salah satu bentuk ungkapan solidaritas Gereja, maka pelayanan tersebut juga mesti bergerak pada kesadaran yang sama: pelayanan yang utuh, dialogal, dan berkelanjutan. Pelayanan yang utuh mengingatkan Gereja akan keterpaduan dimensi kehidupan orang miskin: jasmani-rohani, spiritual-materi, dan sosial-

⁴⁶³ Sobrino dan Pico, hal. 14.

⁴⁶⁴ Sobrino dan Pico, hal. 13.

⁴⁶⁵ Simatupang, hal. 139.

politik-ekonomi-kultural. Dalam semangat pelayanan dialogal, setiap anggota Gereja menyadari bahwa selain memberi, mereka juga menerima sesuatu dari orang-orang miskin. Apa yang diberikan oleh orang miskin bahkan dipandang jauh lebih berharga dari sekedar “emas dan perak”. Orang-orang miskin memberikan dari kemiskinan mereka suatu pengharapan yang militan, iman yang teguh, dan kasih penuh kesahajaan di tengah pengalaman penindasan. Sementara itu, pelayanan yang berlanjut mencegah Gereja dari suatu romantisme keberpihakan sesaat dan momental. Gereja perlu melayani orang miskin dan malang karena itulah identitas Gereja sebagaimana ditunjukkan oleh Yesus sendiri.

Dalam semangat solidaritas demikian, diakonia Gereja Keuskupan Ruteng perlu merangsek dari sekadar diakonia karitatif menuju diakonia transformatif. Diakonia transformatif mencakup di dalamnya suatu perubahan secara utuh dan menyeluruh dalam kehidupan orang miskin itu sendiri. Hal itu tidak dilakukan secara searah dengan menjadikan orang-orang miskin sebagai objek pasif pelayanan Gereja. Gereja perlu merangkul orang miskin dan bersama mereka mengupayakan suatu kondisi kehidupan yang lebih bermartabat dan manusiawi. Diakonia transformatif perlu menjadikan orang-orang miskin dan tertindas sebagai sentrum dari pelayan Gereja. Hal ini sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang sama sekali baru dalam kehidupan Gereja. Sebagaimana telah diuraikan dalam penjelasan sebelumnya, pemusatan pelayanan pada diri orang miskin dan tertindas mempunyai akar injili, yaitu dalam sabda dan karya, serta hidup, wafat, dan kebangkitan Kristus. Misi Yesus, sebagaimana diterangkan oleh penginjil Lukas yang merujuk pada Yesaya 61: 1-2, ialah “...menyampaikan kabar baik kepada orang miskin... memberikan pembebasan bagi orang-orang tahanan, dan penglihatan bagi orang-orang buta, membebaskan orang-orang yang tertindas, dan memberitakan bahwa tahun rahmat Tuhan telah datang”.⁴⁶⁶

Karena realitas kemiskinan di Gereja lokal Keuskupan Ruteng, sebagaimana juga di Gereja-Gereja Amerika Latin, berkelindan erat dengan struktur-struktur yang tidak adil dan menindas, maka diakonia transformatif mesti juga bergerak pada suatu perubahan struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang menindas. Gereja melalui karya pelayanannya mesti bisa mengubah struktur

⁴⁶⁶ Budi, *Teologi, Pendidikan, dan Pembebasan*, hal. 99.

yang menindas menjadi suatu struktur yang membebaskan. Hal itu ditempuh bukan melalui suatu gerakan spontan dan sporadis. Diakonia transformatif dirancang melalui suatu institusionalisasi yang memadai melalui partisipasi aktif-dialogal, karya-karya pastoral yang programatis, pelibatan tenaga-tenaga kompeten, dan penghayatan nilai-nilai mistik-spiritual yang membebaskan.⁴⁶⁷ Pengembangan kehidupan sosial-ekonomi umat dinilai tidak cukup efektif dan efisien apabila medan aktual kehidupan umat masih diwarnai oleh dominasi sistem ekonomi yang mengisap orang-orang kecil, sistem politik yang menindas, dan sistem budaya yang memarginalisasi kaum miskin. Karena itu, Gereja Keuskupan Ruteng perlu mendorong pembaharuan medan kehidupan demikian dengan memperkuat posisi tawar kaum miskin, memperjuangkan keadilan yang utuh bersama mereka, dan mengangkat harkat dan martabat kaum miskin di tengah medan penuh lumpur dan borok penindasan. Dengan demikian, diakonia Gereja dapat “menerangi, meragakan, dan menggarami dunia sedemikian sehingga menjadi taman yang indah dan nyaman bagi semua orang”.⁴⁶⁸

5.4.2.4 *Koinonia*: Gereja Keuskupan Ruteng sebagai Persekutuan Umat Allah dan Komunitas Alternatif yang Sinodal (Berjalan Bersama untuk Membebaskan Kaum Miskin)

Gereja dipanggil untuk menghidupkan semangat persatuan sebagai umat Allah seturut kehendak Allah sendiri. Apabila dirunut dari sejarahnya, konsep Gereja sebagai persekutuan pada galibnya diambil dari tradisi Perjanjian Lama perihal Israel sebagai umat pilihan Allah. Kesadaran iman sebagai umat yang dipilih Allah telah mendorong umat Israel agar bersatu dengan setia pada kehendak Allah melalui ketaatan mereka pada hukum Taurat. Hal ini secara gamblang tampak dalam eklesiologi Paulus yang melihat Gereja sebagai Umat Allah Baru. Menurut John Fuellenbach, dalam mengambil gagasan Yahudi tentang Israel sebagai Umat Allah, Paulus melihat jemaat Kristen sebagai ‘Umat Allah Baru’ yang secara mendalam dihubungkan dengan Perjanjian Lama.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Martin Chen, ‘Menorehkan Wajah Manusiawi kepada Dunia (Perutusan Diakonia Gereja)’, dalam Martin Chen and Agustinus Manfred Habur (eds.), *Diakonia Gereja Pelayanan Kasih Bagi Orang Miskin dan Marginal* (Jakarta: Penerbit Obor dan Prodi Pendidikan Teologi Unika Santu Paulus Ruteng, 2020), hal. 13–17.

⁴⁶⁸ Chen, ‘Menorehkan Wajah Manusiawi kepada Dunia (Perutusan Diakonia Gereja)’, hal. 14.

⁴⁶⁹ John Fuellenbach, *Kerajaan Allah Pesan Inti Ajaran Yesus dalam Cahaya Dunia Modern* (Ende: Penerbit Nusa Indah, 2006), hal. 350.

Dalam Perjanjian Lama, orang-orang Israel dilukiskan sebagai umat pilihan Allah yang dijanjikan keselamatan dan kesejahteraan. Allah memberkati bangsa Israel di antara banyaknya bangsa di seluruh dunia. Bangsa tersebut menjadi contoh konkret dari keselamatan Allah yang bekerja dalam hidup setiap umat beriman. Karena itu, Allah telah melakukan pekerjaan-pekerjaan besar terhadap umat pilihan-Nya itu. Dia mendengarkan rintihan orang-orang Israel akibat penindasan di tanah Mesir dan membebaskan mereka dengan mengutus Musa. Menurut Walter Brueggemann, bangsa yang telah menjadi bebas itu kini telah menjadi bangsa yang baru, suatu komunitas alternatif bagi komunitas-komunitas politik yang dominan pada zaman itu. Mereka tidak dipimpin lagi oleh kuasa firau, tetapi oleh kuasa Allah sendiri melalui perantaraan tokoh kharismatik seperti Musa. Hukum mereka bukan lagi hukum buatan manusia, melainkan hukum Allah. Berbeda dengan relasi tuan-budak di Mesir, mereka kini menjadi pribadi-pribadi yang setara di hadapan Allah. Demikianlah, Brueggemann sebagaimana dikutip oleh John Fuellenbach, menulis bahwa Israel hanya bisa dipahami dalam pengertian panggilan baru dari Allah dan tuntutan-Nya mengenai realita sosial alternatif.⁴⁷⁰

Jemaat Gereja perdana yang menjadi cikal bakal Gereja rupanya melihat diri mereka sebagai komunitas alternatif yang baru di mana semua orang sama dan setara. Hal itu disadari betul oleh Rasul Paulus. Kepada jemaat di Galatia, Paulus menulis “dalam hal ini tidak ada orang Yahudi atau orang Yunani, tidak ada hamba atau orang merdeka, tidak ada laki-laki atau perempuan, karena kamu semua satu di dalam Kristus” (bdk. Gal. 3:28). Pada bagian yang lain, Santo Lukas menulis ciri khas jemaat perdana sebagai suatu komunitas alternatif, “adapun kumpulan orang telah percaya itu, mereka sehati dan sejiwa, dan tidak seorang pun yang berkata, bahwa sesuatu dari kepunyaannya adalah miliknya sendiri, tetapi segala sesuatu adalah kepunyaan mereka bersama” (bdk. Kis. 4:32). Dengan demikian, Gereja dipahami sebagai suatu persekutuan dalam persaudaraan yang setara.

Panggilan ke dalam persekutuan bersama Allah memuat konsekuensi tanggung jawab misioner bagi setiap anggota Gereja. Sebagai pribadi yang sudah diselamatkan Allah melalui Yesus Kristus, masing-masing anggota Gereja kini dipanggil secara khusus untuk berpartisipasi dalam tugas keselamatan Allah

⁴⁷⁰ Fuellenbach, hal. 352.

tersebut. Dengan demikian, tanggung jawab dalam mengemban misi perutusan Allah bukan merupakan privilese kaum tertentu dalam tubuh Gereja. Tanggung jawab tersebut merupakan tanggung jawab bersama. Pada titik ini, model Gereja sebagai persekutuan umat Allah menolak segala bentuk modus sentralisasi dalam kehidupan menggereja. Sentralisasi misi Gereja dalam tangan hierarki ditolak karena Gereja merupakan milik semua orang beriman.

Gereja sebagai persekutuan umat Allah mengemana begitu jelas dalam Himbauan Apostolik *Evangelii Gaudium* Paus Fransiskus. Bapa Suci menegaskan dengan begitu jelas bahwa Gereja merupakan umat Allah yang senantiasa berjalan bersama (sinodal).⁴⁷¹ Sebagai salah satu ciri mendasar dari Gereja sebagai persekutuan umat Allah, sinodalitas merupakan “cara hidup dan cara bertindak (*modus vivendi et operandi*) Gereja sebagai Umat Allah yang memanasifestasikan dan merealisasikan secara konkret persekutuannya dengan berjalan bersama, berkumpul bersama dan dengan berpartisipasi secara aktif secara bersama-sama dalam misi evangelisasi”.⁴⁷² Dengan menekankan aspek sinodalitas tersebut, para klerus tidak lagi dipahami sebagai satu-satunya pengemban tugas dan tanggung jawab bagi ziarah Gereja di muka bumi ini. Otoritas yang dimiliki oleh para hierarki dalam Gereja dilihat dalam konteks pelayanan, alih-alih dominasi dan alat kontrol.⁴⁷³ Gereja dipanggil dalam fitrah asalnya yakni berjalan bersama dengan semangat saling mendengarkan dan semangat persaudaraan demi perwujudan karya keselamatan Allah di tengah dunia.

Dalam kacamata teologi solidaritas Jon Sobrino, model Gereja sebagai Umat Allah sebagaimana tampak dalam pandangan Konsili Vatikan II memuat suatu pandangan yang progresif dan penting dalam kehidupan Gereja. Model Gereja sebagai umat Allah, demikian menurut Sobrino, berperan penting untuk menghapus pandangan monopolitik terhadap keimanan dan menempatkannya pertama dan terutama pada “seluruh umat Allah”.⁴⁷⁴ Namun demikian, Sobrino

⁴⁷¹ Rikardus Jehaut, ‘Membedah Diskursus Sinodalitas Paus Fransiskus dan Relevansinya Terhadap Kehidupan Menggereja di Indonesia’, *Jurnal Ledalero*, 21.1 (2022), hal. 105.

⁴⁷² Jehaut, hal. 107.

⁴⁷³ Wilibaldus Gaut, ‘Steep Path toward a Synodal Church: An Indonesian Case’, *International Journal of Asian Christianity*, 6.1 (2023), hal. 114; Magnis-Suseno, *Iman dan Hati Nurani Gereja Berhadapan dengan Tantangan-Tantangan Zaman*, hal. 85.

⁴⁷⁴ Jon Sobrino, *The True Church and The Poor* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984), hal. 91.

mengkritisi gambaran demikian sebagai suatu konsepsi yang abstrak dan universal. Karena memberikan penekanan pada demokratisasi dalam diri Gereja dan menolak model Gereja yang elitis-piramidal, istilah umat Allah tetap bersifat universal dalam arti yang samar-samar.⁴⁷⁵ Karena itu, Sobrino kemudian menarik model Gereja sebagai umat Allah tersebut kepada suatu realitas yang lebih konkret dan partikular, yaitu fakta mengenai kaum miskin. Dengan memperhatikan dimensi konkret dari realitas, Gereja berusaha melampaui suatu pendekatan universalis terhadap umat Allah. Manakala Gereja terjun pada suatu realitas konkret, Gereja akan menemukan fakta bahwa umat Allah itu terdiri dari kaum miskin. Dengan demikian, Gereja akan menjadi “umat Allah” dalam solidaritasnya terhadap kaum miskin.⁴⁷⁶

Kesadaran bahwa Gereja Keuskupan Ruteng merupakan persekutuan umat Allah yang berjalan bersama dalam semangat persaudaraan, kerja sama, saling mendengarkan, dan partisipatif-dialogal merupakan suatu kesadaran yang penting dalam kehidupan Gereja. Namun demikian, refleksi teologis Sobrino memberikan suatu sumbangan berarti bagi perjalanan persekutuan umat Allah yang sinodal tersebut. Gereja Keuskupan Ruteng perlu menjadikan orang miskin dan tertindas sebagai pusat dalam persekutuannya sebagai umat Allah. Pada titik ini, kaum miskin dan tertindas tidak lagi dilihat secara sosiologis sebagai bagian dari anggota Gereja yang hidup berdampingan dengan mereka yang tidak miskin atau secara etis sebagai kelompok yang perlu dibantu karena kemalangan yang menimpa mereka. Orang-orang miskin, demikian menurut Sobrino, tidak dianggap sekadar sebagai “*bagian* dari dirinya [Gereja] sendiri, bahkan sebagai bagian yang mempunyai hak istimewa, namun menganggap mereka [kaum miskin] sebagai pusat dari keseluruhan”.⁴⁷⁷ Sebab, dengan menempatkan orang miskin sebagai pusat dari keseluruhan, Gereja “memperlihatkan bagaimana ia dapat dan harus menjadi sebuah Gereja dewasa ini dan apa identitasnya”.⁴⁷⁸

Pengalaman Gereja Keuskupan Ruteng menunjukkan adanya pasang-surut dalam upaya menghidupkan semangat sinodalitas dengan menjadikan kaum miskin dan terpinggirkan sebagai pusat persekutuan umat Allah. Dalam masalah tambang

⁴⁷⁵ Sobrino, *The True Church and The Poor*, hal. 92.

⁴⁷⁶ Sobrino dan Pico, hal. 58.

⁴⁷⁷ Sobrino, *The True Church and The Poor*, hal. 93.

⁴⁷⁸ Sobrino dan Pico, hal. 26.

misalnya, Gereja Keuskupan Ruteng, terlepas dari beberapa catatan kritis terhadapnya, melalui berbagai komponen seperti klerus dan awam berada di garda terdepan untuk menolak proyek yang mengancam ruang hidup, budaya, ekonomi, sosial, dan politik masyarakat lokal tersebut.⁴⁷⁹ Namun, preferensi demikian tampak menemukan jalan terjal dalam kasus proyek geothermal yang akhir-akhir ini menyita perhatian publik Manggarai.

Sebagaimana dilukiskan oleh Gaut, hierarki Gereja Keuskupan Ruteng tampaknya lebih mendengarkan pemerintah (negara), alih-alih mengakomodasi suara penolakan warga setempat terhadap proyek yang mengancam ruang hidup mereka itu.⁴⁸⁰ Hal itu merujuk pada Surat Uskup Ruteng dan penandatanganan *Memorandum of Understanding* (MoU) yang berisikan rekomendasi agar tahap eksploitasi dan eksplorasi Geothermal tersebut terus dilanjutkan untuk “menyediakan energi listrik terbarukan yang ramah lingkungan demi kemajuan bangsa dan wilayah Manggarai Barat, dan yang menjamin keselamatan dan kesejahteraan masyarakat Wae Sano serta melindungi dan mengembangkan integritas ciptaan dan warisan kultural setempat”.⁴⁸¹ Lebih lanjut, Keuskupan Ruteng juga mengeluarkan *Press Release* sikap Gereja Katolik Keuskupan Ruteng terhadap proyek geothermal pemerintah pusat di Wae Sano. *Press release* tersebut memuat “sejumlah pertimbangan, proses dialog transparan, kerja keras konstruktif, dan itikad luhur untuk mengupayakan *bonum commune*, dan akhirnya rekomendasi rencana tindak lanjut tahap kedua proses proyek geothermal Wae Sano”.⁴⁸² Akan tetapi, upaya dialog menyeluruh dan transparan dengan penduduk setempat tidak sepenuhnya benar jika dilihat dari protes dan penolakan para penduduk lokal

⁴⁷⁹ Sepak terjang Gereja Keuskupan Ruteng dalam upaya melawan kehadiran perusahaan ekstraktif tambang di Manggarai Raya dapat dibaca dalam Maximus Regus; Denar.

⁴⁸⁰ Gaut, hal. 117.

⁴⁸¹ Mgr. Siprianus Hordat, “Surat Rekomendasi Proyek Panas Bumi (Geothermal) Wae Sano, Kabupaten Manggarai Barat, NTT” <<http://13.214.73.255/wp-content/uploads/2021/06/Surat-Uskup-Sipri.pdf>> [diakses 25 Maret 2024]; Gaudensius Suhardi, “Uskup Ruteng Teken MoU Masalah Geothermal Wae Sano,” *Media Indonesia*, 2020 <https://mediaindonesia.com/nusantara/349901/uskup-ruteng-teken-mou-masalah-geothermal-wae-sano#google_vignette> [diakses 25 Maret 2024].

⁴⁸² Komsos Ruteng, ‘Press Release: Sikap Gereja Katolik Keuskupan Ruteng Terhadap Proyek Geothermal di Wae Sano’, *Keuskupanruteng.Org*, 2021 <<https://keuskupanruteng.org/press-release-sikap-gereja-katolik-keuskupan-ruteng-terhadap-proyek-geothermal-di-wae-sano/>> [diakses 25 Maret 2024].

terhadap isi surat uskup Ruteng.⁴⁸³ Melalui surat terbuka, warga Wae Sano mempersoalkan rekomendasi Uskup Ruteng yang menyetujui eksplorasi Geothermal di ruang hidup mereka, proses pemecahan masalah yang menempatkan para penduduk setempat sebagai objek, dan pengabaian bahaya-bahaya nyata dari proyek geothermal dalam surat Uskup Ruteng.⁴⁸⁴ Dengan mengabaikan protes dan penolakan penduduk setempat, Gaut menilai bahwa keputusan hierarki Gereja Keuskupan Ruteng tidak sesuai dengan semangat sinodalitas dalam hidup dan misi Gereja.⁴⁸⁵

Berbeda dengan sikap hierarki Gereja lokal tersebut, sebagian aktivis, lembaga-lembaga Gereja, dan masyarakat lokal yang menjadi anggota Gereja itu sendiri mengkritisi persetujuan Uskup Ruteng terhadap kelanjutan proyek panas bumi di tanah mereka. Kenyataan ini tentu menyimpan harapan di tengah jalan terjal menuju Gereja yang sungguh sinodal. Terlepas dari sikap hierarki Gereja, orang-orang tersebut merupakan bagian dari umat Allah dan Gereja yang, mengutip Sobrino, “memainkan peran positif dengan membantu orang lain mengenal kebenaran mengenai kaum miskin”.⁴⁸⁶ Lebih dari sekedar mendengar (*hearing*), semua anggota Gereja perlu saling mendengarkan (*listening*) satu sama lain dan mendengarkan Roh Kudus, yaitu Roh Kebenaran.⁴⁸⁷ Lebih lanjut, karena memuat kebenaran yang paling dasariah, jeritan kaum miskin perlu terus disuarakan oleh Gereja sebagai umat Allah yang sedang berjalan bersama.⁴⁸⁸

5.4.2.5 Martiria: Gereja Keuskupan Ruteng Bersaksi sebagai Gereja Kaum Miskin (dari *Church for the Poor* menuju *Church of the Poor*)

Dalam refleksi perihal solidaritas terhadap kaum miskin, Sobrino menegaskan bahwa Gereja tidak bisa berhenti hanya sebagai alat yang menyuarakan jeritan mayoritas kaum miskin. Lebih daripada itu, Gereja perlu menjadi Gereja kaum miskin. Dengan menjadi Gereja kaum miskin, demikian

⁴⁸³ Tim Floresa, “Surat Uskup Ruteng Terkait Geothermal Picu Protes Warga Wae Sano,” *Floresa.co*, 2021 <<https://floresa.co/reportase/mendalam/47820/2021/06/09/surat-uskup-ruteng-terkait-geothermal-picu-protos-warga-wae-sano>> [diakses 25 Maret 2024].

⁴⁸⁴ JATAM, “[Surat Terbuka] Wae Sano Ruang Hidup Kami!,” *jatam.org*, 2021 <<https://www.jatam.org/surat-terbuka-wae-sano-ruang-hidup-kami/>> [diakses 25 Maret 2024].

⁴⁸⁵ Gaut, hal. 100.

⁴⁸⁶ Sobrino dan Pico, hal. 25–26.

⁴⁸⁷ Gaut, hal. 108.

⁴⁸⁸ Sobrino dan Pico, hal. 26.

Sobrino, “Gereja menjadi lambang nyata kaum miskin, yang tidak hanya menunjuk kebenaran dari luar, tetapi menyatakan kebenaran itu dalam dirinya sendiri”.⁴⁸⁹ Hal itu menuntut suatu komitmen yang lebih mendalam dengan misalnya ikut merasakan penganiayaan dan kematian kaum miskin. Pengalaman solidaritas Gereja terhadap orang-orang miskin El Salvador menjadi contoh konkret dari upaya menjadi Gereja kaum miskin itu sendiri. Gereja El Salvador telah menjadi tanda nyata kaum miskin dengan menjadi martir yang turut merasakan pengalaman kaum miskin: ditindas, dianiaya, atau bahkan dibunuh demi cita-cita pembebasan dan keadilan.

Sobrino lebih lanjut membedakan secara gamblang antara Gereja untuk kaum miskin (*Church for the poor*) dan Gereja kaum miskin (*Church of the poor*). Sementara preferensi pertama berada pada tataran etis, preferensi kedua memuat di dalamnya suatu dimensi eklesiologis. Sementara preferensi pertama mempertanyakan apa yang dapat diberikan Gereja bagi kaum miskin, preferensi kedua mempersoalkan bagaimana keberadaan Gereja di tengah kaum miskin. Tentang perbedaan antara dua preferensi tersebut, Sobrino menulis sebagai berikut:

Gereja kaum miskin bukan berarti Gereja yang hanya peduli terhadap kaum miskin. Hal ini [juga] tentu tidak berarti Gereja yang membantu masyarakat miskin dan mengabaikan kemiskinan. Gereja tidak disucikan oleh kemiskinan ketika ia menjadi *Gereja bagi kaum miskin* dan ketika Gereja secara khusus memuji sedekah bagi kaum miskin. Juga tidak penting bahwa Gereja harus menjadi Gereja bagi kaum miskin dengan cara yang melampaui pendekatan yang semata-mata membantu kaum miskin. Tentu saja jelas bahwa *Gereja kaum miskin* merupakan suatu kebutuhan yang mendesak dan masih banyak Gereja yang belum mencapai titik ini. Namun pada prinsipnya, Gereja untuk kaum miskin belumlah menjadi Gereja kaum miskin. Gereja kaum miskin bukanlah sebuah Gereja yang berdiri terpisah dari dunia kaum miskin dan menawarkan bagi kaum miskin suatu bantuan yang murah hati. Gereja untuk kaum miskin mewakili suatu pendekatan yang etis dan oleh karena itu merupakan pendekatan yang diperlukan, namun belum tentu merupakan pendekatan yang eklesiologis. Hal ini [pendekatan etis dalam Gereja untuk kaum miskin] mengandaikan bahwa Gereja dibentuk berdasarkan independensi logis terhadap masyarakat miskin. Namun, Gereja yang terdiri dari kaum miskin [Gereja kaum miskin] menimbulkan masalah sangat eklesiologis, yaitu menyangkut keberadaan Gereja.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Sobrino dan Pico, hal. 26.

⁴⁹⁰ Sobrino, *The True Church and The Poor*, hal. 92.

Secara amat meyakinkan, Sobrino kemudian memberikan pendasaran teologis dan historis akan Gereja kaum miskin. Secara teologis, Gereja kaum miskin bersumber dari Roh Yesus yang ada di dalam diri orang-orang miskin. Orang-orang miskin dipandang sebagai sumber otentik dari teologi karena melalui realitas kemiskinan itulah mereka mempersoalkan pencarian akan Tuhan dan pada saat yang sama menawarkan kepada Gereja tempat untuk menemukan-Nya.⁴⁹¹ Di samping itu, Sobrino juga menjelaskan bahwa Gereja kaum miskin memuat di dalamnya ciri keberadaan dan tindakan seperti Yesus: aktivitas pembebasan, pengorbanan, dan keberpihakan bagi orang miskin. Sebagaimana tampak di Amerika Latin, Gereja kaum miskin mempunyai martir yang dibunuh seperti Yesus dan dengan alasan yang sama yang menyebabkan kematian-Nya.⁴⁹² Secara historis, Gereja kaum miskin menemukan dasarnya dalam diri jemaat Gereja perdana. Jemaat perdana bukanlah suatu kumpulan yang bersifat elitis. Sebaliknya, mereka terutama terdiri dari kaum miskin, para budak, dan orang-orang biasa. Karena kesaksian jemaat perdana ini memuat suatu pengharapan akan kebangkitan, banyak orang kemudian berpaling pada komunitas Gereja awal ini karena menemukan apa yang mereka cari, yaitu harapan akan pembebasan dan kebangkitan dari situasi hidup mereka.⁴⁹³

Preferensi Gereja kaum miskin perlu menjadi bagian penting dari kesaksian Gereja Keuskupan Ruteng. Hal itu tentu membutuhkan suatu komitmen yang mendalam. Dengan menjadi Gereja kaum miskin, Gereja Keuskupan Ruteng tidak hanya menjadi corong yang menyuarakan kebenaran-kebenaran tentang realitas kehidupan mereka, tetapi juga yang paling penting menjadi tanda yang paling nyata dari keberadaan kaum miskin. Orang-orang miskin mesti dijadikan sebagai pusat dari kesaksian Gereja, alih-alih sekedar sebagai bagian sekunder dari keberadaannya. Justru orang-orang miskin itulah yang menjadi bagian hakiki dari keberadaan Gereja Keuskupan Ruteng di tengah dunia. Dengan menjadi Gereja kaum miskin, Gereja Keuskupan Ruteng dapat semakin menyerupai Yesus: berbela rasa dengan kaum miskin, mengambil bagian dalam penderitaan mereka,

⁴⁹¹ Sobrino, *The True Church and The Poor*, hal. 93.

⁴⁹² Sobrino, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, hal. 30.

⁴⁹³ Sobrino, *The True Church and The Poor*, hal. 90.

memperjuangkan pembebasan bagi mereka, atau bahkan ikut berkorban bersama mereka. Karena itu, kenyataan Gereja lokal Keuskupan Ruteng yang semakin asing dari kegelisahan orang-orang miskin dan tertindas di tengah agenda pembangunan penuh kontroversi tentu saja tidak merepresentasikan kesadaran Gereja kaum miskin tersebut. Merujuk pada Sobrino, cara berada Gereja demikian bukan merupakan cara berada Gereja yang sesungguhnya. Gereja yang sejati, demikian Sobrino, adalah Gereja kaum miskin yang “berpaling kepada kaum miskin dan menanggung kemiskinan mereka”.⁴⁹⁴

5.5 Kesimpulan

Dalam keseluruhan pembahasan bab ini, peneliti telah menguraikan bahwa kemiskinan struktural merupakan suatu fakta mendasar yang mewarnai kehidupan masyarakat Manggarai Raya. Sebagai suatu fakta struktural, kemiskinan masyarakat Manggarai berkelindan erat dengan tiga macam narasi yaitu dominasi elite politik dan ekonomi, menguatnya logika kapitalisme neoliberal dalam agenda pembangunan, dan eksklusi multidimensi terhadap masyarakat lokal. Menghadapi fenomena demikian, Gereja Keuskupan Ruteng tidak tinggal diam. Secara historis, upaya Gereja untuk membebaskan kaum miskin dari jeratan kemiskinan struktural telah lama menjadi bagian dari perjalanannya di tanah Manggarai. Belakangan ini, komitmen pembebasan itu semakin menguat dalam arah dasar pastoral kontekstual-integral dengan visi iman yang solid, mandiri, dan solider.

Namun demikian, keterlibatan Gereja dalam upaya mengatasi kemiskinan struktural di Keuskupan Ruteng sangat boleh jadi terjebak pada pusaran arus penguasaan dan pemberdayaan. Dalam konteks inilah teologi solidaritas Sobrino menjadi begitu relevan. Sebagaimana Gereja El Salvador, Gereja Keuskupan Ruteng mesti bisa menjadikan kaum miskin dan tertindas sebagai pusat dari gerakan solidaritasnya di tengah dunia yang diwarnai oleh pemiskinan struktural. Hal itu dapat ditempuh melalui sejumlah dimensi tugas dan karya perutusan Gereja. Di bidang *liturgia* Gereja Keuskupan Ruteng mesti bisa menghidupkan spiritualitas transformatif dan pembebasan. Di bidang *kerygma*, Gereja Keuskupan Ruteng mesti bisa menjadi corong bagi suara kaum tertindas. Di bidang *diakonia*, Gereja

⁴⁹⁴ Sobrino dan Pico, hal. 26.

Keuskupan Ruteng mesti bisa menjadi agen transformasi bersama orang miskin. Di bidang *koinonia*, Gereja Keuskupan Ruteng mesti bisa menjadi persekutuan Umat Allah yang berjalan bersama (sinodal) untuk membebaskan kaum miskin. Di bidang *martiria*, Gereja Keuskupan Ruteng mesti bisa bersaksi sebagai Gereja kaum miskin.