

## **Tradisi Pemanggilan Totem di Negeri Hutumuri: Kajian Antropologi Fungsionalisme dan Teologi Kontekstual**

**Resa Dandirwalu**

<sup>1</sup> Universitas Kristen Indonesia Ambon, Indonesia; resadandirwalu@ukim.ac.id

\* Correspondence: resadandirwalu@ukim.ac.id

Received: 2021-07-22; Accepted: 2021-12-20; Published: 2021-12-29

**Abstract:** This article aims to analyze the Christian function and response toward the tradition of summoning the Totem (Upu) prior to the traditional rite in the Baileo of the community of Hutumuri Village. This study applies a qualitative research method which emphasizes the functions that emerge from problems in the community, and they were responded with contextual theology. The data used as the materials for analysis are obtained through interviews with the king and the traditional leaders in Hutumuri Village. The findings of this study indicate that the tradition of summoning the Totem, which is perpetually practiced by the community of Hutumuri village, is closely connected with several functions in the community's life, such as the function of Soa identity, kinship, and morals. These functions are responded in Christian perspective such as contextual theology, so they bear the transformation, i.e., the functions of social identity and kinship have become the symbol of God's Kingdom, and the moral function has turned to a creation-oriented spirituality. Thus, the tradition of summoning the Totem in the community of Hutumuri village is a culture that continues to be preserved as it has cultural and religious functions, which are valuable to promote harmony and balance in the community of Hutumuri village.

**Keywords:** Function; kinship; The summoning of Totem (upu); theology; traditional rite.

**Abstrak:** Artikel ini bertujuan untuk menganalisis fungsi dan respons Kristen dari Tradisi Pemanggilan Totem (Upu) sebelum Ritual Adat di Baileo dari Masyarakat di Negeri Hutumuri. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yang menitik-beratkan pada fungsi yang dihasilkan dari persoalan-persolaan di dalam masyarakat, dan direspons dengan teologi kontekstual. Data yang digunakan sebagai bahan analisis diperoleh melalui wawancara terhadap raja dan tokoh adat di Negeri Hutumuri. Temuan artikel ini menunjukkan bahwa tradisi adat pemanggilan totem (upu), yang terus dipraktikkan oleh masyarakat di Negeri Hutumuri, sangat berhubungan dengan beberapa fungsi dalam kehidupan masyarakat, seperti fungsi identitas soa, kekerabatan, dan moral. Fungsi-fungsi tersebut direspons secara Kristiani dengan teologi kontekstual, sehingga mengalami transformasi, yaitu: fungsi identitas soa dan kekerabatan menjadi simbol Kerajaan Allah dan fungsi moral menjadi spiritualitas yang berorientasi pada ciptaan. Dengan demikian, tradisi adat pemanggilan totem (upu) di masyarakat Hutumuri merupakan budaya yang terus dilestarikan karena memiliki fungsi kultural dan religius, yang bernilai untuk menciptakan keharmonisan dan keseimbangan dalam masyarakat di Negeri Hutumuri.

**Kata Kunci:** Fungsi; kekerabatan; pemanggilan totem (upu); ritual adat; teologi.

### **1. Pendahuluan**

Tradisi adat pemanggilan totem (upu) merupakan salah satu tradisi yang dilaksanakan oleh masyarakat di Negeri Hutumuri, sebelum berlangsungnya acara adat di baileo, seperti: pelantikan raja, pembongkaran dan pembangunan baileo. Persoalannya adalah masyarakat Hutumuri merupakan masyarakat yang telah menganut agama Kristen Protestan, dan adanya dinamika masyarakat yang terus berlangsung sejalan dengan perkembangan globalisasi. Karena itu fungsi dari

tradisi adat dari masyarakat Hutumuri dan respons Kristen terhadap praktek tersebut, menjadi penting untuk dikaji.

Kajian mengenai totem telah banyak dilakukan oleh para ahli dengan fokus pada pendekatan sosial-budaya dan teologi. Penelitian dari pendekatan sosial-budaya, yaitu: James Long, melalui artikelnya yang berjudul: *Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, digambarkan tentang seorang pemburu Ojibwa, 'secara tidak sengaja' membunuh beruang yang adalah totemnya, sehingga didatangi oleh beruang untuk membalas dendam dan meskipun telah meminta maaf, orang Ojibwa itu tetap diganggu (Barnard Aland; Jonathan Spencer, 2002). James G. Frazer, mengkaji tentang beberapa istilah yang dikenakan pada totem, seperti: toodaim, dodaim, dan ododam, yang berarti: "keluarga atau suku," atau "sukuku" atau "sukumu" (Frazer, 1887). Achmad Fedyani Saifuddin, mengkaji tentang totem sebagai sistem kepercayaan dari orang Ojibwa, kekuatan (roh) dari klan yang dipresentasikan oleh binatang tertentu (Saifuddin Fedyani Achmad, 2005). Resa Dandirwalu, mengkaji tentang totem dalam hubungannya dengan konsep Ambon Manise (Dandirwalu, 2014). Sedangkan penelitian dari pendekatan teologi, yaitu: Robert Setio, yang membahas tentang kedudukan makhluk-makhluk lainnya, di antaranya hewan, di hadapan manusia, yang disaksikan oleh Alkitab, dengan pendekatan Poshumanis (Robert, 2020), dan Robert P. Borrong, yang mengkaji hewan dari sisi Etika Kristen, dalam hubungannya dengan keberlangsungan seluruh ciptaan Tuhan, termasuk hewan (Borrong, 2019). Bertolak pada kajian sebelumnya itu, maka kajian ini penting dilakukan untuk melengkapi kekosongan kajian tersebut, yaitu: mendialogkan secara kritis fungsi tradisi adat pemanggilan totem (upu) yang masih dipraktikkan tersebut dengan tradisi Kristen yang dianut mereka.

Sehubungan itu, maka artikel ini bertujuan untuk menemukan makna dari tradisi pemanggilan totem (Upu) sebagaimana yang dipraktikkan oleh masyarakat di Hutumuri, dan menemukan respons Kristen terhadap praktik tersebut. Karenanya, pertanyaan yang dimunculkan adalah bagaimana fungsi tradisi adat pemanggilan totem sebagaimana dijalankan di Hutumuri? dan bagaimana respons Kristen terhadap fungsi tersebut? sehingga dipergunakan pendekatan Antropologi Fungsional dan Teologi Kontekstual.

Pendekatan Antropologi Fungsionalisme merupakan salah satu pendekatan yang dikembangkan oleh Bronislaw Malinowski, dalam ilmu Antropologi, karena sebelumnya Fungsionalisme telah dikembangkan oleh Sosiolog sebelumnya, di antaranya yaitu: Emile Durkheim. Fungsionalisme Malinowski bertolak pada asumsi dasarnya adalah analogi bio-psikologis, yakin: pada satu sisi manusia sebagai makhluk biologis, sehingga memiliki kebutuhan dasar biologis yang harus dipenuhi, maka kebudayaan lah yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan dasar tersebut, dan lain sisi, manusia memiliki tanggapan terhadap kebudayaan tersebut untuk memenuhi kebutuhan dasarnya, tetapi juga kebutuhan yang sifatnya sekunder dan tertier (Erickson A. Paul; Lian D. Murphy, 2013), supaya individu dapat bertahan hidup dan ras manusia terus berlanjut (Malinowski, 2015). Malinowski menyebutkan manusia memiliki tujuh kebutuhan dasar, yaitu: makanan dan minum, seks/perkembangbiakan, kenyamanan tubuh (tempat tinggal, pakaian, dll), keamanan atau keselamatan fisik, mental-spiritual, relaksasi, pergerakan (aktivitas), dan pertumbuhan (Malinowski, 2015).

Berdasarkan konsep Malinowski tentang pemenuhan kebutuhan itulah, maka baginya, setiap kebudayaan pada komunitas memiliki adat, dan aturan/norma, untuk mengaturnya, sehingga lahirlah pranata atau institusi (keyakinan, agama, kepercayaan, nilai-nilai), dan fungsi dari institusi adalah untuk memenuhi kebutuhan biologis dari individu, sehingga Malinowski memiliki perbedaan dengan Radcliffe-Brown, karena melihat fungsinya sebagai pemenuhan kebutuhan mekanis masyarakat (Stanley, 2009). Karena itu, bagi Malinowski, salah satu faktor yang menjadi esensi dari keberhasilan atas pemenuhan kebutuhan itu, yaitu: kerjasama di antara anggota komunitas (Malinowski, 1960). Dengan demikian, konsep budaya menurutnya, yaitu: instrumen pada tingkatan pertama, yang memiliki fungsi untuk memenuhi kebutuhan dasar individu dan kelompok/komunitas, melalui kerjasama, sehingga kebudayaan dilihat sebagai alat pengkondisian

bagi individu dan komunitas untuk memenuhi kebutuhan dasar tersebut, melalui pelatihan, pemberian keterampilan, dan pengajaran moral (Malinowski, 2015).

Untuk pendekatan teologi, maka penulis menggunakan konsep dari Bevans, karena menurutnya, tidak ada teologi yang tidak kontekstual, harusnya semua teologi adalah kontekstual, artinya memahami iman Kristen dari suatu konteks tertentu (Stephen, 2002), sehingga jelas bahwa teologi kontekstual adalah teologi yang memperhatikan tempat di mana ia hidup dengan memperhatikan pesan terdalam dari kitab suci, tradisi gereja/agama yang ada, kebudayaan yang berkembang dan perubahan sosial. Berteologi adalah suatu kegiatan yang benar-benar baru namun sekaligus juga tradisional, artinya, "baru" karena harus merumuskan teologi dengan perubahan zaman, dan "tradisional" karena melanjutkan kegiatan yang sudah ada dan berdasar pada Kitab Suci dan tradisi gereja. Teologi yang sangat mempertimbangkan faktor-faktor kemanusiaan inilah yang umumnya disebut dengan teologi kontekstual, yang kemudian menjadi sangat populer di dunia ketiga karena beberapa alasan, yaitu: pertama, secara umum terjadi ketidakpuasan yang dialami dunia pertama dan dunia ketiga terhadap berbagai pendekatan teologi klasik, karena Dunia pertama menganggap bahwa filsafat klasik yang telah melayani teologi pada masa lalu dianggap sudah tidak sesuai dengan perkembangan saat ini. Maka mereka sudah banyak berteologi tanpa berdasarkan filsafat dan lebih menekankan pada suatu pemikiran proses, sehingga teologi dianggap bukan lagi sebagai sesuatu yang baku; sedangkan bagi orang dunia ketiga, terutama orang Kristen menyadari bahwa pendekatan Barat tradisional sama sekali tidak memiliki makna dengan kebudayaan dan pola pikir yang mereka miliki; kedua, pendekatan teologi klasik dianggap menindas (oppressive), terutama bagi para kulit hitam yang kemudian mengembangkan model teologi baru yang lebih terkenal dengan sebutan: black theology, dan teologi lama dianggap juga tidak memberi tempat bagi wanita; ketiga sumbangan identitas local semakin menguat karena semakin tingginya kesadaran pentingnya nilai-nilai lokal yang dianggap lebih aplikatif; dan keempat, pemahaman terhadap kebudayaan yang semakin baik karena pengaruh dari ilmu-ilmu social (Stephen, 2018).

Berdasarkan hal tersebut, maka Bevans, mengatakan bahwa unsur konteks masa kini, menjadi bagian penting dalam berteologi kontekstual, dan bukan berarti mengesampingkan pengalaman masa lampau (teologi lama/Kitab Suci dan Tradisi Gereja), melainkan justru menjadi sesuatu yang normatif untuk iman dan teologi kristen. Jadi, sebenarnya, Bevans sedang mengkonsepkan bahwa Teologi Kontekstual, yaitu: keberlanjutan dari Teologi Kontekstual juga, karena teologi klasik juga adalah Teologi Kontekstual, misalnya teologi-teologi dalam Alkitab, seperti: teologi Yahwist, teologi Hikmat, dan teologi Paulus; dan teologi-teologi pada Gereja Purba, sesudah Perjanjian Baru, merupakan teologi-teologi kontekstual dalam kebudayaan Helenistik. Sehubungan itu, maka menurut Bevans, elemen-elemennya, yaitu: pengalaman masa lampau berupa: Kitab Suci dan Tradisi Gereja; dan pengalaman masa kini, berupa: pertama, pengalaman pribadi atau kelompok tertentu, seperti: pengalaman tentang keberhasilan, kegagalan, kelahiran, kematian, relasi, dll, yang memungkinkan orang untuk, atau mencegah dia untuk tidak, mengalami Allah di dalam kehidupannya; kedua, pengalaman personal atau kelompok, hanya dalam konteks budaya, yakni: sistem pengetahuan yang diungkapkan dalam berbagai simbol untuk berkomunikasi, dilestarikan, dan berperilaku, atau seringkali disebut sebagai "sekuler" atau "religius"; ketiga, lokasi sosial seseorang atau komunitas, menjadi sesuatu yang perlu diperhatikan, karena melaluinya kita bisa memantau berbagai persoalan dan pergumulan serta menemukan kekayaan dari sebuah tradisi; dan keempat, adanya perubahan sosial, yang didasari oleh dua faktor utama, yaitu: dampak dari budaya modernisasi, dan adanya aspek idealis dari modernitas. Dengan demikian, menurut Bevans, teologi kontekstual, yaitu: teologi yang terdiri dari elemen pada masa lalu, dan elemen pada masa kini, sehingga kedua elemen tersebut dihubungkan secara dialogis yang sifatnya dinamis (Stephen, 2018).

Penelitian menggunakan metode penelitian kualitatif, karena beberapa alasan, yaitu: pertama, metode ini menitik beratkan pada makna yang dihasilkan dari persoalan yang muncul dalam masyarakat, baik secara individual maupun komunal (Dandirwalu & Husnul, 2021), sehingga dapat menjawab permasalahan yang diangkat. Sehubungan itu, maka terdapat beberapa unsur yang perlu diperhatikan, yakni: pertama, wawancara, karena wawancara merupakan perangkat untuk

memproduksi pemahaman situasional yang bersumber dari episode-episode interaksional khusus (Janice, 1994). Wawancara yang dipergunakan sifatnya semi-permanen, yaitu: jenis wawancara yang dilakukan untuk mengetahui informasi spesifik dari informan dan menggunakan pertanyaan yang sama pada setiap wawancara dengan informan, dengan tetap fleksibel agar informasi penting lainnya tetap diperoleh (Dawson, 2002); kedua, penentuan lokasi penelitian, dimana lokasi yang dipilih adalah Negeri Hutumuri, karena negeri tersebut masih menjalankan tradisi adatis pemanggilan totem; ketiga, penentuan sampling. Sehubungan dengan penentuan sampling, maka kriteria yang dipakai adalah Intensity sampling, artinya, partisipan yang dipilih berdasarkan pada faktor telah berpengalaman dengan kejadian dan peristiwa tertentu (Janice, 1994), dalam hal ini adalah pemanggilan totem yang berlangsung di Negeri Hutumuri, sehingga yang menjadi sampel yaitu: Raja, dan Ketua Soa; dan keempat, waktu penelitian, yaitu: tanggal 25 Juni–09 Juli 2021. Data wawancara dianalisis secara deskriptif, yaitu: mendialogkan secara kritis berbagai literatur yang relevan pada poin analisis di bawah ini (Dandirwalu & Husnul, 2021), sehingga menghasilkan analisis yang mendalam. Literatur yang sifatnya relevan tersebut diperoleh melalui kajian pustaka, yang dijadikan sebagai data sekunder dalam penelitian ini (Wibisono, Ridho, Sarbini, & Kahmad, 2021). Sedangkan terkait dengan respons Kristen, maka dilakukan berdasarkan model teologi kontekstual dari Stephen B. Bevans, khususnya model antropologis. Karena model antropologis bertitik tolak pada nilai atau kebaikan manusia, dan model ini mempergunakan ilmu-ilmu sosial, khususnya ilmu antropologi (Bevans, 1985). Model antropologis berupaya untuk menjelaskan relasi manusia dengan nilai-nilai yang membentuk kebudayaan manusia, yang di dalamnya Allah hadir, dan menawarkan kehidupan serta keutuhan, sehingga penekanan utamanya terletak pada kebudayaan manusia, baik sekular maupun religius, artinya, melalui kebudayaan manusia, maka kita dapat menemukan pewahyuan Allah. Karena itu, model antropologis tidak mendekati Kitab Suci sebagai sesuatu yang sifatnya doktrinal (yang diturunkan langsung dari surga), melainkan Kitab Suci dipandang sebagai hasil dari berbagai pengalaman religius yang dibentuk secara sosial dan kultural dari bangsa Ibrani dan jemaat-jemaat Kristen mula-mula, sehingga model antropologis berupaya untuk mencari dan menemukan pewahyuan Allah tersebut dalam berbagai nilai, pola relasi, dan keprihatinan yang tersembunyi di balik konteks sosial dan kebudayaan tersebut (Bevans, 1985).

## 2. Fungsi Tradisi Adat Pemanggilan Totem (*Upu*)

### *Identitas Soa*

Negeri Hutumuri memiliki 5 soa dengan totem (*upu*) masing-masing, yaitu: Soa Pattihutung, totem (*upu*): Merpati Putih; Soa Mokihutung, totem (*upu*): Burung Manggole; Soa Tutupasar, totem (*upu*): Buaya atau Soa-Soa; Soa Puasel, totem (*upu*): Kodok Besar; dan Soa Lapaut, totem (*upu*): Ular Piton. Kelima soa tersebut memiliki berbagai marga di dalamnya, yaitu: Soa Pattihutung, terdiri dari marga: Paaiys, Waas, Lewakabessy, Katakena, Likahatu, Mantuankotta, dan Pessy; Soa Mokihutung, terdiri dari marga: Pattiapon, Souripet, Kappuw, Pattiasina, Tapilawatin, dan Tehupiori; Soa Tutupasar, terdiri dari marga: Thenu, Asthenu, Pesurnay, Pattihahuan, Lewaherilla, dan Harmusial; Soa Puasel, terdiri dari marga: Matuahatimahu, Horhoru, dan Moniharapon; dan Soa Lapaut, terdiri dari marga: Sameaputty, Souhuwat, Patalala, Kailuhu, dan Lilipory. Setiap soa memiliki totem (*upu*): Soa Pattihutung, totem (*upu*): Merpati Putih; Soa Mokihutung, totem (*upu*): Burung Manggole; Soa Tutupasar, totem (*upu*): Buaya atau Soa-Soa; Soa Puasel, totem (*upu*): Kodok Besar; dan Soa Lapaut, totem (*upu*): Ular Piton. Realitas tersebut mengindikasikan bahwa masyarakat di Negeri Hutumuri, sejak awal telah menghidupkan modal sosial yang mengedepankan model kolektif, sehingga model inilah yang menjadi identitas masyarakat di Negeri Hutumuri. Sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak L.H (Komunikasi Personal, 26 Juni 2021), bahwa

Adat pemanggilan totem (*upu*), masih dipraktikkan karena berhubungan dengan identitas *soa* yang terdapat di Negeri Hutumuri, karena setiap *soa* memiliki identitasnya masing-masing, supaya semua anak cucu dari Negeri Hutumuri, tidak bisa mencampur adukan *soa* satu dengan

*soa* yang lain (hilangnya identitas *soa*), yang bisa menimbulkan konflik internal dalam Negeri Hutumuri.

Selanjutnya, oleh Bapak J.T (Komunikasi Personal, 28 Juni 2021), bahwa:

Negeri Hutumuri merupakan negeri adat yang berbeda dengan negeri lainnya di Kota/Pulau Ambon, karena Negeri Hutumuri masih melakukan ritual pemanggilan totem (*upu*), setiap acara adat pelantikan Raja, dan pembangunan/pembongkaran *Baileo*, sebab ketika pemanggilan totem (*upu*), maka berhubungan dengan identitas dari *soa* itu, contohnya: *Soa Tutupasar*, totem (*upu*) adalah Buaya atau Soa-Soa, maka *soa* yang lain tidak bisa menjadikannya sebagai identitas dari *soa* mereka.

Kemudian, oleh Bapak F.W (Komunikasi Personal, 01 Juli 2021), bahwa:

Kami sebagai anak cucu dari Negeri Hutumuri terus mempraktekan adat pemanggilan totem (*upu*) di Negeri Hutumuri, supaya anak cucu tidak melupakan identitas mereka pada setiap *soa*, sehingga inilah yang menjadi hal positif, agar tidak terjadinya konflik di antara kelompok dalam Negeri Hutumuri akibat identitas dari setiap *soa* tidak diketahui atau diputarbalikan.

Sedangkan oleh Bapak A.T (Komunikasi Personal, 07 Juli 2021), bahwa:

Setiap Negeri pasti memiliki totemnya masing-masing, namun jarang melakukan tradisi pemanggilan totem tersebut, seperti yang kami lakukan di Negeri Hutumuri, karena bagi kami, tradisi pemanggilan totem (*upu*), sangat berhubungan dengan identitas setiap *soa*, maka proses pemanggilannya harus sesuai dengan identitas *soa* nya.

Karena itu, seluruh aktivitas sosial dan adat selalu menjunjung tinggi model kolektif tersebut, seperti apabila terdapat salah satu anggota marga yang meninggal dunia, maka semua marga dalam satu *soa*, terlibat untuk memberikan bantuan berupa natura dan uang, dan pada saat penentuan siapa yang akan menjadi raja di Negeri Hutumuri, maka seluruh marga dalam *soa* Raja (*Soa Pattihutung* dan *Soa Mokihutung*) terlibat untuk membicarakan dan memutuskan secara bersama-sama. Hal tersebut seirama dengan konsep yang disampaikan oleh Malinowski, yaitu salah satu faktor yang menjadi esensi dari keberhasilan atas pemenuhan kebutuhan itu, yaitu: kerjasama di antara anggota komunitas (Malinowski, 1960), karena dijadikan sebagai alat pengkondisian bagi individu dan komunitas (Malinowski, 2015). Karenanya, 'identitas' dapat merujuk pada perasaan subjektif diri, hingga 'penanda' klasifikasi pribadi yang muncul sama pentingnya, baik bagi diri sendiri maupun orang lain, dan juga bagi mereka yang menggambarkan keanggotaan kelompoknya (Edwards, 1998), sehingga membicarakan tentang identitas berarti membicarakan tentang "kesamaan", karena inti dari identitas adalah kesamaan, yang bertolak dari kata Latin: *idem*, artinya sama. Kesamaan yang dimaksudkan adalah kesamaan di antara individu satu dengan individu lainnya yang terjalin "setiap saat" atau kesamaan "dalam segala situasi/keadaan" (Edwards, 1998), asal usul, minat, dan simbol-simbol yang sama (Spencer, 2004). Oleh karena itu, pada ilmu Antropologi seringkali istilah identitas diartikan sebagai kesukubangsaan, karena berhubungan dengan batas-batas suku-bangsa atau identitas etnis, sedangkan dalam ilmu Sosial, seringkali dianggap mirip dengan konsep "kategori sosial", karena diasumsikan bahwa dalam kategori sosial, setiap individu memiliki identitas sosial yang sama (Burke, Owens, Serpe, & Thoits, 2003). Berdasarkan konsep tersebut, maka dapat dikatakan bahwa berbicara tentang identitas, berarti membicarakan tentang makna kesamaan yang dijadikan sebagai pengikat identitas, seperti: kondisi tertentu, simbol-simbol tertentu, asal usul, dan minat. Akan tetapi, lebih dari itu adalah adanya keyakinan yang kuat tentang totem yang menjadi simbol/lambang dari setiap *soa*, karena bagi Emile Durkheim, totem bukan hanya sebuah nama, yang melekat pada klan/marga, melainkan lebih dari itu adalah karena totem dijadikan sebagai sebuah lambang/tanda/simbol sakral dari suatu kelompok atau marga, yang kemudian dijadikan sebagai identitas pemersatu keluarga/marga (Durkheim, 1915).

Sehubungan dengan identitas *soa* tentang totem (*upu*) pada Negeri Hutumuri, maka Peter J. Burke, melihatnya dari aspek kemiripan keluarga sebagai bagian penting dalam identitas, sebab

baginya, membicarakan tentang identitas tidak dapat dilepas pisahkan dari keanggotaan dalam suatu komunitas sosial, karena dianggap menyerupai orang tuanya (Burke et al., 2003), dan konsep dari Douglas, yang mengungkapkan bahwa "kategori hewan muncul dalam pola yang sama", karena manusia memahami jenis hewan tersebut bertindak sesuai dengan prinsip yang sama seperti diri mereka sendiri" (Douglas, 1990). Bertolak pada konsep dari Burke dan Douglas, maka setiap soa di Negeri Hutumuri memiliki kemiripan dengan karakteristik atau prinsip dari totem (*upu*) mereka, yang tampak pada struktur sosial dalam masyarakat di Negeri Hutumuri, seperti: Soa Pattihutung, dengan totem (*upu*) merpati putih, sehingga secara struktural sebagai Raja Negeri Hutumuri, karena memiliki karakteristik kejujuran, dan ketulusan; Soa Mokihutung, dengan totem (*upu*) burung manggole, secara struktural pada posisi Raja Negeri Hutumuri, karena memiliki karakteristik kelincahan, menerima dan membawa berita; Soa Tutupasar, dengan totem (*upu*) buaya atau soa-soa, secara struktural pada posisi Tuan Tanah Negeri Hutumuri, karena memiliki karakter yang mematikan, bisa hidup di darat dan laut; Soa Puasel, dengan totem (*upu*) kodok besar, secara struktural pada posisi Imam Adat Negeri Hutumuri, karena hidupnya di darat, dan tidak mematikan karena tidak memiliki gigi; dan Soa Lapaut, dengan totem (*upu*) ular piton, secara struktural pada posisi Kapitan Negeri Hutumuri, karena memiliki kecerdikan, dan berbisa. Karena itu, menurut Malinowski, setiap kebudayaan pada komunitas memiliki adat, dan aturan/norma, untuk mengaturnya, sehingga lahirlah pranata atau institusi (keyakinan, agama, kepercayaan, nilai-nilai), dan fungsi dari institusi adalah untuk memenuhi kebutuhan biologis dari individu (Stanley, 2009).

### *Kekerabatan*

Sehubungan dengan konsep kekerabatan, maka Bronislaw Malinowski, mengembangkan pikiran dari Morgan tentang konsep kekerabatan sebagai suatu hubungan darah (ayah, ibu, dan anak), menjadi ikatan yang terjalin bukan hanya karena faktor biologis dan fisiologis saja, melainkan berdasarkan pada hubungan-hubungan tertentu, seperti: totem, dll (Malinowski, 1913). Konsep Malinowski, sejalan dengan realitas kekerabatan yang terjalin pada masyarakat Hutumuri, karena kekerabatan yang tercipta berdasarkan pada totem (*upu*) yang mereka percayai sebagai orang tua atau leluhur (*upu*). Karena itu, pada masyarakat Hutumuri meskipun terdapat beberapa *marga* yang berbeda dalam satu *soa*, dianggap sebagai kerabat karena adanya totem (*upu*) yang satu, seperti: pada Soa Pattihutung, terdiri dari marga: Paaiys, Waas, Lewakabessy, Katakena, Likahatu, Mantuankotta, dan Pessy, berbagai marga tersebut saling berkerabat karena memiliki satu ikatan dengan totem (*upu*) yang sama, yaitu: totem (*upu*) burung merpati. Selain itu, pada saat mengucapkan doa pada saat ritus pemanggilan totem selalu menyebutkan nama dari orang tua atau leluhur mereka, sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak L.T (Komunikasi Personal, 08 Juli 2021), yaitu:

Upu hua kahuessy, upu lla lete surga. Upu langit tu laumet, upu moyang tete bapa dalam mata rumah (sebutkan nama marga dan teon dari mata rumah/marga tersebut. contohnya pada Soa Pattihutung, maka disebutkan mata rumah Lewakabessy teon leruhu). Upu (sebutkan ibu dari mata rumah, contohnya: upu tou marapelu). Artinya: tuhan yang menciptakan langit dan bumi, bapa dan ibu di mata rumah.

Karena itu, menurut Emile Durkheim, salah satu ciri khas dari ukuran kekerabatan adalah adanya kesamaan nama totem, sehingga hubungan kekerabatan dapat tercipta dan menjadi dasar pengikat yang sangat khas di antara anggota marga (Durkheim, 1915), artinya melalui ritual, proses pengaktualisasian identitas antara totem dengan kelompok dapat tercipta dan terjalin. Dengan demikian, tampak bahwa kekuatan dari ikatan kekerabatan yang tercipta pada masyarakat Hutumuri, berhubungan dengan adanya kekuatan dari orang tua atau leluhur mereka, sehingga sadar ataupun tidak sadar, mereka sedang membangun relasi dengan *dunia gaib*, dalam hal ini leluhur.

Selain itu, menurut Levis-Strauss, dalam Francis Korn, konsep kekerabatan bukanlah didasarkan pada faktor biologis, namun didasarkan pada aturan-aturan tertentu yang mengikatnya, dan aturan-aturan itulah yang dijadikan sebagai "struktur dasar" dari suatu ikatan kekerabatan, untuk menjaga

keteraturan dan keharmonisan di antara kerabat (Francis, 2004). Pada Negeri Hutumuri, tidak ada aturan tertulis yang mengatur ikatan marga dalam setiap *soa*, namun aturan tidak tertulis yang terus dipegang sebagai pengikat setiap marga dalam *soa* pada masyarakat Hutumuri adalah ritual pemanggilan totem (*upu*) hanya oleh marga yang telah ditetapkan saja, sehingga marga yang lain tidak boleh melakukannya; dan totem (*upu*) yang telah hadir, harus dibawa ke rumah *soa* untuk disaksikan oleh semua anak cucu dari *soa* tersebut. Sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak L.T (Komunikasi Personal, 09 Juli 2021), bahwa:

Sebelum proses pemanggilan totem (*Upu*) dilaksanakan, maka diawali dengan proses adat yang berlangsung di rumah dari marga yang ditugaskan untuk melakukannya, dan yang dapat melakukannya adalah anak laki-laki dari marga itu. Karena tidak semua marga dalam satu *soa* dapat melakukan proses adat dimaksud, namun hanya dikhususkan bagi marga tertentu saja dalam *soa*.

Dengan demikian, tampak bahwa fungsi dari tradisi adat pemanggilan totem (*upu*), yang terus dilakukan memiliki fungsi, yaitu: supaya ikatan kekerabatan yang terjalin sejak dahulu hingga sekarang tetap dilestarikan atau “bertahan” oleh anak cucu dari setiap *soa*, artinya, supaya konflik di antara marga dalam satu *soa* tidak tercipta, sehingga kebersamaan di antara setiap marga dalam satu *soa* tetap lestari.

#### *Moral*

Masyarakat Hutumuri masih berpegang pada larangan tidak tertulis tentang totem (*upu*), yaitu: tidak boleh memakan hewan yang menjadi totem (*upu*) mereka, misalnya: *Soa* Pattihutung, tidak diperbolehkan mengkonsumsi hewan burung merpati, karena mendapatkan “hukuman” dari totem (*upu*) tersebut. Sejalan dengan kajian yang dilakukan oleh James Long pada tahun 1791, bahwa seorang pemburu Ojibwa, 'secara tidak sengaja' membunuh beruang yang adalah totemnya, sehingga didatangi oleh beruang untuk membalas dendam dan meskipun telah meminta maaf, orang Ojibwa itu tetap diganggu (Barnard Aland; Jonathan Spencer, 2002), begitu pula yang disampaikan oleh Asnath Niwa Natar, bahwa apabila hewan totem dikonsumsi oleh pemiliknya, maka dianggap tidak menghormatinya, sehingga berdampak pada “malapetaka” (Natar, 2019). Menurut penulis, pada satu sisi konsep yang disampaikan oleh Natar sejalan dengan keyakinan yang dimiliki oleh masyarakat Hutumuri, yaitu: apabila hewan totem dikonsumsi berarti telah memutuskan hubungan dengan leluhur, sehingga dapat mendatangkan musibah bagi mereka, namun pada lain sisi, larangan tersebut, bukanlah sekedar adanya “ketakutan” dari anggota *soa*, melainkan berhubungan dengan aspek moralitas, atau yang dikonsepsikan oleh Durkheim sebagai “otoritas moral” (Durkheim, 1915), sedangkan Malinowski melihatnya sebagai pengajaran moral sebagai alat pengkondisian individu dan komunitas (Malinowski, 2015). Agar terjalinnya keseimbangan antara manusia dengan alam, khususnya hewan, sebagaimana yang diungkapkan oleh R.A. Rapaport, bahwa inti dari komponen yang menghasilkan suatu tatanan dunia yang bermakna antara manusia dengan ekosistemnya (hewan, tumbuh-tumbuhan, dll), dan saling membutuhkan antara komponen satu dengan komponen lainnya, supaya terciptanya keberlanjutan di antara komponen-komponen tersebut (Roy, 1978).

### **3. Respons Kristen terhadap Fungsi Tradisi Adat Pemanggilan Totem (*Upu*)**

#### *Dari Identitas Soa dan Kekerabatan, menjadi Simbol Kerajaan Allah*

Makna Identitas Soa, yang terkandung di dalamnya adalah adanya keyakinan yang kuat dari masyarakat Hutumuri bahwa kekuatan dari identitas soa, terletak pada kesakralan dari kekuatan yang terdapat di balik totem. Keyakinan tersebut, terus mengikat setiap anggota soa, dalam seluruh aktivitasnya, sehingga berpengaruh pada ritual dengan ketentuan-ketentuan atau larangan-larangan yang perlu dihindari dan kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi, sebagai bentuk pemisahan antara sakral dan profane, maka berdampak positif pada relasi harmonis yang terjalin di antara setiap

marga dan keturunannya di dalam soa dengan totemnya. Akan tetapi, apabila aspek tersebut sangat dominan dan secara terus-menerus dipertahankan dan dijalankan, maka keberadaan dan kebebasan dari individu menjadi terbatas dan tidak “bebas” untuk mengembangkan dirinya, karena identitas soa sangat mendominasi seluruh keberadaan dari individu tersebut, artinya, seakan-akan kehidupan dari individu sangat ditentukan oleh identitas soa karena adanya kekuatan dibalik totem soa, yaitu: orang tua atau leluhur.

Bertolak pada nilai identitas soa, maka konsep Kerajaan Allah menjadi sangat penting dihadirkan, karena Banawiratma dan Muller yang mengkaji tentang konsep Kerajaan Allah, mengungkapkan bahwa inti Kerajaan Allah adalah relasi atau simbol relasional. Relasi atau simbol relasional, yang dimaksudkan yaitu: hubungan atau relasi yang terjalin antara Allah dengan manusia. Karena itu, Kerajaan Allah di satu pihak adalah anugerah Allah, sehingga manusia tidak dapat menjaminkan Kerajaan Allah itu, selain hanya oleh Allah, dan di pihak lain adalah penerimaan manusia (Banawiratma, J & Muller, 1993), terhadap Allah yang menentukan dan mengatur hidup baik secara pribadi maupun sosial (J. B. G. Banawiratma, 2004). Kerajaan Allah sebagai anugerah Allah tersebut, memperlihatkan bahwa kehadiran Allah dengan cinta yang tak terbatas dan jawaban manusia yang wajar dari manusia adalah cinta pula, maka dengan kebebasan dan kekuasaan Allah mendekati manusia, tetapi bukan dengan kesewenangan, melainkan dengan penuh belas kasih (Banawiratma, J & Muller, 1993). Selanjutnya, Banawiratma dan Muller menggambarkan konsep Kerajaan Allah tersebut melalui empat aspek, yaitu: pertama, aspek Soteriologi; kedua, aspek Teologis; ketiga, aspek Eskatologis; dan keempat, aspek Kristologis. Penulis menyetujui konsep dari Banawiratma dan Muller tersebut, karena merupakan “jalan tengah” terhadap perdebatan yang cukup mengasikkan dikalangan para teolog tentang pendekatan yang berbeda tentang Kerajaan Allah, yaitu: Kerajaan Allah sebagai konsep, Kerajaan Allah sebagai Simbol, dan Kerajaan Allah sebagai Pembebas (John, 1995). Terhadap keempat aspek yang dikembangkan oleh Banawiratma dan Muller, maka penulis hanya mengulas dua aspek, yaitu: aspek soteriologi dan aspek teologis.

Pertama, aspek Soteriologi, yaitu: pemahaman tentang Kerajaan Allah yang hadir di dunia untuk keselamatan dan pembebasan manusia demi kepenuhan Kerajaan Allah. Tujuannya adalah untuk mengatasi permasalahan yang dialami manusia, sehingga manusia perlu dicabut dari lingkungan masyarakat dan sejarahnya (Banawiratma, J & Muller, 1993). Bertolak pada konsep dasar dari aspek soteriologi, kemudian dihubungkan dengan memperteguh identitas soa melalui tradisi adatis pemanggilan totem yang memiliki kekuatan sakral dibalik totemnya, maka setiap anggota marga di dalam soa, sedang diarahkan untuk menjadi sakral, sehingga ketika diafirmasi dengan kehadiran dan pekerjaan Allah bagi manusia, maka menurut penulis, sikap tersebut tidak bertentangan dengan iman Kristen, karena adanya sikap hidup yang menjunjung tinggi nilai-nilai kesakralan dalam seluruh aktivitasnya sebagai satu komunitas dalam soa. Kesakralan tersebut sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur, sehingga menurut M. Hukubun, sikap penghormatan kepada leluhur merupakan bentuk pengakuan bahwa Roh Kudus telah menginspirasi para leluhur di masa lalu untuk menghasilkan kearifan lokal, yang sangat bermanfaat bagi kehidupan masyarakat adat di Maluku sampai saat ini. Pandangannya bertolak dari Tata Gereja GPM (Gereja Protestan Maluku), alinea kedua dan Pemahaman Teologis GPM yang tertuang dalam Pokok-Pokok Pemahaman Iman GPM Tahun 2010, Bab II, tentang Tuhan Allah, point 4, yang berbunyi: “Allah bukan saja berkarya dalam sejarah, melainkan terutama menjadi Tuhan atas sejarah, dan Dia yang mengarahkan sejarah kepada pemenuhan kehendak-Nya. Allah telah berkarya melalui para nabi, tete-nene moyang, baik ketika mereka belum mengenal Tuhan Yesus Kristus, maupun ketika mereka percaya kepada-Nya, sehingga kami menghargai dan belajar dari mereka, tetapi tidak menyembah mereka. Karya Allah itu memuncak pada Yesus Kristus, Anak-Nya yang Tunggal (Ibrani 1:1-2) (Hukubun, 2018). Akan tetapi, apabila dikonfrontasikan dengan iman Kristen, maka sangat bertentangan karena kesakralan yang dijunjung tinggi, berorientasi pada keyakinan pada kekuatan dibalik totem, dalam hal ini adalah orang tua atau leluhur, bahkan menjalin kekerabatan dengan mereka, yang tampak melalui ritual pemanggilan totem, sebagai proses pengaktualisasian identitas diri antara orang tua atau leluhur dengan soa dapat tercipta dan terjalin, sehingga sadar ataupun



tidak sadar, mereka sedang membangun relasi kekerabatan dengan dunia gaib, dalam hal ini leluhur, sehingga orang tua atau leluhur tersebut, “seakan-akan” menjadi kekuatan yang hendak menggantikan atau menggeserkan Allah dalam seluruh eksistensi dari anggota marga dalam soa.

Terhadap hal tersebut, maka masyarakat Hutumuri perlu dibebaskan, yaitu: mentransformasikan keyakinan mereka yang bertentangan dengan iman kristen dengan keyakinan baru, bahwa kesakralan yang berada dibalik totem dengan kekuatannya bukanlah orang tua atau leluhur, melainkan Allah yang selalu berkarya dalam sejarah kehidupan masyarakat Hutumuri, sehingga ritual yang dipraktikkan adalah tanda perayaan ungkapan syukur atas pembebasan dan keselamatan yang dialami secara terus-menerus dari Allah, sebagai bentuk nyata dari kepenuhan Kerajaan Allah bagi masyarakat Hutumuri. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Pemazmur dalam Mazmur 95: 3, yang menitik beratkan pada keyakinan bahwa Tuhan adalah Allah yang besar, dan Raja besar yang mengatasi segala Allah. Keyakinan itulah yang menjadi kekuatan bagi bangsa Israel bahwa mereka menjadi bagian dari karya keselamatan Allah melalui berbagai peristiwa yang dialami, seperti: pembebasan dari perbudakan di Mesir, bimbingan selama di padang gurun, pemberian tanah Kanaan, dll (John, 1995). Dengan demikian, ketika masyarakat Hutumuri terus meyakini Tuhan sebagai kekuatan penggerak hidup mereka, maka mereka sedang dimasukkan dalam karya keselamatan Allah melalui berbagai pengalaman hidup yang dijalankan.

Kedua, aspek Teologis, yaitu: pemahaman tentang Kerajaan Allah secara baru sebagaimana yang dimaklumkan dan diwahyukan oleh Yesus, tentang siapakah Allah, yang bertolak dari pengalamannya dengan Allah, sehingga Yesus menyapa Allah dengan istilah Abba, Bapa tercinta; Bapa tercinta penuh keibuan, karena Allah menyapa manusia sebagai anak-anak Allah. Pengaruhnya adalah semua manusia mempunyai martabat yang sama di hadapan Allah (Banawiratma, J & Muller, 1993). Berdasarkan aspek Teologis, dan dihubungkan dengan aspek kolektif yang ditonjolkan pada identitas soa pada masyarakat Hutumuri, maka secara afirmatif, dapat dikatakan bahwa model kolektif yang dikembangkan oleh masyarakat Hutumuri melalui keberadaan soa, dapat dipertanggungjawabkan secara iman Kristen, karena tidak adanya pembedaan dan diskriminasi di antara anggota masyarakat di dalam marga maupun soa, sehingga adanya pemerataan di antara anggota marga dalam soa, dan adanya saling berbagi ketika mengalami kesulitan. Dengan kata lain, kolektivitas yang berlangsung di Hutumuri adalah kolektivitas yang saling menghidupkan di antara satu dengan yang lainnya. Model seperti itulah yang disampaikan oleh Yohanes Pembaptis, kepada para pendengar, sebagaimana yang terbaca dalam Injil Lukas 3: 11-15, supaya menonjolkan atau mempraktikkan karakter hidup yang saling berbagi, dan tidak mengambil keuntungan di antara satu dengan lainnya, karena menjadi benar bukan hanya dengan Tuhan, tetapi juga dengan sesamanya (Perrin Nicholas, 2019: 144). Tampak bahwa Yohanes Pembaptis sedang mengupayakan supaya komunitas yang terbentuk bisa membebaskan diri dari keserakahan dan menunjukkan sikap dan tindakan kedermawanan dan keramahtamahan sebagai wujud dari komunitas yang siap menyembah Tuhan yang satu sebagai satu komunitas umat, sehingga terwujudnya tujuan dari keberadaan Kerajaan Allah di tengah-tengah dunia (Nicholas, 2019).

Akan tetapi, apabila di konfrontasikan, maka sulit dipertanggung jawabkan secara iman Kristen, karena keberadaan dan hak bebas dari setiap individu menjadi “terkekang”, sehingga individu “seakan-akan” tidak memiliki martabat untuk menentukan pilihan berdasarkan hati nuraninya sendiri, karena takut sanksi adat yang diberikan kepadanya. Sehubungan itu, maka menurut penulis, transformasi yang mestinya dialami oleh individu pada setiap marga atau soa, yaitu: penghargaan kepada harkat dan martabat dari setiap individu sebagai manusia yang “bebas bertanggung jawab” untuk mengekspresikan cintanya melalui marga atau soa tanpa dikenai sanksi dari Kepala Soa. Hal itulah yang disebutkan oleh Banawiratma, sebagai masyarakat alternatif, yaitu masyarakat baru yang ditandai oleh kasih, keadilan, dan bukan karena paksaan atau kekerasan (J. B. Banawiratma, 1988). Artinya, marga atau soa, di Hutumuri harus menciptakan marga atau soa yang baru, melalui cara pandang dan bertindak yang dijadikan sebagai alternatif dari marga dan soa, untuk menghadirkan kasih, dan keadilan kepada setiap individu untuk mengekspresikan sumber daya dirinya, sehingga apabila ada perbedaan, maka sanksi tidak dijadikan sebagai alat kekerasan kepada individu tersebut.

### *Moral sebagai bentuk spiritualitas yang berorientasi pada ciptaan*

Salah satu nilai penting dari tradisi adat pemanggilan totem (*upu*) adalah moralitas, karena mereka masih berpegang pada larangan tidak tertulis, yaitu: tidak boleh memakan hewan yang menjadi totem (*upu*) mereka, karena keyakinan mereka adalah memakan hewan totem berarti tidak menghormati orang tua atau leluhur, sehingga mendatangkan malapetaka, dan tidak terjalannya keseimbangan antara manusia dengan alam, khususnya hewan.

Larangan tersebut apabila diafirmasikan dengan kehadiran dan pekerjaan Allah bagi manusia, maka larangan tersebut mengandung nilai penting, yaitu: tanggung jawab moral manusia terhadap hewan (Borrong, 2019). Karena itu, tidak bisa dilepas pisahkan dari pembicaraan tentang teosentris dan ekosentris, dimana teosentris membicarakan tentang penghormatan terhadap Tuhan Sang Pencipta, maka terdiri dari tiga prinsip penting, yaitu: kasih, menghargai lingkungan hidup, dan mengendalikan diri/membebasikan diri dalam mengambil sumber daya alam yang berlebihan; dan membicarakan tentang ekosentris, berarti sedang membicarakan tentang etika ekologi sebagai keseluruhan (Borrong, 2019). Sehubungan itu, maka Banawiratma dan Muller, memunculkan konsep tentang manusia sebagai *citra Allah, imago Dei* (Kej.1: 27). Menurut Banawiratma dan Muller, konsep tersebut harus diberi pemaknaan yang luas, yaitu: tidak hanya bersifat individual, melainkan juga bersifat sosial dan kosmos atau ekologis. Secara individual, artinya, manusia dicintai Allah dan dipanggil untuk memasuki relasi personal dengan Allah, sehingga manusia secara individu harus meresponnya dengan mencintai Allah dengan sepenuhnya; sedangkan secara kosmos/ekologis, artinya, manusia dipanggil Allah untuk mengambil bagian dalam pemeliharaan keutuhan ciptaan-Nya, sehingga manusia dikatakan sebagai ko-operator atau ko-kreator dari Allah, dalam tindakan kreatif, transformatif, membentuk kembali, dan memelihara alam semesta (Banawiratma, J & Muller, 1993).

Sehubungan itu, maka apabila dikonfrontasikan dengan pemahaman masyarakat Hutumuri tentang larangan memakan hewan totem berarti tidak menghormati orang tua atau leluhur, sehingga mendatangkan malapetaka, maka sangat keliru dan tidak sesuai dengan iman Kristen, karena melanggar larangan tersebut, berarti manusia sebagai *citra Allah, imago Dei*, telah merusak lingkungan hidup, mengancam kelestarian ciptaan, yang berarti mengancam kehidupan manusia sendiri (Banawiratma, J & Muller, 1993). Jadi, masyarakat Hutumuri melakukan pelestarian alam (hewan, dan tumbuh-tumbuhan), dalam hubungannya dengan *citra Allah, imago Dei*, yang terus-menerus mengambil bagian dalam karya Allah sebagai ko-operator atau ko-kreator dari Allah. Karena itu, masyarakat Hutumuri mesti mengalami transformasi kehidupan sebagaimana yang dicita-citakan oleh iman, yaitu: memahami bahwa larangan memakan hewan totem berarti tidak menghormati orang tua atau leluhur, mesti dipandang sebagai nilai budaya yang menekankan pada aspek *citra Allah, imago Dei*, yang tertampak pada aktivitas ko-operator atau ko-kreator dari Allah, atau dengan kata lain *spiritualitas yang berorientasi pada ciptaan* (Banawiratma, J & Muller, 1993).

## **4. Kesimpulan**

Bertolak pada pembahasan di atas, maka dapat dikatakan bahwa tradisi adat pemanggilan totem (*upu*) dari masyarakat Hutumuri, merupakan salah satu budaya yang terus dilestarikan, karena memiliki fungsi yang bernilai positif untuk dijadikan sebagai pola perilaku masyarakat dalam membangun interaksi dengan leluhur (*upu*), manusia, dan alam semesta (khususnya hewan). Nilai-nilai positif tersebut, yaitu: memperkuat identitas *soa*, kekerabatan, dan moral. Nilai-nilai positif ini, memperlihatkan bahwa tradisi adatis pemanggilan totem (*upu*), masih fungsional, karena dapat menciptakan keharmonisan dan keseimbangan dalam masyarakat di Negeri Hutumuri, sehingga terhindar dari konflik di antara *soa* dan marga, yang dapat berpengaruh pada konflik dalam masyarakat secara keseluruhan di Negeri Hutumuri, sehingga ketika masyarakat Hutumuri terus melestarikan tradisi adatis pemanggilan totem (*upu*), maka mereka sedang melakukan proses internalisasi.

Peranan gereja terhadap fungsi dari tradisi adatis pemanggilan totem (*upu*) tersebut, sangatlah dibutuhkan, karena masyarakat Hutumuri merupakan masyarakat penganut agama Kristen, yang percaya kepada Yesus Kristus, dan hal tersebut tidaklah mudah. Karena itu, dibutuhkan mediasi terhadap hal tersebut, maka diperlukan usaha *inkulturasi* sebagai mediasi, karena melalui proses inkulturasi, umat menghayati iman dalam budayanya. Oleh karena proses *inkulturasi* selalu berpangkal pada iman, bahwa peristiwa Yesus sebagai peristiwa penyelamatan, sehingga berdasarkan hal tersebut, maka hemat saya, gereja berpendapat bahwa fungsi identitas *soa* dan kekerabatan dapat ditransformasikan menjadi simbol Kerajaan Allah, dan fungsi moral ditransformasikan menjadi spiritualitas yang berorientasi pada ciptaan.

Dengan demikian, sumbangan praktis yang dapat diberikan adalah gereja (agama Kristen) dapat menggunakan nilai-nilai adatis yang terus dihidupi dalam masyarakat secara kritis dan terbuka melalui dialog, sehingga memberikan kontribusi pada ilmu-ilmu sosial dan teologi untuk mengembangkannya bersama-sama secara kritis, kreatif, dan inovatif. Selain itu, artikel ini masih memiliki kekurangan yang perlu dikaji selanjutnya, yaitu: pengaruh tradisi pemanggilan totem terhadap aspek kemiskinan dalam masyarakat.

## Referensi

- Banawiratma, J. B., & Muller, J. (1993). *Berteologi Sosial Lintas Ilmu*. Yogyakarta: Kanisius.
- Banawiratma, J. B. (1988). Pilihan Mengutamakan Kaum Miskin dalam Ajaran Sosial Gereja. In J. B. Banawiratma (Ed.), *Aspek-Aspek Teologi Sosial*. Yogyakarta: Kanisius.
- Banawiratma, J. B. G. (2004). Teologi Fungsional-Teologi Kontekstual. In Eka Darmaputra (Ed.), *Konteks Berteologi Di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Barnard Aland; Jonathan Spencer. (2002). *Encyclopedia Of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge.
- Bevans, S. (1985). Models of Contextual Theology. *Missiology: An International Review*, 13(2), 185–202. <https://doi.org/10.1177/009182968501300205>
- Borrong, R. P. (2019). Etika Animalitas. *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian*, 4(2), 229. <https://doi.org/10.21460/gema.2019.42.444>
- Burke, P. J., Owens, T. J., Serpe, R. T., & Thoits, P. A. (2003). Introduction. In P. J. Burke, T. J. Owens, R. T. Serpe, & P. A. Thoits (Eds.), *Advances in Identity Theory and Research*. New York: Springer Nature BV.
- Dandirwalu, R. (2014). Totem Ambon Manise: Membongkar Segregasi Teritorial Berbasis Agama di Kota Ambon. *Antropologi Indonesia; Indonesian Journal of Social and Cultural Anthropology*, 35(1), 30-.
- Dandirwalu, R., & Husnul, Q. (2021). Baileo as a peace model for Christian and Muslim communities in Maluku. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(3), 1–11.
- Dawson, C. (2002). *Practical Research Methods* (1st ed.). London: Howtobooks.
- Douglas, M. (1990). *The Pangolin Revisited: a new approach to animal symbolism* (R. Willis, ed.). London and New York: Routledge.
- Durkheim, E. (1915). *The Elementary Forms Of The Religious Life*. New York and London: The Free Press.
- Edwards, J. (1998). *Language and Identity*. Canada: Cambridge.
- Erickson A. Paul; Lian D. Murphy. (2013). A History of Anthropological Theory. *Angewandte Chemie International Edition*, 6(11), 951–952.
- Francis, K. (2004). *Elementary Structures Reconsidered*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511800191.002>
- Frazer, J. . (1887). *Totemism*. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Hukubun, M. (2018). "Nuhu-Met Sebagai Tubuh Kristus-Kosmis": Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 dengan Budaya Sasi Umum di Kei-Maluku melalui Hermeneutik Kosmis. Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta.
- Janice, M. M. (1994). Designing Funded Qualitative Research. In Denzin K Norman & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. London and New Delhi: Sage Publications.
- John, F. (1995). *The Kingdom of God The Message of Jesus Today*. New York: Orbis Books.
- Malinowski, B. (1913). *The Family among the Australian Aborigines*. London: University of London Press. <https://doi.org/10.2307/201262>
- Malinowski, B. (1960). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Malinowski, B. (2015). The Group and the Individual in Functional Analysis. *Chicago Journals*, 44(6), 941–942.
- Natar, A. N. (2019). Penciptaan dalam Perspektif Sumba: Suatu Upaya Berteologi Ekologi Kontekstual. *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian*, 4(1), 101–120.

<https://doi.org/10.21460/gema.2019.41.428>

- Nicholas, P. (2019). *Biblical Theology for Life The Kingdom of God A Biblical Theology*. Michigan: Zondervan.
- Robert, S. (2020). Poshumanisme Dalam Alkitab : Sebuah Renungan Biblis di Masa Covid-19. *KENOSIS*, 6(2), 122–145.
- Roy, R. A. (1978). *Pigs For The Ancestors, Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven and London: Yale University Press.
- Saifuddin Fedyani Achmad. (2005). *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis*. Jakarta: Prenada Media.
- Spencer, S. (2004). *Race and ethnicity: Culture, identity and representation*. London and New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511862458.040>
- Stanley, B. R. (2009). *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Methods*. London: University of Toronto Press.
- Stephen, B. B. (2002). *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis Books.
- Stephen, B. B. (2018). *Essays in Contextual Theology*. Leiden: Brill.
- Wibisono, M. Y., Ridho, A., Sarbini, A., & Kahmad, D. (2021). Solusi Sosial atas Kontestasi Agama Mayoritas-Minoritas di Arjawinangun Cirebon, Indonesia. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, 5(1), 15–30. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v5i1.10268>



© 2021 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).