

Editor:
Riwanto Tirtosudarmo
Cahyo Pamungkas



EMANSIPASI PAPUA

Tulisan Para Sahabat
untuk Mengenang dan Menghormati
Muridan S. Widjojo (1967-2014)



FAPD



EMANSIPASI
PAPUA

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang No. 28 Tahun 2014, Tentang Hak Cipta**

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

EMANSIPASI PAPUA

Tulisan Para Sahabat
untuk Mengenang dan Menghormati
Muridan S. Widjojo (1967-2014)

Editor:
Riwanto Tirtosudarmo
Cahyo Pamungkas

Emansipasi Papua

Tulisan Para Sahabat untuk Mengenang dan Menghormati
Muridan S. Widjojo (1967-2014)

Penulis: Riwanto Tirtosudarmo, dkk

Editor: Riwanto Tirtosudarmo dan Cahyo Pamungkas

Desain sampul dan tata letak isi: Prayogo

Cetakan Pertama, April 2021

ISBN: 978-623-96661-0-1

i-xx + 371 hlm, 15 x 23 cm

Perpustakaan Nasional RI:

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

IMPARSIAL, the Indonesian Human Rights Monitor

Jakarta Imparsial, 2021

PENERBIT

IMPARSIAL, the Indonesian Human Rights Monitor

Jl. Tebet Dalam IV J No.5B, Jakarta 12810

Telp: (021) 8290-351

Fax: (021) 8290-351

Email: office@imparsial.org

Web: www.imparsial.org

Bekerja sama dengan

Bekerja sama dengan

Kampung Limasan Tonjong,

Forum Akademisi untuk Papua Damai (FAPD),

Parahyangan Centre for Democracy and Peace Studies (Pacedepes)

dan Yayasan TIFA

PENGANTAR

MURIDAN S. WIDJOJO:
ENIGMA DAN EMANSIPASI

Riwanto Tirtosudarmo

Kampung Limasan Tonjong

Muridan S. Widjojo dilahirkan di Surabaya, 4 April 1967; meninggal dalam usia yang relatif muda, 47 tahun pada 7 Maret 2014, tujuh tahun yang lalu, karena kanker fasofaring yang dideritanya. Dalam tulisan yang saya buat sesaat setelah mendengar Muridan meninggal, saya mengatakan bahwa kecintaannya dengan Papua dan pergumulannya untuk membebaskan penderitaan rakyat Papua itulah yang membuatnya hidup meskipun kanker sedang menggerogoti raganya. Jiwa dan spiritnya bertempur untuk menyelamatkan raganya, meskipun akhirnya tetap tak terselamatkan. Kita tahu jiwa dan spritnya masih bertahan, hidup di benak kita, para sahabatnya, rekan-rekannya di Papua dan orang-orang biasa di Papua yang pernah ditemui dalam berbagai kunjungannya ke Papua. Bagi Muridan Papua bukan sekedar obyek penelitiannya, untuk menulis artikel di jurnal ilmiah dan mendapatkan kredit poin kenaikan pangkatnya sebagai peneliti di LIPI. Papua juga bukan batu loncatannya untuk mencari popularitas agar dianggap sebagai intelektual publik yang berjuang demi Papua. Papua bagi Muridan seperti segala-galanya, bahkan mungkin lebih dari anak dan istrinya yang ia sangat cintai. Kecintaan Muridan kepada Papua, orang-orangnya, melampaui batas-batas percintaan yang bersifat personal, jelas jauh melebihi cinta terhadap dirinya

sendiri, jika perlu dirinya dikorbankan demi Papua, oleh karena itu ada yang terasa transedental di sana. Sebagai teman yang pertama kali bertemu dengan Muridan di Bandara Wamena di Lembah Baliem, tahun 1993, ketika ia menjemput kami dengan Toyota tua, milik proyek LIPI, dengan tubuhnya yang tampak kurus karena baru sembuh dari malaria yang menyergap tubuhnya; saya sudah melihat ada enigma disana. Enigma itu yang kemudian tumbuh dan membesar dalam jiwanya, dalam spirit pengorbanan yang luar biasa untuk meleburkan dalam percintaan yang hampir-hampir total dengan Papua.

Sebagai sesama peneliti di LIPI, meskipun umur kami terpaut cukup lama, saya masuk LIPI awal tahun 1980an dan Muridan masuk LIPI awal tahun 1990an; namun sejak pertemuan pertama di Wamena 1993 itu, meskipun tidak sering, namun hubungan kami selalu terjaga baik. Ada rasa kagum sekaligus hormat dengan kolega muda saya ini. Tentu hubungan saya dan Muridan tidak pernah jauh dari hubungan yang bersifat kolegial karena kami sama-sama peneliti. Kegiatan saya sepulang dari menyelesaikan sekolah di Australian National University (ANU) tahun 1991, selain melakukan penelitian rutin LIPI adalah melakukan penelitian di lima provinsi di Indonesia Timur, yaitu NTB, NTT, Maluku, Papua dan Timor Timur yang saat itu masih diduduki Indonesia. Dalam penelitian yang merupakan kerjasama antara Pusat Penelitian Penduduk LIPI, tempat saya bekerja; dengan Departemen Demografi ANU, tentang isu penduduk dan pembangunan itu membuat saya sering ke Indonesia Timur. Boleh dikatakan sekitar lima tahun (1991-1995) tidak terhitung perjalanan saya ke berbagai tempat di lima provinsi Indonesia bagian timur itu, baik dalam proyek penelitian LIPI sendiri maupun dalam proyek penelitian kerjasama dengan ANU. Ketika membicarakan tentang Papua, misalnya dalam seminar-seminar yang menjadi kegiatan rutin kami di LIPI, persinggungan saya dengan Muridan kerap terjadi. Persinggungan dengan Muridan juga menjadi semakin sering karena kedekatannya dengan Pak Edi Masinabow yang saat itu menjabat sebagai Deputy Ketua LIPI untuk Ilmu Pengetahuan Sosial dan Kemasyarakatan (IPSK) dan sesuai

dengan keahliannya sebagai seorang etno-linguistik untuk bahasa-bahasa di Indonesia Timur, memberikan perhatian besar terhadap Papua.

Awal 1990an, terutama ketika BJ Habibie mulai berperan dalam pemerintahan Suharto, perhatian pemerintah pusat terhadap Indonesia bagian timur meningkat. Ketimpangan pembangunan antara Indonesia timur dan Indonesia barat menjadi isu nasional dan berbagai inisiatif dilakukan untuk mengurangi ketimpangan yang ada. Di Bappenas saat itu, yang menjadi deputi ketua Bappenas yang menangani bidang sosial-budaya adalah Ibu Astrid Susanto, seorang ahli komunikasi dari UNPAD dan salah seorang yang banyak membantunya adalah Pak Benny Hoed, seorang ahli linguistik dan dosen sastra Perancis di Fakultas Sastra UI, dimana Muridan menjadi salah satu mahasiswanya. Sebagai seorang ahli linguistik Pak Benny Hoed adalah kolega dekat Pak Edi Masinambow. Ketika perhatian pemerintah pusat mulai bergerak ke Indonesia bagian timur, Bappenas, dibawah Bu Astrid Susanto, menggandeng LIPI, khususnya kedeputian IPSK yang saat itu dijabat Pak Edi Masinambow untuk melakukan penelitian di Indonesia Timur, khususnya Papua. Dalam rekoleksi saya, konteks hubungan antara Pak Edi Masinambow, Pak Benny Hoed dan Bu Astrid Susanto inilah yang membawa Muridan ke Papua. Muridan, bersama Herry Yogaswara, yang kemudian menjadi peneliti di Pusat Penelitian Kependudukan, adalah dua orang calon peneliti yang oleh Pak Edi Masinambow ditempatkan di Papua, untuk melakukan "detasering" sebuah istilah yang tidak terlalu jelas bagi saya, mungkin maksudnya "pengumpul data". Proyek Bappenas dengan dibantu LIPI di Papua dipusatkan di Wamena, dan dalam kegiatan "detasering" itulah awal Muridan berkenalan dengan Papua, dan sejak itulah *love affair* nya berlangsung dengan Papua. Kegiatan awal Muridan di Papua ini telah direkam dengan baik oleh Herry Yogaswara di bab 2, sejawatnya yang sama-sama mengawali hari-harinya di Papua.

Muridan mulai magang di LIPI setelah menyelesaikan S1 di Jurusan Sastra Perancis tahun 1992. Setelah bekerja di LIPI Muridan

mengambil S2 di Jurusan Antropologi UI, dan menulis tesis S2-nya tentang Papua yang diselesaikannya pada 2001. Ketika politik bergolak menjelang kejatuhan Suharto Mei 1998 Muridan menjadi salah seorang yang aktif dalam gerakan penumbangan itu. Sebagai peneliti, aktifitasnya itu dia torehkan dalam buku yang ditulis dan dieditnya dan terbit tahun 1999 tidak lama setelah Suharto lengser, *Penakluk Rezim Orde Baru: Gerakan Mahasiswa 1998* (Penerbit: Sinar Harapan). Persis pada saat perubahan politik 1998, saya diminta oleh Deputy Ketua LIPI bidang IPSK, Pak Ardjuno Brodjonegoro, pengganti Pak Edi Masinambow, untuk menjadi Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI menggantikan Pak Hilman Adil yang sakit dan mau pensiun. Sejak itu saya pindah dari Pusat Penelitian Kependudukan ke Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan. Saat menjadi Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI melalui hubungan beberapa teman dengan Jenifer Lindsey, *program officer* dari Ford Foundation Jakarta, kami mendapatkan dana yang cukup besar untuk meneliti kebijakan kebudayaan Orde Baru.

Sebagai koordinator proyek penelitian yang cukup besar ini saya harus memimpin cukup banyak peneliti yang terlibat didalamnya. Saat itu kebudayaan kami lihat dari lima aspek: bahasa, sastra, seni pertunjukan, etnisitas, agama dan pendidikan; dan Muridan kami serahi untuk mengkoordinir penelitian aspek bahasa. Kedekatannya dengan Pak Edi Masinambow dan Pak Beny Hoed; yang ahli linguistik menjadi pertimbangan memilihnya untuk meneliti aspek bahasa ini. Apa yang diteliti Muridan kemudian terbit sebagai buku pada 2003, *Bahasa negara versus bahasa gerakan mahasiswa: kajian semiotik atas teks-teks pidato Presiden Soeharto dan selebaran gerakan mahasiswa* (Penerbit Dian Dharmas). Ketika saya menjadi Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan ini, Muridan juga sedang berusaha melanjutkan studinya ke luar negeri. Saat itu, sebagai Kapus, atas jasa Pak Edi Masinambow, saya memiliki keleluasaan untuk mengirim calon mahasiswa S2 untuk belajar antropologi ke Muenster University di Jerman dibawah bimbingan Prof Jos Platenkamp, seorang

antropolog yang ahli Maluku kolega Pak Edi Masinambow. Muridan, atas rekomendasi Pak Edi Masinambow, saat itu merupakan salah satu calon yang akan dikirim ke Muenster. Saya ingat, pada suatu hari Muridan datang ke kamar kerja saya di Lantai 5 Gedung Widya Graha LIPI dan mengatakan kalau dia membatalkan untuk ke Muenster karena dapat tawaran untuk belajar sejarah di universitas Leiden.

Tidak lama kemudian, Muridan mulai menjalani kehidupan sebagai mahasiswa di Leiden University. Pertama sebagai Mahasiswa S2 Jurusan Sejarah, yang diselesaikannya pada 2002, dan kemudian terpilih untuk melanjutkan studi S3 juga di jurusan sejarah yang berhasil ditamatkannya dengan gelar doktor pada 2007. Pada bab 1 buku ini promotor tesis doktornya, Profesor Leonard Blusse menuliskan kenangan dan rasa hormatnya tentang almarhum bekas muridnya ini. Kehidupannya sebagai mahasiswa di Leiden University tidak dijalannya sekedar untuk memperoleh gelar master dan kemudian doktor tapi juga untuk melakukan kegiatan luar kampus, antara lain membentuk Yayasan Sapu Lidi bersama teman-teman mahasiswa Indonesia lainnya dan Pak Mintardjo seorang eksil yang tinggal di Oegstgeest, tidak jauh dari Leiden. Rumah Pak Mintardjo merupakan tempat mahasiswa mengadakan diskusi-diskusi, disamping untuk kongkow-kongkow karena Pak Mintardjo senang memasak, dan terkenal sop buntutnya. Lingkungan mahasiswa Indonesia dan pergaulannya dengan para eksil, seperti Pak Mintardjo, Pak Kuslan Budiman dan lain-lain; membuatnya tak pernah jauh dari persoalan politik di tanah airnya. Saya kira pemilihan topik disertasi doktornya tentang pangeran Nuku dari Tidore tidak dapat dilepaskan dari minat utamanya terhadap Papua. Disertasi yang kemudian terpilih untuk diterbitkan pada 2009 oleh penerbit buku-buku sejarah yang sangat prestisius, berjudul *The Revolt of Prince Nuku: Cross-cultural Alliance-making in Maluku, c. 1780-1810* (Leiden: Brill). Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Komunitas Bambu dengan judul sedikit di modifikasi *Pemberontakan Nuku: Persekutuan Lintas Budaya di Maluku-Papua Sekitar 1780-1810*. Buku terjemahan disertasinya terbit tahun 2013

setahun sebelum wafatnya. Rekam jejaknya sebagai mahasiswa dan peneliti yang tekun dan gigih dalam membaca arsip-arsip berbahasa Belanda telah dibuktikannya melalui penerbitan buku-bukunya terutama disertasinya yang banyak mendapatkan pujian di Belanda. Muridan menceritakan bagaimana sehari sebelum maju ujian doktornya (12 September 2007) pada tanggal 11 Maret harian *NRC Handelsblad* memuat satu halaman penuh tentang disertasinya.

Ketika masih melakukan penelitian untuk tesis masternya di jurusan antropologi UI sekitar tahun 2000an, Muridan sudah terlibat aktif dalam gerakan pembebasan yang mengalami pasang naik di Papua ketika BJ Habibie menjadi presiden dan memberi angin pada daerah-daerah untuk bersuara. Dari tulisan Hardin Halidin (bab 4) yang menjadi asisten penelitiannya, kita membaca bahwa Muridan sudah menjadi saksi ahli yang membela pemimpin masyarakat Papua, yaitu Theys Hiyo Eluay, Thaha Muhamad Alhamid, Herman Awom, Don AL. Flasy dan Jhon Mambor; yang diadili karena dianggap melawan pemerintah dengan mengibarkan bendera Bintang Kejora pada tanggal 1 Desember 1999 di Jayapura dan menyelenggarakan Musyawarah Besar Rakyat Papua dan Kongres Rakyat Papua tahun 2000. Theys Hiyo Elue yang mengetuai Dewan Adat Papua dan merupakan tokoh yang dapat mempersatukan rakyat Papua kemudian mati dibunuh Tim Kopassus. Barangkali rangkaian peristiwa yang mencerminkan ketidakadilan dan kekerasan terhadap orang-orang Papua inilah *moment of truth* bagi Muridan untuk memulai pemihakannya yang total. Bagi Papua sendiri ini juga seperti babak baru gerakan pembebasan pasca Suharto yang terus bergolak hingga hari ini, dua dekade kemudian. Setelah kembali dari Leiden sekitar tahun 2010, kita menyaksikan Muridan tidak pernah berhenti bekerja untuk Papua hingga wafatnya tahun 2014. Pada tahun 2010 itu juga dengan kawan-kawannya dia menerbitkan apa yang kemudian menjadi *legacy-nya Papua Road Map*.

Sebagai orang luar dari Muridan dan lingkarannya yang terus mengupayakan pencarian solusi damai bagi Papua saya sesungguhnya tidak mengetahui perkembangan dan dinamika

apa yang terjadi. Mungkin karena menganggap saya semata-mata sebagai teman, atas undangannya saya diajak mengikuti apa yang disebut sebagai seri dialog Papua damai. Seingat saya, saya diundang mengikuti acara yang mirip seminar itu; di Jakarta, di Bali atau di Lombok, saya lupa; dan saya kira yang terakhir Muridan hadir, di Jogja. Acara itu hampir selalu diadakan di hotel bintang lima dengan sajian makanan yang dengan sendirinya sangat mewah. Dalam acara itu biasanya ada narasumber dari pemerintah yang diminta bicara dalam peserta yang mayoritas adalah para akademisi atau pemimpin lembaga-lembaga non pemerintah, sebagian, kalau tidak dikatakan sebagian besar dari Papua, tidak sedikit yang mewakili lembaga gereja. Dalam pertemuan di Jogja yang diadakan di Hotel Sheraton, kalau tidak salah, yang pasti hotel itu sangat eksklusif sehingga ketika berada di dalam kita seperti tidak berada di Jogja yang riuh rendah tetapi serasa di Bali yang nyaman. Ketika saya tanyakan kenapa memilih hotel yang pasti mahal ini, Muridan mengatakan karena alasan keamanan. Tapi setiap kali diundang mengikuti acara ini saya tidak bisa menutupi persaan saya yang mengatakan bahwa pertemuan ini menjadi eksklusif dan elitis. Ada yang terasa “bukan Muridan dan bukan Papua” disana, entah apa itu. Pertemuan di Jogja itu adalah pertemuan yang terakhir saya ikuti, dan memang tidak berapa lama setelah itu Muridan wafat, dan saya tidak pernah tahu lagi apa yang terjadi dengan seri dialog Papua itu, karena memang saya tidak pernah diundang lagi. Dalam kaitan ini menarik pengamatan Budi Hernawan (bab 22) yang melihat menurunnya peran Jaringan Damai Papua sepeninggal Muridan dan Neles Tebay.

Dari segi waktu, pergumulan Muridan dengan Papua, jika dihitung sejak kedatangan pertamanya tahun 1993 hingga wafatnya tahun 2014, terentang kurang lebih selama 20 tahun, tentu diselengi waktu-waktunya untuk hal-hal yang lain; terutama untuk istri dan anak-anak yang dicintainya. Riella, istrinya, sudah sejak sama-sama di Jurusan Perancis telah mendampingi. Setelah menikah, Muridan pun mengajak Riella ikut ke Papua. Ketika saya meminta Riella untuk menuliskan kenangannya tentang Muridan, semula

saya membayangkan akan membaca tulisan yang bersifat personal, namun di luar dugaan yang ditulisnya adalah hasil *fieldwork*-nya yang dilakukan ketika mendampingi Muridan di Lembah Baliem. Tulisan Riella yang menyentuh tentang *Lewuni*, ratapan kematian Orang Dani di Lembah Baliem dapat dibaca di bab 18. Ketika waktu yang kami sediakan untuk menulis bagi para kontributor mendekati *deadline*, Riella mengatakan perlu tambahan waktu dan berusaha menyelesaikan tulisannya. Saya hanya menduga bahwa tidak mudah dia menuliskan kenangannya tentang Muridan. Saya tidak tahu bagaimana akhirnya dia sampai memutuskan mengirimkan tulisannya yang merupakan hasil penelitiannya tentang *Lewuni*. Tetapi membaca tulisan itu, penghayatan terhadap sesuatu yang subtil, kematian, terpantul disana.

Mengapa Muridan saya sebut sebagai enigma? Enigma, sesuatu yang terus menerus menimbulkan tanda tanya. Salah satunya, dari mana Muridan mendapatkan energi untuk menggulati tanpa lelah persoalan Papua itu? Ketika meninggal, enigma inilah yang dia tinggalkan, sebagian tertanam dalam benak orang-orang yang mengenalnya dari dekat, sebagian lainnya menyebar di berbagai jaringan dan orang-orang biasa di Papua yang mungkin sebagian besar tidak mengenalnya dari dekat; padahal hati dan persaan Muridan saya kira sangat akrab dengan orang-orang ini. Orang-orang biasa di Papua yang dekat di hati dan perasaan Muridan, dan kepada siapa Muridan siap mengorbankan dirinya, tentu tidak dapat kita mintai untuk menuliskan kenangannya tentang Muridan. Hanya orang-orang yang dekat, sebagian pernah berada dalam satu lingkaran kegiatan bersamanya, dari berbagai arena, di berbagai tempat, di Papua atau di luar Papua, di Indonesia atau di luar Indonesia; yang bisa menuliskan kenangan pribadinya tentang almarhum Muridan.

Buku ini adalah kumpulan tulisan dari sebagian orang-orang yang mengenal Muridan dari dekat, para sahabatnya. Dalam mengumpulkan tulisan ini, saya dan Cahyo Pamungkas, mengirimkan undangan untuk menulis kepada sekitar 40 orang yang kami anggap

mengenal cukup dekat Muridan. Lebih dari separuh, 23, dari nama-nama yang kami undang itulah yang berhasil menuliskan kenangan dan refleksinya tentang Muridan. Beberapa teman yang semula menjanjikan akan menulis karena satu dan lain hal menyatakan tidak dapat menyelesaikan tulisannya dari tenggat waktu yang kami berikan, sebagian besar karena kesibukan yang sedang mereka hadapi, beberapa karena sakit. Beragamnya latar belakang para sahabat yang menuliskan kenangan dan refleksinya yang kemudian terkumpul dalam buku ini memperlihatkan keluasan jaringan persahabatan yang Muridan miliki yang merentang dari yang paling dekat, istrinya, sampai yang paling jauh, kolega-koleganya di Belanda dan Australia. Sebagai pengumpul dan editor buku ini, saya dan Cahyo Pamungkas, berusaha sedikit mungkin mengubah tulisan dan membiarkan para penyumbang itu mengekspresikan kenangan dan mengemukakan pikiran-pikirannya dengan leluasa. Setiap tulisan memiliki karakternya sendir-sendiri, tidak sekedar kenangan tentang seorang yang dihormati namun disana kita temukan informasi dan data juga analisis yang tajam dan kritis tentang Papua.

Sebagai tulisan pertama dari buku ini sengaja kami pilih tulisan dari Profesor Leonard Blusse yang merupakan promotor disertasi doktrinya tentang pangeran Nuku yang ditulisnya di jurusan sejarah universitas Leiden, Belanda. Dalam tulisan yang diberi judul “*Remembering Muridan Widjojo*”, Profesor Blusse mengungkapkan kekagumannya terhadap Muridan sejak awal pertemuan mereka, dan satu hal yang bagi Blusse juga menjadi pertanyaan kita adalah keterlibatannya yang mendalam dengan Papua. Mungkin baik saya kutipkan pendapat Profesor Blusse tentang hal ini:

“What caught my special interest in Muridan was his great devotion to the welfare of the Papua’s and the anthropology and history of West Irian. I will leave it to others to write about his important contribution to the emancipation of the Papuas within contemporary Indonesia. May his devotion to the Papua cause never be forgotten!”

Begitulah, sebagai tulisan pembuka, Profesor Blusse mengharapkan berbagai sumbangan yang pernah dilakukan oleh Muridan untuk “mengemansipasi Papua” dalam Indonesia kontemporer akan dikenang dan dituliskan oleh orang-orang lain yang menjadi sahabat dekat dan kolega Muridan. Persis, itulah yang kemudian secara tidak terlalu disengaja, terekam dalam tulisan-tulisan yang terkumpul dalam buku yang kami niatkan untuk “Mengenang dan Menghormati Muridan S. Widjojo” ini. Tulisan Herry Yogaswara, Rosmaida Sinaga (bab 3) dan Hardin Halidin; merupakan kenangan-kenangan dari orang-orang yang pernah melewati hari-hari bersama Muridan, baik sebagai teman kerja, murid maupun asistennya; yang memperlihatkan posisi Muridan yang kurang lebih sebagai seorang guru dalam arti yang luas. Selanjutnya tulisan-tulisan dari para sahabat itu kami coba dekatkan satu dengan yang lainnya berdasarkan kemiripan tema yang menjadi pokok bahasannya. Membaca tulisan itu satu persatu kita menemukan bagaimana Muridan begitu dekat dengan para penulisnya. Kedekatan itu tidak selalu karena pernah bertemu dan bekerja sama dengan Muridan namun juga karena terkesan dengan tulisan-tulisan Muridan. Pada bab 10 misalnya, Veronika Kusumaryati adalah seorang yang tidak pernah bertemu dengan Muridan. Veronika mengenal Muridan semata-mata karena membaca tulisan-tulisan Muridan yang menjadi referensi ketika melakukan riset untuk tesis doktornya di bidang Antropologi di Harvard University. Lain lagi pengalaman Elvira Rumkabu, seorang pengajar di Universitas Cendrawasih yang bertemu Muridan hanya satu jam, namun membuatnya memiliki pandangan yang baru tentang persoalan serius yang dihadapi Papua (lihat tulisannya di bab 12)

Tulisan Hikmat Budiman (bab 5), Cahyo Pamungkas (bab 6), Manuel Kaisiepo (bab 7), Achmad Suaedy (bab 8) merefleksikan berbagai sisi sosial-politik kontribusi Muridan dalam memahami persoalan Papua. Sementara tulisan I Nguhur Suryawan (bab 9), I Wayan Suyadnya (bab 10), Wilson (bab 13) dan Hatib Abdul Kadir

Olong (bab 14) secara menarik menafsirkan dunia batin dan pemikiran-pemikiran Muridan dalam pergumulannya dengan Papua. Di bagian selanjutnya, Thung Ju Lan (bab 15), Mangadar Situmorang (bab 16), Yugiantie Solaiman (bab 17) dan Richard Chauvel (bab 19) merupakan kolega-kolega sesama akademisi yang mencoba merefleksikan berbagai persoalan Papua menurut pandangan dan perspektif akademik mereka masing-masing. Kelompok tulisan terakhir dari Bernarda Meteray (bab 20), Jaap Timmer (bab 21) dan Budi Hernawan (bab 22) terutama menyoroti *legacy* Muridan S. Widjojo *Papua Road Map* dan “Dialog Papua” yang bisa dianggap sebagai praxis almarhum dalam merealisasikan jalan damai yang menjadi gagasan utamanya. Sebagai tulisan terakhir kami tempatkan refleksi Theo van den Broek (bab 23) tentang sebuah isu yang diduga akan menjadi persoalan besar di Papua jika tidak dikelola dengan baik, yaitu isu pendatang.

Sebagai sebuah enigma, Muridan S. Widjojo akan terus menggedor-gedor benak siapa saja yang merasa prihatin terhadap keadaan di Papua dan terlibat dalam berbagai kegiatan untuk “mengemansipasi Papua” dalam sejarah Indonesia kontemporer. Kualitas pribadinya sebagai peneliti yang memandang integritas harus ditegakkan sekalipun kita miskin secara materiil menjadi sosok yang sulit ditiru ketika integritas, kejujuran dan komitmen sosial menjadi barang langka di negeri ini. Buku yang berisi kumpulan tulisan dari keluarga, sahabat dan kolega untuk menghormati dan mengenang almarhum Muridan S. Widjojo ini sengaja kami beri judul “Emansipasi Papua” sama sekali tidak dengan maksud untuk menempatkan Papua sebagai pihak yang sama sekali tidak berdaya. Dengan kata emansipasi kami sangat menyadari bahwa pihak luar hanyalah bisa membantu dan emansipasi Papua hanya mungkin dilakukan oleh orang Papua sendiri. Mungkin penggambaran yang dikemukakan oleh Elvira Rumkabu dalam *tribute* untuk Muridan dalam buku ini, bisa menggambarkan dengan baik kata emansipasi ini: “Karena itu yang dibutuhkan Papua bukanlah diselamatkan oleh orang Indonesia tapi bagaimana kita memilih jalan-jalan keberpihakan bersama Papua yang tersisih”.

Tulisan-tulisan yang terkumpul dalam buku ini adalah kesaksian, tidak saja untuk mengenang Muridan S. Widjojo yang telah mengabdikan hidupnya untuk Papua, namun juga testimoni tentang resiliensi yang dimiliki oleh orang Papua terhadap tekanan yang harus dihadapi tanpa menyerah. Buku ini didedikasikan untuk orang-orang Papua yang sedang berjuang untuk mengemansipasi Papua. Kepada semua yang telah bersedia menyumbangkan tulisan untuk buku ini, kami, sebagai editor, mengucapkan penghargaan dan terima kasih yang setinggi-tingginya. Kepada Mas Prayogo yang trampil membantu almarhum semasa hidupnya dalam berbagai soal teknis, dan kali ini dengan tulus melalui imajinasi dan kreatifitasnya menjadikan penampilan buku ini menjadi menarik dan mengesankan, kami ucapkan banyak terima kasih. Kami sangat menyadari bahwa apa-apa yang tergambarkan dalam buku ini belumlah merupakan gambaran yang sudah lengkap tentang sosok dan peran almarhum Muridan S. Widjojo.

Sekitar 2 bulan setelah wafatnya (Mei 2014) untuk memperingati Muridan sebuah buku berisi kesaksian teman-temannya diterbitkan dengan judul “Muridan, Kita dan Papua”. Buku itu rupanya dicetak dalam jumlah yang terbatas. Buku yang kami terbitkan ini (April 2021, 7 tahun setelah wafatnya) bisa dianggap sebagai penerus kesaksian-kesaksian itu. Buku ini, yang sengaja kami buat dalam bentuk e-book dan printed book, diharapkan dapat diakses secara luas dan semoga dapat mendorong pembacanya mengenal lebih jauh Muridan Widjojo dan menjadi inspirasi untuk memahami dengan lebih baik persoalan-persoalan Papua. Kepada Imparsial, Forum Akademisi Papua Damai, Parahyangan Center for Democracy and Peace dan Yayasan Tifa yang bersama Kampung Limasan Tonjong menjadi penerbit E-Book ini kami haturkan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya. Akhirnya, menjadi harapan kita semua, bahwa orang Papua akan mampu mengemansipasi dirinya sendiri, dan kita akan merasa sedikit berguna dan ikut bangga bisa membantu proses emansipasi itu. ❖

DAFTAR ISI

Pengantar	
Muridan S. Widjojo: Enigma dan Emansipasi	
<i>Riwanto Tirtosudarmo</i>	v
Bab 1	
<i>Remembering</i> Muridan S. Widjojo	
<i>Leonard Blussé</i>	1
Bab 2	
Pengalaman Keseharian dan Keberpihakan Terhadap Kemanusiaan	
<i>Herry Yogaswara</i>	5
Bab 3	
Muridan S. Widjojo, Sosok yang Menginspirasi	
<i>Rosmaida Sinaga</i>	13
Bab 4	
Melihat Papua dengan Hati	
<i>Hardin Halidin</i>	25
Bab 5	
Muridan dan Rekognisi untuk Papua	
<i>Hikmat Budiman</i>	39
Bab 6	
Muridan S. Widjojo dan Kajian Papua	
<i>Cahyo Pamungkas</i>	57

Bab 7 Memahami Papua: Sumbangan Muridan <i>Manuel Kaisiepo</i>	75
Bab 8 Muridan Satrio Widjojo Intelektual Organik Sejati <i>Ahmad Suaedy</i>	85
Bab 9 Puisi Pengharapan dalam Teologi Pembebasan Papua <i>I Ngurah Suryawan</i>	101
Bab 10 Muridan dan Epistemologi Pembebasan <i>Veronika Kusumaryati</i>	121
Bab 11 Aroma Kolonial dalam Konsep Orang Asli Papua <i>I Wayan Suyadnya</i>	135
Bab 12 Opresi dan Emansipasi Papua: Sebuah Refleksi Bersama Muridan <i>Elvira Rumkabu</i>	153
Bab 13 #PapuanLivesMatter: Ekspresi Kaum Muda Papua Menolak Rasisme <i>Wilson</i>	169
Bab 14 Mengkombinasikan Anti Rasisme dan Perjuangan Kelas di Papua <i>Hatib Abdul Kadir Olong</i>	181

Bab 15 Papua dan Solusi Budaya <i>Thung Ju Lan</i>	201
Bab 16 Jalan Panjang dan Berliku Menuju Papua Tanah Damai <i>Mangadar Situmorang</i>	219
Bab 17 Rekonsiliasi Paska Konflik: Memulihkan dan Membangun Nduga <i>Yugiantie Solaiman</i>	235
Bab 18 Catatan tentang <i>Lewuni</i> : Ratapan Kematian Masyarakat Dani Balim <i>Suma Riella Rusdiarti</i>	255
Bab 19 Pemekaran: Fragmentation, Marginalization and Co-option <i>Richard Chauvel</i>	273
Bab 20 Masih Adakah Nasionalisme Indonesia di Papua? <i>Bernarda Meteray</i>	291
Bab 21 Batas-Batas Konsep Kemajuan dalam Road Map Papua <i>Jaap Timmer</i>	307
Bab 22 Dialog Jakarta-Papua: Apa Masih Relevan? <i>Budi Hernawan</i>	323

Bab 23

Sikap ‘teladan’ Sahabat Muridan dan Peran ‘Pendatang’
dalam Solusi Papua

Theo van den Broek 341

Biografi Singkat Para Penulis 355

Daftar Publikasi Muridan S. Widjojo 366

Foto-foto Kenangan 370

BAB 1

REMEMBERING MURIDAN WIDJOJO

Leonard Blussé

Leiden University

In the late 1990s I was approached by the ABN AMRO bank with the request to edit a series of books about the history of the VOC (Dutch East India Company 1602-1778) in various countries in Asia, because in 2002 a big commemoration was planned of the Company's founding in 1602. The idea was that I should approach various Dutch academics to write these books. The reason why I was asked to do so because I was teaching the history of Asian European relations at Leiden University and because I had written and edited books on the history of Dutch relations with China and Japan. When I received this invitation I felt a uneasy about it. Why would not it be possible to find authors in South Africa, Iran, India, Sri Lanka, Burma, Malaysia, Indonesia, Vietnam, China, Taiwan and Japan to write from their own point of view the ancient relations between their countries and the VOC? The answer was simple: there was no post-colonial generation of young scholars in all these countries (perhaps with the exception of Japan) which could handle the old Dutch archival sources needed for that kind of study.

My answer to the bank therefore was “why don't you give me the money to train young Asian historians so that they can use the copious archival documents in the VOC archives in the National Archives at The Hague in the Netherlands or at the Arsip Nasional

in Jakarta? I would rather prefer to raise a new generation of Asian historians than ask my Dutch colleagues to help me write these booklets about the various countries in Asia where the bank has an office.” To cut a long story short: the bank was not interested in my idea and gave the money to the Rijksmuseum in Amsterdam to make a big commemorative exposition about the history of the VOC. However, once I had got this idea, I approached the Dutch ministry of Education and the National Archives and proposed to set up an international educational cooperation project aimed at training young Asian historians how to use the treasure trove of historical materials in the VOC archives. And thus the TANAP (Towards a New Age of Partnership) project and later the ENCOMPASS (Encountering a Common Past) projects were born! With the help of the ministry and the embassies of the various Asian countries I was able to invite my colleagues for a conference to the Netherlands to hammer out a good cooperation scheme. Starting from 2000 onwards, for three years on end, 10 specially selected students from Asia came for the TANAP advanced Master course to Leiden University. The best students of these courses would be given an additional scholarship to continue their study afterwards toward a PhD degree. Perhaps it is interesting to tell that at the time the young Secretary General at the Ministry of Education, Mr. Mark Rutte, was very helpful and energetically pushed this program forward with the funding that we needed. Nowadays, Mr. Rutte is already more than ten years the Minister President of the Netherlands!

Of the 30 students who participated in the Advanced Master Class between 2000 and 2002, 18 continued towards a PhD and it is a matter of pride that three of them were Indonesians: Muridan Widjojo (LIPI), Sri Margana (UGM) and Bondan Kanumoyoso from (UI). After their graduation all three of them became professors at their home institution. Later on we were able to train with their help many other Indonesian students towards MA level together with the History department of UGM. Within the first group of Asian students of the TANAP program Muridan was right from the beginning a very remarkable person. He had an interesting past history as activist

in the anti-Suharto student movement, and (although a Moslem himself) he had received a very good education from Jesuit fathers. Finally he was a very intelligent man with his own outlook on the world around him. He said he had inherited that independent and quixotic behavior from his father, who was a rather sparkling and outspoken man. His father often came to stay with Muridan's family, a great joy to everybody, but after three days they would like to throw him out again because he meddled in everything in the household!

Wherever he might be, in Indonesia or in Europe, Muridan made sure that he could form his own ideas. What caught my special interest in Muridan was his great devotion to the welfare of the Papua's and the anthropology and history of West Irian. I will leave it to others to write about his important contribution to the emancipation of the Papuas within contemporary Indonesia. May his devotion to the Papua cause never be forgotten! Discussing the old historical relations between the coastal people of West Papua and the Maluku a fine PhD topic was borne. A study on the Prince Nuku of Tidore and his alliances. (Muridan Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku. Cross-cultural Alliance-making in Maluku, c. 1780-1810*. Leiden: Brill Publishers 2009) Together with my friend and colleague Dr. Gerrit Knaap, of Utrecht University, it was great fun to supervise Muridan while he was preparing his book. We spent many hours peering over difficult to decipher documents in the archives, and had profound discussions about life in general. I was much impressed by Muridan's devotion to his family who he had to leave behind in Jakarta for four years. Without his wife's assistance Muridan would never have been able to finish his studies so quickly.

I have so many fine memories of Muridan. At first he seemed rather headstrong but, as time passed by, he turned out to be extremely sensible in whatever he did. He just wanted to form his own opinion before he expressed his opinion or wrote anything down. I will finish with just one anecdote which better than anything shows us what a courageous and principled person he was. Muridan built his own house and he was very proud of it. He took me home

to show it a few times. One late afternoon we were standing on the flat rooftop and were looking over the village. Immediately behind the house I noticed a small empty plot of land and I asked Muridan: “Why don’t you buy that little plot, so that you can turn it into your garden? I shall gladly loan you some money if needed.” He answered “Why should I? Everything is fine and quiet here. No need to worry about noisy neighbors.”

A few years later I heard that some fanatic in Muridan’s neighborhood built in addition to the local *mesjid* his own praying house right on that empty plot with a big loudspeaker on top and started to blare from early morning until the late night, right into Murida’s house. When Muridan complained about this, his neighbor brought a handful of hoodlums to threaten his family, but Muridan was not scared in the least. He sent his wife and children for safety’s sake to another address and with a big knife waited for the assault. Fortunately that never happened.

Whether the loudspeaker was removed I don’t know. But one thing I do know: Muridan was a courageous, integer and independent man in word and deed, and as such I sorely miss this unforgettable person. ❖

BAB 2

PENGALAMAN KESEHARIAN DAN KEBERPIHAKAN TERHADAP KEMANUSIAAN

Herry Yogaswara

Pusat Penelitian Kependudukan LIPI

Papua dan Muridan Satrio Widjojo (Muridan) bagi banyak kalangan seolah sangat lekat. Muridan adalah seorang intelektual publik sejati (mungkin istilah yang ia kurang suka) dalam relasinya dengan Papua. Karya-karya tulisnya berkelindan dengan dunia aktivismenya untuk Papua. Ia memang pergi begitu cepat, tetapi dalam jejak singkatnya hidup di planet bumi, ia telah menorehkan karya-karya penting, sekaligus tinggalkan kegiatan yang pada satu masa memberikan titik cerah pada upaya-upaya untuk Papua Tanah Damai. Karya monumental *Papua Road Map*, sebagai sebuah karya kelompok, tentunya tidak dapat dilepaskan dari berbagai kedekatannya dengan Papua. Dalam ingatan saya, itu dimulai sejak Agustus 1993, ketika bergabung dengan sebuah kegiatan penelitian oleh ke deputian bidang Ilmu Pengetahuan Sosial dan Kemanusiaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (IPSK LIPI).

Saya bukanlah ahli sejarah, tetapi saya sering bertanya dalam hati, seandainya almarhum Prof Dr EKM Masinambow (Pak Edi) tidak berinisiatif meminta Muridan dan saya untuk menggantikan sebuah tim dari sebuah universitas yang seharusnya tinggal lama

di Wamena (Irian Jaya pada waktu itu)¹, tetapi pulang sebelum waktunya sehingga penelitian tidak terselesaikan, sehingga Pak Edi mencari peneliti yang mau berbulan-bulan tinggal di Wamena. Bagaimana seandainya Muridan dan saya mengambil penelitian tentang perburuhan di Jabotabek seperti opsi yang ditawarkan oleh Pak Edi. Bagaimana seandainya LIPI tidak punya kegiatan di Lembah Baliem sejak tahun 1985. Puluhan “seandainya” bisa saya pertanyakan disini. Memang sejarah seringkali peristiwa *by designed dan not by designed*, tetapi sebaiknya saya tidak perlu menjawab seandainya. Saya lebih dapat menjelaskan perjumpaan saya dengan Muridan dalam konteks Papua, dalam waktu relatif pendek tahun 1993-1995. Saya ingin menyebutnya sebagai hari, bulan dan tahun-tahun awal Muridan mengenal Papua. Sebuah perjalanan awal yang saya kira membuat Muridan terus-menerus bekerja untuk Papua, baik sebagai peneliti, aktivis maupun secara personal. Pada tiga status itulah saya ingin menuliskan sebagian ingatan-ingatan saya teradap Muridan. Sekali lagi dalam kurun waktu yang relatif pendek, Agustus 1993-April 1995.

Nama-nama seperti almarhum Pak Edi, almarhum Pak Pri (Priyono Sumantri) dan almarhum Pak Azis (Azis Suganda) adalah orang-orang yang sangat terlibat dalam sebuah proyek penelitian di kedeputan IPSK LIPI mulai tahun 1993. Pak Edi waktu itu sebagai Deputi IPSK, Pak Pri dan Pak Azis sebagai staf kedeputan IPSK. Pada saat itu ada 2 proyek penelitian yang dikelola oleh mereka, kehidupan buruh di Jabotabek dan proyek transformasi masyarakat pedesaan di Wamena. Akhirnya kami berdua memilih Wamena. Sejujurnya kami berdua minim pengetahuan tentang Papua, tetapi tentu saja motif-motif petualangan plus ingin belajar lebih mendalam tentang Papua menjadi motif lain.

1 Kata Papua dan Irian Jaya (Irja) saya gunakan secara bergantian, karena pada tahun 1993-1995 kegiatan kami dilakukan di Lembah Baliem, Kabupaten Jayawijaya, Provinsi Irian Jaya, ibu kota kabupaten Jayawijaya adalah Wamena. Sedangkan kata Papua sebagai bentuk penghormatan terhadap penamaan yang diinginkan oleh rakyatnya. Provinsi Irian Jaya, kemudian menjadi Provinsi Papua dan Papua Barat. Kedua provinsi ini sering disebut sebagai ‘Tanah Papua’

Sebelumnya sejak tahun 1991-1993 saya masih bekerja di Yayasan Akatiga, Pusat Analisis Sosial di Bandung. Sebuah organisasi non pemerintah (ornop) yang secara khusus bergerak pada isu buruh, tanah dan usaha kecil (*small producer*). Bekerja di Akatiga sangat menyenangkan, karena kantornya di Bandung, gajinya untuk ukuran ornop pada waktu itu sangat mencukupi dan tema-tema risetnya sesuai dengan minat saya. Ornop ini digawangi oleh peneliti peneliti muda yang tergabung dalam penelitian besar *Rural Non Farming Activities* di Jawa Barat. Tetapi *board member* lembaga ini adalah sarjana-sarjana ilmu sosial yang disegani pada waktu itu, yaitu almarhum Sajogjo, almarhum Sediono Tjondronegoro, almarhum Lukman Soetrisno, almarhum Hasan Purbo, almarhum Soetjipto Wirosardjono dan almarhum Gunawan Wiradi. Tetapi sebuah tawaran yang disampaikan oleh Pak Pri, kemudian mengubah segalanya. Saya memilih ikut kegiatan LIPI di Irian Jaya, yang akhirnya membuat saya bekerja di LIPI hingga hari ini.

Atas perintah Pak Edi yang pernah menjadi juri dalam Pemilihan Peneliti Muda Indonesia (PPMI) LIPI, dimana saya menjadi finalisnya, kemudian Pak Pri menghubungi saya bahwa Pak Edi ada proyek penelitian tentang buruh di Jabotabek. Kemudian berangkatlah saya ke Jakarta pada pertengahan tahun 1993 untuk membicarakan kegiatan LIPI di Lembah Baliem. Singkatnya setelah berbagai persiapan dengan menghadirkan para perintis program LIPI di Lembah Baliem, kami berangkat ke Wamena. Sekitar bulan Agustus 1993 kami berdua tiba di Wamena, setelah melalui perjalanan panjang dari Jakarta-Ujung Pandang (Makasar)-Biak-Jayapura-Wamena, tetapi dalam beberapa hari perjalanan. Mampir di Ujung Pandang untuk hadir dalam pertemuan mahasiswa Sastra Perancis, dan tinggal beberapa hari. Kemudian Makasar-Biak karena numpang pesawat militer Hercules TNI AU yang pada saat itu harga 'tiket'nya setengah harga publik. Sehingga berkesempatan untuk keliling Biak selama 1 hari. Setelah itu Biak-Jayapura, tinggal beberapa lama di Jayapura untuk mengurus surat ijin penelitian. Pada saat mengurus ijin penelitian, ketika kami mengunjungi bagian

Sosial Politik (Sospol), bertemu seorang perwira menengah TNI yang diperbantukan menjadi Kepala Sospol, disitulah saya mulai paham mengapa konflik antara Jakarta dengan Papua berlangsung sangat lama. Kepala Sospol dengan arogan menceritakan orang-orang Papua yang “belum manusia”. Muka Muridan terlihat menahan amarah, namun karena alasan pragmatik, sampai surat itu diterbitkan barulah kemarahannya membunyah.

Ketika tiba di Wamena, kami langsung menuju Stasiun Penelitian dan Alih Teknologi (SPAT) Pembangunan Masyarakat Pedesaan Wamena (PMPW), yang merupakan stasiun lapangan dari beberapa satuan kerja di lingkungan LIPI, khususnya dari Balai Penerapan Teknologi Tepat Guna (BPTTG), Pusat Penelitian Fisika LIPI dan Pusat Penelitian Biologi LIPI. Belakangan kami tahu berbagai kegiatan LIPI dari Puslit Limnologi, Pusat Dokumentasi dan Informasi Imiah (PDII), Puslit Geoteknologi, Puslitbang Kimia Terapan, Puslitbang Fisika Terapan, dan berbagai satuan kerja lainnya mempunyai kegiatan-kegiatan di Wamena. Atas kebaikan Pimpinan Bagian Proyek (Pimbagpro) PMPW dua tenaga honorer ke deputian IPSK LIPI ini dibolehkan untuk tinggal di mess dan mendapat ruang kerja di lantai atas gedung yang didesain menyerupai *honai* orang Dani Lembah Baliem. Saya dan Muridan tidak menyadari kalau akan tinggal lama di tempat itu untuk masa proyek penelitian selama 2 tahun, suatu masa tinggal yang relatif lama untuk para peneliti IPSK pada saat itu.

Ketika kami tiba di Wamena, semua orang sedang sibuk mempersiapkan kegiatan hari Proklamasi RI ke 48, tidak terkecuali di Kompleks LIPI. Saya ingat teman-teman sedang mempersiapkan kendaraan karnaval dengan tema “*Yogotak Hubuluk Motok Hanorogo*”, juga tulisan Än Hipere Walok. Muridan yang sangat mendalami bahasa dan linguistik merasa ada keganjilan dengan kalimat-kalimat tersebut. Apalagi belakangan dia mengatakan, berdasarkan penelitian bahasa yang dilakukan oleh Pendeta Willem Bromley, ada 16 *tenses* dalam bahasa Dani Lembah. Hingga saat ini

saya tidak tahu pasti seperti apa ke-enam belas *tenses*, saya ingat kalimat dia, *tenses* itu dapat dilihat dari konjugasi.

Terkait kegiatan HUT RI tersebut, saya dan Muridan merasakan luka Papua yang lain, ketika beberapa orang tua yang masih berpakaian *holim* (koteka) masuk ke lapangan untuk melihat pertunjukan, seorang tantara muda dengan pongahnya meminta orang tua tersebut untuk keluar dari lapangan. Sementara kami yang baru datang dari Jakarta dengan kamera-kamera yang dibeli dari uang negara bebas keluar-masuk lapangan. Peristiwa tahun 1993 ini merefleksikan saya pada ingatan-ingatan mengapa relasi Jakarta dan Papua sulit untuk tiba pada titik harmoni yang tertinggi. Pada *Papua Road Map*, akar persoalan kekerasan negara dan pelanggaran HAM disebut dengan eksplisit. Muridan menemukan itu pada hari-hari awalnya di Wamena.

Muridan adalah seorang aktivis, tetapi menggunakan hasil riset yang mendalam sebagai basis kerjanya. Pada masa-masa awal di Wamena ada dua hal yang dia lakukan dan *beyond* kegiatan penelitian yang ditugaskan oleh LIPI. Pertama adalah perdamaian antar konfederasi, atau dalam bahasa awam perang antar suku. Berbekal pengetahuannya membaca secara mendalam buku-buku karya Bromley, Heider dan Peters dan kemudian ia benturkan dengan pengalamannya tinggal dari satu honai ke honai lain, ia tiba pada satu konsep inti sistem politik lokal pada orang-orang Dani yang dikenal dengan ‘struktur tiga. Dalam struktur tiga inilah berbagai pengambilan keputusan penting maupun keseharian orang-orang Dani Lembah dilakukan oleh orang-orang yang ada dalam struktur tiga ini. Tantangannya adalah bagaimana orang luar dapat mengetahui siapa-siapa yang ada dalam struktur tiga tersebut. Sehingga ketika mengajak untuk berunding untuk memutuskan sesuatu hal, harus memperhatikan peran-peran orang ini.

Tentunya kekuatan bacaan Muridan pada model teori struktural ala Perancis dan bahasa menolongnya untuk dapat menjelaskan struktur inti tersebut. Kemudian ia dengan rajin

mencatat pola-pola hubungan antarklan, konfederasi dan aliansi. Ia sangat suka menggunakan konsep *isa-eak*, yang merupakan pemahaman lokal terhadap konsep *moiety* (paruh masyarakat). Muridan sangat percaya, konsep *isa-eak* ini yang menjadi dasar persekutuan hidup orang Dani di Lembah Baliem. Berdasarkan pengetahuannya itu, ia kemudian membantu pihak pemerintah daerah, gereja katolik, gereja Kemah Injil untuk membuat upacara perdamaian antar suku. Oleh sebab itu, Muridan sangat tidak suka dengan berbagai seremoni pengangkatan ‘kepala suku besar’ bagi para pejabat nasional di Lembah Baliem. Saya ingat ketika pengangkatan Panglima ABRI menjadi kepala suku besar di Lembah Baliem. Menurutnya itu sangat politis dan menyalahi secara kultural model kepemimpinan di Lembah Baliem, karena tidak ada ‘kepala suku besar Lembah Baliem’, yang ada ada struktur kepemimpinan di tingkat *silimo* (kompleks permukiman), konfederasi dan aliansi.

Kedua, Muridan juga terlibat dalam proses negosiasi untuk pelepasan tanah adat untuk kepentingan pembangunan Kebun Biologi Gunung Susu. Tentunya pengetahuan tentang wilayah adat dalam kaitannya dengan sistem kekerabatan dan politik lokal Orang Dani Baliem menjadi penting. Muridan mengajarkan kepada saya, “Her kita harus rekam kesepakatan-kesepakatan penting mereka melalui video, karena mereka masih masyarakat verbal, sehingga bisa saja ada kesepakatan yang ke depannya kemudian diingkari”. Betul saja, ketika hari keempat pertemuan, ada seorang kepala suku yang mengingkari apa yang diucapkannya, dan ketika diputarkan video, kemudian secara *gentlemen* dia akui kesalahannya.

Muridan sangat percaya dengan sistem lokal, tetapi juga alat bantu teknologi akan mengurangi konflik yang terjadi. Pada akhirnya pertemuan menghasilkan kesepakatan untuk melepaskan tanah adat untuk kepentingan pembangunan kebun biologi. Walaupun sayang akhirnya LIPI sendiri kemudian tidak melanjutkan sebagai sebuah kerja jangka panjang. Dalam pertemuan selama empat hari, Muridan cerita kepada saya, bahwa Orang Dani Baliem tidak menganut musyawarah untuk mufakat, tetapi keputusan bulat,

yang dapat dilihat dari simbol rumah berupa honai yang atapnya bulat. Keputusan harus diambil ketika seluruh kepala suku pada akhir acara meneriakkan *wa...wa..wa*, tanda mereka setuju dengan keputusan yang akan diambil. Tetapi menuju kearah sana prosesnya panjang. Muridan berkali kali kesal melihat beberapa aparat keamanan memamerkan senjata seolah menakut-nakuti para kepala suku untuk mengambil keputusan. Tetapi kepala suku tidak terpengaruh. Perdebatan dengan bahasa lokal dan sangat panas (versi penerjemah), tetapi mereka juga punya mekanisme menghukum secara adat kalau ada pihak yang menggunakan kekerasan fisik.

Muridan mempunyai integritas yang sangat tinggi dalam membela prinsipnya, bahkan ia rela untuk mempunyai hubungan yang kurang baik dengan kolega-koleganya, bahkan dengan senior-senior yang dihormatinya. Salah satu peristiwa yang membuat Muridan berjarak dengan rekan-rekan LIPI yang mengelola program di Wamena adalah ketika membolehkan fasilitas LIPI di Wamena digunakan oleh aparat militer, walaupun kegiatan itu berupa pelatihan ketrampilan. Tetapi bagi Muridan kegiatan itu akan membahayakan relasi antara LIPI dengan rakyat Papua, bagi Muridan fasilitas LIPI lebih baik dikerjasamakan dengan pihak gereja atau ornop yang terang-terangan bekerja untuk kepentingan rakyat Papua.

Tahun 1995 saya dan Muridan harus berpisah dari proyek IPSK LIPI di Wamena, karena pada tahun itu kami berdua menjadi PNS LIPI, Muridan menjadi peneliti di Pusat Penelitian Politik dan Kewilayahan (sekarang Puslit Politik) dan saya di Pusat Penelitian Kependudukan dan Ketenagakerjaan (sekarang P2 Kependudukan). Tetapi Muridan meneruskan riset-risetnya di Papua, termasuk tesis S-2 Antropologinya tentang persoalan di wilayah PT Freeport khususnya tentang suku Amungme dan disertasinya dalam ilmu sejarah yang menjadi rujukan tentang Pangeran Nuku. Tetapi yang paling penting, Muridan meninggalkan *legacy* penting bagi Papua

dari sisi akademis maupun aktivisme. *Legacy* ini, pasti mempunyai kaitan dengan hari-hari awalnya di Tanah Papua antara 1993-1995. ❖

Daftar Pustaka

Widjojo, M. S. (ed). (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*, Jakarta: Obor, LIPI, TIFA.

BAB 3

SOSOK YANG MENGINSPIRASIKU

Rosmaida Sinaga

Universitas Negeri Medan

Saya pertama kali bertemu dengan Muridan S. Widjojo di kampus Universitas Indonesia Depok, tepatnya di ruang ujian mahasiswa Strata 3 Jurusan Ilmu Sejarah. Saat itu, hari Selasa 21 Oktober 2008 pukul 10.00 WIB, saya dijadwalkan untuk mengikuti ujian kualifikasi. Beliau merupakan salah satu penguji dalam ujian tersebut. Setelah jadwal ujian dan dosen penguji ditetapkan pihak kampus, para mahasiswa mencari profil penguji, baik kepada para dosen dan para mahasiswa yang dianggap mengenal beliau, maupun berselancar di dunia digital. Pencarian profil penguji tersebut bertujuan untuk mengetahui karya-karya yang telah ditulis para penguji tersebut. Dengan membaca berbagai karya tulis dari para penguji, para mahasiswa yang akan mengikuti ujian merasa lebih percaya diri untuk mempertahankan proposal penelitiannya dihadapan para dewan penguji. Saya termasuk dalam kategori yang berupaya mencari informasi tentang profil para penguji ujian kualifikasi disertai saya. Pencarian informasi tersebut sangat penting untuk mengetahui buah pikirannya. Salah seorang penguji yang saya cari profilnya adalah Muridan S. Widjojo.

Berdasarkan penelusuran sumber-sumber informasi dapat diketahui bahwa beliau merupakan lulusan S3 Ilmu Sejarah dari Universitas Leiden dan telah banyak menghasilkan karya ilmiah

tentang Papua. Oleh karena itu, saya berupaya mencari berbagai karya tulis beliau dan membacanya dengan sangat tekun. Meskipun saya telah membaca berbagai karya tulis beliau, tetapi saya merasa pengetahuan saya tentang Papua sangat minim dibandingkan dengan penguji saya yang bernama Muridan S. Widjojo. Akibatnya, saya gemetar sebelum memasuki ruang sidang dan detak jantung semakin kencang ketika memasuki ruang ujian. Saya bagaikan seorang pesakitan yang sedang menghadapi putusan pengadilan. Saya mencoba menenangkan diri dengan berdoa dalam hati semoga para penguji memberi masukan untuk perbaikan proposal penelitianku. Saya sangat beruntung dipertemukan dengan para dewan penguji yang sungguh-sungguh memberikan kritik yang sangat konstruktif untuk perbaikan penulisan proposal penelitian saya. Salah satu dari dewan penguji tersebut adalah Muridan S. Widjojo yang sangat banyak mengarahkan tulisan saya dari pada mengajukan pertanyaan.

Setelah ujian kualifikasi berakhir, tibalah saatnya penentuan promotor dan ko-promotor untuk penyelesaian disertasi saya. Ketua Program Ilmu Sejarah Dr Priyanto menetapkan Muridan S. Widjojo sebagai ko-promotor saya. Penetapan Beliau sebagai ko-promotor didasarkan atas pertimbangan beliau telah banyak menghasilkan karya tulis tentang Papua. Dengan demikian, beliau diharapkan dapat membimbing penulisan disertasi saya yang juga mengkaji tentang Papua. Setelah penetapan beliau sebagai ko-promotor saya, beliau menyampaikan kepada saya bahwa bimbingan penulisan disertasi akan dilakukan, setelah saya mengirim proposal ke alamat *e-mail* beliau. Sebagai seorang mahasiswa bimbingan beliau, tentunya saya mengikuti semua arahan beliau dengan ekstra hati-hati.

Pada hari Jumat, 5 Desember 2008 merupakan hari pertama bimbingan saya dengan beliau. Beliau sangat teliti dalam memeriksa tulisan saya. Beliau mengomentari halaman per halaman dari isi proposal tersebut. Satu hal yang tidak dapat saya lupakan pada bimbingan pertama itu adalah selain cara beliau mengoreksi isi

proposal penelitian tersebut, beliau mengajak saya untuk makan di kantin Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia Depok. Sebenarnya saat itu, saya berupaya dengan bahasa yang sopan dan berbagai alasan untuk menolak ajakan beliau. Saya merasa sungkan sekali menerima ajakan tersebut karena beliau merupakan ko-promotor saya. Namun, Beliau menyatakan bimbingannya dilanjutkan di kantin sambil menyantap makan siang. Saya pun memberanikan diri untuk mengikuti ajakan beliau. Seusai makan siang tersebut, beliau bercerita tentang alasan mengapa beliau mengajak saya makan siang. Beliau mengira saya lapar, karena saat bimbingan keringat saya bercucuran terus menerus. Padahal saya keringatan bukan karena lapar, melainkan karena saya jalan kaki di bawah terik matahari dari tempat kost saya dari Jalan Margonda Gang Pancoran No. 22 Depok ke kampus UI yang jauhnya lebih kurang 3 Km. Pernyataan beliau itu membuat saya terharu, beliau sangat perhatian terhadap mahasiswa bimbingannya. Saat itu saya berikrar dalam hati, setelah saya menyelesaikan perkuliahan dan kembali ke kampus tempat saya mengabdikan diri, saya akan memperlakukan mahasiswa sebaik mungkin sebagaimana para dosen saya di UI memperlakukan saya.

Sebagai ko-promotor, beliau wajib menugaskan mahasiswa bimbingannya untuk membuat laporan bacaan terbimbing. Pada saat bimbingan 5 Desember 2008, beliau menugaskan saya untuk membaca 8 buah buku dan menulis laporan bacaan dari buku tersebut dalam waktu satu bulan. Sebelum waktu yang ditetapkan, saya mengirimkan soft copy tugas-tugas tersebut ke alamat *e-mail* beliau. Saya berusaha dengan sekuat tenaga untuk menyelesaikan semua tugas-tugas yang diberikan dengan secepat mungkin. Kerinduan terhadap anak-anak saya yang tinggal di Papua memotivasi saya untuk menuntaskan berbagai tugas-tugas kuliah tanpa mengenal lelah, termasuk tugas-tugas laporan bacaan wajib yang dianjurkan oleh beliau. Setelah soft copy tugas-tugas tersebut dikirim ke alamat email beliau, beberapa hari kemudian beliau mengontak saya agar menemui beliau di kampus untuk bimbingan.

Bimbingan kedua dilaksanakan pada hari Rabu 17 Desember 2008. Saat bimbingan kedua itu, beliau masih mengoreksi proposal saya halaman per halaman. Alangkah kagetnya saya atas daya ingat beliau yang luar biasa. Beliau mampu mengingat semua bagian tulisan yang harus diperbaiki. Ada bagian yang belum saya perbaiki, karena itu beliau menugaskan saya untuk memperbaikinya. Beliau sangat teliti dalam membimbing penulisan proposal saya. Hal inilah yang mendorong saya agar sungguh-sungguh memperhatikan, mendengar dan mencatat semua komentarnya. Pada akhir bimbingan, beliau kembali menugaskan saya untuk membaca dan menyusun laporan bacaan 10 buku lagi selama dua bulan. Beliau berpesan supaya saya tidak terburu-buru dalam menuntaskan semua laporan bacaan itu. Pada akhir pertemuan, beliau menyampaikan agar saya menjaga kesehatan dan tidak terlalu porsir dalam menyelesaikan tugas-tugas. Selain itu, beliau juga menyampaikan kirim salam untuk suami dan anak-anak saya yang telah berkorban demi cita-cita saya untuk meraih gelar doktor. Secara spontan saya bertanya kepada beliau mengapa mengatakan suami dan anak-anak saya berkorban? Beliau menatap saya dan mengatakan bahwa “suami membutuhkan kasih sayang seorang isteri dan anak-anak saya membutuhkan kasih sayang dari ibunya yang tidak mungkin diperoleh dari orang lain”. Pesan tersebut sangat menyentuh hati saya yang terdalam, sehingga tanpa disadari air mata pun jatuh berderai di pipi. Pesan beliau tersebut membuktikan bahwa beliau adalah orang yang sangat humanis.

Pada akhir Januari 2009, saya kembali ke Jakarta dan mengirimkan perbaikan proposal dan laporan bacaan terbimbing ke alamat *e-mail* beliau. Dua bulan lebih lamanya, saya tidak bimbingan karena kesibukan beliau yang sangat padat. Kami bertemu kembali pada hari Jumat 27 Februari 2009. Pada saat bimbingan ketiga itu, beliau tidak mengoreksi proposal saya karena beliau belum sempat membaca perbaikan proposal saya. Hal ini tentunya membuat hati sedikit kecewa, sehingga ketika beliau memuji laporan bacaan itu, saya masih larut dalam kekecewaan. Mendengar pujian itu, saya

tertegun, karena selama beliau mengoreksi proposal saya, beliau belum pernah menyampaikan satu patah kata pujian untuk saya. Beliau kaget melihat reaksi saya yang biasa-biasa saja. Beliau katakan: “apakah Ros tidak mendengar penilaian saya terhadap laporan bacaanmu?” Hati saya tersentak luar biasa mendengar penyampaian beliau. Akhirnya, saya jawab: “betulkah Pak?”. Beliau minta maaf karena pernah mengatakan kepada saya untuk tidak terburu-buru dalam menulis laporan bacaan. Padahal menurut beliau laporan bacaan yang saya tulis saat itu cukup bagus. Pada akhir bimbingan tersebut, beliau berjanji akan memeriksa proposal penelitian saya secepatnya.

Beliau menepati janjinya untuk membaca proposal secepatnya, sehingga pada Senin 2 Maret 2009 saya sudah bimbingan dengan beliau. Pada bimbingan kali ini, beliau tidak memberi komentar tapi beliau menyatakan bahwa proposal saya siap untuk diujikan dihadapan para penguji. Beliau menyampaikan supaya saya memperbanyak proposal itu sebelum ditandatangani. Pernyataan beliau tersebut sangat menyenangkan hati. Beban pikiran terasa ringan karena beliau menyetujui saya untuk maju ujian proposal. Setelah proposal diperbanyak pada hari Rabu 4 Maret 2009, beliau menandatangani sebagai tanda persetujuannya untuk diujikan pada ujian proposal. Sebelum kami berpisah, beliau berpesan supaya saya menjaga kesehatan dan istirahat yang cukup. Beliau begitu perhatian terhadap saya mahasiswa bimbingannya.

Hari Selasa pagi 17 Maret 2009 beliau menelpon saya supaya kami bertemu sebelum saya ujian pada pukul 10.00 WIB hari itu juga. Dengan sedikit tergopoh-gopoh saya menemui beliau di kampus pada pukul 08.00 WIB. Sesampai di kampus beliau menanyakan apakah saya sudah berdoa novena di kosan tadi pagi? Saya heran mendengar pertanyaan itu? Beliau dapat memahami atas keheranan saya. Beliau menyatakan: “mengapa heran bu Ros, ibu yang melahirkan saya juga seorang yang menganut agama Katolik yang rajin melakukan doa novena”. Beliau juga pernah sekolah di lembaga pendidikan Katolik. Kemudian beliau menjelaskan

beberapa hal yang bertalian dengan isi proposal saya. Beliau juga menyampaikan kepada saya bahwa Beliau dan saya sama-sama diuji dalam ujian proposal tersebut. Beliau katakan bahwa sebagai ko-promotor bertanggung jawab akan keberhasilan bimbingannya dalam ujian mempertahankan proposal tersebut. Beliau menyalam dan menguatkan saya sebelum memasuki ruang ujian. Ketika ujian berlangsung, beliau mencatat semua komentar dan masukan dari para dosen penguji. Pada saat ujian itu beliau lebih banyak menyampaikan masukan-masukan dari pada pertanyaan. Beliau menjelaskan pertanyaan dan komentar dari para penguji dengan baik, sehingga saya tidak salah dalam menafsirkan pertanyaan-pertanyaan dan komentar-komentar dari para dosen penguji.

Meskipun beliau telah menjelaskan pertanyaan dari para dosen penguji di ruang ujian, akan tetapi beliau masih menyempatkan diri untuk membimbing saya setelah ujian usai. Beliau kembali menjelaskan pertanyaan-pertanyaan dan komentar-komentar dari dewan penguji. Setelah selesai ujian proposal saya diperbolehkan untuk melakukan penelitian. Beliau banyak membantu saya dengan meminjamkan buku-buku koleksinya dan sumber-sumber primer yang beliau bawa dari Belanda. Setelah ujian proposal, pembimbingan lebih banyak dilakukan lewat *e-mail*. Menurut beliau, pembimbingan lewat email lebih hemat baik biaya maupun waktu. Kami hanya bertemu kalau ada hal-hal yang benar-benar saya tidak mengerti atau ketika beliau hendak memberikan koleksi sumber-sumber sejarah yang mendukung penulisan disertasi saya. Beliau menyarankan agar perkembangan penulisan disertasi saya dilaporkan paling lama sekali dua minggu. Ketika saya terlambat melaporkan perkembangan penulisan disertasi, beliau menelpon dan menanyakan sejauhmana kemajuan tulisan saya. Perhatian beliau yang luar biasa mendorong saya untuk lebih semangat menyelesaikan disertasi saya. Beliau tidak hanya memberikan perhatian lewat telpon, tapi beliau juga membimbing penulisan disertasi saya secara intensif, sehingga pada 15 Desember 2009 saya ujian seminar hasil penelitian.

Sebenarnya draf disertasi saya telah selesai sebelum seminar hasil penelitian. Semua tahapan-tahapan ujian itu dapat saya laksanakan tepat waktu, karena bimbingan dan perhatian serta bantuan beliau dalam pencarian sumber-sumber sejarah yang berkaitan dengan topik penelitian saya. Ketulusan dan keikhlasan beliau dalam meminjamkan dan bahkan memberikan sumber-sumber sejarah (arsip tentang Papua) yang beliau miliki sangat membantu percepatan penyelesaian penulisan disertasi saya dan meringankan biaya penelitian saya. Beliau sangat memahami betapa besarnya biaya penelitian disertasi yang mesti saya rogoh dari kas keluarga, karena saat saya menempuh pendidikan strata 3, saya sama sekali tidak memperoleh beasiswa. Meskipun saya tidak menerima beasiswa, tetapi saya mampu menyelesaikan penulisan disertasi tepat waktu. Hal ini dapat terjadi karena bantuan dari dosen pembimbing saya. Saya merupakan mahasiswa yang sangat beruntung, karena saya dipertemukan dengan para dosen pembimbing yang sangat baik dan perhatian, sehingga penulisan disertasi saya tidak mengalami hambatan.

Setelah ujian seminar hasil penelitian selesai, pekerjaan saya hanya tinggal merapikan tulisan. Karena itu, saya memilih untuk pulang ke Papua berkumpul dengan keluarga. Ternyata keputusan tersebut tidak merupakan keputusan yang baik untuk penyelesaian disertasi saya. Bahkan, saya tidak dapat berkonsentrasi dalam merapikan tulisan tersebut. Saya lebih banyak menghabiskan waktu mengurus urusan rumah tangga. Ketika beliau melakukan penelitian di Jayapura, beliau menyempatkan diri untuk membimbing saya. Betapa kagetnya beliau menyaksikan tidak ada kemajuan dalam penyelesaian penulisan disertasi saya. Beliau dapat memakh lumi peran saya sebagai isteri dan ibu yang tidak mungkin melepaskan diri dari kewajiban dari peran tersebut. Selain itu, beliau juga menyampaikan bahwa apabila saya ingin cepat menyelesaikan penulisan disertasi, saya harus mampu mengurangi kegiatan yang bertalian dengan urusan rumah tangga. Pada akhir pertemuan tersebut, beliau menyampaikan bahwa saya harus kembali ke

Jakarta agar saya lebih fokus untuk menyelesaikan disertasi saya. Nasihat beliau itu saya ikuti dan saya memilih untuk kembali ke Jakarta. Memang ketika saya berjauhan dengan keluarga saya lebih fokus untuk menyelesaikan penulisan disertasi saya, sehingga pada hari Rabu 5 Mei 2010 saya ujian pra-promosi.

Sebelum ujian pra-promosi, beliau menelpon saya untuk bertemu sebelum ujian. Kami bertemu pada pukul 08.00 WIB 5 Mei 2010. Beliau menyampaikan arahan-arahan dan pengayaan materi umum tentang Papua selama dua jam sebelum ujian dimulai. Pengayaan materi yang disampaikan menambah rasa percaya diri saya dalam menghadapi ujian pra-promosi, sehingga rasa stres berkurang. Dari berbagai tahapan ujian disertasi, pada saat ujian pra-promosi inilah saya lebih dapat menekan ketakutan dan kekhawatiran yang selalu melanda hati saya saat menempuh ujian. Tidak dapat saya pungkiri bahwa peran Pak Muridan sangat besar dalam mengurangi bahkan mengusir rasa khawatir saya pada saat ujian tersebut. Pembelajaran yang saya peroleh dari peristiwa tersebut adalah betapa besarnya peran dosen pembimbing untuk memberikan kenyamanan dan ketenangan berpikir bagi para mahasiswa bimbingannya saat mengikuti ujian untuk mempertahankan karya tulisnya.

Seusai ujian pra-promosi, seperti biasanya beliau memberikan arahan dan bimbingan untuk perbaikan penulisan disertasi saya. Saat itu beliau hanya sebentar memberikan bimbingan karena perbaikan disertasi saya hanya sedikit. Pada akhir pertemuan itu, beliau mengajak saya untuk bergabung dengan tim peneliti Sejarah Kaimana kerja sama LIPI dengan Pemerintah Kabupaten Kaimana Provinsi Papua Barat. Tawaran tersebut saya terima dengan senang hati, karena saya merasa dipercaya untuk melakukan penelitian di wilayah yang belum pernah saya kunjungi. Saya hanya mengetahui Kaimana lewat lagu senja di Kaimana. Dari lirik lagu “Senja di Kaimana” menggambarkan panorama indah pada senja hari di Kaimana. Dengan bergabungnya saya dengan Tim Peneliti Sejarah Kaimana, tentunya kesempatan emas bagi saya untuk menikmati

keindahan panorama Kaimana pada senja hari. Keberuntungan yang bertubi-tubi saya peroleh dari perkenalan saya dengan ko-promotor penulisan disertasi saya, yaitu penulisan disertasi dapat selesai tepat waktu, saya dipercaya bergabung dengan Tim Peneliti LIPI yang pada akhirnya saya mendapat gaji yang sangat fantastis menurut ukuran saya sebagai seorang dosen sejarah di Universitas Cenderawasih Jayapura saat itu dan menikmati keindahan panorama Semenanjung Onin, pantai barat Papua serta saya dapat menyaksikan kehidupan masyarakat Papua Barat yang sangat toleran dengan penganut agama yang berbeda dari agama yang dianutnya.

Toleransi beragama sangat dijunjung tinggi masyarakat yang bermukim di Semenanjung Onin. Kearifan lokal dalam hal toleransi antarumat beragama tercermin dari istilah “Agama Keluarga”, yang mana masyarakat di wilayah itu menyakini agama dapat berganti, tetapi keluarga tidak dapat berganti. Kita dapat menyaksikan dalam satu keluarga di Kaimana, agama yang dianut anggota keluarganya dapat berbeda tetapi dapat hidup rukun dan saling menghormati serta tidak memaksakan kehendak satu sama lain. Pengalaman bergaul dengan masyarakat yang menjunjung tinggi toleransi beragama berdampak positif terhadap perilaku dan tindakan kita dalam menjalankan roda kehidupan dalam masyarakat yang multikultural.

Selama kami satu tim dalam penelitian di Kaimana, beliau tidak pernah bosan memberikan arahan dan bimbingan. Beliau merupakan seorang yang sangat bermurah hati dalam membagi ilmu yang dimilikinya. Ketika kami sama-sama melakukan penelitian di lapangan, beliau selalu menanyakan data-data apa yang sudah diperoleh dan yang belum diperoleh, hambatan-hambatan apa yang terjadi di lapangan. Setiap malam beliau mengevaluasi pekerjaan kami sehari-hari dan memberi arahan untuk tugas esok harinya. Beliau juga memperhatikan kebutuhan kami selama di lapangan. Meskipun beliau mantan ko-promotor saya, beliau selalu memperlakukan saya sebagai rekan kerjanya ketika kami melakukan penelitian

di lapangan. Beliau selalu menyampaikan bahwa hubungan saya dengan beliau bukan lagi hubungan dosen dan mahasiswanya, tetapi hubungan teman sejawat/rekan kerja. Bahkan kadangkala beliau berkelakar dengan memanggil saya “Kaka Ros”. Di Papua kata “Kaka” merupakan panggilan untuk orang yang lebih tua dari kita. Panggilan tersebut disematkan beliau kepada saya karena saya lebih tua tiga bulan dari beliau. Saya lahir pada 8 Januari 1967, sedangkan beliau lahir pada 4 April 1967. Saya memahami maksud dari pernyataan beliau tersebut, supaya saya tidak sungkan dalam menyampaikan pendapat ketika mendiskusikan hasil pekerjaan dari lapangan.

Beliau mengajari saya bagaimana cara untuk memperoleh informasi dari responden yang menjadi narasumber kita dalam penelitian. Menurut beliau, sebelum peneliti bertanya kepada responden, sebaiknya peneliti meminta responden untuk menyampaikan biografinya. Kita harus memberikan waktu kepada responden untuk menceritakan pengalamannya. Pada umumnya manusia merasa senang untuk menceritakan pengalaman hidupnya serta bersemangat dalam menceritakan perannya dalam kehidupan bermasyarakat. Dari pengalaman hidup yang dituturkan tersebut, peneliti mengembangkan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada responden untuk menjawab permasalahan dalam penelitian kita.

Beliau mengajari saya bagaimana cara melakukan wawancara dengan mantan-mantan pejabat pemerintahan di era kolonial dan era setelah Papua berintegrasi dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Saya disarankan untuk memulai wawancara dengan menyampaikan pujian yang menyanjung narasumber. Salah satu kalimat pujian yang disarankan beliau adalah “Bapak adalah seorang yang beruntung karena dapat menjabat di era kolonial dan era setelah Papua berintegrasi dengan NKRI. Bagaimana pengalaman Bapak menjabat di pemerintahan era kolonial dan di era setelah berintegrasi dengan NKRI?”. Resep-resep dari beliau ini sangat ampuh saya terapkan ketika melakukan wawancara dengan

para mantan pejabat di era kolonial Belanda di Papua. Pengalaman menarik yang tak terlupakan adalah ketika mewawancarai Abu Chari Fianden di Kokas. Beliau pernah bertugas sebagai kepala distrik di Teluk Arguni dari 1965 hingga 1970, sebagai staf di kantor KPS Kaimana dari 1970-1972, sebagai Kabag Kesra dari 1972-1986, sebagai camat di Kecamatan Kokas dari 1986-1990. Ketika saya memperkenalkan diri sebagai anggota tim peneliti dari LIPI, beliau menanyakan apakah saya kenal dengan Pak Muridan? Saya katakan bahwa saya anak buah Pak Muridan. Beliau menerima saya dengan senang hati. Beliau sangat percaya dengan tim peneliti di bawah pimpinan Pak Muridan. Menurut Beliau, Pak Muridan adalah orang yang betul-betul memperhatikan masa depan orang Papua melalui penelitian-penelitian yang dilakukannya.

Saya sebagai peneliti diterima dengan baik oleh para responden yang bermukim di Kaimana, Fakfak dan Kokas. Fakfak, Kaimana dan Kokas merupakan Kota Pelabuhan yang menjadi pusat perdagangan sebelum era kolonial Belanda hingga kini. Sebagai salah satu dampak dari kota pelabuhan di Fakfak, Kaimana dan Kokas bermukim masyarakat yang multikultural. Di ketiga wilayah tersebut ditemukan artefak-artefak pemukiman berbagai suku, bangsa dan agama. Pemukiman berdasarkan suku bangsa masih dapat kita temukan di wilayah ketiga kota pelabuhan tersebut. Penamaan pemukiman didasarkan nama suku, misalnya Kampung Seram, Kampung Buton, Kamp Kei, Kamp Cina (Pertokoan Orang Cina), dan sebagainya. Selain artefak pemukiman berdasarkan suku bangsa, di wilayah itu kita temukan berbagai suku bangsa selain penduduk asli Papua, di antaranya orang Cina, Arab, Kei, Seram, Ambon, Buton, Bugis-Makassar, Toraja, Manado, Madura, Jawa dan sebagainya.

Pengalaman saya bekerja satu tim dengan beliau sangat berkesan dan menyenangkan. Di sela-sela kesibukan kami melakukan penelitian di lapangan, kami juga menyempatkan diri untuk berlibur di daerah-daerah pantai barat Papua. Beliau menyampaikan bahwa orang-orang yang dapat berlibur menikmati

panorama keindahan alam hanyalah para konglomerat dan para peneliti. Saya menyadari kebenaran dari pernyataan beliau tersebut, karena saya juga berkeliling Indonesia untuk berseminar sekaligus berlibur bertalian dengan tugas saya sebagai peneliti. Banyak kenangan indah yang kami lalui bersama di lapangan, yang tentunya tidak mudah untuk dilupakan. Terima kasih Pak Muridan atas Jasa-jasa baiknya dan akan saya kenang selamanya. ❖

Daftar Pustaka

- Sinaga, R. (2010). *Pemerintahan kolonial Belanda di Nederlands Nieuw Guinea (Papua) 1892-1962* (Disertasi pada Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia).
- Widjojo, M.S (Ed). (2010). *Sejarah sosial dan pemerintahan Kabupaten Kaimana*. Laporan Penelitian pada Pusat Penelitian Politik - LIPI (tidak dipublikasikan).

BAB 4

MELIHAT PAPUA DENGAN HATI

Hardin Halidin

Komisioner Bawaslu, Kota Jayapura

Saya tidak tahu kapan pastinya saya pertama kali bertemu Muridan, tapi menurut hemat saya, itu terjadi sekitar awal tahun 2000-an. Ketika itu, ia berkunjung ke kantor di mana saya pertama kali bersentuhan dengan dunia LSM, Aliansi Demokrasi untuk Papua (ALDP). Gayanya santai, bahkan cenderung cuek dengan lingkungannya. Mengenakan topi kodok, berkacamata minus, dan ransel hitam yang selalu setia di punggungnya. Oleh kolega saya yang ketika itu datang bersamanya, kami diperkenalkan bahwa dia adalah seorang peneliti LIPI dan sedang menempuh pendidikan program doktoral di Universitas Leiden, Belanda. Tidak banyak hal yang kami percakapkan ketika pertama kali bertemu itu. Ketika itu ia baru saja selesai mengikuti persidangan lima pimpinan Presidium Dewan Papua (PDP), Theys Hiyo Eluay dan kawan-kawan.¹

Saya masih mengingat persis ketika itu Muridan diminta menjadi saksi ahli dalam perkara makar pimpinan PDP. Keahliannya selaku peneliti LIPI yang banyak bekerja di Papua, juga antropolog sekaligus sejarawan diharapkan oleh tim kuasa hukum, bisa memberikan perspektif yang positif kepada majelis hakim terkait persidangan para pemimpin masyarakat Papua itu. Ada harapan bahwa penjelasan Muridan akan membebaskan tuntutan hukum

¹ Mereka adalah Theys Hiyo Eluay selaku Ketua PDP, Sekretaris Jenderal PDP, Thaha Muhamad Alhamid, Herman Awom yang bertugas sebagai mediator PDP, Don AL. Flasy dan Jhon Mambor.

terhadap mereka. Ketika itu, lima pimpinan PDP didakwa dengan pasal makar setelah dianggap bertanggungjawab terhadap pengibaran bendera Bintang Kejora pada 1 Desember 1999 hingga pelaksanaan Musyawarah Besar Rakyat Papua dan Kongres Rakyat Papua Kedua di tahun 2000 itu.

Sayangnya, kehadiran Muridan sebagai saksi ahli dalam perkara makar yang paling banyak mendapat perhatian publik nasional ketika itu ditolak oleh pihak penuntut umum. Majelis hakim menerima keberatan jaksa. Saya tahu dia sangat kesal dengan penolakan majelis hakim. “Hakim sok tahu”. Itu kalimat yang diucapkannya usai dia keluar dari ruang sidang. Saya, ketika itu adalah bagian kecil dari tim advokasi yang membantu proses persidangan lima pimpinan PDP ini. Tidak banyak hal serius yang saya pikirkan terhadap dirinya ketika pertama mengenalnya. Kedongkolannya terhadap majelis hakim pun saya anggap sebagai sikap sok tahu dia (juga) terhadap persoalan Papua. Siapa lah dia? Seorang Jawa, Muslim pula. Dia tidak akan lebih tahu soal Papua dibanding saya. Begitu saya bergumam ketika melihat sikapnya yang jengkel kepada majelis hakim ketika itu.

Waktu terus berjalan dan interaksi saya dengan Muridan makin intensif. Saya kemudian menyadari bahwa anggapan saya terhadap dirinya rupanya keliru. Muridan telah berada di Papua sejak awal tahun 1990-an. Berbagai wilayah terpencil di pedalaman Papua telah didatanginya. Dia tidak saja sekadar berkunjung. Sebagai peneliti, dia juga tidak hanya datang membuat kajian dan membuat laporan hasil penelitiannya. Dia bahkan melakukan serangkaian advokasi terhadap apa yang dia teliti. Sehingga ketika dia berbicara tentang Papua, dia tidak saja mendasarkan argumentasinya pada referensi atau kajian teoritis yang banyak tersedia di sejumlah buku. Pemahamannya tentang Papua lahir dari pergumulannya yang panjang tentang kondisi nyata masyarakat Papua.

Muridan bisa menjelaskan dengan sangat baik ketika proses perdamaian dalam perang tradisional yang melibatkan beberapa suku di Wamena. Dari mana dia tahu? Rupanya, kehadirannya

di Wamena di tahun 1993, yang ketika itu sebagai peneliti muda LIPI, juga dimanfaatkan untuk membangun komunikasi dan mengupayakan perdamaian di antara para suku yang berkonflik ketika itu. Dia bisa betah berminggu-minggu tinggal di dalam honai untuk keperluan itu.

Di waktu yang lain, saya juga tahu dia telah melanglangbuana hingga di daerah selatan Papua, Mimika. Mulai dari Kokonau hingga sejumlah daerah terpencil lainnya di wilayah Amungme dan Kamoro. Muridan juga dapat dibilang sebagai salah satu tokoh yang karyanya ikut membesarkan Lembaga Musyawarah Adat Suku Amungme (LEMASA) di tahun 1990an hingga awal tahun 2000an. Tidak heran jika relasinya sangat kuat dengan sejumlah orang dan tokoh di Papua, baik yang berasal dari Wamena, Timika dan daerah-daerah lainnya di Papua.

Guru Sekaligus Kawan

Saya termasuk beruntung mengenal Muridan. Bagi saya, dia tidak saja telah menjadi guru, namun dalam banyak hal dia berubah menjadi kawan. Acap kali Muridan meminta saya untuk membantunya dalam beberapa proyek penelitian LIPI di mana dia terlibat. Awalnya saya hanya melakukan transkrip wawancara penelitian yang dia kumpulkan di lapangan, kemudian dia meminta saya untuk melakukan wawancara langsung dengan sejumlah pihak lalu mengirimkan kepadanya dalam bentuk tulisan. Hingga akhirnya dia melibatkan saya dalam tim penelitian.

Muridan pernah melibatkan saya dalam sejumlah penelitian Tim Kajian Papua LIPI terkait sejarah kekerasan negara pada masa-masa awal integrasi Papua ke dalam pemerintahan Indonesia. Penelitian ini telah diinisiasi oleh LIPI sejak tahun 2004. Serial penelitian yang dilakukan Tim Kajian Papua LIPI semakin bersinar di bawah kepemimpinan Muridan sekembalinya dari Leiden di tahun 2008. Tim Kajian Papua LIPI ini pada akhirnya melahirkan naskah *Papua Road Map* yang menjadi rujukan banyak pihak dalam melihat persoalan Papua. Bersamanya, untuk kepentingan

penelitian ini, kami melakukan penelitian mulai dari Kabupaten Jayapura, Merauke hingga di Biak Numfor.

Penelitian terakhir yang saya ikut bersamanya adalah ketika membantu Pemerintah Daerah Kaimana, Papua Barat, menyusun sejarah Kabupaten Kaimana di tahun 2008. Selama kurang lebih satu bulan kami bersama menyusuri pesisir dan pedalaman Kaimana. Mulai dari Nusaulan, Pulau Adi, Namatota hingga menyusuri aliran-aliran sungai di teluk Arguni. Di saat-saat seperti inilah saya merasakan betul bimbingan beliau. Tidak saja terkait dengan substansi penelitian, melainkan bagaimana memperlakukan data di lapangan.

“Hasil catatan lapangan tidak boleh terabaikan untuk dibuat setiap hari. Bagi seorang peneliti, catatan lapangan adalah penentu kualitas penelitian,” demikian kurang lebih dia mengingatkan saya ketika itu. Karena itu, setelah apapun kondisi kami ketika itu, hal yang paling ditekankan adalah, “catatan lapanganmu bagaimana, Din?”, begitu setiap hari dia menanyakannya ketika selesai melakukan pengumpulan data. Saya tidak boleh istirahat sebelum catatan lapangan rampung.

Muridan adalah pribadi yang tidak pernah menganggap orang lain lebih rendah dari dirinya. Sekali waktu, ketika naskah Papua Road Map yang spektakuler itu masih berbentuk draft, dia meminta saya untuk memberikan koreksi terhadapnya. Saya ternganga. Tidak mungkin saya yang hanya lulusan diploma tapi mengoreksi naskah penelitian yang dibuat oleh seorang doktor. Hingga terbit, naskah tersebut tidak pernah saya koreksi. Entah dia kecewa atau tidak terhadap sikap saya, tapi kemudian dia mengatakan bahwa nama saya tidak jadi dimasukkan dalam buku hasil penelitian itu karena tidak membuat catatan terhadap naskah tersebut. Saya sama sekali tidak kecewa. Ketika itu yang terpikir oleh saya justru kekaguman pada pribadi beliau yang memosisikan saya sama dengan tim peneliti lainnya.

Sekali waktu, ketika kami sedang berada di Merauke dalam proyek penelitian, saya memintanya untuk berbicara dengan

keluarga saya. Ketika itu, usai program Diploma Tiga saya di Universitas Cenderawasih pada tahun 2000, oleh keluarga, saya diminta untuk bekerja pada institusi yang mereka inginkan. Sementara ketika itu, saya tengah gandrung dengan dunia aktivis, LSM. Permintaan saya terhadapnya sangat pribadi sesungguhnya, namun beliau bersedia dengan senang hati untuk menemui keluarga saya dan menjelaskan pilihan hidup yang saya jalani. Ketika itu, keluarga saya bisa menerima apa yang menjadi pilihan hidup saya, meski saya tahu ada emosi kekecewaan dalam bahasa tubuh mereka.

Papua Road Map: Karya Dilandasi Hati

Rangkaian penelitian Tim Kajian Papua LIPI yang diinisiasi sejak tahun 2004 akhirnya bermuara pada karya *Papua Road Map*. Sebuah peta jalan untuk menyelesaikan persoalan Papua yang berlarut. Sebelumnya, Tim Kajian Papua LIPI telah menerbitkan ‘Peran dan Kepentingan Para Aktor dalam Konflik Papua,’ di tahun 2004. Selanjutnya pada tahun 2005 melahirkan ‘Agenda dan Potensi Damai di Papua’ dan ‘*Trust Building* dan Rekonsiliasi di Papua.’ Dalam *Papua Road Map*, bagi Tim Kajian Papua LIPI, pertikaian dan konflik di Papua berakar pada empat persoalan utama. Pertama adalah terkait dengan marginalisasi orang Papua dan efek diskriminasi terhadap orang asli Papua akibat pembangunan ekonomi, konflik politik dan migrasi massal ke Papua. Menurut LIPI, masalah ini bisa diselesaikan melalui kebijakan afirmasi perlu dikembangkan untuk pemberdayaan orang Papua.

Persoalan kedua adalah kegagalan pembangunan terutama pada sektor pendidikan, kesehatan dan pemberdayaan ekonomi rakyat. Untuk menyelesaikannya, LIPI menawarkan perlunya semacam paradigma pembangunan baru yang berfokus pada perbaikan layanan publik demi kesejahteraan orang Papua. Akar masalah ketiga adalah kontradiksi sejarah dan konstruksi identitas politik orang Papua. Masalah ini menurut *Papua Road Map* hanya bisa diselesaikan melalui dialog yang setara dan adil antara Jakarta dan Papua. Terakhir, persoalan keempat adalah pertanggungjawaban

kekerasan negara di masa lalu yang melahirkan sejumlah pelanggaran hak asasi manusia. Untuk persoalan ini, mesti dibuat rekonsiliasi di antara para pihak yang bertikai. Pengadilan hak asasi manusia dan pengungkapan kebenaran adalah pilihan-pilihan yang dapat ditempuh untuk menjernihkan akar persoalan keempat ini.

Bagi yang telah menggeluti persoalan Papua, keempat persoalan sebagaimana disinggung dalam *Papua Road Map* sebenarnya bukanlah hal yang baru. Semua orang yang pernah bersinggungan dengan isu-isu Papua sudah memahami persoalan di atas. Keunggulan *Papua Road Map* bagi saya adalah keberanian untuk menempatkan diksi ‘dialog’ dan penyelesaian pelanggaran hak asasi manusia sebagai kata kunci penyelesaian masalah Papua. Selain tentunya disampaikan melalui penyampaian data yang valid dan sudah pasti disusun dengan sangat ilmiah. Semakin lebih menarik lagi karena *Papua Road Map* diterbitkan oleh sebuah lembaga penelitian resmi milik negara, LIPI.

Lebih dari itu, *Papua Road Map* tidak dibuat sekadar sebagai hasil penelitian. Ada proses advokasi yang panjang dan sungguh-sungguh dilakukan oleh LIPI untuk menyelesaikan persoalan Papua. Selain itu, *Papua Road Map* dibuat dengan dasar keinginan yang kuat untuk menghadirkan damai dalam makna yang sesungguhnya di Papua. Guna mewujudkan mimpi tersebut, Muridan tidak segan untuk menemui sejumlah tokoh Papua, baik yang tinggal di Papua maupun yang menetap di Jakarta untuk meyakinkan pentingnya dialog menyelesaikan persoalan Papua. Muridan juga membangun komunikasi yang intens dengan sejumlah tokoh Papua yang berada di luar negeri, di Belanda, Inggris dan Australia. Pada saat yang bersamaan, dia juga meyakinkan pemerintah Indonesia untuk bersedia melaksanakan dialog dengan orang Papua sebagaimana pemerintah Indonesia pernah melakukannya ketika menyelesaikan persoalan Aceh.

Untuk mengintensifkan kampanye *Papua Road Map*, Muridan bersama Pastor Dr. Neles Tebay, Pr, dan sejumlah aktivis lintas latar belakang, membentuk Jaringan Damai Papua (JDP). Pada

perkembangannya, JDP dan LIPI aktif mendorong sejumlah seminar dan workshop untuk mengkampanyekan dialog sebagaimana dipaparkan dalam *Papua Road Map*, sebagai bentuk penyelesaian yang paling bermartabat. Lebih dari itu, mereka juga menyiapkan sumberdaya manusia dalam JDP dengan kemampuan mediasi dan penyelesaian konflik yang baik. Hebatnya, hal itu dilakukan dengan pendanaan yang sangat minim. Kelihaihan Muridan dan juga Pastor Neles Tebay tentunya, untuk meyakinkan sejumlah pihak terlihat jelas ketika sejumlah narasumber dari Papua misalnya, rela memenuhi undangan kegiatan LIPI atau JDP bahkan dengan biaya sendiri. Tim LIPI dan JDP hanya mengurus substansi kegiatan. Menurut saya, inilah yang membuat posisi *Papua Road Map* mendapatkan perhatian lebih dari semua kalangan, dalam dan luar negeri.

Bicara Apa Adanya

Cara pandang Muridan terhadap Papua sangat berbeda dengan cara pandang kebanyakan aktivis ataupun peneliti lainnya dalam melihat persoalan Papua. Sebagian orang terjebak dalam 'keberpihakan' yang berat sebelah. Banyak yang memandang Papua hanya dalam kaca mata 'penderitaan orang Papua' dan menempatkan pemerintah Indonesia sebagai sesuatu yang harus dilawan. Apapun yang dibuat oleh Jakarta terhadap Papua seakan sesuatu yang pasti bersifat buruk terhadap Papua, dan karenanya harus ditolak. Kelompok ini umumnya diwakili oleh kelompok aktivis Papua merdeka, dan sejumlah kalangan luar Papua yang mendukung kemerdekaan Papua.

Pada aras yang berbeda, tidak sedikit juga yang memandang Papua dengan perspektif sebaliknya. Bagi mereka persoalan Papua telah selesai. Mereka beranggapan bahwa kebijakan negara untuk mensejahterakan Papua harus didukung sepenuhnya, meski di waktu yang bersamaan terjadi kekerasan negara terhadap orang Papua. Operasi militer yang dilakukan oleh pemerintah Indonesia dengan segala dampaknya bukanlah sesuatu yang mesti

dipersoalkan. Bagi mereka, dukungan politik dari sejumlah negara di dunia terhadap kedaulatan Indonesia atas Papua adalah bukti bahwa persoalan Papua telah selesai. Kelompok ini umumnya adalah orang-orang yang menikmati rembesan aliran dana yang bernama pembangunan di Papua. Apa yang dipikirkan oleh kelompok ini juga mewakili pandangan beberapa oknum pejabat di Jakarta.

Di waktu yang lain, banyak juga orang yang terjebak dengan sejumlah *prejudice* terhadap orang Papua dan seluruh persoalannya ketika memandang Papua. Sikap yang terlebih dulu mengedepankan *prejudice* ini sudah pasti akan menjadi *main barrier* dalam melihat persoalan Papua secara utuh dan jernih. Di mana posisi Muridan? Menurut hemat saya, sikap Muridan adalah paradoks terhadap dua kelompok yang dimaksudkan di atas. Muridan, misalnya, mengkritik kampanye yang menyebutkan adanya praktek genosida di Papua yang dilakukan oleh kelompok pendukung kemerdekaan Papua. Ia percaya bahwa benar telah terjadi sejumlah kekerasan negara di Papua yang berujung pada jatuhnya korban pada orang Papua, namun perlu kehati-hatian dalam menggunakan diksi genosida. Perjalanannya melakukan penelitian pada banyak tempat di Papua dan melahirkan *Papua Road Map*, telah meyakinkan dirinya bahwa jumlah korban pada orang Papua yang disebutkan para aktivis kemerdekaan Papua cenderung bombastis. Baginya, data yang terlalu bombastis dan tidak dapat dipertanggungjawabkan justru akan mengabaikan substansi dari kampanye penegakan hak asasi manusia itu sendiri.

Pada saat yang sama, dia bahkan dengan sangat lantang mengkritik kebijakan negara dan kelompok yang mendukung status quo di Papua. Dia menolak setiap pendekatan militer yang dilakukan oleh negara ketika merespon persoalan di Papua. Baginya, pendekatan keamanan dan hukum hanya akan menghadirkan siklus kekerasan di Papua yang tak berujung tanpa sama sekali menyelesaikan isu substansi persoalan Papua.

Menurutnya, sikap Jakarta yang menerjunkan ratusan aparat keamanan ketika merespon pengibaran bendera Bintang Kejora

adalah sikap yang menjauhkan upaya penyelesaian akar masalah Papua. Karena dalam banyak peristiwa, respon negara seperti ini terbukti justru melahirkan dugaan pelanggaran hak asasi manusia lainnya di Papua. Muridan tidak mengerti dengan pandangan yang mengesankan bahwa persoalan Papua akan selesai jika tak ada lagi Bintang Kejora yang berkibar. Muridan menyebut negara tersandera dengan paham nasionalisme simbolik yang sempit. Baginya, disintegrasi bangsa justru akan lahir dari perspektif nasionalis simbolistik yang terus melahirkan ketidakadilan di masa lalu dan masa kini.

Muridan memang paradoks. Dia bisa menyampaikan kritik yang keras terhadap orang Papua bahkan di hadapan orang Papua sendiri. Dia juga sangat lantang mengkritik pemerintah Indonesia dengan segala kebijakannya di Papua di hadapan pemerintah sendiri. Yang menarik, Muridan melakukannya itu sebagai seorang pegawai negeri sipil, sekaligus seorang pendatang dan Muslim. Bagi saya, ini identitas yang dianggap cukup sensitif di Papua.

Bagi saya, Muridan adalah satu entitas yang kemudian tidak larut dalam entitas yang lain. Muridan bisa menjalin komunikasi dengan banyak kelompok pendatang, tapi kepapuaannya bahkan lebih kental dari orang Papua sendiri. Pada waktu yang bersamaan, kedekatannya dengan kelompok Islam di Papua sama baiknya dengan kedekatan dia dengan kelompok Kristen maupun Katolik.

Menghadapi Fitnah

Muridan bukanlah seseorang yang berada pada ruang hampa. Keberaniannya mengkritik orang Papua dan ‘kelancangannya’ yang menyerang Pemerintah Indonesia pada waktu yang bersamaan, sudah pasti akan mengganggu kenyamanan dua kelompok ini. Tidak saja pada kalangan orang Papua yang tidak siap dengan kritiknya, melainkan juga pada pihak Pemerintah Indonesia yang merasa kebijakannya di Papua telah ditelanjangi Muridan. Pada satu waktu, dia mendapati fitnah yang menyebutkan bahwa dirinya berkolaborasi dengan Badan Intelijen Negara (BIN) untuk

mengumpulkan data sejarah Papua untuk kampanye di luar negeri. Tujuannya, menurut rumor tersebut, adalah untuk membantah isu genosida dan mendeligitimasi perjuangan Papua merdeka. Rumor ini tersebar luas di kalangan aktivis ketika itu melalui pesan singkat. Pada waktu yang lain, Muridan juga mengetahui adanya tudingan yang menyebutkan bahwa dirinya memiliki agenda Islamisasi di Papua. Sama seperti sebelumnya, isu ini juga beredar di kalangan aktivis melalui SMS. Saya sangat mengetahui kedekatan dia dengan sejumlah tokoh Islam Papua seperti Thaha Muhammad Alhamid atau Achmad Aroby Aituarauw, juga Latifah Anum Siregar. Dua nama terakhir adalah Ketua Umum dan Sekretaris Jenderal Majelis Muslim Papua (MMP). Sedangkan Thaha Alhamid sendiri adalah Ketua Wali Amanah MMP sekaligus Sekretaris Jenderal PDP. Saya juga tahu dia dekat dengan Sayid Fadhal Alhamid, tokoh muda Islam Papua lainnya yang juga menjadi pengurus Dewan Adat Papua.

Saya adalah salah satu panitia Muktamar Pertama MMP pada 2007 lalu, di mana Muridan hadir sebagai salah satu narasumber. Ketika itu, oleh panitia muktamar, ia diminta untuk memberikan perspektif sejarah masuknya Islam di Papua pada hampir empat abad yang lalu. Tak ada yang meragukan kapasitasnya selaku narasumber dalam muktamar ini. Apalagi desertasinya adalah menyangkut persekutuan lintas budaya Maluku dan Papua dalam pemberontakan Nuku. Tapi menyebut dia punya agenda Islamisasi? Rasanya terlalu jauh tuduhan itu.

Di lain sisi, dia mengetahui bahwa ada juga tudingan terhadapnya sebagai pendukung Papua merdeka. Ini umumnya beredar di kalangan pemerintahan dan pejabat. Tapi Muridan tidak berhenti menyuarakan dialog untuk menyelesaikan masalah Papua. Dia terus bekerja. Pada 5-7 Juli 2011, JDP yang dipimpinnya bersama Pastor Tebay berhasil melaksanakan Konferensi Perdamaian Papua. Ketika itu, kehadiran Pemerintah Indonesia ketika itu diwakilkan oleh Menko Polhukam, Djoko Suyanto. Gubernur, Panglima Kodam XVII Cenderawasih dan Kapolda Papua juga hadir dalam pembukaan konferensi dimaksud.

Djoko Suyanto yang membuka konferensi ini menyampaikan bahwa segala perbedaan pendapat diselesaikan dengan dialog dan mekanisme hukum yang berlaku di Indonesia. Dia juga menekankan pentingnya penyelesaian masalah dengan persuasif dengan komunikasi yang konstruktif. Bagi Muridan, ini adalah langkah istimewa dalam upaya melahirkan damai di Papua karena berhasil mengumpulkan para pihak yang berkepentingan: wakil pemerintah, pusat dan daerah di satu sisi, dengan orang Papua di sisi yang lain. Dianggap sangat istimewa, karena sebelumnya Jakarta sangat alergi mendengar JDP, apalagi dialog.

Capaian ini terasa semakin istimewa ketika Presiden Soesilo Bambang Yudhoyono ketika itu menyampaikan *New Deal for Papua* yang menekankan pendekatan sosial ekonomi, politik dan budaya. Kebijakan ini salah satunya dilakukan dengan membentuk Unit Percepatan Pembangunan Papua dan Papua Barat (UP4B) yang dipimpin Bambang Dharmono, seorang mantan Jenderal Angkatan Darat yang setuju dengan dialog Jakarta-Papua dengan format tertentu. Tentu saja ini adalah capaian yang sangat berarti dalam perjuangan mendorong penyelesaian masalah Papua secara bermartabat.

Itulah Muridan. Berbagai fitnah yang dialamatkan pada dirinya tidak lantas membuat semangatnya luntur. Dia tidak ingin energinya habis untuk melayani atau mengklarifikasi rumor tak jelas. Dia sadar, bahwa kecenderungan memberikan label pada individu atau kelompok tertentu di Papua bukanlah hal baru. Kelompok pro Indonesia sering kali melabeli orang yang tidak sepemahaman pandangan dengan sebagai simpatisan separatis atau bahkan simpatisan OPM. Hal yang sama juga kerap dilakukan oleh aktivis Papua merdeka yang melabeli seseorang sebagai ‘agen BIN’ atau ‘orang Indonesia’. Jika energi dihabiskan untuk melayani rumor seperti ini, maka substansi dari perjuangan akan terdistorsi dengan sendirinya.

Melihat Papua Dengan Hati

Suatu ketika saya diajak berkunjung ke rumahnya yang sederhana di daerah Cibinong, Jawa Barat. Di sana saya berkenalan dengan mba Rheila, istri Muridan yang dosen di Universitas Indonesia, dan dua anaknya, Galih dan Naiya. Di rumah ini juga, saya menjumpai Yerry. Dia adalah seorang anak Wamena berusia belasan tahun. Marganya Wetapo. Perjumpaannya dengan keluarga Wetapo ini dimulai pada 1993 ketika Muridan pertama kali menginjakkan kakinya di Wamena. Ketika itu, Yerry kecil biasa digendongnya.

Percakapan dengan orang tua Yerry yang tidak tahu masa depan anaknya, keprihatinan Muridan atas kondisi pendidikan di tempat Yerry, serta keinginan yang kuat Yerry untuk bersekolah telah bergumul menjadi satu kekuatan. Muridan lantas memberanikan diri untuk membawa Yerry ke Jawa, sesuai keinginan Yerry. Di sana, Yerry disekolahkan di SMPK Mardi Yuana di Cipanas. Sebuah sekolah Katolik berpola asrama. Itu terjadi sekira di tahun 2007.

Biayanya dari mana? Muridan pernah menceritakan kegalauannya ketika hendak membawa Yerry ke Jawa. Rupanya, ia bersama istrinya dan dua sahabatnya (saya hanya mengenal satu sahabatnya, Yulia Sugandi) yang berbagi rezeki untuk membantu segala kebutuhan Yerry selama di Jawa. Pada perkembangan selanjutnya, Chris Deikme, seorang anak dari Timika, juga didatangkan untuk menemani Yerry, Galih dan Naiya.

Sekali waktu, Muridan juga bercerita tentang upaya bersama seorang koleganya di Universitas Leiden mencari beasiswa untuk mahasiswa S2 Sejarah. Beasiswa ini diutamakan untuk mahasiswa dari Indonesia timur, terutama Papua. Di Jayapura, dia menemui sejumlah perguruan tinggi untuk mempresentasikan niatnya. Dia menemui sejumlah lembaga gereja menyiapkan salah satu anak muda untuk mengikuti program ini. Dia juga menjumpai sekaligus memotivasi sejumlah anak muda Papua yang dia anggap laik untuk mendapatkan program ini.

Tapi dari semua kandidat yang mendaftar pada program tersebut, sebagian besar tidak mampu menyelesaikan test bahasa

inggris sebagai syarat utama penerima. Sekira di bulan Januari 2014, saya dihubungi oleh Muridan melalui telepon. Ketika itu saya sedang berada di kampung halaman untuk acara keluarga. Beliau lantas memutuskan pembicaraan ketika mengetahui saya sedang ada kesibukan ketika itu, tapi sebelumnya saya berjanji untuk segera menghubunginya. Keesokan harinya, ketika saya menghubunginya, rupanya ia hendak meminta saya membantunya menyiapkan kegiatan JDP di Jogjakarta. Ia lantas membatalkan keinginannya setelah mengetahui saya masih berada di kampung halaman.

Kegigihan Muridan untuk merintis perdamaian di Papua melalui dialog terus ia lakukan. Padahal pada saat yang sama, dia sudah divonis mengidap kanker oleh dokter. Seingat saya, sejak 2010, tampilan fisiknya terus menurun. Dia terlihat semakin kurus. Bicaranya sudah sangat pelan dan gerakannya tidak lagi segefit dulu. Tapi keramahannya masih terus hadir melalui senyumnya, meski tak lagi sempurna. Beberapa kali dia menjalani kemoterapi untuk mematikan sel-sel kanker yang terus menyerang fisiknya. Meski dalam kondisi fisik yang lemah, tapi dia selalu bersemangat untuk terus bicara soal Papua. Bahkan ketika dia tengah dirawat intensif di rumah sakit, matanya selalu berbinar dan semangatnya terlihat membuncah ketika berbicara tentang Papua. Apalagi mengetahui ada sahabat-sahabatnya dari Papua yang membezuknya di Rumah Sakit. Baginya, Papua adalah obat yang membuat dia terus semangat untuk hidup dan melawan penyakitnya.

Pada 7 Maret 2014, sebuah pesan singkat saya terima dari seorang sahabat. Pesan yang mengabarkan kepergian Muridan untuk selamanya. Saya tidak sempat membalas pesan singkat tersebut, melainkan langsung menghubungi Latifah Anum Siregar, mengkonfirmasi kebenaran pesan singkat itu. Dia membenarkan kabar duka itu dan mengatakan bahwa dia sedang dalam perjalanan ke RS untuk melayat jenazah Muridan. Saya meminta tolong untuk menyampaikan salam duka saya yang mendalam kepada mbak Riella, Galih dan Naiya. Jauh dari rumah duka di Cibinong, di salah satu perkampungan yang terpencil di Wamena, sebuah perkabungan

suci dilaksanakan untuk mengantar kepergian Muridan. Jasadnya memang tidak bersama para pelayat yang keseluruhannya adalah orang Papua itu, namun ‘kehadiran’ Muridan pasti dirasakan sangat kuat dalam tangisan duka mereka. Di Jayapura, kegiatan serupa juga dilaksanakan oleh sahabat-sahabat beliau.

Sekitar lima tahun setelah kepergian Muridan, pada 4 April 2019, kita lagi-lagi dikejutkan dengan kabar duka lainnya. Pastor Neles Tebay, Pr, Koordinator JDP, seorang imam Katolik sekaligus Ketua STFT Fajar Timur, dan sahabat seperjuangan Muridan dalam mendorong damai di Papua, juga meninggal dunia. Beliau menghembuskan nafas terakhir di Rumah Sakit St. Carolus Jakarta. Bagi saya, Muridan Satrio Widjojo dan Pastor Neles Kebadabi Tebay adalah pribadi-pribadi yang hebat. Keduanya memahami dengan sangat baik bagaimana mengoperasionalkan diksi ‘melihat Papua dengan hati.’ Ya. Mereka berdua adalah orang-orang yang telah memenangkan hati orang Papua. ❖

Daftar Pustaka

- Elisabeth, A. (ed.). (2004). *Peran dan kepentingan para aktor dalam Konflik Papua*. Jakarta: LIPI.
- Elisabeth, A. (ed.). (2005). *Agenda dan potensi damai di Papua*. Jakarta: LIPI.
- Elisabeth, A. (ed.). (2006). *Trust building dan rekonsiliasi di Papua*. Jakarta: LIPI
- Widjojo, M. S. (2002). *Strategi Amungme untuk memperoleh pengakuan di Mimika, Papua* (Tesis pada Program Pascasarjana Antropologi FISIP UI).
- Widjojo, M.S. (ed). (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*, Jakarta: Obor, LIPI, TIFA.
- Widjojo, M.S. (ed.) (2010). *Sejarah sosial dan pemerintahan Kabupaten Kaimana*. Laporan penelitian pada Pusat Penelitian Politik (tidak dipublikasikan).

BAB 5

MURIDAN DAN REKOGNISI UNTUK PAPUA

Hikmat Budiman

Populi Center

Sebuah pagi di tahun 2000 (atau 2001 saya tidak ingat persis). Untuk pergi ke kantor saya di Gedung Summitmas, Jl. Jendral Sudirman, Jakarta, seperti hari-hari sebelum itu, saya naik bis patas AC jurusan Depok-Tanah Abang dari rumah kontrakan saya di Lenteng Agung, Jakarta Selatan. Biasanya saya berhenti di halte bus di depan kantor Kepolisian Daerah (Polda) Daerah Khusus Ibu Kota (DKI), atau yang biasa juga disebut Komdak, sebelum saya melanjutkan kilometer terakhir menuju kantor dengan naik bus Metromini ke arah Blok M. Tapi seperti sering terjadi sebelumnya, karena tidak tahan dengan sesakan penumpang di dalam bis, pagi itu saya memutuskan untuk turun di perempatan Kuningan (waktu itu *underpass* yang menghubungkan kawasan Mampang dan Jl. H.R. Rasuna Said belum dibangun). Yang masih saya ingat adalah, setelah turun dari bus saya lantas menunggu taksi kosong yang lewat. Kebetulan lokasi saya turun tidak begitu jauh dari kantor pusat perusahaan taxi Blue Bird.

Ketika sedang menunggu itulah, dalam sergapan hiruk pikuk bising suara mesin berbagai kendaraan, tiba-tiba sebuah sepeda motor dengan pemotor berhelm cakil (*full-faced*) menepi ke arah saya berdiri. Bukan motor bebek, tapi motor yang ukurannya lebih besar, yang di Indonesia biasa disebut motor laki-laki. Entah Honda

GL Pro atau merek lain. Mungkin juga Yamaha RX King. Saya sudah banyak mendengar bahwa para jambret atau copet atau pelaku kejahatan serupa biasanya naik motor Yamaha RX King. Konon karena motor ini tarikan pertamanya lebih bertenaga, lebih cepat dari motor lainnya, sehingga memberi para kriminal itu keunggulan sedikit waktu untuk melarikan diri secepatnya.

Kembali ke cerita di atas, saya mulai merasa cemas ketika motor itu menepi ke arah saya, dan lebih cemas lagi ketika pengemudinya menghentikannya persis di depan saya. Hidup di Jakarta bagi orang yang berasal dari kota kecil seperti saya harus selalu siap dengan segala kemungkinan buruk. Tapi saya mencoba menghibur diri bahwa mungkin saja pemotor itu mau menanyakan arah atau jalan ke tempat tujuan tertentu. Tanpa menurunkan standard motornya, si pemotor itu lantas membuka separuh helmnya sehingga kelihatan jelas mukanya tapi tidak bisa dilihat kepalanya secara utuh. Sebelum bicara ia melempar sebuah senyum lebar, dan berseru, “kamu ngapain di sini?” Suaranya cukup keras karena harus mengatasi keramaian jalanan yang sangat sibuk di pagi hari itu.

Orang yang saya kira tukang jambret itu ternyata adalah Muridan, yang mungkin sudah hampir 10 tahun tidak pernah bertemu saya. Bagi saya perjumpaan itu sedikit terasa surreal, karena tidak pernah terpikirkan sebelumnya bahwa saya akan bertemu orang ini dalam kondisi dan situasi seperti itu pula. Satu perubahan besar segera tampak: rambutnya yang dulu cukup gondrong sudah mulai habis. Saya sedikit senang karena kali ini saya bisa sedikit lebih baik darinya: meskipun rambut saya juga sudah mulai mengalami kerontokan, tapi kondisinya masih jauh lebih lebat daripada rambutnya.

Senyumnya lebar, dan wajah ramahnya mengusir habis kecemasan yang sempat menyergap saya tadi. Setelah itu kami sempat ngobrol sebentar tentang beberapa hal, meskipun tidak bisa berpanjangan lebar karena situasi kami yang tengah berada di pinggir jalan yang sedang sangat ramai, dan karena saya harus segera naik taxi agar tidak terlambat masuk kantor. Tapi bahkan sampai hari

ini saya tetap tidak habis pikir bagaimana dia masih bisa mengenali saya di tengah lintangpukangnya lalu lintas Jakarta, perubahan fisik karena dimakan waktu dan perubahan metabolisme tubuh, dan setelah berbilang masa tidak pernah bertemu. Kesimpulan saya: Muridan adalah tipe orang yang tidak pernah lupa kepada orang yang pernah dikenalnya, baik lupa dalam pengertian ingatan maupun lupa dalam pengertian lupa-diri karena status atau kedudukan baru. Ia juga yang sangat awas terhadap detail, karena bisa cepat mengenali saya di tengah keriuhan suasana pagi hari di jalan raya di Jakarta. Waktu dia bilang dia kerja di LIPI, kerning saya juga sempat mengernyit: lulusan Sastra Prancis UI kerja di LIPI? Tapi keheranan itu menguap cepat oleh ingatan saya tentang Muridan di masa lalu.

Saya mengenal Muridan sejak akhir tahun 1980an, waktu kami masih sama-sama kuliah di jurusan Sastra Prancis. Muridan di universitas Indonesia (UI) angkatan 1986, sedangkan saya di universitas Gadjah Mada (UGM) angkatan 1987. Pada 1989 Muridan bersama rombongan mahasiswa Sastra Prancis UI mengadakan studi banding ke kampus kami di UGM. Muridan menjadi pembicara dengan tema tentang gerakan mahasiswa di Prancis 1968, dan saya, yang waktu itu sudah mulai merangkap kuliah di Jurusan Sosiologi UGM, diminta kawan-kawan Sastra Prancis UGM untuk menjadi moderator. Sejak itu sampai pertemuan di pinggir jalan tadi, saya dan Muridan tidak pernah benar-benar dekat secara personal. Bahkan ngobrol panjang pun rasanya tidak pernah. Hubungan kami, sedikit banyak, malah diwarnai oleh rivalitas konyol antara mahasiswa UI dan UGM yang, betapapun menerbitkan malu ketika dikenang sekarang, tetap bisa merangsang kita tersenyum dan memandang itu kembali sebagai keindahan masa lalu. Bagi sebagian mahasiswa waktu itu, di UGM paling tidak, rasanya kurang keren kalau sama sekali tidak berseberangan dengan mahasiswa UI. Apalagi dalam momen-momen yang melibatkan banyak mahasiswa dari kampus lain.

Tapi bahkan ketika itu pun saya sudah tahu bahwa Muridan adalah jenis manusia yang sangat berbeda dari saya. Dia mahasiswa

yang sangat serius. Bukan serius dalam arti menjadi mahasiswa yang rajin belajar dan hanya mengejar nilai di ujung semester, tapi benar-benar serius mendekatkan apa yang ada di otaknya dengan apa yang dilakukannya. Dan dengan itu ia juga berusaha mengubah lingkungannya. Kalau saya tidak salah ingat, baru pada era Muridanlah jurusan Sastra Prancis UI mau datang studi banding ke UGM. Muridan pula yang menggagas dan memelopori pertemuan tahunan mahasiswa Sastra Prancis se-Indonesia. Saya tidak tahu apakah kegiatan tersebut masih berlangsung atau tidak saat ini, tapi kalau masih berarti Muridanlah salah satu tokohnya yang paling pantas dikenang. Dalam forum-forum diskusi antar-mahasiswa Sastra Prancis yang sempat saya ikuti, Muridan adalah inisiator dan organisatornya sekaligus, sedangkan saya cukup puas hanya menjadi forum *tormentor* belaka.

Di luar forum-forum diskusi antar-mahasiswa, saya dan Muridan juga beberapa kali berbalas argumen dalam artikel-artikel kami di surat kabar. Yang saya suka dari polemik kecil-kecilan kami sesungguhnya bukanlah pertukaran adu argumennya tapi lebih karena honor yang diberikan oleh surat kabar itu cukup tinggi untuk ukuran kami waktu itu. Kalau mau hidup sedikit hemat, honor satu artikel di surat kabar *Berita Buana*, misalnya, cukup untuk biaya hidup mahasiswa lebih dari dua bulan di Yogyakarta. Sekali lagi Muridan berjasa membantu mempermudah hidup saya dalam mendapat penghasilan tambahan untuk bertahan hidup dan membeli beberapa buku.

Ketika akhirnya saya keluar dari Sastra Prancis tanpa menyelesaikannya, dan sepenuhnya berpindah ke jurusan Sosiologi di Fisipol UGM, Muridan tetap menekuni Sastra Prancis sampai selesai. Mungkin itu adalah bukti lain bahwa ia adalah orang yang selalu serius dalam hal apa pun. Tapi pikiran jahil saya kadang menduga bahwa jangan-jangan dia tidak pindah ke jurusan lain karena di Sastra Prancis ada hal istimewa yang sangat rugi kalau ditinggalkan. Hal istimewa itu adalah Reilla, perempuan yang menjadi tambahan hatinya sejak masih mahasiswa, lantas dinikahnya, dan

memberinya anak-anak yang keren. Ketika saya fokus kuliah di jurusan Sosiologi, otomatis saya tidak pernah lagi berhubungan dengan Muridan. Saya hanya sesekali mendengar namanya dari adik-adik kelas saya yang kebetulan menghadiri acara pertemuan mahasiswa Sastra Prancis se-Indonesia periode berikutnya, yang masih bisa dihadiri (dan diceramahi juga saya kira) oleh Muridan. Singkatnya, Muridan benar-benar berada di luar radar di kepala saya, sampai pertemuan tidak terduga di sebuah pagi di pinggir jalan di perempatan Kuningan Jakarta itu. Dia menempuh jalan menjadi seorang ilmuwan/peneliti yang benar-benar penuh komitmen, dan aktivis yang sangat kukuh mengadvokasi nasib masyarakat Indonesia terutama di Papua, sedangkan saya tetap menjadi seorang *vagabond* yang tidak tentu ke mana arah yang akan saya tuju. Tapi pada saat-saat tertentu jalan hidup kami kadang bertemu pada titik-titik persamaan yang menyenangkan.

Setelah pertemuan pagi itu, tidak terhitung lagi berapa kali saya bertemu dan berdiskusi dengannya. Lambat tapi pasti saya kira saya sudah berubah mulai menjadi pengagum Muridan.

Tapi saya tidak pernah bekerja dalam satu tim dengannya. Kami memang pernah sebentar membicarakan kemungkinan membuat program di Papua, tapi pembicaraan itu tidak pernah berlanjut. Beberapa kali saya mengundangnya ke kantor saya untuk membuat presentasi tentang proyek-proyek risetnya di Papua, dan dalam setiap presentasinya dia bukan hanya seorang akademisi atau peneliti yang hebat tapi juga seorang penutur yang sangat fasih. Dalam forum-forum besar mungkin dia berbicara dengan bahasa yang lebih terjaga karena yang dibahasanya adalah soal-soal yang sensitif secara politik. Tapi dalam forum-forum diskusi yang lebih terbatas, seperti yang biasa dilakukan di kantor saya waktu itu, ia akan tampil jauh berbeda dan lebih bebas. Gaya bicaranya sudah seperti para dalang wayang, yang bisa bercerita sangat lancar dan memikat pendengar/penontonnya. Muridan yang serius bisa menjadi pembicara yang sangat pandai memancing gelak tawa. Terakhir kali Muridan datang ke kantor saya di Tanjung Barat

adalah ketika ia ingin melakukan wawancara untuk kajiannya yang lain. Saya sudah tidak ingat lagi kajian tentang apakah itu. Yang saya ingat dia meminta pendapat saya tentang beberapa kebijakan pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono. Selebihnya, seperti kata orang, adalah sejarah.

Muridan dan Multikulturalisme

Muridan tentu saja dikenal cukup luas karena penelitian dan komitmennya pada persoalan-persoalan yang sedang terjadi di Papua. Meskipun lebih dikenal bahkan mungkin bisa disebut identik dengan Papua, tapi disertasi doktoral Muridan bukan tentang Papua melainkan tentang pembentukan aliansi dalam pemberontakan Pangeran Nuku dari Tidore di Kepulauan Maluku. Tentu saja sudah banyak dibicarakan bahwa pilihan tema tersebut mengesankan sebuah jalan melingkar yang ditempuh Muridan dalam melihat persoalan Papua, karena Tidore dan Papua adalah dua wilayah yang sudah sejak lama terhubung satu dengan lainnya secara erat. Karya akademik tebal yang ditulis Muridan tentang Papua ditulis untuk kebutuhan tesis masternya di Jurusan Antropologi UI. Sayangnya, sampai ketika saya menulis esai kenangan ini saya tidak berhasil mendapatkan salinannya. Upaya pencarian saya di internet tidak membuahkan hasil, dan kolega Muridan di LIPI juga tidak dapat membantu karena perpustakaan di sana sering kali tutup selama era pandemi covid-19 ini.

Jejaknya dalam persoalan-persoalan Papua mungkin merupakan salah satu bukti tentang sosok Muridan yang tidak pernah berhenti hanya menjadi seorang peneliti. Seperti yang pernah saya saksikan ketika kami masih sama-sama berusia muda, ia bukan tipe peneliti sosial yang hanya mengamati secara teliti dan mengambil jarak dengan masyarakat yang ditelitinya, melainkan masuk terlibat ke dalam praktik hidup sehari-hari mereka dan dari sana secara bersama-sama ia berusaha mendorong perubahan. Singkatnya, pengetahuan Muridan tentang Papua tidak sebatas diperlakukan sebagai bahan praktik intelektual tapi lebih dari

itu adalah untuk melakukan emansipasi melalui advokasi isu-isu krusial yang dihadapi masyarakat Papua di hadapan kekuatan dan kekuasaan negara yang menindas selama berpuluh-puluh tahun.

Karya kolektifnya dalam *Papua Road Map* dapat dilihat sebagai sebuah peta jalan yang cukup lengkap bagi penyelesaian masalah-masalah Papua dalam negara Indonesia. Namun sebagian orang mungkin lupa bahwa sebelumnya Muridan juga sudah merintis diskusi akademik ke arah yang sama, yakni melalui wacana tentang rekognisi atau politik pengakuan bagi masyarakat Papua dalam tesis masternya di UI. Tapi karena, sekali lagi, saya tidak bisa mendapatkan salinan tesis tersebut, karangan yang akan menjadi bagian dari sebuah *liber amicorum* tentang Muridan ini harus menempuh risiko dianggap terlampaui spekulatif atau bahkan mengada-ada.

Tim LIPI yang bekerja menghasilkan buku kecil *Papua Road Map* tampaknya menyadari pula bahwa persoalan pengakuan atas eksistensi Papua masih sangat problematis sejak Indonesia mengklaimnya sebagai bagian dari teritori NKRI sampai saat ini. Membaca *Papua Road Map* kita akan melihat persistensi Muridan dalam mengupayakan gagasan-gagasannya agar memiliki akibat sosial yang lebih luas daripada sekedar menjadi bahan diskusi-diskusi akademik. Tidak terlalu mengherankan ketika kita mendapati kenyataan bahwa bahkan pada bagian pengantar *Papua Road Map*, dari empat agenda yang direkomendasikan, masalah rekognisi merupakan hal pertama yang diajukan (Widjojo dkk., 2008: 5). Pada bagian lain Muridan dkk., antara lain, menulis:

“First, marginalisation of, and discrimination against, the indigenous Papuan people as a result of economic development, cultural policies and mass migration into Papua from 1970 to the present day. In response to this problem, affirmative policies such as recognition (rekognisi) should be devised” (Widjojo dkk., 2008: 9)

Mengacu kepada kutipan di atas, kebutuhan untuk melakukan kebijakan afirmatif dalam bentuk rekognisi dilihat sebagai respons yang dibutuhkan terhadap berlangsungnya marginalisasi dan diskriminasi terhadap warga asli Papua oleh pembangunan ekonomi nasional, bermacam-macam kebijakan kultural yang diambil pemerintah, dan arus migrasi massal ke Papua yang berlangsung sejak 1970 sampai sekarang. Muridan dkk. juga sangat kritis melihat beberapa praktik yang telah dilakukan dalam kerangka politik pengakuan (*the politics of recognition*) terhadap Papua seperti yang muncul dalam bentuk beberapa persoalan yang timbul ketika “Papuanisasi” dijalankan dalam beberapa sektor termasuk dalam personalia pemerintahan daerah. Papuanisasi pejabat pemerintahan dan birokrasi, misalnya, dalam beberapa kasus tidaklah terbukti dapat meningkatkan pelayanan publik bagi warga Papua seperti yang diandaikan sebelumnya tapi malah semakin menguatkan relasi patron-klien. Mereka yang diangkat menjadi pejabat malah menempatkan dirinya menjadi “*big man*”, kepala suku dan menggunakan kekuasaannya dalam pemerintahan untuk mengukuhkan statusnya sebagai patron.

Rekognisi adalah pedang beramata dua. Ia bisa menjadi instrumen kebijakan melalui apa kelompok-kelompok non-dominan mendapatkan pengakuan baik secara politik formal melalui regulasi negara maupun secara kultural. Tapi di sisi lain ia juga bisa menjadi semacam pembuka jalan bagi munculnya gerakan-gerakan politik berbasis identitas baik etnis, agama maupun kedaerahan yang pada dasarnya tidak sejalan dengan gagasan awalnya. Selama 20 tahun terakhir ini Indonesia sudah banyak mengalami peristiwa ketika politik rekognisi berkembang melebar melebihi apa yang semula diasumsikan: yang berebut merasa berhak mendapat pengakuan itu terbukti bukan hanya berasal dari kelompok-kelompok yang secara empirik faktual mengalami diskriminasi dan marginalisasi, seperti warga asli Papua dan kelompok-kelompok minoritas/marginal lain, melainkan juga mereka yang secara statistik, politik dan kultural merupakan kelompok dominan. Mereka memainkan strategi sebagai

korban penindasan rezim politik yang telah lewat, dan mengklaim hak sebagai mayoritas yang, menurut mereka, sudah sangat wajar menjadi kekuatan dominan dalam berbagai ranah kehidupan. Contoh yang paling mudah tentu saja adalah tuntutan integrasi ajaran-ajaran agama tertentu ke dalam berbagai produk kebijakan dan regulasi pemerintah yang mengatur hajat hidup orang banyak di berbagai daerah di Indonesia.

Dengan “*caveat emptor*” semacam itu proses rekognisi bagi Papua tentu saja harus dilakukan secara cermat dan hati-hati. Seperti sudah diketahui bersama, Papua meliputi berlapis-lapis persoalan yang bukan hanya sangat sulit untuk mengelupasnya satu per satu tapi juga kesalingterhubungan antarlapisan persoalan tersebut menjadikan upaya-upaya penyelesaiannya sejauh ini seperti selalu berujung pada persoalan yang lain yang sebelumnya belum teridentifikasi. Patut dicatat bahwa dalam praktiknya kita juga tidak bisa mengisolasi persoalan Papua hanya di dalam teritori Pulau Papua bagian barat karena apa pun yang terjadi di wilayah tersebut dengan mudah akan berkembang menjadi bermacam-macam soal di tingkat nasional bahkan internasional. Ini seperti ungkapan “kepak sayap kupu-kupu di Cina bisa menimbulkan badai tropis di New York”.

Belakangan ini kita juga mendengar bagaimana isu keamanan dan separatisme Papua dijadikan semacam pengalih isu ketika pemerintah berusaha menegakkan aturan hukum kepada kelompok-kelompok *vigilante* yang menjadikan Islam sebagai dalih di balik motif-motif perjuangan politiknya. Ketika Pangdam Jakarta Raya, Dudung Abdurrahman, mengirimkan beberapa orang anggota pasukan TNI untuk menurunkan baligo-baligo ilegal bergambar Riziek Shihab, misalnya, di luar riuh-rendah mereka yang mendukung dan merunding, juga muncul sindiran bahwa TNI lebih baik mengurus separatisme di Papua yang jelas-jelas mengancam negara daripada mengurus masalah baligo yang berada dalam yurisdiksi kepolisian. Poin yang ingin saya tunjukkan bukan terletak pada benar atau tidaknya apa yang dilakukan oleh TNI Kodam-Jaya

di atas, tapi tentang bagaimana Papua hadir atau dihadirkan sebagai musuh yang lebih nyata bahanya daripada kelompok-kelompok yang justru lebih nyaring bersuara memperjuangkan kepentingan parokialnya itu. Dalam kalimat lain, problem yang terjadi di Papua justru dimanfaatkan oleh kalangan tertentu untuk menghindari sanksi hukum. Sekali dan selamanya Papua direpresentasikan sebagai “ancaman nyata” bagi kedaulatan RI, baik oleh sebagian penyelenggara pemerintahan maupun oleh aktor-aktor di luar negara.

Pasti akan ada banyak hal yang dapat didiskusikan tentang politik rekognisi atas Papua ini. Rekognisi dalam praktiknya tidak harus berarti sebuah program atau proyek raksasa seperti pembangunan stadion olahraga atau jalan lintas Papua, melainkan juga melalui hal-hal yang di permukaan mungkin akan terlihat sangat sederhana bahkan sepele. Kita bisa mengambil tauladan dari apa yang telah dilakukan oleh almarhum Abdurrahman Wahid (Gus Dur) bagi Papua. Dalam sesingkat periode kekuasaannya, sampai hari ini Gus Dur merupakan sosok pemimpin yang dikenang baik oleh warga Papua. Padahal selama jadi presiden ia mungkin hanya sempat satu kali berkunjung ke sana. Satu hal yang tidak bisa dilupakan adalah tindakan kontroversial Gus Dur mengizinkan warga Papua mengibarkan bendera Bintang Kejora. Padahal sebelumnya, pengibaran bendera tersebut diperlakukan sebagai pertanda perlawanan terhadap kekuasaan Jakarta. Gus Dur, dalam caranya yang khas, mempersilakan orang Papua mengibarkan Bintang Kejora dengan syarat tidak lebih tinggi dari bendera Merah-Putih.

Putusan kontroversial dan sangat mengguncang kalangan militer yang dilakukan Gus Dur di atas sudah terdokumentasikan dengan baik. Saya hanya ingin kita bisa melihat bagaimana hal sederhana seperti pengibaran bendera Bintang Kejora tadi dimaknai dalam kerangka politik penguatan. Tindakan Gus Dur itu tentu saja adalah simbolik sifatnya, dan dengan cara tersebut ia dapat dikatakan secara gradul mulai bisa berhasil meyakinkan warga

Papua, meskipun mungkin hanya sebagian, bahwa mereka adalah bagian tak terpisahkan yang membentuk Indonesia bukan hanya secara politik tapi juga kultural. Karena merupakan bagian integral dari keindonesiaan maka warga Papua juga berhak bergembira dan memparadekan simbol-simbol yang mereka junjung tinggi. Kepada pihak-pihak yang menentangnya, Gus Dur secara cerdas mengajak mereka untuk melihat itu tidak dengan prasangka politik yang berlebihan melainkan menyikapinya tak ubahnya seperti pengibaran bendera tim kesebelasan sepakbola yang faktanya memang tidak dilarang dikibarkan di tempat umum.

Saya ingin kembali menukil satu paragraf penting dari *Papua Road Map* tentang rekognisi kultural:

“From the cultural perspective, it is hoped that papuanisation will provide the space for movement and respect, and recognition of their social and cultural identity. It is hoped that the State will openly accommodate the symbols and other cultural expressions of the Papuans and treat them as part of the richness of Indonesian culture. The incorporation of cultural elements into the life and social-cultural processes is an important factor to enable the Papuans to feel that they have their own arena in the diversified home of Indonesia. In this way, the process of cultural interaction will not only occur along parallel lines where elements of Indonesian-ness penetrate into Papuan society but, the reverse will also happen, that elements of Papuan identity will enrich the never-ending process of true Indonesianisation (Widjojo, 2008: 11).”

Berkaca dari apa yang sudah dilakukan oleh Gus Dur di atas, pendekatan kultural tampaknya masih harus terus diupayakan agar integrasi Papua ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dapat terus dipertahankan dan secara pasti ditingkatkan kualitasnya. Integrasi dalam ajang diversitas sebuah bangsa yang tersusun dari sekian banyak ragam dan perbedaan, seperti dalam kutipan di atas, cukup banyak dibahas dalam diskusi-diskusi

tentang integrasi multikultural paling tidak sejak akhir dekade 1980an lalu. Karena keterbatasan ruang cukuplah untuk dikatakan bahwa integrasi multikultural bukan hanya melihat integrasi melalui klaim dan operasi politik dan dengan cara itu negara kemudian memberlakukan asimiliasi kultural, memaksakan kesamaan (*uniformity*) kepada ragam-ragam beda, melainkan justru merekomendasikan bentuk integrasi yang tetap memberi ruang bagi kelompok-kelompok yang berbeda itu untuk tetap hidup dengan budaya dan tradisinya masing-masing. Karena itu konsep kewarganegaraan (*citizenship*) yang semula hanya berpatokan kepada semacam kontrak sosial antara dua pihak, yakni negara dan individu-individu, itu harus diperluas sehingga juga bisa mencakup kelompok-kelompok identitas (*cultural citizenship*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa politik pengakuan pada dimensi lain juga telah mendorong berlangsungnya evolusi konsep tentang kewarganegaraan.

Secara akademis, peristiwa seperti integrasi ajaran agama ke dalam perundang-undangan atau bentuk-bentuk politisasi identitas lain yang terjadi dalam satu dekade belakangan, itu ditopang oleh tiga hal: justifikasi teoritis dari multikulturalisme, keabsahan ideologis dari rezim hak asasi manusia, ruang politik dari demokrasi. Karena itu, meskipun mendorong pembaharuan konsep tentang kewarganegaraan, multikulturalisme juga dapat menjadi ancaman bagi kewarganegaraan ketika kelompok-kelompok ingin mempertahankan dominasi berbasis identitas meminta pertolongan negara untuk melakukan itu.

Kalau kita kembali kepada persoalan Papua dan integrasinya ke dalam NKRI, secara *de facto dan de jure* boleh jadi ia sudah dianggap selesai oleh negara. Integrasi Papua secara politik dibaca bahwa Papua masuk menjadi bagian dari Indonesia, tapi dalam praktiknya klaim integrasi itu lebih tampak sebagai hak bagi Indonesia untuk masuk ke dalam dan mengatur teritori dan manusia-manusia Papua sesuai kepentingan Jakarta. Karena itu, perlakuan Jakarta terhadap Papua kemungkinan didasari asumsi bahwa karena integrasi

Papua sudah selesai yang tersisa adalah bagaimana mengisi dan mempertahankan Papua sebagai bagian integral dari Indonesia. Ini mungkin menjadi salah satu faktor yang mengakibatkan relasi asimetris antara Papua dan Indonesia bermula. Sebab alih-alih proses imbal-balik, integrasi Papua kemudian menjadikannya lahan untuk memasukkan Indonesia ke dalam wilayah fisik dan kesadaran mental warga Papua. Dengan cara seperti itu seolah-olah diharapkan agar warga Papua bisa sama dengan warga dari etnis/wilayah lain di Indonesia. Segala hal tentang Indonesia dipaksakan masuk menjadi atau bahkan mengubah cara hidup orang Papua, tanpa satu pun aspek “kepapuaan” yang masuk ke dalam “keindonesiaan” secara sederajat.

Mereka diajari meninggalkan ubi dan sagu dan menggantinya dengan beras sebagai makanan pokok; mereka diajari bernyanyi lagu-lagu kebangsaan Indonesia, sebuah bangsa yang proses-proses awal pembentukannya justru tidak pernah melibatkan mereka, sehingga memasukkan mereka ke dalamnya tidak lebih seperti hanya memasukan sebuah tambahan keanggotaan belaka; mereka diajak meninggalkan honai dan menggantinya dengan rumah-rumah bertembok, dan seterusnya. Singkatnya, selama puluhan tahun orang Papua dijejali dengan sekian banyak hal tentang keindonesiaan dan tentang menjadi Indonesia versi Jakarta, tanpa sebab-sebab yang secara sosial dan kultural pernah jelas bagi mereka. Orde Baru telah meninggalkan proses *nation-building* yang dianggapnya sudah selesai, dan menggantikannya dengan pembangunan ekonomi yang diasumsikan dapat memperkuat integrasi bangsa, dan operasi-operasi militer untuk mengamankan kepentingan tersebut.

Untuk kebutuhan yang lain, saya pernah mengutip beberapa kalimat dari pidato Kofi Annan, waktu itu Sekjen PBB, ketika ia berkunjung ke Jakarta tahun 2005, dan saya ingin mengutipnya lagi di sini. Annan, antara lain, menyatakan bahwa:

“Minoritas harus diyakinkan bahwa negara benar-benar milik mereka, juga milik mayoritas, dan bahwa keduanya akan menjadi pencundang kalau negara pecah. Konflik-konflik hampir pasti terjadi kalau respon negara terhadap separatisme menimbulkan penderitaan yang meluas di wilayah atau di antara kelompok etnik yang ingin memisahkan diri itu. Akibatnya adalah membuat makin banyak orang merasa bahwa negara bukanlah negara mereka, dan ini sama saja dengan memberi separatisme para pendukung baru.” (Dikutip melalui Mark Lattimer, 2007:13 dalam Budiman, 2010).

Isu tentang Papua tentu saja tidak dapat direduksi hanya menjadi persoalan isu tentang kelompok minoritas. Tapi kalimat-kalimat Annan di atas tetap relevan dalam ajang isu Papua terutama soal rasa memiliki (*senses of belonging*) dan separatisme. Kesalahan pertama dalam cara bagaimana rasa memiliki dipahami adalah karena ia diperlakukan sebagai proses yang berjalan satu arah: rasa memiliki warga terhadap negaranya. Ia dibentuk menjadi sejenis obligasi patriotis bagi seluruh warga, tapi tanpa pernah dilihat dan dipahami sebagai akibat daripada melulu sebagai sebuah sebab. Bagaimana seorang atau sekumpulan orang bisa memiliki rasa memiliki terhadap negaranya kalau negara itu tidak pernah benar-benar memperlakukan mereka sebagai manusia-manusia warga negara yang bermartabat?

Salah satu pertanyaan yang harus dijawab adalah, kalau Jakarta sekian lama telah memaksakan agar Papua bersedia menjadi bagian dari NKRI, lantas apa yang kita lakukan yang dapat menunjukkan bahwa kita yang berada di luar Papua benar-benar sepenuhnya dapat memasukkan “kepapuaan” sebagai bagian dari kehidupan orang Indonesia sehari-hari. Apa yang mengaitkan imajinasi orang-orang Indonesia di Jawa, Sumatra, dan pulau-pulau lain dengan Papua dan orang Papua di luar doktrin tentang kesatuan dan persatuan bangsa? Apa yang bisa menumbuhkan rasa memiliki secara bolak-balik antara negara dan warga Papua, bahwa bukan hanya Papua milik Indonesia tapi Indonesia juga milik orang Papua.

Di era Indonesia Orde Baru, Papua secara sepihak dipaksa mengakui apa pun yang diputuskan oleh Jakarta adalah itu yang harus mereka ikuti dan jalankan. Tapi lantas apa buktinya kalau Papua merupakan bagian tidak terpisahkan dari Indonesia itu yang benar-benar bisa memberi warga Papua rasa bangga sebagai bagian dari bangsa? Bagaimana rasa memiliki (*sense of belonging*) pada bangsa bisa ditumbuhkan kalau orang-orang Papua sendiri tidak ikut merasakan kegembiraan dalam menjadi Indonesia itu?

Kalau kita memeriksa momen-momen selebrasi nasional yang dijadikan hari libur bagi semua warga negara, misalnya, sejauh ini sebagian besarnya adalah yang merujuk pada momen-momen keagamaan dan peristiwa politik nasional di Jawa. Saya tidak hafal semua hari-hari libur nasional kita, tapi dugaan saya mungkin hanya ada dua kekecualian, Hari Buruh setiap 1 Mei yang merujuk pada agenda internasional, dan hari raya Imlek untuk pergantian tahun komariah etnis Cina di seluruh dunia. Di mana Papua dalam ajang-ajang kegembiraan bersama seperti itu? Mereka hanya ada sebagai orang Kristen ketika Natal dan hari-hari keagamaan Kristen lainnya atau menjadi Muslim bagi yang beragama Islam di hari-hari besar keagamaannya. Apakah mereka harus menjadi orang Jawa ketika ikut merayakan Hari Pahlawan yang momentumnya diambil dari peristiwa 10 November 1945 di Surabaya? Mengapa kita tidak memiliki hari besar/libur nasional yang diambil dari khasanah kebudayaan masyarakat Papua? Mengapa Indonesia tidak bisa memiliki momen kegembiraan bersama sebagai bagian dari proses inklusi Papua ke dalam Indonesia dan Indonesia ke dalam Papua?

Di muka telah saya sampaikan bahwa praktik-praktik rekognisi tidak harus identik dengan hal-hal gigantik seperti pembangunan jalan trans-Papua atau Stadion Olahraga. Ia juga bisa dilakukan melalui hal-hal kecil dan sederhana, sesederhana keputusan Gus Dur membiarkan pengibaran bendera Bintang Kejora. Tapi dengan cara itu Gus Dur memberi contoh tentang bagaimana Indonesia juga bisa mengakomodasi hal-hal yang bisa memberi masyarakat Papua kebanggaan. Kecerdasan Gus Dur adalah karena ia sanggup

menggeser ekspresi pengibaran bendera itu dari domain politik ke wilayah kultural dan menjadikannya bagian dari keindonesiaan. Maka meskipun hanya berkunjung satu kali dan hanya jadi presiden selama dua tahun, tapi Gus Dur telah menanamkan jejak cukup dalam di hati orang-orang Papua. Ia tidak sempat membangun banyak infrastruktur tapi ia berhasil memulai bangunan kepercayaan dari (sebagian) masyarakat Papua bahwa mereka tidak akan diingkari kemanusiaannya.

Dibandingkan presiden-presiden sebelumnya, Joko Widodo adalah presiden yang secara fisik paling sering datang ke Papua. Komitmennya pada perbaikan hidup masyarakat Papua mungkin saja tidak kalah kuat dibandingkan dengan komitmen Gus Dur. Kelemahan Jokowi adalah karena kecenderungannya mereduksi semua persoalan ke dalam perhitungan dan terjemahan simplistik teknokratis-ekonomi seperti pembangunan berbagai infrastruktur fisik. Pembangunan proyek-proyek infrastruktur tentu saja sangat penting, tapi Jokowi harus bisa menyelami persoalan kejiwaan masyarakat Papua yang jauh lebih dalam dari belantara hutan-hutannya. Politik rekognisi yang direkomendasikan tim Muridan, dkk., dalam *Papua Road Map* sudah merintis dan menggambarkan jalan-jalan untuk memahami Papua tidak hanya dari permukaan belaka. Ia menunjukkan jalan bagaimana rasa memiliki terhadap negara harus ditempuh dengan cara memperlakukan warga Papua sebagai manusia yang sederajat, yang kebanggaan dan kegembiraannya juga merupakan kebanggaan dan kegembiraan Indonesia. ❖

Daftar Pustaka

Budiman, H. (2010). Minoritas, multikultural(isme), demokrasi: Beberapa observasi. Makalah pada Seminar Agama-agama (SAA) XXVII dengan tema “Menguatkan kebhinekaan dan demokrasi di Indonesia: Problematika, tantangan dan harapan,” Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Bogor, 4 – 6 Oktober.

- Widjojo, M. S., Elizabeth, A., Al Rahab, A., Pamungkas, C., & Dewi, R. (2008). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future* (short version, diterjemahkan oleh Carmel Budiarjo). Jakarta: LIPI.
- Widjojo, M. S. (2007). *The revolt of Prince Nuku: Cross-cultural alliance-making in Maluku, c. 1780-1810* (Dissertasi pada Leiden University, Belanda).
- Widjojo, M. S. (2002). *Strategi Amungme untuk mendapatkan pengakuan di Kabupaten Mimika, Papua* (Tesis pada Program Pascasarjana Antropologi Universitas Indonesia).

BAB 6

MURIDAN S. WIDJOJO DAN KAJIAN PAPUA

Cahyo Pamungkas

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Esai ini bertujuan untuk mengenang dan menghormati tujuh tahun meninggalnya Mas Muridan, yang selanjutnya dengan tidak mengurangi rasa hormat ditulis dengan initial MSW (Muridan Satrio Widjojo), dengan menarasikan kembali pengalaman penulis dalam kegiatan penelitian bersama beliau dari 2005 sampai dengan 2009. Selain itu dalam tulisan ini akan menguraikan kontribusi pemikiran MSW baik melalui penelitian tesis, disertasi, dan kajian akademik lainnya terhadap kajian ilmu sosial secara umum dan khususnya kajian konflik Papua secara khusus. Pada bagian penutup, penulis akan melakukan refleksi untuk melihat kemungkinan penyelesaian konflik Papua pada masa depan.

Pengalaman Membantu MSW

Saya mengenal MSW pertama kali dalam suatu diskusi *reading group* para peneliti pengkaji konflik yang diselenggarakan di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada 2004. Waktu itu, saya belum menjadi anggota tim Kajian Papua LIPI tetapi sudah berminat pada penelitian konflik baik konflik separatis maupun konflik komunal. Pada tahun tersebut saya sedang menuliskan hasil penelitian kerja sama Puslit Ekonomi LIPI dan Balitbang Kementerian Dalam Negeri, mengenai Pembentukan Provinsi Irian Jaya Barat, yang pada saat

ini bernama Papua Barat, dan mempublikasikannya pada Jurnal Masyarakat Indonesia. Setelah membaca publikasi tersebut, MSW nampaknya tertarik dengan tulisan tersebut, kemudian mengajak saya bergabung ke dalam Tim Kajian Papua melalui Peneliti senior Puslit Masyarakat dan Budaya LIPI, Dr Thung Ju Lan pada awal 2005. Waktu itu, MSW menugaskan saya untuk melakukan wawancara terhadap sekitar belasan informan yang tinggal di Jakarta yang mengetahui persoalan konflik Papua. Di antaranya adalah Bambang Widjojanto (Partnership), Jimmy Demianus Idjie, Leo Imbhiri, dan lain-lainnya. Materi wawancaranya adalah agenda Papua damai seperti apa yang mereka inginkan. Pada waktu itu, saya hanya bertemu beberapa kali untuk sebatas mendiskusikan panduan pertanyaan dan memberitahu siapa saja yang harus diwawancarai serta teknis melakukan wawancara yang benar. Dari situ saya begitu terkesan karena sebagai kandidat peneliti, jarang ada peneliti senior yang bersedia mengajarkan dan membagi pengalaman wawancaranya. Yang masih membekas ingat dalam ingatan sampai sekarang adalah mengenai *rapport* atau penerimaan informan pada pewawancara. Sebagai salah satu caranya ialah dengan menanyakan latar belakang sosial dan kultural informan tersebut dan menempatkannya sebagai subjek yang dihormati. Perjumpaan kami pada 2005 tidak banyak membicarakan persoalan teori dan substansi tetapi lebih pada praktik mengumpulkan data kualitatif dengan benar.

Namun, sayangnya pada pertengahan 2005 sampai 2006, saya harus meninggalkan Jakarta dan menetap di Filipina dan Thailand selama satu tahun untuk melakukan riset mengenai kebijakan damai di kedua negara tersebut dengan dana dari *Asian Public Intellectual Fellowship*. Sebelum berangkat ke kedua negara tersebut, saya sudah melakukan transkrip terhadap sejumlah wawancara sehingga saya dapat menuliskan hasil penelitian tersebut di luar negeri. Tulisan hasil penelitian pertama saya dengan Tim Kajian Papua diterbitkan dalam buku yang berjudul *Agenda dan Potensi Damai Konflik Papua* pada awal 2006. Dalam buku tersebut saya menuliskan dua bab, yang pertama mengenai agenda dialog Papua dan yang kedua

tentang tipologi konflik di Tanah Papua. Dalam bab agenda dialog, isinya adalah mengenai berbagai jenis dialog yang dapat dilakukan baik dialog internal di Papua, dialog nasional Jakarta dan Papua, dan dialog internasional Indonesia dan Papua. Selain itu juga isi dari dialog tersebut adalah kerangka kebersamaan dalam jangka panjang yang mencakup jenis-jenis asosiasi politik yang dapat diterima oleh Indonesia dan Papua. Ketika buku tersebut dipublikasikan ke publik, saya mendengar kemudian, bahwa koordinator tim peneliti, Ibu Adriana Elisabeth ditanya para pimpinan proyek maupun pimpinan LIPI mengapa ada usulan dialog dengan gerakan separatis. Ibu Adriana menjelaskan pada mereka bahwa tulisan tersebut merupakan hasil temuan yang didapat dalam wawancara dan merupakan alternatif dari agenda damai.

Pada pertengahan 2006, saya kembali ke Jakarta dari Thailand dan bergabung kembali dengan Tim Kajian Papua LIPI sambil memulai studi pascasarjana di Program Pascasarjana Sosiologi FISIP UI. Begitu mendengar saya kuliah, MSW bertanya mengapa saya mengambil program S2 di UI, beliau berharap saya dapat melanjutkan S2 di luar negeri. Saya menyampaikan keinginan untuk meniru jejak beliau S2 di Indonesia dan S3 di luar negeri. Mendengar jawaban tersebut, MSW hanya berkelakar 'jangan meniru saya, kamu sebaiknya ambil S2 lagi di luar kalau mendapat beasiswa.'

Pada bulan Agustus 2006, saya bersama Ibu Adriana, Rosita dan MSW melakukan penelitian lapangan di Kota Jayapura. Pada waktu itu, pertama kali MSW mengenalkan tim dengan Pater Dr. Neles Tebay, seorang pastor muda, yang baru saja pulang mengambil program doktor dari Roma. Saya mulai mengamati bahwa baik MSW maupun Pater Neles memiliki pandangan yang hampir sama yakni dialog sebagai solusi konflik Papua yang bermartabat untuk mencapai Papua Tanah Damai. Pada 2006, saya mulai mengamati dan mempelajari pernyataan-pernyataan MSW baik dalam wawancara maupun dalam tulisan. Tulisan maupun statemen beliau menggunakan pilihan kata atau diksi-diksi yang tajam dan bermakna seolah-olah memiliki nyawa. Misalnya beliau pernah

mengatakan bahwa merdeka menurut orang Papua adalah suatu imajinasi ketika ikan-ikan melompat ke perahu, umbi-umbi tumbuh besar, dan orang dapat pergi ke kebun dengan rasa aman. Atau frase yang kemudian dikenal publik, yaitu ‘dialog tidak membunuh siapa pun’.

Tahun 2007, saya bertemu sekali dengan MSW di Taman Ismail Marzuki Jakarta ketika beliau sedang pulang ke Indonesia. Saya waktu itu bertanya topik tentang apa yang menarik untuk ditulis menjadi sebuah tesis Sosiologi. Beliau menjelaskan kesenjangan literatur dalam kajian Papua pada waktu itu, masih sedikit para sarjana yang mengkaji mengenai peranan orang Muslim Papua dalam konstruksi politik identitas pasca reformasi. Saya masih ingat beliau menceritakan pengalamannya waktu diundang dalam Mukhtamar Majelis Muslim Papua (MMP) di Teluk Bintuni, ada seorang peserta yang menyampaikan bahwa Islam adalah agama yang pertama kali datang di Papua, sejak perahu Nabi Nuh terdampar di Gunung Nabi, Teluk Arguni. Beliau melihat bahwa berdirinya MMP merupakan fenomena bangkitnya Muslim Papua untuk mendapatkan pengakuan dalam ruang publik politik dan keagamaan di Tanah Papua. Akhirnya, setelah itu saya mengumpulkan beberapa bahan yang terkait, kebetulan beliau juga memiliki sejumlah literatur kajian Papua yang dapat saya digunakan. Selain topik, beliau juga menyarankan saya untuk membaca dan menggunakan pemikiran Pierre Bourdieu sebagai alat analisis. Menurut beliau, pemikiran Bourdieu sangat tepat untuk melihat bagaimana kelompok-kelompok minoritas berjuang untuk memperoleh rekognisi.

Kami baru bertemu kembali pada awal 2008 pada saat saya sedang menyelesaikan studi pascasarjana dan MSW telah menyelesaikan program doktornya di Universitas Leiden. Pertemuan kami terjadi beberapa kali di LIPI Jakarta dan kemudian Jayapura. Pertemuan pertama di LIPI dalam rapat Tim Kajian Papua untuk merencanakan penulisan buku *Papua Road Map*. Setelah berdiskusi dengan tim yang terdiri dari Ibu Adriana, Amiruddin Al-Rahab, Rosita Dewi dan saya, kami menetapkan empat akar persoalan konflik

Papua bersama solusinya, berdasarkan hasil penelitian tim ini sejak 2004. Pada saat itu, MSW menugaskan saya untuk menulis bagian pendahuluan yang isinya review dari hasil penelitian sebelumnya, kemudian sampai pada empat akar persoalan dan solusinya. Tugas tersebut dapat saya selesaikan selama kurang dari satu bulan dan beliau tidak banyak mengoreksi naskah tersebut.

Pertemuan kedua terjadi waktu saya sedang melakukan penelitian tesis dengan bantuan dana dari Friedrich Ebert Stiftung (FES) Jakarta di bulan April 2008. Kebetulan beliau sedang melakukan pengumpulan data lapangan untuk penyusunan buku *Papua Road Map*. Pada suatu malam di kantor Aliansi Demokrasi untuk Papua (ALDP) tempat beliau dan saya bermarkas, bersama Hardin Halidin, asisten di Jayapura, kami berdiskusi panjang untuk melihat hasil temuan saya. Pada waktu itu, kami berdua mendiskusikan sejarah masuknya Islam di Papua, pembentukan MMP, kemudian kontestasi identitas antarkelompok agama di Papua pasca Otsus, kontestasi identitas antara Muslim Papua dengan Muslim pendatang. Untuk itu, beliau menyarankan saya untuk memperoleh informasi mengenai kepemilikan kapital masing-masing aktor dan diskursus kontestasi identitas dalam ruang publik. Saya juga melihat bagaimana MSW mengajarkan pemikiran Bourdieu sangat jelas dan mudah dipahami tidak seperti buku teks yang cukup sulit. Beliau sangat menguasai pemikiran-pemikiran Bourdieu dan menyampaikannya dengan ilustrasi dalam kehidupan sehari-hari yang mudah dipahami. Setelah selesai dari penelitian lapangan, saya mengundang MSW bersama Ibu Thung Ju Lan untuk memberi masukan terhadap hasil penelitian tesis saya tersebut sebelum diajukan ke sidang tesis pada Juli 2008.

Dibandingkan tahun-tahun sebelumnya, tahun 2008 dan 2009 saya lebih banyak berinteraksi dengan MSW baik di rumah beliau maupun di LIPI. Pada 2008, beliau mengajak saya untuk membantu dalam penelitian sejarah sosial dan pemerintahan di Kaimana, yang didanai oleh Pemerintah Kabupaten Kaimana. Karena waktu di kantor tidak mencukupi, pada akhir pekan saya pergi menginap

di rumahnya sambil mendiskusikan dan membaca literatur sejarah Kaimana. Di sini, saya menyaksikan MSW membaca langsung arsip-arsip dalam Bahasa Belanda dan menjelaskannya pada saya. Misalnya mengenai catatan Pejabat Belanda mengenai Raja Namatota dan Raja Van Komisie di Kaimana atau situasi sosial di Kaimana pada awal abad ke-20. Beliau juga menjelaskan mengenai sejarah lisan dan kombinasi antara pendekatan sejarah arsip yang digabungkan dengan sejarah lisan.

Saya melihat sesudah MSW pulang dari Belanda, dia tidak hanya seorang anthropolog tetapi juga menguasai pendekatan sejarah dan memiliki kekuatan dalam membaca arsip-arsip Belanda klasik. Waktu itu, saya sempat bertanya apakah saya perlu mempelajari Bahasa Belanda untuk membaca arsip, beliau menjawab tidak perlu karena saya dapat membaca dari buku-buku hasil penelitian sejarah. Hal terpenting adalah kita dapat memahami situasi dan relasi kuasa yang terjadi di masa lampau dan melihat perubahannya pada masa kini. Pelajaran tersebut kemudian muncul kembali disampaikan oleh pembimbing S3 di Radboud University Nijmegen, Dr. Huub De Jonge.

Akhir 2008 dan awal 2009, selama dua bulan, saya bersama Hardin Halidin dan Shiska Prabawaningtyas serta Jafar Werfete membantu MSW mengumpulkan data lapangan di Kabupaten Kaimana. Kami berjalan menyusuri sungai-sungai besar ke Teluk Arguni, Teluk Kamrau, Teluk Etna, Tanjung Bitsar, Tanjung Nabima, Kayu Merah, Lakahia, Danau Yamor. Kami membawa genset untuk penerangan serta komputer beserta pelampung dan bahan makanan dan minuman untuk diolah. Pada saat perahu berangkat, MSW mengetahui saya takut karena tidak bisa berenang, dia mengatakan: *'kamu jangan takut, kalau perahu ini tenggelam, jangan panik, pegang saja apa yang bisa dipegang seperti botol aqua, pecahan kayu atau tas. Kamu akan selamat karena pakai pelampung.'* Kalimat tersebut cukup membuat saya tenang. Namun, pada suatu saat melalui Tanjung Nabima yang disebutkan dalam arsip Belanda sebagai tanjung kematian karena ombak yang besar, perahu kami

diserang ombak besar dan air laut sempat masuk ke dalam perahu. MSW dengan sigap membantu membuang air dari perahu. Begitu kami sampai ke suatu kampung, langsung bertemu kepala kampung dan memanggil para orang tua, kemudian melakukan wawancara. Setelah selesai, pada malamnya, MSW meminta saya dan Hardin untuk langsung membuat catatan lapangan sehingga kami tidur sampai larut malam hingga pukul 24.00 atau 01.00 dini hari. Paginya setelah makan kami berangkat lagi wawancara atau melanjutkan perjalanan dengan perahu ke kampung lain. Demikian lah selama dua bulan, kami menyusuri kampung ke kampung dan mendengar cerita-cerita dari orang tua, kemudian menuliskannya pada malam harinya.

Pernah suatu peristiwa terjadi di Danau Yamor, ketika kami berdua berpisah, MSW dan Shiska melakukan riset di Danau Yamor Kecil, saya dan Jafar naik menggunakan perahu ke Danau Yamor Besar dan setelah menginap satu malam di perusahaan logging meneruskan perjalanan ke Dataran Tinggi Muri dengan bantuan truk perusahaan. Di tengah jalan truk tersebut tidak dapat naik karena jalan tanah yang dilaluinya longsor sehingga kami harus berjalan kaki menyusuri lereng pegunungan sejauh kurang lebih 20 km. Kampung Muri daerahnya sangat terisolasi dari dunia luar dan uang belum masuk ke daerah tersebut apalagi jaringan telekomunikasi. Saya kehilangan kontak dengan MSW selama dua hari. Waktu saya pulang turun dari Danau Yamor Besar ke Yamor Kecil, di tengah sungai yang besar, kami berjumpa dengan MSW. Mereka ternyata menyusul ke atas karena khawatir saya hilang di Yamor Besar. Kemudian setelah beristirahat kami bersama-sama pulang ke Kaimana.

Pada pertengahan 2009 saya mendaftar pada program doktor untuk penelitian *ethnoreligious conflict in Indonesia and the Philippines* di Radboud University Nijmegen. Setelah mengikuti test wawancara dengan Prof Frans Huskens, Dr Carl Sterkens dan Prof Irwan Abdullah, saya diterima di program tersebut. Pada awal November 2009, saya mengirim SMS ke HP MSW tentang kabar

tersebut. Beliau menjawab, “*saya senang mendengar kabar gembira ini dan selamat.*” Namun, dia juga menyampaikan: “*saya juga sedih karena akan kehilangan orang yang selama ini bekerja membantu saya.*” Hubungan saya dengan beliau cukup dekat karena beliau sudah seperti kakak, juga sahabat dan guru. Selama berinteraksi dengan beliau, saya mengakui telah banyak menyerap ilmunya baik dalam metode penelitian ethnografi, penggunaan sejarah lisan, konsep-konsep pemikiran Bourdieu, dan cara pandang terhadap Papua.

Sejak 2010, saya sudah jarang berkomunikasi dengan MSW kecuali pada saat beliau meminta tulisan saya tentang Kaimana. Kami sempat bertatap muka dua kali sejak 2010, yakni ketika beliau melakukan penelitian arsip sejarah Kaimana di Leiden University, dan memperkenalkan saya dengan seorang asistennya di UI yang pada saat itu sedang menempuh studi pascasarjana di Universitas Leiden. Pertemuan terakhir adalah ketika saya mengunjungi beliau yang sedang dalam keadaan sakit di rumahnya pada 2011. Pesan MSW masih terngiang-ngiang di telinga saya dengan suara bergetar karena diserang kanker fasofaring: “*kamu fokus saja selesaikan kuliah S3 mu, kalau sudah selesai, bantu urus Papua.*” Sesudah itu, saya tidak sempat bertemu lagi kecuali pada saat beliau sudah meninggal. Hampir tujuh tahun beliau telah meninggal, namun saya masih merasa sedih jika mengingat jasa-jasanya yang telah mengajarkan dunia penelitian ethnografi dan orang Papua, sampai-sampai saya menangis pada saat menyebut nama beliau waktu orasi pengukuhan profesor riset pada 26 Agustus 2020.

Muridan dan Kajian Papua

Selain kesaksian pengalaman bersama beliau, sebagaimana telah disampaikan di muka, tulisan ini bertujuan untuk merefleksikan kembali kontribusi MSW dalam khasanah studi tentang Papua. Dua karya ilmiah utama yang akan dibahas di sini adalah hasil penelitian tesisnya di Anthropologi UI (2001) dan disertasinya di Universitas Leiden Belanda (2007). Tesis MSW berjudul “Strategi Amungme

untuk memperoleh pengakuan di Mimika, Papua,” mengisahkan mengenai karakteristik kebudayaan suku Amungme termasuk ikatan kekerabatan, bahasa, dan struktur kepemimpinan, beserta strategi mereka dalam memperjuangkan pengakuan akan identitas dan keberadaannya di Mimika pasca beroperasinya Freeport McMoran.

Aspek yang dilihat MSW, dengan menggunakan pendekatan teori praksis Pierre Bourdieu, adalah pada relasi dominasi yang menempatkan Amungme sebagai kelompok etnis yang tersubordinasi dan termarginalkan, tetapi masih tetap berjuang untuk melawan ketidakadilan yang dialaminya pada masa Orde Baru. Pengalaman tersebut misalnya, tanah tempat mereka hidup dan berburu diambil secara paksa oleh Freeport, banyak pemuda-pemudanya menjadi korban operasi militer, dan mereka tercerabut dari akar budaya dan lingkungannya dengan dipindahkan ke Timika. Salah satu bentuk perjuangannya adalah dengan mengorganisir diri ke dalam Lembaga Musyawarah Adat Suku Amungme (LEMASA) yang secara formal memperjuangkan hak-hak masyarakat adat Suku Amungme.

Sedangkan disertasi beliau (2007) yang berjudul “*Cross-cultural alliance-making and local resistance in Maluku during the revolt of Prince Nuku, c. 1780-1810*” dan kemudian diterjemahkan menjadi buku berbahasa Indonesia “Pemberontakan Nuku: Persekutuan lintas budaya di Maluku.” Meskipun membahas mengenai perlawanan Pangeran Nuku terhadap *Vereenigde Oost Indische Compagnie* (VOC), namun dibaliknya ia menarasikan suatu aliansi dalam pemberontakan antara para pendukungnya dari Kesultanan Tidore dengan para pemimpin masyarakat Seram Timur dan sekelompok etnis Papua di Kepulauan Raja Ampat. Aliansi perlawanan tersebut disebutnya sebagai aliansi lintas kultural atau *cross-cultural alliances*.

Intisari dari dua karya tersebut menggambarkan resistensi kelompok-kelompok yang termarginalkan secara politik oleh kekuasaan kolonialisme-imperialisme pada masa lalu (VOC) dan maupun pada masa sekarang (Freeport McMoran). Secara

tidak langsung, MSW mengembangkan studi-studi gerakan sosial kelompok marjinal untuk melawan kuasa dan hegemoni negara maupun korporasi yang meminggirkan masyarakat. MSW mewarisi semangat Pierre Bourdieu (1992) untuk menarasikan kontestasi antarpelaku sosial dalam suatu ranah (*field*), yang dipahaminya sebagai bentuk-bentuk relasi-relasi dominasi, baik ranah politik, ekonomi, maupun simbolik. Pengakuan adalah dimensi yang hakiki yang setiap perjuangan untuk melawan atau mempertahankan kuasa.

Hasil penelitian berdasarkan arsip-arsip sejarah kolonial tersebut juga menunjukkan bahwa interaksi antara orang Papua yang tinggal di Pantai Barat, seperti Radja Ampat, Fak-fak, dan Kaimana dengan penduduk dari Maluku sudah berlangsung sejak masa kolonial. Disertasi tersebut menyebutkan bahwa VOC memerintahkan Sultan Tidore untuk menghentikan tradisi pembajakan yang dilakukan oleh para pendukungnya di daerah periperi seperti Kepulauan Raja Ampat dan Gamrange (Maba, Weda, dan Pattani). Orang-orang Papua tersebut tidak hanya terlibat dalam pembajakan atau perompakan tetapi mereka juga melakukan perdagangan, dan pada sisi lain ikut membantu perjuangan mengusir penjajah dari Kesultanan Tidore. Hasil temuan ini juga diperkuat dengan hasil penelitian Drooglever (*The Act of Free Choice*, 2009) dan Abdullah dkk. (*Papua dalam Arus Sejarah Bangsa*, 2019).

Setelah penelitian disertasinya selesai pada 2007, MSW melanjutkan kajian relasi antara penduduk Maluku, terutama Seram Timur, Geser, dan Gorom, dengan orang Papua, dalam penelitian sejarah sosial dan pemerintahan di Kaimana, sebagaimana telah disampaikan dalam kesaksian di depan. Namun, sayangnya hasil penelitian ini tidak dipublikasikan mejadi buku ilmiah-populer karena tidak mendapatkan izin dari Bupati Kaimana. Hasil laporan tersebut hanya berhenti sampai ke laporan teknis hasil penelitian. Saya melihat tulisan MSW dalam bagian pendahuluan di laporan ini didukung dengan data yang kuat, kombinasi dari studi arsip sejarah maupun sejarah lisan. Dalam laporan tersebut (2010), MSW menulis

mengenai Kaimana pada masa lampau yang menceritakan situasi sosial orang Papua di Semenanjung Kowiai dari Karas, Nusaulan, Kaimana, sampai dengan Kokonao, Timika.

Dengan menggunakan pendekatan arsip Belanda, ia menceritakan mengapa Belanda gagal bertahan dalam Fort Dubus yang didirikan di Teluk Triton dan siapa-siapa pemimpin Papua yang berinteraksi dengan Belanda pada masa tersebut, 1828-1934. Arsip Belanda tidak menyebutkan Raja Pulau Adi atau Raja Kaimana, tetapi Raja Namatota yang paling disegani di sepanjang Kowiai. Namun demikian, orang kaya Lobo dan Raja Lakahia yang beraliansi dengan laskar-laskar dari Seram Timur telah menyerang benteng tersebut secara bergantian. Selain itu, serangna wabah malaria ikut memperburuk situasi pasukan Belanda di dalam benteng, sementara bala bantuan dan logistik dari Batavia atau Amboina tidak kunjung datang. Akhirnya, pada 1834, Pasukan Belanda meninggalkan Fort Du Bus.

Belanda datang lagi di Kaimana pada sekitar awal abad ke-20 dengan membentuk pos pemerintahan dan membangun pelabuhan laut yang cukup besar. Pada sekitar 1920, Belanda mengangkat Raja van Komisie, salah satu keturunan seorang raja di Pulau Adi yang telah menetap di Kaimana. Tugasnya adalah membantu Raja Namatota dalam urusan menarik pajak dan penegakan hukum. Analisis terhadap arsip Belanda menunjukkan bahwa Belanda sebenarnya tidak percaya pada Raja Namatota untuk urusan administrasi pemerintahan modern karena raja ini lebih mengandalkan pada karisma dan pengaruh kultural. Karena laporan ini tidak dipublikasikan luas, maka tidak diketahui oleh publik termasuk masyarakat Kaimana sendiri. Bahkan, muncul suatu riset yang lebih menonjolkan sejarah dan peran Raja van Komisie yang sekarang ini disebut sebagai 'Raja Kaimana' tanpa menyinggung peran Raja Namatota yang karismatik dan pengaruh kulturalnya mencakup 'Karas, Nusaulan, Teluk Kamrau, Teluk Arguni, Bistsari, Lakahia, Teluk Etna, Danau Yamor, sampai Kokonao' di Mimika.

Di samping penelitian yang bersifat anthropologis dan historis tersebut, tentu saja MSW lebih banyak dikenal dari sejumlah karya-karyanya yang terkait dengan konflik Papua. Di sini saya akan mengupas dua karyanya yang sering menjadi rujukan, yakni siklus kekerasan di Tanah Papua (2006) dan *Papua Road Map* (2008). Dalam *Journal of Social Sciences* (2006), MSW mengatakan bahwa strategi Pemerintah dalam mewujudkan perdamaian melalui pembangunan untuk kesejahteraan, justru gagal meredam konflik. Hal tersebut salah satunya disebabkan oleh realitas Indonesia dalam bentuk kekerasan, marginalisasi, dan depopulasi orang Papua bertemu dengan gagasan negara Papua Barat. Selain itu, menurut MSW (2006), pejabat keamanan dan pemerintah Indonesia secara oportunistik mengutip insiden kekerasan dan demonstrasi kemerdekaan untuk menegaskan ancaman separatisme. Wacana ini mendukung kehadiran militer yang kuat di Papua, dan membenarkan tindakan kekerasan untuk membuat negara bersatu. Sedangkan gerakan separatis juga menjadikan wacana kekerasan untuk mendukung klaim perjuangan mereka di dunia internasional. Hal ini berimplikasi pada persoalan lain seperti pengangguran, kemiskinan, korupsi, bisnis pasukan keamanan, layanan kesehatan dan pendidikan yang buruk, tidak ditangani dengan baik karena obsesi satu-satunya dengan separatisme.

Temuan penelitian yang sama juga disampaikan oleh Anderson (2015) yang mengatakan bahwa kebanyakan studi mengenai konflik Papua selama ini melihat ketidakamanan (*insecurity*) di Tanah Papua disebabkan oleh persoalan orang Papua yang terancam oleh kehadiran negara (Brundige et al 2004, Elmslie 2003 dan Webb-Gannon 2013, King 2004). Meskipun represi militer adalah faktor utama *insecurity* tetapi situasi tersebut hanyalah bagian kecil cerita. Selain negara, sumber *insecurity* dalam kehidupan sehari-hari adalah pelayanan kesehatan dan pendidikan yang sebagian besar berpusat di kota-kota yang didominasi pendatang, menyebabkan keterancaman terhadap keamanan manusia Papua. Misalnya, di pedalaman, sejumlah perempuan hamil meninggal dunia karena

layanan kesehatan yang tidak layak (hal. 40). Korban meninggal justeru lebih banyak jatuh karena ketidakhadiran negara dalam pelayanan publik (hal. 18).

Hal yang senada juga disampaikan oleh Viartasiwi (2018) dalam disertasinya di Kyoto University yang mendekonstruksi narasi arus utama konflik Papua dengan memahami berbagai jenis konflik yang muncul di daerah ini. Argumentasinya adalah: narasi arus utama, Papua sebagai daerah konflik, telah menguntungkan banyak orang yang terlibat dalam konflik tersebut menyerupai sebuah industri kekerasan. Menurutnya, gerakan separatisme Papua merupakan refleksi pemerintah dalam melihat konflik Papua dan represi terhadap orang Papua. Persepsi ini telah membangun pemaknaan yang kuat tentang konflik Papua yang berimplikasi pada pengarusutamaan gagasan bahwa konflik Papua akibat dari gerakan separatis.

Legacy terbesar MSW adalah buku yang dieditnya yaitu *Papua Road Map* (2008) yang telah menjadi referensi bagi akademisi baik dari dalam maupun luar negeri dan juga gerakan-gerakan politik di Tanah Papua. Meskipun MSW bukan satu-satunya penulis buku tersebut namun diakui bahwa pengaruh pemikirannya mempengaruhi sebagian besar arah penulisan di dalam buku tersebut. Kebanyakan orang mengutip buku tersebut pada empat akar masalah konflik Papua yakni persoalan identitas politik dan sejarah integrasi, kekerasan politik, marginalisasi orang Papua dan kegagalan pembangunan. Namun, jarang yang membaca secara detail tulisan MSW mengenai proses marginalisasi orang Papua dalam segala bidang kehidupan termasuk dalam persoalan identitas, pada masa Orde Baru maupun sesudahnya.

Sesudah *Papua Road Map* terbit di 2008, berbagai riset mengenai konflik Papua semakin berkembang oleh para sarjana asing maupun sarja Indonesia yang studi di luar negeri. Beberapa studi tersebut antara lain adalah Eben Kirksey (2012), Danilyn Rutherford (2012), Budi Hernawan (2015), Bobby Anderson (2015), Viartasiwi (2018), Rosita Dewi (2018), dan Veronika Kusumaryati

(2019). Kirsey (2012) melihat persoalan konflik Papua sebagai sesuatu jaringan yang menyerupai rizhoma, dimana para aktor baik negara, aktivis Papua merdeka, dan korporasi asing saling berkelindan satu sama lain. Sedangkan Rutherford (2012) lebih menyoroti bahwa praktik pemerintahan Indonesia di Tanah Papua menyerupai pertunjukan kekuasaan yang menempatkan orang Papua sebagai objek. Relasi Jakarta-Papua ini ditegaskan oleh Kusumaryati dalam disertasinya sebagai relasi yang menyerupai hubungan anatra negara penjajah dengan terjajah (2019). Sedangkan Hernawan (2015) dalam disertasinya lebih menyoroti Papua sebagai teater penyiksaan sebagai strategi Indonesia untuk mengontrol dan menguasai Tanah Papua.

Sebagaimana dijelaskan di muka, Anderson (2015) menjelaskan mengenai sumber *insecurity* yang berasal dari aktor-aktor non-negara dan juga buruknya pelayanan publik. Sedangkan Viartasiwi (2018) melihat Papua sebagai industri kekerasan yang melibatkan para elit Papua sendiri. Sementara Rosita (2018) melihat dampak investasi dalam proyek MIFEE di Merauke telah memecah belah dan melemahkan masyarakat adat Papua di daerah tersebut. Studi-studi di muka menunjukkan bahwa persoalan di Tanah Papua semakin kompleks dan berkembang karena pemerintah tidak sepenuhnya melaksanakan rekomendasi dari *Papua Road Map* terutama dalam dialog Jakarta dan Papua, rekonsiliasi, politik rekognisi, dan strategi pembangunan berbasis kebudayaan. Pemerintahan SBY maupun Jokowi memiliki pola yang hampir sama yakni melanjutkan pembangunan ekonomi berbasis pertumbuhan yang ‘eksploitatif’ dan pendekatan keamanan yang represif.

Hasilnya sebagaimana dikaji oleh beberapa penelitian menunjukkan bahwa kekerasan politik di Tanah Papua pasca 2010 tetap berlanjut sebagaimana dilaporkan oleh Amnesty International (2018) dan the International Coalition for West Papua (2017, 2019). Selain itu, konsolidasi gerakan politik Papua merdeka semakin menguat melalui wadah perjuangan bersama, the United Liberation Movement for West Papua (ULMWP) yang berimplikasi pada

internasionalisasi isu Papua di Pasifik dan PBB (Pamungkas, 2017). Sementara, pembangunan infrastruktur fisik termasuk jalan trans-Papua cenderung dimanfaatkan oleh komunitas pendatang daripada orang asli Papua (Pamungkas, 2018). Indeks Pembangunan Manusia (IPM) pada kabupaten-kabupaten yang penduduknya didominasi oleh orang asli Papua pada umumnya cukup rendah dan tingkat kemiskinan cukup tinggi (Seldadyo dkk., 2018). Pembangunan di Tanah Papua berwajah ganda, pada satu sisi terjadi peningkatan kemajuan yang bersifat fisik, namun pada sisi lain muncul marjinalisasi dan depopulasi (Sudira dkk., 2020) Akibatnya, identitas politik ke-Papua-an justru semakin menguat meskipun Orde Baru sudah berakhir.

Penutup

Pemikiran-pemikiran MSW dalam *Papua Road Map* (2008), sejatinya merupakan tanda-tanda peringatan bagi pemerintah bahwa persoalan Papua akan semakin rumit jika tidak diselesaikan secara komprehensif. Berbagai studi-studi ilmiah sesudah *Papua Road Map*, menunjukkan bahwa persoalan Papua jauh dari terselesaikan. Otonomi Khusus yang menjadi kerangka resolusi konflik telah gagal dalam memutus siklus kekerasan fisik maupun struktural. MSW dalam artikelnya bersama Budiatri (2012) menjelaskan bahwa Otonomi Khusus telah gagal sejak lahir karena ia tidak memiliki legitimasi yang kuat dalam proses perdamaian karena tidak diputuskan melalui dialog antara pihak-pihak yang bertikai. Sebagai implikasinya tidak ada komitmen politik yang kuat baik negara maupun masyarakat Papua untuk mengimplementasikan Otsus.

Gagasan MSW mengenai dialog Jakarta-Papua nampaknya menjadi alternatif bagi penyelesaian konflik Papua secara damai melalui komitmen politik sebagaimana penyelesaian damai konflik Aceh melalui MoU Helsinki 2005. Namun demikian, karakteristik Regim Joko Widodo yang lebih menekankan pada *developmentalisme* dan ketergantungannya pada aparat keamanan serta konstelasi geopolitik internasional belum memungkinkan

terjadinya dialog seperti demikian. Dari berbagai studi di muka, kita dapat mencandra bahwa konflik Papua akan tetap terus berlanjut dalam satu dekade ke depan karena pemerintah, nampaknya tidak mengikuti pemikiran Barbara W Tuchman dalam buku *The March of Folly*, tidak melihat alternatif penyelesaian secara damai baik dalam kerangka komitmen politik maupun transformasi konflik.

Gagasan dialog dalam *Papua Road Map* ini memperkuat hasil penelitian John Otto Ondawame, seorang intelektual Gerakan Papua Merdeka dalam disertasinya (2000) yang menyarankan agar Pemerintah maupun Organisasi Papua Merdeka sebaiknya duduk bersama membicarakan kerangka asosiasi politik yang tepat. Kalau dalam konteks kekinian, misalnya apakah menyerupai Pemerintahan Aceh, Bangsamoro Autonomous Regions for Muslim Mindanao di Filipina, atau Kurdistan Regional Government (KRG) di Irak. Bagi Papua, mungkin secara ideal mengikuti pemikiran Ketua Partai Rakyat Kurdistan, Abdullah Ocalan, bahwa tidak selalu suatu bangsa memiliki sebuah negara tersendiri. Sebaliknya, Pemerintah Indonesia harus menjadikan bangsa sebagai sebuah proyek bersama yang memberikan orang Papua cara berbeda untuk menjadi orang Indonesia. Untuk itu diperlukan suatu dialog untuk rekonsiliasi untuk memutuskan kerangka kebersamaan yang tepat antara Papua dan Indonesia. ❖

Daftar Pustaka

- Abdullah, T. (Ed.) (2019) *Papua dalam arus sejarah bangsa*. Jakarta: Direktorat Sejarah, Diektur Jenderal Kebudayaan-Kemertrian Pendidikan Nasional Republik Indonesia.
- Amnesty International. (2018). *“Don’t bother, just let him die!” Killing with impunity in Papua*. Jakarta: Amnesti Internasional Indonesia.
- Anderson, B. (2015) *Papua’s insecurity: state failure in the Indonesian periphery*. Honolulu, HI: East-West Center.
- Dewi, R. (2017). *Adat recognition in Merauke Integrated Food and Energy Estate in Papua, Indonesia* (Disertasi pada Kyoto University Jepang).

- Hernawan, Y. B. (2013). *From the theatre of torture to the theatre of peace: The politics of torture and re-imagining peacebuilding in Papua, Indonesia* (Dissertation in Australia National University).
- International Coalition for West Papua (ICP). (2019). *Human rights and conlift escalation in West Papua*. Wuppertal & Geneva: ICP Secretariat
- International Coalition for West Papua (ICP). (2017). *Human Rights in West Papua 2017*. Wuppertal & Geneva: ICP Secretariat.
- Kirksey, E. (2012). *Freedom in entangled worlds: West Papua and the architecture of global power*. Duke University Press.
- Ondawame, J. O. (2000). *One people, one soul: West Papuan nationalism and the Organisasi Papua Merdeka* (Dissertation in Australia National University)
- Pamungkas, C. (2017). Menelusuri perjalanan ULMWP dan diaspora Papua. Dalam Pamungkas, C. & Rusdiarti, S. R. (Ed.), *Updating Papua Road Map: Proses perdamaian, politik kaum muda, dan diaspora Papua (171-242)*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Pamungkas, C. (2018). "Can infrastructure based development bring peace in West Papua?" Paper presented in the international Peace Research Association conference in 23-26 November 2018 in Ahmedabad, India.
- Rutherford, D. (2012). *Laughing at leviathan: Sovereignty and audience in West Papua*. University of Chicago Press.
- Seldadyo H, Budiatri AP & Satriani, S. (2018). Pendahuluan. Dalam Y. Indrisari (Ed.) *Jalan untuk komunitas: Membangun infrastruktur konektivitas jalan untuk penghidupan orang asli Papua dan lingkungna hidup*. Monografi hasil penelitian the Asia Foundation Jakarta dan LIPI.
- Sudira, N., Rumkabu, E., Longowuyu, Y., Pamungkas, C & Aidulsyah, F. (2020). *Pembangunan, marginalisasi, dan disintegrasi*. Jakarta: Pacepedes Unpar, Imparsial & TIFA.
- Tuchman, B. W. (2011). *The march of folly: From Troy to Vietnam*. New York: Random House.

- Viartasiwi, N. (2016). *Beyond separatist conflict: Political economy of violence in West Papua* (Doctoral dissertation, Kyoto University 立命館大学).
- Widjojo, M. (2006). Nationalist and separatist discourses in cyclical violence in Papua. *Asian Journal of Social Science*, 34(3), 410-430.
- Widjojo, M. S. (2007). *The revolt of Prince Nuku: Cross-cultural alliance-making in Maluku, c. 1780-1810* (Dissertasi pada Leiden University, Belanda).
- Widjojo, M. S., & Budiatri, A. P. (2012). UU Otonomi Khusus bagi Papua: Masalah legitimasi dan kemauan politik. *Jurnal Penelitian Politik*, 9(1), 22.
- Widjojo, M. S., Elizabeth, A., Al Rahab, A., Pamungkas, C., & Dewi, R. (2008). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*. Jakarta: P2P-LIPI.

BAB 7

MEMAHAMI PAPUA: SUMBANGAN MURIDAN

Manuel Kaisiepo

Tim Penasehat Senior Kantor Staf Presiden (KSP) RI

“Papua menjadi bagian utama dalam perjalanan kehidupan Muridan. Tak pernah seharipun terlewatkan tanpa percakapan tentang Papua..... Ia ingin mengajak sebanyak mungkin orang untuk memahami Papua sehingga bisa membangun percakapan-percakapan baru yang lebih kuat dan komprehensif.....” (cuplikan kesaksian Suma Riella Rusdiarti, istri almarhum Muridan dalam buku *Muridan, Kita, dan Papua: Sebuah liber amicorum* (2014).

Mengajak sebanyak mungkin orang untuk memahami Papua!”. Itulah inti soalnya. Memahami Papua tidak cukup hanya melalui data-data statistik belaka, melalui laporan-laporan aparatur birokrasi pemerintah, melalui berbagai forum diskusi, seminar atau webinar, ataupun melalui berbagai penelitian ilmiah maupun penelitian praktis sebagai “proyek”, yang banyak dilakukan tentang Papua. Bahkan terhadap penelitian ilmiah sekalipun, diperlukan skeptisme dengan memeriksa apakah penelitian yang dilakukan itu mengandung *bias* tertentu atau tidak, apakah penelitian itu dilakukan hanya untuk memuaskan hasrat ingin tahu akademis (*to know* dan *to explain*), ataukah memang dilandasi oleh niat sungguh-sungguh ingin memahami (*to understand*) masyarakat yang diteliti.

Yang terakhir ini dimungkinkan bila antara si peneliti dan yang diteliti terjalin pola hubungan *intra-personal communication*, suatu komunikasi antarpribadi yang saling “melebur”, bukan sekadar hubungan subyek dan obyek yang berjarak. Dengan komunikasi antarpribadi, si peneliti tidak lagi sekadar bermaksud untuk tahu, tapi mampu memahami secara utuh sehingga terjadi adanya saling pengertian (*understanding*). Pada level saling memahami ini, yang kemudian disampaikan oleh si peneliti bukan lagi sekadar eksplanasi atau analisis melainkan suatu interpretasi makna (*interpretation of meaning*).

Pada sisi kemampuan membangun komunikasi antarpribadi untuk mendapatkan pemahaman holistik, dan karena itu kemudian mampu juga melakukan *interpretation of meaning* tentang Papua, saya kira di sanalah posisi Muridan sebagai seorang ilmuwan dan peneliti. Muridan memang seorang ilmuwan dan peneliti yang bekerja dengan standar metodologis yang ketat. Tetapi lebih dari seorang ilmuwan atau peneliti, Muridan sejak awal telah dengan sadar menempatkan dirinya sebagai bagian dari masyarakat yang ingin dipahaminya, bukan sebagai orang luar yang hanya sekedar ingin mengetahui.

Sebagai ilmuwan dan peneliti sosial budaya, Muridan mampu menjaga jarak obyektivitas pada satu sisi, tapi pada sisi lain mampu melebur ke dalam masyarakat yang ditelitinya, melakukan *inside-out research* sekaligus *outside-research*. Di sinilah Muridan (dan beberapa peneliti sosial yang sealaran dengannya) berbeda dengan kebanyakan para ilmuwan sosial lainnya yang banyak melakukan penelitian tentang Papua. Dalam hal penelitian sosial dengan segala kompleksitasnya, kita bisa belajar dari pengalaman cara kerja, pendekatan teoretis, metodologi, bahkan “ideologi” di balik kegiatan penelitian yang dahulu banyak dilakukan oleh para ilmuwan atau peneliti sosial Barat di Indonesia dan negara-negara bekas jajahan mereka.

Semua tahu bahwa sejak lama para ahli ilmu-ilmu sosial dan kebudayaan menganggap Papua sebagai “laboratorium” yang kaya untuk dieksplorasi atau dikaji dari berbagai pendekatan akademis. Berbagai kajian para antropolog Belanda maupun sarjana orientalis Barat lainnya membantu kita memahami adat-istiadat, tradisi, dan budaya dalam arti umum dari berbagai etnis yang ada di Papua. Sebagian dari kajian-kajian itu masih digunakan dan dikembangkan para ahli ilmu-ilmu sosial Indonesia untuk mengkaji perkembangan masyarakat dan kebudayaan di Papua saat ini (Van Baal, Galis, & Koentjaraningrat, 1984). Namun tanpa mengurangi sumbangan positif dari kajian-kajian tersebut, kini semakin disadari tidak semuanya mampu memberikan gambaran yang utuh disertai manfaat baik dari segi epistemologis maupun dari segi praktis. Sudah sering diungkapkan bahwa salah satu “cacat” dari kajian-kajian itu adalah *bias* kolonialisme maupun *bias* orientalisme ataupun Eurosentrisme yang terkandung di dalamnya.

Studi klasik dari Edward Said (1978), *Orientalism*, dan Frantz Fanon (1952), *Fact of Blackness* misalnya, sudah cukup menjelaskan soal bias kajian-kajian semacam itu di beberapa negara bekas jajahan Eropa di Timur Tengah dan Afrika. Cara pandang kolonialisme, orientalisme dan Eurosentrisme itu dipertahankan melalui infiltrasi pengetahuan dengan menghimpun penduduk pribumi bangsa terjajah, mengklarifikasikan dan merepresentasikan mereka menurut dengan cara Barat. Dengan meminjam konsep Antonio Gramsci tentang hegemoni, Edward W. Said menyatakan bahwa kajian orientalisme pada dasarnya adalah bentuk legitimasi superioritas kebudayaan Barat (penjajah) atas inferioritas kebudayaan Timur (jajahan), mencerminkan apa yang disebutnya “hegemoni kultural”.¹

Celaknya, ketika kolonialisme berakhir, beberapa negara yang baru merdeka (termasuk Indonesia) ternyata tetap mewarisi

1 Said (1978) membagi empat jenis relasi kekuasaan dalam wacana orientalisme: kekuasaan politis, kekuasaan intelektual, kekuasaan kultural, dan kekuasaan moral. Bagi Said, dengan mengkaji teks-teks orientalis melalui operasi diskursif yang berlangsung, bisa diungkap relasi ideologis yang terdapat di dalam orientalisme.

bias kultural tersebut. Warisan ini antara lain tampak dalam upaya menciptakan “hirarki” baru kebudayaan sebagaimana dikritik Frantz Fanon (1962), yang membedakan kebudayaan “tinggi” atau *adhi luhung* dengan kebudayaan “rendah” atau “kurang berbudaya”; melekatkan *stereotype* bahkan stigmatisasi negatif (misalnya “malas, bodoh, barbar, primitif” dst) kepada kelompok-kelompok etnis tertentu di dalam masyarakatnya sendiri.²

Hal yang sama terjadi juga di dunia akademik. Terjadi apa yang disebut “pikiran yang terbelenggu” (*the captive mind*) di kalangan para ahli ilmu-ilmu social yang akhirnya menimbulkan ketergantungan akademis kepada semua pemikiran dan paradigma Barat tanpa sikap kritis. Padahal kecenderungan ini bukan tanpa konsekuensi. Seperti ditunjukkan Syed Farid Alatas (2006), selain menciptakan kecenderungan untuk mengingkari atau meminggirkan ide dan konsep lokal, regional, dan ulayat, ide-ide yang dikonsumsi dalam relasi ketergantungan tersebut juga ditandai dengan irrelevansi tertentu dalam konteks Asia.

Di Indonesia, kajian-kajian antropologis konvensional sampai pertengahan dekade 1970-an di berbagai universitas juga seringkali tidak lepas dari bias tersebut. Dengan mendasarkan diri pada studi Clyde Kluckhohn (1944; 1953; 1962) tentang unsur-unsur kebudayaan dan kajian dari para antropolog lainnya dalam paradigma yang sama, model kajian antropologi konvensional itu telah mencoba mendeskripsikan kehidupan berbagai etnik dan subetnik di Indonesia, termasuk mendeskripsikan pola-pola perilaku dan sikap mental masyarakat dalam merespons perubahan yang terjadi.³

Keadaan ini mulai berubah dengan semakin banyaknya para ahli antropologi dan juga ilmuwan sosial umumnya di Indonesia yang mendapatkan referensi berbeda dari kajian ahli antropologi di luar Belanda dan Eropa umumnya. Referensi berbeda itu

2 Selain karyanya, *Fact of Blackness* (1962), karya Frantz Fanon lainnya adalah *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1979). Di Indonesia karya-karya Fanon ini seringkali digunakan oleh almarhum George J Aditjondro dalam kajiannya tentang Papua.

3 Contoh klasik dari kajian model ini bisa dilihat dalam karya-karya ahli antropologi terkemuka Universitas Indonesia, Koentjaraningrat, salah satunya adalah *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1974).

diperoleh misalnya dari studi antropolog Amerika, Clifford Geertz, yang pernah melakukan penelitian lapangan intensif di Jawa dan Bali. Hasil penelitiannya kemudian menjadi dasar penulisan buku maha karyanya, *The Religion of Java* (1960), juga karya-karya seperti *Agricultural involution* dan *Negara: The Theatre state in nineteenth century Bali* (1980).⁴

Geertz tidak lagi berhenti pada deskripsi atau eksplanasi sebagaimana para ilmuwan sosial sebelumnya, melainkan menukik ke interpretasi makna (*the interpretation of meaning*). Meninggalkan metode *erklaren* dari ilmu-ilmu eksata yang banyak digunakan ilmuwan sosial dengan tujuan untuk sekedar mengetahui (*to know*) dan untuk menjelaskan (*to explain*), Geertz masuk melalui metode *Verstehen* yang tujuannya adalah untuk lebih memahami (*to understand*). Dan pemahaman yang utuh itu hanya dimungkinkan bila antara si peneliti dan yang diteliti terjalin suatu *intra-personal communication*, bukan sekedar komunikasi melalui wawancara model kuesioner yang seringkali lebih mirip interogasi.

Bagi Geertz (1974; 1983), kebudayaan adalah sesuatu yang semiotik yang berhubungan dengan symbol; karena itu symbol itu perlu dipahami secara lengkap maknanya dan ditafsirkan secara lengkap pula. Maka kajian etnografi yang diperlukan dalam konteks ini adalah deskripsi etnografi (*ethnographic description*) yang lengkap (*thick*), meminjam istilah Gilbert Ryle, “*thick description*”, bukan deskripsi yang dangkal, “*thin description*”. Menurut Geertz, dalam mengamati realitas sosial suatu masyarakat, seorang ilmuwan tidak hanya sekedar melihat hubungan kausal melainkan juga berusaha memahami dan menafsirkan makna dalam kebudayaan masyarakat tersebut. Dan itu hanya dimungkinkan apabila sang ilmuwan atau peneliti selain mampu menjaga jarak obyektivitas,

4 Karya Geertz lainnya ikut memberikan pengaruh kuat dalam berbagai kajian ilmu sosial lainnya di Indonesia. Dalam bidang sosiologi dan ekonomi pertanian misalnya, ada karya Geertz, *The Agricultural Involution* (Berkeley: University of California Press, 1968); serta *Peddlers and Princes* (The University of Chicago Press, 1963). Dalam ilmu politik, kajian Geertz tentang “politik aliran” masih menjadi wacana hingga saat ini. Kajian Geertz inilah yang kemudian dikembangkan oleh Herberth Feith dan Lance Castles dalam buku mereka yang terkenal, *Indonesian Political Thinking, 1945 – 1966* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

juga mampu “melebur” ke dalam masyarakat yang ditelitinya (*inside-out* dan *outside-in research*).

Dalam hal terakhir ini, kemampuan menjaga jarak obyektivitas sekaligus mampu melebur ke dalam masyarakat yang ditelitinya (*inside-out research* dan *outside-in research*), saya kira telah dilakukan dengan baik oleh Muridan, yang sejak tahun 1993 telah melakukan berbagai penelitian di beberapa daerah di Papua. Hasilnya bisa dilihat dari berbagai hasil-hasil penelitian Muridan yang sudah dipublikasikan, baik dalam bentuk laporan penelitian, makalah, artikel di media massa dan jurnal-jurnal ilmiah, hingga ke beberapa buku yang telah ditulisnya sendiri atau karya bersama para koleganya yang disuntingnya. Puncaknya adalah karya bersama para peneliti LIPI berjudul *Papua Road Map* (Widjojo dkk, 2009). Seperti diakui sendiri oleh sahabat dan koleganya di LIPI, Dr. Adriana Elisabeth, judul lengkap buku *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present and securing the future* adalah sepenuhnya ide Muridan yang menggambarkan pemahamannya sekaligus harapannya mengenai Papua di masa mendatang.

Saya tidak akan menguraikan kembali semua hasil penelitian, pemikiran dan analisis, serta rekomendasi yang sudah dibuat Muridan bersama koleganya dari LIPI. Namun saya kira kita semua sepakat bahwa buku itu masih tetap merupakan karya terbaik dan tetap relevan hingga saat ini dalam upaya lebih memahami persoalan Papua secara mendasar dan komprehensif. Hasil penelitian yang terungkap dalam buku ini menjelaskan dengan rinci empat akar masalah Papua: 1) sejarah integrasi, status politik dan identitas politik; 2) kekerasan politik dan pelanggaran HAM; 3) kegagalan pembangunan; dan 4) marjinalisasi orang Papua. Selain empat akar masalah, juga diberikan skema solusi dominan, solusi tandingan, dan solusi alternatif. Di balik teks formal dalam buku ini, kita menangkap adanya nuansa lain yaitu keprihatinan sekaligus sikap

keberpihakan yang nyata dari Muridan bersama Tim LIPI terhadap nasib masyarakat asli Papua di tengah arus perubahan, dinamika sosial ekonomi dan politik yang dahsyat: bagaimana rakyat Papua terbelenggu dalam struktur-struktur yang menindas, baik secara politik, ekonomi maupun sosial budaya.

Sejarah masa lalu yang diwarnai kekerasan struktural dan pelanggaran HAM masih dominan dalam memori kolektif rakyat Papua. Demikian pula struktur ekonomi yang pincang dan eksploitatif disertai dominasi kapital dan pasar atas sumber daya yang tersedia, menyebabkan rakyat Papua mengalami bukan saja proses pemiskinan melainkan juga marginalisasi yang mengkhawatirkan di tanahnya sendiri. Kebijakan otonomi khusus (Otsus) yang tadinya diharapkan merupakan “obat mujarab” untuk mengatasi persoalan di atas, justru semakin memperlihatkan kegagalannya. Kebijakan otsus disertai pelimpahan dana yang besar, pemekaran daerah otonomi baru yang semuanya diharapkan semakin meningkatkan kesejahteraan sosial ekonomi sekaligus harkat dan martabat rakyat Papua, tidak terbukti. Yang terjadi justru tingkat kemiskinan yang semakin bertambah disertai proses ketersingkirkan atau marginalisasi, yang kesemuanya itu pada gilirannya mengancam solidaritas sosial masyarakat, menimbulkan fragmentasi atau keterpecahan.

Melalui pemahaman yang mendalam (*understanding*), Muridan dan koleganya dari LIPI bukan saja mampu memetakan secara jelas dan komprehensif persoalan Papua, termasuk mengidentifikasi empat akar masalahnya, melainkan juga menawarkan alternatif jalan damai penyelesaian masalah Papua melalui tahapan dialog yang mencerminkan adanya moderasi, negosiasi, dan kompromi. Posisi dan sikap Muridan dan tim peneliti LIPI sangat jelas dalam menawarkan solusi atas permasalahan Papua yang kompleks: “.....Di atas segalanya, unsur empati, ketelatenan, dedikasi, dan keberpihakan yang kuat pada kepentingan kesejahteraan orang asli Papua harus menjadi prinsip dasar bagi semua pihak yang terlibat di dalamnya” (Widjojo dkk, 2009: 230).

Setelah lebih 10 tahun buku *Papua Road Map* ini terbit, dan tujuh tahun setelah kepergian Muridan, spirit dan kecintaannya atas Papua serta pekerjaan besar yang telah dirintisnya tidak berhenti, bahkan terus berlanjut. Generasi baru peneliti di LIPI terus melanjutkan penelitian tentang Papua dengan spirit yang sama, dengan cara bekerja ilmiah yang sama, dan dengan sikap keberpihakan yang sama.

Sebagai orang yang pernah di LIPI (walau sebentar), saya ikut senang para peneliti generasi baru di LIPI terus melakukan penelitian dan mempublikasikan penelitian mereka tentang Papua. Pada tahun 2020, LIPI baru saja mempublikasikan dua buku hasil penelitian mereka di Papua. Pertama, buku *Pembangunan inklusif Papua Barat* (Warsilah dkk, 2020), kemudian buku *Pendidikan sebagai jalan terang: Membangun pendidikan yang responsif terhadap kondisi geografis, demografis dan sosial budaya orang Papua* (Afriansyah dkk, 2020), dan buku *Kesehatan ibu & anak orang asli Papua: Antara ketersediaan layanan dan tantangan sosial-budaya* (Widayatun dkk, 2020).

Muridan telah meninggalkan kita semua sejak 7 Maret 2014, tetapi cita-cita dan pekerjaan yang dirintisnya tidak berhenti. Dia juga sudah meninggalkan *legacy* yang sungguh berharga. Setidaknya upaya penyelesaian masalah Papua sudah punya basis pijakan, walaupun memang tidak mudah, termasuk upaya mewujudkan Papua damai melalui jalan dialog. ❖

Daftar Pustaka

- Afriansyah, A. (eds.). (2020). *Pendidikan sebagai jalan terang: Membangun pendidikan yang responsif terhadap kondisi geografis, demografis, dan sosial budaya orang Papua*. Jakarta: LIPI dan Yayasan Obor.
- Alatas, S.F. (2006). *Alternative discourses in Asian Social Sciences: Respons to eurocentism*. Sage Publications India Pvt Ltd.
- Fanon, F. (1952). The fact of blackness. *Postcolonial Studies: An Anthology*, 15-32.

- Fanon, F. (1979). *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Feith, F & Castles, L. (1970). *Indonesian political thinking, 1945 – 1966*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geertz, C. (1960). *The religion of java*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Geertz, C. (1963). *Peddlers and princes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968). *The agricultural involution*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Book.
- Geertz, C. (1974). *The interpretation of cultures: Selected essays*. London: Hutchinson & Co Publisher Ltd.
- Kluckhohn, C. (1944). *Mirror for men*. New York: Fawcett.
- Kluckhohn, C. (1953). Universal categories of culture. Dalam A.L. Kroeber (ed), *Anthropology Today: An encyclopedic inventory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kluckhohn, C. (1962). *Culture and behavior*. New York: Free Press of Glencoe.
- Koentjaraningrat, R.M. (1974). *Kebudayaan, mentalitas dan pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 1974.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Van Baal, J. Galis, K.W & Koentjaraningrat, R.M. (1984). *West Irian: A bibliography*. Leiden: KITLV,
- Warsilah, H. (eds.). (2020). *Pembangunan inklusif Papua Barat*. Jakarta: LIPI dan Yayasan Obor.
- Widayatun. (eds.). (2020). *Kesehatan ibu & anak orang asli Papua: Antara ketersediaan layanan dan tantangan sosial budaya*. Jakarta: LIPI dan Yayasan Obor.
- Widjojo, M.S. (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present and securing the future*. Jakarta: LIPI, Yayasan Tifa, dan Yayasan Obor Indonesia.

BAB 8

MURIDAN S. WIDJOJO, INTELEKTUAL ORGANIK SEJATI

Ahmad Suaedy

*Anggota Ombudsman RI & Dekan Fakultas Islam Nusantara,
Universitas Nahdaltul Ulama Indonesia (UNUSLA) Jakarta*

Perkenalan saya secara pribadi dengan Mas Muridan – demikian saya memanggilnya—Satrio Widjojo tidak begitu lama namun serasa sangat mendalam. Yaitu sejak saya merencanakan menulis disertasi tentang penyelesaian konflik Papua dan Aceh di era presiden Gus Dur kira-kira tahun 2013. Waktu itu saya sudah menetapkan akan menulis tentang bagaimana Presiden Gus Dur menyelesaikan konflik Papua dan Aceh melalui lahirnya UU Otonomi Khusus Provinsi Papua No. 21 2001 dan UU No. 18 2001 tentang Otonomi Khusus Provinsi Aceh –selanjutnya disebut UU Otsus saja—sebelum saya mendaftar S3 di UIN Sunan Kalijaga. Disertasi itu kini telah terbit dengan judul, *Gus Dur, Islam Nusantara dan Kewarganegaraan Bineka: Penyelesaian Konflik Aceh dan Papua 1999-2001* (Jakarta: Gramedia 2018).

Salah satu pertanyaan kunci yang ingin saya cari jawabannya ketika itu adalah bagaimana dan sejauhmana Gus Dur sebagai presiden memiliki andil bagi lahirnya dua UU tersebut. Karena, pertama, ada pandangan bahwa presiden Gus Dur sesungguhnya tidak tahu apa-apa tentang UU itu karena keduanya dikerjakan nyaris seratus persen oleh masyarakat atau intelektual dan aktivis

Papua dan Aceh sendiri. Pemerintah pusat tidak ikut campur tangan di dalamnya. Kedua, UU itu ditandatangani oleh presiden Megawati Sukarno Putri pada 2001 setelah Gus Dur lengser. Pertanyaan selanjutnya adalah mengenai konten dari UU itu sendiri dan strategi mencapai perdamaian melalui konsensus.

Kenapa saya *adren*g untuk menulis topik tersebut, bukan semata-mata karena subyeknya adalah Gus Dur –orang yang sangat saya kagumi dan cukup dekat, juga pengakuan dari mas Muridan—melainkan juga karena sebelumnya saya telah melakukan penelitian dan menulis tentang separatisme di Patani Thailand Selatan dan Mindanao Filipina Selatan (Suaedy, 2016, 2018). Keduanya adalah separatisme yang dilekatkan pada komunitas minoritas Muslim di negara yang dipimpin oleh mayoritas Katolik (Filipina) dan Buddha (Thailand). Sementara di Indonesia pemerintahannya mayoritas Muslim dan presidennya seorang Ulama ‘tradisional progresif’, sedangkan gerakan separatisme-nya adalah bukan Muslim (Papua) dan Muslim (Aceh).

Dalam kasus perdamaian Aceh dan Papua di era presiden Gus Dur ini memiliki keunggulan baik pendekatan, metode maupun capaian daripada kedua kasus di atas, Patani dan Mindanao. Capaian itu misalnya *self-government* dan bahkan *self-governance* di bawah visi keislaman *ahlussunnah wal jamaah* dalam diri Gus Dur dan Nahdlatul Ulama yang menjadi basis etik dan spiritual dalam penyelesaian konflik tersebut serta tercapainya konsensus nasional melalui lahirnya UU Otsus. Ini yang tidak terjadi baik di Mindanao maupun di Patani. Formula penyelesaian konflik separatis Papua dan Aceh searah belaka dengan arus penyelesaian konflik vertikal pasca Perang Dingin secara internasional.

Perubahan-perubahan radikal pasca Perang Dingin dan juga Reformasi Indonesia memberikan sejumlah pilihan tentang hubungan komunitas masyarakat yang bersifat khas dengan negara

dan pemerintah dalam kerangka kesetaraan dalam negara-bangsa dan hak-hak asasi manusia, terutama posisi minoritas yang memiliki ciri khas secara sosial kultural historis khususnya minoritas yang terkait erat dengan teritori atau tanah tertentu (Osterloh, 2011). Hal ini sehubungan dengan tuntutan yang kian tinggi oleh kelompok-kelompok minoritas yang tertindas atau terhegemoni oleh konsep sentralistik negara-bangsa yang liberalistik. Runtuhnya negara-negara komunis mempertinggi frekuensi daerah-daerah yang memisahkan diri dari negara induk, baik kolonial maupun sesama bangsa pribumi. Proses itu menimbulkan banyak kekerasan antar negara secara regional maupun internasional (Mancini, 2008). Namun dalam waktu yang sama terjadi pergeseran pula pencarian upaya akomodasi dan inovasi penciptaan perdamaian.

Tingginya tingkat konflik mendorong ditemukannya suatu formula baru dalam penyelesaian kekerasan tersebut, misalnya, munculnya perubahan pendekatan tantang HAM yang lebih peduli terhadap hak-hak kolektif ketimbang hak-hak individu (Osterloh, 2011). Penghormatan terhadap hak-hak kolektif yang kian tinggi menuntut suatu cara pandang dan praksis baru dengan apa yang disebut multikulturalisme dalam kewarganegaraan atau *multicultural citizenship* (Suaedy, 2020). Dalam formula baru tersebut ditemukan bahwa kemerdekaan sesungguhnya tidaklah identik dengan pelepasan diri secara teritorial dari negara induk sebagaimana era sebelumnya dan era kolonial melainkan bisa saja kemerdekaan atau bahkan kedaulatan (*sovereignty*) bisa dicapai dengan tanpa memisahkan diri dari negara induk (Haraclides, 2002). Dengan demikian, muncul kecenderungan baru cara jalan tengah bagi wilayah-wilayah yang ingin merdeka dan *self-determination* dari negara induk dengan akomodasi hak-hak kolektif dan pengelolaan *self-government* dan bahkan *self-governance* (Wolf & Weller, 2005; Danspeckgruber, 2005).

Salah satu alasannya adalah karena pemisahan diri suatu teritori dari negara induk selalu mengundang konflik dan kekerasan bukan hanya terhadap masyarakat antar dua wilayah yang saling

berpisah tersebut melainkan juga perubahan pola hubungan secara regional dan internasional. Karena itu, konflik vertikal dan gerakan pemisahan diri merupakan ancaman bagi keamanan dunia dan regional serta nasional sehingga mendesak ditemukannya jalan keluar untuk menghindari kekerasan dan perang. Kata-kata kunci dalam gejolak pemisahan diri mengalami perubahan arti yang berorientasi pada dicapainya bentuk jalan tengah, kompromi dan akomodasi seperti otonomi (*autonomy*), pemisahan diri (*self-determinaiton*) dan bahkan kedaulatan (*sovereignty*) yang semula diartikan pemisahan diri secara teritorial secara nyaris mutlak.

Kata Otonomi (*Autonomy*) juga mengalami perubahan konotasi dari sebelumnya, yang semula diartikan sebagai *stepping stone* menuju kemerdekaan atau pemisahan diri baik karena niat baik negara pusat atau kolonial untuk melepasnya maupun karena keterpaksaan disebabkan karena tidak mampu menahan keinginan dan perlawanan dari wilayah tersebut untuk merdeka. Demikian juga *self-determination* yang sebelumnya diartikan sebagai pemisahan diri secara teritorial menjadi negara sendiri atau merdeka kini diartikan sebagai pengelolaan wilayah sendiri (*self-governance*) dan bahkan berdaulat (*sovereign*) namun menjadi bagian dari negara induk. Salah satu alasan teoritis tentang fenonema pergeseran arti ini adalah untuk menghindari kekerasan dan menjaga perdamaian regional dan internasional.

Separatisme, meskipun kenyataannya ada faktor mayoritas minoritas agama dan etnis, misalnya, tetapi hal itu sesungguhnya bukanlah faktor paling pokok. Masalah pokoknya adalah apakah ada sistem dan mekanisme kesetaraan, penunaian hak dan perlindungan atau afirmasi yang diberikan kepada minoritas karena kekhasannya, terutama minoritas yang memiliki sejarah penguasaan atas teritorial tertentu, secara adil dan proporsional. Kekuasaan dan model pengelolaan keragaman (*diversity*) lebih menentukan ketimbang

kenyataan akan berbedaan itu sendiri. Kekuasaan memang punya hukumnya sendiri, siapa yang memonopoli itulah yang ingin selalu menang. Dari situlah baru agama dan etnis ikut ditumpangkan. Di lain pihak, juga tumbuh kritisisme secara intelektual terhadap kecenderungan watak sentralistik dan hegemonik berimplikasi pada koersi dan penindasan dari sistem liberalisme individualistik termasuk dalam kewarganegaraan dan hak-hak asasi manusia sehingga menyingkirkan minoritas dan kelompok-kelompok budaya. Dalam pemahaman HAM liberal individualistik tidak mementingkan hak-hak kolektif. Karenanya muncul wacana kritik terhadap ketimpangan sistem individualistik bahwa meskipun mereka tinggal di sebuah negara-bangsa yang secara teoritik setara namun pada dasarnya mereka adalah *stateless*, tersingkir dan tidak mendapatkan hak dan pelayanan sebagai warga negara itu sendiri (Osterloh, 2011: 45-52).

Suatu sistem yang monopolistik dan sentralistik tidak memiliki kesabaran yang cukup untuk berdialog dan membangun kesepakatan dalam permainan negosiasi dan tolak angsur, misalnya, melainkan kalau bisa ingin meraih seluruhnya dan mengalahkan yang lain. Sangat sedikit pemimpin dan juga sistem yang memiliki kesadaran cukup untuk memberikan ruang dan toleransi kepada yang berbeda dan bertentangan, terutama terhadap minoritas, untuk berkembang bersama, menunggu atau afirmasi secara cukup kepada mereka. Kalau pun melakukan afirmasi bukan tanpa syarat melainkan segera ingin “balik modal”. Itulah yang terjadi pada pemerintah pusat ketika sebagian wilayahnya menuntut hak kolektif tertentu sebagaimana terjadi pada Thailand atas Patani, Filipina atas Mindanao dan Indonesia atas Papua dan Aceh di era Orde Baru.

Nah, saya memperoleh inspirasi hipotesis jawaban dari pertanyaan-pertanyaan kunci rencana disertasi saya di atas dari Mas Muridan. Dua atau tiga kali bertemu yang membahas spesifik

tentang Papua dan Aceh, saya seperti memperoleh kata kunci yang saya cari dari pertanyaan penelitian disertasi tersebut. Tentu saja saya harus membuktikan hipotesis-hipotesis itu dalam penelitian. Muridan adalah salah satu fasilitator dialog antara baik perwakilan masyarakat Papua maupun Aceh dengan pemerintah pusat ketika proses negosiasi damai yang kemudian melahirkan kedua UU tersebut. Pasca pemerintahan Gus Dur dan pengundangan kedua UU Otsus tersebut, Muridan terus bergerak menginisiasi berbagai kegiatan dan lembaga serta mendorong terjadinya proses perdamaian khususnya Papua.

Di Papua Muridan terlibat cukup dalam bukan hanya hubungan perwakilan Papua dengan pemerintah pusat melainkan ke dalam antar masyarakat Papua itu sendiri. Kebebasan berekspresi dan berkumpul yang dibuka luas dan perlindungan keamanan bagi masyarakat Papua yang diberikan oleh presiden Gus Dur sejak dilantik menjadi presiden, menjadikan semua orang dan kelompok di Papua memiliki kebebasan nyaris tanpa halangan apapun untuk mengemukakan pendapat dan untuk berkumpul. Masyarakat Papua demikian riuh dari forum publik ke forum publik lainnya di seluruh Papua ketika itu kira-kira sejak November 1999 hingga Nvember 2000 sebelum Gus Gur *dikuyo-kuyo* oleh partai-partai politik oposisi dan oleh TNI secara nasional.

Dengan kepentingannya sendiri TNI ingin terus melestarikan konflik dan meraup keuntungan demi para prjurit dan jendralnya guna menutupi kekurangan alokasi bujet nasional untuk mereka yang tidak mencukupi. Namun dalam rentang itu Gus Dur berhasil mengendalikan TNI dan Polri untuk tidak reaktif dan tidak melakukan penangkapan dan kekerasan (Suaedy, 2018). Informan saya beberapa orang dekat presiden Gus Dur, menginformasikan bahwa bahkan Gus Dur bisa menelpon Kapolsek, Kapolres dan Danramil, Dandim secara langsung guna memastikan dan mencegah terjadinya kekerasan menghadapi para demonstran dan tuntutan rakyat Papua, juga Aceh, dengan tuntutan radikal sekalipun. Sehingga perbedaan pendapat muncul bukan hanya antara masyarakat Papua dengan

pemerintah pusat melainkan di antara mereka sendiri, khususnya antara mereka yang pro M dan pro O.

Saya merasakan Muridan begitu dekat dengan masalah Papua dan memiliki komitmen yang tinggi untuk ikut mendorong perdamaian sebagai intelektual atau peneliti dengan cara terlibat dan tidak mengambil jarak dari masalah sebagai akademisi. Namun dalam waktu yang sama Muridan *keukeuh* nyaris tanpa kompromi mengenai pendekatan dialog dan strategi negosiasi yang didasarkan pada temuan-temuan penelitiannya. Kritisisme terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah pasca presiden Gus Dur dilakukan secara konstan yang mengabaikan penghormatan terhadap eksistensi dan martabat masyarakat Papua serta kembali memberlakukan pendekatan keamanan dan kekerasan. Karena itu eskalasi kekerasan terus berlangsung, dalam waktu yang sama terjadi proses pemarjinalan terhadap OAP (Orang Asli Papua) dan ketidakadilan yang sistemik menggurita di Papua.

Edisi *Update Papua Road Map* (Rusdiarti & Pamungkas, 2017) dari laporan tim yang dipimpin Muridan sebelumnya, dari hasil penelitian intensif dan mendalam justeru menunjukkan lebih kompleks, misalnya regenerasi gerakan perlawanan dan diaspora para aktivis perlawanan serta di lain pihak pandangan establis dan sempit dari para pengambil kebijakan, sedangkan problem utama belum beranjak dari temuan-temuan sebelumnya. Empat masalah krusial dalam Road Map (Widjojo, 2009) itu adalah, 1) marjinalisasi dan diskriminasi terhadap Orang Asli Papua (OAP), baik secara politik, ekonomi maupun budaya; 2) penyelesaian pelanggaran HAM yang dijanjikan oleh UU No. 21 tapi tidak pernah tersentuh hingga kini; 3) tentang kejelasan sejarah Papua yang sering disebut pelurusan sejarah Papua atau dalam UU Otsus disebut dengan kata “klarifikasi sejarah” Papua; 4) kegagalan pembangunan di Papua dalam memenuhi keadilan sesuai dengan UU Otsus khususnya dalam sektor pendidikan, pemberdayaan ekonomi rayat, kesehatan dan infrastruktur. Dalam waktu yang sama, PRM itu juga merekomendasikan empat langkah utama untuk penyelesaian: 1)

rekognisi dan pemberdayaan terhadap OAP; 2) paradigma baru pembangunan Papua yang lebih pro rakyat bawah dan OAP; 3) pengadilan HAM dan rekonsiliasi; serta 4) dialog sebagai satu-satunya cara untuk memulai mencari penyelesaian seluruh problem tersebut di Papua maupun di Jakarta.

Maka sebagai seorang intelektual sekaligus aktivis saya kira tidak berlebihan jika saya menjulukinya sebagai apa yang oleh Antonio Gramsci disebut sebagai intelektual organik, sesuai konteksnya. Muridan tidak hanya puas dan mencukupkan pada teori-teori dan analisis atas temuan lapangan belaka tanpa ikut berusaha untuk menyelesaikannya terhadap berbagai problem yang ditemukannya. Ia menstranformasi suatu pengetahuan menjadi kesadaran dan gerakan. Dia keluar kandang, sebagai peneliti LIPI, dan ikut memobilisasi kesadaran masyarakat dan pemerintah tentang pentingnya penyelesaian konflik dan kekerasan tentang Papua secara adil dan damai. Namun dalam waktu bersamaan kakinya tidak meninggalkan gelanggang itu sendiri sebagai peneliti di LIPI. Dia tetap menjaga pendekatan ilmiahnya sebagai peneliti LIPI namun bergerak lebih jauh menjadikannya langkah transformasi dan tindakan.

Muridan menginformasikan kepada saya yang juga saya kutip di dalam disertasi saya. Pada suatu ketika dalam proses diskusi dan penyusunan aspirasi di antara masyarakat Papua dalam suasana kebebasan yang demokratis, terjadi ketegangan yang cukup tajam di antara mereka yang pro M dan Pro O di dalam masyarakat Papua itu sendiri. Karena itu Muridan --mungkin juga fasilitator yang lain- mengadu dan sekaligus memberi jalan keluar kepada presiden Gus Dur. Bahwa pemerintah pusat sebaiknya ikut terlibat dalam pembicaraan tersebut dan ikut dalam pembahasan rancangan UU Otsus Papua karena situasi ketika itu tidak ada yang menengahi dari perbedaan pendapat yang, menurutnya, membahayakan, mengarah kepada perpecahan.

Namun, apa jawab presiden Gus Dur. Menurut Muridan, presiden Gus Dur dengan tegas menyatakan tidak, atau menolak campur tangan. Pemerintah tidak boleh campur tangan, biarkan rumusan itu lahir dari mereka, masyarakat Papua, sendiri. Mereka akan menemukan jalan keluarnya sendiri justeru ketika tidak dicampurtangani pihak luar atau pemerintaah. Mereka, masyarakat Papua, memiliki kearifannya sendiri untuk menyelesaikan perbedaan pendapat di antara mereka. “Nanti kalau sudah selesai, kita perjuangkan bersama-sama di DPR.” Kalimat ini nyaris verbatim saya kutip dari Muridan yang menirukan kata-kata Gus Dur. Karena partai politik Gus Dur jumlah kursinya kecil di DPR maka memang tidak mudah untuk memperjuangkan aspirasi yang sensitif itu. Sedangkan partai-partai besar lain di DPR dikuasai oleh aktor-aktor dan dipimpin oleh mereka yang masih bermental Orde Baru, termasuk tentara.

Muridan juga menginformasikan bahwa Tim Asistensi RUU Otsus yang dibentuk Gubernur Papua ketika itu secara cukup intensif berkomunikasi dengan Gus Dur sebagai presiden mengenai arah dan konten dari RUU tersebut, baik langsung maupun tidak langsung. Jadi, ketidakcampurtanganan pemerintah pusat dalam penyusunan aspirasi masyarakat Papua bukan karena presiden Gus Dur tidak tahu dan tidak mau tahu melainkan suatu sikap sejak semula dan strategi partisipatif radikal pemerintahan Gus Dur terhadap penyelesaian tersebut, betapapun bagi orang lain situasi dan konflik itu begitu pentingnya. Gus Dur juga tidak takut frasa “pelurusan/klarifikasi sejarah” masuk ke dalam UU karena baginya tidak ada masalah yang tidak bisa diselesaikan atau dicari jalan tengahnya dengan dialog dan damai. Bahkan, suatu forum yang oleh banyak orang dianggap sebagai tempat untuk konsolidasi mempersiapkan aspirasi M, Kongres Nasional Papua Kedua, dibantu dana satu miliar rupiah oleh Gus Dur. Jumlah yang tidak sedikit untuk era awal tahun 2000an.

Ketika presiden Gus Dur menyanggupi pemberian bantuan dana itu kepada Theys Hiyo Eluay dan Tom Beanal dan kawan-

kawan, mereka belum menyatakan konfirmasinya bahwa keputusan Kongres itu akan tetap menjadi bagian dari Indonesia. Dalam penyerahan uang itu Gus Dur sembari menyatakan. “*Ini bukan uang saya. Ini uang kalian sendiri. Maaf baru segini, nanti kalau ada uang lagi saya tambahkan.*” Kalimat ini saya kutip dari orang yang ikut langsung bertemu presiden Gus Dur di Istana Merdeka dalam rangka laporan hasil Mubes sebelumnya. Benar saja setelah UU 21 2001 ditetapkan kemudian Dana Otsus mengalir mendekati kalau tidak lebih ratusan trilyun rupiah dalam waktu hampir 20 tahun. Itulah cara Gus Dur membangun saling percaya (*trust building*) di antara mereka setelah memberi pengakuan pada nama provinsi dari Irian Jaya menjadi Papua sesuai dengan aspirasi masyarakat Papua.

Terbukti bahwa pemberian nama Papua dan bantuan dana untuk Kongres serta kebebasan yang diberikan presiden tidak mengakselerasi tuntutan merdeka dan juga kekerasan melainkan sebaliknya, menaikkan kepercayaan mereka kepada pemerintah pusat dan nyaris tanpa kekerasan, dan bahkan menghapuskan tuntutan merdeka menjadi *self-government* dalam Otonomi Khusus sebagaimana tertuang secara eksplisit dalam UU Otsus tersebut. Dengan kata lain, Gus Dur telah memberikan tuntutan substantif rakyat Papua itu sebelum para aktivis separatis Papua itu sendiri memberikan komitmen untuk menerima menjadi bagian dari Indonesia. Strategi kebebasan dan perlindungan serta hubungan personal membuat mereka justru meninggalkan tuntutan merdeka.

Strategi Gus Dur dalam dialog atau negosiasi dalam masalah Papua, juga Aceh, adalah, dengan demikian: mengembalikan martabat, memberikan keadilan serta kesetaraan terlebih dahulu kepada mereka baru dituntut kesetiaan melalui dialog dan negosiasi dan bukan sebaliknya. Gus Dur tidak pernah takut dengan perbedaan yang ekstrim sekalipun. Baginya, semua perbedaan bisa diselesaikan dengan dialog dan damai, asal sama-sama tulus dan setara. Sedangkan strategi Orde Baru dan pemerintahan setelah Gus Dur, sebaliknya, mereka dituntut kesetiaan dulu baru berdialog,

atau sepakat dulu baru berdialog, kuat unsur pemaksanaan atau koersi pada pendekatan kedua ini yang mengundang kekerasan.

Dan benar saja dari rangkaian pembicaraan dan dialog di antara mereka sendiri dari forum-forum kecil di daerah dan di antara kelompok profesi hingga yang besar seperti Mubes (Musyawarah Besar, Februari 2000) dan Kongres Nasional Papua II (Mei-Juni 2000) mereka menemukan sendiri formulanya –yang tertuang dalam draf RUU Otsus nantinya– yaitu *self-government* dan bukan merdeka. Topik dan tafsir atas kata dan sistem inilah yang mengemuka dalam perdebatan di DPR kemudian dalam pembahasan draf tersebut. Sejauh yang saya temukan secara substantif nyaris seluruh usulan RUU itu diakomodasi oleh DPR kecuali perubahan kata atau penghalusan kata majemuk dari “pelurusan sejarah” menjadi “klarifikasi sejarah.”

Jika diukur dalam diskursus akademik, UU 21 itu bukan hanya sistem *self-government* melainkan pada tingkat *self-determination* atau bahkan *sovereignty* dalam artinya yang baru: yaitu pengelolaan pemerintahan secara mandiri dari masalah politik, budaya dan tradisi, sumber daya alam hingga keuangan namun tetap menjadi bagian dari negara induk kesatuan Republik Indonesia. Konsep itu juga menempatkan arti Otonomi dalam artinya yang baru, yaitu dari otonomi sebagai *stepping stone* untuk kemerdekaan atau pemisahan diri dalam konotasi Perang Dingin ke Otonomi sebagai suatu cara memenej perbedaan dan menjaga perdamaian secara permanen. Dalam diskursus pasca Perang Dingin, *self-determination* atau bahkan *sovereignty* diberi arti yang baru tidak dengan sendirinya menjadi negara sendiri yang terpisah.

UU Otsus itu di samping memberikan afirmasi pada keseluruhan aspek, seperti HAM, rekonsiliasi, penguatan dan pengakuan masyarakat sipil dan adat, kepemimpinan informal yang menjadi ciri dari masyarakat Papua, partai lokal, pemilihan daerah langsung dan Dana Otsus juga membuka diskusi yang sangat substansial untuk diselesaikan secara damai dengan menghilangkan kontroversi seperti “klarifikasi sejarah” Papua. Bagi Gus Dur, tidak

ada masalah yang tidak bisa diselesaikan secara damai asal melalui dialog dan negosiasi dengan saling menghormati dan setara, bukan pemaksaan dan pemaksaan. “Klarifikasi sejarah” sekalipun sesungguhnya bukan suatu yang mustahil untuk memperoleh jalan pengertian yang bersifat kompromi, jika terus didialogkan secara tulus dan sungguh-sungguh. Sayangnya banyak dari keharusan afirmasi itu tidak dijalankan oleh pemerintah pusat kemudian. Kini, sayang sekali arti Otsus Papua direduksi seolah hanya Dana Otsus, padahal itu hanyalah salah satu dari 7 - 8 item yang tidak kunjung dilaksanakan oleh pemerintah selama hampir 20 tahun. Pendekatan keamanan dan kekerasan kembali marak begitu presiden Gus Dur dilengserkan dari kursi presiden hingga kini. Kembali ke substansi UU Otsus dengan melaksanakannya secara konsekuen adalah pilihan tak terelakkan untuk kedamaian dan kesejahteraan Papua ke depan.

Mungkin benar bahwa ada kelemahan di dalam UU ini, misalnya kurangnya legitimasi regional dan internasional tidak seperti UU Otsus Aceh No 18 2001 yang ditopang oleh perjanjian perdamaian Helsinki yang berarti legitimasi internasional yang diakomodasi ke dalam amandemen UU Pemerintahan Aceh No 11 2006. Namun perjanjian Helsinki tidak akan terjadi tanpa UU 18 tersebut. Oleh karena itu kurangnya kegitimasi regional dan internasional pada UU 21 tidak dengan sendirinya bisa diabaikan. UU 21 adalah capaian konsensus yang sangat mendasar dan dicapai dengan tidak mudah. Konsensus itu adalah basis dari dan masa depan perdamaian karena itu konsensus itu seharusnya menjadi basis pula bagi dialog dan usaha-usaha perdamaian selanjutnya.

Dalam temuan saya ada tiga pendekatan utama presiden Gus Dur dalam penyelesaian konflik Papua dan Aceh: 1) rekognisi. Yaitu pengakuan dan penerimaan secara utuh dan keseluruhan masyarakat Papua sebagai manusia dan warganegara yang bermartabat

dengan segala budaya, tradisi, sejarah dan problem-problem yang dihadapinya serta pengakuan atas kesalahan pendekatan dan strategi masa lalu sehingga harus dikoreksi secara mendasar; 2) *respect*; penghormatan terhadap aspirasi dan pandangan mereka dengan memberikan kebebasan untuk berekspresi dan berkumpul serta memberikan perlindungan keamanan kepada mereka dalam seluruh kebebasan berpikir dan aktivitas mereka; 3) *institutional traformasian*. Yaitu seluruh aspirasi mereka diakomodasi ke dalam suatu sistem negara melalui perundang-undangan termasuk pendanaan untuk merealisasikannya berupa apa yang disebut Dana Otsus yang tertuang ke dalam UU No 21 20001 tersebut. Ketiga pendekatan dan strategi tersebut, dalam pandangan saya, sejalan belaka dengan usulan LIPI tentang *Roadmap* Penyelesaian Papua. Selebihnya, adalah bahwa Gus Dur menggunakan pendekatan pribadi dengan penuh kasih dan egalitarian serta mengorbankan diri untuk tujuan perdamaian dan penghormatan kepada masyarakat Papua dalam kerangka negara kesatuan RI.

Dalam temuan-temuan tersebut, saya juga mendapatkan inspirasi dari disertasi Muridan, juga dari beberapa tulisannya yang lain: adanya interaksi dan persaudaraan yang menyejarah antara Jawa-Melayu-Melanesia (Widjojo, 2006, 2007) yang sedang menjadi salah satu konsen kajian di fakultas dimana saya mengajar, Fak Islam Nusantara – Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta.

Bagi saya situasi yang paling mengkhawatirkan saat ini pertamanya adalah ketika janji-janji di dalam UU 21 itu direduksi seolah hanya menjadi satu item: Dana Otsus. Selebihnya, pemerintah tidak tampak ada niat untuk menunaikan perintah dari UU Otsus tersebut. Saya kira tidak ada jalan lain kecuali pemerintah, pusat dan daerah, berkewajiban untuk menunaikan perintah-perintah UU itu dalam seetiap itemnya. Dilihat dari konteks dan cakupan pembahasan UU

21 adalah konsensus yang berlingkup nasional yang daya ikatnya setara dengan konstitusi karena diputuskan dalam suatu konsensus nasional dengan cara yang sangat partisipatif. Di dalamnya terhadap pengakuan akan martabat individu dan kolektif rakyat Papua dengan seluruh latar belakang sosial budaya serta sejarahnya. Karena itu merevisi UU ini sebelum seluruh perintah item-itemnya ditunaikan bisa menyebabkan rusaknya konsensus tersebut dan membahayakan bagi perdamaian dan hubungan kedua belah pihak.

Kekhawatiran kedua, adalah ketika rencana revisi terhadap UU 21 itu berangkat dari reduksi bahwa UU Otsus adalah Dana Otsus sehingga muncul diskursus Otsus jilid dua bukan Dana Otsus jilid dua. Perpanjangan Dana Otsus mungkin akan membawa kesejahteraan masyarakat Papua tetapi tidak bisa dengan cara mengabaikan terhadap item-item yang dikhianati. Pendekatan keamanan, regulasi yang bersifat reduktif dan menyuburkan stigma terhadap penghormatan dan kesetaraan martabat individu dan nilai-nilai kolektif akan membahayakan masa depan yang panjang. Perpanjangan Dana Otsus tanpa komitmen menunaikan item-item yang belum terealisasi akan menumpuk luka dan mempertahankan ketegangan dan trauma. Karena itu, pemerintah pusat dan daerah harus segera menyadari akan kewajiban menunaikan seluruh item kewajiban di dalam UU 21 sembari memperpanjang Dana Otsus. ❖

Daftar Pustaka

- Danspeckgruber, W. F. (2005). Self-Government plus regional integration: A possible solution to self-determination claims. Dalam Wolf, Stefan & Marc Weller (Eds.), *Autonomy, self-Government and conflict resolution: Innovative approaches to institutional design in divided Societies*. New York Routledge.
- Heraclides, A. (2002). Partition, autonomy, secession: The three roads of separatism. *Cemoti*, Juli-Desember: 149-174.
- Mancini, S. (2008). Rethinking the boundaries of democratic secession: Liberalism, nationalism, and the right of minorities to Self-

- Determination. *I.CON*, Oxford University Press & New York University School of Law, 6(3&4): 553-584.
- Osterloh, K. A. (2011). *Self-determination and the problem of territory: A case for landless states* (Tesis pada American University in Cairo, School of Global Affairs and Public Policy).
- Rusdianti, S. R & Pamungkas, C. (2017). *Updating Papua Road Map: Proses perdamaian, politik kaum muda dan diaspora Papua*. Jakarta: Obor & LIPI.
- Suaedy, A. (2018). *Gus Dur, Islam Nusantara dan kewarganegaraan bineka: Penyelesaian Konflik Aceh dan Papua 1999-2001*. Jakarta: Gramedia.
- Suaedy, A. (2016). *The Dynamics of Muslim minorities in finding the way for peace; The role of Muslim civil society in Southern Thailand & Southern Phillipines*. Jakarta: Ministry of Religious Affairs.
- Suaedy, A. (2018). *Islam, minorities and identity in Southeast Asia*. Depok & Yogyakarta: Iklusif & ISAI.
- Suaedy, A. (2020). Contemporary human rights issues in Indonesia. Dalam N. Saat & A. Ibrahim (eds.). *Alternative voices in Muslim Southeast Asia: Discourses and struggles (183-198)*. Singapore: ISEAS.
- Widjojo, M.S. (ed). (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*. Jakarta: Yayasan Obor, LIPI, KTLV-Jakarta.
- Widjojo, M.S. (2006). Nationalist and separatist discourses in cyclical violence in Papua. *Asian Journal of Social Science*, 34(3): 410-430.
- Widjojo, M.S. (2007). *Cross-cultural alliance-making and local resistance in Maluku during the revolt of Prince Nuku, c. 1780-1810* (Disertasi, Leiden University)
- Wolf, S. & Weller, M. (2005). Self-determination and autonomy: A conceptual introduction. Dalam W. Stefan & M. Weller (Eds). *Autonomy, self-government and conflict resolution: Innovative approaches to institutional design in divided Societies (1-6)*. New York: Routledge.

BAB 9

PUISI PENGHARAPAN DALAM TEOLOGI PEMEBEBASAN PAPUA

I Ngurah Suryawan

Universitas Marwadewa

“Datanglah kerajaan-Mu. Bebaskanlah kami dari peluru, sangkur, dan bayonet. Suburkanlah kebunku dengan batatas dan keladi. Kembalikan hutan-hutanku agar sagu dan babi tersedia untukku dan kerabatku. Bersihkan sungai-sungaiiku agar ikan dan udang kembali melompat ke perahuku”

(Muridan S. Widjojo, Puisi Pengharapan Bintang Kejora, *TEMPO* Edisi 9 – 15 Oktober 2000)

Pendahuluan

Sebelum mengusung gagasan *Papua Road Map* (peta jalan Papua) bersama koleganya di LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) dan gerakan sosial Jaringan Papua Damai (JDP), alm. Muridan S. Widjojo telah lama menggeluti dunia pemikiran rakyat Papua yang sangat kompleks dan penuh dengan misteri. Kompleks



Sketsa karya Ellya Alexander Tebay (2011)

karena kekayaan budaya, pandangan tentang diri, lingkungan, dan dunia yang beragam, juga sekaligus penuh dengan misteri jika kita menyelami lebih mendalam. Misteri yang saya maksudkan adalah pergumulan rakyat Papua dengan “dunia batin” dan pengharapannya tentang datangnya sebuah zaman pembebasan. Memasuki dunia batin dan pergumulan ini, kita—yang melakukan studi Papua—akan dibawa dari “satu tanda heran ke tanda heran yang lain”, dari satu keajaiban ke keajaiban yang lainnya. Saya merasakan dan meresapi betul apa yang menjadi pergumulan rakyat Papua terhadap misteri masa depan kehidupan mereka. Kekerasan dan penderitaan melekat dalam kehidupan rakyat-rakyat Papua di kampung-kampung. Mereka harus menegakkan martabat dan berjuang untuk melanjutkan hidup. Hidup dan mati begitu tipis.

Di relung-relung hati orang Papua terdalam, selalu ada pengharapan datangnya “zaman bahagia”, sebuah masa berakhirnya penderitaan dan nyanyian pagi kemerdekaan dilantunkan. Jika kita menyelami dunia berpikir orang Papua, kerinduan akan datangnya masa “pembebasan” suatu saat nanti tak akan pernah luntur sedikitpun. Alm. Muridan S. Widjojo dengan sangat baik pernah menuliskan:

“Sekitar 1970-an lalu, di Desa Keikwa, pantai selatan Papua, seorang paitua Kamoro sedang duduk memandang laut lepas. Ia ditanya pastor tua Frankenmollen, apa yang sebenarnya ia pikirkan tentang keberadaan Belanda, Jepang, dan kini Indonesia. Dengan enggan paitua itu menjawab, “Bapa, dulu Belanda datang, lalu ada datang Jepang, dan sekarang Indonesia. Kitorang sekarang ada tunggu siapa lagi yang akan datang.”¹

¹ Lihat Widjojo, Muridan S. 2000. “Papua Merdeka, Suatu Babak Penantian”, *Kompas*, 19 Juni 2000

Orang Kamoro selalu merindukan kedatangan leluhur, nenek moyang mereka, yang akan kembali ke kampung untuk menyelamatkan kehidupan mereka dari kesulitan. Mereka akan menjadi makmur. Widjojo (2000) melanjutkan bahwa rakyat Papua tidak pernah lelah menagih janji pada nenek moyangnya. Berbagai kekecewaan dan kegagalan gerakan mistis kargoisme di masa lalu tidak pernah memutus asa untuk meniti penantian baru. Penantian itu kini mendapatkan bentuknya dalam perjuangan “Papua Merdeka.” “Merdeka” bagi rakyat Papua di pedalaman adalah kegairahan penantian sekaligus harapan baru.

Mengenang Alm. Muridan S. Widjojo, yang sayangnya tidak lama saya kenal, saya mencoba menelusuri sekaligus menantang kajian-kajian tentang Papua yang lebih mendalam, yang sekaligus menyentuh dunia kosmologis dan kebatinan rakyat Papua yang beragam dan kompleks. Usaha ini pernah dilakukan oleh Alm. Muridan namun tampaknya terhambat, untuk mengatakan tidak berhenti. Justru yang kemudian digelutinya adalah “gerakan politik kebijakan” dengan merumuskan akar-akar permasalahan Papua dan mendorong dialog Jakarta-Papua. Pilihannya kemudian bergeser untuk mempengaruhi kebijakan daripada melanjutkan memahami kosmologi dan dunia batin rakyat Papua. Karya-karya Alm. Muridan sebelum *Papua Road Map* menunjukkan intensi yang serius dalam melihat dunia berpikir dan pergumulan batin rakyat Papua. Tesisnya di Program Magister Antropologi, Universitas Indonesia tahun 2001 sangat inspiratif untuk memahami bagaimana siasat yang dipraktikkan orang Kamoro untuk mendapatkan pengakuan dari berbagai pihak.²

Pada salah satu esainya di kolom Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI, alm. Muridan juga menyinggung bagaimana kondisi “mematikan” yang dihadapi oleh rakyat Papua, khususnya orang Amungme. Harapan akan datangnya zaman pembebasan tidak kunjung datang, sementara praktik *baku tipu* (saling menipu)

2 Lihat Widjojo, Muridan S. (2001) “Strategi Amungme untuk Mendapatkan Pengakuan di Mimika, Papua”, Tesis untuk mendapatkan gelar Magister Antropologi di Universitas Indonesia, Depok.

sesama orang Papua terus menjadi keseharian dan membadan dalam kehidupan mereka. Harapan-harapan kesejahteraan yang ditawarkan oleh pembangunan, investasi, dan perusahaan tidak kunjung membuahkan hasil. Alih-alih menegakkan martabat, yang terjadi justru runtuhnya kewibawaan dan martabat tersebut.

Alm. Muridan dengan satir menuliskan:

“Tidak ada lagi arena bagi orang Amungme untuk datang dan berkumpul bercerita sambil belajar, mengklarifikasi rumor, serta rumah bagi siapa saja yang ingin dilindungi hak-haknya berdasarkan adat. Tidak ada lagi Amungme yang kuat dan membuat orang-orang lain menganggukkan kepalanya... Atau masih ada generasi muda? Amungme tidak lagi mampu berbicara dengan berwibawa di Amungsa. Siapa pemimpin Amungme yang sekarang sudah hidup ‘makmur’ mampu dan mau menyadari situasi ini dan berjuang untuk mengatasinya?”³

Pada titik inilah saya berpendapat Alm. Muridan betul-betul merekognisi bahwa kondisi rakyat Papua di akar rumput begitu kompleks. Satu hal yang saya catat dari beberapa esai-esai pendeknya adalah kerinduan adanya kepemimpinan adat atau politik yang kuat, berwibawa, dan yang membuat orang-orang disekitarnya menganggukkan kepalanya. Jika kita merunut ke belakang, Giay (1996; 1996a; 1996b) telah memulai studi tentang bagaimana orang Amungme berhadapan dengan pengaruh dari luar diri dan lingkungan mereka, termasuk di dalamnya adalah modernisasi, termasuk di dalamnya adalah “agama resmi”. Pertemuan-pertemuan inilah yang mempertaruhkan banyak hal, termasuk orientasi pada identitas diri, kepercayaan, dan sudah tentu adalah keniscayaan akan perubahan.

Saya semakin meyakini hal itu saat melihat mandegnya rencana dialog Jakarta-Papua, yang salah satu sebab mendasarnya

³ Lebih jauh lihat: [http://www.politik.lipi.go.id/kolom/kolom-1/kolom-papua-2/79-tragedi-lemasa-dan-amungme-di-timika-\(Diakses 11 Januari 2021\)](http://www.politik.lipi.go.id/kolom/kolom-1/kolom-papua-2/79-tragedi-lemasa-dan-amungme-di-timika-(Diakses%2011%20Januari%202021))

saya kira adalah macetnya kepemimpinan yang kuat, progresif, sekaligus dihormati baik di Papua maupun di Jakarta. Hal ini belum diperparah dengan “gerakan tambahan” berupa manuver-manuver para elit Papua yang memanfaatkan kekosongan kepemimpinan ini untuk mengeruk keuntungan dan meraih kekuasaan ekonomi politik, salah satunya melalui pemekaran daerah dan berjilid-jilid otonomi khusus (Otsus).

Alm. Muridan sebenarnya sudah mengingatkan bahwa salah satu prasyarat penting dari berlangsungnya dialog Jakarta-Papua adalah kerelaan untuk saling belajar dan bernegosiasi secara bermartabat diantara kedua belah pihak. Ia menuliskan argumennya dengan meyakinkan:

“Kini masa depan Papua bergantung pada kapasitas elite pemerintah pusat untuk segera belajar berunding dengan para pemimpin Papua. Pelajaran pertama yang perlu dikejar adalah memahami karakter dan bahasa politik yang simbolis dari pemimpin Papua. Kedua adalah pelajaran mendengarkan dan memahami dengan sabar dan mempersiapkan mental untuk mengelola perundingan selama, barangkali, berbulan-bulan atau bertahun-tahun. Ketiga, para perunding pihak pemerintah harus dapat diterima oleh pemimpin Papua dan mendapat otoritas memadai dari pemerintah pusat, dan siap dengan konsep tawar-menawar politik dan ekonomi yang konkret yang dapat dilaksanakan tidak lama setelah perundingan usai.”⁴

Pada bab ini saya akan mencoba menelusuri dua topik yang saya anggap penting—yang sebenarnya tapak-tapak jalannya sudah dibukakan oleh alm. Muridan. *Pertama*, tantangan bagi kajian-kajian Papua di masa depan untuk mengelaborasi praktik-praktik keseharian yang berkaitan dengan alam berpikir (kosmologi), dunia batin, serta pengharapan pembebasan Papua dari kekerasan

⁴ Lihat: <https://majalah.tempo.co/read/kolom/114538/puisi-pengharapan-bintang-kejora> (diakses 17 Januari 2021)

dan penderitaan. Hal ini hanya bisa dilakukan dengan melakukan pengumpulan terhadap dunia batin dan alam berpikir orang Papua. Tidak ada cara lain. *Kedua*, yang tidak kalah pentingnya adalah menjadikan akumulasi pengetahuan tersebut untuk menjembatani saling belajar memahami antara rakyat Papua dengan pemerintahan dan orang-orang lainnya di luar Papua. Saya melihat inilah ruang kosong dan jembatan yang perlu disambung.

Bintang Kejora dan Zaman Pembebasan

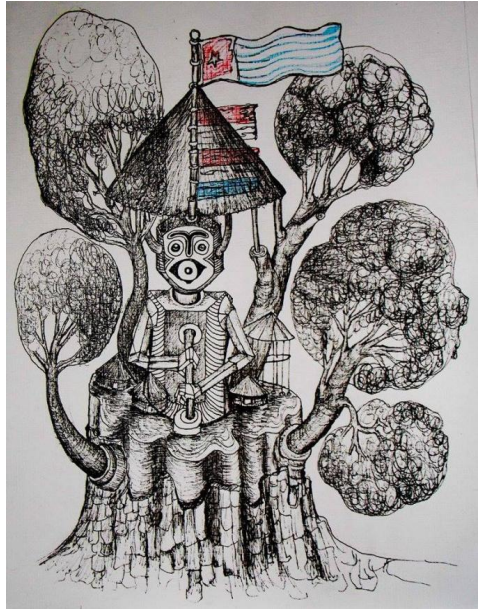
Salah satu dunia berpikir yang akan selalu hidup bagi rakyat Papua adalah penantian akan datangnya zaman pembebasan. Akar gerakan-gerakan keselamatan, kultus kargo (*cargo cult*), dan pandangan *messianistic* pengharapan munculnya kebahagiaan dan kebebasan memiliki sejarah panjang di Papua. Gerakan *messianistic* ini lahir hampir bersamaan dengan masuknya injil dan nilai-nilai kekristenan yang masuk ke Papua tahun 1855 melalui *zendeling*. Ottow dan Geisler. F.C Kamma, seorang *zendeling* yang bertugas di Papua, pernah mencatat bahwa gerakan *cargo cult* khususnya terjadi di Biak terjadi sekitar tahun 1855 dengan mitos *Manarmakeri/Mansren Manggundi* (Kamma 1972; Sterlan dan Godschalk 1989: 6). *Manarmakeri* adalah mitologi tentang lelaki bujang yang kudis namun membawa berita *koreri*, rahasia kebahagiaan, kebebasan, dan hidup kekal saat *sampari* (bintang pagi) muncul (Rutherford, 2000).

Selain *Manarmakeri*, ada begitu banyak Gerakan kultus cargo ini di Tanah Papua dengan format yang berbeda-beda dan sudah ada sejak 1860. Satu satu yang dicatat oleh alm. Muridan adalah Gerakan *Koreri* di Biak yang senantiasa mempengaruhi gerakan Papua Merdeka. Alm. Muridan mencatat:

Roh gerakan Koreri di Biak, misalnya, masih terasa jelas pada saat pengibaran bendera pada Juli 1998. Selama lima hari orang Papua “berperang “ menghadapi TNI dan polisi. Sejumlah orang tewas demi Bintang Kejora. Selama lima hari itu mereka menari

dan menyanyi mengelilingi lokasi bendera, seakan-akan sedang membuat ritus penyambutan. Di sana beredar cerita bahwa “ipar mereka”, Sekjen PBB Kofi Annan, akan segera datang untuk mengesahkan kemerdekaan Papua.⁵

Pengalaman lapangan saya juga sangat mengejutkan. Akhir Oktober 2011 saya berkesempatan ke Kota Timika. Pada saat itu Kota Timika masih berkecamuk demonstrasi pegawai PT Freeport Indonesia. Rentetan penembakan tidak juga kunjung berhenti. Saya mendarat di Bandara Moses Kalangin dengan perasaan waswas. Saya membaca surat kabar dan informasi beberapa kawan di Jayapura, suasana di Timika sedang tidak menentu, mirip dengan akronim Timika yaitu *Tiap Minggu Kacau*. Tapi saya beranikan diri untuk datang, hanya dengan satu tujuan: melihat sebenarnya apa yang terjadi.⁶



Sketsa karya Ellya Alexander Tebay (2014)

Saya menyusuri jalan-jalan utama di Timika, ke pasar mama-mama, dan pusat kota. Seorang kawan di Keuskupan Timika membawa saya bertemu dengan seorang pendeta. *Bapa* pendeta baru tiba beberapa hari lalu. Ia adalah salah satu saksi hidup Kongres Rakyat Papua III di Lapangan Zakheus, Padangbunan, Abepura

5 Lihat: <https://majalah.tempo.co/read/kolom/114538/puisi-pengharapan-bintang-kejora> (diakses 17 Januari 2021)

6 Esai ini awalnya adalah tulisan yang dimuat di portal www.indoprogress.com. Saya melakukan beberapa perbaikan pada bagian dan menambahkan bagian tentang teologi local. Lihat: <https://indoprogress.com/2018/12/kosmologi-papua-merdeka/> (diakses 10 Januari 2021).

pada 17-19 Oktober 2011. Ia termasuk satu dari sekian banyak peserta kongres yang selamat. Ia berhasil lari dari kepungan aparat keamanan yang membubarkan acara tersebut. Tidak hanya itu, mereka juga bertindak brutal dengan melakukan kekerasan bahkan penembakan. Lebih dari 200 orang ditangkap, 3 orang dinyatakan meninggal, dan 5 orang ditetapkan sebagai tersangka makar. Salah satu hasil penting kongres tersebut adalah mendeklarasikan sebuah Negara Federasi Papua Barat.⁷

Bapa pendeta menerima saya di *mata jalan* (pinggir jalan). Ia berjalan perlahan dan mengajak saya menuju kebun di belakang sekolah teologi tempatnya mengabdikan sebagai dosen. Saya sampaikan maksud kedatangan saya untuk mendengar kesaksiannya mengikuti Kongres Rakyat Papua III. “*Anak*, ini *barang* rahasia. Mari *bapa* cerita,” ujarnya.⁸

Bapa pendeta menunjukkan *handphonenya*. Saya membaca ada pesan singkat, yang katanya dari nomer Forkorus Yaboisembut, Ketua Dewan Adat Papua yang saat itu berada di dalam rumah tahanan Jayapura. Isinya, semua pimpinan KRP III yang ditangkap akan dilepas atas desakan dunia internasional. Setelah itu akan dikibarkan bendera Bintang Kejora sebagai pertanda telah lahir negara Papua Barat. “*Barang de su jadi*,” katanya untuk menunjukkan bahwa kemerdekaan, sebuah negara berdaulat bernama Papua Barat sudah terbentuk. “*Tong su* akhiri,” lanjutnya untuk menunjukkan bahwa penindasan dan masa kegelapan di bawah pemerintah Indonesia telah berakhir. Namun tidak satupun pesan singkat tersebut yang menjadi kenyataan. Forkorus Yaboisembut dan rekan-rekannya tersangka makar masih ditahan (kini sudah dibebaskan), tidak terjadi pengibaran Bintang Kejora, apalagi Papua merdeka.

7 Mengenai kekerasan dalam Kongres Rakyat Papua III Oktober 2011, lihat beberapa perspektif berita dari media nasional Jakarta, media lokal di Jayapura, dan catatan sebuah LSM Papua: <https://nasional.kompas.com/read/2011/10/20/15255131/lima.orang.papua.disangka.makar>; <https://tabloidjubi.com/arch/2011/10/27/kongres-rakyat-papua-iii-bukan-makar/>; <https://www.jeratpapua.org/2014/07/24/mengenang-kongres-berdarah-abepura/> (diakses 8 Desember 2018).

8 Catatan lapangan 28 – 29 Oktober 2011 di Kota Timika, Papua.

Tentu saja pemahaman yang kargoistik dengan janji kemerdekaan Papua yang akan tiba suatu saat bukannya tanpa kritik. Oleh para elit Papua, imajinasi dan pengharapan ini dimanipulasi dalam berbagai bentuk. Alm. Muridan mencatat setidaknya ada tiga cara pandang elit-elit Papua terdidik dalam gerakan pengibaran Bintang Kejora yaitu: pertama, sebagai strategi untuk meningkatkan posisi tawar pemimpin-pemimpin Papua terhadap pemerintah pusat. Dengan cara ini, soal hak asasi, politik, dan ekonomi Papua mendapatkan prioritas ketimbang sebelumnya. *Kedua*, untuk *positioning* dan rehabilitasi dosa-dosa keterlibatan politik selama Orde Baru. *Ketiga*, sebagai prakondisi gerakan politik untuk memperoleh kemerdekaan sebagai negara-bangsa baru, sebagaimana terlihat dalam upaya sungguh-sungguh mereka mempersoalkan status Papua sebagai bagian integral dari Republik Indonesia.⁹

Alm. Muridan selain mencermati gerakan kargoistik dan pandangan para elit Papua terdidik dalam gerakan pengibaran Bintang Kejora, juga mengkritik keras cara negara yang mengedepankan kekerasan dan menempelkan stigma separatis (bahkan kini mengarah ke stigma teroris) dalam menangani gerakan pengibaran Bintang Kejora. Kritiknya sangat keras, menyanyat, dan masih kontekstual hingga kini:

“...Vonis makar, represi yang keras, dan berbagai ancaman sanksi lainnya tidak akan membuat orang Papua berhenti mengibarkan Bintang Kejora. Kelompok aktivis yang serius, individu yang iseng hingga oknum aparat yang bermain-main bisa saja mengibarkan bendera itu atau menyuruh orang lain melakukannya dimana saja dan kapan saja.

Sudah pasti pula bahwa sumber daya polisi akan terhambur untuk terus mengurus kasus-kasus ini. Pengadilan juga akan terus menerus menjatuhkan hukuman berat pada pelakunya.

⁹ Lihat: Lihat: <https://majalah.tempo.co/read/kolom/114538/puisi-pengharapan-bintang-kejora> (diakses 17 Januari 2021)

Hasilnya, akar masalah Papua yang nyata dan mendesak terabaikan dan negara ini disandera oleh paham nasionalisme yang simbolistis dan cenderung destruktif pada dirinya sendiri.

Sesungguhnya, ada soal serius dengan rasionalitas politik para nasionalis Indonesia. Selembar bendera dianggap begitu menakutkan. Untuk menghadapi itu ratusan pasukan polisi atau TNI dikerahkan. Seakan-akan republik ini akan runtuh segera kalau bendera itu dibiarkan berkibar. Seakan-akan ratusan orang boleh ditangkap, dihilangkan atau dibunuh demi simbol-simbol NKRI itu.

Mereka percaya bahwa masalah Papua seakan-akan selesai jika Bintang Kejora tidak lagi berkibar. Para nasionalis banal itu tidak menyadari bahwa justru yang bisa mendorong disintegrasi republik ini adalah perspektif nasionalis simbolistis yang terus menghasilkan ketidakadilan di masa lalu dan masa kini.”¹⁰



Sketsa karya Ellya Alexander Tebay (2011)

Teologi Pembebasan Papua

Alam berpikir orang Papua selalu menyiratkan keyakinan akan datangnya zaman bahagia, masa pembebasan terlepas dari penjajahan dan penderitaan. Transformasi selalu terjadi dan menemukan konteks zamannya. Radongkir (2001: 283) menafsirkan dengan baik sekali bahwa telah terjadi transformasi dalam alam berpikir “zaman pembebasan” ini. Ia menuliskan telah munculnya nilai-nilai baru yang diadopsi ke

¹⁰ Lihat: Lihat: <https://majalah.tempo.co/read/kolom/114538/puisi-pengharapan-bintang-kejora> (diakses 17 Januari 2021)

dalam gerakan *Koreri*, salah satunya dengan memperjuangkan kemerdekaan politik Papua. Spiritnya tetap sama (keyakinan datangnya masa pembebasan) tapi selalu menemukan konteks zamannya. Kini zamannya adalah kemerdekaan Papua.

Menyelami gerakan-gerakan teologi lokal di tanah Papua sangatlah menarik. Tidak terkecuali gerakan Wodeyokaipouga Bobii yang memiliki akar sejarah budaya dan hidup dalam keseharian masyarakat Mee. Masyarakat penganut teologi lokal ini mengalami totalitas pergumulan manusia dengan Tuhan mereka dan juga lingkungan sosial budaya yang membentuknya. Pada tataran inilah sangat penting memperhatikan konteks sosial, termasuk di dalamnya kondisi kehidupan komunitas dari berbagai bidang kehidupan yang mendasari ekspresi teologis mereka.

Jika kita menelisik lebih dalam, keberagaman teologi lokal atau agama-agama pribumi di tanah Papua mengundang kesalahpahaman sebagai “ajaran sesat” atau menghadap-hadapkannya dengan agama samawi yang hadir belakangan untuk membawa “terang” dan “peradaban”. Perspektif ini sangat melecehkan karena seolah-olah sebelumnya dengan teologi pribumi/lokal, komunitas pendukungnya berada dalam “kegelapan”. Dalam wacana yang lebih luas, seperti ditengarai oleh Giay (1995:281), aspek kekuasaan juga terjadi dalam bidang agama saat diberlakukannya pemaksaan terhadap kebijakan sosio-religius, politik, ekonomi dari luar dengan pendekatan yang konfrontatif. Komunitas-komunitas teologi pribumi inilah yang sering menjadi korbannya. Komunitas penganutnya diberlakukan secara tidak manusiawi, misalnya rumahnya dibakar, dipenjarakan, dan mengalami kekerasan secara psikis.

Saya meyakini—seperti juga yang dilakukan oleh Giay (1995) bahwa sangatlah penting untuk memahami kemarahan, tangisan, serta keresahan dari para komunitas agama pribumi ini. Namun, itu saja tidak cukup. Langkah ke depan yang harus dilakukan adalah memahami gejolak mereka untuk melangkah ke depan. Pandangan teologis dari ajaran teologi-teologi pribumi ini tak bisa diabaikan

apalagi disingkirkan. Melalui pemahaman terhadap perspektif teologi lokal, kita akan dibawa menyelami dunia kosmologis dan imajinasi-imajinasi manusia tentang Tuhan, dunia, dan sudah tentu kehidupan itu sendiri.

Oleh sebab itulah mengembangkan sikap yang apresiatif, terbuka, toleran, serta mengedepankan pendekatan dialog teologis sangatlah penting dilakukan. Selain akan mengembangkan pemikiran untuk terbuka terhadap pandangan teologis berbeda, yang lebih penting adalah memperkaya pengetahuan teologis maupun sosio-kultural terhadap sejarah dan perkembangan teologi-teologi lokal. Inspirasi dan pengetahuan teologis dan sosial budaya akan membawa kita kepada pemahaman tentang dinamika teologis maupun sosio-kultural orang-orang Papua yang sedang berubah. Transformasi (perubahan) sosial-budaya yang tak terhindarkan di tanah Papua menuntut pemahaman yang utuh dan penghargaan terhadap keberadaan komunitas teologi lokal (pribumi) ini.

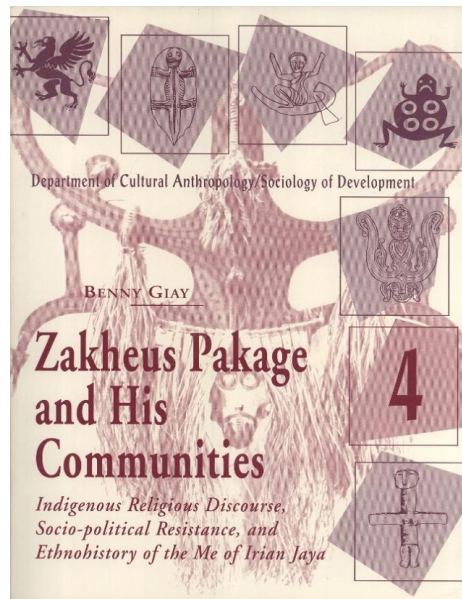
Kekayaan pengetahuan teologis dan sosio-budaya di tanah Papua sangatlah penting untuk dituliskan. Dalam perspektif antropologis, memahami dunia berpikir teologi pribumi orang Papua juga berarti memahami laku hidup itu sendiri. Meski konteksnya akan terus berubah, memahami fondasi kosmologi teologi pribumi Papua dan ekspresi-ekspresi kebudayaan menjadi hal yang sangat penting.

Benny Giay, pendeta dan intelektual Papua jauh sebelumnya menulis disertasi doktornya yang berjudul *Zakheus Pakage and His Communities: Indigenous Religious Discourse, Socio-political Resistance, and Ethnohistory of the Me of Irian Jaya* di Vrije University, Amsterdam, Belanda pada tahun 1995. Ia menulis gerakan perlawanan *Wege Bage* pada masyarakat Mee di Pegunungan Tengah Papua yang dipelopori oleh seorang tokoh bernama Zakheus Pakage. Ia bersama komunitasnya menolak *ogai*, penyiar agama Kristen berkebangsaan Barat dan atau orang dari luar Papua. Giay (1995:277) yang melakukan studi mendalam tentang Zakheus Pakage dan *Wege Bage* mengungkapkan bahwa sangat

penting melihat bagaimana respon teolog pribumi dan gerakan keagamaannya dalam meletakkan dasar bagi pengembangan teologi pribumi. Perintis gereja pribumi juga merumuskan Kekristenan sesuai dengan aspirasi dan kerangka berpikir sosial-keagamaan dari kelompok masyarakatnya.

Zakheus Pakage ketika datang dari Makassar Agustus 1950 membuat suasana berubah. Sebelumnya, hingga tahun sebelum Agustus 1950, masyarakat Suku Mee menolak *Ogai* dalam semua bentuk kebijakannya. Masyarakat ingin mengikuti ajaran Zakheus yang kemudian membentuk kampung-kampung Kristen menurut teologi dan kerangka pikir sosial keagamaan pribumi (orang Mee). Kampung-kampung Kristen dan pengikut Zakheus inilah yang kemudian dinamakan *Wege Bage* oleh *Ogai* yang berarti orang-orang yang mengganggu dan merusak tatanan kehidupan masyarakat.

Transformasi yang terjadi adalah pertemuan antara teologi pribumi yang dikembangkan oleh Zakheus dengan teologi Kristen dan *Ogai* yang bertujuan untuk mencegah orang Papua dari cengkeraman penguasa kegelapan dan membawanya ke terang injil (Giay, 1996:40). Transformasi lainnya adalah eksistensi *Hai* dan *Wege Bage* di tengah transformasi sosial budaya yang berlangsung pada masyarakat Mee. Pada interkoneksi teologi pribumi dan transformasi



Disertasi Benny Giay tentang gerakan Wage Bage dari para pengikut Zakheus Pakage (1995) (foto: dokumentasi Department off Cultural Antropology/ Sociology of Development, Vrije University, Amsterdam)

sosial yang berlangsung inilah dinamika dan kebudayaan rakyat Papua akan terbentuk.

Memahami Papua juga adalah memahami spirit zaman pembebasan ini dalam berbagai konteks zaman dan kepentingannya. Namun, oleh negara dan aparatusnya, imajinasi pembebasan dimaknai dengan separatisme. Jika kita mencoba memahami spirit “ideologi pembebasan” kultus kargo ini, kelangsungannya semakin dikuatkan dengan pengalaman kekerasan dan penderitaan yang tiada tara. Kisah kekerasan dan penderitaan itulah yang semakin mendorong transformasi kultus kargo menjadi perjuangan kemerdekaan Bangsa Papua. Semakin rakyat Papua disakiti, imajinasi pembangunan sungguh jauh dari bayangan

Jika menelisik lebih jauh, orang Papua memahami sejarah kebudayaan manusia itu seperti episode atau babakan-babakan tertentu yang terus-menerus berganti. Kejadian dan aktor dari babakan yang satu diganti dengan aktor dari babakan lain, yang kadang-kadang tidak berhubungan satu dengan lainnya. Giay (2000: 9-10) dengan tajam mengungkapkan:

“...dengan mengikuti alur berpikir filsafat episode atau babakan ini, orang Papua mengatakan bahwa sejarah Papua itu mengikuti episode berikut: ada episode dimana orang Papua berkuasa di atas tanahnya sendiri, lalu diganti dengan babakan berikut dengan kedatangan utusan injil Barat. Babakan ini disusul lagi dengan babakan kedatangan orang Belanda, lalu diganti lagi dengan masa pendudukan Jepang dan terakhir kedatangan Indonesia. Episode berikut setelah Indonesia adalah: Papua merdeka dan babakan terakhir adalah kedatangan Kristus (episode yang ditafsirkan dari sudut pandangan Kristen). Berangkat dari pemahaman demikian, orang Papua berpandangan bahwa menjadi bagian dari Republik Indonesia itu hanyalah transit sementara, bukan terminal akhir.”

Negara Indonesia sangat takut Papua akan merdeka menjadi sebuah negara sendiri. Jika kita tanpa pamrih “membebaskan” orang

Papua, kenapa mesti takut? Kita sebenarnya bisa dengan hati terbuka dan penuh kasih membukakan jalan bagi orang Papua menuju pembebasan sejatinya. Saat “mengintegrasikan” (menganeksasi?) Papua ke dalam negara ini, sudah pasti di Bumi Cenderawasih itu bukan tanah kosong. Di tanah yang kaya itu, terdapat pemilik sah tanah leluhur mereka, yaitu orang Papua sendiri dengan beragam komunitas etnik, bahasa, dan budayanya. Jika kita beritikad “memerdekakan” orang Papua dari penjajahan, semestinya *baku tipu* (saling menipu) peristiwa Pepera 1969 tidak terjadi. Kita akan dengan bermartabat membebaskan rakyat Papua untuk berjuang menjadi merdeka dalam menentukan keputusannya, seperti juga kita yang berjuang merebut kemerdekaan dari Belanda. Namun watak bekas negari jajahan yang ingin mencoba latihan menjajah wilayah lain tak terhindarkan. Dari bekas terjajah, kini menjadi penjajah (baru).

Menuju Pembebasan Pascakolonial?

Jika mengacu pada apa yang diungkapkan oleh Frantz Fanon (1967; 2000), apa yang terjadi sekarang di Tanah Papua, dan dipraktikkan oleh negara Indonesia, adalah yang disebutnya dengan (re) kolonialisme sebagai proyek penonmanusiawian (*dehumanization*) rakyat di daerah koloni (Papua). Orang-orang yang dijajah tidak diperlakukan sebagai manusia, tetapi lebih sebagai benda. Warna kulit hitam, cokelat atau kuning menunjukkan bahwa rakyat terjajah itu bukan hanya mereka yang kerjanya dirampas, tetapi juga mereka yang dalam jiwanya diciptakan kompleks inferioritas yang diakibatkan oleh kematian dan penguburan orisinalitas budaya lokal mereka. Kompleks inferioritas ini ditanamkan dalam kesadaran budaya mereka sebagai masyarakat terjajah.

Salah satu misteri yang harus dipecahkan oleh rakyat Papua adalah melawan penjajahan dan seluruh stigma kolonial tersebut. Gerakan melawan warisan colonial itulah yang disebut dengan dekolonisasi. Gerakan dekolonisasi adalah sebuah gerak sejarah dan dengan demikian juga politis sekaligus. Basisnya adalah pada

kesadaran telah “terjajah” dan kemudian bangkit untuk melakukan gerakan sosial (baru) melawan penjajahan tersebut. Jebakan-jebakan untuk melakukan peniruan ulang (mimikri) praktik penjajahan tersebut tak terhindarkan karena begitu membadannya warisan kolonisasi tersebut dalam praktik kehidupan sehari-hari.

Perspektif pascakolonialisme saya kira ingin menguraikan dan membongkar warisan praktik kolonialisme sekaligus menancapkan tiang-tiang perspektif gerakan sosial negara-negara pascakolonial. Dalam konteks inilah saya kira sangatlah penting memediasi perspektif (dan sekaligus semangat) pascakolonial dalam gerakan politik dan kebudayaan Papua. Pelajaran awal yang sangat berharga adalah memahami bagaimana praktik-praktik kolonisasi tumbuh, berlangsung, diwariskan, dan diperbaharui secara terus-menerus oleh para penjajah baru dan sudah tentu rakyat Papua sendiri yang menjadi perpanjangan tangan dari negara dan kuasa investasi global.

Memahami Papua kontemporer, saya mencatat setidaknya dua poin penting yang menyemburkan harapan. *Pertama* adalah penafsiran puisi pengharapan dan teologi pembebasan Papua oleh kelompok anak muda Papua dengan dunia dan imajinasinya sendiri. Gerakan sosial oleh anak muda Papua berbasis dengan organisasi pergerakan yang modern ini bergerak seiring dunia yang terhubung tanpa sekat. Konsolidasi, diskusi, dan aksi berdialektika terus-menerus berjalan. Media digital dan jejaring sudah begitu terbuka. Kelompok organisasi sipil dan aktivis muda dalam media dan HAM (Hak Asasi Manusia) juga berkelindan di dalamnya. Kelompok-kelompok gerakan yang cair dan berjejaring ini sangatlah dinamis dan penting dalam melihat Papua kontemporer. Keseluruhan dari denyut gerakan dan imajinasi pembebasan kaum muda inilah salah satu titik episentrum yang penting dalam memahami apa itu Bintang Kejora dan Papua Merdeka.

Satu yang menjadi catatan saya terus-menerus memahaminya adalah melihat “dunia berpikir” mereka yang saling berpadu antara dunia tanpa sekat (global) dengan pondasi gerakan pembebasan

leluhur yang berhubungan dengan dunia batin dan pergumulan datangnya masa bahagia. Satu medium yang menjadi ekspresi itu adalah lagu dan tarian. Falsafah hidup kebudayaan dan leluhur itulah yang terekspresikan menjadi lagu-lagu yang dinyanyikan dalam ritual-ritual adat bahkan aksi demonstrasi. Yeimo (2017) mencontohkan salah satu lagu dari Orang Mee yaitu *Mu Man Minggil* yang berarti jalan ke tanah leluhur yang diciptakan dan dinyanyikan oleh Willem Giryar dari Grup *Mambesak* untuk mengenang kekerasan yang menimpa orang-orang Papua di tahun 1980-an.

Poin *kedua* yang tidak kalah pentingnya adalah fragmentasi, *baku tumbuk* (saling tikam) antara sesama orang Papua dalam merepresntasikan dirinya. Sebenarnya ini sudah mulai terlihat dari apa yang ditengarai oleh Giay (2000) bahwa kekuasaan Indonesia membutuhkan kaki tangannya di Papua sejak awal berintegrasi (aneksasi). Mental para birokrat Papua dan juga generasi muda sebagian besarnya terbentuk



Sketsa karya Ellya Alexander Tebay (2011)

dari pendidikan Indonesia. Namun, belajar dari pendidikan Indonesia juga membuat mereka memahami bagaimana *baku tipu* (saling menipu) itu terjadi dan terpelihara, dimana rakyat Papua selalu menjadi obyek penderitanya.

Rakyat Papua, generasi muda, dan para birokrat Papua, berada dalam ruang-ruang antara tersebut. Pada situasi-situasi tertentu, seperti kerusuhan pasca ujaran rasisme 2019 lalu, kita menyaksikan

para broker yang “menjual” isu-isu kekerasan dan penderitaan untuk tujuan ekonomi politik dan kekuasaan. Salah satunya adalah pemekaran daerah. Keseluruhannya adalah *gula-gula* (pemanis) dan panggung-panggung yang menjerat cara berpikir dan perilaku orang Papua untuk menipu saudaranya sendiri. Disinilah yang saya maksud dengan fragmentasi dan *baku tumbuk* tersebut.

Tragedi demi tragedi diskriminasi dan kekerasan yang terjadi pada orang Papua tentu saja akan menambah luka. Luka yang menjadi tak mungkin disembuhkan. Luka tersebut justru akan menjadi borok. Di tengah penderitaan yang tanpa henti dalam pendudukan negara ini, rakyat Papua akan selalu merindukan datangnya “zaman pembebasan”. Melanjutkan kekerasan berarti meneguhkan tekad rakyat Papua untuk terus dan terus memanjatkan doa kemerdekaan.

Ucapan Terimakasih

Terimakasih sangat saya ucapkan kepada Riwanto Tirtosudarmo dan Cahyo Pamungkas yang mengundang saya untuk menulis salah satu bab dalam buku ini. Terkhusus saya ucapkan terimakasih kepada Kaka Ellya Alexander Tebay yang mengizinkan empat karya sketsanya yang kuat, tajam, dan menginspirasi dipergunakan dalam esai ini. Saya mengenang alm. Muridan S. Widjojo dengan penuh hormat atas sumbangan karyanya yang menginspirasi dan integritasnya yang kuat. Semoga kelak lahir Muridan-Muridan baru yang terus-menerus berusaha memahami Papua sekaligus juga mempunyai integritas yang kuat. ❖

Daftar Pustaka

- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks* (translation by Charles Lam Markmann). New York: Grove Press.
- Fanon, F. (2000). *Bumi berantakan: Buku pegangan untuk revolusi hitam yang mengubah wajah dunia*. Jakarta: Teplok Press.
- Giay, B. (1986). *Kargoisme di Irian Jaya*. Sentani: Region Press.

- Giay, B. (1995). *Zakheus Pakage and his communities: Indigenous religious discourse, socio-political resistance, and ethnohistory of the Mee of Irian Jaya* (PhD Dessertation Vrije Universiteit The Netherlands).
- Giay, B. (1996). Pembangunan Irian Jaya dalam perspektif agama, budaya, dan antropologi. Makalah dalam simposium masyarakat dan pembangunan di daerah Irian Jaya yang dilaksanakan BPC GMKI Jayapura tahun 1996.
- Giay, B. (1996a). Masyarakat Amungme Irian Jaya, modernisasi dan agama resmi: Sebuah model pertemuan. *Majalah Deiyai* Januari-Februari 1996.
- Giay, B. (1996b). Masyarakat Amungme (Irian Jaya), modernisasi dan agama resmi: Sebuah model pertemuan. Dalam *Kisah dari kampung halaman*. Yogyakarta: Interfidei.
- Giay, B. (2000). *Menuju Papua baru: Beberapa pokok pikiran sekitar emansipasi orang Papua*. Jayapura: Deiyai/Els-ham Papua.
- Kamma, F. C. (1972). *Koreri: Messianic movements in The Biak-Numfor Area*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- “Kongres Rakyat Papua III bukan makar.” (2011, 27 Oktober). Diakses pada 8 Desember 2018 dari <https://tabloidjubi.com/arch/2011/10/27/kongres-rakyat-papua-iii-bukan-makar/>.
- “Mengenang kongres berdarah.” (2014, 24 Juli). Diakses pada 8 Desember 2018 dari <https://www.jeratpapua.org/2014/07/24/mengenang-kongres-berdarah-abepura/>.
- Radongkir, D.C.A. (2001). *Transformasi Gerakan Koreri pada Orang Biak di kecamatan Biak Kota Kabupaten Biak Numfor (Suatu Tinjauan Antropologis)* (Skripsi pada Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Cenderawasih).
- Rutherford, D. (2000). The White edge of the margin: Textuality and authority in Biak, Irian Jaya, Indonesia. *American Etnologist*, 27 (20), (May): 312-339.
- Santosa, F. (2011, 20 Oktober). “Lima orang Papua disangka makar.” Diakses pada 8 Desember 2018 dari <https://nasional.kompas.com>.

com/read/2011/10/20/15255131/lima.orang.papua.disangka.makar.

- Strelan, J. G & Godschalk, J. A. (1989). *Kargoisme di Melanesia*. Jayapura : Pusat Studi Irian Jaya.
- Suryawan, I. N. (2018, 20 Desember). Kosmologi Papua merdeka. Diakses pada 10 Januari 2021 dari <https://indoprogress.com/2018/12/kosmologi-papua-merdeka/>
- Widjojo, M. S. (2008, 14 Juli). Tragedi LEMASA dan Amungme di Timika. Diakses pada 11 Januari 2021 dari <http://www.politik.lipi.go.id/kolom/kolom-1/kolom-papua-2/79-tragedi-lemasadan-amungme-di-timika>
- Widjojo, M.S. (2000). Papua Merdeka, suatu babak penantian. *Kompas*, 19 Juni 2000.
- Widjojo, M.S. (2000). Pusi pengharapan bintang kejora. *TEMPO* Edisi 9 – 15 Oktober 2000.
- Widjojo, M.S. (2001). Strategi Amungme untuk mendapatkan pengakuan di Mimika, Papua (*Tesis Magister Antropologi di Universitas Indonesia, Depok*).
- Yeimo, V. (2017). Mu man minggil: Jalan menuju tanah leluhur Bangsa Papua. Pengantar dalam I. N. Suryawan, *Suara-Suara yang dicampakkan: Ontran-ontran tak berkesudahan di Bumi Papua*. Yogyakarta: Basa-Basi.

BAB 10

MURIDAN S. WIDJOJO DAN EPISTEMOLOGI PEMBEBASAN

Veronika Kusumaryati
Georgetown University

Karya-karya almarhum Muridan Satrio Widjojo terus menjadi referensi dan pelajaran penting bagi peneliti yang bekerja di Tanah Papua, termasuk peneliti junior seperti saya. Meski sering mendengar tentang LIPI dan penerbitan buku *Papua Road Map*, saya justru mengenal karya Bapak Muridan dari sebuah laporan mengenai konflik di Lembah Baliem.¹ Melalui guru saya yang lain, almarhum Nicolaus Lokobal (seorang antropolog Papua), saya mengenal pemikiran Muridan dan pergulatannya dengan isu-isu sekaligus masyarakat Papua.

Mungkin Muridan adalah salah satu contoh antropolog yang disebut Stuart Kirsch sebagai antropolog terlibat.² Ia bukan saja meneliti masyarakat Papua sebagai seorang akademisi, namun ia pun terlibat dalam memecahkan permasalahan-persoalan yang dihadapi masyarakat Papua melalui karya penelitiannya. Tentu saja kata keterlibatan tidak selalu bermakna positif, tetapi dalam kasus Muridan, karya-karya tertulis dan keterlibatannya untuk

1 Widjojo, Muridan S., and Sherry Kasman Entus. 2010. *Papua Road Map: negotiating the past, improving the present and securing the future*. Jakarta: KITLV. Widjojo, Muridan S. 1993. *Perang suku & pembangunan dalam perspektif masyarakat Baliem*. Wamena: Panitia Perdamaian Antarkonfederasi Suku di Kecamatan Kurima dan Wamena.

2 Lihat Stuart Kirsch. 2018. *Engaged Anthropology: Politics beyond the text*. Berkeley, C.A.: University of California Press.

masyarakat Papua menjadikannya salah satu akademisi Indonesia yang paling unik dan mungkin paling istimewa. Keistimewaan ini terlihat dari beberapa hal.

Pertama, meski Indonesia secara *de facto* telah berkuasa di Tanah Papua sejak tahun 1963—ketika UNTEA mengalihkan administrasi ke Indonesia—, sangat jarang antropolog Indonesia betul-betul membangun keahlian dan terlibat dalam kehidupan masyarakat Papua. Satu-satunya antropolog yang mungkin bisa disandingkan dengan Muridan adalah Bapak antropologi Indonesia, Professor Koentjaraningrat. Namun berbeda dengan Koentjaraningrat yang menghabiskan hanya sekitar empat bulan untuk melakukan penelitian lapangan di Tanah Papua—sebuah ritus dan metodologi paling penting bagi antropologi, Muridan menghabiskan waktu bertahun-tahun tinggal bersama atau berinteraksi dengan masyarakat Papua. Sebagai contoh, dua antropolog Indonesia ini sama-sama pernah bekerja di Lembah Baliem. Tetapi Koentjaraningrat dikirim oleh Sukarno pada tahun 1964 untuk mempelajari berbagai aspek kehidupan orang Papua di pantai utara dan di Lembah Baliem, dan menulis sebuah artikel berjudul “Masyarakat Dani di Pegunungan Jayawijaya, Irian Jaya.”³ Sama dengan Koentjaraningrat, Anwas Iskandar yang menghasilkan buku tentang suku Mukoko (salah satu konfederasi suku Hubula di Lembah Baliem) juga diutus oleh pemerintah pada tahun 1964 untuk mempelajari suku besar Hubula.⁴

Muridan tinggal dan terlibat dalam resolusi konflik antar konfederasi suku Hubula dari tahun 1993-1994 namun ia tidak pernah bekerja secara langsung dengan pemerintah. Dalam karya

3 Lihat Koentjaraningrat. 1993. “Masyarakat Dani di Pegunungan Jayawijaya, Irian Jaya.” Dalam *Masyarakat Terasing di Indonesia*. Koentjaraningrat dan V. Simorangkir (ed.). Jakarta: Departemen Sosial, Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial/Gramedia Pustaka Utama, hal. 270-290. Lihat juga Koentjaraningrat. 1970. *Keseragaman dan aneka-warna masyarakat Irian Barat*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Lembaga Research Kebudayaan Nasional.

4 Iskandar, Anwas. 1964. *Irian Barat: pembangunan suku Mukoko suatu tinjauan tentang kemungkinan2 dalam pembangunan masyarakat pedalaman Irian Barat*. [Sukarnapura]: Proyek Penerbitan Sekretariat Koordinator Urusan Irian Barat.

itu, Muridan tidak sendiri. Ia juga berkolaborasi dengan Nicolaus Lokobal, terutama dalam meneliti sebab-musabab perang suku yang sudah terjadi sejak tahun 1970-an hingga pencarian solusi setelah intensifikasi perang suku pada tahun 1980-an. Bersama Lokobal, Muridan juga ikut membawa kepala-kepala suku (*ap kain*) Lembah Baliem ke Jakarta untuk bertemu berbagai pihak dari pemerintah untuk mendiskusikan solusi dari perang suku endemik di lembah ini—bukan hasil sebuah tradisi, namun akibat datangnya kekuatan luar yang menggunakan perang suku sebagai alat pasifikasi. Sebagai orang luar, Muridan adalah satu-satunya peneliti yang mendapat kepercayaan dan terlibat secara penuh dalam sebuah isu “internal” suku Hubula.

Kedua, hubungan antara peneliti dan subyeknya, serta peneliti dan pemerintah merupakan satu topik yang sangat menarik karena pada dasarnya Muridan bekerja untuk sebuah lembaga pemerintah, yakni Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Apa yang dilakukan Muridan mungkin harus diletakkan dalam sebuah cerita panjang tentang hubungan penelitian, pemerintah, dan masyarakat Papua.

Sejak zaman Belanda, Papua memang sudah dilihat sebagai medan penelitian dan obyek kekuasaan yang menarik. Meski misionaris dan para pengelana banyak menulis tentang Papua dan pemerintah Belanda sendiri mendirikan pos pemerintahan dari tahun 1898, baru pada tanggal 10 Februari 1951, pemerintah kolonial Belanda mendirikan Kantor Urusan Penduduk Pribumi. Kantor ini diberi tugas untuk melakukan riset/penelitian antropologi di Tanah Papua sekaligus memberikan nasehat kepada pemerintah mengenai urusan-urusan masyarakat asli. Jadi kantor ini adalah organisasi penelitian sekaligus badan penasehat. Didorong oleh Gubernur Dr. J. van Baal yang seorang antropolog, kantor ini berfokus pada tiga wilayah penelitian: budaya, bahasa/linguistic, dan demografi. Penelitian dalam bidang budaya termasuk penelitian kepemimpinan pribumi, organisasi sosial politik, kekerabatan, sistem tenurial tanah, adat, agama, pembangunan masyarakat dan juga kesehatan

masyarakat. Penelitian bahasa berusaha mendokumentasikan dan menerjemahkan bahasa-bahasa suku-suku Papua. Sementara penelitian demografi menyangkut perubahan komposisi kependudukan dan persoalan-persoalan kependudukan lainnya.⁵

Berbeda dengan masa Belanda, pemerintah Indonesia tidak memiliki satu kantor penelitian atau pun badan penasehat yang berfokus pada Tanah Papua. Justru penelitian-penelitian di Papua dilakukan individual-individual atau tim peneliti dengan sponsor kantor-kantor pemerintah, militer Indonesia, serta universitas-universitas, meskipun untuk yang terakhir ini jumlahnya sangat minim. Karena medan yang sangat menantang, melakukan penelitian di Tanah Papua tidak hanya membutuhkan komitmen yang sangat besar, tetapi juga energi dan tentu saja biaya. Faktor biaya ini saya rasa menjadi penghalang yang sangat besar bagi riset-riset mendalam tentang Papua. Hingga saat ini, kebanyakan riset mendalam lebih banyak dilakukan oleh antropolog atau peneliti yang berbasis di Amerika, Eropa dan Australia yang memiliki sumber pendanaan penelitian yang jauh lebih memadai dari Indonesia. Karena langkanya dana riset, maka peneliti dipaksa/terpaksa mencari dana penelitian dari pemerintah dan kadang pihak swasta—ini pun sangat sedikit. Kedua, dengan riset yang dibiayai pemerintah, sangat sedikit yang memungkinkan peneliti tinggal sangat lama seperti norma di universitas-universitas di Amerika Serikat atau Eropa yang mensyaratkan setidaknya setahun tinggal di lapangan.

Ketiga, karena dana berasal dari pemerintah, jenis-jenis dan topik riset pun harus disesuaikan dengan kepentingan dan kebutuhan pemerintah. Seperti yang kita lihat, riset-riset akademis di tanah Papua lebih banyak terfokus pada isu-isu politik atau pun konflik. “Budaya” sebagai sebuah subyek penting bagi antropologi pun terlupa, dengan beberapa perkecualian seperti karya I Ngunah Suryawan karena saat itu tinggal di Tanah Papua bisa melakukan

5 Disarikan dari: The bureau for Native Affairs, Hollandia, Netherlands New Guinea. 1959. *Anthropological research in Netherlands New Guinea since 1950*. Sydney: The University of Sydney.

penelitian lapangan yang cukup signifikan. Mayoritas karya tulis masih didominasi oleh penelitian jangka pendek (kurang dari setahun), dengan fokus pada isu-isu yang tidak membutuhkan imersi yang lama dengan masyarakat Papua. Termasuk di sini adalah penelitian-penelitian untuk melayani kebijakan dengan fokus dan wawancara elit-elit Papua.

Meski LSM dan wartawan banyak mengisi kekosongan informasi dari Tanah Papua, saya pikir imersi dengan dan di dalam masyarakat Papua menghasilkan tulisan yang cukup berbeda, bukan hanya di level metodologi tetapi juga perspektif. Di sinilah Muridan kembali menjadi sosok istimewa karena pengetahuan yang dia hasilkan tidak berasal dari metode helikopter, di mana peneliti hanya pergi beberapa saat dan kembali ke tempat asalnya tanpa ada pertanggungjawaban dan hubungan dengan subyek yang diteliti. Meski banyak ditujukan untuk peneliti-peneliti dari negara Barat, seperti Amerika Serikat dan Eropa, metode penelitian helikopter adalah metode penelitian yang paling banyak dilakukan peneliti Indonesia di Tanah Papua.⁶

Dalam contoh penelitian keterlibatannya di Lembah Baliem, Muridan menghabiskan waktu selama tiga tahun untuk bekerja dengan berbagai pihak. Dalam penelitian di Timika, dalam konteks Freeport, Muridan diminta terlibat dalam investigasi Tim Audit Sosial oleh Labat Anderson selama tahun 1996-1998, atau masa setelah konflik 1996 di Timika.⁷ Selama tiga tahun keterlibatan Muridan, ia menghabiskan waktu sekitar 9 bulan berada di Timika.

Sejak 2008 Muridan memimpin tim kajian Papua dan pada 2010 menjadi koordinator bersama Jaringan Damai Papua (JDP) yang bekerja secara sukarela memikirkan jalan dialog antara

⁶ Untuk diskusi lebih banyak tentang metode penelitian helikopter, silakan baca Budiman Misnany dan Dian Fiantis.2018. “Riset gaya helikopter’: siapa yang untung dari riset internasional di Indonesia?” *The Conversation*, 29 Agustus (<https://theconversation.com/riset-gaya-helikopter-siapa-yang-untung-dari-riset-internasional-di-indonesia-102166>).

⁷ Lihat Widjojo, Muridan S.2000. “Peran Militer dalam Konflik Freeport versus Amungme: Dwifungsi Militer Orde Baru di Papua.” *Jurnal Antropologi Indonesia* 1:452-461.

masyarakat Papua dengan Pemerintah. Di JDP-lah, peran Muridan mungkin paling menonjol. Dalam konteks penulisan disertai dan keterlibatan Muridan di JDP persoalan epistemologi atau produksi pengetahuan tentang Papua menjadi sangat penting.

Jaringan Damai Papua, Dialog, dan Peran Intelektual

Dalam banyak analisis tentang situasi ketertindasan atau penjajahan, peran intelektual sering menjadi bahan pertanyaan. Dalam konteks analisis Marxisme, peran intelektual biasanya dipahami sebagai bagian dari peran superstruktur yang merupakan refleksi dan hasil dari apa yang terjadi di corak produksi. Seperti yang dikatakan Marx dan Engels, “Kelas yang menguasai alat-alat produksi juga memiliki kendali atas alat-alat produksi pikiran.”⁸ Dengan kata lain, kekuatan-kekuatan dominan memiliki dukungan intelektualnya tersendiri. Marx and Engel merujuk pada orang-orang yang bekerja untuk memberi pembenaran atas proses dominasi itu sendiri.

Namun hingga Gramsci membuat analisis menarik tentang peran intelektual organik, pemikiran kiri tidak memberi tempat yang cukup luas untuk perbincangan tentang intelektual dan perannya. Menurut Antonio Gramsci, ada dua jenis intelektual di dunia ini. Intelektual tradisional adalah intelektual yang dihasilkan oleh sistem tradisional yang keberadaannya akan diubah oleh sistem baru. Intelektual tradisional menjauhkan dirinya dari perdebatan tentang ekonomi dan politik yang menjadi kepentingan kelas yang berkuasa. Sebaliknya intelektual organik adalah intelektual yang pada dasarnya membantu kelas berkuasa untuk menegakkan hegemoni kelas itu.⁹ Maksud Gramsci dengan kata hegemonik adalah bahwa kelas yang berkuasa itu berhasil memenangkan dukungan dari kelas yang dikuasai. Peran dari intelektual organik adalah memobilisasi dukungan ini, sehingga tugas utama mereka adalah

8 Lihat Marx, Karl and Friedrich Engels, C. J. Arthur, and Karl Marx. 1989. *The German ideology*. New York: International Publishers, hal. 64.

9 Lihat Gramsci, Antonio, Joseph A. Buttigieg, and Antonio Callari. 2011. *Prison notebooks*. New York ; [Chichester] : Columbia University Press.

mempengaruhi dan membentuk agenda-agenda budaya, moralitas dan politik dari kelas penguasa.

Meski definisi ini terdengar negatif, para pemikir setelah Gramsci merevisi definisi intelektual organik bukan hanya untuk mereka yang mendukung hegemoni penguasa, tetapi juga bagi mereka yang melakukan perlawanan terhadap hegemoni ini. Gramsci sendiri berpendapat bahwa kelas tertindas pun membutuhkan intelektualnya sendiri—intelektual organik yang kontra hegemonik.

Dalam konteks diskusi tentang bangsa pribumi (*Indigenous peoples*), peran intelektual, terutama antropolog ini sudah sering menjadi sorotan. Vine Deloria, penulis buku *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* (1969), misalnya, menyindir peran para antropolog di komunitas Masyarakat Asli Amerika, “Di setiap program atau kebijakan yang ditujukan untuk orang Indian, pasti ada sosok antropolog di belakangnya.”¹⁰ Menurut Deloria, antropolog berdatangan ke reservasi-reservasi orang Indian, mengumpulkan dan meneliti data-data yang tidak berguna—untuk orang Indian sendiri, dan mendapatkan karir dari riset dan keberadaan orang Indian. Dari bangsa Maori, Linda Tuhiwai Smith juga mengkritik keras peneliti-peneliti yang datang ke komunitas Maori. Smith bahkan menyebut penelitian-penelitian ini sebagai formasi budaya imperialisme Barat dan bahwa pengetahuan yang dihasilkan dari riset seperti ini bersifat menjajah.¹¹ Dalam konteks Papua, antropolog seperti Benny Giay dan Els Tienieke Rieke Katmo telah melakukan kritik yang sangat sistematis terhadap produksi pengetahuan Belanda dan terutama Indonesia mengenai Papua.

Els Tienieke Rieke Katmo, misalnya menulis “Papua menjadi wilayah yang sering diteliti. Produksi pengetahuan tentang Papua dilakukan bahkan baik oleh antropolog, ahli-ahli tambang, ahli biologi dan sebagainya dalam perspektif dominan. Dalam refleksi

10 Deloria, Vine. 1969. *Custer died for your sins; an Indian manifesto*. New York: Avon, terutama bab IV.

11 Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. 2nd ed. London ; New York: Zed Books, terutama bab II dan III.

yang bagi saya menyakitkan adalah menemukan bagaimana diri saya sebagai *indigenous people* didefinisikan dan diasumsikan dalam perspektif tersebut.”¹² Dalam evaluasinya yang sangat tajam tentang peran sejarawan di Indonesia, Benny Giay mengkritik,

*“Sejak awal 1960-an, sejarawan dan amberi menggunakan banyak siasat untuk meyakinkan dirinya sendiri atau Papua untuk menerima pemahaman sejarah tadi. Mulai dengan mengutip sumber dan laporan dari India kuno atau China, lalu mengukuhkan keyakinannya dengan mengutip catatan Prapanca dala Negarakertagama: bahwa Wwanin, Onin (bagian tenggara dari Papua) sebagai bagian dari Majapahit. Para sejarawan elit pemerintah yang berkuasa menyembunyikan aspek dan fakta lain dari sejarah kontak antara Papua dan amberi tadi yang telah lama berlangsung: fakta rasisme, sejarah perampokan dan perbudakan amberi terhadap Papua...Papua dalam sejarah yang disembunyikan penguasa dan sejarawan Indonesia adalah lahan dan obyek perampokan, pengayauan dan perbudakan.”*¹³

Kritik-kritik dari para pemikir pribumi ini mengembalikan kita pada diskusi tentang peneliti yang bekerja untuk pemerintah atau lembaga pemerintah dan lembaga-lembaga lain, termasuk korporasi dalam mereproduksi pandangan-pandangan dominan dan rasis tentang Papua. Satu hal yang menarik dari riset Muridan adalah kata “pembangunan aliansi antarbudaya” yang dia gunakan untuk merujuk hubungan antara komunitas pantai di Tanah Papua dengan penguasa Maluku dalam melawan VOC pada abad 18 hingga 19 di dalam disertasinya.¹⁴ Saya melihat Muridan melalui riset dan aksesnya sebagai peneliti di Lembaga pemerintah LIPI menggunakan terminologi “pembangunan aliansi antarbudaya” dalam membangun Jaringan Damai Papua (JDP) yang melibatkan

12 Katmo, Els Tienneke Rieke.2016. “Paradigma Feminisme Poskolonial Indigenus sebagai Strategi Jati Diri: Refleksi Perempuan Mimika Papua dalam Tradisi Matrilineal.” *Jurnal Perempuan* 21(3): 287.

13 Giay, Benny. 2011. *Hidup dan karya John Rumbiak: gereja, LSM, dan perjuangan HAM dalam tahun 1980-an di tanah Papua*. Abepura: Deiyai, hal. 24.

14 Disertasi ini kemudian diterbitkan sebagai buku, lihat Widjojo, Muridan S. 2009. *The revolt of Prince Nuku: cross-cultural alliance-making in Maluku, c.1780-1810*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004172012.i-280>.

pemikir Indonesia dan juga tokoh-tokoh di Papua, termasuk Pater Neles Tebay. Muridan dan JDP memiliki kontribusi yang sangat besar dalam proses pembangunan aliansi antarbudaya dalam hal:

Pertama, menjadikan dialog damai sebagai sebuah solusi untuk menyelesaikan persoalan konflik panjang di Tanah Papua. Meski terdengar sangat sederhana, solusi dialog jelas-jelas bertentangan dengan wacana dominan para sejarawan pemerintah dan aparat keamanan yang melihat persoalan Papua sebagai persoalan keamanan yang harus diselesaikan dengan pendekatan keamanan. Konsep dialog mensyaratkan adanya kesetaraan antara dua pihak yang berdialog sehingga Muridan dan JDP bisa dikatakan secara radikal mengajukan sebuah alternatif pandangan bagi persoalan kebangsaan ini—baik kebangsaan Papua maupun kebangsaan Indonesia.

Kedua, Muridan dan JDP memberi kontribusi bagi pemetaan persoalan Papua yang bisa diterima oleh orang Papua dan orang Indonesia, bahkan pihak di luar Papua dan Indonesia. Dengan kemampuannya sebagai peneliti dan perannya sebagai intelektual publik, Muridan dan tokoh-tokoh lain di JDP berhasil mengkombinasikan analisis akademik dengan kebutuhan kebijakan. Empat persoalan dasar Papua hasil dari pemikiran Muridan dan JDP bukan saja telah mewarnai tetapi juga membawa analisis persoalan Papua ke ranah akademik, dan persoalan akademik ke ranah penyelesaian persoalan nyata. Seperti yang dikatakan Mecky Mulait, *“JDP mampu menerobos sekat-sekat ataupun tembok pemisah antara dua pihak yang bertikai bahkan membangun simpatisan bagi banyak orang untuk menyatakan bahwa di Papua ada masalah.”*¹⁵ Ketiga, dan ini berhubungan dengan Muridan sendiri sebagai peneliti, Muridan juga tidak memperlakukan orang Papua sebagai obyek penelitian. Dalam kerja-kerjanya baik dengan guru saya Nicolaus Lokobal, atau dengan Pater Neles Tebay, Muridan melihat masyarakat Papua sebagai sebuah komunitas epistemik.

15 Mulait, Mecky.2020. “Kontribusi JDP dalam Penyelesaian Konflik Papua-Jakarta.” *Suara Papua*, 19 April (<https://suarapapua.com/2020/04/19/kontribusi-jdp-dalam-penyelesaian-konflik-papua-jakarta-bagian-1-4/>).

Papua sebagai Komunitas Epistemik

Pertanyaan soal posisi Papua di dalam negara Indonesia dan orang asli Papua dalam nasionalisme Indonesia telah mendapat perhatian banyak peneliti. Namun posisi Papua dalam medan produksi pengetahuan belum terlalu banyak dibahas. Hal ini tentu saja terkait dengan stigma dan rasisme yang melanda orang asli Papua secara umum, yakni anggapan-anggapan bahwa orang asli Papua terbelakang dan oleh karena itu harus ditolong, dijelaskan, dan dituliskan oleh orang lain. Rasisme seperti ini tidak hanya dilakukan oleh banyak orang Indonesia atau pemerintah termasuk aparat keamanan, tetapi juga oleh misionaris dan pemerintah kolonial Barat. Rasisme itu pun tidak segera berakhir setelah 'kolonialisme Barat' berakhir. Justru rasisme semakin menguat dan merajalela karena kombinasi dari epistemologi rasisme Barat dan Indonesia.

Salah satu contoh yang paling menonjol dari bentuk rasisme Indonesia di Tanah Papua adalah pembakaran berbagai dokumen dan buku-buku di Tanah Papua pada tahun 1963, beberapa saat setelah Indonesia menerima transfer administrasi dari UNTEA.¹⁶ Seperti yang didokumentasikan oleh Benny Giay, tentara Indonesia mengepung sekolah-sekolah buatan Belanda, termasuk OSIBA (sekolah pamong praja), mengambil alih sekolah-sekolah itu dan membakar buku-buku termasuk yang berbahasa Belanda karena menganggap bahwa buku-buku ini mempropagandakan pemerintahan Belanda atau pun kemerdekaan Papua Barat.¹⁷ Pengalaman tentara Indonesia membakar buku ini juga akan diteruskan pada tahun 1965 dan setelahnya ketika tentara dan pendukung-pendukungnya membakar buku-buku yang dianggap kiri atau ditulis oleh orang-orang yang dianggap kiri. Penghancuran yang mengikuti genosida tahun 1965 di berbagai daerah di Indonesia tidak hanya terjadi melalui pembunuhan, tetapi juga penghancuran

¹⁶ Lihat kesaksian Acub Zainal, seorang jenderal yang saat itu diterjunkan ke Tanah Papua di Hendrowinoto, Nurinwa Ki S. 1998. *Acub Zainal, I love the army*. Jakarta: Yayasan Biografi Indonesia dan Sawor, Zacharias. 1969. *Ik ben een Papoea*. Groningen: de Vuurbaak.

¹⁷ Giay, Benny, *ibid*. Lihat Giay, Benny. 2020. "Menegarakan' Tanah dan Darah Papua." *Jurnal Wacana* 221(38): 277-278.

bukti-bukti kebudayaan dan pemikiran melalui pembakaran buku-buku.

Pembakaran dan pelarangan buku-buku tentang Papua ini berlangsung sepanjang Orde Baru ketika nama Papua dan Melanesia dilarang digunakan. Hingga tahun 2020, aparat keamanan juga telah membredel beberapa buku yang bertema ke-Papua-an, seperti buku *Tenggelamnya Rumpun Melanesia* yang ditulis oleh Sendius Wonda dan diterbitkan penerbit Deiyai yang dilarang dari tahun 2007. Setahun sebelumnya, pemerintah melarang terbitnya sebuah atlas yang mengandung bendera bintang kejora. Dua buku dari pendeta Gereja Baptis Papua, Socratez Sofyan Yoman juga dilarang peredarannya oleh Kantor Kejaksaan Agung pada tahun 2008 dan 2009.¹⁸ Pada tahun 2004, Kejaksaan Jayapura melarang peredaran buku Dr. Benny Giay berjudul *Pembunuhan Theys: Kematian HAM di Tanah Papua*.¹⁹ Buku-buku ini dilarang peredarannya berdasar UU era Orde Lama, yaitu UU No. 4/PNPS/1963, tentang barang-barang cetakan yang dianggap bisa mengganggu “ketertiban umum.”²⁰ Hingga tahun 2020 ini, menjelang peringatan 1 Desember, polisi masih melakukan *sweeping* dan mengambil buku-buku, seperti buku pendeta Socratez Sofyan Yoman di Jayapura.

Penghancuran kebudayaan dan pemikiran Papua tidak hanya berhenti di pelarangan dan pembakaran buku dan hasil-hasil kerja intelektual lainnya. Berbagai instrumen termasuk hukum, dipakai untuk menghukum pemikiran dan kesadaran orang Papua. Contoh yang paling menonjol adalah pasal makar dan penangkapan

18 Lihat Surat Keputusan Jaksa Agung No KEP-052/A/JA/06/2008 dan Keputusan Jaksa Agung Nomor KEP-140/A/JA/12/2009, 22 Desember 2009. Dua judul buku itu adalah Yoman, Socratez. 2007. *Pemusnahan etnis Melanesia di Papua Barat: memecah kebisuan sejarah kekerasan di Papua Barat*. Yogyakarta: Galang Press dan Yoman, Socratez. 2007. *Suara Gereja Bagi Umat Tertindas: Penderitaan, Tetesan Darah dan Cucuran Air Mata Umat Tuhan di Papua Barat Harus Diakhiri*. Jakarta: Reza Enterprise.

19 Lihat Giay, Benny. 2003. *Pembunuhan Theys: Kematian HAM di Tanah Papua*. Jayapura: Deiyai.

20 Undang-undang ini dikeluarkan oleh Sukarno, secara ironis, dengan tujuan untuk melawan tersebarnya gagasan liberal dan publikasi dari organisasi-organisasi kapitalis dan imperialis, seperti USIS (the United States Information Services). Untuk informasi lebih lengkap tentang pelarangan buku di Indonesia, lihat publikasi Institut Sejarah Sosial Indonesia :<https://sites.google.com/site/sejarahsosial/pelaranganbuku>.

terhadap jurnalis/wartawan Papua. Namun cara yang paling massif dan pelan-pelan adalah melalui dominasi di wilayah pendidikan. Meski UUD 1945 menjamin semua rakyat Indonesia untuk mendapatkan pelayanan pendidikan dan kesehatan, orang asli Papua adalah warga negara Indonesia yang paling rendah aksesnya ke pendidikan.

Dalam situasi seperti ini pun, orang Papua tidak berhenti untuk terus berpikir dan berkarya, menuangkan pikirannya baik dalam bentuk lagu-lagu, syair, cerita-cerita, gambar-gambar maupun karya tulis seperti buku. Apabila kita lihat, yang banyak melahirkan dan menuliskan tulisan-tulisan antropologis tentang Papua adalah orang Papua sendiri, seperti pendeta Benny Giay, antropolog Joszh Mansoben, dan Els Tienieke Rieke Katmo. Untuk kalangan muda, sastrawan sepertinya sangat menonjol, seperti cendekiawan Elvira Rumbaku dan Ligia Giay, penyair Aleks Giay, penulis Aprila Wayar, dan lain-lain. Penulis-penulis ini tidak semuanya antropolog, tetapi mereka menghasilkan pengetahuan tentang Papua yang antropolog sendiri mungkin tidak dapat menuliskannya. Dalam konteks inilah saya pikir karya Muridan harus dilihat, bahwa karya-karya itu adalah sebuah hasil refleksi dan dialog dengan komunitas Papua, bukan hanya sebagai obyek penelitian tetapi juga sebagai komunitas epistemik. ❖

Daftar Pustaka

- Deloria, V. (1969). *Custer died for your sins; an Indian manifesto*. New York: Avon.
- Giay, B. (2003). *Pembunuhan Theys: Kematian HAM di Tanah Papua*. Jayapura: Deiyai.
- Giay, B. (2011). *Hidup dan karya John Rumbiak: gereja, LSM, dan perjuangan HAM dalam tahun 1980-an di tanah Papua*. Abepura: Deiyai.
- Giay, B. (2020). Menegarakan' tanah dan darah Papua. *Jurnal Wacana* 221(38): 277-278.

- Gramsci, A., Buttigieg, J.A & Callari, A. (2011). *Prison notebooks*. New York ; [Chichester] : Columbia University Press.
- Hendrowinoto, N.K.S. (1998). *Acub Zainal, I love the army*. Jakarta: Yayasan Biografi Indonesia
- Iskandar, A. (1964). *Irian Barat: pembangunan suku Mukoko suatu tindjauan tentang kemungkinan2 dalam pembangunan masyarakat pedalaman Irian Barat*. [Sukarnapura]: Proyek Penerbitan Sekretariat Koordinator Urusan Iran Barat.
- Katmo, E.T.R. (2016). Paradigma feminisme poskolonial indigenus sebagai strategi jati diri: Refleksi perempuan Mimika Papua dalam tradisi matrilineal. *Jurnal Perempuan* 21(3): 287.
- Kirsch, S. (2018). *Engaged anthropology: Politics beyond the text*. Berkeley, C.A.: University of California Press.
- Koentjaraningrat, R.M. (1970). *Keseragaman dan aneka-warna masyarakat Irian Barat*. Djakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Lembaga Research Kebudayaan Nasional.
- Koentjaraningrat, R.M.(1993). Masyarakat Dani di Pegunungan Jayawijaya, Irian Jaya.” Dalam R.M. Koentjaraningrat dan V. Simorangkir (eds.), *Masyarakat terasing di Indonesia*. Jakarta: Departemen Sosial, Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial/Gramedia Pustaka Utama, hal. 270-290.
- Marx, K, Engels, F.E., Arthur, C. J. Arthur (1989). *The German ideology*. New York: International Publishers.
- Misnany, B & Fiantis, D. (2018, 29 Agustus). Riset gaya helikopter?: siapa yang untung dari riset internasional di Indonesia? *The Conversation*. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://theconversation.com/riset-gaya-helikopter-siapa-yang-untung-dari-riset-internasional-di-indonesia-102166>.
- Mulait, M. (2020, 19 April). Kontribusi JDP dalam penyelesaian konflik Papua-Jakarta.” *Suara Papua*, 19 April. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://suarapapua.com/2020/04/19/kontribusi-jdp-dalam-penyelesaian-konflik-papua-jakarta-bagian-1-4/>.
- Sawor, Z. (1969). *Ik ben een Papoea*. Groningen: de Vuurbaak.
- Smith, L.T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and*

- indigenous peoples*. 2nd ed. London ; New York: Zed Books.
- Surat Keputusan Jaksa Agung No KEP-052/A/JA/06/2008 dan Keputusan Jaksa Agung Nomor KEP-140/A/JA/12/2009, 22 Desember 2009.
- The Bureau for Native Affairs, Hollandia, Netherlands New Guinea (1959). *Anthropological research in Netherlands New Guinea since 1950*. Sydney: The University of Sydney.
- Widjojo, M.S & Entus, S.K (2010). *Papua Road Map: negotiating the past, improving the present and securing the future*. Jakarta: KITLV.
- Widjojo, M.S. (1993). *Perang suku & pembangunan dalam perspektif masyarakat Baliem*. Wamena: Panitia Perdamaian Antarkonfederasi Suku di Kecamatan Kurima dan Wamena.
- Widjojo, M.S. (2000). Peran militer dalam konflik Freeport versus Amungme: Dwifungsi militer Orde Baru di Papua. *Jurnal Antropologi Indonesia* 1:452-461.
- Widjojo, M.S. (2009). *The revolt of Prince Nuku: cross-cultural alliance-making in Maluku, c.1780-1810*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004172012.i-280>.
- Yoman, S.S. (2007a). *Pemusnahan etnis Melanesia di Papua Barat: Memecah kebisuan sejarah kekerasan di Papua Barat*. Yogyakarta: Galang Press
- Yoman, S.S. (2007b). *Suara gereja bagi umat tertindas: Penderitaan, tetesan darah dan cucuran air mata umat Tuhan di Papua Barat harus diakhiri*. Jakarta: Reza Enterprise.

BAB 11

AROMA KOLONIAL DALAM KONSEP ORANG ASLI PAPUA

I Wayan Suyadnya

Universitas Brawijaya

“Ada ‘tembok besar’ psikologis politis yang memisahkan Papua dengan Pemerintah Pusat. Tembok besar itu bersumber pada klaim sejarah dan status politik, serta masalah-masalah besar lain yang belum dituntaskan.” (Widjojo, 2009: xix)

Kutipan dari mendiang Muridan S. Widjojo dan kawan-kawannya yang terlibat dalam Proyek “*Papua Road Map*” (2011) menekankan bahwa persoalan mendasar Papua terletak pada kontestasi klaim dan pengakuan dalam konteks sejarah dan status politik yang tidak jelas, baik pada masa konfrontasi antara Indonesia dan Belanda sebelum aneksasi tanggal 1 Mei 1963 dan setelah Penentuan Pendapat Rakyat (PEPERA) 1963. Masalah yang mereka gambarkan dengan terminologi ‘tembok besar’ sudah tentu dipilih atas pertimbangan matang bahwa permasalahan Papua sebagai benang kusut yang tidak gampang terurai dan setiap usaha yang dilakukan berujung pada kegagalan. Ada banyak versi misalnya yang memberikan argumen mengenai akar mula permasalahan di Papua, mulai dari isu ketimpangan-ketimpangan ekonomi, kesejahteraan, sumber daya alam, ketegangan orang lokal dengan penduduk pendatang (migrasi), keawatiran populasi pendatang yang melebihi jumlah penduduk lokal, eksploitasi, pembangunan

yang tidak merata, ketidakadilan ras, politik dan pelanggaran hak-hak asasi manusia (HAM). Semuanya berargumen dengan sudut pandang keilmuan masing-masing. Secara ringkas, Muridan Satrio Widjojo bersama-sama dengan peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) lainnya yaitu Adriana Elizabeth, Amiruddin Al Rahab, Cahyo Pamungkas, serta Rosita Dewi memetakan masalah di Papua dalam empat kerangka akar yaitu (1) sejarah integrasi politik, (2) kekerasan politik, (3) marginalisasi, dan (4) kegagalan pembangunan. Dari akar masalah ini dirancang suatu prototipe dialogis untuk menuju Papua yang damai atau Papua Baru.

Upaya mewujudkan perdamaian atau Papua Baru di Papua makin lama menguap meskipun berbagai skema telah dilakukan oleh pemerintah pusat, salah satunya adalah pemberlakuan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Papua atau kemudian dikenal dengan UU Otsus. Peraturan itu disahkan di Jakarta pada 21 November 2001 oleh Presiden ke-4 Indonesia Megawati Soekarnoputri. Otsus dianggap memberikan kewenangan lebih bagi Papua dibanding daerah lain yang diperoleh dari otonomi daerah biasa. 20 tahun Otsus berjalan, masih banyak catatan hal-hal ‘suram’ untuk masyarakat Papua, seperti protes sehari-hari dimaknai sebagai upaya makar (Warinussy, 2020; WRI Indonesia, 2020). Tentu saja, pendapat berbeda dari pemerintah pusat mengenai Otsus juga hadir di tengah kesuramannya. Ialah, Menteri Dalam Negeri Tito Karnavian, yang juga pernah menjabat sebagai Kepala Kepolisian Daerah Papua 2012-2014, berpendapat bahwa UU Otsus hadir sebagai jawaban atas masalah-masalah Papua dan undang-undang ini diklaim oleh Jakarta “*sangat diperlukan untuk percepatan pembangunan di Papua*” (Briantika, 2020). Dalam situs berita resmi Pemerintah Indonesia, www.indonesia.go.id, jelas-jelas pemerintah Indonesia mengklaim bahwa Otsus “*telah mendudukan orang Papua asli sebagai subjek utama pembangunan. Melalui UU ini juga bisa disimak, bagaimana desain konstruksi pelebagaan pemerintahan daerah di Papua dan Papua Barat—melalui kelembagaan MRP—senyatanya telah dirumuskan*

secara terintegrasi dengan mekanisme partisipasi aktif dan pelibatan masyarakat adat, masyarakat agama, dan kaum perempuan” (Pemerintah Indonesia, 2019). Penekanan pada terminologi Orang Papua Asli atau Orang Asli Papua (OAP) sebagai subjek dalam UU Otsus tersebut sangat kuat.

Siapa Orang Papua Asli? Itu adalah menjadi kunci dalam yang ingin ditanyakan dalam artikel pendek ini. Untuk tujuan itu saya akan merujuk pada suatu definisi yang dijelaskan dalam UU Otsus tersebut. Pada Bab I Ketentuan Umum, Pasal 1(t), yang dimaksudkan dengan OAP adalah *“orang yang berasal dari semua rumpun ras Melanesia yang terdiri dari suku-suku asli di Provinsi Papua dan/atau orang yang diterima dan diakui sebagai orang asli Papua oleh masyarakat adat Papua”*. Pada pasal yang sama ayat (u) juga dibedakan antara OAP dengan penduduk Provinsi Papua, yang selanjutnya disebut penduduk, yaitu *“semua orang yang menurut ketentuan yang berlaku terdaftar dan bertempat tinggal di Provinsi Papua”*. Meskipun kemudian, konsep OAP ini disambut dengan gembira oleh sebagian besar aktivis yang memperjuangkan Papua, karena dianggap sebagai hal positif. Namun, tentu saja hal ini Saya lihat sebagai konsep yang problematik. Istilah OAP merupakan rujukan yang mencerminkan politik identitas orang Papua. OAP telah menjadi bahasa penggambaran yang akan memunculkan istilah-istilah serupa di Papua yang dianggap sebagai representasi dari orang-orang di luar Papua daratan. Meskipun banyak yang menganggap konsep ini sebagai hal positif, izinkan saya berdiri pada posisi berbeda bahwa dalam jangka panjang ini akan menimbulkan permasalahan besar bagi orang Papua. Sadar atau pun tidak, saya berpendapat bahwa perumusan dan penyematan tersebut mencerminkan cara berpikir penggagasnya, yang notabene, terkonstruksi oleh cara berpikir pemerintah kolonial. Meskipun tidak dipungkiri bahwa semangat memajukan Papua sangat kental mewarnai kelahiran UU ini (lihat pembahasan oleh Widjojo & Budiatri, 2012).

Secara khusus artikel ini berangkat dari pemberlakuan UU Otsus dan meningkatnya isu rasialisme di Papua pasca pemberlakuan UU tersebut. Tujuan penulisannya untuk melihat kembali konsep “Orang Asli Papua” dalam konteks kewarganegaraan Indonesia. Artikel pendek ini ingin membuktikan bahwa penyematan identitas OAP pada orang-orang dari ras Melanesia yang ada di Papua adalah bagian dari politik identitas kekuasaan yang dilakukan oleh negara dalam upaya mengontrol tindakan politis orang Papua. Tulisan ini bermaksud memberikan gambaran umum mengenai perkembangan istilah OAP, mulai dari asal-mulanya dalam karya-karya etnografi yang bersifat rasialis hingga perkembangan terkini di masa pasca-kolonialisme. Tulisan ini berargumen bahwa meski banyak akademisi/aktivis melihat istilah “OAP” sangat baik dalam mengakomodasi orang Papua, karena asosiasi sejarahnya dengan eksplorasi dan penjajahan Eropa serta ideologi rasisme yang menyertainya, istilah “OAP” telah mendapatkan makna dan relevansi yang beragam terutama bagi mereka yang dikelompokkan sebagai keturunan Melanesia, namun keberadaannya sarat masalah.

Tentu saja, secara sosiologis dan antropologis, konsep ini tidak tepat dan cenderung menimbulkan suatu masalah. Saya masih melihatnya sebagai upaya terus menerus pemerintah Indonesia untuk menundukkan atau mendisiplinkan Papua, meminjam terminologi Dale Gietzelt sebagai tindakan ‘Indonesianisasi Papua’ (Gietzelt, 1989). Harus diakui secara jujur bahwa penyusunan pandangan dari penulisan artikel ini saya menggunakan kacamata orang luar Papua, namun sedapat mungkin perspektif mereka akan diakomodasi dalam setiap jalinan kalimat yang muncul. Menempatkannya dalam sudut pandang politik identitas itu berarti bahwa tulisan pendek ini hendak mendebat kembali konsep pribumi dalam konteks indigenisasi Papua. Untuk mencapai tujuan ini, gambaran artikel ini akan dibagi ke dalam empat bagian besar yaitu melihat kembali sumbangan kolonial atas perubahan nama Papua dalam konteks konstruksi sosial atas orang Papua, penempatan analisis yang mencerminkan OAP sebagai identitas politik dan

sebagai pembahasan dan kesimpulannya pada pertimbangan-pertimbangan ke depan bagi Papua. Dan akhirnya kembali untuk menjawab mengenai konsep orang asli Papua.

Sumbangan Pra-/Kolonialisme dalam Politik Penamaan

Mengutip pendapat Stephanie Lawson (2013), guru besar sejarah politik dan ilmu hubungan internasional Universitas Macquarie Australia, Papua adalah wilayah yang ada dalam pertalian penting batas-batas geografi, ekonomi, politik, sejarah, keilmuan dan sastra dari suatu gugusan tiga kelompok geokultural yaitu Polinesia, Melanesia dan Mikronesia. Sebagai suatu gugusan dari tiga konsep geokultural itu, Papua (lebih dikenal dengan Papua Barat dalam dunia internasional sekaligus untuk membedakannya dengan Papua Nugini) merepresentasikan gambaran bangsa ‘Melanesia’, suatu bangsa berkulit hitam, berambut keriting, menganut animisme dan tidak beradab. Gambaran itu melekat dalam istilah ‘Melanesia’ yang secara harfiah berarti ‘black islands’ atau ‘pulau-pulau hitam’, suatu kategori rasial yang digambarkan oleh selama periode 200 tahun oleh penjajah kolonial. Kategori pada tiga kawasan tersebut yang melahirkan pangkal perdebatan isu rasialisme dikemudian hari, Melanesia ‘berhutang’ pada penjelajah-penjelajah Perancis, terutama Jules-Sébastien César Dumont D’Urville [1790-1842] yang memimpin pelayaran eksplorasi ke Pasifik Selatan (1826–29) dan Antartika (1837–40). Dan Dumont D’Urville, gugus kawasan Pasifik dibagi dengan menggunakan sistem kultural dan rasial daripada faktor geografi (Clark, 2003; Dumont D’Urville et al., 2003; Tcherkézoff, 2003). Tidak pelak bahwa pembagian dan penamaan ini membawa konsekuensi tersendiri ke depan, terutama terkait dengan isu-isu politik dan rasialisme.

Saya berutang penjelasan dari suatu artikel yang ditulis oleh Octavianus Pogau (2012) mengenai kronologis penamaan Papua dan saya kira ini sangat membantu menyusun lini masa perubahan nama tersebut secara ketat terkait dengan konstruksi sosial yang menyertainya. Walaupun agak meragukan terutama pada klaimnya

dan beberapa klaim lainnya dari ahli Papua bahwa penamaan Papua bermula dari seorang ahli matematika, astronomi, geografi, perbintangan, sekaligus sastrawan dan penyair yang tinggal di kota Alexandria bernama Claudius Ptolemaeus (Ptolamy) yang memberikan nama Labadios untuk Papua. Meskipun nama itu muncul tiga kali dalam peta/catatan yang dirancang oleh Ptolamy, tidak jelas apakah memang nama yang disebut itu adalah Papua (Periksa Gerini, 1897). Nama lain yang pernah diberikan kepada pulau ini adalah *Tungki* berdasarkan catatan penulis Tiongkok bernama Ghau Yu Kuan pada akhir tahun 500 M. Catatan ini merujuk pada suatu pulau dimana asal rempah-rempah yang diperoleh oleh pedagang Cina.

Kerajaan Sriwijaya pada akhir tahun 600 M memberikan nama *Janggi* dan tercatat untuk tujuan diplomasi ke kerajaan Cina, beberapa burung *Cendrawasih* dihadiahkan untuk penguasa Cina. Nama lain dari Papua juga ditemukan melalui kitab Negara Kertagama (1365) karangan Mpu Prapanca menyebut bahwa “Tugki” atau “Janggi” sesungguhnya adalah salah eja diperoleh dari pihak ketiga yaitu Pedagang Cina Chun Tjok Kwan yang dalam perjalanan dagangnya sempat menyinggahi beberapa tempat di Tidore dan Papua. Pada awal tahun 700 M, giliran pedagang Persia dan Gujarat memberikan nama *Dwi Panta* dan *Samudranta* (berarti Ujung Samudera dan Ujung Lautan). Kerajaan Majapahit yang mengalami masa kejayaan pada abad ke 13 (sekitar tahun 1300an) juga berkontribusi atas penamaan Papua. Majapahit menggunakan nama *Wanin* dan *Sram*. Nama Wanin berasal semenanjung Onin di daerah Fak-Fak dan Sram merujuk pada pulau Seram di Maluku. Ada dugaan bahwa budak yang diambil oleh Majapahit berasal dari Onin dan yang membawanya ke sana adalah orang Seram dari Maluku. Sekitar tahun 1464, Kerajaan Tidore memberikan nama *Papa-Ua* yang kemudian berubah menjadi Papua (Suparno, 2018). Dalam bahasa Tidore artinya tidak bergabung atau tidak bersatu dan dalam bahasa melayu berarti berambut keriting. Memiliki pengertian lain, bahwa di pulau ini tidak terdapat seorang raja yang memerintah (Pogau, 2012).

Pada masa kolonial, Perwira Angkatan Laut Portugis yang berlayar bersama Afonso de Albuquerque [1453-1515] dalam penaklukan Goa yaitu Antonio d'Arbau [1480-1514] menyebut Papua sebagai 'Os Papua' atau 'Ilha de Papo' (pulau emas). Tidak ada catatan lain bahwa nama ini terkait dengan sumber daya emas yang kemudian banyak ditemukan di Papua atau hanya sebatas metafora untuk menggambarkan pulau ini sebagai 'masa depan' bagi Portugis. Nama Papua juga disebut 'Papua' selanjutnya oleh Don Jorge de Menetes (1526-1627) yaitu orang Spanyol yang mendasarkan penamaan tersebut dari catatan harian Antonio Figafesta (tukang catat dalam perjalanan Magelhaens keliling dunia). Catatan inilah yang kemudian mengubah sejarah Papua dimana pelaut-pelaut Eropa berupaya mencari emas ke Papua sebagaimana makna yang disematkan pada pulau Papua. Maka pada tahun 1545 pelaut Spanyol, Inigo Ortiz Retes, memberikan nama Nueva Guinee berdasarkan pengamatannya bahwa karakteristik bangsa ini sama dengan bangsa Afrika dan nama ini dipertahankan dalam kurun 200 tahun kemudian (baca juga Lawson, 2013; Suparno, 2018).

Dari Istilah ke Masalah

Demikian halnya dengan penamaan Papua Barat (selanjutnya Papua), masa setelah PEPERA, juga berlaku liku-liku yang sarat dengan kepentingan pemerintah Indonesia. Sampai saat ini, sejarah penamaan Papua menjadi hal menarik setelah perubahan nama yang dilakukan kembali oleh Abdurahman Wahid (Gus Dur) tahun 2001 dengan tujuan mengembalikan kehormatan bangsa Papua. Meskipun, ini jelas adalah cara Gus Dur untuk meredakan emosi orang Papua yang ingin merdeka dari Indonesia. Sebelum masa itu asal usul nama Papua menjadi misteri. Saya masih mengalami suatu penggambaran Papua dengan sebutan Irian Jaya, yang direduksi oleh buku-buku Ilmu Pengetahuan Sosial untuk sekolah dasar (IPS untuk SD) pada tahun 1980an akhir sampai dengan 1990an sebagai pulau orang berkulit hitam, penduduknya tidak memiliki pakaian, berkoteka dan oleh guru-guru saya sering dilebih-lebihkan sebagai orang kanibal (yang saya kira akhirnya mereka sangat

terpengaruh oleh film-film produksi Amerika pada tahun-tahun itu menggambarkan tribalisme suku Indian, orang kulit hitam Amazon dan juga Afrika). Papua saya kira juga disematkan ide-ide populisme semacam itu. Di samping Papua, masih dalam buku teks itu, juga dilengkapi dengan bayang-bayang keberhasilan Soeharto dengan Trikora-nya yang berhasil memukul Belanda dari Papua dan sekaligus diakhiri cerita manis mengenai keputusan integrasi Papua yang penuh suka cita bergabung menjadi bagian dari Indonesia. Jelas pada waktu itu, Irian Jaya tidak pernah muncul sebagai suatu gejolak politis di bawah bayang-bayang Orde Baru yang represif.

Gambaran Papua lebih banyak akhirnya baru saya dapatkan ketika berkenalan dengan teman-teman di Universitas Goettingen Jerman yang mengambil studi mengenai Melanesia dan Mikronesia untuk proyek disertasi mereka. Dari penjelasan mereka tersebut saya mengambil suatu kesimpulan sederhana bahwa konstruksi sosial atas Melanesia (khususnya Papua) sarat dengan kepentingan-kepentingan baik langsung maupun tidak langsung dari pemerintah kolonial saat itu dan ini terpelihara secara terus menerus dalam sistem birokrasi pasca kolonial yang terus menerus diterapkan. Termasuk sebagaimana negara (Indonesia) menempatkan persoalan Papua dalam sistem tata negaranya. Untuk itu, kita perlu menengok suatu periode historis sebelum bergabungnya Papua dan setelah proses integrasi tahun 1963.

Haruslah dicatat nama orang lokal dalam sejarah penamaan Papua yaitu Frans Kaisepo dalam perubahan nama Pulau Papua. Kembalinya Belanda, pada tahun 1956 yang diikuti oleh perubahan nama menjadi *Nederlands Nieuw Guinea*, menandai perubahan politis sebagai bentuk konfrontasinya dengan Indonesia. Perubahan-perubahan ini ditandai dengan terbentuknya dewan suku-suku yang memiliki tugas untuk mengkaji sejarah Papua dengan tugas utama membuat nama pengganti untuk Papua berdasarkan atas kearifan lokal Budaya Papua. Maka, nama Irian, yang ada dalam Mitos Manseren Koreri dari Masyarakat Biak yang berarti “tanah panas” diusulkan oleh Frans Kaisepo [1921-1979]. Ternyata dalam bahasa

Serui, yang artinya bangsa yang ditinggikan. Pada akhirnya sebuah pidato Politik yang disampaikan oleh Kaisepo tanggal 16 Juli 1946 dan disiarkan secara langsung oleh radio nasional nama Papua resmi dipakai. Secara mengejutkan nama ini diklaim memiliki semangat historis yang berarti *Ikut Republik Indonesia Anti Neland*. Pada periode berikutnya, nama Irian berubah menjadi Papua Barat (1971), Irian Jaya (1973) bersamaan dengan peresmian PT. Freeport Indonesia, dan kemudian dikembalikan oleh Abdurahman Wahid menjadi Papua pada 1 Januari 2000.

Sejalan dengan penamaan tersebut, masalah-masalah di Papua juga meninggalkan persoalan terkait dengan penguasaan tanah Papua dalam kurun waktu 200 tahun. Veronika Kusumaryati dan Litbang Jubi Papua (2018) menggambarkan bagaimana periode-periode penguasaan tanah di Papua dari masa pra kolonial sampai dengan masa sekarang yang sarat dengan eksploitasi. Yaitu masa dimana tanah Papua dimiliki oleh Bangsa Papua hingga tanah-tanah tersebut diubah atas nama modernisasi dan pembangunan dengan cara “... diambil, baik dengan pembelian melalui kesepakatan, pembelian lewat penipuan, hingga paksaan, untuk proyek-proyek negara Indonesia, pertambangan, perkebunan dan jenis-jenis investasi-investasi lain, dan proyek keamanan Tentara Nasional Indonesia (TNI) dan Kepolisian Indonesia”. Tanah, yang bagi orang Papua disebut dengan Mama, adalah sumber kehidupan dan budaya orang Papua, maka tanah memiliki posisi penting dalam representasi imajinasi kebangsaan Papua. Tanah, adat dan orang Papua adalah tiga elemen yang menentukan representasi identitas orang Papua (Kusumaryati, 2020). Eksploitasi tanah Papua dapat diibaratkan sebagai bentuk pemerkosaan terhadap “mama” yang berarti merampas harga diri orang Papua.

Belum lagi isu perampasan atau ‘pencaplokan’ tanah selesai, pada saat yang bersamaan masyarakat Papua dihadapkan pada perubahan budaya akibat praktik infrastruktur yang diterapkan pemerintah Indonesia sejak periode transmigrasi dilakukan pada masa pemerintahan Suharto (Tirtosudarmo, 2010). Program

transmigrasi yang dicanangkan oleh pemerintah Orde Baru, telah mengubah struktur dasar sistem mata pencaharian dan pangan masyarakat Papua. Mereka yang sebelumnya, mengandalkan sistem berkebun dan memanfaatkan hasil olahan kebun sebagai cara bertani subsisten dipaksa untuk berubah. Mereka menyesuaikan diri untuk mengelola tanaman padi sebagaimana yang dilakukan oleh kaum pendatang. Perubahan-perubahan habitus budaya macam ini, telah merusak rasa personal (*personal taste*) yang berimplikasi pada tercerabutnya akar-akar identitas orang Papua. Sungguh tidak dapat dibayangkan bagaimana suatu budaya tidak memiliki akar?

Pada masing-masing zamannya, perubahan nama Papua menjadi komoditas politik dan kontestasi yang tidak terhindarkan. Kasus ini identik dengan peristiwa yang menimpa kelompok minoritas Tionghoa yang ada di Indonesia. Pergantian nama yang dipaksakan oleh pemerintah Orde Baru telah mengubah habitus budaya orang Tionghoa. Selanjutnya, upaya pengubahan nama tersebut telah mengubah identitas-identitas lain dari kelompok mereka. Pada situasi demikian, tantangan dan negosiasi kondisi politik dan historis menjadi pilihan (Lie & Bailey, 2017). Perubahan nama yang sering dialami oleh orang Papua, pada masa pra-kolonial mungkin tidak begitu dirasakan oleh orang Papua karena belum terbentuknya suatu kesadaran kolektif antar suku. Tapi, pada masa kolonial dan saat ini, perubahan nama memiliki implikasi yang serius. Meskipun, nama adalah konsep semiotik, tapi nama mencerminkan ekspresi, negosiasi, dan ikatan-ikatan identitas berdasarkan tempat (*space*). Ada tindakan berbasis ruang dan terikat ruang yang muncul dalam suatu nama. Perubahan nama wilayah yang diikuti oleh perubahan identitas penduduk sarat akan masalah. Papua adalah salah satu contoh kasus yang menyisakan narasi mengenai hal ini, di samping kasus-kasus mengenai perubahan nama akibat pemekaran wilayah.

‘Indonesianisasi Papua’ yang Tertinggal Dalam OAP

Muridan Widjojo dan rekan-rekannya, pada buku *Papua Road Map*, memberikan suatu perhatian khusus pada isu Orang Asli Papua. Diuraikan dalam satu bab penuh yang panjang, Widjojo (2009, hal. 45–95) menyebutkan bahwa *rekoginisi* (pengakuan) dan pemberdayaan masyarakat menjadi poin penting menyelesaikan marginalisasi sosial, ekonomi, politik dan histori pada masyarakat Papua. Idenya adalah “ ... setelah negara memberikan pengakuan terhadap hak-hak dasar orang asli Papua sebagai warga negara Indonesia dan sebagai penduduk asli Tanah Papua maka ... sebagai akibat dari adanya pengakuan itu, ... dikembangkan kebijakan strategis yang terarah dan konsisten untuk pemberdayaan orang asli Papua“ (cetak tebal adalah penekanan dari penulis, hal. 46). Upaya ini mendorong orang Papua meningkatkan penguasaan modal mereka, baik itu modal sosial, ekonomi, budaya, politik, dan simbolik agar mereka mampu meningkatkan kemampuan dalam perebutan, penguasaan dan pengelolaan sumber daya. Pengakuan ini telah didapatkan melalui UU Otsus, dan melalui Otsus ini kesejahteraan Papua akan tercapai. Otsus ini seperti senjata bagi orang Papua untuk memperebut kembali sumber daya mereka yang selama ini dianggap lepas.

Secara logis cara berpikir demikian memang menempatkan isu penduduk asli yang marginal harus menjadi perhatian penuh pemerintah Indonesia. Pengakuan tentu saja diperlukan sebagai dasar kekuatan politik bagi orang Papua untuk sejajar dengan orang-orang dari provinsi lain di Papua. Pengakuan juga dapat diharapkan untuk menempatkan orang Papua asli sebagai warga negara yang memiliki kedudukan yang sama dalam hukum dan pemerintahan di Indonesia. Ini juga sebagai tanda bahwa hak-hak dasar mereka juga harus dihormati sebagai bagian dari NKRI. Pengakuan merupakan syarat dasar untuk ‘memaksa’ pemerintah memperhatikan kehidupan orang Papua lebih lanjut. Instrumen pemberdayaan dianggap sebagai kunci untuk memompa kemampuan orang Papua yang selama ini tidak muncul karena pelbagai alasan. Kemampuan

ini sebagai dasar mereka untuk menegakkan hak-hak mereka atas tanah Papua, yang selama ini direbut oleh pendatang (migran, yang tak lain adalah saudara mereka dari pulau-pulau terluar Kehadiran Otsus memberikan orang Papua pembenaran untuk membuat kategori atas *identitas kepapuaan* mereka. Maka terminologi Orang Asli Papua muncul sebagai tuntutan rekognisi dan sekaligus membuat batas siapa yang Papua dan siapa yang bukan. Alih-alih menyelesaikan masalah, terminologi ini justru menimbulkan model diskriminasi baru terhadap pendatang dan/atau orang 'luar' (etnis lain) yang lahir dan besar dari Papua.

Saya ingin menunjukkan hal lainnya dari relasi pendatang-OAP. Baru-baru ini, telah terbit suatu tulisan mengenai Orang Asli Papua yang ditulis oleh peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, mengenai kondisi sosial demografi dan perubahannya (Romdiati et al., 2019). Mungkin ini adalah suatu kajian resmi, yang dilakukan oleh suatu lembaga penelitian pemerintah dengan prinsip independen, dan dapat dilihat sebagai suatu studi 20 tahun pelaksanaan Otsus di Papua. Mengambil studi kasus pada dua kabupaten Tambrau dan Kabupaten Sorong (Provinsi Papua Barat), studi ini menyimpulkan bahwa masih ditemukan marginalisasi pada orang-orang Papua terutama terkait interaksinya dengan pendatang. Buku ini memfokuskan pada usaha-usaha mendalami faktor demografi (terutama migrasi) berpengaruh terhadap kehidupan OAP. Studi ini juga menyimpulkan bahwa OAP masih akan kesulitan untuk memenangkan pertarungan perebutan sumber daya dengan pendatang akibat rendahnya tingkat pendidikan (Romdiati et al., 2019, hal. 223). Situasi ini sebenarnya bisa dilihat dari proyeksi kajian yang dilakukan oleh Aris Ananta et al., (2016) pada penggambaran studi etnis Papua. Sebagai hasilnya, OAP terdesak ke daerah-daerah pedesaan dan pendatang menguasai kota (perekonomian).

Desakan-desakan oleh pendatang dan kekawatirannya sangat dirasakan oleh OAP (Kadir, 2019; Oktafiani & Yogaswara, 2019). Dominasi pendatang yang meningkat menyebabkan kecemasan penduduk Papua. Secara umum, ada peningkatan jumlah penduduk

OAP, tetapi peningkatan dengan jumlah yang lebih besar juga dilaporkan pada kelompok pendatang. Artinya OAP secara jumlah meningkat, tetapi secara persentase mereka mengalami kemunduran atau penurunan. Bahkan, ada sudah jelas di kota-kota seperti Sorong dan Tambrau, jumlahnya menjadi lebih besar (Romdiati et al., 2019). Bahkan, proyeksi ke depan, jumlahnya akan terus menerus bertambah dan ini merupakan ancaman bagi orang-orang lokal (Kadir, 2019). Dominasi pendatang ini dianggap sebagai salah satu alasan munculnya konflik dan kerusuhan melanda Papua selama Otsus diterapkan, di samping adanya masalah rasial di beberapa tempat di Indonesia, seperti kasus Surabaya, Malang, dan Jogjakarta.

Jika melihat kembali ke UU Otsus, maka undang-undang ini bisa dikatakan belum memiliki kemampuan untuk meredam munculnya konflik yang disebabkan meningkatnya tensi orang lokal dan pendatang. Dalam UU Otsus ini, sangat kental permainan politik identitas dimunculkan, apakah itu untuk meredam emosi orang Papua atau barangkali untuk membuat mereka menjadi lebih sejahtera. Izinkan dalam artikel ini, tendensi saya mengarah pada pilihan pertama. Dari perspektif identitas misalnya, permainan politik identitas begitu kental dengan penciptaan kategori-kategori OAP tersebut. UU ini dengan piawai membedakan orang Papua (asli), orang luar yang menikah dengan orang Papua, dan pendatang yang dilahirkan di Papua. Sekali lagi, siapa yang “OAP” dan bukan (pendatang atau orang luar) sudah dibatasi secara tegas. OAP adalah orang-orang dengan kategori di atas, sedangkan pendatang atau orang luar adalah mereka yang tidak memiliki hubungan etnis dengan salah satu suku Papua.

Dengan UU Otsus ini, orang-orang Papua telah membuat suatu batasan mengenai ‘rumah’ mereka. Dengan batasan ini, kecil kemungkinan orang luar atau pendatang dapat masuk. Tembok besar sebagai batas telah dibangun dengan lebih kuat, dan pada satu sisi, mereka juga meruntuhkan batas-batas lama yang sudah ada sebelumnya. Pada kasus demikian, orang luar yang mencoba

masuk dalam konsep OAP bisa jadi disambut dengan ramah atau justru timbul rasa permusuhan. Saya kira, bahwa isu kedua ini yang akhir-akhir ini mencuat pada orang Papua. Begitu ada orang luar (sebut sebagai pendatang), meskipun orang Papua adalah minoritas, UU Otsus ini memberikan mereka kekuatan untuk mengatur siapa-siapa saja yang diizinkan untuk melintasi batas itu. Sejenak, ada upaya menarik undur diri untuk memberikan batas menjadi arena negosiasi berdasarkan elemen-elemen *kepapuaan* tersebut.

Memosisikan orang Papua, dalam kajian relasi pendatang-OAP, sebagai minoritas di tanah sendiri memerlukan pemahaman tersendiri. Melalui posisi ini, posisi orang Papua dapat dibaca ikatan kolektif mereka menguat untuk melawan sang penekan (pendatang). Validasi mengenai ikatan kolektif itu dapat terbangun dari isu ras, etnis, bahasa, nilai dan cara-cara hidup yang melandasi orang Papua. Artikulasi semacam ini, mulai ditonjolkan dari Otsus sebagai bagian dari politik identitas Papua. Ini menjadi suatu pembenaran bahwa UU Otsus memberikan dukungan nilai terhadap munculnya lingkungan ancaman atau persekusi yang lebih besar terhadap pendatang. Baru-baru ini misalnya telah ada berita ancaman yang dilakukan terhadap pendatang (Santoso, 2019).

Rekognisi mengenai orang Papua, yaitu perbedaan antara asli, pendatang atau penduduk Papua yang dilahirkan di Tanah Papua, yang pada awalnya digagas sebagai jawaban atas diskriminasi pada orang Papua akhirnya menimbulkan diskriminasi model baru. Saya kira bahwa persoalan pasca UU Otsus diberlakukan dan menguatnya internalisasi OAP bagi orang Papua tidak serta merta menyelesaikan masalah. Di beberapa laporan penelitian, sudah jelas disebutkan bahwa munculnya Otsus belum memenuhi jawaban bagi masalah-masalah, khususnya ekonomi, bagi Orang Asli Papua. Di lain hal, rekomendasi yang diajukan menekankan pada perlunya menciptakan lapangan kerja yang luas bagi Orang Asli Papua. Jelas bahwa, pada prinsipnya saya melihat bahwa dalam Otsus ini, persoalan emosi dimainkan sebagai jawaban atas persoalan Papua yang selama ini belum selesai. Cara-cara menggunakan emosi

dalam pembuatan aturan, sama persis dengan cara kolonialisme membuat aturan di tanah jajahannya. Mahmood Mamdani (2001) menyebutkan cara berpikir demikian masih sarat dengan cara pemikiran kolonial. Inilah yang saya kira perlu dipertimbangkan kembali pemakaian istilah OAP yang beraroma kolonial untuk saat ini seolah-olah memberikan keuntungan secara materi dan properti kepada orang lokal, tapi ke depannya pemakaian istilah ini memungkinkan untuk menciptakan identitas baru yang merugikan bagi peradaban orang Papua.

Cara berpikir Indonesianisasi semacam itu telah lama dikritik dan menimbulkan permasalahan di Papua. Upaya penyeragaman lantas diterapkan dengan cara berbeda-beda pada masing-masing daerah. Sehingga ide awal yang memungkinkan munculnya heterogenisasi di Indonesia menjadi diciutkan dengan munculnya chauvinisme di daerah. Pada kasus OAP Papua ini, misalnya, cara berpikir pemerintah pusat menjadi ditiru oleh pemerintah daerah. Bagaimana orang Papua merespons Otsus dengan OAP misalnya juga direspons dengan model yang sama pada level masyarakat bawah. Tidak hanya berhenti pada munculnya istilah Orang Asli Papua (OAP), maka istilah-istilah lain seperti Orang Asli Paniai atau Orang asli Raja Ampat (OAR). Kenapa situasi ini muncul? Tidak lain bahwa cara memperlakukan orang Papua tidak pernah keluar dari pikiran kontrol atas identitas mereka.

Penutup

Di dalam artikel ini, saya telah menunjukkan bahwa dalam cara-cara yang sulit, suatu pendefinisian konsep atau istilah, telah memiliki kontribusi panjang dalam hal isu-isu universal seperti HAM. Perubahan nama wilayah geografi, sebagaimana yang terjadi dalam penamaan Papua, dan diikuti oleh penciptaan istilah identitas *kepapuaan* (Orang Asli Papua) mulai mendatangkan permasalahan-permasalahan lain. Saya telah mendiskusikan lahirnya diskursus historis dari pelekatan nama-nama Papua, baik dari masa pra, kolonial dan setelahnya (post) tidak lepas dari wacana-wacana

identitas barat dengan praktik pemikiran kekuasaan. Perubahan konseptual dari nama yang berimbas pada gagasan kategori-kategori Orang Asli Papua menimbulkan makna hermeneutik ganda melalui gagasan OAP oleh ide otonomi khusus. Ini bukan lagi sekedar diskursus pada wacana akademik tapi jauh melampaui perdebatan atau interseksi wacana akademis.

Ilustrasi praktik perubahan nama menunjukkan adanya potensi timbulnya masalah baru yang mengancam demokrasi dan sekaligus identitas majemuk yang dibangun dari nilai-nilai Papua. Meskipun, kita sadar bahwa penciptaan istilah OAP, yang sarat kepentingan politis, adalah risiko sadar yang harus diterima. Artikulasi semacam ini adalah proses munculnya batas-batas *kepapuaan* yang menandakan proses negosiasi bisa berlangsung. Proses ini dapat berlangsung ke depan, yang tidak juga berarti geraknya maju, begitu juga sebaliknya, ke belakang bukan berarti kemunduran. Dalam opini saya, ada kecenderungan bahwa penggunaan istilah-istilah semacam OAP hanyalah upaya menenangkan gejala-gejala atau riak yang terjadi di Papua akibat ketidakadilan yang mereka terima. Ini hanya satu cara berpikir kolonial untuk menenangkan tuntutan-tuntutan orang Papua agar mereka tetap berkompromi secara politik. Untuk mendalami lebih jauh, upaya refleksi atas dasar kekinian orang Papua harus dilakukan dengan tangan terbuka. Kita tidak bisa menutup mata bahwa keadilan masih belum dirasakan oleh orang Papua. ❖

Daftar Pustaka

- Ananta, A., Utami, D. R. W. W., & Handayani, N. B. (2016). Statistics on Ethnic Diversity in the Land of Papua, Indonesia. *Asia & the Pacific Policy Studies*, 3(3), 458–474. <https://doi.org/10.1002/app5.143>
- Briantika, A. (2020). *Otsus Papua sudah gagal, tak perlu diperpanjang lagi*. Tirto.ID. <https://tirto.id/otsus-papua-sudah-gagal-tak-perlu-diperpanjang-lagi-fUaR>
- Clark, G. (2003). Dumont d'Urville's Oceania. *The Journal of Pacific History*, 38(2), 155–161. <http://www.jstor.org/stable/25169636>

- Dumont D'Urville, J.-S.-C., Ollivier, I., de Biran, A., & Clark, G. (2003). On the Islands of the great ocean. *The Journal of Pacific History*, 38(2), 163–174. <https://doi.org/10.2307/25169637>
- Gerini, G. E. (1897). Notes on the early geography of Indo-China. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 551–577. <http://www.jstor.org/stable/25207884>
- Gietzelt, D. (1989). The Indonesianization of West Papua. *Oceania*, 59(3), 201–221. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1989.tb02322.x>
- Kadir, H. A. (2019). Migrants becoming a majority and threatening aspects to local Papuan. *Masyarakat Indonesia*, 45(2), 172–184.
- Kusumaryati, V. (2020). Adat institutionalisation, the state and the quest for self-determination in West Papua. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 21(1), 1–16. <https://doi.org/10.1080/1442213.2019.1670238>
- Kusumaryati, V., & Litbang Jubi Papua. (2018). *Sejarah penguasaan tanah orang asli Papua - I Papua*. Jubi - Portal Beruta Papua. <https://jubi.co.id/sejarah-penguasaan-tanah-orang-asli-papua/>
- Lawson, S. (2013). 'Melanesia': The history and politics of an Idea. *The Journal of Pacific History*, 48(1), 1–22. <https://doi.org/10.1080/00223344.2012.760839>
- Lie, S., & Bailey, B. (2017). The power of names in a Chinese Indonesian family's negotiations of politics, culture, and identities. *Journal of International and Intercultural Communication*, 10(1), 80–95. <https://doi.org/10.1080/17513057.2016.1216577>
- Mamdani, M. (2001). Beyond settler and native as political identities: Overcoming the political legacy of colonialism. *Comparative Studies in Society and History*, 43(4), 651–664. <http://www.jstor.org/stable/2696665>
- Oktafiani, I., & Yogaswara, H. (2019). Migrasi orang Biak dan identitas orang asli Papua di Sausapor, Papua Barat. *Antropologi Indonesia*, 40(1), 1–18.
- Pemerintah Indonesia. (2019). *Menempatkan orang Papua asli sebagai subjek utama Pembangunan*. Indonesia.go.id. <https://www.indonesia.go.id/narasi/indonesia-dalam-angka/ekonomi/menempatkan-orang-papua-asli-sebagai-subjek-utama-pembangunan>

- Pogau, O. (2012, Mei 20). *Papua dari nama ke nama*. suarapapua.com. <https://suarapapua.com/2013/06/29/papua-dari-nama-ke-nama/>
- Romdiati, H., Surtiari, G. A. K., Katherina, L. K., Kusumaningrum, D., & Sarwo Prasajo, A. P. (2019). *Orang asli Papua: Kondisi sosial demografi dan perubahannya*. Yayasan Obor Indonesia & LIPI.
- Santoso, A. (2019). “Wamena rusuh, warga pendatang ngungsi di Polres-Kodim karena diancam.” Detik News. <https://news.detik.com/berita/d-4718057/wamena-rusuh-warga-pendatang-ngungsi-di-polres-kodim-karena-diancam>
- Suparno, B. (2018). The problematic special autonomy implementation in Papua. *Discourse, European Political and Law*, 5(6), 25–32. <https://doi.org/10.46340/eppd>
- Tcherkézoff, S. (2003). A long and unfortunate voyage towards the “invention” of the Melanesia/Polynesia distinction 1595-1832 * Translated from French by Isabel Ollivier. *The Journal of Pacific History*, 38(2), 175–196. <https://doi.org/10.1080/0022334032000120521>
- Tirtosudarmo, R. (2010). *Mencari Indonesia 2: Batas-batas rekayasa sosial*. LIPI Press.
- Warinussy, Y. C. (2020). *Prospek kesuraman Otsus 20 tahun di Tanah Papua*. Papua Inside. <http://papuainside.com/prospek-kesuraman-otsus-20-tahun-di-tanah-papua/>
- Widjojo, M. S. (Ed.). (2009). *Papua road map: Negotiating the past, improving the present and securing the future*. LIPI Press, Yayasan TIFA, & Yayasan Obor Indonesia.
- Widjojo, M. S., & Budiatri, A. P. (2012). UU Otonomi Khusus bagi Papua: Masalah legitimasi dan kemauan politik. *Jurnal Penelitian Politik*, 9(1), 59–80. <https://doi.org/10.14203/jpp.v9i1.449>
- WRI Indonesia. (2020). *Lingkar belajar Tanah Papua: Catatan 20 tahun Otonomi Khusus Papua*. WRI Indonesia. <https://wri-indonesia.org/id/events/lingkar-belajar-tanah-papua-catatan-20-tahun-otonomi-khusus-papua>

BAB 12

OPRESI DAN EMANSIPASI PAPUA: SEBUAH REFLEKSI BERSAMA MURIDAN

Elvira Rumkabu

Universitas Cendrawasih

Pertemuan perdana Saya dengan Muridan terjadi sekitar tahun 2013 di Jayapura. Sore itu saya dan beberapa teman dosen dari Universitas Cenderawasih mengunjungi beliau untuk meminta kesediaannya memberikan kuliah tamu di program studi kami, Hubungan Internasional. Sebagai akademisi muda yang baru saja belajar tentang resolusi konflik Papua, pertemuan dengan Muridan adalah momen yang sangat penting. Berbagai pertanyaan seputar penyelesaian masalah Papua sudah saya siapkan untuk didiskusikan dengan beliau.

Namun saat bertemu, Saya tersadarkan dengan kondisi fisik Muridan yang sudah menurun. Sehingga diskusi kami pun tidak dapat berlangsung lama. Dalam kesempatan yang singkat itu, saya mulai membagikan pergumulan tentang mahasiswa orang asli Papua yang sering malu untuk aktif berbicara atau berdiskusi di kelas. Sebagai pengajar, saya merasa perlu bekerja keras untuk memaksa mereka berkontribusi di kelas. Kolega yang datang bersama saya pun membagikan kisah bagaimana mahasiswa Papua di perantauan memiliki kendala yang tidak jauh berbeda. Ada semacam perasaan rendah diri atau entah apapun namanya, tetapi sesuatu yang sering membuat mahasiswa itu menjadi ragu untuk berbicara.

Menariknya, pengalaman itu sering terjadi pada mahasiswa orang asli Papua baik yang sedang studi di Papua maupun di luar Papua. Dengan membagikan kerisauan tersebut, kami berharap melalui kuliah tamunya nanti, Mas Muridan dapat memberikan motivasi kepada mahasiswa kami untuk lebih berani dalam mengutarakan pendapat mereka.

Mendengarkan pergumulan kami, Mas Muridan pun berkata: *“perasaan inferior dan rendah diri yang dialami oleh orang Papua adalah konsekuensi logis dari proses marginalisasi yang sudah berlangsung selama beberapa dekade”*. Menurutnya, hal ini pun berlaku dalam memahami apa yang dialami oleh mahasiswa Papua. Itu adalah kali pertama saya mendengar sebuah pandangan yang berbeda. Kebanyakan orang akan memakai alasan keterbatasan intelektual mereka sebagai faktor utama. Akan tetapi Muridan melihat bahwa inferioritas tersebut dikondisikan secara struktural. Sebuah pernyataan singkat tapi terus mengganggu emosi dan pikiran saya hingga sekarang. Melalui dialog tersebut saya memahami bahwa Muridan bukan hanya seorang peneliti ataupun pakar Papua seperti yang sudah kita kenal bersama. Tapi ia telah memilih jalan-jalan keberpihakan yang senyap itu untuk berjuang bersama dengan Papua yang terisisih. Itu sebabnya ia memahami pengalaman Papua termasuk apa yang dialami oleh mahasiswa Papua dengan kejernihan berpikirnya. Dalam level personal, perkataan Muridan membawa saya untuk merefleksikan kembali Papua dan pengalaman opresinya dengan cara pandang yang lebih emansipatif dan humanis. Dan perjalanan untuk memahami Papua, meskipun secara tidak utuh itu, dimulai dengan melihat pengalaman Papua bersama Indonesia.

Sejarah Penaklukan Papua

Inferioritas dan subordinasi yang dialami oleh sebuah identitas kolektif memerlukan kondisi dan proses struktural yang didasarkan pada konteks sejarah, sosial, budaya dan politik tertentu. Sebagai sebuah identitas yang teropresi, Papua mengalami sejarah panjang

penundukan bahkan sebelum berkenalan dengan Indonesia.

Dimulai dari masuknya injil ke Tanah Papua pada 5 Februari 1855 oleh para zending yang berasal dari Eropa. Kedatangan mereka dan pengetahuan (*knowledge*) yang dibawanya sering dianggap sebagai tonggak ‘peradaban’ Papua. Akan tetapi, misi Kristenisasi yang mereka lakukan tidaklah mudah. Suku bangsa Papua sudah hidup dan eksis sebagai entitas politik yang berdaulat (*sovereign*) dan menentukan nasibnya sendiri, baik secara ekonomi, politik, sosial, dan budaya sebelum kedatangan ekspedisi Eropa. Budaya dalam komunitas masing-masing suku disepakati bersama sebagai hasil relasi dengan alam dan lingkungannya. Demikian juga dengan sistem kepercayaan tradisionalnya yang diekspresikan melalui mitologi dan pandangan mesianis seperti *koreri* dalam kebudayaan Biak, Numfor, dan Raja Ampat, *Pasai-Buri* di Nabire, Manokwari, Wondama, Bintuni dan sekitarnya, *Dema* dalam kebudayaan Marind Anim, Fumeripits dalam budaya Asmat dan sekitarnya, Atoaripiti *Bipiaripimera* dalam kebudayaan Kamoro, *Yeli* dalam budaya Yali, Mek dan Hubula, *naruekul* dalam budaya Habula di lembah Baliem, dan *Hai* dalam budaya Amungme.

Sistem kepemimpinan tradisional, pranata sosial, peradilan adat, norma, dan kepercayaan tradisional inilah yang menjadi instrumen dalam memastikan keberlangsungan hidup mereka (*survival*). Introduksi nilai-nilai kekristenan dilihat sebagai ancaman bagi eksistensi mereka sehingga resistensi menjadi konsekuensinya. Itu sebabnya setengah abad setelah masuknya Injil, kuburan Pendeta lebih banyak dibandingkan jumlah orang Papua yang dibaptis.

Ketika sistem negara bangsa diperkenalkan, konsep seperti ‘kedaulatan’, ‘penentuan nasib sendiri’ dan ‘integritas teritorial’ telah menjustifikasi berbagai penaklukan atas manusia dan wilayah Papua. Penguasa baru yang disebut kolonial (penjajah) menaklukkan wilayah-wilayah baru di muka bumi yang dianggap tidak memenuhi standard sebagai sebuah negara berdaulat. Papua dengan sistem kedaulatan tradisionalnya pun menjadi tujuan dari penaklukan.

Representasi negative terhadap Papua semakin memperkokoh kebutuhan untuk ‘memberadabkan’ Papua. Hal ini juga terefleksi dari bagaimana Belanda menjalankan pemerintahannya di wilayah tersebut. Chauvel menjelaskan adanya sistem dua lapis dalam administrasi kolonial yang diterapkan di Papua (*dual colonialism*). Meskipun para elit Belanda tetap memegang kekuasaan utama di Papua, namun urusan administrasi sehari-hari diserahkan kepada orang Indonesia dan bukan kepada masyarakat lokal, seperti yang dilakukan di wilayah lain. Sistem administrasi ini hanya diimplementasikan di Papua karena minimnya kelompok sosial yang terdidik. Belanda kemudian mendatangkan berbagai tenaga dari Indonesia Timur untuk mempermudah kontak dengan orang Papua.

Namun, kelompok masyarakat tersebut mengambil jarak dari penduduk lokal Papua. Berbagai stigma terhadap Papua sebagai orang ‘bodoh,’ ‘kotor,’ dan ‘rambut keriting’ kerap diungkapkan. Menurut Materay, ungkapan ‘Papua bodoh’ sering dikeluarkan dari para guru yang tidak sabar dalam mendidik murid Papua. Alhasil terjadi perubahan struktur sosial dalam masyarakat yang menciptakan bukan hanya perbedaan rasial tetapi sebuah relasi hirarkis antara Indonesia dan Papua. Dalam lapisan pertama struktur sosial tersebut diduduki oleh orang Eropa dalam posisi sebagai elit lokal maupun pegawai. Lapisan kedua oleh orang Indonesia yang duduk dalam posisi sebagai guru atau polisi. Sebagian besar dari mereka berasal dari dari Ambon, Sangir, Manado, Kei dan Tanimbar. Sedangkan orang Papua dengan segala stigma negatifnya ada pada posisi terbawah dalam struktur rasial tersebut. Di sinilah akar pahit bagi terbentuknya rasialisme.

Stigmatisasi Papua ini bukan lah sesuatu yang kemudian hilang pasca penjajahan Belanda. Ketika Papua berkenalan dengan Indonesia, konstruksi ini menjustifikasi kehadiran Indonesia di Papua. Pada 19 Desember 1961, ratusan ribu rakyat dari dalam dan luar Yogyakarta berdatangan ke lapangan alun-alun di muka Keraton Yogyakarta. Tepat jam 9 pagi, Soekarno membakar semangat massa

yang hadir melalui kampanye militernya : *“Batalan ‘negara Papua’ itu! Kibarkan bendera Sang Merah Putih di Irian Barat! Gagalkan! Kibarkan bendera kita! Siap sedialah, akan datang mobilisasi umum! Mobilisasi umum bagi yang mengenai seluruh rakyat Indonesia untuk membebaskan Irian Barat sama sekali daripada cengkeraman imperialis Belanda.”*. Komando ini kemudian dikenal dengan Tri Komando Rakyat (Trikor) yang mengawali konfrontasi Indonesia dengan Belanda. Meski masyarakat Indonesia saat itu tidak memahami arti strategis Papua, namun semuanya terbakar dalam gelora nasionalisme untuk ‘menyelamatkan’ Papua dari kolonialisme Belanda.

Hanya sebagian kecil dari kita yang mengetahui bahwa ternyata ada generasi nasionalis Papua yang juga sedang memperjuangkan agar suara mereka didengarkan dalam pertarungan perebutan Papua Barat saat itu. Dua bulan sebelum Trikora dikumandangkan, generasi nasionalis Papua ini menyampaikan Manifesto Politik yang merupakan pernyataan politik pertama dari Papua. Menurut Chauvel, manifesto ini menunjukkan sikap Generasi nasionalis Papua pertama yang mengatakan: *“Kami ingin menentukan nasib sendiri. Bukan ditentukan oleh Belanda. Bukan juga oleh Indonesia.”* Akan tetapi keinginan Papua untuk dapat menentukan masa depannya sendiri ini harus dikorbankan di tengah konstelasi politik internasional saat itu. Papua. Dalam deskripsi Bilveer Singh, Papua merupakan ‘trofi geopolitik’ yang diperebutkan ditengah tarik menarik kepentingan aktor strategis seperti Amerika Serikat, Uni Soviet, Belanda, Australia, Indonesia dan China. Sekali lagi, Papua tidak dapat memberikan suara dan pandangannya tentang apa yang menurutnya baik untuk masa depannya.

Eksklusi orang Papua untuk terlibat dalam kebijakan yang mempengaruhi eksistensinya juga terjadi pada masa pemerintahan Soeharto. Dengan tujuan untuk mengintegrasikan Indonesia ke dalam sistem kapitalisme global, Suharto menjalankan kerangka kebijakan dalam rangka ‘akselerasi dan modernisasi.’ Oleh karena itu masyarakat tradisional seperti Papua dengan karakteristik yakni

terikat dengan norma tradisional, hidup dalam keterisolasian, subsisten, memiliki relasi kuat dengan alam, berorientasi pada masa lalu, memiliki insentif non-ekonomi, dan ingin menjaga stabilitas hidup seperti ini harus dimodernisasi. Proses ini tidak terjadi hanya di level individu, tapi juga institusi dan struktur sosial yang ada.

Salah satu kebijakan utama yang dilakukan adalah melalui transmigrasi. Dalam narasi pencetusnya, kebijakan ini dimaksudkan untuk mendatangkan pengetahuan tentang sistem bercocok tanam yang lebih modern. Masyarakat transmigran dari Jawa dan Sumatera dianggap lebih maju dan dapat mentransferkan pengetahuan pertaniannya kepada orang Papua yang masih terbelakang. Akan tetapi, migrasi seperti ini juga membawa pengetahuan dan ide serta identitas mereka ke wilayah baru. Interaksi antara Papua dan para transmigran pun tidak selalu dalam keadaan harmonis. Keberadaan ratusan bahasa daerah di Papua tidak direkognisi bahkan dilarang untuk digunakan. Berbeda dengan daerah lainnya di Indonesia, tidak ada bahasa daerah dalam sistem pendidikan lokal. Hal ini dilakukan sebagai bagian dari kebijakan homogenisasi untuk menegarakan Indonesia di Papua.

Modernisasi melalui pembangunan itu membutuhkan stabilitas keamanan sebagai prakondisi. Berbagai operasi militer pun dilakukan untuk membungkam aspirasi politik yang hidup bahkan sebelum integrasi. Operasi sadar (1965-67), operasi Brathayuda (1967-69), operasi Wibawa (1969), operasi di Distrik Jayawijaya (1977), operasi Sapu Bersih I dan II (1981), operasi Galang I dan II (1982), operasi Tumpas (1983-84), operasi Sapu Bersih (1985), hingga pemberian status Daerah Operasi militer (DOM) dari 1989-1998 adalah beberapa operasi militer besar yang pernah dilakukan di Papua. Korban masyarakat sipil Papua terus berjatuh dalam proses operasi tersebut. Berbagai kekerasan dan pelanggaran HAM ini telah mencabut arti 'rumah' bagi orang Papua. Mereka terancam dan bahkan harus keluar dari teritori yang mereka kenal sebagai rumah mereka.

Konstruksi rasial yang diarahkan pada Papua juga beririsan dengan stigmatisasi terhadap manusia Papua sebagai separatis. Berbagai aspirasi dengan mudah distigmatisasi sebagai bentuk pembungkaman kepada otoritas. Bahkan nama Papua pun dilarang untuk disebutkan dikalangan masyarakat. Penyematan makna separatis dibalik Papua semakin melanggengkan representasi negative tentang Papua. Alhasil, ingatan kekerasan dan penderitaan ini terus membekas dan menghasilkan trauma dari generasi ke generasi. Teror, stigmatisasi terhadap Papua sebagai separatis dan berbagai kekerasan juga menjadi instrument dalam membungkam suara Papua.

Di masa pemerintahan Joko Widodo, opresi sebagai sebuah keadaan dan sebuah proses masih terus berlanjut. Meskipun pemerintah harus tetap diapresiasi atas kesediannya membangun berbagai infrastruktur di Tanah Papua, namun pertanyaan tentang “siapa sebenarnya yang menikmati pembangunan itu” terus menguat. Kisah pedih perjuangan masyarakat adat dalam mempertahankan tanahnya karena berbagai proyek pembangunan terus terdengar. Penguasa yang bernama korporasi itu semakin menunjukkan keperkasaannya di atas Tanah yang berlimpah madu dan susu itu. Negara memfasilitasi kehadiran mereka dengan berbagai izin tanpa proses konsultasi yang bebas dengan sang pemilik sumber daya. Pembangunan yang dilaksanakan menjadi sebuah relasi sosial antara negara dan korporasi yang menentukan nasib dan masyarakat Papua yang ditentukan nasibnya.

Tidak hanya itu, cara pandang kita terhadap Papua pun telah dikonstruksi secara dikotomis yakni : NKRI harga mati vs Papua Merdeka. Seolah tidak ada ruang tengah dalam melihat Papua secara jernih. Narasi ini mematikan aspirasi kemanusiaan dan demokrasi di Papua. Bahkan menumpulkan penilaian moral kita terhadap berbagai ketidakadilan yang dialami oleh Papua. Ketika Papua menuntut adanya penghargaan terhadap kemanusiaanya karena pengalaman rasisme, dengan mudah negara mempolitisasi dan menjadikannya sebuah isu keamanan. Pengiriman pasukan

pascademonstrasi damai anti rasisme di tahun 2019 dan diikuti dengan pembatasan akses internet merupakan bukti superioritas Indonesia atas Papua. Seandainya saja masyarakat Papua dilihat sama dengan warga negara Indonesia lainnya yang berhak atas proteksi negara, maka pendekatan dialogis akan dikedepankan dan bukannya menjadi represif. Parahnya, kita merasa sudah sewajarnya orang Papua 'didisiplinkan' karena itulah harga yang harus dibayar sebagai Papua. Konstruksi dikotomis yang sudah dilandasi dengan stigmatisasi rasial telah mematikan sensitifitas kemanusiaan kita untuk Papua.

Papua sebagai identitas yang tertindas bukanlah dihasilkan dalam pengalaman sehari. Okazaki, David, & Abelman mengatakan bahwa "*there is enormous social, psychological, and infrastructural work in producing the colonized person*". Sejarah panjang kolonialisme hingga dominasi setelah integrasi inilah yang membentuk Papua sebagai identitas yang terjajah (tersingkir). Berbagai konteks diatas menunjukkan opresi yang dialami Papua adalah produk dari konsturksi rasial yang terus dinormalisasi dan juga situasi struktural. Dalam konteks Papua, opresi terjadi melalui kebijakan, aturan hukum yang tidak memihak, hingga berbagai praktek-praktek yang menormalisasinya. Alhasil, opresi muncul dalam ranah insitusi, interpersonal hingga di internalisasi secara individu.

Opresi Sebagai Proses

Ketika Muridan merujuk berbagai ketidakadilan sosial politik sebagai salah satu faktor perasaan inferior yang dialami oleh mahasiswa dan orang Papua pada umumnya, saya menyadari bahwa opresi itu pun telah diinternalisasi di ranah individu. Tetapi bagaimana sebuah opresi yang bersifat struktural dapat diinternalisasi oleh mahasiswa Papua? Bagaimana opresi ini terus terjadi dan melanggakan inferioritas Papua? Pencarian atas jawaban itu berlanjut dengan memahami apa saja *power* (kekuasaan) yang dimiliki oleh Penguasa. Karena dalam konteks opresi, yang diambil dari kelompok yang diopresi adalah kekuatan dan kekuasaanya.

Oleh karena itu penting untuk melihat dari mana sumber kekuatan yang dimiliki oleh Penguasa dalam melakukan opresi.

Tulisan penting dari Gene Sharp membantu kita melihat bagaimana kekuasaan itu termanifestasi. Menurutny ada enam sumber utama kekuasaan oleh para penguasa: otoritas/legitimasi untuk memerintah, sumber daya manusia, pengetahuan dan ketrampilan, faktor-faktor tidak terlihat (*intangible*), sumber daya material dan sanksi. Akan tetapi, menurutnya sumber kekuasaan tersebut sangat tergantung secara penuh pada kepatuhan subjectnya. *‘the most important single quality of any government, without which it would not exist, must be the obedience and submission of its subjects. Obedience is at the heart of political power’* (1973, p. 16). Artinya bahwa kekuasaan itu dapat langgeng ketika subjek yang diopresi/dikuasai tetap mematuhi dan tunduk pada penguasa.

Menggunakan analisa Sharp dapat membantu menjelaskan bagaimana sumber kekuasaan yang dipakai oleh Penguasa dalam memastikan kekuasaannya. Pertama adalah otoritas atau legitimasi. Sebagai negara yang berdaulat, tentu saja Indonesia memiliki otoritas di Papua. Akan tetapi berbagai resistensi baik sipil dan bersenjata yang terus terjadi terus mengancam legitimasi negara di Papua. Budi Hernawan meneliti bagaimana kekerasan dalam bentuk penyiksaan (*torture*) menjadi sebuah instrument dalam menyalurkan dan memperbesar kekuasaan negara di Papua. Penyiksaan ini difasilitasi oleh doktrin negara seperti kedaulatan, integritas territorial dan penegakkan hukum. Terkait dengan bagaimana penyiksaan ini berfungsi, Kelman menyatakan: *“The justification of torture as a means of protecting the state against threats to its security helps to authorize the practice; the development of a profession of tortures as part of the States’ security apparatus helps to routinize the administration of torture; and the designation of the targets of torture as enemies of the State who are excluded from the State’s protection helps to dehumanize the victims.’*

Penyiksaan di Papua bukanlah sebuah kekerasan secara random tapi dilakukan dijadikan sebuah rutinitas dalam

penegakan kekuasaan negara. Hernawan menyimpulkan bahwa penyiksaan adalah bentuk pemerintahan Indoensia dalam menegakkan kedaulatannya di Papua. Sumber kekuatan kedua adalah sumber daya manusia. Para pemegang kekuasaan umumnya harus memastikan bahwa ada sumber daya manusia yang dimiliki untuk mendukung otoritasnya. Dalam hal ini sumber kekuasaan ini berasal dari para pegawai negeri sipil yang ada dalam birokrasi, anggota parlement yang mendukung kebijakan pemerintah, anggota MRP, aparat keamanan hingga dukungan dari korporasi.

Ketiga, penguasa memperluas kekuasaannya melalui memastikan penguasaan ketrampilan dan pengetahuan oleh para pendukungnya untuk menegakkan kekuasaannya. Dalam sejarah penaklukkannya, introduksi berbagai pengetahuan didasarkan pada pandangan rasialis terhadap Papua. Interaksi Papua dengan dunia luar telah membawa perubahan tentang bagaimana mereka melihat dirinya. Representasi Papua sebagai ‘zaman batu’ dan ‘primitif’ telah menjustifikasi berbagai misi untuk ‘memperadabkan,’ ‘memodernisasi,’ ‘Kristenisasi,’ dan ‘Islamisasi’ populasi lokal dan membentuk relasi hierarkis. Kedatangan para ekspedisi Eropa, kolonial Belanda, hingga interaksi dengan Indonesia membawa serta pengetahuan (*knowledge*) versi mereka. Representasi Papua selalu dibentuk dengan cara pandang pihak luar dan melemahkan kePapuaan itu sendiri. Disinilah Penguasa itu dapat terus melanggengkan kekuasaannya dengan memastikan bahwa merekalah yang memiliki pengetahuan tentang apa sebenarnya Papua dan bagaimana seharusnya Papua itu. Pengetahuan tidak hanya dipakai sebagai alat kontrol tapi juga penguasaan yang mensubordinasi subjeknya.

Faktor keempat adalah faktor psikologis dan ideologis yang diperkenalkan untuk membuat orang mematuhi penguasa. Di Papua, faktor ini terlihat dari konstruksi rasial yang membuat identitas Papua itu inferior. Sejarah penaklukan Papua yang panjang telah melanggengkan stigmatisasi yang dilekatkan terhadap identitas kolektif bernama Papua. Bahkan stigmatisasi

dan berbagai representasi tentang Papua telah diinternalisasi oleh orang Papua dan juga orang Indonesia lainnya. Kita menormalisasi bahwa Papua memang inferior melalui kebungkaman kita ketika ada ketidakadilan yang terjadi. Ketakutan, trauma, terror yang terus berlangsung telah mematikan ketajaman moral kita.

Faktor kelima adalah sumber daya material yang dapat dilihat dengan jelas dalam berbagai aktivitas ekonomi eksploitatif yang hanya menguntungkan negara dan korporasi. Masyarakat adat tidak diberikan kesempatan untuk menentukan model pembangunan yang mereka butuhkan. Konstruksi rasial terkait keterbelakangan Papua turut berkontribusi dalam eksklusi masyarakat adat dalam men-*setting* agenda pembangunan. Mereka tidak dilihat sebagai pelaksana pembangunan yang juga memiliki agensi dalam memutuskan bagaimana seharusnya pembangunan ekonomi, social dan budayanya harus dijalankan. Sepertinya benar yang selalu dipercaya oleh banyakk orang Papua bahwa “Tanah Papua dicintai karena kekayaan alamnya tapi manusianya diinjak”.

Faktor keenam adalah sanksi. Berbagai deretan kekerasan yang terjadi pada orang Papua adalah contoh bagaimana orang Papua dianggap sebagai subjek inferior. Dampaknya tidak hanya pada tubuh orang Papua tetapi juga pada statusnya sebagai manusia. Para korban dan juga orang Papua secara umum tidak lagi dilihat sebagai warga negara yang punya hak untuk dilindungi, namun sebagai subjek yang harus didisplinkan. Sanksi dalam bentuk kekerasan sudah dilembagakan sedemikian oleh birokrasi negara, militer dan struktur kepolisian sehingga kita pun menormalisasinya dan menganggapnya sebagai sebuah kewajaran.

Sumber kekuatan inilah yang dimiliki penguasa. Akan tetapi, penguasa tidak hanya dilihat secara monolitis sebagai negara, karena negara pun tidak dapat dilihat sebagai entitas tunggal. Didalamnya ada elit, insitusi keamanan, birokrasi, termasuk juga korporasi. Dalam pengalaman Papua, penguasa bisa juga merujuk ada kelompok masyarakat tertentu. Namun seperti kata Sharp, bahwa dibutuhkan kepatuhan (*obedience*) dari subjek untuk dapat

mempertahankan sumber kekuasaan tersebut. Kepatuhan ini juga dihasilkan dari internalisasi opresi yang memberikan kekuasaan kepada penguasa untuk terus menundukkan subjeknya.

Internalisasi Opresi dan Perjuangan Emansipatif

Opresi yang didasarkan pada konteks maupun sumber kekuasaan negara ini telah dipercaya dan dilanggengkan tidak hanya oleh orang di luar Papua, namun juga oleh orang Papua itu sendiri. Sebagian orang Papua pun mempercayai kebohongan tentang inferioritasnya sehingga dengan sendirinya melanggengkan kekuasaan kepada penguasa untuk merendahkan kemanusiaan, harga diri, intelektualitas, budaya, moral, nilai dan atribut fisik manusia Papua.

Penguasa yang menundukkan bukan hanya negara tapi juga dalam relasi sosial muncul dari interaksi dengan identitas yang menganggap diri mereka superior. Jenny Munro meneliti pengalaman mahasiswa Papua asal Dani yang sedang berkuliah di Manado. Ia menemukan bagaimana keberadaan hierarkis lokal yang menempatkan Papua sebagai identitas inferior telah membungkam kekritisan dan kepercayaan diri mahasiswa Papua : *“a powerful sense of local hierarchies and students’ positioning near the bottom, contributes to awkwardness and silences almost normally critical and confident young (Papuan) people”*. Menurutnya, mahasiswa Papua harus terus berhadapan dengan stigmatisasi yang dinormaliasi oleh kelompok masyarakat Indonesia dan untuk menilai apakah diri mereka sudah sesuai dengan standar hidup masyarakat disana. Ketika mereka mempertanyakan otoritas Penguasa, maka mereka akan dipermalukan : *“public shaming may result if Dani students question the authority of Indonesia”*. Mahasiswa Dani memilih untuk ‘tunduk’ dalam superioritas tersebut agar tidak dianggap membangkang penguasa yang ada. Bahkan ketika mereka mendapatkan perlakuan yang tidak adil dan tidak manusiawi, mereka tetap menerimanya.

Dan begitulah cara kerja opresi yakni melalui stigma, subordinasi, strategi mempermalukan, otoritas penguasa, penguasaan, dehumanisasi, hegemoni pengetahuan, kekerasan langsung maupun kekerasan structural. Instrument ini tidak hanya membungkam suara Papua tetapi menghisap segenap kekuatannya sehingga menjadi tidak berdaya. Disinilah saya memahami mengapa Marcus Garvey, aktivis politik kulit hitam asal Jamaika mengatakan *'emancipate yourself from mental slavery none but ourselves can free our mind'*. Kita perlu mengemansipasi diri kita sendiri dari mental perbudakan sebagai prakondisi untuk merebut kekuatan kita kembali akibat ketersisihan. Emansipasi termasuk menolak misinformasi dan stigmatisasi terhadap Papua sebagai inferior, separatistis, dan mendapatkan kembali kekuatan kita untuk dapat berpikir secara bebas dan emansipatif. Opresi itu konteks dan proses, sehingga emansipasi adalah perjuangan tiap hari untuk meraih kembali apa yang direnggut, terutama kemanusiaan kita.

Refleksi tidak utuh tentang opresi dan emansipasi itu membuat saya semakin kagum dengan sosok Muridan. Untuk memahami bahwa perasaan inferior mahasiswa Papua adalah hasil dari ketidakadilan struktural membutuhkan kejernihan berpikir dan subjektifitas dalam melihat Papua sebagai kelompok masyarakat tersisih. Tidak mudah untuk menemukan seorang peneliti seperti Muridan yang tidak lagi berjarak dengan masyarakat Papua. Ia menginspirasi lebih banyak orang di luar Papua untuk melihat Papua tanpa prasangka, untuk memberikan ruang dan ekspresi terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan untuk memahami bahwa menjadi Papua itu sulit karena berbagai opresi yang berlangsung bahkan sebelum negara Indonesia ini ada. Karena itu yang dibutuhkan Papua bukanlah diselamatkan oleh orang Indonesia tapi bagaimana kita memilih jalan-jalan keberpihakan bersama Papua yang tersisih. Seperti pernyataan Muridan bahwa "masalah Papua merupakan beban politik masyarakat Indonesia" sehingga sudah sepantasnya kita memikulnya bersama-sama tanpa prasangka negatif namun dengan keikhlasan untuk kemanusiaan.

Daftar Pustaka

- Abdoellah, O.S & Mulyanto, D. (2019). *Isu-Isu pembangunan: Pengantar teoretis*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.
- Chauvel, R. (2005). *Constructing Papuan nationalism: History, ethnicity, and adaption*. Washington: East-West Center, 2005.
- David, E. J. R. (Ed.). (2013). *Internalized oppression: The psychology of marginalized groups*. Springer Publishing Company.
- Hanita, M. (2019). *Cita-Cita politik: Gerakan politik orang Papua*. Jakarta: UI Publishing, 2019.
- Hernawan, B. (2015). Torture as a mode of governance : Reflections on the phenomenon of torture in Papua, Indonesia. Dalam M. Slama & J. Munro (eds.), *From 'stone-age' to 'real-time': Exploring Papuan temporalities, mobilities, and religiosities*. Canberra: Australian National University Press.
- Kivimaki, T. (2006). *Initiating a peace process in Papua: Actors, issues, process, and the role of international community*. Washington DC: East-West Centre.
- Meteray, B. (2012). *Nasionalisme ganda Orang Papua*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Munro, J. (2015). Now we know shame': Malu and stigma among highlanders in the Papuan diaspora. Dalam M. Slama & J. Munro (eds.) *From 'stone-age' to 'real-time': Exploring Papuan temporalities, mobilities, and religiosities*. Canberra: Australian National University Press.
- Peyon, A. I (2012). *Manusia Papua Negroid: Ras dan ilmu dalam teori antropologi*. Jakarta: Kelompok Studi Nirentohon.
- Sharp, G. (1973). *The Politics of nonviolent action*. Boston : P. Sargent Publisher.
- Singh, B. (2008). *Papua : Geopolitics and the quest for nationhood*. New Brunswick : Transaction Publishers.
- Stasch, R. (2015). From primitive other to Papuan self: Korowai engagement with ideologies of unequal human worth in encounters with tourists, state officials and education. Dalam M. Slama & J. Munro (eds.), *From 'stone-age' to 'real-time':*

Exploring Papuan temporalities, mobilities, and religiosities.
Canberra: Australian National University Press.

Wiratri, A. (2014, 7 Mei). Tribute to Dr Muridan S Widjojo: Mengenang dan merayakan ulang tahun. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <http://www.politik.lipi.go.id/in/kegiatan/986-tribute-to-dr-muridan-s-widjojo-mengenang-dan-merayakan-ulang-tahun.html>

BAB 13

#PAPUANLIVEMATTER: EKSPRESI KAUM MUDA PAPUA MENOLAK RASISME

Wilson

Public Virtue Institute

Pada 25 Mei 2020 sebuah video viral di media sosial memperlihatkan polisi bernama Derek Chauvin menindih leher George Floyd, seorang pria berkulit hitam, menggunakan lutut salah satu kakinya, selama hampir 9 menit. Floyd dalam posisi tertelungkup di aspal. Beberapa kali berteriak, “aku tak bisa bernapas,” tidak lama kemudia dia meninggal. Kematian George Floyd telah memicu kemarahan massa dan demo antirasisme meledak di banyak wilayah Amerika Serikat, yang kemudian menjalar ke kota-kota besar di sejumlah negara lain. Aksi protes ribuan orang berlangsung di 140 kota di AS. Aksi memprotes rasialisme dan kematian Floyd selanjutnya melebar ke Kanada, Inggris, Jerman, Belanda, Spanyol, Italia, serta Belgia. Ribuan orang menggelar aksi yang sama di Brasil, Tunisia, Afrika Selatan, Australia, hingga Jepang, Korea Selatan, Hong Kong dan sejumlah negara lain.

Data Statistik menyebutkan warga Amerika kulit hitam hampir tiga kali lebih mungkin mati karena tindakan polisi AS, dibandingkan orang kulit putih. Al-Jazeera pun melaporkan, selama 2013-2019, polisi di AS telah membunuh 7.666 orang. Warga

kulit hitam AS adalah 13 persen dari total populasi AS, namun peluang mereka dibunuh polisi “dua setengah kali lipat” dari warga kulit putih. Sedangkan, data Killed By Police, situs swadaya pengumpul informasi tentang kebrutalan penegak hukum, 465 warga AS tewas karena tindakan polisi pada 2020, hingga awal Juni saja. Tahun 2019, sebanyak 1.004 orang terbunuh oleh polisi AS, dan 24 persen di antaranya warga kulit hitam. Hasil investigasi Reuters memperlihatkan kenyataan lebih buruk. Banyak polisi AS yang terlibat pembunuhan warga sipil dapat bebas dari jeratan hukum. Selama 2017-2019, polisi memenangkan 56 persen kasus penyalahgunaan kekuatan berlebihan di persidangan Mahkamah Agung AS, dengan dalih imunitas penegak hukum.¹

Kekerasan rasial sebenarnya hanya permukaan dari kesenjangan struktural ekonomi politik yang meluas di AS antara kulit hitam (dan berwarna) dengan dominasi kulit putih. Kesenjangan pun semakin tampak ketika pandemi. Riset terbaru dari the Economic Policy Institute (EPI), lembaga swadaya yang berfokus mengkaji kebijakan ekonomi di AS, mencatat bahwa selama pandemi corona terjadi, rata-rata pengangguran di komunitas kulit hitam mencapai 16,8 persen dan kulit putih 14,2 persen. Masih mengutip studi yang sama, di antara enam pekerja kulit hitam di AS, lebih dari satu orang kehilangan pekerjaan, pada kurun Februari hingga April 2020. Pada bulan April 2020, saat pandemi membikin ekonomi AS limbung, lebih dari separuh populasi kulit hitam dewasa di AS tidak bekerja. Di sisi lain, banyak keluarga kulit hitam diprediksi tidak siap menghadapi badai resesi. Belum lagi, selama ini ada kesenjangan gaji kulit putih dan kulit hitam. Data 2018 lalu menunjukkan, rata-rata tingkat kemiskinan warga kulit hitam AS 20,7 persen. Data dari Central for Disease Control (CDC) menunjukkan rata-rata kematian warga kulit hitam karena Covid-19 adalah 22 persen, sementara kulit putih 12 persen. Hal ini terjadi karena lebih banyak warga kulit hitam memiliki penyakit penyerta, seperti hipertensi, asma, diabetes dan lainnya, yang meningkatkan fatalitas infeksi virus corona.²

1 ?”, <https://tirto.id/fD7C>

2 <https://tirto.id/fD7C>

Lalu video Floyd dan aksi-aksi ribuan orang di Amerika dan penjuru dunia menentang rasisme sampai juga ke Indonesia dan Papua. Aksi-aksi dapat ditemui dimedia online, media alternatif dan media sosial. Bagi orang Indonesia hanya kalangan aktivis, pegiat sosial, aktivis HAM dan intelektual yang lebih banyak bereaksi. Namun bagi kaum muda Papua, video Floyd bicara tentang apa yang sehari-hari telah dan sedang mereka alami, bukan sebagai kisah yang asing. Karena itu ikatan bathin muncul, solidaritas muncul lalu mentransformasikan gerakan #BlackLivesMatter menjadi #PapuanLivesMatter. Tagar #BlackLivesMatter oleh para aktivis muda Papua ditransformasikan menjadi isu rasisme atas orang Papua di Indonesia. Tagar ini dengan cepat menjadi jembatan antara isu global rasisme dengan isu rasisme yang terjadi di Papua.

Salah satu orang yang pertama kali mengaitkan #Blacklivesmatter dengan kasus-kasus di Papua adalah Veronica Koman, pengacara yang banyak menangani kasus HAM di Papua, serta mencuitkan sejumlah cuitan dengan tagar #Papuanlivesmatter. Veronica tak menampik menggunakan momentum kematian George Floyd, warga Amerika Serikat keturunan Afrika, untuk yang disebutnya “membangkitkan kesadaran untuk menghentikan rasisme terhadap orang kulit hitam, termasuk pada masyarakat Papua”. Karena di mana-mana sekarang momentumnya kesadaran... ada di berbagai negara. Misalnya di Australia sini mulai berdentung kencang ‘Aboriginal Lives Matter’... Kemudian di Eropa juga sama,” ujar Veronica. “...Jadi di mana-mana, di dunia lagi bergulir kebangkitan akan kesadaran hentikan rasisme terhadap orang berkulit hitam. Memang namanya untuk fighting injustice (melawan ketidakadilan), nggak ada salahnya juga untuk menaikkan awareness soal ini.”³

Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Cahyo Pamungkas, mengatakan isu George Floyd memang dimanfaatkan sejumlah kelompok, termasuk yang pro-kemerdekaan Papua, tapi “itu terjadi karena memang masih ada kasus rasialisme dan

3 <https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-52887845>

diskriminasi di Papua”, ujarnya. “Itu [isu rasialisme] tidak akan dieksploitasi, jika tidak ada [kasus rasialisme], kan? Memang isu rasialisme ada dan mometum itu dimanfaatkan untuk melakukan kritik pada Indonesia,” kata Cahyo. “Rasialisme adalah dasar dari kebijakan yang diskriminatif secara politik, ekonomi dan budaya,” tambahnya. Di bidang politik, kata Cahyo, diskriminasi masih bisa terlihat dari kebijakan resolusi konflik pemerintah di Papua, yang tidak mengakomodir masyarakat Papua.⁴

Sebelum kasus Floyd meledak di Amerika Serikat, kaum muda Papua sendiri sudah mekukan berbagai aksi di Papua dan Indonesia untuk menentang rasisme pasca kekerasan rasis atas asrama mahasiswa Papua di Surabaya dan Malang Juli 2019. Di Jakarta dan berbagai kota kaum muda Papua turun kejalan dibawah nama Komite Mahasiswa Anti-Rasisme, Kapitalisme, Kolonialisme dan Militerisme. Aksi damai menolak segala bentuk rasisme tersebut kemudian dianggap sebagai tindakan makar oleh aparat kepolisian dengan tuduhan klasik ada yang mengibarkan bendera Bintang Kejora di tengah massa.

Pada 2 Oktober 2019, Amnesty International Indonesia mengirim surat terbuka kepada Presiden Joko Widodo, dengan menyatakan bahwa “Meningkatnya penggunaan penetapan tersangka berdasarkan pasal makar terhadap aktivis Papua untuk membungkam kebebasan berekspresi.” Para aktivis tersebut ditetapkan sebagai tersangka dan ditahan berdasarkan pasal 106 dan 110 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), yang merupakan bagian dari Bab Kejahatan Terhadap Keamanan Negara dengan ancaman hukuman maksimum penjara seumur hidup. Menurut data Amnesty per 2 Oktober 2019, khusus untuk aktivis Papua, setidaknya sudah 22 orang yang dijerat dengan dua pasal dalam KUHP tersebut. Di Rutan Mako Brimob, ada lima aktivis Papua yang dikenai pasal makar, yakni Dano Tabuni, Carles Kosai, Ambrosius Mulait, Isay Wenda, dan Arina Lokbere, yang dibawa dari tempat berbeda pada 30 Agustus dan 31 Agustus 2019.

⁴ <https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-52887845>

Di Manokwari, provinsi Papua Barat, polisi menahan Sayang Mandabayan di bandara setempat pada 2 September 2019 karena ia membawa 1.500 bendera Bintang Kejora mini, yang dituduhkan akan digunakan untuk aksi protes yang akan diadakan di kota tersebut. Polisi menetapkannya sebagai tersangka dengan jeratan pasal 106 dan 110 KUHP dan menahannya di Polres Manokwari. Selanjutnya, pada 19 September, Polres Manokwari menahan tiga mahasiswa dengan pasal yang sama, yaitu Erik Aliknoe, Yunus Aliknoe, dan Pende Mirin. Mereka diamankan karena telah mengorganisasi aksi protes anti-rasisme di Manokwari pada 3, 6, dan 11 September 2019.

Di Jayapura, polisi menahan delapan aktivis dengan pasal yang sama. Mereka dituduh sebagai dalang aksi protes damai anti-rasialisme pada 29 Agustus 2019. Kemudian, antara 9 September dan 23 September 2019 di Jayapura, polisi menahan tiga pemimpin KNPB (Agus Kossay, Steven Itlai, dan Assa Asso) dan seorang aktivis ULMWP yang juga mantan Ketua KNPB (Buchtar Tabuni). Polisi juga menahan empat mahasiswa Papua (Fery Kombo, Alexander Gobay, Henky Hilapok dan Irwanus Urupmabin) antara 6 September dan 11 September 2019 di Jayapura.

Di Sorong, Papua Barat, polisi menahan empat aktivis Papua (Rianto Ruruk alias Herman Sabo, Yoseph Laurensius Syufi alias Siway Bofit, Manase Baho dan Ethus Paulus Miwak Kareth) pada 18 September 2019. Mereka ditetapkan tersangka atas tuduhan pelanggaran pasal 106 dan 110 KUHP karena memproduksi dan membagikan pamflet berisi gambar bendera Bintang Kejora dengan kata-kata “Referendum, Papua Merdeka”.

“Amnesty International menganggap 22 aktivis Papua yang menghadapi penuntutan pidana tersebut sebagai tahanan hati nurani yang dipenjara hanya karena mengungkapkan pendapat mereka dengan damai. Oleh karenanya mereka harus segera dibebaskan dengan tanpa syarat,” ujar Direktur Eksekutif Amnesty International Indonesia Usman Hamid dalam surat terbuka kepada Presiden Joko Widodo tersebut.

Menolak Rasialisme, Imperialisme dan Militerisme

Menurut riset Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dalam buku *Papua Road Map* (Widjojo dkk, 2008) ada empat persoalan mendasar yang menjadi penghambat hubungan Jakarta dan Papua. Belum terselesaikannya empat persoalan tersebut mengakibatkan tingkat kepercayaan antara Pemerintah dan orang Papua terus memburuk: 1) Masih adanya perbedaan pemahaman terhadap sejarah integrasi dan status politik Papua, 2) Masih terjadinya kekerasan politik dan pelanggaran HAM di Papua, 3) Pembangunan di Papua yang belum sepenuhnya berhasil, 4) Masih terjadinya marginalisasi dan diskriminasi terhadap orang Papua.

Pemerintah tampaknya tidak pernah menyelesaikan empat akar persoalan tersebut. Tujuh tahun kemudian Tim Kajian Papua LIPI membuat riset *Updating Papua Road Map* (Tim Kajian Papua LIPI, 2017). Salah satu kesimpulan diambil oleh Aisah Putri Budiatri bahwa empat sumber konflik tetap relevan menjadi soal nyata yang dihadapi oleh Papua hingga saat ini. Dengan demikian, tidak banyak hal yang dapat dibicarakan untuk memutakhirkan PRM terkait dengan akar masalah Papua. Menurut Adriana Elizabeth (2017), penyelesaian atas empat akar masalah di Papua bersifat parsial tanpa memperhatikan kompleksitas persoalan, bahkan relatif tidak ada strategi baru yang dapat menjadi terobosan untuk tujuan membangun perdamaian Papua dalam jangka panjang. Pendekatan yang parsial bersumber dari masih adanya perbedaan cara pandang antara “Jakarta dan Papua” mengenai akar masalah atau konflik Papua. Menurut Adriana Elisabeth persoalan rasisme atas mahasiswa di Surabaya yang disusul dengan demonstrasi dan kerusuhan antirasisme merupakan akumulasi persoalan masa lalu dan masalah-masalah pembangunan yang belum sepenuhnya dirasakan manfaatnya oleh masyarakat Papua. Dengan kata lain, kasus rasialis yang muncul merupakan “percikan api” dari “bara api” yang belum bisa dipadamkan.⁵

⁵ <https://www.beritasatu.com/asnie-ovier/nasional/643163/ada-perbedaan-akar-masalah-antara-kasus-george-flyod-dan-papua>

Praktek diskriminasi rasial oleh negara dianggap kaum muda Papua sebagai masalah struktural yang lebih luas menyangkut diskriminasi ekonomi-politik, kesenjangan sosial, perampasan tanah adat, masalah Hak Asasi Manusia dan perampasan sumber daya alam oleh investor asing. Bagi kelompok Aliansi Mahasiswa Papua (AMP), Indonesia dan kroni kapitalisme internasionalnya, terutama Amerika Serikat, dipandang sebagai penjahat ekonomi dan penjahat kemanusiaan (Sejarah AMP, 2008a). Dalam nada yang hampir sama FNMPP (Front Nasional Mahasiswa Pemuda Papua) melihat, bahwa yang menjadi problem pokok rakyat Papua adalah usaha melawan belenggu kekuatan modal asing yang menjajah dan menghisap rakyat Papua secara sistematis (FNMPP, 2008).

Gerakan kaum muda Papua membuat analisis situasi di Papua berdasarkan kelas dalam konteks relasi Papua sebagai bangsa tertindas melawan negara dan sistem kapitalisme yang dianggap menjadi sumber dari penindasan. Melalui analisis ini mereka menemukan tiga persoalan pokok yang menjadi akar penindasan rakyat Papua yaitu kolonialisme dan rasisme, imperialisme dan militerisme. Ketiga kekuatan ini saling mendukung untuk menguasai sumber daya alam Papua yang kaya dengan menggunakan alat kekerasan negara seperti polisi dan militer. Dalam pandangan generasi muda Papua, relasi antara kekuasaan negara dengan modal menjadi struktur menindas yang menjadi motif utama integrasi Papua ke dalam NKRI. Kaum muda Papua percaya bahwa yang terjadi di Papua adalah kolonialisme (dan rasialisme) yang bertujuan untuk menguras sumber kekayaan alam, mengabaikan kesejahteraan dan pendidikan rakyat.⁶

Kaum muda Papua memandang bahwa imperialism adalah kekuatan yang diuntungkan oleh rasialisme, melalui penandatanganan Kontrak Karya PT Freeport milik Amerika Serikat dengan pemerintahan Soeharto pada tahun 1967. Cengkeraman imperialisme makin kuat dengan masuknya berbagai perusahaan-

⁶ Lihat Wilson Transformasi Politik Kaum Muda Papua dalam buku *Updating Papua Road Map*. (LIPI 2016)

perusahaan berskala Multinational Corporation (MNC) seperti British Petroleum (BP) di Bintuni dan LNG Tangguh di Sorong Selatan serta pembukaan perkebunan skala luas seperti MIFEE di Merauke yang melibatkan di antaranya PT Korindo dan Medco. Kehadiran imperialisme ini memastikan hasil-hasil bumi Papua tidak lagi dikuasai oleh OAP.

Masih dalam pandangan kaum muda Papua, militerisme adalah masalah utama ketiga di Papua. Praktik militerisme Indonesia di Papua dimulai pasca Trikora 19 Desember 1961, penerapan status Daerah Operasi Militer dan berbagai operasi militer yang memakan korban kemanusiaan, dan menjadikan Papua sebagai objek kekerasan. Militerisme dianggap masih terus terjadi di Papua hingga era reformasi pasca Orde Baru (Kogoya, 2013a). Menurut Socrates Sofyan Yoman (2012: 251) *“sejarah tentang Papua sebagai objek kekerasan itulah yang selalu diingkari oleh Indonesia sampai hari ini.”*

Untuk kaum muda Papua video rasisme atas Floyd seperti mencekik diri mereka sendiri. Markus Haluk dari ULMWP melihat Floyd sebagai nasib ribuan orang Melanesia di West Papua, yang selama 57 tahun terus mengalami kasus kasus rasial dibawah NKRI. Haluk menilai berbagai kasus penyiksaan dan pembunuhan terhadap warga sipil Papua, serta pembubaran unjukrasa damai, dilatarbelakangi cara pandang rasial yang merendahkan orang asli Papua. Ia mencontohkan peristiwa yang dialami mahasiswa Papua , Obby Kogoya pada Juni 2016, saat mengikuti unjukrasa damai di Yogyakarta mendukung ULMWP menjadi anggota penuh *Melanesian Spearhead Group* itu dihadang aparat keamanan, dan kepala Obby Kogoya diinjak persis mirip Floyd ⁷.

Menurut Victor Yeimo, Juru Bicara Internasional KNPB Pusat, rasialisme di AS Papua berkaitan sebagai bagian dari mata rantai praktek kapitalisme/imperialisme. Dalam kasus Papua, imperialisme AS berkait langsung. Sehingga pembebasan rakyat AS

⁷ <https://jubi.co.id/ulmwp-kekerasan-rasial-di-as-mengingat-kepada-kasus-rasisme-papua/>

dari kapitalisme di negaranya, juga bisa mengakhiri imperialisme Amerika di Papua. Menurutnya momentum aksi-aksi massa anti rasisme yang meluas di Amerika Serikat harus didorong sampai pada penaklukan kekuasaan imperialisme Amerika Serikat dibawa Presiden Donald Trump menuju sosialisme. “*Sehingga pembebasan nasional West Papua adalah juga bermakna perjuangan melawan kejahatan rasialisme Indonesia; juga memutus rantai imperialisme AS.*”⁸

Bagi Aliansi Mahasiswa Papua (AMP) perjuangan pembebasan Papua Barat melawan imperialisme global adalah bagian dari perjuangan bangsa dan rakyat tertindas di seluruh dunia melawan kapitalisme. Watak perlawanan revolusioner rakyat Papua Barat yang progresif –revolusioner menembus batas negara dan benua lain (Sejarah AMP, 2008a). Gerakan kaum muda Garda Papua dalam program politiknya menyatakan bahwa perjuangan mereka bukan sekedar berjuang untuk pembebasan Papua Barat akan tapi juga akan “*mengkampanyekan dan menggalang solidaritas perjuangan rakyat dalam memperjuangkan pembebasan nasional, rakyat di negara-negara yang sedang melawan imperialis, rakyat yang sedang memperjuangkan demokrasi dari pemerintah diktator*” (Garda Papua, 2009).

Tagar #BlackLivesMatter yang lalu dikontektualisasi menjadi #PapuanLivesMatter menjadi sangat relevan dengan stretegi politik perjuangan kaum muda. Watak internasionalis ini merupakan suatu fenomena baru yang menjadikan politik kaum muda sangat update dengan dinamika politik global. Watak internasionalis ini juga semakin mematangkan nasionalisme baru kaum muda Papua yang inklusif, egaliter dan keluar dari kotak nasionalisme sempit kesukuan dan klan.

Bernarda Meteray (2012:276) dalam studinya tentang nasionalisme Papua menyimpulkan bahwa proses penyemaian nasionalisme Indonesia di Papua menempuh jalan yang berbeda dengan wilayah lainnya di Indonesia. Menurutnya selama

8 <https://suarapapua.com/2020/06/07/lawan-rasis-dan-rebut-demokrasi/>

periode 1945-1962 Indonesia tidak memiliki wewenang untuk mengindonesiakan orang Papua secara terbuka, karena itu menjadi tidak tuntas dan kurang menjangkau sebagian besar masyarakat Papua. Pasca 1963 proses pengindonesiaan orang Papua dilakukan dengan kekerasan dan pemaksaan, karena itu sebagian orang Papua bergabung ke dalam NKRI bukan secara suka rela. Kesadaran orang Papua sebagai bagian dari Indonesia masih sulit untuk memahami dan menerima konsep Indonesia sebagai suatu bangsa. Orang Papua lebih dulu mengenal kesadaran kepapuaan daripada kesadaran akan keindonesiaan Menurut Meteray, nasionalisme Papua sudah muncul ketika Papua masih menjadi koloni Belanda (Meteray, 2012: 17).

Aktivis kaum muda sekarang lebih menempatkan nasionalisme dalam relasi kuasa yang berkaitan dengan kepentingan modal nasional dan internasional. Dimensi-dimensi ekonomi-politik penindasan bangsa Papua membuat nasionalisme baru ini lebih berwatak kelas, dan segera bersemayam menjadi embrio identitas kolektif gerakan perlawanan kaum muda. Nasionalisme 'bangsa tertindas' ini berbeda dengan nasionalisme kultural yang kental dengan primordialisme dan kargoisme.

Penutup

Internet dan platform media sosial telah dimanfaatkan secara maksimal oleh kaum muda Papua untuk mengintegrasikan perjuangan melawan rasisme dengan fenomena global dalam sekejap. Kaum muda Papua dengan cerdas mengijtegrasikan kasus #BlackLivesMatter yang terjadi di Amerika Serikat dengan praktek rasialisme yang dialami dan sedang berlangsung atas Orang Asli Papua. Mirip dengan perjuangan #BlackLivesMatter, kaum muda Papua memandang persoalan rasialisme hanyalah salah satu dari persoalan diskriinasi yang dihadapi oleh Orang Asli Papua. Pada akhirnya pemerintah tidak dapat menghentikan gerakan #PapuanLivesMatter dengan cara blackout internet atau mengalungkan pasal-pasal makar tapi dengan menghapuskan

prakterk diskriminasi atas Orang Asli Papua. Memberi hak demokratis yang menjadi hak Orang Asli Papua. ❖

Daftar Pustaka

- Mawel, B. (2020, 31 Mei). “Kekerasan rasial di AS mengingatkan kepada kasus rasisme Papua.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari ULMWP: Kekerasan Rasial Di AS Mengingatkan Kepada Kasus Rasisme Papua - I Papua (jubi.co.id)
- Aliansi Mahasiswa Papua (AMP). (2008). Orientasi perjuangan AMP. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <http://sejarahamp.blogspot.co.id/2008/09/ii-orientasi-gerakan-politik-amp.html>
- Budiatri, A.P. (2017). Relevansi *Papua Road Map* dan tawaran gagasan untuk Papua. Dalam S.R. Rusdiarti & C. Pamungkas (Eds.), *Updating Papua Road Map: Proses perdamaian, politik kaum muda, dan diaspora Papua* (1-42). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Elisabeth, A. (2017). Strategi membangun perdamaian di Tanah Papua. Dalam S.R. Rusdiarti & C. Pamungkas (Eds.), *Updating Papua Road Map: proses perdamaian, politik kaum muda, dan diaspora Papua* (243-276). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Front Nasional Mahasiswa Pemuda dan Pelajar Papua. (FNMPPP) (2008). Profil FNMPPP. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://fnmpp.wordpress.com/about/>
- Garda Papua. (2009). Hasil Kongres Garda Papua. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <http://gardapapua.blogspot.co.id/2009/12/hasil-kongres-garda-papua.html>
- Meteray, B. (2012) *Nasionalisme ganda Orang Papua*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Rusdiarti, S. R & Pamungkas, C (Eds.). (2017). *Updating Papua Road Map: proses perdamaian, politik kaum muda, dan diaspora Papua*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Widjojo, M. S., Elisabeth, A., Al Rahab, A., Pamungkas, C., & Dewi, R. (2008). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving*

the present, and securing the future. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

- Wilson. (2017). Transformasi kaum muda Papua. Dalam Pamungkas, C., & Rusdiarti, S. R. (Eds.), *Updating Papua Road Map: proses perdamaian, politik kaum muda, dan diaspora Papua* (97-170). Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Yoman. SS. (2012) *Pemusnahan Etnis Melanesia; Memecah kebisuan sejarah kekerasan di Papua.* Yogyakarta. Galang Pers.
- Kogoya . R. (2013, 26 April). “Dialog tidak akan menyelesaikan masalah.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://Star-papua.com>
- Wijaya, C. (2020, 4 Juni). “George Floyd: Peristiwa di AS dijadikan momentum menyuarakan kasus Papua’, pemerintah sebut ‘tak tepat disamakan.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari George Floyd: Peristiwa di AS ‘dijadikan momentum menyuarakan kasus Papua’, pemerintah sebut ‘tak tepat disamakan’ - BBC News Indonesia
- Yeimo, V. (2020, 7 Juni). “Lawan rasis dan rebut demokrasi.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://suarapapua.com/2020/06/07/lawan-rasis-dan-rebut-demokrasi/>
- Ovier, A (2020, 8 Juni). “Ada perbedaan akar masalah antara Kasus George Flyod dan Papua.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari Ada Perbedaan Akar Masalah antara Kasus George Flyod dan Papua (beritasatu.com)
- Dewi, D.S. (2020, 14 Juni). “Kenapa kematian George Floyd picu demo black live smatter mendunia?” Diakses pada 20 Desember 2020 dari Kenapa Kematian George Floyd Picu Demo Black Lives Matter Mendunia? - Tirto.ID

BAB 14

MENGGOMBINASIKAN ANTI RASISME DAN PERJUANGAN KELAS

Hatib Abdul Kadir Olong

Universitas Brawijaya

Dalam tulisan ini saya mengajukan argumentasi bahwa orang asli Papua mengalami dua dimensi subordinasi, yakni dimensi maldistribusi dan misrekognisi. Namun demikian dua permasalahan ini seringkali diatasi secara terpisah. Saya melihat perlunya interseksionalitas atau saling silang dalam mengkombinasi dimensi yang diberlakukan secara terpisah ini. Alasan perlunya mengkombinasikan dua dimensi ini karena *pertama*, politik pengakuan (*the politics of recognition*) telah diajukan oleh almarhum Muridan sebelumnya. Muridan mengacu pemberian pengakuan terhadap kepemilikan tanah dan pencegahan warga Papua mengungsi dari tanahnya sendiri. Dan yang terpenting pengakuan terhadap simbol-simbol dan ekspresi kebudayaan orang Papua itu sendiri (Widjojo, 2008; Widjojo, 2010). Poin kedua yang ditekankan oleh Muridan adalah soal pembangunan manusia, yakni berfokus pada kesehatan dan pendidikan. Kebutuhan ini tentunya disesuaikan dengan nilai tertinggi yang dianut oleh warga Papua. *Kedua*, pandangan Muridan justru semakin relevan saat ini.

Kita hidup di era dimana pembangunan dan kapitalisme dijalankan melampaui logika ekonomi itu sendiri yakni dengan cara eksploitasi nilai dan hasrat yang paling diinginkan oleh manusia,

seperti moralitas, identitas dan kepercayaan/agama. Di sisi lain, pemerintah seringkali gagal menangkap kondisi-kondisi non ekonomi sebagai “latar belakang” persoalan yang menyebabkan redistribusi ekonomi tidak memuaskan dan sukses. Dua alasan diatas inilah yang kemudian menginspirasi saya kembali untuk menegaskan ulang apa yang telah disodorkan oleh Muridan.

Namun demikian, dalam tulisan ini saya lebih menggunakan kata “redistribusi ekonomi” daripada pembangunan dengan alasan redistribusi adalah hak dari setiap masyarakat karena dua hal. *Pertama* redistribusi adalah hak dasar dari warga Negara untuk mendapatkan kekayaan yang telah dikumpulkan oleh pemerintah dari tanah warganya. Sistem redistribusi bukan sebagai pemberian, amal, bantuan sosial, atau dana, namun lebih kepada sebagai hak dasar yang patut dibagikan (*the rightful share*) (Ferguson, 2015). Pembagian bukan bersifat dari atas ke bawah melainkan setara, seperti dalam sebuah distribusi laba atau dividen perusahaan kepada para penanam saham. Demikian pula, setiap warga Negara adalah seperti penanam saham dalam perusahaan, karena itu mereka mempunyai hak (*entitlement*) untuk mendapatkan bagi hasil kekayaan, dan bukan bersifat bantuan atau kebaikan dari pemilik pertambangan melainkan karena bagian dari hak (*entitlement*) warga Negara untuk mendapatkannya.

Makna ekonomi sejak memasuki zaman revolusi industri telah mengalami penyempitan. Pada umumnya permasalahan ekonomi didekati dengan model *New Deal* Amerika di tahun 1930an, dilanjutkan model Negara persemakmuran, atau model Marxisme ortodoks. Kesamaan dari pendepakatan sosialisme dan Marxisme adalah menekankan permasalahan ketimpangan ekonomi diselesaikan dengan melakukan restrukturisasi di ranah ekonomi politik. Dibanding agama, ekonomi adalah ilmu yang paling sukses dipisahkan atau disekulerisasikan dari unsur lainnya seperti etnis, ras, agama, dan relasi sosial. Salah satu kritik Marx terhadap David Richardo misalnya, adalah soal pemisahan ekonomi dari politik. Ricardo misalnya, dalam kritik Marx tidak

membicarakan buruh sebagai unsur yang menciptakan laba dalam produksi. Meski demikian, praktik ekonomi politik modern yang menerapkan semangat Marxian di Negara komunis Soviet atau negara Persemakmuran di Eropa Barat hanya berlaku hingga akhir perang dingin, 1980an. Dengan kata lain, redistribusi ekonomi Soviet maupun Eropa Barat melihat persoalan kemiskinan dan ketimpangan ekonomi tidak mempunyai warna dan jenis kelamin. Identitas seperti ras, etnis dan orientasi seksual mempunyai dimensi yang relatif terpisah dengan isu ketimpangan ekonomi. Pendekatan sosialisme dan Marxisme menekankan pandangan bahwa ekonomi kapitalisme adalah persoalan relasi kelas antara mereka yang memiliki modal, properti dan mereka yang tidak mempunyai apa-apa kecuali kapasitas tenaga kerjanya untuk dijual. Pandangan ini tentu saja hanya masih berkuat pada pertukaran pasar dan akumulasi modal semata.

Di Indonesia, pandangan ekonomi modern yang mengalami penyempitan makna seperti diatas justru digunakan dalam menangani persoalan di Papua. Meski lebih buruk lagi karena pembangunan melibatkan tentara dan kekerasan di dalamnya. Persoalan Papua seringkali dititikberatkan dari kacamata kemiskinan dan “keterbelakangan ekonomi”. Pandangan ini tentu saja tidak komplit. Pembangunan yang hanya menekankan pada persoalan ekonomi tentu saja tidak mempunyai sensitivitas sama sekali terhadap peliknya kondisi sosial di masyarakat. Pembangunan model seperti ini menyederhenakan persoalan seolah-olah hanya dengan mentransfer uang tunai sebanyak mungkin maka semua masalah manusia teratasi.

Di sisi lain, kita juga tidak bisa hanya menekankan pada persoalan pengakuan tanpa melihat redistribusi. Mereka yang melihat Papua sebagai persoalan politik identitas semata akan terjebak pada apa yang saya sebut “gejala Clintonian”. Definisi ini mengacu pada gejala moralitas kelas menengah liberal yang melihat permasalahan diskriminasi hanya pada soal politik pengakuan. Fenomena ini mengemuka ketika calon presiden Amerika Serikat,

Hillary Clinton dalam pemilihan presiden tahun 2016 lebih mendapat dukungan dari kelas menengah liberal pendukung LGBT, ras dan etnis minoritas. Namun Clinton mengalami kekalahan karena tidak menampung secara maksimal kepentingan kelas pekerja pabrikan. Tidak heran jika Clinton kemudian suaranya kalah di basis-basis kawasan industri yang tidak diperhatikan persoalan redistribusi dan kesejahteraan sosialnya, seperti Michigan, Wisconsin dan Minnesota.

Tulisan ini juga semacam refleksi semenjak saya belajar dari kasus rasisme di Amerika Serikat. Saya semakin sadar bahwa isu diskriminasi ras dan ketimpangan ekonomi tentunya saling terkait satu sama lain. Orang kulit hitam di Amerika cenderung sangat rentan terhadap Covid 19 dibanding kulit putih karena sejak awal jumlah populasi yang mengalami hipertensi dan diabetes lebih banyak di komunitas kulit hitam daripada kulit putih. Hal ini karena hampir tidak ditemukan supermarket menjual sayuran sehat dan organik di kawasan pemukiman kulit hitam dibanding kulit putih. Mengapa demikian? Karena investor supermarket beranggapan bahwa menempatkan supermarket mahal mereka di kawasan kulit hitam cenderung rawan perampokan dan target kerusuhan sosial (Kadir a, 2020). Demikian juga, lebih banyak orang kulit hitam yang terjatuh hutang dibanding kulit putih. Di Amerika Serikat, bank seperti Wells Fargo cenderung memberi pinjaman dengan bunga hutang tetap (*fixed rate*) kepada debitor kulit putih. Sebaliknya, debitor kulit hitam dan Latino, meski kelas menengah, dikenakan bunga bank mengambang (*floating rate*) karena dicurigai punya resiko gagal bayar lebih tinggi. Dengan demikian, jikalau bank sentral menaikkan suku bunga, maka kulit hitam dan Latino yang paling sial. Bunga cicilan mereka otomatis naik. Hutang dengan demikian punya identitas politik dan warna kulit (Joseph, 2014).

Diskriminasi hutang adalah bukti rasisme sistemik. Hutang berbunga tinggi membuat warga kulit hitam frustrasi. Hidupnya seperti diatas *roller coaster*. Tak heran jika angka harapan hidup kulit hitam lebih rendah. Jumlah hipertensi, depresi, bunuh diri di

kalangan kulit hitam lebih tinggi dibanding kulit putih. Komunitas kulit hitam bukan hanya menderita karena rasisme, tetapi juga karena diskriminasi rasial telah mengikat mereka ke hierarki kelas paling bawah. Dengan demikian, jika hanya membicarakan soal redistribusi, maka kita akan terjebak pada *color blindness* atau kebutaan pada persoalan ketimpangan ekonomi. Pasca perang dingin kemiskinan dan keterbelakangan berkorelasi positif dengan diskriminasi identitas ras, orientasi seksual, gender dan etnis minoritas.

Kemiripan status Orang Papua dengan masyarakat kulit hitam Amerika adalah meskipun orang Papua berada di kelas menengah ataupun kelas atas, mereka tetap tidak lepas dari segala macam prasangka dan stereotype tentang dirinya. Orang Papua masih menjadi objek rasisme dan diskriminasi pada banyak hal. Karena itu, alasan untuk menaikkan mobilitas orang Papua dengan cara redistribusi ekonomi semata masih jauh dari cukup. Mereka yang mengambil keputusan dengan hanya mengandalkan redistribusi kelas akan terjebak pada buta warna ketidaksetaraan (Putra, 2020).

Sebaliknya, jika hanya mengandalkan pada perjuangan pengakuan, maka kita akan terjebak pada aktivitas “false consciousness” atau kesadaran palsu identitas. Kesadaran palsu ini menghambat tuntutan keadilan sosial dan perjuangan kelas. Perhatian pada pengakuan identitas semata menghambat tuntutan keadilan redistributif karena hanya terfokus pada kepemilikan yang sifatnya bukan materi, seperti kepercayaan, warna kulit, asosiasi kekerabatan dan etnisitas. Karena itu, redistribusi bukan hanya persoalan ekonomi, namun lebih mengalokasikan pada distribusi ke identitas yang mengalami pengabaian dan tidak diakui. Dalam salah satu wawancara saya dengan seorang tokoh adat Moi di Sorong, Bapa Malibella. Ia mengakui bahwa pemerintah kota Sorong mempunyai langkah untuk membatasi kedatangan para migran. Namun demikian, langkah awal ini hanya baginya hanya berhenti di persoalan identitas. Perjuangan yang sebatas mencegah pendatang atau migran untuk datang ke Papua hanya akan menjebak pada

perasaan eksklusif, jika tidak dilanjutkan arah pengakuan tersebut ke upaya keadilan redistributif.

Kombinasi redistribusi dan politik pengakuan diperlukan karena berbagai laporan telah menunjukkan bahwa orang Papua bukan saja mengalami pemiskinan dan peminggiran karena pembangunan. Salah satu proyek pemerintah terbesar di Papua yang terkenal sejak 2001, yakni Otonomi Khusus (Otsus) telah terbukti mempunyai bias menguntungkan terhadap kaum migran yang secara ras, agama, dan etnis berbeda dengan orang Papua. Di sisi lain, peminggiran orang Papua juga dilakukan dengan rasisme yang terjadi dimana-mana. Peminggiran berbasis diskriminasi ras tampak pada sistem perekrutan kerja secara rasialis dan tidak menguntungkan bagi orang Papua. Kita tentu telah akrab mendengar cerita bahwa tidak mudah bagi orang Papua untuk mendapatkan pekerjaan di tanah Jawa dengan tingkat rasisme dan cemoohan yang tinggi. Demikian juga tidak mudah menempuh studi di Jawa karena tingginya tingkat penolakan untuk tinggal dan berbaur dengan orang Jawa (Karma, 2014). Karena itu mimpi anak muda Papua seusai melakukan studi di Jawa adalah kembali ke Papua dan bekerja disana.

Dimensi Ekonomi Redistributif dan Ketimpangan Kelas

Berbagai pandangan dari ekonomi distributif menunjukkan bahwa ketidakadilan di Papua nampak pada terbatasnya akses orang Papua di pasar. Pasar dan akses kredit untuk orang Papua sangat dibatasi (Wambrauw, 2013). Namun demikian, saya ragu dengan pandangan bahwa permasalahan ketertinggalan ekonomi akan berhasil jika diatasi dengan solusi-solusi ekonomi. Jika hanya melihat pada ketimpangan ekonomi dalam kacamata kelas semata maka kita hanya mendapatkan separoh cerita. Berbagai program yang telah dijalankan sebagai cara untuk mengatasi ketidakadilan ekonomi bukan melalui jalur ekonomi melainkan menyilang pada etnis, ras dan gender. Alasannya karena marjinalisasi dan ketertinggalan orang Papua bukan karena tiap tiap individu Papua

adalah pemalas atau tidak punya daya kompetisi. Melainkan karena sistem ekonomi dibangun berdasarkan kepentingan ras dan etnis. Sehingga diferensiasi klas yang tertanam dalam struktur ekonomi di Papua adalah berbasis ras dan etnis. Beberapa rekomendasi seperti yang telah diajukan oleh Muridan (2008) adalah melakukan aksi afirmatif. Aksi ini memberikan prioritas dan kuota lebih kepada orang Papua untuk menempati wilayah-wilayah yang berkaitan dengan pengurusan ekonomi dan politik. Tujuan dari aksi afirmasi adalah untuk mengkompensasi ketimpangan ekonomi.

Sementara problem dari pembangunan berbasis pemberdayaan ekonomi semata telah menunjukkan hasil yang buruk. Redistribusi ekonomi dalam bentuk finansialisasi otonomi khusus telah menyebabkan orang Papua terjerembab ke individualisasi dan tindakan konsumerisme (Kusumaryati, 2020). Pembangunan berbasis moneter tidak mengubah pola dominasi dan eksploitasi melainkan justru bentuk genosida perlahan-lahan terhadap orang Papua.

Pandangan tentang finansialisasi pembangunan yang pesimis ini nampak pada salah satu hasil wawancara saya dengan salah satu petinggi AMAN (Aliansi Masyarakat Adat) di Sorong. Saya menamakannya Amroli. Ia mengatakan:

“Yang kami sesalkan dalam pertumbuhan perokonomian adalah perubahan yang terjadi pada kepemilikan hak atas tanah yang berubah. Banyak tanah yang dijual. Kita dari hari ke hari sudah tidak punya identitas lagi. Kita tidak dianggap sebagai manusia yang beda dari manusia yang lain. Seolah-olah dengan uang saja kita bisa dibeli”

Amroli melanjutkan *“Otonomi khusus memang penting, tapi sebelum menuju kesana, manusia Papua harus dijelaskan dulu tentang sejarah penggabungan ke Indonesia. Adil bicara sejarah dulu, baru bisa bicara yang lain”*. Pandangan Amroli ini sangat umum kita dengar dari orang Papua yang tidak melihat ekonomi

berperanan seperti pil panasea yang menyembuhkan semua luka dan persoalan. Tidak diakuinya orang Asli Papua dalam redistribusi ekonomi tampak seperti yang ia gugat *“Perubahan yang terjadi di Papua pembangunan secara fisik memang ada. Ada rumah, ada jalan, semakin banyak penduduk. Gedung-gedung, jalan aspal dan segala macam. Tapi untuk orang Papua, manusianya sendiri dia berubah di mana?”*

Pandangan Amroli ini juga sangat mudah jika kita telusuri melalui data kuantitatif. Berbagai riset sebagaimana menunjukkan bahwa redistribusi ekonomi dalam bentuk Otsus masih menysasar pada pembangunan fisik. Namun tidak menyentuh pembangunan yang berkaitan dengan pengakuan terhadap Orang Asli Papua (OAP), seperti peningkatan kualitas manusia. Demikian juga, jika kita perhatikan pada segi sumber daya manusia, misalnya pendidikan yang dapat diukur melalui HLS (Harapan Lama Sekolah) dan RLS (Rata-rata Lama Sekolah) dan Kesehatan yang diukur dengan Tingkat Kematian dan Angka Harapan Hidup, rata-ratanya jauh lebih rendah dibanding kualitas hidup warga pendatang atau dibandingkan dengan rata-rata dengan angka nasional (Kadir b, 2020).

Persoalan redistribusi bukan semata ekonomi, melainkan juga pengakuan pada ranah politik. OAP melihat bahwa perlu ada representasi terhadap perwakilan masyarakat. Malibella, salah seorang tetua adat Moi di Sorong menunjukkan *“Kenapa orang Papua ini harus berteriak merdeka terus karena ada bagian politik yang menurut saya mereka tidak merasa puas. Karena isu merdeka ini bagian yang harus disikapi oleh pemerintah pusat. Contoh hari ini utusan dan perwakilan legislatif dan pemerintahan didominasi oleh teman-teman non-papua. Contoh kasus DPR kota Sorong. Orang papua itu hanya 8 orang dari 30 kursi. Sebenarnya, kalo menurut saya pemerintah harus jeli melihat ini. Perhatikan cara politik juga penting untuk meminimalisir gejala-gejala persoalan mendirikan Negara di Atas Negara”*. Malibella meyakini bahwa porsi jumlah anggota mampu mengurangi persoalan ketimpangan keterwakilan orang OAP di lembaga legislatif.

Tuntutan pengakuan adalah bagian integral dari teori keadilan yang tujuannya untuk mempertahankan martabat sebagai manusia yang selama ini didiskriminasi setelah mengalami pertemuan (*encounters*) dengan komunitas lainnya (Taylor, 1994; Honneth and Anderson 1995). Sedang bentuk konkrit dari tuntutan pengakuan tersebut adalah mengklaim ulang dan melakukan pemetaan terhadap lahan-lahan adat yang diyakini menjadi salah satu keadilan distributif bagi orang Papua.

Dimensi Pengakuan Identitas (Recognition)

Dalam sub bab tulisan ini, saya berpendapatn bahwa permasalahan misrekognisi terjadi karena ada salah kaprah dalam mempraktikkan redistribusi, atau maldistribusi. Dengan mengacu pada pendekatan interseksi, dalam persoalan pengakuan yang kita perlukan adalah politik redistribusi. Kita perlu membongkar sifat dan bentuk pengakuan. Selama ini politik pengakuan lebih dipraktikkan sebagai bentuk realisasi diri dari subjek yang diperlakukan tidak adil, maka yang diperbincangkan hanyalah soal status. Jika politik pengakuan hanya dibatasi pada permasalahan kultural maka cara mengatasinya akan terjebak pada politik populisme. Para politisi akan menggunakan politik pengakuan sebagai persoalan realisasi diri dari etnis atau ras. Hal ini hanya akan memunculkan politisi yang bersuara atas nama Papua yang tidak ubahnya politisi populis di belahan dunia lainnya, menyerupai Duterte di Filipina, Narendra Modi di India atau Trump di Amerika. Para politisi ini memainkan politik identitas namun tidak menentang politik oligarki dan ketimpangan ekonomi akibat dominasi elit tertentu. Persoalan pengakuan semata tanpa melihat redistribusi akan dibajak oleh para politisi yang bahkan bukan dari kalangan kelas pekerja atau dari masyarakat kebanyakan yang diwakilinya (Chatterjee, 2020).

Kembali ke persoalan Otsus, salah satu permasalahan intinya adalah bukan pada persoalan finansial. Pengaturan finansial atau redistribusi adalah persoalan yang dapat dihitung dan diukur. Karena itu pemerintah senang melakukan hal ini. Pemerintah

Indonesia justru menghindari penanganan masalah pengakuan yang bersifat non finansial dan non-material. Permasalahan non finansial ini dihindari karena resiko politiknya berat dan solusinya tidak dapat diukur dengan finansial. Persoalan tersebut meliputi tuntutan pembahasan sejarah integrasi Papua ke Indonesia yang cenderung bermasalah, keadilan terhadap korban kekerasan dan Hak Asasi Manusia serta rasisme yang terjadi hingga saat ini. Tiga ini adalah persoalan pengakuan yang dihindari untuk dibicarakan oleh pemerintah Indonesia. Persoalan pengakuan berkaitan dengan martabat orang Papua. Hal ini jelas sulit diukur dengan uang.

Demikian pula nilai-nilai tertinggi dalam masyarakat Papua secara kultural, misalnya pemberian dan pertukaran, solidaritas komunal, sulit untuk diukur objektivitasnya. Sehingga yang paling mudah dilakukan pemerintah Indonesia adalah mengukur nilai (*value*) dengan harga (*price*). Padahal konsep ini adalah dua hal berbeda meski nampak serupa di permukaan (Graeber, 2001). Dalam berbagai pertukaran sosial, seperti upacara pernikahan, kematian dan denda adat, nilai tukar dengan rupiah demikian tinggi. Namun nilai tukar ini adalah bersifat relasi sosial bukan transaksi ekonomi. Upacara kawin yang mahal atau denda adat yang tinggi tidak menghasilkan pertumbuhan kapital. Atau dengan kata lain, tidak ada orang yang menjadi kaya dengan cara mengembangkan modal dari relasi sosial seperti ini. Namun demikian, pemerintah Indonesia memaknai pertukaran yang melibatkan angka-angka uang tidak sedikit sebagai materi yang diinginkan oleh orang Papua. Dengan kata lain, dalam kacamata pemerintah Indonesia, kegagalan menangkap nilai tertinggi ini diterjemahkan dengan menggelontorkan dana otonomi khusus secara melimpah. Dengan asumsi bahwa angka-angka uang yang tinggi adalah nilai tertinggi bagi orang Papua. Keputusan publik seperti ini merupakan upaya pengakuan politik yang keliru bahkan cenderung rasis.

Aksi aksi subordinasi dalam bentuk misregoknisi lainnya adalah rasisme. Contoh kejadian paling terbaru di 2019 adalah mahasiswa Papua yang diusir di berbagai kota. Jogja,

Malang dan Surabaya. Mereka tidak boleh kuliah di tanah Jawa. Pengusiran ini ditambah dengan berbagai berita stereotipikal di media tentang Papua yang telah mengendap begitu dalam. Upaya pemulangan warga Papua di perantauan merupakan penghalangan emansipasi orang Papua untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi. Perlakuan ini juga merupakan wujud ketidakadilan terhadap pengakuan orang Papua untuk mendapatkan haknya yang setara sebagai warganegara (*citizen*). Mengacu pada Mamdani (2020), pemulangan ini mirip upaya “retribalisasi” dimana orang Papua ditempatkan ulang dalam teritori asalnya. Mereka diupayakan melakukan reservasi pada adatnya sendiri dan tidak disetarakan/diasimilasikan dengan warga negara lainnya. Pada titik inilah, sebenarnya nasib orang Papua lebih menyerupai masyarakat *Native American* dibanding *Black American* yang secara individu mendapatkan emansipasi yang setara dalam hal kewarganegaraan dengan masyarakat kulit putih Amerika.

Upaya “retribalisasi” sebagaimana gambaran Mamdani diatas saat ini benar-benar terjadi di Papua. Dari perbincangan saya dengan salah satu tokoh adat Malamoi yang tergabung di AMAN Sorong, ia mengungkapkan bahwa salah satu langkah awal dari gerakan adat adalah pada persoalan kesadaran (*consciousness*). Langkah selanjutnya adalah materialisasi dari kesadaran tersebut. Caranya adalah melakukan klaim ulang terhadap tanah-tanah yang selama ini belum terdaftar. Reklaiming terhadap tanah merupakan langkah lanjut dari kesadaran. Hal ini penting seiring dengan meningkatnya jumlah populasi migran dan berbagai perusahaan yang mulai memasuki Sorong. Namun demikian, pegiat AMAN ini mengakui bahwa persoalan klaim tanah belum sampai pada langkah konsolidasi ekonomi dalam menggunakan sumber daya dari tanah tersebut. Dengan kata lain, klaim terhadap tanah sampai pada soal pengakuan, dan belum maksimal hingga ke persoalan redistribusi sosial bersama.

Jika mengacu pada berbagai kajian masyarakat adat atau masyarakat “pribumi”, terdapat beragam kepentingan dalam

partisipasi yang meliputi pengakuan dan redistribusi. Partisipasi masyarakat adat merupakan ultimatum terhadap pemerintah yang dianggap tidak memperhatikan keragaman kebutuhan masyarakat secara berbeda (Acciaoli, 2007). Lebih dari itu, berbagai riset tentang masyarakat adat atau “pribumi” melihat bahwa keinginan untuk diakui praktiknya tampak pada partisipasi politik, hak pengurusan sumber daya alam dan mengamankan kepemilikan tanah (Erb, 2007, Li, 2007). Partisipasi juga mempunyai tujuan yang menggabungkan kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi (Bourchier, 2007). Sementara di Papua, pemerintah nasional menanggapi “keinginan berpartisipasi” dengan cara menggelontorkan dana Otsus secara berlebihan. Salah satu tujuannya adalah menciptakan kelas-kelas enterprenurial di kalangan masyarakat Papua. Dana Otsus, ADD (Anggaran Dana Desa), diharapkan diputar menjadi modal bagi masing-masing individu dan tidak habis pakai.

Politik redistribusi dan pengakuan memang sangat dinamis di lapangan. Hal ini dapat kita lihat dari gerakan masyarakat adat atau “pribumi” yang justru tidak ditentukan oleh narasi-narasi tentang nenek moyang, kebudayaan yang dibagi bersama secara nostalgis dan perasaan menjadi korban. Melainkan berangkatnya lebih pada multiplisitas kepentingan yang bukan hanya datang dari bawah, namun juga dari pemimpin adat, kepala tingkat daerah dan NGO internasional yang bertemu bersama memetakan rencana-rencana penguasaan properti (Comaroff and Comaroff, 2009; Tyson, 2010). Bahkan hingga saat ini, politik pengakuan terhadap masyarakat adat mempunyai kepentingan yang berskala “proyek” yang dipegang oleh elit-elit lokal (Muur, Fisher, and Robinson, 2019).

Interseksionalitas Kelas dan Status

Agar tidak terjebak dalam sudut pandang *schizophrenics*, dua pendekatan distribusi dan pengakuan perlu diletakkan dalam satu kerangka keadilan. Dengan menggabungkan dua dimensi ini maka dimensi rasial atau perasaan diskriminasi lainnya yang kita anggap subjektif ataupun intersubjektif berubah menjadi kondisi

objektif. Salah satu alasan mengapa masyarakat Papua melakukan protes seperti gerakan *Papuan Lives Matter* misalnya, tentu dapat dipandang sebagai kondisi subjektif atau intersubjektif. Namun protes dan meminta pengakuan dapat menjadi indikator objektif jika ditarik benang lurus dengan kondisi kemiskinan, ketimpangan ekonomi, bias alokasi dana otsus, rendahnya pendidikan, tingginya angka kematian. Semua kondisi ini dianggap objektif karena dapat terukur dalam angka dan mempunyai data kuantitatif yang akurat presisinya. Namun sekali lagi saya tekankan, munculnya kondisi objektif ini bukan didasarkan pada alasan ekonomi, tapi lebih kepada persoalan misrekognisi. Dengan menyalangkan persoalan pengakuan ke redistribusi, klaim pengakuan menjadi terjustifikasi dan bukan sekedar perasaan subjektif.

Relasi subjektif-objektif ini berkaitan pula dengan kondisi status sosial dan kelas ekonomi. Status berkaitan dengan pengakuan pada nilai kebudayaan yang terinstitusikan. Sedangkan kelas pada subordinasi pengaturan ekonomi dan sumber daya yang menolak perlunya partisipasi kaum-kaum tertentu (Fraser and Honneth, 2018). Seperti yang saya ungkapkan di bagian pendahuluan, selama ini pengakuan terhadap status dan kelas ekonomi selalu dilihat secara terpisah. Dimensi pengakuan terhadap status hanya dilihat dari perspektif kekerabatan dan afinitas perkawinan dan interaksi sosial masyarakat non pasar dalam mengatur dengan dengan persoalan distribusi sumber daya. Sebaliknya, dalam analisis kelas, ekonomi mempunyai determinasi dalam menentukan kondisi nilai kultural.

Pandangan eksklusif yang memisahkan antara struktur kelas dengan pengakuan terhadap status ini menempatkan subordinasi ekonomi terhadap persoalan misrekognisi. Atau terdapat pula pandangan sebaliknya yakni misrekognisi tidak dilihat sebagai bagian dari maldistribusi. Jika kita lihat secara praktik, terbukti pada tingginya alokasi dana Otsus di Papua ternyata tidak berkorelasi positif dengan berkurangnya diskriminasi rasisme terhadap orang Papua. Atau tingginya uang tunjangan untuk kuliah mahasiswa

Papua di Jogja tidak serta merta status mereka diakui dan bebas dari stereotip buruk dari masyarakat sekitar. Persis seperti gambaran di awal mengenai orang kulit hitam Amerika yang distereotipkan mempunyai resiko gagal bayar lebih besar meski berasal dari kelas menengah atas dan pendapatan mereka lebih tinggi dibanding kulit putih.

Ironisnya, pembangunan modern berbasis determinasi finansial seperti Otsus di Papua justru bukan memberikan pengakuan kultural dan status. Tidak adanya keseriusan dalam mengurus politik pengakuan terhadap orang Papua justru meginstrumetalisasi pandangan-pandangan stereotip terhadap orang Papua semakin menguat. Itu kenapa, pemisahan atau *decoupling* antara dana otsus dengan hal non finansial tidak mengurangi rasisme. Atau sebaliknya, anggapan bahwa dengan dana otsus akan mempunyai “*trickle-down effect*” mengatasi hal-hal non finansial ternyata hanyalah mitos. Justru, dana otsus merekonfigurasi sistem pembangunan yang bias pada kaum migran dan melegitimasi rasisme dan subordinasi status orang Papua. Pandangan bahwa redistribusi Otsus akan berakibat pada efek pengakuan justru menimbulkan iri hati dan stereotip rasisme terhadap orang Papua yang dianggap malas, tidak tahu terima kasih dan korup. Redistribusi tanpa pengakuan pada akhirnya hanya akan meletakkan pada sistem lama program Negara kesejahteraan (*Welfare State*) dimana orang-orang yang menjadi target bantuan (*targeting the poor*) menjadi objek rasa dengki dan musuh publik dari orang-orang yang menganggap dirinya pekerja aktif dan pembayar pajak produktif. Mereka yang menerima redistribusi dianggap hanya mendapatkan bantuan tanpa usaha.

Perlunya saling silang antara politik redistribusi dan pengakuan diatas mirip yang diajukan oleh ekonom antropolog Karl Polanyi mengenai ketertanaman (*embeddedness*) antara ekonomi sebagai fakta sosial yang terhubung dengan berbagai nilai-nilai yang sifatnya non finansial, seperti status, martabat, religi, kekerabatan, dan kebebasan (Polanyi, 2001). Polanyi menegaskan bahwa dualisme kulturalisme dan ekonomisme seharusnya bersifat

mutual. Sebab jika salah satu saja terancam akan mengancam lainnya. Demikian juga anti rasisme tanpa berupaya meningkatkan posisi ekonomi orang Papua akan berakhir pada tindakan simbolik semata seperti membubarkan prostitusi tanpa meningkatkan posisi ekonomi pekerja seksnya.

Berbeda dengan gerakan masyarakat sipil (*civil society*), saya lebih mengacu tuntutan masyarakat Papua adalah perwujudan dari masyarakat politik (*political society*), meminjam istilah Chatterjee (2012). Tuntutan masyarakat politik muncul dari kompensasi atas hilangnya sesuatu yang telah ada, yakni hak asasi manusia untuk hidup yang dihilangkan, hutan yang dirusak, tanah yang dikeruk untuk pertambangan, hingga penderitaan terhadap rasisme. Tuntutan masyarakat politik berbeda dengan gerakan masyarakat sipil dimana gerakan ini bukan berbasis dari kompensasi melainkan tuntutan pada hal-hal ideal yang belum ada dan hendak diwujudkan.

Munculnya kesadaran *political society* pada masyarakat Papua nampak pada *Pertama*, asosiasi kerabat dan suku mempunyai kekuatan politik untuk mempertahankan sumber daya dan negosiasi politik elektoral. *Kedua*, arah *political society* lebih kepada ras Melanesia yang didefinisikan berdasarkan keturunan (*descent*), bukan berdasarkan afinitas arau pernikahan maupun lama tinggal/residensi. Inilah yang membedakan konsep masyarakat politik dalam gambaran Chatterjee, dimana tuntutan politik masyarakat Papua didasarkan pada identifikasi marga, adat, bahasa, dan ras yang selama ini dilanggar. Atau dengan kata lain tuntutan redistribusi sosial ekonomi ini berangkat dari kesadaran berbasis politik identitas.

Ketiga, rata-rata konflik antara orang Asli Papua dengan pemerintah Indonesia atau orang asli Papua dengan migran lebih disebabkan oleh latar belakang politik daripada kriminalitas murni. Terdapat unsur politik, seperti perasaan cemburu dan ketidakpuasan politik atau kemarahan akibat tersingkrinya hak orang Papuanya sebagai warga Negara dan sebagai manusia untuk mendapatkan akses sumberdaya dan mata pencaharian.

Karena itu, jika ketegangan dan konflik diselesaikan dengan cara murni kriminalitas maka hanya akan membuat individu merasa bersalah dan reflektif. Kriminalisasi tidak menyelesaikan atau mengubah sistem atau struktur lama penyebab terjadinya kerusakan atau konflik. Karena itu, pemberontakan dan protes terhadap pemerintahan Indonesia, adalah harus dibaca sebagai momen politik orang Papua sebagai *political society* bukan murni balas dendam atau tindakan kriminal.

Karena itu, sebagai masyarakat politik (*political society*), tuntutan kombinasi redistribusi dan pengakuan dijalankan melalui institusi atau organisasi dan bukan oleh subjek atau agen yang sadar secara individual seperti dalam gambaran masyarakat sipil (*civil society*). Dengan kata lain, saya percaya bahwa transformasi politik mampu dijalankan melalui institusi-institusi politik kedaerahan, solidaritas antar komunitas, maupun organisasi adat sebagai agen perubahannya.

Penutup

Secara umum tujuan dari kombinasi pendekatan rekognisi dan redistribusi agar kita tidak terjebak pada bentuk dominasi finansialiasi pembangunan berbasis pasar bebas atau sebaliknya dominasi proyek pembangunan didasarkan populisme yang fasis, eksklusif dan dibangun berdasarkan politik ketakutan. Dengan melakukan redistribusi dan pengakuan secara tepat ini tentu untuk memenuhi keadilan redistributif dan keadilan sosial. Dan tak kalah penting keadilan ini adalah syarat dari terpenuhinya hak-hak kewargaan masyarakat Papua (*citizenship*) secara inklusif.

Secara teoretik kombinasi redistribusi dan pengakuan juga melepaskan dari nostalgia proyek pembangunan berbasis sosialisme Soviet dan negara kesejahteraan ala tahun 1980an di Eropa Barat. Kombinasi ini sekaligus mengurai dari kejamnya jebakan politik pengakuan yang menggiring masyarakat “asli” ke arah liberalisme dan mengikuti irama pasar bebas. Seperti di jaman pemerintah kolonial yang memberikan wilayah otonom, namun hal tersebut

merupakan strategi untuk membuka pasar seluas-luasnya (Povinelli, 2007). Dan yang kalah dari politik pengakuan seperti ini adalah masyarakat asli yang dibedakan hak politiknya (Mamdani, 2013). Politik pengakuan dengan cara melakukan redistribusi yang tepat adalah langkah penting mengingat ciri khas Indonesia dibangun dari komponen Negara bangsa. Secara Negara, Papua boleh jadi bagian dari Indonesia. Namun secara Bangsa, rasa kebangsaan ini yang belum tentu dapat sepenuhnya terintegrasi dengan Indonesia. Karena bangsa adalah persoalan identitas yang jauh lebih tua dibanding Negara (Anderson, 2016).

Sebagai catatan terakhir mengenang Muridan, saya ingin mengingatkan bahwa dalam buku beliau (Widjojo, 2009). Orang-orang Biak digambarkan menaruh rasa hormat mereka terhadap raja-raja Tidore. Meski pertemuan keduanya dimulai dari penjarahan dan penaklukan. Raja Tidore menaruh pengakuan pada orang-orang Biak dengan memberikan mereka gelar dan membebaskan orang-orang Biak menentukan wilayah-wilayah berdaulat meski secara politik berada di bawah ketiak Tidore. Dari pengakuan tersebut, orang Biak demikian hormat dengan Tidore. Pertukaran dan redistribusi barang-barang pun terjadi. Raja Ampat, Manokwari menjadi wilayah-wilayah dagang orang Biak dan Tidore. Pengakuan selalu diikuti dengan redistribusi yang tepat. Pertanyaannya, apakah Indonesia sekarang lebih baik dari Tidore dalam memperlakukan orang Papua? Ini yang menjadi pekerjaan rumah kita bersama. ❖

Daftar Pustaka

- Acciaioli, G. (2007). From customary law to indigenous sovereignty: reconceptualizing masyarakat adat in contemporary Indonesia. Dalam J.S. Davidson and D. Henley (eds) *The Revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London: Routledge.
- Anderson, B.R.O.G. (2016). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

- Bourchier, D. (2007). The romance of adat in the Indonesian political imagination and the current Revival. Dalam J.S. Davidson and D. Henley (eds) *The Revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London: Routledge.
- Comaroff, J.L & Comaroff, J.(2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chatterjee, P. (2012). *Lineages of political society: Studies in postcolonial democracy*. New York: Colombia University Press.
- Chatterjee, P. (2020). *I am the people: Reflections on popular sovereignty today*. New York Columbia University Press.
- Erb, M. (2017). Adat revivalism in Western Flores: culture, religion and land. Dalam J.S. Davidson and D. Henley (eds) *The Revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*, London: Routledge.
- Ferguson, J. (2015). *Give a man a fish: Reflections on the new politics of distribution*. Durham; London: Duke University Press, 2015
- Fraser, N. & Honneth, A. (2018). *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological: The false coin of your dreams*. New York: Palgrave Macmillan.
- Honneth, A & Anderson, J. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Joseph, M. (2014). *Debt to society: Accounting for life under capitalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kadir, H. (2020a). Mengapa Black lives matter dan bukan all lives matter. Diakses pada 21 Desember 2020 dari <https://tirto.id/mengapa-black-lives-matter-dan-bukan-all-lives-matter-fGML>
- Kadir, H. (2020b). PR besar HUT RI ke-75: Mengapa orang Papua sakit hati dengan Otsus. Diakses pada 21 Desember 2020 dari <https://tirto.id/pr-besar-hut-ri-ke-75-mengapa-orang-papua-sakit-hati-dengan-otsus-fX8G>
- Karma, F. (2014). *Seakan kitorang setengah binatang: Rasialisme Indonesia di Tanah Papua*. Penerbit Deiyai. Jayapura.

- Kusumaryati, V. (2020). Perubahan sosial di pedesaan di Tanah Papua. Diakses pada 21 Desember 2020 dari <https://indoprogress.com/2020/02/perubahan-sosial-di-pedesaan-di-tanah-papua/>
- Li, T. (2007). Adat in Central Sulawesi: Contemporary deployments. Dalam J.S. Davidson and D. Henley (eds), *The Revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London: Routledge.
- Mamdani, M. (2013). *Define and rule: Native as political identity*. Johannesburg: Wits University Press, 2013.
- Mamdani, M. (2020). *Neither settler nor native the making and unmaking of permanent minorities*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2020
- Van der Muur, W., Vel, J., Fisher, M.R & Robinson, K. (2019). Changing indigeneity politics in Indonesia: From revival to projects. *The Asia Pacific of Journal Anthropology*. 20 (5): 379-396.
- Povinelli, E.A. (2007). *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Putra, G. (2012). Rasisme di Amerika dan politik perasaan. Diakses pada 21 Desember 2020 dari <https://indoprogress.com/2020/12/rasisme-di-amerika-dan-politik-perasaan/>
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation the political and economic origins of our time*. Foreword by Joseph E. Stiglitz ; introduction by Fred Block. 2nd Beacon Paperback.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism and the politics of recognition: An essay*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Tyson, A.D. (2010). *Decentralization and adat revivalism in Indonesia: The politics of becoming indigenous*. Hoboken: Taylor & Francis.
- Wambrauw, L.T. (2013). *Indigenous entrepreneurship By Papuan women in the informal agricultural sector in Manokwari-West Papua Province in Indonesia* (PhD dissertation, Lincoln University).
- Widjojo, M.S. (2008). *Papua Road Map*. Diakses pada 21 Desember 2020 dari <https://www.insideindonesia.org/papua-road-map>

Widjojo, M.S. (2009). *The revolt of Prince Nuku: Cross-cultural alliance-making in Maluku, c.1780-1810*. Leiden: Brill.

Widjojo, M.S & Entus, S.K (2010). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present and securing the future*. Jakarta: KITLV.

BAB 15

PAPUA DAN SOLUSI BUDAYA

Thung Ju Lan

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI

Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengusulkan pendekatan budaya lokal harus dijalankan di Papua. Langkah ini dipercaya bisa memperlerat persatuan kesatuan pasca konflik”. Itulah berita yang dicatat Kompasiana 8 September 2019 paska penggepungan asrama Papua Surabaya pada tanggal 16 Agustus 2019 (CNN, 19 Agustus 2019). Sebelumnya Rohaniwan Katolik, Romo Benny Susetyo, dalam konferensi pers “Solusi Tanah Papua Damai” di Graha Oikumene PGI, Jakarta, Rabu, 5 Oktober 2016, juga mengatakan “*penyelesaian masalah di Papua tidak bisa dilakukan melalui pendekatan pembangunan, melainkan dengan pendekatan kultural*” (Tempo.co, 5 Oktober 2016). Jadi, apa yang dimaksud dengan pendekatan kultural?

Jika kita menelisik pendapat-pendapat yang bermunculan di media massa, sepertinya apa yang dimaksud dengan pendekatan budaya, pertama adalah kebijakan ‘*affirmative action*’. Anggota Kompolnas Irjen (Purn) Bekto Suprpto yang juga pernah menjabat sebagai Kapolda Papua, misalnya, menyarankan untuk “mengatur perusahaan televisi agar memberi ruang bagi orang Papua dan tidak hanya menampilkan wajah-wajah yang dianggap cantik versi warga Indonesia bagian barat. Menurutnya, “*TV kita itu kan banyak, 24 jam. Kenapa yang siaran yang jam 04.00 WIB pagi muka-mukanya enggak muka orang Melanesia? Kan dia nonton TV, kita jam 04.00*

WIB belum bangun, tapi di sana orang sudah kegiatan,” (Kompas.com, 24 Agustus 2019).

Pendapat kedua menterjemahkan pendekatan budaya sebagai pendekatan antropologi dan sosiologi budaya. Pendapat ini dikemukakan oleh Yorrys Raweyai, anggota DPD asal Papua (Septianto, 2019). Hal ini diperkuat oleh Aisah Putri Budiatri yang mengangkat tema pendekatan budaya Koentjaraningrat untuk penyelesaian konflik Papua, atau lebih tepatnya “meng-Indonesia-kan Papua sebagai salah satu provinsi muda”, ketika membuat catatan tentang acara Koentjaraningrat Memorial Lecture 2011 berjudul “Meneropong Keindonesiaan dalam Kepapuaan: Menuju Dialog untuk Memutus Siklus Konflik dan Kekerasan di Papua” pada tanggal 29 November 2011, yang diselenggarakan oleh Forum Kajian Antropologi Indonesia Indonesia (FKAI) serta Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia (FISIP UI) bekerja sama dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan Sekretariat Wakil Presiden Republik Indonesia (Setwapres RI) (Budiatri, 2011). Pendekatan Koentjaraningrat dinilai oleh Mulyawan Karim sebagai Ketua FKAI (Forum Kajian Antropologi Indonesia) sebagai pendekatan yang “memanusiakan Orang Papua”. Baik Meutia Hatta Swasono sebagai *keynote speaker*, maupun Phil Erari, Muridan S.Widjojo, dan Agapitus Dumatubun sebagai pembicara, menilai bahwa pendekatan budaya Koentjaraningrat itu telah dilupakan, dan sebagai gantinya dipakai pendekatan keamanan yang sangat kuat, sehingga “keindonesiaan dianggap sebagai antitesis dari ideal kepapuaan yang dimimpikan oleh banyak orang asli Papua.” Dalam hal ini dikatakan “Negara tidak mempertimbangkan nilai budaya masyarakat asli Papua”, dan “tidak ada pendekatan budaya yang coba dilakukan negara untuk mengkonstruksi jiwa kebangsaan Orang Asli Papua sebagai bagian dari Indonesia” (Budiatri, 2011). Saran yang diberikan adalah sebuah pendekatan baru yang “disesuaikan dengan situasi budaya Papua”. Dikatakan bahwa, “[g]ambaran budaya Papua diperlukan untuk memahami secara baik bagaimana karakter asli Orang Papua, sehingga dapat dibuat sebuah kebijakan

yang diterima dengan baik oleh masyarakat”. Namun diakui pula bahwa, “membaca kultur Masyarakat Papua tidak lah mudah karena kebudayaannya yang sangat kaya”, antara lain: budaya Papua itu “terklasifikasi menjadi lima sebaran wilayah budaya dengan empat tipe kepemimpinan masyarakat yang berbeda”, di samping adanya 4 zona ekologi yang turut mempengaruhi terbentuknya budaya yang berbeda.

Dialog merupakan cara non-militer yang baru-baru ini ditawarkan oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) pada 9 November 2011, oleh karena itu Forum Koentjaraningrat Memorial Lecture 2011 mengusulkan lima hal terkait budaya Papua yang perlu tercermin di dalam dialog untuk mengaris-bawahi “ide besar Koentjaraningrat yang menyatakan bahwa kedekatan dengan Papua akan terbentuk jika kita paham kekhasan Papua secara kultural” (Budiatri, 2011). Kelima hal tersebut adalah: (1). Unsur-unsur representasi, format, mekanisme, dan agenda dialog harus merupakan kesepakatan pihak-pihak yang berkonflik; (2) dialog harus mampu membuka ruang gerak kultural Orang Papua untuk mendefinisikan identitas kultural mereka yang beraneka warna; (3). pemerintah harus menyadari wujud keragaman persepsi kultural Masyarakat Papua mengenai cara dan mekanisme dialog politik yang terkait dengan pola kepemimpinan tradisional di Papua, dengan tidak melakukan simplifikasi pendekatan secara elitis yang penuh syarat dan bersifat sempit; (4). Dialog harus mengandung proses rekonsiliasi dan pemaafan di antara kedua belah pihak; dan (5). Rekonstruksi paradigma ‘separatisme’ agar tidak menjadi *culture of fear* yang mengancam nasionalisme Indonesia (Budiatri, 2011).

Paper ini akan membahas lebih jauh pendekatan budaya tersebut untuk melihat solusi budaya semacam apa yang bisa diaplikasikan di Papua dalam rangka “mewujudkan masyarakat Provinsi Papua dan Provinsi Papua Barat yang maju, sejahtera, damai, dan bermartabat di dalam bingkai NKRI” yang menjadi mandat Inpres nomor 9 tahun 2020, yang merupakan kelanjutan dari Perpres (Peraturan Presiden) nomor 18 tahun 2020 tentang

Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2020-2024 (Sutrisno, 2020). Sebelumnya mari kita membahas Papua yang kita kenal, apakah kita benar-benar mengenal mereka?

Papua: ‘Kultural Heterogen’

Hampir semua literatur mengatakan bahwa secara budaya Papua heterogen karena di sana terdapat 255 suku, beberapa yang terkenal antara lain: Amungme, Asmat, Dani (Papua.go.id). Paparan tentang mereka umumnya berbicara tentang ‘keunikan’ yang menyangkut bahasa yang berbeda-beda (menurut Balai Bahasa ada 384 bahasa di Papua; Anonim, 2019)¹, masih memegang teguh nilai dan norma adat, serta masih mempercayai adat istiadat yang diturunkan nenek moyang mereka hingga sekarang (IDN Times Jabar), di samping tentang budaya material yang mereka miliki, seperti: ukiran kayu suku Asmat yang sangat unik (melalui seni ukir, suku Asmat percaya mereka dapat mengenang arwah nenek moyang mereka, sehingga seni ukir merupakan ritual sakral mereka dalam berkomunikasi dengan leluhur); suku Amungme yang tinggal di wilayah Amungsa dikatakan sebagai suku yang terkenal “memiliki ikatan kuat dengan gunung” yang disebut Nemang Kawi atau ‘panah suci’ yang juga menyimbolkan perdamaian dan bebas dari perang; suku Dani yang tinggal di Lembah Baliem di Kabupaten Jayawijaya di dalam rumah yang disebut Honai, dikenal sebagai petani terampil yang menggunakan perkakas seperti kapak batu, pisau yang dibuat dari tulang binatang, bambu, dan kayu galian yang terkenal kuat dan berat, walaupun laki-laki suku Dani masih banyak yang mengenakan koteka, dan kaum perempuannya mengenakan pakaian wah yang terbuat dari rumput atau serat kayu; suku Korowai yang tinggal di dataran rendah berawa dan berhutan bakau di selatan pegunungan Jayawijaya dan tinggal di rumah di atas pohon yang disebut ‘rumah tinggi’ berukuran 7x10 meter, dan dengan ketinggian bisa mencapai 50 meter, hingga tahun 1970 tidak pernah bertemu manusia lain, sehingga mereka mengira merekalah satu-satunya manusia di

1 Di Peta Bahasa Papua disebutkan jumlah bahasa di Papua adalah 328 bahasa (Bahasa dan Peta Bahasa..., tanpa tahun).

bumi ini; suku Muyu yang hidup di sekitar Sungai Muyu, sebelah timur laut Merauke dikenal sebagai *primitive capitalist* di antara para antropolog, karena mereka mempunyai kebiasaan berhemat, pekerja keras dan menghargai pendidikan, sehingga 45 % dari 1800 PNS Kabupaten Boven Digoel berasal dari suku Muyu yang sering menyebut dirinya dengan nama Kati bermakna ‘manusia sesungguhnya’ (Ini 5 suku unik, 2019).

Akan tetapi, benarkah suku-suku di Papua pada umumnya beragam jika dilihat dari sudut adat dan tradisi semata? Selama ini tidak ada studi-studi yang mencoba melihat orang-orang Papua yang sudah meninggalkan kehidupan sukunya dan tinggal di kota-kota, selain tentang beberapa tokoh wanitanya, yang seperti ditulis oleh Ismail Murumerei dan Timoteus Marten (2014) telah menerima apresiasi dari Gubernur Papua, Lukas Enembe, SIP, MH karena ‘mengubah Papua’, di antaranya: (1). Dra. Vince Yarangga, aktivis dan pemerhati perempuan, (2). Maria Tokoro Suebu, tokoh pemberdayaan perempuan di kampung, (3). Dra. Welmince Kambuaya tokoh yang konsen pada pendidikan, (4). Prof. Yohana Yembise profesor perempuan Papua pertama, (5). Carolina Cory Kayame pilot pertama perempuan Papua, (6). Martina Carolina Saiya bidan senior, (7). Sipora Nelci Modouw mantan guru sekolah luar biasa, (8). Dorkas Suebu bidan pertama yang konsen pada bidang kesehatan reproduksi, (9). Pendeta Agustina Iwanggin, (10). Komisaris Polisi Imbo Anita Fabanyo polisi wanita perintis unit percepatan pelayanan perempuan dan anak di Kepolisian Daerah Papua, serta (11). Merry Costavina Yoweny perintis koperasi perempuan Papua dan pengusaha emas dari Nabire.

Melihat aktivitas para wanita tersebut, barangkali perlu juga kita melihat tokoh-tokoh prianya, sehingga kita bisa melihat seberapa jauh Papua telah berubah sejak ia bergabung ke Indonesia di tahun 1962, karena periode waktu Papua dinyatakan sebagai bagian dari Indonesia sudah berlangsung selama 58 tahun. Mungkin benar Papua tertinggal dari bagian Indonesia lainnya jika dilihat dari perspektif pembangunan, tetapi tidak berarti orang-orang Papua berhenti

berkembang dan terjebak di tahun 1962. Barangkali perspektif kita di Jawa dan Sumatera yang cenderung menempatkan Papua dalam kotak yang ‘tertutup’, sehingga mereka selalu dianggap ‘primitif’ dan ‘terkebelakang’. Barangkali ukuran kita pula yang dipakaikan kepada mereka, sehingga mereka tidak perlu berhasil mengimbangi saudara-saudara sebangsanya di bagian barat. Saya teringat apa yang dikatakan DR. Eddy Masinambou di tahun 1980an ketika saya baru bergabung di LIPI bahwa kita cenderung menilai orang-orang Irian Jaya dengan kaca mata kita di Jawa atau Jakarta, sehingga cara mereka hidup dianggap buruk atau salah; misalnya tentang rumah tanpa jendela. Sepertinya hal itu masih berlanjut sampai hari ini. Bayangan kita tentang orang Papua sepertinya masih terkait dengan koteka, walaupun memang masih ada yang berkoteka, bukan berarti semua orang Papua tetap berkoteka. Kita perlu mendapatkan lebih banyak gambaran kontemporer tentang orang Papua agar bisa mengetahui dan memahami siapa mereka. Tanpa hal itu yang ada hanya *stereotyping* dan *prejudice* atau prasangka semata. Heterogenitas budaya tidak terbatas pada keragaman suku dan agama, melainkan bisa juga mencakup keragaman yang terjadi akibat perjumpaan antara nilai-nilai tradisional dan modern yang mengubah individu-individu dan kelompok-kelompok secara berbeda.

Keeksotikan Pulau Cenderawasih dan Mimpi Kesejahteraan Warganegara

Ketika kita berbicara tentang Papua dan orang-orang Papua, kita teringat pada keunikan burung Cenderawasih dan orang-orang berkulit hitam yang berambut keriting yang hidup di sana. Akan tetapi, apakah ingatan tersebut membawa kita pada sesuatu yang familiar? Berapa dari kita yang benar-benar pernah melihat burung Cenderawasih? Berapa dari kita yang pernah bertemu, berkenalan dan berteman dengan orang Papua? Hampir seluruh informasi yang kita dapatkan tentang Papua berasal dari berita di media massa, jadi kapan kita bisa membangun empati untuk mereka? Mungkin ada

yang akan mengatakan bahwa hal itu sama saja untuk suku-suku lain, namun sesungguhnya hal itu tidak benar karena suku-suku lain umumnya telah banyak yang merantau ke Jawa bahkan mungkin telah menjadi tetangga beberapa di antara kita, atau bahkan teman kerja kita. Jadi cerita tentang mereka lebih merupakan pengalaman pribadi kita sendiri ataupun pengalaman pribadi anggota keluarga kita yang *dishare* kepada kita. Sebut saja orang Minang, orang Ambon, orang Kupang (NTT), orang Lampung, orang Batak (Medan), orang Bugis, orang Manado, dan banyak lagi. Sedikit sekali atau bahkan hampir tidak ada cerita pengalaman berteman dengan orang Papua yang bisa dibagikan ke sanak saudara ataupun teman-teman kita. Mereka yang bisa cerita umumnya adalah aparat keamanan atau LSM/NGOs, bahkan orang Yogyakarta dan Surabaya yang baru-baru ini bentrok dengan mahasiswa-mahasiswa asal Papua umumnya bercerita tentang pengalaman buruk atau stereotip dan prasangka yang mereka dapatkan dari teman-teman atau tetangga mereka. Jadi siapakah yang bisa bercerita tentang mimpi mereka sebagai warganegara yang juga menginginkan kesejahteraan seperti warganegara lainnya?

Barangkali cuma LSM/NGOs. Artinya kita benar-benar masih harus mengenal orang-orang Papua ini, bukan sebagai sesama warganegara, melainkan sebagai teman dan tetangga. Mungkin sulit untuk kita yang tinggal berjauhan bahkan harus menyeberang pulau dan lautan, akan tetapi bagaimana dengan mereka yang tinggal di pulau Papua? Beberapa kalangan menyebutkan bahwa pendatang bahkan lebih banyak dari penduduk asli Papua (mrppapua, 2019), walaupun data yang ada menunjukkan bahwa dari 3.435.430 penduduk Provinsi Papua di Februari 2020 ini, diketahui ada 2,3 juta Orang Asli Papua (OAP) (Mambor, 2020), akan tetapi pertanyaannya bukan itu, di mana para pendatang yang 1,1 juta itu? Mengapa tidak ada suara mereka? Bagaimana pengalaman mereka hidup selama bertahun-tahun dan mungkin bergenerasi di Papua? Apakah tidak ada pengalaman persahabatan dan pertetanggaan yang bisa diceritakan kecuali hal-hal negatif tentang mereka? Jika

memang semua hal tentang orang Papua negatif, mengapa mereka bisa bertahan di sana? Mengapa cerita tentang orang-orang Afrika yang kelaparan lebih banyak kita dengar daripada cerita tentang kehidupan orang Papua yang kekurangan? Apakah kehidupan mereka lebih baik daripada orang-orang Afrika sehingga tidak ada yang perlu diceritakan? Lalu mengapa ada cerita di kalangan LSM bahwa sejumlah anak Papua kecanduan *aica aibon*? Mengapa ada pula cerita LSM tentang KDRT atau kekerasan dalam rumah tangga dikarenakan suami-suami Papua yang mabuk? Di manakah LSM-LSM tersebut menemukannya? Bukankah kejadian-kejadian itu dialami oleh orang Papua yang bertetangga dengan pendatang? Jika bukan pendatang yang membawa alkohol dan *aica aibon*, akankah kedua barang beracun itu beredar di tanah Papua?

Orang Papua dan Permasalahannya vis-à-vis Strategi Pemerintah

Hasil kajian Tim LIPI, seperti dikemukakan Aisah Putri Budiatri menyebutkan adanya empat akar masalah di Papua yang belum terselesaikan oleh pemerintah, yaitu: diskriminatif dan rasis yang dibuktikan dengan kasus di Jawa Timur; penyelesaian pelanggaran HAM yang terjadi di era reformasi, antara lain di Wasior, Wamena dan Paniai, yang tak kunjung selesai; pemerintah dinilai gagal melakukan pembangunan di Papua dengan semakin tingginya kondisi kemiskinan di wilayah kabupaten dan kota, walaupun otsus atau otonomi khusus yang dimaksudkan untuk Orang Asli Papua (OAP) sudah berlangsung hampir 30 tahun; dan pemerintah selalu menghindari perdebatan tentang status dan sejarah politik Papua, meskipun permasalahan itu sebenarnya bisa diselesaikan dengan terbentuknya Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) Papua yang memang dimaksudkan untuk meluruskan sejarah yang tidak pernah selesai, sebagaimana telah diatur dalam UU Otsus (Sari, 2019). Empat akar masalah tersebut telah diuraikan dalam buku *Papua Road Map* yang diterbitkan LIPI tahun 2009, walaupun dengan kata-kata yang sedikit berbeda: peminggiran, diskriminasi, termasuk minimnya pengakuan atas kontribusi dan jasa Papua bagi

Indonesia; tidak optimalnya pembangunan infrastruktur sosial di Papua, khususnya pendidikan, kesehatan, pemberdayaan ekonomi rakyat dan rendahnya keterlibatan pelaku ekonomi asli Papua; proses integrasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang belum tuntas; siklus kekerasan politik yang belum tertangani, bahkan meluas; serta pelanggaran HAM yang belum dapat diselesaikan, khususnya kasus Wasior, Wamena, dan Paniai (“Memahami Akar Masalah Papua”, 2020). Sepertinya 1 dekade sejak disusunnya *Papua Road Map* tersebut tidak banyak yang dilakukan oleh pemerintah, karena baru pada tahun 2020 ini Presiden Jokowi menerbitkan Inpress sebagai “pedoman pembangunan Papua yang lebih inovatif, inklusif, dan afirmatif dengan menekankan pada harmoni sosial dan demokrasi lokal” (Sutrisno, 2020), dengan 11 rambu-rambu strategi sebagai berikut:

1. Pendekatan tata kelola pemerintahan yang baik, terbuka, dan partisipatif yang didukung oleh sistem pemerintahan berbasis elektronik (SPBE) dan kebijakan yang berbasis data dan informasi;
2. Pendekatan pembangunan Papua dari perspektif sosial budaya, wilayah adat, dan zona ekologis dalam rangka pembangunan berkelanjutan, dan fokus pada orang asli Papua (OAP);
3. Percepatan program pembangunan berbasis distrik (kecamatan) dan kampung di wilayah terpencil, wilayah tertinggal, wilayah pedalaman, pulau-pulau kecil, perbatasan negara, dan pegunungan yang sulit dijangkau;
4. Penerapan pendekatan dialog dengan semua komponen masyarakat, organisasi kemasyarakatan, dan lembaga penyelenggara pemerintahan daerah;
5. Pendampingan dan peningkatan terhadap aparatur pemerintah daerah dan pelibatan peran serta masyarakat;
6. Pemberdayaan dan pelibatan aktif masyarakat lokal dan tokoh adat dalam pengawasan dan peningkatan kualitas pelayanan publik;

7. Pemberdayaan pengusaha OAP dan pengusaha lokal Papua;
8. Peningkatan kerja sama, kemitraan, dan kolaborasi dengan mitra pembangunan internasional, dunia usaha, organisasi kemasyarakatan, wirausaha sosial, filantropi, akademisi, dan pemangku kepentingan lainnya melalui instrumen kemitraan multipihak;
9. Peningkatan pengelolaan komunikasi publik dan diplomasi yang terpadu dan terintegrasi.
10. Peningkatan kerja sama kementerian/lembaga, Tentara Nasional Indonesia, Kepolisian Negara Republik Indonesia, pemerintah daerah, tokoh dan organisasi kemasyarakatan dalam menciptakan wilayah Pulau Papua yang aman, stabil, dan damai; dan
11. Penguatan koordinasi kementerian/lembaga dan pemerintah daerah dalam perencanaan, pelaksanaan, pengendalian, dan evaluasi pembangunan di wilayah Pulau Papua (Sutrisno, 2020).

Selanjutnya, rambu-rambu tersebut diintegrasikan dengan lima kerangka baru untuk Papua (*the new framework for Papua*) berikut ini:

- 1) Percepatan pembangunan sumber daya manusia unggul, inovatif, dan berkarakter yang mempertimbangkan kontekstual Papua di seluruh wilayah Pulau Papua yang dikhususkan kepada OAP;
- 2) Percepatan transformasi dan pembangunan ekonomi Papua yang berkualitas dan berkeadilan dengan pertimbangan keterkaitan antarwilayah, kota-kampung, wilayah adat, kemitraan antarpelaku ekonomi, dan potensi sektor-sektor ekonomi daerah yang dikelola secara terpadu dari hulu ke hilir yang terfokus kepada OAP;

- 3) Percepatan pembangunan infrastruktur dasar secara terpadu guna mendukung pelayanan publik dan transformasi ekonomi di seluruh wilayah Pulau Papua;
- 4) Peningkatan dan pelestarian kualitas lingkungan hidup, peningkatan ketahanan bencana dan perubahan iklim, dan pembangunan rendah karbon sesuai kearifan lokal, zona ekologis, dan penataan ruang wilayah di Pulau Papua dengan memperhatikan kearifan lokal; dan
- 5) Percepatan reformasi birokrasi dan tata kelola pemerintahan yang baik dalam kerangka penguatan otonomi khusus, pelayanan publik, demokrasi lokal yang inklusif, harmoni sosial, dan keamanan daerah yang aman dan stabil serta penghormatan dan perlindungan nilai-nilai kemanusiaan dan hak asasi manusia (Sutrisno, 2020).

Kembali kepada pendekatan budaya yang disarankan, barangkali kita perlu membahas upaya penyelesaian permasalahan Papua dalam kerangka baru Papua di atas untuk melihat sejauh mana pendekatan budaya benar-benar dapat diterapkan. Termasuk poin 1 yang fokus pada percepatan pembangunan sumber daya manusia, seluruh kerangka baru Papua pada dasarnya difokuskan pada kerja birokrasi pemerintahan dan program-programnya. Walaupun banyak rambu-rambu yang dikaitkan dengan perlunya pemokus terhadap OAP dan penghargaan terhadap kearifan lokal, akan tetapi paradigma pembangunan Papua di sini tidak banyak berubah dari yang sebelumnya, karena OAP masih merupakan ‘obyek pembangunan’. Meskipun ada klausul ‘partisipatif’, ‘pendekatan dialog’, ‘pelibatan peran serta masyarakat’, ‘pelibatan aktif masyarakat lokal dan tokoh adat’ dalam rambu-rambu strategi yang diberikan Presiden Jokowi, akan tetapi inisiator pembangunan tetap ada pada birokrat pemerintah. Dengan demikian, sesungguhnya bagaimana pendekatan budaya Papua akan diterapkan? Mampukah para birokrat tersebut memakai pendekatan budaya jika pola kerja mereka sesuai kerangka birokrasi pemerintahan yang mengikuti

standar pemerintah pusat? Selain itu, bagaimana pemahaman mereka tentang pendekatan budaya itu sendiri? Walaupun ada ‘putra daerah’ Papua dalam birokrasi pemerintahan daerah di Papua, sejauh mana mereka sendiri dapat menerapkan pendekatan budaya dimaksud, karena jika memang mereka mampu keluar dari kerangka birokrasi, bukankah otsus Papua sudah diberlakukan sejak tahun 2001, hampir 20 tahun yang lalu?

Bagaimana Kita Menterjemahkan Pendekatan Budaya?

Peta Suku-suku di Papua

Jika mengacu pada pendekatan Koentjaraningrat, jelas sekali bahwa pendekatan budaya adalah pendekatan yang “memanusiakan Orang Papua”, artinya kita harus mengenal mereka sebagai ‘manusia’ yang lengkap dengan kebudayaannya. Dengan beragamnya Orang Papua, maka kita perlu memahami mereka satu-persatu, paling tidak dari perspektif kesukuan yang ada di Papua. Sejauh manakah kita mengenal 255 suku yang ada di Papua? Website Papua.go.id sendiri baru bisa menyebutkan sekitar 10 % dari keseluruhan suku yang ada di Papua (Sekilas Papua, tanpa tahun), dan sebagian besar dari mereka pun tanpa penjelasan yang detail. Tabel di bawah ini merangkum nama-nama suku Papua yang diperkenalkan di internet, dan jumlahnya 145 suku, kurang-lebih 56 % dari total suku di Papua. Mungkin ada studi-studi yang memperkenalkan lebih banyak suku di Papua, akan tetapi informasi seperti itu sangat terbatas untuk kalangan akademisi semata. Artinya, kita sama sekali tidak mengenal saudara-saudara kita yang ada di Papua, jangankan kebudayaannya, orang-orangnya pun tidak, jadi bagaimana kita akan memakai pendekatan budaya terhadap mereka?

Di samping kebudayaan masing-masing suku, aspek lain yang penting untuk pendekatan budaya adalah pengetahuan kita tentang perubahan yang terjadi pada setiap suku tersebut, paling tidak dalam kurun waktu sejak mereka bergabung dengan Indonesia, karena kita tidak bisa mengasumsikan bahwa mereka berada dalam keadaan statis tanpa adanya pengaruh dari luar selama 38

tahun sejak 1962. Terkait dengan fakta kurangnya pengetahuan kita tentang OAP, sepertinya pendekatan budaya yang pertama-tama harus dilakukan adalah mendorong studi antropologi secara masif dan cepat. Tanpa informasi yang lebih banyak dan akurat tentang mereka, apa yang bisa dilakukan para birokrat pemerintahan dalam merancang program-program pembangunan sumber daya manusia Papua yang tepat dan cepat?

Studi di atas juga diperlukan untuk memetakan tempat tinggal masing-masing suku, karena sejauh ini kita belum mempunyai peta kependudukan yang jelas untuk OAP. Tanpa peta tersebut, program pembangunan sumber daya yang dirancang pasti tidak akan tepat sasaran. Barangkali bisa dipakai peta bahasa dari Badan Bahas pada link berikut ini (<https://petabahasa.kemdikbud.go.id/pulau.php?idp=5>) sebagai langkah awal; paling tidak untuk mengkaitkan nama suku dengan nama bahasa.

Kesetaraan dan Keadilan Pada Tingkat Akar Rumput

Strategi yang dirancang pemerintah cenderung berfokus pada upaya melibatkan tokoh masyarakat (termasuk tokoh adat) dan organisasi kemasyarakatan sebagai representasi masyarakat lokal. Walaupun sebagian dari tokoh tersebut adalah pemimpin di dalam masyarakat, akan tetapi umumnya pengetahuan mereka tentang kebutuhan masyarakat lokal bersifat partial, di samping status sosial dan kepentingan mereka pun sangat berbeda dengan kepentingan masyarakat akar rumput yang beragam, tidak saja terkait profesi atau mata pencaharian, tetapi juga dalam hal pendidikan, jaringan dan beban sosial. Oleh karena itu pembangunan sumber daya manusia Papua tidak bisa mengandalkan masukan dari para tokoh semata, melainkan perlu mengembangkan pola dan mekanisme *assessment* yang sesuai dengan karakteristik setiap komunitas yang akan diberdayakan, terlebih karena OAP pada umumnya masih berada dalam tahap transisi dari ekonomi subsisten ke ekonomi pasar, yang dicirikan oleh masih terjadinya ‘barter’ atau pertukaran

kebutuhan hidup di banyak daerah perdesaan di Indonesia bagian timur, termasuk Papua.

Seperti kita ketahui kebanyakan ibu-ibu OAP berjualan sirih-pinang, dan sedikit sekali OAP yang bergerak dalam bidang perdagangan hasil bumi lain. Bahkan banyak cerita tentang OAP yang berjualan pulsa, bensin atau komoditas lain mengalami kebangkrutan, karena hubungan keluarga menyulitkan yang bersangkutan untuk meminta pembayaran. Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan budaya menjadi penting dalam melakukan pemberdayaan ekonomi, karena ekonomi pasar yang mengizinkan seseorang mengambil untung untuk jasanya belum merupakan suatu yang umum bagi OAP. Pendidikan ekonomi dasar melalui pendampingan yang intensif masih merupakan alternatif terbaik. Dengan kata lain, dibutuhkan sejumlah besar *social worker* yang bersedia melakukan pekerjaan jangka panjang yang melelahkan terkait program-program kemasyarakatan di berbagai bidang, mulai dari kesehatan sampai pada pendidikan dan ekonomi. LSM lokal cukup mempunyai kapasitas yang diperlukan tanpa berjejaring dengan LSM di luar Papua, karena upaya pemberdayaan OAP tidak bisa dibatasi pada ruang lingkup lokal yang sempit jika tujuannya adalah menyetarakan mereka dengan orang Indonesia lainnya pada tingkat nasional dan global. Jika hal itu dilakukan maka OAP akan terus tertinggal dan ‘terisolasi’ di Papua.

Penutup

Pembahasan tentang solusi budaya bagi OAP tidak bisa dituangkan di dalam paper pendek ini, perlu ada forum multi-level yang merancang upaya membangun Papua melalui pemberdayaan OAPnya di berbagai bidang dan berbagai tingkatan. Membangun Papua sama dengan membangun miniatur Indonesia yang berlangsung sejak tahun 1970an. Barangkali berlebihan jika kita mengatakan Papua ketinggalan 50 tahun dari bagian Indonesia lainnya, akan tetapi itu fakta yang ada karena pembangunan di masa Orde Baru, jika ditelisik secara teliti, terlalu memfokuskan pada Jawa-Bali dan

Sumatera. Oleh karena itu tidak mengherankan jika hari ini kita mau tidak mau harus mengakui adanya kesenjangan yang sangat besar di bidang pendidikan antara Indonesia Barat dan Indonesia Timur, yang berdampak terhadap tingkat kesejahteraan yang rendah di Indonesia Timur yang bisa dikatakan amat 'kasat mata'. Papua sebagai bagian Indonesia di ujung Timur tentunya sangat terabaikan, terlebih dengan infrastruktur dan sumber daya manusia yang minim. Keberadaan pendatang yang lebih makmur sudah merupakan indikasi yang jelas. Oleh karena itu pendekatan budaya untuk Papua harus dilakukan dengan membongkar kesenjangan sosial ini, yang bisa dimulai dari bidang pendidikan. Untuk itu kita tidak bisa memakai nilai rata-rata nasional, melainkan harus melakukan *assessment* terfokus untuk setiap komunitas OAP di Papua. ❖

Daftar Pustaka

- Anonim (2014). "Apa saja suku-suku yang ada di pulau papua?", Diakses 20 Desember 2020 dari <https://brainly.co.id/tugas/447613>.
- Anonim (2019). "Suku Papua, artisanal bistro." Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.artisanalbistro.com/suku-papua/>.
- Anonim, (tanpa tahun). "Sekilas Papua." Diakses 16 Desember 2020 dari <https://www.papua.go.id/view-detail-page-254/Sekilas-Papua.html>.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa – Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2020). Bahasa dan peta Bahasa di Indonesia. Diakses pada 20 Desember 2020 dari Papua - Peta Bahasa (kemdikbud.go.id).
- Budiatri, A. B. (2011). Pendekatan budaya Koentjaraningrat untuk penyelesaian konflik Papua, Pusat Penelitian Politik. Diakses pada 16 Desember 2020 dari <http://www.politik.lipi.go.id/in/kolom/kolom-papua/586-pendekatan-budaya-koentjaraningrat-untuk-penyelesaian-konflik-papua.html>,

- “Ini 5 Suku unik di Papua mahir mengukir hingga merancang rumah tinggi.” (2019, 6 September). IDN Times Jabar, Diakses pada 16 Desember 2020 dari <https://jabar.idntimes.com/life/education/aldzah-fatimah-aditya/mahir-mengukir-hingga-merancang-rumah-tinggi-ini-5-suku-unik-di-papua-regional-jabar/5>.
- “Kronologi pengepungan asrama Papua Surabaya versi mahasiswa.” (2019, 19 Agustus 2019). Diakses pada 9 Desember 2020 dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190819072043-20-422556/kronologi-kepung-an-asrama-papua-surabaya-versi-mahasiswa>.
- Mambor, V. (2020, 19 September). “Enembe sebut jumlah OAP di Provinsi Papua 2,3 juta jiwa.” Jubi.co.id. Diakses pada 17 Desember 2020 dari <https://jubi.co.id/enembe-sebut-jumlah-oap-di-provinsi-papua-23-juta-jiwa/>.
- “Memahami akar masalah Papua dan penyelesaiannya: Jangan gegabah.” (2017, 22 November). The Conversation. Diakses pada 18 Desember 2020 dari <https://theconversation.com/memahami-akar-masalah-papua-dan-penyelesaiannya-jangan-gegabah-87785>,
- MRP Papua. (2019, 30 November). “Majelis Rakyat Papua: Pendatang melebihi jumlah penduduk asli.” Majelis Rakyat Papua. Diakses pada 17 Desember 2020 dari <http://mrp.papua.go.id/2019/11/30/majelis-rakyat-papua-pendatang-melebihi-jumlah-penduduk-asli/>.
- Murumerei, I & Marten, T. (2014, 26 April). “Sebelas perempuan mengubah Papua.” Batukarinfo.com. Diakses pada 16 Desember 2020 dari <https://www.batukarinfo.com/news/sebelas-perempuan-mengubah-papua>.
- Nurainins. (2019, 31 Oktober). “Peta persebaran suku-suku bangsa 34 Provinsi di Indonesia beserta daerah asalnya”. Nurainin’s blog. Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://nurainins.blogspot.com/2019/10/peta-persebaran-suku-suku-bangsa-pada.html>.

- “Pendekatan budaya, solusi untuk menyelesaikan masalah Papua.” (2019, 8 September). Diakses pada 9 Desember 2019 dari <https://www.kompasiana.com/duatitikkoma/5d74e3d1097f3656e134f733/pendekatan-budaya-solusi-untuk-menylesaikan-masalah-papua>.
- Ramadhan, A. (2019, 24 Agustus). “Tangani Papua, pemerintah disarankan pakai pendekatan kebudayaan.” Kompas.com. Diakses pada 9 Desember 2020 dari <https://surabaya.kompas.com/read/2019/08/24/14475191/tangani-papua-pemerintah-disarankan-pakai-pendekatan-kebudayaan>.
- Sari, H.P. (2019, 31 Agustus). “Peneliti LIPI: Ada 4 Akar Masalah di Papua yang Belum terselesaikan Pemerintah.” Kompas.com. Diakses pada 18 Desember 2020 dari <https://nasional.kompas.com/read/2019/08/31/13143311/peneliti-lipi-ada-4-akar-masalah-di-papua-yang-belum-terselesaikan>.
- Septianto, B. (2019). “Pemerintah diminta tangani konflik Papua pakai pendekatan budaya.” Tirto.id. Diakses pada 16 Desember 2020 dari <https://tirto.id/pemerintah-diminta-tangani-konflik-papua-pakai-pendekatan-budaya-egV9>.
- “Solusi masalah Papua, Romo Benny sarankan pendekatan budaya.” (2016, 5 Oktober). Tempo.co. Diakses pada 9 Desember 2019 dari <https://nasional.tempo.co/read/809782/solusi-masalah-papua-romo-benny-sarankan-pendekatan-budaya>.
- Sutrisno, E. (2020, 12 September). “Membangun Papua lebih cepat dan tepat.” Indonesia.go.id. Diakses 16 Desember 2020 dari <https://www.indonesia.go.id/narasi/indonesia-dalam-angka/sosial/membangun-papua-lebih-cepat-dan-tepat>.

BAB 16

JALAN PANJANG DAN BERLIKU MENUJU PAPUA TANAH DAMAI

Mangadar Situmorang

Universitas Katolik Parahyangan

Proposisi tulisan ini adalah bahwa persoalan di Papua masih akan terus berlangsung dengan intensitas konflik rendah yang ditandai dengan fluktuasi atau irregularitas dalam tindak kekerasan. Formula penyelesaian sebagai hasil perundingan atau dialog antarpihak belum akan didapatkan dalam waktu dekat. Pemerintah Jakarta cenderung akan melanjutkan kebijakan yang ditempuh selama ini yaitu berupa pembangunan yang dikawal oleh operasi keamanan. Keputusan politik yang diambil lebih bersifat afirmasi dan akselerasi pembangunan dan itu boleh jadi memberi justifikasi pada kebijakan pemekaran wilayah administratif seperti pembentukan provinsi dan/atau kabupaten/kota baru.

Tiga argumentasi yang mendukung tesis di atas. *Pertama* dari perspektif pemerintah Jakarta dimana Jakarta melihat Papua amat sangat penting bagi Indonesia. Amanat konstitusi untuk menjaga dan melindungi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menjadi landasan hukum utama dan politik bagi siapapun yang berkuasa untuk tidak mengkompromikan penyelesaian persoalan Papua apalagi dengan kemungkinan pemisahannya. Kepentingan ekonomis atas Papua menjadi bagian yang tidak terpisahkan baik untuk menjamin modalitas pembangunan nasional (APBN), maupun sebagai sumber konsesi-konsesi politik, ekonomi, dan sosial bagi

berbagai pemangku kepentingan nasional (bisnis, militer, dan masyarakat). *Kedua* perspektif Papua dimana secara politik para tokoh, pimpinan, dan kelompok masyarakat Papua belum mampu mengkonversi klaim hukum dan historis atau mengkapitalisasi kekayaan alam dan keluhuran sosial-budayanya sebagai kekuatan tawar (*bargaining power*) berhadapan dengan pemerintah baik untuk memaksakan referendum maupun untuk menjamin terlaksananya dialog yang menghasilkan proses pembangunan yang damai dan aman. Dan *ketiga* perpektif eksternal berupa terjadinya situasi darurat atau tekanan internasional dimana belum ada indikasi yang signifikan yang menunjukkan kekuatan penekan yang bersifat regional dan global. Organisasi *Melanesian Spearhead Group* (MSG) atau Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) atau yang lainnya belum akan mampu meningkatkan tekanan politik atau diplomatik untuk memaksa Indonesia mengubah posisi dan kebijakan Indonesia atas Papua. Sementara itu, Indonesia tetap akan memperkuat posisi hukum dan politiknya termasuk melalui pelaksanaan pembangunan di daerah tersebut termasuk dengan perbaikan disana-sini. Dalam kaitannya dengan argumentasi kedua di atas, *United Liberation Movement of West Papua* (ULMWP) belum atau tidak akan mampu menjadi representasi yang kompeten dan kredibel bagi perjuangan masyarakat Papua dan kapable untuk menggalang atau memobilisasi *global pressure* terhadap pemerintah Indonesia.

Paparan berikut merupakan elaborasi dari proposisi dan argumentasi di atas. Perlu disampaikan di awal bahwa tulisan ini bersifat subjektif dan aspiratif. Tidak disediakan atau ditampilkan cukup referensi atau data primer yang membuat ini merupakan tulisan akademik. Keterlibatan secara profesional dalam menggeluti studi konflik dan perdamaian, termasuk tentang Papua, selama kurang lebih tiga dekade merupakan referensi utama.

Skenario Papua Road Map

Buku *Papua Road Map* karya alm. Muridan S. Widjojo (2009) bersama tim peneliti LIPI merupakan publikasi yang monumental dalam rangka memahami persoalan di Papua dan sekaligus dalam rangka menerawang kemungkinan-kemungkinan penyelesaiannya. Sangat sering dirujuk baik dalam karya tulis akademik maupun dalam forum dan perbincangan lisan, buku ini secara elegan mengajak pembaca melihat dengan tenang, jujur, dan jernih akar persoalan serta dampak-dampak turunannya. Para penulis secara cermat mengkaji persoalan Papua tetapi sekaligus juga mengingatkan bahwa jika persoalan masa lalu tidak diselesaikan dengan baik, maka dampak turunannya akan terus berakumulasi yang pada gilirannya juga justru mempersulit penanganan akar persoalan yang terabaikan itu. Maka, apa yang membuat buku tersebut tidak saja bernada persuasif tetapi juga imperatif adalah pada anak-judulnya, yaitu *Negotiating the Past, Improving the Present, dan Securing the Future*.

Negotiating the Past secara kategorial dimaksudkan untuk tidak saja membangun kesamaan persepsi tetapi juga penerimaan dan pengakuan bersama atas rangkaian peristiwa sejarah masuknya Papua menjadi wilayah integral NKRI. Akar persoalannya adalah proses peralihan kekuasaan atas Papua dari pemerintah kolonial Belanda kepada PBB (*United Nations Temporary Executive Authority* – UNTEA) pada 1962 atas dasar Perjanjian New York dan penyerahan kekuasaan dari UNTEA kepada pemerintah Indonesia berdasarkan hasil Penentuan Pendapat Rakyat (Pepera) pada 1969. Bagi Indonesia seluruh rangkaian peristiwa tersebut adalah legal, legitimet, dan final. Sebaliknya, bagi sebagian rakyat Papua semua rangkaian peristiwa itu adalah cacat, illegal, dan illegitimet dan karenanya harus diubah.

Pesan *Improving the Present* berangkat dari kenyataan bahwa kebijakan pemerintah dari Jakarta untuk Papua tidak sepenuhnya membawa kemajuan dan karenanya harus diperbaiki. Program-program pembangunan yang mengikuti klaim final atas

integrasi Papua dalam NKRI tidak lantas bisa membuat rakyat Papua mengalami peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan sosial-ekonomi. Bahkan sejak rezim Orde Baru Suharto (1966) sampai kemudian digantikan oleh rezim Reformasi (1998), indeks pembangunan (IPM) masyarakat Papua masih terus bercokol paling bawah dari seluruh provinsi yang ada. Sebaliknya, indeks kekerasan dan pelanggaran hak-asasi manusia di provinsi tersebut justru tinggi dan cenderung semakin meningkat. Kondisi ini tidak saja tidak mampu meredam dan mengkompromikan masa lalu tetapi justru memperluas atau memperkeras tuntutan untuk merundingkan kembali keabsahan Pepera 1969. Pembangunan yang kerap diwarnai kekerasan dan pelanggaran HAM yang selalu dikaitkan dengan memori sebelum 1962 serta romantisme antropologi-sosial Melanesia selanjutnya membuat tuntutan pemisahan diri atau kemerdekaan terus mendapatkan ruang.

Frasa *Securing the Future* mencerminkan optimisme bahwa dengan menegosiasikan masa lalu lewat berbagai cara termasuk dengan cara memberikan pengakuan terhadap keistimewaan Papua atau pengakuan atas kesalahan dan kekurangan yang mungkin terjadi di masa lalu serta diikuti dengan upaya perbaikan yang signifikan dalam program-program pembangunan sosial-ekonomi-politik-hukum dan keamanan, maka akan terjadi sebuah transformasi yang sangat fundamental berupa “kepapuaan dalam keindonesiaan”.¹

Skenario Solusi

Mimpi “mewujudkan kepapuaan sebagai bagian dari keindonesiaan” barangkali tidak harus dilihat sebagai upaya mensubordinasikan segala hal yang terkait dengan masyarakat dan kebudayaan Papua terhadap masyarakat dan budaya Indonesia. Yang lebih dikehendaki, barangkali, adalah menginkorporasikan atau mengintegrasikan segala sesuatu yang terkait dengan sejarah, budaya, adat-istiadat, dan wilayah Papua *bersama-sama dengan* sejarah, budaya, adat-

1 Muridan S. Widjojo, ed, 2009, *Papua Road Map: Negotiating the Past, Improving the Present, and Securing the Future*, Jakarta: Obor, LIPI, TIFA, hal. xxvii.

istiadat, serta wilayah masyarakat daerah-daerah lain di nusantara dalam membentuk, mendirikan, merawat, dan membangun bangsa dan negara Indonesia. Dengan kata lain, keindonesiaan Indonesia akan lebih utuh dan kaya dengan adanya Papua, seperti halnya Pasundan, Sumatera, Madura, Sulawesi, dan yang lain ada di dalamnya dan turut membentuk Indonesia. Inilah solusi final, setidak-tidaknya dalam bentuk formal-legal.

Namun demikian, seperti halnya sejarah Indonesia dan sejarah dunia mencatat bahwa selalu ada perubahan yang pada umumnya berkisar pada perubahan formal-legal tersebut. Sebagai gambaran, secara formal-legal Indonesia baru muncul pada tahun 1945. Pada saat diproklamkan oleh Sukarno-Hatta yang disebut Republik Indonesia mencakup wilayah yang secara de facto dikuasai adalah sebagian besar wilayah Jawa dan Sumatera. Secara de jure yang dimaksud adalah seluruh wilayah pendudukan Belanda, atau disebut Hindia-Belanda. Pada 1949 Republik Indonesia berkembang menjadi Republik Indonesia Serikat dengan bergabungnya Pasundan, Madura, Sumatera Timur, Indonesia Timur dan kemudian pada tahun berikutnya semua bergabung dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sementara itu, Timor Timur yang tergabung dengan NKRI pada 1975 kemudian melepaskan diri menjadi Timor Leste pada 1999. Dengan demikian, tantangan abadi yang kita hadapai adalah memberi isi (*materialized*) dan arti (*meaning*) terhadap aspek formal-legal keindonesiaan. Kegagalan memberi substansi dan makna akan selalu menjadi ancaman terhadap integrasi dan keberlangsungan formal-legal NKRI.

Kesesuaian dan keterpenuhan aspek formal-legal dan material-substansial “kepapuaan dalam keindonesiaan” dengan demikian adalah sesuatu yang bersifat ideal dan sebuah proses yang berkelanjutan. Padanya ada syarat-syarat yang harus dipertimbangkan dan dipenuhi. Keindonesiaan Indonesia bersifat kondisional dan terus berproses.

Kontras terhadap “kepapuaan dalam keindonesiaan” gagasan lain terhadap penyelesaian persoalan di Papua adalah pemisahan diri.

Aspirasi ini didasarkan pada klaim legal, historis, sosial dan kultural. Seperti telah disebutkan di atas integrasi Papua kedalam Indonesia dipandang illegal oleh sebagian masyarakat Papua. Argumentasinya adalah bahwa Papua telah merdeka sebelum pemerintah kolonial Belanda menyerahkan Papua kepada PBB melalui New York Agreement 1962 dan bahwa pelaksanaan administrasi PBB (UNTEA) serta referendum atau Pepera sebagaimana diamanatkan Perjanjian New York dan Resolusi PBB No.2504 (XXIV) merupakan sesuatu yang *illegal* dan *illegitimate*. Dengan demikian integrasi Papua kedalam NKRI harus ditolak.

Aspirasi merdeka dan pemisahan diri juga muncul sebagai reaksi terhadap pengalaman selama Papua menjadi bagian NKRI. Dalam rangka memastikan integrasi, pemerintah melalui aparat militer dan keamanan melakukan operasi penangkapan, pemenjaraan, dan pembunuhan kepada mereka yang dianggap menolak dan melawan penyatuan Papua. Terhadap operasi semacam ini muncullah perlawanan baik yang bersifat bersenjata (gerilla) maupun tidak-bersenjata atau politik. Dengan kata lain, pengalaman buruk di bawah integrasi yang dipadukan dengan sejarah masa lalu memperkuat atau memperkeras sentimen nasionalisme Papua yang bermuara pada perlawanan dan pemberontakan dan pada akhirnya gerakan pembebasan nasional Papua termasuk melalui OPM maupun ULMWP.

Konsepsi tentang negara yang terus berproses dan dinamika persoalan Papua yang terus berlangsung menggiring pada sejumlah hipotesis tentang solusi-solusi yang mungkin terjadi dalam membangun keindonesiaan, khususnya “kepapuaan dalam keindonesiaan”.

Skenario Perang: Siklus Kekerasan

Kekerasan di Papua sudah dan terus masih akan berlangsung. Ada dua alasan untuk mengatakan demikian. *Pertama* dari sisi kelompok pendukung ide Papua Merdeka. Secara konseptual perlawanan bersenjata bermanfaat untuk menunjukkan eksistensinya kepada

publik baik nasional maupun internasional. Dengan berbagai cara dan dalam berbagai kesempatan mereka berusaha menarik perhatian publik dengan mengganggu jalannya administrasi pemerintahan pusat. Efektivitas birokrasi dalam menjamin ketertiban, kepatuhan hukum, dan pelaksanaan pembangunan digero-goti. Ini dilakukan melalui perlawanan dan pemberontakan terhadap pemerintah pusat. Argumentasi klasik akan selalu dipelihara dan dieksploitasi untuk mengatakan bahwa kehadiran dan peran pemerintah Jakarta di Papua adalah sebuah penjajahan.

Gerakan atau perlawanan bersenjata ini diupayakan pbenarannya dengan prinsip *the right to self-determination* yang masih diakui dalam kasanah hukum internasional. Tetapi, implementasi dari hak menentukan nasib-sendiri ini pun bersifat politis dalam arti sangat ditentukan oleh kekuatan riil yang dimiliki oleh kelompok tersebut. Ini mengartikan bahwa kelompok pro kemerdekaan ini tidak saja hanya akan sekedar melakukan gangguan keamanan, tetapi juga secara sistematis berupaya memperkuat kemampuan militer dan bersenjata. Perekrutan anggota baru dalam sayap bersenjata, pemilikan dan penguasaan senjata (entah melalui perampasan atau penyelundupan), dan pengembangan strategi dan taktik perang merupakan opsi-opsi yang bisa ditempuh.

Perlawanan bersenjata ini ditujukan pula untuk mendukung inisiatif-inisiatif dan aksi-aksi politik, termasuk kemungkinan negosiasi yang difasilitasi oleh pihak ketiga seperti oleh PBB. Dalam banyak kasus penyelesaian konflik melalui cara-cara damai atau politis nyaris tidak pernah terjadi dan berhasil tanpa didukung oleh kekuatan militer dan bersenjata. Kekuatan bersenjata dengan daya hancur atau kekuatan merusak ini seringkali justru menjadi kekuatan tawar (*bargaining power*) untuk memulai sebuah perundingan yang dikehendaki. Argumentasi teoritis dan empirik ini masih valid untuk menjelaskan mengapa kelompok perlawanan bersenjata pro kemerdekaan Papua masih akan terus melancarkan aksi militer atau bersenjata.

Kedua, dari sisi aparat keamanan baik TNI maupun Polri. Siklus perang dan aksi bersenjata dari sisi pemerintah Indonesia secara formal dan material ditampilkan oleh TNI dan Polri. Atas nama konstitusi dan pemerintah satuan-satuan angkatan bersenjata dan kepolisian akan terus melakukan operasi pertahanan atau keamanan. Selain dalih menjaga kedaulatan dan ketertiban, satuan dan oknum angkatan bersenjata dan kepolisian bisa terlibat dalam siklus kekerasan karena distimulasi oleh faktor-faktor lain, seperti *impunity*, persaingan TNI – Polri, kepentingan TNI, tidak efektifnya otoritas kendali pemerintahan sipil dan penegakan hukum, dan lemahnya kontrol dan tekanan dari masyarakat sipil.²

Impunity, yang mengartikan terbebasnya atau terkecualikannya oknum militer dari tuntutan hukum dan pengadilan sipil karena dalih menjaga kedaulatan dan keamanan nasional. Desakan masyarakat sipil untuk menghapuskan *impunity* ini masih belum berhasil dan karenanya aparat bersenjata seakan-akan memiliki lisensi untuk menggunakan kekerasan sebagaimana berlaku dalam situasi perang. Dalam situasi perang semacam itu, tuduhan dan tuntutan kejahatan kemanusiaan dan/atau genosida amat sulit untuk diterapkan.

Di sisi lain, tidak dapat dipungkiri bahwa TNI memiliki kepentingan sendiri sebagai institusi yang berbeda dengan kepentingan institusi lain, termasuk dengan kepolisian (Polri). Kepentingan ini bisa bersifat ekonomis dalam mendapatkan sumberdaya baik yang berasal dari APBN maupun non-APBN maupun bersifat politis dalam rangka menunjukkan TNI tetap sebagai kekuatan politik utama negara.

2 IMPARSIAL, 2011, *Sekuritisasi Papua: Implikasi Pendekatan Keamanan Terhadap Kondisi HAM di Papua*. Buku ini secara komprehensif mengkaji operasi militer dan keamanan yang dilancarkan oleh TNI dan Polri di Papua. Meskipun fokusnya pada implikasi terjadinya pelanggaran HAM analisis dalam buku ini memaparkan konteks dan dinamika politik nasional yang secara langsung maupun tidak langsung memberi justifikasi terhadap kehadiran dan operasi keamanan. Dengan mengatakan reformasi sector keamanan yang belum sepenuhnya berjalan, buku ini juga mengatakan bahwa militer Indonesia tetap tampil sebagai kekuatan politik yang relative otonom dan tidak sepenuhnya tunduk di bawah rezim politik sipil.

Impunity dan keberadaan TNI sebagai kekuatan politik utama negara mengindikasikan bahwa pemerintahan sipil yang diusung oleh Reformasi wajib memperhatikan kepentingan TNI. Kebijakan yang merugikan institusi TNI bisa menimbulkan ancaman serius bagi pemerintah dan stabilitas politik. Para politisi yang menjadi anggota DPR pun nampaknya belum memiliki kekuatan pengendali, jika bukan hanya sekadar kekuatan penyeimbang, dalam dinamika politik nasional. Demikian juga dengan birokrasi pemerintahan daerah baik provinsi dan kabupaten tidak mampu menempatkan kekuatan militer dan kepolisian di daerah masing-masing di bawah komando dan koordinasi pemerintah daerah sebagai kepala daerah. Kekuatan berbagai organisasi masyarakat sipil pun belum memadai untuk memberikan pengawasan dan kontrol terhadap operasi militer. Dalam konteks ini pengawasan dan pengendalian atas kebijakan, program, dan aktivitas TNI nyaris sepenuhnya ditentukan oleh kesadaran politik pimpinan TNI sendiri termasuk dalam membuat keputusan pengerahan dan operasi militer di Papua.

Skenario Damai: Dialog

Pada bagian akhir buku *Papua Road Map* tim peneliti LIPI menyampaikan beberapa rekomendasi yang bisa ditempuh untuk menyelesaikan persoalan Papua yang salah satunya adalah “membentuk ruang untuk dialog baik dalam masyarakat dan elite Papua sendiri, maupun dialog dengan Pemerintah Pusat yang menyertakan seluruh unsur kekuatan politik di Indonesia.”³ Rekomendasi ini telah menjadi rekomendasi umum yang disuarakan oleh berbagai pihak, terutama oleh Jaring Papua Damai (JPD) dan LIPI serta kemudian oleh Forum Akademisi untuk Papua Damai (FAPD).

Rekomendasi normatif ini mempunyai rasionalisasinya dalam berbagai literatur resolusi konflik serta kasanah kultural, keagamaan dan kebangsaan Indonesia. Salah satu yang umum dikemukakan adalah bahwa perang dan kekerasan tidak pernah

3 Muridan S. Widjojo, ed, 2009, *Papua Road Map*...hal.219-220.

mampu menyelesaikan persoalan. Rasionalisasi kedua adalah bahwa penggunaan kekerasan selalu mengakibatkan tragedi atau bencana kemanusiaan (*humanitarian catasrophe*) serta pelanggaran HAM. Maka untuk menghindari korban dan risiko yang tidak perlu serta untuk mendapatkan penyelesaian yang bersifat permanen dan bermartabat, dialog menjadi solusi yang paling ideal.

Neles Tebay mengemukakan lima alasan mengapa “Dialog Jakarta-Papua” penting dan mendesak, yaitu: Jalan kekerasan tidak berhasil menyelesaikan konflik Papua, Implementasi UU Otsus gagal menyejahterahkan orang Papua, Pemerintah tidak konsisten menerapkan UU Otsus Papua, Orang Papua semakin tidak mempercayai pemerintah, dan Dukungan internasional terhadap pemerintah menurun. Lebih lanjut dia mengajukan pentingnya komitmen dari Jakarta dan komitmen dari Papua untuk melakukan dialog.⁴

Ditegaskan bahwa maksud, tujuan, atau hasil akhir dialog tersebut adalah terwujudnya “Papua, Tanah Damai”. Untuk itu harus ada kesamaan persepsi tentang apa yang dimaksud “Papua, Tanah Damai” beserta seluruh ciri, karakter, dan dimensinya. Lebih jauh lagi perlu diidentifikasi dan diantisipasi faktor-faktor yang bisa menghambat atau sebaliknya mendukung terwujudnya ‘tanah damai’ beserta langkah-langkah yang perlu diambil. Diskenariokan pula terjadinya dialog berjenjang dan bertingkat yang dimulai dari internal sesama orang asli Papua (OAP), antara OAP dan warga Papua (non-OAP), OAP yang di dalam dan di luar negeri, yang kesemuanya berpuncak pada perundingan antara representasi OAP dengan pemerintah Jakarta yang difasilitasi oleh pihak ketiga.

Tentang agenda dialog menuju “Papua, Tanah Damai”, disebutkan bahwa “Dialog Jakarta-Papua tidak boleh digunakan demi kepentingan politik dari salah satu pihak”.⁵ Dialog hendaknya “dapat difokuskan pada hasrat yang benar dan mendasar dari semua pihak yang terlibat untuk mengakhiri konflik, mengangkat martabat

4 Neles Tebai, 2009, *Dialog Jakarta-Papua: Sebuah Perspektif Papua*, Jayapura: Sekretariat Keadilan dan Perdamaian, Keuskupan Jayapura.

5 Neles Tebay, *Dialog...*, hal.27.

dan menjamin kesamaderajatan pembangunan bagi mereka yang membutuhkan. Bekerja dalam kerangka ini, kedua belah pihak dapat mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan, daripada tetap berpegang teguh pada pandangan politiknya dengan mengorbankan hidup manusia dan keadilan”.⁶ Dalam konteks ini disarankan agar agenda “NKRI harga mati” yang disuarakan pemerintah Jakarta dan “Merdeka, harga mati” yang diperjuangkan orang Papua, terutama OPM harus ditinggalkan. Dialog hendaknya “tidak membahas kemerdekaan Papua.” Eliminasi “merdeka harga mati” dan “NKRI harga mati” serta limitasi agenda yang berfokus pada nilai-nilai kemanusiaan nampaknya menjadi determinan untuk mewujudkan Dialog Jakarta-Papua dan selanjutnya menciptakan Papua, Tanah Damai.

Skenario Status Quo

Meskipun gagasan atau rekomendasi dialog sebagai mekanisme penyelesaian damai atas persoalan Papua telah lama disuarakan dan diapresiasi berbagai pihak, termasuk kalangan pemerintah, sejauh ini atau sampai dengan tulisan ini dibuat dialog yang dinilai sebagai cara bermartabat tersebut serta sesuai dengan ajaran agama dan berakar pada budaya Indonesia tidak pernah terealisasi. Terhadap situasi ini terdapat beberapa penjelasan mengapa dialog tersebut tidak atau belum akan terlaksana.

Pertama, hambatan psikologis-kultural: gagasan atau rekomendasi dialog yang diajukan dan yang dipahami secara umum adalah terselenggaranya pembicaraan, musyawarah, atau perundingan yang bersifat konvensional di antara pihak-pihak yang bertikai dan berusaha mencari kesepakatan sebagai penyelesaian damai. Meskipun pemerintah memahami pentingnya berbagai syarat dan prosedur untuk sebuah perundingan atau dialog bisa berjalan dan berhasil baik, pemerintah nampaknya sulit menerima dan mengakui diri sebagai salah satu pihak yang berkonflik.

6 *Loc.cit.*

Kedua, hambatan teknis-operasional: selain hambatan psikologi-politis di atas faktor-faktor yang bersifat teknis operasional juga bisa menjadi tantangan tersendiri. Seperti telah disinggung oleh berbagai pihak ada persoalan yang terkait dengan siapa yang mewakili masyarakat Papua (orang asli Papua maupun warga lainnya) dan yang mewakili pemerintah. Kesulitan yang sama juga muncul terkait dengan siapa pihak ketiga yang dinilai eligible dan kapable sebagai mediator atau fasilitator. Dibutuhkan tidak saja waktu dan prosedur yang lama dan berjenjang, tetapi juga komitmen, kompetensi, dan sumberdaya yang besar dari pihak yang bertikai dan fasilitator. Perubahan kepemimpinan dan personalia dari masing-masing pihak sangat mungkin terjadi dan dapat menghambat keberlanjutan dan progresivitas dialog.

Ketiga, persepsi tentang substansi persoalan Papua. Ini merupakan hal yang paling mendasar dan sekaligus paling menantang. Seperti telah dikemukakan di atas dalam perspektif Jakarta persoalan Papua adalah persoalan pembangunan dan kesejahteraan; persoalan yang terkait dengan integrasi Papua dalam NKRI sudah final dan *unnegotiated*. Dengan perspektif ini persoalan Papua adalah persoalan internal dan administratif-manajerial. Ini tidak menuntut adanya dialog sebagaimana dalam skenario (resolusi) konflik apalagi dengan kehadiran pihak ketiga. Dialog dalam perspektif pembangunan internal managerial-pembangunan ini lebih bersifat instrumental dalam rangka mempercepat dan mengoptimalkan proses pembangunan, bukan menyelesaikan konflik. Yang menjadi esensi dialog ini adalah menyelesaikan masalah-masalah yang dianggap menghambat program-program pembangunan dan tujuannya adalah untuk meningkatkan laju dan hasil pembangunan demi kesejahteraan masyarakat Papua. Sekali lagi, dalam perspektif pembangunan seperti ini pemerintah tidak melihat pentingnya dialog sebagaimana dalam perspektif (penyelesaian) konflik.

Sebaliknya, dalam persepektif pro kemerdekaan persoalan yang paling mendasar adalah persoalan historis, kultural, dan legal,

bukan persoalan pembangunan. Sebagaimana selalu dikemukakan inti persoalan adalah integrasi atau masuknya Papua dalam NKRI yang dinilai illegal atau tidak sah dan karenanya semua kebijakan dan program pembangunan yang dijalankan pemerintah Jakarta adalah tidak sah. Ketika kelompok ini belum atau tidak mampu mengubah persepsi ini, maka dialog yang diskenarionakan nampaknya akan menghadapi jalan buntu.

Keempat, politik-pemerintahan. Tidak mudah untuk selalu mengandaikan pemerintah Jakarta bertindak uniter (sebagai satu kesatuan), efektif, dan otoritatif. Terdapat sejumlah kekuatan politik yang kepentingannya tidak selalu dapat diakomodir dan dikompromikan. Keputusan melakukan dialog yang tidak mengakomodasi kepentingan kelompok tertentu dapat membahayakan otoritas dan efektifitas pemerintah. Koordinasi antarlembaga pemerintahan baik yang bersifat vertikal (dari pusat ke daerah) maupun horisontal (antara birokrasi pemerintahan dan aparat pertahanan dan keamanan) tetap merupakan perkara yang masih harus ditingkatkan. Kekuatan-kekuatan di luar birokrasi pemerintahan, aparat keamanan, maupun parlemen (pusat dan daerah) juga memiliki perspektif dan kepentingan tersendiri. Partai-partai politik tidak selalu berbicara tentang kepentingan yang sama dengan pimpinan pusat partai. Di luar itu adalah organisasi-organisasi kemasyarakatan yang juga selalu menjadi kelompok kritis yang dapat melemahkan komitmen birokrasi pemerintah daerah serta menghambat implementasi kebijakan dan program pemerintah. Secara generik dapat dikatakan bahwa dinamika dan konstelasi politik seperti ini di satu sisi dapat meredam kemungkinan terjadinya konflik bersenjata terbuka dan massif misalnya berupa operasi militer atau operasi keamanan yang bersifat total. Pada saat yang lain, dinamika dan kontestasi politik dapat menghalangi terjadinya dialog sebagaimana direkomendasi oleh sejumlah kelompok.

Berangkat dari paparan di atas skenario statusquo yang intinya adalah kebuntuan (*stalemate*) nampak memiliki peluang

dari pada perang terbuka atau dialog. Untuk itu diperlukan solusi alternatif. Forum Akademisi untuk Papua Damai (FAPD) menawarkan pendekatan resolusi konflik. Pendekatan ini berangkat dari pemahaman dan pengakuan akan kompleksitas persoalan. Di satu sisi ditegaskan adanya pihak-pihak yang berseberangan terkait dengan isu integrasi dan di sisi lain adanya isu pembangunan yang meliputi pembangunan kenegaraan dan kebangsaan Indonesia serta aspek-aspek sosial-ekonomi dan berbagai bentuk pelanggaran HAM. Satu persoalan yang dilihat oleh FAPD adalah dominasi pemerintah pusat dalam melihat persoalan Papua dan solusi yang mengikuti. Solusi yang bersifat *top-down* ini sekaligus menjadi kelemahan dan sumber persoalan. Kebijakan pembangunan dan peningkatan kesejahteraan yang diusung pemerintah misalnya justru dinilai telah menimbulkan intensifikasi dan masifikasi alienasi, marginalisasi masyarakat Papua, dan ancaman integrasi. Meskipun juga menyuarakan pentingnya dilakukan dialog sebagai bagian dari penyelesaian damai persoalan di Papua dan bertujuan untuk mewujudkan Papua, Tanah Damai, FAPD memberikan pemaknaan dialog secara lebih longgar, lebih luas, dan variatif. Pertama, dialog sebagai komunikasi yang intensif atas prinsip menghormati keutamaan atau keistimewaan kultural masyarakat Papua (OAP). Kedua, dialog dalam makna partisipasi yang substansial masyarakat Papua dalam setiap pengambilan keputusan dan program pembangunan di Papua. Dan ketiga, dialog yang sejati harus memberi dampak positif bagi peningkatan kesejahteraan masyarakat.⁷

Masih diperlukan kreasi dan inovasi untuk menyelesaikan persoalan di Papua melalui cara-cara yang bermartabat. Pembangunan yang berbasis pada kebudayaan merupakan sebuah konsep alternatif yang perlu dielaborasi agar dapat dilaksanakan secara efektif. Dalam konteks ini, kebijakan dan program yang meminimalisasi hingga mengeliminasi tindak kekerasan harus terus diupayakan. Operasi atau pendekatan keamanan

⁷ I Nyoman Sudira, Cahyo Pamungkas, dll, 2020, *Pembangunan, Marginalisasi, dan Disintegrasi Papua*, Jakarta: Pacedepes, FAPD, dan Imparsial, hal. 146-157.

yang seringkali menimbulkan korban jiwa harus ditinggalkan. Seandainya keputusan seperti itu masih dijalankan, itu harus dalam kendali dan pengawasan pemerintahan sipil yang ketat serta dapat dipertanggungjawabkan secara hukum sipil. Di sisi lain, pembangunan yang berbasis kebudayaan mengartikan pentingnya melakukan revisi terhadap rezim pembangunan yang top-down, neo-liberalis, kapitalistik, dan berorientasi pada pertumbuhan. Peningkatan kesejahteraan masyarakat haruslah menjadi prioritas.

Patut dikatakan bahwa dialog yang bersifat inovatif dan substantif serta pembangunan yang berorientasi pada kesejahteraan dan berbasis kebudayaan tidak menjamin lenyapnya suara yang menuntut kemerdekaan atau hak menentukan nasib sendiri dari kelompok masyarakat Papua. Dialog dan pembangunan masih membutuhkan banyak waktu, energi, dan persistensi agar dapat menghilangkan keraguan, ketakutan, dan penolakan terhadap makna keindonesiaan.

Penutup

Negara akan selalu dihadapkan pada tantangan bagaimana mempertahankan keberadaannya. Papua tidak hanya sangat penting secara ekonomis maupun strategis, tetapi juga secara politis karena akan menunjukkan keutuhan dan kedaulatan Indonesia. Oleh karena itu, tidak ada pilihan bagi pemerintahan Jakarta selain mempertahankan Papua dalam NKRI. Di sisi lain, tidak ada pilihan lain bagi masyarakat kecuali memiliki sebuah negara yang mampu memenuhi hak-haknya secara optimal. Masyarakat Papua, seperti halnya kelompok masyarakat lainnya, mendambakan itu dan akan terus memperjuangkannya. Negara dan pemerintah yang mampu memberikan perlindungan, keamanan, dan menciptakan situasi yang memungkinkan masyarakat untuk hidup damai dan maju termasuk untuk ikut serta menentukan masa depan bersama negara tersebut adalah sebuah keniscayaan.

Klaim final kedaulatan pemerintah Jakarta atas Papua adalah sekaligus merupakan klaim tanggungjawab untuk melindungi dan

menyejahterakan masyarakat Papua. Pada saat yang sama harus bisa diyakinkan bahwa perjuangan masyarakat Papua untuk hidup damai, maju dan sejahtera dapat diwujudkan lebih maksimal dalam NKRI.

Masih diperlukan waktu yang cukup lama untuk sampai pada situasi itu. Dalam rentang waktu penantian tersebut, masih akan banyak biaya yang harus dibayar. Aspirasi yang mendorong terjadinya dialog atau negosiasi antara Papua dan Jakarta sejatinya ditujukan untuk mengurangi biaya tersebut. Lebih dari itu, membangun sebuah institusi bernama Indonesia dalam format NKRI yang berdaulat dan sekaligus kuat, bermartabat, adil, dan makmur adalah sebuah proses yang terus berlangsung. ❖

Daftar Pustaka

- Imparsial. (2011). *Sekuritisasi Papua: Implikasi pendekatan keamanan terhadap kondisi HAM di Papua*. Jakarta: Imparsial
- Sudira, I. N, Pamungkas, C. Rumkabu, E., Longowuyu, Y, Aidulsyah, F. (2020). *Pembangunan, marginalisasi, dan disintegrasi Papua*, Jakarta: Pacedepes, FAPD, dan Imparsial.
- Tebai, N. (2009). *Dialog Jakarta-Papua: Sebuah perspektif Papua*, Jayapura: Sekretariat Keadilan dan Perdamaian, Keuskupan Jayapura.
- Widjojo, M.S. (ed). (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*, Jakarta: Obor, LIPI, TIFA.

BAB 17

REKONSILIASI PASKA KONFLIK: MEMULIHKAN DAN MEMBANGUN NDUNGA

Yugiantie Solaiman

Universitas Kristen Indonesia (UKI)

Masalah Nduga sudah dua tahun berlalu. Tetapi keadaan tak lebih baik. Bahkan semakin buruk. Anak-anak tidak sekolah. Pelayanan Puskesmas tidak ada. Pekerjaan kebun terhenti, dan kampung ditinggalkan kosong. Peristiwa insiden kekerasan terhadap para pekerja PT Istaka Karya yang sedang membangun jembatan di Kabupaten Nduga membuka mata kita. Bahwa pelaksanaan proyek ini berhubungan dengan situasi sosial, terutama terkait dengan keamanan, di mana daerah Nduga merupakan daerah perjuangan Pro-Kemerdekaan TPN/OPM. Nduga dan sekitarnya adalah juga sebuah medan pertarungan aparat TNI/Polri dengan TPN/OPM. Beberapa kali konflik bersenjata terjadi di antara keduanya. Memang hal seperti ini bukan melulu terjadi di Nduga, melainkan hampir di seluruh wilayah Tanah Papua.

Pengawasan dan pelaksanaan pembangunan oleh militer Indonesia di Papua telah ada sejak proses politik dimulai telah pada Mei 1963. Sekalipun secara hukum internasional telah dianggap selesai melalui Pepera 1969, namun 6 tahun sebelum pelaksanaan Pepera kehadiran Indonesia telah memperkenalkan apa itu intimidasi, terror, penangkapan, pembunuhan, dan rupa-rupa

kekerasan. Saat pelaksanaan Pepera, hanya 1.025 orang saja yang diikuti, dan hanya 175 orang yang membacakan pernyataan yang telah disiapkan oleh militer Indonesia (Alua, 2006: 67).

Selama Orde Lama, mulai dari Presiden Sukarno sampai dengan Orde Lama Presiden Suharto, militer telah diberikan hak istimewa dalam melakukan pengawasan dan pembangunan di Papua. Selama dua Orde itu, sekurangnya telah terjadi 12 operasi militer atas nama pembangunan. Salah satu dari operasi itu yang tak pernah bisa dilupakan oleh rakyat Papua khususnya orang Nduga dan Amungme ialah operasi pembebasan sandera Tim Peneliti Lorenz tahun 1996. Dalam operasi ini banyak orang Amungme, Nduga, Dani, dan Damal menjadi korban langsung (Saraswati, 1997).

Di era Reformasi, khusus di bawah kepemimpinan Presiden B.J. Habibie, dan Gus Dur, ruang demokrasi sedikit terbuka, meskipun tetap ada operasi yang berujung pada pelanggaran HAM. Di era Gus Dur pertumpahan darah terjadi saat operasi penurunan bendera yang sebelumnya telah berkibar sejak Desember 1999. Juga selama proses Musyawarah Rakyat Papua serta Kongres Rakyat Papua II pada tahun 2000. Pelanggaran HAM masih berlanjut: *Wasior Berdarah* 2001, di mana perampasan senjata oleh TPN OPM ditanggapi dengan penyisiran dan pembunuhan atas warga sipil. Juga dengan peristiwa *Abepura Berdarah* tahun 2000. Kala itu terjadi penyerangan di Pos Polisi Abepura oleh kelompok tak dikenal. Ini ditanggapi dengan penyisiran, penangkapan, dan pembunuhan warga sipil. Beberapa mahasiswa asal suku Nduga di *asrama Ninmin* Abepura diinterogasi dan disiksa luar biasa. Operasi serupa dilakukan paska peristiwa pembobolan Gudang senjata di Markas Komando Militer 1702 Wamena yang diduga dilakukan oleh TPN OPM. TNI melakukan operasi untuk mengejar pelaku: penyisiran dan penyikasaan warga, khususnya di wilayah Kwiyawage (Haluk, 2019: 3i).

Tindakan kekerasan oleh TNI/Polri terus berlanjut, kali ini targetnya adalah Goliat Tabuni di Puncak Jaya (September-Desember 2018). Dalam kepemimpinan Presiden SBY operasi militer dilakukan

secara terbuka dan tertutup. Salah satu pimpinan tertinggi TPN yang dihabisi oleh SBY adalah Panglima Kodap III Nemangkawi yang dijuluki Jenderal Umeki Kelly Kwalik, Desember 2009.

Di era Presiden Jokowi makin banyak pelanggaran HAM. Tapi pemerintahan Jokowi seakan tak mampu mengambil keputusan politik; cenderung membiarkan aparat keamanan mengambil langkah-langkahnya sendiri. Di bawah Presiden Jokowi beberapa operasi di Papua terjadi di depan mata dan pemerintah terkesan menyетуinya. Dalam kurun 2014-2018 terjadi antara lain operasi Tembagapura. Di sini pasukan TNI/Polri melakukan gerakan dengan alasan bahwa TPN OPM telah menyandera warga migran asal Indonesia, yakni para pendulang emas illegal di Tembagapura. Pembebasan dilakukan dengan menyisir, membunuh, dan membakar rumah warga. Akibatnya banyak warga dari suku Amungme, Dani, Damal, dan Mee mengungsi ke hutan mencari perlindungan demi melanjutkan hidup keluarga.

Selanjutnya, Juni-September 2018 terjadi operasi penyisiran di Lanny Jaya mencari Purom Wenda dan Enden Wanimbo. September 2018 oprrasi di Puncak Jaya, menyerbu markas Goliat Tabuni. Awal Desember 2018 terjadi operasi untuk mengevakuasi 17 orang korban penembakan dan pembunuhan TPN OPM di Distrik Yigi dan Mbua Kabupaten Nduga. Kekerasan bulan Desember 2018 itu memunculkan pertanyaan: Apa peran TNI dalam pembangunan infrastruktur di Papua? Adakah dasar hukum yang mendukung keterlibatan TNI dalam pembangunan di Papua? Mengapa TPN OPM nekat melakukan pembunuhan? Mengapa pemerintah cepat meresponsnya dengan operasi?

Sebelum PerPress No.40/2013 keluar, belum ada klausul dalam Perundangan atau Peraturan Pemerintah (PP), PerPres, KePres, dll yang menyebutkan keterlibatan TNI dalam pengawasan, pelaksanaan, maupun sebagai opearator dalam pembangunan jalan strategis di Papua. Salah satu yang dijadikan rujukan dalam keterlibatan TNI secara tersirat ada dalam PerPres No. 65/2011 tentang Percepatan Pembangunan Prov. Papua dan Papua Barat,

yang telah ditandatangani oleh Presiden SBY di Jakarta September 2011.

Operasi militer di Nduga adalah kebijakan negara yang bertujuan mengejar dan menghabisi TPN/OPM. Tapi dampaknya sangat membuat masyarakat menderita. Tercatat 22 ribu orang ke luar meninggalkan kampung halamannya. Tapi negara tak hadir mengurus para pengungsi tersebut, padahal operasi ini ada atas instruksi Presiden. Pemerintah Jakarta seakan tak peduli terhadap persoalan kemanusiaan ini. Hal ini beda dengan kasus Tolikara di mana mereka yang terdampak konflik mendapatkan penanganan; pemerintah datang meninjau. Dalam kasus Kimbeli Tembagapura, orang-orang pendatang dilihat sebagai korban, sementara OAP yang terluka dan yang mati tertembak diabaikan.

Gelombang pengungsi makin meningkat sejak akhir Desember 2018; mengalir masuk ke Wamena Kabupaten Jayawijaya. Mereka menempuh perjalanan panjang sehari-hari berjalan kaki. Sebagian menginap di rumah keluarga atau di rumah-rumah siapa pun yang bersedia menerima mereka. Sebagian yang lain bersembunyi di hutan.

Melihat situasi pengungsi yang terabaikan maka para pimpinan Gereja dan relawan kemanusiaan menyatukan langkah dan bersinergi menanganinya. Satu di antaranya adalah *Yayasan Teratai Hati Papua* (YTHP). Di bawah pimpinan Pastor John Djonga, mereka ini mengambil langkah-langkah advokasi konkrit kepada anak-anak pengungsi yang terancam putus sekolah. Dalam segala keterbatasan YTHP, relawan dan pimpinan gereja di Papua mendata anak-anak sekolah untuk dibuatkan kelas belajar darurat. Karenanya YTHP juga menggelar diskusi dengan sejumlah tokoh Nduga seperti Diaz Gwijangge dan Raga Kogeya. Selanjutnya YTHP pendataan mencari relawan dari antara anak muda Nduga. Pesejumlahan dataa dimulai dan didapati sekitar 23 titik pengungsi asal Nduga di Wamena. YTHP mencoba memulai kerja dalam 8 titik dulu supaya Pemerintah Daerah bisa ikut peduli yang mencatat 320 anak sekolah.

Melewati beberapa kali percakapan, pertengahan Januari 2019 Dinas Pendidikan Nduga sepakat membangun sekolah darurat di Weneroma Wamena. Anak-anak ini mau tetap bersekolah di Wamena, mengingat aparat keamanan masih banyak berkeliaran di Nduga. 9 Februari 2019 sekolah darurat selesai dibangun dengan 10 ruangan. Pembangunan ditangani oleh para guru sendiri dengan dibantu relawan dan anak sekolah. Kegiatan belajar dimulai pada 11 Februari 2019, dihadiri oleh 406 anak. Pihak TNI/Polri berulang kali datang mengobservasi, 11-12 Februari 2019. 13 Februari mereka dipanggil Dandim. Bersama kepala Dinas, Kabid GTK, dan relawan menghadap Dandim di Kodim, 14 Februari 2019. Dandim marah besar dengan adanya sekolah ini, karena sejak sekolah berjalan banyak pihak datang. Para tamu itu kaget menyaksikan banyaknya jumlah pengungsi di Wamena. Ini mempermalukan TNI. Dandim sempat minta agar sekolah dipindahkan ke Kenyam, ibukota Nduga. Tetapi para relawan dan Kepala Dinas menjelaskan bahwa abakan anak mengalami trauma berat apabila dipindahkan ke Nduga. Seiring berjalannya waktu, jumlah murid tercatat sekitar 600 orang.

Di sekolah darurat Wamena ini terdapat 80 guru yang mengajar. Ini karena para murid berasal dari 10 SD, 5 SMP, dan 2 SMA. Bangunan terdiri dari 10 ruang plus 3 ruang untuk Sekolah Minggu. Hari Senin – Jumat anak-anak belajar dengan guru seperti layaknya sekolah normal. Tapi pada hari Sabtu anak-anak melakukan *trauma healing* dengan didampingi para relawan. Dengan pengetahuan seadanya, kegiatan hari Sabtu diisi dengan berbagai permainan dan berbagai cerita.

Terdapat 23 titik tempat pengungsi di Wamena di mana mereka menumpang di rumah-rumah warga Nduga yang bermukim di Wamena. Satu rumah bisa ditempati oleh belasan orang. Honai besar bisa menampung puluhan orang. Malanan disediakan oleh tuan rumah. Pengungsi yang banyak dan makanan yang sedikit ini mengakibatkan banyak orang menjadi lemah dan sakit. Selain beberapa pengungsi mengidap penyakit kronis, seperti seorang ibu yang menderita tumor ganas di payudaranya.

Delegasi World Council of Churches datang mengunjungi Papua pada tanggal 17-20 Februari 2020. Karena waktu yang terbatas, delegasi membagi diri menjadi dua kelompok. Mereka mengunjungi Jayapura kota dan Kabupaten, Kabupaten Merauke, Kabupaten Manokwari, dan Kabupaten Jayawijaya. Kunjungan ini adalah kunjungan kedua; yang pertama dilakukan pada tahun 1999. Ketika mengunjungi lokasi pengungsi mereka bertemu dengan sejumlah pihak, a.l Pemerintah Daerah, pemimpin gereja, masyarakat Adat, dan relawan guru. Tempat pertemuan adalah kantor ULMWP. Anak-anak waktu itu sedang belajar di Sekolah Darurat di halaman gereja Kingmi Papua “Weneroma” Sinakma Wamena. Spada kesempatan itu para pengungsi menyampaikan semua yang mereka alami serta apa yang mereka harapkan. Seusai menyampaikan perasaan dan harapannya, juru bicara perwakilan pengungsi langsung menangis dan para pengungsi ikut menangis. Sebagian delegasi tamu ikut terharu dan menangis bersama. Delegasi yang ke Wamena ini berasal dari gereja Jerman, Australia, Afrika-Tanzania, dan Finlandia. Sekretaris Satu Bidang Politik Kedutaan Besar Amerika, Mrs. Meredith Champin, juga datang 23 Maret 2019. Ia mengantarkan bantuan dan melihat langsung Posko pengungsi dan Sekolah Darurat (Adisubrata, 2019). Keadaan di atas tak bisa terus dibiarkan. Rakyat ingin segera pulang dan melanjutkan hidup secara normal. Karenanya, pemerintah dan semua Lembaga yang berwenang harus mencari solusi. Rekonsiliasi harus dilakukan agar Nduga segera pulih.

Wilayah Nduga adalah daerah pegunungan dan lembah; dan menyimpan banyak potensi sumber daya, terutama emas. Juga merupakan lahan pertanian untuk masyarakat mendapatkan penghidupan, dan banyak cadangan air yang sangat penting bagi kelangsungan hidup masyarakat. Potensi ini mendorong masuknya investor pengincar emas. Dibangunnya jalan tembus Trans Papua itu tidak dikonsultasikan terlebih dahulu dengan masyarakat, tetapi langsung saja dikerjakan. Masyarakat seolah tidak dianggap atau tidak diberitahu karena pemborong mungkin sudah bicara pada

pimpinan di atas. Kelompok masyarakat telah memprotesnya dengan mengirimkan surat. Perbedaan pendapat ini kemudian memicu konflik yang tak ditanggapi sama sekali. Berbagai ketegangan saat pembangunan terus dibiarkan, yang pada ujungnya berdampak luas bagi kehidupan masyarakat. Karena ancaman dan surat permintaan untuk menghentikan tidak ditanggapi, maka terjadilah kekerasan: 17 lebih pekerja ditembak mati. Akan dijabarkan di sini apa latar belakang munculnya konflik/kekerasan, kondisi masyarakat paska konflik kekerasan, serta upaya rekonsiliasi yang ada dalam kaitan dengan kegagalan pembangunan jalan dan pembunuhan 17 orang pekerja.

Gambaran Umum Kondisi Masyarakat Paska Konflik

Insiden kekerasan oleh TPN/OPM yang menewaskan 17 orang pekerja pembangunan PT. Istaka Karya di Nduga sangat mengejutkan masyarakat dan pemerintah. Para pekerja itu ditembak mati dalam suatu penyerangan paska peringatan hari “kemerdekaan Papua” 1 Desember 2018. Insiden ini kemudian menjalar menjadi konflik besar dan terbuka dengan masing-masing pihak menggunakan senjata. *Bom asap* dan granat dijatuhkan dari atas menggunakan helicopter dan masyarakat sipil kena sasaran. Mereka jadi terkurung di rumah, tak bisa berkebun dan tak bisa urus ternaknya. Ujung dari konflik terbuka penuh kekerasan ini adalah gelombang pengungsi yang masif meninggalkan kampung. Bahkan meninggalkan distriknya, berjalan jauh masuk ke Wamena Kabupaten Jayawijaya.

Banyak pihak terkaget dan menyimak hal ini. Presiden Jokowi merespons cepat, diikuti jajarannya di barisan keamanan. TNI/Polri bertindak cepat dengan menerjunkan pasukannya untuk melakukan operasi militer dengan misi pertama adalah meng-evakuasi para korban, baik yang tewas, terluka, maupun mencari yang hilang. Operasi militer ini dilegalkan atau direstui oleh Lembaga-lembaga negara, termasuk media yang memposting desakan-desakan untuk dilakukannya operasi militer. Banyak lembaga negara mendukung tindakan ini tanpa terlebih dulu memberi ruang untuk mencari solusi

lain demi meredam memanasnya konflik. Terdapat pembelahan dalam sikap: sikap Jakarta dan sikap Papua. Ini memunculkan sisi-sisi kontras, bahkan bahkan sering berlawanan dengan tajam sekali.

Sikap Jakarta

Sebagai pimpinan tertinggi Presiden Jokowi menyatakan sikapnya dengan tegas: tidak ada tempat buat kelompok-kelompok kriminal bersenjata apa pun, termasuk TPN/ OPM pimpinan Egianus ini. Tanggal 5 Desember 2018 di Istana Negara ia memerintahkan penangkapan para pelaku penyerangan. Juga ditegaskan bahwa pembangunan jalan Trans Papua sepanjang 4.600 Kilometer akan tetap dilanjutkan. Menurutnya, pemerintah akan terus membangun Papua demi terwujudnya keadilan sosial bagi seluruh rakyat. Arahan ini ditujukan kepada para pimpinan lembaga-lembaga negara (Sani, 2018). Sementara Wakil Presiden Jusuf Kalla menilai bahwa insiden penembakan para pekerja di Distrik Yigi adalah menyalahi ketentuan, dan ia meminta TNI/Polri untuk bergerak dengan operasi militer besar-besaran (Wijaya, 2018).

Instruksi Presiden dan Wakil Presiden ini dilaksanakan oleh Menkopolhukam Wiranto yang pada 5 Oktober 2018 memberi instruksi kepada Kapolri Jendral Tito Karnavian dan Panglima TNI Marsekal Hadi Tjahjanto untuk segera mengejar para pelaku. Supaya pengejaran dilaakukan habis-habisan agar terulang lagi. Mereka itu telah mengganggu kepentingan masyarakat Papua sendiri (Hakim, 2018). Upaya bersama menindak tumpas TPN OPM juga disuarakan dengan keras oleh Menetri Pertahanan Jenderal Purnawirawan Ryamizard Ryacudu. Baginya, tidak ada negosiasi: menyerah dan diselesaikan. KKB itu bukan kelompok bersenjata, tapi kelompok yang akan memisahkan diri dari Indonesia. Jadi penanganannya harus TNI, bukan polisi (Hakim, 2018).

Di lapangan, Panglima TNI Marsekal Hadi Tjahjanto melaksanakannya dengan turun ke Timika pada 5 Desember 2018, bersama dengan Kepala Staf TNI AD dan 38 orang pasukan, terdiri dari 3 orang Perwira Tinggi (Jenderal) dan 33 Perwira Menengah.

Mereka mendarat di bandara Mozes Kilangin Timika. Kedatangan mereka adalah untuk memberi arahan langsung kepada personel TNI/Polri di Wamena. Senada dengan TNI, pada 5 Desember Kapolri Jenderal Tito Karnavian menyatakan akan mengejar pelaku (Jaka, 2018). Menurut Tito masalah di Papua adalah masalah kesejahteraan dan pembangunan. Karena itu pembangunan jalan tetap harus dilakukan. Dia sempat menyebut jumlah korban sementara sekitar 19 orang (Destryawan, 2018).

Pada saat yang sama Ketua DPR Bambang Soesatyo minta TNI/Polri menangkap semua pelaku penyerangan. TNI dan Polri mengerahkan seluruh pasukan elit di tiap kesatuan memburu para pelaku itu. Baginya hal ini tidak dapat dianggap remeh dan harus dituntaskan dalam waktu dekat “Kami di DPR mendorong aparat hukum dan pihak keamanan untuk tidak boleh bertindak tanggung-tanggung” (Raharjo, 2018). Bambang mengaku bahwa ia juga telah minta Komisi I DPR-RI untuk memanggil Panglima TNI terkait langkah penanganan pasca penembakan di Papua. Termasuk Komisi III juga mengundang mereka untuk membicarakan langkah-langkah yang perlu untuk menumpas kelompok bersenjata ini. Ia juga mengusulkan agar PBB segera menetapkan OPM menjadi organisasi teroris (Budilaksono, 2018).

Suara lain datang dari anggota DPR-RI utusan Papua, Willem Wandik. Menurut dia, peristiwa Nduga dipicu oleh ketidak-adilan perusahaan yang mempekerjakan buruh dalam pembangunan itu di mana tidak ada pekerja orang asli Papua. Bahkan sebagian besar didatangkan dari luar Papua. Ini menyalahi aturan karena tertulis regulasi hukum yang jelas: pelaksanaan proyek pembangunan harus melibatkan/mempekerjakan tenaga kerja OAP. Peristiwa penembakan 17 orang pekerja PT. Istaka Karya di Nduga sejak awal sudah bisa diprediksi bahwa di tengah kesenjangan sosial dan sentimen warga lokal yang sudah paham bahwa dana infrastruktur yang dikirim adalah berasal dari APBN Tanah Papua yang tujuannya adalah untuk membantu masyarakat lokal pada sisi pekerjaan. Ini sesuai dengan janji Presiden Jokowi dalam agenda Nawacita

di Tanah Papua. Akan tetapi kenyataannya justru pembangunan infrastruktur dengan dana besar malah disediakan bagi orang bukan Papua, bahkan buat orang dari luar wilayah Papua. Ini sungguh masalah serius yang perlu dipahami oleh para pengambil kebijakan di level kementerian. Perlu tindakan nyata bagaimana pekerjaan bisa diciptakan bagi orang lokal OAP, di tengah gaung besarnya dana untuk Papua yang sering membuat iri dan jengkel daerah lain di luar Papua.

Sikap Pemerintah Provinsi Papua

Tanggal 18 Desember 2018 Gubernur Papua Lukas Enembe menegaskan bahwa persoalan Nduga terkait dengan keinginan untuk merdeka. Menurut dia, tidak ada pendekatan apa pun yang bisa ia lakukan untuk menangani masalah ini. Mereka minta merdeka, dan tak butuh pembangunan. Harus ada solusi yang jelas (Pratiwi, 2018). Sejak awal Trans Papua sudah ditolak. Mereka yang pegang senjata di hutan Papua berpikir bahwa *“jalan itu dibuat hanya untuk membunuh kami”*. Tapi pemerintah yakin berhasil dengan menyerahkannya kepada TNI (Leon, 2018). Gubernur Enembe juga mengatakan bahwa tender Trans Papua ini dimenangkan oleh TNI dan tak boleh diberikan kepada sipil. *“Dulu, kami yang survey, waktu itu saya ketua asosiasi. Tapi begitu dana turun, turunlah TNI. Karena TNI yang turun, ya jangan masyarakat ditaruh di sana. Iya, tak boleh itu”* (Leon, 2018). Sesudah peristiwa Nduga, Gubernur melakukan pertemuan dengan DPR-P, MRP, dan pimpinan Gereja, membentuk tim pencari fakta. Tim langsung turun ke lapangan melihat situasi masyarakat setempat (Mambor, 2018). Enembe bahkan minta agar seluruh pasukan TNI/Polri ditarik dari Nduga supaya masyarakat dapat merayakan Natal dengan tenang dan damai (Jansen, 2018).

Tapi aparat keamanan di Papua terus bergerak mengikuti instruksi Jakarta. Tanggal 4 Desember 2018 Panglima Kodam XVII/Cenderawasih Mayjen TNI Y.P Sembiring dan Kapolda Papua Irjen Martuani Sormin Siregar mendatangi Distrik Yigi Kabupaten Nduga. Mereka mengecek informasi (“Pangdam dan

Kapolda”, 2018). Kemudian Pangdam melalui Kepala Penerangan Kodam XVII Cenderawasih Kolonel Infanteri Muhammad Aidi mengatakan bahwa TNI menerjunkan pasukan ke Nduga melalui daerah terdekat, yakni Wamena. “Kita prihatin, saat pemerintah sedang giat-giatnya membangun dan membuka isolasi, malah KKB menembak pekerja. Para pekerja itu adalah pahlawan yang membangun Papua” (“Pangdam dan Kapolda,” 2018). Senada dengan Kodan XVII/Cenderawasih, Kapolda Papua Irjen Pol Drs. Martuani Sormin, MSi menegaskan bahwa pihaknya bertekad mengejar kelompok KKB Nduga itu. Kapolda mengakui bahwa orang Nduga menolak kehadiran TNI/Polri. Karena itu ia justru akan memperkuat kehadiran polisi di Nduga (“Kpaolda ada penolakan,”2018).

DPR-P Papua melalui anggota Komisi I Lauenzus Kadepa menyatakan sikapnya. Kadepa mengusulkan agar negara mencari solusi jangka panjang. Sudah terlalu banyak masyarakat sipil jadi korban. Terkait dengan operasi penyisiran di Distrik Yigi dan Mbua, Kadepa mengirim surat kepada Panglima TNI dan Kapolri di Jakarta. Isinya antara lain ia meminta kepada Presiden Jokowi untuk secara terbuka menyampaikan kepada seluruh rakyat Indonesia apa yang sebenarnya terjadi di Nduga. (1) Apakah negara hanya menegakkan hukum untuk mengejar pelaku atau sudah menetapkan Nduga dalam status DOM sehingga dilakukan operasi besar-besaran. (2) Minta kepada kedua belah pihak -yang dikejar dan yang mengejar – untuk segera mencari lokasi perang yang jauh dari rumah rakyat sipil. (3) Minta agar negara membuka akses bagi jurnalis nasional, internasional, dan lembaga kemanusiaan internasional yang independent masuk ke Nduga (4) Jika poin 1, 2, 3, tidak diindahkan, maka harap TPN-PB meletakkan senjata dan Negara segera menarik pasukan dari Papua, agar rakyat hidup tentram. (5) Jika poin 1, 2, 3, 4, tidak dilakukan, maka Pemda bersama rakyat akan segera minta PBB meninjau akar persoalan Papua (Haluk, 2019: 101-102).

Tanggal 21 Desember 2018 DPR-P melakukan sidang paripurna yang dihadiri Gubernur serta pimpinan MRP. Ditegaskan bahwa demi terciptanya suasana damai di masa Natal bagi rakyat Nduga,

mohon agar pasukan TNI/Polri bisa ditarik dari Nduga. Ketua DPR-Papua Yunus Wonda menyebutkan bahwa tujuh Fraksi di DPR-P sepakat untuk membentuk Tim Independen, terdiri dari Pemerintah Provinsi, DPR-P, MRP, Gereja, perwakilan Komnas HAM, dan masyarakat sipil Papua. Tim akan segera bekerja mengumpulkan data. “Ini keinginan rakyat Papua. Tim bukan hanya untuk kasus Nduga saja. Melainkan untuk semua kekerasan dan konflik yang menyebabkan warga sipil Papua terluka, trauma, atau tewas” (“DPR Papua desak,” 2018).

Pemerintah Kabupaten Nduga melalui Wakil Bupati Wentius Nimiange pada apel pagi 6 Desember 2018 berpesan bahwa “Kalau ada orang luar masuk wilayah Kabupaten Nduga, harus melaporkan diri kepada penguasa lokal. Juga TNI/Polri, walau diutus langsung oleh Presiden sekalipun, harus melapor” (Haluk, 2019: 105). Wentius kemudian menyatakan “Kalau jantan, mari bertikai secara jantan. Jangan hanya teriak jagoan, tapi di lapangan jadi pengecut dan hanya berani jatuhkan bom yang justru membuat rakyat menderita. Kalau ini terjadi lagi, saya akan membuka pakaian dinas saya dan pakaikan kepada korban bom lalu mengantarkan jenazah sebagai persembahan kepada Presiden Jokowi”. Tanggal 18 Desember 2018 Wentius Nimiange mengunjungi Distrik Yigi, Distrik Mbua dan sekitarnya. Ia menyaksikan langsung kepanikan, ketakutan, gelombang pengungsian, dan evakuasi korban akibat operasi militer tersebut. Tiba di Kenyam, ia melakukan konferensi pers. Di tengah jumpa pers ia diserang sedih sehingga dengan suara terbata-bata ia meminta Gubernur, Pangdam, dan Kapolda untuk turun ke lokasi dan menarik mundur pasukan TNI/Polri.

Sikap Lembaga dan Organisasi Sipil

Adriana Elizabeth dari LIPI pada 7 Desember 2018 menegaskan bahwa kekerasan yang dibalas dengan kekerasan tak akan menuntaskan masalah. “Lebih baik operasi militer tak usah dilakukan. Tindakan represif dan aparat keamanan, justru akan menambah semangat kelompok bersenjata untuk membalas”

(Prakoso, 2018). Adriana mengingatkan kepada pemerintah untuk menuntaskan permasalahan yang selama ini tidak dituntaskan, baik dari sisi penanganan HAM hingga pembangunan sumber daya manusia. Ia melihat ada satu persoalan mendasar bagi warga Papua, yakni diskriminasi terhadap warga asli.

Lembaga-lembaga keagamaan di Jakarta juga menaruh perhatian khusus terhadap kasus Nduga. MPH PGI (Majelis Pimpinan Harian Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia) meminta agar aparat segera mengusut tuntas kasus penembakan 17 karyawan di Nduga. MPH-PGI mendorong agar negara mengutamakan pendekatan kultural demi mengurangi ketegangan dan mencegah jatuhnya korban dari kalangan masyarakat.

Indonesian Police Watch (IPW) pada tanggal 5 Desember 2018 menyatakan bahwa Presiden Jokowi harus segera minta maaf atas kasus Yigi Nduga dan segera mencopot Kapolda Papua karena dinilai tidak mampu menjaga keamanan proyek strategis tersebut. IPW menilai tragedi Yigi ini menunjukkan lemahnya koordinasi pemerintah dalam menjaga keamanan. Ini terbukti dari pernyataan Pres. Jokowi yang menyebutkan bahwa Nduga adalah daerah “merah”, sementara Kadiv Humas Polri mengatakan daerah “aman”.

Pelaksanaan operasi militer ini mendapatkan sorotan dari pihak *Amnesty Internasional Indonesia*. Direktur Eksekutif Indonesia Usman Hamid pada tanggal 20 Desember 2018 menilai bahwa tindakan Presiden Jokowi menggunakan operasi militer memberikan dampak ketakutan pada rakyat Nduga. Sesuai otoritasnya, Presiden seharusnya mengoptimalkan peran polisi dalam penegakan hukum atas penembakan yang terjadi tempo hari itu. Usman juga mengkritik Komnas HAM yang sebatas melayangkan kecaman ini sungguh minim inisiatif. Yang dibutuhkan adalah langkah investigatif di lapangan. Komisi tinggi HAM PBB (OHCHR) melalui juru bicaranya Ravina Shamdasani menanggapi bahwa apa yang terjadi di Yigi sungguh sangat disesalkan. akar masalah di Papua harus ditangani. Ada banyak keluhan – dan ini juga banyak terjadi di belahan dunia

lain – yang perlu ditanggapi. Bila tidak, maka orang akan main hakim sendiri (Wijaya, h2018).

Sikap Orang Papua, Tokoh Gereja, dan Intelektual Papua

Pemimpin TPN PB Egianus Kogeya menyatakan bahwa pihaknya bertanggung-jawab atas penyerangan pekerja pada Desember 2018 yl. Melalui juru bicara TPN PB Sebby Sambon menegaskan bahwa mereka menolak apa yang dibangun oleh pemerintah Indonesia. Selama 3 bulan mereka telah mempelajari kondisi para pekerja, dan mendapati ada anggota militer. Trans Papua dibangun murni oleh anggota TNI (Zipur).

Pada 10 Desember 2018 bertepatan dengan peringatan 70 tahun HAM TPN PB mengirim surat yang isinya menolak pembangunan Trans Papua. Tanggal 7 Desember 2018 juru bicara ULMWP Jacob Rumbiak menyatakan bahwa adjudicator independen diperlukan untuk memediasi penyelesaian konflik yang telah berlangsung lama ini. Komite Nasional Papua Barat (KNPB) melalui juru bicaranya Victor Yeimo pada 8 Desember 2018 menegaskan adanya diskriminasi rasial. Satu orang non-Papua terbunuh, akan menjadi *headline*. Tapi puluhan orang Papua terbunuh, tak ada berita sama sekali. Republik ini sudah menganggap orang Papua bukan warga negara. Inilah diskriminasi rasial itu.

Theo van den Broek sebagai aktivis HAM berulang kali menyerukan untuk kekerasan dihentikan oleh kedua pihak, KKB OPM maupun TNI/Polri. Mereka yang berseteru harus duduk dan bicara secara bermartabat. Kekerasan di Papua telah menjadi persoalan sejarah. Untuk menghentikannya, mulailah dengan berhenti melakukan kekerasan, berhenti mengucapkan bahasa seremonial, berhenti main kuasa, berhenti merusak alam, dan berhenti membunuh. Mari mulai mendengarkan suara orang pemilik Tanah ini. Kita tidak membutuhkan kepemimpinan kekuasaan, melainkan kepemimpinan yang bermartabat (Van den Broek, 2018). Menurut Theo, masih ada kesempatan untuk mengikuti suara hati yang melahirkan jalan penyelesaian bersama. Insiden yang terjadi

di masa Natal bisa menjadi momen untuk bertobat dan memilih jalan yang benar. Duduklah bersama, angkat masalah dengan jujur. Terbuka, dan rendah hati.

Sejak informasi awal penyerangan di Yigi terkabarkan, Presiden Gereja Baptis Papua Dr. Socratez Yoman dengan tegas menentang kekerasan dan menyerukan penyelesaian secara damai. Ia memberikan empat langkah solusi agar konflik dan kekerasan tak terus saja berulang di Papua. (1) Menghentikan stigma dan labelisasi OPM sebagai organisasi teroris. Pemerintah Indonesia akan diserang balik oleh komunitas global sebagai “teroris” karena sudah membantai banyak rakyat sipil di Tanah Papua. (2) Kekerasan operasi militer di Papua harus dihentikan. Ini tidak akan menyelesaikan masalah. (3) Pemerintah RI harus berlaku adil dan tidak melakukan diskriminasi rasial di Papua. (4) Dialog damai RI-ULMWP adalah jalan terbaik. Mediasi pihak ketiga dan tempat yang netral perlu dipikirkan.

Dr Benny Giay selaku Ketua Sinode Gereja Kingmi (Kemah Injil) menyatakan fakta kronologis di lapangan. Kejadian pembunuhan 24 pekerja itu berawal dari aksi protes warga terhadap anggota TNI yang memotret kegiatan kebaktian di gereja tanggal 1 Desember 2018. Kebaktian itu diikuti oleh masyarakat, pemerintah, dan satu orang yang diduga sebagai anggota TNI. Masyarakat rasa tak nyaman ketika difoto, mereka takut terjadi apa-apa, dan minta supaya foto dihapus. Tapi orang itu menolak, meninggalkan tempat dan menuju ke Pos TNI. Peristiwa dalam kebaktian 1 Desember 2018 itu berlanjut pada 2 Desember 2018. Masyarakat minta agar foto kemarin itu dihapus. Lalu mendadak terjadi tembak-menembak di dekat Pos dan korban berjatuh mencapai puluhan orang (Mawel, 2018).

Pendeta Dr. Benny Giay menegaskan bahwa polemik tentang korban tewas itu orang sipil atau militer bisa dirujuk pada kebijakan Presiden Jokowi pada tahun 2016 saat berkunjung ke Wamena. Jokowi sendirilah yang memberikan kepercayaan kepada TNI untuk membangun jalan itu pada tahun 2016 saat berkunjung ke Wamena.

23 Desember 2018 Pendeta Benny turun memimpin aksi duka di kantor DPR-P Papua. Ia menyerukan penarikan pasukan TNI/Polri dan minta diciptakan suasana damai untuk Natal di Papua.

Aktivis Kemanusiaan, Politisi, Intelektual

Banyak tokoh intelektual, politisi, pekerja kemanusiaan, tokoh perempuan, tokoh adat, para pendeta, dan pimpinan berbagai organisasi telah memberikan pikiran-pikiran kritisnya terkait dengan kasus Nduga ini. Intinya, mereka meminta keterlibatan militer dalam pembangunan proyek-proyek harap dihentikan. Pasukan harap ditarik ke luar. Politisi senior Paskalis Kossay minta agar Presiden Jokowi tak sekedar bolak-balik Jakarta-Papua, tetapi mencari solusi mengatasi persoalan secara komprehensif. Terutama menyangkut hak-hak dasar orang Papua. Infrastruktur penting, tetapi memberi damai jauh lebih penting.

Usulan untuk melakukan operasi militer pada dasarnya harus melalui prosedur yang benar. Presiden lebih dahulu menulis surat ke DPR, dibahas di Komisi I, lanjut ke Sidang Paripurna, baru kemudian dikeluarkan Keppres. Keputusan-keputusan yang diserukan oleh berbagai pihak seperti Ketua DPR RI Bambang Susatyo, Presiden Jokowi, Wakil Presiden Jusuf Kalla dll pada waktu itu, pada dasarnya adalah keputusan yang menyalahi mekanisme, emosional, dan gegabah.

Kita melihat bahwa (1).Terdapat konflik vertical dan konflik horizontal dalam kasus pembangunan jalan Nduga. Konflik vertical terjadi antara masyarakat/para kombatan Nduga dengan pemerintah pusat. Konflik horizontal terjadi akibat adanya pertentangan antara masyarakat Nduga sendiri, yakni antara mereka yang menolak dan petugas distrik yang mendukung. (2). Kondisi masyarakat paska konflik terlihat bahwa hubungan baik tidak ada lagi. Masyarakat tercerai berai, mengungsi ke laur dari kampung tempat tinggalnya. Ini akibat adanya kekerasan yang dilakukan pemerintah lewat penurunan pasukan secara massif yang bermaksud melakukan pembersihan wilayah tersebut dengan jalan mengejar pimpinan

kelompok pemrotesnya, yakni Kogoya. Masyarakat berada pada fase redefinisi identitas sosial yang memungkinkan setiap kelompok mengubah sudut pandangnya terhadap kelompok lain, sehingga muncul keinginan untuk membangun hubungan baik kembali. Tantangan yang harus dihadapi oleh masyarakat saat ini adalah masih adanya jarak sosial di antara warga desa, khususnya ini terjadi di antara tokoh-tokoh Gerakan di setiap kelompok masyarakat. Kampung-kampung masih kosong. Warga takut untuk kembali. Pemerintah belum memperlihatkan tanda-tanda untuk melakukan rekonsiliasi. (3). Setelah melalui berbagai proses rekonsiliasi, baik yang diusahakan pemerintah, PT, maupun masyarakat sendiri, kecenderungan untuk membaiknya relasi antar kelompok masyarakat lebih dapat dirasakan dengan proses rekonsiliasi yang bersifat *bottom-up*. Hasil yang signifikan dapat dicapai dengan rekonsiliasi model *bottom-up* karena ada partisipasi aktif dari masyarakat. Karakteristik masyarakat desa yang didasari landasan gotong royong dan kekeluargaan juga menjadi hal yang mampu mendorong proses rekonsiliasi. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan terkait dengan upaya rekonsiliasi masyarakat paska konflik pembangunan jalan raya di Nduga, maka penulis mengajukan beberapa saran kepada masyarakat dan pemerintah sebagai berikut:

1. Bagi masyarakat x dan y: Antar kelompok yang berkonflik menghentikan kecurigaan-kecurigaan terhadap anggota kelompok lain. Kecurigaan atas berbagai kegiatan di kalangan masyarakat akan menghambat proses rekonsiliasi dalam masyarakat karena dapat menimbulkan kebencian yang memicu terjadinya konflik kembali. Menggunakan jalan musyawarah dan mengoptimalkan peran Lembaga agama/gereja dalam masyarakat. Lebih bersifat toleransi dan mengubah sudut pandang terhadap kelompok masyarakat lain. Meningkatkan kegiatan kerjasama dan komunikasi antar-kelompok untuk meminimalisir kesalahpahaman dalam masyarakat.

2. Bagi pemerintah, baik pemerintah Kabupaten Nduga maupun pemerintah provinsi Papua: menggunakan upaya preventif ketimbang upaya represif dalam meredam aksi-aksi dalam masyarakat. Rekonsiliasi dapat dilakukan dengan mengupayakan perdamaian menyeluruh, yakni dengan melibatkan seluruh elemen masyarakat tidak hanya tokoh-tokoh elit masyarakat saja.

Daftar Pustaka

- Adisubrata, I (2019, 20 Maret). “Kedubes AS tanya kesiapan Pemilu di Jayawijaya hingga lihat pengungsi Nduga.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.jubi.co.id/kedubes-as-tanya-kesiapan-pemilu-di-jayawijaya-hingga-lihat-pengungsi-nduga>.
- Alua, A.A. (2006). *Papua Barat dari Pangkuan ke Pangkuan. Suatu Ikhtisar Kronologis*, Jayapura: Sekretariat Presidium Dewan Papua dan Biro Penelitian STFT Fajar Timur.
- Budilaksono, I. (2018, 13 Desember). “DPR desak PBB masukkan OPM sebagai organisasi teroris.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.antaraneews.com/berita/777532/dpr-desak-pbb-masukkan-opm-sebagai-organisasi-teroris>
- “DPR Papua desak Pemerintah tarik TNI Polri dari Nduga.” (2018, 21 Desember) <http://news.metrotvnews.com/daerah/GNI2gdVk-dpr-papua-desak-pemerintah-tarik-tni-polri-dari-nduga>
- Destryawan, D. (2018, 5 Desember). “Kapolri: Kesejahteraan akar masalah utama aksi kekerasan bersenjata.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.tribunnews.com/nasional/2018/12/05/kapolri-kesejahteraan-akar-masalah-utama-aksi-kekerasan-bersenjata>
- Hakim, S. (2018, 4 Desember). “Wiranto instruksikan Kapolri dan Panglima TNI kejar pelaku di Nduga habis-habisan.” Diakses pada 20 desember 2020 dari <https://www.antaraneews.com/berita/774540/wiranto-instruksikan-kapolri-panglima-tni-kejar-pelaku-di-nduga-habis-habisan>

- Haluk, M. (2019). *Konflik Nduga: Tragedi Kemanusiaan Papua*, Denpasar Bali: Pustaka Larasan.
- Jaka, B. (2018, 5 Desember). “Kapolda tindak kekerasan di Papua dipicu masalah kesejahteraan.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.beritasatu.com/hukum/526125-kapolri-tindak-kekerasan-di-papua-dipicu-masalah-kesejahteraan.html>
- Jansen, F. (2018, 21 Desember). “Governor of Indonesia’s Papua calls for army to end hunt for rebel.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.reuters.com/article/us-indonesia-papua/governor-of-indonesia-papua-calls-for-army-to-end-hunt-for-rebels-idUSKCN1OK0H9>
- “Kapolda ada penolakan kehadiran TNI Polri di Nduga.” (2018, 8 Desember). Diakses pada 20 Desember 2020 dari <http://www.tribunnews.com/nasional/2018/12/08/kapolda-ada-penolakan-kehadiran-tni-polri-di-nduga>
- Leon, A. (2018, 17 Desember). “Gubernur Papua minta Pemerintah Indonesia segera cari solusi soal tuntutan merdeka.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://tabloidjubi.com/artikel-22006-gubernur-papua-minta-pemerintah-indonesia-segera-cari-solusi-soal-tuntutan-merdeka.html><https://>
- Mambor, V. (2018, 17 Desember). “Gubernur DPRP MRP dan Gereja akan bentuk tim investigasi Nduga.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://tabloidjubi.com/artikel-22008-gubernur-dprp-mrp-dan-gereja-akan-bentuk-tim-investigasi-tragedi-nduga.html>.
- Mawel, B. (2018, 6 Desember). Gereja: Insiden Nduga berasal dari aksi protes warga.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari Gereja : Insiden Nduga Berawal Dari Aksi Protes Warga - I Papua (jubi.co.id).
- “Pangdam dan Kapolda Papua cek lokasi penembakan.” (2018, 4 Desember). <http://news.metrotvnews.com/peristiwa/5b2qAMnN-pangdam-dan-kapolda-papua-cek-lokasi-penembakan>

- Prakoso, A. (2018, 8 Desember). ‘Peneliti LIPI: Operasi militer di Papua tak akan selesaikan masalah.’ Diakses pada 20 Desember 2020 dari <http://m.tribunnews.com/nasional/2018/12/08/peneliti-lipi-operasi-militer-di-papua-tak-akan-selesaikan-masalah>
- Pratiwi, Q. (2018, 17 Desember). “Gubernur Papua kalau bicara Nduga orang Papua itu minta merdeka.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://kabarpapua.co/gubernur-papua-kalau-bicara-nduga-orang-papua-itu-minta-merdeka>
- Raharjo, D.B. (2018, 5 Desember). “Kutuk penembakan di Papua Ketua DPR minta TNI/Polri kerahkan pasukan elit.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.suara.com/news/2018/12/05/111723/kutuk-penembakan-di-papua-ketua-dpr-minta-tni-polri-kerahkan-pasukan-elit>
- Sani, A.F.I. (2018, 5 Desember). “Jokowi sebut korban penembakan di Papua pahlawan pembangunan.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari Jokowi Sebut Korban Penembakan di Papua Pahlawan Pembangunan - Nasional Tempo.co
- Saraswati, A.A. (1997). *Sandera : 130 hari terperangkap di Mapnduma*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.
- Van den Broek, T. (2018, 12 Desember). “Sampai kapan pembunuhan menjadi cara menyelesaikan masalah di Papua?”. Diakses pada 20 Desember 2020 dari Sampai Kapan Pembunuhan Menjadi Cara Menyelesaikan Masalah Di Papua? - I Papua (jubi.co.id)
- Wijaya, P. (2018, 10 Desember). “PBB soroti Pemerintah Indonesia atas insiden pembunuhan di Papua.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://m.merdeka.com/dunia/pbb-soroti-pemerintah-indonesia-atas-insiden-pembunuhan-di-papua.html>

BAB 18

CATATAN TENTANG *LEWUNI*: RATAPAN KEMATIAN MASYARAKAT DANI BALIM

Suma Riella Rusdiarti

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia

Catatan tentang *lewuni* ini saya kumpulkan pada tahun 1995, saat saya untuk pertama kalinya menginjakkan kaki di Tanah Papua. Setelah beradaptasi dengan panasnya kota Jayapura selama dua hari, kemudian saya terbang ke Wamena untuk bergabung dengan Muridan. Kami tinggal di rumah keluarga mendiang Yafeth Yelemaken, seorang putra asli Dani dari Kurima. Setelah dua minggu menjelajahi kota Wamena dan sekitarnya, kemudian mendiang Yafeth Yelemaken mengajak kami ke desa tempat sanak saudaranya berasal, yaitu di Kurima dan desa Tangma (termasuk wilayah Kabupaten Yahukimo). Perjalanan ke desa Tangma saat itu hanya bisa ditempuh dengan berjalan kaki dari Kurima. Jalur perjalanannya cukup menantang, melewati lereng-lereng bukit, lembah dan sungai yang memakan waktu kurang lebih 6 jam.

Sebagian besar catatan tentang *lewuni* saya kumpulkan di desa Tangma ini, sedangkan sebagian lain saya kumpulkan dari beberapa narasumber di kota Wamena. Selama di desa Tangma, kami kembali tinggal bersama dengan keluarga Yafeth Yelemaken. Untuk mengumpulkan *lewuni*, saya melakukan wawancara dengan beberapa tokoh desa, baik laki-laki maupun perempuan

yang dianggap paling memahami *lewuni*. Pada umumnya mereka telah berusia lanjut, tetapi masih memiliki daya ingatan yang kuat. Sebagian besar dari mereka adalah tokoh-tokoh yang aktif menciptakan *wuni*, atau lagu-lagu tradisional. Dalam wawancara tersebut, biasanya kemudian juga terjadi diskusi di antara mereka untuk mendapatkan data dan arti *lewuni* yang paling akurat, terutama apabila *lewuni* yang disampaikan memiliki referensi peristiwa penting yang menyangkut tokoh, desa, atau klan suku mereka. Diskusi sekaligus menjadi wahana bagi penulisan transkrip lagu dan terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Secara kebetulan, saat kami berada di sana, ada salah satu warga yang meninggal dunia, sehingga saya dapat secara langsung melihat tata cara dan pelaksanaan upacara kedukaan yang menyertakan *lewuni* di dalamnya. Tata cara dan pelaksanaan *lewuni* akan saya paparkan dalam bagian tulisan saya selanjutnya.

Tulisan ini, oleh karena itu, tidak akan banyak bersentuhan dengan isu-isu besar dalam buku *Papua Road Map*, tetapi akan lebih banyak mengutip penelitian awal Muridan antara tahun 1992-1996 di kota Wamena dan sekitarnya yang lebih bersifat antropologis. Tiga tulisan Muridan yang banyak membantu saya memahami aspek spiritualitas dan pemaknaan akan kematian dalam *lewuni* adalah *Perang Suku & Pembangunan* (Wdjojo, M. dkk., 1993), *Yaman, Metek, Apisan: Tritunggal kepemimpinan Tradisional Masyarakat Dani Balim di Irian Jaya* (Widjojo, 1996), dan *Sistem Sosial Kepemimpinan dan Pergeseran pada Masyarakat Dani Balim di Irian Jaya* (Widjojo, 1996). Dalam masyarakat Dani, *lewuni* adalah kegiatan masyarakat sehari-hari yang erat kaitannya dengan ritus kehidupan dan sarat makna. Tulisan ini akan memaparkan makna dan fungsi *lewuni*, lagu atau ratapan kedukaan masyarakat Dani Balim.

***Lewuni* dan Arti Kematian bagi Masyarakat Dani**

Kematian bagi masyarakat Dani Balim, seperti juga dalam masyarakat lainnya dipahami sebagai terpisahnya roh dari raga di bumi. Masyarakat Balim percaya kepada roh-roh leluhur dan

roh-roh dari orang-orang yang belum lama mati. Roh-roh tersebut dapat mendatangkan kebaikan sekaligus berkat selama manusia dapat melaksanakan tuntutan roh (leluhur) sebagai kewajiban religius. Manusia Dani percaya bahwa dalam upaya mewujudkan aspirasi tertingginya dibutuhkan legitimasi, campur tangan dan dukungan dari roh-roh nenek moyang (terutama nenek moyang yang meninggal karena perang suku) tersebut. Oleh karena itulah mereka memiliki benda yang disebut *kaneke* yang menjadi medium dan simbol kehadiran roh-roh nenek moyang. *Kaneke* adalah benda sakral dalam bentuk batu pipih atau oval yang dianggap sebagai representasi roh dan tubuh nenek moyang yang tewas dalam perang suku. Ritus-ritus dan upacara adat penting dalam masyarakat Dani akan selalu melibatkan batu sakral *kaneke* ini (Muridan, 1996).

Batu *kaneke* menjadi benda simbolis yang mengikat dan mempersatukan hubungan-hubungan sesama manusia, hubungan manusia dengan leluhurnya, dan hubungan manusia dengan alam dan lingkungannya (Alua, 2003). Apabila keseimbangan hubungan tersebut terjaga, maka akan menjamin kesuburan dan kekuatan tanah dan manusia-manusia yang tinggal di atasnya. Ritus penyucian *kaneke* yang dilakukan secara berkala adalah berfungsi untuk menyelaraskan kembali musibah dan bencana alam, konflik sosial, pelanggaran tradisi atau adat, dan berbagai peristiwa yang dianggap menggocangkan keseimbangan hubungan-hubungan yang telah disebutkan sebelumnya. Di dalam acara-acara penyucian *kaneke* inilah, *lewuni* biasa dinyanyikan sebagai salah satu bagian utama yang menghubungkan manusia yang masih hidup dengan roh leluhur mereka di alam yang berbeda. *Lewuni* terutama juga dinyanyikan saat ada peristiwa kematian sebagai bentuk ekspresi kesedihan dan solidaritas warga ketika mereka kehilangan salah satu anggota keluarganya.

Lewuni bukan hanya sekadar ratapan kesedihan, tetapi sebuah ritus ratapan kematian yang dinyanyikan untuk mengingatkan kembali kehadiran roh-roh nenek moyang dan saudara mereka yang telah meninggal terlebih dahulu. Secara etimologis, dalam

bahasa Dani, *lewuni* atau *lee wuni*, berasal dari kata *lee* yang artinya menangis atau sambil menangis, dan *wuni* yang artinya lagu atau nyanyian. *Lewuni* berarti nyanyian atau lagu yang dinyanyikan sambil menangis atau meratap. Ratapan kematian (*mourning song*) seperti *lewuni* ini ditemukan di hampir semua suku di Pegunungan Tengah Papua dengan nama yang berbeda-beda, misalnya *yip ndawi* (suku Nduga), *le ndawi* (suku Lanny), *de bela* (suku Walak). Begitu juga beberapa suku di daerah Papua Nugini, misalnya suku Biangai menyebutnya *yongo ingi* (Halvaksz, 2003) atau juga *sore sing sing* ratapan kematian dari suku Madang (Stella, 2007: 172). Syair *lewuni* biasanya pendek-pendek, dinyanyikan secara berulang-ulang sambil meratap memanggil nama saudara mereka yang meninggal atau yang tinggal jauh dari kampung sehingga tidak bisa hadir saat upacara berlangsung.

Jenis dan Fungsi *Lewuni*

Lewuni adalah bagian dari kesenian tradisional masyarakat Dani Balim, yang disebut dengan etai. Etai merupakan perpaduan antara gerak tarian dan nyanyian. Tidak ada instrumen khusus yang mengiringi, tetapi biasanya mereka menggunakan anak panah dan busur, serta tombak yang dipukul dengan tangan sehingga mengeluarkan bunyi-bunyian yang dilakukan secara spontan dan temporer. Sebagai pelengkap dan penguat semangat mereka biasa bertepuk tangan atau menghentakkan kaki ke tanah. Di samping biasa dilakukan dalam kegiatan sehari—hari seperti berkebun, membuat masak, atau memasak bersama, secara formal etai dilakukan dalam upacara menjelang dan sesudah perang suku atau pesta-pesta adat.

Etai terbagi menjadi dua, yaitu etai sebagai tarian dan etai sebagai nyanyian (Kafiar, 1991). Etai sebagai nyanyian terbagi menjadi etai akwak, yaitu berupa teriakan atau seruan semacam pekikan-pekikan kemenangan dan kegembiraan yang biasanya menyertai tarian perang atau tarian lainnya. Sedangkan etai nyanyian yang kedua adalah wuni, yaitu berupa lagu-lagu tradisional

yang biasa dinyanyikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti saat memasak, berkebun, atau mencari kayu (liok wuni, holang wuni, silang wuni, marik wuni); nyanyian pergaulan muda-mudi (heselum wuni); nyanyian kedukaan atau kematian (*lewuni*); dan nyanyian semacam mantra rahasia yang dinyanyikan pada upacara adat atau ritus tertentu (harane atau wesa ane).

Berdasarkan empat puluh *lewuni* yang saya kumpulkan, kita dapat mengelompokkannya ke dalam tiga jenis, sesuai pencipta lagu dan isinya. Tiga jenis itu adalah *lewuni* laki-laki, *lewuni* perempuan, dan *lewuni* yang bersifat umum. *Lewuni* perempuan dibuat, dikarang dan dinyanyikan oleh perempuan untuk perempuan. *Lewuni* laki-laki dibuat, dikarang dan dinyanyikan oleh laki-laki untuk mendiang laki-laki. Sedangkan *lewuni* yang bersifat umum biasanya diciptakan oleh laki-laki atau perempuan, namun bisa dinyanyikan untuk siapa saja karena isinya bersifat umum, tidak terbatas pada peran laki-laki dan perempuan. *Lewuni* jenis ini biasanya banyak dipakai dalam acara adat seperti ritus penyucian kanekes atau upacara perkawinan.

Dalam pelaksanaannya, *lewuni* dinyanyikan dalam kelompok laki-laki dan kelompok perempuan. Tidak ada perbedaan yang mendasar antara cara laki-laki dan perempuan dalam menyanyikan *lewuni*. Apabila yang meninggal laki-laki, biasanya kelompok laki-laki akan lebih lama melakukan karena mereka memiliki kenangan lebih banyak tentang mendiang. Demikian pula apabila yang meninggal perempuan, tentu saja kaum perempuanlah yang lebih banyak kehilangan. Tercatat satu perbedaan kecil saat pelaksanaan *lewuni*, yaitu kelompok laki-laki melakukan *lewuni*, menyanyikan ratapan dengan penuh konsentrasi dan sangat hikmat, terkadang berurai air mata, sedangkan kelompok perempuan lebih longgar. Perempuan melagukan *lewuni* sambil memintal benang, menganyam noken, menyusui anak, memasak air, dan berbagai kegiatan kecil lain yang bisa mereka lakukan sembari duduk menangis bersama-sama.

Syair-syair *lewuni* biasanya berisi peristiwa, kegiatan atau kebiasaan sehari-hari yang biasa dilakukan mendiang. Semakin

besar kedudukan mendiang dalam masyarakat, biasanya semakin banyak lagu yang dinyanyikan karena semakin banyak orang yang mengenalnya.

Berikut ini adalah contoh ketiga macam *lewuni* tersebut:

Lagu1:

Tangma hari Sabtu hari pasar oba
Hari yiwagai oko wahugun agama-o
Eka saribu haloke nyirugi nyamene-o simpan hakiko
Eka saratus haloke yekerugi nyaloko
Oka palogo nekarego

Tangma, hari Sabtu hari pasar
Hati ini barang-barang dijual
Kalau uang seribu simpan (untuk) saudara perempuan
Kalau uang seratus belanja untuk isi perut
Beli-beli (untuk) makan

Wuni ini diciptakan untuk mengenang almarhumah yang mempunyai kebiasaan khas, yaitu membelanjakan sebagian uangnya untuk dibagikan pada saudara-saudaranya. Di hari Sabtu, biasanya di desa Tangma ada pasar semacam pasar kaget, tempat penduduk menjual barang hasil kebun mereka untuk ditukar dengan barang lain atau untuk mendapat uang tentu saja. Di momentum inilah almarhumah biasanya membagi-bagikan uangnya. Kebiasaan itu begitu melekat dengan dirinya sehingga ketika ia meninggal, kebiasaan itulah yang diangkat untuk dijadikan wuni.

Lagu 2:

Kula yabu yiru heminem helagarego
Hare yawure helasak mea agama-o
Ip aphe nyilok lik-lek ma-o
Inayoko husak legenaro hurek welago-o
Ao inayoko husak legenhe hurek welago rego

Kebun habis pakai ini, perempuan (yang) mengerjakan
Tanah baru sukar (di) kerja (kan)
Laki-laki sama sekali tak nampak
(yang di)minta (i) bantuan tidak ada (maka) duduk tinggal
(yang di)minta (i) bantuan tidak ada (maka) duduk tinggal

Lagu di atas memperlihatkan perasaan kehilangan yang amat sangat atas kepergian almarhumah. Dalam masyarakat Dani Balim, perempuan mempunyai peranan yang sangat besar dalam merawat kebun dan babi. Keduanya menjadi tanggung jawab penuh perempuan. Laki-laki biasanya bertanggung jawab atas perang, berburu, membangun rumah atau membuat pagar. Melalui syair di atas, kita dapat melihat bahwa yang meninggal adalah seorang perempuan yang kebunnya kemudian terlantar karena tidak ada yang mengurusnya lagi. Saat musim tanam tiba, tanah kebun sudah terlanjur keras, tidak bisa diolah, dan tak ada (perempuan) yang biasa membantu mereka.

Lagu 3:

Himi nyogo ugi werego nyarogomi werego
Kwere homu segat huwaregat
Nirogo lek menere
Nithe kwe iso iso yagan yagauat
Nikarego

Kakak perempuan ada, adik perempuan ada
Jalan cepat-cepat, jalan cepat-cepat
Kami yang tak punya (saudara)
Kami jalan pelan-pelan, jalan pelan-pelan

Lagu tersebut dikarang oleh seseorang yang baru saja kehilangan saudara perempuannya. Biasanya mereka selalu bersama dalam mengerjakan sesuatu, termasuk berjalan menuju kebun, mencari kayu bakar ke hutan, atau mengambil air di sungai.

Dalam perjalanan mereka biasanya saling bercakap, bersenda gurau sehingga tanpa terasa sampai di tujuan. Waktu akan terasa cepat berlalu apabila ada teman seperjalanan. Kini, ketika saudaranya meninggal ia tidak lagi memiliki teman seperjalanan lagi. Waktu terasa lama dan jarak yang ditempuh terasa begitu jauh untuk dicapai.

Ketiga wuni di atas adalah *lewuni* perempuan yang menceritakan tentang kenangan, kebiasaan sehari-hari dan arti dari mendingan perempuan bagi orang-orang terdekatnya. Melalui pemilihan kata dan ekspresi dalam ketiga lagu tersebut, kita juga dapat melihat bahwa perempuan memiliki peran yang sangat vital bagi sebuah keluarga. Kebun dan pasar menjadi dua tempat yang merepresentasikan ruang tempat perempuan beraktivitas, di samping dapur tentunya yang justru jarang ditemukan dalam lagu-lagu mereka. *Lewuni* perempuan yang diciptakan oleh perempuan memperlihatkan sudut pandang perempuan tentang perempuan lain dan dunia mereka.

Selanjutnya adalah *lewuni* laki-laki yang diciptakan dan dinyanyikan oleh laki-laki, seperti contoh berikut ini.

Lagu 4:

Nit logon iluk ao

Yogonisamo nen-hea-eo

Herak hinawik wesuhugo a-o

Inakwe yamonke a-o apot kwe-o

Yi apot at agaikarek-o

Kami pergi tanpa pesan
(seandainya ada petunjuk) bisa dicari
Jalan lurus (yang dilewati) tanpa jejak
Tiada jejak, apa daya

Lagu ini berkisah tentang seorang anak yang pulang dari rantau namun menemukan orang tuanya sudah meninggal tanpa

ia ketahui. Tiada pesan untuknya. Kematian diibaratkan dengan kepergian seseorang ke tempat yang jauh. Bia ia meninggalkan pesan, berarti masih ada jejak yang bisa dikenang. Namun kematian yang tanpa pesan itu membuat sang anak merasa kehilangan segalanya.

Lagu 5:

Nyagai hearuke lagai yapi o
Homena yuke warat negarego
Ninom ninane haikhake
Inagai elesio halok
Inom mane haikharat egorego

Kali Heat milik saya bermuara di bawah
(ia) berjalan sendiri (di sekitar) kali Homena
Bersama saling menyapa, saling menegur
Jika (bertemu) di hulu sungai
Kami saling menegur saling menyapa

Lagu ini menceritakan tentang pengalaman yang dilalui setiap bertemu dengan mendiang yang memiliki kebiasaan berjalan-jalan di sekitar sungai. Sungai memiliki arti yang penting dalam kehidupan orang Dani. Pada umumnya, nama-nama desa di sana berdasarkan nama sungai atau kali kecil yang melewati daerah itu. Misalnya desa Seima (Sei=nama kali; ma=tempat berada) atau desa Tangma tempat penelitian ini dilakukan (Tange=nama kali; ma=tempat berada)

Lagu 6:

Oma nini hule, ao nema hule
Nyogo wiak lelem huie-o
Alolaga logolik wenere nyokoro
Ye nyokorat agarego

(di) kampung (ada) asap apa, (ada) asap apa?
Orang tua bakar rumput

Berjalan di atas gunung, berita tidak ada
Tak dengar cerita

Wuni tentang seorang perantau yang menanyakan berita kematian orang tuanya, tetapi tidak ada yang memberitahukannya. Ia berjalan melintasi gunung, bertanya pada semua orang tetapi tidak ada yang tahu. *Lewuni* ini tentang catatan kebiasaan mendiang ketika masih hidup, mereka juga mengangkat cerita-cerita sedih anak yang merantau jauh dari kampungnya, yang tidak mengetahui kepergian saudara-saudara atau orang tuanya.

Ketiga *lewuni* yang baru saja dipaparkan tersebut adalah contoh *lewuni* laki-laki. Oleh karena pada umumnya yang memiliki kesempatan untuk pergi merantau adalah laki-laki, maka beberapa *lewuni* laki-laki banyak mengangkat tentang kesedihan seorang perantau yang harus menghadapi kenyataan bahwa selama kepergiannya, banyak sanak saudara yang meninggal dan tidak meninggalkan pesan apa-apa. Menjadi perantau harus siap untuk tidak bisa lagi menikmati keindahan alam kampung halaman, dan rindu untuk berkumpul bersama keluarga. Bahkan, seorang perantau harus siap hanya bersedih dari kejauhan, karena tidak dapat pulang ke kampung untuk merayakan berbagai peristiwa penting keluarga.

Lagu-lagu ini, yang mungkin lebih tepat disebut sebagai ratapan, biasanya dikarang sendiri oleh mereka yang datang menghadiri upacara kedukaan. Proses penciptaannya kadang spontan dan dilakukan secara bergiliran. Mereka juga menyanyikan lagu-lagu yang sudah sering dinyanyikan yang dianggap karya terbaik dan abadi karena mampu mengungkapkan perasaan kehilangan yang universal. Biasanya lagu-lagu yang sering dikenang itu mengekspresikan kesedihan bersama, namun tetap tak terpisahkan dari tradisi, peristiwa, atau kisah tokoh-tokoh penting pada masa lalu. Berikut ini adalah *lewuni* yang sangat khas dari Kurima, yang dianggap terbaik dan selalu dinyanyikan di pembukaan upacara kedukaan dan ritus penyucian *kaneke*.

Lagu 7:

Inogogiak inesi hule ao inogat hule ao
Puno aura-o-a-o yeretma nen he yeresahugo-o
Oi yerisagarek lek aro (diulang-ulang)
Asap rambut asap kulit orang tuaku
Terhalang oleh gunung (saya) tidak bisa melihat
(saya) tidak bisa melihat sama sekali

Lagu ini mengungkapkan kesedihan seorang anak yang tidak bisa menghadiri saat pembakaran jenazah orang tuanya. Melihat asap di sini diartikan sebagai kehadiran seseorang melihat menyaksikan saat-saat terakhir kepergian orang tuanya, namun karena ia berada jauh dari kampung (di balik gunung), ia tidak dapat melihat asap itu.

Lagu 8:

Nyogowiak nyapuruk hule ao
Nyamaka 'hule ao
Nyaiba hule lagaiko haloke o
Hule yethelike ao soma egarego
Orang tua (bakar) sepuruk¹ (mengeluarkan) asap
(bakar) hemeka² (mengeluarkan) asap
(dari) kampungnya (terlihat) asap naik
(setelah) melihat asap kepala tertunduk

Lagu ini dari seseorang yang apabila melihat asap di kampungnya (asap dapur saat orang memasak), dia selalu terkenang akan orang-orang yang ia cintai yang kini sudah tidak bisa lagi bersama mereka membuat bakar batu³

1 Sepuruk: ubi jalar dalam bahasa Kurima

2 Hemeka: daun ubi jalar dalam bahasa Kurima

3 Bakar batu adalah tradisi memasak masyarakat Dani Balim. Semua yang akan dimasak di masukkan ke dalam sebuah lubang di tanah yang telah dilapisi dengan rumput dan daun-daun serta batu panas. Makanan yang telah dimasukkan (ubi, sayur, daging) kemudian ditutup dengan rumput dan batu panas, lalu ditunggu sampai matang.

Lagu 9:

Ki lo mare le o sagai romane le o
Le atire nyogowiak le o
Lik lek haloke nyalilu hut lagaikkarego
(di atas) pohon Ki, di atas pohon Sagai
Duduk (ke)sepi (an) menangis
Duduk di sampingnya, di sampingnya

Bagi masyarakat Kurima khususnya, roh orang yang telah mati dipercaya berada di atas pohon Ki dan pohon Sagai⁴. Mereka kesepian dan menangis. Untuk menghiburnya, kita harus menemani duduk di sampingnya. Pohon Ki dan pohon Sagai konon adalah tanaman yang dapat dengan mudah ditemui di daerah Kurima. Hal ini memperlihatkan bahwa masyarakat Dani di Kurima percaya bahwa roh-roh saudara dan kerabat mereka tidak akan pernah jauh dan masih ada di antara mereka. Oleh karena itu, bagi yang hidup harus selalu menjaga hubungan dengan mereka agar roh-roh tersebut tidak sedih atau marah karena merasa dilupakan atau ditinggalkan. Ketiga *lewuni* yang terakhir dibahas adalah *lewuni* yang dianggap terbaik dan selalu dinyanyikan dalam setiap acara kedukaan dan ritus adat yang penting di daerah Kurima dan sekitarnya.

Dilihat dari pelaksanaan *lewuni* dalam praktik sosial dan budayanya, maka *lewuni* dapat dikatakan memiliki fungsi religius, sosial, dan individual. Apabila dihubungkan dengan kepercayaan masyarakat Dani Balim yang melihat bahwa hubungan dengan dunia supra alam harus dijaga terus keseimbangannya. Keseimbangan ini menjamin agar tidak terjadi bencana dan roh-roh di dunia lain tersebut tidaklah memutuskan hubungan dengan mereka yang masih hidup. Mereka bahkan dapat menjadi kekuatan, baik kekuatan untuk memberi berkah maupun kekuatan untuk mendatangkan bencana. Upacara penyucian *kaneke* adalah salah satu ritual yang tetap dijaga untuk menjaga keseimbangan itu, dan *lewuni* menjadi

⁴ Mitos ini didapat dari diskusi dengan beberapa narasumber yang dipimpin oleh mendiang Yafeth Yelemaken di desa Tangma

bagian tak terpisahkan. Dalam konteks upacara penyucian kaneki ini, *lewuni* selain berfungsi religius untuk menjaga hubungan dengan dunia roh atau supra alam, juga untuk mengingatkan kepada yang masih hidup bahwa persatuan di antara mereka adalah sesuatu yang harus terus saat ada salah satu anggota keluarga yang meninggal, mereka kehilangan sebagian kekuatan. Oleh karena itu, menjaga hubungan dengan dunia roh menjadi penting, karena mereka tetap bisa menjadi sumber kekuatan meskipun sudah ada di alam yang berbeda.

Lewuni biasanya dinyanyikan di awal pada saat acara ritual akan dimulai. *Lewuni* bisa dinyanyikan berkali-kali tergantung dari frekuensi tamu yang datang. Misalnya saat satu keluarga akan mengadakan upacara penyucian kaneki keluarga. Mereka akan mengundang kerabat-kerabat mereka yang tinggal di desa lain untuk datang dengan membawa kanekanya masing-masing pula. Ketika salah satu kerabat (dari pihak laki-laki) datang, mereka akan menyambutnya dan kemudian mereka masuk ke honai. Di sini mereka mulai menangis, meratap melagukan *lewuni* untuk mengenang arwah keluarga di antara mereka. Kemudian menyusul kerabatnya yang lain (misalnya dari pihak perempuan) datang, maka kembali mereka keluar honai untuk menyambut dan kemudian masuk ke honai mulai menangis, meratap melagukan *lewuni* untuk mengenang arwah keluarga di antara mereka kembali. Hal ini terjadi berulang kali hingga semua lengkap datang. Baru setelah itu upacara penyucian kaneki dimulai.

Fungsi kedua *lewuni* adalah fungsi sosial. *Lewuni* menjadi salah satu sarana untuk menunjukkan rasa duka cita yang mendalam atas meninggalnya salah satu saudara, teman, atau kerabat mereka. Kedatangan mereka (meninggalkan kesibukan sehari-hari) secara khusus dengan lagu-lagu yang mereka nyanyikan menunjukkan rasa persaudaraan yang kuat di antara mereka. Mereka juga rela duduk bersama, bernyanyi bersama, menangis bersama, dan dengan sabar menunggu giliran masing-masing menyanyikan lagunya. Semakin

tinggi kedudukan atau semakin baik orang itu, akan semakin banyak orang yang meratapi kepergiannya.

Ketika ada berita kematian, maka warga segera berkumpul di rumah duka untuk menyampaikan rasa duka cita kepada keluarga almarhum. Laki-laki berkumpul dengan kelompok laki-laki di honai⁵. Perempuan berkumpul dengan kelompok perempuan di rumah perempuan yang sekaligus merupakan dapur. Setelah berkumpul kemudian mereka mulai meratap dan menyanyikan *lewuni*. Kelompok laki-laki dan kelompok perempuan melakukannya secara bersamaan tetapi di tempat terpisah. Tata caranya sama, yaitu ada seorang pemimpin yang menyanyi solo, kemudian diikuti oleh paduan suara peserta lain. Satu lagu bisa dinyanyikan berulang kali sesuai kehendak pemimpinnya. Hal itu berlangsung beberapa lama, kemudian apabila ada yang memiliki atau menciptakan lagu khusus untuk mendiang dipersilakan untuk menjadi pemimpin. Hal ini berlangsung terus dan akan berhenti apabila dianggap telah cukup.

Di samping memiliki fungsi religius dan sosial, *lewuni* juga secara individual menjadi sarana untuk berekspresi mencurahkan perasaan kehilangan tentang seseorang yang mereka kasihi atau mengungkapkan kesedihan dan kedukaan. Misalnya dalam *lewuni* berikut ini:

Yawuat wanu wanure yawuat wanu wanure

Haliat wutu wuture haliat wutu wuture

Norali agao e naporali agao e

Lelo woe wamena etuhule, lelowoe

Lelo woe wamena etuhule, lelowoe

Kerja terus menerus, kerja terus menerus

Mencari kayu api, mencari kayu api

Pundakku sakit, punggungku sakit

⁵ Honai adalah rumah adat laki-laki dewasa yang sudah menjalani inisiasi. Istilah ini dipakai di lembah Balim Selatan dan Timur. Di Balim Tengah dan Utara disebut pilai.

(melihat) asap dari Wamena, pikiranku melayang
(melihat) asap dari Agamoa, pikiranku melayang

Lagu ini diciptakan oleh orang-orang yang bekerja jauh dari tempat tinggalnya, Ketika dari jauh mereka melihat asap dari kota Wamena (asap bisa menjadi dua simbol yang sangat berlawanan: asap dari upacara pembakaran mayat yang berarti kematian, atau asap dari pesta bakar batu yang berarti suka cita, makanan dan pesta. Persamaannya adalah asap menjadi penanda bahwa orang-orang, sanak saudara berkumpul bersama-sama. Kesedihan mereka karena tidak bisa berkumpul karena harus bekerja, mereka hanya bisa menatapnya dari kejauhan.

Bagi mereka yang merantau jauh dari kampung, perasaan kesepian, kerinduan, dan kehilangan seringkali menjadi beban mental yang seringkali tak tertahankan. Mengungkapkan segenap perasaan tersebut dalam nyanyian dan menangis tersedu-sedu dapat membantu meringankan kesedihan mereka.

Penutup

Sejak terbukanya lembah Balim pada tahun 1950an, masuknya misionaris gereja dan masuknya para pendatang baik dari wilayah Papua maupun dari luar Papua, masyarakat Dani Balim mengalami banyak perubahan. Perubahan yang tidak hanya mempengaruhi kondisi geografis, infrastruktur, dan tampilan fisik sehari-hari masyarakatnya, namun juga mempengaruhi sistem religi, struktur organisasi kemasyarakatan, ekonomi, dan praktik-praktik sosial budaya, termasuk dalam ekspresi kesenian mereka.

Sebagian putra daerah Dani sudah menyadari bahwa semakin hari keberadaan lagu-lagu tradisional (wuni) dan praktiknya dalam keseharian masyarakat Dani mulai berkurang atau bahkan menghilang. Seperti sirin wuni misalnya, etai berbentuk nyanyian yang termasuk dalam kategori wesa atau keramat. Wuni ini berhubungan dengan kepercayaan masyarakat Kurima selatan (Tangma, Pasema, dan sekitarnya), bahwa manusia terpilih bisa

terbang. Keadaan alam Kurima yang berjurang terjal, hutan lebat dengan lereng-lereng curam, membuat mereka harus memiliki kemampuan khusus saat perang agar dapat mengintai keadaan dan posisi musuh. Sebelum mereka yang terpilih akan terbang, mereka menyanyikan sirin wuni ini sambil berbaris di hadapan wesagun⁶. Mereka melambangkan dirinya sebagai burung yang dapat terbang tinggi. Sirin wuni ini sudah sulit ditemukan, bahkan di antara para tetua kampung di desa Tangma, mereka mengatakan bahwa sirin wuni hanya tinggal menjadi cerita dan mitos saja.

Dalam konteks ini, *lewuni* termasuk yang bertahan dan masih mudah ditemukan praktiknya di lingkungan masyarakat Dani. *Lewuni* juga masih tetap dilakukan oleh mereka yang sudah memeluk agama Katolik, Kristen Protestan, atau Islam. Bagi mereka, *lewuni* sama sekali tidak bertentangan dengan agama yang mereka anut. *Lewuni* menjadi sarana bagi mereka mengungkapkan rasa solidaritas dan kasih sayang terhadap orang-orang yang mereka cintai. Akan tetapi, patut juga dicatat sudah mulai muncul keluhan bahwa ketika ada kedukaan di daerah Wamena dan sekitarnya, mereka mulai kesulitan mencari orang-orang yang pandai melantunkan dan memimpin jalannya *lewuni*. Praktik spontanitas menciptakan dan melantunkan *lewuni* di kalangan generasi muda mulai sulit ditemukan.

Tulisan ini menjadi catatan yang harus segera diperbarui dengan data-data tentang *lewuni* yang lebih baru, termasuk perkembangan praktiknya dalam kehidupan masyarakat Dani Balim hari ini. Sejalan dengan perkembangan jaman, kaum muda Papua hari ini memiliki lebih banyak pilihan berekspresi di berbagai media, khususnya media sosial seperti blog, facebook, twitter, dan youtube. Mereka banyak mengunggah karya-karya mereka, baik dalam bentuk puisi, lagu, tarian, cerita pendek, bahkan juga film. Sebagian mengangkat karya-karya tradisional, sebagian besar lain mengangkat karya-karya yang cenderung lebih modern dan banyak mengangkat isu-isu sosial politik dan ekonomi yang mengekspresikan

6 Orang sakti, semacam dukun spiritual

berbagai pikiran, perasaan, dan pandangan mereka tentang Papua hari ini.

Apabila kita membaca kembali pesan yang disampaikan dalam lagu-lagu ratapan *lewuni* ini, kita dapat melihat catatan-catatan masyarakat Dani tentang kebiasaan di masa lalu, tentang tempat, tokoh, peristiwa-peristiwa penting, dan mitos yang sangat penting artinya bagi mereka. Dalam dua dasawarsa terakhir ini, sejalan dengan dinamika sosial di Papua, di daerah lembah Balim dan sekitarnya banyak terjadi peristiwa yang erat kaitannya dengan konflik sosial, kekerasan, dan juga kematian. Apabila *lewuni* masih menjadi sarana mengekspresikan berbagai kenangan di masa lalu tentang mereka yang telah mati, maka sangatlah menarik untuk mengembangkan catatan ini menjadi sebuah penelitian yang lebih komprehensif tentang *lewuni* dan memori kolektif masyarakat Dani Balim tentang dinamika perubahan sosial budaya, peristiwa-peristiwa kekerasan dan konflik yang berkepanjangan di Papua, yang sangat sarat muatan politik, ekonomi, dan ideologinya. ❖

Daftar Pustaka

- Aborampah, O. (1999). Women's roles in the mourning rituals of the Akan of Ghana. *Ethnology*, 38(3), 257-271. doi:10.2307/3773817
- Halvaksz, J. (2003). Singing about the land among the Biangai. *Oceania*, 73(3), 153-169. Retrieved February 7, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/40331894>
- Kafiar, M. (1991). *Etai*. Panitia Seminar Kebudayaan Jayawijaya Kabupaten Jayawijaya
- Sandy, M. (2013). *Romanticism, memory, and mourning*. ProQuest Ebook Central <https://ebookcentral.proquest.com>
- Stella, R. T. (2007). *Imagining the Other: The representation of the Papua New Guinean Subject*. Pacific Islands Monograph Series. University of Hawaii Press.

BAB 19

PEMEKARAN: FRAGMENTATION, MARGINALIZATION AND CO-OPTION

Richard Chauvel

Melbourne University

The process of establishing new district governments (kabupaten, kota) as well as a new province (pemekaran) has transformed governance, administrative structures and electoral politics in Papua. At the beginning of the Special Autonomy era there was one province, with its capital in Jayapura, together with 12 district governments. In 2020 there are two provinces, Papua and West Papua¹, with 42 district governments.

The proliferation of district governments has been a national phenomena. The number of district governments has nearly doubled since the introduction of the Regional Autonomy Laws in 1999. However, the geographic distribution of new districts has been uneven. There have been relatively few in Java and Bali, with only a handful of new municipalities having been established. The number of new district governments has been significant in the Nusa Tenggara and Maluku provinces, but not matching the near quadrupling in Papua and West Papua.

¹ In this article Papua will be used to refer to both provinces, except where only one province is referenced

This article will explore how the establishment of new district governments has facilitated a transformation of the political and governing elite from one based principally in Jayapura to one dispersed throughout the two Papuan provinces and one more reflective of the plurality of Papuan society, at least in those districts with indigenous Papuan majorities. The process has also functioned to consolidate the position and representation of non-Papuans in the parliaments of the provinces and districts (DPRDs), especially in those districts with majority settler populations.

In the *Papua Road Map* Muridan Widjojo and his colleagues argued that the demographic transformation in Papua since 1963 has led to the marginalization of indigenous Papuans, which constitutes one of the principal sources of conflict in Papua. This paper will argue that marginalization of indigenous Papuans is not only important in the failure of economic development, as Muridan contended, but also in politics. More specifically and contrary to the expectations created by the Special Autonomy Law, the proliferation of new district governments has facilitated the marginalization of indigenous Papuans in the governments and representative institutions of districts where Indonesian settlers constitute a majority or substantial minority of the population.

Along side this pattern of political marginalization and underrepresentation of Papuans, this paper examines a second pattern of change in the proliferation of new districts in predominantly Papuan regions of the two provinces, where local elites have been integrated into the Indonesian administration and their authority within their own communities and access to government resources has been enhanced through their control of these new local governments.

Understandably, much of the research into Papuan politics has focused on Papuan nationalism and the struggle for independence. The conflicts in Papua are often portrayed as a struggle between “Papua” and “Jakarta”. This discussion of proliferation of new district governments is partly an analysis of electoral politics – the

second sphere of politics in Papua (Chauvel, 2010). Whereas, the politics of Papuan nationalism is particular to Papua, sharing some common features with East Timor (until 1999) and Aceh (until the Helsinki MoU), electoral politics in Papua is part of the nation-wide electoral system that has developed since the fall of the New Order Government. In electoral politics Papuan politicians compete with each other as well as against Indonesian settlers. The Papuan and Indonesian settler politicians compete with each other for control of government positions and access to government resources. The establishment of so many new district governments has created the potential for greater numbers of Papuans to acquire positions in district governments, both in the executives and legislatures as well as in the administration.

Political Marginalization

Part of the contestation and sensitivity of the issue of Papuan representation relates to the expectations created by the Special Autonomy Law. If the Law can be considered as the Indonesian Government's response to Papuan demands for independence, as these were conveyed to Presidents Habibie and Abdurrahman Wahid, Special Autonomy promised empowerment of indigenous Papuans as well as recognition and protection of Papuan cultural values and interests. Papuan advocates of Special Autonomy asserted it offered a form of self-government.

Papuan political representation was an important part of the Special Autonomy Law. It established the Majelis Rakyat Papua (MRP, Papua Peoples Assembly) as a Papuan only upper house as a cultural representation for Papuan values and interests. The Law also mandated that the governor and deputy governor must be indigenous Papuans. This requirement does not apply to the heads of district governments (Bupati and Walikota), but most of these positions have been held by Papuans, although some of the deputies are Indonesian settlers.

The results of the 2019 legislative elections for district parliaments (DPRDs) caused alarm among Papuan politicians. The head of the provincial parliament in Jayapura, Dr Yunus Wonda, expressed his concern that in another five years by the time of the 2024 legislative elections there would not be any representation of indigenous Papuans in district parliaments. He was worried jealousy would create conflict. Politicians should not be preoccupied with particular interests, while indigenous Papuans become increasingly marginalized in their own land (Keterwakilan OAP, 2019).

The representation of indigenous Papuans in the district parliaments cited by Yunus Wonda included the following examples from Papua and West Papua. In the provincial capital of Papua, Jayapura City, of the 40 seats in parliament only 13 were won by Papuans. In the surrounding district of Jayapura of the 25 seats in parliament there were only 7 occupied by Papuans. In the neighboring district of Keerom, between Jayapura and the border with Papua New Guinea, from 23 seats in parliament, there were only 7 Papuans. In Sarmi, previously part of Jayapura, there were 7 Papuans in a parliament of 20. In the south of Papua, in the major centre of Merauke, there were only 3 Papuans in a parliament of 30. In Boven Digul, previously part of Merauke, there were only 4 Papuans in a parliament of 20 seats.

In the province of West Papua, in the city of Sorong, from a parliament of 30 seats there were only 6 Papuan members. In the neighboring district of South Sorong there were only 3 Papuans in a parliament of 20 members. In Fakfak, on the southwest coast, there were 8 Papuans elected to a parliament of 20 members. In the Raja Ampat islands, off the west coast, 9 Papuans were elected in a parliament of 20. In Teluk Wondama there were 11 Papuans elected in a parliament of 25 (Keterwakilan OAP, 2019).

In some cases the minority representation of Papuans simply reflected the the demographic transformation throughout Papua. However, there were several districts in both provinces where Papuans were underrepresented in terms of their proportion of

the district's population. For example, in the district of Jayapura, Papuans won 28% of the seats, but constitute 61% of the population. In the district of South Sorong, Papuans won 15% of the seats, but constitute 83% of the population. While in Raja Ampat Papuans won nearly half the seats, but constitute 73% of the population. It is not that new district governments facilitate demographic change, but they serve to give political and administrative expression to demographic change and settlement patterns.

The underrepresentation of Papuans in the legislatures of Merauke and districts of Boven Digul and Asmat, both previously part of Merauke, has been a matter of contention at least since 2009. In the context of the proposal to establish a new province of South Papua centered around Merauke, opponents of the proposal have argued that indigenous Papuans are already marginalized in Merauke and surrounding districts and a new province would further consolidate the dominance of the settler communities (Chauvel, 2010: 327) If the proposal for South Papua is implemented it will mean the districts previously part of Merauke will be re-amalgamated in the new province.

In response to the poor Papuan representation in the district parliament, the government of Merauke and the LMA (Lembaga Masyarakat Adat) campaigned for the appointment of 10 additional seats for indigenous Papuans, following the precedent of additional seats for Papuans in the provincial legislatures. They argued the traditional owners of the land, the Marind people, have progressively lost representation in the district parliament, notably in the 2019 election. (Perjuangkan, 2019) In a similar manner, but in the context of the direct election for head of the district government (Pilkada), hundreds of activists protested to the MRP that non-Papuans candidates should not be permitted in the elections in Merauke. As noted above, the Special Autonomy Law does not mandate that heads and deputies of district governments must be Papuans. The response of the deputy head of the MRP, Debora Mote, was sympathetic. She argued the nomination of non-Papuans would not happen if the

Special Autonomy Law operated as it was supposed to and that the government and the settler communities understood the law (Masyarakat, 2020) This demand that heads of district governments should be Papuans is much more broadly held in Papuan society than just in Merauke, but this area illustrates the tensions between Papuan aspirations for self-government in their own land and the reality of demographic transformation. In Merauke, Javanese are the most numerous ethnic group and indigenous Papuans constitute only 37% of the population. Ananta, 2016: 9)

It is worth noting that Papuans are also underrepresented in the provincial parliament of West Papua. According to the 2010 census, Papuans constitute a narrow majority of the province's population but won 40% of the seats. The underrepresentation of Papuans through elections was redressed by the addition of eleven appointed Papuan members, provided for under the Special Autonomy Law (Hanya, 2019).

Fragmentation and Elite co-option

The analysis of new districts has focussed on districts with non-Papuan majorities and substantial minorities and how Papuans are often underrepresented. However, this is only one pattern of change. A second pattern has been the creation of new district governments in predominantly Papuan regions. The central highlands district of Jayawijaya was divided into 10 districts in two stages in 2002 and again in 2008. All of the 9 new districts have strong Papuan majority populations. Some of the new districts, like Jayawijaya itself, are predominantly Dani. All the new districts carved out of Jayawijaya have low HDI indices of below 50.00, with Nduga the lowest with 29.42. Measured by HDI, these new districts are the poorest in the province of Papua, which is the poorest province in Indonesia (BPS, 2018:106)

In the western highlands region of Paniai two new districts of Intan Jaya and Deiyai were created in 2008, leaving all three districts with strong Papuan majorities. More recently in West Papua two new

districts of South Manokwari and Arfak Mountains were carved out of Manokwari, each with relatively small but predominantly Papuan populations.

From this process of administrative fragmentation in predominantly Papuan regions of the two provinces, 16 of the districts have majority populations of one Papuan ethnic group (Ananta, 2016: 9). As Cahyo Pamungkas have identified half of these 'Papuan' districts have a name associated with the dominant local ethnic group, as in Asmat, Lanny Jaya (Lani), Biak Numfor (Biak) and Arfak (Pamungkas, 2020: 45) It is also significant that some of the larger Papuan ethnic groups form majority populations in a number of districts, as with the Dani in Jayawijaya, Puncak Jaya, Tolikara and Puncak, while Biak are spread over Biak Numfor, Supiori and Raja Ampat (Ananta, 2016).

On the basis of this close identification of the majority ethnic group with the district government, Cahyo Pamungkas and his colleagues argue the local elites are dependent on patron-client relations to sustain their legitimacy. They contend that local political figures have initiated campaigns to create new districts and provinces in which they hope to be in a position to develop their political careers in the new province or district. The former two-period head of Merauke district, Johannes Gluba Gebse, has been a foremost advocate of a province of South Papua, seemingly in the hope of continuing his political career as governor. The process and motives of creating new districts in the context of electoral politics in Papua is a form of gerrymandering. Establishing electoral divisions, whether provinces or districts, that most advantage particular sections of local elites.

These new districts in predominantly Papuan regions serve to consolidate the position of local elites in their own communities. However, the new districts and some older ones have become a focus of local elite and ethnic contestation, sometimes violent, particularly during direct elections for head of the district (Pilkada). Cahyo Pamungkas and his colleagues argue that these conflicts not only

cost lives, but also destroy much infrastructure and government buildings. (Pamungkas, 2020: 47-48)

A recent example of election-related conflict was in Intan Jaya, 2017-18, when clashes between the supporters of rival candidates led to 4 deaths and 101 persons injured. This election-related violence was part of the escalation of violence in Intan Jaya, involving clashes between the TNI and TPNPB, that led to the killing of Rev Yeremia Zanambani in September 2019. The Humanitarian Investigation Team Report into the killing contended that the separation of Intan Jaya from Paniai district in 2008 changed the pattern of conflict. The contest for power among the local elite in the 2017 Pilkada impacted on the legitimacy of the local government and its effectiveness. The increase of the security forces related to the maintenance of order during the elections significantly increased the role of the military and police in the district (Laporan Tim, 2020: 8). Intan Jaya is an example of a broader phenomenon accompanying the creation of new districts in that it facilitates the expansion of the military's territorial command structure.

I Ngurah Suryawan's examination of the establishment of South Manokwari provides insights into the broker role of local elites in the creation of a new district carved out of the southern area of Manokwari (Suryawan, 2020). Together with Arfak Mountains (Pegunungan Arfak), South Manokwari are the most recent districts created in West Papua and provide a home for Arfak Papuans. He identifies a group of government officials from the southern part of Manokwari, who wanted to become the rulers of their own land rather than allow officials and politicians from outside their own region to dominate. The advocates of the new district are the 'face' of the central government bringing the state closer to the local community. They become the mediator of community interests with the central government at the same time as empowering themselves and accessing the resources of the state. However, I Ngurah Suryawan argues, this leaves non-elite Papuans in the local community not feeling involved in the project of 'Indonesianising' Papua and not thinking of themselves as part of Indonesia.

Jakarta's Policies and Attitudes

I Ngurah Suryawan demonstrates how local elites have had agency in the process of creating new districts. However, a discussion of the process is not complete without considering the role and objectives of the central government. It is useful to reflect on the policy considerations of the government in 2002-3 leading up to President Megawati's instruction (Inpres 1/2003) to partition Papua as a province and create a number of new districts. Megawati's instruction was to establish two new provinces – West Irian Jaya and Central Irian Jaya, following local opposition only West Irian Jaya (now West Papua) materialized. The official and public rationale for partition was in terms of territorial expanse of Papua, three and a half times the size of Java, but with just one province. Partition would improve the provision of government services by bringing government closer to the communities it served (Depdagri, 2003).

Under Presidents Habibie and Wahid, when confronted with Papuan demands for independence, there was an endeavor to accommodate Papuan interests and values and this was reflected in the Special Autonomy Law. Although President Megawati signed Special Autonomy into law, the President and her advisors were much less supportive of the law and accommodation of Papuan interests it involved than her predecessors.

An early indication of opposition within the government to special autonomy came in January 2002 with a report from the governor of the National Resilience Institute (Lemhannas), Professor Ermaya Suradinata, titled "The Partition of Irian Jaya Is a Solution to the Threat of National Disintegration" (Suradinata, 2002). Professor Ermaya regretted that the Special Autonomy Law had not incorporated the unimplemented Law 45/1999 to partition the province.² He feared that special autonomy empowered the Jayapura-based Papuan elite—depicted as being simultaneously pro-

2 UU 45/1999 provided for the establishment of the provinces of Irian Jaya Tengah (Central Irian Jaya) and Irian Jaya Barat (West Irian Jaya) as well as the districts (kabupaten) Paniai, Mimika and Puncak Jaya and the City (Kota) of Sorong.

autonomy, opposed to partition, and a threat to national unity. He made no distinction between some of the most senior Papuans in the Indonesian administration like Governor Solossa, on the one hand, and the public advocates of Papuan independence, like the Presidium leaders, on the other. According to Professor Ermaya, three major benefits would flow from partition of the province. First, partition would isolate and marginalize “irresponsible and opportunistic groups” who claim to speak in the name of the people of Papua and would divide the “pro-disintegration” group into three. Specifically partition would make it easier for the central government to avoid a referendum (for independence) because a referendum might be possible in one province but not in three. Second, on the plane of political culture, he argued that partition would undermine the symbolic nexus linking the name Papua, the *Bintang Kejora* flag, and Papuan nationalism. The three provinces would develop different cultural identities. This issue was taken up in a National Resilience Council workshop in 2003, where it was argued that the name Papua, legitimized in the Special Autonomy Law, strengthened the desire for independence (Dewan, 2003: 7) And third, three provinces would be more stable and peaceful than one and hence encourage investment, business, and economic development.

Although President Megawati’s instruction only resulted in the establishment of one new province of West Papua, the proliferation of districts has followed. President Megawati’s unilateral decision on partition probably did more to undermine support for Special Autonomy among the established elite in Papua than any other act of the government. It would seem that President Megawati and her advisors believed that the concessions made under Special Autonomy were too great and risked empowering a Papuan elite they did not trust. While the Presidium had been marginalized and its leader Theys Eluay assassinated, the loyalty of many of those Papuans holding senior positions in the Indonesian administration was suspected. President Megawati’s administration confronted the classic dilemma of governments using decentralization to address separatist demands. The devolution of authority and

revenue necessary to accommodate the elite within the state, risked enhancing its legitimacy and resources.

In one respect, the creation of a new province and many districts has been a successful strategy. The Jayapura-based elite, so distrusted by Professor Ermaya and others in the government, has been transformed into a much more diverse and regionally dispersed elite, many of who are the beneficiaries of the proliferation of new districts. The new district governments have opened up political and bureaucratic career opportunities for local leaders who had not been previously been integrated into the Indonesian administration. Political and bureaucratic positions in the new district governments have enhanced the legitimacy and authority of those members of the local elite who have been electorally successful. Given the proliferation of new governments and predominance of highlanders in Papuan demography, there has been a shift in the regional background of the Papuan elites from the coastal and off-shore island areas like Biak, Sentani, Sorong and Serui to the highlands.

While the proliferation of new district governments and the establishment of a new province has been a successful strategy of elite co-option, it is less clear whether administrative fragmentation has led to much diminution of the appeal of Papuan nationalism and uniting symbolism of the *Bintang Kejora* flag. The identification of many of the new districts in pre-dominantly Papuan regions with a local ethnic group has been noted, but it is unclear whether this local identity undermines the growth of a Papua-wide political identity that is the basis of Papuan nationalism. The ‘realpolitik’ chances of a referendum seem as remote in 2021 as they did in the early 2000s, but the way the anti-racism protests and the debate about the future of Special Autonomy funding has been harnessed to the demand for a referendum suggests that support for a referendum in Papuan society has grown rather than diminished. Although local elites based in new districts have emerged and while tensions and differences within the pro-independence movement remain, these are not related to the fragmentation of the government administration. Little

progress seems to have been made with Professor Ermaya's ambition to isolate and marginalize the pro-independence movement through the establishment of a new province. West Papua, and the multitude of new districts do not appear to have developed distinct political cultural identities. It is unclear whether Jakarta policy makers regard this diverse and regionally dispersed elite as any more trustworthy than the old Jayapura-based elite. Something of Professor Ermaya's suspicion of the Papuan elite seems to linger in government circles. Former Ambassador Imron Cotan, in the context of the debate about the future of the Special Autonomy funding, argued that there had been misappropriation of the funds with the result that community had not enjoyed the benefits rather funds had used for activities that undermined security in support of independence (Papua, 2020)

It would seem that policy makers in Jakarta believe that the creation of more provinces and districts is an effective strategy in the governance of Papua. The widespread anti-racist demonstrations of August and September 2019, prompted the revival of the new provinces proposal. While new provinces and districts is a matter of contention in Papuan society, it has supporters among the local elites in the regions concerned, as around Merauke for a province of South Papua.

At a time of wide-spread anti-racism protests President Jokowi met with a invited group of 61 pro-government Papuans on 10 September 2019. The provincial governments were not included, nor was the MRP. There were suggestions the delegation was assembled by BIN (Kontroversi, 2019). The group was led by Abisai Rollo, the chair of the City of Jayapura parliament. He had led the President's election campaign team in 2019 and had offered land for a Presidential palace in Papua. Abisai Rollo had been critical of the Papuan students in Malang and Surabaya. If was true that students had thrown the Indonesian flag in the gutter, they should be prosecuted. "Remember this is the Indonesian flag, there is no other. This is NKRI so there is only the *merah putih*." Echoing President Sukarno, he asserted Indonesia is not complete without

Papua (Rollo, 2019). At a time when thousands of fellow Papuans were protesting against Indonesian racism, Rollo's views must have been very welcome in Jakarta.

Although a proposal for five adat regions (*wilayah Adat*) rather than new provinces was specified in the 10 'aspirations' the delegation of 61 presented to President Jokowi, the Cabinet Secretariat report of the meeting highlighted the delegation's satisfaction that President Jokowi had accepted its proposal for the partition of Papua province (Tokoh, 2019).

Later in September a delegation from the association of district parliaments of both provinces met with the President's Chief of Staff, Moeldoko. Among the eight issues raised by the delegation was the establishment of new provinces or districts. In contrast to the rhetorical enthusiasm for Indonesia and Papua's part in it expressed by the earlier delegation, the district parliamentarians raised issues less welcome in Jakarta like a dialogue with Papuan leaders, revision of the Special Autonomy Law and the establishment of the Truth and Reconciliation Commission provided for in the Special Autonomy Law, but never implemented. Moeldoko also felt it necessary to reiterate that the government had no intention of withdrawing military or police from Papua (Terima, 2019).

Ministers' public discussion of establishing new provinces following the meeting with the Papuan delegations referred to Papuan proposals as a factor in government considerations. Of the numerous issues raised by the Papuan delegations, it was new provinces that Ministers highlighted. President Jokowi was the most explicit when he told Palace journalists new provinces was not his order but rather a proposal expressed to him by Papuan leaders. (Herlambang 2019) Given that there was a moratorium on the creation of new provinces, Ministers evidently felt that some further explanation was necessary that related to the security situation that had developed after the extensive protests and violence in August and September. Coordinating Minister Mahfud MD related the new provinces to the need to develop a more "condusive" politics

(Menko, 2019). Tito Karnavian, the Minister of Home Affairs, argued that creating new provinces was based on analysis of intelligence and field data relating to the “national situation” (Menteri, 2019). How new provinces would help create a more ‘condusive’ political environment, ensure security and promote development was not explained. In these discussions, possibility of two or three new provinces were mentioned. South Papua was the new province most frequently endorsed by Ministers and the one with a long-established local campaign. A year after President Jokowi’s meeting with the 61 Papuans, Mahfud MD, Tito Karnavian and representatives from the military and police met with Bambang Soesatyo, the head of the Parliament (MRP) to discuss the plan to create 3 new provinces in Papua. According to Bambang Soesatyo, the objective of partitioning Papua into five provinces was to give greater priority to improve the welfare of the Papuan people because Papua was an inseparable part of Indonesia (Papua, 2020). The passage of a year had not brought much clarity to the government’s plans for new provinces.

It is unclear whether new districts and another province has curbed support independence or undermined the further development of a Papuan political identity, but this fragmentation of the administrative and political structures has facilitated fundamental changes. The new districts and province has given institutional and political expression to demographic change and settlement patterns. The new districts are a form of electoral gerrymandering that advantage particular sections of local populations. This article has examined two patterns of change generated by the new districts. Firstly, political marginalization and underrepresentation of Papuans has been most evident in districts with settler majority or substantial minority populations. In the economic centres like Jayapura and Sorong political marginalization reinforces Papuan marginalization in the settler-dominated local economies. Secondly, new districts in predominantly Papuan regions has facilitated the incorporation of local elites into the Indonesian administration. Cooperating elites in Papua have become more diverse and geographically dispersed. The integration of local elites

into the administration has empowered those in control of new district governments in their own communities. Paradoxically, this more diverse geographically dispersed cooperating elite is less able to compete with pro-independence, civil society and church leaders who are in a position to speak for all Papuans rather than the community in one district or province.

The security and political imperatives informing the government's consideration of creating new provinces in Papua are political and strategic rather than responses to proposals from Papuans. However, the Papuan support for new provinces in the broader context of relations between Jakarta and Papua is significant, particularly at a time of widespread mobilization of pro-independence sentiment in Papua. The breadth of anti-Indonesian sentiment paradoxically gives those willing to work with Jakarta more leverage. The creation of new provinces is something where there is mutual benefit in a relationship where issues of conflict are more evident. More provinces will facilitate further fundamental changes in Papua. ❖

Bibliograhya

- "Abisai Rollo : Kami ingatkan jangan buat rusuh di Jayapura." (2019, August 23). *Ceposonline*. Accessed on 14th January 2021 from <https://www.ceposonline.com/2019/08/23/abisai-rollo-kami-ingatkan-jangan-buat-rusuh-di-jayapura/>
- "Adib Auliawan Herlambang, Papua, Presiden Jokowi sebut aspirasi dari bawah." (2019, November 2). *ayosemarang.com*. Accessed on 14th January 2021 from <https://www.ayosemarang.com/read/2019/11/02/46670/pemekaran-papua-presiden-jokowi-sebut-aspirasi-dari-bawah-bukan-perintahnya>
- Ananta, A. (2016). Statistics on ethnic diversity in the Land of Papua, Indonesia. *Asia and Pacific Policy Studies*
- BPS. (2018). Indeks Pembangunan Manusia 2018.
- Chauvel, R. (2010). Electoral politics and democratic freedoms in Papua. In E. Aspinall and M. Mietzner (eds), *Problems of*

- democratisation in Indonesia*. Singapore: ISEAS,
- "Depdagri: Pemekaran Irja untuk sejahteraan masyarakat." (2003, February 11). Suarakarya.com. Accessed on 14th January 2021 from www.suarakaryaonline.com/news.html?id=57303
- Dewan Ketahanan Nasional, Sekretariat Jenderal. (2003, May 27). *Hasil Pokjasus kelompok "C" tentang strategi penyelesaian konflik berlatar belakang separatistis di Provinsi Papua melalui pendekatan bidang politik dan keamanan*. Jakarta: DKN
- "Diterbitkan, Instruksi Presiden soal Pemekaran Papua." (2003, January 30). Kompas.com. Accessed on 14th January 2021 from www.kompas.com/kompas-cetak/0301/30/nasional/105629.htm;
- "Hanya 18 OAP yang terpilih jadi anggota DPR Papua Barat." (2019, August 27). jubi.co.id. Accessed on 14th January 2021 from <https://jubi.co.id/hanya-18-oap-yang-terpilih-jadi-anggota-dpr-papua-barat/>
- "Keterwakilan OAP di DPRD se-Papua sangat minim." (2019). dpr-papua.go.id. Accessed on 14th January 2021 from <https://dpr-papua.go.id/keterwakilan-oap-di-dprd-se-papua-sangat-minim/2019>
- "Kontroversi 61 tokoh Papua bentukan BIN yang dialog dengan Jokowi." (2019, September 18). tirto.id. Accessed on 14th January 2021 from <https://tirto.id/kontroversi-61-tokoh-papua-bentukan-bin-yang-dialog-dengan-jokowi-eifn>
- "Masyarakat Merauke datangi MRP tolak Orang Non Papua dicalonkan dalam Pilkada." (2020, August, 28). suarapapua.com. Accessed on 14th January 2021 from <https://suarapapua.com/2020/08/28/masyarakat-merauke-datangi-mrp-tolak-orang-non-papua-dicalonkan-dalam-pilkada/>
- "Menko Polhukam Mahfud MD sebut alasan pemekaran Papua." (2019, October, 31). tagar.id. Accessed on 14th January 2021 from <https://www.tagar.id/menko-polhukam-mahfud-md-sebut-alasan-pemekaran-papua>
- "Menteri Tito sebut pemekaran Papua didasarkan pada analisis intelijen." (2019, October 30). Kompas.com. Accessed on

- 14th January 2021 from <https://nasional.kompas.com/read/2019/10/30/19320201/menteri-tito-sebut-pemekaran-papua-didasarkan-pada-analisis-intelijen>.
- Pamungkas, C, Sudira, IN, Aidulsyah, F, Rumkabu, E, Langowuyo, Y. (2020). *Pembangunan, marginalisasi dan distegrasi Papua*. Jakarta: Imparsial.
- ”Papua: Pemerintah akan membuat pemekaran menjadi lima wilayah, kata Menkopolkam Mahfud MD”, (2020, September 11). [bbc.com](https://www.bbc.com). Accessed on 14th January 2021 from <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-54118366>
- ”Papua’s Special Autonomy Fund is effective in reducing turmoil for this.” (2020, September 19). tekdeeps.com. Accessed on 14th January 2021 from <https://tekdeeps.com/papuas-special-autonomy-fund-is-effective-in-reducing-turmoil-for-this/>
- ”Perjuangkan 10 Kursi khusus OAP di DPRD”. (2019, May 17). [Ceposonline.com](https://ceposonline.com). Accessed on 14th January 2021 from <https://www.ceposonline.com/2019/05/17/perjuangkan-10-kursi-khusus-oap-di-dprd/>
- Suradinata, E. (2002, January). Pemekaran Irian Jaya merupakan solusi dalam mengatasi acaman disintegrasi Bangsa. Jakarta: Lembaga Ketahanan Nasional Republik Indonesia.
- Suryawan, I.N. (2020). *Siasat elite mencuri kuasa: Dinamika pemekaran di Papua Barat*. Yogyakarta: BASABASI.
- ”Terima perwakilan DPRD se-Papua, Moeldoko: Pemerintah dorong pendekatan yang manusiawi.” (2019, September 24). Accessed on 14th January 2021 from <https://setkab.go.id/terima-perwakilan-dprd-se-papua-moeldoko-pemerintah-dorong-pendekatan-yang-manusiawi/>
- Tim Kemanusiaan Provinsi Papua. (2020). *Duka dari Hitadipa: Laporan Tim Kemanusiaan Untuk Kasus Kekerasan Terhadap Tokoh Agama di Kabupaten Intan Jaya*.
- ”Tokoh masyarakat Papua: Puji Tuhan, Presiden terima semua aspirasi kami.” (2019, September 10). Accessed on 14th January 2021 from <https://setkab.go.id/tokoh-masyarakat-papua-puji-tuhan-presiden-terima-semua-aspirasi-kami/>

BAB 20

MASIH ADAKAH NASIONALISME INDONESIA DI PAPUA?

Bernarda Meteray

Universitas Cenderawasih

Pendahuluan

Muridan Satrio Widjojo, ditunjuk menjadi koopromotor saya pada 2009 dalam menyelesaikan disertasi dengan judul *Penyemaian dua Nasionalisme: Papua dan Indonesia di Nederlands Nieuw guinea Pada masa Pemerintah Belanda, 1925-1962* di Departemen Ilmu Sejarah FIB Universitas Indonesia. Walaupun mengalami sakit yang sangat berat baik di RS Mitra Depok maupun di Jakarta, beliau tetap konsisten membimbing saya untuk menyelesaikan disertasi yang oleh banyak orang “sensitif”. Ketelitian dan kritik sangat penting bagi Muridan dalam proses pembimbingan. Maka untuk memperkaya kajian ini, Muridan mengusulkan agar salah satu penguji luar kampus adalah Prof Richard Chauvel dari Melbourne, Australia, yang sudah banyak melakukan kajian tentang Papua. Salah satu karya penting di tahun 2015 dan relevan dengan disertasi saya yaitu *Constructing Papan nationalism: History, ethnicity and adaption*. Berkat dukungan dan keberanian Muridan meyakinkan saya untuk terus bertahan mengupas tuntas permasalahan dua nasionalisme di Papua maka akhirnya saya berhasil menyelesaikan disertasi ini pada Juli 2011

dan kemudian disertasi ini dikenal dengan “Nasionalisme ganda Orang Papua” yang diterbitkan Kompas di 2012.

Beberapa Pandangan Tentang Sejarah Papua

Muridan S Widjojo (2012:XVII) sebagai koopromotor menyatakan dalam kata pengantar pada buku Nasionalisme Ganda Orang Papua, bahwa “Bernarda menemukan perbedaan mendasar antara nasionalisme Papua dan nasionalisme Indonesia di Papua khususnya perbedaan yang menyangkut proses dan karakteristiknya.”

“Buku ini supaya berarti lebih dan tidak berhenti sebagai karya ilmiah, juga perlu diletakkan dalam konteks konflik Papua dan upaya-upaya perdamaian yang sudah berlangsung selama ini. Di dalam konteks konflik Papua, sejarah adalah salah satu sumber atau akar konflik di Papua. Ada beberapa periode sejarah terkait dekolonisasi yang sering diacu oleh orang-orang Papua yang pro merdeka—biasa disebut nasionalis Papua—untuk menunjukkan bahwa Papua bukan bagian sah dari Republik Indonesia. Di antaranya yang terpenting ialah Penentuan Pendapat Rakyat (Pepera), 1969. Pepera menjadi pokok masalah di mata nasionalis Papua karena proses dan hasil pelaksanaannya dianggap bermasalah. Selama lebih dari empat puluh tahun, konflik interpretasi mengenai sejarah Pepera telah memperkeras sikap kedua pihak yang berkawan, yaitu pemerintah di Jakarta dan para pemimpin nasionalis Papua.”

Pernyataan Muridan di tahun 2012 hingga kini belum mendapat perhatian. Bahkan banyak pihak termasuk para akademisi cenderung menghindarkan diri ketika menyinggung masa lalu orang Papua. Tentu saja pengabaian ini sangat bertentangan dengan pemikiran Muridan untuk melihat sejarah sebagai salah satu pintu masuk dalam menyelesaikan konflik di Papua. Lebih lanjut Muridan (2012: XXIII) menegaskan dalam buku Nasionalisme Ganda sebagai berikut:

“Dalam Undang-Undang No 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Papua, DPR RI sudah memberi tempat bagi masalah sejarah. Pasal 46 UU tersebut menuntut Pemerintah untuk mendirikan suatu Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) yang salah satu tugasnya adalah mengklarifikasi catatan sejarah. Lebih jauh lagi, komisi tersebut diharapkan mengklarifikasi sejarah dengan pandangan dan harapan untuk memperkuat integritas NKRI. Dengan kata lain, pasal itu memang tidak digunakan untuk mempertanyakan status politik Papua. Namun setidaknya, ada ruang untuk mengklarifikasi sejarah dan jika mungkin mempersempit kesenjangan interpretasi antara pihak Papua dan Jakarta. Meskipun demikian, sejak UU tersebut diberlakukan, pasal ini diabaikan. Tidak ada Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi yang didirikan. Sejauh ini belum terlihat ke permukaan upaya-upaya resmi untuk membuka kembali catatan sejarah bahkan pada lingkup yang lebih terbatas. Sebenarnya, yang lebih buruk lagi, banyak pasal di dalam UU yang benar-benar merujuk pada akar-akar konflik Papua pada praktiknya tidak dijalankan atau dibahas. Akar-akar konflik benar-benar diabaikan.”

Pemikiran Muridan yang sangat dalam menyangkut berbagai upaya menuju perdamaian di Tanah Papua dengan menitikberatkan pada studi sejarah Papua terlihat terlihat pada bagian lain dalam buku ini (2012: XXV). Menurut Muridan:

“Presiden Susilo Bambang Yudhoyono memiliki peluang besar untuk memelopori dialog yang benar-benar komprehensif dan bermartabat. Pengalaman Aceh menunjukkan kapasitas kepemimpinannya didalam memperjuangkan suatu penyelesaian konflik secara damai. Meskipun demikian proses dialog tersebut tidak bisa mengabaikan isu sejarah Papua. Sejarah menjadi sangat penting dalam kasus Papua karena ia terkait dengan kepentingan dan identitas masyarakat Papua pada hari ini dan masa depan. Sejarah seharusnya ditransformasi menjadi suatu alat yang konstruktif dan positif untuk menyelesaikan masalah-

masalah yang dihadapi sekarang ini. Sejarah seharusnya tidak diperlakukan sebagai suatu posisi kaku yang seakan-akan melibatkan kebenaran yang absolut dan menentukan identitas kolektif. Sebaliknya, sejarah seharusnya lebih diperlakukan sebagai konstruksi yang interpretasinya dapat dinegosiasikan yang melibatkan penerimaan dan kompromi, dan yang mampu memberikan keuntungan bagi kedua belah pihak, daripada hanya menjadi monopoli satu pihak saja. Kalau tidak, sejarah di Papua akan terus menjadi penyebab siklus konflik yang tak pernah berakhir.”

Sebenarnya Muridan tidak sendiri meneriakkan pentingnya membuka ruang untuk melihat sejarah orang Papua. Anton Marthen Wanaha, dosen senior pada Fisip Universitas Cenderawasih, berharap adanya pelurusan sejarah orang Papua. Dalam salah satu artikelnya di tahun 2005 (65) menyatakan bahwa:

“Sejarah dapat diartikan sebagai ingatan kolektif sebuah bangsa terhadap masa lalunya. Namun sangat disayangkan bahwa ingatan kolektif tersebut seringkali menjadi sesuatu yang dipaksakan menjadi hubungan kuasa antara negara dan masyarakat. Ingatan kolektif tersebut diputarbalikan dengan berbagai alasan yang dibuat-buat oleh penguasa dan dengan berbagai retorika yang pada ujungnya diberi tafsir makna oleh orang Papua sebagai pembohongan publik. Padahal, ingatan kolektif seharusnya dipersiapkan sendiri oleh masyarakat sehingga dapat menjadi modal tawar utama dalam memperjuangkan posisi dan pengakuan diri. Sejauh ini menurut persepsi orang Papua sendiri bahwa pelurusan sejarah adalah titik awal dari penyelesaian status politik Papua.”

Namun, dalam mendorong perlunya pelurusan sejarah Papua Wanaha juga menyadari bahwa tidaklah mudah menungkapkan masa lalu orang Papua. Pada hal 67, Wanaha menyatakan bahwa “ perlu dicatat bahwa pelurusan sejarah Papua, baik menurut *term*

Jakarta maupun Papua lebih bersifat vicial atau “buatan” yang lebih sarat dengan kepentingan politis daripada kebenaran sejarah itu sendiri. Upaya pelurusan Sejarah Papua akan menjadi perjuangan panjang karena setiap versi pelurusan sejarah yang ditawarkan akan mengundang resistensi dari pihak lain.

Ketika membedah Buku “Nasionalisme Ganda Orang Papua” di UNCEN Jayapura 8 Mei 2013, Doktor Aleks Seran, dosen Atma Jaya Jakarta, menyatakan bahwa “*Kebenaran sejarah melampaui rujukan hanya kepada pengalaman empiris (fakta) dan mencoba untuk menukik lebih dalam menggali dari pengalaman empiris nilai kebebasan manusia*” Pernyataan Seran ini memperlihatkan kepada kita bahwa sangatlah perlu memahami dengan baik masa lalu karena masa lalu berisikan seluruh aspek kehidupan manusia. Seran secara terbuka mengingatkan kita bahwa penggunaan paradigma nasionalisme E. Renan oleh Bernarda Meteray dalam bukunya memampukan kita untuk melihat integrasi Papua ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai sesuatu yang inkonsisten dan karena itu penting untuk melakukan kajian sejarah secara kritis. Seran menyatakan bahwa:

“Kekuatan narasi {buku nasionalisme Ganda} terletak pada “cara pandang baru” yang memperlihatkan kemampuan penutur dan kualitas tuturan yang berhasil merekonstruksi pengalaman yang tadinya biasa-biasa menjadi sebuah pemikiran yang menuntun kepada pemahaman yang lebih baik dari apa yang tadinya diterima begitu saja. Cara pandang baru adalah sebuah hasil dari proses kreatif untuk menyediakan kepada para pembaca alternatif pemahaman mengenai apa yang tadinya hanya memiliki arti tertentu menjadi sesuatu yang bisa memiliki arti yang baru melebihi batasan-batasan lama yang sudah terinstitusionalisasi menjadi suatu “paham” yang baku. Kekuatan buku Nasionalisme Ganda Orang Papua kiranya terletak pada pencapaian Dr. Bernarda Meteray dalam hal kekuatan narasi sehingga berhasil memberi cara pandang baru mengenai apa itu nasionalisme

dan mengapa kita harus membicarakannya lagi. Apa perlunya mempersandingkan cara pandang baru dengan apa yang selama ini kita pahami? Dinamika kreativitas dalam pemikiran sejarah secara kritis membantu kita merekonstruksi apa yang sudah ada dan melihat dari situ kemungkinan untuk menghadirkan apa yang seharusnya ada dan bisa disepakati secara rasional sebagai sebuah kebenaran. Inilah rasionalitas sejarah dalam pemahaman kritis. Kebenaran sejarah melampaui rujukan hanya kepada pengalaman empiris (fakta) dan mencoba untuk menukik lebih dalam menggali dari pengalaman empiris nilai kebebasan manusia. Dr. Meteray mencoba mematahkan penggunaan paradigma nasionalisme E. Renan dalam melihat integrasi Papua ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai sesuatu yang inkonsisten dan karena itu penting untuk melakukan kajian sejarah secara kritis”(Seran:2013).

Pemikiran Seran di atas menunjukkan bahwa penggunaan paradigma nasionalisme E Renan bukanlah sembarang pilihan. Memang tepat kata Seran, hal ini sangat terlihat jelas dalam buku Nasionalisme Ganda tersebut halaman 12 bahwa terbentuknya suatu *nation* menurut Renan tidaklah semata-mata didasarkan hanya pada berbagai unsur kesamaan tetapi pembentukan *nation* dapat juga muncul dari adanya perbedaan. Renan mengakui bahwa terbentuknya suku-suku ataupun kota-kota di Eropa di masa lalu menjadikan kesamaan ras sebagai faktor paling utama namun ketika Roma menganut agama Kristen justru agama ini menjadi penyatu seluruh wilayah Roma di Eropa. Munculnya negara-negara di Barat seperti Jerman, Italia, Inggris, Amerika Serikat, dan Spanyol merupakan bukti terbentuknya *nation* yang tidak harus berdasarkan kesamaan ras, bahasa, wilayah ataupun agama melainkan berdasarkan keinginan untuk hidup bersama.

Pemikiran Renan ini mau mengingatkan bahwa untuk membentuk suatu bangsa masyarakatnya boleh berbeda-beda ras, bahasa, wilayah ataupun agama asalkan memiliki pengalaman hidup yang sama dan memiliki keinginan untuk hidup bersama.

Tentu saja paradigma Renan ini berlaku hanya bagi sebagian besar masyarakat Indonesia mempunyai pengalaman yang sama dan mempunyai keinginan yang sama untuk berbangsa dan mencapai puncak pada peristiwa proklamasi 17 Agustus 1945. Kondisi ini tidak berlaku bagi Papua. Bagi orang Papua, pengalaman masa lalu yang dialami orang Papua dari waktu ke waktu memiliki rasa solidaritas sebagaimana orang Papua dan tentu sangat berbeda dengan orang Indonesia lainnya. Proses dan karakteristik nasionalisme orang Papua yang secara perlahan tersemayam, bertumbuh dan berkembang akhirnya terwujud pada peristiwa 1 Desember 1961. Melalui peristiwa ini orang Papua yang juga majemuk baik geografis, suku maupun bahasa mulai merasa satu sebagai bangsa Papua bukan pada 17 Agustus 1945 melainkan pada 1 Desember 1961. Peristiwa 1 Desember 1961 ini dirayakan hampir di seluruh kabupaten di Papua. Dengan demikian, paradigma Renan tidak hanya meningkatkan keindonesiaan orang Indonesia di luar Papua melainkan paradigma Renan juga memperkuat dan meningkatkan kepapuaan orang Papua di Papua. Dengan demikian, peristiwa 1 Desember 1961 membuktikan lemahnya argumen Slamet Muljana, Harsya Bachtiar dan Muhamad Yamin tentang adanya hubungan antara Papua dan wilayah lainnya di Indonesia melalui kerajaan Sriwijaya dan Majapahit. Bahkan berbagai peristiwa heroik lainnya yang terjadi di luar Papua tidak mampu memperkuat nasionalisme Indonesia di Papua selama itu. Dengan demikian menurut Seran, kajian tentang Nasionalisme Ganda orang Papua ini telah memperlihatkan “sebuah paradoks yakni, nasionalisme Indonesia dan “nasionalisme” Papua. Dapatkah keduanya hidup bersama?”

Anhar Gonggong (2013) yang juga terlibat dalam kegiatan bedah buku “nasionalisme Ganda Orang Papua” di UNCEN menyatakan bahwa :

“saya ingin memberi catatan tentang sikap Bernarda Meteray yang mengambil nasionalisme yang berkembang di daerah Papua dan warga Papua sebagai permasalahan penelitian dan penulisan disertasinya ini. Pilihan dan penentuan

yang dilakukannya itu patut diberi apresiasi tinggi karena keberaniannya untuk memilih topik permasalahan yang diteliti dan ditulisnya itu. Saya menyebut pilihan topiknya itu sebaagi sikap keberanian karena permasalahan penelitian-penulisannya tersebut mempunyai resiko bagi dirinya dalam konteks situasi sekarang ini, di tengah masih adanya “benih” konflik politik dan interpretasi sejarah itu. Namun, sebagai seorang ilmuwan sejarah, DR. Bernarda Meteray menunjukkan kepada kita—terutama kepada ilmuwan sejarah khususnya dan ilmuwan sosial pada umumnya—suatu sikap yang memang seharusnya dilakukan, sejauh hal itu akan dilakukannya sesuai dengan kaidah-kaidah keilmuan sejarah. Pilihan topiknya itu adalah mengungkapkan peristiwa-peristiwa untuk mencari dan menemukan kebenaran sejarah yang melahirkan pelbagai permasalahan yang selama puluhan tahun berlangsung. Disertasi yang berhasil dipertahankannya dan memperoleh gelar keilmuan tertinggi itulah yang akan kita bicarakan pada kesempatan ini; yang setelah diterbitkan oleh penerbit buku Kompas berjudul “Nasionalisme Ganda Orang Papua”. Apapun juga pendapat orang tentang buku ini, penulisnya, DR. Bernarda Materay telah memberikan sumbangan besarnya terhadap usaha pengungkapan sebagian dari episode sejarah NKRI dengan menunjukkan keberanian kesejarawanannya, dengan keyakinan sebagai seorang ilmuwan dengan segala resiko yang mungkin akan ditanggungnya.”

Pernyataan Anhar Gonggong bertujuan memotivasi para sejarawan untuk berani mengangkat sejarah dalam berbagai kajian asalkan menggunakan kaidah-kaidah keilmuan sejarah. Anhar juga menyatakan bahwa “Pilihan topiknya {dua nasionalisme} itu adalah mengungkapkan peristiwa-peristiwa untuk *mencari* dan *menemukan* kebenaran sejarah yang melahirkan pelbagai permasalahan yang selama puluhan tahun berlangsung”. Bahkan dikatakan pula bahwa “Apapun juga pendapat orang tentang buku ini, penulisnya, DR. Bernarda Meteray telah memberikan sumbangan besarnya terhadap usaha pengungkapan sebagian dari episode sejarah NKRI dengan

menunjukkan keberanian kesejarawanannya, dengan keyakinan sebagai seorang ilmuwan dengan segala resiko yang mungkin akan ditanggungnya.

Pendapat baik Muridan, Anton Wanaha, Aleks Seran maupun Anhar Gonggong di atas pada hakekatnya hendak menyadarkan kita semua bahwa keinginan Muridan untuk mengungkapkan masa lalu termasuk mengungkap dua nasionalisme di Papua pada masa lalu sangatlah penting demi memutus rantai konflik di Papua. Sebab menurut penulis, apapun alasan, yang dikemukakan berbagai pihak tentang konflik di Papua, penulis tetap menegaskan bahwa konflik di Papua sejak sejarah integrasi 1963 hingga dewasa ini justru berakar pada sejarah Papua yang selama ini diabaikan dalam mengungkapkan keberaniannya. Oleh karena itu, masa lalu atau sejarah harus diungkap kalau tidak kita akan bersaksi palsu bahkan kita tidak tau apa yang dikerjakan sekarang.

Mengapa Kita Harus Membicarakan Lagi Nasionalisme Indonesia di Papua

Terdapat beberapa faktor penyebab mengapa hingga kini masalah nasionalisme Indonesia di Papua masih harus dibahas. Dalam kajian LIPI, Soewarsono dkk. (2007) pernah mempertanyakan mengapa sudah 62 tahun Indonesia merdeka, nasionalisme Indonesia di Papua mulai dipertanyakan kembali? Menurut Soewarsono dkk. ada tiga golongan yang berbeda dalam menafsirkan nasionalisme Indonesia. Kelompok *pertama* mendukung nasionalisme kedaerahan, *kedua*, golongan yang mendukung NKRI dan *ke tiga*, masyarakat yang tidak peduli dengan persoalan-persoalan kebangsaan dan kemasyarakatan yang sedang berlangsung. Ketika permasalahan muncul maka tuntutan merdeka semakin jelas, nasionalisme Indonesia mulai menjadi pembicaraan dan pada tahapan inilah nasionalisme kedaerahan mengambil peran untuk menjawab permasalahan. Namun menurut Soewarsono dkk. (2007), titik berat seseorang untuk memilih identitas Papua dibandingkan identitas keindonesiaan belumlah cukup sebagai indikator untuk

mengatakan yang bersangkutan separatis atau etno-nasionalis.” Sementara berkaitan dengan nasionalisme Indonesia di antara orang Papua, kajian LIPI ini juga memberikan gambaran bagaimana sepinya perayaan HUT kemerdekaan RI di daerah pelosok dan pedalaman Papua yang mengindikasikan respon masyarakat yang tidak maksimal terhadap penghargaan sejarah sebagaimana yang diharapkan pemerintah pusat.

Kajian LIPI di tahun 2007 ini ternyata belum mendapat respon banyak pihak untuk mengkaji lemahnya Nasionalisme Indonesia di Papua. Hal ini terbukti dengan muncul lagi kajian LIPI lainnya di tahun 2009 (Widjojo dkk.) yang menemukan salah satu penyebab dari 4 (empat) sumber konflik di Papua adalah sejarah integrasi, status dan identitas politik orang Papua. Dalam kajian ini, LIPI menegaskan bahwa konflik di Papua disebabkan oleh perbedaan tajam dalam konstruksi nasionalisme Indonesia dan nasionalisme Papua.

Sementara berdasarkan kajian McGibbon (dalam Widjojo dkk., 2009), kepapuaan justru menguat pada saat pengalaman bersama pada masa pembangunan Orde Baru. Pernyataan McGibbon ini dapat dibenarkan karna berdasarkan temuan Meteray di tahun 2012, kesadaran keindonesiaan semakin lemah di antara orang Papua di Papua sebelum integrasi 1963. Kemudian pada tahun 2013, LIPI menghasilkan kajian lain yang dilakukan oleh Thung Ju lan (dalam Soewarsono dkk.) memperlihatkan “ masih lemahnya keindonesiaan di Papua”. Thung Ju lan menyatakan bahwa ketika berbicara tentang nasionalisme di Papua, “kita perlu berhati-hati karena pemahaman ‘nasionalisme, di wilayah ini bisa mempunyai arti yang berbeda dengan apa yang kita maksudkan, terutama jika nasionalisme yang kita bicarakan lebih mengacu pada nasionalisme Indonesia”. Pernyataan Thung Ju lan secara implisit telah menunjukkan dengan jelas bahwa sebenarnya ada nasionalisme Papua diantara orang Papua. Peringatan Thung Ju lan di tahun 2013 ternyata dapat diperkuat dengan kajian Chauvel (2004) menyatakan bahwa sebenarnya sejak 1961 hingga memasuki

2000an, nasionalisme Papua justru semakin kuat pasca kongres rakyat Papua 2000.

Rupanya kajian LIPI (Soewarno dkk., 2007), Muridan dkk. (2009), Ju lan (2013), Meteray (2011), Chauvel (2004) dan McGibbon (2006) semakin memperkuat dugaan sementara bahwa ada yang salah dalam membangun nasionalisme Indonesia di Papua. Dengan demikian tidaklah mengherankan apabila di 2019, Hutubessy dan Engel dengan jelas menyatakan bahwa pasca kongres rakyat Papua 2000 hingga dewasa ini, sejumlah demonstrasi masih diwarnai dengan pengibaran bendera Bintang Kejora dan bukan bendera Merah Putih di wilayah-wilayah lainnya di Papua dan juga di Denpasar, Jogja dan Jakarta.

Mengapa Kita Harus Membangun Kembali Nasionalisme Indonesia di Papua

Menurut sidang BPUPKI 11 Juli 1945, *Nation-State* (Negara Bangsa) Indonesia sejak 17-08-1945 memiliki wilayah yang didasarkan pada bekas jajahan pemerintahan Hindia Belanda yaitu dari Sabang hingga Merauke. Akibat batasan wilayah ini, maka Papua menjadi bagian dari Indonesia maka dengan sendirinya, orang Papua diharapkan memiliki nasionalisme Indonesia.

Sementara pada saat itu di Papua telah tumbuh kesadaran lain yaitu kepapuaan. Nasionalisme Papua telah disemai lewat pendidikan Sekolah Sambung untuk putra (JVVS: *Jongen Vervolg School*) berpola asrama dimulai sejak IS. Kijne di Miei, Wasior (Papua Barat) 1925. Setiap tahun, ratusan pemuda Papua berkumpul di Miei yang kemudian akan berperan dalam proses pembangunan Papua ke depan. Pendidikan JVVS di buka di kota Nica 1945 dan kemudian dipindahkan ke Joka (di Jayapura) pada 1946. Berkumpullah siswa-siswa dari berbagai daerah di Papua di Joka. Rasa persatuan yang telah disemai di Miei kembali bertumbuh. Tenaga pengajar pada JVVS al: orang Papua yaitu Tom Wospakrik, Karel Indey, Isak Samuel Patahan, Willem Inuri, Baldus Mofu, Petrus Wetebossy, Yohanes Kapisa dan Lodwijk Ayamiseba, dan luar Papua adalah Agus

Patiasina asal Ambon, Fenamlamber asal Tanimbar dan Gosal asal Manado.

Joka merupakan tempat kedua setelah Mieï sebagai satu kesatuan karena jiwa Mieï terbawa di Joka. Di Joka semua siswa diasramakan seperti waktu di Mieï, semua teratur dan terkendali sehingga saling mengenal. Tidak ada perbedaan antarsiswa dan guru di Joka. Kesadaran Papua muncul kembali ketika mereka hidup bersama di asrama. Kemudian, kepapuaan semakin bertumbuh ketika Van Eechoud sebagai Residen di Papua berkedudukan di Hollandia 1945. Penders menyatakan bahwa Van Eechoud juga adalah seorang tokoh yang tidak saja membangkitkan kesadaran kepapuaan melainkan juga membela keterbatasan orang Papua. Hal ini sangat nampak ketika siswa diasramakan. Di Asrama terjadilah kontak antar siswa dari berbagai etnik, budaya dan agama di setiap jenjang pendidikan dan dari setiap wilayah yang berbeda serta pada periode yang berbeda pula. Kemudian kepapuaan ini berkembang melalui pembentukan partai politik 1961 di masa gubernur Platteel dan semakin kuat pasca 1 Desember 1961 di hampir seluruh Papua. Dengan demikian perayaan 1 Desember 1961 ini yang disetujui oleh semua anggota Komite Nasional. Anggota Komite Nasional berharap agar dikibarkannya bendera akan menimbulkan rasa kepribadian yang mendalam dan membakar semangat persatuan di antara orang Papua.

Nasionalisme Indonesia baru mulai disemai oleh Soegoro 1945 dan Gerungan 1946 (Jayapura) dan Ratulangi 1946 (Serui) dan Petro Jandi 1948 (Biak) prosesnya hanya melalui himbauan, rapat serta pembentukan partai politik. Selanjutnya, aktor awal ke-Indoneiaan di atas tidak dipersiapkan untuk membawa tugas khusus mengindonesiakan orang Papua. Para aktor hanya bertugas sebagai aparat Pemerintah Belanda seperti Soegoro, Gerungan, Stefanus Josef. Sementara aktor Indonesia lainnya seperti Ratulangi dan kelompoknya merupakan kelompok yang diasingkan pemerintah Belanda. Bahkan para aktor membawa misi sendiri tanpa dukungan satu dengan lainnya untuk mengindonesiakan orang Papua. Tidak

ada mass media surat kabar yang bernuansa keindonesiaan yang ada adalah satu-satunya Suara Irian yang diterbitkan di Jogja dan disebarakan secara rahasia di Papua pada 1950.

Sementara, para aktor Ke-Indonesiaan asal Papua Corinus Krey, Marthen Indey, Silas Papare, Petrus Wetebossy, belum memahami keindonesiaan dengan baik begitupun banyak orang bukan Papua yang berada di Papua sebelum 1945 juga belum memahami baik keindonesiaan harus berperan pula membangun keindonesiaan di Papua. Kondisi seperti ini semakin memperkuat pendapat penulis bahwa memang benar, di masa lalu, pemerintah pusat di Jakarta tidak pernah mempersiapkan dan melaksanakan dengan baik nasionalisme Indonesia di Papua. Sementara, lemahnya nasionalisme Indonesia di Papua sering dikaitkan dengan munculnya separatis di Papua, ironinya masalah nasionalisme di Papua cenderung diabaikan oleh berbagai pihak ketika dihadapkan dengan berbagai konflik di Papua. Padahal, kuat dan lemahnya kesadaran kepapuaan dan keindonesiaan sangat dipengaruhi oleh berbagai kebijakan dan pendekatan yang dilakukan pemerintah Belanda dan Indonesia baik di pusat maupun daerah pada masa itu. Oleh karena itu kita perlu simak dengan baik kata-kata Ikrar Nusa Bakti yang dikutip dalam Bahar (1996) yang mengakui bahwa sejarah masuknya Papua ke Indonesia bukanlah sederhana melainkan melalui jalan panjang yang rumit. Indonesia bukan saja menggunakan cara-cara diplomatik tetapi juga melalui cara-cara militer. Pernyataan Ikrar ini memperlihatkan dengan jelas bagaimanapun pemerintah pusat turut terlibat dalam memperlemah keindonesiaan di Papua melalui pendekatan militer. Begitupun dengan disertasi Hanita (2010) lebih tegas menyuarakan bahwa secara historis Papua menjadi bagian negara multi bangsa Indonesia dengan secara tidak sukarela melalui penyerahan suatu kekuasaan lainnya, yakni dari penjajahan Belanda ke Indonesia. Ungkapan Hanita ini juga menunjukkan bahwa proses mendapatkan kembali Papua melalui cara tidak sukarela jugaturut memperlemah nasionalisme Indonesia di Papua.

Mengacu pada pernyataan Ikrar dan Hanita di atas, tidaklah mengherankan apabila Meteray dalam FGD akhir tahun di LIPI (2014) menyatakan bahwa sangatlah ironis apabila proses penyemaian dan pertumbuhan keindonesiaan yang dimulai di tahun 1945 di Jayapura oleh Soegoro, Ratulangi dan Silas Papare di Serui belum menjangkau seluruh daerah di Papua, namun kenyataannya pasca integrasi 1963 hingga kini, pemerintah telah menjadikan hampir seluruh wilayah Papua yang belum memahami keindonesiaan termasuk daerah pedalaman sebagai daerah sasaran operasi militer.

Berkaitan dengan pernyataan Ikrar dan Hanita di atas maka menurut penulis, apabila pendekatan militer atau tindakan kekerasan dari pihak lain masih terus dilakukan di Papua maka dapat membernarkan argumen Seran di tahun 2013 di Auditorium UNCEN Jayapura dalam acara Bedah buku Nasionalisme Ganda orang Papua. Seran mengungkapkan bahwa adalah “sebuah paradoks yakni, nasionalisme Indonesia dan “nasionalisme” Papua bertumbuh di Tanah Papua. Pernyataan Seran ini tidak dapat dianggap sederhana karena didasarkan pada penggunaan paradigma Ernest Renan yang digunakan penulis dalam disertasi telah memperlihatkan dengan jelas perbedaan mendasar antara nasionalisme Papua dan nasionalisme Indonesia di Papua khususnya menyangkut proses dan karakteristiknya. Maka pertanyaan selanjutnya adalah “Dapatkah Nasionalisme Indonesia dan nasionalisme Papua hidup bersama?”

Penutup

Muridan Satrio Widjojo adalah seorang peneliti Indonesia yang dikenal sebagai pakar dalam bidang kajian Papua. Doktor sejarah dari Universitas Leiden tersebut telah meletakkan dasar untuk Jaringan Damai Papua (JDP) dengan menyerukan keadilan bagi Papua sebagai bagian NKRI. Melalui langkah-langkah dialogis, ia mendorong terciptanya perdamaian dan penyelesaian konflik yang akut menggerogoti nasionalisme keindonesiaan di Papua. Beliau adalah guru yang menginspirasi dan terus mendorong saya menulis teks sejarah Papua tidak sebagai untaian kata dan kalimat

tetapi sebagai ungkapan makna dari konteks perjalanan orang Papua sejak masa penjajahan Belanda, kemerdekaan Indonesia, dan integrasi Papua ke pangkuan NKRI melalui Pembebasan Irian Barat 1963 hingga hari ini. Banyak mimpinya tentang nasionalisme belum terwujud di wilayah NKRI, sebaliknya saat ini upaya untuk mewujudkan nasionalisme di Seluruh wilayah NKRI, khususnya Papua, bukanlah pekerjaan mudah. Namun, peluang untuk mewujudkan nasionalisme itu di Papua tetap terbuka jika dan hanya jika ada kemauan dari berbagai pihak untuk berdialog secara damai mengenai apa permasalahan Papua dan bagaimana penyelesaiannya secara terprogram, sistematis, dan konsisten dengan menjunjung tinggi harkat martabat orang Papua sebagai bagian tak terpisahkan dari masyarakat NKRI.” ❖

Daftar Pustaka

- Bahar, S (1996). *Integrasi nasional: Teori, masalah dan strategi*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Chauvel, R. (2004). *Constructing Papuan nationalism: History, ethnicity and adaption, policy studies no. 14*. Washington D.C.: East-West Center.
- Hanita, M. (2010). *Demokrasi dan politik identitas: Studi tentang Gerakan Koreroi dan Hai di Papua (Disertasi Doktoral, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UI)*.
- Meterrey, B. (2012). *Nasionalisme ganda orang Papua*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- McGibbon, R. (2006). *Pitfalls of Papua. Lowy Institute for International Policy, Sydney*.
- Soewarsono. (2007). *Nasionalisme Indonesia dalam konteks otonomi daerah*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Wanaha, M. A. L. (2005). Papua dalam 60 tahun Indonesia merdeka. *Politika*, 1 (2): 61-96.
- Widjojo, M.S. (2012). Pengantar. Dalam B. Meterrey, *Nasionalisme ganda orang Papua*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Widjojo, M.S. (ed). (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*, Jakarta: Obor, LIPI, TIFA.

BAB 21

BATAS-BATAS KONSEP KEMAJUAN DALAM *PAPUA ROAD MAP*

Jaap Timmer

Macquarie University

Dalam kenangan indah sahabatku Muridan S. Widjojo, pada esai ini saya mencari batas-batas konsep kemajuan seperti yang digunakan dalam *Road Map Papua* (PRM; Widjojo et al. 2009). Pertanyaan mengenai bagaimana orientasi PRM pada kemajuan orang Papua, meski terpuji, apakah juga bisa dibaca sebagai salah satu kelemahannya? PRM disampaikan sebagai rujukan dan strategi bagi peneliti dan pengambil kebijakan yang berniat untuk memperbaiki situasi di Papua. Saya tidak bermaksud untuk menilai keberhasilan PRM di Papua, tetapi hanya merefleksikan beberapa poin kuncinya yang berangkat dari perspektif orientasi Papua menuju kemandirian dan kedaulatan. Orientasi-orientasi Papua itu muncul dari koneksi ke tanah, ingatan, berbagi cerita, perjalanan, agama, keterlibatan dengan entitas non-manusia, dan pertemuan dengan negara dan marginalisasi. Saya berpendapat bahwa pembangunan masa depan dan rekonsiliasi konflik di Papua, orang perlu mengakui orientasi-orientasi seperti itu meskipun mungkin tampak keluar dari kerangka waktu modernisasi yang biasa.

PRM menyampaikan secara jelas poin-poin terpentingnya, menggambarkan bagaimana kebijakan pemerintah telah (dan masih)

memandang orang Papua sebagai terbelakang, memandangnya penuh dengan diskriminatif, dan menjadi warga Indonesia kelas dua, sehingga hampir tanpa kewarganegaraan, dan bagaimana pandangan-pandangan ini melegitimasi kekerasan. Proses marginalisasi dan penderitaan yang dihasilkan telah menimbulkan kerangka pemikiran yang tahan lama yang memberi arah kepada tindakan orang-orang dengan cara yang tidak selalu bertentangan dengan 'Indonesia' dan tentunya tetap ambigu. Lagipula, Papua adalah dunia yang dinamis, kosmopolitan, dan diperebutkan.

Masyarakat Papua secara tak terhindarkan terjerat dalam perubahan yang sering kali menyebabkan pergeseran besar pada pengembangan kebijakan dan program pembangunan. Terjadi peningkatan migrasi dari daerah lain Indonesia dan aliansi baru di dalam dan di antara kelompok etnis, pengusaha, bisnis, politisi dan angkatan bersenjata; dan sering medan permusuhan baru muncul di belakangnya. Upaya selama puluhan tahun untuk membuat orang Papua menjadi orang Indonesia kini tampaknya sia-sia karena diskriminasi ras dan etnis tetap muncul begitu terang-terangan. Menanggapi arus tersebut, pemahaman orang Papua tentang kepemilikan juga berkembang dan saat ini sebagian besar berpikir bahwa negara Indonesia tidak dapat dipercaya untuk mempertimbangkan kemanusiaan di tanah Papua. PRM mengambil titik tolak dalam realisasi itu dan hari ini menjadi lebih relevan dari sebelumnya.

Orientasi untuk Papua yang paling sering dibahas mencakup ingatan penderitaan (*memoria passionis*) karena sejarah panjang kekerasan negara (Hernawan dan Van den Broek 1999; Suryawan 2012: 144-150; Hernawan 2018: 36-42) dan penderitaan yang ditimbulkan dengan modernisasi yang dikejar melalui penaklukan terus menerus terhadap warga yang semakin terpinggirkan. Pengalaman ini terkait dengan tiga tema inti PRM: kekerasan politik, marginalisasi, dan kegagalan pembangunan. PRM mencari keadilan bagi Papua dengan memberikan wawasan kepada para pengambil keputusan tentang keadaan kemanusiaan di Papua. PRM

mengadvokasi pengakuan orang Papua sebagai pemilik tanah yang terpinggirkan melalui komersialisasi tanah, perubahan demografis, persaingan oleh para pendatang, dan akses terbatas ke pendidikan dan layanan kesehatan.

Berbagai pihak harus bertemu untuk mendamaikan kesalahan masa lalu dan masa kini dan mengupayakan dialog berkelanjutan antara Jakarta dan Papua untuk membawa orang Papua menuju gagasan pembangunan negara-bangsa Indonesia (Pamungkas 2017, 2019). Sasaran utama PRM adalah ‘rekognisi [identitas Papua] harus diarahkan agar orang asli Papua untuk menjadi subjek dalam proses politik dan pembangunan’ (Widjojo et al. 2009: 40). PRM tidak memberi nuansa pada proses rekognisi ini, tetapi malah menggunakan gagasan negara-bangsa Indonesia sebagai titik tolak. Akibatnya, PRM hanya memberikan sedikit ruang untuk cara orang mengetahui siapa mereka, rasa kebersamaan mereka, dan cara mereka menciptakan diri. Pada titik inilah justru rekognisi terpenting dari PRM yang memperhatikan bagaimana orang Papua memahami dirinya dalam negara-bangsa Indonesia.

Orang merangkul ketidakadilan dan cedera dalam proses menjadi, menjadikan budaya, dan identitas menjadi alat pribadi dan politik. Di bawah ini saya akan mengeksplorasi jenis orientasi-orientasi tahan lama apa yang dihasilkan dalam proses ini dan bagaimana mereka mungkin mendorong kita untuk mempertimbangkan kembali beberapa elemen PRM. Saya akan fokus secara khusus pada pembangunan dan kemajuan, dua elemen kunci dari program pembangunan bangsa Indonesia di Papua dan elemen kunci dalam jalan menuju keadilan dan rekonsiliasi. Refleksi ini dibangun di atas wawasan tentang ‘kedaulatan temporal’ (*temporal sovereignty*) yang dikembangkan oleh Mark Rifkin sebagai cara ‘untuk memperlihatkan kehadiran lintasan potensial lainnya dari pertumbuhan Pribumi’ (2017: 192) di luar anggapan tradisi politik dominan, kerangka normatif negara-bangsa, dan bentuk kebijakan pembangunan. Memperhatikan kedaulatan temporal menarik perhatian kita kepada bagaimana kerangka-kerangka

temporal pembangunan dan kemajuan kolonial, agama dan negara-bangsa membatasi dan menekan masyarakat Papua. Kerangka-kerangka tersebut mengharapkan masyarakat Papua untuk menjadi bagian dari modernitas, sejarah dan masa depan Indonesia. Apabila mereka tidak ikut proses kemajuan negara yang berlangsung cepat, mereka tidak bisa ikut serta dalam semua program sosialisasi dan pembangunannya. Selama bertahun-tahun, banyak dari kerangka-kerangka itu telah menjadi bagian dari budaya asli tetapi, pada saat yang sama, ada dorongan yang semakin besar terhadap mereka, tidak hanya dengan menghindari negara (Scott 2009, lihat di bawah) tetapi melalui reklamasi kedaulatan intelektual yang tumbuh dan penegasan terkait otonomi budaya. Salah satu contohnya adalah gerakan kebangkitan evangelis yang disebut *Sion Kids Center*. Mengikuti apa yang disebut sekolah nubuat oleh pengkhotbah evangelis Iris Bouman dan Janny Holster di Jayapura pada tahun 2005, Judah and Efraim Ministries Bouman di Belanda, serta dukungan bertahun-tahun untuk kunjungan ke Israel dari keluarga Athabu di Belanda dan International Christian Zionist Center di Israel yang dipimpin oleh nabi Jan Willem van der Hoven, (Isir 2006: 270-271), kelompok-kelompok di Papua mulai mengadakan pertemuan doa seputar keyakinan mereka tentang pengumpulan semua bangsa di Yerusalem yang harus dimulai di Papua, ujung bumi (Isir 2006: viii, 270).

Idenya adalah bahwa Tuhan menghidupkan kembali Papua untuk gerakan besar untuk melihat dan mengakui rencana Tuhan terhadap Israel. Hal itu dialami sebagai kebangkitan, sebagai realisasi bahwa orang Papua yang banyak dipandang sebagai suku hilang, memiliki peran aktif di akhir zaman (Isir 2006: 275). Prinsip teologis utama *Sion Kids* mungkin paling jelas diungkapkan oleh Davit Kambu dalam posting Facebook baru-baru ini:

“Pengenapan kerajaan Tuhan Papua dan Israel menentukan, oleh karena itu Israel dan Papua harus saling sinergi, terutama Papua segera bangkit memberitahukan kepada Israel bahwa Tuhan mereka adalah raja damai yg akan datang dari arah

timur ujung bumi (Papua). Kesempurnaan Israel adalah sebuah pekerjaan yang di tegakkan oleh Tuhan kepada bangsa Papua untuk dikerjakan Israel pusaka Tuhan – Papua pengawal pusaka.”¹

Gerakan *Sion Kids* menonjolkan batas-batas negara-bangsa Indonesia. Dalam mencari kesucian bagi bangsa Papua dan mengklaim bahwa itu akan memainkan peran sentral di akhir zaman Kristen, *Sion Kids* menggunakan metafora yang kuat. Penjelasannya tentang orang Papua sebagai orang yang terikat perjanjian suci dengan akar Yahudi yang dibuktikan di masa lalu adat mereka adalah kebalikan dari bahasa resmi bangsa Indonesia.

Dalam situasi di mana sebagian besar masyarakat Papua terpinggirkan dan tidak memiliki peran dalam rencana masa depan Indonesia, kritik yang ditawarkan oleh gerakan tersebut membalikkan versi resmi kebangsaan Indonesia dan menampilkan Papua sebagai pusat dari rencana Tuhan bagi umat manusia. Teologi ini dengan demikian melemahkan klaim negara ‘sekuler’ Indonesia bahwa orang Papua bergantung pada program pembangunan, sekaligus memperkuat kekuatan imajinasi dan gagasan religius tentang kedaulatan lokal dan gagasan terkait bangsa mereka. Bentuk-bentuk kehidupan yang dihasilkan dibangun di atas hubungan asli dengan tanah, masa lalu, masa kini dan masa depan, yang menyoroti pengertian durasi yang tidak dikenali dalam kerangka-kerangka temporal lembaga asing. Karena kehidupan etis yang berkembang semakin menghantui gagasan resmi tentang negara-bangsa, kami lebih baik terlibat dengannya. Meskipun tidak dibahas secara eksplisit dalam RPM, karya Muridan sebelumnya memberikan gerbang yang berguna untuk masalah ini.

1 <https://www.facebook.com/photo?fbid=401199364454977&set=g.449114281808490>

Pembuatan Aliansi

Pertukaran intelektual dan persaudaraan pertama saya dengan Muridan dimulai pada 1999 ketika kami bertemu dalam konferensi *Jurnal Antropologi Indonesia* di Makassar. Segera setelah percakapan kami yang menginspirasi tentang penelitian masa lalu dan masa depan di Papua, ia mengirim saya email di mana ia mengungkapkan keinginannya untuk melakukan penelitian PhD. Beberapa tahun kemudian, Muridan datang ke Leiden University untuk bekerja dalam kerangka program *Towards a New Age of Partnership* (TANAP). Meskipun lingkungan Leiden membuatnya fokus pada perdagangan rempah-rempah akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 dan politik internasional di daerah Maluku, Muridan memastikan untuk memasukkan unsur Papua dalam penelitiannya. Fokusnya pada pemberontakan Pangeran Nuku dari Tidore melawan ‘Perusahaan Dagang Hindia Timur’ (*Vereenigde Oostindische Compagnie*, VOC) memungkinkannya untuk melihat pembuatan aliansi regional yang mencakup orang Papua dari pantai barat New Guinea (Widjojo 2007, 2013).

Analisis Muridan tentang pembuatan aliansi regional sangat menarik. Ia melihat pembuatan aliansi tidak hanya sebagai kesepakatan antara orang dan kelompok untuk bekerja sama karena kesamaan kepentingan atau tujuan. Mereka juga merupakan aspek dari jaringan lama atau jalur koneksi, baik material maupun spiritual. Sering digambarkan sebagai ‘jaringan perdagangan’ atau ‘hubungan pertukaran’, mereka adalah bagian dari kosmografi atau geografi suci yang telah berlangsung lama. Di ruang inilah, Kesultanan Tidore menampilkan dirinya sebagai sumber kekayaan dan kekuasaan bagi orang Papua karena adanya kekuatan gaib yang terpancar dari keraton. Untuk mendapatkan akses ke kekuatan gaib itu (dan barang dagangan), orang-orang dari Teluk Cenderawasih mendirikan koloni atau pos perdagangan di sepanjang pantai barat New Guinea sejak abad ke-15, dan menyebarkan bahasa dan budaya mereka ke seluruh wilayah (Kamma, 1948/9). Pangeran Nuku secara strategis menggunakan jaringan ini untuk membangun aliansi regional untuk melawan VOC.

Banyak dari aspek politik yang dibahas oleh Muridan sesuai dengan tesis James Scott (2009) tentang ‘seni untuk tidak diperintah’ (*the art of not being governed*). Argumen utama Scott adalah bahwa orang-orang di dataran tinggi Zomia - seperti yang disebut Scott sebagai wilayah pegunungan di daratan utama Asia Tenggara - telah mempertahankan praktik budaya tertentu untuk mencegah negara membatasi kebebasan mereka. Negara telah berusaha untuk mengintegrasikan masyarakat Zomia untuk mendapatkan akses ke tanah dan sumber daya mereka, dan untuk dikenakan pajak. Sementara penelitian Scott berkaitan dengan masyarakat berbasis lahan, Muridan menunjukkan bahwa kelompok yang tampaknya berbeda di lingkungan kepulauan juga memiliki sejarah panjang anarkisme. Di semua wilayah ini kami melihat orang-orang yang enggan untuk sepenuhnya dimasukkan ke dalam kekuasaan asing, dan kemudian, ke negara-bangsa yang ekspansif.

Dari perspektif VOC dan juga negara-bangsa, kelompok-kelompok ini sering dianggap ‘primitif’, ‘tidak beradab’, ‘terbelakang’, ‘belum beragama’, dan sebagainya. Banyak penelitian antropologis telah melihat masyarakat ini dengan menggunakan istilah serupa untuk menggarisbawahi sejauh mana orang yang terpinggirkan menderita dari kekuasaan negara. Memang ada nilai dalam hal ini, tetapi, seperti yang ditunjukkan oleh karya Muridan, lebih penting untuk memahami bagaimana orang terlibat dengan kekuasaan asing dari perspektif mereka sendiri dan melalui strategi mereka sendiri yang sering kali mencakup subversi dan anarki melalui pembangunan aliansi.

Jika kita memperluas ini ke peran kontemporer ‘negara’, seperti yang dilakukan Muridan dalam disertasinya (Widjojo, 2007; 2013), kita harus memfokuskan penelitian sejarah dan etnografi kita pada perlawanan atau akomodasi terhadap ‘negara-sentrisme’ (*state-centrism*) di antara komunitas lokal (Barker, 2013), yaitu, memfokuskan penelitian kita pada bentuk-bentuk kedaulatan yang ada secara fenomenologis, baik sekarang maupun di masa lalu. Jadi, mengapa banyak dari masyarakat ini mampu melawan

negara secara efektif dengan caranya sendiri? Sementara contoh yang dia diskusikan menarik, Scott tidak benar-benar memberikan penjelasan budaya. Hipotesis Sahlins (2017) tentang ‘masyarakat politik asli’ (*the original political society*) kiranya dapat memberikan inspirasi. Masyarakat politik asli adalah negara yang diatur oleh ‘meta-person’ atau leluhur dalam apa yang biasanya diasumsikan sebagai masyarakat ‘primitif’ yang terstruktur *acephalous* atau secara longgar. Seperti yang ditulis Sahlins,

“Ada makhluk raja di surga di mana tidak ada pemimpin di bumi. Terlepas dari Hobbes, keadaan alamiah sudah menjadi semacam keadaan politik. Oleh karena itu, jika dilihat dalam totalitas sosial dan realitas budayanya, negara adalah kondisi umum umat manusia. Biasanya disebut “agama” (2017: 92, terjemahan saya).

Dengan demikian, kita mungkin berspekulasi bahwa negara sudah ada di dalam ontologi orang pada zaman Pangeran Nuku dalam bentuk roh leluhur dan sultan, karena orang-orang ‘terlibat dalam sistem pemerintahan kosmik’ (Sahlins, 2017: 92, terjemahan saya). Analisis Muridan tampaknya menunjukkan bahwa karena negara sudah ada dalam ontologi mereka, masyarakat di Maluku dan Papua sudah memiliki pengetahuan dan strategi di dalam diri mereka sendiri, tidak hanya untuk menghindari negara – atau dalam hal ini, ancaman struktur luar seperti VOC – tetapi juga untuk secara efektif terlibat dan membatasinya. Dengan kata lain, disertasi Muridan menunjukkan bahwa penduduk di wilayah Maluku-Papua sudah memiliki semacam negara yang melengkapi mereka untuk mekanisme aliansi yang efektif.

Wawasan ini seharusnya menginspirasi penelitian masa depan untuk melihat bentuk-bentuk kedaulatan kontemporer, paling tidak karena banyak penelitian cenderung membatasi diri untuk melihat komunitas lokal sebagai korban dan bukan sebagai kelompok dan jaringan yang membawa negara mereka untuk hidup di seberang lautan (dan daratan). Perlu ditekankan di sini

bahwa kedaulatan dalam konteks ini tertanam dalam aliansi, dalam perspektif dan sejarah dan identitas yang tidak sama dengan aturan resmi keanggotaan kelompok politik modern.

Sebagian besar kedaulatan yang ditulis Muridan dan apa yang ingin saya soroti dalam esai ini tidak dapat direduksi menjadi politik kedaulatan modern dan tidak sejalan dengan aparat, norma, dan temporalitas bentuk pemerintahan (Rifkin, 2017: 184-185). Seperti yang ditunjukkan di atas, kedaulatan adalah tentang aliansi dalam jaringan yang lebih tua dan jalur koneksi, baik material maupun spiritual, dan dengan demikian meluas jauh melampaui temporalitas dan norma-norma negara formal. Ini adalah tentang

“Dinamika adanya dan menjadi [karena mereka] mencatat durasi hubungan dengan tanah air masyarakat serta sejarah perpindahan yang sedang berlangsung oleh non-pribumi, berbagai siklus-siklus dan ritme-ritme kehidupan (ritual dan bukan ritual), dan hubungan berkelanjutan dengan yang entitas-entitas dan proses-proses selain-manusia (Rifkin, 2017: 187, terjemahan saya).

Kedaulatan dalam hal ini terletak pada temporalitas pengalaman dan cerita yang dibagikan karena berbeda dengan kerangka waktu kemajuan yang menjadi momentum bagi intervensi negara dalam kehidupan masyarakat Papua. Aliansi Papua memberi jalan bagi konseptualisasi, pemahaman, dan pendudukan ruang dan waktu yang seringkali bertentangan dengan gagasan kemajuan negara modern.

Nuku Hari Ini

Dalam konklusi disertasinya, Muridan menulis bahwa ‘jika para sejarawan Indonesia pada masa Sukarno telah mempelajari sumber-sumber yang kaya milik VOC Belanda dan EIC Inggris secara lebih saksama, mereka akan mampu menunjukkan dengan meyakinkan adanya ikatan historis yang erat antara Maluku dengan pesisir Papua. Sebab itu mereka akan mampu memberikan bukti-bukti

yang lebih menyakinkan untuk melawan sebagian besar alasan politik semi-antropologis Belanda yang mengklaim bahwa karena akar kebudayaannya yang berbeda, ‘*New Guinea* Belanda’ harus dibiarkan memiliki masa depannya sendiri yang merdeka secara politik’ (Widjojo, 2013: 344). Saya ragu apakah argumen-argumen ini akan membuat para negosiator Belanda selama waktu itu lebih bisa menerima klaim rekan-rekan Indonesia mereka. Hal yang lebih menarik dari upaya untuk membuat penelitian sejarah ini relevan untuk Papua adalah penyimpangan dari standar wilayah, provinsi, atau bahkan berpusat pada ras.

Proyek besar Muridan berikutnya, PRM menunjukkan jejak yang jelas tentang hal ini tetapi proyek tersebut tidak memasukkan aspek-aspek kehidupan orang Papua yang disebutkan di atas. Kelemahan PRM ini bersumber dari fokusnya pada gagasan jalan menuju kemajuan, salah satu ciri utama modernisasi yang memperlakukan waktu sebagai tunggal dan netral dan sebagai milik negara-bangsa. Kemajuan memberikan dasar untuk memasukkan orang Papua dalam modernitas Indonesia bersama dan ini membatasi ‘kemungkinan untuk membayangkan dan memberlakukan penentuan nasib sendiri sebagai Pribumi’ (Rifkin, 2017: 186, terjemahan saya). Akibatnya, banyak agitasi etno-nasionalis cenderung tenggelam dalam kekhawatiran tentang uang tunai, perubahan iklim, pendidikan, perawatan kesehatan, dan hubungan masyarakat dengan tanah. Namun pertanyaan mendesak bagi banyak orang Papua adalah bagaimana berpikir tentang tanah, hubungan mereka dengan kerabat, leluhur, roh, Tuhan, dan entitas non-manusia, ketika negara, agama, dan gaya hidup modern menjadi subjek dari hubungan yang berbeda.

Sebagian besar orang Papua bergumul dengan perubahan cepat dalam lingkungan sosial dan kebijakan, di mana ada permintaan yang meningkat pada individu dan keluarga untuk menjaga diri mereka sendiri sementara sebagian besar program pembangunan gagal dilaksanakan dan para pemimpin lokal lebih peduli untuk merebut sumber daya daripada memberikan layanan

(Suryawan, 2017). Suryawan (2020) menggambarkan persimpangan antara 'Indonesia' dan 'Papua' dengan menyoroti partisipasi politik Papua dalam desentralisasi, politik elektoral dan pembentukan distrik dan kabupaten baru. Dia mencatat sejumlah kesinambungan yang jelas dengan perantara 'tradisional' dan mobilisasi politik kontemporer para pemilih, tetapi yang paling menarik adalah bahwa meski tembakan besar politik ini tampaknya mendukung sistem pemerintah Indonesia, mereka memberontak dalam batasan otoritas negara. Tindakan mereka tidak duduk nyaman di wilayah tersebut, sebagian besar karena mereka tidak memberikan kesejahteraan yang dijanjikan kepada rakyat, tetapi mereka terus mendapat dukungan dari rakyat karena mereka mewakili 'Papua' dan bukan 'Jakarta'. Dan cara-cara mereka melakukan sesuatu adalah yang paling tidak bisa ditembus, selain dari kemauan mereka terhadap ketidaktahuan yang juga sering mewarnai sikap Jakarta terhadap Papua.

Indonesia yang lebih luas juga masih dalam proses pembentukan, bukan hanya karena membangun bangsa adalah proyek berkelanjutan yang didasarkan pada konsep kemajuan dan kebesaran. Ini tentang menjaga ratusan kelompok bersama-sama melalui kisah persatuan di tengah sejarah-sejarah menyakitkan perang saudara, kudeta, main hakim sendiri dan campur tangan luar, dan begitu banyak pertanyaan yang belum terjawab. Sejarah Indonesia termasuk di antara banyak sejarah di dunia yang menunjukkan bahwa negara-negara tidak dapat dipercaya untuk bertanggung jawab atas semua orang dan kasus Papua berada di antara banyak yang menyoroti bahwa seringkali lebih baik untuk tidak membiarkan bangsa-negara mendefinisikan kita. Ini khususnya kasus di mana bangsa dikonseptualisasikan sebagai jalan menuju kemajuan.

Sementara PRM menunjukkan batas-batas narasi modernisasi Indonesia sebagai jalan menuju keadilan di Papua. Contoh jitu adalah proyek pembangunan jalan trans-Papua. Sebagai salah satu proyek infrastruktur paling ambisius Presiden Joko Widodo, trans-

Papua mengacu pada sebelas ruas jalan yang melintasi geografi wilayah yang menakutkan, yang membentang dari Sorong hingga Merauke dengan total panjang 4.325 kilometer. Medan yang sulit dan situasi keamanan yang dianggap mengancam persatuan bangsa telah memaksa Kementerian Pekerjaan Umum untuk melibatkan angkatan bersenjata. Sebab itu, banyak yang khawatir bahwa jalan tersebut akan mengakibatkan lebih banyak kekerasan negara dan bahwa peningkatan peluang ekonomi akan menarik lebih banyak lagi migran dari bagian lain Indonesia dan semakin meminggirkan orang Papua, baik secara sosial maupun politik.

Bagi banyak orang Papua, Trans Papua menjadi bukti bahwa kemajuan datang dalam bentuk aturan diferensial. Namun Presiden tetap menekankan bahwa jalan tersebut akan membuka daerah-daerah terpencil, menurunkan biaya transportasi, meningkatkan konektivitas dan dengan demikian mendorong kemajuan ekonomi untuk kepentingan rakyat Papua (Chauvel, 2019). Sudah sejak lama, sebagian besar orang Papua sudah mulai menerima begitu saja bahwa melalui sosialisasi, pendidikan dan pembangunan, mereka dapat mengakses kemajuan. Tetapi proyek-proyek seperti Trans Papua adalah pengubah permainan karena mereka terang-terangan mengekspos tingkat hukuman bagi mereka yang masih gagal untuk terlibat dalam moda eksploitasi dan subordinasi negara-bangsa.

Dalam cara yang mirip dengan Nieuw-Guinea untuk Belanda (Rutherford, 2018), untuk Jakarta, Papua adalah hal yang semua konotasi, prasangka, dan gagasan cenderung menghindari keterkaitan dengan hal yang nyata. Bagi sebagian besar elemen pemerintah Indonesia, Papua sering kali merupakan pengurangan yang menyakitkan khas dari perbatasan kolonial, di mana orang Papua mewakili semua yang dibutuhkan oleh upaya pembangunan bangsa negara: primitif, tidak beradab, terbelakang, hitam, liar, belum beragama, dan begitu seterusnya. Bagi mereka, Papua adalah perbatasan terakhir bangsa di mana hanya hukum yang paling kuat yang diperhitungkan. Ini adalah perbatasan bagi para pionir pekerja keras, bagi investor yang berani, bagi para pemimpin Papua

yang pandai dan pragmatis, dan di mana hampir tidak ada batasan hukum yang diberlakukan pada perang.

Terlepas dari banjir informasi tentang budaya dan perkembangan dari zaman Belanda, pengalaman tak ternilai selama pembangunan yang didanai PBB memacu di tahun 1960-an, dan badan studi-studi yang berkembang pesat yang dilakukan oleh orang Papua dan lainnya hingga saat ini, keinginan untuk ketidaktahuan, keduanya dari sisi Jakarta dan masyarakat Papua di pemerintah daerah tampaknya tidak berkurang. Namun untuk pengembangan ekstraksi sumberdaya, Papua seringkali dipandang sangat subur. Banyak sumber daya dikerahkan untuk meneliti potensi konsesi kehutanan, perkebunan dan pertambangan. Jadi, dari satu sisi Papua tetap merupakan tempat yang gelap, menakutkan, tidak bisa dihuni, dari sisi lain Papua adalah tanah subur yang dipetakan dengan baik dengan kantong-kantong kekayaan yang bisa dialihkan. Namun kedua perspektif tersebut menunjukkan bahwa Papua harus dimiliki untuk memajukan kemajuan bagi bangsa dan orang Papua, tetapi ruang yang ditawarkan untuk keberadaan orang sebagai orang Papua inilah sangat terbatas. Mark Rifkin menggambarkan keterbatasan ini untuk Indian Pribumi sebagai berikut:

“[Ini] bukanlah apakah masyarakat Pribumi dapat memilih untuk terlibat dalam praktik yang dapat dicirikan sebagai modern, atau apakah mereka dapat mencirikan pengalaman mereka sendiri sebagai modern, tetapi apa taruhannya memperlakukan partisipasi atau pengalaman seperti itu sebagai indikasi masuk ke dalam satu formasi temporal yang dengan sendirinya menandai satu-satunya kemungkinan untuk bergerak menuju masa depan” (2017: 15, terjemahan saya).

Jadi, untuk MRP menjadi sukses, kemajuan harus dikonseptualisasikan secara lebih holistik. Sementara PRM menangani ketidakadilan dan merumuskan jalan ke depan untuk Papua, terlalu banyak jalannya yang dibingkai sebagai kemajuan

modernisasi. Jalan yang sempit ini seringkali gagal mengakomodasi dimensi kehidupan yang tidak membutuhkan kemajuan seperti itu. ❖

Daftar Pustaka

- Barker, J. (2013). Epilogue: Ethnographies of state-centrism. *Oceania* 83(3): 259-264.
- Chauvel, R. (2019). Papua under the Joko Widodo Presidency. Dalam M. Lane (ed.), *Continuity and change after Indonesia's reforms: Contributions to an ongoing assessment*, pp. 213-237. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute.
- Hernawan, B. (2018). *Torture and peacebuilding in Indonesia: The Case of Papua*. London: Routledge.
- Hernawan, B & van den Broek, T. (1999). Dialog nasional Papua, sebuah kisah “memoria passionis” (Kisah Ingatan Penderitaan Sebangsa). *TIFA Irian*, March, No. 12.
- Isir, R. (2006). *Misi perjalanan kenabian dari ujung Bumi Papua kembali ke Yerusalem: Partisipasi perdana Orang Papua dalam perayaan Pesta Pondok Daun Israel di Yerusalem, Okotober 2005*. Jayapura: Komite Jaringan Doa Sahabat Papua.
- Kamma, F. C. (1948/9). De verhouding tussen Tidore en de Papoese Eilanden in legende en historie, III. *Indonesië* 2 (1948/9), 177-88.
- Pamungkas, C. (2017). The Campaign of Papua Peace Network for Papua Peace Land. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 21(2): 147-159.
- Rifkin, M. (2017). *Beyond settler time: Temporal sovereignty and indigenous self-determination*. Durham: Duke University Press.
- Rutherford, D. (2018). *Living in the stone age: Reflections on the origins of a colonial fantasy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (2017). The original political society. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(2): 91-128.
- Scott, J. (2009). *The Art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.

- Suryawan, I. N. (2012). Dari memoria passionis ke Foreri: Sejarah politik Papua, 1999-2000. *Paramita* 22(2): 143-156.
- Suryawan, I. N. (2012). *Papua versus Papua: Perubahan dan perpecahan budaya*. Yogyakarta: Labirin.
- Suryawan, I. N. (2020). *Siasat elite mencuri kuasa: Dinamika pemekaran daerah di Papua Barat*. Yogyakarta: Basabasi.
- Widjojo, M. S. (2007). *Cross-cultural alliance-making and local resistance in Maluku during the revolt of Prince Nuku, c. 1780-1810* (PhD Thesis, Leiden University).
- Widjojo, M. S. (2013). *Pemberontakan Nuku: Persekutuan lintas budaya di Maluku-Papua sekitar 1780-1810*. Depok: Komunitas Bambu.
- Widjojo, M.S., Elisabeth, A., Al Rahab, A., Pamungkas, C & Dewi, R. (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present and securing the future*. Jakarta: LIPI, Yayasan TIFA dan Yayasan Obor Indonesia.

BAB 22

DIALOG JAKARTA-PAPUA: APA MASIH RELEVAN?¹

Budi Hernawan

STF Driyarkara

Tepat pada peringatan Hari HAM se-dunia 2020 lalu, 147 pastor di Tanah Papua mengeluarkan seruan moral yang ditujukan kepada semua pihak yang terlibat dalam persoalan konflik Papua, mulai dari tokoh-tokoh gereja, pemerintah, aparat keamanan, investor, Majelis Rakyat Papua, hingga pimpinan Tentara Pembebasan Nasional Papua Barat (TPNPB). Inti seruan adalah desakan agar pihak-pihak yang dituju mengusahakan dialog guna menghentikan tindak kekerasan di Tanah Papua. Seruan itu diakhiri dengan penegasan sebagai berikut,

“Kami, para pastor se-papua sepakat dan dengan tegas menawarkan suatu pendekatan dialog. Pendekatan inilah, yang menjadi kebijakan baru dan bermartabat untuk membangun tanah Papua yang stabil, adil dan damai, serta sejahtera. Sekaligus dengan tegas menolak dan mengutuk tindakan kekerasan di atas tanah ini” (Jumpa Pers 2020).

1 Dr Budi Hernawan pernah hidup dan bekerja di Papua selama 12 tahun di antaranya memimpin Sekretariat Keadilan dan Perdamaian Keuskupan Jayapura periode 2004-2008.

Kata ‘mengutuk’ tindak kekerasan di Tanah Papua, sebuah kata yang jarang dipakai dalam dokumen dari lingkungan hirarki Gereja Katolik. Peristiwa ini banyak mengundang tanda tanda di dalam dan di luar Papua. Mengapa para Pastor untuk ketiga kalinya mengeluarkan seruan semacam ini tahun 2020? Apa yang mendasari seruan mereka? Mengapa mereka tidak melalui jalur hirarki seperti biasa? Mengapa mereka kembali menekankan kata dialog? Latarbelakang inilah yang menjadi dasar refleksi saya untuk bunga rampai buku ini. Saya bertanya lebih jauh lagi: apakah masih relevan dialog Jakarta-Papua?

Tulisan singkat ini tidak akan menjawab pertanyaan besar tersebut melainkan mengajak kita untuk berefleksi dan menimbang perjalanan gerakan perdamaian di Tanah Papua pasca Suharto. Saya akan bertolak dari tonggak-tonggak sejarah dalam gerakan perdamaian di Papua sebelum berlanjut pada tiga kajian empiris yang sangat relevan dengan refleksi ini. Kemudian tulisan ini ditutup dengan ulasan singkat mengenai *memoria passionis* sebagai energi perjuangan orang Papua untuk mengatasi konflik yang berkepanjangan di Papua dengan jalan nirkekerasan.

Tonggak-Tonggak Sejarah

Bagi mereka yang tinggal di Papua atau mengikuti perkembangan Papua, seruan tadi kiranya tidak asing. Lebih dari 20 tahun terakhir seruan damai dan menolak kekerasan telah digaungkan dari Papua. Sejumlah tonggak sejarah penting dicatat di sini dan saya merasa terhormat karena boleh mengalami sebagian besar peristiwa-peristiwa tersebut. Pertemuan Tim 100 dari Papua dengan Presiden B.J. Habibie pada 26 Februari 1999 di Istana Negara boleh dikatakan menjadi titik awal kampanye damai di tingkat nasional. Tom Beanal selaku Ketua Tim 100 dengan jelas meminta Papua keluar dari Indonesia. Permintaan itu dijawab oleh Presiden Habibie dengan pulang dan memikirkan kembali. Peristiwa bersejarah ini kami refleksikan dengan konsep *memoria passionis* (Hernawan & van den Broek, 1999) yang kami pinjam dari Teolog Jerman, Johan Baptist

Metz. Konsep itu kemudian menjadi istilah populer di Papua hingga sekarang.

Kepulangan Tim 100 mendatangkan energi baru bagi Papua. Saya masih ingat bagaimana warga Papua kemudian membangun pos-pos perdamaian di bawah dukungan Satgas Papua. Mereka tekun bergerak hingga berbuah pada Musyawarah Besar Papua 2000 dan kemudian Konggres Papua (KP) II pada 2000 di GOR Jayapura. Dalam KP II Papua, Presidium Dewan Papua (PDP) selaku pimpinan rakyat Papua dipilih dan mendapat mandat dari KP II untuk menyelesaikan masalah Papua dengan cara dialog damai. Keputusan ini menjadi dasar kampanye PDP untuk melobi Jakarta untuk merundingkan masalah Papua. Namun PDP tak bisa lama berkuprah karena mereka dijerat dengan proses hukum dan ditahan oleh Polda Papua.

Penting untuk dicatat di sini bahwa seruan perdamaian tersebut tidak berada di ruang vakum. Pada tahun yang sama, Papua mengalami tindak kekerasan yang tidak bisa dipandang ringan. Pada Oktober 2000 di Wamena (Tim Kemanusiaan Wamena, 2001) terjadi tindak kekerasan yang memakan korban jiwa yang tidak sedikit yang berawal pada pembubaran posko-posko Satgas Papua. Pada Desember 2000 terjadi serangan terhadap Polsek Abepura yang kemudian menjadi dasar bagi aparat keamanan untuk menargetkan asrama-asrama mahasiswa Papua yang berasal dari Pegunungan Tengah. Peristiwa ini kemudian dikenal sebagai kasus pelanggaran berat HAM Abepura yang ditangani oleh Komisi Penyelidik Pelanggaran (KPP) HAM bentukan Komnas HAM (Komnas HAM, 2001). Sebagai orang yang terlibat sebagai anggota KPP HAM, saya masih ingat betapa para saksi korban bersama tim pendamping berjuang sangat keras untuk menembus segala rintangan agar mereka bisa bersaksi di Pengadilan HAM yang berada di kota Makassar, jauh dari kampung halaman mereka.

Seruan damai dan penghentian kekerasan bukanlah sekedar orasi di jalan atau konsumsi media. Sebaliknya seruan itu didasarkan pada kondisi lapangan yang genting dan tingkat kekerasan yang tinggi. Perjuangan itu kemudian diteruskan oleh Elsham Papua yang

mengadakan konferensi Papua zona damai pada 2001. Peristiwa ini menorehkan tonggak sejarah penting bagi Papua, dimana ornop ambil bagian langsung di dalamnya. Di sini mulai terjadi estafet pertama. Kampanye damai tidak lagi dimotori oleh pemimpin politik Papua melainkan oleh pegiat HAM di Papua. Elsham menggandeng Polda Papua untuk membicarakan situasi konflik di Papua.

Di tahun yang sama sekurang-kurangnya, ingatan Papua mencatat dua peristiwa besar, yakni peristiwa Wasior dan pembunuhan Ketua PDP, Theys Hiyo Eluay. Wasior menjadi saksi serangan terhadap 5 anggota Brimob dan 1 karyawan PT. Vatika Papuana Perkasa dan kemudian diikuti dengan operasi keamanan yang menysasar penduduk Wasior. Kasus ini sudah diberkas menjadi perkara pelanggaran berat HAM (Komnas HAM, 2004) tetapi hingga detik ini, Kejaksaan Agung tidak pernah melimpahkannya ke Pengadilan HAM.²

Lain halnya dengan Kasus pembunuhan Theys Eluay, TNI menggelar Sidang Militer di Surabaya dua tahun kemudian pada 2003 dan menghadirkan Komandan Satgas Tribuana VIII dan keenam anak buahnya sebagai terdakwa. Mereka dinyatakan bersalah, dipecat dan divonis penjara. Pada tahun 2018, 15 tahun sesudah vonis pengadilan militer, Petrik Matanasi dari tirto.co mengungkap fakta yang mencengangkan. Para terdakwa tetap berdinasi di Angkatan Darat bahkan Hartomo menjadi Gubernur Akmil (2015), Kabais (2016) hingga Komandan Pusat Teritorial Angkatan Darat (2017)³.

Gerakan perdamaian Elsham dengan semboyan Papua Zona Damai menggerakkan para pemimpin Gereja untuk lebih tampil ke depan menyurakan penghentian kekerasan di Tanah Papua. Konferensi Papua Tanah Damai 2003 yang melibatkan semua aktor di Papua. Pemerintah, aparat keamanan, tokoh-tokoh lintas agama, tokoh-tokoh adat, tokoh-tokoh politik Papua, pegiat HAM, praktisi

2 <https://nasional.tempo.co/read/1154059/komnas-ham-sebut-kasus-wasior-wamana-paling-bisa-segera-diproses/full&view=ok> diakses pada 1 Februari 2021.

3 <https://tirto.id/jalan-karier-hartomo-perwira-yang-terlibat-pembunuhan-theys-eluay-c9St> diakses 1 Februari 2021.

hukum, aktivis perempuan—semua hadir dan duduk bersama di satu ruangan guna membahas konflik yang tetap berkepanjangan di Tanah Papua. Pada akhir konferensi, semua aktor bertekad menghentikan kekerasan dan membangun budaya damai dan bersepakat untuk bekerja bersama di berbagai sektor yang disepakati.

Namun konferensi tersebut tak dapat dilepaskan dari catatan kekerasan yang terus terjadi di Papua. Wamena kembali menjadi saksi insiden pembobolan gudang senjata Kodim 1702 Wamena (Koalisi LSM untuk Perlindungan dan Penegakan HAM di Papua 2003). Insiden ini mengakibatkan operasi militer untuk mengejar pelaku pembobolan. Alih-alih menangkap pelaku, belasan hingga puluhan warga sipil menjadi korban. Seperti halnya kasus Wasior 2001, kasus ini sudah diberkas oleh Komnas HAM (Komnas HAM, 2004) menjadi perkara pelanggaran HAM berat yang seharusnya disidik oleh Kejaksaan Agung. Dua puluh tahun kemudian, perkara ini masih mangkrak. Tak kunjung jelas kapan perkara ini akan dipetieskan atau disidangkan.

Tak cukup di Papua, tekad mewujudkan Papua Tanah Damai dibawa hingga forum Dewan HAM PBB di Jenewa 2005. Gereja Katolik dan Gereja Kristen Injili di Tanah Papua bersama mengkampanyekan PTD dalam forum diplomatik tersebut.⁴ Kampanye Papua Tanah Damai menjadi gerakan yang dimotori para pemimpin lintasagama di Tanah Papua. Setiap tahun khususnya pada 5 Februari atau 21 September para pemimpin lintas agama menggerakkan umatnya untuk mendukung kampanye tersebut. Dua momen tersebut dipilih karena 5 Februari merupakan hari pekabaran injil di Tanah Papua dan 21 September merupakan hari perdamaian dunia. Di balik gerakan ini SKP Keuskupan Jayapura dan SKPKC GKI menjadi motor penggerak utama.

Seiring perjalanan waktu, munculah Jaringan Damai Papua yang didirikan oleh Pater Neles Tebay dan Muridan Widjdo.

⁴ <https://justiceandpeace.nl/wp-content/uploads/2020/04/Report-Geneva-Appeal-West-Papua.pdf> diakses 1 Februari 2021.

Pemunculan ini diawali dengan penerbitan buku *Papua Rooda Map* (Widjojo, 2010) yang memetakan akar persolan konflik di Papua selama lima dekade sebagai buah penelitian LIPI. Pater Neles sendiri juga menuliskan gagasannya tentang dialog Jakarta-Papua dalam bukunya *Dialog Jakarta-Papua: sebuah perspektif Papua* (Tebay, 2009).

Perlahan-lahan kampanye damai di Papua yang sebelumnya dimotori kaum agamawan bergeser ke tim JDP yang terdiri campuran akademisi, pegiat HAM, adat, dan perempuan. Komposisi tim JDP juga menarik karena menggabungkan unsur OAP dan tim Jakarta (khususnya LIPI) dengan pembagian peran yang terstruktur rapi. Pelembagaan sedemikian tentu merupakan satu lompatan panjang dari kampanye PTD yang lebih bersifat pendidikan publik dan simbolisme menjadi lembaga dengan pekerjaan full-time yang mengarah pada pengambil keputusan tertinggi di negeri ini. Selain itu, dari segi pendanaan dan jaringan kerja internasional, JDP juga didukung oleh Humanitarian Dialogue Centre (HDC), sebuah lembaga Swiss yang memusatkan diri sebagai penengah konflik politik maupun konflik bersenjata seperti terjadi di Aceh, Thailand Selatan, Filipina Selatan atau Rakhine, Myanmar. HDC hanya bekerja di belakang layar.

Selama masa kepemimpinan Pater Neles Tebay, JDP menggelar konsultasi publik di berbagai titik kunci di tanah Papua dan tak lupa menggelar konsultasi publik khusus dengan warga pendatang. Dari sinilah lahir indikator damai di Tanah Papua dan persepsi tentang dialog baik di kalangan OAP maupun pendatang. Keduanya sama-sama tidak menginginkan kekerasan dan perpecahan di Tanah Papua. Capaian JDP tak hanya berhenti di situ. JDP berhasil mengadakan pembahasan-pembahasan awal tentang dialog Jakarta-Papua baik dengan Presiden SBY maupun Jokowi saat mereka berkuasa. Pertemuan dengan petinggi negeri ini kemudian ditindaklanjuti dengan apa yang disebut dialog sektoral, yakni pembahasan sektor-sektor kebijakan pembangunan dengan pejabat pemerintah yang terkait dengan bidang yang bersangkutan.

JDP juga memilih juru runding Papua yang dipilih saat Konferensi Perdamaian JDP dilangsungkan di Jayapura pada 2011. Juru runding ini terdiri dari lima orang tokoh Papua yang kesemuanya telah tinggal di luar Indonesia dan menjadi warganegara di sana. Mereka adalah Octo Mote (warganegara Amerika Serikat), Benny Wenda (warganegara Inggris), Rex. Rumakiek (warganegara Australia), John Ondowame (warganegara Fiji) dan Leonie Tanggahma (warganegara Belanda). Pilihan ini kiranya didasarkan pada pertimbangan strategis dan keamanan mengingat sejarah para pemimpin Papua yang tinggal di negeri ini umumnya entah dipenjara entah dihilangkan nyawanya.

Octo Mote kemudian merintis upaya untuk membekali para juru runding dengan keterampilan dan analisis aktual dalam kerjasama dengan Prof. John Braithwaite di Australian National University pada 2011. Dengan segala keterbatasan, sejumlah pertemuan kecil berhasil diadakan di antara juru runding untuk bertemu meski tidak semua anggota bisa hadir. Dalam pertemuan tersebut, Pater Neles Tebay selaku pimpinan JDP juga selalu diundang untuk dapat bertemu secara tatap muka dengan tim juru runding tetapi tidak pernah hadir. Barangkali pertimbangan keamanan melatarbelakangi keputusan tersebut.

Jika kita melihat ke belakang, kita bisa menengarai bahwa selain motor kampanye berubah dari kaum agamawan ke kalangan aktivis, fokus kampanye juga berubah dari Papua Tanah Damai menjadi isu dialog. Dengan demikian kampanye yang dilakukan JDP lebih menitik pada isu yang lebih terukur, operasional, teknis dan terfokus. Dia tidak lagi bicara pada tataran konsep perdamaian yang umum tetapi langsung mengarah pada pintu masuk untuk menangani konflik politik di Tanah Papua melalui mekanisme perundingan. Karenanya isu dialog tidak selalu dengan mudah dipahami baik oleh kalangan Papua maupun pemerintah.

Sejak Pater Neles jatuh sakit dan sepeninggal Muridan Widjodjo, aktivitas JDP menurun drastis. Di bawah kepemimpinan Adriana Elisabeth LIPI masih terus mengadakan diplomasi ke

kalangan petinggi pemerintah dalam dialog sektoral tetapi di tingkat Papua dialog tidak lagi menjadi sebuah gerakan rakyat. Ide dialog tetap digaungkan tetapi intensitas kegiatan di tingkat akar rumput tidak ada lagi. Petisi Rakyat Papua⁵ yang digelar untuk menolak Otsus Jilid II misalnya diorganisir oleh kalangan muda Papua, bukan oleh JDP.

Selain itu dengan berdirinya ULMWP pada 2014 sebagai wadah resmi politik Papua, fokus pemerintah tidak lagi kepada JDP melainkan kepada aktivitas politik ULMWP yang mengantongi status peninjau di forum diplomatik MSG sama dengan status Indonesia dan Timor Leste di forum tersebut. Dimanapun ULMWP mengadakan kegiatan politik, pemerintah tak segan mencurahkan segala daya upaya untuk menetralsir (Hernawan, 2016).

Pada tahun yang sama, *memoria passionis* orang Papua kembali bertambah dengan terjadinya penembakan 4 orang anak SMA di Enarotali, Paniai, 7-8 Desember 2014. Peristiwa ini diberkas oleh Komnas HAM sebagai pelanggaran berat HAM⁶. Namun hingga kini tidak kunjung ada proses penyidikan di tingkat Kejaksaan Agung, apalagi persidangan.

Sepeninggal duet Muridan dan Pater Neles, JDP cukup lama mengalami kevakuman dalam mengkampanyekan dialog Jakarta-Papua. Kini JDP dipimpin oleh Pater John Bunay. Sejauh ini belum terlihat lagi kiprah JDP sebagai penggerak dinamika di akar rumput seperti konsultasi publik di era awal kerja JDP. Beberapa kali Pater John Bunay mengeluarkan seruan tetapi lebih dalam konteks internal Gereja. Sejauh ini juga belum terlihat kegiatan diplomasi tingkat tinggi di tingkat presiden yang melanjutkan upaya yang sudah terjadi sebelumnya.

Dengan rangkaian perjalanan panjang untuk mendorong perdamaian dan dialog, mengapa Papua tetap mengalami tingkat kekerasan yang tinggi bahkan konflik bersenjata yang tak kunjung

5 <https://jubi.co.id/ratusan-organisasi-di-papua-sepakat-lanjutkan-petisi-rakyat-papua-tolak-otsus/> diakses 1 Februari 2021.

6 <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200216100911-12-475045/komnas-ham-kasus-paniai-berdarah-masuk-pelanggaran-berat>

reda? Bahkan kini ide dialog banyak dipertanyakan oleh berbagai kalangan di Papua. Dengan kata lain seberapa penting dialog Jakarta-Papua itu sekarang di tengah pandemi dan meningkat kekerasan di Papua?

Jalan Nirkekerasan vs Perjuangan Bersenjata

Dalam studi perdamaian dan konflik, pertanyaan klasik yang selalu muncul adalah seberapa efektif jalan nirkekerasan seperti dialog dibandingkan dengan perjuangan bersenjata untuk mampu mengubah tata sosial dan politik di suatu negara. Kajian empiris di bidang ini sudah sangat berkembang sehingga saya mengambil satu dua rujukan untuk menjawab pertanyaan tersebut dalam kaitan dengan dialog Jakarta-Papua.

Studi panjang yang dilakukan oleh duet ilmuwan sosial dari Amerika Serikat, Chenoweth dan Stephan (2011) tentang gerakan masyarakat sipil dalam mengubah rejim politik di suatu negara menjadi amat relevan di sini. Keduanya meneliti 323 gerakan rakyat sipil baik yang bersenjata maupun nirkekerasan dalam kurun waktu lebih dari satu abad (1900-2006) untuk mencari bukti empiris tentang keberhasilan dan kegagalan gerakan rakyat sipil dalam mengubah rejim politik di berbagai belahan dunia. Mereka membandingkan mana yang lebih efektif gerakan bersenjata atau gerakan nirkekerasan.

Kedua peneliti menemukan bahwa dari 323 gerakan perlawanan rakyat tersebut, 55% gerakan nirkekerasan **berhasil penuh** dibandingkan dengan tingkat keberhasilan gerakan bersenjata yang hanya mencapai 25%. Sementara itu untuk tingkat keberhasilan **sebagian** saja, gerakan perlawanan sipil nirkekerasan mencapai 25% sementara gerakan bersenjata mencapai 11%. Dari segi tingkat **kegagalan**, perjuangan bersenjata mencapai 61% sementara gerakan nirkekerasan mencapai 21% (Chenoweth & Stephan, 2011: 9).

Hal lain yang tak kalah penting adalah temuan tentang faktor yang menyebabkan keberhasilan gerakan nirkekerasan tadi,

yakni **partisipasi**. Partisipasi yang dimaksudkan di sini adalah “keterlibatan individu secara aktif dan teramati dalam tindakan-tindakan kolektif” (Chenoweth & Stephan 2011: 30). Duet peneliti menemukan bahwa halangan moral, fisik, informasi dan komitmen untuk terlibat dalam gerakan nirkekerasan jauh lebih rendah dibandingkan dengan perjuangan bersenjata (Chenoweth & Stephan 2011: 10). Keterlibatan massa yang luas memungkinkan gerakan nirkekerasan meningkatkan tingkat perlawanan, pembangkangan sipil, inovasi taktik perlawanan hingga pergeseran loyalitas pihak lawan, khususnya angkatan bersenjata. Rerata partisipasi gerakan nirkekerasan adalah 200.000 orang. Dengan kata lain, kata kuncinya adalah mobilisasi massa.

Kajian kedua yang tak kalah penting dilakukan oleh Susanne Karstedt, kriminolog asal Jerman yang sekarang bekerja di Universitas Griffith, Australia. Seperti halnya Chenoweth & Stephan, Karstedt (2012) menggunakan kajian empiris dan bahkan statistik yang rumit untuk melihat dinamika masyarakat yang mengalami kekerasan secara luar biasa (*extremely violent society*) dalam 73 negara di dunia selama jangka waktu 1976-2009. Secara khusus dia menganalisis empat jenis kekerasan: pembunuhan antarindividu, kekerasan negara, terorisme, dan konflik bersenjata dalam satu negara.

Dalam bentangan studinya, Karstedt menemukan bahwa masyarakat yang mengalami kekerasan secara luar biasa boleh jadi tidak pernah akan lepas sepenuhnya dari jaring-jaring kekerasan tersebut meski wujudnya berubah rupa. Masyarakat yang pada awalnya mengalami kekerasan negara yang mendominasi kehidupan mereka pada suatu ketika mungkin terbebas dari kekerasan negara karena perubahan rejim politik di negara tersebut. Akan tetapi, menurut Karstedt, kekerasan negara adalah faktor yang paling berkaitan dengan semua unsur kekerasan lain, menciptakan iklim kekerasan dan menjadi pendorong munculnya lingkaran kekerasan (Karstedt, 2012: 503-504). Masyarakat yang pernah mengalami genosida ternyata tidak dapat melepaskan diri sepenuhnya dari

warisan kekerasan genosida yang kemudian berubah wujud menjadi kekerasan antarindividu atau tindak terorisme.

Studi sedemikian menjadi peringatan bagi kita bahwa warisan kekerasan struktural seperti dalam konteks Papua kemungkinan besar meresap ke ranah domestik menjadi kekerasan dalam rumah tangga atau kekerasan antarindividu. Kekerasan negara boleh jadi hilang saat rejim politik berganti tetapi resapan kekerasannya telah beralih wujud. Dalam konteks Papua, laporan Komnas Perempuan *Stop Sudah!* (Komnas Perempuan, 2010) kiranya menjadi penanda empirik keterkaitan antara kekerasan di ranah publik dengan kekerasan di ranah privat dan domestik.

Akhirnya studi terakhir yang berperan penting di sini: proyek penelitian *peacebuilding compared* yang dimotori oleh John Braithwaite dari *Australian National University* yang sekaligus merupakan promotor doktoral saya. Dari kasus-kasus kekerasan terparah di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia, yang diselidikinya, Braithwaite menemukan bahwa setiap konteks masyarakat yang mengalami kekerasan secara luar biasa memiliki caranya sendiri yang unik untuk bangkit, menjahit luka yang diderita bersama, dan menjalani proses penyembuhan sebagai suatu bangsa. Dengan kata lain, model TRC Afrika Selatan tidak bisa dijadikan kiblat bagi berbagai macam sejarah kekerasan di konteks yang berbeda.

Dalam konteks Indonesia, misalnya, Braithwaite (2010) menengarai bahwa *anomie* adalah sumber dari segala kekerasan yang luarbiasa terjadi di Indonesia sesaat rejim Orde Baru Suharto tumbang. Bangsa Indonesia perlahan bangkit karena watak dasar gotong royong sehingga proses menjahit kembali luka yang terkoyak kemudian perlahan terjadi. Keretakan antar warga bangsa kemudian terjalin kembali tetapi upaya menggali dan menemukan fakta-fakta peristiwa kekerasan tidak terjadi. Rejim yang baru dan warga tidak berminat menggali kembali fakta kekerasan yang terjadi di Sampit, Poso, Ambon, Jakarta, Aceh atau Papua sehingga Braithwaite menggolongkannya sebagai proses ‘non-truth.’ Baik

elit politik maupun warga lebih memilih melewati masa pahit dan meninggalkannya meski dalam Perjanjian Malino maupun Perjanjian Helsinki pengungkapan kebenaran menjadi bagian tak terpisahkan dari dua perjanjian tersebut. Untuk dimensi pemulihan hubungan alias rekonsiliasi antarwarga, Braithwaite menemukan hal ini terjadi di tingkat warga meski tidak terjadi antara negara dan warganya.

Jika kajian-kajian ini kita satukan dan kita kaitkan dengan pertanyaan mengenai relevansi dialog untuk Papua, kiranya kita bisa memetik pelajaran berharga dari mereka. Pertama, jika jalan dialog ingin tetap diperjuangkan, maka mereka yang hendak menjalaninya seperti JDP perlu menjadikannya sebuah gerakan rakyat yang luas, yang melibatkan semua pihak lintas etnis, agama dan wilayah. Gerakan dialog tidak cukup hanya berupa seruan moral di publik, konferensi pers, diskusi ilmiah, webinar, melainkan harus menjadi gerakan sosial yang melibatkan massa secara aktif dan teramati. Gerakan nirkekerasan secara empiris dan historis jauh lebih efektif dibandingkan dengan perjuangan bersenjata. Namun gerakan nirkekerasan tersebut harus berbentuk gerakan sosial seperti dianalisis oleh Chenoweth dan Stephan di atas. Dalam bahasa pakar budaya damai John Paul Lederach (Lederach, 1997), gerakan perdamaian tidak cukup menjangkau level elit di pucuk strata sosial, melainkan harus menjangkau dua level di bawahnya: level menengah dan level bawah. Ketiganya perlu bergerak dan dimobilisasikan secara serentak meski caranya berbeda.

Kedua, belajar dari Karstedt, para pendukung gerakan perdamaian di Papua perlu sadar dan waspada akan *continuum* kekerasan yang dapat berubah wujud dan meresap ke berbagai ranah kehidupan kita. Kekerasan struktural dengan mudah merembes ke ranah privat dan memengaruhi kehidupan individu di wilayah terdalam kehidupan mereka. Perjuangan melawan kekerasan negara saat ini perlu diiringi dengan kesadaran kritis atas jangkauan dampak kekerasan negara tersebut dalam ranah privat dan domestik saat ini dan di masa mendatang.

Ketiga, pemahaman sedemikian akan mempertajam perjalanan Papua dalam mengatasi kekerasan dan menemukan bentuknya sendiri dalam memperjuangkan budaya damai yang selama 20 tahun terakhir sudah dikampanyekan. Inilah pelajaran berharga yang dapat dipetik dari kajian Braithwaite. Dalam konteks Papua, apa yang sekiranya bisa menjadi energi penggerak bersama? Tidak lain adalah *memoria passionis*.

Memoria Passionis

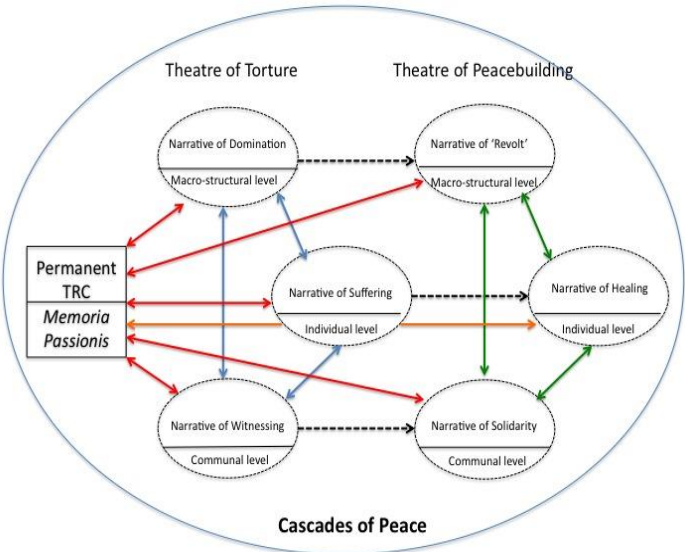
Selama lebih kurang 12 tahun saya terlibat langsung dalam pengumpulan orang Papua di dalam maupun di luar Tanah Papua. Selama itu pula saya belajar bahwa *memoria passionis* memang menjadi energi penggerak luar biasa untuk menyatukan orang Papua guna mengarah pada perubahan. *Memoria passionis* itulah yang menggerakkan orang Papua untuk berkali-kali turun ke jalan memperjuangkan isi hati dan pikiran mereka. Sebut saja, Mubes Papua, Kongres Papua II, penolakan pemekaran provinsi, hingga pendudukan kantor Gubernur Papua sebagai wujud perlawanan terhadap tindak dan ujaran rasis terhadap orang Papua.

Mengingat pentingnya kedudukan *memoria passionis*, baiklah saya ringkaskan sekali lagi apa yang kami maksudkan dengan *Memoria passionis* (ingatan penderitaan) adalah sumber energi pembaruan menuju situasi yang lebih baik. Ingatan penderitaan adalah jenis ingatan yang ‘berbahaya’ dan ‘subversif’ karena mampu mengguncangkan status quo kekinian dan menyingkapkan banalitas keadaan sekarang yang sudah ditelan mentah-mentah. Namun perlu digarisbawahi juga bahwa ingatan itu tidak hanya soal berbahaya tetapi juga soal harapan ke masa depan. Ia menggabungkan masa lampau, masa kini dan masa depan (Hernawan, 2018: 38-39).

Dalam konteks gerakan rakyat sipil yang dibahas oleh Chenoweth and Stephan di atas, *memoria passionis* inilah yang kiranya telah dan akan terus menjadi sumber energi untuk mendesakkan perubahan struktural yang mendasar di Papua jika para pihak yang bekerja untuk perdamaian mampu melakukan

mobilisasi. Mobilisasi ini tidak hanya menyangkut internal Papua tetapi justru kemampuan untuk melakukannya melampaui batas-batas tradisional seperti ikatan darah, ikatan etnis, ikatan agama atau ikatan geografis. Justru mobilisasi lintas kelompok dan golongan menjadi kunci sukses untuk segala perjuangan rakyat sipil nirkekerasan seperti ditemukan oleh kedua peneliti tersebut.

Dalam kerangka pikir sedemikian, saya menawarkan kerangka teoretis yang saya sebut ‘teater perdamaian’ sebagai antitesa ‘teater penyiksaan’ di Papua (Hernawan, 2018: 193). *Memoria passionis* haruslah dijadikan sumber energi untuk bertransformasi dari tata sosial politik yang berwajah penyiksaan menjadi tata sosial politik baru yang berwajah perdamaian. Dalam *memoria passionis*, sebenarnya terdapat tiga lapis narasi di tiga aras yang berbeda. Di aras makro-struktural terdapat narasi **dominasi (dominasi)**, di aras komunitas masyarakat terdapat narasi **saksi (witnessing)**, dan di aras individu terdapat narasi **penderitaan (suffering)**. Tiga narasi ini perlu mengalami transformasi sehingga lapis-lapis perdamaian di Papua terbangun di tiga aras yang berbeda tadi.



Bagan 1. Transformasi teater penyiksaan ke teater perdamaian (Hernawan 2018: 193)

Di aras makro-struktural perlu terjadi narasi **pembaruan** (*revolt*)⁷ yang mengubah narasi dominasi, sementara di aras komunal perlu terjadi narasi **solidaritas** (*solidarity*) sehingga orang tidak hanya menjadi saksi dan penonton melainkan bergerak untuk terlibat. Di aras individu perlu terjadi narasi **penyembuhan** (*healing*) sehingga narasi penderitaan diubah total. Segala daya upaya para penggerak perdamaian di Tanah Papua sebenarnya terarah pada tiga lapis ini. Upaya negosiasi dengan berbagai lapisan petinggi negeri ini berupaya untuk mengadakan pembaruan dan perombakan kebijakan yang bersifat dominasi terhadap Papua. Sementara itu di tingkat masyarakat, jaringan solidaritas makin terbangun. Di tingkat individu, proses-proses penyembuhan luka juga berjalan beriringan.

Ingatan penderitaan telah dan akan terus menjadi sumber kekuatan bagi perubahan di Tanah Papua. Pertanyaan kita sekarang, apakah ada pihak yang sedang atau telah mengkonsolidasikan tiga aras ini menjadi kekuatan gerakan rakyat yang terpadu sehingga menjadi gerakan nirkekerasan yang solid? Inilah yang menjadi pekerjaan rumah bagi mereka yang hendak memperjuangkan kelanjutan dialog Jakarta-Papua. ❖

Daftar Pustaka

- Braithwaite, J., Braithwaite, V. Cookson, M & Dunn, L. (2010). *Anomie and violence: Non-Truth and reconciliation in Indonesian peacebuilding*. Canberra: ANU Press.
- Chenoweth, E & Stephan, M.J. (2011). *Why civil resistance works: The strategic logic of nonviolent conflict*. New York: Columbia University Press.
- Faith-Based Network on West Papua. (2006). Faith-Based Network on West Papua Geneva appeal on West Papua “Papua, land of peace”. The Hague: Faith-Based Network on West Papua.

⁷ Perlu dicatat di sini bahwa kata ‘revolt’ mengacu pada konsep revolt dalam pandangan Julia Kristeva yang berarti pada pembaruan, kembali ke tatanan asli, bebas dari dominasi sehingga tidak tepat diterjemahkan sebagai pemberontakan seperti artian harafiahnya (lih. Hernawan 2018: 203-206).

- Diakses pada 1 Februari 2021 dari <https://justiceandpeace.nl/wp-content/uploads/2020/04/Report-Geneva-Appeal-West-Papua.pdf> diakses 1 Februari 2021.
- Hernawan, B. (2016). Listening to the Pacific beat on Papua. *The Jakarta Post*, 2016. <http://www.thejakartapost.com/academia/2016/09/29/listening-to-the-pacific-beat-on-papua.html>.
- Hernawan, B. (2018). *Torture and peacebuilding in Indonesia, the case of Papua*. London and New York: Routledge.
- Hernawan, B & van den Broek, T. (1999). Dialog nasional Papua, sebuah kisah “memoria passionis” (Kisah Ingatan Penderitaan Sebangsa). Jayapura: *TIFA Irian*.
- Karstedt, S. (2012). Contextualizing Mass Atrocity: The Dynamics of ‘Extremely Violent Societies. *European Journal of Criminology* 9 (5): 499-513.
- Koalisi LSM untuk Perlindungan dan Penegakan HAM di Papua. (2003). *Laporan awal Kasus Wamena 4 April 2003*. SKP Jayapura, ELSHAM Papua, Kontras Papua, ALDP, Koalisi Perempuan Papua, Elsam Jakarta, PBHI Jakarta (Jayapura).
- Komnas HAM. (2001). *Laporan akhir KPP HAM Papua/ Irian Jaya*. Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Jakarta).
- Komnas HAM. (2004). *Laporan penyelidikan Tim Ad Hoc Penyelidikan Pelanggaran HAM Berat di Papua*. Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Jakarta).
- “Komnas HAM: Kasus Paniai Berdarah masuk pelanggaran berat.” (2010, 16 Februari). [cnnindonesia.com](https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200216100911-12-475045/komnas-ham-kasus-paniai-berdarah-masuk-pelanggaran-berat). Diakses pada 1 Februari 2021 dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200216100911-12-475045/komnas-ham-kasus-paniai-berdarah-masuk-pelanggaran-berat>
- Komnas Perempuan. (2010). *Stop sudah! Kesaksian perempuan Papua korban kekerasan dan pelanggaran HAM 1963-2009*. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, Majelis Rakyat Papua, ICTJ (Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan).

- Lederach, J. P. (1997). *Building peace: Sustainable reconciliation in divided societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace.
- Matanasi, P. (2018, 28 November). Jalan karier Hartomo, perwira yang terlibat pembunuhan Theys Eluay. Diakses pada 1 Februari 2021 dari <https://tirto.id/jalan-karier-hartomo-perwira-yang-terlibat-pembunuhan-theys-eluay-c9St> diakses 1 Februari 2021.
- Pademme, A. (2021, 7 Januari). “Ratusan organisasi di Papua sepakat lanjutkan petisi rakyat Papua tolak Otsus.” Diakses pada 1 Februari 2021 dari <https://jubi.co.id/ratusan-organisasi-di-papua-sepakat-lanjutkan-petisi-rakyat-papua-tolak-otsus/>.
- Putri, B. U (2018, 10 Desember). “Komnas HAM sebut Wasior Wamena paling bisa segera diproses.” Diakses pada 1 Februari 2021 dari <https://nasional.tempo.co/read/1154059/komnas-ham-sebut-kasus-wasior-wamena-paling-bisa-segera-diproses/full&view=ok>.
- Tebay, N. (2009). *Dialog Jakarta-Papua: Sebuah perspektif Papua*. 1 ed. Jayapura: Sekretariat Keadilan dan Perdamaian, Keuskupan Jayapura.
- Tim Kemanusiaan Wamena. (2001). *Peristiwa tragedi kemanusiaan Wamena 6 Oktober 2000: sebelum dan sesudahnya, Sebuah laporan investigasi*. SKP Jayapura, Kontras Papua, Elsham Papua, LBH Jayapura (Jayapura).
- Widjojo, M.S. (ed). (2010). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*. Cet. 1. ed. Jakarta: Kerja sama LIPI, Yayasan Tifa, dan Yayasan Obor Indonesia.

BAB 23

SIKAP ‘TELADAN’ MURIDAN DAN PERAN ‘PENDATANG’ DALAM SOLUSI PAPUA

Theo van den Broek

*Sekretariat Keadilan dan Perdamaian-Keutuhan Ciptaan
Fransiskan Papua*

Saat diundang untuk membuat ‘tulisan kenangan akan Saudara Muridan’, pikiran saya secara spontan ditarik pada apa yang paling saya kagumi dalam pribadi seorang Muridan. Yakni, gayanya menempatkan diri sebagai ‘pendatang’ di tengah para ‘orang asli Papua’ yang memperjuangkan pengindahan ‘hak anak sulung’ di tanahnya sendiri. Saya tidak terlalu sering bertemu dengan Muridan, namun sewaktu bertemu, saya selalu merasa dekat dengannya dan kami dapat membahas sejumlah hal yang menjadi niat dan keprihatinan kami bersama. Tujuan pembahasan kami tidak lain daripada lebih memahami permasalahan dan menemukan apa yang sebaiknya dibuat untuk mengatasi segala halangan mencapai suatu suasana hidup yang lebih damai dan yang mengindahkan harapan dasar dan benar ‘anak sulung’ di tanahnya sendiri.

Dalam proses itu ada dua hal yang menentukan: [1] kami ‘sebagai pendatang’ menempatkan diri sebagai ‘tamu’ yang diterima dengan terbuka hati dan yang mengakui hak anak sulung yang menjadi ‘tuan rumah’ kami, dan [2] kami membangun sebuah jembatan, agar kita dapat bertemu dan duduk bersama sehingga masalahnya menjadi ‘kepentingan kita bersama’, ‘proyek bersama’

sampai tercipta sebuah kesetiakawanan yang sejati yang mampu memikul beban bersama dan bergembira hati bersama atas segala titik terang yang tercapai.

Dari ringkasan diatas saya juga sadar bahwa hal yang sangat menentukan adalah [1] sikap dasar kita secara pribadi, dan [2] bobot hubungan antara para Orang Asli Papua (lazimnya disebut OAP) dan para pendatang. Masalah di Papua bukan lagi masalah tunggal OAP namun sangat membutuhkan pemahaman serta keikutsertaan para pendatang dalam proses penyelesaiannya secara adil dan benar. Sahabat Muridan menghayati hal itu secara mendalam.

Situasi yang ditandai Perubahan Secara Demografis

Pada kesempatan ini saya berupaya menguraikan lebih lanjut kenyataan di Papua dari perspektif tadi di atas. Selama 45 tahun hidup dan berkarya di Papua, saya mengalami dan menyaksikan bahwa suasana hidup di Papua sangat berubah dari segi kependudukan. Sewaktu mulai tinggal di Papua, pada tahun 1975, masyarakat asli Papua masih menjadi penduduk mayoritas di Papua (di atas 90%). Situasi ini mulai berubah sewaktu 'program transmigrasi' mulai diluncurkan selama pemerintahan Presiden Suharto. Setelah program transmigrasi dihentikan secara resmi, tidak tersubsidi lagi, migrasi ke Papua malahan menjadi lebih ramai lagi. Banyak orang mencari nafkah di Papua, karena kurang ada peluang di kampung halaman mereka sendiri. Pada umumnya para pendatang ini diterima dengan baik saja oleh penduduk asli di Papua, dan malahan sering terdengar bahwa Orang Asli Papua (OAP) merasa kasihan dengan para pendatang yang begitu miskin, tidak punya apa-apa, sedangkan orang Papua sendiri mempunyai apa saja yang dibutuhkan untuk kehidupan sehari-hari. Selama periode awal migrasi ini, jarang ada berita mengenai konflik berat antara para OAP dan para pendatang. Sekali-kali ada insiden-insiden, namun lazimnya tidak sulit untuk diatasi. Apalagi OAP menghayati secara tradisional 'kewajibannya yang wajar' untuk bertanggungjawab atas keselamatan para pendatang, karena mereka adalah tamu.

Sikap dasar ini saya alami sendiri berulang kali sewaktu saya masih berjalan kaki di pedalaman dari satu kampung ke kampung jauh lainnya. Sikap dasar ini juga masih sangat kentara, baru-baru ini selama peristiwa di Wamena (29 September 2019) ketika para pendatang tiba-tiba menjadi sasaran pengejaran sekelompok orang yang ingin menghantam mereka. Saat itu ratusan orang pendatang dilindungi dan diselamatkan oleh orang asli Papua setempat.

Walau secara umum tidak banyak konflik terbuka, tidak dapat disangkal juga adanya kenyataan bahwa OAP sekarang sudah menjadi kelompok minoritas secara demografis di tanah mereka sendiri. Proses ke titik keminoritasan ini diwarnai dengan banyak pengalaman yang cukup pahit. Yakni, OAP merasa bahwa peluang-peluang kesejahteraan yang ada dimanfaatkan oleh orang luar sedangkan mereka sendiri makin digeser ke pinggiran (marginalisasi yang sangat nyata). Juga ditingkat kekuatan politik, OAP, walau ada jaminan sejumlah posisi penting seperti Gubernur dll, mengalami bahwa kebijakan-kebijakan di tanah mereka ditentukan oleh para pendatang. Kursi-kursi di Dewan Perwakilan Rakyat di segala tingkat makin diduduki secara mayoritas oleh para pendatang. Ditambah lagi bahwa banyak pegangan tradisional dalam kehidupan sehari-hari (budaya, ekonomis, kepemimpinan) mulai hilang atau tidak dihargai dan tidak diindahkkan lagi. Mereka makin merasa kehilangan kedudukan sebagai ‘tuan rumah’ sejati serta haknya sebagai ‘anak sulung’ di tanahnya sendiri.

Situasi yang ditandai Gerakan Aspirasi Menentukan Nasibnya Sendiri

Perkembangan ini juga tidak lepas dari makin kuatnya gerakan ‘referendum/kemerdekaan’ yang sejak proses pengintegrasian Papua kedalam Republik Indonesia sudah ada dan akhir 1990-an mulai terus berkembang secara pesat. Makin disadari bahwa di Papua ada sejumlah masalah yang sangat mendasar yang kurang ditangani. Empat masalah utama diuraikan dengan sangat teliti oleh tim *LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)* yang dimotori

Muridan, yakni: [1] masalah diskriminasi dan marginalisasi, [2] pola pembangunan yang tidak tepat, [3] pelanggaran HAM yang terus terjadi, dan [4] proses pengintegrasian dalam NKRI yang cacat hukum dan menyangkal suara OAP. Sementara upaya untuk menangani proses penyelesaian masalah dasar di Papua, terutama melalui perjuangan mengadakan dialog, akhirnya macet total dan diambilalih oleh pemerintah pusat dengan pendekatan ekonomis dan terutama sekarang ini dengan pendekatan keamanan.

Situasi yang ditandai Konflik Vertikal : Berbalik pada Kekerasan

Dalam suasana demikian ‘gerakan kemerdekaan/referendum’ berkembang dan menjadi harapan banyak OAP. Selama 10 tahun (2008-2018), gerakan ini menunjukkan suatu perjuangan yang sangat ditandai dengan cara damai dan dengan harapan akan dialog yang berbobot. Namun karena pengalaman ‘tidak ada kemajuan selama bertahun-tahun’ dan ‘penolakan pemerintah pusat untuk berdialog secara sejati’ para pejuang damai merasa bahwa masyarakat luas yang mendukungnya mulai tidak sabar lagi. Akhirnya gerakan ini juga mulai membiarkan pemakaian kekerasan sebagai sarana perjuangan. Dengan adanya perubahan kebijakan perjuangan ini ‘gerakan dialog’ sama sekali didiamkan dan sebaliknya tindakan kekerasan menjadi legitimasi oleh pemerintah pusat untuk mewujudkan militerisasi secara besar-besaran di Papua. Setiap hari, kita semua mengalami akibat dari perubahan kebijakan ini. ‘Pengalaman penderitaan’ baru ini dengan jelas terungkap melalui beberapa laporan aktual, a.l. laporan mengenai ‘tragedi kemanusiaan’ di Kabupaten Intan Jaya, yang terletak di Pegunungan Tengah, di mana selama setahun terakhir ini masyarakat setempat makin menjadi korban operasi militer. Sejak Desember 2019 lebih dari 12 orang warga sipil di Intan Jaya dibunuh dan ratusan orang terpaksa meninggalkan kampungnya karena merasa terancam dan tidak aman lagi karena kehadiran serta operasi pasukan brimob/tentara.

Situasi Yang Ditandai Rasisme, Diskriminasi Dan Konflik Horizontal Antar Etnis

Suasana hubungan antara para pendatang dan OAP ditunjukkan dengan cukup tajam selama masa 'krisis rasial' bulan Agustus-September 2019. Bangsa Papua betul merasa terhina secara mendalam oleh insiden rasis di Surabaya dan beberapa kota lain di Indonesia. Secara massal OAP turun ke jalan untuk berprotes. Protes ini di beberapa tempat juga disertai kekacauan. Protes masal yang sangat beralasan ini tidak direspon dengan tindakan tegas oleh pihak yang berwajib terhadap para pelaku rasisme di Surabaya. Namun dijawab dengan pengiriman ribuan pasukan, seakan-akan para pelaku kejahatan ada di Papua dan tidak di Surabaya. Dalam aksi demo lanjutan (29 Agustus 2019) terjadi tambahan kekacauan dan kerisuhan. Lainnya selama demo besar pertamanya (19 Agustus). Selama demo pertama di Jayapura, tim koordinasi masih dibantu pihak keamanan/polisi, namun entah kenapa, bantuan itu tidak diberikan selama demo kedua dan dibiarkan menjadi kacau (dipicu oleh siapa juga tidak jelas).

Dalam reaksi atas kerusuhan ini menjadi nyata betapa besarnya ketegangan antar etnis yang sampai saat ini masih agak tersembunyi. Selama aksi demo 29 Agustus 2020 sudah ada OAP yang dibunuh oleh sekelompok yang kelak menamakan diri "kelompok Nusantara". Secara terang-terangan keesokan harinya, kelompok Nusantara ini menunggu atau mengejar OAP, secara khususnya 'mereka yang dari pegunungan' untuk dibunuh saja. Kelihatan pihak keamanan sangat lunak dalam menangani gerakan 'kelompok Nusantara' ini. Sebaliknya, sejumlah tokoh-tokoh perjuangan referendum/kemerdekaan, secara sistematis mulai ditangkap dan dituduh ada di belakang (peyelenggara) kerusuhan aksi protes. Akhirnya jumlah OAP yang ditangkap untuk diadili (kebanyakan dengan tuduhan 'makar') mendekati jumlah 90. Sampai sekarang, tidak ada investigasi yang serius atau transparan. Peranan pihak keamanan berhubungan dengan demo 29 Agustus yang ternyata menolak membantu koordinasi demo itu juga tidak diinvestigasi

lebih lanjut, sedangkan semua aksi ‘kelompok Nusantara’ termasuk aksi pembunuhan yang mereka lakukan hanya disinggung ‘sepintas lalu’ dan sebagian besar ditutup. Pola yang sama kelihatan selama peristiwa di Wamena yang menuntut 40an korban yang separuhnya pendatang, separuhnya OAP. Investigasi yang diminta berulang kali, tidak pernah diadakan oleh pihak yang berwenang. Namun perhatian sangat besar diberikan kepada para pendatang yang ingin mengungsi atau dievakuasi keluar dari Wamena. Bahwa sejumlah OAP juga terpaksa mengungsi tidak menjadi perhatian pihak yang berwajib.

Kejadian sekitar ‘krisis rasisme’ ini yang secara singkat kami kisahkan diatas sangat berdampak pada hubungan antara para OAP dan para pendatang. Setelah sekian banyak pejuang referendum (anggota KNPB/ULMWP) dipenjarakan, KNPB secara publik menyatakan bahwa ‘mau mengusir semua pendatang keluar dari Papua’. Ini suatu sikap yang baru dan mengagetkan. Sedangkan paguyuban-paguyuban pendatang merasa posisinya diperkuat karena mendapat dukungan pihak keamanan dan pemerintahan secara nyata. Pihak OAP dalam pertemuan bersama dengan paguyuban pendatang di Wamena dengan ihklas hati meminta maaf kepada para pendatang atas kejadian kekerasan yang terjadi dan yang mereka tidak mampu menghindari. Sedangkan dari pihak Paguyuban tidak ada pernyataan serupa itu. Posisi kuat yang baru juga mendorong paguyuban pendatang untuk bertemu dengan Presiden. Dalam pertemuan itu mereka mengusulkan dan mendukung pemekaran di Papua sesuai dengan wilayah-wilayah adat traditional.

Sikap intervensi yang ditunjukkan paguyuban pendatang ini sangat dikritik oleh para tokoh OAP karena soal pemekaran sesuai wilayah adat itu ‘bukan urusan pendatang’. Dengan kata lain, OAP menilai bahwa paguyuban-paguyuban pendatang itu sudah melewati wewenang/kedudukan mereka dan tidak menghargai apa yang menjadi hak khas OAP, hak ‘anak sulung’ di Papua. Posisi ‘kelompok Nusantara’ juga diutamakan oleh pihak keamanan.

Kapolda sewaktu memberikan ‘peringatan’ kepada pihak yang ingin menyambut pulangnya 7 tahapan politik Papua yang disidangkan di Balikpapan, beliau memberikan peringatan dengan menyatakan ‘bahwa para pendatang masih menyimpan kemarahan’ karena mereka belum dapat mengatasi kerugian yang diderita pada bulan Agustus 2019¹. Catatan demikian mudah dapat dibaca sebagai semacam ancaman, yang ‘diutamakan’ oleh pihak keamanan untuk mengendalikan aksi OAP. Sudah semestinya sikap demikian tidak membantu untuk meredakan konflik horizontal.

Situasi yang ditandai Polarisasi dan Radikalisasi

Sudah tentu catatan diatas menunjukkan bahwa selama satu tahun terakhir ini polarisasi antara OAP dan pendatang diperkuat secara signifikan. Memang seluruh suasana hidup di Papua selama satu tahun terakhir ini menunjukkan suatu ‘trend radikalisasi’ baik dari pihak para pejuang maupun dari pihak pelaku kekerasan, baik aparat TNI maupun TPNPB. Polarisasi terjadi antara ‘yang asli’ dan ‘yang dari luar’. Tapi juga antara Pemerintah Daerah maupun Pusat dengan masyarakat Papua sekitar soal Otsus dan Pemekaran. Polarisasi, kemungkinan besar akan diperkuat lagi waktu di masa mendatang, a.l. oleh misalkan rencana KNPB/ULMWP memobilisasi masyarakat masal melalui *Pemogokan Sipil Nasional*. Melalui program sedemikian banyak orang akan didesak untuk ‘memilih pro atau kontra’, hingga tidak heran kalau ini akan menghasilkan sebuah perpecahan tambahan di antara masyarakat OAP dan dengan kelompok pendatang. Retak-retak perpecahan sudah ada juga di tingkat sekelompok elite dan oportunistis, yang mudah dapat ‘dibeli’ demi menyuarakan dukungan pada program pemerintah, entah apa saja. Juga dalam peningkatan vokalitas ‘kelompok-kelompok merah-putih’. Juga kampanye ‘media sosial’ yang baru ini didorong oleh pihak yang berwajib dan bermaksud untuk menandingi informasi dari Papua yang kritis akan menyumbang secara signifikan pada polarisasi dan radikalisasi ini. Apalagi dengan adanya kampanye itu,

1 <https://regional.kompas.com/read/2020/08/19/21095041/4-mantan-napi-kerusuhan-papua-akan-pulang-ini-pesan-kapolda>

nantinya tidak akan ada satu berita pun lagi yang masih sewajarnya dapat dinilai 'benar'. Kebenaran dan kejujuran sedang dikorbankan demi perebutan kekuasaan.

Situasi yang ditandai Stigmatisasi

Sementara waktu stigmatisasi Papua sebagai 'kelompok separatis' sangat dihidupkan kembali. Selama masa krisis rasisme (Agustus-September 2019), bukan rasisme yang dijawab namun kesempatan dipakai untuk mewujudkan suatu skenario 'menduduki Papua' oleh militer/polisi karena Papua adalah 'separatis'. Skenario itu dijalankan dengan sangat rapi dan cepat seakan-akan sudah 'siap pakai', menunggu suatu 'momentum/kesempatan yang cocok'. Prosesnya menjadi 'berita nasional terarah' bagi seluruh masyarakat Indonesia setiap hari. Stigmatisasi sekarang lagi sangat dibesarkan melalui 'kampanye media sosial' yang memberikan informasi mengenai Papua, yang kurang sesuai kenyataan sebenarnya. Stigmatisasi juga kelihatan dalam upaya untuk memaksa masyarakat Papua menerima kelanjutannya bantuan Otonomi Khusus di mana ruang pengungkapan pendapat secara bebas dan publik dipersempit sampai nol. Semuanya ini dilegitimasi dengan pernyataan bahwa 'Papua adalah separatis' dan mengancam keutuhan NKRI. Akibatnya persoalan yang sebenarnya dan yang pernah dikaji dan diuraikan oleh LIPI mulai tenggelam dalam arus stigmatisasi berat itu.

Bagaimana ke Depan?

Dalam suasana yang digambarkan diatas menjadi makin sulit untuk menemukan titik-titik terang menuju penyelesaian permasalahan di Papua secara baik dan damai. Demi mencapai damai di tanah Papua kita perlu memenuhi 'tiga persyaratan mutlak': [1] hentikan segala kekerasan di Papua baik oleh TNI/Polisi maupun oleh TPNPB; [2] menggeser prioritas utama pemerintahan Jokowi Jilid II tahun 2020; dari pengembangan ekonomi sebagai prioritas utama menjadi penghargaan dan perlindungan martabat setiap manusia

sebagai prioritas negara yang utama²; dan [3] menyatakan bersedia (*political will*) membuka dialog yang sejati. Sudah tentu tidaklah gampang untuk memenuhi tiga persyaratan mutlak itu dan banyak tenaga dan keringat perlu diandalkan untuk melaksanakan suatu *program penyuluhan serta lobbying*, memberikan pemahaman yang benar mengenai keadaan dan masalah di Papua. Oleh karena itu diharapkan para pemegang kepentingan serta penentu kebijakan menjadi sadar dan termotivasi mengambil sikap yang baru dan terbuka. Maka, kita berkemauan politik untuk bertindak berdasarkan kebenaran. Selanjutnya kita membuka diri untuk menghayati nilainya dan tepatnya ciri khas pendekatan orang seperti Muridan yang pada dasarnya *bertitiktolak dari 'hak anak sulung bangsa di tanahnya sendiri'*, sambil mengakui bahwa Papua menjadi bagian Republik Indonesia saat ini.

Penyuluhan yang Dibutuhkan

Kenapa gerakan penyuluhan ini menjadi begitu penting? Jawabannya sederhana sebenarnya: karena wilayah Papua diisi oleh sekitar 65% (taksiran saya) penduduk yang berasal dari luar Papua. Orang asli Papua sudah menjadi suatu minoritas yang nyata (sekitar 35%). Ini berarti bahwa sudah sekian banyak orang menetap di Papua dan bergantung dari kerja di sini, maka tidak dapat diabaikan lagi dalam mendapatkan solusi permasalahan di Papua. Mau tidak mau, permasalahan di Papua sudah menjadi bagian dari kehidupan mereka juga, maka mereka juga mesti menjadi bagian dari suatu solusi. Muridan selalu mengharapkan bahwa kenyataan itu turut diakui semua, sehingga diambil langkah untuk melibatkan mereka dalam proses penyelesaian secara konstruktif. Kalau kita mau peranan ini akan menjadi efektif, sudah tentu, mereka perlu dibantu untuk memahami masalahnya yang benar dan tidak boleh dibiarkan membonceng pada 'stigma' yang menyesatkan. Oleh karena itu, perlu diadakan program khusus hubungan antar etnis

2 Berhubungan dengan unsur ini menarik mendengar pernyataan dari pakar tata negara, Irmanputra Sidin, dalam program Indonesia Lawyers Club, awal desember 2020; <https://www.youtube.com/watch?v=ey-yxhXrOt8>

terutama di kalangan para paguyuban maupun Lembaga-Lembaga Adat dan Agama. Mengingat derasnya polarisasi serta radikalisasi yang diperlihatkan oleh perkembangan selama satu setengah tahun terakhir ini, gerakan yang mengutamakan keterbukaan, informasi yang benar, transparansi dan pemahaman bersama sangat mendesak dan mutlak.

Sekitar Isi Penyuluhan

Isi penyuluhannya menyangkut baik latarbelakang serta isi masalahnya yang sebenarnya, maupun kesediaan untuk menghentikan segala ‘distorsi kebenaran’ serta ‘stigmatisasi’ seperti yang sedang dijalankan secara masal. Tidak boleh ada lagi ruang untuk suatu kampanye ‘berita buatan’ di media sosial; sewajarnya akses pada Papua untuk wartawan dan peneliti dibuka. Penyuluhan ini perlu memperjelas data-data konkrit mengenai empat akar masalah yang disebut dalam ‘Road Map’ yang dikembangkan oleh LIPI. [1] Apa artinya dan wajah konkrit ‘diskriminasi serta marginalisasi’ itu dalam kenyataan sehari-hari di Papua dewasa ini? [2] Bagaimana pola ekonomi yang dibutuhkan? Sebenarnya Papua perlu suatu pola ekonomi yang sangat ‘people oriented’ (malahan memprioritaskan OAP secara konstruktif/positif). Pola ekonomi yang dibutuhkan mesti menjamin kelestarian alam dan pengindahan hak ulayat masyarakat adat. Bagaimana kepentingan kemanusiaan, secara khusus ‘tuan rumah’, dijadikan pusat pola pembangunan di Papua, dan bukan pencarian keuntungan dengan menghabiskan kekayaan alam? [3] Bagaimana menghilangkan pelanggaran HAM yang sudah menjadi bagian keseharian kehidupan OAP? Bagaimana rasa diberlakukan secara adil dan benar diwujudkan dalam pengalaman sehari-hari OAP dewasa ini? Kenapa kepercayaan OAP dalam ‘negara hukum’ dan pemerintahan sudah hilang? Kenapa begitu banyak pelanggaran HAM masih terjadi di Papua, dan kenapa tidak pernah dapat diselesaikan semestinya? [4] Kenapa bangsa Papua mengalami kesulitan untuk mengakui pengintegrasian Papua dalam NKRI yang menjadi catatan resmi oleh PBB? Kenapa hasil

Pepera dapat dinilai ‘pengungkapan pendapat rakyat’ yang ‘cacat hukum’?

Banyak unsur pokok diatas perlu dijadikan isi penyuluhan yang perlu dijalankan supaya akhirnya masyarakat Indonesia yang luas, dan secara khusus para ‘pendatang di Papua’ dapat memahami permasalahan di Papua. Penyuluhan ini dapat ditangani langsung oleh Pemerintah Daerah, dibantu oleh suatu *Kelompok Kerja Khusus*. Kelompok Kerja Khusus (K3) ini bisa ditempatkan sebagai suatu ‘*bagian pelengkap*’ *Jaringan Damai Papua (JDP)* yang sudah ada. Diharapkan K3 beranggotakan lintas bangsa, mewakili keahlian yang tepat dan anggotanya bersedia bergerak secara purnawaktu. Biaya K3 disarankan menjadi tanggungan langsung dari dana Otsus. Program penyuluhan dapat melibatkan lembaga-lembaga sosial masyarakat, termasuk Lembaga berkapasitas khusus seperti Universitas/ Lembaga penelitian, Lembaga Perwakilan Rakyat dan pada dasarnya siapa saja yang mencintai kebenaran. Peranan khusus diharapkan dari semua Institusi Agama secara bersama karena mereka patut – malahan wajib - berada di baris depan sesaat *kebenaran* dan *martabat manusia* terancam. Bahan konkrit dan yang mudah dapat dipahami perlu dikembangkan, termasuk melalui audiovisual, banyak pertemuan antar etnis perlu diselenggarakan, dan segala ‘trend pembohongan dalam pemberitaan umum’ perlu dilawan. Segala insiden pelanggaran HAM perlu diinvestigasi secara transparan dan faktual oleh instansi yang dapat dipercaya, dan impunitas perlu diperangi oleh semua pihak.

Penyuluhan juga diharapkan menjadi kegiatan pokok oleh ULMWP/KNPB dalam upaya untuk merangkul para pendatang yang berniat memahami masalah yang dihadapi bersama di Papua. Hanya berdasarkan suatu pemahaman yang benar para pendatang dapat diundang dan diharapkan turut memikul masalahnya dan menjadi bagian dari solusinya. “*Kebenaran*”, “*Pemahaman*” dan “*Kebersamaan dalam Masalah*” menjadi kata kunci dalam gerakan yang dibutuhkan dewasa ini. Tanpa memegang tiga kata kunci ini

Papua akan menjadi wilayah konflik yang berdarah di mana tak seorang pun dapat merasa aman dan hidup dalam damai.

Sekitar Perlunya Lobbying yang Berkwalitas Tinggi

Sudah tentu hanya memberitahukan data tidak mencukupi. Kita semuanya lazimnya juga perlu dibantu, diajak untuk bertindak sesuai dengan pemahaman yang benar. Mengingat bahwa Papua sekarang ini sangat didominasi oleh suatu pendekatan keamanan yang merupakan suatu strategi pemerintah pusat, sudah tentu strategi itu tidak mudah ditinggalkan oleh para penentu kebijakan sampai saat ini. Tambah lagi bahwa selama tahun 2020 pemerintah memberikan prioritas utama pada ‘melancarkan ekonomi secara kuat’, maka perlu diupaya supaya bertumbuhnya kesadaran bahwa pola ekonommi yang tidak ‘memprioritaskan martabat manusia’ terancam menjadi suatu bencana besar bagi banyak warga dan membuka pintu lebar pada pelanggaran HAM. Mengubah ‘mindset’ yang sudah ada baik dari segi strategi keamanan maupun dari segi prioritas ekonomi, bukan sesuatu yang mudah. Maka, suatu gerakan lobbying yang berkualitas secara khusus ditingkat para penentu kebijakan sangat dibutuhkan dan mutlak perlu ada. Boleh jadi sebaiknya LIPI diajak untuk mengambil peranan besar dalam gerakan itu, dibantu aktivis dan/atau pejabat yang sudah lama memberikan tanda tertarik pada perubahan srategi. Peranan media masa yang bernama juga perlu diandalkan demi tercapai suatu perobahan ‘mindset’ banyak orang yang berkedudukan menentukan kebijakan.

Sikap Dasar yang Menentukan

Penyuluhan kebenaran, lobbying yang berkualitas serta solidaritas antar etnis/agama adalah satu sisi kebutuhan kita, sisi lainnya adalah kebutuhan kita akan pribadi-pribadi orang yang menunjukkan ciri-ciri khas yang diperkenalkan oleh Muridan kepada kita semua. Menurut pengamatan saya, ciri khas Muridan terdiri dari [1] sikap dasar mengakui orang Papua sebagai ‘tuan

rumah’; [2] menempatkan diri ditengah orang Papua sebagai seorang yang ingin turut memahami kenapa OAP merasa tidak dihargai dan bersedia turut mencari jalan perbaikannya; [3] bersedia mengakui bahwa OAP memiliki ‘hak anak sulung’ di tanahnya sendiri, maka sewajarnya mempunyai hak sejati untuk menyuarakan dengan tegas aspirasi dan harapannya menyangkut cara hidup serta masa depannya. Tiga ciri khas pokok ini menjadi motor dibelakang pergaulan Muridan dengan rakyat Papua. Dalam hubungan dengan misalnya rekan-rekannya di *Jaringan Damai Papua (JDP)* Muridan sangat berperan sekaligus selalu mengutamakan suara rekan asli Papua di atas pendapatnya sendiri. Juga pada saat dia berbeda pendapat dan/atau malahan merasa frustrasi dalam perjuangan bersama. Sikap demikian membuat dia diterima, didengar dan dihargai. ‘Dialah, salah satu dari kita’, omongan seorang Papua sewaktu mendengar berita meninggalnya Muridan. Kata-kata yang sederhana itu mempunyai makna yang sangat mendalam, dan bisa menjadi pegangan bagi kita semua!

Tiga sikap dasar tadi memang membuka jalan untuk berdialog, untuk saling mengenal dan untuk pelahan-lahan menemukan suatu jalan keluar yang baik untuk kepentingan bersama. Ternyata masyarakat terbuka untuk bertemu dengan siapa saja yang menunjukkan sikap dasar demikian dan akan menghargai sumbangan pikirannya. Sebaliknya ketika ternyata ‘hak anak sulung’ di tanahnya sendiri tidak diindahkan, memang orang Papua akan berontak, dan siapa yang berhak untuk mempersalahkanannya? Pribadi orang seperti *sahabat* Muridan sangat dibutuhkan untuk membangun kembali jembatan antara bangsa Papua dan bangsa-bangsa lainnya di Indonesia. Sebenarnya bisa, asal kita jujur, tahu tempatnya masing-masing, dan menghentikan segala bentuk perebutan kekuasaan yang tidak berlandaskan pengakuan hak setiap orang dan tidak mengindahkan martabatnya.

Terima kasih banyak sobat, namamu Muridan tertulis dalam hati orang Papua untuk selama-lamanya dan ‘muridan-muridan’ susulan sangat diharapkan !!!

Daftar Pustaka

- Indonesia lawyers Club (ILC) (2020, 14 Desember). “Keras! Irmanputra Sidin kita harus menagih pemenuhan HAM kepada pemerintah | Best Statement ILC - YouTube.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=ey-yxhXrOt8>
- Suwandi, D. (2009, 19 Agustus) “4 Napi kerusuhan Papua akan pulang, ini pesan Kapolda.” Diakses pada 20 Desember 2020 dari <https://regional.kompas.com/read/2020/08/19/21095041/4-mantan-napi-kerusuhan-papua-akan-pulang-ini-pesan-kapolda>
- Widjojo, M.S. (ed). (2009). *Papua Road Map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*, Jakarta: Obor, LIPI, TIFA.

BIOGRAFI SINGKAT PARA PENULIS

Ahmad Suaedy, adalah Dekan Fakultas Islam Nusantara – Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA), Jakarta (2020 – Sekarang). Anggota Ombudsman Republik Indonesia 2016-Februari 2021; Pendiri dan Direktur Abdurrahman Wahid Centre for Inter-Faith Dialogue and Peace – Universitas Indonesia (AWC UI) Jakarta (2013-2016); Pendiri The Wahid Institute bersama Yenny Wahid dan Dr. Greg Barton serta menjabat direktur eksekutif di kantor tersebut sejak berdiri 2004-2012. Menempuh pendidikan, S1 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1991; S2 UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta 2012; S3 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2018) menulis disertasi “Gus Dur, Islam Nusantara dan Kewarganegaraan Bineka” (Jakarta, Gramedia, 2018). Peneliti Tamu, Visiting Fellow pada Department of Political and Social Change, Bell School of Asia-Pacific Affairs College of Asia & the Pacific, 2015-2016; Visiting Fellow di Alfred Deakin Research Institute (ADRI), Faculty of Arts & Education Deakin University, Geelong, Melbourne, Australia. 2013; Center for Southeast Asian Studies (ICEAS) – Kyoto University, Kyoto, Jepang 2010-2011; Center for Citizenship and Human Rights - Deakin University, Melbourn Australia 2005-2006;.

Bernarda Meteray, asal Kei Maluku Tenggara, lahir, 26 Oktober 1961 di Kokonao Kabupaten Fak-Fak. Pendidikan terakhir S3 pada Program Studi Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia pada 2011. Saat ini menjadi staf pengajar pada S1 Prodi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan, S2 Magister Pendidikan Kewarganegaraan dan Pendidikan Sejarah di Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP) Universitas Cenderwasih Jayapura Papua. Bidang kajian yang dilakukan selama ini difokuskan terutama persoalan nasionalisme Indonesia dan Papua di Papua.

Budi Hernawan, Spesialis Kajian Konflik, Pengajar di Sekolah Tinggi Filsafat Driyakara dan Sekolah Pascasarjana Universitas Paramadina, Jakarta. Dia memiliki pengalaman dan pengetahuan yang luas dalam bidang budaya damai, kajian humaniter dan HAM di wilayah Asia dan Pasifik, khususnya Indonesia, Papua New Guinea, Sri Lanka, Thailand dan Myanmar. Dia pernah menjabat Direktur Sekretariat Keadilan dan Perdamaian Keuskupan Jayapura (2004-2008), Peneliti Senior pada *Franciscan International* berbasis di New York, Amerika Serikat (2013) dan Abdurahman Wahid Center Universitas Indonesia (2014-2016). Meraih gelar master dan doktor dari Australian National University, dia telah menerbitkan berbagai karya ilmiah di antaranya: (2018) *Torture and Peacebuilding in Indonesia, the Case of Papua*. London and New York: Routledge. (2019). "Papua." *The Contemporary Pacific* 31 (2): 536-544.2020. "Confronting Politics of Death in Papua." In *Routledge Handbook of Public Criminologies*, edited by Kathryn Henne and Rita Shah. New York and London: Routledge. (2020). "Papua " *The Contemporary Pacific* 32 (2): 578-586. (2020). "Papua under the state of exception." *Antropologi Indonesia*. Vol. 41. Issue 1, pp. 50-60.

Cahyo Pamungkas, Profesor Riset bidang Sosiologi Umum pada Pusat Penelitian Kewilayahan (P2W) - LIPI, dikukuhkan pada 2020. Sejak 2003, ia bekerja sebagai peneliti pada P2W-LIPI, yang sebelum 2019 bernama Pusat Penelitian Sumberdaya Regional (PSDR-LIPI). Pada 2006, mendapatkan beasiswa Asian Public Intellectual Fellowships dari the Nippon Foundation untuk melakukan penelitian mengenai *the Effectiveness of Autnomous Regions in Muslim Mindanao dan the Administrative Center of the Southern Border Provinces of Thailand in coping with separatism*. Cahyo menamatkan program doktoral dalam bidang ilmu sosial pada *Faculty of Social and Behavioral Sciences, Radboud University Nijmegen*, Belanda, pada 2015, dengan beasiswa dari *Dutch Organization for Scientific Research* (NWO). Kajian dan penelitiannya di LIPI mengenai kelompok-kelompok minoritas agama dan etnik di Indonesia Bagian Timur, terutama kajian Papua. Alamat email: cahyopamungkas@gmail.com.

Elvira Rumkabu, adalah pengajar di program studi Hubungan Internasional, FISIP Universitas Cenderawasih sejak tahun 2013. Elvira menamatkan pendidikan sarjana pada jurusan Hubungan Internasional, FISIP Universitas Gadjah Mada dan Master of Studies di bidang International Affairs, Australian National University tahun 2013. Ia juga aktif sebagai anggota Forum Akademisi Papua Damai (FAPD). Beberapa publikasinya terkait dengan isu rasisme, resolusi konflik dan juga pembangunan di Tanah Papua. Selain sebagai akademisi, Elvira sampai sekarang juga aktif dalam Divisi Jaringan- Dewan Adat Papua dan Tim Lobby Dialog Papua Tanah Damai bersama dengan Aliansi Demokrasi untuk Papua (ALDP).

Hardin Halidin, alumni Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Cenderawasih Jayapura, Komisioner Badan Pengawas Pemilihan Umum (Bawaslu) Kota Jayapura periode 2018-2023. Pernah bekerja sebagai pekerja kemanusiaan di Aliansi Demokrasi Untuk Papua (ALDP) pada periode 2000-2010. Selain itu, pada 2011 mendirikan 'Ilalang' Papua, sebuah organisasi non-Pemerintah yang mengadvokasi kehidupan toleransi keberagaman di Tanah Papua. Hardin juga pernah bekerja sebagai asisten peneliti lapangan alm Dr Muridan S Widjojo dari 2001 sampai 2010. Ia pernah mengikuti Pelatihan Resolusi Konflik yang dilaksanakan oleh *Peace Brigade International* (PBI) (2003); Pelatihan Fasilitator Perdamaian, Institut Titian Perdamaian (2004-2005); Pelatihan Psikososial untuk Regional Asia di Kamboja (2007); hingga *Prepcourse South to South Program* yang dilaksanakan di Bangkok (2009). Hardin juga pernah menjadi *trainer* dari *Conflict Early Warning and Early Responds System* (CEWERS) di Myanmar pada 2009 hingga 2010. Selama kurang 18 tahun dalam dunia LSM, dia juga telah terlibat dalam pembuatan berbagai modul pelatihan, seperti Modul Paralegal untuk Warga yang digagas oleh Mahkamah Agung RI pada 2007, hingga Modul *Conflict Early Warning and Early Responds System for Youth* bersama UNDEF, LP3ES Jakarta dan Masagena Center Makassar pada 2017.

Hatib Abdul Kadir Olong, dosen di jurusan Antropologi, Universitas Brawijaya, menamatkan Sarjana Antropologi dari Universitas Gadjah Mada pada 2007, memperoleh gelar Magister Kajian Lintas Budaya dari Universitas Gadjah Mada (2010) dan MA Antropologi dari University of California, Santa Cruz, AS pada 2014. Ia menyelesaikan gelar PhD Antropologi dari University of California, Santa Cruz. Saat ini Hatib juga menjadi visiting professor di School of Foreign Languages, Peking University (2020-2021). Hatib melakukan riset tentang masyarakat pesisir dan integrasi pasar selama pasca desentralisasi di Raja Ampat, Papua Barat; Gerakan kedaulatan adat di Sorong. Topik yang saat ini sedang digelutinya adalah gerakan anak muda Papua melalui film indie yang mengangkat tema lingkungan, perempuan dan hak asasi manusia.

Hikmat Budiman, Pernah menjadi Ketua dan Direktur Ex-Officio Yayasan Interseksi, Jakarta, dan Wakil Ketua Yayasan Desantara, Depok, Jawa Barat. Pernah bekerja sebagai pengelola Program Intellectual Exchange Divisi Asia Center di the Japan Foundation, Jakarta (2000-2004). Dan saat ini menjadi direktur eksekutif Populi Center.

Herry Yogaswara, Kepala Pusat Penelitian Kependudukan (P2K), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) sejak 2019. Menyelesaikan pendidikan S-1 Antropologi (1991) dari Universitas Padjadjaran, Bandung, S-2 Sosiologi (2001) dari Ateneo de Manila University, Filipina; dan S-3 Ilmu Antropologi dari Universitas Indonesia. Minat penelitiannya terkait dengan isu masyarakat adat, pengelolaan sumber daya, etnisitas dan konflik. Kegiatan penelitian politik-ekonomi cagar budaya dilakukan selama tiga tahun (2013-2015) di wilayah situs Banten Lama, Provinsi Banten. Bersama Tine Suartina menerbitkan dua jilid buku berjudul *Pelestarian Cagar Budaya Situs Banten Lama: Kajian Politik-Ekonomi* (2012-2013). Selain menjadi pembicara pada beberapa seminar, konferensi dan *workshop* terkait cagar budaya, coordinator sub-kegiatan

(korsub) dari kegiatan unggulan LIPI bertema “Ketahanan Sosial.” (2015-2017) itu pernah bekerja sebagai peneliti di Yayasan Akatiga, Pusat Analisis Sosial, Bandung (1991-1993) dan peneliti lepas di Lembah Baliem, Papua (1993-1995).

I Ngurah Suryawan, Dosen Jurusan Antropologi, Fakultas Sastra dan Budaya, Universitas Papua (UNIPA) Manokwari, Papua Barat dan Departemen Ilmu Politik dan Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Warmadewa, Bali. Peneliti di *Warmadewa Research Centre* (WaRC). Menyelesaikan pendidikan Doktor Antropologi di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta dengan beasiswa penulisan disertasi dari Asia Research Institute (ARI), National University of Singapore (NUS) pada tahun 2013 dan NUFFIC-NESO di Faculty of Humanities, Universiteit Leiden, Belanda pada tahun 2014. Program penelitian pascadoktoral dimulainya dari tahun 2016-2017 tentang ekologi budaya orang Marori dan Kanum di Merauke, Papua dalam skema ELDP (*Endangered Languages Documentation Programme*) bekerjasama dengan *Australian National University* (ANU). Menjadi peneliti tamu di KITLV (*Koninklijk Instituut voor taal-, Land- en Volkenkunde*), Universiteit Leiden 2017 – 2018 untuk menulis penelitiannya tentang terbentuknya kelas menengah Papua di daerah-daerah pemekaran. Bukunya di tahun 2020 diantaranya adalah *Siasat Elit Mencari Kuasa: Dinamika Pemekaran Daerah di Papua Barat* (2020), *Saru Gremeng Bali: Sepilihan Esai Kritik Kebudayaan* (2020), *Menabur Pesona, Merebut Kuasa: Dinamika Penguatan Desa Adat dalam Politik Kebudayaan Bali* (2020 – Editor), *Berhala-Berhala Infrastruktur: Potret dan Paradigma Pembangunan Papua di Masa Otsus* (2020—Editor).

I Wayan Suyadnya, adalah pengajar di Departemen Sosiologi dan sekaligus peneliti di Center for Culture and Frontier Studies (CCFS) Universitas Brawijaya. Telribat dalam Ekspedisi Nusa Manggala di kepulauan terluar utara Papua tahun 2018. Berminat pada kajian dan isu mengenai identitas, globalisasi, properti budaya, turisme

kritis, studi memori dan frontier. Area riset meliputi Bali, Lombok, NTT dan Papua.

Jaap Timmer ,adalah Associate Professor di bidang Antropologi di Macquarie University. Ia memiliki minat regional yang luas di Pasifik Barat Daya dan Asia Tenggara, dengan penekanan khusus di Kepulauan Solomon, Papua Nugini, Papua Barat, Maluku, dan Kalimantan. Dia adalah penulis *Living with Intricate Futures* (2000), sebuah buku tentang pengetahuan dan agama di antara Imyan di Papua Barat, dan banyak artikel tentang perubahan budaya, mileniarisme, dan perkembangan politik di Papua Barat dan Maluku, serta tentang ekologi dan akses terhadap keadilan di Kalimantan. Baru-baru ini, Jaap mulai fokus pada sejarah, agama Kristen, dan suku-suku yang hilang di Kepulauan Solomon, dan kepindahan-kepindahan agama ke Islam versus teokrasi-teokrasi Kristen di Papua Barat.

Leonard Blussé van Oud Alblas, adalah Professor emeritus dalam Sejarah Relasi Eropa-Asia pada Institut Sejarah Leiden University, menjabat sebagai ketua institut pada 1998-2011. Beliau menempuh Studi Sinologi pada Leiden University (1965-1973), Anthropologi pada Taiwan National University (1970-1972) dan Doktor pada Leiden University (1986). Prof Blusse juga pernah menjadi manajer Kantor Studi Indonesia dan Koordinator penelitian sejarah pada KITLV dalam kerangka perjanjian budaya antara Indonesia-Belanda (1975-1976). Kemudian diangkat menjadi peneliti dan koordinator penelitian sejarah Asia pada Centre for the History of European Expansion (IGEER), Leiden University (1977-1987). Pada periode yang sama (1978-1989), beliau menjadi anggota Board pada Komite Koordinasi Asia - Netherlands Foundation for the Advancement of Tropical Research (WOTRO).

Mangadar Situmorang, adalah dosen Jurusan Hubungan Internasional, Universitas Katolik Parahyangan (UNPAR). Saat ini mengemban tugas sebagai Rektor UNPAR sejak 2015 dan menjadi

Koordinator Forum Akademisi untuk Papua Damai (FAPD). Menyelesaikan pendidikan Sarjana dan Magister di Universitas Gadjah Mada serta Doktor di Curtin University, Australia. Program lain yang pernah diikutinya adalah internship di *International Conflict Research Institute (INCORE)*, University of Ulster, Londonderry, Irlandia Utara (2004) dan postdoktoral (2010) di *Asia Research Centre*, Murdoch University, Perth. Bidang kajian dan ketertarikan antara lain bidang Intervensi Kemanusiaan Internasional, Resolusi Konflik, dan Studi Politik. Penulis dapat dihubungi melalui email: mangadar@unpar.ac.id atau mangadarsitumorang@gmail.com.

Manuel Kaisiepo, mengawali karier sebagai Editor Jurnal *Prisma* (LP3ES), 1979-1982; peneliti pada Proyek Studi Strategi Kebudayaan, LIPI, 1982-1983; Wartawan Harian *Kompas*, 1984-2000. Bersama KH Abdurahman Wahid (Gus Dur) dan beberapa aktivis mendirikan Forum Demokrasi (FORDEM), 1990. Menteri Percepatan Pembangunan Kawasan Timur Indonesia, 2000-2004; Ketua Delegasi RI pada KTT Pacific Island Forum (PIF) di Nauru, 2001; Dosen Program Magister Komunikasi Universitas Pelita Harapan (UPH) dan Program Teacher College UPH, 2008-2013. Saat ini sebagai anggota Tim Penasehat Senior Kantor Staf Presiden (KSP) RI.

Richard H. Chauvel, Associate Profesor dan Principal Honorary Fellow Asia Institute, Melbourne University, Australia, memiliki minat dalam studi sejarah dan politik Indonesia, hubungan Australia-Indonesia, dan kebijakan luar negeri Australia. Penelitiannya difokuskan pada masalah persatuan nasional, hubungan pusat-daerah dan desentralisasi serta perubahan politik dan sosial di kawasan timur Indonesia, terutama di Maluku dan Papua. Bukunya, *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt*, menjadi acuan utama dalam studi pemberontakan Republik Maluku Selatan. Prof Chauvel adalah seorang konsultan untuk *International Crisis Group di Papua*. Beliau juga pernah menjadi anggota *Joint Selection Team for Australian Development Scholarships / Australia Awards di*

Indonesia tahun 2007-2013, 2016-2019. Sebelum bergabung dengan Asia Institute, dia adalah Kepala Departemen Kajian Asia dan Internasional dan Associate Profesor dan Direktur Institut Asia Pasifik Australia di Universitas Victoria. Sebelum bergabung dengan Victoria University, beliau mengajar di Universitas Indonesia, 1987-1992. Di Jakarta, ia mengajar di jurusan politik dan sejarah dan membantu mendirikan Pusat Kajian Australia di Universitas Indonesia.

Riwanto Tirtosudarmo, adalah seorang peneliti sosial independen, pengelola Kampung Limasan Tonjong, sebuah ruang publik untuk belajar bersama meningkatkan kesadaran warganegara guna membangun kehidupan bersama yang adil, ramah lingkungan dan sejahtera. Mendapatkan pendidikan formal di Fakultas Psikologi UI (S1) dan di Departemen Demografi Australian National University (S2 dan S3). Antara tahun 1980-2017 bekerja di LIPI, menekuni penelitian tentang perpindahan penduduk (migrasi). Menulis buku, antara lain *Mencari Indonesia: Demografi-Politik Pasca Suharto* (Obor dan LIPI Press, 2007), *Mencari Indonesia 2: Batas-Batas Rekayasa Sosial* (LIPI Press, 2013), *From Colonization to Nation-State: The Political-Demography of Indonesia* (LIPI Press, 2010) dan *The Politics of Migration: Indonesia and Beyond* (LIPI Press and Springer, 2019).

Rosmaida Sinaga, adalah dosen Jurusan Pendidikan Sejarah pada Fakultas Ilmu Sosial (FIS), Universitas Negeri Medan, sejak 2016. Sebelumnya mengajar di Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP), Universitas Cenderawasih, Jayapura, pada 1992-2016. Beliau menamatkan jenjang Sarjana Pendidikan Sejarah dari IKIP Negeri Medan (1990), Magister Humaniora Ilmu Sejarah dari Universitas Indonesia (2001) dan Doktor bidang Ilmu Sejarah dari Universitas Indonesia (2010). Beliau telah menulis beberapa buku dan bagian buku sebagai berikut: *Masa kuasa Belanda di Papua* (2013), *Jejak kebangsaan: Kaum Nasionalis di Manokwari dan Boven Digul* (2013), *Machmud Singgerei Rumagesan: Pejuang Integrasi Papua* (2013), *Sausapor: Saksi Sejarah Perang Dunia II di Kabupaten*

Tambrauw Provinsi Papua Barat (2013), Kerajaan Fatagar Dalam Sejarah Kerajaan-Kerajaan di Fakfak Papua Barat (2014), Islam di Lembah Baliem Kabupaten Jayawijaya (2015), Tokoh Inspiratif Bangsa (2017), Papua dalam Sejarah Arus Bangsa (2018), Sejarah Sosial Papua (2019), dan Kolonialisme Belanda dan Multikulturalisme Masyarakat Kota Medan (2020).

Suma Riella Rusdiarti, adalah pengajar Program Studi Prancis Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Bidang utama penelitian dan pengajarannya adalah sastra, sinema, teori kritis, dan kajian alih wahana. Beberapa karyanya yang telah diterbitkan adalah “Repression in Expressions: The Face of Violence in the Land of Papua” in *Short Story Anthology Aku Peluru Ketujuh* by Teopilus B. Tebay (HISKI Bengkulu, 2017) ; “Children, Violence, and Problems in Indonesians Horror Movies”, in *International Journal of Indonesia Studies*, Monash University, 2018; dan “Dapur, Makanan, dan Resistensi Perempuan dalam Cerpen Kutukan Dapur karya Eka Kurniawan” dalam *Jurnal Ilmu Budaya*, Volume 7 No. 2 (2019). Selain itu bersama dengan Cahyo Pamungkas, sebagai editor the edited volume *Updating Papua Road Map: Peace Process, Youth Politics, and Papua Diaspora* (LIPI and Yayasan Obor Indonesia, 2017).

Theo van den Broek, mantan bruder Fransiskan berkebangsaan Belanda – sekarang Warga Negara Indonesia (WNI) - yang hidup dan berkarya di Tanah Papua sejak 1975 sampai saat ini. Pendiri serta Direktur pertama Sekretariat Keadilan dan Perdamaian (SKP) - Keuskupan Jayapura (1998). Sekarang masih anggota senior di SKP yang berubah nama menjadi ‘Sekretariat Keadilan dan Perdamaian-Keutuhan Ciptaan (SKP-KC) Fransiskan Papua.’ Beliau aktif dalam gerakan kampanye Papua Tanah Damai dan sampai sekarang masih menulis esai di sejumlah media massa maupun media sosial terkait dengan konflik dan perdamaian di Tanah Papua.

Thung Ju Lan, adalah peneliti senior Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan-Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB-LIPI). Tahun 1998 ia memperoleh gelar Ph.D dari La Trobe University, Melbourne, Australia. Beberapa artikelnya yang sudah dipublikasikan 3-4 tahun terakhir adalah: (1) “Agama dan Identitas Orang Tionghoa di Indonesia”, dalam *Revolusi Tak Kunjung Selesai: Potret Indonesia Masa Kini*, KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) & IRASEC (Institut de recherche sur l’Asie du Sud-Est contemporaine), 2017; (2) “Confucius Institute at University Al Azhar, Jakarta: The unseen power of China” dalam jurnal *Wacana*;, 2017; (3) “Memahami Etnisitas di Perkotaan: Politik Inter-Ruang di Kota Multikultural” dalam *Jurnal Masyarakat & Budaya*; 2017; (4) “Chinese Indonesians and China-Indonesia Relations: A Juxtaposition of Identity and Politics” (Orang Indonesia Keturunan Tionghoa dan Hubungan Indonesia-Tiongkok: Penjajaran Antara Identitas dan Politik) dalam *Jurnal Masyarakat Indonesia*, 2017; (5) *Indeks Kerentanan & Profil Rumah Tangga Miskin*, bersama Soewarsono, Aulia Hadi, Wasisto Raharjo Jati, Azzahra Ulya, Irene M. Nadhiroh dan Mia Amelia diterbitkan LIPI Press, 2018; (6). *Iptek dan Masyarakat: Problematik Agrikultura di Indonesia* diterbitkan LIPI Press, 2019; (7). *Tinjauan Kritis Ketahanan Sosial Masyarakat Miskin Perkotaan dan Perdesaan: Ruang Sosial, Kebijakan, dan Pola Kerentanan Sosial*, bersama Aulia Hadi, Soewarsono dan Wasisto Raharjo Jati, diterbitkan LIPI Press, 2019; (8) *Politics of Difference: Ethnicity and Social Class Within the Indonesian Middle Class in Digital Era*, Jurnal Antropologi Indonesia Vol 41 No.1, 2020.

Veronika Kusumaryati, bekerja sebagai staf peneliti di Perkumpulan Eutenika, Malang dan peneliti postdoktoral di Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Universitas Georgetown. Veronika berminat pada kajian-kajian kolonialisme dan paskakolonialisme, dengan fokus area penelitian di Tanah Papua. Veronika menamatkan pendidikan doktoral di Universitas Harvard di Amerika Serikat dengan disertasi berjudul *Ethnography of a Colonial Present: History, Experience, and Political Consciousness in West Papua* (Etnografi

Kolonialisme Masa Kini: Sejarah, Pengalaman dan Kesadaran Politik di Tanah Papua). Selain melakukan penelitian ilmiah, Veronika juga aktif di Komunitas Sastra Papua. Veronika dapat dihubungi melalui email: pravdaver@gmail.com.

Wilson, lulus dari Jurusan Sejarah Fakultas Sastra Universitas Indonesia 1994. Beberapa buku yang sudah diterbitkan antara lain: *Dunia di Balik Jeruji* (2005), *Orang-Orang Yang Berlawanan* (2007), *Orang dan Partai Nazi di Indonesia* (2009), *Aluta Continua; Politik Radikal Indonesia* dan *Pergerakan Pembebasan Timor Leste* (2010). *Soekarno, Komunis dan Fasis Orba* (2015). Menjadi tim penulis dari buku Pusat Kajian Papua LIPI *Updating Papua Road Map* (2016). Pernah terlibat dalam National Papua Solidarity (NAPAS), Papua Itu Kita, Jaringan Damai Papua (JDP) Jakarta, dan Amnesty International Indonesia. Juga terlibat dalam berbagai gerakan rakyat dan Ham.

Yugiantie Solaiman, lahir di Yogyakarta 9 Desember 1952. Menamatkan program doktoral di FISIP UI dan mengajar di Hubungan Internasional Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Kristen Indonesia (UKI). Memimpin Pusat Studi Papua UKI dari 2011 sampai sekarang. Juga terlibat sebagai peneliti di Institute of Asian Studies/IAS. Pada 2017 Pena Tanah Air Citra Media memberikan penghargaan terhadap beliau sebagai perempuan tangguh karena komitemennya membangun sektor pendidikan di Tanah Papua sejak 1986.

BIOGRAFI MURIDAN S. WIDJOJO

Dr. Muridan Satrio Widjojo

Surabaya, 4 April 1967 - Depok, 7 Maret 2014

Jabatan terakhir sebagai

Kepala Bidang Politik Lokal

Pusat Penelitian Politik (P2P)

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)



Blog Pribadi:

www.muridan-papua.blogspot.com

Pendidikan

- 2007 Strata 3 (Doktor) Bidang Sejarah, Faculteit der Letteren, Universiteit Leiden.
- 2002 Strata 2 Advanced Master Program (M.Phil.), Bidang Sejarah, Faculteit der Letteren, Universiteit Leiden
- 2001 Strata 2 (Magister) Bidang Antropologi, FISIP, Universitas Indonesia
- 1992 Strata 1 (Sarjana), Sejarah dan Kebudayaan Perancis, Program Studi Perancis, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia

Buku

- 2010 (Editor and co-writer) *Papua Road Map, Negotiating the Past, Improving the Presence, and Securing the Future*, Jakarta/Singapore, YOI, KITLV, ISEAS
- 2009 (Writer) *The Revolt of Prince Nuku: Cross-cultural Alliance-making in Maluku, c. 1780-1810*, Leiden: Brill

- 2009 Pemberontakan NUKU. Persekutuan Lintas Budaya di Maluku-Papua sekitar 1780-1810. Jakarta: Komunitas Bambu.
- 2003 *Bahasa negara versus bahasa gerakan mahasiswa: kajian semiotik atas teks-teks pidato Presiden Soeharto dan selebaran gerakan mahasiswa*, Jakarta: Dian Dharma
- 2003 “Strukturalisme Konstruktivis: Pierre Bourdieu dan Kajian Sosial Budaya, dalam *Perancis dan Kita*, Widya Sarana, FIB UI
- 1999 (Editor and co-writer), *Penakluk Rezim Orde Baru : Gerakan Mahasiswa 1998*, Sinar Harapan, Jakarta

Artikel di Jurnal Ilmiah

- 2014: “Melanesia in review: Issues and events, 2013: Papua” dalam *The Contemporary Pacific*, 26(2), 506-516.
- 2013: “Melanesia in Review: Issues and Events, 2013 (Bersama Fraenkel, J., Chappell, D., Widjojo, M. S., Nanau, G. L., & Van Trease, H). *The Contemporary Pacific*, 476-552.
- 2013: “Melanesia in Review: Issues and Events, 2012. (Bersama Fraenkel, J., Chappell, D., Widjojo, M. S., & Kantha, S), dalam *The Contemporary Pacific*, 370-415.
- 2012: “Perempuan Papua dan Peluang Politik di Era Otsus Papua.” *Masyarakat Indonesia*, Vol. 38, No. 2, Desember 2012.
- 2012: “UU Otonomi Khusus bagi Papua: masalah legitimasi dan kemauan politik” (Widjojo, M. S., & Budiatri, A. P.), dalam *Jurnal Penelitian Politik*, 9(1), 22.
- 2010 “Papua Political Review” dalam *The Contemporary Pacific: a Journal of Island Affairs*, Vol 22 No 2, Hawai’i, University of Hawai’i Press, p. 440-8.
- 2009 “Negotiating the Past and Looking to the Future,” dalam *Inside Indonesia* 98: Oct-Dec 2009, <http://www.insideindonesia.org/edition-98/negotiating-the-past-and-looking-to-the-future>
- 2008 “Papua Road Map: Conflict resolution should move from a security to a justice approach,” dalam *Inside Indonesia* 94:

- Oct-Dec 2008, <http://www.insideindonesia.org/edition-94/papua-road-map>
- 2006 “Nationalist and Separatist Discourses in Cyclical Violence in Papua, Indonesia,” dalam *Asian Journal of Social Science*, Vol 34 No 3
- 2005 “Separatisme – Hak Asasi Manusia – Separatisme: Siklus Kekerasan di Papua” Jurnal *Dignitas*, Volume III No 1, ELSAM Jakarta
- 1997:” Pemberdayaan masyarakat “lain-lain” di Timika Irian Jaya.” *Analisis CSIS*, 26 (3).

Buku Monograf

- 2008, salah satu penulis, *Nasionalisme dan Agama*, Jakarta: LIPI
- 2007, salah satu penulis, *Nasionalisme dan Primordialisme*, Jakarta: LIPI
- 2006, salah satu penulis, *Trust Building dan Rekonsiliasi di Papua*, Jakarta: LIPI
- 2005, salah satu penulis, *Agenda dan Potensi Damai di Papua*, Jakarta: LIPI
- 2004, salah satu penulis, *Aktor dan Peta Konflik di Papua*, Jakarta: LIPI

Makalah Seminar Internasional

- 2010 “Initiating Peace Talks: Ending Political Stalemate in Papua,” in *Indonesia: what role as a global actor?* Wilton Park Conference, West Sussex, England, 1-4 March.
- 2010 “Papua Road Map: alternatives for peace in Papua,” in Oxford Transitional Justice Research conference, Oxford, 6 February.
- 2009 “Papua Road Map: alternatives for peace in Papua,” in *Papua Pride*, Utrecht, Netherlands, 28 November.
- 2006 “Non-State Actors and the Cycle of Violence in Papua,” Oxford, Refugees Studies Centre, University of Oxford, 18 October
- 2005 “Bridging the Gap or Pushing Papua out of the Republic?” *Symposium Historical Myths and Conflict Resolution*, Papua

- Lobby, Amersfoort, 18 November
- 2004 Separatism-Human Rights-Separatism » Euroseas Conference, Paris, 1-4 September.
- 2004 Roots of Conflicts in West Papua, Peace Brigade International (PBI) Workshop, Luxembourg, May 2004
- 2003 Papuan Raiding Enterprises in the Moluccan Waters of the 18th Century », *The 3rd Annual TANAP Workshop*, Xiamen, October
- 2002 Charisma, Spices, and Guns: The Strategies of Prince Nuku against the VOC in the End of Eighteenth Century », *The 2nd Annual TANAP Workshop*, Bangkok, October
- 2001 Local Practices of Conflict Resolution in Timika, Papua », in Southeast Asian Conflict Studies Network, *The 2nd Regional Workshop on Culture and Conflict Resolution*, Davao City, Philippines, November 2001.
- 2001 The Strategies of Indonesian Student Movement, in Workshop on Southeast Asian Studies, Democracy Projects, Denpasar, Bali, 9-14 January 2001





What caught my special interest in Muridan was his great devotion to the welfare of the Papua's and the anthropology and history of West Irian. I will leave it to others to write about his important contribution to the emancipation of the Papuas within contemporary Indonesia. May his devotion to the Papua cause never be forgotten!

Leonard Blusse- Leiden University

Karena itu yang dibutuhkan Papua bukanlah diselamatkan oleh orang Indonesia tapi bagaimana kita memilih jalan-jalan keberpihakan bersama Papua yang tersisih. Seperti pernyataan Muridan bahwa “masalah Papua merupakan beban politik masyarakat Indonesia” sehingga sudah sepatutnya kita memikulnya bersama-sama tanpa prasangka negatif namun dengan keikhlasan untuk kemanusiaan.

Elvira Rumkabu - Universitas Cendrawasih

Penerbit

IMPARSIAL, the Indonesian Human Rights Monitor
Jl. Tebet Dalam IV J, No.5B, Jakarta 12810

Bekerja sama dengan

Kampung Limasan Tonjong,
Forum Akademisi untuk Papua Damai (FAPD),
Parahyangan Centre for Democracy and Peace Studies (Pacedepes)
dan Yayasan TIFA

ISBN 978-623-96661-0-1

