

BAB IV

AGAMA DI TANAH PAPUA

“Di atas batu ini saya meletakkan peradaban orang Papua, sekalipun orang memiliki kepandaian tinggi, akal budi dan marifat tetapi tidak dapat memimpin bangsa ini. bangsa ini akan bangkit dan memimpin dirinya sendiri.” (I.S Kijne, 25-10-1925)

4.1 Papua Tanah Kristus

Pernyataan Isaac Samuel Kijne di atas, saat ini menjadi semacam sebuah panduan dan pendulum yang bergerak kekanan dan kekiri, atas ke bawah, atau bahkan depan ke belakang menginfiltrasi seluruh orang Papua untuk menebarkan keyakinan “menjadi tuan di negeri sendiri” dalam segala hal, termasuk dalam bidang keagamaan. Nilai kekristenan terus di dorong untuk menjadi nilai utama dan pertama dalam kehidupan masyarakat Papua. Terlihat dengan jelas, berbagai upaya politik dan hukum terus dilakukan demi mewujudkan visi tersebut. Terus didorongnya Perda injili yang diinisiasi oleh DPRD manokwari yang mendapatkan asistensi dari persekutuan Gereja dan mendapatkan legitimasi dari masyarakat Papua yang mayoritas Kristen adalah satu anasir yang cukup kuat untuk mengesahkan realitas itu.

Dalam perspektif yang lain, secara simbolik Di Provinsi Papua dan Papua Barat, 5 februari 1855 telah ditetapkan menjadi hari yang sangat istimewa, ia diyakini sebagai masa dimulainya zaman pencerahan (*enlightenment*) bagi orang Papua. Pada saat

itu, rombongan Rasul Papua¹² Ottow dan Geisler, diantar oleh sepasukan pengawal kesultanan Ternate yang terkenal dengan pelayaran honginya (Widjojo 2002), menapakkan kaki di tepian pantai pasir putih pulau Mansinam Kabupaten Manokwari, mereka menyatakan (menasbihkan) "*in gottes wahren betreten wir das land*" (dalam nama Allah kami menginjakkan kaki di tanah ini) yang melegenda dan menjadi doa sulung yang melekat dalam ingatan masyarakat Kristen di Papua terutama bagi pemeluk Kristen Protestan¹³.

Saat ini, Pernyataan dari kedua Rasul Papua tersebut dijadikan legitimasi utama atas klaim Papua sebagai tanah Kristus, ditandai dengan munculnya argumentasi-argumentasi politik yang menginginkan status istimewa bagi kota Manokwari sebagai Serambi Yerusalem. pengkristalan identitas Papua Kristen yang terus di dorong oleh para pemuka agama dan pemangku kebijakan politik di Papua ini secara langsung juga memberi legitimasi bagi penguasaan ruang-ruang publik oleh simbol-simbol kekristenan. Di seluruh kota-kota utama Papua, penanda kekristenan ini dengan sangat mencolok dapat disaksikan. Berbagai simbol salib dan tulisan yang identik dengan

¹² Penyematan istilah Rasul Papua pada kedua orang misionaris Jerman ini merujuk pada sejarah perjuangan keduanya dalam menginjili (mengkristenkan) orang Papua, yang bahkan salah satu dari keduanya tidak dapat menyaksikan secara langsung hasil kerjanya, karena setelah 7 tahun menyebarkan injil, C.W Ottow meninggal tanggal 9 november 1862 di Manokwari dan dimakamkan di halaman rumahnya dikampung kwawi. (lihat <http://kabarkampungku.blogspot.com/2010/03/catatan-sejarah-gki-di-tanah-papua.html>)

¹³ Saat ini mengikuti momentum peringatan 164 tahun injil masuk ke Irian Jaya (Papua), ucapan Ottow dan Geisler ini ramai dikutip oleh pegiat facebook di Papua dan dijadikan sebagai topik utama mereka dalam postingan pada dinding-dinding pribadi terutama bagi pemeluk kristen karena bertepatan dengan tanggal 5 februari 2019.

nama-nama kota suci bagi umat Kristiani menghiasi perbukitan dan area-area strategis yang mudah terjangkau tatapan mata, yang meliputi seluruh wilayah kota Jayapura (Jubba, dkk. 2020). Bahkan sebagai penegasan pentingnya simbolisasi keyakinan itu, telah dibangun patung Yesus Kristus yang ketinggiannya mencapai 64meter dengan luas area landasan mencapai 100 meter, dengan tinggi dan luas landasan seperti itu, patung kristus di Jayapura diperkirakan memiliki tinggi melebihi patung kristus di Rio de Jenairo Brazil¹⁴.

Sementara itu di wilayah Selatan Papua di kabupaten Merauke, Patung Kristus dibangun pada posisi sangat strategis di dalam areal bandara udara Mopah. Ia seakan menyapa semua pengunjung kota yang menggunakan transportasi udara. Patung Yesus sang penebus dibangun dengan ketinggian mencapai 12meter dengan pose tangan terentang seakan memberkati seluruh penduduk. Tidak berhenti disitu, masih dikabupaten Merauke, bagi yang menggunakan transportasi laut, setiap orang akan disambut pula oleh patung raksasa Yesus Kristus Raja di pulau Habe Distrik Okaba dengan ketinggian mencapai 26 meter. Seakan tidak ingin kalah dengan wilayah Utara dan Selatan, dipegunungan tengah Papua, di Kabupaten Jayawijaya, dibangun pula tugu salib yang tidak kalah megahnya jika disandingkan dengan simbol-simbol yang ada di Kota Jayapura maupun kabupaten Merauke, di kota wamena berdiri dengan megah Taman dan Menara Salib *Wio Silimo*, bersisian dengan masjid Baiturrahim.

¹⁴ Lihat <https://beritalima.com/patung-kristus-di-jayapura-diharapkan-yang-tertinggi-di-dunia/> 28 mei 2017.



Gambar 4.1 Wio Silimo di Wamena
Sumber; document pribadi 2018

Makna yang dapat di tangkap dari Penyebaran simbol Kristen yang merata diseluruh wilayah Papua melalui pembangunan monument-monument peringatan ini semakin mendapatkan penguatan dengan beberapa kebijakan pemerintah yang menetapkan hari, tempat dan wilayah tertentu di Papua sebagai hari, tempat dan wilayah khusus untuk umat Kristiani. Pengajuan perda Injil bagi

kota Manokwari seperti yang dijelaskan di atas, komando walikota Jayapura yang memerintahkan tidak adanya aktifitas perdagangan dan rekreasi di hari minggu untuk menghargai hari ibadah umat kristiani¹⁵, wacana penutupan penerbangan pada hari minggu ke Papua¹⁶ atau homogenisasi agama di Karubaga, ibukota kabupaten Tolikara yang memproklamirkan diri sebagai kota GIDI dan semua agama harus tunduk pada tata cara peribadatan GIDI, termasuk juga berbagai keberatan dan kecaman yang dilakukan oleh umat kristiani secara personal maupun organisasi terhadap simbol-simbol umat Islam, seperti masjid, Jilbab, Bank Syariah, atau Sekolah berciri Islam, mengarahkan kita pada satu kesimpulan, bahwa memang Papua

¹⁵ Lihat <https://kabarpapua.co/pemkot-jayapura-akan-terbitkan-perda-penutupan-rekreasi-di-hari-minggu-pagi/> 24 juni 2017

¹⁶ Lihat <https://www.liputan6.com/news/read/2296670/menhub-didesak-tutup-penerbangan-minggu-di-papua> 19 Agustus 2015

telah dikonstruksi sedemikian rupa, mengarah pada pembentukan satu sebutan tunggal, yaitu *Papua Land of Jesus* (Papua Tanah Kristus).

Argumentasi Papua Tanah Kristus yang terbangun di atas ini pada perspektif yang lain didorong pula oleh sejarah kekristenan di Papua. Hal ini dapat dilihat pada upaya penyebaran Kristen yang terjadi merata diseluruh tanah Papua yang meliputi seluruh wilayah adat dan geografis. Para penyebar Kristen (Protestan dan Katolik) sangat gigih berjuang memasukan ajaran Kristiani dalam kehidupan komunitas-komunitas asli Papua yang masih hidup di wilayah-wilayah sangat terisolasi. Alam dan tantangan budaya tidak menyurutkan para penggembala ini untuk menerobos rintangan tersebut, mereka menggunakan segala sumber daya, bahkan raga dan jiwa mereka demi suksesnya penanaman nilai Kristiani dalam kehidupan masyarakat Papua.

Secara historis sejarah hadirnya Kristen di Papua yang dimulai pada tanggal 5 Februari 1885 seperti terurai pada bahagian sebelumnya disertai ini, dijadikan *rule model* dalam menuliskan ulang sejarah ke kristenan di Papua, paling tidak seperti sejarah kekristenan yang hadir di kota Jayapura yang dianggap mengalami proses yang serupa. Gottlieb Lodewijk Bink setelah berkeliling melakukan penginjilan di teluk Doreh pulau Mansinam Manokwari, menuju Numbay dan pada tanggal 3 April 1892 menginjakan kaki Pulau Metu Debi. Pulau ini sekarang dijadikan tempat bersejarah bagi lahirnya kekristenan di tanah Numbay. Di wilayah lain, Kristen telah terlebih dahulu hadir jauh sebelumnya, seperti di teluk Wondama dan Nabire antara tanggal 1-15 Mei 1866, dengan rincian pada tanggal 4 Mei 1866 Sangaji Rumadas seorang kepala sangaji yang mempunyai pengaruh sangat besar di teluk Geelvinkbay, memimpin 20 orang pendayung dari Mansinam mengantarkan Geissler, Franz

Mosche dan Rudolf Beyer, tiba di Jomber Roswar teluk Wondama, selanjutnya tanggal 6 Mei 1966 di Roon dan berakhir di Yaur Nabire pada tanggal 9 Mei 1966. Di Pegunungan Tengah Papua, tanggal 20 April 1954 ditetapkan sebagai hari masuknya Kristen di Kampung Hitigima, yang diterima oleh kepala suku (*Ap Kain*) Ukumiarek Asso.

Proses simbolisasi, yang mendapatkan legitimasi pemerintah dan masyarakat serta memperhatikan sejarah penyebaran Kristen se tanah Papua yang terurai di atas, ini secara langsung menghegemoni dan memiliki daya paksa cukup kuat untuk harus percaya dan setuju bahwa Papua memang daerah dengan basis agama Kristiani terbesar di Indonesia dan oleh karenanya pemberian Keistimewaan terhadap Masyarakat yang memeluk agama Kristen adalah hal yang wajar didorong beberapa hal; *Pertama*, Pembangunan Patung-patung Jesus Kristus di berbagai kota di Papua pada posisi-posisi strategis menegaskan bahwa telah terjadi dominasi terhadap ruang publik oleh kelompok mayoritas. *Kedua*, penetapan 5 Februari setiap tahunnya sebagai hari besar khusus Umat kristiani di Papua selain hari-hari besar keagamaan Kristen lainnya adalah contoh dari sikap akomodatif pemerintah daerah terhadap keinginan masyarakat pemeluk agama mayoritas. *Ketiga*, sejarah Kristen berhasil membuka Isolasi wilayah di Papua dan membawa pencerahan kedalam komunitas-komunitas terisolir yang bahkan pemerintahpun belum tentu sanggup untuk melakukannya.

4.2 Jejak-Jejak Kehadiran Islam di Irian Jaya (Papua)

Semangat kekristenan yang mampu menerobos batas isolasi geografis dan adat masyarakat Papua tentu saja menjadi tantangan sendiri bagi Islam. Kiprah Islam dalam memintasi sejarah keberagaman orang Papua tentu saja harus disajikan

agar tersedia narasi yang setimpal dan layak, agar memungkinkan kita memahami sejarah keberagamaan orang Papua terutama menyangkut Kristen dan Islam.

Menelusuri cerita kehadiran Islam di Papua melalui literatur cukup sulit. Tidak tersedia bahan pustaka yang valid dan memadai mengenai wajah Islam di Papua, terutama sejarah awal interaksi Islam dengan masyarakat Papua. Hal ini didorong oleh beberapa hal, antara lain karena penelitian sejarah keberagamaan orang Papua khususnya Islam mengalami berbagai tekanan, baik kultural maupun struktural. Secara kultural, di banyak masyarakat Papua, sejarah nenek moyang dan keyakinan merupakan sesuatu yang sakral dan tabu untuk diceritakan karena beberapa alasan, antara lain; cerita leluhur adalah pusaka keluarga yang tidak diperkenankan untuk dibagikan kepada orang lain, atau berhubungan dengan hal mistis¹⁷. Selain itu, sistem pewarisan pengetahuan lokal tersebut banyak menggunakan tradisi lisan, berdampak pada makin samarnya peristiwa dimasa lalu itu sendiri karena hanya didasarkan pada daya ingat dan kenangan para pelaku, yang juga mendapatkan cerita tersebut secara berantai dari para pendahulunya.

Secara struktural, tidak terdapat minat dan kebijakan pihak pemerintahan untuk menginventarisir nilai dan bahan-bahan arkeologi yang merujuk kepada agama Islam, barangkali hal ini didukung dengan fakta sosial politik bahwa Papua adalah wilayah dengan basis pemeluk Kristen terbesar di Indonesia, sehingga upaya penelusuran sejarah Islam dapat diartikan sebagai upaya

¹⁷Untuk mendapatkan nama tokoh muslim yang dimakamkan di teluk Tomolol raja empat, penulis harus bersedia untuk di giring dari satu informan ke informan lain, uniknya meskipun para informan ini mengetahui nama tokoh tersebut, tetapi mereka tidak mau menyebutkannya, karena dianggap memiliki kekuatan mistis dan berdampak bagi keadaan mereka di masa datang.

Islamisasi (terselubung) yang dapat mengancam eksistensi agama Kristen sebagai keyakinan mayoritas dan terlanjur dianggap telah lebih dahulu hadir di Papua.

Meskipun demikian, beberapa catatan lepas yang dimuat diberbagai media, baik cetak maupun elektronik, ataupun catatan-catatan pribadi tokoh-tokoh islam yang tak terpublikasi, serta beberapa hasil wawancara dapat dirajut untuk membuat narasi singkat bagaimana lahir, tumbuh dan berkembangnya Islam di Papua. Di Fak-fak Papua barat, diyakini 5 (lima) buah mushaf alquran yang telah berusia 800 tahun¹⁸ dengan berbagai ukuran tersimpan rapi di rumah H. Ahmad Iba, Raja Patipi XVI, seperti diberitakan pada salah satu media Swasta nasional dan dijadikan sebagai pusaka keluarga. Masih di Fak-fak, terdapat masjid Patimburak yang dibangun oleh Raja Wertuer I yang bernama Semempe, diperkirakan didirikan pada tahun 1870¹⁹. Di Raja Ampat, di Pulau Misool di kampung Tomolol terdapat sebuah situs yang disebut "makam keramat", yang merupakan sebuah kuburan di atas batu yang diyakini sebagai tokoh yang menyebarkan Islam di Raja Ampat terutama di wilayah Misool, makam ini diyakini sebagai makam *Sa'id Abdul Rahman almisyri, bin Sa'id Abdullah almisyri, bin Sa'id Alwy almisyri*²⁰ yang berasal dari Hadramaut, sebagai salah satu artefak penanda kehadiran Islam di Pulau tersebut. Sementara itu di kota Jayapura terdapat makam Habib Muhammad Kecil (Asghar) meninggal 1908, mubaligh pertama

¹⁸ Klaim terhadap Usia Mushaf Alquraan ini perlu ditindaklanjuti dengan penelitian arkeologis yang menyeluruh.

¹⁹ Lihat <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/10/11/30/149664-masjid-patimburak-saksi-bisu-sejarah-islam-di-papua-abad-19>, 10 November 2010

²⁰ Wawancara dengan Hasbi Suaib, salah satu tokoh Muslim Raja Ampat di Jayapura 2018 dan Fadli Macap melalui messenger 22 Februari 2019 di Raja Ampat.

yang membuat Islam menjejak kaki di bumi Numbay (Alhamid, 2014). Di Selatan Papua Merauke, Tengku Bujang Selamat, melakukan dakwah dan tabligh yang membawa ajaran Muhammadiyah. Ia yang menginisiasi pelaksanaan shalat Idul Fitri di lapangan terbuka yang ketika itu dilaksanakan berbeda dengan ketetapan pemerintah, berdasarkan hasil hisab pada tahun 1926 (Muslim A, 2014:7)

Jejak nyata lain yang ditinggalkan oleh Islam pada masyarakat Papua adalah model penyebaran Islam melalui perkawinan yang kemudian merekatkan orang asli Papua dengan para migran muslim sehingga di sekitar raja empat, fak-fak dan kaimana, dapat kita temukan marga Alhamid, Musa'ad, Assegaf dan beberapa marga hadramis lain yang dianggap sudah menjadi bahagian tak terpisahkan dari komunitas asli Papua. Jejak-jejak artefak maupun simbol yang ditinggalkan oleh peradaban Islam di bumi Papua memberi petunjuk sederhana tentang interaksi yang terjadi antara komunitas-komunitas asli di Papua sudah terjadi jauh melampaui pertemuan Kristen dengan komunitas asli Papua. Namun Islam yang hadir di Papua waktu itu tidak diikuti dengan semangat penyebaran Islam, sehingga Islam berhenti pada wilayah-wilayah pesisir yang dapat dicapai oleh transportasi laut dan pada motifasi ekonomi (perdagangan) saja.

Literatur cukup komprehensif menceritakan jejak pertemuan Islam dengan bumi dan manusia Papua dituliskan oleh Slama (2014: 248). Melalui penelusuran pustaka dan kerja lapangan yang cukup panjang, ia merangkum tulisan-tulisan sebelumnya yang pernah ada, seperti Ellen (2003), Onim (2006), Wanggai (2008), Wijoyo (2009), Warnk (2010), Pamungkas (2011), Warta (2013), Alhamid (2013). Menurut Slama, Islam disebarkan di Papua khususnya di wilayah Kepala Burung oleh

orang-orang Hadramaut (Yaman) dengan 3 (tiga) cara, perdagangan, proselytisasi, dan perkawinan.

By travelling along and sometimes transcending the boundaries of the Dar al- Islam, Hadhramis were not looking for land but for people. Moreover, their approach suggests that they regarded those they came across as contemporaries and not as representatives of past times. Hierarchy was constructed through stressing noble descent, Islamic knowledge and practice, and not through attaching oneself to a supposedly superior age. In addition to that, reciprocal, more egalitarian relations were established through trade. And when they travelled to 'lands that were already full', for the male Hadhrami migrants this meant that they were also full of women, i.e. of potential marriage partners. These three factors – trade, proselytisation and marriage – can also be discerned in Hadhramis' roles in the Islamisation of parts of Papua.

Argumentasi Slama ini secara kontekstual tidak berbeda dengan kisah-kisah penerimaan Islam yang kemudian diadaptasikan dalam kehidupan komunitas daerah lain di Indonesia, kecuali pada aspek resistensi yang dimunculkan. Namun resistensi justru terjadi bukan oleh tradisi dan agama lokal terhadap Islam, tetapi resistensi Kristen kepada Islam, yakni klaim hak superioritas atas tanah Papua. Hal lain yang luput dari uraian Slama tentang Islam di Papua adalah keterbatasan yang menjelaskan bagaimana Islam dapat masuk ke jantung Papua di Pegunungan Tengah. Hal ini tergambar dari perspektif geografis yang diceritakan oleh Slama selalu merujuk pada masyarakat Muslim di Raja Ampat, Bintuni, Kokoda, Fak-fak, dan Kaimana yang secara administratif (saat ini) berada di Provinsi Papua Barat. Ciri Islam di Papua Barat sudah barang tentu akan sejalan dengan kelslaman masyarakat di Maluku Utara dan Maluku

Tenggara sebagai pintu masuk Islam ke Papua seperti yang ditegaskan oleh Ellen (2003) atau Widjojo (2008).

Jika demikian asumsinya, terus bagaimana sesungguhnya Islam dapat masuk pada masyarakat Pegunungan Tengah Papua. Apakah benar melalui orang-orang Hadramaut seperti yang dituliskan oleh Slama dalam karyanya *From 'Stone-Age' to 'Real-Time': Exploring Papuan Temporalities, Mobilities and Religiosities*, ataukah justru memiliki cerita sendiri yang khas bahkan beda sama sekali dengan cerita kelslaman masyarakat Indonesia lainnya. Selain jalan masuk yang berbeda barangkali, ekspresi dan pemaknaan Islam oleh komunitas tentu juga sangat berbeda dengan masyarakat muslim di daerah lain di Indonesia, bahkan Papua sekalipun. Generalisasi yang menjadi tesa sekaligus ciri utama dalam menggambarkan masuknya Islam di Papua yang dilakukan oleh Slama ini mendapatkan antitesa dengan melihat bagaimana Islam dipeluk oleh masyarakat Papua di Lembah Baliem Kabupaten Jayawijaya.

Islam hadir di Lembah Baliem Papua itu tidak seperti pola dan proses, yang terjadi di daerah lain di Indonesia, ia secara kebetulan menumpang pada proses politik dan infiltrasi milisi yang disebut sebagai Pasukan pembebasan Irian Barat (PPIB) bentukan pemerintah dengan tujuan untuk memenangkan proses penentuan pendapat rakyat 1969 di Papua. Contoh masuknya komunitas Dani ke dalam Islam ini dapat menjadi penegas, klaim proses perkembangan Islam di Papua yang sejalan dengan proses yang terjadi daerah lain di indonesia adalah kurang tepat.

4.3 Pertemuan Kristen dan Islam di Papua

Narasi hadir, tumbuh dan kembang agama (Kristen dan Islam) di Papua menggiring kita pada diskusi lebih lanjut mengenai hubungan antara kedua agama dalam realitas objektif

masyarakat Papua yang juga sangat kaya akan keragaman karakteristik sosial budaya masyarakatnya. Sebagai provinsi dengan suku terbesar di Indonesia²¹, tentu saja kehadiran agama abrahamik ini tidak serta merta dengan mudah menelusup dalam kehidupan masyarakat. Cukup banyak catatan etnografis para misionaris dan zending berkisah tentang betapa ancaman (alam dan suku asli) telah merenggut bukan saja harta benda tetapi nyawa para penyebar agama tersebut. Bass PR (1994) mengabadikan kisah hidupnya dalam menyebarkan firman Tuhan di wilayah selatan Papua dengan menulis novel Etnografis “Pipe Sang Pemenggal Kepala”. Tidak berhenti disitu, kisah penolakan dan penentangan terhadap para penyebar agama ini bahkan terus berlanjut sampai saat ini²², meskipun dalam tingkat yang sangat kecil dan kemungkinan didorong oleh kontestasi politik lokal.

Dalam konteks perebutan ruang publik dan pengaruh dalam masyarakat, pertemuan Kristen dan Islam di Papua menampakkan dua kutub yang saling bersilangan jalan. Terdapat anggapan bahwa pertemuan kedua agama ini memperlihatkan sebuah konstalasi konflik yang laten seperti di ungkapkan oleh Slama (2014: 248) di atas, menyangkut agama mana yang “paling” atau agama mana yang lebih dahulu ada dan membawa banyak kemanfaatan bagi Papua. Dalam perspektif lain, pertemuan kedua agama ini tidaklah seheboh dan mengkhawatirkan seperti yang digambarkan oleh Slama, karena ditengah masyarakat Papua tersedia cukup sumberdaya lokal

²¹ Summer Institute Language (SIL) menyebut terdapat 250 suku bangsa yang ada di Provinsi Papua berdasarkan klasifikasi penggunaan Bahasa dalam kehidupan masyarakat

²² Seorang misionaris harus memposting keluhannya melalui media social mengenai kondisi keamanan yang tidak cukup kondusif dirinya dan keluarga karena terus di terror oleh masyarakat lokal

yang telah membentengi masyarakat untuk terus hidup dalam kebersamaan meskipun berbeda. Nilai hidup Bersama yang diproduksi oleh masyarakat berusaha dipelihara dan dijadikan pedoman untuk dapat hidup berdampingan dalam damai (Alhamid 2013 (Rumbaru 2019).

Namun lebih jauh mendiskusikan realitas kehidupan keagamaan yang mempertemukan Kristen dan Islam di Papua saat ini tentu tak dapat dilepaskan dari konteks politik dan Keistimewaan yang diperoleh provinsi Papua melalui Undang-undang nomor 21 tahun 2001 tentang otonomi khusus Papua, memberi penegasan posisi dan dominasi agama Kristen terhadap ruang-ruang publik diberbagai kota Utama Papua bukanlah sesuatu yang terjadi tanpa unsur pendukung, baik dari dalam maupun dari luar Papua (Internal dan eksternal). Secara internal, Orang Papua terlanjur meyakini dan mempercayai bahwa Kristen adalah agama mayoritas di Papua dan karena itu menjadi wajar jika kebijakan-kebijakan dan ruang-ruang publik didominasi oleh produk Kristiani, baik berupa simbol ataupun perda yang mengatur kehidupan bersama masyarakat. Faktor internal ini hadir dalam pikiran masyarakat Papua selain di dorong oleh doktrin agama yang memang ekspansif, juga didorong situasi di luar Papua (Eksternal) yang memberi contoh perilaku tersebut sehingga orang Papua mengimitasi perilaku orang di luar Papua yang mereka saksikan terjadi masif di seantero Indonesia. Juba Hasse (2019) memberi satu uraian lugas mengenai penguasaan ruang ruang publik oleh kelompok mayoritas Muslim di Pulau Sulawesi dan Pulau Jawa, yang telah merobah hampir seluruh fasilitas-fasilitas publik dengan sentuhan Islami, bahkan rambu

dan penunjuk jalan pun²³ tak luput dari infiltrasi semangat mayoritas ini, tanpa peduli lagi apakah sebahagian orang yang tidak beragama Islam mampu membaca atau memahami tulisan tersebut.

Realitas yang tergambar ini juga sebenarnya menunjukkan satu fakta perebutan (kontestasi) ruang publik antar agama yang secara sadar dilakukan oleh para pemeluknya. Menegaskan bahwa ketegangan antar pemeluk agama itu sebenarnya ada dan terus menerus berlangsung, namun disaat yang bersamaan para pemeluk agama berbeda ini menunjukkan *Pseudo tolerance* (kerukunan semu) ketika berjumpa, dengan mengatakan “kami baik-baik saja”, bahkan jika harus jujur mengakui, kontestasi itu tidak hanya terjadi antar agama, tetapi juga intra agama, dan lebih jauh dari itu adalah dominasi keduanya terhadap komunitas-komunitas lokal yang berusaha mempertahankan tradisi generik mereka, karena dianggap tidak sejalan atau menyimpang dari yang global dan universal.

Konteks “kerukunan semu” ini sepertinya makin mendapatkan tempat ketika melihat berbagai kegiatan yang dilakukan bersama antar agama di Papua. Dalam perayaan hari-hari besar keagamaan Kristen dan Islam, pemandangan yang rukun ini ditampakkan dengan model umat Islam menjaga pelaksanaan ibadah natal di Gereja-gereja atau umat kristiani mengatur lalulintas ketika salat idul fitri. Sayangnya model ini dipublikasi dan diduplikasi hanya pada momentum itu saja. Padahal sejatinya kegiatan saling menjaga antar warga itu selayaknya terjadi sepanjang hidup Bersama dalam perbedaan. Banyak pihak seakan lupa bahwa di Papua hidup bersama dalam

²³ Seluruh penunjuk jalan di kota bau-bau Provinsi Sulawesi Tenggara, telah dirubah tulisannya menggunakan aksara arab berdasarkan Perda No 02 tahun 2010 tentang perubahan nama kota bau-bau.

perbedaan itu bukan sesuatu yang aneh, unik dan luar biasa. Kebersamaan dalam perbedaan telah menjadi pondasi hidup bersama dan menjadi salah satu nilai dasar yang diyakini sebagai pemersatu, seperti yang terjadi pada masyarakat adat Fak-Fak menggunakan falsafah ‘satu tungku tiga batu” untuk merekatkan diri mereka (Iribaram S, 2011), di Wamena Jayawijaya, dalam satu keluarga inti dapat kita temukan semangat PKI²⁴ (Protestan Katolik Islam) yang hidup Bersama dalam satu *Silimo*, namun semua nilai itu seakan tak menemukan tempatnya lagi saat ini sehingga perlu antar agama saling menjaga dengan vulgar tanpa tahu siapa yang sebenarnya mengancam kerukunan mereka.

Dalam perspektif kebiasaan yang hidup dalam tradisi masyarakat Papua, terutama pada masyarakat pegunungan tengah, konflik (perang suku) dilakukan untuk menghubungkan komunikasi sosial antar suku, termasuk di dalamnya terkandung nilai pencapaian ekonomi dalam sebuah kelompok. Perang harus dilakukan untuk membangun relasi sosial, mengontrol populasi dan juga menjalin komunikasi (Assolokobal J, 2007). Dalam keadaan seperti itu agama abrahamik hadir dan kemudian memintasi jaring-jaring komunikasi sosial dalam tradisi bahkan cenderung menggunting dan memutus tali dan simpul komunikasi lama (budaya), menggantinya dengan doktrin baru (agama). Pada satu sisi langkah ini sebenarnya efektif untuk menanamkan nilai-nilai agama (baru) dalam masyarakat, namun sesungguhnya paksaan atas doktrin agama (baru) ini telah mencerabut dan menghempaskan komunitas dari basis tradisinya dan memaksa mereka bersikap manipulatif, yang oleh Robins (2017: 32) disebut sebagai *the duplex dynamics of kultural change*, yaitu suatu keadaan di mana masyarakat tetap berusaha menjalankan beberapa bagian dari keyakinan tradisional tetapi di saat

²⁴ Wawancara dengan bapak maximus lani di kampung Jagara 2017

bersamaan menyatakan keyakinan terhadap agama baru (Kristen maupun Islam) secara totalitas.

4.4 Dinamika Hubungan Adat, Agama dan Negara

Jauh sebelum agama abrahamik menapakkan kaki di bumi Papua, masyarakat asli Papua telah terlebih dahulu melaksanakan ajaran-ajaran yang telah mereka warisi secara turun-temurun. Di pesisir selatan Papua pada komunitas Jae yang melandaskan kepercayaan kekuatan sihir yang bermuara pada model totemisme. Kepercayaan ini berimplikasi pada penggunaan nama hewan dan tumbuhan sebagai marga, karena diyakini bahwa leluhur mereka berasal dari hewan dan tumbuhan tertentu (Apomfires F, 2002). Sementara di wilayah Utara Papua, kepercayaan lokal juga tumbuh dengan subur sebagai konsekuensi alami dari keberadaan sebuah komunitas. Di Pulau Biak kepercayaan terhadap *Koreri dan Mananmakeri* mempengaruhi hampir seluruh nilai-nilai hidup Bersama yang dibangun dalam komunitas.

Suasana hidup yang menyatukan diri dengan alam sekitar tersebut perlahan mendapatkan benturan ketika Kristen maupun Islam masuk dalam kehidupan komunitas-komunitas di Papua. Penetrasi ajaran agama dilakukan secara intensif, masif dan terstruktur yang memiliki daya paksa yang kuat, karena bersamaan dengan ajaran dan nilai baru yang masuk tersebut, ikut pula teknologi dan pengetahuan yang belum dimiliki oleh komunitas-komunitas lokal pada saat itu. Catatan etnografis yang ditulis oleh Richardson (2003: 251) mengungkapkan keunggulan pengetahuan dan teknologi dibidang kesehatan menjadi salah satu jalan untuk menjembatani dirinya terhadap ketidak ramahan masyarakat lokal ketika melaksanakan tugas penginjilan di

wilayah Asmat yang dikenal masih kanibal pada waktu itu. Ia menuliskan;

“satu orang ini sudah menghabiskan persediaan obat kita... Warahai napasnya makin lemah... mukjizat, hanya itulah yang kami harapkan saat ini... Movo tiba-tiba muncul dipintu rumah... tuan... Kimi dan kerabat Warahai sedang berjalan kemari, Kimi menyembunyikan belati...berhati-hatilah (Richardson, 2003: 251).

Tekanan terhadap kepercayaan bahkan kebudayaan lokal komunitas-komunitas asli di Papua ini terjadi tidak hanya ketika pertama kali agama abrahamik hadir, tetapi terus berlanjut sampai dengan perlunya intervensi kekuasaan dan kekuatan negara terhadap mereka yang dianggap masih belum “modern”. Di Kabupaten Jayawijaya, terjadi operasi pemberantasan Koteka²⁵ di bawah Komando seorang Akub Zainal, dengan menerjunkan berkarung-karung pakaian layak pakai dari atas pesawat ke pemukiman-pemukiman tradisional komunitas Dani di lembah Baliem, karena bagi pembuat kebijakan “pakaianisasi” orang Dani adalah sesuatu yang harus dilakukan, karena *kemsili/yokal* dan *koteka/holim* dianggap bukanlah pakaian.

²⁵ Operasi Koteka dilancarkan pada periode 1971 hingga 1974. Operasi ini diinisiasi oleh Brigadir Jenderal Acub Zainal selaku Panglima Kodam XVII/Cenderawasih sekaligus Wakil Ketua Badan Pelaksana Pembangunan Daerah Irian Barat. Usulnya itu kemudian langsung disetujui oleh pemerintah pusat. Tujuan dari operasi ini sendiri adalah untuk meningkatkan taraf hidup dan mengembangkan kebudayaan rakyat. Tahap pertama dari operasi ini dimulai pada tanggal 17 Agustus 1971 dengan wilayah sasaran yang meliputi Wamena (Lembah Baliem), Wagete (sekitar Danau Tigi), dan Enarotali (sekitar Danau Paniai). Selain koteka, target dari operasi ini juga turut memberantas penggunaan **rok jerami** atau yang disebut dengan *sale* (bagi para perawan) dan *yokal* (bagi para istri). Pemerintah pun membagikan pakaian gratis kepada para penduduk. Untuk para pria, pemerintah memberikan jatah dua potong celana pendek berbahan kain, sedangkan untuk para perempuan akan mendapatkan sehelai sarung katun.

Upaya “Pakaianisasi” komunitas-komunitas yang ada di pegunungan Tengah Papua ini tak urung mendapatkan kritikan yang cukup dalam dari Koentjaraningrat (1994), Upaya pemerintah dalam merubah masyarakat tentu saja tidak berhasil karena seperti manusia di mana pun juga, adat istiadat yang telah dibudayakan sejak dini tidak dapat diharapkan berubah secara mendadak. Tanpa dipaksa oleh Operasi Koteka mereka telah dan akan keluar dari zaman Batu dengan sendirinya. Hal yang sama juga dikemukakan oleh seorang wartawan foto asal Amerika yang datang pada 1972 menceritakan hal yang cukup mengerikan dan dimuat dalam *People of the Valley*. “Ketika orang Dani menolak upaya pemerintah untuk ‘mencivilkan’ rakyat mereka, mereka lantas ditembak dan dibunuh²⁶.”

Dalam tahapan selanjutnya, saat ini pertemuan segitiga antara agama lokal (adat), kekuasaan negara melalui pemerintah yang lebih bertendensi politis dan kekuatan agama abrahamik ini telah menempatkan komunitas-komunitas asli di Papua sebagai objek penggambaran, pencerahan, pengembangan, pemberdayaan dan berbagai jargon peningkatan sumber daya lainnya, bahkan sampai harus mendapatkan perlakuan secara khusus, dengan mengakui, menetapkan dan berupaya melembagakan kebiasaan yang hidup di tengah-tengah komunitas asli Papua. Tidak mengherankan jika saat ini lahir beberapa Lembaga masyarakat Adat yang secara mandiri dibentuk oleh masyarakat dengan tujuan memproteksi, menginventarisir nilai-nilai lokal masyarakat asli Papua, bahkan karena pentingnya pelembagaan adat kebiasaan masyarakat ini, di Papua telah lahir satu Lembaga resmi pemerintahan sebagai

²⁶ Lihat <https://www.yukepo.com/hiburan/indonesiaku/semptat-hendak-diberantas-oleh-orde-baru-inilah-kisah-perjuangan-koteka-dan-masyarakat-papua/>

representasi kultural seluruh orang asli Papua yang tugas utamanya adalah melegitimasi keaslian orang Papua dan beberapa peran penting dibidang kebudayaan lainnya, yang disebut Majelis Rakyat Papua.

Lebih jauh melihat konstruksi orang ataupun kelompok yang mengisi MRP ini, makin menguatkan pendapat bahwa kontestasi yang terjadi antara adat, agama dan negara telah ditengahi dengan menempatkan wakil adat, wakil agama dan wakil perempuan secara proporsional, kemudian negara melegitimasi struktur tersebut melalui perangkat perundang-undangan yang bersifat mengikat keseluruhan aktifitas kebudayaan tersebut dalam ruang, waktu dan batas tertentu. Domestifikasi kebudayaan dalam lembaga kebudayaan yang berbau politis ini sebenarnya hanya mampu membuktikan bahwa dinamika hubungan antara adat, agama dan pemerintah yang membentuk resistensi telah melahirkan kontestasi-kontestasi yang bersifat saling menguatkan (*win-win solution*), saling kompromi, juga saling mengalah untuk kepentingan Bersama, dengan harapan akan tersedia ruang-ruang terbuka bagi pertemuan antar kebudayaan.

Dinamika hubungan antara adat dan agama, antara adat dengan pemerintah, ataupun antara agama dan pemerintah, menampilkan sebuah hubungan yang sangat dinamis. Persinggungan, benturan dan penerimaan yang nampak adalah sebuah proses yang dibentuk sedemikian rupa untuk memudahkan terbentuknya struktur masyarakat yang baik secara ideal, meskipun dalam realitas sesungguhnya, konflik, segmentasi, segregasi bahkan disintegrasi menjadi tontonan dan ajang kontestasi vertikal antara rakyat (Papua) dengan negara dalam satu perspektif, namun juga dapat bertransformasi menjadi

pertentangan antara orang asli dengan masyarakat migran, atau antara referendum dan Indonesia harga mati.

Gambaran ideal hubungan antara pemerintah, adat dan agama (abrahamik) di atas saat ini sepertinya menunjukkan fenomena yang lain. secara politis, pelembagaan kebudayaan tersebut dimanfaatkan oleh para pihak untuk menguatkan atau bahkan melemahkan pihak lain pada posisi-posisi tertentu, baik di pemerintahan, adat maupun agama. Tersedianya kesempatan bagi para migran untuk diakui sebagai orang asli Papua (anak adat) yang diatur dalam undang-undang otonomi khusus Papua nomor 21 tahun 2001 pasal 1 ayat (t)²⁷ menjadi contoh betapa perjumpaan antara adat dan pemerintahan telah melahirkan satu produk hybrid kebudayaan, meskipun produk hukum tersebut terasa sangat tendensius dan sangat oportunistik, sebab diciptakan secara khusus untuk kepentingan pencapaian kekuasaan di satu sisi, namun juga dapat bermakna bahwa benar stratifikasi dalam realitas kehidupan masyarakat di Papua dilegitimasi oleh undang-undang yang membelah masyarakat ke dalam dua kutub yang berlainan. Asli dan bukan asli dipisahkan secara tegas, tanpa peduli lagi pada konteks budaya yang sesungguhnya mengingkari realitas keaslian itu sendiri.

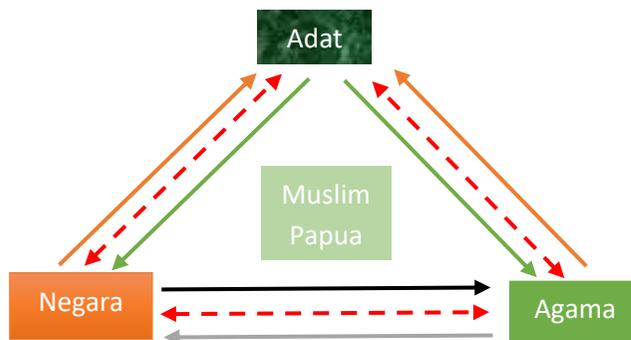
Akhirnya, pertemuan agama, kebudayaan dan pemerintah menampilkan satu rangkaian realitas yang saling menerima, meniru, menolak bahkan meniadakan dalam perspektif politik, namun kesan budaya mengidentikkan diri dengan agama, atau pengidentikan agama sebagai budaya bukanlah sesuatu yang penting lagi, sebab sejatinya mereka memang berbeda. Namun

²⁷ Ayat tersebut berbunyi; "Orang asli Papua adalah orang yang berasal dari 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"

benar bahwa kontestasi yang terjadi antar agama, pemerintah dan kebudayaan berlangsung dalam ruang terbuka namun kesadaran tentang perbedaan dikonstruksi sebagai jalan bagi lahirnya kontestasi positif (*akomodatif choices*), sebab sejatinya agama, kebudayaan ataupun pemerintah hanya butuh untuk diakui dan dihormati eksistensinya, demi menjaga dan mewujudkan kebebasan setiap individu untuk menjalankan sebuah keyakinan agama, ataupun tradisi tanpa harus takut untuk distigmatisasi dengan berbagai macam label.

Secara konkrit dan sederhana, Konstruksi hubungan yang dinamis antara Adat, Agama dan Negara dapat dilihat pada diagram berikut;

Gambar 4.2
Konstruksi Hubungan Antara Adat, Agama dan Negara



Keterangan;

- : Hubungan Hegemonic
- : Hubungan Resistensif
- ; Hubungan Politis
- ; hubungan Adaptatif
- ↔ : Hubungan Akomodatif

Gambar 4.3

Peta Kabupaten Jayawijaya

