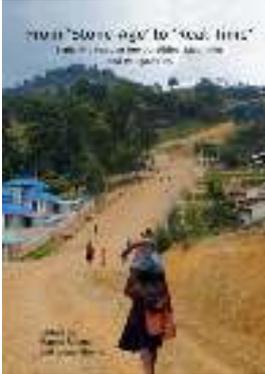


PAPUA DARI MASA KE MASA: "ZAMAN BATU" HINGGA MASA KINI

Anggy Denok Sukmawati

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan-LIPI
anggydenoksukmawati@gmail.com



Judul : From 'Stone-Age' to 'Real Time' Exploring Papuan Temporalities, Mobilities and Religiosities onesia

Penulis : Martin Slama dan Jenny Munro (ed.)

Penerbit : Australian National University Press

Tahun Terbit : 2015

Jumlah Hal. : xiii + 270 halaman

Pengantar

Papua merupakan suatu wilayah yang menarik banyak perhatian khalayak, baik karena kompleksitas bahasa, budaya, dan kehidupan masyarakatnya maupun karena masalah-masalah yang muncul dari kompleksitas tersebut. Secara geografis, wilayah Papua masuk ke dalam dua negara; satu bagian masuk ke dalam wilayah dari Papua Nugini dan bagian lain masuk ke dalam wilayah dari Indonesia. Namun, tulisan ini akan menyoroti kompleksitas masalah di Papua yang masuk ke dalam wilayah Indonesia. Buku *From 'Stone-Age' to 'Real-Time' Exploring Papuan Temporalities, Mobilities and Religiosities* ini menyoroti beberapa masalah yang muncul di Papua yang masuk ke dalam wilayah Indonesia. Oleh karena itu, Papua yang masuk ke dalam wilayah Papua Nugini tidak masuk dalam pembahasan dalam tulisan ini.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan dari akademisi yang mengangkat sembilan topik seputar Papua, di antaranya kehidupan masyarakat Papua pada masa sebelum dan saat penjajah Belanda datang, kondisi masyarakat saat Papua "merdeka" dan masuk ke dalam wilayah Indonesia, sampai masuknya agama-agama "modern" dan kebudayaan "modern" lainnya yang memunculkan pula masalah yang sebelumnya tidak pernah ada, seperti menyebarnya penyakit HIV/AIDS serta berkembangnya aliran musik Hip Hop di kalangan anak muda Papua. Topik-topik tersebut secara ringkas terwujud dalam subjudul buku

ini—temporalitas, mobilitas, dan religiositas di Papua.

Martin Slama dan Jenny Munro selaku editor buku ini memberikan gambaran awal dari benang merah yang mengikat kesembilan topik tersebut dalam bab pertama buku ini. Menurut mereka berdua, ketiga konsep yang disebutkan pada subjudul buku ini—temporalitas, mobilitas, dan religiositas—menghubungkan dan menarik keluar keterkaitan antara analisis yang dilakukan oleh para akademisi di dalam buku ini. Analisis yang dipaparkan dalam masing-masing tulisan pada buku ini dinilai cukup baik dalam memotret dan mengungkap keadaan masyarakat Papua saat ini.

Selama ini, citra "masyarakat zaman batu" sangat melekat pada masyarakat Papua. Hal itulah yang mendorong berbagai usaha untuk membawa masyarakat Papua "hidup" di "zaman modern". Usaha-usaha yang dilakukan antara lain modernisasi, kristenisasi, islamisasi, dan sebagainya. Saat ini sudah terlihat banyak jejak "modernitas" di Papua. Konsep temporalitas dalam buku ini akan mengungkapkan usaha Indonesia di masa sekarang ini dalam menyusun ulang hierarki sosial yang menempatkan orang Papua modern di dalam kehidupan sehari-hari. Sejalan dengan hal itu, salah satu jejak "modernitas" yang terlihat di Papua adalah mobilitas temporer masyarakat Papua ke berbagai wilayah di Indonesia". Mobilitas tersebut muncul dan berkembang bersama terbukanya akses baru di dalam bidang

perjalanan, komunikasi, dan produksi makna yang disebut oleh Slama sebagai “globalisasi di dalam wilayah Indonesia” (Slama, 2011). Hal tersebut mengacu pada fenomena arus mobilitas manusia yang semakin cepat dan banyak di dalam wilayah Indonesia. Slama dan Munro lebih lanjut menegaskan bahwa globalisasi juga menjadi salah satu hal yang mempengaruhi masyarakat Papua menjadi pelaku aktif dalam arus mobilitas manusia tersebut. Mobilitas masyarakat Papua ke berbagai wilayah di Indonesia tersebut memiliki banyak tujuan, di antaranya mencari pekerjaan serta bersekolah dan/ kuliah.

Sejalan dengan hal itu, masuknya agama-agama “modern”, seperti Kristen dan Islam, memiliki sejarah yang panjang yang juga turut mengubah sejarah masyarakat Papua saat ini. Agama Kristen dan Islam menawarkan sebuah alternatif ke arah pandangan evolusionis. Institusi keagamaan tersebut menawarkan dukungan sosial yang besar bagi para penganutnya. Meskipun demikian, di saat yang sama, kedua agama tersebut juga menunjukkan sikap “mencela” terhadap mitologi Papua yang telah hidup dan berkembang di dalam masyarakat Papua selama ini.

Menaruh konsep “zaman batu” pada konteks “masa kini” memiliki efek semakin memperjelas kontestasi antara kedua konsep tersebut di masa kini dan juga memaparkan berbagai cara penggunaannya. Oleh karena itu, buku ini berkuat dengan pertanyaan-pertanyaan seputar hierarki dan kemungkinan-kemungkinan akan persamaan perlakuan bagi masyarakat Papua yang terekspresikan dalam wilayah spasio-temporal. Selain itu, buku ini juga menampilkan bagaimana “ideologi tentang ketidaksamaan nilai kemanusiaan”—seperti yang disebutkan oleh Robert Stasch—diterapkan pada kehidupan sehari-hari dan bagaimana hal tersebut bisa diekspresikan dalam produksi simbolis dalam zaman komunikasi dan mobilitas translokal di Indonesia yang saat ini bergerak sangat cepat.

Temporalitas Masyarakat Papua: Perjalanan Awal Menuju “Modernitas”

Setelah pada subbab pertama dijelaskan mengenai benang merah yang mengikat topik-topik di buku ini oleh Slama dan Munro, bab kedua sampai bab keempat serta bab kedelapan buku ini menampilkan tulisan yang mengangkat

konsep temporalitas pada masyarakat Papua. Bab kedua menampilkan tulisan Danilyn Rutherford yang berjudul “Demonstrating the Stone-Age in Dutch New Guinea”. Dalam tulisan ini, Rutherford memaparkan pertemuan awal masyarakat Papua dengan penjajah Belanda. Pada masa penjajahan Belanda, petinggi Belanda menggunakan teknologi dari negaranya sebagai alat untuk menunjukkan kekuasaannya. Alat tersebut selain digunakan untuk menegaskan bahwa “Aku”—dalam hal ini orang Belanda—berbeda dan lebih baik dari “kamu”—dalam hal ini masyarakat asli Papua, juga digunakan untuk membantu mereka mencapai tujuannya. Para petinggi Belanda tersebut sering kali memamerkan teknologi baru kepada masyarakat Papua, misalnya penggunaan kaca pembesar, gramofon, pistol, dan sebagainya. Melalui aksi pameran tersebut, petinggi Belanda ingin menunjukkan bahwa mereka adalah orang yang datang dari dunia “modern” dan masyarakat Papua merupakan orang yang masih hidup dalam zaman primitif.

Kesan bahwa masyarakat Papua masih hidup di “zaman batu” yang dibuat dan disebar oleh penjajah Belanda tersebut sangat lekat dan mendarah daging bahkan hingga saat ini. Hal tersebut, misalnya, terlihat dari sikap J.F. Kennedy yang menolak membantu Belanda dalam proses integrasi Papua ke Indonesia pada tahun 1962 dengan alasan masyarakat Papua merupakan masyarakat dari “dunia lain” yang memiliki cara hidupnya sendiri sehingga tidak bisa dipaksa untuk masuk ke dalam integrasi (hlm.54). Bahkan, sampai tahun 2012, Jared Diamond masih beranggapan bahwa masyarakat Papua Barat merupakan versi modern dari “masyarakat primitif yang menggunakan batu” yang memberikan gambaran pada kita bagaimana “wajah dunia di hari kemarin” (hlm.54). Lebih jauh, Rutherford menegaskan bahwa kesan yang dibuat oleh penjajah Belanda akan masyarakat Papua tersebut bisa begitu lekat karena adanya kekuatan “tulisan”. Tentu saja, tulisan di sini tidak hanya mengacu pada tulisan yang dibuat oleh para petinggi Belanda, tetapi juga mengacu pada bagaimana tulisan itu diterbitkan dan didistribusikan ke khalayak ramai. Hal itulah yang disebut oleh Rutherford sebagai faktor utama menyebarnya ide mengenai “Masyarakat Zaman Batu” dan membuat masyarakat Papua terus menerus dimasukkan ke dalam kategori masyarakat primitif hingga sekarang.

Pada bagian akhir tulisannya, Rutherford memunculkan beberapa pertanyaan terkait kekuatan dari “tulisan” tersebut. Bagaimana cara antropolog masa ini menggunakan kekuatan dari “tulisan” tersebut? Apa yang harus antropolog lakukan dengan kekuatan “tulisan” mereka? Salah satu langkah awal yang ditawarkan oleh Rutherford dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah dengan membuat tulisan yang “melawan” stereotip “zaman batu” yang selama ini melekat pada masyarakat Papua.

Tulisan Rutherford di dalam buku ini sejalan dengan tulisannya pada beberapa bukunya yang lain, misalnya *Laughing at Leviathan Sovereignty and Audience in West Papua* yang terbit pada tahun 2012 serta *Living in the Stone Age Reflections on the Origins of A Colonial Fantasy* yang terbit pada tahun 2018. Pada buku *Laughing at Leviathan*, Rutherford memaparkan perjuangan Papua dalam memperoleh “kemerdekaan” dari Indonesia. Mengambil sumber yang sangat bervariasi dan luas—mulai dari video *You Tube* sampai arsip propaganda Belanda—Rutherford memaparkan analisis mendalam tentang sejarah Indonesia, baik di masa sebelum kemerdekaan maupun di masa pembangunan bangsa pascakemerdekaan dan pengaruhnya terhadap masyarakat Papua.

Sementara itu, dalam buku *Living in the Stone Age*, Rutherford berusaha menulis sejarah penjajahan Belanda di Papua secara berbeda. Argumen yang dibangun oleh Rutherford dalam buku ini dibangun pada fakta bahwa stereotip “zaman batu” masih melekat pada masyarakat Papua hingga saat ini. Stereotip tersebut pertama kali dibuat oleh penjajah Belanda. Penjajah Belanda ketika datang ke Papua merasa bahwa mereka lebih tinggi dari masyarakat Papua karena mereka sudah hidup di “zaman modern”. Namun, Rutherford melihat bahwa anggapan penjajah Belanda tersebut sebenarnya adalah tanda dari kelemahan dan kurangnya pengetahuan penjajah Belanda akan masyarakat Papua.

Selanjutnya, bab ketiga buku ini menampilkan tulisan dari Rupert Stasch yang berjudul “From Primitive Other to Papuan Self: Korowai Engagement with Ideologies of Unequal Human Worth in Encounters with Tourists, State Officials and Education”. Dalam tulisan tersebut, Stasch memaparkan bagaimana masyarakat Korowai menggunakan stereotip primitif yang melekat pada diri mereka untuk

memperoleh “keuntungan”. Masyarakat Korowai adalah salah satu masyarakat etnis yang tinggal di dataran rendah bagian Selatan Papua. Meskipun hanya berjumlah 4000 orang, tetapi jika dibandingkan dengan masyarakat etnis lain yang tinggal di Papua, masyarakat Korowai lebih dikenal luas oleh media masa global karena mereka masih tinggal di rumah pohon. Hal tersebut menjadikan citra “masyarakat zaman batu” yang terisolasi dari “dunia luar” dan pemerintah sangat lekat pada diri mereka. Wilayah tinggal masyarakat Korowai yang tersebar di beberapa pinggir sungai merupakan wilayah terpencil yang memang sulit dijangkau oleh tangan pemerintah.

Masyarakat Korowai menerima label primitif itu sebagai sebuah pemahaman terhadap diri sendiri dan hal tersebut mempengaruhi bagaimana mereka bersikap terhadap “dunia luar”. Hal tersebut merupakan hal yang unik. Selama ini, label primitif dipahami sebagai label yang diberikan oleh kelompok masyarakat yang merasa bahwa mereka adalah masyarakat “modern” terhadap kelompok masyarakat yang hidupnya jauh dari jangkauan “modernitas” tersebut. Namun, dalam kasus masyarakat Korowai, mereka menerima label primitif yang diberikan kepada mereka dan bahkan bertindak sesuai dengan label tersebut.

Seiring berjalannya waktu, masyarakat Korowai juga semakin sering melakukan kontak dengan masyarakat Papua dari suku lain. Kontak itu terutama terjadi dengan pekerja gereja, pegawai pemerintahan, guru, dan sebagainya. Kontak tersebut menyebabkan masyarakat Korowai menyadari adanya hierarki tempat dan kondisi manusia yang ada di dalam masyarakat Papua di luar wilayah tinggal mereka dan mereka juga menjadi sadar bahwa mereka berada pada posisi inferior. Reaksi mereka terhadap kenyataan tersebut adalah dengan menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah formal. Hal itu diharapkan dapat memperbaiki status sosial mereka.

Di akhir tulisannya, Stasch—dengan mengutip pendapat Dean MacCannell—menegaskan bahwa keprimitifan yang ada saat ini sebetulnya merupakan “mantan primitif” yang merupakan satu jenis dari primitif performatif (MacCannell, 1990:14). Isitilah primitif performatif tersebut disebut Stasch muncul karena adanya ketidaksamaan pemahaman akan konsep keprimitifan. Hal tersebutlah yang kemudian disebutnya sebagai penyebab terciptanya

pertunjukan keprimitifan bagi wisatawan mancanegara dan bagi kepala pemerintahan. Masyarakat Korowai memahami keprimitifan yang ada di dalam pikiran wisatawan mancanegara sebagai ketelanjangan. Oleh karena itu, mereka bersedia melepaskan pakaian sehari-hari mereka ketika melakukan pertunjukan tarien bagi wisatawan maupun bagi kepala pemerintahan. Padahal, pada kenyataannya, mereka sudah mulai terpapar dan memahami juga akan adanya hierarki kekuasaan dan kepemilikan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat di luar mereka. Pemahaman itu kemudian diikuti dengan rasa inferior dan usaha untuk menaikkan golongan sosial dengan menyekolahkan anak laki-laki mereka ke sekolah formal. Hal tersebut merupakan salah satu perubahan terbesar yang terjadi pada masyarakat Korowai.

Fakta-fakta yang diungkapkan oleh Stasch di dalam tulisannya ini sangat menarik dan terlihat mendalam, meskipun hanya dipaparkan sekilas. Hal itu sangat mungkin terjadi karena pada dasarnya Stasch adalah seorang antropolog yang sudah lama meneliti masyarakat Korowai. Paparan yang lebih lengkap mengenai masyarakat Korowai bisa diperoleh dengan membaca buku Stasch yang lain, seperti *Society of Others: Kinship and Mourning in West Papuan Place* yang terbit pada tahun 2009. Selain itu, dia juga banyak menulis artikel terkait pariwisata primitif, salah satunya berjudul “Dramas of Otherness: ‘First Contact’ Tourism in New Guinea” yang terbit di *Jurnal Hau* pada tahun 2016.

Bab keempat dalam buku ini menampilkan tulisan dari Jaap Timmer yang berjudul “Papua Coming of Age: The Cycle of Man’s Civilisation and Two Other Papuan Histories”. Dalam tulisan ini Timmer memaparkan tiga narasi historis yang ada di dalam masyarakat Papua yang masing-masing memiliki peran yang cukup besar dalam membangun kepercayaan tentang masa kedewasaan masyarakat Papua yang mereka sebut telah tertulis dalam sejarah mereka sejak dahulu kala. Namun, menurut Timmer, ketiga narasi historis tersebut merupakan logika sehari-hari akan sebuah realitas dan keaslian historis performatif—maksudnya adalah pemaknaan terhadap ketiga narasi historis tersebut merupakan pemaknaan yang dibuat pada masa sekarang terhadap teks masa lalu dan dibuat sebagai media komunikasi dengan pihak tertentu

(lihat Rutherford, 2012). Hal itu berarti bahwa pemaknaan terhadap ketiga narasi historis tersebut harus dipahami di dalam konteks tempatnya dibuat. Tulisan ini memfokuskan pembahasannya kepada daerah kepala burung di Papua.

Dari ketiga narasi historis tersebut, Timmer melihat adanya satu kesimpulan yang bisa ditarik, yaitu, menurut masyarakat Papua, saat ini Papua sedang berada pada masa pembentukan diri sebagai sebuah negara yang berdaulat tetapi ada banyak rintangan di sepanjang jalannya. Kedaulatan Papua merupakan kodrat genealogis dan tidak berhubungan dengan aktivitas dan hubungan manusia saat ini. Hal itu menggambarkan sejauh mana model genealogi dari Barat membentuk sejarah Papua, terutama yang berkaitan dengan Injil dan juga produksi sejarah nasional Indonesia. Hal penting yang perlu diperhatikan adalah ketiga narasi tersebut tidak muncul di zaman demokrasi yang memungkinkan adanya perdebatan seperti saat ini. Ketiga narasi tersebut adalah *Siklus Peradaban Manusia*, *Basic Guideline; State of West Papua*, dan satu buah narasi yang menelusuri hubungan antara Papua dan Jawa dimasa kerajaan di masa lalu.

Siklus Peradaban Manusia memaparkan bahwa perkembangan peradaban manusia bergerak secara siklis; bukan bergerak karena dorongan teleologis, tetapi didorong oleh kecenderungan manusia dalam mencari penyelesaian dari suatu masalah—sesuatu “yang sempurna”. Menurut narasi ini, masyarakat Papua adalah masyarakat yang asli dan murni, bukan masyarakat yang terbelakang dan primitif. *Basic Guideline; State of West Papua* memaparkan bahwa masyarakat Papuasejatinya merupakan satu bangsa dan memiliki satu jiwa, sehingga seharusnya seluruh masyarakat Papua bersatu dalam satu bangsa—bukan terbagi menjadi dua bangsa seperti yang terjadi saat ini. Sementara itu, narasi ketiga berusaha mencari ikatan antara Papua dengan Kerajaan Jawa di masa lalu. Hal ini merupakan usaha mengaitkan Papua dengan Indonesia.

Pembacaan Timmer terhadap ketiga narasi tersebut menunjukkan bahwa pemaknaan masyarakat Papua terhadap ketiga narasi tersebut memberikan kesan adanya penghilangan pada dari berbagai pemahaman dan motif yang sesungguhnya ada pada waktu narasi tersebut diciptakan. Penghilangan tersebut tampak seperti

penyederhanaan kemungkinan-kemungkinan untuk kemudian mengarahkannya pada sebuah isu tertentu yang ingin ditampilkan pada saat pemaknaan itu berlangsung. Hal itu, menurut Timmer, sesuai dengan pendapat James C. Scott (2012: 141) yang menyatakan bahwa penyingkatan suatu narasi sejarah terjadi sebagai hasil dari keinginan kita memperoleh narasi yang bersih serta kebutuhan dari para kelompok elit untuk menampilkan citra dari kekuatan dan tujuan. Keinginan masyarakat Papua akan adanya narasi tentang masa lalu juga terkait dengan kekuatan dan tujuan serta penyebabnya—seperti yang terlihat dalam pemaknaan terhadap ketiga narasi historis tersebut—adalah keinginan untuk mencari keaslian untuk bisa memunculkan karakter dan semangat Papua yang sebenarnya.

Sejauh tiga narasi yang dibahas dalam makalah ini dapat digeneralisasi, ketiganya menyoroti kecenderungan masyarakat Papua dalam meminjam bentuk historis dari kaum modernis dan konsepsi Kristen tentang sejarah, menghasilkan gagasan tentang kebenaran paradigmatis yang muncul di masa awal kehidupan manusia, penciptaan manusia, dan keprimitifan. Dengan memasukkan komponen prinsip metafisik dan kebenaran paradigmatis yang terkait dengan agama Kristen dan mitos negara dan bangsa, narasi sejarah yang dibangun tidak lagi fokus pada sejarah individu atau kelompok, tetapi fokus pada sejarah regional yang lebih besar dan bahkan sejarah dunia. Perlu juga dilihat upaya intelektual dan kreativitas yang terlibat di dalam usaha pemaknaan narasi tersebut (lihat Fisher dan Timmer 2013, dan Timmer 2013). Hal itu bukan hanya menunjukkan berbagai aliran pengetahuan yang memengaruhi pemikiran di balik tumpang tindih sejarah tersebut, tetapi juga mengakui bahwa sejarah adalah produk dari masyarakat yang bersaing yang masing-masing mencoba untuk menyesuaikan dan mengubahnya sesuai kepentingan mereka masing-masing (Lincoln, 1989: 38–50).

Lebih lanjut, dari ketiga narasi sejarah tersebut terlihat bahwa terdapat banyak pihak yang ikut “memproduksi” sejarah Papua, antara lain kaum intelektual, filsuf, birokrat, pihak gereja, dan juga para pemimpin daerah. Semua pihak tersebut menyadari bahwa sejarah bisa digunakan dalam membentuk “imajinasi” tentang kedaulatan, perkembangan, dan identitas. Selain itu, sejarah juga bisa menggerakkan orang untuk bertindak. Untuk mencapai tujuan mereka,

mereka mengabaikan celah-celah yang ada dalam narasi sejarah yang mereka bangun dan hanya fokus pada kebenaran paradigmatis yang ingin mereka bangun. Narasi tersebut mengonfirmasi adanya nasionalisme yang berusaha mencari kemurnian dari sejarah nasional yang sudah ada dan menghilangkan temporalitas sejarah yang tidak menentu. Narasi tersebut mengubah peristiwa-peristiwa tertentu menjadi suatu bukti retroaktif akan kejayaan takdir Papua di masa lalu—masa lalu mereka yang suci dan “sempurna”. Hal itu kemudian digunakan untuk mendukung argumen mengenai masa kedewasaan Papua saat ini yang berusaha mencapai kembali “kesempurnaan” tersebut dengan cara menyatukan seluruh masyarakat Papua di dalam satu negara.

Pembacaan Timmer terhadap ketiga narasi tersebut pada dasarnya terkait dengan usaha masyarakat Papua menjalani masa kedewasaan sebelum menuju “kesempurnaan”—hal yang bisa diperoleh hanya dengan menyatukan Papua di dalam satu negara dan bukan terpisah ke dalam dua negara seperti yang terjadi saat ini. Untuk memperoleh pandangan yang lebih jelas mengenai usaha menuju “kesempurnaan” tersebut, sangat disarankan bagi pembaca untuk membaca karya Timmer yang lain, misalnya *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, *The Threefold Logic of Papua-Melanesia: Constitution writing in the Margins of the Indonesian Nation-State*, dan *A Brief Social and Political History of Papua, 1962–2004*. Dengan membaca karya Timmer yang lain tersebut, pembaca akan lebih jelas memahami argumen yang dibangun Timmer dalam tulisannya di dalam buku ini. Referensi bacaan lain yang bisa dibaca dalam rangka menambah pemahaman terhadap tulisan Timmer ini antara lain tulisan Flassy (1999) yang berjudul *Basic Guidelines, State of West Papua: Papua-Melanesia Threefold Logic, Basic Ideology, General Governance, Constitution of West Papua* atau tulisan Chauvel (2005) yang berjudul *Constructing Papuan Nationalism: History, Ethnicity, and Adaptation*.

Bab kedelapan dari buku ini menampilkan tulisan dari Budi Hernawan yang berjudul “Torture as a Mode of Governance: Reflections on the Phenomenon of Torture in Papua, Indonesia”. Pada bab ini, Hernawan melihat bagaimana aparat keamanan Indonesia menyikapi keprimitifan masyarakat Papua dengan metode penyiksaan. Isu mengenai adanya

penyiksaan yang dilakukan oleh oknum militer di Papua merupakan isu yang sudah beredar sejak lama. Isu tersebut terutama marak beredar pada masa pemerintahan Orde Baru ketika pemerintah menetapkan Papua sebagai Daerah Operasi Militer. Namun, isu mengenai penyiksaan tersebut mendapat perhatian dunia internasional ketika pada bulan Oktober 2010 tersebar video penyiksaan terhadap orang Papua di *Youtube*. Terdapat dua kejadian penyiksaan yang ada di video tersebut. *Pertama*, penyiksaan terhadap delapan orang Papua yang dilakukan oleh dua anggota TNI. Anggota TNI tersebut memaksa mereka untuk mengakui keanggotaan mereka di OPM. *Kedua*, penyiksaan terhadap dua orang Papua oleh anggota TNI yang memaksa mereka untuk memberi tahu lokasi penyimpanan senjata OPM. Video tersebut diunggah pada tanggal 17 Oktober 2010, tetapi pada hari berikutnya video tersebut sudah dihapus dan tidak bias diakses lagi. Unggahan video tersebut kemudian memperoleh reaksi yang hebat dari dunia internasional dan menyebabkan pemerintah Indonesia mendapat tekanan yang besar untuk segera menanggapi dan menyelesaikan kasus penyiksaan tersebut. Tidak seperti biasanya, pemerintah Indonesia memberikan tanggapan yang cukup cepat terhadap kasus tersebut.

Pada awal tahun 2011, pengadilan militer dilakukan di Jayapura untuk meninjau kasus tersebut. Sebagai hasilnya, tujuh tentara dinyatakan bersalah dan diberi hukuman penjara dengan kisaran antara 5 sampai 10 bulan—pada prosesnya kemudian, pengadilan mengurangi hukuman kepada tiga tentara hanya sampai 3 bulan. Pengadilan memutuskan bahwa mereka tidak bersalah karena melakukan penyiksaan tetapi mereka dihukum karena tidak mematuhi perintah dari atasan. Selain itu, pengadilan juga memberikan hukuman kepada komandan dari ketujuh orang tersebut bersalah bukan karena melakukan penyiksaan tetapi karena sengaja menyediakan ruang bagi bawahannya untuk tidak mematuhi perintah. Keputusan pengadilan yang lebih menitikberatkan pada masalah “mengikuti perintah atasan” dan bukan pada masalah “penyiksaan” memberikan gambaran penting akan kegagalan pengadilan militer melihat penyiksaan sebagai suatu bentuk kebrutalan yang dilakukan oleh pemerintah.

Putusan pengadilan militer tersebutlah yang akan menjadi fokus pada tulisan ini. Putusan tersebut mengisyaratkan fakta bahwa

penyiksaan di Papua merupakan kejahatan yang dilakukan oleh pemerintah dan menjadi sebuah “metode pemerintahan”. Meskipun demikian, penyiksaan bukanlah satu-satunya metode koersif yang diterapkan oleh aparat keamanan Indonesia untuk mengintimidasi masyarakat Papua dan masyarakat sipil pada umumnya. Mereka tidak ragu-ragu untuk menggunakan metode pembunuhan, pengintaian, penahanan acak, serta penculikan untuk mengontrol masyarakat sipil. Dalam tulisan ini, Hernawan akan lebih fokus pada penyiksaan sebagai kejahatan kemanusiaan yang bertentangan dengan hukum internasional. Dalam kasus Papua ini khususnya, terlihat pola penyiksaan yang dilakukan di tempat publik yang berbeda dengan pola penyiksaan Abu Ghraib. Pola penyiksaan Abu Ghraib disusun secara hati-hati untuk dapat menghindari konsekuensi hukum. Sementara itu, pola penyiksaan yang dilakukan di Papua merupakan kebalikannya. Penyiksaan di Papua dilakukan di ruang publik sehingga peristiwa penyiksaan itu bisa dilihat oleh semua orang, termasuk oleh wanita dan anak-anak. Hal itu menyiratkan adanya hubungan antara kedaulatan dan audiens. Melihat hal itu, kemudian muncul pertanyaan mengenai mengapa aparat keamanan Indonesia melakukan penyiksaan tersebut secara publik? Apa sebetulnya tujuan dari penggunaan metode penyiksaan tersebut? Lebih lanjut, apa arti dibalik praktik penyiksaan yang telah dilakukan selama kurnag lebih lima puluh tahun tersebut?

Dari hasil penelitian Hernawan, diperoleh kesimpulan bahwa penyiksaan yang dilakukan di Papua memiliki beberapa tujuan. *Pertama*, menyampaikan pesan yang jelas tentang kehadiran kekuasaan pemerintah yang tidak hanya ada di bidang keamanan saja tetapi di segala bidang kehidupan masyarakat, misalnya birokrasi pemerintahan, sistem pendidikan, dan kebijakan pembangunan. Secara singkat, tujuan utamanya adalah kontrol total melalui metode koersif. *Kedua*, menidakmanusia akan orang Papua dan menurunkan derajatnya menjadi sesuatu yang hina. Mekanisme ini diekspresikan melalui gagasan kehewanian, keprimitifan, dan rasisme—seperti yang terlihat dalam video yang beredar di *Youtube* itu.

Perlakuan tidak manusiawi yang ditunjukkan pada video *Youtube* tersebut bukan hanya merupakan tindakan individual dan insidental. Namun, tindakan yang dilakukan oleh aparat keamanan Indonesia merupakan suatu

kebiasaan yang diresmikan secara institusional melalui praktik-praktik dan indoktrinasi ideologi pemerintah Indonesia. Lebih lanjut, tindakan tidak manusiawi tersebut memfasilitasi perlakuan kepada orang Papua sebagai separuh-warga-negara, bahkan bukan-warga-negara, yang pada akhirnya menempatkan orang Papua tidak hanya di luar jangkauan perlindungan negara Indonesia tetapi juga menempatkan orang Papua sebagai kelompok masyarakat yang tidak memenuhi standar sebagai warga negara Indonesia. Oleh karena itu, orang Papua tidak saja diperlakukan tidak manusiawi tetapi juga penyiksaan dianggap sebagai satu-satunya cara untuk mendisiplinkan mereka.

Munculnya video penyiksaan di *Youtube* tersebut, alih-alih menebarkan ketakutan kepada masyarakat, malah membawa efek sebaliknya, yaitu munculnya respon dari dunia internasional yang hebat dan meminta pemerintah Indonesia untuk segera menindak dan menyelesaikan kasus penyiksaan tersebut. Adanya respon dari dunia internasional tersebut memunculkan pertanyaan serius tidak hanya terkait dengan Papua, tetapi juga terkait dengan konstruksi pemerintah Indonesia secara keseluruhan. Pertanyaan yang muncul adalah apakah pemerintah Indonesia akan terus merespon setiap gerakan yang dianggap mengancam stabilitas nasional dengan metode pemerintahan koersif?

Belajar dari pengalaman di Papua, kita seharusnya bisa membuat agenda perubahan yang tidak hanya mencakup sektor hukum, politik, dan keamanan tetapi juga bisa menjangkau siklus produksi makna yang membentuk pola pemerintahan yang berdasarkan pada penyiksaan tersebut. Agenda perubahan tersebut harus bisa menciptakan suatu politik alternatif; politik yang membebaskan. Pemahaman terhadap praktik penyiksaan di Papua merupakan langkah awal pada pemahaman akan penderitaan orang Papua.

Untuk lebih memahami konsep penyiksaan yang dibahas dalam tulisan ini, pembaca bisa membaca tulisan Foucault (1991) *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, tulisan Julia (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, atau tulisan Rejali (2007) *Torture and Democracy*. Selain itu, pembaca juga bisa membaca beberapa referensi yang berkaitan dengan praktik penyiksaan yang terjadi di Papua, misalnya tulisan Mietzner (2009) *Military Politics, Islam and the State in Indonesia*, Kirsch (2010)

'Ethnographic Representation and the Politics of Violence in West Papua', dan Al-Araf, dkk (2011) *Sekuritisasi Papua: Implikasi Pendekatan Keamanan terhadap Kondisi HAM di Papua*.

Mobilitas dan Modernitas Masyarakat Papua

Isu selanjutnya yang dibahas dalam buku ini adalah mobilitas di Papua. Mobilitas di sini tidak hanya mobilitas manusia saja tetapi juga mobilitas ide, teknologi, dan uang. Mobilitas disebutkan sebagai hal memiliki dua sisi, yaitu sisi positif dan sisi negatif. Di satu sisi, mobilitas membuka kesempatan-kesempatan baru yang tidak pernah ada sebelumnya bagi masyarakat Papua. Namun, di sisi lain, mobilitas ini juga memiliki dampak negatif, baik pada orang yang melakukan mobilitas maupun pada orang terdekatnya. Isu mobilitas ini dibahas dalam tiga bab di buku ini, yaitu bab enam, bab tujuh, dan bab sembilan.

Bab keenam menampilkan tulisan dari Sarah Richards yang berjudul "*Hip Hop in Manokwari: Pleasures, Contestations and the Changing Face of Papuanness*". Di sini Richards membahas masuknya musik Hip Hop ke Papua karena adanya mobilitas teknologi. Musik Hip Hop merupakan salah satu "produk Amerika" yang masuk ke Manokwari dan mendapat tempat tersendiri, terutama di kalangan anak muda. Sejak Manokwari menjadi Ibu Kota Provinsi Papua Barat pada 2003, wilayah ini menikmati perubahan yang cukup signifikan.

Masuknya platform digital baru, terbentuknya jaringan listrik yang lebih stabil, dan meningkatnya akses kepada uang menjadikan musik Hip Hop ini menjadi mudah untuk dikonsumsi oleh masyarakat Manokwari. Masyarakat Manokwari memperoleh akses terhadap musik Hip Hop ini melalui tayangan musik di MTV dan di internet. Selanjutnya, mereka mengunduhnya ke laptop, telepon berbasis android, dan ke alat pemutar musik lainnya. Muncul pada tahun 1970an di sebagai ekspresi resisten terhadap hegemoni orang Kulit Putih Amerika dan kerasnya kehidupan urban, Hip Hop kini dikenal di seluruh dunia dan direkontekstualisasi ke berbagai budaya sehingga menjadi sebuah entitas kompleks yang menampilkan citra dan gaya hidup melalui komoditas, bahasa verbal dan bahasa tubuh, serta sikap tertentu (Chang, 2006). Begitu pula yang terjadi di Manokwari. Hip Hop sebagai penanda gaya hidup dan identitas juga terlihat dalam

kalangan muda di sana. Mereka memakai pakaian khas gaya Hip Hop, memakai kaos yang bergambar penyanyi Hip Hop idola mereka, melakukan *breakdance* di jalanan, serta membuat grafiti di dinding-dinding di kawasan urban. Meskipun gaya pakaian tersebut tidak berhubungan langsung dengan musik Hip Hop, tetapi musik Hip Hop disebut-sebut oleh para orang tua sebagai pengaruh negatif yang membuat anak-anak mereka tidak lagi bersikap dan berbudaya selayaknya orang Papua.

Respon para orang tua yang diwawancarai oleh Richards pada awal penelitiannya memperlihatkan ketidaksukaan mereka terhadap musik Hip Hop ini. Alasan utama atas ketidaksukaan itu terutama karena musik Hip Hop dianggap sebagai bukan budaya Papua, tetapi budaya asing. Namun, pendapat tersebut mengalami pergeseran ketika Richards datang kembali ke Manokwari pada tahun 2011. Telah banyak orang tua yang menerima ketertarikan anak-anak mereka terhadap musik Hip Hop dan bahkan dan beberapa yang ikut menyukai genre musik tersebut. Mereka ini biasanya mengkategorikan diri sebagai orang biasa. Sementara itu, para orang tua yang masih memiliki pendapat negatif terhadap musik Hip Hop dikatakan sebagai orang tua yang yang disiplin dan biasanya adalah golongan orang yang masuk dalam kategori orang adat atau orang Kristen fanatik. Hal itulah yang disebut Richards sebagai perubahan sikap masyarakat terhadap ke-Papua-an. Dalam hal ini, sikap ke-Papua-an diartikan sebagai sikap seseorang yang menjunjung tinggi karakter moral tradisi Papua dan agama Kristen.

Kekhawatiran lain yang muncul dengan masuk dan berkembangnya musik Hip Hop di Manokwari adalah penurunan moral seksual di kalangan anak muda. Anak muda yang menggemari musik Hip Hop dan sering melakukan pertunjukan *breakdance* di jalanan dikatakan sebagai anak muda “nakal”. Mereka mabukmendengarkan musik dengan volume keras dan menari dengan musik itu, menggunakan baju terbuka, dan bergaul dengan bebas antara laki-laki dan perempuan. Akibat dari hal-hal tersebut dikatakan bahwa banyak anak muda yang melakukan hubungan seks sebelum menikah dan banyak di antaranya yang hamil sebelum menikah.

Lebih lanjut, ketertarikan anak-anak muda terhadap musik Hip Hop sering disebut

berpengaruh pada menurunnya nilai akademis mereka di sekolah. Salah satu informan yang diwawancarai oleh Richards mengatakan bahwa anak-anak muda yang berlatih tari Hip Hop tersebut akan merasa lelah sehingga mereka tidak bisa berkonsentrasi dalam menerima pelajaran di sekolah keesokan harinya. Pendapat tersebut tentu saja merupakan pendapat satu orang dan tidak bisa dilihat langsung korelasi antara berlatih menari dengan menurunnya konsentrasi saat menerima pelajaran di sekolah.

Sementara itu, informan penelitian Richards, yang merupakan kalangan muda, sebagian besar mengatakan hal-hal yang positif mengenai musik Hip Hop ini. salah satu informan mengatakan bahwa para penyanyi Hip Hop yang sebagian besar merupakan orang kulit hitam yang mereka lihat di video musik itu ditampilkan sebagai orang kaya yang memiliki banyak barang mewah. Hal itu membuatnya sadar bahwa orang kulit hitam bisa juga menjadi kaya. Pemikiran ini muncul sebagai alternatif dari citra orang kulit hitam—termasuk masyarakat Papua—yang identik dengan kekurangan, kemiskinan, dan ketertinggalan. Citra orang kaya yang ditampilkan oleh para penyanyi Hip Hop Amerika ini memberikan kepuasan tersendiri baginya.

Seorang informan lainnya mengatakan bahwa musik Hip Hop yang memiliki irama dan ritme yang membangkitkan semangat itu mirip dengan irama dan ritme dari lagu tradisional mereka. Hal itu membuatnya merasa musik Hip Hop memiliki hubungan dengan musik tradisional sukunya dan membuatnya menyukai musik Hip Hop.

Terkait dengan perkembangan musik Hip Hop di Manokwari ini, tidak mengherankan jika hasil wawancara yang diperoleh menunjukkan adanya polarisasi antara kalangan muda yang mendukung dan kalangan tua yang menolak. Meskipun konflik antargenerasi bukanlah sesuatu yang aneh pada kehidupan modern, tetapi, masalah perbedaan selera memang bisa menjadi penyebab munculnya konflik tersebut. Dari kedua pihak itu, sebenarnya terdapat satu kesamaan, terutama terkait dengan keinginan masing-masing pihak untuk menaikkan “status” masyarakat Papua ke tingkat yang lebih baik—hal itu berkaitan dengan kebanggaan sebagai orang Papua. Kalangan muda ingin menaikkan status mereka dalam menjadi manusia modern lewat musik Hip Hop,

sedangkan para orang tua menggunakan tradisi Papua dan praktik agama Kristen dalam menunjukkan ke-Papua-an mereka.

Penelitian ini disebut Richards sebagai penelitian awal yang bisa mengungkap lebih banyak isu tentang identitas dan nasionalisme masyarakat Papua di masa mendatang. Ketika ke-Papua-an dikonseptualisasikan ke dalam term yang membangkitkan konten budaya, kita harus bisa melihat melampaui ekspresi identitas budaya. Ke-Papua-an, bersama dengan tradisi dan praktik agama Kristen, bisa dikomunikasikan melalui jalur lain yang bebas dari tujuan politik untuk merdeka, yaitu melalui budaya pop dan bahasa.

Argumen yang dikemukakan Richards dalam tulisan ini sebagian berdasarkan pada pendapat Chauvel (2005) mengenai nasionalisme masyarakat Papua dalam bukunya *Constructing Papuan Nationalism: History, Ethnicity, and Adaptation*. Oleh karena itu, akan sangat baik jika pembaca membaca pula buku karya Chauvel tersebut. Selain itu, untuk lebih memahami “kontestasi” antara Kristen dan Islam di Papua dan kaitannya dengan nasionalisme di Papua, pembaca juga bisa membaca karya Farhadian (2005) *Christianity, Islam and Nationalism in Indonesia*. Lebih lanjut, untuk memperkuat pemahaman pembaca terhadap sejarah musik Hip Hop, pembaca sangat disarankan untuk membaca karya Chang (2006) *Can't Stop Won't Stop: A History of the Hip-Hop Generation* dan juga tulisan Watts (1997) *An Exploration of Spectacular Consumption: Gangsta Rap as Cultural Commodity* tentang musik Rap sebagai komoditas budaya.

Bab tujuh menampilkan tulisan Jenny Munro yang berjudul “*Now we know shame: Malu and Stigma among Highlanders in the Papuan Diaspora*”. Di sini Munro mengangkat masalah yang dihadapi oleh mahasiswa suku Dani yang merantau ke Maluku Utara untuk berkuliah. Salah satu informan Munro dalam tulisan ini yang merupakan orang suku Dani dan telah lulus kuliah berkata bahwa orang Papua kini sudah mengenal “malu”. Hal itu terutama terkait dengan penggunaan koteka bagi para laki-laki. Pernyataan tersebut menarik untuk diperhatikan karena orang Papua zaman dulu yang sehari-hari memakai koteka juga mengenal rasa malu. Namun, harus dipahami, rasa malu yang dimiliki oleh orang Papua di zaman dahulu berbeda dengan rasa malu yang diungkapkan oleh informan Munro tersebut. Rasa malu yang

disebutkan oleh informan Munro tersebut sangat dipengaruhi oleh konsep malu yang dipakai oleh Pemerintah Indonesia di Papua yang menganggap laki-laki yang memakai koteka sebagai hal yang tidak pantas dan sebagai tanda masyarakat yang tidak modern.

Menurut Munro, rasa malu—seperti yang diungkapkan oleh informannya yang berasal dari suku Dani di atas—merekpresentasikan perasaan menyadari, termasuk juga perjuangan untuk keluar dari, stereotipe yang selama ini diberikan kepada masyarakat Papua sebagai masyarakat primitif, serta perasaan ingin dihargai di mata masyarakat awam. Perjuangan itu mengkonstruksi suatu skenario yang memproblematisasi praktik-praktik pembuatan dan penilaian ulang posisi masyarakat Papua di mata masyarakat awam di Indonesia. Hal itu menjadi salah satu poin pembahasan dalam tulisan Munro ini.

Dalam tulisan ini, Munro terutama menyoroti kehidupan para pemuda dari suku Dani yang pergi merantau ke Sulawesi Utara untuk berkuliah. Para informan disebutkan mendapatkan perlakuan yang kurang baik dari masyarakat sekitar karena adanya stigma-stigma yang melekat pada diri mereka. Tiga stigma yang paling lekat pada para mahasiswa Papua di Sulawesi Utara antara lain (i) Orang Papua merupakan kelompok yang primitif dan masih tertinggal, (ii) Orang Papua—terutama laki-laki—adalah pekerja yang rajin yang cocok untuk mengerjakan pekerjaan kasar seperti membersihkan halaman rumah, membangun dan memperbaiki rumah, dan sejenisnya, serta (iii) Orang Papua merupakan orang yang berbahaya bagi keamanan lingkungan.

Dari ketiga stigma tersebut bisa terlihat adanya hierarki ras-budaya yang kuat di dalam masyarakat. Adanya hierarki tersebut membuat mahasiswa dari suku Dani merasa minder terhadap dirinya sendiri. Mereka sadar akan adanya hierarki tersebut dan hal itulah yang membuat mahasiswa dari suku Dani yang notabene anak muda merasa malu dan menyebabkan mereka tidak banyak bicara.

Contoh-contoh tersebut menunjukkan adanya politik kepatuhan di dalam masyarakat. Hal itu seharusnya membuat kita berhenti sejenak dan memikirkan mobilitas masyarakat yang seharusnya sebagai jalan pintas menuju pada kesempatan-kesempatan baru, dan bukan menuju pada kerentanan akan adanya konflik. Kesempatan untuk berinteraksi dengan masyarakat

Indonesia seharusnya memberikan pengalaman yang baik bagi masyarakat Papua—bukan malah memunculkan konflik karena adanya stigma dan penghakiman yang berkembang di masyarakat. Hal itu, menurut Munro, ada kaitannya dengan pemberlakuan hierarki budaya dengan skala nasional.

Tulisan ini pada dasarnya merupakan pengembangan dari disertasi Munro(2009) yang berjudul “*Dreams Made Small: Humiliation and Education in a Dani Modernity*”. Munro (2012) juga membahas sisi lain kehidupan mahasiswa dari suku Dani yang merantau ke Sulawesi Utara dalam artikelnya yang berjudul “*A Diploma and a Descendant!*” *Premarital Sexuality, Education, and Politics among Dani University Students in North Sulawesi, Indonesia*”. Selain itu, pembaca bisa membaca tulisan Keeler (1983) “*Shame and Stage Fright in Java*” yang konsepnya mengenai rasa malu dipakai oleh Munro serta tulisan Kwok (2012) “*Shame and the Embodiment of Boundaries*”.

Bab sembilan menampilkan tulisan dari Leslie Butt yang berjudul “*Living in HIV-land: Mobility and Seropositivity among Highlands Papuan Men*”. Dalam tulisan ini, Butt memfokuskan kajiannya pada peran kritis mobilitas pada sekelompok laki-laki dataran tinggi Papua—laki-laki yang positif terinfeksi HIV—pergerakan hariannya bersentuhan dengan aliran virus HIV, narkoba, dan teknologi. Secara khusus, Butt fokus pada persinggungan antara kelompok laki-laki yang memiliki mobilitas yang tinggi, mobilitas HIV, dan tindakan diagnosis, pengetesan, dan pengobatan HIV yang diimpor dari Barat yang dijadikan standar sejak awal millennium ini.

Mobilitas laki-laki telah menjadi fokus pada kajian persebaran HIV/AIDS di Papua selama dua dekade terakhir ini. Dengan adanya migrasi di dalam wilayah Papua—misalnya migrasi laki-laki dataran tinggi Papua untuk bekerja di PT. Freeport di Timika—laki-laki yang bekerja di PT. Freeport tersebut disinyalir sebagai tokoh utama yang menjadi penyebar HIV/AIDS tersebut—terutama jika dibandingkan dengan laki-laki yang bekerja di rumah. Dari fakta tersebut, bisa kita lihat bahwa dalam konstruksi masyarakat yang patriarkal ini, di satu sisi, laki-laki dituntut untuk menjadi pilar ekonomi keluarganya dan mencari nafkah di luar. Tuntutan inilah yang kemudian menyebabkan banyak laki-laki dataran tinggi Papua bekerja di

PT. Freeport. Namun, di sisi lain, kepergian mereka dari “rumahnya” untuk mencari pekerjaan di luar membawa efek negatif, salah satunya yaitu terkena infeksi HIV/AIDS. Dari fakta tersebut, Butt ingin melihat apa yang terjadi pada para laki-laki dataran tinggi Papua setelah mereka divonis positif mengidap HIV/AIDS, bagaimana mereka menerima vonis tersebut, serta pengalaman mereka di komunitasnya ketika mereka melakukan proses pengobatan.

Tulisan ini mengangkat rasa kecemasan dan tantangan-tantangan yang dihadapi oleh para laki-laki penderita HIV/AIDS sesudah divonis oleh dokter— karena bagi masyarakat Papua vonis positif tersebut sama saja dengan vonis kematian. Sebagian besar informan yang diwawancarai oleh Butt mengaku tetap menjalani hidup seperti biasa sambil mencari alternatif pengobatan secara sembunyi-sembunyi—hal itu dilakukan untuk menghindari stigma dari masyarakat sekitar. Dari para informan diperoleh pernyataan bahwa mobilitas dan migrasi manusia merupakan sumber rasa cemas itu dan mobilitas yang mereka lakukan itu mempengaruhi pengalaman hidup mereka serta bagaimana mereka memahami keadaan mereka yang sekarang. Para laki-laki itu yakin bahwa yang “memberikan” virus tersebut kepada mereka bukanlah wanita dari suku lawannya—seperti yang dipercaya oleh laki-laki lain yang tidak mengidap HIV/AIDS ketika mereka mendapat penyakit. Namun, mereka meyakini bahwa wanita-wanita yang mereka temui di daerah migran lah yang menularkan virus itu kepada mereka.

Lebih lanjut, para laki-laki yang kembali ke komunitasnya setelah divonis positif mengidap HIV/AIDS tersebut merasa kesulitan untuk kembali menjalani hidup secara “normal”. Karena mereka merahasiakan kenyataan bahwa mereka mengidap HIV/AIDS kepada keluarga dan komunitasnya, setiap hari mereka harus hidup dalam kerahasiaan dan kebohongan. Padahal, di sisi lain, para laki-laki ini sulit memperoleh akses pada pelayanan kesehatan dan pengobatan yang sangat mereka butuhkan karena adanya stigma terhadap pengidap HIV/AIDS yang sangat kuat di masyarakat. Sulitnya akses terhadap pengobatan tersebut disebabkan oleh rumitnya persyaratan yang diperlukan dalam distribusi obat untuk HIV/AIDS tersebut, terutama bagi kawasan terpencil seperti Papua. Oleh karena itu, distribusi pengobatan untuk

penderita HIV/AIDS ini juga menjadi satu dari banyak hal yang menonjolkan ketidaksamarataan hak yang dialami oleh masyarakat Papua.

Dari temuan tersebut terlihat bahwa mobilitas dan migrasi manusia tidak selalu berdampak positif. Para laki-laki ini memang mendapatkan kesempatan untuk bisa berpindah dari tempat asalnya dan memperoleh pekerjaan yang lebih baik. Namun, sebagian besar dari laki-laki yang bermigrasi tersebut malah terkena penyakit HIV/AIDS. Ketika mereka divonis positif tersebut, mereka memutuskan untuk kembali ke komunitasnya. Namun, dengan kembalinya mereka ke komunitasnya, selain kehilangan pekerjaan mereka juga menderita kecemasan karena harus hidup dalam kerahasiaan dan kebohongan. Mereka juga menemukan fakta bahwa akses ke pengobatan untuk penyakit mereka sulit didapatkan. Hal itu membuat mereka menyadari bahwa diskriminasi yang diterima oleh masyarakat Papua—jika dibandingkan dengan daerah lain di Indonesia—ternyata berlaku juga pada bidang kesehatan, dalam hal ini pengobatan untuk penyakit HIV/AIDS.

Topik mengenai HIV/AIDS di Papua banyak dibahas juga oleh ahli-ahli lain. Oleh karena itu, pembaca sangat disarankan untuk membaca referensi lain agar bisa memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif akan isu ini. Bacaan lain yang bisa dibaca antara lain Boellstorff (2009) *'Nuri's Testimony: HIV/AIDS in Indonesia and Bare Knowledge'*, Green (2010) *'Care, support and treatment for PLHIV in Indonesia'*, serta Eves (2010) *'Masculinity Matters: Men, Gender-based Violence and the AIDS Epidemic in Papua New Guinea'*. Selain itu, Butt sendiri telah banyak menerbitkan tulisan terkait isu HIV/AIDS, di antaranya *'Can You Keep a Secret? Pretences of Confidentiality in HIV/AIDS Counseling and Treatment in Eastern Indonesia'* (2011), *'Stigma and HIV/AIDS in Highlands Papua'* (2010), dan *'HIV/AIDS Testing, Treatment and the Sedimentation of Violence in Papua, Indonesia'* (2012).

Religiositas Masyarakat Papua: Antara Kristen, Islam, dan Tradisi

Isu ketiga yang dibahas dalam buku ini adalah religiositas masyarakat Papua. Selama ini, Papua identik sebagai Tanah Kristen karena mayoritas masyarakatnya menganut agama Kristen/Katolik. Namun, buku ini mengungkapkan

bahwa agama Islam juga menancapkan pengaruhnya di Papua. Isu ini dibahas pada dua bab, yaitu bab lima dan bab sepuluh. Isu religiositas masyarakat Papua digambarkan berkaitan erat dengan tradisi mereka.

Bab kelima buku ini menyajikan tulisan Henri Myrntinen yang berjudul *"Under Two Flags: Encounters with Israel, Merdeka and the Promised Land in Tanah Papua"*. Menurut Myrntinen, kira-kira mulai awal tahun 2009, isu Israel mulai berkembang di Provinsi Papua dan Papua Barat. Hal itu ditandai dengan munculnya banyak grafiti Bintang David di jalanan di Jayapura, banyak orang Papua yang memakai kaos pro-Israel, dan banyak anggota gereja yang memasang simbol Israel dan Yahudi sebagai gambar latar belakang di *laptop* dan telepon seluler mereka. Pada tahun-tahun berikutnya, semakin banyak bermunculan penggunaan simbol-simbol yang berhubungan dengan Israel di kedua provinsi tersebut—bendera Israel dicat di bagian depan suatu toko, dijadikan stiker yang tertempel pada mobil dan sepeda motor, bahkan dibawa ke dalam pertandingan sepak bola tim Persipura, selain juga bertambah banyaknya referensi mengenai Tanah Papua sebagai Tanah Suci oleh masyarakat Kristen Papua.

Meskipun Israel merupakan sebuah isu yang cukup sering terdengar di Papua, tetapi perlu dipahami bahwa negara Israel sendiri tidak pernah menunjukkan ketertarikan pada Papua/Papua Barat. Israel tidak memiliki hubungan diplomatik dengan Indonesia dan tidak ada jejak resmi dari Israel di Indonesia. Lebih lanjut, kelompok masyarakat sipil Israel juga tidak pernah mengangkat isu Papua di agenda mereka. Oleh karena itu, "hubungan" yang ada antara Papua dan Israel bisa dikatakan sebagai hubungan satu arah.

Pada dasarnya, isu seputar Israel yang berkembang di Papua—khususnya di ranah politiknya—berputar pada perbandingan Tanah Papua sebagai Tanah Suci di Israel. Jika dilihat lebih jauh, isu tersebut mewujud dalam tiga wacana, yaitu Israel dianggap sebagai sekutu—sebagai perwujudan akan harapan dan aspirasi, adanya hubungan spiritual antara Israel—dalam hal ini Tanah Suci—dengan Papua, serta Israel/Tanah Suci sebagai metafora bagi Tanah Papua. Israel dianggap sebagai sekutu oleh Papua karena Israel sebagai negara yang menganut agama Yahudi dianggap bisa bertahan di tengah negara Palestina yang mayoritas

beragama Islam. Anggapan tersebut merupakan bentuk kecemasan masyarakat Papua akan masuknya agama Islam ke wilayah Papua. Sementara itu, wacana mengenai Tanah Papua sebagai Tanah Suci berkembang terkait dengan keinginan Papua untuk merdeka. Oleh karena itu, Tanah Papua yang merdeka diibaratkan sebagai Tanah Suci.

Menurut Myrntinen, narasi masyarakat Papua yang mengaitkan Tanah Papua dengan Tanah Suci di Israel ini merupakan isu yang menyangkut banyak suara. Narasi tersebut mempertemukan mitologi lokal Papua, pemahaman mengenai agama Kristen, aspirasi politik, dan pembacaan terhadap politik global menjadi satu. Pembaca yang ingin memahami pembahasan yang ada di subbagian ini bisa membaca tulisan Anderson (2005) *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, Kamma (1972) *Koreri–Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*, dan juga Kirksey (2012) *Freedom in Entangled Worlds: West Papua and the Architecture of Global Power*.

Bab kesepuluh menampilkan tulisan Martin Slama yang berjudul “*Papua as an Islamic Frontier: Preaching in ‘the Jungle’ and the Multiplicity of Spatio-Temporal Hierarchisations*” Kontak pertama antara para pedagang Islam dengan masyarakat Papua ditengarai terjadi pada abad ke 15 atau lebih awal. Meskipun sulit untuk menentukan waktu pastinya karena sedikitnya bukti sejarah yang ditemukan, tetapi hal yang pasti adalah pada abad ke-17 terdapat dua wilayah di Indonesia Timur yang mempengaruhi persebaran Islam ke daerah pesisir Papua, yaitu Maluku Utara yang memiliki empat kerajaan Islamnya (Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo) serta Seram Timur dan Kepulauan Geser-Gorom yang memiliki hubungan ekonomi yang kuat dengan daerah Kepala Burung Papua dan Semenanjung Bomberai. Pada abad ke- 17 itulah Kerajaan Tidore memperoleh kesempatan untuk melakukan hubungan ekonomi dengan Pulau Papua atas dorongan VOC dan pada pertengahan abad ke-17 disebutkan bahwa Raja dari Pulau Raja Ampat diperkirakan memeluk agama Islam. Sejak saat itu, hubungan Tidore-Raja Ampat menjadi semakin erat.

Terkait dengan isu Islam di Papua, kelompok Al-Khairaat merupakan kelompok Islam “modern” yang pertama kali melakukan dakwah di Papua pada tahun 1925. Hal itu dibuktikan dengan adanya dua kantor cabang Al-

Khairaat di Papua, tepatnya di dekat Jayapura dan di dekat Manokwari. Menurut wawancara Slama dengan anggota Al-Khairaat, ketika mereka berdakwah di Papua, mereka menyebutkan bahwa Papua masih berada di jaman jahiliyah—memang sudah ada agama Islam di sana, tetapi dikatakan bahwa syaria Islam belum diberlakukan di sana.

Lebih lanjut, seorang pendakwah dari Jakarta yang bernama Habib Munzir Al-Munsawa menekankan lebih lanjut bahwa Papua merupakan daerah yang “gelap” karena belum mendapatkan siraman cahaya dari Nabi Muhammad SAW. Habib Munzir menegaskan keinginannya tidak hanya memberikan siraman cahaya Nabi Muhammad SAW di Papua tetapi juga sekaligus membawa komunikasi modern ke sana. Menurutnya, ketertinggalan Papua dalam hal agama Islam tersebut karena Papua tidak terkoneksi dengan kelompok Islam di Indonesia bagian lainnya.

Pendapat Habib Munzir tersebut semakin menguatkan adanya hierarki pusat-daerah yang memang telah ada selama ini. Namun, belakangan ini, telah muncul usaha yang ingin meniadakan stigma yang selama ini telah ada, yaitu “Islam sama dengan Indonesia, Papua sama dengan Kristen”. Usaha tersebut terutama menguat setelah runtuhnya Orde Baru dan Papua memasuki babak baru Otonomi Daerah. meskipun telah ada usaha tersebut, kita masih perlu melihat sejauh mana usaha itu akan berhasil—atau malah kacau—menghadapi situasi keagamaan di Papua yang semakin kompleks sekarang ini.

Bagi pembaca yang tertarik untuk mendalami isu Islam di Papua ini, sangat disarankan untuk membaca beberapa referensi tambahan, misalnya Al-Hamid (2013) *Islam Politik di Papua: Resistensi dan Tantangan Membangun Perdamaian*, Noor (2010) *The Arrival and Spread of the Tablighi Jama'at in West Papua (Irian Jaya), Indonesia*, serta Onim (2006) *Islam & Kristen di Tanah Papua. Meniti JalanBersama Hubungan Islam-Kristen Dalam Sejarah Penyebaran dan Perjumpaannya di Wilayah Semenanjung Onin Fakfak*. Pembaca bisa juga membaca referensi mengenai Islam dan perkembangannya di daerah-daerah perbatasan, misalnya tulisan Ahmad (1976) *The Shrinking Frontiers of Islam*, Ellen (1996) *Arab Traders and Land Settlers in the Geser-Gorom Archipelago*, dan juga Ellen (2003) *On the Edge*

of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organisation of a Moluccan Trading Network.

Penutup

Pembahasan mengenai Papua telah dilakukan oleh banyak ahli. Begitu juga tulisan, baik dalam bentuk tulisan di jurnal maupun buku. Telah banyak buku yang membahas topik Papua tersebut. Namun, kebanyakan dari buku yang terbit tersebut hanya fokus kepada satu topik mengenai Papua; baik itu topik mengenai konflik Papua; misalnya buku Anderson (2015) *Papua's Insecurity: State Failure in the Indonesian Periphery*, mengenai persebaran penyakit HIV/AIDS di Papua Nugini; misalnya buku Luker dan Dinnen (2010) *Civic Insecurity: Law, Order and HIV in Papua New Guinea*, ataupun mengenai masuk dan berkembangnya agama Kristen di Papua; misalnya buku Handman (2015) *Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Buku ini merupakan salah satu buku yang mengangkat berbagai topik tersebut dan memadukannya dengan baik. Selain topik-topik tadi, beberapa topik yang menyangkut perkembangan masa kini—misalnya masuk dan berkembangnya media komunikasi baru beserta efek yang ditimbulkannya—juga dibahas dalam buku ini. Beragamnya topik yang diangkat dalam buku ini memberikan wawasan yang lebih menyeluruh mengenai perkembangan dan dinamika masyarakat Papua saat ini. Diangkatnya topik kekinian tersebut juga bisa memberikan pembaca gambaran tentang kehidupan masyarakat Papua di masa sekarang yang tidak berbeda dari masyarakat lain di Indonesia. Hal itu sekaligus menghapus stigma yang selama ini berkembang yang mengatakan bahwa masyarakat Papua merupakan masyarakat yang masih hidup dalam lingkungan yang “tradisional”. Buku yang serupa dengan buku ini yang mengangkat berbagai topik mengenai masyarakat Papua adalah *Village on the edge: changing times in Papua New Guinea* karya Michael French Smith (2002). Buku ini juga mengangkat berbagai topik mengenai masyarakat Papua di Papua Nugini, seperti mengenai kepercayaan masyarakat, struktur desa, struktur keluarga, pemahaman terhadap uang, dan sebagainya. Namun, satu hal yang membedakan buku *From 'Stone-Age' to 'Real Time' Exploring Papuan Temporalities, Mobilities and Religiosities* ini dengan buku Smith tersebut adalah adanya pembahasan mengenai masuk dan

berkembangnya media komunikasi baru beserta efeknya terhadap dinamika masyarakat Papua. Di dalam buku Smith tidak terdapat pembahasan terhadap topik ini. Oleh karena itu, buku ini sangat layak untuk dibaca bagi pembaca yang ingin melihat perkembangan masyarakat Papua dari masa kolonial dahulu hingga masa kini.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Aziz. 1976. 'The Shrinking Frontiers of Islam'. *International Journal of Middle East Studies* 7(2): 145–159.
- Al-Hamid, Idrus. 2013. 'Islam Politik di Papua: Resistensi dan Tantangan Membangun Perdamaian'. *Jabal Hikmah* 6(11): 421–441.
- Anderson, Benedict. 2005. *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. London: Verso.
- Anderson, Bobby. 2015. *Papua's Insecurity: State Failure in the Indonesian Periphery*. Honolulu: East West Center.
- Araf, Al, Aliabbas, Anton, Manto, Ardi, Reza, Bhatara Ibnu, Satriya, Cahyadi, Mahruri, Ghufron, Nurhasya, Jaky, Simun, Junaidi, Safa'at, Muchamad Ali and Indarti, Poengky. 2011. *Sekuritisasi Papua: Implikasi Pendekatan Keamanan terhadap Kondisi HAM di Papua*. Jakarta: Imparsial.
- Boellstorff, Tom. 2009. 'Nuri's Testimony: HIV/AIDS in Indonesia and Bare Knowledge'. *American Ethnologist* 36(2): 351–363.
- Butt, Leslie, Morin, Jack, Numbery, G., Peyon, I., and Goo, A. 2010. *Stigma and HIV/AIDS in Highlands Papua*. Jayapura, Universitas Cenderawasih: Pusat Studi Kependudukan.
- Butt, Leslie. 2011. 'Can You Keep a Secret? Pretences of Confidentiality in HIV/AIDS Counseling and Treatment in Eastern Indonesia'. *Medical Anthropology* 30(3): 319–338.
- Butt, Leslie. 2012. 'HIV/AIDS Testing, Treatment and the Sedimentation of Violence in Papua, Indonesia'. *Western Humanities Review* 66(3): 35–57.

- Chang, Jeff. 2006. *Can't Stop Won't Stop: A History of the Hip-Hop Generation*. New York: St Martin's Press.
- Chauvel, Richard. 2005. *Constructing Papuan Nationalism: History, Ethnicity, and Adaptation*. Policy Studies 14. Washington, D.C.: East-West Center Washington.
- Ellen, Roy. 1996. 'Arab Traders and Land Settlers in the Geser-Gorom Archipelago'. *Indonesia Circle* 70: 237–252.
- Ellen, Roy 2003. *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organisation of a Moluccan Trading Network*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Eves, Richard. 2010. 'Masculinity Matters: Men, Gender-based Violence and the AIDS Epidemic in Papua New Guinea'. In Luker, Vicki and Dinnen, Sinclair (eds), *Civic Insecurity: Law, Order and HIV in Papua New Guinea*. Canberra: ANU E Press.
- Farhadian, Charles. 2005. *Christianity, Islam and Nationalism in Indonesia*. New York and London: Routledge.
- Fisher, Daniel and Timmer, Jaap. 2013. 'Becoming Like The State: Ethnographic Perspectives On The State And Indigenous Sovereignty In Oceania'. *Oceania* 83(3): 153–157.
- Flassy, Don A.L. 1999. *Basic Guidelines, State of West Papua: Papua-Melanesia Threefold Logic, Basic Ideology, General Governance, Constitution of West Papua*. Port Numbay (Jayapura): Fajar Melanesia.
- Foucault, Michel. 1991. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London: Penguin Books.
- Green, Cris W. 2010. 'Care, support and treatment for PLHIV in Indonesia'. <http://spiritia.or.id/art/bacaart.php?artno=2018>.
- Handman, Courtney. 2015. *Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Oakland: University of California Press.
- Kamma, Freerk. 1972. *Koreri – Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Keeler, Ward. 1983. 'Shame and Stage Fright in Java'. *Ethos* 11(3): 15–165.
- Kirksey, Eben. 2012. *Freedom in Entangled Worlds: West Papua and the Architecture of Global Power*. Durham: Duke University Press.
- Kirsch, Stuart. 2010. 'Ethnographic Representation and the Politics of Violence in West Papua'. *Critique of Anthropology* 30(1): 3–22.
- Kwok, Natalie. 2012. 'Shame and the Embodiment of Boundaries'. *Oceania* 82(1):28–44.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Luker, Vicki dan Sinclair Dinnen. 2010. *Civic Insecurity: Law, Order and HIV in Papua New Guinea*. Canberra: ANU Press.
- MacCannell, Dean. 1990. 'Cannibal Tours'. *Visual Anthropology Review* 6(2):14–24.
- Mietzner, Marcus. 2009. *Military Politics, Islam and the State in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Munro, Jenny. 2009. "Dreams Made Small: Humiliation and Education in a Dani Modernity". PhD thesis, The Australia National University.
- Munro, Jenny. 2012. "'A Diploma and a Descendant!'" Premarital Sexuality, Education, and Politics among Dani University Students in North Sulawesi, Indonesia'. *Journal of Youth Studies* 15(8): 1011–1027.
- Noor, Farish A. 2010. 'The Arrival and Spread of the Tablighi Jama'at in West Papua (Irian Jaya), Indonesia'. RSIS Working Paper No. 191, Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies.
- Onim, Jusuf Fredrik. 2006. *Islam & Kristen di Tanah Papua. Meniti Jalan Bersama Hubungan Islam-Kristen Dalam Sejarah*

- Penyebaran dan Perjumpaannya di Wilayah Semenanjung Onin Fakfak*. Bandung: Jurnal Info Media.
- Rejali, Darius. 2007. *Torture and Democracy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rutherford, Danilyn. 2003. *Raiding the Land of the Foreigners. The Limits of the Nation on an Indonesian Frontier*. Princeton: Princeton University Press.
- Rutherford, Danilyn. 2012. *Laughing at Leviathan. Sovereignty and Audience in West Papua*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rutherford, Danilyn. 2013. 'Living, as it were, in the Stone Age'. *Indonesia* 95: 1–7.
- Slama, Martin. 2011. 'Translocal Networks and Globalisation within Indonesia: Exploring the Hadhrami Diaspora from the Archipelago's North-East'. *Asian Journal of Social Science* 39(3): 238–257.
- Scott, James. 2012. *Two Cheers for Anarchism: Six Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Smith, Michael French. 2002. *Village on the edge: changing times in Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Timmer, Jaap. 2007b. 'A Brief Social and Political History of Papua, 1962–2004'. In Marshall, A.J. and Beehler, B.M. (eds), *The Ecology of Papua. The Ecology of Indonesia Series Volume VI*. Singapore: Periplus Editions, 1098–1123.
- Timmer, Jaap. 2013. 'The Threefold Logic of Papua-Melanesia: Constitution writing in the Margins of the Indonesian Nation-State'. *Oceania* 83(3): 158–174.
- Watts, E. 1997. 'An Exploration of Spectacular Consumption: Gangsta Rap as Cultural Commodity'. *Communication Studies* 48(1): 42–58.