

KEPEMIMPINAN BALIM DALAM MASYARAKAT MULTIKULTUR

Albertus Heriyanto

Abstract: The coming of various tribes to and the rising of new formal leaderships in Baliem have made change of the system of relationship in that society. The influence of global culture have made shift of the point of view to others as well. The plurality of social situation compels Balim people to become more open-minded in relationship and in working together with anyone else. The more intense of intercultural relationship could enable people conceiving differences and to a certain extent loosening their primordial tie. Nevertheless, in other hand, that intercultural encounter could be a disaster of increasing the potency of intergroup conflicts; and when the differences seen as threats, returning to the primordiality oftenly could not be avoided.

Multicultural society nowadays compels Balim people to accustomed themselves to the modern social system, including legal system and the system of leadership. They have to make reposition of their leadership system and customary law system in order to have their existance between the system of state-government, religions and other social intitutions. Balim people are challenged to create their own modern leaders from whom are expected of embracing their Baliem-fellows from different groups in order to become one in social unity. Moreover, such leaders are expected of unifying and protecting all of tribes that live out their life in Balim Valley. Modern Balim leadership system needs to pay much attention to the balance role held by the governmental institution and, the good and influential figures.

Keywords: kepemimpinan • Balim • masyarakat multikultur • konflik • perdamaian •

Masyarakat Lembah Balim kini adalah masyarakat plural, baik dari kesukuan, agama, tingkat pendidikan, maupun tingkat kemampuan ekonominya. Keadaan ini tentunya merupakan bagian dari proses interaksi yang kompleks dan berlangsung bertahun-tahun baik secara internal (antarsesama orang Balim) maupun secara eksternal (dengan berbagai pihak dari luar Balim).¹ Kehadiran para

¹Appadurai (2003: 36) dalam penjelasannya tentang *ideoscapes*, mengatakan bahwa arus budaya global menyangkut pula pertarungan ideologi dan kontra ideologi. *Ideoscapes* memuat ide-ide, istilah, dan gambaran dari elemen-elemen pandangan dunia masa

pendatang dari berbagai latar belakang suku dan menganut berbagai macam agama memberi warna tersendiri pada realitas kesukubangsaan di Lembah Balim. Masyarakat yang sebelumnya relatif homogen itu kini telah berubah menjadi heterogen. Singularitas dalam kesukuan dan sistem kepercayaan telah berubah menjadi serba plural.

Dengan kata lain, banyak perubahan yang telah terjadi dalam kehidupan orang Balim sejak perjumpaan mereka dengan kaum pendatang, baik para penjelajah dan pegawai pemerintah Belanda, para misionaris, pegawai pemerintah Indonesia, para transmigran, serta para pendatang lainnya. Interaksi antarbudaya itu telah mengubah penggunaan bahasa sehari-hari, cara berpakaian, menu makan, termasuk mengubah perilaku masyarakatnya. Perubahan perilaku tersebut mengandaikan teraktualisasinya nilai-nilai pendidikan, keagamaan, sosial, politik, ekonomi baru yang hadir bersama kaum pendatang, yang bersinergi dengan nilai-nilai kepribadian Balim tradisional yang telah sekian lama berkembang dalam lingkungan alam setempat. Kesemuanya itu pada gilirannya menghadirkan *habitus*² yang baru pula.

pencerahan (*enlightment worldview*), seperti perdamaian, kesejahteraan, hak, kemandirian, keterwakilan, termasuk ide besar lain yakni demokrasi. Proses pencerahan ini dikonstruksi dengan suatu logika internal dan mengandaikan relasi-relasi tertentu antara pemaknaan, ungkapan-ungkapan, dan suasana lingkungan masyarakat.

²Bourdieu merumuskan konsep *habitus* sebagai analisis sosiologis dan filsafati atas perilaku manusia. *Habitus* adalah nilai-nilai sosial yang tercipta melalui proses sosialisasi nilai-nilai yang berlangsung lama, sehingga mengendap menjadi cara berpikir dan pola perilaku yang menetap dalam diri manusia tersebut. *Habitus* seseorang begitu kuat, sampai mempengaruhi tubuh fisiknya. *Habitus* merupakan salah satu konsep Bourdieu yang paling berpengaruh namun sekaligus ambigu. Konsep ini mengacu pada perwujudan fisik dari modal budaya, dengan kebiasaan, keterampilan, dan disposisi yang tertanam dalam yang kita miliki karena pengalaman hidup kita. Ketika berbicara tentang *habitus*, Bourdieu sering menggunakan metafor olahraga. Ia sering menyebutnya sebagai "*feel for the game*". Dalam situasi yang tepat, *habitus* kita memungkinkan kita untuk berhasil menempatkan diri dalam suatu lingkungan sosial. *Habitus* juga meluas ke "rasa" kita terhadap realitas budaya seperti seni, makanan, dan pakaian. Dalam salah satu karya utamanya, *Distinction*, Bourdieu mengaitkan selera warga Prancis dalam seni dengan posisi kelas sosial mereka. Ia menyatakan bahwa kepekaan estetik dibentuk oleh *habitus* yang tertanam dalam budaya. Individu kelas atas, misalnya, memiliki selera seni rupa karena mereka telah dilatih untuk menghargainya sejak usia sangat dini, sementara individu kelas pekerja umumnya tidak memiliki akses ke "seni tinggi" tersebut. *Habitus* itu begitu tertanam sehingga orang sering salah mengira bahwa itu hal yang alami dan bukan budaya yang dikembangkan. Hal ini sering mengarah pada membenaran ketidaksetaraan sosial, karena orang keliru dalam meyakini bahwa beberapa orang secara alami terlempar ke situasi kehidupan yang lebih baik sementara yang lain tidak (<http://routledgesoc.com/category/profile-tags/habitus>).



Seperti yang dikisahkan oleh para tetua adat, relasi-relasi konflik antar kelompok dalam bentuk *selenim* (perang antarkonfederasi) sudah beberapa puluh tahun lalu mereka tinggalkan. Penetrasi budaya global telah mengubah banyak hal, dan orientasi hidup masyarakat pun terdampak oleh berbagai pembaruan tersebut. Pengalaman pergaulan antarbudaya yang dijalani orang Balim selama separuh abad terakhir tampaknya telah mengantar mereka pada relasi antarkelompok yang relatif lebih terbuka terhadap berbagai macam perbedaan. Pandangan mereka terhadap orang di luar ikatan kekerabatannya tidak lagi sama dengan masa-masa ketika *selenim* masih menjadi bagian penting dari praktik kehidupan sosial mereka.

Walau demikian, seperti setiap dinamika kebudayaan, tarik-menarik antara warisan masa lampau dan impian masa depan masih memberi warna pada pergumulan-pergumulan mereka di masa kini. Akibatnya, kesalahpahaman, perselisihan, bahkan konflik-konflik kekerasan, baik yang horizontal maupun vertikal, masih menjadi bagian dari pengalaman kontemporer orang Balim, terutama ketika perubahan-perubahan itu menimbulkan dampak besar pada posisi sosial mereka di tengah masyarakat, bahkan meminggirkan identitas masyarakat lokal, meminggirkan para pemimpin dan sistem kepemimpinan setempat.

Pertanyaan-pertanyaan yang hendak dijawab dalam tulisan ini antara lain: (1) Bagaimana orang Balim memaknai interaksi sosial yang mereka jalani dalam masyarakat multikultural masa kini? (2) Bagaimana orang Balim membangun identitasnya dalam masyarakat modern? Bagaimana mereka mengintegrasikan nilai-nilai baru ke dalam budaya mereka? Akhirnya (3) saya menawarkan beberapa butir pemikiran tentang kepemimpinan yang kiranya bisa menjawab tantangan zaman dan memberi ruang yang kondusif bagi berkembangnya kehidupan masyarakat berdasarkan kearifan yang telah mereka miliki turun-temurun.

Interaksi Sosial dalam Masyarakat Multikultur

Masyarakat yang kini hidup bersama di Lembah Balim sangat heterogen. Orang dari berbagai sukubangsa dan bahasa, agama, tingkat pendidikan, taraf ekonomi, maupun afiliasi politik hidup bersama di lembah ini. Perubahan di berbagai bidang berlangsung sangat cepat. Salah satu tantangan yang dihadapi masyarakat Balim ialah, bagaimana mereka membentuk identitas baru sebagai orang Balim dalam masyarakat modern yang heterogen dalam berbagai dimensinya. Pembentukan identitas baru tersebut tentu tak lepas dari kombinasi antara konteks perkembangan masyarakat secara keseluruhan. Dalam kerangka pembahasan tentang



kepemimpinan ini saya menyorotinya terutama dalam konteks dinamika politik, baik dalam lingkup Indonesia, Papua, maupun dinamika yang terjadi dalam masyarakat lokal di Lembah Balim sendiri.

Konteks nasional yang perlu digarisbawahi ialah bahwa Indonesia belum lama lepas dari kekuasaan rejim Orde Baru yang totaliter³ dan sedang berusaha menata ulang kehidupan berbangsanya, setelah euforia reformasi yang gegap gempita.⁴ Proses penataan kembali kehidupan bermasyarakat dan bernegara sedang berlangsung. Gejolak-gejolak sosial dan konflik antar-kelompok yang tersegmentasi atas dasar primordialitas, terutama primordialitas etnis dan agama, terjadi di sejumlah tempat di Indonesia. Beberapa kasus besar, antara lain konflik Sampit (1996-2001), Poso (1998-2000), dan Ambon (1999-2002). Sementara itu, jerat kesulitan ekonomi di kalangan masyarakat bawah tampak masih berkepanjangan.⁵ Ketidakpuasan

³Totaliterisme ialah sistem pemerintahan yang menuntut agar rakyat tunduk sepenuhnya pada negara, dan umumnya hanya mengakui satu partai yang mengemban tugas sebagai penjaga ideologi resmi yang bersifat totaliter juga. Kalaupun ada beberapa partai lain, sifatnya tidak otonom (Lihat Magnis-Suseno, 1991: 310-311). Pada era Orde Baru partai “penjaga ideologi” itu diemban oleh Golkar, sementara PPP dan PDI praktis tidak berdaya, sehingga tak mampu menyajikan pilihan lain bagi rakyat. Totalitarisme selalu mengembangkan lembaga-lembaga politik baru dan menghancurkan semua tradisi sosial, legal dan politik yang ada. Totalitarisme mengubah kelas-kelas sosial menjadi massa, mengganti sistem multi partai dengan gerakan massa, mengalihkan kekuasaan dari tentara ke polisi rahasia, mengarahkan politik luar negeri secara terbuka pada kekuasaan dunia (bdk. Arendt, 1995: xiv-xv). Di era Orde Baru negara mengontrol secara ketat kehidupan masyarakat. Negara juga menguasai dan memobilisasi segala segi kehidupan masyarakat. Pemerintah cenderung memonopoli, mengontrol dan mengarahkan komunikasi massa. Semua majalah, surat kabar dan penerbitan buku, siaran radio serta televisi, pementasan teater maupun film dikontrol oleh pemerintah pusat. Semua penulis, pembicara, aktor-aktris, pencipta lagu atau pun puisi dikendalikan dalam organisasi yang terkontrol. Kehidupan ekonomi pun berada dalam kontrol pemerintah. Segala macam suara yang bertentangan dengan suara pemerintah segera diberangus. Ciri lain dari rejim totaliter ialah gencarnya propaganda tentang kebenaran ideologi dan tindakan yang mereka ambil (Arendt, 1995: 77). Pada masa Orde Baru ini peran Pancasila dan UUD '45 mengalami degradasi, bukan lagi sebagai ideologi bangsa dan dasar negara melainkan menjadi alat kekuasaan.

⁴Bila dihitung sejak lengsernya Soeharto pada 21 Mei 1998, maka proses reformasi sosial-politik ini hingga 2018 baru berusia 20 tahun.

⁵Menurut data BPS pada September 2012, prosentase penduduk miskin di Provinsi Papua sebesar 30,66% (976.400 jiwa, 5,81% di perkotaan dan 39,39% di pedesaan). Angka ini jauh lebih tinggi dari rata-rata angka kemiskinan Indonesia yakni 11,96% (28.594.600 jiwa, 8,60% di perkotaan dan 14,70% di pedesaan). Di Papua Barat prosentase penduduk miskin mencapai 27,04% (223.200 jiwa, 5,36% di perkotaan dan 36,33% di pedesaan) (lih.



masyarakat terhadap kinerja para pengelola negara yang lamban dan korup pun membuat kestabilan sosial pada umumnya masih cukup menggelisahkan, karena rentan dimanfaatkan oleh para politikus yang oportunis.

Di sana-sini muncul gerakan massa yang memanfaatkan kebebasan berserikat dan mengeluarkan pendapat dengan demo damai, aksi provokatif, hingga tindakan-tindakan anarkis yang mengabaikan prinsip-prinsip kebhinekaan dan demokrasi itu sendiri. Dalam situasi anarkis, negara seringkali ragu untuk mengatasi situasi yang bereskalasi tak terkendali. Kadang negara seolah tidak berdaya mengatasi gejolak dan konflik horizontal di masyarakat. Namun, tak jarang pula negara kembali menerapkan pola kepemimpinan yang keras dan tidak segan-segan menggunakan kekuatan polisi dan militer, hingga menimbulkan korban jiwa. Ketidakkonsistenan negara dalam mengambil langkah yang proporsional semacam itu merupakan ancaman tersendiri dalam menjamin stabilitas kehidupan sosial.

Dalam konteks Papua, proses demokratisasi di tingkat nasional itu mesti berinteraksi dengan gerak langkah elit politik lokal yang memanfaatkan situasi untuk membangkitkan semangat “menjadi tuan di atas tanah kami sendiri” hingga upaya memerdekakan diri, lepas dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Momen kebebasan berdemokrasi saat ini seringkali dimanfaatkan untuk memberi tekanan pada pemerintah agar memberi perhatian lebih besar kepada Orang Asli Papua (OAP). Dalam konteks tersebut, sistem pemerintahan dan gaya kepemimpinan di Papua pun sering mengalami tarik-ulur, demi menyelaraskan sistem nasional dengan kondisi politik setempat yang sewaktu-waktu bergejolak; termasuk tarik-ulur antara demokratisasi dan represisi. Ada saat orang Papua bebas menyampaikan pendapatnya dalam unjuk rasa, berkumpul dan membentuk organisasi, namun pada titik tertentu aparat keamanan secara represif dan tanpa kompromi menumpas suara-suara yang dipandang merongrong kedaulatan negara.

Pemerintah, demi prinsip demokrasi kadangkala menisbikan kedaulatannya dan melakukan kompromi-kompromi politik dengan memberi ruang pada gerakan-gerakan yang hendak memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kesan ini sangat jelas dalam gegap-gempitanya gerakan kemerdekaan Papua di sekitar 1999-2001 pada masa pemerintahan Abdurahman Wahid. Penisbian terhadap kedaulatan negara

http://www.bps.go.id/tab_sub/view.php?kat=1&tabel=1&daftar=1&id_subyek=23¬ab=1).



tersebut memuncak pada terselenggara Musyawarah Besar Rakyat Papua pada 23-26 Februari 2000 dan Kongres Rakyat Papua II pada 29 Mei-4 Juni 2000.⁶ Bagi sebagian besar orang Papua, kedua kegiatan tersebut merupakan langkah penting untuk meluruskan sejarah, mengembalikan kemerdekaan Negara Papua Barat yang telah diproklamasikan pada 1 Desember 1961. Namun di lain pihak, pengalaman lepasnya Timor Timur dan perjanjian damai Aceh⁷ tampaknya menjadi trauma politik tersendiri bagi pemerintah Indonesia. Kekhawatiran lepasnya Papua dari bingkai NKRI kemudian membangkitkan kembali pola-pola penanganan gerakan-gerakan kemerdekaan itu dengan menerapkan praktik kekerasan militer dan kepolisian dalam kebijakan pemerintah.

Karena itulah, berbeda dengan Kongres Papua II yang dibiarkan berlangsung tanpa halangan, Kongres Rakyat Papua III yang berlangsung pada 16-19 Oktober 2011 berakhir dengan kekerasan, yang menyebabkan jatuhnya korban jiwa dan penangkapan para tokohnya. Alasan penangkapan itu ialah karena kongres tersebut secara terang-terangan menyatakan kemerdekaan Negara Federasi Papua Barat dan membentuk pemerintahan.⁸ Tindakan represif tersebut membuat pemerintah Indonesia dicap oleh orang Papua sebagai pemerintah kolonial yang totaliter dan kejam. Aparat keamanan Indonesia bukan hanya dinilai sering melanggar hak asasi manusia dan menindas, tapi lebih dari itu, merampas hak milik, membunuh, menyangkal hak hidup orang Papua.

Situasi politik Lembah Balim, tidak jauh dari gambaran politik Papua pada umumnya. Bahkan dalam konteks gerakan kemerdekaan, wilayah Lembah Balim dan pegunungan di sekitarnya boleh dikatakan merupakan salah satu basis utama pergerakan militer Tentara Pembebasan Nasional

⁶Kongres Rakyat Papua I yang dipandang sebagai embrio lahirnya Negara Papua Barat berlangsung pada 19 Oktober 1961.

⁷Kebijakan politik pemerintahan B.J. Habibie yang demokratis harus dibayar mahal dengan lepasnya Timor-Timur dari pangkuan Republik Indonesia. Setelah itu, Gerakan Aceh Merdeka berhasil memaksa pemerintahan Susilo Bambang Yudoyono menandatangani Perjanjian Helsinki pada 15 Agustus 2005. Perjanjian ini memungkinkan pemerintahan Nangroe Aceh Darussalam memiliki kewenangan sangat istimewa, layaknya sebuah negara merdeka. Antara lain, boleh menjalin hubungan ekonomi langsung dengan luar negeri dan menggunakan Syariat Islam sebagai landasan dan sumber hukum berdampingan dengan (atau bahkan mengabaikan) Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945. Euforia Syariah Islam di Aceh ini kemudian berlanjut pula dengan maraknya perda-perda bernuansa syariah di berbagai daerah.

⁸Lihat <http://www.umaginews.com/2013/07/kongres-rakyat-papua.html>, dan <http://www.westpapua.net/news/00/02/FEB26~1.HTM>.



Organisasi Papua Merdeka (TPN-OPM).⁹ Gerakan perlawanan tersebut mereka lakukan sebagai respons terhadap tekanan politik yang dialami selama bertahun-tahun. Perlawanan itu dapat dimaknai sebagai upaya mereka mengembalikan kebanggaan diri sebagai Balim *meke*, karena perampasan kemerdekaan sama artinya dengan mencampakkan harga diri mereka sebagai sukubangsa yang dalam tradisinya sangat mengagungkan kejayaan kelompok dan prestise personal. Dalam konteks itu mereka menemukan oposisi segmentarisnya¹⁰ pada pemerintah Indonesia. Di lain pihak, mereka berupaya keras merelativir segmentasi sosial yang selama ini terjadi di antara sesama orang Balim atau pun orang Papua, dengan mengimajinasikan suatu kesatuan sosial baru dalam Organisasi Papua Merdeka.

Berulangnya tindak kekerasan akibat konflik dengan sesama orang Balim, ditambah konflik dengan aparat pemerintah (sejak zaman ABRI hingga zaman TNI/POLRI) membuat proses pasifikasi orang Balim mengalami pasang surut yang berkepanjangan. Mereka masuk pada suatu bentuk perang baru melawan musuh baru, yakni aparat TNI/POLRI. Hadirnya musuh baru ini pada gilirannya membuat orang Balim untuk

⁹Setidaknya ada sejumlah peristiwa politik besar dan gejolak sosial yang terjadi di Papua sejak 1998. Yang paling berdarah ialah peristiwa “Kerusuhan 6 Oktober 2000”, dan “Peristiwa 4 April 2003” (lih. http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran_pers&id=1033).

¹⁰Tentang oposisi segmentaris dalam masyarakat tradisional, lihat Gluckman, 1967. Gluckman mengulas tentang cara pengorganisasian kelompok kerabat yang (terutama) ia ditemukan di Afrika Utara dan Timur. Menurut sistem oposisi segmentaris ini, kerabat-kerabat dekat bersatu untuk bersama-sama melawan kerabat-kerabat yang lebih jauh (misalnya, para sepupu terhadap sepupu kedua). Dengan demikian, kerabat bahkan yang sangat jauh secara otomatis akan mengesampingkan konflik mereka sendiri dan bersatu melawan ancaman dari kelompok-kelompok yang bukan kerabatnya. Oposisi segmentaris merupakan sebuah pendekatan terhadap masalah paradoks kekerasan dengan mengungkapkan prinsip tatanan dasar dalam suatu kegiatan yang biasanya terkait dengan anarki dan perusakan. Dasar tesisnya ialah: ancaman kekerasan menciptakan persatuan dan arah bersama dalam masyarakat, dengan menekankan pada bahaya yang datang dari musuh eksternal. Dalam masyarakat tradisional proses konsolidasi sangat penting karena sifat cair kelompok itu dan tidak adanya lembaga formal untuk membatasi kekerasan personal. Prinsip oposisi segmentaris memungkinkan terjadinya kerjasama maupun konflik menurut batas-batas segmen garis keturunan, atau lebih tepatnya dari wilayah yang terkait dengan mereka. Tindakan bersama dalam kelompok biasanya dipicu oleh adanya perselisihan antara salah seorang anggota kelompok dengan seseorang dari kelompok lain. Namun, keterlibatan kerabat dari satu rangkaian garis keturunan menciptakan situasi di mana tingkat dan ukuran kelompok peserta konflik ditentukan oleh posisi silsilah dari kelompok yang berseteru.



sementara melupakan musuh tradisionalnya dan membentuk aliansi baru dalam bentuk gerakan perlawanan bersenjata, yakni TPN OPM.¹¹

Pemerintah tampaknya sering ragu menyikapi perlawanan tersebut. Di bawah bayang-bayang ancaman isu pelanggaran hak asasi manusia, tekanan politik pemerintah terhadap gerakan kemerdekaan Papua relatif menurun. Kebebasan berpendapat sudah lebih besar dibandingkan era Orde Baru. Namun, sebagian kalangan tampaknya tidak begitu percaya pada segala bentuk perbaikan itu. Walau mereka mengalami bahwa keterbukaan dan kebebasan berpendapat sudah lebih besar, namun sikap was-was, bahkan antipati terhadap aparat keamanan, entah polisi atau pun TNI tidak berkurang. Ketidakpuasan terhadap pemerintah secara spontan direspon dengan unjuk rasa, pemalangan, bahkan sekali waktu dengan serangan terhadap aparat TNI/POLRI.¹² Bentuk-bentuk perlawanan ini oleh sebagian kalangan dimaknai sebagai wujud berkobarnya kembali semangat perjuangan kemerdekaan yang sempat redup di masa Orde Baru. Ini merupakan reaksi atas trauma masa lampau yang menghantui kehidupan: trauma akan terampasnya firdaus kenyamanan dalam lingkungan alam dan budayanya, trauma akan penindasan, baik penindasan fisik, politik, sosial maupun budaya. Dalam pemikiran banyak orang Balim, sebagaimana banyak orang Papua lain, Indonesia adalah penjajah. Maka, dalam hal negara memerintahkan sesuatu yang baik sekalipun, hal baik itu hanya dipandang sebagai bagian dari upaya memupuk dominasi demi melanggengkan kekuasaannya, dan dimaknai sama dengan tindakan yang tidak bernilai baik

¹¹Orang Balim tidak memandang perang yang mereka lakukan dalam konflik kekerasan itu sebagai bagian dari perang ritual, sebagaimana disebut dengan istilah *ritual war* oleh Heider (1970). Perlawanan mereka terhadap TNI/POLRI (dan sesama orang Balim yang dianggap membela TNI/POLRI) ini sebagai “bukan perang adat.” Seorang tetua adat, pimpinan *honai perang* di Otilu mengatakan bahwa pada waktu itu banyak peralatan perang yang disita oleh TNI/POLRI dan kemudian dikumpulkan di Museum Balim di Kota Wamena (sekarang museum tersebut tidak dibuka lagi). Ada sejumlah *ap warek* yang dibawa pulang dari perang tersebut, dan sempat disimpan dalam *honai adat*. Namun, ketika menyadari bahwa perang tersebut tidak sama dengan perang adat yang selama ini mereka lakukan melawan musuh tradisionalnya, dan menyadari bahwa mereka juga tidak tahu untuk apa mereka berperang, akhirnya *ap warek* tersebut dikeluarkan dari *honai adat*, diletakkan begitu saja di belakang *honai*, dan tidak dianggap sebagai *ap warek* yang sah secara adat.

¹²Lih. <http://www.tempo.co/read/news/2012/06/06/058408776/Anggota-TNI-Tewas-Ditikan-di-Wamena>, <http://hukum.kompasiana.com/2012/06/15/bakar-batu-sudahi-pertikaian-wamena-469822.html>. Bandingkan kedua situs berita tersebut dengan: <http://tabloidjubi.com/hotspot/reports/view/403>.

dari sudut pandang kehormatan dan kebebasan mereka sebagai manusia. Dalam konteks inilah etnosentrisme¹³ orang Papua bertumbuh-kembang.

Ketidakstabilan politik ini membuat pemerintah, baik pusat maupun daerah tidak dapat berkonsentrasi penuh menata kebijakan-kebijakan yang sungguh independen dan terencana. Tampak bahwa sejumlah kebijakan bersifat spontan dan diwarnai oleh kompromi dan keraguan. Contoh mengenai hal ini dapat kita lihat dalam banyak kebijakan publik yang tidak didasarkan pada pertimbangan rasional strategis untuk menata infrastruktur, membuka lapangan kerja yang berjangka panjang, dan meningkatkan kemandirian masyarakat. Sebaliknya, kebijakan yang muncul justru bersifat meninabobokan, sekedar untuk membungkam suara-suara sumbang. Banyak dana digunakan untuk membiayai kegiatan-kegiatan non-produktif, termasuk untuk upacara perdamaian dalam konflik-konflik antarsuku, pemberian kompensasi pada korban konflik, mengumpulkan massa untuk memperoleh dukungan politik, atau membagikan uang ke kampung-kampung dalam balutan ide “pemberdayaan kampung” tanpa pendampingan dan pengawasan yang memadai.

Perlawanan masyarakat lokal terhadap aparat keamanan sering terwujud dalam tindakan-tindakan yang dari sudut pandang negara merupakan tindakan anarkis.¹⁴ Sebagai contoh, pada 6 Juni 2012 terjadi

¹³Etnosentrisme ialah sikap yang cenderung subjektif dalam memandang budaya orang lain. Dengan sikap etnosentris, seseorang selalu memandang budaya orang lain dari kacamata budayanya. Hal ini terjadi karena nilai-nilai yang telah tersosialisasi sejak kecil sudah menjadi nilai yang mendarah daging (*internalized value*) dan sulit diubah, bahkan cenderung dipertahankan bila nilai itu menguntungkan dirinya. Ada dua macam etnosentrisme yaitu: (1) etnosentrisme fleksibel yakni sikap yang cenderung menilai tingkah laku orang lain tidak hanya berdasarkan sudut pandang budaya sendiri tetapi juga sudut pandang budaya lain, dan (2) etnosentrisme infleksibel yakni sikap yang cenderung subjektif dalam memandang budaya atau tingkah laku orang lain (bdk. www.scribd.com/doc/142964673/etnosentrisme).

¹⁴Anarkisme yang dimaksudkan dalam gerakan massa tersebut ialah “tindakan main hakim sendiri”, bukan anarkisme ideologis yang tidak menghendaki pemerintahan negara sebagaimana disuarakan oleh Mikhail Bakunin (1814-1876) dan Peter Kropotkin (1842-1921). Anarkisme dalam kasus tersebut bukan didasarkan pada prinsip penolakan terhadap segala bentuk pemerintahan. Yang mereka tolak dan kemudian diungkapkan dalam bentuk serangan fisik ialah aparat pemerintahan Indonesia –terutama aparat TNI dan POLRI– yang di mata orang Papua terstigma sebagai penindas. Adapun, anarkisme ideologis berpandangan bahwa adanya kekuasaan politik hanya menghadirkan kekangan bagi kebebasan individu. Kaum anarkis sering digambarkan sebagai orang-orang yang biasa melakukan tindakan melawan hukum demi pemikiran politiknya yang ekstrim. Namun, menurut Russell (1977: 44), gambaran ini tidak sepenuhnya benar, sebab ada aliran anarkisme yang anti kekerasan. Sebenarnya anarkisme adalah sebuah teori (pemikiran

penganiayaan terhadap dua anggota TNI yang mengakibatkan salah satunya tewas dan seorang lainnya luka parah. Penganiayaan tersebut merupakan salah satu wujud resistensi masyarakat terhadap TNI/POLRI. Ketika itu dua anggota TNI menyerempet seorang anak, hingga jatuh dan menangis. Keduanya segera turun dari sepeda motor hendak menolong anak tersebut. Namun, tanpa diduga, keduanya justru dikeroyok massa. Seorang di antaranya meninggal akibat tusukan benda tajam (pisau), sementara satu lagi terluka parah. Peristiwa tersebut memicu kemarahan rekan-rekannya yang kemudian membakar beberapa rumah yang ada di sekitar tempat kejadian, menembak, serta memukuli massa.

Ada dua hal yang bagi saya menarik saat menyimak pembicaraan masyarakat di Assolokobal ketika menceritakan peristiwa ini. Pertama, sebagian besar cenderung berfokus pada tindakan balas dendam yang dilakukan oleh para anggota TNI, yakni berondongan tembakan, pemukulan terhadap warga dan pembakaran rumah penduduk. Tindakan tersebut mereka gambarkan sebagai tindakan arogan dan brutal. Spekulasi tentang banyaknya rumah yang dibakar dan jumlah korban masyarakat yang meninggal dan luka-luka memperoleh porsi cerita yang dominan. Bila tidak ditanya, jarang yang secara spontan menceritakan mengapa anggota TNI dari Batalyon Infantri tersebut bertindak brutal. Sebaliknya, tidak ada warga setempat yang dalam penceritaannya menilai bahwa tindakan warga yang mengeroyok dua anggota TNI hingga tewas dan kritis tersebut adalah juga tindakan brutal. Cara penceritaan itu secara lugas menunjukkan keberpihakan mereka pada korban warga sipil, sesama orang pegunungan, walau beda suku. Mereka secara spontan menempatkan diri sebagai sesama orang Papua. Sebaliknya, hampir tidak ada simpati yang mereka arahkan pada korban di pihak TNI. Kisah tentang korban di pihak TNI diceritakan serba singkat, seolah itu bukanlah cerita yang penting. Demikian pula korban di pihak TNI itupun terkesan dianggap tidak penting. Reaksi semacam itu dapat dimengerti bila melihat bagaimana buruknya persepsi orang Balim tentang relasi mereka dengan aparat TNI.

sistematik) yang berpendapat bahwa pemerintahan adalah perwujudan kekuatan yang hanya menghambat kebebasan manusia. Karena itu, anarkisme melawan segala bentuk pemerintahan. Bagi kaum anarkis, pemerintahan adalah suatu bentuk penindasan yang membuat manusia tidak bisa secara bebas mengungkapkan diri dan mencapai kepenuhan kemanusiaannya. Adanya lembaga-lembaga seperti polisi dan hukum pidana, merupakan bukti utama di mana kehendak sebagian komunitas ditekan oleh sebagian yang lain. Menurut mereka, kebebasan manusia bersifat mutlak. Kebebasan adalah kebaikan utama, dan kebebasan dicari dengan secara langsung menghilangkan semua kontrol yang menindas individu.



Hal menarik kedua ialah, ketika mereka berbicara tentang massa yang melakukan kekerasan terhadap kedua anggota TNI, ada kecenderungan untuk memandang para pelaku tersebut sebagai “mereka”. Walaupun secara tersirat, mereka menunjukkan keberpihakannya sebagai sesama orang Papua, namun mereka juga mengambil jarak dan memagari diri sebagai orang yang tidak termasuk dalam kelompok tersebut. Ungkapan mereka antara lain, “Mereka orang Nduga. Mereka dari bagian Barat. Mereka itu keras.”¹⁵ Jadi, dalam perspektif kemasyarakatan orang Balim di Assolokobal tetap merasa diri berbeda dari kelompok suku yang lain, namun dalam perspektif politik, ketika berhadapan dengan musuh bersama (TNI/POLRI), mereka lebih berempati pada korban di pihak sesama orang pegunungan, sesama orang Papua.

Etnosentrisme pun sangat kental dalam isu-isu politik lokal. Era reformasi seringkali dimaknai sebagai era di mana masyarakat asli Papua berhak memperoleh kesempatan untuk menjadi tuan di negerinya sendiri,¹⁶

¹⁵Menurut para informan, massa yang menyerang anggota TNI saat itu adalah orang Nduga. Mereka berasal dari wilayah pegunungan di sisi barat Lembah Balim. Dalam perspektif kesukuan, mereka dipandang sebagai suku lain, bukan orang Balim (Hubula), walaupun sebenarnya kesatuan sosial-politis mereka sebagai satu suku besar Hubula merupakan suatu komunitas imajiner yang belum lama terbentuk. Dalam berbagai peristiwa konflik antarkelompok tampak bahwa orang Balim yang berdiam di lembah merasa berbeda bila berhadapan dengan suku-sukubangsa lain yang berdiam di pegunungan sekitarnya. Pada titik lain, mereka merasa sama dan mau bersatu dengan orang gunung ketika berhadapan dengan orang pantai. Demikian pula, mereka merasa sama dan mau bersatu dengan orang pantai sebagai sesama Papua ketika berhadapan dengan yang lebih berbeda, yakni pendatang dari wilayah lain Indonesia. Relasi-relasi segmentaris oposisional tersebut terbentuk secara berjenjang sesuai dekat-jauhnya rasa kesamaan dan keberbedaan di antara mereka.

¹⁶Pasca maraknya gerakan kemerdekaan Papua pada tahun 2000-an, justru sempat muncul kembali sapaan “tuan” dan “nyonya” sebagai ganti sapaan “bapak” dan “ibu” atau “saudara-saudari”. Sapaan tersebut bahkan digunakan sebagai “sapaan resmi” dalam sambutan/pidato pada Kongres Rakyat Papua II di Jayapura. Tampaknya orang Papua tidak peduli atau tidak menyadari bahwa nuansa kata itu berasal dari masa penjajahan yang sebenarnya ingin mereka tinggalkan. Atau, mungkin saja mereka menggunakannya sebagai sindiran, karena di masa perjuangan kemerdekaan Indonesia para *founding fathers* Indonesia pun menggunakan sapaan yang sama. Di Papua, sapaan “tuan” dan “nyonya” tersebut dulu dialamatkan pada para pegawai pemerintah Belanda, bergantian dengan kata “*Heer*” dan “*Mevroum*”. Nuansa kata tersebut sebenarnya tidak cocok dengan tata sosial mereka yang cenderung egaliter dan gambaran kemanusiaan ideal yang mereka perjuangkan yaitu bahwa semua orang sederajat. Kondisi kemanusiaan ideal yang mereka perjuangkan ialah terwujudnya komunitas yang diwarnai oleh kerelaan untuk berdialog, saling menghargai, saling melayani, yang –dengan sendirinya– tidak lagi mengenal posisi “tuan” dan “budak”. Pasca kongres, penggunaan kata itu pun perlahan-lahan menghilang dengan sendirinya.





antara lain dengan menduduki posisi-posisi strategis dalam masyarakat maupun dalam pemerintahan daerah. Masalahnya kemudian ialah, eksklusivitas hak tersebut tidak begitu saja berlaku bagi orang Papua pada umumnya, melainkan secara berjenjang. Dalam konteks provinsi, kategori orang Papua masih berlaku bagi semua orang asli Papua. Namun, di tingkat yang lebih rendah, baik kota, kabupaten atau pun distrik, sentimen primordialitas yang lebih sempit pun terus dihembuskan. Walau demikian, sikap penolakan terhadap etnis lain sesama Papua tersebut relatif tidak sekuat penolakan terhadap etnis non-Papua.

Selain isu politik dan realitas kesenjangan di berbagai bidang kehidupan, kuatnya hembusan isu primordialitas itu tidak lepas dari keterbatasan wawasan tentang sesama, akibat konstruksi identitas Balim masa lampau yang sedikit banyak masih terbawa hingga kini. Masyarakat tradisional di Lembah Balim adalah kumpulan kelompok-kelompok *agosa-eperak* (konfederasi), yakni satuan-satuan sosial yang otonom, yang hidup berdampingan dalam suasana yang relatif kental dengan kecurigaan satu sama lain, beberapa di antaranya saling bermusuhan dan rawan konflik. Tidak jarang terjadi perang antarkelompok-kelompok tersebut. Lingkup kesesama-an mereka dulu relatif terbatas pada siapa yang tidak mengancam eksistensi kelompoknya, atau sebaliknya kelompok mana yang bisa bekerja sama untuk menghadapi kelompok lain yang mengancam. Suasana tersebutlah yang membuat catatan sejarah orang Balim sebagai suku besar Hubula secara riil belum pernah bersatu sebagai satu kesatuan sosial-politik.

Perang antarsuku yang dulu sering terjadi di Lembah Balim kiranya terjadi karena tidak adanya kekuatan sentral yang mempersatukan semua *agosa-eperak* (konfederasi) itu sebagai satu kesatuan sosial besar untuk hidup bersama secara damai. Imajinasi tentang kesatuan antarsesama manusia tampaknya hanya terjadi dalam mitos tentang awal mula keberadaan orang Balim di Maima. Setelah kelompok pertama di Maima itu menyebar ke berbagai wilayah lembah, tidak lagi ditemukan jejak-jejak relasi antar-*agosa-eperak* yang menginspirasi terbentuknya suatu kehidupan bersama yang penuh persaudaraan dalam lingkup yang luas. Masing-masing kelompok sangat mementingkan kejayaan kelompoknya, sehingga relasi damai dengan orang dari kelompok lain tidak dianggap sebagai relasi yang perlu. Gagasan tentang kerjasama dalam lingkup yang lebih besar baru muncul ketika ada kelompok “lain”, yang dipandang mengancam eksistensi mereka sebagai yang “lebih sama”. Kerjasama antar-*agosa-eperak* sebagai satu *oagum* (aliansi), misalnya, terbentuk ketika salah satu atau kedua *agosa-eperak* itu menghadapi ancaman dari *agosa-eperak* lain. Jadi, pola pikir dalam menjalani kehidupan bersifat pragmatis, tergantung pada situasi konkrit di situ pada saat itu (*here*



and now). Sistem sosial yang mencakup suatu masyarakat heterogen, dalam jumlah besar dan lingkup wilayah yang luas, merupakan realitas sosial yang relatif baru.

Dalam cara pandang demikian, sulit dihindari bahwa sekat-sekat antar-*agosa-eperak* yang sebelumnya mulai direlativir dan sikap-sikap primordialistik yang semula mulai cair dalam pergaulan antarbudaya untuk sebagian kembali mengkristal. Sebenarnya sudah banyak sukubangsa datang ke Lembah Balim, dengan agama dan budaya yang berbeda, dan interaksi dalam realitas masyarakat plural itu sudah membentuk relasi-relasi sosial yang relatif baik. Namun, perkembangan sosial politik yang kurang kondusif membuat realitas plural ini justru berbalik memunculkan bentuk-bentuk primordialitas baru, antara lain dalam rupa primordialitas religius.¹⁷ Akibat sikap kembali ke primordialitas ini ialah tereduksinya potensi relasi antarmanusia. Luasnya potensi relasi itu kemudian tersekat pada batasan-batasan kelompok dengan berbagai alasan, seperti perbedaan asal-usul suku, bangsa, bahasa, kepentingan ekonomi dan politik, perbedaan keyakinan/agama, dan sebagainya. Bertumbuhnya kembali primordialitas membuat orang kembali terkurung pada lingkup pemahaman tentang “sesama” yang sempit, hanya terbatas pada mereka yang memiliki banyak kesamaan dibandingkan yang lain. Dalam konteks berpikir ini, keragaman menjadi ancaman. Orang yang memiliki banyak perbedaan tidak dengan mudah dapat diterima sebagai “sesama”. Walaupun diterima, maka mereka diterima dengan sikap sangat hati-hati, penuh kecurigaan, dan terhadapnya orang menjalin relasi dengan penuh kewaspadaan.

Dalam situasi sosial semacam ini, potensi konflik memang cukup besar. Maka, tantangan bagi semua orang yang hidup bersama di Lembah Balim ialah, bagaimana membangun relasi antarmanusia yang damai dengan keterbukaan untuk menerima berbagai macam perbedaan suku, agama, dan bentuk-bentuk satuan sosial lain dalam satuan-satuan kepemimpinan yang tumbuh bersama. Erich Fromm (1996) mengatakan itulah yang membedakan masyarakat tradisional dengan masyarakat modern. Masyarakat tradisional hanya mengenal satu bentuk tata sosial, satu sistem kepemimpinan serta satu atau beberapa figur pemimpin bergerak dalam kebersamaan. Adapun masyarakat modern mengenal banyak bentuk tata sosial, banyak sistem kepemimpinan dengan masing-masing figur pemimpinnya. Realitas ini mengantarkan manusia pada pengalaman paradoksal. Ketika ia mengalami semakin banyak otoritas, maka ia dapat dengan lebih

¹⁷Bandingkan dengan pemikiran Dahrendorf tentang terbentuknya asosiasi dalam masyarakat (Lih. Ritzer, 2008: 155).

mudah bersiasat untuk menghindari hegemoni otoritas tersebut untuk menyelinap ke lingkup otoritas yang lain di mana ia bisa menemukan diri sebagai pihak yang tak terhegemoni atau bahkan memegang otoritas. Dengan demikian, masyarakat modern yang plural itu menjadi masyarakat yang membebaskan. Orang memiliki lebih banyak pilihan untuk masuk dalam komunitas mana ia menemukan diri sebagai makhluk yang (lebih) bebas.

Kepemimpinan dalam Situasi Konflik

Pertanyaan yang muncul dalam situasi yang diwarnai dengan persilangan antarbudaya ini ialah, “Bagaimana orang Balim memandang nilai-nilai yang ada dalam tradisi mereka sendiri ketika terjadi konflik? Apakah mereka menyadari bahwa banyak nilai-nilai luhur yang diwariskan oleh para leluhurnya dalam menangani konflik? Bagaimana peran para pemimpin Balim dalam konflik kekerasan antarkelompok?”

Saya berasumsi bahwa setiap praktik berkebudayaan selalu didasarkan pada suatu pemikiran baik. Setiap praktik kehidupan selalu memuat nilai-nilai baik. Masalahnya, nilai-nilai tersebut seringkali diselimuti oleh situasi sosial yang sedemikian rupa sehingga “kebaikan” itu tak berspektrum luas. “Kebajikan” itu terpenjara dalam lingkup yang terbatas, sehingga hanya dapat dirasakan sebagai baik bagi kelompok sosial yang terbatas pula. Maka, pertanyaan berikutnya ialah, bagaimana orang Balim menemukan (menyadari) nilai-nilai luhur yang ada dalam budayanya sendiri dan menyibakkan selimut sejarah kelam masa lampainya yang sarat dengan konflik kekerasan, sehingga tampak ke permukaan mutiara kehidupan, yakni pentingnya persatuan dan kesatuan, yang selama ini menjadi pilar-pilar tegaknya bangunan budaya Balim.

Orang Balim sebenarnya memiliki modal¹⁸ yang memadai untuk membangun relasi-relasi yang komunikatif dan dialogis. Dalam konteks situasi yang tegang dan saling menjaga jarak akibat konflik sosial di

¹⁸Bandingkan dengan pemikiran Bourdieu (1977) tentang modal (*capital*). Bourdieu menggunakan istilah modal —yang diambil dari istilah ekonomi— antara lain karena modal dapat diwariskan dan dapat memberi keuntungan sesuai dengan kesempatan yang dimiliki oleh pemilikinya. Empat modal yang ia paparkan ialah modal ekonomi, budaya (pengetahuan, keterampilan menulis), sosial (relasi-relasi yang berguna untuk menentukan atau memproduksi kedudukan sosial), dan simbolik (gelar akademis, nama keluarga, ulama, kantor di kawasan elit). Selain *habitus*, modal-modal inilah, yang digunakan oleh individu untuk berjuang dalam ranah perjuangan sosial.



Assolokobal, misalnya, modal yang paling relevan ialah modal budaya yang mereka miliki, yakni kecenderungan untuk mencari akar kesamaan di antara pihak-pihak yang berkonflik. Prinsip kesamaan antarpihak-pihak yang berkonflik itulah yang sesungguhnya selama ini menjadi titik pijak untuk merajut kembali jaringan kekerabatan yang terkoyak. Beberapa informan menceritakan, ketika terjadi konflik internal dalam suatu kelompok, para tetua dari kedua belah pihak yang bertikai akan berefleksi, mencari akar masalah konflik tersebut. Biasanya mereka akan sampai pada titik penyesalan. “*Kitong* satu *bonai*,¹⁹ kenapa musti baku bunuh?” Ketika mereka sadar bahwa konflik itu telah melukai kesatuan dan kebersamaan, mereka akan sangat menyesali kejadian tersebut dan mendorong perdamaian atas dasar kesatuan sosio-religius sekaligus kesatuan darah-daging sebagai satu keluarga besar. Sejumlah tokoh yang berpikiran terbuka kemudian akan mengambil inisiatif untuk berperan sebagai motor penggerak bagi terselenggaranya dialog yang konstruktif, yakni dialog dari hati ke hati dalam suasana yang penuh persaudaraan tapi juga rasional. Dalam situasi semacam itu, yang masih dibutuhkan ialah hadirnya pihak ketiga yang mampu memediasi kedua pihak yang berkonflik.

Di Assolokobal, saya pernah menyaksikan bagaimana pergumulan warga masyarakat ketika konflik internal itu terjadi dan bagaimana mereka mengolah pengalaman bathin mereka yang terluka akibat konflik tersebut. Pada sebagian warga yang berpikiran terbuka, tampak telah tumbuh kesadaran untuk membangun identitas budaya yang didasarkan pada keyakinan bahwa perdamaian memang harus diupayakan. Mereka sangat memahami nilai intrinsik yang unggul dalam hidup damai itu sendiri. Seorang tokoh Assolokobal mengatakan, “Awal mula kehidupan orang Balim di Wesaput adalah hidup yang damai dan bahagia, bukan perang.” Ungkapan itu menyiratkan pemahaman bahwa perang-perang antar-kelompok yang terjadi kemudian hari bukanlah kondisi ideal. Maka, perubahan radikal untuk keluar dari situasi konflik –dan lebih luas lagi– untuk keluar dari budaya kekerasan yang seringkali menghantui kehidupan sosial, mereka tidak harus merujuk kepada suatu nilai yang asing sama sekali.

¹⁹Istilah “satu *bonai*” bukan sekedar merujuk pada bangunan fisik *bonai* tempat mereka tinggal bersama, melainkan pada *bonai isama* (*bonai* induk) tempat mereka menyimpan *hareken* (*kaneke*) yang menjadi kiblat ritual bersama dan menyatukan mereka sebagai satu kesatuan sosial-budaya. Dengan kata lain, istilah “satu *bonai*” mengungkapkan penghayatan mereka tentang pentingnya kebersamaan sebagai satu kesatuan sosio-religius.



Mereka bisa merujuk pada nilai-nilai ideal yang tergambar dalam mitos tentang kondisi awal kehidupan para leluhur Balim sendiri.²⁰

Dalam konteks kehidupan multikultural masa kini, yang masih dapat ditambahkan pada penghayatan nilai kehidupan sosial Balim ialah perluasan lingkup ke-sesama-an. Orang Balim perlu memperluas perspektif tradisional mereka tentang jejaring sosial bahwa sesama manusia bukan hanya terbatas pada mereka yang ada dalam ikatan kekerabatan berdasarkan garis keturunan dan relasi perkawinan saja melainkan juga semua orang, sesama manusia berdasarkan kesamaan kodrat sebagai manusia. Untuk itu memang dibutuhkan suatu perubahan radikal dalam memandang budayanya sendiri.²¹ Selain itu, penting pula munculnya sosok-sosok yang berwawasan luas dan berpengaruh, yang bisa memainkan peran untuk membuka sekat-sekat pembatas antarkelompok dan antarbudaya, sehingga rasa kebersamaan itu tidak hanya dihayati dalam lingkup yang terbatas melainkan meluas hingga menjangkau kelompok-kelompok lain di luar suku dan budayanya sendiri. Dalam hal ini intervensi budaya yang terjadi akibat kehadiran para misionaris, pemerintah Hindia Belanda, maupun pemerintah Indonesia tampaknya secara perlahan mulai menghadirkan alternatif lain bagi proses penyelesaian konflik-konflik sosial tersebut. Kalau bisa disebut sebagai sesuatu yang baru, yang terutama disajikan oleh para misionaris Kristen ialah konsep damai dan pengampunan, rekonsiliasi. Konsep kristiani tersebut relatif berbeda dari konsep damai dalam tradisi Balim yang dalam praktik seringkali hanya sebatas diakhirinya konflik kekerasan, tapi tidak mencakup pengampunan. Karena itulah, perang antarkelompok di Lembah Balim berlangsung seolah sebagai tradisi yang dari waktu ke waktu terjadi secara berulang dan diartikulasikan sebagai balas dendam atas kematian para leluhur dan kerabat dalam perang-perang terdahulu.

²⁰Dalam konteks ini kita juga belajar bahwa ketika kita merujuk ke dalam lingkungan primordial kita, maka kita harus kembali kepada nilai-nilai yang dapat diterima sebagai yang paling fundamental dalam kebudayaan itu, bukan sekedar pada apa yang biasanya terjadi pada masa lampau. Tradisi (kebiasaan) tidak sepenuhnya menggambarkan nilai terdalam dari sebuah kebudayaan. Bandingkan misalnya dengan korupsi di Indonesia yang seringkali disebut sebagai “budaya korupsi”, “sudah tradisi”, “sudah biasa”. Ungkapan-ungkapan tersebut sesungguhnya tidak menggambarkan nilai fundamental dalam budaya yang dianut oleh bangsa Indonesia, karena faktanya sebagai bangsa kita menginginkan pemberantasan korupsi. Jadi, apa yang “sudah biasa terjadi” belum tentu adalah nilai budaya suatu sukubangsa, manakala sebenarnya kebiasaan tersebut bukan sesuatu yang diinginkan.

²¹Tradisi pemikiran humanistik mengatakan, sesuatu harus dikerjakan karena dibutuhkan manusia bagi kebahagiaannya dan perkembangan akal dan budinya, karena hal itu indah, baik dan benar (bdk. Fromm, 1996: 33).



Dalam budaya Balim, upaya perdamaian dalam sebuah *agosa-eperak* biasanya terjadi atas inisiatif tetua adat masing-masing pihak atas dasar rasa keterikatan mereka sebagai kerabat.²² Perdamaian itu dimediasi oleh tetua adat yang secara struktural mengayomi kedua belah pihak yang berkonflik. Inti dari proses perdamaian adat umumnya ialah menemukan siapa yang bersalah karena menyebabkan konflik. Pihak yang bersalah kemudian harus menyatakan penyesalannya dengan membayar ganti rugi atau pun denda atas kesalahannya pada pihak yang dirugikan atau menjadi korban. Selanjutnya kedua belah pihak bersama-sama menyediakan berbagai hal yang dibutuhkan dalam ritual perdamaian. Semua simbol yang digunakan dalam upacara perdamaian, seperti anak panah yang akan dipatahkan, makanan yang dihidangkan, yakni *hipere* (ubi jalar), *semoka* (sayur daun ubi jalar), dan *wam* (babi) yang akan dibunuh sebagai hewan kurban dalam upacara itu harus berasal dari kedua belah pihak yang berkonflik, khususnya dari pihak yang dianggap bersalah karena menyebabkan terjadinya konflik. Secara ideal, dalam semua realitas simbolik dan seluruh proses perdamaian itu termuat ungkapan “permohonan maaf dan pemaafan”, “tobat dan pengampunan”. Dalam praktik, nilai-nilai itu tidak selalu terwujud, sehingga ritual perdamaian hanya terselenggara sebagai momen persetujuan diakhirinya perang, bukan diakhirinya relasi permusuhan.

Dalam praktik perdamaian pada masa kini –bila terjadi konflik kekerasan antarkelompok– proses-proses pemulihan relasi sosial itu sering diperburuk oleh terjadinya penyimpangan terhadap hal-hal fundamental tersebut. Terlebih lagi, bila pihak ketiga yang menengahi konflik itu adalah pemerintah atau kepala daerah. Kehadiran pihak ketiga semestinya hanya sebatas memediasi, mempertemukan, dan membantu mencari jalan keluar terbaik bagi kedua belah pihak, namun tidak ikut campur dalam memenuhi kewajiban pihak-pihak yang berkonflik. Dalam praktik dewasa ini, seringkali keterlibatan pihak ketiga –khususnya pejabat pemerintah– sebagai mediator dalam resolusi konflik, kemudian juga berperan sebagai penyandang dana dalam ritual perdamaian. Praktik seperti ini sesungguhnya adalah hal yang tidak lazim dalam tradisi Balim. Sekali lagi, masalah pembayaran ganti rugi atau pun denda dan penyediaan segala sesuatu yang dibutuhkan untuk ritual perdamaian adalah beban pihak-pihak yang berkonflik. Campur tangan pihak ketiga dalam hal ini justru mengampunasi nilai dasariah yang semestinya dihayati oleh pihak-pihak yang berkonflik, yakni bagaimana mereka merasakan beratnya beban yang harus

²²Di luar lingkup *agosa-eperak* rasa keterikatan itu sangat longgar. Karena itu, upacara perdamaian tidak terjadi antarpada musuh tetap (*senimeke*) (bdk. Alua, 1996: 8-9).



mereka tanggung akibat konflik. Campur tangan pihak ketiga kemudian juga memangkas pemahaman dasar bahwa perdamaian adalah buah dari suatu proses saling memberi dan menerima antara satu dengan yang lain. Tiadanya proses itu dengan sendirinya menjadikan ritual-ritual perdamaian di masa kini menjadi sesuatu yang hampa makna dan kehilangan esensi perdamaian itu sendiri. Aspek “ketulusan untuk berdamai” dan “pahitnya berkorban demi perdamaian” yang terungkap dalam simbol-simbol pertukaran *wam* (babi), *ye* (batu suci dan berharga), *su* (noken), dan *yerak* (untaian kerang) terkesampingkan. Ketika makna simbol-simbol itu dikaburkan dan tindakan simbolik itu tidak berpijak pada hal yang disimbolisasikan, maka pemaknaan terhadap ritus perdamaian itu pun dapat dengan mudah bergeser menjadi sekedar ritual tanpa makna. Bahkan tidak tertutup kemungkinan ritual-ritual perdamaian itu kemudian hanya menjadi alat kepentingan politik yang jauh dari pentingnya perdamaian itu sendiri. Bahaya tersebut menjadi nyata manakala dalam proses perubahan sosial yang cepat itu bertumbuh-subur pula mentalitas praktis, instan, materialistik dan hedonis.

Hal yang kiranya tak kalah penting dalam mempromosikan budaya damai pada masyarakat Balim ialah dengan memperbarui cara pandang masyarakat tentang *honai*, khususnya *wimaila* (*honai* perang). Sebagai pusat kebudayaan Balim, *honai adat* berkait erat dengan tradisi perang antarsuku (=antarkonfederasi), dan memiliki andil besar dalam “menjaga” tetap hidupnya tradisi perang orang Balim. Pertama, *honai* sebagai pusat kehidupan masyarakat sangat kental dengan nuansa perang. Benda-benda yang paling sakral yang ada dalam *honai perang* (*wim-aila*) tiada lain adalah warisan sejarah perang. Benda-benda itulah yang secara simbolik menjalin relasi mereka dengan roh para pendiri suku dan pahlawan mereka. Benda-benda sakral itu pula yang dipandang sebagai sumber kesuburan dan kesejahteraan hidup. Kedua, struktur kepemimpinan adat Balim merupakan representasi kehadiran para leluhur, pemimpin mereka di masa lampau, yang tidak lain adalah para pendiri suku dan pahlawan mereka dalam perang antarsuku. Ketiga, hingga kini upacara-upacara adat masih dilaksanakan di sebagian *silimo* dan sejumlah ritus seperti pembunuhan babi adat (terutama *wam ilugun*), nyanyian (*etai*), secara berulang menyegarkan kembali ingatan mereka akan musuh tradisional masing-masing suku. Ketiga hal tersebut sangat potensial menghidupkan terus eksklusivitas sebagai satu kelompok, yakni rasa sebagai “kita”²³ di antara sekalian kerabat, dan “mereka” pada

²³Dalam praktik berbahasa Indonesia sehari-hari di Papua, termasuk di Lembah Balim, kata “kami” dan “kita” sering digunakan secara rancu. Dalam hal ini saya mau menegaskan

kaum *liyan (the others)* yang sejak sekian generasi yang lampau dipandang sebagai musuh. Dalam hal ini kiranya perlu ditumbuhkan pembaruan pemahaman.

Kendala yang tampak menghadang ketika orang Balim melangkah masuk dalam tata sosial yang lebih luas itu justru seringnya terjadi teror kekerasan oleh pihak-pihak lain. Peristiwa konflik kekerasan yang berulang di berbagai tempat di Papua rupanya membuat suasana teror, suasana penuh ancaman kekerasan, yang terjadi dalam perang-perang tradisional di masa lampau yang tengah mereka tinggalkan itu seolah dibangkitkan kembali dan menjadi sesuatu yang wajar di masa kini. Kekerasan seolah menjadi bagian dari cara penyelesaian masalah yang terlembagakan. Problem terbesar bagi kemanusiaan dalam hal ini bukan bahwa kekerasan itu menjadi teror bagi kehidupan masyarakat, melainkan bila teror kekerasan itu dianggap sebagai hal yang lumrah; jatuhnya korban jiwa akibat konflik kekerasan seolah dipandang sebagai sesuatu yang wajar.

Kepemimpinan yang Berwibawa dan Mendamaikan

Kepemimpinan tradisional dalam masyarakat Balim bersifat kolegal. Tata sosial adat Balim tidak dipimpin oleh seorang pemimpin tunggal, melainkan oleh “satu kesatuan kepemimpinan” yang terdiri atas tiga pihak, yakni *yaman*, *metek*, dan *apisan*.²⁴ Di satu sisi, baik *yaman*, *metek* maupun *apisan* berperan sesuai kedudukan dan fungsinya. Peran yang satu tidak boleh mengambil alih peran yang lain. Dalam proses pengambilan keputusan, ketiganya harus duduk bersama dan bermusyawarah. Seorang tetua adat haruslah seorang yang mampu mengayomi warganya. Tidak memikirkan kepentingan dirinya sendiri. Namun di lain pihak, pengakuan akan kehebatan dan pengaruh individu juga dianggap penting agar masyarakat yang dipimpinnya menaruh rasa hormat dan segan, sehingga tunduk pada sosok pemimpinnya. Dalam konteks “pemimpin yang berwibawa” inilah mereka mengenal adanya *ap-kain (bigman)*. Dalam masyarakat Balim, para pemimpin dilihat sebagai tokoh pemersatu, motivator, bahkan sebagai

penggunaan kata “kita” dalam pengertian yang mencakup pihak pembicara dan pihak yang diajak bicara.

²⁴*Yaman* sering disebut sebagai “orang belakang”, kaum tetua bijaksana yang bertugas menjaga agar segala hal didasarkan pada aturan adat. *Metek* sering disebut sebagai “orang tengah”, organisator, orang yang mengatur pertemuan dan mengkoordinir berbagai kegiatan. *Apisan* sering disebut sebagai “orang depan”, pihak yang memimpin pelaksanaan kegiatan di lapangan. Penjelasan lebih detail tentang “tritunggal kepemimpinan ini” dapat dilihat dalam Widjojo (1995) atau dalam Heriyanto (2015).

penyelamat dengan menunjukkan jalan kebaikan bagi warganya. Hal terakhir ini terutama diwujudkan dalam peran mereka sebagai penjaga nilai-nilai adat.

Berpangkal dari ide dan kenyataan tersebut, maka pemimpin yang diperlukan dalam masyarakat Balim masa kini ialah, pemimpin yang mampu mempersatukan, mengatur, mengorganisir seluruh lapisan masyarakat. Masyarakat Balim membutuhkan pemimpin yang berwibawa, yang mampu mengayomi seluruh lapisan masyarakat, terutama mampu menyatukan seluruh *agosa-eperak* (konfederasi) di Lembah Balim sebagai satu kesatuan sosial yang meskipun plural namun memiliki rasa persaudaraan yang kuat. Pemimpin masa kini bukan sekedar orang yang mampu menanggung beban atas suatu masalah insidental akibat tindakan sebagian warganya, melainkan mampu membangkitkan semangat kerjasama dalam masyarakat. Mereka juga diharapkan menjadi contoh dan teladan hidup baik dalam masyarakat.

Sebagaimana tuntutan politik yang umum dalam kancah politik Papua, di Lembah Balim pun, banyak orang menganggap bahwa “menjadi tuan di negeri sendiri”, sebagaimana para tetua mereka dulu menjadi *ap-kain*, merupakan posisi ideal yang kini hilang dari genggamannya. Kehadiran pemerintah Belanda maupun Indonesia membuat kedudukan mereka sebagai tetua adat yang dihormati (*yaman, metek, apisan*) dan pria berwibawa yang disegani (*ap-kain, bigman*) tak berarti lagi. Prestise yang selama ini mereka agungkan itu kini seolah tak berarti. Karena itu, kembali menjadi tuan di negeri sendiri, yang sekarang direpresentasikan dalam jabatan-jabatan publik, dipandang sebagai perwujudan hak (bahkan “hak kesulungan”) dan pengakuan terhadap martabat mereka sebagai tuan tanah. Kedudukan dan harga diri itulah yang mereka upayakan agar dapat direbut kembali. Salah satunya ialah dengan peraturan daerah, yang mengharuskan seorang kepala daerah adalah orang Papua asli. Namun, dalam pemilukada, peraturan daerah yang bertujuan membatasi peran kaum pendatang dalam politik lokal itu menghasilkan praktik-praktik primordialisme. Untuk meraih dukungan massa, para elit politik itu tidak segan-segan menarik kembali sentimen massa kepada akar primordial kesukuannya.²⁵ Mereka tahu persis bahwa bagi kebanyakan orang Balim, sentimen psikologis ini amat peka. Begitu masalah suku, ras, dan agama disentuh, banyak orang tidak berpikir lagi soal kemampuan dan integritas. Yang penting ialah kesamaan simbol-

²⁵Kadang isu kesukuan itu dibalut pula dengan isu keagamaan, namun isu ini relatif kurang populer dibandingkan isu kesukuan. Isu ini biasanya dimainkan secara internal untuk menarik perhatian sesama warga Gereja, namun tidak dihembuskan sebagai isu besar di arena yang lebih luas.



simbol identitasnya dengan sang calon pemimpin.²⁶ Praktik-praktik semacam ini tentu bertentangan dengan hakikat demokrasi dalam sistem masyarakat (negara) modern, yakni memilih pemimpin terbaik yang mampu mengorganisasi kehidupan sosial dan mengantar seluruh masyarakat ke dalam kehidupan yang lebih sejahtera.

Kuatnya sentimen-sentimen primordial dalam perebutan kursi kepemimpinan daerah ini tidak lepas dari pola berpikir leluhur mereka pada masa lampau. Pertama, posisi sebagai *ap-kain* merupakan posisi sosial yang sangat terhormat. Dalam sistem kekerabatan orang Balim yang bersifat segmentaris, pengakuan akan kepemimpinan seorang *ap-kain* oleh kelompok lain, adalah kebanggaan seluruh warga (kerabatnya). Kedua, dukungan terhadap kepemimpinan seorang *kain* juga mengandung harapan bahwa ia akan mendatangkan keuntungan ekonomis bagi warganya. Sebagai contoh, seorang *ap-kain* akan “menyumbang” babi bila ada warganya yang bermasalah, dan terkena denda adat. Seorang *ap-kain* juga akan menyumbang lebih banyak babi dibanding yang lain bila ada pesta adat. Pola berpikir inilah yang secara jeli dibaca oleh para calon gubernur, calon bupati, dan calon anggota DPR/DPRD di wilayah lembah dan pegunungan, sehingga dalam acara-acara “sosialisasi” pencalonannya tak pernah lepas dari acara “bakar batu”.²⁷ Biaya untuk satu kali acara “bakar batu” itu bisa bernilai ratusan juta rupiah.²⁸ Hal itu tak lepas dari gambaran masyarakat bahwa pemimpin yang baik harus berada di garis depan dalam mewujudkan kemurahan hatinya dalam tindakan konkrit. Misalnya, pemimpin yang baik akan berusaha menjadi penyumbang terbesar dalam upacara perdamaian, pemberian kompensasi pada korban konflik. Pada masa kini hal itu juga

²⁶Sejumlah warga secara kritis pun menilai bahwa nuansa yang dominan dalam dinamika politik akhir-akhir ini ialah kehausan akan kekuasaan yang tidak lepas dari pemikiran tentang besarnya peluang untuk menguasai sumber-sumber keuangan daerah. Hal itu tercermin dalam ungkapan warga masyarakat, antara lain, “Orang jadi pejabat hanya cari uang dan kedudukan saja. Orang bukan mau bangun daerah, bukan mau bikin maju masyarakat.”

²⁷“Bakar batu” merupakan istilah yang lazim digunakan untuk menyebut cara masak tradisional orang Balim (dan suku-suku di wilayah pegunungan Papua lainnya). Caranya, sejumlah besar batu dibakar hingga membara. Setelah batu dipanaskan, mereka membuat semacam kolam kecil di halaman, mengalasnya dengan rumputan, kemudian “mengubur” bahan makanan mereka (ubi, daging babi, sayuran, dan sebagainya) dengan susunan batu dan dedaunan, lalu ditutup rapat dengan alang-alang dan ditunggu hingga matang. Proses pematangan ini membutuhkan waktu sekitar 2 jam.

²⁸Dalam salah satu acara “sosialisasi” salah seorang calon kepala daerah di tahun 2012, diceritakan bahwa panitia memasak sekitar 20 ekor babi. Pada waktu itu harga seekor babi dewasa sekitar Rp. 20.000.000,00.



terwujud dalam tindakan memberi sumbangan pada pembangunan gedung gereja, mesjid, hingga ke acara pesta Natal, Paskah, Idul Fitri, dan sebagainya. Di tingkat akar rumput cara ini terbukti menuai banyak pujian. Masyarakat tampaknya tidak peduli dari mana sumber dana untuk menunjukkan “kebaikan hati” itu.

Gaya kepemimpinan yang paternalistik a la *ap-kain* ini sangat rentan dimanfaatkan sebagai cara untuk memanipulasi kesadaran masyarakat guna meraih simpati dan dukungan politik, terutama menjelang pemilu (baik di ranah pemilihan kepala daerah maupun pemilihan anggota legislatif, yakni DPRD di tingkat kota dan kabupaten serta dan DPRD di tingkat provinsi). Dalam hal seperti ini, titik kritiknya tentu bukan hanya pada paternalisme itu sendiri, melainkan juga pada tindakan manipulatif yang memanfaatkan kelemahan sistem dan terbatasnya daya kritis masyarakat. Melihat kenyataan tersebut, maka tantangan utama dalam membangun sistem kepemimpinan di Lembah Balim ialah bagaimana sistem masyarakat modern²⁹ yang demokratis dan birokratis bisa bersinergi dengan cita rasa kepemimpinan tradisional Balim yang *agnatic*³⁰ dan segmentaris.

Sejak era otonomi khusus, kombinasi aroma tradisi dan modernitas dalam kepemimpinan daerah cukup terasa. Gaya kepemimpinan a la *ap-kain* yang sangat menekankan pengaruh dan kemurahan hati seseorang di tengah masyarakat pun semakin terasa dalam kehidupan sosial politik di Lembah Balim. Sisi positif dari gaya kepemimpinan populis ini ialah kesesuaiannya dengan kondisi sosial-budaya masyarakat yang secara umum masih cukup lekat dengan tradisi leluhurnya. Namun, kelemahannya ialah (1) besarnya faktor primordialisme dalam rekrutmen kepemimpinan, dan (2) besarnya relasi saling ketergantungan (dukungan) antara masyarakat dan pemimpinnya (sang *ap-kain*) dalam proses pengambilan keputusan ketika

²⁹Kehidupan masyarakat modern sangat dipengaruhi oleh perkembangan ilmu dan teknologi. Tantangan utama dalam masyarakat yang dikendalikan oleh sistem ilmiah-teknologis ini ialah seringkali manusia harus tunduk pada hal-hal yang diciptakannya sendiri dan terobsesi untuk merealisasikan apa yang telah dipikirkan atau direncanakannya. Ketidakmampuan untuk merealisasikan satu bagian dari sebuah sistem akan menimbulkan kegelisahan bahkan kemacetan seluruh sistem. Masyarakat modern cenderung semakin ilmiah, teknis, sistemik, dan massal. Aspek-aspek personalitas semakin termarjinalkan. Jika manusia pasif dan tak mampu bersaing, maka akan tumbuh simptom-simptom patologis seperti kecemasan, kegelisahan, depresi, kehilangan jati diri, dan acuh tak acuh terhadap hidup. Dampak negatif yang ekstrim pada individu ialah bahwa ia memberontak terhadap situasi yang tidak menyenangkan itu dan bisa berkembang menjadi jahat (bdk. Fromm, 1996).

³⁰*Agnatic kinship* ialah ikatan kekerabatan yang didasarkan pada garis keturunan ayah.

menentukan sebuah kebijakan.³¹ Para pemimpin cenderung mengambil kebijakan yang pragmatis dan populis, yang dari segi pengembangan kehidupan masyarakat jangka panjang boleh jadi kurang bernilai.

Pada tingkat kepemimpinan daerah di tingkat kampung, pentingnya kombinasi aroma tradisi dan modernitas dalam pemilihan kepala kampung tersebut memunculkan sejumlah masalah, terutama karena dalam lingkup ini kedudukan para pemimpin adat masih sangat dihargai, padahal belum tentu mereka memiliki kemampuan untuk berperan dalam tata kepemimpinan modern, yakni mengadministrasi persoalan publik. Konkritnya, para kepala kampung dipilih oleh masyarakat dari antara warga masyarakat yang mampu membaca dan menulis, karena mereka harus menjalankan sistem administrasi pemerintahan, tapi di lain pihak, mereka sekaligus juga harus memiliki pengaruh dan mampu memimpin masyarakat. Mencari orang yang memenuhi kualifikasi semacam itu bukanlah hal yang mudah. Dengan kriteria seperti itu maka jabatan kepala kampung pada umumnya diemban oleh generasi yang lebih muda dibanding para tetua adat, karena generasi inilah yang bisa membaca dan menulis. Demikian pula jabatan-jabatan kepemimpinan lain di atasnya, seperti kepala distrik dan bupati atau pun tugas-tugas kepemimpinan dalam lembaga non-pemerintah, seperti pemimpin agama, kelompok-kelompok kerja, dan sebagainya. Sejumlah anak muda, entah lulusan sekolah menengah atau sarjana mengambil alih peran-peran sosial yang dulunya menjadi domain para tetua adat. Masalahnya, tidak semua orang yang duduk dalam fungsi kepemimpinan tersebut mampu menjalankan fungsi administrasi, keteladanan, maupun fungsi pengayoman pada masyarakat itu sekaligus sebagaimana diidealkan. Akibatnya, figur-figur yang duduk dalam suatu posisi kepemimpinan modern, yang *nota bene* juga dihasilkannya oleh sistem pendidikan modern (sekolah-sekolah formal) banyak dikeluhkan oleh para tetua adat.

Menyoroti kiprah generasi mudanya, beberapa tetua adat mengatakan, banyak di antara anak-anak mereka gagal menjalankan peran sosial sebagaimana diharapkan. Mereka mengatakan, pada era otonomi khusus pemerintah sudah membuka ruang gerak yang sangat luas bagi orang Papua untuk ambil bagian dalam tugas-tugas kepegawaian dan jabatan-

³¹Masyarakat terjebak dalam relasi patron-klien dalam dunia politik-ekonomi. Scott (1993: 7-8) mengatakan bahwa hubungan patron-klien adalah suatu hubungan antardua pihak yang tidak setara (vertikal), yang bersifat instrumental. Seseorang yang lebih tinggi kedudukan sosial ekonominya (patron) menggunakan pengaruh dan sumber daya yang dimilikinya untuk memberikan perlindungan atau keuntungan, atau kedua-duanya kepada orang yang lebih rendah kedudukannya (klien). Pada gilirannya klien membalas pemberian tersebut dengan memberikan dukungan dan bantuan kepada patron.

jabatan struktural di pemerintahan. Tapi kenyataannya, banyak di antara para pegawai tersebut yang tidak menjalankan tugas dengan baik. Mereka berkomentar, “Hanya namanya pegawai, tapi kerja tidak jelas. Hasil tidak ada. Padahal semua kita punya anak-anak sendiri.” Dengan komentar-komentar semacam ini, saya melihat bahwa pada tingkat tertentu para tetua adat tersebut secara kritis menilai bahwa prinsip yang penting dalam kepemimpinan ialah kemampuan untuk membuktikan bahwa seseorang memang layak menjadi pemimpin. Seperti para *ap-kain* (*bigmen*) pada masa lampau membuktikan diri dalam perang maupun peran-peran sosial lainnya, demikian pun sekarang para pejabat daerah harus membuktikan diri dalam hasil kerja yang secara langsung bisa dirasakan oleh masyarakat. Kepemimpinan bukan sekedar posisi sosial yang diraih tanpa pembuktian.

***Ap-Kain* dalam Masyarakat Balim Modern**

Bila kita menyoroti relasi antara *ap-kain* dan masyarakatnya dalam Budaya Balim sendiri, tampak pula kelemahan bahwa walaupun seluruh warga dan pemimpinnya harus tunduk pada aturan adat, namun sebenarnya apa yang menjadi kepentingan personal seorang *ap-kain* dalam mengambil kebijakan sulit dikontrol secara sistemik oleh yang lain. Selain itu, karena kedudukan sebagai *ap-kain* pada hakikatnya “tampil ke depan atau pun surut ke belakang secara natural” tidak ada mekanisme formal yang memungkinkan terjadinya pergantian seorang pemimpin secara regular dan tanpa gejolak. Kehidupan sosial internal bisa memasuki titik rawan ketika seorang *ap-kain* tidak lagi dikehendaki sementara belum muncul seorang lain yang secara natural menampakkan peran dan pengaruhnya.

Jalan yang perlu dipikirkan untuk menjembatani realitas dan tantangan itu ialah dengan memadukan sistem kepemimpinan modern yang birokratis tapi juga demokratis, dengan gaya kepemimpinan tradisional humanistik yang memberi ruang pada pola-pola pendekatan sosial yang tidak jauh dari budaya Balim sendiri. Dengan perpaduan seperti itu, diharapkan semua orang akan bersama-sama mengarahkan pandangan pada tujuan kesejahteraan manusia dan lebih memperhatikan faktor manusia dalam membangun kehidupan bersama.³² Hal-hal yang penting untuk dipikirkan lebih lanjut ialah:

- Merencanakan suatu sistem pengorganisasian masyarakat yang didasarkan pada penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Dengan

³²Selanjutnya, bandingkan poin-poin berikut dengan uraian Fromm (1996: 92-93).

ini diharapkan berbagai potensi manusia dapat terwujud secara optimal, dan menjadikan hidup manusia semakin manusiawi. Sistem sosial dan kepemimpinan yang baik senantiasa berusaha membuka ruang bagi seluruh rakyat untuk berkembang, baik secara fisik maupun mental, secara emosional maupun rasional. Dalam hal ini semua rencana pengembangan masyarakat perlu dibimbing oleh keputusan-keputusan yang berperspektif nilai dan norma, bukan sekedar keputusan yang dilandaskan pada kepentingan ekonomis atau kekuasaan, pengaruh dan nama besar. Misalnya, arah utama dalam rencana pengembangan ekonomi bukanlah pada peningkatan produksi barang material semata, melainkan pada peningkatan kesejahteraan manusia, yang menyangkut juga kenyamanan dan keamanan dalam kerja, adanya jaminan sosial, daya tarik pekerjaan itu sendiri, dan hubungan kerja yang manusiawi.

- Mengaktifkan manusia dengan meminimalisasi birokrasi yang mengasingkan (mengalienasi). Sistem sosial dan kepemimpinan yang baik tidak membuat manusia menjadi seperti robot yang secara otomatis menjalankan fungsi-fungsinya, tanpa diberi kesempatan untuk berpikir dan memutuskan sendiri apa yang memang baik bagi dirinya sendiri maupun masyarakat sebagai keseluruhan.
- Mengubah pola dasar kehidupan manusia ke arah yang meningkatkan keaktifan dan mengurangi kepasifan. Sistem sosial dan kepemimpinan yang baik juga mampu menghadirkan ruang bagi berkembangnya potensi-potensi kreatif dalam masyarakat, sehingga setiap orang yang terlibat di dalamnya senantiasa dicerahi oleh keyakinan bahwa dengan potensi-potensi itu mereka mampu membebaskan diri dari segala belenggu yang mereka alami.
- Menciptakan suatu strategi rekayasa sosial yang membuka ruang interaksi yang lebih luas bagi masyarakat dari berbagai suku, agama, dan strata sosial. Dengan itu diharapkan terjadi interaksi, kerjasama, dan sebagainya yang memungkinkan terjadinya perluasan wawasan sosial dan rasa kebersamaan.

Pemikiran dan tindakan untuk mewujudkan cita-cita besar itu merupakan pergumulan manusia yang tak pernah selesai. Pertanyaannya ialah, “Bagaimana kita mengorganisasi dan mengelola kehidupan masyarakat secara berkelanjutan?”³³ Menyerahkan beban tanggungjawab tersebut pada

³³Popper dalam bukunya *Masyarakat Terbuka dan Musuh-musuhnya (The Open Society and Its Enemy)*, menggali kembali dan menganalisis pemikiran Plato tentang prinsip kepemimpinan. Ide pokok Plato tentang kepemimpinan mengacu pada pertanyaan, “Siapakah yang



figur seorang pemimpin, merupakan tipikal pola kepemimpinan tradisional. Ini tentu tidak memadai, karena dalam pola tradisional tersebut tidak memuat sistem kemasyarakatan yang memadai untuk merespon perkembangan masyarakat yang amat dinamis. Hal yang menjadi pedoman dalam tata kepemimpinan tradisional relatif terbatas pada seperangkat norma moral dan religius yang membuat seorang pemimpin takut untuk melanggar. Nama baik juga sering menjadi acuan penting yang mendorong sang pemimpin untuk berbuat yang terbaik. Tapi tidak ada lembaga dan sistem hukum yang secara konkrit bisa mengoreksi dan mengambil tindakan bila sang pemimpin membuat kebijakan atau melakukan hal yang tidak sesuai dengan norma moral dan religius tersebut. Mekanisme koreksi tersebut sangat tergantung pada masyarakat itu sendiri.

Mencari pemimpin yang lebih baik bisa menjadi masalah yang rumit bila kita merujuk pada fakta bahwa faktor asal-usul primordialitas seorang tokoh masih sangat berperan dalam kepemimpinan daerah. Fanatisme pada primordialitas merupakan simbolisasi dari pemahaman bahwa politik adalah penguasaan satu pihak terhadap pihak yang lain, bukan terwujudnya pemahaman bahwa politik adalah cara menata kehidupan bersama agar menjadi lebih baik. Orientasi yang terlalu besar pada kekuasaan seorang pemimpin akan berakibat pada sulitnya mengontrol dan mengoreksi kinerja kepemimpinannya. Mengimbangi hal itu, dibutuhkan suatu sistem yang baik, mekanisme kontrol yang sistemik, yang memungkinkan terwujudnya

seharusnya memerintah negara?" Jawabannya tentulah mengantar kita pada 'orang', figur yang dianggap terbaik, paling bijaksana, yang ditakdirkan sebagai penguasa, yakni orang yang menguasai seni memerintah. Dengan mengedepankan berperannya ide-ide kebijaksanaan, Plato berpendapat bahwa seorang pemimpin haruslah orang yang secara moral baik, adil, mengerti keindahan, kebijaksanaan, kebenaran dan kebahagiaan (bdk. Popper, 2002: 151-152). Namun menurut Popper, pertanyaan itu mengandaikan bahwa sejumlah masalah politik yang fundamental telah teratasi, karena *de facto* kita tidak akan selalu bisa mendapat seorang pemimpin yang dapat dijadikan sandaran kebaikan dan kebijaksanaan. Selain itu menyandarkan diri pada pribadi penguasa, mengandaikan bahwa kekuasaan politik itu secara mendasar tak dapat dikoreksi, tak terbatas, berdaulat penuh. Implikasinya ialah, bagaimana menyerahkan kekuasaan pada tangan-tangan terbaik? Popper juga mengkritik pemikiran Plato dengan menyebutnya sebagai teori kedaulatan (yang tak terkoreksi) dan mengandung paradoks, karena siapa yang berkuasa pada akhirnya bisa juga menyerahkan kedaulatannya kepada yang lain, entah kepada hukum, pihak mayoritas, atau apapun (Popper, 2002: 156). Karena itu, Popper mengajak untuk mengalihkan pertanyaan tentang personalitas itu dengan "bagaimana kita bisa mengorganisasi institusi-institusi politik sehingga kerusakan yang ditimbulkan oleh penguasa yang buruk atau tidak kompeten dapat dihindarkan?" (Popper, 2002: 152). Pemikiran Popper tentang prinsip kepemimpinan dapat dilihat pada bab 7 (Popper, 2002: 151-172). Di sini saya mau mengikuti alur pikir itu, kemudian mengelaborasinya dalam konteks perkembangan masyarakat Balim zaman ini.





kinerja baik sang pemimpin bersama masyarakat yang dipimpinnya. Dalam hal ini dibutuhkan kekuatan penyeimbang bagi kekuasaan seorang pemimpin. Sistem semacam ini hanya dapat dijawab secara paling optimal dalam sistem demokrasi.

Menurut Popper (2002: 153-154), tidak ada kekuasaan politik yang tak dapat dikoreksi, dan tak ada kekuasaan politik yang absolut dan tak dapat dikontrol. Popper berpendapat bahwa kita perlu mengupayakan terbentuknya lembaga kontrol atas para penguasa dengan memberikan perimbangan atas kekuatannya dengan suatu kekuatan yang lain. Dengan ini, Popper mau mengedepankan teori *check and balances*.

Prinsip kebijakan demokratis ialah upaya menciptakan, mengembangkan dan melindungi lembaga-lembaga politik guna menghindari tirani.³⁴ Maksud utama Popper ialah bahwa kebijakan yang buruk sekalipun, sejauh diupayakan secara demokratis demi tercapainya perubahan secara damai, adalah lebih baik dibandingkan kepatuhan pada seorang tiran yang baik hati. Apalagi bila mengingat bahwa setiap manusia berpotensi melakukan kesalahan, entah sengaja atau pun tidak, dan setiap kekuasaan memiliki kecenderungan untuk korup. Di sini Popper menggarisbawahi bahwa teori demokrasi tidak didasarkan pada prinsip bahwa mayoritaslah yang secara otoritatif harus berada pada tampuk kekuasaan. Yang lebih penting ialah tiadanya tirani dan tersedianya mekanisme kontrol demokratik equalitarian dalam bentuk pemilihan umum, pemerintahan yang representatif dan selalu terbuka terhadap perbaikan; termasuk perlu diciptakannya cara untuk memperbaiki mekanisme kontrol itu sendiri (Popper, 2002: 157-158).

Bila kita mengacu pada budaya Balim, mekanisme kontrol serupa prinsip *check and balances*, secara terbatas dapat kita temukan dalam sistem kepemimpinan mereka yang tidak tunggal, melainkan tritunggal, yaitu

³⁴Namun, Popper juga menunjukkan salah satu kelemahan demokrasi, yang oleh Plato disebut sebagai ‘paradoks kebebasan’, yaitu bagaimana jika masyarakat justru menghendaki seorang tiran untuk memerintah (Popper, 2002: 155). Sejarah pun mencatat bahwa hal seperti ini tidak mustahil. Maka, Popper menawarkan suatu teori yang bukan berpangkal pada kebaikan atau kebenaran intrinsik suatu pemerintahan mayoritas, melainkan suatu teori kontrol demokratik yang prinsip utamanya ialah menghindari dan melawan tirani. Dalam konteks ini, Popper membedakan dua tipe utama pemerintahan. Pertama, pemerintahan yang bisa dibubarkan tanpa pertumpahan darah, melainkan melalui pemilihan umum. Dengan demikian perlu lembaga sosial yang kuat yang dapat digunakan oleh rakyat untuk membubarkan penguasa. Kedua, pemerintahan yang tidak dapat dibubarkan oleh rakyat kecuali lewat keberhasilan sebuah revolusi. Tipe pemerintahan yang pertama sering disebut sebagai demokrasi dan yang kedua disebut tirani (Popper, 2002: 157).

kesatuan dan kolegialitas para *yaman*, *metek* dan *apisan*. Hal itu terwujud dalam prinsip kolegialitas dan pembagian peran yang saling melengkapi antartetiga fungsionaris adat ini. Hal yang mengganjal bila sistem kepemimpinan ini diletakkan dalam kerangka sosial modern ialah proses rekrutmennya yang tidak secara langsung dipilih oleh warganya melainkan oleh orangtuanya. Kedudukan dan kekuasaan itu diturunkan kepadanya dengan mengandalkan kearifan personal sang ayah.

Sistem kepemimpinan yang berpusat pada figur, merupakan salah satu hal yang dikritik oleh Popper (2002: 158) pada pemikiran kenegaraan Plato. Menurut Popper, pemikiran tentang ‘siapa yang seharusnya memerintah’ akan menggeser tanggungjawab untuk menyejahterakan masyarakat pada pribadi-pribadi, bukannya pada sistem kelembagaan yang impersonal. Menurut Popper, semua persoalan politik jangka panjang bersifat institusional. Prinsip kepemimpinan tidak boleh menggeser masalah-masalah institusional kepada masalah personal. Namun, Popper juga menegaskan bahwa masalahnya bukan terletak pada pertentangan antara institusionalisme dan personalisme. Baik institusionalisme murni maupun personalisme murni adalah mustahil. Institusi yang baik baru berfungsi dengan baik bila diisi oleh pribadi-pribadi yang baik.

Walau mengandung beberapa kelemahan,³⁵ sistem demokrasi merupakan suatu sistem yang diidealkan mampu mengelola ketegangan antara terjaminnya kebebasan individu dan pentingnya lembaga hukum dan pemerintahan. Dalam sistem ini diharapkan hak dan kepentingan dasariah seluruh warga dapat terjamin, sehingga individu dapat mengembangkan potensi dirinya seluas-luasnya tanpa terjerat dalam kolektivisme yang membekukan. Dalam demokrasi diharapkan dinamika masyarakat dapat berjalan dalam mekanisme yang tidak dengan mudah dapat dirongrong atau dibelokkan oleh seseorang atau sekelompok orang yang sedang memegang tampuk kekuasaan.

Salah satu prinsip demokrasi yang mengandung bahaya tirani ialah prinsip mayoritas dalam lembaga perwakilan rakyat. Artinya, tirani tidak hanya bisa dilakukan oleh seorang penguasa yang kuat, tapi juga oleh suatu kelompok mayoritas yang terlalu kuat dan ekstrim. Masalahnya ialah

³⁵Antara lain, kita tidak dapat mendeteksi motif, kejujuran dan ketulusan hati para calon wakil rakyat ataupun calon pemimpin saat berkampanye. Selain itu tidak ada jaminan bahwa mereka yang terpilih mampu memahami dan mengakomodasi kepentingan rakyat secara tepat. Sistem mayoritas yang inheren dalam demokrasi sering menjadi batu sandungan bagi terciptanya harmoni dalam kehidupan bersama, terutama dalam wujud tirani mayoritas (bdk. Russell, 1977: 104-108).

kecenderungan egoistik yang tidak hanya menjadi penyakit perseorangan tapi juga bisa berjangkit menjadi penyakit kelompok.³⁶ Maka, kekuasaan oleh mayoritas dapat dibuat kurang menindas dengan menempatkan keputusan dari semua masalah yang sangat berpengaruh bukan pada tangan penguasa ataupun majelis di tingkat pusat, melainkan pada wadah yang paling dekat dengan permasalahan itu. Hal-hal yang menyangkut kepentingan sekelompok orang di satu wilayah atau suatu bidang tertentu misalnya, tidak boleh diputuskan oleh orang-orang yang tidak secara langsung berkepentingan dengan persoalan itu. Jadi, kekuasaan itu berjenjang sesuai cakupan masalah yang perlu diatur. Inilah yang disebut desentralisasi. Prinsipnya, suatu hal yang bisa dan hanya perlu diatur pada tingkat yang lebih rendah (dalam lingkup yang lebih kecil) tidak perlu diputuskan oleh tingkat yang lebih tinggi (yang lingkup kekuasaannya lebih luas).

Tujuan utama desentralisasi ialah mendekatkan lembaga perwakilan rakyat itu pada kepentingan-kepentingan yang berhubungan langsung dengan kepentingan rakyat.³⁷ Dengan mendekatkan problem aktual masyarakat ke dalam sistem politik, diharapkan dapat mendorong para wakil rakyat maupun pemerintah untuk lebih dekat dengan kepentingan rakyat dan berusaha sungguh-sungguh memecahkan masalah mereka. Tujuan kepemimpinan bukan terutama kekuasaan, melainkan pelayanan. Seorang pemimpin bukan ada untuk kemegahan diri di singgasana kekuasaan melainkan untuk menjamin bahwa pengorganisasian masyarakat berjalan

³⁶Terutama kelompok-kelompok ideologis dan fundamentalis. Indonesia saat ini juga dihadapkan pada tantangan egoism kelompok ini. Misalnya, dalam wujud peraturan daerah bernuansa syariah (perda syariah) di beberapa provinsi dan kabupaten serta kota yang secara eksklusif bernuansa keagamaan. Perda-perda tersebut tersebar di 174 kabupaten dan kota di 29 provinsi di Indonesia. Dari 29 provinsi tersebut, ada enam provinsi yang dapat dianggap sebagai “daerah perda syariah” di Indonesia. Keenam daerah perda syariah tersebut memproduksi sekitar 62% dari total perda syariah di seluruh Indonesia. Keenam provinsi tersebut adalah Jawa Barat, Sumatra Barat, Kalimantan Selatan, Jawa Timur, Aceh, dan Sulawesi Selatan. Jawa Barat adalah provinsi dengan jumlah perda syariah terbanyak di Indonesia dengan 86 perda syariah. Sumatra Barat berada di urutan kedua dengan 54 perda syariah. Urutan ketiga ditempati oleh Kalimantan Selatan dengan 38 perda syariah. Disusul oleh Jawa Timur dengan 32 perda syariah serta Aceh dan Sulawesi Selatan, masing-masing 25 perda syariah (lih. Dani Muhtada dalam http://www.academia.edu/11761775/Perda_Syariah_di_Indonesia_Penyebaran_Problem_dan_Tantangannya).

³⁷Perlu juga digarisbawahi bahwa sistem perwakilan itu tidak hanya bersifat kewilayahan, tapi juga berkait dengan realitas kesosialan. Itu berarti berkait dengan terwakilinya berbagai kepentingan dasar dalam masyarakat, baik dalam bidang ekonomi seperti kaum produsen dan konsumen, manajemen dan buruh, ataupun bidang kehidupan lainnya seperti keagamaan, profesi, dan sebagainya.



dengan baik, hingga ke tingkat yang paling dekat dengan kehidupan masyarakat.

Sistem demokrasi juga mensyaratkan adanya pemerintahan yang berdasarkan hukum. Pemimpin ada untuk menjamin bahwa hukum berfungsi, agar yang lemah tidak ditindas oleh yang kuat, yang bodoh tidak dibodohi oleh yang lebih pandai, dan hasil-hasil produksi dapat dinikmati oleh semua yang berhak. Magnis-Suseno (1991: 76-77) menjelaskan pentingnya hukum ini dengan berangkat dari ciri dasariah manusia sebagai makhluk yang berakal budi, serta sisi kehidupannya yang jasmaniah dan sosial. Manusia adalah makhluk berakal budi. Karena itulah kelakuan manusia diatur secara normatif, bukan secara naluriah saja. Manusia adalah juga makhluk jasmaniah, dan karena itu ia membutuhkan benda-benda material untuk hidup. Manusia dapat ditindas dan ditaklukkan justru karena ia adalah makhluk jasmaniah. Manusia juga makhluk sosial. Sebagai makhluk sosial manusia hanya dapat mewujudkan diri dalam kebersamaan dengan orang lain. Kombinasi antara sifat jasmani dan sosial ini dalam perwujudannya membuka kemungkinan konflik. Jadi, fungsi hukum yang paling dasar ialah mencegah agar konflik kepentingan tidak didasarkan pada kekuatan atau kelemahan pihak-pihak yang berkonflik melainkan atas dasar kepentingan dan nilai objektifnya. Jadi, intinya agar kebenaran dan keadilan ditegakkan. Pada titik inilah manusia perlu menunjukkan hakikatnya sebagai makhluk yang berakal budi. Dalam konteks Lembah Balim, perspektif hukum modern ini kiranya perlu mempertimbangkan nilai-nilai yang terkandung dalam hukum adat dan mekanisme budaya setempat, yang mengutamakan pulihnya relasi sosial dan religius yang terganggu akibat konflik.

Selain itu penting pula untuk menyadari bahwa tujuan utama hukum bukanlah untuk membuat mereka yang bersalah itu menderita dan kehilangan harga dirinya. Dalam perspektif penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, konsep penghukuman telah beralih. Penjahat atau orang yang bersalah seyogyanya diperlakukan sebagaimana orang sakit yang membutuhkan perawatan dan pengobatan. Jadi, tugas dan fungsi proses hukuman dan tindakan penghukuman ialah mengantar orang pada kesadaran akan kesalahannya, tidak mau mengulangi lagi, dan mampu mencari jalan keluar dari persoalan yang dihadapinya (Russell, 1977: 102). Ide terakhir ini justru tampil secara dominan dalam proses-proses penanganan kasus atau pun penanganan konflik tradisional pada masyarakat Balim, melalui mekanisme denda dan perdamaian adat.

Kesimpulan

Penetrasi budaya global, secara khusus hadirnya sistem kepemimpinan modern, telah membawa banyak perubahan dalam kehidupan orang Balim, termasuk dalam cara mereka menangani berbagai persoalan dalam kehidupannya. Kedatangan orang dari berbagai sukubangsa dan hadirnya jabatan-jabatan kepemimpinan formal baru dalam masyarakat multikultur membuat pola-pola relasi dalam masyarakat pun berubah. Pengaruh infiltrasi budaya global juga telah menyebabkan pergeseran cara pandang terhadap sesama. Dulu, bagi orang Balim, sesama hanyalah mereka yang termasuk dalam satu kesatuan adat (*kanekela*) atau secara sosial politik, tergabung dalam satu *agosa-eperak* atau bekerjasama sebagai aliansi perang. Kini, pandangan tentang sesama itu main meluas hingga menjangkau ke semua orang, sesama manusia. Situasi sosial yang plural mendorong, bahkan memaksa orang makin terbuka untuk bergaul dan bekerjasama dengan siapa saja. Di satu pihak, pergaulan antarbudaya yang makin intensif membuat orang makin terbuka berbagai macam perbedaan dan pada tingkat tertentu melonggarkan relasi dengan sesama dalam ikatan primordialnya. Namun di lain pihak, perjumpaan antara aneka macam budaya itu dapat juga meningkatkan potensi konflik antarkelompok dan ketika keberbedaan itu dirasakan menjadi ancaman, gerak kembali pada primordialitas pun kadang tak terelakkan. Dengan kata lain, perluasan pergaulan antarbudaya tidak serta-merta meniadakan ikatan-ikatan primordial.

Tantangan bagi orang Balim masa kini ialah bagaimana menempatkan diri dalam pergaulan antarsesama manusia dalam skala luas? Bagaimana menciptakan kebudayaan bersama dan hidup damai dengan orang lain (*liyan, the others*). Bagaimana mengubah *mind-set* agar mereka yang sebelumnya dipandang sebagai orang lain bisa menjadi sesama? Interaksi yang “hidup” dan “menghidupkan”, tampaknya mensyaratkan kelenturan para pengampu kebudayaan dalam memaknai pengalaman interaktifnya. Dalam kenyataan, orang Balim memiliki kelenturan itu. Sikap mereka terhadap kebudayaan lain cukup reseptif. Mereka dengan besar hati menerima realitas baru, dan secara aprioriatif masuk dalam gaya hidup baru.

Masyarakat yang multikultur sekarang ini suka-tidak-suka memaksa masyarakat Balim menyesuaikan diri dengan sistem-sistem sosial modern, termasuk dalam hal sistem hukum dan kepemimpinan. Sistem administrasi negara pada titik tertentu pun membuat mereka merasa perlu mengevaluasi kembali posisi sistem kepemimpinan dan sistem hukum adat mereka. Orang Balim terpaksa mereposisi pemimpin adatnya agar tetap hadir di antara tata kepemimpinan pemerintah, agama, dan lembaga-lembaga sosial lainnya.

Fakta yang tampil kemudian ialah terbentuknya suatu kombinasi antara kepemimpinan modern yang berusaha menjawab tantangan sosial-politik berkembang di Tanah Papua dan Indonesia pada umumnya, namun di lain pihak, secara budaya kental dengan cita rasa kepemimpinan Balim a la para *ap-kain*.

Salah satu tantangan riil dalam menghadapi masalah riil sehari-hari ialah bagaimana menata sistem sosial Balim modern yang secara berkesinambungan menghadirkan *ap-kain-ap-kain* baru, pemimpin masyarakat Balim modern yang mampu merangkul sesama orang Balim dari berbagai kelompok mulai dari klen, konfederasi maupun aliansi, agar bisa bersatu sebagai satu kesatuan sosial yang saling mendukung dalam kehidupan bersama. Lebih dari itu, di era multi etnis dewasa ini seorang pemimpin hendaknya juga bisa merangkul dan mengayomi semua sukubangsa yang hidup bersama di Lembah Balim. Pemimpin yang mampu melihat perbedaan kesukuan bukan sebagai ancaman melainkan justru sebagai kekayaan yang bisa saling mendukung dalam tumbuh-kembang bersama satu kelompok budaya baru. Tata kepemimpinan Balim modern perlu memberi perhatian pada keseimbangan antara peran lembaga dan sistem pemerintahan dan peran figur yang baik dan berpengaruh.



Daftar Rujukan

- Alua, Agus A. 1996. *Pemikiran Masyarakat Dani tentang Perang dan Damai. Suatu Tinjauan Antropologis terhadap Daniel Kogoya dan Tindakan Penyanderaannya terhadap Para Peneliti Taman Nasional Lorentz 1995 pada 8 Januari 1996*. Jayapura: STFT Fajar Timur. (stensilan, tidak diterbitkan).
- Appadurai, Arjun. 2003. *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*. Sixth Printing. First Printing: 1949. Minnesota: The University of Minesota Press.
- Arendt, Hanah. 1995. *Asal-usul Totaliterisme. Jilid III. Totaliterisme*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Fromm, Erich. 1996. *Revolusi Harapan. Menuju Masyarakat Teknologi yang Manusiawi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gluckman, Max. 1967. *Custom and Conflict in Africa*. Edisi pertama terbit pada 1956. New York: Barnes & Noble Inc.



- Heriyanto, Albertus. 2015. *Umawim. Studi Antropologi Kasus Perang Saudara di Assolokobal, Lembah Balim*. Disertasi. Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) *online*.
- Lieshout, Frans. 2009. *Gereja Katolik di Lembah Balim – Papua. Kebudayaan Balim Tanah Subur bagi Benih Injil*. Jayapura: Sekretariat Keuskupan Jayapura.
- Magnis-Suseno, 1991. *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Gramedia.
- Popper, Karl R. 2002. *Masyarakat Terbuka dan Musub-musubnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2008. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana.
- Russell, Bertrand. 1977. *Roads to Freedom*. London: George Allen & Unwin (Publishers) Ltd.
- Schoorl, Vim (*Penyunting*). 2001. *Belanda di Irian Jaya. Amtenar di Masa Penuh Gejolak 1945-1962*. Kata Pengantar George J. Aditjondro. Jakarta: Perwakilan KITLV dan Penerbit Garba Budaya.
- Visser, Leontine E. dan Amapon Jos Marey. 2008. *Bakti Pamong Praja Papua di Era Transisi Kekuasaan Belanda ke Indonesia*. Jakarta: Kompas Penerbit Buku.
- Widjojo, Muridan S. 1995. “Yaman, Metek, Apisan: Tritunggal Kepemimpinan Tradisional Masyarakat Dani Balim di Irian Jaya,” dalam *Masyarakat Indonesia*. Tahun XXI, 1995, Edisi Khusus, hal. 55-88. Jakarta: LIPI.

Website

- Muhtada, Dani. “Perda Syariah di Indonesia: Penyebaran, Problem dan Tantangannya,” dalam http://www.academia.edu/11761775/Perda_Syariah_di_Indonesia_Penyebaran_Problem_dan_Tantangannya.
- Badan Pusat Statistik, http://www.bps.go.id/tab_sub/view.php?kat=1&tabel=1&daftar=1&idsubyek=23¬ab=1





Jurnas.com, “Konflik Pendukung Calon, Pilkada Tolikara Ditunda,” dalam http://www.jurnas.com/news/53020/Konflik_Pendukung_Calon,_Pilkada_Tolikara_Ditunda/1/Nusantara/Indonesia_Timur).

Kompas.com, “Bakar Batu Sudahi Pertikaian di Wamena,” dalam <http://hukum.kompasiana.com/2012/06/15/bakar-batu-sudahi-pertikaian-wamena-469822.html>.

Kontras.org, http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran_pers&id=1033.

Morul Blogspot, <http://moru1.blogspot.com/2013/05/dasar-dan-konsekuensi-pembentukan.html#sthash.bpbYkYx8.dpuf>.

Sribd.com, www.scribd.com/doc/142964673/etnosentrisme.

Suarapembaruan.com, “Enam Lagi Tewas di Papua Karena Konflik Pilkada,” dalam <http://www.suarapembaruan.com/home/enam-lagi-tewas-di-papua-karena-konflik-pilkada/17202>.

Tabloid Jubi, <http://tabloidjubi.com/hotspot/reports/view/403>.

Tempo.co, “Anggota TNI Tewas Ditikam di Wamena,” dalam <http://www.tempo.co/read/news/2012/06/06/058408776/Anggota-TNI-Tewas-Ditikam-di-Wamena>.

Umaginews.com, <http://www.umaginews.com/2013/07/kongres-rakyat-papua.html>.

Wesapua.net, <http://www.westpapua.net/news/00/02/FEB26~1.HTM>.

