

# SATU ABAD PERUBAHAN SAKRALITAS ALAM MALIND-ANIM

**Muntaza**

Pegiat dan Peneliti Sajogja Institute (Sains), Bogor

Alamat Email: murdoc\_erwas@yahoo.com

## **Abstract**

*“This paper aims to show how sacred over nature (including land) that is attached over century by Malind-Anim changed by power of money. This sacred over nature closely related to how realm of thought of Malind-Anim over their space of life. The Changes of sacred nature of Malind-Anim should be traced in long duration. This paper would examined those changes since the Dutch Colonial era until present, with the presence of MIFEE”*

*Keywords: Sacred over nature, Malind-Anim, Development, MIFEE, Land Grabbing.*

## **Intisari**

Tulisan ini bermaksud menunjukkan bagaimana sakralitas atas alam (termasuk tanah) yang dilekatkan oleh Malind-Anim dalam waktu selama satu abad digeser oleh kekuatan uang. Sakralitas atas alam tersebut erat dengan bagaimana alam pikir Malind-Anim atas alam hidupnya. Pergerakan waktu bukanlah sebagai aliran yang hampa, tetapi di dalamnya mengada aspek perubahan di dalamnya. Pada praktiknya, sakralitas atas alam dari Malind-Anim sepanjang sejarah terus diperhadapkan perubahan. Perubahan sakralitas alam Malind-Anim di dalam tulisan ini ditelisik mulai jaman kolonial Belanda hingga saat ini, dengan hadirnya MIFEE.

Kata Kunci : Sakralitas Alam, Malind-Anim, Pembangunan, MIFEE, Perampasan tanah

## Pendahuluan

Tulisan ini akan diawali dari pokok pikiran yang memberikan beberapa sketsa dari pengalaman Malind-Anim yang muncul di tahun 2012 ini di Merauke.

*Kami pertama kali menjumpai lelaki, barangkali berusia 40an, di Okaba. Saya ingat betul, ketika semua orang yang tampil ke muka berorasi menggebu-gebu untuk tidak menjual tanah, Ia malah menyatakan tentang sistem tenurial Malind Anim. Sinar matanya menerbitkan karakter sederhana, dan ekspresi kekuatiran yang dalam. Untuk kedua kali kami menjumpainya di Merauke. Dari situ saya mencatat baik-baik namanya, Elias. Ia adalah seorang guru di Sekolah Tingkat Atas. Kepada kami, ia mengisahkan tentang Midmillah (pusat kebudayaan) di Sanggase. Di tanah itu terdapat suatu situs yang dipercayai sebagai tempat umat Nuh yang terkena air bah. Ia mengisahkan dirinya telah masuk ke tempat itu. Tempat itu tidak bisa ditemui oleh orang biasa. Mesti ditemani juru kunci untuk bisa tiba di tempat itu. Jika tidak yang ditemui hanya hutan atau rawa biasa. Di tempat itu, bisa ditemui batu yang menyerupai tubuh manusia. Ada yang mirip anak-anak, perempuan, laki-laki. Baginya, batu itu tampak hidup, bahkan ia mempertanyakan sembari mempertegas apa yang dipercayainya, siapa yang membuat itu?<sup>1</sup>*

*Baru saja tim kami tiba di Buepe. Tak diduga tim memperoleh kabar belasan hingga dua puluhan laki-laki pekerja dipecat dari pabrik pengolah woodchip dan woodpellet. Tanpa babibu, tim segera menemui mereka yang baru dipecat. Tak semua dari mereka yang kami temui kala itu, barangkali hanya 9-10 orang. Situasi tak lagi bekerja mendorong sebagian besar dari mereka masuk ke hutan untuk berburu. Seorang laki-laki, barangkali berusia tiga puluhan, mengisahkan kekecewaan dan kesedihannya kepada tim. Ia kecewa karena diharapkan ketika tanah sudah dikasih ke perusahaan, mereka bisa bekerja. Iya mereka bekerja di perusahaan. Tapi baginya, ia hanya bekerja itu itu saja setiap harinya. Tak pernah ia disuruh mengerjakan hal lainnya. Sekarang ia sudah dipecat. Sembari menangis tersedu-sedu ia mengungkapkan kekecewaan terdalammnya atas tanah yang sudah terlanjur dilepas. Baginya, barangkali itu adalah hukuman dari leluhur, yang hanya bisa melihat para keturunannya. Dengan nada tinggi, ia menyatakan, tanah ini adalah tanah "meterai", tanah yang sudah dijanjikan, tidak ada tanah di dunia ini selain tanah ini. Sembari menangis tersedu-sedu, ia menyampaikan, di atas tanah ini leluhur kami berjanji. Ia tidak tahu lagi harus kemana, ia sudah kehilangan tanahnya. "Saya*

---

1 Hasil diskusi dengan Bapak Elias di bulan Mei 2012 di Kota Merauke.

pu tanah, saya pu tanah, isak tangisnya.<sup>2</sup>

“Tiga Tungku” demikian istilah yang menguat dan mengakar di tanah Papua ini. Istilah itu merepresentasi tungku pemerintahan, tungku agama (gereja), tungku adat, bersama-sama bekerja untuk keselamatan/kebaikan/kesejahteraan/ umat/masyarakat adat/rakyat. Istilah itu bukan sekedar hadir dan bekerja di lingkup desa, malah tiga tungku itu hadir di satu tubuh. Seperti Bapak Agustiana (nama samaran), lelaki berusia lima puluh tahunan itu bukanlah orang sembarangan di kampungnya. Tubuhnya memuat ragam identitas ketokohan. Ia adalah tokoh pemerintah yang ada masanya ia menjabat sebagai pejabat sementara kepala desa. Ia juga adalah ketua marga. Ia juga adalah anggota dewan gereja di level kampung yang disebut stasi. Ia mengutarakan kekesalannya kepada marga lain atau anggota marga di kampungnya. Ia jengkel banyak dari masyarakat kampung ingin kasih tanah ke perusahaan. Menurutnya, yang dipikirkan masyarakat sekarang hanya “U, U, dan U”. Bukan Tuhan yang diingatnya tapi Uang. Menariknya, Pak Agustinus adalah salah satu marga yang pertama kali menyerahkan blok hutan untuk penebangan kayu ke perusahaan.<sup>3</sup>

Tanah acap kali dipahami sebagai bagian dari bisnis (modal), atau di seberang jalan yang berbeda dilihat sebagai alas dari relasi sosial, yang tanah merefleksikan situasi ekonomi, sosial dan politik masyarakat. Kedua titik pandang atas tanah tersebut mengabaikan aspek atau nuansa kebatinan suatu masyarakat atas tanah. Dua dari tiga sketsa tersebut di atas, secara umum, menggambarkan kepada kita perihal makna sakral atas tanah yang dipercayai Malind-Anim. Perspektif sakralitas tanah kerap kali diabaikan oleh banyak mata. Muatan sakralitas tanah umumnya dipandang sinis dan dilabeli sebagai pengetahuan mistis.

Mengapa menuliskan sakralitas alam (tanah) Malind-Anim menjadi penting bagi penulis? *Pertama*, semangat dari menuliskan sakralitas alam yang diyakini oleh Malind-Anim diletakkan dalam memberikan ruang bagi pengetahuan tersebut. Dari realitas empirik, pengetahuan tersebut dilihat sebagai sesuatu yang sesat. Dalam satu kali kesempatan mewawancarai salah satu tetua adat di Kampung Makaling, pengetahuan itu dicap sebagai *shigo-shigo* (dalam bahasa Malind), atau dapat diterjemahkan sebagai mitos, oleh pemangku kekuasaan. Dalam bahasa ilmu pengetahuan, hal itu dikategorikan sebagai okult

---

2 Hasil olahan transkrip dan video rekaman wawancara di bulan Februari 2012, di Buepe, Merauke.

3 Hasil diskusi ringan dengan Bapak Agustinus pada bulan September 2012 di Kampung Zanegi, Distrik Kurik, Merauke

(*occult*). Mengacu genealogi bahasa, kata okult berasal dari bahasa Latin yang artinya pengetahuan yang tersembunyi,<sup>4</sup> yang tidak bisa diukur dengan metodologi pengetahuan positifis. Baik pengkategorian pengetahuan tersebut ke kotak okult maupun dinyatakan sebagai *shigo-shigo*, praktik masing-masing merefleksikan bagaimana sebuah kata/kategori berinteraksi dengan kekuasaan bekerja untuk membungkam, meniadakan dan meluluhlantakan pengetahuan tersebut, termasuk sakralitas atas tanah di dalamnya.

*Kedua*, menghidupkan pengetahuan tersebut juga harus dilekatkan sebagai upaya untuk memahami alam pikir dan alam hidup Malind-Anim yang bergerak di dalam dimensi waktu dan ruang yang bukan statis, melainkan dinamik. Upaya memahami alam pikir dan alam hidup tidak ditaruh dalam semangat romantisme, atau menghidupkan apa yang telah lama pudar. Namun lebih diletakkan dalam upaya memahami perubahannya dari masa ke masa. Tidak dapat dipungkiri bahwa sejarah kehidupan Malind-Anim telah berkembang jauh dari pengimajinasian primitif atau terbelakang atas masyarakat di Papua umumnya. Sejarah Malind-Anim serupa dengan sejarah di belahan bumi manapun, sangat dipengaruhi atas relasi sosial, politik, dan ekonomi. Pada perkembangan interaksi di dalam relasi sosial, politik, dan ekonomi, alam hidup serta alam pikir Malind-Anim pun mengalami perubahan.

Argumentasi kedua tersebut berkaitan erat dengan argumentasi *ketiga*, memahami dengan baik alam pikir dan alam hidup Malind-Anim bisa jadi membantu menjelaskan bagaimana posisi Malind-Anim di dalam jejaring kekuasaan dengan hadirnya MIFEE (yang akan saya jelaskan lebih lanjut) saat ini di tengah mereka. Tak hayal, banyak yang bertanya-tanya jika tanah sedemikian sakralnya bagi Malind-Anim, mengapa mereka mau lepas tanah. Di titik ini pula, patut sketsa terakhir yang menggambarkan pandangan orang Malind atas situasi dari Tuhan ke Uang menjadi titik baca. Tulisan ini hendak mendeskripsikan poin utama yang menunjukkan bagaimana perubahan yang dihantarkan pembangunan juga turut mempengaruhi perubahan pandangan dan praktik sakralitas atas tanah Malind-Anim.

## Suku Malind-Anim

Tak banyak khalayak mengenal Malind-Anim. Bahkan, literatur yang tumbuh dari pengalaman Malind-Anim pun terbatas. Dapat

---

4 Lihat [http://en.wikipedia.org/wiki/Occult#cite\\_note-1](http://en.wikipedia.org/wiki/Occult#cite_note-1) diakses 21 Januari 2013

dikatakan barangkali lebih banyak literatur yang muncul tentang Malind-Anim di era kolonial Belanda, ketimbang di era pascakolonial. Walaupun demikian, pertumbuhan literatur Malind-Anim di masa kolonial Belanda tidak bisa dikesampingkan merupakan bagian dari suatu upaya menyelidiki karakter etnis dan sistem tenurialnya. Jika diduga semangat pengetahuan tersebut dilatari atas desakan untuk ekspansi wilayah dan kekuasaan pemerintah kolonial kala itu, dalam kasus Malind-Anim, semangat pengetahuan itu lahir dari kalangan misionaris. Konteks yang melatari kala itu adalah terjadinya konflik tanah antara Malind-Anim dan pihak perusahaan perkebunan.<sup>5</sup> Baru setelahnya, pengetahuan Malind-Anim tumbuh di kalangan birokrat pemerintahan kolonial Belanda dan antropolog.

Malind-Anim adalah salah suku "asli" di tanah Papua bagian Selatan. Umumnya suku ini terkonsentrasi dan juga tersebar di Kabupaten Merauke. Selain itu, Malind-Anim merupakan suku "asli" yang paling tinggi jumlah populasinya ketimbang suku-suku asli lainnya di Merauke, seperti suku Yei, Kanum, Mandobo dan Muyu.<sup>6</sup> Namun, populasi Malind-Anim lebih kecil ketimbang populasi Merauke umumnya. Menjelang Referendum digelar, penghitungan populasi orang asli Papua pernah dilangsungkan. Dalam hitungan persentase populasi pendatang di Papua meningkat tajam dari 4% di tahun 1970an menjadi 41% di tahun 2005; sedangkan orang Papua pada periode yang sama dari 96% turun drastis menjadi 59%.<sup>7</sup> Penurunan populasi masyarakat asli Papua, berkaitan erat dengan program pembangunan melalui transmigrasi yang kemudian menarik migrasi spontan, bahkan masih berlangsung hingga sekarang. Pada tahun 1900, diperkirakan jumlah Marind-Anim di wilayah pesisir Laut Arufuru antara 8.500 hingga 10.000 jiwa, sedangkan di wilayah pedalaman mencapai 6000 jiwa. Populasi tanah Merauke di tahun 2010 diperhitungkan sebanyak 195.716 jiwa. Dari angka tersebut terdapat dugaan sepertiganya, atau kurang lebih 85.000 jiwa adalah jumlah populasi Marind-Anim di Merauke. Maka bisa dibayangkan jumlah populasi Malind-Anim lebih kecil lagi, mengingat Kabupaten Merauke, selain Keerom, adalah satu

---

5 J. Boelaars dan Vriens, *Mengantar Suku-Suku Irian Kepada Kristus: Sejarah Perkembangan Agama dalam Keuskupan Agung Merauke*, (tahun tidak tercantum) hlm: vii. 8

6 Sekalipun tidak ada sensus penduduk berdasarkan kategori etnis yang spesifik, namun telah menjadi pengetahuan umum di kalangan masyarakat Merauke bahwa populasi Malind-Anim lebih tinggi ketimbang suku-suku asli lainnya di Kabupaten Merauke.

7 Julius Cesar I. Trajano, *Ethnic Nationalism and Separatism in West Papua, Indonesia*, *Journal of Peace, Conflict and Development*, isu 16 November 2010, hlm: 20.

dari dua situs diberlangsungkan program transmigrasi di Papua.

Jika beberapa identitas suku di Papua lahir dari orang luar, seperti suku Dani, akan tetapi tidaklah demikian bagi Malind-Anim. Ada dugaan, Malind-Anim adalah nama yang berasal dari pengidentifikasian suku itu sendiri, dan berasal bahasa mereka sendiri. Anim adalah bentuk jamak dari *Anem* yang artinya orang (manusia). Sekalipun tidak ada literatur yang menyebutkan arti kata Malind, namun salah satu tokoh Malind-Anim menyatakan Malind adalah kata untuk mengidentifikasi deskripsi fisik nenek moyang orang Malind. Nenek moyang orang Malind diidentifikasi mempunyai fisik tubuh yang tinggi, bahkan melebihi tingginya para misionaris yang notabene adalah orang kulit putih. Mereka juga mempunyai kekuatan fisik yang tiada tara. Busur panah yang terbuat dari bambu sedemikian mudah talinya ditarik, seolah tanpa tenaga terlibat di dalam kerja itu. Kecepatan Malind-Anim pun tak terbantahkan. Mereka memiliki kecepatan lari yang mampu menandingi kecepatan lari seekor rusa. Selain tinggi badan, generasi Malind-Anim masih mewarisi genetika kecepatan dan kekuatan nenek moyangnya. Sehingga, tidak mengherankan jika pada masa Orde Baru banyak pemuda Malind menjadi atlet di kancah nasional ataupun internasional.

Satu identitas yang juga melekat dekat dengan orang Malind adalah Anim-Ha. Kata "Ha" merupakan kata sifat yang dalam bahasa Indonesia berarti sejati. Dengan demikian Anim-Ha dapat diartikan sebagai manusia sejati. Identitas inipun mempunyai makna ataupun dimaknai dengan beragam. Menurut Boelaars (1986), identitas tersebut merupakan representasi kedewasaan laki-laki Malind. Representasi kedewasaan tersebut tampil dalam wujud kekuatan fisik, serta perhiasan (atribut) adat yang melekat di tubuh Malind-Anim.<sup>8</sup> Karenanya identitas Anim-Ha bukan hanya sebuah identitas yang sembarangan melekat atau dilekatkan ke individu orang Malind. Ada pula yang menerjemahkan Anim-Ha tidak hanya sebagai Malind-Anim yang mempunyai kekuatan fisik, tetapi melampaui hal itu yakni kekuatan gaib. Beberapa orang Malind yang bertempat tinggal di kampung Pesisir Laut Arafuru, dengan bangga menceritakan kepada kami tentang kekuatan gaib Malind-Anim. Mereka mempercayai setiap elemen atau benda di bumi mempunyai jiwa dan bernama. Dengan menyebutkan nama air mereka berkuasa atasnya; sebut nama api, mereka berkuasa atasnya; sebut nama

---

<sup>8</sup> Jan Boelaars, *Manusia Irian; Dahulu, Sekarang, Masa Depan*, (PT. Gramedia: Jakarta, 1986), hlm: 6.

angin, mereka berkuasa atasnya. Kekuatan menguasai alam inilah yang menjadi penting bagi Malind-Anim untuk mengidentifikasi dirinya sebagai Anim-Ha. Pemerintah yang direpresentasikan oleh Dinas Sosial (1972) melihat Anim-Ha sebagai kenyataan hidup. Melalui semangat Anim-Ha, Malind-Anim memiliki kepercayaan dan kepekaan diri yang lahir dari sifat yang diwarisi atau genetika ataupun dibentuk dari hasil kebudayaan atau struktur masyarakatnya.<sup>9</sup> Jika pemerintah melihat Anim-Ha sebagai karakter alamiah ataupun konstruksi budaya-sosial orang Malind, pihak lainnya melihat Anim-Ha sebagai representasi nilai/jalan hidup atau hubungan Malind-Anim dengan alamnya. Hubungan Malind-Anim dan alamnya dilihat sebagai relasi yang sakral. Kesakralan relasi inilah berupaya terus-menerus dihidupkan. Cara pandang ini berkembang dan direproduksi khususnya ketika MIFEE datang di tengah hidup Malind-Anim.

### Sakralitas atas Alam (Tanah)

Tentunya banyak hal yang bisa dieksplorasi tentang sakralitas alam yang dianut oleh Malind-Anim. Sakralitas atas tanah Malind-Anim dapat ditandai dari mulai dari praktik hingga simbol yang dikembangkan. Simbol yang paling kuat dan merata di seluruh ragam subetnik Malind-Anim atas tanah adalah pengasosiasian dengan mama, ibu, atau rahim mama. Simbol ini merupakan representasi atas kesuburan dan kehidupan. Pada tanahlah kehidupan, apakah manusia, hewan, tumbuhan, menaruh hidup di atasnya.

Simbolisasi tanah sebagai rahim mama tampil mengemuka di dalam aktivitas prokreasi. Salah satu tokoh adat pernah menyatakan di satu forum bahwa dirinya adalah orang hutan. Mengapa demikian? Karena orang tuanya menciptakan dirinya di hutan, atau lebih tepat di atas tanah yang sudah dipersiapkan untuk anak yang akan lahir. Budaya demikian tidak saja berhubungan dengan sistem tenurial (penguasaan dan pengelolaan tanah), akan tetapi juga terkait erat dengan apa yang dipercayai oleh Malind-Anim. Bagi mereka, pertemuan sperma dan cairan vagina dipercayai sebagai *wih* (kekuatan). *Wih* itu tidak saja bisa digunakan untuk menyuburkan tanah, tapi juga bisa menyembuhkan ragam penyakit. Selain itu, *wih* juga dianggap sebagai medium yang bisa menghadirkan kekuatan yang tak terbayangkan oleh manusia.

---

<sup>9</sup> Dinas Sosial Kabupaten Merauke, *Marind: Tujuh Puluh Tahun Dalam Proses Akulturasi, studi tentang latar belakang keadaan masyarakat Marind*, (1972), hlm: 14.



Van Baal<sup>10</sup> (1964) memperlihatkan bahwa seksualitas merupakan bagian yang tidak terlepas dari budaya Malind-Anim. Pada dasarnya Malind-Anim mengenal dan meninggikan pernikahan monogami. Dalam budaya mereka, perselingkuhan ataupun perzinahan adalah perbuatan terkutuk dan mendatangkan kematian bagi mereka yang berzinah. Namun, kebudayaan Malind memperbolehkan ritual seksual di luar monogami sebagai bagian yang terikat dengan simbol-simbol kesuburan. Ritual itu dilakukan dalam peristiwa penting seperti perkawinan, membuat kebun, permulaan musim berburu, ritual menghilangkan penyakit, dll. Ritual ini disebut *otiv bombari* dalam bahasa Malind. Pada perkawinan misalnya, pengantin perempuan sebelum diberikan kepada suaminya, ia akan "ditiduri" oleh kira-kira sepuluh anggota laki-laki marga suaminya. Pada ritual proses pendewasaan anak Malind, contoh lainnya, biasanya terjadi hubungan homoseksual. Relasi seksual ini terjadi antara anak laki-laki dengan paman dari pihak ibunya (*binahor*), yang bertanggung jawab atas pendidikan anak laki-laki itu. Aktivitas seksual tersebut biasanya terjadi di *gotad* (rumah laki-laki). Kegiatan seksual juga terjadi dalam ritual perdamaian perang. Dalam budaya Malind, bagian dari ritual perdamaian adalah "baku tukar istri" untuk satu malam. Para istri dari suku musuh akan ditiduri laki-laki Malind, sebaliknya juga para istri laki-laki Malind akan ditiduri oleh suku musuhnya.

Salah satu wujud atas sakralitas alam Malind-Anim tampil pula dalam mengayau. Dalam bahasa sederhana, mengayau adalah perang antarsuku untuk perluasan dan penguasaan teritori baru. Satu hal yang paling terkenal dari mengayau adalah aktivitas perburuan kepala. Di dalam kegiatan laki-laki Malind akan berupaya memenggal kepala musuhnya dan membawa pulang kepala itu ke kampungnya. Samkakai (2009) menyatakan bahwa perburuan kepala merupakan satu bagian dari ritual atau pendidikan kedewasaan anak laki-laki Malind. Sebaliknya, Van der Kroef (1952) melihat aktivitas perburuan kepala sedikit hubungannya dengan hasrat meningkatkan kekuatan atau inisiasi pemuda Malind untuk menunjukkan keberaniannya. Ia menjelaskan bawa perburuan kepala merupakan cara untuk mendapatkan *soul*

---

10 Jan van Baal (1902-1992) adalah seorang antropolog berkebangsaan Belanda. Perhatiannya terhadap kebudayaan Malind-Anim dapat dilacak mulai dari tesis doktoralnya di Universitas Leiden, Belanda, yang berjudul "Godsdienst en Samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea" (Agama dan Masyarakat di Papua New Guinea Selatan-Belanda) di tahun 1934. Posisinya sebagai pejabat di Merauke di tahun 1936-1938 dan di Jayapura dari tahun 1949-1958 memungkinkan dirinya melakukan kajian mengenai orang Malind dan Papua.



*substance* (substansi roh), dari nyawa musuhnya guna memperpanjang hidupnya. Walau demikian, berdasarkan tuturan orang Malind, mengayau merupakan upaya memperluas wilayah kekuasaan juga untuk mendapatkan nama kepala (*paigih*) untuk anak-anak laki atau binatang peliharaan seperti babi dan anjing.

Bagi pemerintahan Belanda dan misionaris, mengayau merupakan tindakan yang barbar dan mengerikan. Namun, dalam subjek perburuan kepala, Pastor Vertenten dalam catatan sebagai sesuatu barbar sekaligus menghipnotis:

[...] suatu tradisi yang buruk, repulsif, dan barbar. Sekalipun demikian, kata *kui*, perjalanan perburuan kepala, dinyanyikan dengan puitis oleh orang-orang liar ini. Mendapatkan korban, mencari tahu nama korban, memutus kepalanya, dan membawa pulang kepala itu, adalah tujuan utama; tapi perjalanan itu sendiri kesenangan terbesar bagi mereka. Luar biasa menarik. [...] Selama perjalanan, si maha tahu mengomati-amitkan mantra, formula sihir, mereka meniupkan ke dalam kepalan tangan dan membukanya seolah menaburkan mantra itu ke kampung yang tak beruntung. Mantra itu adalah sihir penidur, dibuat supaya orang di kampung itu tertidur pulas! [...] Dalam keheningan yang sunyi, kampung itu didekati dan dikepung. [...] Seluruh jalan dan rute kabur ditutup. [...] Penyerang memukul dadanya dan menyerukan nama ayahnya: "Anak Widu telah datang untuk mengambil kepalamu!"<sup>11</sup>

Kepercayaan atau religi orang Malind berpusat pada *Dema*. Definisi *dema* menurut Boelars (1986) merupakan tokoh-tokoh mistis tertentu yang menjadi asal dari pembagian klan di dalam Malind-Anim. *Dema* adalah suatu makhluk dari jaman purbakala, yang bersama makhluk-makhluk lainnya telah menjadi dunia dan tata dunia ini, tetapi sudah tidak mempunyai pengaruh lagi atas dunia ini. Menurutny kekuatan *dema* telah beralih ke manusia, binatang, tumbuhan dan benda-benda,

---

11 [...] a terrible, repulsive, barbaric custom. And yet the word *kui*, headhunting journey, resounds with poetry to these savages. To catch the victims, find out their names, sever their heads, and take off with them, that is the prime goal; but the journey itself is also the great interest to them. Extremely appealing. [...] Once underway, the knowledgeable mutter secret, magic formulae, they blow into their fist and open it in a sweeping gesture over the unfortunate village. These are sleeping formulae, designed to cast a deep sleep over the people! [...] In the utmost silence, the village is approached and surrounded. [...] All paths and escape routes are blocked. [...] The attackers beat their chests and cry their fathers' name: 'The son of Widu has come to take your heads'. Dikutip dari Raymond Corbey, *Headhunters From The Swamps: The Marind Anim of New Guinea as seen by the Missionaries of the Sacred Heart, 1905-1925*, (KITLV Press dan C. Zwartenkot Art Books: Leiden, 2010) hlm: 19.

serta ke segala sesuatu yang membentuk alam dan masyarakat.<sup>12</sup> Pada dasarnya tidak pernah ada kepastian yang jelas dalam menggambarkan dema secara utuh. Kerumitan sejarah dema juga kentara dari literatur yang membahas perihal itu. Perihal dema sebagai tokoh-tokoh mistis yang menjadi asal-mula klan-klan di dalam Malind-Anim masih menjadi perdebatan yang bergulir antara antropolog budaya Malind. Dalam tulisan Boelaars (1986) asal-usul klan Malind berasal dari dua dema yang bernama *Geb* dan *Sami*. Sedangkan, Corbey (2010) dan van Baal (1966) melihat bahwa asal-usul klan Malind berasal dari empat dema yang saling berpasangan. Dua pasangan Dema tersebut adalah *Geb-ze* dan *Aramemb* serta *Mahu-ze* dan *Bragai-ze*. Dalam suatu kali pertemuan dengan Frumensius Samkakai di bulan April 2012, beliau menyatakan sejarah Malind-Anim dibagi menjadi tiga sejarah, yakni: sejarah suku (Dema) yang berkaitan dengan mistis dan ditutur dalam bentuk lisan, sejarah Anim-Ha yang ditandai dengan perang suku di tahun 1896 dan sejarah Merauke yang sekarang masih berlangsung. Menurut penuturan Samkakai, sejarah dema sulit untuk diketahui. Hal ini dikarenakan sejarah itu telah ditutup oleh generasi di masa lalu.

Sekalipun literatur itu menunjukkan asal-usul Malind dari dema yang berbeda, namun seluruhnya sepakat bahwa masing-masing dema tersebut diasosiasikan ke dalam alam hidup orang Malind dalam bentuk tanaman, binatang termasuk elemen-elemen kehidupan lainnya. Dema *Geb* diasosiasikan sebagai pantai, musim kering, angin tenggara, kelapa, matahari dan api, kelamin pria, homoseksualitas, pemimpin upacara, kehidupan yang makmur. Dema *Sami* diasosiasikan orang Malind sebagai daerah pedalaman, musim hujan, angin barat laut, sagu, bulan, kelamin perempuan, heteroseksualitas, pemimpin dalam pengayauan, terancam oleh ilmu hitam. Sedangkan, *Geb-ze* mengwujudkan sebagai pohon kelapa, sedangkan *Aramemb* mengwujudkan sebagai kasuari, kangguru, burung bangau. Di dalam ritual dan mitos, gabungan *Geb-ze dan Aramemb* diasosiasikan dengan pantai, musim kering, binatang jinak, matahari, bulan purnama, kehidupan. Kedua dema itu hadir di dalam ritual-ritual golongan Mayo. Dema *Mahu-ze* merepresentasikan pohon sagu, sedangkan *Bragai-ze* merepresentasikan buaya, pinang, lautan, dan babi. Gabungan keduanya diasosiasikan dengan musim hujan, pedalaman, binatang liar, malam, bulan sabit, kematian, perburuan kepala, ilmu hitam. Keduanya dema itu hadir di dalam ritual Imo.

---

12 Jan Boelaars, *Op.Cit.*, hlm: 19.

Dema bukanlah seperti dalam mitologi Yunani yang terdapat jarak tegas antara manusia dan dewa. Dalam budaya Malind, dema bisa di luar dirinya, tetapi juga bagian dirinya, sekaligus di dalam dirinya. Jarak antara dema dan orang Malind tampil dalam bentuk rasa takut orang Malind akan kekuatan dema. Rasa takut tersebut dan kekuatan dema ini diwujudkan dalam ritual pesta seksual. Ritual seks merupakan wujud dari agama Malind-Anim. Van Baal (1966) meyakini bahwa agama orang Malind adalah agama phalus (penis). Phalus adalah media kehidupan dan kematian. Pertemuan sperma dan cairan vagina dilihat sebagai *wih* yang dapat artikan sebagai daya hidup, kesuburan, berkah. Seluruh kehidupan berasal dari *wih*. Dalam sehari-harinya di masa lalu, *wih* difungsikan sebagai obat penyakit, tolak bala, termasuk penyubur tanah. Dengan masuknya agama Kristen di dalam kehidupan orang Malind, sejarah gelap yang hadir bersama dema yang tercerminkan pada ritual seks yang perlahan-lahan hilang.

Rasa takut terhadap dema tidaklah mutlak, karena dema bukanlah sekadar monster yang harus ditakuti. Dalam kehidupan sehari-harinya orang Malind juga memanipulasi dema. Tindakan itu dilakukan agar orang Malind mempunyai kebebasan dalam menikmati hidup, tanpa perlu setiap detiknya, setiap menitnya dan setiap harinya terkukung oleh kekuatan dema. Orang Malind pun mengidentifikasi dirinya sebagai dema. Salah satu narasumber pernah menyatakan bahwa ketika Malind-Anim telah menggunakan perhiasan (atribut) adat, dirinya telah berubah menjadi dema. Pengidentifikasian orang Malind dengan dema juga tampil dalam totem klan. Dalam masyarakat Malind-Anim umumnya hanya ditemukan tujuh *boan* (marga) dan mempunyai simbol dema masing-masing (totem), yakni Gebze (kelapa), Mahuze (sagu), Kaize (kasuari), Samkakai (kangguru), Balagaize (buaya), Basik-Basik (babi), Ndiken (burung Ndik).<sup>13</sup> Totemisme di setiap klan dan makhluk hidup serta benda mati lainnya masih kentara menjadi bagian hidup orang Malind hingga saat ini.

---

13 Overweel (1992) menyatakan bahwa dari dema Geb lahir tujuh klan, sedangkan dari dema Sami tercipta delapan klan. Sayangnya, Overweel tidak menjelaskan apa saja nama klan dari masing-masing dema, serta tidak menjelaskan alasannya. Lihat di Jeroen A. Overweel, *Suku Marind Dalam Alam dan Lingkungan yang Berubah*, (YAPSEL: Irian Jaya, Indonesia, 1992), hlm: 13

## Perubahan yang Menyejarah

Dalam perjalanannya, terdapat dua sejarah besar yang dialami oleh Malind-Anim yaitu; *pertama*, wabah *Granuloma Veneris* atau sejenis penyakit kelamin yang mengenai Malind-Anim di awal tahun 1990an. Wabah ini merupakan titik balik sejarah Malind-Anim yang ditandai dengan semakin meluas ekspansi Belanda di tanah Malind. Wabah ini pula yang pada kemudian membuka jalan perubahan Malind-Anim atas identitas dan sakralitas alam hingga saat ini. Sejarah *kedua* adalah program transmigrasi. Program ini merupakan program yang diinisiasi Bank Dunia di tahun antara 1980-1990an. Kabupaten Merauke merupakan kabupaten pertama di Papua yang dijadikan sebagai situs pelaksanaan program. Program ini pada dasarnya tidak bisa berjalan tanpa perampasan tanah oleh negara. Program ini yang memberikan dampak yang mendalam atas hilangnya sakralitas tanah Malind-Anim.

### *Wabah, atau Genosida*

Perubahan terhadap sakralitas atas alam Malind-Anim bermula ketika wabah penyakit mendera Malind-Anim di tahun 1910-1918. Berdasarkan tuturan sejarah suku Malind yang saya dapatkan baik dari pesisir maupun pedalaman, beberapa kesimpulan yang dapat dikemukakan bahwa wabah tersebut hanya mengenai Malind-Anim di wilayah pesisir, tidak di pedalaman. Namun, kebanyakan teks menunjukkan kecenderungan yang merepresentasikan bahwa wabah itu terjadi di seluruh populasi Malind di daratan Merauke. Hal ini karena sejarah wabah ini tampil ke muka sebagai sejarah yang menentukan Malind-Anim hingga sekarang (lihat Ann 1974; Corbey 2010; Kaize 2010; Oveerweel 1992). Malah, ketika pertama kali tiba di Merauke, sejarah mengenai wabah inilah yang pertama kali hadir ke muka saya. Selain itu, sejarah inilah yang dianggap sebagai awal sejarah yang mengubah kebudayaan dan kondisi batin Malind-Anim. Sedangkan saya lebih condong meletakkan sejarah wabah sebagai bagian dari ratusan mungkin ribuan patahan sejarah Malind-Anim, serta bagaimana kemudian patahan sejarah ini membentuk sejarah baru dan pemahaman orang luar ataupun Malind.

Ketika wabah itu meluas, momok kematian mendarah daging, medan mayat terbengkalai di sudut kampung-kampung. Kengerian dimana-mana. Bahkan, karena takut tertular penyakit pernah ada yang dikubur hidup-hidup. Diperkirakan seperempat orang Malind meninggal karena wabah itu. Berdasarkan laporan misionaris Okaba

di tahun 1918 populasi Malind di pantai selatan berkurang sebanyak 40 persen dalam lima tahun.<sup>14</sup> Pada waktu itu, para misionaris dengan sabar mengunjungi kampung-kampung yang terkena wabah itu, dan berusaha dengan sabar mengobati penderita penyakit itu. Namun, tidak ada satu pun diagnosa yang tepat atas penyakit apa yang menyebar ataupun obat yang bisa menghentikan penyebaran penyakit itu. Dan, wabah itu semakin menjalar dan kondisi semakin memburuk.

Melihat wabah itu semakin parah, Pastor Vertenten mengabarkan situasi wabah yang mengenai Malind-Anim ke dunia luar. Beliau mengabarkan situasi ke beberapa surat kabar. Namun, tanggapan dari pemerintah baru muncul di tahun 1916. Pada tahun itu, dua orang dokter bernama Van der Meer dan Dr. Sitanala diutus untuk mengadakan penyelidikan terhadap penyakit yang mengenai Malind-Anim di pesisir daratan Merauke. Hasil penyelidikan keduanya menunjukkan bahwa penyakit itu adalah *Granuloma Veneris* atau sejenis penyakit kelamin, yang penularan melalui aktivitas seksual. Penyelidikan kedua dokter tersebut dipastikan oleh dokter lainnya yakni Cnopius di tahun 1920an.

Beragam pendapat yang muncul dalam menjelaskan bagaimana pertama kalinya jenis penyakit yang beredar di Brasil, Hindia Barat, Kongo, ataupun dari Queensland muncul di Merauke, termasuk konstruksi imajinasi alasan dibalik wabah itu. Sekalipun versi terkait munculnya wabah itu beragam, namun di satu titik sebagian besar versi-versi itu meyakini bahwa wabah itu datang dari orang luar. Beragam teks menyatakan hal ini pula misalnya Samkakai (2009) serta Aritonang dan Steinberg (2008) yang menurut mereka penyakit itu menyebar dari pekerja dari Thursday Island, Australia, yang dipekerjakan di pembangunan pemukiman di Merauke.

Dr. Cnopius yang menyatakan dengan tegas bahwa menurunnya populasi Malind-Anim bukan dikarenakan wabah penyakit *Granuloma Veneris*. Melainkan karena aktivitas seksual Malind yang mempercepat penyebaran penyakit. Ketika wabah penyakit itu menyebar, Malind Anim meyakini bahwa penyakit itu merupakan bentuk dari kemarahan *Dema* (akan dijelaskan lebih lanjut kemudian). Karenanya ketika wabah itu terjadi ritual seksual semakin gencar dilakukan, yang juga mempercepat penyebaran penyakit. Dr. Cnopius juga menambahkan ritual seksual yang eksekif itu membuat perempuan Malind mengalami kemandulan.<sup>15</sup>

---

14 Corbey, *Op.Cit.*, hlm: 25

15 Overweel, *Op.Cit.*, hlm: 18.

Saya tentunya tidak bisa memastikan apakah ritual seksual yang ekseksif tersebut merupakan determinasi utama dari kemandulan perempuan Malind. Akan tetapi saya menduga ada determinasi lainnya atas kemandulan itu. Misalnya di kampung Makaling saya mengetahui bahwa orang Malind mempunyai obat kontrasepsi alami yang disebut *wati*. Dalam banyak literatur *wati* dinyatakan tanaman yang mengandung efek penenang (narcotic). Walaupun demikian dalam masyarakat Malind, tanaman *wati* terdiri beberapa ragam jenis serta mempunyai fungsi lainnya, seperti kontrasepsi, selain obat penenang. *Wati* sebagai obat kontrasepsi, menurut orang Malind, akan dianjurkan dikonsumsi oleh pasangan yang telah mempunyai anak tetapi dinilai tidak mampu lagi secara ekonomi untuk mengurus tambahan anak lagi. Dugaan saya, pengonsumsi *wati* sebagai kontrasepsi berkaitan erat dengan luasan penguasaan lahan marga. Jika suatu klan mempunyai lahan sedikit tetapi mempunyai anak yang banyak, maka hal itu akan membuka peluang konflik tanah di dalam klan itu sendiri. Maka itu, mengayau merupakan cara untuk memperluas penguasaan tanah dan mendapatkan anak. Dengan itu populasi Malind masih bertahan di masa itu.

Versi lainnya yang lahir, sekalipun berbeda, juga dalam mengisahkan bagaimana awalan penyebarannya. Versi yang pertama terkait wabah itu muncul dari seseorang generasi ketiga pendatang di tanah Merauke, sebut saja ia bernama Henry. Menurut Henry, penyakit kelamin itu dibawa oleh orang luar (*pu anim*). Penyakit tersebut tersebar karena perempuan Malind “ditiduri” oleh orang luar (*pu anim*). Bahkan, lebih keras Ia menyatakan bahwa perempuan Malind telah diperkosa oleh *pu anim*. Freddy yang juga generasi ketiga dari pendatang menyatakan sebab penyakit itu berbeda dengan Henry. Ia menyatakan penularan penyakit itu bukan karena aktivitas seksual. Menurutnya, Malind-Anim terpapar penyakit itu karena kontak fisik secara tidak langsung dengan orang luar. Pada masa itu, Malind Anim mendapatkan dan menggunakan barang-barang pribadi – seperti selimut, cermin, dll – dari orang luar. Dari barang-barang pribadi itulah Malind-Anim tertular penyakit.

Kaize (2010) lebih tegas dalam melihat wabah tersebut. Menurutnya, praktik seksual sudah menjadi bagian dari hidup Malind-Anim bahkan ratusan tahun sebelum peradaban luar masuk ke tanah Malind. Logikanya, orang Malind akan punah dengan sendirinya jika penyakit seksual itu muncul akibat praktik seksual tersebut. Pendapat



lainnya dari beberapa orang Malind dan yang lebih tajam terkait wabah itu adalah penyakit itu sengaja disebarkan untuk memusnahkan Malind-Anim. Sekalipun pendapat ini tak mengajukan bukti-bukti yang mendukung, akan tetapi pandangan ini layak untuk dilihat sebagai representasi situasi batin Malind-Anim. Kaize (2010) sendiri melihat penyakit ini sebagai peristiwa yang disengaja dilakukan oleh pihak luar. Ada tiga kesimpulan sementara yang diajukannya, yaitu: (1) tindakan balas dendam atas serangan Malind-Anim ke Australia; (2) tindakan balas dendam atas terbunuhnya Kapten Strachan dan armada kapalnya di Wasikusa di tahun 1889, serta; (3) Konspirasi politik-ekonomi antara Hindia Belanda dan Australia.<sup>16</sup>

Pendapat lainnya yang mungkin terdengar absurd atas sebab persebaran penyakit adalah berkaitan dengan rahasia Malind-Anim. Saya mendengar pendapat ini pada bulan Agustus 2012 yang dinyatakan oleh salah satu orang Malind yang terpelajar, sebut saja Agustinus. Ia menyatakan bahwa di tanah Malind tersimpan rahasia mengenai tanah dan sejarah Malind. Rahasia itu harus disimpan erat dan tidak boleh disampaikan oleh orang luar. Jika itu diceritakan kepada orang luar, petaka akan mengenai orang Malind. Namun ada satu orang Malind yang membuka rahasia itu kepada salah seorang misionaris. Agustinus sedemikian percaya kepada pastor itu. Karena rahasia itu telah bocor akibatnya wabah penyakit itu mengenai Malind-Anim sebagai bentuk hukuman.

Apakah versi itu ada benarnya, saya tidak bisa memastikan dan barangkali tidak akan pernah bisa. Terlepas dari itu, dalam budaya dan alam pikir Malind-Anim tersimpan banyak rahasia, khususnya rahasia mengenai tanahnya. Orang Malind sangat tertutup membicarakan persoalan tanah ataupun sejarahnya kepada orang lain. Suku lainnya, seperti Muyu, Mandobo atau suku non-Papua yang sudah lama hidup di tanah Merauke juga meyakini hal itu. Salah satu pengacara di Merauke yang kerap kali mengurus sengketa lahan, sudah patah hati memperkarakan persoalan tanah di muka pengadilan. Menurutnya, sulit untuk menghadirkan orang Malind sebagai saksi di hadapan pengadilan. Sekalipun orang Malind setuju menjadi saksi, tetapi mereka tidak pernah hadir ke pengadilan. Entah apakah hukum pengadilan yang membuat dirinya takut ke pengadilan ataukah urusan memberikan kesaksian atas tanah.

---

<sup>16</sup> Gerardus Kaize, *Okabaku Sayang Okabaku Malang*, makalah ditulis untuk memperingati seratus tahun ulang tahun Okaba tahun 2010, hlm: 11.



Ketika penyakit yang diderita orang Malind berhasil diidentifikasi, pengobatan dan strategi penyebaran serta pencegahannya dilakukan. Upaya itu diinisiasi oleh Pastor Vertenten yang berkali-kali mencoba mempengaruhi kebijakan Pemerintah Belanda untuk peduli atas bencana di Papua bagian selatan. Melalui tulisannya yang berjudul “Zuid Nieuw Guinea sterft uit” (New Guinea Selatan Musnah) dan dipublikasi di surat kabar Jawa Pos di tahun 1919, Tweede Kamer (DPR) Belanda mengetahui situasi di Papua bagian selatan, dan mulai menanggapi dengan serius. DPR Belanda memutuskan usaha penyelamatan penduduk New Guinea Selatan diserahkan ke tangan Misi Gereja Katolik, dan pemerintah membantu dengan menyediakan tenaga medis dan obat-obatan.

Wabah penyakit *Granuloma Veneris* yang mengenai Malind-Anim di bagian Selatan daratan Merauke berhasil ditekan persebarannya dari 23% menjadi 3% di tahun 1926. Selama dua tahun dokter Thierfelder yang menggantikan dokter Cnopius berhasil menyembuhkan 3.500 penderita penyakit itu. Dilaporkan Dinas Sosial (1972) Malind-Anim benar-benar terbebas dari penyakit itu pada tahun 1948.

Pada tahun 1922, Paul Wirz, antropolog dari Jerman kembali melakukan kunjungan ke tanah Papua. Salah satu tempat yang ia kunjungi adalah tanah malind. Beberapa tahun sebelumnya, Wirz pernah mengunjungi tanah Malind. Selang beberapa tahun itu, Wirz menyaksikan perubahan budaya Malind-Anim. Perubahan praktik budaya Malind itu sangat kuat direpresentasi oleh tulisan kesaksian Paul Wirz.

Kemanapun saya memandang, saya terpaksa menyimpulkan bahwa waktu lampau telah berakhir bagi orang Papua ini [...]. Hilang sudah jaman perayaan penuh kegembiraan, seringai keramaian perburuan kepala, ritual rahasia dan patung-patung yang berlumuran darah. Tabuh gendang dan kebahagian nyanyian muda-mudi tak lagi terdengar kala malam di bawah sinar bulan; para tetua tak lagi bernyanyi di tengah api unggun.<sup>17</sup>

Perubahan di banyak aspek Malind-Anim yang dituliskan Wirz merupakan bagian dari representasi maraknya budaya baru yang menekan budaya Malind. Kesempatan itu hadir menyeruak bersamaan dengan wabah penyakit yang mendera orang Malind. Atas nama penyelamatan nafas setiap individu Malind-Anim, intervensi atas praktik budaya Malind-Anim diyakini sebagai pilihan yang tersedia. Strategi yang dikembangkan dan direalisasikan itu kemudian turut berkontribusi

---

17 Corbey, *Op.Cit.*, hlm: 26.

dalam perombakan tatanan budaya Malind-Anim, penerimaan orang Malind atas agama Kristen-Katolik yang disebarluaskan oleh para misionaris, serta perubahan corak ekonominya.

Ketika Pemerintah Belanda tidak menaruh perhatian atas wabah yang menjalar di kampung-kampung bagian selatan Papua, Pastor Vertenten adalah salah satu tokoh utama yang memikirkan gagasan untuk menyelamatkan Malind-Anim. Tanpa pengetahuan atas jenis penyakit apa yang dihadapi, tanpa obat-obatan yang tersedia banyak serta tanpa bantuan tenaga medis yang memadai, Pastor Vertenten memikirkan dan menemukan strategi untuk mencegah penyebaran penyakit tersebut. Strategi yang pertama adalah pembangunan rumah sehat.<sup>18</sup> Tujuan dari strategi itu sangat sederhana yakni memisahkan yang sehat dari yang terkena penyakit. Di dalam rumah sehat itu, Malind-Anim baik perempuan maupun laki-laki diberikan pakaian bersih yang dijahit oleh Pastor Vertenten. Pemberian pakaian itu secara otomatis memaksa Malind-anim mencopot seluruh atribut adat yang melekat di tubuhnya.

Tampaknya cara yang dilakukan Pastor Vertenten merupakan upaya untuk menghindari penyebaran penyakit tersebut melalui cawat, tempurung keong ataupun perhiasan orang Malind. Namun, pencopotan atribut adat itu merupakan momen yang menyedihkan bagi orang Malind. Salah satu orang Malind di bagian selatan daratan Merauke mengingat dan mengisahkan cerita yang diwarisi dari neneknya yang menyaksikan orang Malind menangis terisak-isak ketika atribut adat dilepaskan dari tubuhnya.

Strategi lain yang dijalankan adalah pembangunan rumah sehat yang kemudian berkembang menjadi membangun kampung-kampung teladan,<sup>19</sup> atau kampung percontohan.<sup>20</sup> Antara tahun 1913 hingga 1915, tanpa sokongan bantuan dari Pemerintah Belanda, Pastor Vertenten berupaya membangun dan memperluas kampung-kampung teladan. Di dalam kampung teladan itu didirikan rumah keluarga dan asrama untuk pemuda atau pemudi. Kampung teladan itu pertama kali dibangun di tiga titik kampung yakni Merauke, Alatep dan Okaba. Pada perkembangannya kampung teladan itu diperluas hingga ke Kumbé, Bahor dan Wendu. Namun, usaha perluasan kampung teladan di tiga tempat itu mendapatkan beberapa tantangan yakni sikap penduduk

---

18 Kaize, *Op.Cit.*, hlm: 13

19 Dinas Sosial Kabupaten Merauke, *Marind: Tujuh Puluh Tahun Dalam Proses Akulturasi, studi tentang latar belakang keadaan masyarakat Marind*, (1972), hlm: 63

20 Overweel, *Op. Cit.*

yang resisten dan perbedaan pendapat dengan pejabat pemerintah.

Pembangunan rumah keluarga dan asrama secara langsung mengubah struktur pemukiman serta interaksi sosial antarjenis kelamin orang Malind. Sebelum pembangunan kampung teladan, rumah perempuan dan laki-laki Malind terpisah. Kedua rumah itu dipisahkan dengan pagar atau hanya tanda tanaman. Pengaturan tersebut berlaku pula bahkan kepada pasangan suami-istri. Tempat netral dimana keduanya bisa bertemu adalah dusun atau juga disebut kebun, dimana mereka memelihara, bercocok tanam ataupun pangkur sagu. Pemisahan ini dilakukan karena untuk memastikan anak laki-laki tidak bercampur dengan perempuan ketika masa pendidikan, serta menjaga perempuan muda Malind yang belum menikah.

Dalam bahasa Malind, rumah laki-laki disebut *otiv* atau *otih*. Fungsi *otih*, mengacu pada Samkakai (2010), tidak semata-mata sebagai tempat tinggal laki-laki Malind. *Otih* juga sebuah lembaga pendidikan dasar bagi laki-laki Malind-Anim. Selain itu, *otih* juga merupakan barak laki-laki yang setiap saat dapat dimobilisasi. *Otih* biasanya ditempati oleh dua atau tiga klan. *Otih* inilah, dengan merebaknya wabah penyakit seksual, yang dituduh sebagai pusat dengan pesta-pesta seksual.

Mengacu Overweel (1992) rumah perempuan disebut dalam bahasa Malind sebagai *sav-aha*. Sedangkan Van Baal (1966) menyebut rumah perempuan sebagai *mirav*. Dalam situasi normal, *mirav* digunakan untuk arti kampung. Dalam pandangan Verschueren kata *mirav* dalam arti rumah perempuan hanya digunakan ketika rumah perempuan dikontraskan dengan rumah laki-laki. Sedangkan penggunaan kata *mirav* sebagai rumah perempuan lebih berhubungan erat dengan tindakan, misalnya, perempuan Malind mengumpulkan anak-anaknya dan membawa mereka ke *mirav*. Dalam literature peranan *sav-aha* atau *mirav* dalam keseharian perempuan tidak begitu banyak mendapat perhatian oleh para antropolog ketimbang *otih*.<sup>21</sup>

Dengan adanya kampung teladan, setiap pasangan suami-istri Malind hidup di satu atap. Tidak ada lagi *otih* ataupun *sav-aha*. Orang Malind yang bertempat tinggal di kampung itu hidup dengan struktur keluarga orang Eropa. Keluarga yang terdiri atas suami dan istri. Anak-anak tidak menjadi tanggung jawab penuh orang tua ataupun masyarakat seperti dahulu. Anak-anak dipindahkan ke asrama dan menjadi tanggung jawab misionaris. Atribut adat mereka digantikan

---

21 J. Van Baal, *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Cultures (South New Guines)*, (Martinus Nijhoff: The Hague, 1966), hlm: 371

oleh pakaian orang Barat. Mereka juga tidak bisa ikut serta dalam ritual adat/pesta seksual.

Pembangunan kampung teladan yang ditujukan sebagai upaya mencegah penyebaran penyakit seksual, pada perkembangannya tumbuh menjadi satu media yang canggih dan manjur dalam mengintervensi kebudayaan Malind. Anak-anak Malind tidak lagi mengikuti inisiasi tradisi Malind tetapi mengikuti pendidikan di sekolah yang dibangun misionaris. Di dalam sekolah itu mereka diharuskan memotong rambut dan melepas simbol atau atribut kedewasaannya. Mereka menggunakan pakaian kebarat-baratan, melepas simbol klan dan memakan nasi, serta mereka menerima agama Kristen yang masuk. Fragmentasi kelompok pun terbentuk. Orang tua Malind menyinyir hina anak-anak muda yang mengadopsi budaya barat. Anak-anak muda bangga merasa dirinya lebih baik ketimbang saudaranya, ayahnya ataupun ibunya yang telanjang.

Upaya penyelamatan Malind-anim yang dilakukan misionaris tidak lepas dari kritik. Salah satu kritik yang tajam diutarakan oleh Paul Wirz.<sup>22</sup> Ia melihat bahwa upaya menyelamatkan populasi Malind-Anim serta mengobati perempuan dan laki-laki yang jatuh sakit adalah hal yang baik dilakukan oleh misi. Namun pelarangan ritual seksual dilihatnya sebagai bentuk operasi kekuasaan misi yang menilai ritual itu sebagai suatu hal yang tidak senonoh dan cabul. Dalam pandangan Wirz, ritual itu menegaskan perilaku reflektif atas hidup dan merupakan suatu kepentingan filosofis di dalam realitas yang lebih mendalam.

Pembangunan kampung teladan juga menginisiasi pengaturan ulang kampung (*resettlement*). Oti yang terdiri atas dua atau tiga klan dikumpulkan menjadi satu dengan oti lainnya dan membentuk kampung baru. Klan-klan yang sebelumnya terpisah dikumpulkan di satu kampung. Pengaturan ini mengakibatkan ada klan-klan kesulitan dalam mengakses hasil alam di dusun atau kebunnya. Jarak yang harus klan tempuh ke dusun semakin jauh dari kampung baru. Dibutuhkan waktu tempuh yang panjang dan logis jika anggota klan itu memutuskan mendiami dusunnya dalam waktu lama. Namun ketika pemerintah Belanda melarang orang Malind menetap di dusun, orang Malind dipaksa jauh dari akses atas dusunnya. Lambat laun dusun-dusun yang jauh dari kampung baru terbengkalai. Dusun yang tidak terurus serta dipenuhi dengan daun dan kayu kering itulah yang kemudian memicu kebakaran dusun. Akibatnya, klan-klan yang

---

22 Corbey, *Op.Cit.*, hlm: 23

mempunyai dusun dekat dengan kampung baru dengan sukarela mengizinkan klan lainnya mengambil hasil alam.

Perubahan yang paling mendasar dari rangkaian intervensi pada masa itu yakni meredupnya semangat hidup Malind-Anim, terutama laki-laki Malind. Orang Malind semakin menarik mundur dari perputaran perubahan yang terjadi di dalam kehidupannya. Dalam bahasa Malind, sikap ini disebut sebagai *matohale* atau dikenal dengan frase “biar sudah” dalam bahasa keseharian di Merauke. *Matohale* tidak hanya berhenti di pemahaman mengenai sikap ataupun pandangan atas keseharian di luar mereka. Kata *matohale* bisa bekerja seperti mantra yang terucap dalam tahap situasi batin orang Malind yang telah lelah. Seperti yang dinyatakan oleh orang Malind di Makaling, tak ada kekuatan apapun di dunia ini yang mampu mengubahnya ketika mantra itu mengwujud menjadi kata. Kata *matohale* acap kali dimaknai oleh orang luar sebagai sikap apatis, pasif ataupun ketidakpedulian orang Malind. Situasi batin inilah yang paling dikuatirkan, ataupun mungkin menguntungkan, pihak di luar Malind.

### *Transmigrasi*

Perubahan besar atas sakralitas tanah dan identitas di Malind-Anim mengemuka bersama dengan program transmigrasi. Realisasi program ini disokong dana oleh Bank Dunia antara akhir tahun 1980an dan awal tahun 1990an. Program ini mengirimkan sebagian besar orang Jawa yang diidentifikasi miskin dan tak bertanah.<sup>23</sup> Melalui program tersebut, keluarga-keluarga tersebut dilokasikan di kampung transmigrasi. Di kampung itu didirikan beberapa pelayanan publik, seperti sekolah, kantor pemerintahan desa, tempat ibadah, dll. Satu kampung transmigrasi bisa memuat 300 keluarga. Menjelang tahun 2000 program transmigrasi di Papua berakhir.

Model atau pola transmigrasi yang berlaku di Merauke sebagian besar dikategorikan sebagai pola tanaman pangan. Pola ini tampil dalam bentuk dimana setiap keluarga diberikan tanah dengan luas kurang lebih 2 ha. Lahan seluas 2 ha itu terdiri atas 0,25 ha lahan pekarangan; lahan seluas 0,75 ha disebut sebagai lahan usaha satu ; serta, lahan dua yang biasanya masih berupa hutan. Di atas lahan pekarangan biasanya keluarga transmigran sudah didirikan rumah berpapan kayu dengan dua kamar tidur. Lahan usaha satu ini biasanya ditanami padi

---

<sup>23</sup> Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink (ed), *A History of Christianity in Indonesia*, (Brill: Leiden & Boston, 2008), hlm: 347.

berupa sawah ataupun tanaman pangan lainnya. Untuk membantu pangan keluarga tersebut, mereka dibekali beras secukupnya untuk bertahan hidup hingga masa panen sawah. Keluarga transmigran juga mendapatkan paket pertanian selama satu atau tiga tahun berturut.<sup>24</sup> Setelah lima tahun, tanah itu menjadi hak milik transmigran.

Berdasarkan kenyataan di lapangan, pemerintah Indonesia “memasukan” pendatang untuk pertama kali dari Pulau Jawa ke Merauke bukanlah di awal tahun program transmigrasi tetapi di tahun 1964. Tak bisa dipungkiri masuknya pendatang pada tahun itu merupakan refleksi dinamika politik Indonesia. Karena di tahun 1963, Menteri Luar Negeri Subandrio telah mengeluarkan pernyataan agar Irian Barat tidak “dikolonisasi” oleh orang Jawa dan tidak akan ada transmigrasi ke wilayah itu dari wilayah lain di Indonesia.<sup>25</sup> Namun ketika Gubernur Eliezer Bonay ditarik menjadi wakil menteri dalam negeri di Jakarta, pergerakan orang Jawa ke Papua semakin meningkat di tahun 1964. Mengacu Saltford (2003) yang mengutip catatan Anti-Slavery Society (Masyarakat Anti Perbudakan), di tahun 1964 sebanyak 100 keluarga didatangkan ke Merauke dan Jayapura. Setahun kemudian gelombang kedua pendatang didatangkan lagi oleh pemerintah ke Merauke.

Sekalipun kedatangan keluarga pendatang di tanah Papua ditengah situasi surplus populasi Indonesia, namun kedatangan keluarga pendatang tidak semata-mata sebagai upaya pemerataan penduduk. Pergerakan populasi pendatang itu juga bukan dalam rangka realisasi pemerataan pembangunan seperti yang dibayangkan proyek transmigrasi di tahun 80-90an. Menurut narasumber yang juga rombongan pendatang pertama dari Pulau Jawa ke Merauke, alasan didatangkan para keluarga pendatang oleh pemerintah adalah untuk menambah suara pro-integrasi pada saat Penentuan Pendapat Rakyat (Pepera) di Papua pada tahun 1969.

Pendatang pertama di tanah Merauke tidak mendapatkan keistimewaan layaknya pendatang dibawah payung program transmigran. Jika program transmigrasi memberikan fasilitas ekonomi dan infrastruktur, pendatang pertama itu dilepaskan begitu saja oleh pemerintah. Hal ini dituturkan oleh perempuan bernama Ani yang juga pendatang pertama di Merauke pada tahun 1964. Ani bersama suaminya

---

24 Overweel, *Op.Cit.*, hlm: 40

25 John Saltford, *The United Nations and the Indonesian Takeover of West Papua, 1962-1969*, (Routledge Curzon: London dan New York, 2003), hlm: 77



tiba di Merauke pada tahun 1964. Ia bersama suaminya dan keluarga pendatang lainnya begitu tiba di Merauke membuka hutan. Di hutan yang sudah tebang itulah mereka saling bahu-membahu mendirikan rumah tinggal dan petak-petak sawah. Hasil dari sawah dan kerja keras mereka yang menyokong kehidupannya. Tak jarang Ani dengan sepedanya mendatangi kampung-kampung asli untuk menukar beras dan hasil buruan orang Malind. Untuk menghindari rawa ataupun jalan berlumpur tebal dan lekat, Ani dengan sepedanya melalui pinggir pantai. Hasil dari barter dan beras yang masih tersisa dibawa Ani ke kota Merauke. Di kota Ani bisa melakukan transaksi yang menghasilkan uang. Untuk tiba ke Merauke, Ani harus berangkat dini hari untuk mengejar jadwal kapal yang berlabuh di Urumb, dekat Sirapu. Perahu itu adalah satu-satunya transportasi air ke kota. Ketika matahari sudah di ubun-ubun kelapa, Ani dan sepedanya tiba di Merauke. Setelah bertransaksi, Ani pun bersegera mengejar kapal untuk bisa kembali mengantarkannya ke Urumb, yang kemudian kakinya kembali mengayuh pedal sepeda untuk tiba di rumah. Perjalanan itu mendorong hingga ke batas daya tahan Ani dalam mengarungi perjalanan yang panjang dan berat selama satu hari penuh.

Arus masuknya transmigran yang didesain oleh pemerintah melalui program transmigrasi bersamaan waktu pun mengubah komposisi populasi di Papua. Dalam hitungan persentase keseluruhan populasi di Papua, orang pendatang baik melalui transmigrasi ataupun migrasi spontan, meningkat tajam dari 4% di tahun 1970an menjadi 41% di tahun 2005; sedangkan orang Papua pada periode yang sama dari 96% turun drastis menjadi 59%. Melalui program transmigrasi yang berjalan selama kurang lebih 30 tahun, tanah Merauke juga dibanjiri penduduk non-Papua. Pada tahun 1991 sebanyak 44.000 orang setara dengan 10.700 keluarga transmigran menetap di Kabupaten Merauke tersebar di 31 situs. Pada tahun 2009 populasi Merauke berdasarkan *Merauke Dalam Angka* tercatat sebesar 195.747 jiwa. Di tahun yang sama jumlah transmigran di Merauke sebesar 24. 897 keluarga atau setara dengan 97.617 jiwa.<sup>26</sup> Hal ini menunjukkan bahwa populasi non-papua bisa lebih jauh lebih besar jumlahnya ketimbang orang Papua mengingat adanya migrasi spontan.

---

26 Data itu berasal dari pernyataan Asisten I Bidang Pemerintahan Setda Provinsi Papua, Elieser Renmaur yang dikutip dari berita berjudul *Warga Kampung Marga Mulya Menanti Kejelasan Pelepasan Tanah Adat Bekas Lahan Transmigrasi*, diunduh dari <http://www.radarmerauke.com/2009/03/warga-kampung-marga-mulya-di-merauke.html> (diakses 19 Agustus 2013)



Perubahan yang dibawa bersama dengan program transmigrasi di Merauke adalah produksi beras. Hampir sebagian besar transmigran yang datang ke Merauke, khususnya di daerah sekitar Kali Kumbe, membuka petak-petak sawah. Budidaya sawah itulah yang membawa Merauke sebagai situs produksi beras nomor wahid di tanah Papua. Produksi beras ini selain untuk konsumsi lokal, juga diekspor ke kabupaten lainnya di Papua jika produksi berlimpah. Kemampuan pertanian produksi beras di Merauke ini turut mengubah konsumsi pangan masyarakat dari sagu ke beras. Walaupun demikian, kemampuan produksi padi para transmigran inilah yang dibaca sebagai bentuk keberhasilan pertanian di Merauke. Lebih jauh lagi, kemampuan produksi beras inilah yang dijadikan sebagai salah satu justifikasi mengapa MIFEE dilaksanakan di Merauke.

Perkara berapa luas tanah di Merauke yang diperuntukkan lahan transmigrasi, sayangnya, tidak ada data yang pasti. Misalnya, menurut BPKH (Balai Pemantapan Kawasan Hutan) Wilayah X Jayapura (2009) luas pembukaan hutan untuk transmigrasi di Merauke sebesar 53.175,40 hektar dan tersebar di 26 situs. Sedangkan dalam desain MIFEE lahan eks transmigrasi mencapai 220 ribu hektar. Entah apa pastinya yang melatari perbedaan resonansi data tersebut. Alasan yang paling memungkinkan yang dapat ditemui adalah perkembangan lahan transmigrasi menjadi kampung definitif, distrik kota, atau yang lainnya. Satu hal yang paling mungkin dapat dipastikan yakni tanah Merauke merupakan tulang punggung utama dalam penyediaan lahan untuk program transmigrasi dalam sejarah Papua.

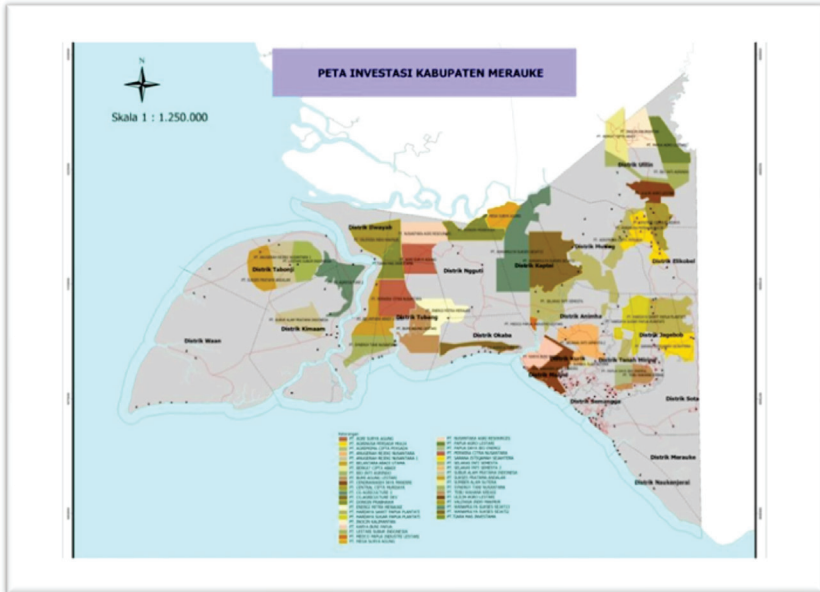
Sejarah penyediaan lahan skala besar untuk program transmigrasi di Merauke merupakan sejarah yang rapi terbungkus di dalam klaim hak menguasai dari negara. Dibawah legitimasi kekuasaan UU No. 5 Tahun 1967 seluruh hutan di dalam wilayah Republik Indonesia, termasuk hutan adat, dinyatakan menjadi hutan negara. Merauke pun tak lepas dari jerat kekuasaan produk hukum kehutanan. Atas nama hak menguasai negara, hutan adat di Merauke dipaksa masuk ke dalam kategori yang disebut sebagai hutan negara. Klaim penguasaan hutan oleh negara inilah yang memberikan alas pembangunan pemukiman transmigrasi di Merauke.

Pada praktiknya tanah yang digunakan untuk program transmigrasi tidak bisa dilepaskan dari "perampasan" yang dilakukan oleh negara dari Malind-Anim. Tanah yang bagi Malind-Anim merupakan kepemilikan diklaim sebagai milik negara dan diubah

menjadi pemukiman bagi transmigran; dan wujud sakralitas atas tanah yang hadir dengan nama-nama tanah ketika beralih menjadi pemukiman, nama-nama tanah itu hilang. Pemaksaan program tersebut semakin memperkuat situasi batin Malind-Anim yang merasa telah dikalahkan. Karena itulah sikap apatis atau pasif Malin-Anim semakin menguat, khususnya perubahan atas sakralitas alam, atau adat terjadi berangsur-angsur.

### MIFEE: Dari Tuhan menjadi Uang

Tiga sketsa di bagian pengantar merupakan kisah yang mengemuka di babak sejarah kehidupan Malind-Anim yang tengah diperhadapkan dengan MIFEE. Ketiga sketsa itu pula menampilkan bagaimana sakralitas alam (tanah) Malind-Anim sedang berada di titik kritis. Bagian ini tidak mengeksplorasi lebih jauh bagaimana dampak MIFEE terhadap Malind-Anim. Tapi lebih spesifik bagaimana praktik-praktik MIFEE hingga saat ini perlahan-lahan menghancurkan sakralitas alam Malind-Anim. Hancurnya sakralitas alam Malind-Anim terwujud dalam istilah “dari Tuhan menjadi Uang”.



Gambar 1 Peta Arahan Lokasi Investasi Kabupaten Merauke 2008-2010 (Sumber: BKPM 2010)

MIFEE (*Merauke Integrated Food and Energy Estate*) diluncurkan secara resmi oleh pemerintah Indonesia pada 11 Agustus 2010 di Merauke. Tahun 2007, Bupati Merauke, Gluba Gebze, pernah meluncurkan pertanian padi skala luas yang disebut sebagai MIRE (*Merauke Integrated Rice Estate*). Gagasan MIRE ini bersambut dengan gagasan pemerintah pusat dalam mengembangkan lumbung pangan dan energi skala luas yang terpadu di Merauke, atau MIFEE.

MIFEE merupakan bagian kecil dari produk rencana pembangunan yang disebut sebagai MP3EI (Master Plan Percepatan dan Perluasan Pembangunan Indonesia). MIFEE hadir secara khusus di koridor nomer enam yang dinamai koridor ekonomi kepulauan Maluku dan Papua. Sesuai dengan kepanjangannya, MIFEE terletak di Kabupaten Merauke, Propinsi Papua. Merauke menyediakan lahan seluas 1,2 juta ha untuk memastikan implementasi MIFEE berjalan lancar. Lahan 1,2 juta ha itu ke depan akan dimanfaatkan oleh para investor baik domestik ataupun asing.

MIFEE dibentuk sebagai jawaban pemerintah atas krisis pangan dan energi di tingkat global yang diprediksi datang bersamaan dengan peningkatan populasi serta menipisnya ketersediaan pangan dan energi yang akan mendorong melonjaknya harga komoditas. Pada level nasional peningkatan populasi meningkat sekitar 1,3 persen setiap tahunnya. Hal ini tidak berjalan beriringan dengan ketersediaan lahan pertanian untuk produksi pangan. Pengalihan fungsi lahan pertanian ke non-pertanian terus mengalami peningkatan dan semakin sulit untuk dibendung. Luas lahan pertanaman di Indonesia yang 7 juta hektar mengalami tekanan alih fungsi lahan pertanian yang rata-ratanya mencapai 100 ribu ha/tahun selama tahun 1999-2002.

MIFEE dilaksanakan di Merauke, karena pada masa pemerintahan Belanda di Merauke pernah dikembangkan lumbung pangan untuk wilayah Pasifik Selatan dengan program padi Kumbe pada tahun 1939-1958. Selain itu, topografi Merauke yang datar dan dialiri empat kali besar (Kali Maro, Kali Kumbe, Kali Bian, Kali Buraka) sebagai sumber irigasi, dipandang potensial dalam pengembangan *food estate*. Merauke juga mempunyai lahan yang demikian luas, yaitu 4,69 juta hektar, yang sebagian besar dikategorikan oleh negara sebagai lahan yang tidak produktif atau lahan 'tidur'. Dari lahan seluas 4,69 juta hektar, 2,5 juta hektar lahan di Merauke dikategorisasikan sebagai lahan cadangan yang berpotensi untuk pengembangan lahan MIFEE.<sup>27</sup> Pengkategorian

---

27 Ketersediaan lahan cadangan sebesar 2,5 juta hektar di Merauke baru

mengenai penggunaan serta kepemilikan lahan oleh negara, yang disebut oleh Scott (1998) sebagai “simplifikasi oleh negara”, dipahami oleh Borrás dan Franco (2011) sebagai mekanisme operasional utama untuk memfasilitasi perubahan penggunaan lahan.

Pemerintah mengekspektasi lahan 1,2 juta hektar akan memproduksi 1,95 juta ton padi, 2,02 juta ton jagung, 167 ribu ton kedelai, 64 ribu ekor sapi ternak, 2,5 juta ton gula, dan 937 ribu ton *crude palm oil* (CPO) per tahun. (Grand Desain Pengembangan Pangan dan Energi Skala Luas di Merauke 2010: 39). Melalui produktivitas MIFEE, pemerintah memprediksi dalam jangka waktu lima tahun ke depan akan mengantongi US\$ 100 miliar<sup>28</sup>; peningkatan produksi komoditas pangan<sup>29</sup> berdasar dengan target produksi MIFEE; penghematan devisa negara, melalui pengurangan impor pangan senilai US\$ 514 juta pada tahun 2020 di dalam proyek MIFEE (Grand Design Pengembangan Pangan dan Energi Skala Luas, 2010: 39). Dalam hal ini pemerintah melihat pengelolaan MIFEE melalui investor yang mendatangkan modal skala besar akan berpengaruh pada peningkatan pendapatan negara, dan dengan demikian berpengaruh pada pertumbuhan ekonomi Indonesia. Kacamata yang digunakan di dalam membaca, menilai dan memahami alam serta pengaturan teknis cenderung menutup mata mengenai bagaimana keterkaitan alam dengan situasi manusia yang hidup dari alam, atau sakralitas alam. Alam serta-merta dipandang sebagai benda mata.

### *Hasrat atas Uang*

Pada dasarnya uang bukanlah hal baru bagi masyarakat Malind Zanegi. Uang telah dikenal oleh Malind-Anim di Kampung Zanegi semenjak tahun 1960an melalui transaksi hasil alam dengan koperasi yang dikelola oleh gereja. Dengan masuknya transmigrasi pada tahun 1980an, barter ataupun transaksi dengan uang semakin beragam jenisnya. Masuknya perusahaan di wilayah hak ulayat masyarakat Zanegi membuat uang menderas masuk ke dalam kampung. Mulai dari uang transaksi tanah hingga kompensasi penebangan kayu. Masuknya uang dalam jumlah besar, tidak hanya di level kampung tetapi hingga

---

memenuhi 15 persen cetakan lahan baru yang ditargetkan nasional (Lihat “Merauke Benteng Pangan Nasional” 12 Februari 2010 diunduh dari [www.kompas.com](http://www.kompas.com), diakses Maret 2010)

28 Lihat “Adopsi Feed The World, RI Kantongi US 100 M” diunduh dari <http://www.bisnis.vivanews.com>, diakses 15 Agustus 2010

29 Lihat “Plus Minus Program Food Estate”, diunduh dari <http://bataviase.co.id/detailberita-10533010.html>, diakses 2010

ke level keluarga dan individu, berkontribusi dalam menggerakkan Malind-Anim untuk melepas tanah, yang artinya mengubah sakralitas alam hanya sekedar aset untuk memperoleh uang.

Perlahan-lahan relasi sosial secara signifikan menjadi relasi yang ditenggarai oleh uang, serta mendorong semakin tingginya pola konsumsi dengan menggunakan uang. Hal ini berpengaruh pada tubuh perempuan. Pemuda yang bekerja dan memperoleh gaji mampu membeli alkohol dan membayar jasa Pekerja Seks Komersial (PSK). Akibatnya, terdapat lima perempuan Zanegi yang diindikasikan positif mengidap HIV/AIDS. Selain kasus HIV/AIDS, anak perempuan usia sekolah menjadi sasaran kebutuhan seksual dari pemuda kampung yang bekerja di perusahaan.

### *Lepas Tanah*

Dalam menjamin pelepasan tanah dari Malind-Anim ke tangan perusahaan, pihak perusahaan memberlakukan ritual adat pelepasan tanah. Bentuk ritual tanah ini adalah ritual bunuh babi. Pemberlakuan ritual bunuh babi (sengaja) dilakukan supaya secara adat pelepasan tanah itu sah, sehingga tidak ada klaim-klaim atasnya di kemudian hari.

Hilangnya tanah Malind-Anim untuk proyek MIFEE terrepresentasi baik dengan pernyataan salah satu tokoh adat Malind-Anim; *Ketika darah babi menetes di atas tanah, dan kepala babi dipendam di tanah; maka tanah sudah lepas.* (September 2012, Merauke). Pernyataan itu di atas merepresentasikan alam pikir masyarakat Malind Anim atas tanahnya. Kalimat itu juga merupakan penanda penting dari ritual adat "pengalihan tanah". Kalimat itu menunjukkan darah babi adalah segel atau tanda sahnya pelepasan tanah adat. Simbol yang dideskripsikan dalam kalimat di atas adalah penanda penting bahwa segala macam penanda klaim kepemilikan lahan secara adat hilang bersama tetesan darah babi. Hal ini berarti hilangnya tanah adat masyarakat adat Malind.

Masyarakat Malind Anim sangat menyadari konsekuensi dari ritual ini terhadap tanahnya. Namun kesadaran ini dikaburkan oleh kesan yang dibentuk oleh wacana yang berkembang di masyarakat Malind Anim, khususnya mereka yang sudah berinteraksi dengan perusahaan atau perwakilannya. Wacana yang berkembang adalah ketika Hak Guna Usaha (HGU) perusahaan berakhir, tanah akan dikembalikan kepada masyarakat. Dalam skema MIFEE, Hak Guna Usaha yang dipegang perusahaan berakhir setelah 35 tahun, dan bisa diperpanjang dua kali yang masing-masing 35 tahun dan 20 tahun.

Artinya, jika wacana ini benar adanya maka 90 tahun kemudian tanah akan dikembalikan ke masyarakat adat Malind. Dan, jika dikembalikan maka nama-nama tanah yang telah melekat dalam bentuk tanda-tanda alam (seperti sungai, rawa, pohon, dll) telah berubah dengan lanskap tanah untuk perkebunan skala besar.

### *Ilusi “Menjadi Tuan di Tanah Sendiri”*

MIFEE mengedepan ajakan untuk melepas tanah kepada Malind-Anim. Seruan tersebut dibungkus dalam kampanye “menjadi tuan di tanah sendiri”. Dibayangkan ketika masyarakat melepas tanah untuk skema MIFEE, Malind-Anim akan memperoleh manfaat positif, biasanya berupa kesejahteraan sosial dari program tersebut. Dalam dokumen MIFEE mengklaim bahwa proyek tersebut memposisikan masyarakat Merauke sebagai subjek pembangunan. Keterlibatan mereka dipandang penting untuk menjamin keberhasilan MIFEE.

Namun, MIFEE mengantarkan Malind-Anim “menjadi tuan di tanah sendiri adalah ilusi belaka. Sketsa kedua yang dihantarkan di bagian pengantar memperlihatkan bahwa ketika tanah sudah dilepas, Malind-Anim semakin jatuh. Tenaga mereka tidak diserap di dalam kerja-kerja perusahaan atau perkebunan. Sekalipun diserap, kerja yang dilakukan tidak menjanjikan peningkatan ekonomi, atau status kerja yang baik dan layak. Mereka merasa kerja bersama perusahaan malah meyakinkan diri mereka menjadi warga negara kelas dua, malah lebih ekstrim lagi tidak dipandang sebagai manusia. Kerja mereka yang diupah sebagai tenaga kerja harian membuat mereka pula terpaksa mengorbankan hari-hari untuk beribadah. Sebagai penganut agama Kristen Katolik atau Kristen Protestan, mereka terpaksa mengorbankan hari minggu sebagai hari beribadah untuk bekerja. Malah, salah satu aktivis di Merauke pernah menyatakan bahwa ketika perusahaan dipegang manajemennya oleh orang Korea, pihak manajemen bisa dengan kasar menyatakan “bukan Tuhan yang memberi makan, tapi orang Korea siapa yang memberi makan” kepada pekerja.

## Penutup

Alam Malind-Anim sejak jaman kolonial Belanda hingga sekarang terus diperhadapkan dengan perubahan. Perubahan ini hadir mengemuka bersamaan dengan imajinasi pembangunan yang tak bisa lepas dari semangat ekspansi dan ekstraktif alam. Ketika alam dilihat sebagai komoditas *an sich*, maka manusianya pun tak berbeda, hanya

dilihat sebagai komoditas *an sich*. Malind-Anim dalam sejarah hidup dan alamnya, pernah dan masih (sebagian) mempertahankan relasi yang sakral atas dirinya dan alamnya. Namun, bersamaan dengan pembangunan yang adigund dan adiguna, sakralitas tersebut diuji.

## Daftar Bacaan

### *Buku dan Artikel*

- Aritonang, J.S & Karel Steenbrink (ed). (2008). "A History of Christianity in Indonesia." Leiden & Boston: Brill).
- Beasley, H. G. (1932). *A Dried Head from Marind-Anim (Tugeri) People*. MAN, Vol 32 (Des., 1932) hlm: 273. <http://www.jstor.org/stable/2789802>, diakses Maret 2013
- Boelaars, Jan & A. Vriens. unknown. "Mengantar Suku-Suku Irian Kepada Kristus: Sejarah Perkembangan Agama dalam Keuskupan Agung Merauke". Boelaars, Jan. (1986). *Manusia Irian: Dahulu-Sekarang-Masa Depan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Borras dan Franco. (2012). *Global Land Grabbing and Trajectories of Agrarian Change: A Preliminary Analysis*. *Journal of Agrarian Change*, Vol. 12 No. 1, 34-59.
- Corbey, Raymond. (2010). "Headhunters from The Swamps The Marind Anim of New Guinea as seen by the Missionaries of the Sacred Heart, 1905-1925". KITLV Press: Leiden.
- Dinas Sosial Kabupaten Merauke. (1972). "Marind: Tujuh puluh Tahun Dalam Proses Akulturasi. Studi tentang Latar Belakang Keadaan Masyarakat Marind."
- Gereja Katolik. Unknown. "Pastor Petrus Vertenten: Panggilan dan Karya di Daerah Marind Anim (1910-1925)".
- Grand Desain Pengembangan Pangan dan Energi Skala Luas (Food And Energy Estate). (2010). Jakarta, 2010.
- Kaize, Gerardus. Unpublished. "Okabaku Sayang, Okabaku Malang".
- Samkakai, Frumensius Obe. (2009). *Malindanim Dahulu, Sekarang, dan Masa Datang, Makalah Konggres Pemuda Marindanim*, di Yalmasu, Merauke.
- Saltford, John. (2003). "The United Nations and the Indonesian Takeover of West Papua, 1962-1969." London & New York: Routledge Curzon)
- Savitri, Laksmi A. (2013). "Korporasi dan Politik Perampasan Tanah". INSISTPress: Yogyakarta.
- Sinaga, Rosmaida. (2013). *Masa Kuasa Belanda di Papua, 1989-1962*. Jakarta: Komunitas Bambu.



## **Muntaza**

- Trajano, Julius Cesar I. (2010). "Ethnic Nationalism and Separatism in West Papua, Indonesia." *Journal of Peace , Conflict and Development*, isu 16 November 2010, hlm: 12-35.
- Overweel, Jeroen A. (1992). "Suku Marind Dalam Alam dan Lingkungannya Yang Berubah". (terjemahan). Yapsel: Irian Jaya, Indonesia.
- Van Baal, J. (1966). "Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Cultures (South New Guines)". Martinus Nijhoff: The Hague.
- Van der Kroef, Justus M. (1952). *Some Head-Hunting Traditions of Southern New Guinea*. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 54. No. 2, Part 1 (Apr. - Jun., 1952), 221-235.
- Verschueren, J. (1958). *Marind-Anim Land Tenure*. (terjemahan). Nieuw Guniea Studien, Vol. 2, 244-265.
- Zakaria, et.al. (2011). "MIFEE: Tak Terjangkau Angan Malind". Yayasan Pusaka: Jakarta

## **Berita**

- "Merauke Benteng Pangan Nasional" 12 Febuari 2010 diunduh dari [www.kompas.com](http://www.kompas.com), diakses Maret 2010)
- "Adopsi Feed The World, RI Kantongi US 100 M" diunduh dari <http://www.bisnis.vivanews.com>, diakses 15 Agustus 2010
- "Plus Minus Program Food Estate", diunduh dari <http://bataviase.co.id/detailberita-10533010.html>, diakses 2010
- "Warga Kampung Marga Mulya Menanti Kejelasan Pelepasan Tanah Adat Bekas Lahan Transmigrasi", diunduh dari <http://www.radarmerauke.com/2009/03/warga-kampung-marga-mulya-di-merauke.html> , diakses 19 Agustus 2013.