

PEREMPUAN PAPUA DAN PELUANG POLITIK DI ERA OTSUS PAPUA

Muridan S. Widjojo¹

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

This paper discusses the condition and the dynamics of Papuan women's political participation in the reformation and democratization era. Traditionally, women are positioned as subordinate of men. This paper argues that there are increasing opportunities for women's participation in the decision making process. Based on Papuan historical experiences, the traditional social construction has been enriched by education and modern bureaucracy introduced by the churches, the Dutch colonial government and the Indonesian government. In some cases, the rise of Papuan women's political participation is facilitated by family. Since the late 1980s civil society movement, the establishment of a number of NGOs has grown significantly and provided more opportunities for women activists. Women empowerment by this group is not only driven by individual motivation but also supported by family condition and the new political context. Significant progress of position and roles as well as the new political space for women has been translated into the new creation of 'women seat' within the structure of Papuan People Assembly (MRP). This is seen as a milestone in the history of women movement in Papua. Considering the strategic role and position of women specifically in MRP and in Papuan political dynamic, women leaders in Papua are expected to contribute more toward conflict resolution.

Keywords: papuan women, women empowerment, women movement, MRP

PENGANTAR

Diletakkan di dalam konteks demokratisasi Indonesia, konflik Papua dan pemberlakuan UU 21/2001 tentang Otonomi Khusus (Otsus) Papua sejak 2001, artikel ini membahas terbukanya ruang dan kesempatan bagi aktivis dan pemimpin perempuan di Tanah Papua untuk berpartisipasi di dalam lembaga negara di tingkat provinsi. Dalam rangka itu, artikel ini menguraikan konstruk sosial posisi dan peran perempuan di lingkungan masyarakatnya dan dinamika partisipasinya dalam dinamika perjuangan memperoleh posisi

¹ Penulis berterima kasih kepada asisten lapangan Meky Wetipo dan koordinator cadangan tim gender Septi Satriani atas bantuan transkrip wawancara, pembacaan dan analisis awal hasil wawancara. Selibuhnya, seluruh substansi karya ini menjadi tanggungjawab penulis.

politik yang lebih kuat serta kontribusinya di dalam konflik Jakarta-Papua yang sudah berlangsung sejak 1960-an hingga sebelas tahun pemberlakuan UU Otsus. Bentuk-bentuk dan karakter representasi perempuan dalam berbagai literatur, pandangan-pandangan tentang perempuan dan bagaimana perempuan memahami situasi dan ikut berpartisipasi di dalam dinamika politik, struktur kekuasaan hingga memainkan peranan di dalamnya akan dibahas. Latar belakang budaya dan persepsi tentang perempuan Papua, meskipun secara umum menempatkan perempuan sebagai subordinat, tampaknya masih memberikan ruang gerak yang lebih lega bagi kaum perempuan dan akan semakin besar di dalam perkembangannya yang terbaru.

REFORMASI, KONFLIK PAPUA, DAN UU OTONOMI KHUSUS

Sejak Reformasi 1998 penduduk lokal di Tanah Papua memanfaatkan ruang demokrasi yang tersedia untuk mendesak tuntutan kemerdekaan. Kecenderungan yang serupa terjadi juga di Timor Timur dan Aceh. Timor Timur sudah merdeka melalui referendum 1999 dan Aceh sudah menyelesaikan masalahnya melalui dialog Helsinki 2005 dan tetap menjadi bagian dari Republik Indonesia. Menurut Richard Chauvel, proses demokratisasi di Tanah Papua paling problematis di Indonesia karena sebagian besar penduduk aslinya menuntut kemerdekaan dari Indonesia. Belum ada jalan keluar untuk Papua. Dibandingkan dengan daerah lain di Indonesia, militer memiliki kontrol yang masih besar di Tanah Papua. Pelanggaran HAM-pun masih endemik dan aspirasi kemerdekaan terus diredam (Chauvel 2010: 307).

Akibat situasi tersebut, Chauvel melihat adanya dua wilayah politik. *Pertama*, wilayah politik nasionalisme Papua yang sebagian tersembunyi sebagian terbuka dan terkontrol secara ketat. Ini merupakan warisan rezim sebelumnya dan tidak menjadi bagian dari ideal reformasi. Isu utamanya di sini adalah "Indonesia versus Papua". *Kedua*, wilayah politik elektoral dalam kerangka demokratisasi Indonesia yang terbuka dan sangat kompetitif. Wataknya tidak berbeda dengan daerah lain di Indonesia. Isu utamanya di sini Papua bersaing dengan sesama Papua sekaligus dengan para pendatang (Chauvel 2010: 309).

Jaap Timmer dan Marcus Mietzner memperkuat gambaran Chauvel bahwa gerakan politik Papua tidak bersatu dan tidak homogen. Dinamika yang muncul di berbagai pemelukada menunjukkan adanya perpecahan internal di dalam masyarakat Papua (Mietzner: 2009: 260). Dia menunjukkan fragmentasi

menurut garis suku membuat elite-elite Papua saling bersaing. Lebih jauh lagi elite-elite Papua dinilainya telah mengakomodasi cara berpolitik gaya Indonesia dan memiliki jaringan dengan kekuatan politik elite di Jakarta (Timmer 2007: 481). Persaingan elektoral di dalam pemilukada kabupaten/kota dan provinsi yang memunculkan dan memperkuat fragmentasi politik di internal Papua yang dalam jangka panjang melemahkan dorongan-dorongan pemisahan diri. Bentuk demokratisasi ini secara positif menunjukkan kontribusi besar pada penguatan integritas NKRI dibandingkan dengan pendekatan pemerintah pusat yang intervensionis dan yang mengandalkan kontrol militeristik yang selama ini dijalankan (Mietzner 2009: 260). Pemilukada di Papua telah meningkatkan secara signifikan partisipasi orang asli Papua di dalam pertarungan politik NKRI.

Menurut hasil penelitian LIPI (Widjojo: 2009), yang diterbitkan dengan judul *Papua Road Map*, konflik Papua berakar pada empat masalah yang telah berkelindan sejak awal 1960-an: sejarah integrasi dan status politik; kekerasan negara dan tuduhan pelanggaran hak asasi manusia (HAM) terhadap warga asli Papua; kegagalan pembangunan dalam memihaki, melindungi, dan memberdayakan orang asli Papua; marjinalisasi dan efek diskriminatif modernisasi terhadap orang asli Papua. Pada dasarnya, keempat akar masalah tersebut saling berkaitan. Jika dirunut, baik secara historis maupun politis, akar masalah utama adalah sejarah integrasi Papua ke dalam Republik Indonesia. Pada aspek ini pemimpin oposisi Papua meyakini bahwa proses integrasi tersebut dilakukan dengan tidak benar dan tidak demokratis (Presidium Dewan Papua 2000: 21–25).² Oleh sebab itu, orang Papua melakukan perlawanan dalam bentuk Tentara Pembebasan Nasional atau Organisasi Papua Merdeka (TPN/OPM) dan varian-variannya sejak 1965.

Perlawanan-perlawanan tersebut dalam kaca mata pemerintah Indonesia dianggap sebagai separatisme. Akibatnya, operasi militer dilaksanakan untuk menumpasnya. Dari operasi militer tersebut, terjadilah kekerasan negara, baik yang absah untuk menumpas separatisme bersenjata maupun eksese-eksesnya terhadap warga sipil Papua yang dapat dikategorikan sebagai pelanggaran HAM (Budiardjo dan Liem 1988), termasuk di dalamnya kekerasan terhadap perempuan (JPKPHPP 2010).³ Suasana konflik sejak 1960-an hingga hari

² Ketetapan Kongres Papua II: Pelurusan Sejarah Papua Barat (Presidium Dewan Papua 2000: 21–25).

³ Bagian ini secara komprehensif sudah diungkap di dalam JPKPHPP, “Stop Sudah! Kekerasan & Pelanggaran Hak Asasi Manusia terhadap Perempuan Papua 1963–2009”. *Hasil Pen-*

ini tentu menghalangi pembangunan sosial politik dan ekonomi di Papua. Lebih jauh lagi, pembangunan, alih-alih meningkatkan kualitas emansipasi orang asli Papua, telah mendorong migrasi dari luar Papua dan mempercepat marginalisasi serta memperbesar efek diskriminatif terhadap orang asli Papua.

Pembuatan UU 21/2001 tentang Otonomi Khusus Papua (UU Otsus) adalah produk politik reformasi dan menguatnya tuntutan Papua Merdeka sejak Soeharto jatuh pada 1998 hingga akhir 2000. Dari segi substansi dan niat politik, UU Otsus dibuat sebagai instrumen untuk menyelesaikan empat akar masalah tersebut di atas. Harapannya, Papua tetap dapat dipertahankan di dalam Republik Indonesia dan pada saat yang sama aspirasi masyarakat asli Papua terakomodasi dengan cara adil dan bermartabat (Solossa 2005). Kenyataannya, akhir-akhir ini, konflik politik di Papua semakin mengkhawatirkan. Di Jayapura dan kota-kota lainnya, ribuan masyarakat adat bersama Majelis Rakyat Papua (MRP) mengembalikan Otsus (*Kompas.com* 21 April 2010). Sejalan dengan itu, tuntutan untuk dialog internasional dan referendum menguat. Dari hutan di Pegunungan Tengah, sejak 2006, kelompok bersenjata TPN/OPM di bawah pimpinan Goliath Tabuni di Puncak Jaya semakin agresif (*Antaraneews.com* 21 April 2010). Di luar negeri, internasionalisasi konflik Papua juga semakin menemukan jalannya. Sebagai contoh, parlemen dan pemerintah Vanuatu telah bersepakat untuk memajukan masalah Papua ke Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Di Amerika Serikat, 50 anggota Kongres mengangkat kembali masalah Papua (*Westpapuamedia.info* 1 Agustus 2010).

Implementasi UU Otsus masih belum berhasil membangun kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah. Kebuntuan politik semakin mendalam. Berbagai masalah lama berkelindan dengan masalah baru. Sembilan tahun implementasi otonomi khusus ternyata belum berhasil mengurai apalagi memecahkan akar masalah konflik Papua yang tertanam sejak 47 tahun lalu. Sebaliknya otonomi khusus justru menjadi bagian dari konflik itu sendiri. Inpres No. 5/2007 yang bermaksud mempercepat pembangunan di Papua selama tiga tahun terakhir ini juga tidak efektif dalam menolong implementasi Otsus.

dokumentasian Bersama Jaringan Pendokumentasian Kekerasan dan Pelanggaran HAM Perempuan Papua [POKJA Perempuan MRP dan Komnas Perempuan, Edisi 19 April 2010]. Contoh lain perempuan sebagai korban sekaligus sebagai aktivis gerakan sosial dan HAM di Papua adalah buku yang ditulis oleh Benny Giay dan Yafet Kambai, *Yosepha Alomang: Pergulatan Seorang Perempuan Papua Melawan Penindasan* (Jayapura: Elsham Papua, 2003).

Kecuali program Rencana Strategis Pemberdayaan Kampung (Respek) dan beberapa program lainnya, kebanyakan kebijakan dan praktik negara di semua tingkatan justru kontraproduktif terhadap legitimasi dan keberhasilan implementasi otsus di mata rakyat Papua. Pemerintah pusat mengecilkan akar konflik Papua dan pelaksanaan UU Otsus hanya pada soal-soal sosial-ekonomi dan peningkatan anggaran pembangunan. Semangat dasar Otsus, yaitu pemihakan, perlindungan, dan pemberdayaan terhadap orang asli Papua hanya ada di dalam pidato pejabat, tetapi tidak termanifestasi di dalam kebijakan nyata. Substansi politik yang rekonsiliatif di dalam UU Otsus yang menyangkut partai politik lokal, rekonsiliasi, pengadilan HAM, dan lain-lain, belum tersentuh sama sekali.

Terdapat kesenjangan dan perbedaan diametral antara Jakarta dan Papua. Jakarta lebih menekankan pembangunan sosial ekonomi sembari mengaktifkan represi dan mempertahankan kecurigaan terhadap para pemimpin Papua. Sementara itu, pemimpin Papua memandang akar masalah Papua bukan semata-mata pada sosial-ekonomi, melainkan pada soal politik, hak-hak dasar, martabat, dan identitas kepapuaan. Hal ini membuat suara-suara yang menuntut kemerdekaan dan aspirasi yang cenderung separatis lainnya tetap dominan dan dibarengi dengan berbagai konflik kekerasan dengan skala kecil. Situasi politik yang buntu inilah yang mendorong banyak pihak untuk menyuarakan kembali gagasan dialog antara Jakarta dan Papua yang secara bertahap tampaknya diakomodasi oleh pemerintah.

PEREMPUAN DALAM LITERATUR

Di dalam situasi politik terkini konflik Papua dan keberadaan UU Otsus, dan dalam kaitannya dengan situasi hubungan gender di Papua, saya merasa perlu membahas lebih dulu kondisi perempuan Papua di dalam masyarakatnya. Dengan ini, gambaran tentang konteks budaya dan sosial yang melingkupi perempuan dapat dipahami dan memperjelas latar belakang dinamika gerakan perempuan dan perjuangan gender yang sedang berlangsung.

Memahami perempuan Papua dan representasinya dalam “kebudayaan Papua” bukanlah soal sederhana, mengingat *Papua* adalah terminologi yang tidak mengacu pada kelompok etnis tertentu tetapi pada suatu wilayah pulau besar di bagian barat yang berbatasan dengan Papua Nugini (PNG) di sebelah timur. Keragaman kelompok etnis/budaya sangat tinggi. Dari segi itu, Papua memiliki lebih dari sekitar 315 suku (BPS Provinsi Papua) atau kelompok etnis dengan

bahasa dan budaya yang berbeda. Secara sederhana, kita dapat membaginya ke dalam tiga kategori besar, yakni kelompok etnis pantai, dataran rendah/sungai, dan pegunungan (Mansoben 1995: 46–50). Untuk kepentingan penyederhanaan bab ini, saya mengelompokkan perempuan pantai dan dataran rendah dalam satu kategori. Dalam hal konstruksi gender, bisa secara spekulatif dikonstruksi sejumlah kemiripan untuk memotret bagaimana hubungan gender, hubungan kekuasaan, dan pembagian kerja dalam masyarakat tradisional Papua dikonstruksikan secara sederhana.

“Adat” dipandang sangat kuat membelenggu masyarakat Papua pada umumnya. Khusus dalam hal hubungan gender, menurut Petrus Tekege, “Kaum perempuan sepenuhnya dikuasai oleh laki-laki. Perempuan dipandang sebagai benda milik laki-laki belaka” (Tekege 2007: 15). Di dalam kehidupan sehari-hari, beban kerja perempuan digambarkan sangat berat, misalnya di kalangan masyarakat pantai/dataran rendah, “Selain melahirkan dan menyusui anak, harus menokok sagu dan mencari ikan.” Dalam pandangan penulis muda Papua ini, adat mengalami perubahan sejak hadirnya *missie* dan *zending* di Papua, terutama karena pengaruh ajaran tentang Sepuluh Perintah Allah. Menurut Tekege, melalui gereja, terjadi perubahan pandangan bahwa perempuan tidak lagi diisolasi oleh adat dan dikembangkan pengakuan bahwa perempuan memiliki derajat yang sama (Tekege 2007: 15). Lebih jauh, peran gereja ini juga diakui oleh (alm.) Beatrix Koibur yang mengatakan bahwa gereja berperan dalam mencetak pemimpin perempuan (Feith 2001).

Perempuan Dataran Rendah dan Pantai

Kesimpulan umum Tekege di atas dapat diperkuat dengan tulisan Alexander Griapon (2008) yang membahas kebudayaan masyarakat Nimbora Papua. Berikut ini dikutip teks Griapon tentang keseharian ibu-ibu dan anak-anak gadis di antara rumah dan kebun:

Kutipan 1.

“... Ketika berjalan kembali dari kebun ke rumah, perempuan membawa kantong jaring tali yang talinya dikaitkan di atas kepala. Di dalam kantong jaring tali itu berisi umbi-umbian, sayur-sayuran lokal, kayu bakar, dan kadang-kadang satu atau dua orang anak kecil yang diletakkan pada bagian atas dari kantong yang sarat muatan... atau kain gendongan di bagian depan. Anak-anak perempuan juga membawa sesuatu bahkan kantong jaring tali berukuran kecil yang digantungkan pada kepala dan dengan meletakkan seikatan kayu bakar di atas kepala mereka. Para suami berjalan di belakang istri mereka, tidak

membawa barang lain selain busur dan anak panah, kapak atau alat penumbuk sagu dan kantong jaring kecil berisi tembakau, kapur, sirih, pinang dan beberapa peralatan” (Griapon 2008: 30).

Dari kutipan 1 di atas, para perempuan, baik ibu-ibu maupun anak-anak, digambarkan bekerja dengan beban lebih berat daripada laki-laki. Setelah lelah bekerja di kebun, dia masih harus memikul semua hasil kebun, kayu bakar untuk masak, dan jika memiliki bayi, dia membawanya ke kebun dan dalam perjalanan menggendong bayinya di pundaknya bersama dengan hasil kebun dan alat-alat berkebun. Anak-anak perempuan pun sejak kecil sudah dilatih memikul beban seperti mamanya. Kenyataan ini diperberat dengan jarak kebun yang kebanyakan jauh dari kampung mereka. Sementara itu, para lelaki digambarkan hanya mengawasi kebun ketika istrinya bekerja di kebun. Ketika kembali dari kebun, dia berjalan di belakang istrinya nyaris dengan tangan kosong. Konteks sosial budayanya jelas pada masa lampau, para lelaki harus bertangan kosong kecuali senjata di tangannya. Alasannya, pada saat itu ancaman gangguan musuh nyata dan lelaki harus melindungi para anggota keluarganya. Kini, ketika situasi jauh lebih damai dan perang suku hampir tiada lagi, hubungan gender seperti di atas masih dianut.

Konstruksi hubungan gender bukan semata tampak pada keseharian di rumah dan kebun. Konstruksi itu dipatri di dalam lapisan kebudayaan yang lebih laten dan terinternalisasi. Berikut ini kutipan kedua yang diambil dari nyanyian adat Sentani tentang “nasihat untuk perempuan Sentani” (Yektiningtyas-Modouw 2008: 175).

Kutipan 2.

Te Ebaeit omi bei-u kayaete

[Perempuan Ebaeit, hidangkanlah hasil kebun dengan setulus hatimu]

Akaria puma-puma enenenonde aerene kayaete

[Anak-anak lelaki akan bersukacita]

Te Hayaere omi helai-u mokaiyaete

[Perempuan Hayae, hidangkanlah hasil kebun dengan setulus hatimu]

Omiria mai-mai enenenonde aerene mokaiyaete

[Anak-anak perempuan akan bergembira]

Kutipan 2 menunjukkan bahwa pembagian kerja itu merupakan bagian *doxa* “permanen” dari konstruksi budaya, telah terinternalisasi melalui lagu-lagu adat tentang bagaimana perempuan harus berpikir dan berperilaku. Teks tersebut diambil dari lagu-lagu tradisional Sentani tentang nasihat-nasihat terhadap perempuan. Lagu-lagu itu dinyanyikan berulang-ulang di banyak kesempatan

penting, didengarkan oleh anak-anak, meresap ke dalam hati dan pikiran, diterima sebagai sesuatu nilai yang terberi (*given*) yang harus dijalankan. Pesannya, perempuan harus dengan setulus hati memasak hasil kebun yang ditanam dan dipanennya, agar anak-anak lelaki bersukacita. Sukacita anak laki-laki menjadi ukuran perempuan yang baik di dalam lingkungan keluarganya.

Kutipan 3.

Ta Hinnei yono omi peu bam miyae mewaneya

[Perempuan Hinnei yang penurut, kau telah datang]

We Ebaeit yomolo sanggar itete kanyeke, Omi kanyekeya

[Suamimu, laki-laki keturunan Ebaeit, berbangga di sanggar karenamu, Perempuan kau telah tiada]

Ta Melainyei yanno maengge yane bam miyae mewaneya

[Perempuan Melainyei yang tidak pernah membantah, kau telah datang]

We Hayaere yammolo sanggar yale-yale kanyeke, Omi kanyekeya

[Suamimu, laki-laki keturunan Hayaere, berbangga di sanggar karenamu, Perempuan, kau telah tiada] (Yektiningtyas-Modouw, 2008: 156,178)

Kutipan 3 menyentuh hubungan kekuasaan yang telanjang. Kepatuhan perempuan menjadi salah satu tema lagu terpisah dari tema-tema lainnya. Perempuan dikonstruksi berada di bawah kekuasaan laki-laki. Perempuan yang pantas dibanggakan adalah perempuan yang penurut dan patuh. Kepatuhan menjadi salah satu kategori utama nilai seorang perempuan.

Bagaimana dengan posisi perempuan dalam struktur sosial yang lebih besar? Masih di dataran rendah Papua, tim ekspedisi Tabloid Suara Perempuan Papua (TSPP) melaporkan bahwa terdapat tradisi *kawin tukar* antarkampung di Distrik Waris, perbatasan RI dan PNG. Jika keluarga tertentu telah memberikan satu anak perempuannya kepada keluarga lain, maka keluarga penerima perempuan itu harus juga membalasnya (prinsip resiprositas) dengan memberikan perempuan untuk dinikahkan. Keuntungan pihak laki-laki adalah mereka tidak harus membayar maskawin. Umumnya perempuan itu saudara kandung laki-laki yang sudah menerima perempuan. Masalahnya, jika laki-laki penerima perempuan itu tidak memiliki saudara perempuan, biasanya dicarikan saudara sepupu. Dalam upaya inilah biasanya terjadi konflik internal keluarga masing-masing. Akan tetapi, jelas bahwa anak-anak perempuan hanya menjadi objek dan tidak memiliki daya tawar terhadap saudara laki-laki. Belum lagi, anak-anak itu pada umumnya dinikahkan pada usia yang sangat muda (Sutrisno 2009: 399–402).

Posisi dan partisipasi perempuan dalam proses pengambilan keputusan tidak sepenuhnya buntu. Masih ada ruang juga untuk bersuara, misalnya di dalam proses pengambilan keputusan adat yang menyangkut kehidupan masyarakat umum. Setidaknya hak suara ini dimiliki oleh perempuan di Kampung Mosso, Distrik Muara Tami diperbatasan Papua dan PNG. Ketika ada persoalan sosial, diselenggarakan forum rapat khusus untuk perempuan. Hasil dari rapat tersebut dibawa ke forum yang lebih besar, semacam rapat umum yang dihadiri oleh pimpinan perempuan dan laki-laki. Dengan demikian, suara perempuan diberikan tempat dan dijadikan bahan pengambilan keputusan bersama untuk kepentingan semua warga di kampung Mosso (Sutrisno [ed.] 2009: 307). Di forum yang lebih tinggi inilah mungkin negosiasi gender terjadi. Pada akhirnya tetap keputusan akhir berada di tangan kaum laki-laki.

Dalam hak waris, perempuan Papua memang tetap kelas dua, dibandingkan dengan laki-laki. Kitab Hukum Adat (KHA) Youw Warry di Distrik Demta Jayapura, mencantumkan bahwa dalam satu keluarga jika tak ada anak laki-laki, hak kesulungan diberikan kepada anak perempuan. Perempuan mempunyai hak menggarap tanah warisan orang tua. Perempuan juga mendapat hak untuk menjaga dan melindungi hak atas tanah adat yang diwariskan sebagai hak kesulungan. Yang menarik, KHA juga menetapkan batas usia perkawinan adalah 20 tahun. Jika dilanggar, sanksi denda dikenakan mulai dari Rp10 juta hingga 25 juta (Sutrisno [ed.] 2009: 49–50). Dalam konstruksi sosial ini perempuan memang dinomorduakan, tetapi perlu dicermati bahwa KHA ini juga menunjukkan kemajuan. Perempuan secara eksplisit memiliki hak juga atas tanah ulayat. Dalam hal pernikahan, perempuan juga dilindungi dengan pembatasan usia pernikahan. Dalam usia di atas 20 tahun perempuan akan menjadi lebih siap untuk bernegosiasi menghadapi aturan-aturan adat menyangkut pernikahan dan pernikahan usia dini yang melawan kehendak anak perempuan di bawah umur dapat dicegah.

Perempuan Pegunungan

Setelah membaca konstruksi gender di kalangan Papua dataran rendah, perlu juga dibaca konstruksi semacamnya di pegunungan. Menurut rekaman Karl Heider (1970 dan 1979) yang menulis tentang perempuan suku Dani pada akhir 1960-an, hubungan gender yang terkait dengan pembagian kerja seksual di dalam kehidupan keluarga digambarkan sebagai berikut:

Kutipan 4.

Men do the heavy works in the gardens and house building, and are much more involved in politics, ritual affairs and of course warfare. Women do the long, tedious work. In the gardens they do most of the planting, weeding, and harvesting, as well as the cooking; they have most responsibility for herding the pigs and tending the children. Nearly all the women lack two fingers, which were chopped off for funeral sacrifices when they were girls. But surprisingly this does not hinder their work. They even roll the string and make the carrying nets. However it is the men who do the finest handicraft work like knitting the shell bands for funerals (Heider 1979: 44–45).

Di dalam pembagian kerja seksual di dalam rumah tangga, perempuan Papua pegunungan digambarkan tidak banyak berbeda dengan perempuan pantai/dataran rendah. Dalam konteks Papua, sejak lama energi laki-laki difokuskan pada persoalan perang suku. Pada suku Dani seperti yang digambarkan di atas, perang suku setidaknya baru berakhir sekitar 1993. Oleh karena itu, pekerjaan sehari-hari kebun yang rutin, detail, dan lama serta urusan ternak babi dan anak-anak diurus sepenuhnya oleh perempuan agar laki-laki selalu berkonsentrasi dan siap menghadapi serangan musuh. Urusan politik kekuasaan di tingkat honai perang (rumah adat perang), pengambilan keputusan di tingkat pasangan klen (*isa-eak*) dan yang lebih tinggi konfederasi suku, seluruhnya berada di tangan kaum laki-laki. Belum ada dalam sejarah, *ap kok meke* (*big man*/ kepala suku) dipegang oleh perempuan (Widjojo 1996: 16–22).

Kutipan 5.

“Most of these witches are women. I was told that two women living in the Dugum neighborhood who had come from the North were well-known as witches. As far as I could tell these women were quite ordinary, but after several deaths I began waiting for people to take some action against them, especially when I heard some stories... about how the Western Dani hunted out and killed suspected witches there... (but) the Grand Valley Dani did not seem to care.” (Heider 1979: 119)

Dalam kaitan dengan dunia supranatural, perempuan digambarkan memiliki kelebihan dan bisa menjadi berbahaya bagi orang lain termasuk laki-laki. Jika ada seseorang mati dengan cara yang dianggap tidak wajar dan alami, dugaan atau tuduhan lari kepada perempuan tertentu yang dianggap memiliki “ilmu sihir”. Pada hampir setiap konfederasi atau bahkan di tingkat pasangan klen, selalu ada perempuan-perempuan yang dianggap memiliki ilmu sihir. Di Lembah Baliem, perlakuan masyarakat terhadap perempuan semacam ini tidak sejahat perlakuan yang diberikan oleh para laki-laki di kalangan Dani Barat.

Meskipun dikenal sebagai tukang sihir, para perempuan tidak diperlakukan secara buruk.

Kutipan 6.

“Forcible abduction or rape seems rare and unlikely in view of the strong willed independence of most Dani women, but women do often leave their husbands on slight provocation. This separation, which is a common way of resolving intrafamily conflict, often leads to conflict between the husband and the man to whose compound the wife has fled.” (Heider 1970: 100)

Perempuan di sini digambarkan sangat berani. Jika terjadi konflik di dalam keluarga, perempuan tidak ragu-ragu meninggalkan suaminya. Alih-alih menyelesaikan konflik, biasanya konflik baru muncul antara suami yang bersangkutan dan orang-orang yang kampungnya dijadikan tempat perempuan mengungsi yang biasanya adalah keluarga besarnya sendiri. Pada suku Dani karakter masyarakatnya egaliter. Kaum perempuan dalam konteks hubungan suami istri memiliki kemauan dan kekuatan untuk melawan suami. Dapat dikatakan, perempuan tidak sepenuhnya di bawah kontrol kaum laki-laki. Ada semacam perlindungan dari keluarga perempuan jika terjadi kekerasan dari pihak suami kepada istri. Perempuan digambarkan memiliki *strong willed independence*. Mungkin karena itu penculikan atau pemerkosaan jarang atau hampir tidak pernah terjadi. Jika ini terjadi, sudah dapat dipastikan akan terjadi masalah besar semacam perang suku.

Dari sejumlah wawancara di Jayapura, diperoleh berbagai pandangan yang menguatkan gambaran tentang konstruksi perempuan tersebut di atas. Salah satunya pandangan bahwa rendahnya tingkat pendidikan menjadi satu faktor yang berkontribusi pada terbatasnya wawasan penduduk Papua yang nantinya berakibat pada cara pandang mereka tentang perempuan. Perempuan Papua ibarat “harta” yang bisa digunakan dalam berbagai situasi dan kondisi. Menurut Fientje Jarangga, di Biak misalnya ketika peperangan usai tidak jarang perempuan dipertukarkan sebagai simbol perdamaian. Di satu sisi istilah “simbol perdamaian” sepertinya menempatkan perempuan pada posisi penting, tetapi posisi ini justru mendorong manipulasi dan eksploitasi. Perempuan sengaja ditempatkan sebagai alat tukar dan perempuan tidak mampu mengelak karena kuatnya konstruksi adat (wawancara dengan Fientje Jarangga 14 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura).

Dalam perkawinan pun perempuan boleh dinikahi dengan sebelumnya memberi mahar. Tradisi ini berlaku di kebanyakan suku di Indonesia. Kecenderungannya mas kawin menjadi *asok tukon*⁴ yang diartikan secara harfiah sebagai tanda beli laki-laki terhadap perempuan. Bahayanya, mekanisme adat ini menjadi semacam legitimasi bagi laki-laki untuk bisa memperlakukan perempuan sebagai *property* secara arbitrer karena perempuan telah “dibeli”. Modus “harta” juga dijadikan semacam alat untuk memeras pihak keluarga laki-laki oleh pihak keluarga perempuan (wawancara dengan Ida Faidiban, 15 Juli 2010 di Padang Bulan, Jayapura).⁵ Ada praktik adat yang tidak akan menikahkan kedua belah pihak sebelum maskawin dibayarkan oleh pihak laki-laki. Akibatnya si perempuan demi cintanya membayar sendiri maskawinnya. Lebih ekstrem lagi, Anike Sabami menceritakan bahwa anak perempuan dijadikan alat pembayar utang oleh orang tuanya (wawancara dengan Anike Sabani, 13 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura).⁶ Perempuan mengalami penindasan budaya secara berlapis-lapis, terutama dari orang-orang yang mengakui mencintainya dan melindunginya.

Di dalam kasus hubungan seks di luar nikah (perselingkuhan), posisi perempuan juga diperlakukan sebagai “mesin seks”. Jika terjadi hubungan seks antara perempuan dan laki-laki yang bukan suaminya, pihak pelaku laki-laki harus membayar denda kepada pihak suami yang dasar penghitungan ditentukan oleh frekuensi hubungan seks. Hal ini mereduksi perempuan sebagai “mesin seks” dan sebagai hak milik laki-laki. Secara ekstrem, dalam kasus perselingkuhan, pihak laki-laki mengambil keuntungan materi dari pembayaran denda. Semakin tinggi frekuensi hubungan seksnya, tuntutan dendanya juga semakin tinggi. Ditengarai pada kasus tertentu, pihak laki-laki mengetahui tapi membiarkan perselingkuhan terjadi hingga berkali-kali karena potensi

⁴ Istilah Jawa yang artinya harga beli. Perempuan sering disimbolkan dibeli oleh pihak laki-laki dari keluarga perempuan. Nilai *asok tukon* ini kadang menjadi komoditas untuk menilai tinggi rendahnya status sosial dari laki-laki dan ‘nilai jual’ perempuan. Semakin tinggi nilai *asok tukon* yang diberikan oleh laki-laki mengindikasikan semakin tinggi status sosial dari laki-laki dan semakin tinggi nilai jual dari perempuan. Biasanya *asok tukon* berupa uang yang nantinya digunakan oleh pihak perempuan untuk melaksanakan resepsi pernikahan.

⁵ Ida Faidiban termasuk yang “dirugikan” oleh keyakinan adat mengenai persoalan maskawin. Dia harus berjuang membayar Rp 5 juta kepada ayahnya sendiri untuk bisa dinikahkan secara adat.

⁶ Orang tua yang terlilit utang memberikan anak perempuannya secara cuma-cuma untuk melunasi utangnya. Orang tua tersebut berkewajiban untuk mendidik dan membesarkan anak perempuannya hingga dewasa untuk kemudian dinikahkan dengan pihak keluarga yang memiliki piutang dengan keluarga tersebut.

dendanya lebih tinggi. Tradisi denda membawa ekses lain yaitu terbukanya peluang praktik pemerkosaan atau pemaksaan hubungan seks oleh pihak laki-laki terhadap perempuan karena pada akhirnya hanya membayar denda kepada suami dari perempuan yang diselingkuhi atau diperkosa tersebut (wawancara dengan Fientje Jarangga, 14 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura). Anike Sabami menunjukkan bahwa tradisi suku Arfak hanya membolehkan perempuan menikah dengan laki-laki sesuku dan membatasi akses perempuan untuk keluar dari suku tersebut. Larangan itu terkait dengan kekhawatiran bahwa perempuan yang keluar dari sukunya akan membocorkan strategi perang di dalam suku. Namun pada bagian lain, perempuan juga menjadi obyek dari sistem kawin tukar dengan kelompok lain yang diputuskan oleh kaum laki-laki. Hal ini menjelaskan mengapa perempuan kurang mendapatkan akses dalam pengambilan keputusan adat. Persoalan pertukaran perempuan ini menimbulkan kekhawatiran bocornya strategi perang suku yang bersangkutan jika nantinya perempuan tersebut keluar dari suku karena menikah atau dinikahkan (wawancara dengan Hana Hikoyabi, 12 Juli 2010 dan Anike Sabami, 13 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura).

Keterbukaan satu kelompok suku ditentukan oleh derajat pengaruh adat dan derajat pendidikan. Kelompok pertama adalah masyarakat di kampung-kampung dengan fasilitas pendidikan minim dan homogen secara sosial yang biasanya lebih memegang teguh adat istiadat. Jauhnya akses terhadap dunia luar membuat mereka tidak memandang pendidikan sebagai hal utama bagi perempuan. Perempuan di kampung-kampung seperti ini lebih banyak disibukkan dengan tugas domestik. Kelompok kedua adalah masyarakat perkotaan. Akses luas dan mudah dengan dunia luar dari sisi informasi dan kesempatan kerja membuat kelompok ini mengutamakan pendidikan (wawancara dengan alm. Agus A. Alua, 12 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura). Tersedianya infrastruktur yang lebih baik membuat mereka relatif mudah mengakses pendidikan modern. Pandangan yang membolehkan perempuan mengenyam pendidikan modern menunjukkan pengaruh adat yang lebih lemah. Jika pun ada, perempuan yang terdidik bisa menegosiasikannya. Biasanya, perempuan terdidik adalah perempuan dengan latar belakang keluarga (orang tua) yang berpendidikan pula (Wawancara dengan alm. Agus A. Alua, 12 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura). Kelompok ketiga adalah kelompok yang hidup di antara kampung dan kota. Mereka memiliki akses pelayanan publik relatif lebih baik dibanding kelompok pertama yang hidup di kampung. Fasilitas pendidikan dan kesehatan lumayan tersedia (lebih dari satu) dan kesadaran akan pentingnya

pendidikan juga sudah ada (Wawancara dengan Alm. Agus A Alua, 12 Juli 2010 di Kotaraja Jayapura).

Menurut Mientje Rumbiak dan Agus Alua, di sinilah letak pentingnya pendidikan dalam membuka wawasan dan cara pandang adat terhadap posisi dan peran perempuan di Papua. Bahkan pentingnya perempuan mengenyam pendidikan kadang tidak muncul karena kesadaran mereka akan pentingnya pendidikan bagi perempuan dan hak dasar bagi setiap insan hidup di dunia, tetapi karena posisi penting dari perempuan itu sendiri. Konsep *amber* yang merupakan posisi berharga dari perempuan dipandang sebagai posisi yang “tidak merepotkan” bagi keluarga jika perempuan memiliki pendidikan jikalau di kemudian hari terjadi perceraian, perempuan tersebut dapat berdiri mandiri tanpa harus membebani keluarga (wawancara dengan Mientje Rumbiak, 14 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura). Konsep ini lekat dengan konsep *om* yang diambil dari garis keturunan mama. Ketika terjadi perceraian atau hubungan kehamilan di luar nikah, secara adat pihak keluarga perempuan yang harus menanggung akibatnya (wawancara dengan alm. Agus A. Alua, 12 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura).

Konstruksi Perempuan di Tengah Konflik

Kutipan 7.

“Kami perempuan Papua sudah babak belur, kami terjepit, terkepung dari semua arah. Kami tidak aman di dalam rumah, dan terlebih lagi di luar rumah. Beban yang kami pikul untuk menghidupi anak-anak kami terlalu berat. Sejarah rakyat Papua berlumuran darah, dan perempuan tidak terkecuali menjadi korban dari kekerasan aksi-aksi militer yang membabi buta. Kami mengalami pemerkosaan dan pelecehan seksual di dalam tahanan, di padang rumput, dalam pengungsian, di mana pun kami berada sewaktu tentara dan polisi beroperasi atas nama keamanan. Bahkan di rumah kami sendiri pun kami menjadi korban kekerasan yang bertubi-tubi. Pada saat kami berteriak minta tolong, mereka mengatakan, ‘Itu urusan keluarga, urus di keluarga.’ Di seluruh tanah Papua, tidak ada satu pun tempat berlindung khusus bagi perempuan korban kekerasan ... Sampai kapankah situasi ini terus berlanjut?” (JPKPHPP 2010)

Kutipan 7 di atas menunjukkan situasi konflik dan pengalaman sejarah yang diwarnai oleh berbagai jenis kekerasan politik juga memengaruhi cara pandang perempuan terhadap situasinya sendiri. Bagi pejabat pemerintah di Jakarta, Jayapura atau Manokwari, atau pihak yang berinteraksi secara sangat terbatas

dengan perempuan korban kekerasan, gambaran di atas terkesan hiperbolik atau berlebihan. Namun tentu tidak bagi para aktivis perempuan yang tergabung di dalam Tim Pokja Perempuan MRP dan Komnas Perempuan untuk Korban Pelanggaran Perempuan Papua. Deskripsi di atas nyata secara empiris dan emosional. Dilukiskan oleh teks di atas, perempuan itu korban dari berbagai jenis kekerasan baik yang bersumber dari adat maupun dari negara. Lukisan itu satu persepsi perempuan yang diwakili oleh aktivis dan pekerja perempuan tentang situasi umum perempuan Papua di berbagai belahan Tanah Papua dari waktu ke waktu. Lukisan itu di baliknya mengisyaratkan problem yang lebih kompleks tentang konflik Papua, kekerasan, konstruksi gender, perempuan, dan perjuangannya.

Setidaknya penulis menangkap dua kategori kekerasan yang ditunjukkan oleh kutipan di atas. *Pertama*, kekerasan di “luar rumah” yang terkait dengan konflik politik, negara, dan pelanggaran HAM. Masalah ini lekat dengan sejarah panjang konflik Papua yang di dalamnya perempuan menjadi korban yang terberat, terutama karena adanya kekerasan seksual (pemeriksaan). Efek kekerasan ini terhadap perempuan jauh lebih traumatis apalagi jika dari kejadian itu lahir seorang anak. *Kedua*, kekerasan di “dalam rumah” yang bersumber dari adat dan konstruksi tradisional tentang gender. Konstruksi adat menghalangi perempuan untuk berdaya, misalnya, kepercayaan tentang perempuan datang bulan membawa bencana, pembagian kerja domestik yang tidak adil, sistem denda, mas kawin, dan perang suku yang menempatkan perempuan sebagai properti dan alat tukar kekuasaan laki-laki, serta eksklusi perempuan dari proses pengambilan keputusan di dalam adat. Konflik di “dalam rumah” seringkali mengakibatkan kekerasan dalam rumah tangga oleh orang-orang terdekat, terutama para suami dan saudara laki-laki. Tidak sedikit perempuan yang mengeluh bahwa dana otsus yang begitu besar membuat banyak pejabat Papua menyalahgunakannya untuk memiliki istri baru atau simpanan di luar Papua. Perempuan, terutama para istri dan anak-anak, membayar dengan mahal karena ditelantarkan. Dana otsus yang besar juga disalahgunakan untuk berpesta minuman beralkohol secara berlebihan. Akibatnya, kekerasan di dalam rumah tangga juga meningkat.

Perempuan dalam Gerakan Sosial

Konstruksi tentang perempuan di dalam dunia sosial Papua dan Indonesia, seperti yang dilukiskan dengan keras di atas, mengisyaratkan suatu dinamika perlawanan. Gambaran di atas adalah awal perlawanan. Pembuat teks di atas

sedang mempersoalkan kenyataan yang dihadapi perempuan. Pembuat teks itu adalah para perempuan yang menjadi aktivis, yang menjadi korban, dan sedang memperjuangkan kesetaraan gender. Dalam hal ini perlu kita meninjau secara umum bagaimana perjalanan pemberdayaan perempuan di Papua sejak masa Belanda hingga hari ini.

Pemberdayaan dimulai dari pendidikan. Pendidikan formal dan informal dimulai ketika Belanda membuka kesempatan bersekolah untuk anak-anak Papua, termasuk perempuan pada 1940-an di beberapa pusat pendidikan. Salah satunya yang menonjol kemudian, Zending Schoolen, yang menjadi Yayasan Pendidikan Kristen (YPK), didirikan di kampung-kampung pada 1952. Pada 2 April 1962 Gereja Kristen Injili (GKI) di Irian Barat mendirikan Pusat Pendidikan Sosial (PPS) yang sekarang menjadi Pusat Pembinaan dan Pengembangan Wanita (P3W) di Abepura. PPS menyediakan pelatihan untuk peningkatan keterampilan perempuan di kampung-kampung. Gereja Katolik juga mendirikan Sanggar Kegiatan Belajar (SKB) pada 1970-an untuk perempuan calon pendidik masyarakat kampung. Keterampilan yang diajarkan adalah menjahit, memasak, mengurus persalinan, dan keterampilan praktis lainnya. Selain informal, GKI dan Gereja Katolik juga menyediakan asrama putri untuk mendorong perempuan mempermudah mengenyam pendidikan formal (JPK-PHPP 2010: 9). Kebanyakan dari pendidikan formal yang kemudian muncul pemimpin perempuan Papua terkemuka.

Kelompok Kerja Wanita (KKW) didirikan pada 10 November 1983 di bawah pimpinan alm. Johana Rumadas dan kawan-kawan. Lembaga ini memelopori penyadaran dan pemberdayaan perempuan agar kaum perempuan bersikap kritis terhadap situasi sosial mereka. Isu pertama yang dibahas adalah masalah maskawin dan isu-isu sosial lainnya. Gerakan ini diperkuat dengan munculnya Mientje Rumbiak dari Yayasan Pemberdayaan Masyarakat Desa yang aktif di dalam forum internasional, salah satunya Konferensi Perempuan Dunia di Nairobi pada 1985. Mengingat situasi politik Orde Baru, isu yang muncul baru sebatas posisi perempuan dalam adat dan pembangunan. Masalah kekerasan terhadap perempuan dan pelanggaran HAM masih tabu. Baru dua belas tahun kemudian, tepatnya pada 1997, melalui Jaringan Kesehatan Perempuan Indonesia Timur (JKPIT) untuk wilayah Irian Jaya, isu kesehatan perempuan dikaitkan dengan isu kekerasan terhadap perempuan. Advokasi dilakukan terhadap perempuan korban yang terkait dengan PT Freeport Indonesia, perusahaan kelapa sawit di Arso dan penebangan kayu di Merauke (JPKPHPP 2010: 9–10).

Dengan bergulirnya reformasi, gerakan perempuan Papua juga berkembang pesat dan bernuansa politis. Pada 16 Januari 1999 didirikan Aliansi Perempuan Papua (APP) Mamta yang berusaha agar perempuan dilibatkan dalam Musyawarah Besar Masyarakat Adat Papua pada 2000. Berkat usaha ini, perempuan mendapatkan tempat di dalam Presidium Dewan Papua (PDP) yang berdiri pada 2000 dengan sebutan “Pilar Perempuan”. Pada saat Tim 100 Papua bertemu dengan Presiden Habibie sejumlah pimpinan perempuan Papua terlibat secara aktif. Pada 2001 APP menyelenggarakan Konferensi Perempuan Papua I pada 23–27 Juli 2001 yang melahirkan Solidaritas Perempuan Papua (SPP) dengan ketua umum pertama Beatrix Rubino Koibur. Organisasi ini berambisi menjadi wadah tunggal yang mempersatukan perempuan Papua dan menyuarakan hak-hak dasar perempuan asli Papua. Sejak kongres yang pertama, sayangnya, SPP tidak berkembang secara signifikan hingga hari ini karena manajemen yang lemah (JPKPHPP 2010: 10).

Setelah reformasi 1998 wadah baru perempuan bermunculan. Beberapa di antaranya adalah Yahamak di Timika, Humi Inane di Wamena, Solidaritas Perempuan Papua Cinta Keadilan dan Kedamaian (SP2CK2) di Biak, Lembaga Pengkajian dan Pemberdayaan Perempuan dan Anak Papua (LP3AP) di Abepura, Angganita Foundation di Abepura, Mitra Perempuan di Manokwari, Lembaga Pemberdayaan Perempuan dan Ekonomi di Sorong, Akad Cepes di Asmat, dan Tabloid Suara Perempuan Papua di Abepura. Selain dalam bentuk LSM, berbagai forum juga bermunculan, misalnya Debora Cinta Damai di Sorong dan Debra di Biak. Di Arso ada Forum Komunikasi Perempuan Arso, Forum Perempuan Sarmi, dan lain-lain (JPKPHPP, 2010: 11). Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa di kalangan perempuan telah tumbuh semacam kepercayaan diri dan kesadaran untuk pelemagaan gerakan mereka. Banyak dari wadah dan forum tersebut cukup aktif dan memberikan kontribusi signifikan pada gerakan sosial di Papua secara umum.

Di kalangan aktivis perempuan Papua, misalnya Solidaritas Perempuan Papua (SPP), istilah yang populer adalah *Mama Papua*. Istilah ini digunakan sebagai sebutan atau panggilan untuk tokoh perempuan Papua yang dihormati, berjasa dan berpengaruh di dalam masyarakatnya. Biasanya dia digambarkan pemberani dan terbuka memimpin perlawanan terhadap ketidakadilan, terutama yang dialami oleh perempuan Papua. Salah satu yang mendapatkan gelar itu adalah Beatrix Koibur. Lahir di Miokbundi, pulau kecil di Biak, pada 1939, mama ini, merupakan generasi perempuan pertama yang menikmati pendidikan modern

pertama sekolah Belanda pada 1940-an. Pada 1956 dia sudah mendapatkan ijazah mengajar Alkitab (Feith 2001).

Ketua umum pertama SPP ini menjadi terkenal sebagai “Mama Papua” setelah reformasi 1998. Dia aktif membantu korban perempuan dan anak-anak pasca-tragedi “Biak Berdarah 1998”. Sejak 1999 dia menjadi sangat vokal tentang hak-hak perempuan. Pada tahun yang sama, dalam rangka persiapan Dialog Nasional dengan Presiden Habibie 1999, dia bergabung dengan Tim 100. Menurut Beatrix Koibur, perempuan sejak dulu aktif di dalam perjuangan. Di dalam sejarah perlawanan orang Papua, gerilyawan perempuan juga aktif di dalamnya. Pada 1980-an, sejumlah perempuan terlibat aktif dalam pengibaran bendera di Jayapura dan dikirim ke penjara. Setelah reformasi, semakin banyak perempuan aktif berbicara di publik tentang represi militer. Gelar “Mama Papua” juga disandang oleh Yosepha Alomang tokoh HAM dan lingkungan asal Timika Papua yang memperoleh Goldman Prize dari AS (Giay dan Kambay 2003).⁷ Meskipun demikian, Mama Koibur menekankan bahwa keaktifan perempuan di dalam politik perlawanan, di dalam kegiatan sosial, ataupun di dalam kegiatan politik formal pemerintahan sama sekali tidak melawan struktur-struktur kekuasaan yang memang sudah dikuasai oleh kaum laki-laki (Feith 2001).

Sejak 2009 muncul upaya untuk mendorong dialog politik antara pemerintah pusat dan para pemimpin Papua dalam rangka penyelesaian konflik Papua secara menyeluruh. Upaya ini bergulir cepat di Jakarta dan Papua dalam bentuk lokakarya, seminar, dan pelatihan mediasi untuk memperkuat kelompok fasilitator internal dan menggalang dukungan dialog baik di kalangan masyarakat sipil ataupun di kalangan pemerintahan, di Papua maupun di Jakarta (ICG 2010: 24–26). Pada awal 2010 terbentuk Jaringan Damai Papua (JDP) yang diprakarsai oleh Tim Kajian Papua LIPI dan Tim Papua di bawah pimpinan Pastor Neles Tebay. JDP memiliki sekitar tiga puluh fasilitator terlatih dan puluhan fasilitator lokal di berbagai daerah. Sekitar sepuluh di antaranya adalah aktivis perempuan. Para aktivis perempuan ini terbukti juga menunjukkan peran dan kontribusi yang signifikan dalam berbagai konsultasi publik yang

⁷ Yosepha Alomang pernah menjadi korban pelanggaran HAM oleh TNI yang menjaga keamanan PT Freeport Indonesia pada 1994–1995. Sejak itu dia menjadi aktivis HAM dan lingkungan yang sangat vokal dan terkenal di Papua. Lihat <http://www.goldmanprize.org/node/66>. Lihat juga Benny Giay dan Yafet Kambai, *Yosepha Alomang: Pergulatan Seorang Perempuan Papua Melawan Penindasan* (Jayapura: Elsham Papua, 2003).

diselenggarakan oleh JDP di sebelas wilayah kabupaten dan kota di Provinsi Papua dan Papua Barat.

Perjuangan untuk “Mama Papua”

Pada bagian lain dari hiruk-pikuk politik negara di tingkat lokal ataupun pusat, terdapat perjuangan lain yang terkait dengan upaya para mama Papua di tingkat bawah, yakni di kalangan penjual sayur-mayur di pasar-pasar untuk mendapatkan haknya berjualan secara layak sebagaimana pedagang lainnya yang telah memiliki modal dan tempat usaha yang layak. Seorang intelektual muda asal Bali yang menjadi dosen Universitas Papua di Manokwari, I Ngurah Suryawan, menulis tentang mama-mama pedagang kaki lima di Jayapura sebagai berikut:

“Dari sore hari mama-mama Papua berdatangan entah dari mana mulai memenuhi halaman di depan pasar swalayan Gelael. Di lantai pertama adalah swalayan dan di lantai dua berdiri megah KFC. Mama-mama Papua berdatangan dengan membawa barang dagangan berupa sayur-sayuran, sirih pinang, buah-buahan, patatas, ubi, dan lainnya. Dengan menggendong karung-karung, para mama ini mulai menggelar tikar dan alas seadanya untuk kemudian menggelar dagangannya. Sebagian dari mereka saya perhatikan mulai mengeluarkan barang dagangan dari karung kemudian menggelarnya dalam bagian-bagian kecil. Sementara saya melihat orang-orang berbaju seragam pegawai negeri keluar masuk Supermarket Gelael dan KFC (Suryawan 2010).”

I Ngurah Suryawan melihat kenyataan ini sebagai “ketegangan (kekalahan)” orang asli Papua dengan para pendatang dalam merebutkan tempat yang paling menguntungkan dalam arena perdagangan. Mama-mama Papua terpuruk ke arena informal kaki lima. Pemandangan seperti tergambar di atas tidak hanya dapat ditemui di Jayapura, tetapi di seluruh Provinsi Papua dan Papua Barat. Suryawan menyebut juga Pasar Sanggeng Manokwari. Daftar ini dapat diperpanjang dengan menyebut kondisi mama-mama Papua di pasar-pasar di Wamena, Enarotali, Timika, Biak, Kaimana, Fakfak, Merauke, dan lain-lain. Dalam diskursus politik Papua hari ini mama-mama Papua menjadi ikon marginalisasi ekonomi orang asli Papua di tanahnya sendiri.

Mama-mama ini, khususnya yang berada di Jayapura, memperjuangkan kepentingannya dengan menggabungkan diri dalam Solpap (Solidaritas untuk Mama-mama Pedagang Asli Papua) yang dipimpin oleh Bruder Rudolf Kambayong dari Sekretariat Keadilan dan Perdamaian (SKP) pada 2008. Komite ini

menuntut pembangunan pasar khusus bagi mereka. Berbagai rapat dengan Pemerintah Kota (Pemkot), DPRD Kota Jayapura, dan DPRD Papua. Pansus yang terdiri dari tiga pokja, yaitu desain dan konstruksi, lokasi, dan pembiayaan pun dibentuk. Namun karena tidak ada dana, pada 10 Oktober 2008 Pemkot Jayapura menyerahkannya kepada Pemerintah Provinsi Papua (Suryawan 2010). Pantang menyerah, pada 14 Oktober 2008 Solpap mengirim proposal ke Gubernur Papua dan baru setahun kemudian, 14 September 2009, Solpap bertemu Gubernur Bas Sueba setelah berdemo bersama ratusan mama-mama dan mengancam menginap di kediaman resmi gubernur (*Vivanews.com*, 14 September 2009).

Karena soal mama-mama penjual sayur ini *omnipresent* dan terbuka di depan mata publik, teater marjinalisasi ini memiliki *magnitude* politik luar biasa. Komite aksi Solpap memperoleh dukungan dari berbagai lapisan. Mulai dari Pokja Perempuan MRP, senat-senat dan ormas mahasiswa, KontraS Papua, LP3A Papua, hingga lembaga-lembaga gerejawi dan Foker LSM Papua. Pada 25 Maret 2010, para calon wali kota yang sedang kampanye juga menggunakan isu mama-mama Papua untuk kampanye mereka (*Suluh Nusantara.com*, 25 Maret 2010). Usaha Solpap pun diperkuat dengan membuat petisi *online* yang hingga 29 November 2010 sudah ditandatangani oleh 3.636 pendukung (*Petitiononline.com*, 29 November 2010). Model dari Jayapura pun ditiru oleh mama-mama di Sentani. Pada 30 Maret 2010 ratusan mama pedagang di Pasar Pharaa Sentani demo ke gedung DPRD Kabupaten Jayapura, menuntut hal yang sama (*Kabarindonesia.com*, 29 November 2012). Potret di Jayapura dengan swalayan Gelael dan KFC yang megah dihadapkan dengan kondisi mama-mama yang berdagang di emperan yang kotor secara sempurna menggugah emosi dan tak perlu argumentasi lebih panjang lagi. Pasar menjadi arena strategis penggunaan modal identitas kepapuaan dalam rangka mendapatkan perhatian, pemihakan dan *privilege* dari negara.

Solpap menuntut pembangunan gedung besar khusus untuk pedagang asli Papua yang berkapasitas lima lantai. Lantai 1 dan 2 untuk komoditas basah semacam sayur, ikan, dan pinang; lantai 3 dan 4 untuk komoditas kering semacam kerajinan khas Papua, batik Papua, dan anyaman Papua; lantai 5 untuk kantor pasar, koperasi, dan ruang serba guna (*Petitiononline.com*, 29 November 2010). Pada 25 Maret 2010 Plt. Sekda Provinsi Papua Ibrahim Loupatty mengumumkan ketersediaan dana Rp5 miliar untuk persiapan membangun gedung pasar tersebut. Lokasinya di lahan bekas PD Irian Bhakti tepatnya di eks Gudang ABC di tengah-tengah kota Jayapura. Kepala Dinas

PU mengatakan tender sedang dilakukan (*Papua.posterous.com*, “Rp5 miliar untuk Bangun Pasar Mama-mama Papua,” 26 Maret 2010). Pada 25 September 2010 Gubernur Bas Suebu mengumumkan bahwa Pemerintah Provinsi Papua sudah menyiapkan tempat berjualan sementara di halaman Badan Informasi dan Komunikasi Papua. Dijanjikan, tempat itu akan ditata dengan baik, meja dan tenda akan siap pada Desember 2010 (*Antara News*, 26 September 2010). Pada 16 November 2010 Kepala Dinas PU Jansen Monim mengumumkan bahwa pasar permanen mama Papua telah didesain dan akan menghabiskan dana Rp400 miliar (*Tabloidjubi.com*, 16 November 2010). Meskipun demikian, terdapat keraguan besar apakah kemauan baik pemerintah provinsi tersebut dapat direalisasikan sebagaimana yang direncanakan.

MRP dan Pokja Perempuan

Di dalam struktur kekuasaan politik formal negara, posisi, peran dan partisipasi perempuan masih jauh dari yang diharapkan. Di kalangan legislatif, misalnya, ada ketentuan tentang jatah 30% kursi untuk kaum perempuan. Untuk Papua, persentase ini merupakan cita-cita yang masih jauh. Dari 56 anggota Dewan Perwakilan Rakyat Papua (DPRP) periode 2009–2014 terdapat lima perempuan (kurang dari 5%), yaitu Yanni dan Ina Kudiai (Komisi A.), Rosita Anwar (Komisi B), dan Magdalena Matuan dan Aksamina Hagar (Komisi E). Yang dapat dilihat sebagai kemajuan adalah kehadiran perempuan Papua dari pegunungan, yakni Ina Kudiai dan Magdalena Matuan. Namun, dari segi partisipasi dan pengaruh, dari lima anggota perempuan DPRP ini, yang paling aktif dalam kegiatan DPRP adalah Aksamina Hagar dari PBR. Yang lain sibuk urusan bisnis di luar atau memang kapasitasnya masih perlu ditingkatkan.

Di DPD RI periode 2009–2014 terdapat satu perempuan dari empat anggota yang mewakili Papua, yaitu Helena Murib yang berasal dari Papua pegunungan. Untuk anggota DPD asal Papua, mungkin akan bertambah satu perempuan yakni Ferdinanda Ibo Yatipai yang menggantikan Tonny Tesar yang terpilih menjadi Bupati Yapen pada Pilkada 2010. Untuk Papua, Helena Murib yang berasal dari pegunungan belum menunjukkan kontribusinya. Sedangkan untuk wakil Papua Barat hanya terdapat satu juga yaitu Sophia “Poppy” Mapiauw. Sophia termasuk aktif dalam berbagai kegiatan dan jika dimaksimalkan bisa memberikan kontribusi pada hasil-hasil kerja DPD RI. Di DPR RI terdapat dua perempuan dari tiga belas anggota DPR asal Papua dan Papua Barat, yakni Agustina Basik-Basik dan Irine Mandiboy. Kedua perempuan ini terlihat sangat aktif menghadiri berbagai pertemuan yang membahas masalah Papua.

Jika diukur dari daerah lain, rata-rata mungkin peran dan pengaruh perempuan di legislatif belum menonjol. Namun secara relatif, jika dikaitkan dengan keadaan sebelumnya, ada sejumlah kemajuan. Perempuan gunung sudah mulai terdidik dan mulai masuk ke parlemen. Secara prosedural tidak ada halangan-halangan yang mencolok bagi perempuan Papua untuk aktif di dalam politik formal. Masalah utamanya terletak pada ketersediaan sumber daya manusia yang memenuhi syarat untuk memasuki sektor ini. Jumlah suara yang diperoleh dan jumlah kursi yang diduduki perempuan belum berbanding lurus dengan kemajuan kualitas partisipasinya.

Jauh lebih baik daripada situasi yang digambarkan di atas, UU Otsus memberikan tempat istimewa bagi perempuan melalui lembaga inovasi baru bernama Majelis Rakyat Papua (MRP). MRP adalah produk istimewa otsus. UU Otsus Pasal 1 huruf (g) menyatakan bahwa MRP adalah lembaga representasi kultural orang asli Papua yang memiliki wewenang tertentu dalam rangka perlindungan hak-hak orang asli Papua dengan berlandaskan pada penghormatan terhadap adat dan budaya, pemberdayaan perempuan, dan pemantapan kerukunan hidup beragama. MRP di atas kertas UU Otsus adalah salah satu pilar negara bersama dengan gubernur dan Dewan Perwakilan Rakyat Papua (DPRP) (Raharusun dan Maniagasi 2008: 29-37). Pasal 29 ayat (1) UU Otsus menyatakan bahwa MRP berwenang memberikan pertimbangan dan persetujuan terhadap raperdasus. Yang membuat dan menetapkan perdasus tetap gubernur dan DPRP. Bahasa normatifnya, MRP, perdasus, dan perlindungan hak-hak orang asli Papua adalah satu sistem yang merupakan inti UU Otsus. Dalam konteks akar konflik Papua, MRP memiliki tanggung jawab utama mencegah marginalisasi orang asli Papua.

MRP dipandang oleh Abner Mansai sebagai roh otsus Papua. “Tanpa MRP, UU Otsus itu sesuatu yang mati” (Mansai 2008: 46-47). Dengan kata lain, UU Otsus kehilangan relevansi dan kekuatannya tanpa MRP. Namun, selama empat tahun pemerintah menghambat pembentukannya karena MRP dikhawatirkan menjadi *super body* yang bisa membatalkan keputusan gubernur dan DPRP, bahkan menjadi ancaman bagi keutuhan NKRI (*Tempo Interaktif*, 4 September 2003).⁸ PP 54/2004 diterbitkan setelah protes dan tekanan masyarakat sipil dan Pemprov Papua pada akhir 2004. Lebih buruk lagi, isinya mereduksi kewenangan MRP sebatas sebagai lembaga stempel untuk raperdasus yang

⁸ “Presiden Minta PP Majelis Rakyat Papua Disempurnakan,” *Tempo Interaktif*, 4 September 2003. Pernyataan Hari Sabarno dikritik oleh Agus Sumule dalam *Satu Setengah Tahun Otsus Papua: Refleksi dan Prospek* (Manokwari: Yayasan Topang, 2003), hlm. 103–105.

diajukan oleh DPRP. Dengan wewenang yang sempit, MRP baru terbentuk pada Oktober 2005. Menariknya, belum ada yang mencoba mempersoalkan ke Mahkamah Konstitusi PP 54/2004 yang dinilai bertentangan dengan UU Otsus. Untuk sementara, MRP menghadapi kenyataan pada satu sisi harapan masyarakat yang besar dan pada sisi lain wewenang yang sangat kecil. Sudah dapat disimpulkan, masyarakat kecewa dan pemerintah pusat tetap curiga.

Mengapa MRP yang didirikan sebagai perwakilan resmi orang asli Papua di dalam struktur negara RI mengambil *perempuan* sebagai salah satu dari tiga kategori? Jika ditelusuri dari sejarah perumusan UU Otsus, ternyata tidak banyak perdebatan tentang kategori perempuan di dalam perwakilan MRP. Sejak dua tahun sebelumnya, periode pasca-1999, suara politik perempuan memang menguat signifikan. Tanda terpentingnya adalah bahwa para aktivis perempuan Papua berhasil memasukkan kategori perempuan di dalam Presidium Dewan Papua (PDP) sebagai salah satu pilarnya. Kebangkitan perempuan Papua di arena politik tampaknya juga mempermudah proses tersebut.

Menurut Agus Sumule, Agus Rumansara yang merupakan aktivis LSM Papua terkemuka pada 2001 di Hotel Sentani Indah mengusulkan unsur perempuan dijadikan salah satu dari unsur MRP. Rumansara tidak tiba-tiba mengusulkan hal ini. Di belakangnya ada aktivis perempuan terkemuka semacam Beatrix Koibur, Sophia Mapiaw, Grace Rumansara, Regi Aragai, Selvy Sanggenafa, dan lain-lain yang mendukungnya dan telah mengampanyekan ide tersebut di kabupaten-kabupaten di seluruh Papua. Persiapan dilakukan dengan matang melalui lokakarya dan penyiapan calon. Sayangnya calon-calon yang sudah disiapkan dengan matang oleh kalangan LSM justru tidak terakomodasi (Komunikasi pribadi dengan Agus Rumansara melalui telepon dan pesan singkat, 19 Desember 2010). Panitia seleksi anggota waktu itu dikendalikan oleh Kesbang Provinsi Papua yang merupakan kepanjangan tangan dari Jakarta. Terlepas dari itu, terlihat bahwa banyak pihak tidak keberatan dengan pemberian posisi dan peran perempuan yang strategis. Setidaknya, tidak ada keberatan yang berarti di kalangan para perumus draf UU Otsus pada saat itu (wawancara dengan Agus Sumule di Jayapura, 13 Juli 2010).

Keberadaan otsus dan MRP menjadi semacam pembuka peluang bagi perempuan untuk diakui keberadaannya di dalam struktur negara RI. Melalui Pasal 19 UU 21/2001 tentang Otsus, keterwakilan perempuan dalam MRP diberi tempat utama di samping adat dan agama. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa MRP beranggotakan orang-orang asli Papua yang terdiri atas wakil-

wakil adat, wakil-wakil agama, dan wakil-wakil perempuan yang jumlahnya masing-masing sepertiga dari total anggota MRP. Melihat pentingnya tugas MRP yang tercantum dalam pasal 20 dan 21 UU Otsus, maka posisi perempuan dalam keanggotaan MRP menjadi sama pentingnya dengan perwakilan, adat dan agama. Perempuan tidak hanya dilihat sebagai kategori keterwakilan tetapi juga dilihat sebagai salah satu isu utama dalam kehidupan orang asli di Papua. Dari segi ini UU Otsus adalah UU yang lebih maju dari segi gender dibandingkan dengan apa yang berkembang di Aceh yang sama-sama menikmati otonomi khusus.

Menjelang berakhirnya jabatan MRP 2010, Pokja Perempuan MRP mencatat prestasi penting dengan menghasilkan laporan pendokumentasian kekerasan dan pelanggaran HAM perempuan Papua. Program pendokumentasian ini dikerjakan bersama dengan jaringan masyarakat sipil perempuan di berbagai belahan Tanah Papua dan jaringan Komnas Perempuan di Jakarta. Pendokumentasian yang ambisius ini bermaksud mengungkap segala macam kekerasan terhadap perempuan sejak 1963 hingga 2010. Tim Jaringan mewawancarai secara mendalam 261 responden dalam kurun tiga bulan di tiga belas kabupaten/kota yang dianggap rawan kekerasan terhadap perempuan. Hasilnya, suatu gambaran yang komprehensif tentang berbagai macam kekerasan yang dialami perempuan, baik yang bersumber dari keluarga terdekat (KDRT), budaya (adat) maupun struktur (negara) (JKPHPP 2010). Suatu langkah awal yang bisa dijadikan pijakan bagi anggota MRP berikutnya untuk melanjutkannya menjadi suatu program dalam rangka mengurangi praktik kekerasan dan yang terpenting memberdayakan perempuan untuk suatu keseimbangan hubungan gender.

Selama penelitian di lapangan, ada enam narasumber tokoh perempuan Papua yang sebagian besar kegiatannya terkait dengan Pokja Perempuan MRP. Keenam perempuan tersebut memiliki latar belakang organisasi yang berbeda sebelumnya. Sebagian besar dari mereka hingga 2010 menjabat sebagai anggota MRP dari unsur perempuan. Keenam perempuan tersebut adalah:

1. Hana Hikoyabi (Wakil Ketua II MRP)
2. Mientje Rumbiak (Anggota MRP Pokja Perempuan)
3. Ida Kalasin (Anggota MRP Pokja Perempuan)
4. Anike Sabami (Anggota MRP Pokja Perempuan)
5. Ida Faidiban (Pengurus Dewan Adat Papua)
6. Fientje Jarangga (Staf Ahli MRP)

Keberhasilan para tokoh perempuan MRP ini menjadi tokoh menonjol di ranah publik di Papua tidak dapat dilepaskan dari latar belakang pendidikan yang mereka nyam selama ini. Jika dilihat dari latar belakang keluarga, keenam perempuan tersebut berasal dari keluarga yang juga relatif berpendidikan. Hal ini secara tidak langsung dapat dilihat dari latar belakang pekerjaan orang tua, terutama ayah. Latar belakang pekerjaan orang tua ini memberi peluang yang cukup bagi keenamnya untuk mendapatkan akses pendidikan dibandingkan dengan perempuan kebanyakan di Papua yang berasal dari keluarga petani atau nelayan di kampung.

Tabel 1.
Latar Belakang Pekerjaan Orang Tua

| No. | Nama | Pekerjaan Orang Tua | |
|-----|------------------|------------------------------|--------|
| | | Bapak | Ibu |
| 1. | Mientje Rumbiak | Pegawai Pemerintahan Belanda | |
| 2. | Ida Kalasin | Mantri | Suster |
| 3. | Fientje Jarangga | Karyawan Pertamina Sorong | |
| 4. | Hana Hikoyabi | Penginjil | Petani |
| 5. | Ida Faidiban | Kepala Sekolah Sekolah Dasar | |
| 6. | Anike Sabani | Pegawai Departemen PU | |

Tabel 2.
Latar Belakang Pendidikan

| No. | Nama | Latar Belakang Pendidikan |
|-----|------------------|--|
| 1. | Mientje Rumbiak | S1 Universitas Gajah Mada |
| 2. | Ida Kalasin | S1 Universitas Cenderawasih |
| 3. | Fientje Jarangga | Sarjana Muda FIHES |
| 4. | Hana Hikoyabi | S1 Universitas Cenderawasih |
| 5. | Ida Faidiban | SMA Negeri 1 Abepura |
| 6. | Anike Sabami | S1 Sekolah Tinggi Ilmu Hukum Manokwari |

Di antara keenam tokoh perempuan yang diwawancarai ini, terdapat salah satu yang merupakan kekecualian, yakni Ida Faidiban. Meskipun ayahnya seorang kepala sekolah, dukungan pendidikan dari ayahnya dapat dikatakan minimal. Dia tidak dapat melanjutkan pendidikannya hingga perguruan tinggi

karena sebagai anak perempuan dia diharapkan akan mendatangkan “harta” dari calon suaminya. Ketika dia menikah, agar tidak terjadi konflik dan disetujui oleh orang tuanya, dia membayar sendiri maskawin yang diberikan kepada keluarganya sendiri. Kondisi yang sulit di dalam keluarga ternyata tidak menghalanginya untuk aktif dalam kegiatan sosial politik. Dia menjadi salah satu aktivis perempuan yang dengan setia bekerja untuk Dewan Adat Papua (DAP). Pengalaman organisasi dan pekerjaannya membuat dia sebagai aktivis muda yang cukup disegani di kalangan perempuan Papua (wawancara dengan Ida Faidiban, 15 Juli 2010 di Padang Bulan, Jayapura).

Di samping latar belakang pendidikan, keenam perempuan ini kaya dengan pengalaman berorganisasi dari organisasi gerejawi, partai politik ataupun lembaga swadaya masyarakat. Pengalaman-pengalaman di atas yang terlihat dari sedikit perempuan di Papua menggambarkan bahwa latar belakang keluarga dan pendidikan sangat berpengaruh pada akses yang diterima oleh perempuan untuk masuk dunia publik. Selain itu, tidak kalah pentingnya adalah dukungan suami yang memiliki pendidikan yang setara sehingga paham terhadap posisi perempuan yang tidak harus hanya bergelut dengan pekerjaan domestik. Jika suami tidak memiliki pemahaman yang terbuka akan sulit juga bagi perempuan yang sudah berkeluarga dan seringkali dituduh sebagai penyebab bubarnya rumah tangga mereka karena konflik kepentingan urusan domestik dengan pekerjaan di luar rumah.

Kuota untuk perempuan berdasarkan UU No. 2/2011 membuka peluang bagi perempuan untuk masuk partai politik. Pada awalnya partai politik memilih perempuan sekadar untuk memenuhi quota dengan mengabaikan potensi perempuan itu sendiri. Kenyataan ini membuka ruang yang lebar bagi lembaga-lembaga yang ada untuk melakukan penyiapan dan pendampingan pada perempuan yang akan terjun ke dunia politik. Sejauh ini bentuk pendampingan masih formalistik dan belum mengubah pola pikir adat atas posisi politik perempuan. Pada praktiknya lembaga pendamping ini terbatas sebagai alat untuk mendapatkan rekomendasi bagi perempuan yang akan masuk bidang politik (wawancara dengan Anike Sabami, 13 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura). Rekomendasi dari lembaga yang dianggap memiliki cukup pengetahuan mengenai perempuan-perempuan mana saja yang memiliki cukup kemampuan untuk masuk dunia politik memang bisa menjaga kualitas perempuan itu sendiri, tetapi di sisi lain membuka manipulasi bagi lembaga tersebut atas perempuan-perempuan tertentu.

Satu hal yang penting dari peran perempuan di Papua adalah sulitnya mencari figur perempuan yang bisa diterima melewati batas agama, adat, dan sosial di Papua. Beragamnya suku dengan tradisi dan adat serta keyakinan yang berbeda membuat perempuan Papua kesulitan memilih perempuan yang bisa dijadikan figur pemersatu berbagai pandangan dan kepentingan mereka. Selain itu tidak dijamin bahwa perempuan yang masuk dunia politik akan mendukung tokoh sesama perempuan sebagai akibat perbedaan-perbedaan di atas. Jikalau ada perempuan yang bisa mewakili perempuan Papua melintasi batas-batas yang telah disebutkan di atas, dia telah hadir menjadi perempuan elite yang “sibuk” dengan urusan politik nasional. Sangat ironis ketika pendidikan dianggap sebagai salah satu faktor penting bagi peningkatan peran perempuan di sisi lain ketika pendidikan telah terbuka lebar dan perempuan memiliki akses di bidang pendidikan, mereka cenderung menggunakan kemampuannya untuk meraih posisi politik (masuk parpol) yang memiliki dampak lebih ke pribadi daripada untuk masyarakat perempuan Papua.

PENUTUP

Di dalam konstruksi normatif adat dan praktik sosial sehari-hari Papua, dapat dikatakan secara simplistis bahwa perempuan secara umum ditempatkan sebagai subordinat dari dunia laki-laki. Keadaan ini ditemukan tidak hanya di kalangan perempuan di dataran rendah, tetapi juga di pegunungan. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa di kedua area tersebut, terdapat variasi kondisi subordinasi terhadap perempuan. Ada kelompok suku yang memang ketat menjalankan adat dan tidak memberi ruang sedikit pun bagi perubahan hubungan gender. Pada kelompok suku lain, secara terbatas ruang untuk perubahan gender dimungkinkan. Jelas terdapat ruang bagi perempuan untuk berkembang dan terutama memiliki suara dalam proses pengambilan keputusan yang hasilnya bisa memengaruhi perubahan kondisi perempuan.

Konstruksi adat memang menjadi kerangka dasar hubungan gender di kebanyakan suku di Papua, tetapi dalam perkembangan sejarah Papua, konstruksi adat juga diperkaya oleh kehadiran gereja, pemerintah Belanda, dan kemudian pemerintah Indonesia yang memperkenalkan konstruksi yang agak berbeda dengan adat. Yang paling penting dari kehadiran institusi dengan otoritas baru ini adalah perkenalan perempuan dengan institusi pendidikan dan birokrasi modern. Para perempuan diberikan keterampilan dan pengetahuan sebagai modal budaya baru yang memungkinkannya memiliki kuasa baru untuk setidaknya memahami kondisi eksistensial secara jernih dan berjarak.

Dari situ mulailah perempuan secara kritis mampu mempertanyakan keadaan dan *reasons of being* hubungan gender yang sudah ada turun-temurun. Jika dimungkinkan, para perempuan yang sudah terdidik oleh institusi pendidikan modern akan menjadi pelopor perubahan.

Secara individual kebangkitan perempuan difasilitasi oleh keluarga inti. Kebanyakan perempuan yang mengenyam pendidikan modern dan mengalami mobilitas sosial yang tinggi dan memiliki peran yang penting dalam kehidupan publik muncul dari keluarga pegawai atau kelas menengah modern. Di samping lingkungan keluarga yang terbatas, di lingkungan sosial yang lebih luas, sejak akhir 1980-an telah tumbuh gerakan masyarakat sipil yang ditandai dengan munculnya LSM-LSM yang memberikan ruang bagi aktivis perempuan. Kenyataan itu terjelaskan melalui pengamatan terhadap sejumlah tokoh perempuan yang sebagian besar menjadi anggota Pokja Perempuan di MRP. Kelompok ini dapat dikatakan merupakan generasi kedua atau ketiga yang mengalami proses pendidikan modern dan sempat aktif di LSM. Mobilitas yang dialami oleh kelompok ini ditentukan oleh motivasi individual, tetapi juga dipercepat oleh kondisi keluarga dan konteks sosial politik baru yang mendukungnya.

Dalam konteks konflik Papua-Jakarta, kondisi perempuan tentu tidak seperti perempuan subordinat yang berada di daerah yang relatif damai. Kondisi perempuan Papua menjadi tampak dan memang lebih dramatis karena kekerasan yang dialaminya tidak hanya bersumber dari dominasi laki-laki yang secara absah diteguhkan di dalam konstruksi adat dan terwujudkan di dalam kekerasan di dalam rumah tangga. Kekerasan yang dialami perempuan Papua juga bersumber dari konflik politik yang menahun antara Jakarta dan Papua. Konflik politik itu menghasilkan kekerasan politik yang berlangsung lebih dari 40 tahun. Dalam kaitan dengan itu, perempuan juga menjadi bagian yang lemah dan rentan serta terbukti menjadi korban yang paling menderita di samping anak-anak dan kaum laki-lakinya. Kekerasan oleh aparat negara tidak hanya meresapkan rasa takut di pikiran, rasa dendam di hati, tetapi juga rasa luka traumatis di bagian tubuh perempuan yang paling pribadi dalam bentuk kekerasan seksual.

Meskipun demikian, terdapat kemajuan berarti dalam hal posisi dan peran serta ruang politik bagi perempuan untuk emansipasi gender. Keberadaan unsur perempuan di dalam MRP adalah *milestone* gerakan perempuan di Papua dan mungkin juga di Indonesia. Untuk pertama kalinya di Indonesia terdapat suatu

bagian dari lembaga negara yang dipersiapkan dan dibangun menurut kategori gender. Kategori perempuan dan perempuan itu sendiri diuntungkan karena perempuan Papua tidak hanya bisa menjadi bagian dari anggota Pokja Perempuan, tetapi juga bisa menjadi anggota MRP dari unsur adat atau gereja. Jika jumlah anggota Pokja Perempuan sebanyak sepertiga dari semua anggota MRP, dalam kenyataan jumlah perempuan bisa mencapai lebih dari sepertiga jika perempuan juga bisa masuk kategori adat atau agama yang pada praktiknya tidak tertutup bagi perempuan.

Mengingat posisi dan peran perempuan yang strategis di dalam MRP khususnya dan di dalam dinamika politik Papua pada umumnya, serta diperkuat oleh organisasi masyarakat sipil yang bergerak dalam penguatan posisi perempuan, prospek kontribusi kalangan pemimpin perempuan di dalam penyelesaian konflik Papua sangat terbuka. Kini melalui pendokumentasian kekerasan yang dialami perempuan Papua dalam kurun yang panjang, langkah baru pasti akan terus bergulir. Perempuan akan merebut tempat penting dalam wacana politik di antara konflik dan perdamaian. Seiring dengan wacana dan gerakan yang mendorong dialog Jakarta-Papua sebagai jalan penyelesaian konflik, sudah sepantasnya unsur perempuan Papua dilibatkan di dalam prosesnya, baik dalam tahap pradialog, dialog maupun pascadialog. Pada persiapannya dua tahun terakhir ini, kontribusi aktivis perempuan di dalamnya sangat signifikan.

PUSTAKA ACUAN

- Budiardjo, Carmel dan Liem Soei Liong. 1988. *The Obliteration of a People*. London: Tapol.
- Chauvel, Richard, "Electoral Politics and Democratic Freedoms in Papua," dalam Edward Aspinall dan Marcus Mietzner (eds.), *Problems of Democratization in Indonesia: Elections, Institutions and Society* (Singapore: ISEAS, 2010).
- Feith, Anne, "Mama Papua," dalam *Inside Indonesia*, 67: Jul-Sep 2001, www.insideindonesia.org.
- Giay, Benny dan Yafet Kambai. 2003. *Yosepha Alomang: Pergulatan Seorang Perempuan Papua Melawan Penindasan*. Jayapura: Elsham Papua.
- Griapon, Alexander L. 2008. *Jauh, Dekat, Hulu Sungai Grime: Babakan Awal Perubahan Pola Pikir Orang Asli Papua*. Jayapura: Tabura dan Pemerintah Kabupaten Jayapura.
- Heider, Karl G. 1979. *Grand Valley Dani: Peaceful Warriors*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Heider, Karl G. 1970. *The Dugum Dani*. Chicago: Aldine Publishing Co. ICG, "Radicalisation and dialogue in Papua," *Asia Report No. 188*. 11 Maret 2010

- JPKPHPP, “Stop Sudah! Kekerasan & Pelanggaran Hak Asasi Manusia terhadap Perempuan Papua 1963–2009”. *Hasil Pendokumentasian Bersama Jaringan Pendokumentasian Kekerasan dan Pelanggaran HAM Perempuan Papua* [POKJA Perempuan MRP dan Komnas Perempuan, Edisi 19 April 2010.
- Mansai, Abner. 2008. “MRP di Persimpangan Jalan”, dalam Yusman Conoras (ed.). *MRP Kitong Pu Honai*. Jayapura: Foker LSM Papua.
- Mansoben, Johszua Robert. 1995. *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya*. Jakarta-Leiden: LIPI-RUL.
- Mietzner, Marcus. 2009. “Autonomy, Democracy and Internal Conflict,” dalam Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistyanto (eds.). *Deepening Democracy in Indonesia? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*. Singapore: ISEAS.
- Presidium Dewan Papua. 2000. *Ketetapan Kongres Papua II: Pelurusan Sejarah Papua Barat* (Tidak diterbitkan).
- Raharusun, Anton dan Frans Maniagasi. 2008. “Meletakkan MRP dalam Konstitusi Negara, Sebuah Gagasan Awal,” dalam Yusman Conoras (Ed.), *MRP Kitong Pu Honai*. Jayapura: Foker LSM Papua.
- Solossa, Jacobus P. 2005. *Otonomi Khusus Papua: Mengangkat Martabat Rakyat Papua di Dalam NKRI*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Sumule, Agus. 2003. *Satu Setengah Tahun Otsus Papua: Refleksi dan Prospek*. Manokwari: Yayasan Topang.
- Suryawan, I Ngruh. 2010. “Politik Ruang Pasar dan Perjuangan Mama-mama Papua” dalam *Journal Bali*, 14 November 2010, http://www.journalbali.com/news_1/politik-ruang-pasar-dan-perjuangan-mama-mama-papua.html, diakses 29 November 2010.
- Sutrisno, Eri (ed.). 2008. *Dari Kampung ke Kampung*. Jayapura: Suara Perempuan Papua.
- Tekege, Petrus. 2007. *Perempuan Papua*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Timmer, Jaap. 2007. “Erring Decentralization and Elite Politics in Papua,” dalam Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken (eds), *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Soeharto Indonesia* (Leiden: KITLV Press.).
- Widjojo, Muridan S. (ed.). 2009. *Papua Road Map*. Jakarta: YOI dan LIPI.
- Widjojo, Muridan S. 1996. *Sistem Sosial Kepemimpinan dan Pergeseran pada Masyarakat Dani Balim di Irian Jaya*. Jakarta: LIPI.
- Widjojo, Muridan S. 2006. “Non-State Actors dan the ‘cycle’ of violence in Papua”, makalah tak terbit dipresentasikan dalam lokakarya *Conflict, Violence and Displacement in Papua*, Refugee Studies Centre (RSC), St. Anthony College, Oxford, 26 October 2006.
- Yektiningtyas-Modouw, Wigati. 2008. *Helaehili dan Ehabla: Fungsinya dan Peran Perempuan dalam Masyarakat Sentani Papua*. Yogyakarta: Adi Cita Karya Nusa.

Sumber Media Cetak dan Internet

Antara News, “Aksi OPM Resahkan Puncak Jaya,” 21 April 2010, diakses 28 November 2010.

Antara News, “Pemprov Siapkan Tempat Berjualan “Mama Papua,” 26 September 2010.

Antara News, “Anggota OPM Berkeliaran di Puncak Jaya,” 26 April 2010, diakses pada 28 November 2010. *Westpauamedia.info*, “50 members of US congress call on Obama to place West Papua at the top of his foreign policy agenda, diakses 7/12/2010.

Kabarindonesia.com, “Mama-mama Papua Demo ke DPRD”, diakses 29 November 2010.

Kompas.com, “Penembakan Puncak Jaya Dilakukan oleh OPM”, 21 April 2010, diakses pada 28/11/2010.

Papua.posterous.com, “Rp5 M untuk Bangun Pasar Mama-mama Papua”, 26 Maret 2010.

Sinar Harapan, “Kembalikan Otsus dan Tuntut Papua Merdeka”, 19 Juni 2010.

Suluh nusantara.com, “Mama-mama Papua Menjadi Komoditas Jelang Pemilukada Kota Jayapura”, 25 Maret 2010, diakses 29/11/2010.

Tabloidjubi.com, “Mubes MRP: Otsus Gagal”, 17 Juni 2010, diakses pada 28 November 2010.

Tabloidjubi.com, “Pasar Permanen Mama Papua Telah Didesain”, 16 November 2010, diakses 29/11/2010.

Tempo Interaktif, “Presiden Minta PP Majelis Rakyat Papua Disempurnakan,” 4 September 2003.

Vivanews.com, “Mama-mama Papua Demo Rumah Gubernur”, 14 September 2009.

Wawancara

Agus Sumule, 13 Juli 2010 di Kota Jayapura.

Alm. Agus A Alua, 12 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura.

Anike Sabami, 13 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura.

Fientje Jarangga, 14 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura.

Hana Hikoyabi, 12 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura.

Ida Faidiban, 15 Juli 2010 di Padang Bulan, Jayapura.

Mientje Rumbiak, 14 Juli 2010 di Kotaraja, Jayapura