



PERDAMAIAN DI TANAH PAPUA: MERAWAT PERJUMPAAN WAJAH DAN MENCIPTAKAN NARASI BERSAMA DALAM PERSPEKTIF TEOLOGI PASTORAL SOSIAL

NATANAEL TARIGAN

SEKOLAH TINGGI FILSAFAT TEOLOGI GKI I.S KIJNE JAYAPURA
tarigannatanael45@gmail.com

ABSTRAK

Tanah Papua merupakan wilayah yang secara historis dan struktural tidak terlepas dari dinamika konflik. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji peran perempuan Sentani dalam proses penyelesaian konflik komunal melalui perspektif teologi pastoral sosial. Pengayaan contoh-contoh model perdamaian sangat penting ditawarkan, ketika situasi konflik terus berlanjut sebagai pelajaran bersama untuk merengkuh damai di Tanah Papua. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif-naratif dan etnografi pastoral, penelitian ini menganalisis praktik budaya waimam sebagai kearifan lokal yang memungkinkan perempuan berperan sebagai mediator perdamaian meskipun berada dalam struktur patriarkal yang membatasi akses mereka terhadap ruang adat. Temuan menunjukkan bahwa perempuan Sentani melalui identitas noken dan kani mampu merawat perjumpaan wajah dan membangun narasi baru yang mencegah eskalasi konflik dan sekaligus dapat meletakkan aspirasi mereka di hadapan ondoafi. Teori segitiga konflik Galtung (Sikap-Perilaku-Kontradiksi) dan teori pencegahan konflik Leatherman digunakan sebagai kerangka analisis. Hasil penelitian dikonstruksi ke dalam teologi pastoral sosial melalui tiga langkah praksis pastoral: konfrontasi, konfirmasi, dan konfigurasi—yang mengandaikan gereja sebagai komunitas sadar konflik yang mampu hadir secara autentik di tengah pergumulan umat. Implikasi teologis dari temuan ini menegaskan bahwa perjumpaan wajah yang merawat pathos komunitas merupakan lokus teologi praksis yang relevan bagi perdamaian di Tanah Papua. Dalam hal ini konstruksi peran penjanga perdamaian menjadi lebih utama dari pada mendamaikan itu sendiri.

Kata Kunci: Teologi Pastoral Sosial; Noken Dan Kani; Budaya Waimam; Perdamaian; Konflik Di Papua; Damai Dalam Narasi Baru

ABSTRACT

Tanah Papua has been historically and structurally inseparable from conflict dynamics. This study aims to examine the role of Sentani women in communal conflict resolution through the lens of social pastoral theology. Diversification of examples of reconciliation models is needed when conflict situations still exist as a shared lesson to embrace peace in Tanah Papua. Using a qualitative-narrative and pastoral ethnographic approach, this research analyzes the waimam cultural practice as indigenous knowledge that enables women to serve as peace mediators despite operating within a patriarchal structure that limits their access to customary spaces. Findings indicate that Sentani women, through their identities as noken and kani, are capable of nurturing face-to-face encounters and constructing new narratives that prevent conflict escalation. Galtung's conflict triangle theory (Attitude-Behavior-Contradiction) and Leatherman's conflict prevention theory serve as analytical frameworks. The research findings are constructed into social pastoral theology through three pastoral praxis steps: confrontation, confirmation, and configuration—which presuppose the church as a conflict-aware community capable of authentic presence amid the struggles of its congregation. The theological implications affirm that face-to-face encounters that nurture communal pathos constitute a relevant locus of practical theology for peace in Tanah Papua. Furthermore, the construction of the role of peacekeepers is more important than the peacemaking intervention itself.

Keywords: Social Pastoral Theology; Noken And Kani; Waimam Culture; Reconciliation; The Conflict In Papua; Peace In New Narratives

1. PENDAHULUAN

Tanah Papua merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang secara berkesinambungan diwarnai oleh konflik lintas generasi. Sejak masuknya kekuatan asing ke pulau Papua pada 1828, rentetan konflik terus menerus terjadi (Kossay, 2011: 3). Konflik di Papua dapat dipetakan ke dalam tiga periode utama: pertama, 1963–1998, yang ditandai oleh pemberontakan kelompok Papua yang menginginkan kemerdekaan dan pendekatan keamanan militeristik dari pemerintah; kedua, 1998–2001, periode reformasi yang memunculkan ketegangan antara penduduk asli dan pendatang; ketiga, 2001 hingga kini, konflik pada masa otonomi khusus yang semakin meluas secara horizontal (Kossay, 2011:55-65). Dalam situasi demikian, gereja melalui pelayanan pastoral dipanggil hadir sebagai agen perdamaian yang autentik.

Studi perdamaian dalam konstruksi budaya lokal telah berkembang pesat dari berbagai disiplin ilmu. Setelah era Reformasi 2000-an, gereja-gereja dan komunitas adat di Indonesia mulai mengeksplorasi kearifan lokal sebagai instrumen resolusi konflik. Bräuchler (2009:9-10) mencatat beragam praktik lokal yang berhasil memfasilitasi rekonsiliasi pascakonflik di berbagai wilayah Indonesia, mulai dari konsep baka di Maluku, peusijeuk di Aceh, hingga motambu tana di Sulawesi Tengah. Ririhena-de Wanna (2016) juga memperlihatkan bagaimana praktik makan begibung di Lombok menjadi ruang baru bagi perdamaian antarumat beragama. Kearifan lokal terbukti lebih efektif sebagai simbol mediasi karena berakar dalam identitas dan pengalaman komunitas yang bersangkutan.

Penelitian ini berfokus pada peran perempuan Suku Sentani, Kabupaten Jayapura, dalam proses penyelesaian konflik komunal. Perempuan Sentani, meskipun berada dalam struktur patriarkal yang membatasi akses mereka pada ruang adat (obe), memiliki kemampuan unik dalam merawat perjumpaan wajah dan membangun narasi baru sebagai bentuk intervensi pastoral. Topik ini pertama kali dikaji secara mendalam dalam disertasi doctoral penulis di STFT Jakarta (2020) dengan judul *Perempuan dan Penyelesaian Konflik: Sebuah Studi Teologi Pastoral Sosial terhadap Peranan Perempuan dalam Proses Perdamaian di Suku Sentani, Kabupaten Jayapura*.

Pertanyaan utama yang diajukan dalam penelitian ini adalah: Bagaimana budaya waimam perempuan Sentani dapat dipahami sebagai intervensi perdamaian dalam konteks konflik komunal, dan apa implikasinya bagi konstruksi teologi pastoral sosial untuk perdamaian di Tanah Papua? Adapun tesis yang dikembangkan dalam tulisan ini adalah bahwa gereja yang pastoral adalah gereja yang sadar konflik dan mampu mengatasi konflik itu melalui tiga langkah pastoral: konfrontasi, konfirmasi, dan konfigurasi; sebuah model yang terinspirasi dari kearifan perempuan Sentani dalam merawat perjumpaan wajah dan membangun narasi perdamaian.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan strategi penelitian etnografi pastoral, sebagaimana dikembangkan oleh Moschella (2008, 2018: 20-21). Etnografi pastoral merupakan metode yang menggabungkan observasi lapangan, wawancara mendalam, dan analisis narasi dalam konteks pelayanan teologis. Pendekatan ini dipilih karena mampu mengungkap praktik-praktik kehidupan sehari-hari yang memiliki dimensi teologis-pastoral, khususnya dalam konteks komunitas adat.

Data primer diperoleh melalui serangkaian wawancara mendalam yang dilakukan pada tahun 2017 dan 2019 di Sentani dan Jayapura, Kabupaten Jayapura. Narasumber meliputi perempuan Sentani yang berperan sebagai mediator konflik, tokoh adat, dan pemimpin komunitas (Monim, 2017; Mokai, 2017; Sokoy, 2017; Wally, H., 2017; Mansoben, 2017; Ohee, 2017; Nere, 2017; Maloali, 2017; Boas, 2019; Ester, 2019; Paulus, 2019; Ruth, 2019). Data sekunder diperoleh dari kajian literatur teologi pastoral sosial, teori konflik, dan studi etnografi budaya Sentani.

Analisis data mengikuti tiga tahap yang dikembangkan oleh Moschella (2018: 6): pertama, pemberdayaan narasi komunitas yang terpinggirkan melalui ruang saling mendengar dan berbagi cerita; kedua, identifikasi dan dekonstruksi narasi-narasi perusak; ketiga, konstruksi narasi baru sebagai dasar hidup bersama. (Moschella, 2018: 20-21) Kerangka teoritis yang digunakan mencakup teori segitiga konflik Johan Galtung (2003: 161 dan 229), teori pencegahan konflik Leatherman dkk. (1999), dan teori pastoral sosial dari Lartey (2003), Miller-McLemore (1999:88), Neuger (2001: 43 dan 73), Patton (2005:43), serta LaMothe (2017).

Validitas penelitian dijamin melalui triangulasi data: perbandingan antara data lapangan, kajian literatur, dan perspektif teologis; serta member checking dengan beberapa narasumber kunci. Seluruh wawancara dilakukan dengan persetujuan narasumber, dan identitas mereka dilindungi sesuai etika penelitian kualitatif.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1. Perempuan Sentani dan Penyelesaian Konflik

Papua dan konflik adalah dua kata yang nyaris tidak terpisahkan dalam wacana pembangunan dan sejarah sosial pulau di ujung timur Indonesia ini. Laut, daratan, hutan, dan sumber daya alam Papua mengandung narasi-narasi yang beraroma konflik lintas generasi. Dalam konteks ini, perempuan Sentani telah lama memainkan peran yang kerap tak terlihat namun sangat signifikan.

Identitas perempuan Sentani dalam kehidupan sehari-hari terwujud dalam dua simbol utama: *noken* dan *kani*. *Noken*—tas tradisional yang dirajut dari kulit kayu atau rerumputan—merepresentasikan peran perempuan sebagai pengelola sumber daya [ekonomi dan sosial] keluarga dan sebagai penjaga martabat saudara laki-lakinya. Bila terjadi konflik yang harus diselesaikan melalui denda adat, perempuan sebagai *noken* mencari dan menyediakan semua yang dibutuhkan untuk pendamaian itu (Monim, 2017). Sementara *kani*, yang berarti bumi; melambangkan peran perempuan dalam produksi dan reproduksi kehidupan serta kapasitasnya untuk memeluk segala keadaan dan musim layaknya bumi (Mokai, 2017; Yektingtyas-Modouw, 2008: 9).

Dua identitas ini menempatkan perempuan Sentani dalam posisi multiplisitas diri yang unik: mereka terikat pada kampung suami (tempat hidup kini) sekaligus tidak terlepas dari kampung asal (tempat akar kekerabatan). Lassiter (2015: 4) menyebut kapasitas ini sebagai kemampuan merekognisi subjek-subjek yang lain ke dalam diri—sebuah kecakapan yang memungkinkan perempuan bergerak melampaui aturan struktural. Keharusan berada di antara dua kampung inilah yang menjadi modal sosial perempuan Sentani dalam memediasi konflik antarkampung.

Budaya *waimam* (cross-cousin marriage) merupakan inti dari kapasitas mediasi ini. Pattikawa (2016:5) mencatat bahwa sekitar 40% pria Sentani masih mencari istri ke *yowatena* (tempat kawin sesuai tradisi). Tradisi ini mengikat kekerabatan antarkampung di sekitar Danau Sentani (Mansoben, 1995:198; Wally, H., 2015: 33). Perempuan yang berasal dari *yowatena* menjadi penjamin kesinambungan hubungan kekerabatan, bahkan di saat konflik muncul. Bila ikatan *waimam* telah berlangsung tiga generasi berturut-turut, ia menjadi *anuwhenna*—kekerabatan permanen yang tidak dapat ditolak permintaannya (Mansoben, 1995; Wally, H., 2017: 32).

Secara simbolis, perempuan yang menikah ke kampung lain disebut *yonime*—pembawa damai—yang memberi inspirasi perdamaian kepada pimpinan adat (Yektingtyas-Modouw, 2008: 9). Dalam praktik sehari-hari, perempuan Sentani mengintervensi konflik terutama pada tingkatan laten, yakni sebelum konflik mencapai fase kekerasan terbuka. Percakapan di atas perahu saat menangkap ikan dan ketika membuka kebun bersama menjadi ruang strategis bagi mereka untuk memantau gejala konflik dan membangun narasi tandingan (Monim, 2017; Sokoy, 2017).

Meskipun demikian, perempuan Sentani menghadapi pembatasan struktural yang signifikan. Dalam tatanan adat, semua persoalan kemasyarakatan diselesaikan di *obe* (ruang tamu paling depan rumah adat) yang hanya boleh dimasuki oleh laki-laki. Keputusan kampung sepenuhnya dihasilkan dari pemufakatan di *obe* tersebut. Namun temuan penelitian ini mengungkap bahwa perempuan memiliki cara-cara halus yang efektif untuk menyalurkan pertimbangan dan aspirasi mereka ke dalam proses pengambilan keputusan itu—terutama melalui pengaruh mereka atas suami yang duduk di *obe*.

3.2. Analisis Konflik Melalui Teori Galtung

Untuk memahami sejauh mana intervensi perempuan Sentani ini efektif, kerangka teori segitiga konflik Johan Galtung (2003) menjadi sangat relevan. Galtung memahami penyelesaian konflik sebagai upaya mengurangi penderitaan (*dukkha*) dan meningkatkan kehidupan yang baik (*sukha*) bagi semua pihak, termasuk harmoni dengan alam (Galtung, 2003: 160). Teorinya menempatkan konflik dalam tiga sudut segitiga yang saling berkaitan: Sikap/Asumsi (S), Perilaku (P), dan Kontradiksi (K). Ketika salah satu garisnya terputus, konflik berpotensi hilang atau mereda.

Melalui lensa teori ini, peranan perempuan Sentani dapat dianalisis secara lebih tepat. Dalam kasus Tanah Perbatasan, misalnya, Sikap (S) negatif yang menjadi pemicu konflik berhasil dikurangi oleh perempuan melalui perjumpaan wajah antarkampung. Kontradiksi (K) yang biasanya berkembang

menjadi bara kekerasan dapat dibatasi melalui negosiasi narasi berbasis simbol kekerabatan *waimam*. Sedangkan Perilaku (P) agresif dalam memperjuangkan harga diri—yang merupakan kontradiksi paling kuat di masyarakat Sentani—dapat dikendali melalui fungsi *waimam* yang menciptakan ruang pertemuan bagi semua wajah.

Mengacu pada tiga tingkatan intervensi konflik Galtung—penjagaan perdamaian (*peace-keeping*), penciptaan perdamaian (*peace-making*), dan pembangunan perdamaian (*peace-building*)—perempuan Sentani terutama beroperasi pada dua tingkat pertama: menjaga agar konflik tidak meluas (*peace-keeping*) dan mengubah formasi sikap antarpihak (*peace-making*) (Galtung, 2003: 162). Leatherman dkk. (1999: 4) menegaskan pentingnya intervensi dini dalam memutus rantai konflik, karena konflik yang tertunda penyelesaiannya cenderung melahirkan konflik baru yang semakin pelik. Perempuan Sentani, dengan posisinya di antara dua kampung, secara alamiah menjalankan fungsi *early warning* ini.

Fenomena sosial yang menarik ditemukan dalam penelitian ini: percakapan perempuan Sentani dalam kelompok di perairan Danau Sentani dapat menjadi "lakmus sosial" kondisi komunitas. Ketika percakapan kehilangan kerian—misalnya tidak ada lagi *mop* (humor lokal)—itu menjadi tanda awal bahwa relasi antarkampung sedang tegang. Momen ini menjadi sinyal bagi perempuan untuk mengintensifkan proses pembangunan narasi baru sebelum ketegangan meledak menjadi kekerasan terbuka.

3.3. Teologi Merawat Perjumpaan Wajah

Dua temuan kunci dari budaya *waimam* ini—merawat perjumpaan wajah dan membangun narasi baru—kemudian dikonstruksi ke dalam kerangka teologi pastoral sosial. Pertanyaan mendasar teologi pastoral sosial, sebagaimana dirumuskan Lartey (2003: 26) dan Susanto (2003: 5-6), adalah: bentuk-bentuk kepedulian seperti apakah yang efektif dan holistik bagi mereka yang mengalami pergumulan berat—penderitaan, sakit, marjinalisasi, diskriminasi berbasis SARA dan gender? Jawaban atas pertanyaan ini harus menggambarkan kasih Allah dalam Yesus Kristus sekaligus memberdayakan mereka yang ditolong untuk bertumbuh secara holistik.

Perjumpaan wajah merupakan konsep sentral dalam teologi pastoral yang digali dari pengalaman perempuan Sentani ini. Lartey (2016: 26) memakai metafora "mengenakan baju orang lain tidak akan menghangatkan" untuk menggambarkan bahwa pendampingan pastoral yang autentik hanya dapat terwujud ketika gembala sungguh-sungguh hadir dalam realitas spesifik umatnya—bukan dengan memaksakan kerangka orang lain. Perjumpaan wajah menciptakan ruang di mana seluruh *pathos* komunitas—hasrat, kepedihan, dan kedalaman rasa—dapat dipahami secara utuh.

Kisah Yakub dan Esau dalam Kejadian 32–33 memberikan landasan biblis yang kuat bagi teologi perjumpaan wajah ini. Brueggemann (1982) memahami pertemuan Yakub dan Esau di seberang sungai Yabok bukan sekadar reuni, melainkan sebuah peristiwa perdamaian yang mahal: Yakub harus membayar dengan rasa sakit yang membuatnya pincang dan pergantian nama menjadi Israel. Hamilton (1995) mencatat bahwa pernyataan Yakub—"Aku telah melihat Allah berhadapan muka [*panim el panim*], tetapi nyawaku tertolong" (Kej 32:30)—merupakan antisipasi teologis bagi perjumpaan *person-to-person* berikutnya dengan Esau (Kej 33:10). Wajah Esau yang pemaaf menjadi cermin wajah Allah yang memperlakukan.

De La Torre (2011: 283) melihat bahwa dalam perjumpaan Yakub-Esau terdapat tiga wajah sekaligus: wajah Yakub, wajah Esau, dan wajah Allah—sebuah ruang pneumatologis perdamaian. Sementara Listijabudi (2019: 226) memaknai peristiwa ini sebagai "ketakjuban ilahi" yang mengubah wajah yang ditakuti menjadi wajah yang menakjubkan. Wenham (2000: 297) menambahkan bahwa kedua pihak mengalami pemulihan (*healing*) dalam perjumpaan ini—Yakub merasakan kebebasan dari rasa bersalah, sementara Esau dibebaskan dari niat dendamnya yang lama tersimpan. Inilah esensi pastoral dari perjumpaan wajah: ia tidak hanya mendamaikan relasi, tetapi juga menyembuhkan luka batin kedua belah pihak.

Frasa *panim el panim* layak digali lebih dalam secara filologis untuk memperkuat teologi perjumpaan wajah ini. Kata *pānîm* (wajah) berakar dari *pānâ*, "berbalik" atau "menghadap"—akar yang sama dengan preposisi *lifnê* ("di hadapan"). Yang esensial secara teologis dari akar kata ini adalah penekanan pada kesalingan (*mutuality*) perjumpaan itu: Yakub dan Allah bertemu wajah dengan wajah, satu pihak tidak melihat yang lain sendirian—perjumpaan itu, menurut definisinya sendiri, adalah timbal balik. Paralelisme leksikal antara Kejadian 32:30 dan 33:10 (yang keduanya memakai frasa *pēnē 'ēlōhîm*, "wajah Allah") bukanlah kebetulan linguistik, melainkan tautan hermeneutik yang sengaja

dibangun narator: pengalaman melihat wajah Allah di Peniel—vertikal, mistis, dan berbahaya (contoh: Kel. 33:23 mencatat bahwa Musa hanya diperkenankan melihat "belakang-Nya")—menjadi kerangka rujukan bagi Yakub untuk menafsirkan pengalamannya berikutnya: wajah Esau yang penuh belas kasihan. Narasi ini dengan demikian menolak dikotomi antara religiusitas vertikal-mistis dan etika sosial-horizontal; perjumpaan otentik dengan Allah tidak selesai dalam kesunyian pergumulan pribadi di tepi Yabok, melainkan baru digenapi dan diuji kebenarannya dalam kesediaan konkret menghadapi wajah sesama yang paling menakutkan bagi kita.

Kerangka biblis ini memiliki resonansi kuat dengan filsafat etika Emmanuel Levinas tentang "wajah orang lain" (*visage de l'Autre*), di mana perjumpaan dengan wajah orang lain menyingkapkan tuntutan etis yang mendahului segala pertimbangan rasional atau kepentingan diri. Levinas (1969, 1985) menegaskan bahwa wajah yang lain tidak dapat direduksi menjadi konsep atau objek pengetahuan; ia hadir sebagai "jejak" ketakterhinggaan yang menuntut tanggung jawab tanpa kondisi—"karena yang lain itu memandangkanku, aku bertanggung jawab atas dia." Levinas secara eksplisit menghubungkan konsepnya dengan tradisi *panim el panim* dalam pemikiran Yahudi, sehingga tuntutan etis muncul dari perjumpaan konkret dengan wajah, bukan dari sistem hukum abstrak—sebuah "normativitas tanpa norma" dalam istilah Perpich (2008). Dibaca melalui lensa ini, perempuan Sentani yang merawat perjumpaan wajah di atas perahu dan di kebun sesungguhnya menjalankan etika Levinasian secara konkret: mereka tidak menuntut penyelesaian konflik berdasarkan aturan adat yang abstrak, melainkan membiarkan wajah pihak yang berkonflik—dengan segala pathos dan sejarah lukanya—menyingkapkan tanggung jawab etis yang harus dipikul bersama.

Teologi rekonsiliasi kontemporer memperkuat sintesis ini. Miroslav Volf, dalam *Exclusion and Embrace* (1996), mengembangkan tema "pelukan" (*embrace*) sebagai model teologis rekonsiliasi yang berakar pada kesalingan diri Allah Tritunggal, keterbukaan lengan Kristus di kayu salib bagi "yang tidak layak," dan lengan terbuka "sang bapa" yang menyambut "anak yang hilang." Bagi Volf, kesediaan untuk memberi diri dan "menyambut" yang lain, menyesuaikan kembali identitas diri demi memberi ruang baginya, mendahului segala penghakiman tentang siapa yang benar dan siapa yang salah. Pola ini tergenapi secara naratif dalam pertemuan Yakub-Esau: pelukan Esau (Kej 33:4) terjadi sebelum penjelasan penuh atau permintaan maaf formal diucapkan—anugerah mendahului penjelasan. Pola yang sama tampak dalam praktik perempuan Sentani: perjumpaan wajah dan negosiasi narasi kekerabatan *waimam* tidak menunggu pengakuan bersalah secara formal dari pihak yang berkonflik, melainkan menciptakan ruang "pelukan" naratif yang memungkinkan pemulihan hubungan berjalan lebih dahulu daripada penuntasan tuntutan keadilan prosedural—tanpa menghapus identitas atau sejarah luka yang ada di antara kedua pihak.

Meditasi teolog Asia Kosuke Koyama tentang *Allah yang Berkecepatan Tiga Mil Per Jam* memperkuat gagasan ini dari dimensi yang berbeda. Koyama (1996) menegaskan bahwa Allah bersedia melambatkan diri-Nya demi mendidik umat-Nya tentang kehidupan di padang gurun—tempat di mana bahaya dan janji hadir berdampingan. Dalam konteks Papua, merawat perjumpaan wajah berarti gereja bersedia hadir di "padang gurun konflik" secara lambat dan sabar, tidak tergesa-gesa dengan solusi instan, melainkan menemani proses transformasi komunitas yang membutuhkan waktu.

Moschella (2018) merumuskan tiga tujuan pelayanan pastoral sosial melalui pendekatan kualitatif-naratif: memberdayakan yang terpinggirkan melalui ruang saling mendengar; meruntuhkan narasi perusak; dan membangun narasi baru sebagai fondasi hidup bersama. Neuger (2001) menegaskan bahwa "a major part of the work of narrative counseling is to help people generate new language and new interpretative lenses and thus create new realities"—tugas naratif ini sangat relevan bagi perempuan Papua yang suaranya kerap tidak diperdengarkan dalam ruang publik patriarkal. Bahasa dan interpretasi baru harus terus diupayakan agar realitas baru tentang perdamaian dapat tercipta.

Narasi-narasi perusak—yang oleh LaMothe (2017) disebut sebagai "demon" dalam sistem—merupakan sasaran utama pelayanan pastoral sosial. Dalam konteks Papua, narasi-narasi perusak ini dapat berupa stereotip etnis, prasangka historis, serta narasi kebencian yang terus dipelihara oleh kelompok-kelompok berkepentingan. Perempuan Sentani, melalui percakapan di perahu dan di kebun, secara aktif menguji, mendekonstruksi, dan menggantikan narasi-narasi perusak ini dengan narasi kekerabatan yang lebih mendamaikan. Cooper-White (2004) menyebut praktik semacam ini sebagai "sharing wisdom"—bergabung dalam kearifan yang saling menyapa dan menyembuhkan.

3.4. Tiga Langkah Praksis Pastoral

Berdasarkan analisis di atas, penelitian ini mengusulkan tiga langkah praksis pengembangan yang relevan untuk konteks Papua: konfrontasi, konfirmasi, dan konfigurasi. Model tiga langkah ini bukan sekadar teknik pastoral, melainkan penjelmaan teologis dari gereja yang sadar konflik.

1) Konfrontasi merupakan langkah pertama yang mengandaikan kehadiran gembala yang autentik dan setara dengan umatnya. Doehring (1995) dari perspektif teologi pastoral feminis menegaskan bahwa relasi antara pemberi pertolongan dan yang ditolong haruslah setara—keduanya bersama menanti hikmat dari Tuhan. Lartey (2003) dalam kaca mata poskolonial menekankan bahwa kehadiran yang autentik merupakan hal terpenting dalam pelayanan pastoral: "kehadiran yang autentik akan membuka jalan kepada partisipasi yang autentik pula." Konfrontasi bukan berarti konfrontasi dalam arti konflik—melainkan kepedulian gembala yang berani hadir dan duduk bersama umat dalam kedalaman pergumulannya, termasuk menghadapi gejala-gejala konflik yang nyata. Patton (2005) menggagas pentingnya pendamping pastoral sebagai *mini-ethnographer* yang peduli kepada kehidupan utuh pribadi yang didampinginya dalam kelindan konteks sosialnya.

2) Konfirmasi adalah langkah kedua berupa tindakan mengakui dan memberi nama semua bentuk *pathos* yang mengemuka dalam perjumpaan wajah. Graham (1992) menegaskan bahwa pelayanan pastoral yang peduli pada *well-being* manusia wajib peduli pada keadilan—konteks pelayanan pastoral tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial-ekonomi dan politik. LaMothe (2017) mengembangkan konsep *polis*—yang tidak semata bermakna lokasi geografis, melainkan totalitas situasi sosial, ekonomi, dan politik suatu komunitas. Intervensi pastoral sosial bertujuan mentransformasi *polis* menjadi lebih adil dan makmur dengan mendefinisikan dengan tepat apa yang menjadi "demon" dalam sistem yang paling merusak tatanan masyarakat. Tindakan mengkonfirmasi ini penting agar trauma dan luka komunal dapat dipahami bersama-sama, meski tidak semua dapat terungkap dalam bahasa verbal.

3) Konfigurasi merupakan langkah ketiga yang mengedepankan keberagaman suku, ras, dan gender sebagai kekayaan yang harus dihormati. Lartey (2016) mengingatkan dengan tepat bahwa "seseorang tidak akan merasakan kehangatan yang ideal ketika dia masih memakai baju orang lain"—pertolongan pastoral yang cocok hanya dapat diberikan bila ada pengakuan dan sikap respek terhadap perbedaan spesifik setiap individu dan komunitas. Lartey (2016) menggagas konsep *communiopathy*—suatu bentuk empati yang melampaui empati individual maupun interpati lintas budaya, yakni kemampuan memasuki *pathos* (gairah, rasa sakit, dan kedalaman rasa) dari sebuah komunitas secara utuh. Konfigurasi pada akhirnya adalah tindakan bersama membuat "figura" dari persoalan—membangun narasi baru dalam kehidupan pribadi maupun sosial sehingga gembala dapat menunjukkan jalan kepada rumput yang hijau dan air yang tenang.

3.5. Gereja sebagai Komunitas Sadar Konflik

Temuan penelitian ini membawa konsekuensi eklesiologis yang tidak dapat diabaikan. Gereja yang dimaksud dalam penelitian ini bukan semata lembaga keagamaan yang mengelola ibadah dan program, melainkan komunitas teologis yang sadar akan keberadaannya di dalam dan bagi dunia yang berkonflik. Widjojo (2009) mengingatkan bahwa masalah Papua adalah masalah yang melibatkan banyak aktor—negara, kelompok bersenjata, masyarakat sipil, dan gereja. Gereja tidak dapat mengklaim posisi netral karena setiap sikap, termasuk diam, adalah sebuah pilihan politik-pastoral yang memiliki konsekuensi.

Rogers-Vaughn (2016) menyebut era kontemporer sebagai era *neoliberal* yang mengancam jiwa komunitas melalui privatisasi penderitaan—di mana konflik sosial ditafsirkan sebagai masalah individual semata dan bukan sebagai gejala ketidakadilan struktural. Dalam konteks Papua, privatisasi penderitaan ini tampak dalam kecenderungan sebagian gereja untuk membatasi pelayanan pastoral pada konseling individual tanpa menyentuh akar konflik yang bersifat komunal. Pengalaman perempuan Sentani membuktikan sebaliknya: penderitaan bersifat komunal dan oleh karena itu penyelesaiannya pun harus bersifat komunal.

Clinebell (2011) menyodorkan konsep *growth counseling* yang menekankan pertumbuhan holistik manusia—mencakup dimensi pikiran, tubuh, relasi, komunitas, biosfer, dan spiritualitas. Ketika keenam dimensi ini diperhitungkan dalam pelayanan pastoral, gereja berubah dari sekadar "tempat perlindungan" menjadi "laboratorium perdamaian"—ruang di mana narasi-narasi baru tentang hidup bersama secara bermartabat terus diuji dan diperbarui. Erari (1999) pun mengingatkan bahwa tanah di Papua bukan semata objek ekonomi, melainkan subjek teologis yang menjadi basis identitas dan spiritualitas

masyarakat adat. Konflik atas tanah dengan demikian adalah konflik teologis yang membutuhkan respons teologis-pastoral yang serius.

McGarrah Sharp (2013) dari perspektif pascakolonial memperingatkan bahwa teologi pastoral yang tidak kritis terhadap relasi kuasa cenderung memproduksi ulang struktur penindasan yang ingin diatasi. Oleh karena itu, gereja yang sadar konflik adalah gereja yang secara aktif mempertanyakan siapa yang memiliki kuasa untuk mendefinisikan perdamaian, siapa yang diuntungkan oleh narasi tertentu, dan suara siapa yang paling sering tidak terdengar dalam proses perdamaian. Dalam hal ini, suara perempuan Sentani—yang diam-diam merawat perjumpaan wajah di atas perahu dan di kebun—harus didengar dan dihargai bukan sebagai "kearifan tambahan," melainkan sebagai teologi asli yang tumbuh dari tanah Papua itu sendiri.

Bazalgette (2017) dan Bennett (2005) dari perspektif yang berbeda sama-sama menegaskan bahwa empati adalah fondasi masyarakat yang beradab. Dalam kerangka teologi pastoral sosial, empati yang dimaksud bukan sekadar perasaan ikut merasakan penderitaan orang lain, melainkan *communiopathy* dalam pengertian Lartey (2016)—kemampuan masuk ke dalam totalitas *pathos* komunitas yang menanggung beban konflik. Gereja yang mampu mengembangkan *communiopathy* semacam ini akan menjadi jembatan yang sesungguhnya—bukan hanya antara manusia yang berkonflik, tetapi antara kondisi yang ada sekarang dan visi shalom Allah yang memanggil seluruh ciptaan menuju damai sejahtera yang utuh dan adil.

4. KESIMPULAN

Penelitian ini telah menunjukkan bahwa budaya *waimam* perempuan Sentani merupakan intervensi pastoral yang kaya dan bermakna dalam konteks konflik komunal di Tanah Papua. Dua frasa praksis perdamaian yang lahir dari kearifan ini—merawat perjumpaan wajah dan membangun narasi baru—tidak hanya relevan secara lokal, tetapi juga memiliki daya konstruktif bagi teologi pastoral sosial yang bersifat universal.

Temuan utama penelitian ini dapat dirangkum sebagai berikut. Pertama, perempuan Sentani melalui identitas *noken* dan *kani* memiliki kapasitas unik sebagai mediator konflik yang beroperasi dari posisi struktural yang marginal, namun efektif justru karena posisi liminalis mereka di antara dua kampung. Kedua, budaya *waimam* menciptakan ruang perjumpaan wajah yang memungkinkan negosiasi narasi antarkampung yang bermusuhan, dan dengan demikian memutus rantai eskalasi konflik pada tingkat *peace-keeping* dan *peace-making* dalam terminologi Galtung (2003). Ketiga, pengalaman perempuan Sentani ini dapat dikonstruksi secara teologis melalui tiga langkah praksis pastoral—konfrontasi, konfirmasi, konfigurasi—yang bersama-sama merumuskan gereja sebagai komunitas sadar konflik yang hadir secara autentik dalam pergumulan umatnya.

Implikasi teologis dari penelitian ini bersifat tiga lapis. Pada lapis teori pastoral, penelitian ini menegaskan relevansi pendekatan kualitatif-naratif Moschella (2018) dalam konteks pasca-konflik Asia Pasifik dan menunjukkan bahwa kearifan lokal bukan hanya ilustrasi, melainkan dapat menjadi lokus berteologi yang produktif. Pada lapis eklesiologi, penelitian ini menyerukan gereja-gereja di Papua untuk bertransformasi menjadi gereja yang secara aktif merawat perjumpaan wajah—bukan hanya antar-anggota jemaat, tetapi juga antara jemaat dan komunitas yang berkonflik di sekitarnya. Pada lapis praksis, model tiga langkah yang diusulkan (konfrontasi-konfirmasi-konfigurasi) menawarkan kerangka kerja yang dapat dikembangkan lebih lanjut oleh para pendeta dan pendamping pastoral dalam pelayanan kontekstual mereka.

Keterbatasan penelitian ini terutama terletak pada cakupan geografisnya yang terbatas pada Suku Sentani di Kabupaten Jayapura. Riset lebih lanjut diperlukan untuk menguji apakah model pastoral yang diusulkan ini dapat ditransposisikan ke konteks suku-suku lain di Papua, atau bahkan ke konteks konflik di wilayah lain di Indonesia yang juga kaya dengan kearifan lokal. Di samping itu, penelitian lanjutan tentang peran laki-laki dalam mendukung atau menghambat peran mediasi perempuan ini akan memperkaya pemahaman kita tentang dinamika pastoral dalam masyarakat adat Papua.

Pada akhirnya, penelitian ini mengafirmasi bahwa perjumpaan wajah yang merawat *pathos* komunitas—yang diwujudkan secara unik oleh perempuan Sentani dalam tradisi *waimam*—adalah sebuah teologi praksis perdamaian yang hidup. Gereja yang mau belajar dari kearifan ini tidak hanya akan menjadi tempat berlindung bagi umatnya di tengah badai konflik, tetapi juga menjadi agen transformasi sosial yang nyata di Tanah Papua.

DAFTAR PUSTAKA

- Bazalgette, P. (2017). *The empathy instinct: How to create a more civil society*. London: John Murray.
- Bennett, J. (2005). *Empathic vision: Affect, trauma, and contemporary art*. Stanford: Stanford University Press.
- Bräuchler, B. (2009). Introduction, reconciling Indonesia. Dalam B. Bräuchler (Ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroots agency for peace* (hlm. 3–33). Abingdon: Routledge.
- Brueggemann, W. (1982). *Genesis: Bible commentary for teaching and preaching interpretation*. Atlanta: WJK Press.
- Clinebell, H. (2011). *Basic types of pastoral care and counseling: Resources for the ministry of healing and growth* (diperbarui oleh B.C. McKeever). Nashville: Abingdon Press.
- Cooper-White, P. (2004). *Shared wisdom: Use of the self in pastoral care and counseling*. Minneapolis: Fortress Press.
- De La Torre, M. A. (2011). *Genesis: A theological commentary on the Bible*. Louisville: WJK Press.
- Doehring, C. (1995). *Taking care: Monitoring power dynamics and relational boundaries in pastoral care and counseling*. Nashville: Abingdon Press.
- Elisabeth, A., dkk. (2005). *Agenda dan potensi damai di Papua*. Jakarta: Penerbit LIPI.
- Erari, K. P. (1999). *Tanah kita, hidup kita: Hubungan manusia dan tanah di Irian Jaya sebagai persoalan teologis*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Galtung, J. (2003). *Studi perdamaian: Perdamaian dan konflik, pembangunan dan peradaban* (Terj. Asnawi dan Safrudin). Surabaya: Pustaka Eureka.
- Graham, L. K. (1992). *Care of persons, care of worlds: A psychosystems approach to pastoral care and counseling*. Nashville: Abingdon Press.
- Hamilton, V. P. (1995). *The book of Genesis chapters 18–50* (peny. R.K. Harrison dan R.L. Hubbard Jr.). Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company.
- Heitink, G. (1997). *Pastorat dan politik, Seri pastoral, No. 140*. Yogyakarta: Pusat Pastoral Yogyakarta.
- Kossay, P. (2011). *Papua dan otonomi khusus: Suatu kajian kritis*. Jayapura: Institute for Human Rights Study and Advocacy.
- Koyama, K. (1996). *Three mile an hour God: Biblical reflections*. London: SCM Press.
- LaMothe, R. (2017). *Care of souls, care of polis: Toward a political pastoral theology*. Eugene, OR: Cascade Books.
- LaMothe, R. (2018). *Pastoral reflections on global citizenship*. Lanham: Lexington Books.
- Lartey, E. Y. (2003). *In living color: An intercultural approach to pastoral care and counseling* (Edisi ke-2). Philadelphia: Jessica Kingsley.
- Lartey, E. Y. (2006). *Pastoral theology in an intercultural world*. Cleveland: The Pilgrim Press.
- Lartey, E. Y. (2016). *Borrowed clothes will never keep you warm: Postcolonializing pastoral leadership*. Dalam K. Pui-lan dan S. Burns (Ed.), *Postcolonial practice of ministry: Leadership, liturgy, and interfaith engagement* (hlm. 21–32). Lanham: Lexington Books.
- Lassiter, K. E. (2015). *Recognizing other subjects: Feminist pastoral theology and the challenge of identity*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Leatherman, J., dkk. (1999). *Breaking cycles of violence: Conflict prevention in intrastate crises*. West Hartford: Kumarian Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Terj.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo* (R. A. Cohen, Terj.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Listijabudi, D. K. (2019). *Bergulat di tepian: Pembacaan lintas tekstual dua kisah mistik untuk membangun perdamaian*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Mansoben, J. R. (1995). *Sistem politik tradisional di Irian Jaya* (Seri LIPI-RUL No. 5). Jakarta: LIPI.
- McGarrah Sharp, M. (2013). *Misunderstanding stories: Toward a postcolonial pastoral theology*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

- Miller-McLemore, B. J. (1999). Feminist theory in pastoral theology. Dalam B. J. Miller-McLemore dan B. L. Gill-Austern (Ed.), *Feminist and womenist pastoral theology* (hlm. 77–94). Nashville: Abingdon Press.
- Moschella, M. C. (2008). *Ethnography as a pastoral practice: An introduction*. Cleveland: The Pilgrim Press.
- Moschella, M. C. (2016). *Caring for joy: Narrative, theology, and practice*. Boston: Brill.
- Moschella, M. C. (2018). Practice matters, new directions in ethnography and qualitative research. Dalam N. J. Ramsay (Ed.), *Pastoral theology and care: Critical trajectories in theory and practice* (hlm. 5–29). Chichester: Wiley Blackwell.
- Neuger, C. C. (2001). *Counseling women: A narrative, pastoral approach*. Minneapolis: Fortress Press.
- Patton, J. (1993). *Pastoral care in context: An introduction to pastoral care*. Louisville: WJK Press.
- Patton, J. (2005). Is human forgiveness possible? A pastoral care perspective. Lima, OH: Academic Renewal Press.
- Perpich, D. (2008). *The ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Pattikawa, L. L. (2016). *Perempuan sebagai yowatena* (Tesis M.Miss.). STT GKI I.S. Kijne Jayapura.
- Ririhena-de Wanna, M. I. (2016). *Merajut identitas eklesiologi di seputar konflik Lombok*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Rogers-Vaughn, B. (2016). *Caring for souls in a neoliberal age*. Nashville: Palgrave Macmillan.
- Susanto, D. (2003). Sekilas tentang teologi pastoral di Indonesia. Dalam D. Susanto (Ed.), *Bunga rampai teologi dan pelayanan pastoral* (hlm. 5–14). Jakarta: Majelis Jemaat GKI Menteng Jakarta.
- Volf, M. (1996). *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.
- Wally, H. Y. (2015). *Profil masyarakat puyakha*. Jayapura: tapi.
- Wally, Y. (2017). *Famai dan Injil* (Tesis M.Miss.). STT GKI I.S. Kijne Jayapura.
- Wenham, G. J. (2000). *Genesis 16–50*, Vol. 2. Nashville: Thomas Nelson, Inc.
- Widjojo, M. S. (2009). *Papua road map: Negotiating the past, improving the present, and securing the future*. Jakarta: Penerbit Buku Obor, LIPI, dan Yayasan Tifa.
- Yektingtyas-Modouw, W. (2008). *Helae hili dan ehabla: Fungsinya dan peran perempuan dalam masyarakat Sentani Papua*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.

Sumber Wawancara:

- Boas. (2019, 11 Februari). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Ester. (2019, 6 Februari). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Maloali, W. (2017, 30 November). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Mansoben, J. R. (2017, 28 November). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Mokai, N. (2017, 23 November). Wawancara oleh penulis. Sentani.
- Monim, U. (2017, 17 November). Wawancara oleh penulis. Sentani.
- Nere, L. (2017, 22 November). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Ohee, R. (2017, 12 Desember). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Paulus. (2019, 8 Februari). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Ruth. (2019, 11 Februari). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Sokoy, S. (2017, 23 November). Wawancara oleh penulis. Sentani.
- Wally, H. (2017, 6 Desember). Wawancara oleh penulis. Jayapura.
- Wally, Y. (2017, 10 Desember). Wawancara oleh penulis. Jayapura.