



J.W. SCHOORL

KEBUDAYAAN DAN PERUBAHAN

SUKU MUIYU

DALAM ARUS MODERNISASI IRIAN JAYA

Diterbitkan atas Kerja Sama Persewaan KITLV dan
PT Gramedia Widharana Indonesia

**Kebudayaan dan Perubahan
Suku Muyu
dalam Arus Modernisasi Irian Jaya**

**Sanksi Pelanggaran Pasal 44:
Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1987 Tentang
Perubahan atas Undang-Undang Nomor 6 Tahun 1982
Tentang Hak Cipta**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

J. V. D. SCHOOBL

Kebudayaan dan Perubahan Suku Muyu dalam Arus Modernisasi Irian Jaya

 **Grasindo**
GRAMEDIA WIDIASARANA INDONESIA

Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta, dan
Perwakilan Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde,
Jakarta, 1997.

Judul Asli:

Culture and change among the Muyu

J. W. Schoorl

© 1993 Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
(Royal Institute of Linguistics and Anthropology)
P.O. Box 9515
2300 RA Leiden
The Netherlands

Judul Indonesia:

**Kebudayaan dan Perubahan Suku Muyu
dalam Arus Modernisasi Irian Jaya**

Alih Bahasa : G. Winaya

Penyelia : R.G. Soekadji

GM 602 97.037

Desain Sampul: QX Graphic Design

Ilustrasi Cover: Rumah pohon dekat Koreom, *onderafdeling Muyu*

© Terbitan Indonesia ini terselenggara atas kerja sama PT Gramedia Widiasarana Indonesia dan Perwakilan KITLV, Jl. Taman Widya Chandra 8, Jakarta 12190

Tanggung jawab penerbitan dan penerjemahan dalam bahasa Indonesia:
PT Gramedia Widiasarana Indonesia, Anggota IKAPI, Jakarta 1997

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
All right reserved

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh
isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit

Cetakan pertama edisi bahasa Indonesia, 1997

Dicetak oleh percetakan PT Gramedia, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab Percetakan

Daftar Isi

Prakata	xi
Struktur administratif Nederlands Nieuw Guinea	xv
Pegawai Pemerintahan Sipil dan Pastor Katolik Roma di Muyu	vii
Peta Residensi Nugini Selatan 1956	xx
Peta <i>Onderafdeling</i> (Kabupaten) Muyu 1956	xxii
Pendahuluan	1
1. Kerja Lapangan	1
2. Tujuan Studi	2
3. Ortografi Kata-Kata Pribumi	3
4. Data Geografis	4
4.1 <i>Onderafdeling</i> Muyu, Batas-Batas dan Luasnya	4
4.2 Tipe Daerah, Vegetasi, dan Sungai-Sungai	5
4.3 Kondisi Tanah	6
4.4 Iklim	7
5. Data Umum tentang Penduduk Muyu	9
5.1 Pembatasan Daerah Muyu	9
5.2 Suku-Suku Bangsa Tetangga	10
5.3 Besar Penduduk dan Kepadatan Penduduk	13
5.4 Bahasa Muyu	13

BAGIAN I**Sendi-Sendi Kebudayaan Tradisional Muyu****I *Aspek-Aspek Sosial***

1. Keluarga Inti	17
1.1 Komposisi	17
1.2 Keluarga Inti dan Kediamaannya	19
1.3 Bentuk Permukiman	24
Trah	25
2.1 Deskripsi dan Definisi	25
2.2 Bentuk Permukiman dan Daerah Teritorial	26
2.3 Ukuran dan Komposisi Trah	27
3. Unit-Unit Teritorial yang Lebih Besar	30
4. Kepemimpinan Trah; si Kaya dan si Miskin	34
5. Hubungan Keekerabatan	40
5.1 Beberapa Fungsi Hubungan Keekerabatan	42
5.2 Sistem dan Terminologi Keekerabatan	43
5.3 Sistem Perkawinan	53
6. Memelihara Tertib Sosial dengan Main Hakim Sendiri	80
6.1 Kategori-Kategori Situasi Konflik	81
6.2 Metode	82
6.3 Arti dan Konsekuensi Sistem	102

II *Aspek-Aspek Ekonomi*

1. Mata Pencaharian	109
1.1 Berburu	109
1.2 Menangkap Ikan	110
1.3 Berkebun dan Produksi Sagu	111
1.4 Memelihara Babi	115
2. Organisasi Produksi	117
2.1 Pembagian Kerja	117
2.2 Spesialisasi Kerja	119
2.3 Bentuk-Bentuk Kerja Sama	120

3.	Hak Kepemilikan	121
3.1	Hak Milik atas Tanah, Kebun, Lahan Sagu, dan Tempat Penangkapan Ikan	121
3.2	Hak atas Barang Bergerak	126
4.	Hak Waris	126
4.1	Warisan Tanah	127
4.2	Mewaris Barang-Barang Bergerak	130
5.	Uang Kulit Kerang	133
5.1	Posisi <i>Ot</i> terhadap Barang-Barang Berharga Lain	133
5.2	Rincian tentang <i>Ot</i>	134
5.3	Penggunaan <i>Ot</i> dan Barang-Barang Berharga Lain	135
5.4	Arti Barang-Barang Berharga dalam Masyarakat Muyu	137
6.	Tukar-Menukar dan Perdagangan	139
6.1	Hadiah	139
6.2	Tukar-Menukar Pangan	141
6.3	Tukar-Menukar Komersial	145
6.4	Utang	147
7.	Pesta Babi	152

III Aspek-Aspek Religius

1.	Makhluk Halus	163
1.1	<i>Komot</i> , Penguasa Binatang Liar	163
1.2	Penguasa Buah-Buahan dan Tanaman di Kebun	168
2.	<i>Kamberap</i> dan Asal Mula Babi Keramat	169
2.1	Mitos tentang <i>Kamberap</i> dan Makhluk Tertinggi	169
2.2	Penggunaan Babi Keramat	174
2.3	Inisiasi	177
3.	Arwah Orang Mati	181
3.1	Penguburan Orang Mati dan Sikap terhadap Mereka	181
3.2	Tempat Arwah; Alam Arwah	183
3.3	Peranan Arwah dalam Kehidupan Orang Muyu	185

4. Makhluk-Makhluk Halus Lain dan Tempat Keramat (<i>Ketpon</i>)	190
5. Penggunaan Kekuatan Supernatural	192
5.1 Perburuan	193
5.2 Berkebun	196
5.3 Memelihara Babi dan Anjing	198
5.4 Pesta Babi	199
5.5 <i>Ot</i>	202
5.6 Perang	203
6. Penyembuhan dengan Kekuatan Supernatural	204
7. Wanita dan Dunia Supernatural	207
8. Meneruskan Pengetahuan Supernatural	211
9. Gerakan Keselamatan	214

IV Ciri-Ciri Menonjol dalam Kebudayaan Muyu

1. Individualisme	221
2. Mobilitas Muyu	224
3. Suasana Ketakutan, Kecurigaan, dan Kewaspadaan ...	224
4. Pentingnya Memperoleh Barang Berharga, Khususnya <i>Ot</i>	226

BAGIAN II

Penetrasi Pengaruh "Barat"

V Tinjauan Sejarah

1. Eksplorasi Militer	231
2. Pemburu Burung	234
3. Pendirian Tanah Merah	241
4. Kedatangan Misi Katolik	246
5. Pendirian Pos Pemerintah	249

VI Latar Belakang dan Tujuan Pemerintah Kolonial 267

VII Latar Belakang dan Tujuan Karya Misi 273

VII Jawaban Orang Muyu terhadap
2. Pengaruh "Barat"

1. Desa	283
1.1 Usaha Pemerintah Kolonial dan Misi Kristen Katolik untuk Mendirikan Desa-Desa dan Mem- bujuk Rakyat Tinggal di dalamnya	283
1.2 Faktor-Faktor yang Merintang Pembentukan Desa dan Permukiman	292
1.3 Watak Desa	303
1.4 Kepala Desa	305
2. Pendidikan di Sekolah	309
2.1 Tujuan dan Organisasi	309
2.2 Guru Desa	313
2.3 Sikap Orang Muyu terhadap Pendidikan di Sekolah	316
2.4 Bolos sekolah	321
3. Agama.....	323
3.1 Menjadi Kristen	323
3.2 Poligini, Perkawinan RiSaMa, dan Tukon	332
3.3 Guru Desa	335
3.4 Kontak antara Agama Lama dengan Agama Baru	336
4. Hukum....	349
4.1 Peradilan	349
4.2 Reaksi Penduduk	355
4.3 Pemerintah sebagai Sasaran Pembalasan	366
5. Migrasi Orang Muyu dari Daerah Mereka	368
5.1 Data tentang Jumlah Orang Muyu di Luar Daerah Asal Mereka	369
5.2 Reaksi terhadap Migrasi.....	375
5.3 Sebab-Sebab Migrasi	376
5.4 Pandangan Muyu tentang Migrasi	379
5.5 Sebuah Rencana Pembangunan untuk Daerah Muyu	384
5.6 Reaksi Lokal terhadap Pembukaan Daerah Muyu	385

6. Uang Kulit Kerang dan Uang Pemerintah	388
6.1 Pandangan Pemerintah dan Misi atas <i>Ot</i>	388
6.2 Pandangan Orang Muyu tentang <i>Ot</i> dan Uang Pemerintah	393
6.3 Penyusupan Uang Pemerintah dalam Ekonomi Muyu	400
6.4 Perhatian Orang Muyu terhadap Uang	420
7. Gerakan Keselamatan	422
7.1 Gerakan di Merauke	423
7.2 Gerakan di Daerah Muyu	440
7.3 Koperasi	444
7.4 Catatan tentang Gerakan Keselamatan	447
 <i>IX Pengamatan Terakhir dan Kesimpulan</i>	 451
 Glosarium	 473
 Daftar Kata-Kata Muyu dalam Teks	 477
 Daftar Pustaka	 487

Prakata

Dalam terjemahan disertasi tahun 1957 ini, tentu tidak ada kesempatan mengolah data dari sesudah tahun itu. Sepanjang pengetahuan saya, tidak ada publikasi dalam bentuk buku atau artikel yang sejak saat itu menyediakan data. Bibliografi dari Van Baal, Galis, dan Koentjaraningrat menyebut-nyebut tiga "Esai akademis". Karena saya tidak berkesempatan untuk mengadakan kajian ulang, terjemahan dari publikasi tahun 1957 itu terpaksa tidak berubah.

Sedekat mungkin terjemahannya mengikuti teks asli, hanya disesuaikan dan dipersingkat di beberapa tempat. Tiga puluh tahun setelah diterbitkan untuk pertama kali, saya menganggap edisi Indonesia ini penting karena beberapa alasan.

Pertama-tama, setiap orang yang tertarik dan dapat membaca bahasa Indonesia akan mendapatkan uraian tentang salah satu kebudayaan di Irian Jaya, yang justru sangat penting karena Irian Jaya sebagai keseluruhan merupakan sebuah daerah kebudayaan yang khas, di dalamnya dapat diteliti perbandingan-perbandingan antarkebudayaan yang menarik. Ini lebih-lebih berlaku untuk kebudayaan Muyu karena penduduknya tinggal di sepanjang perbatasan antara Irian Jaya dan Papua Nugini. Dengan demikian, dalam arti kebudayaan, mereka sangat

berdekatan dengan penduduk bagian selatan dari pegunungan tengah Papua Nugini (Swadling 1983).

Pada tahun 1988—1989 antropolog Stuart Kirsch dari Universitas Pennsylvania mengadakan penelitian di antara orang-orang Yonggom di Papua Nugini, yang tinggal di sepanjang perbatasan Irian Jaya, sejajar dengan daerah Muyu. Karena berasal dari daerah di sekitar Ninati, orang-orang Yonggom itu termasuk suku bangsa Muyu, dan menetap di daerah mereka yang sekarang ini beberapa dasawarsa lalu (Kirsch 1991). Sebelum itu, Robert Welsch mengadakan penelitian di antara orang-orang Ninggerum, sebuah suku yang daerahnya di Papua Nugini berbatasan dengan daerah Muyu yang mempunyai hubungan ekonomi, sosial, dan kebudayaan dengan mereka (Welsch 1985). Mengingat kepentingan ini maka ada baiknya data tentang orang-orang Muyu itu dapat diperoleh dalam bahasa Indonesia.

Menurut surat-surat kabar Indonesia (antara lain *Kompas* 21 Juni dan 17 Juli 1984), 7.000 orang Muyu pindah ke Papua Nugini. Agaknya mereka tidak puas dengan keadaan di daerah mereka, dan karena dijanjikan akan mendapat kesejahteraan, mereka berharap akan menemukannya di daerah pengungsian. Sampai akhir tahun 1992, hanya sebagian dari kelompok itu yang kembali ke daerah Muyu, atau ke daerah di dekat Merauke. Barangkali sebagian lain dari kelompok itu akan tinggal menetap di Papua Nugini (lihat juga Kirsch 1991: 53). Uraian tentang latar belakang kebudayaan mereka dan sejarah situasi kontak di bagian pertama abad ini sampai tahun 1957, dapat membantu semua orang yang bertanggung jawab untuk mengambil keputusan yang tepat.

Menurut hemat saya, pengetahuan tentang kebudayaan Muyu dan dinamikanya yang khas, pada umumnya tidak dapat diabaikan oleh semua pihak yang bertanggung jawab dan terlibat dalam proses perubahan dan kemajuan yang juga meliputi semua orang Muyu, di kedua sisi dari perbatasan internasional yang ditarik melintasi jantung Pulau Irian. Saya berharap bahwa terjemahan yang terhidang sekarang ini akan membantu semua

pihak untuk menangani kepentingan penduduk Muyu secara lebih baik.

Akhirnya, terjemahan ini akan membuat pengetahuan itu lebih mudah dijangkau oleh orang-orang Muyu sendiri meskipun saya menyadari bahwa sementara ini terjemahan bahasa Indonesia ini bukan yang paling baik untuk keperluan itu.

Sejak permulaan abad ini sampai tahun 1962, kontak dengan wakil-wakil kebudayaan asing — setidaknya-tidaknya dari daerah yang lebih jauh dari suku-suku tetangga yang sejak zaman baheula mempunyai hubungan dengan orang-orang Muyu, — itu terjadi dan berkembang dalam rangka pemerintahan kolonial Belanda. Selain itu, para misionaris, yang begitu besar pengaruhnya di daerah Muyu, juga datang dari Neland. Bahasa asli disertai (Belanda) sering menggunakan istilah "Barat", misalnya dalam "pengaruh dan uang Barat". Secara sederhana, "Barat" menunjuk semua barang dan manusia yang bukan pribumi. Dalam kerangka pemerintahan kolonial Belanda juga warna dari kebudayaan-kebudayaan Indonesia telah mempengaruhi situasi kontak sejak awalnya. Baik pemerintah kolonial maupun misi bekerja dengan menggunakan tenaga-tenaga Indonesia. Dengan demikian, sejak semula, pengaruh itu jauh lebih kompleks daripada kesan yang dapat ditimbulkan oleh istilah "Barat". Sebagai alasan, mungkin dapat saya kemukakan bahwa bagi orang Muyu semua pengaruh itu berasal dari Barat. Publikasi ini sendiri memberi gambaran tentang kompleksnya pengaruh-pengaruh yang terlibat.

Kepada Perwakilan Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde dan Penerbit PT Grasindo saya menyatakan terima kasih saya yang setulus-tulusnya karena telah memungkinkan terbitnya buku ini. Dengan demikian, suatu keinginan yang telah lama terpendam menjadi kenyataan.

Struktur Administratif Nederlands Nieuw-Guinea

Daerah	Fungsi	Jabatan
Gouvernement van Nederlands Nieuw-Guinea (Pemerintah NNG)	Gouverneur (Kep.Daerah Tingkat I)	Gouverneur (Gubernur)
Residentie (Residensi)	Resident (Residen)	Resider (Residen)
Onderafdeling (Kabupaten)	Onderafdelingshoofd/ Hoofd van Plaatselijk Bestuur (HPB) (Kepala kabupaten)	Assistent Resident/ Controleur Binnen- lands Bestuur (Bupati)
District (Kecamatan)	Districtshoofd (Kepala kecamatan) (Camat)	(Hoofd) Bestuurs- assistent (Sering Adspirant- Controleur) (Camat)
Dorp (Desa)	Dorpshoofd (Kepala/Lurah desa)	(bukan pegawai) (Lurah)

Pegawai Pemerintah Sipil dan Pastor Katolik Roma di Muyu

*Daftar nama kepala-kepala kabupaten Boven Digul
dan Muyu, dan kepala-kepala kecamatan
Muyu 1926—1957*

KABUPATEN BOVEN DIGUL

Komandan militer dan pejabat Controleur (kontrolir)

1926—1927	L.T. Becking
1927—1928	M.A. Monsjou

Komandan militer

1928—1934	G.A.C. van Doorn
1934—1935	W.J. Schollen

Pejabat Controleur (kontrolir)

1928—1930	J. Blok
1930—1931	W.J. Muller
1931—1932	W.J.A. Boots
1932—1933	E. Tacoma
1933—1934	S. van der Goot

Komandan militer dan pejabat Controleur (kontrolir)

1935	F.H.A. van Langen
1935—1938	J. Wiarda
1938—1940	W.J.A. Houbolt
1940—1941	E.P. Bouman
1941—1942	J.G. Wegner

(Pejabat) Controleur (kontrolir)

1942—1946	?
1946—1949	R. den Haan
1949—1951	Thenu
1951—1953	N.A. Nieland
1953—1954	C.H. Stefels

KECAMATAN MUYU

1935—1936 Mantri polisi

(Bestuursassistent) Camat

1936—1939 S. Pelletimu
1939—1941 J.C. Manuputty
1941—1942 P. Sahetapy-Engel
1942—1943 J. Manuputty
1944—1945 Tuhumury

Controleur (kontrolir)

1944—1945 A.A. van den Bergh
1944 W. Weyhenke
1945 Jacobs
1945 S.W.A. van Oosdten

Bestuursassistent

1946—1949 Thenu
1950—1951 Palit
1952—1953 V.P.C. Maturbongs
1953—1954 Leasiwal
1954—1955 V.P.C. Maturbongs

KABUPATEN MUYU

Controleur (kontrolir)

Bestuursassistent (camat)

1955—1956 J.W. Schoorl 1955—1957 V.P.C. Maturbongs
1956—1957 W.J.H. Kouwenhoven

**Daftar Nama Pastor-Pastor Katolik Roma
(Kongregasi Hati Kudus) yang Bekerja
di Daerah Muyu 1933—1957**

NINATI

1933—1943 P. Hoeboer
1946—1953 C. van Kessel
1954—1958 C. van der Linden

MINDIPTANA

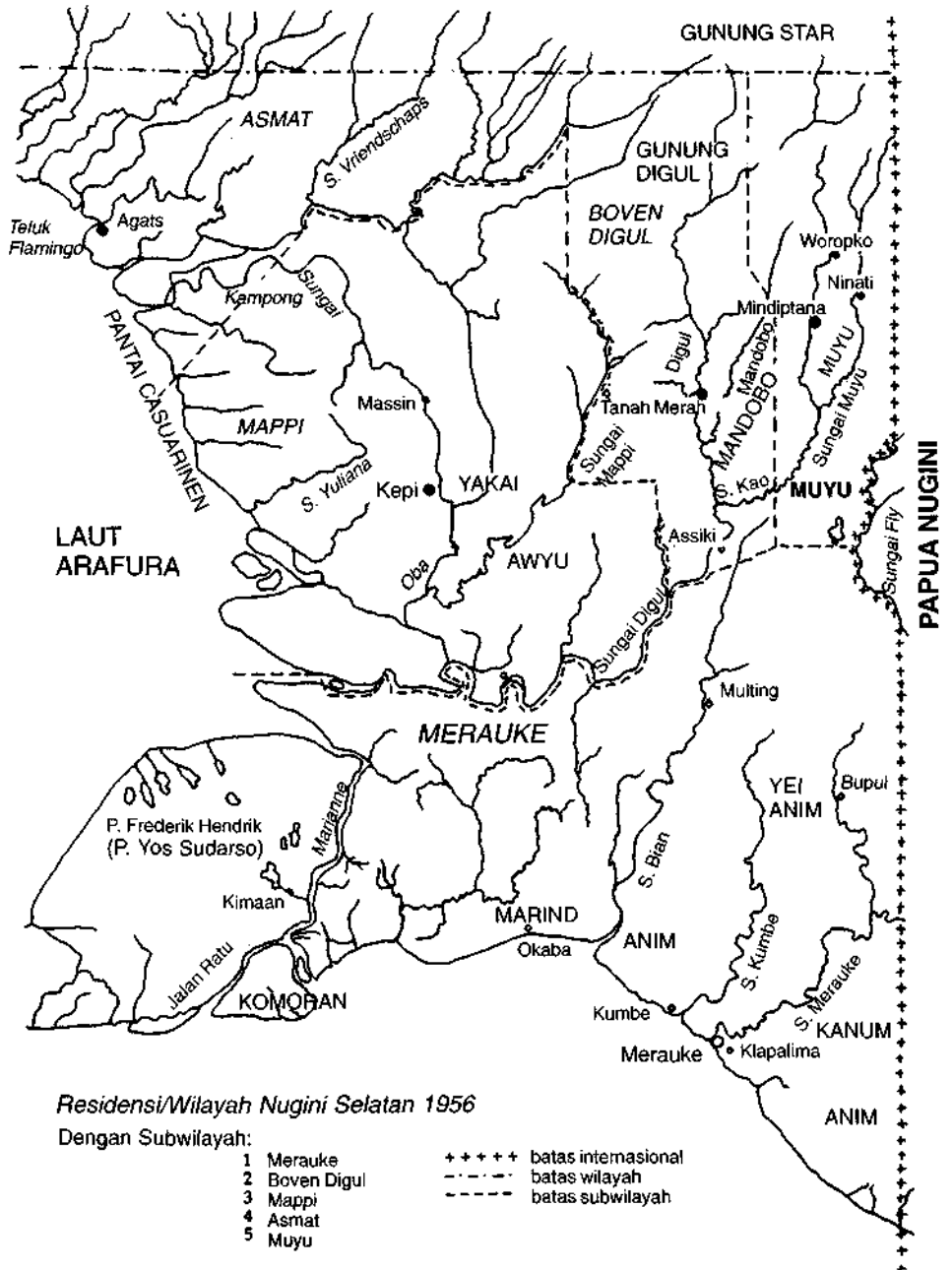
1942—1950	A. Drabbe
1943—1946	P. Hoeboer
1946—1950	A. Drager
1950—1963	J. Sneekes

MOKBIRAN

1943—1945	H. Tillemans
1955—1958	J. Geuskens

WOROPKO

1949—1958	W. Putman
-----------	-----------



Residensi/Wilayah Nugini Selatan 1956

Dengan Subwilayah:

- 1 Merauke
- 2 Boven Digul
- 3 Mappi
- 4 Asmat
- 5 Muyu

- +++++ batas internasional
- - - - batas wilayah
- - - - batas subwilayah

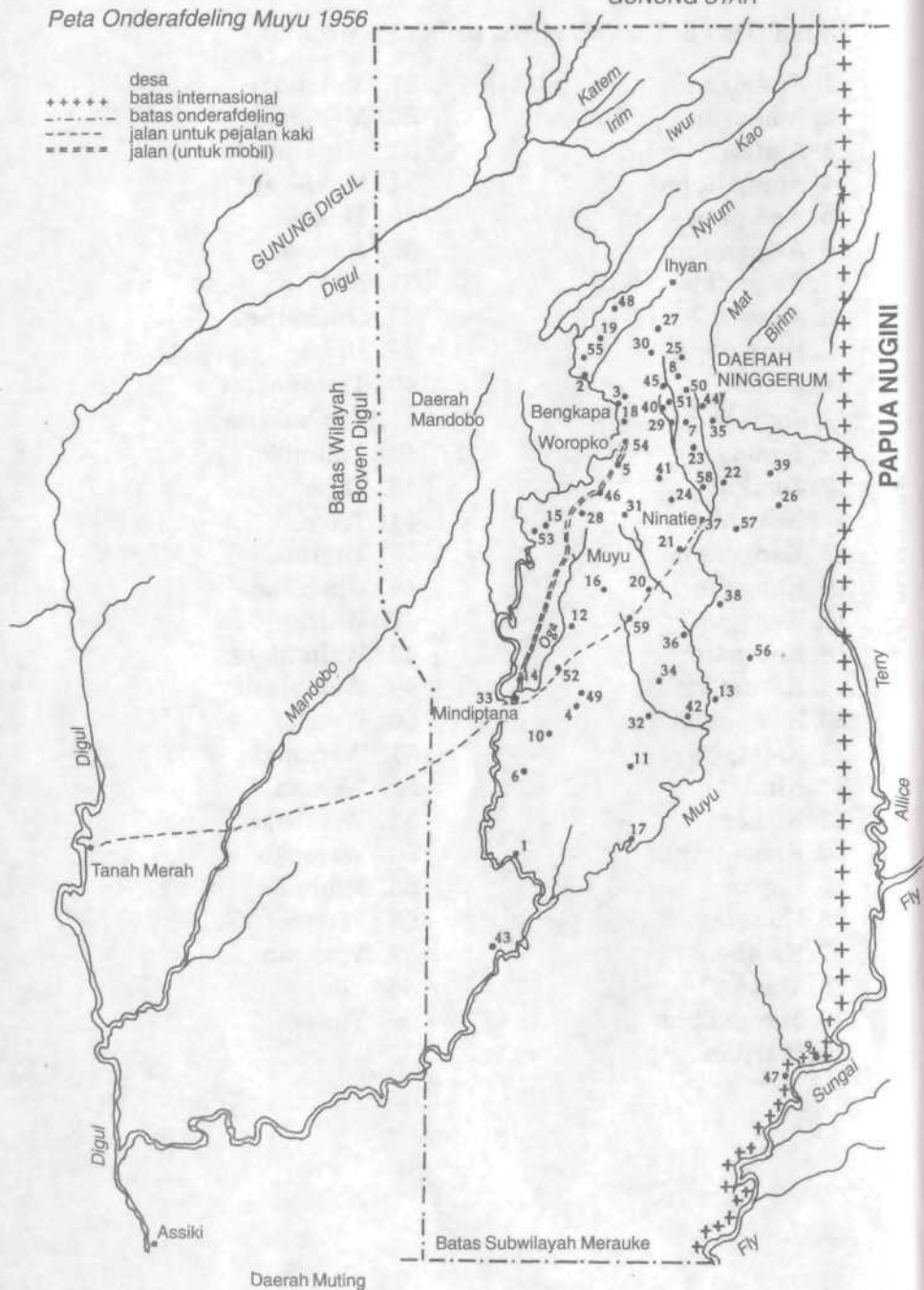
Nama Desa di Daerah Muyu pada tahun 1956

1. Amburan
2. Amburan
3. Amten
4. Amupipun
5. Amupkin
6. Anggamburan
7. Angguibin
8. Arimko
9. Dimkubun
10. Imko
11. Jamkondo
12. Jononggo
13. Jumka
14. Kakuna
15. Kanggewot
16. Kanggim
17. Kanggup
18. Katanam
19. Katumbon
20. Kawangtet
21. Ketetput
22. Kimki
23. Komera
24. Konontetput
25. Kopko
26. Kunain
27. Kwitbon
28. Mana
29. Mangkubun
30. Maribin
31. Metemko
32. Metomka
33. Mindiptana
34. Mokbiran
35. Mokpit
36. Namas
37. Ninati
38. Onokbitan
39. Opka
40. Tawanokpit
41. Tembuktim
42. Tinimbit
43. Toge
44. Tome
45. Tumutu
46. Upecetko
47. Wairim
48. Walikubun
49. Wambiran
50. Wamko
51. Warumgi
52. Woman
53. Wombaki
54. Woropko
55. Yabiman
56. Yetemot
57. Yeteram
58. Yibi
59. Yiptem

Peta Onderafdeling Muyu 1956

GUNUNG STAR

- +++++ desa
- batas internasional
- - - - - batas onderafdeling
- . - . - jalan untuk pejalan kaki
- ===== jalan (untuk mobil)



PAPUA NUGINI

Terry

Allice

FY

FY

Sungai

Batas Subwilayah Merauke

Daerah Muting

Assiki

Tanah Merah

Mindiptana

Mandobo

Daerah Mandobo

Batas Wilayah Boven Digul

DAERAH NINGGERUM

GUNUNG DIGUL

Digul

Katem

Irim

Iwur

Kao

Nyium

Ihyan

Mat

Birim

Bengkapa

Woropko

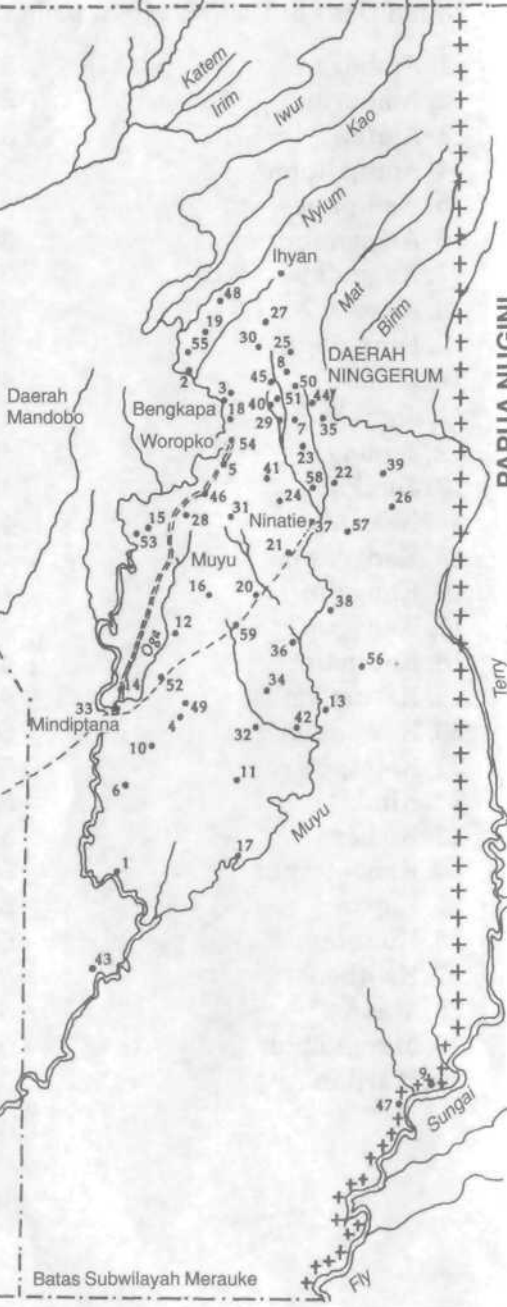
Muyu

Muyu

Digul

Digul

Digul



Pendahuluan

1. Kerja Lapangan

Data untuk studi ini kebanyakan dikumpulkan selama saya tinggal di daerah Muyu. Dengan mendapat tugas dari gubernur dari daerah yang pada waktu itu ialah Nederlands-Nieuw-Guinea, yaitu J. van Baal, dan di bawah pengawasan C.J. Grader, yang pada waktu itu kepala urusan pribumi, saya mengadakan penelitian selama periode itu mengenai hal-hal berikut:

1. struktur sosial;
2. kepemilikan tanah;
3. organisasi teritorial;
4. kendala-kendala administrasi;
5. kemungkinan mematahkan dominasi uang kulit kerang;
6. kemungkinan dan kendala memulai rencana pembangunan.

Sesudah mengadakan perjalanan orientasi umum di daerah Muyu, saya mengadakan penelitian itu di desa Kawangtet dan Yibi. Saya tinggal dua pekan di masing-masing desa itu, dan juga mengumpulkan data di Mindiptana, di mana saya ditempatkan.

Dari awal tahun 1955 hingga pertengahan tahun 1956 saya menjabat sebagai kepala *onderafdeling* (kabupaten) Muyu.

Karena pekerjaan administrasi saya selama masa itu, hanya sedikit kesempatan untuk mencocokkan data yang sudah terkumpul, atau untuk mengumpulkan data lebih banyak.

Akibat dari kediaman saya di Merauke dari April 1952 sampai April 1954 sebagai asisten pegawai distrik (kecamatan) diperbantukan kepada kepala *onderafdeling* Merauke, saya lebih memahami keadaan di *afdeling* (residensi) Nugini Selatan.

Pada bulan September 1953, atas perintah gubernur, saya juga menyelidiki kondisi sosial dari buruh tetap orang Papua di Sorong, Steenkool, Wasian, Mogoi, dan Tembuni. Penelitian ini juga meliputi kelompok buruh Muyu di Sorong yang selama lebih dari satu tahun telah bekerja untuk perusahaan minyak di sana atau untuk perorangan.

Seperti diterangkan di atas, dapat dipastikan adanya beberapa kekurangan, sebagai akibat wajar dari fokus penelitian yang ditugaskan dan waktu yang tersedia.

Penelitiannya dilakukan dengan menggunakan bahasa Indonesia Maluku. Tidak ada waktu untuk menguasai bahasa setempat, bahkan secara pasif pun tak sempat, sekalipun saya memiliki daftar kata dan gramatika dari Pastor Drabbe yang disebutnya dialek Metomka. Informan-informan untuk membantu saya dalam penelitian, memiliki pengetahuan cukup tentang bahasa Indonesia Maluku, dan kalau perlu juga menjadi penerjemah.

2. Tujuan Studi

Studi ini mencoba untuk memaparkan dan menerangkan perubahan-perubahan kebudayaan yang telah dan sedang terjadi pada awal tahun lima puluhan pada orang-orang Muyu sebagai akibat penetrasi Barat.

Untuk memberi perspektif guna mengadakan evaluasi dari perubahan-perubahan itu, Bagian I menceritakan kebudayaan

tradisional, berdasarkan pengamatan saya sendiri, keterangan-keterangan dari para informan, dan data kepustakaan yang hanya sedikit. Saya menyadari bahwa gambaran yang sungguh murni tidak dapat diperoleh lagi. Dengan mengadakan perbandingan atas keterangan-keterangan para informan, dan membandingkan hasilnya dengan observasi sendiri, saya mencoba mendapat kepastian yang sebesar mungkin tentang gambaran itu.

Dalam memaparkan kebudayaan menurut berbagai aspeknya, ada unsur-unsur yang tidak bisa ditempatkan dalam konteks yang sebagaimana dapat diharapkan dalam klasifikasi yang konsisten. Saya menganggap penyimpangan-penyimpangan seperti itu perlu dipahami dengan tepat. Ini terutama mengenai pemilikan tanah, hak warisan, dan sihir.

Bagian II memaparkan penetrasi pengaruh Barat, artinya segala sesuatu yang tidak pribumi: para pemburu burung berkebangsaan Indonesia atau Cina, pemerintah kolonial, dan misi Katolik Roma. Dengan cara tertentu, semua pengaruh nonpribumi itu mempengaruhi kebudayaan Muyu. Dalam bagian ini saya melacak bagaimana orang Muyu mengalami, menerima, atau menolak pengaruh-pengaruh seperti itu, dan bagaimana hubungan sikap itu dengan kebudayaan tradisional mereka.

3. Ortografi Kata-Kata Pribumi

Konsonan diwujudkan dalam huruf yang ucapannya dalam bahasa Indonesia sama. Huruf hidup diwujudkan dalam lambang-lambang berikut:

e	mendekati bunyi	e	dalam 'betul'
è	mendekati bunyi	e	dalam 'beteng'
é	mendekati bunyi	e	dalam 'edisi'
ì	mendekati bunyi	i	dalam 'sahid'
í	mendekati bunyi	i	dalam 'tiang'
ò	mendekati bunyi	o	dalam 'bobot'

ó	mendekati bunyi	o	dalam 'biro'
à	mendekati bunyi	a	dalam 'cepat'
á	mendekati bunyi	a	dalam 'ah!'
u	mendekati bunyi	u	dalam 'bunyi'
au	mendekati bunyi	au	dalam 'kalau'

Perbedaan tanda tulis antara e, è, dan é, antara ì dan í, antara ò dan ó, dan antara à dan á hanya dibuat apabila kata tertentu untuk pertama kali dijumpai di dalam teks. Dengan kata lain, tanda-tanda diakritis hanya diberikan pada waktu sebuah kata untuk pertama kali muncul.

Ortografi nama-nama desa, sungai, dan suku bangsa dalam buku versi Belanda adalah ortografi yang pada umumnya digunakan dalam *Nederlandsch Nieuw Guinea*, tetapi untuk terjemahan ini telah disesuaikan dengan bahasa Indonesia.

Kecuali kalau asalnya dijelaskan dengan tegas, kata-kata pribumi disalin dari bahasa yang digunakan oleh informan-informan saya di Kawangtet.

4. Data Geografis

4.1 *Onderafdeling* Muyu, Batas-Batas dan Luasnya

Suku bangsa Muyu terutama tinggal di *onderafdeling* dengan nama yang sama. Sebagian kecil dari suku bangsa itu tinggal agak sedikit ke timur, di daerah yang pada waktu itu ialah daerah Australia, dan pada waktu sekarang ini Papua Nugini.

Dengan Dekrit Pemerintah No. 19 tanggal 12 Januari 1955, *onderafdeling* Muyu dipisahkan dari *onderafdeling* Boven Digul.

Sejak tahun 1926, ketika Boven Digul dibentuk, *onderafdeling* Muyu menjadi bagiannya. Semuanya termasuk *afdeling* (residensi) Nugini Selatan, dan kotanya yang terpenting ialah Mindiptana.

Seperti dapat dilihat pada peta 1, *onderafdeling* Muyu itu adalah sebidang tanah sempit, hampir bujur sangkar, di sepan-

jang batas Papua Nugini. Batas utaranya ialah garis paralel selatan ke-5. Daerah ini memanjang di bagian selatan dari Gunung Star, yang sebaliknya merupakan bagian dari bukit barisan tengah. Di sebelah barat *onderafdeling* ini berbatasan dengan yang pada waktu itu bernama *onderafdeling* Boven Digul. Batas ini praktis membentang utara-selatan, begitu rupa sehingga *onderafdeling* Muyu meliputi hampir seluruh Lembah Sungai Kao. Batas selatannya, memanjang dari barat ke timur melintasi pertemuan Sungai Kao dan Sungai Digul, dan berbatasan dengan *onderafdeling* Merauke.

Daerah yang hampir bujur sangkar dari *onderafdeling* Muyu itu panjangnya 180 km dan lebarnya 40 sampai 45 km, meliputi 7.860 km². Seluruh luas Irian Barat (sekarang Irian Jaya) kira-kira 416.000 km², lebih dari lima puluh kalinya (*Rapport 1951*).

4.2 Tipe Daerah, Vegetasi, dan Sungai-Sungai

Onderafdeling Muyu adalah daerah peralihan antara tanah datar di pantai dan daerah pegunungan tengah.

Di selatan tanahnya datar, dan di dekat Sungai Fly ada rawa-rawa luas. Di antara pertemuan Sungai Muyu dan Kao dan garis lintang Mindiptana, tanah yang landai menjadi berbukit-bukit dan terjal. Sedikit demi sedikit tanahnya bertambah tinggi dari sekitar 100 m sampai kira-kira 700 m di atas permukaan laut. Dari aliran daerah dataran rendah Sungai Iwur, daerahnya menjadi berbukit-bukit, dan banyak tempat sukar dilalui.

Untuk daerah antara Mindiptana dan Sungai Iwur aliran sungai-sungai besar merupakan sarana perhubungan yang penting, merupakan "jalan-jalan" alam di daerah yang terbelah-belah di sungai itu. Penduduk selalu menggunakan aliran-aliran sungai besar itu. Khususnya yang penting dalam hal ini ialah aliran-aliran sungai besar antara Sungai Digul dan Kao, antara Sungai Kao dan Oga, antara Sungai Kao dan Muyu, dan akhirnya antara Sungai Digul dan Fly. Sungai-sungai itu praktis mengalir

dari utara ke selatan. Di antara orang Muyu, setiap sungai yang agak penting mempunyai namanya sendiri.

Dengan perkecualian daerah rawa-rawa di bagian selatan, seluruh daerah itu tertutup oleh hutan. Batang-batang pohonnya relatif ramping, akar-akarnya biasanya tidak tertanam lebih dalam dari 30—50 cm. Pohon-pohon besar tidak tahan terhadap angin besar. Semak-semak di bawah pohon di hutan kurus-kurus dan jarang sehingga relatif mudah diatasi.

Bekas *onderafdeling* Muyu itu merupakan daerah aliran Sungai Kao, anak Sungai Digul. Anak Sungai Kao yang terbesar ialah Sungai Muyu. Nama *onderafdeling* Muyu dan kelompok penduduk yang terpenting berasal dari sungai ini. Ini ada hubungannya dengan kenyataan bahwa stasi misi Katolik yang pertama dan kedudukan pemerintah yang pertama ditempatkan di Ninati di tepi Sungai Muyu.

Sungai Digul Timur mengalir melalui bagian barat laut dari *onderafdeling* itu dan Sungai Fly melalui bagian tenggaranya.

Anak Sungai Digul Timur terpenting yang mengalir di *onderafdeling* ini ialah Sungai Iwur. Sungai Birim, anak sungai dari Sungai Terry (Tedi) atau Sungai Alice mengalir melalui bagian timur laut dari bekas *onderafdeling* itu. Dan Sungai Terry bermuara di Sungai Fly.

Untuk orang Muyu hanya sungai-sungai Kao, Muyu, dan Fly yang penting untuk lalu lintas air. Sampai Mindiptana, Sungai Kao dapat ditempuh dengan perahu motor. Karena arusnya yang kuat dan banyaknya jeram, sesudah Woropko dan Ninati, dari tempat itu Sungai Kao dan Muyu tidak dapat dilalui lagi. Di daerah itu penduduk menggunakan jembatan gantung dari rotan.

4.3 Kondisi Tanah

Di daerah antara Sungai Kao dan Muyu, di sebelah selatan dari garis Woropko-Komera, pada tahun 1954 diadakan survei tanah (Razoux Schultz 1954). Survei itu mengungkapkan bahwa tidak

banyak garam penyubur tanaman di tanah liat kuning dan cokelat kekuning-kuningan yang terdapat di hampir seluruh daerah itu, dan di lumpur tanah liat yang berwarna seperti berangan (*chestnut*) di sepanjang Sungai Kao antara Mindiptana dan Amburan.

Panen buah-buahan yang relatif baik harus dianggap sebagai akibat dari melimpahnya humus di hutan yang belum lama dibabat. Namun, bahan organik ini segera habis dan meninggalkan tanah yang "kurus". Oleh karena itu, orang harus terus-menerus membabat hutan guna membuka kebun baru. Hanya sesudah waktu lama kebun-kebun lama ditanami lagi.

Laporan tentang keadaan tanah itu mengasumsikan bahwa satu-satunya bagian dari daerah itu yang cocok untuk pertanian ialah tanah berpasir di bantaran-bantaran di sepanjang Sungai Kao dan Muyu. Sayangnya, bantaran-bantaran itu setiap tahun selama beberapa bulan tergenang.

Laporan itu mengemukakan, bahwa karena keadaan daerah, satu-satunya tanaman komersial yang dapat dipelihara ialah tanaman keras. Ketinggian dan luasnya daerah yang diperlukan akan membatasi pilihannya pada pohon kelapa, karet, dan cokelat. Analisis lebih lanjut menunjukkan bahwa kecuali bantaran-bantaran di sepanjang Sungai Kao dan Muyu, tanahnya hanya cocok untuk pohon karet. Namun, banyaknya hari hujan tidak akan baik untuk menyadap karet.

Akhirnya, laporan itu menyatakan, "ringkas kata, sayang sekali bahwa daerah Muyu tidak banyak memberi harapan untuk mengadakan pertanian besar-besaran di daerah yang luas".

4.4 Iklim

Ciri iklimnya ialah curah hujan yang tinggi. Angka tertinggi di Irian Barat tercatat di Ninati. Bukit barisan tengah mempunyai pengaruh yang dominan atas curah hujan. Di satu pihak, dari arah datangnya angin, pegunungan itu mempunyai dampak

menghalau yang memaksa angin naik dan uapnya berkondensasi menjadi hujan. Di lain pihak, di bawah angin, badai guntur yang disebabkan oleh naiknya angin secara lokal di pegunungan, terbawa oleh angin ke dataran rendah, yang menyebabkan turunnya hujan di petang hari. Angin yang dipaksa naik menimbulkan musim kemarau, yang di Merauke masih sangat kering, tetapi berubah sifatnya sewaktu mendekati pegunungan, dan selepas daerah peralihan Digul, menjadi pembawa hujan yang terpenting. (Kutipan dari C. Braak, "Het klimaat van Nederlands Indië", dalam Razoux Schultz 1954).

Laporan tanah itu juga mengemukakan akibat-akibat dari curah hujan yang tinggi: garam-garam penyubur hanyut dari tanah; di daerah yang bergunung-gunung itu hujan memperbesar kemungkinan erosi; dan akhirnya, curah hujan yang tinggi membatasi pilihan tanaman komersial yang dapat diusahakan. Tabel terlampir memberi beberapa angka tentang curah hujan di Ninati dan Mindiptana.

	Rata-rata hujan sebulan (dalam mm)		Rata-rata hari hujan sebulan	
	Ninati 1936—1941	Mindiptana 1952, 1954, 1955*	Ninati 1936—1941	Mindiptana 1952, 1954, 1955*
Januari	601	312	22.3	14.7
Februari	352	543	18.8	17.7
Maret	448	307	21.8	17.0
April	595	280	21.6	13.7
Mei	774	345	26.0	14.7
Juni	584	323	26.2	13.3
Juli	585	226	22.4	16.0
Agustus	436	476	21.4	21.0
September	679	492	25.0	19.7
Oktober	355	389	15.0	13.3
November	459	350	16.6	15.0
Desember	475	432	20.6	20.0
Total	6343	4466	257.7	196.1

*) curah hujan beberapa bulan tidak teratur.

Seluruh curah hujan dalam mm selama tahun 1955 tercatat di desa-desa berikut:

Ninati	6819
Upecetko	4226
Mindiptana	4390
Kanggup	4232

5. Data Umum tentang Penduduk Muyu

5.1 Pembatasan Daerah Muyu

Dalam studi ini istilah Muyu atau penduduk Muyu berarti kelompok penduduk yang memiliki kebudayaan tertentu, di sini disebut kebudayaan Muyu.

Penelitian ini terutama dilaksanakan di dua desa, tetapi saya juga mengumpulkan data di desa-desa lain. Berdasarkan alasan terakhir ini saya mempunyai dasar untuk menganggap bahwa kelompok-kelompok penduduk di daerah-daerah yang akan dispesifikasikan di bawahnya memiliki kebudayaan bersama. Ini tidak berarti bahwa tidak ada perbedaan budaya antara berbagai bagian daerah Muyu. Dalam uraian saya tentang kebudayaan Muyu ini akan diberikan perhatian seperlunya. Namun, saya percaya bahwa kelompok-kelompok Muyu yang dipaparkan di bawah memiliki kebudayaan bersama yang ciri-ciri terpentingnya sangat serupa di daerah itu.

Meskipun kelompok Muyu merupakan kelompok penduduk yang terpenting di *onderafdeling* itu, mereka tidak mendiami seluruh daerahnya. Dengan perkecualian desa-desa Toge dan Kuken di tepi barat, Sungai Kao merupakan perbatasan barat dari daerah yang mereka diami. Namun, desa-desa itu didirikan sesudah tahun 1935.

Batas utaranya sulit ditentukan. Tidak diketahui apakah banyak perbedaan kebudayaan antara penduduk di bagian utara

onderafdeling itu dengan yang di bagian selatan. Untuk sementara agaknya tepat untuk menarik garis itu melalui Walikubon dan Kwitbon.

Batas timurnya terutama ditentukan oleh sungai-sungai Mat, Birim, Terry, dan Fly. Sungai Mat adalah anak Sungai Birim, yang selanjutnya bermuara di Sungai Terry, dan merupakan anak sungai Fly. Beberapa permukiman Muyu juga terdapat di sebelah timur Sungai Terry dan Fly, hampir sejauh kedudukan pemerintah di Kiungga di Papua Nugini. Namun, kebanyakan permukiman itu dibentuk oleh orang-orang Muyu dari daerah yang dahulu daerah Belanda, dan yang karena sesuatu sebab melarikan diri dari daerah aslinya.

Batas selatannya sedikit banyak sama dengan batas *onderafdeling*.

Apa yang menarik tentang pembatasan ini ialah bahwa penduduk Muyu terutama tinggal di daerah antara beberapa sungai besar, atau lebih tepat di daerah aliran sungai besar antara Sungai Kao dan Muyu, yang disebut Amup, dan di daerah aliran sungai antara Sungai Fly dan Kao (sebenarnya Sungai Digul), yang bernama Atmim. Di daerah itu aliran-aliran sungainya mengalir hampir selalu dari utara ke selatan.

5.2 Suku-Suku Bangsa Tetangga

Di sebelah barat daerah Muyu tinggal suku bangsa Mandobo. Disebut demikian karena sesuai dengan nama Sungai Mandobo, sebuah anak Sungai Digul, yang bergabung dengan sungai itu antara Tanah Merah dan muara Sungai Kao. Sejauh dapat ditentukan berdasarkan data yang ada, kebudayaan mereka semacam dengan kebudayaan Muyu. Antara lain hal ini jelas dapat dilihat dari digunakannya uang kulit kerang, pesta babi, dan tukon (mahar). Den Haan memberi judul kepada uraiannya tentang pesta babi itu "Pesta babi juga dirayakan di daerah di antara

sungai-sungai Kao, Muyu, dan Mandobo". (Den Haan 1955) Pada akhir tahun 1954 Memorandum (Memorie van Overgave) Boven Digul menyebutkan komposisi dari tukon pada orang-orang Mandobo, yang sebagian besar sama dengan yang terdapat di daerah Muyu, meskipun yang pertama tidak memerlukan begitu banyak barang. Orang-orang Muyu sudah mempunyai hubungan dagang dengan orang Mandobo sebelum kedatangan pemerintah kolonial Belanda dan misi Katolik. Di desa-desa Muyu di sepanjang Sungai Kao terjadi perkawinan-perkawinan dengan wanita Mandobo. Namun, pada waktu ini perbedaan-perbedaan dan persamaan-persamaan dua kebudayaan itu belum diteliti.

Pastor Drabbe telah mempelajari bahasa Mandobo. Menurutnya bahasa Mandobo itu berbeda secara mendasar dari bahasa Muyu, dan lebih menyerupai bahasa yang digunakan oleh suku bangsa Yair, yang tinggal di sebelah barat Sungai Digul. (Pada tahun 1970 Boelaars menerbitkan studi tentang suku bangsa Mandobo.)

Di daerah utara tinggal sebuah suku bangsa yang tidak banyak diketahui pada waktu ini, meskipun mempunyai banyak hubungan kekerabatan dan dagang. Mungkin kebudayaan mereka berhubungan dekat, kalau tidak mau disebut sama dengan kebudayaan Muyu, dan barangkali mereka juga memiliki nama yang sama. Sampai saat ini belum dipelajari. Pada kelompok inilah termasuk penduduk desa-desa Inggembit, Kobomtam, Yemtam, dan Kurungkim, mungkin bersama-sama dengan penduduk dari Warumbut, Teto, Bumbin, Wundumkrenko, dan Warumkubun.

Di sebelah timur laut tinggallah orang-orang Ninggerum; itulah namanya di antara orang Muyu yang hidup berdekatan dengan mereka, dan nama yang digunakan oleh pemerintah kolonial serta misi Katolik. Saya tidak tahu sampai sejauh mana orang Ninggerum itu ditemukan di Papua Nugini. Praktis tidak ada apa-apa pada waktu itu yang diketahui tentang bahasa dan kebudayaan Ninggerum. Sedikit informasi yang ada pada saya

menunjukkan perbedaan-perbedaan besar antara orang Ninggerum dan orang Muyu. Uang kulit kerang, misalnya, adalah perkembangan agak baru bagi mereka, yang ditiru dan makin banyak digunakan karena pengaruh kebudayaan Muyu. Hubungan dagang orang Muyu dengan mereka sudah lama berjalan, dan menurut data yang ada pada saya, kebudayaan Ninggerum juga mempengaruhi kebudayaan Muyu, khususnya mengenai paham dan praktek keagamaan (Welsch 1985).

Di antara orang Muyu, kelompok penduduk yang tinggal di sebelah timur mereka, dibekas daerah Australia, disebut orang Awin. Saya juga tidak banyak tahu tentang mereka. Menurut orang Muyu yang berdagang dengan mereka, mereka di sana tidak menggunakan uang kulit kerang, dan oleh karenanya pesta babi mereka sama sekali berbeda sifatnya.

Saya tidak tahu sampai seberapa jauh orang Muyu menjalin hubungan dengan kelompok-kelompok kecil penduduk di sebelah timur atau tenggara. Mengenai asal usul uang kulit kerang saya menyinggung kemungkinan adanya hubungan itu di Bab II.

Di selatan, di antara suku bangsa Muyu dan kelompok-kelompok penduduk yang tinggal di *onderafdeling* Merauke, terdapat sebuah daerah yang hampir tidak dihuni, semacam daerah tak bertuan. Sangat besar kemungkinannya ini berhubungan dengan serbuan-serbuan memenggal kepala dari orang-orang Marind Anim terhadap penduduk di sekitar mereka. Saya tidak tahu apa-apa tentang hubungan dagang orang Muyu dengan kelompok-kelompok penduduk di selatan. Mungkin ada hubungannya dengan kenyataan bahwa penelitian saya terutama dilakukan di desa-desa Kawangtet dan Yibi. Namun, kelihatannya bagi saya serbuan-serbuan memenggal kepala itu juga merupakan sebabnya. Kemungkinan ada hubungan orang Muyu dengan kelompok-kelompok penduduk di sepanjang Sungai Fly. Kalau itu ada, saya masukkan hubungan itu di antara hubungan dengan kelompok-kelompok penduduk di tenggara.

5.3 Besar Penduduk dan Kepadatan Penduduk

Menurut data pemerintah dari bulan Juni 1956, *onderafdeling* Muyu berpenduduk 17.269, kira-kira 2,5% dari seluruh penduduk Nugini Barat. Data yang sama memperlihatkan persebaran berikut: 12.223 orang Muyu, 3.677 orang Mandobo, 1.078 orang Ninggerum, dan 291 penduduk dari daerah atas. Angka-angka itu belum termasuk mereka yang pergi untuk menetap di luar *onderafdeling*, tetapi meliputi mereka yang pergi untuk sementara waktu: para buruh yang bekerja di Sorong selama 18 bulan, atau di Hollandia untuk satu tahun.

Kepadatan penduduk di bagian *onderafdeling* Muyu yang penduduknya telah didaftar, yaitu di sebelah selatan desa Ihyan hampir tiga orang per km². Namun, dengan mengecualikan daerah di sebelah selatan, titik di tempat Sungai Muyu bermuara di Sungai Kao yang hampir tidak berpenduduk, kepadatannya empat orang. Angka untuk daerah di antara Mindiptana dan Tsyawitbon ialah 8. Angka ini tidak memberi gambaran yang tepat tentang kepadatan penduduk di daerah antara Ninati dan Woropko. Di bujur sangkar yang dengan ketat melingkari desa-desa Tumutu, Tome, Mokpit, Kimki, Ninati, Minipko, Mana, dan Upecetko, angka itu setinggi 17 per km². Sebagai perbandingan, angka-angka¹ untuk Nugini Barat, Papua, dan Nugini sebagai keseluruhan masing-masing ialah 1,7, 1,5, dan 4,3.

5.4 Bahasa Muyu

Penelitian bahasa Pastor Drabbe bertujuan untuk menerjemahkan liturgi, sebuah katekismus, dan beberapa cerita Injil. Ia membedakan antara dialek Ninati dan dialek Metomka. Garis pemisahannya membujur barat-timur, lebih kurang setinggi dengan Yiptem. Dapat diasumsikan bahwa yang disebut dialek Metomka itu juga digunakan di sebagian besar daerah selatan Muyu.

Pada waktu ini belum ada penelitian besar mengenai daerah-daerah dialek itu. Menurut misionaris Katolik yang pada waktu itu bekerja di daerah utara, ada dialek lain yang digunakan di Kanggewot dan desa-desa di sekelilingnya. Yang pasti ialah bahwa ada perbedaan-perbedaan dialek antara dialek Ninati dan bahasa yang digunakan di Tumutu dan di desa-desa di sekitarnya. Karena orang Muyu begitu terpecah dan mempunyai begitu banyak hubungan yang tidak tergantung kepada perbedaan-perbedaan dialek maka tidak dapat ditarik garis-garis yang jelas di daerah mereka.

Catatan

- ¹ Untuk Nugini Barat, diperhitungkan atas asumsi jumlah penduduk 700.000 orang, dengan menggunakan perkiraan terakhir yang terdapat pada waktu itu, yaitu laporan 1955 yang diserahkan kepada PBB (*Raport 1955*). Dua angka lainnya diperhitungkan atas dasar data dari UN Demographic Year Book 1951, seperti yang dikutip dalam *Quarterly Bulletin* dari South Pacific Commission, vol.4, No.1, Januari 1954.

Bagian I

**Sendi-Sendi Kebudayaan
Tradisional Muyu**

Bab I

Aspek-Aspek Sosial

1. Keluarga inti

Buat orang Muyu, keluarga inti merupakan unit sosial dan ekonomi yang terpenting. Berbagai bentuk kehidupan orang Muyu menunjukkan peran pentingnya keluarga inti ini, entah itu tampak dalam penataan pola permukiman, cara-cara mencari pangan, cara-cara penguasaan harta dan tanah, juga tampak pada kebebasan yang dimiliki keluarga inti terhadap unit teritorial yang lebih besar dari trah (*lineage*), dan tampak sampai pada cara-cara meneruskan pengetahuan supernatural.

Di desa Kawangtet, keluarga inti dikenal dengan sebutan *námàrètná* dan *nènimátánáyá* (prefiks *n* menunjuk kepemilikan). Sedangkan istilah ketiga, *nàwònátánáyá* — di dalamnya terkandung kata *àwón* (babi) dan *táná* (anak) — sebaiknya diterjemahkan menjadi "rumah tangga".

1.1 Komposisi

Keluarga inti biasanya terdiri atas seorang pria dengan (satu atau beberapa) istri dan anak-anak mereka. Namun, keluarga inti juga dapat mencakup anak yatim piatu, semi-yatim piatu, atau anak-anak yang dibeli. Anak yatim piatu dan semi-yatim piatu yang

termasuk anggota keluarga inti biasanya adalah anak-anak saudara laki-laki yang sudah meninggal atau saudara perempuan yang telah menjadi janda. Mereka ini diperlakukan penuh sebagai anggota keluarga inti.

Dalam budaya Muyu, mengangkat anak yatim piatu dan semi-yatim piatu dari saudara laki-laki yang sudah meninggal menjadi anggota keluarga inti merupakan pola yang normal. Sedangkan anak-anak dari saudara perempuan yang menjadi janda, untuk bisa diangkat menjadi anggota keluarga inti, dipengaruhi oleh beberapa faktor. Kalau saudara perempuan itu (kawin lagi atau tidak) tetap menetap di kelompok kerabat suaminya yang sudah meninggal, maka anak-anaknya juga tetap di sana. Kalau si wanita berkeinginan pindah tempat tinggal, sementara anak-anaknya sudah cukup dewasa dan tidak lagi membutuhkan bantuannya, dan *tukon*-nya sudah dibayar penuh maka anak-anaknya akan tinggal pada kerabat ayahnya. Namun, kalau anak-anak itu terlalu kecil maka ibunya akan membawanya. Itu berarti si anak-anak tidak dapat dianggap sebagai anggota keluarga inti ayahnya lagi. Kelak di kemudian hari, mungkin saja anak-anak itu kembali lagi kepada kerabat ayah mereka. Dalam keadaan seperti itu sering kondisi si anaklah yang menentukan. Kalau *tukon*-nya belum dibayar (penuh) maka saudara laki-laki si ibu akan selalu bersedia untuk mengangkat anak-anaknya menjadi keluarga inti mereka. Meski semula sepenuhnya dibesarkan dalam keluarga inti pamannya (*Mo*), anak-anak itu tetap mempunyai hak yang sama seperti saudara-saudara sepupu lainnya bila kemudian ia ingin tinggal pada kelompok kerabat ibunya.

Bagi keluarga Muyu — baik keluarga tanpa anak (ini jarang terjadi) maupun keluarga yang sudah mempunyai anak — anak dapat dibeli. Di desa Kawangtet saya diberi tahu bahwa sebuah keluarga yang hanya mempunyai dua orang anak perempuan telah mengangkat seorang anak laki-laki. Barang-barang yang harus dibayarkan untuk membeli anak laki-laki itu ialah 24 *ot*, 1

wam, 1 *yirip*, dan 4 *inam* (lihat I.5.3 untuk penjelasan dari istilah-istilah ini). Pembayarannya disebut *dànàm bitáyn*, yang katanya berarti "saya membeli anak itu".

Sejak saat itu, anak laki-laki dianggap sepenuhnya termasuk keluarga ayah angkatnya. Ia tidak boleh kawin dengan saudara-saudara perempuan angkatnya sebab ia akan menerima *tukon-tukon* mereka. Namun, anak laki-laki itu masih sering pergi ke rumah orang tua yang sebenarnya. Demikianlah, kepala desa, yang perkawinan poligaminya dengan tiga orang wanita tetap tanpa anak, juga telah membeli anak. Namun, ia meninggal sebelum anak itu dibayar.

Di desa Yibi saya tidak menemukan contoh-contoh adopsi anak dalam bentuk ini. Komentarnya tentang ini ialah, "Dalam keadaan itu tidak ada yang dibayar sebab anak akan segera kembali kepada orang tuanya." Namun, dari Amudipun saya dapat mengetahui adanya kejadian seperti itu. Seorang laki-laki yang semula tidak mempunyai anak telah memesan anak, yang masih harus dilahirkan oleh anak perempuan saudara laki-laki ibu, yang sedang hamil, dengan memberi rajut pengangkut (*mèn*). Pemberian itu telah diterima, dan harus diikuti dengan pembayaran 12 sampai 18 *ot*. Karena istrinya sendiri kemudian melahirkan seorang anak, ia tidak datang menuntut anak angkat itu sampai beberapa tahun kemudian ketika anaknya sendiri meninggal.

Selain itu, keluarga inti sampai batas-batas tertentu juga dapat meliputi yang berikut: orang tua dari pria atau dari salah seorang istrinya, saudara-saudara laki-laki dan perempuannya yang belum kawin, dan saudara perempuannya yang sudah menjanda.

1.2 Keluarga Inti dan Kediannya

Dalam budaya Muyu, setiap keluarga inti boleh-boleh saja tinggal di rumahnya sendiri. Namun, yang biasanya terjadi adalah bahwa

beberapa keluarga inti menempati sebuah rumah tinggal bersama. Tinggal bersama di sebuah rumah seperti itu bukanlah sebuah keharusan, kecuali barangkali untuk alasan keamanan (lihat I.6) — untuk memperbesar kekuatan menghadapi musuh. Meskipun sebenarnya memperbesar kekuatan itu juga dapat dilakukan dengan membangun beberapa rumah saling berdekatan.

Data konkret tentang jumlah keluarga inti yang biasanya tinggal bersama dalam sebuah rumah, untuk periode sebelum terbentuknya desa di daerah Muyu, belum pernah diketahui. Laporan-laporan patroli militer yang biasanya menjadi salah satu sumber informasi untuk periode itu, tidak banyak memberi data. Hanya ada sebuah memorandum militer tahun 1933 tentang Boven Digul yang menyebutkan sesuatu tentang hal ini: "sementara di sepanjang Sungai Mandobo sepuluh keluarga inti atau lebih hidup bersama dalam satu rumah, di daerah Muyu-Kao jumlahnya tidak lebih daripada dua sampai lima saja."

Menurut seorang informan dari trah *Poëngtem* (lihat tabel I.1.3), sebelum terbentuk menjadi desa, desanya meliputi lima kepala keluarga inti, yang masing-masing mempunyai rumah sendiri. Dalam periode kerja lapangan saya, hubungan kekerabatan dari kepala keluarga-keluarga inti yang tinggal bersama dalam satu rumah itu biasanya terbukti dari akrabnya hubungan antara ayah dan anak laki-laki atau hubungan antarsaudara.

Yang juga menarik ialah bahwa mereka yang menumpang itu sering kali adalah pasangan baru, dan beberapa waktu kemudian keluarga baru itu lalu membangun rumahnya sendiri, tanpa ada tekanan dari pemerintah maupun para misionaris. Pada waktu itu, kepala keluarga inti yang hidup menumpang mungkin berasal dari trah-trah lain dan memiliki hubungan kekerabatan dengan si pemilik rumah. Ini adalah keluarga-keluarga inti yang tidak merasa nyaman lagi hidup di antara trahnya sendiri dan mencari perlindungan di antara kerabat dari trah lain.

Data tentang hubungan kekerabatan dari kepala-kepala keluarga inti yang tinggal bersama dalam satu rumah dan tentang sebab-sebab terbentuknya permukiman seperti itu, memberi gambaran bahwa itu semua juga mencerminkan keadaan hidup bersama sebelum ada kontak dengan Barat. Ini diperkuat oleh cerita-cerita para informan.

Rumahnya dibagi menjadi beberapa ruangan. Satu sebagai ruang bersama untuk para laki-laki, dan satu atau lebih sebagai ruang bersama untuk para wanita. Biasanya setiap wanita dewasa memiliki ruang sendiri. Hal ini sesuai dengan aturannya bahwa kalau ada lebih dari satu istri — ini bukan hal yang aneh mengingat diakuinya poligami dalam budaya Muyu — atau kalau beberapa keluarga inti tinggal bersama dalam satu rumah, atau kalau ada janda dan saudara gadis dari kepala keluarga, atau kalau ada ibu yang sudah berumur yang menumpang maka setiap wanita dewasa ditempatkan dalam kamar tersendiri. Kamar-kamar untuk wanita itu biasanya ditempatkan di sepanjang sisi rumah, sedangkan ruang bersama untuk pria di tengah.

Kamar-kamar kaum wanita dipisahkan dengan baik dari bagian kaum pria karena adanya sekat yang dibuat dari daun nibung (*Palma Nibung*, istilah ilmiahnya ialah *Oncosperma filamentosum*). Pintu keluar kamar wanita biasanya dibuat hingga mencapai ruang bersama pria, atau sampai di dekat pintu tangga di lantai rumah, atau di sebuah "bilik" tempat pintu ke tangga. Kamar-kamar wanita itu mungkin kecil sekali ukurannya, sedangkan ruang bersama kaum pria biasanya sangat luas. Ruang bersama kaum pria biasanya juga berfungsi sebagai ruang tamu dan tempat untuk menari.

Pemisahan tegas antara bagian kaum pria dan bagian kaum wanita itu ada hubungannya dengan pengaruh supernatural yang berbahaya yang dapat bersinar dari seorang wanita — khususnya selama menstruasi — suatu hal yang dapat membuat laki-laki menjadi sakit, dan dapat merusak pengaruh supernatural yang baik untuk perdagangan dan perburuan (III.7). Wanita tidak

diperbolehkan memasuki bagian kaum pria, dan hanya suaminya yang boleh memasuki ruang wanita. Anak-anak kecil dapat berkeliaran di mana-mana di rumah, tetapi biasanya terdapat di bagian kaum wanita. Pemisahan antara anak laki-laki dan anak perempuan dimulai pada sekitar umur enam atau tujuh tahun.

Setiap pria dan wanita memiliki tempat apinya sendiri untuk pemanasan, memasak makanan, atau untuk menyalakan pipa dan rokok. Antara bagian wanita dan bagian pria, ada sebuah lubang di dinding — biasanya tingginya sesuai dengan tempat api kaum pria — yang digunakan kaum wanita untuk menyodorkan makanan untuk si pria atau untuk tamunya. Lubang ini — dan lubang-lubang lain pada dinding penyekat — memberi kesempatan bagi kaum wanita untuk melihat apa yang terjadi di bagian kaum pria. Penyekat itu tidak menghalang-halangi adanya percakapan umum, karena kaum wanita dapat ambil bagian. Mereka pun ikut serta dalam kegembiraan yang dapat terjadi di dalam kebebasan di rumah, apabila pada malam hari api telah dinyalakan dan bahan pangan yang dikumpulkan pada siang hari telah dibakar dan disantap sambil menciptakan percakapan yang gembira.

Tidak adanya penjagaan keamanan berlebihan dalam kehidupan orang Muyu tercermin dari tipe-tipe rumah yang mereka bangun. Menurut laporan eksplorasi militer itu, rumah-rumah itu dibangun setinggi 3—10 meter di atas tanah, dan seluas 4 hingga 80 meter persegi (*Verslag* 1920: 285, dan Laporan Patroli oleh kepala *onderafdeling* Boven Digul, September 1935). Rumah-rumah itu dibangun di atas satu atau lebih tonggak pohon yang dipotong dan biasanya ditopang oleh tiang-tiang. Menurut informan-informan saya, dindingnya sering dibuat dari dua lapis papan kayu, sebagai perlindungan terhadap anak panah dan dilengkapi dengan lubang-lubang kecil di dinding untuk mengamati dan menembak. Hanya kalau si penghuni rumah menduga rumahnya akan diserang, baru dibangun rumah yang tinggi dan kuat, yang penopang utamanya dibuat dari kayu keras. Pohon-



Rumah pohon dekat Koreom, *onderafdeling* Muyu.

pohon di halaman rumah lalu dibabat habis dan dibiarkan jatuh malang-melintang saling bertindih tak teratur sehingga orang yang mungkin akan menyerang terhalang untuk mendekat dengan cepat tanpa diketahui. Adanya tempat terbuka di sekitar rumah itu juga akan mempermudah upaya menahan gerak musuh karena musuh dapat dengan mudah dijadikan sasaran anak panah si penghuni rumah.

1.3 Bentuk Permukiman

Ciri khas kebudayaan tradisional Muyu ialah bentuk permukimannya yang terpencar-pencar. Laporan eksplorasi militer (*Verslag* 1920: 284, 285) memuat tulisan berikut tentang bentuk permukiman di sepanjang Sungai Kao (Uwimmerah), "Di sepanjang Sungai Uwimmerah dan Boven Digul terdapat rumah-rumah di atas tiang dan di pohon yang cukup terpencar; tidak lebih dari dua atau tiga terdapat bersama-sama." Dan tentang daerah Muyu selatan, "Di antara sungai-sungai Uwimmerah, Fly, dan Alice terdapat tipe rumah yang sama meskipun sedikit lebih besar dan dibangun dengan baik. Dua kampung di sana masing-masing terdiri atas enam dan tujuh rumah." Dalam Laporan Patrolinya bulan September 1935, pejabat Kontrolir¹ (kepala *onderafdeling*) Boven Digul menyebutkan bahwa dalam perjalanan dari Ninati ke perbatasan Papua Nugini ia melewati beberapa permukiman yang terdiri atas satu, dua atau tiga rumah saja.

Jumlah rumah setiap permukiman itu tergantung dari besarnya trah sebab trah itu juga merupakan unit teritorial. Contoh-contoh tentang besar dan komposisi trah yang diberikan di bagian berikut dapat dipakai untuk sedikit memahami tentang jumlah rumah yang terdapat di permukiman. Namun, dalam banyak hal pengelompokan lokal seperti itu sangat terpencar. Jarak antarrumah mungkin beratus-ratus meter. Sementara beberapa rumah mungkin berdekatan, satu rumah atau lebih yang

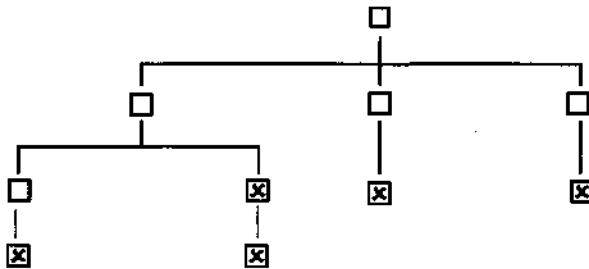
termasuk kelompok yang sama mungkin lebih berjauhan. Ada kecenderungan besar untuk membangun rumah di wilayah sendiri. Ini meliputi segala macam faktor, seperti pemeliharaan babi, penguasaan tanah, dan perasaan curiga dan rasa ingin balas dendam sangat besar yang mempengaruhi semua hubungan. Sementara rumah-rumah yang dibangun saling berdekatan, beberapa solusi telah ditemukan mengenai masalah seputar bentuk permukiman ini, dan dengan demikian memperlihatkan keuntungan-keuntungannya: pergaulan sosial yang lebih sering dan lebih intens, dan keamanan yang lebih besar kalau diserang.

2. Trah

2.1 Deskripsi dan Definisi

Kepala keluarga inti termasuk dalam unit sosial dan teritorial yang lebih besar, yaitu trah. Dalam hal ini trah itu ialah kelompok kekerabatan yang patrilineal, yang kekerabatannya dapat dilacak (Van Wouden 1935: 5).² Prinsip-prinsip yang mempengaruhi masyarakat Muyu dalam membentuk dan mempertahankan trah ialah keturunan patrilineal digabung dengan perkawinan patrilokal. Di desa Kawangtet dan Yibi trah itu eksogam.

Pada waktu diadakan penelitian, trah Kawangtet-Okkibitan mempunyai struktur seperti berikut, meliputi 40 orang anggota:



Lambang □ berarti pria yang sudah meninggal, ☒ berarti pria yang masih hidup. Diagram ini dapat menjadi contoh komposisi trah.

2.2 Bentuk Permukiman dan Daerah Teritorial

Trah juga merupakan kelompok teritorial dengan daerahnya sendiri. Meskipun dalam bagian sebelum ini saya mengemukakan bahwa rumah-rumah keluarga inti itu dapat berjauhan letaknya, rumah-rumah itu tetap didirikan di daerah yang dipandang sebagai daerah milik trah. Bahwa pengelompokan teritorial dari trah itu merupakan unsur yang penting dari kelembagaan ini tercermin dalam nama trah: *nuwàmbip*, yang berarti "rumah kami" (*àmbip* = rumah, *nu* = prefiks kepemilikan untuk orang pertama jamak). Seseorang yang mendengar bahwa selama ia tidak berada di tempat, beberapa orang di desanya meninggal, menggunakan istilah *nuwambip* ketika ia bertanya kepada seorang anggota dari trahnya apakah mereka yang meninggal juga termasuk trah itu sebab di desa juga ada trah-trah lain. Daerah yang menjadi milik trah disebut *nuwàmbipkím*, artinya tempat rumah kami.

Ikatan antara trah dan daerah teritorialnya sekaligus bersifat tradisional dan religius. Di daerah yang dipandang sebagai milik trah ada tempat yang keramat. Dalam bahasa Muyu, tempat-tempat keramat itu ditunjuk dengan istilah *kètpòn*. Tempat-tempat itu sifatnya *ámòp*, yaitu tabu, oleh karena itu sebaiknya di jauhi.³ Tiap-tiap trah memiliki *ketponnya* sendiri. Dan setiap *ketpon* memiliki ceritanya sendiri, mitosnya sendiri — semuanya berbeda. Beberapa *ketpon* ada hubungannya dengan mitos yang merupakan bagian dari sebuah adat yang lebih umum. Mitos-mitos lain adalah milik eksklusif trah. Di bagian-bagian tertentu dari daerah Muyu, *ketpon* itu tempat bersemayam arwah. (III.3.2)

Saya percaya bahwa kelembagaan *ketpon* dan mitos yang terkait dapat dilihat sebagai hubungan supernatural tertentu antara trah dan daerahnya. Namun, tidak semua trah memiliki *ketponnya* sendiri, dan ada trah-trah yang memilikinya bersama dengan trah lain. Situasi ini mungkin dikarenakan dulunya ada keluarga yang berpindah tempat atau pecah.

10 Kalau saya menyebut hubungan antara trah dan daerahnya itu bersifat tradisional, yang saya maksudkan ialah bahwa suatu daerah tertentu hanya memiliki satu nama saja, dan oleh karenanya diakui sebagai unit, sebagai daerah tersendiri terhadap daerah-daerah semacam yang lain. Meskipun ada perbedaan seperti itu, trah tidak memiliki hak milik atau hak guna terhadap tanah. Semua hak atas tanah bersifat perorangan.

Jika daerah itu memiliki nama sendiri, trah tidak mempunyai nama. Orang Muyu hanya memiliki nama perseorangan, tetapi dalam kesempatan tertentu, apabila dirasa perlu untuk menegaskan siapa yang dimaksud, nama daerah trahnya juga disebut, misalnya, apabila memanggil nama-nama orang yang hadir dalam pesta babi, untuk maju dan menerima bagian makanannya atau bagiannya atas babi. Namun, pada waktu penelitian saya, orang Muyu tidak pernah memberikan nama daerahnya sebagai nama keluarganya.

2.3 Ukuran dan Komposisi Trah

Untuk memberi gambaran tentang besar dan komposisi trah-trah itu, saya lampirkan dalam tabel-tabel berikut data dari trah-trah, yang di bawah pengaruh pemerintah kolonial dan misi Katolik, telah hidup bersama di desa Kawangtet dan Yibi. Menurut pendapat saya, cara kehidupan bersama ini memberi gambaran yang tepat tentang besar dan komposisi trah sebelum pembentukan desa.

Saya akan mengomentari data itu. Informan-informan saya mengatakan bahwa trah-trah yang daerah-daerahnya bernama Metemko, dan trah-trah di Yibi yang daerah-daerahnya bernama Wonggombo itu katanya mempunyai leluhur yang sama. Namun, mereka tidak dapat menyebut namanya. Leluhur dari Kawangtet-Okkibitan berasal dari daerah yang pada waktu penelitian saya telah menjadi bagian dari desa Ketetput. Bahwa informasi itu dapat ditelusuri telah dibuktikan kepada saya. Anggota-anggota

trah Ruktem-Katanamtan (dari Kawangtet) dapat melacak asal usul keluarganya dari seorang laki-laki dari Katanam. Istilah *kay* yang ditambahkan kepada trah Ruktem yang pertama berarti "asli". Barangkali perkawinan leluhur mereka itu matrilineal, atau mereka menetap di daerah ibu mereka. Fenomena yang terakhir ini sering terjadi.

Seperti terlihat pada tabel-tabel ini, ukuran trah-trahnya relatif kecil, tetapi saling berbeda jauh. Dalam permukiman-permukiman seperti itu tidak mungkin ada kehidupan sosial yang mandiri. Hubungan sosial dengan trah-trah lain adalah mutlak kalau orang memang menghendaki adanya suatu bentuk kehidupan sosial. Oleh karena itu, yang disebut asas timbal balik mempunyai akibat yang mendalam pada kebudayaan Muyu.

Komposisi Trah di Kawangtet

Nama trah	Anggota	Keluarga inti lengkap	Rumah didiami	Rumah didiami sebagai penghuni utama	Desa-desa tempat kemungkinan terdapat sebagian trah
1. Kawangtet-Okkibitan	40	5	5	4	—
2. Kawangtet-Oämbutan	14	1	3	2	—
3. Kawangtet-Kutimburan	18	3	4	2	—
4. Ruktem-Kay	2	-	2	-	—
5. Ruktem-Katanamtan	55	5	6	5	—
6. Minip	26	4	8	4	—
7. Poämtan	11	2	3	3	Minipko
8. Watan-Wambiran	11	2	2	2	Yiptim
9. Watan-Kopomawanan	4	-	1	-	Yiptim
10. Awın-Konomburan-Bongkibitan	7	-	2	2	—

11. Awin-Konom- buran-Timi- dantan	5	1	2		—
12. Kibringtem- Kai	38	5	10	2	—
13. Kibringtem- Namasparak	15	3	3	1	—
14. Kibringtem- Mutumkibitan	17	3	3	1	—
15. Poëngtem	27	3	4	3	—
16. Woropko	4	1	1	1	—
17. Jerembon- Kimboran	8	-	-	1	—
18. Kunumko	12	2	2	2	—
19. Wandamburan	3	-	2	-	—
20. Jiptan	4	-	2	1	—
21. Minipko	4	-	2	-	—
22. Ok-Yeremtem	22	4	5	3	—
23. Awin- Yeremtem	15	2	3	3	—
24. Weramburan	16	2	3	1	—

Komposisi Trah di Yibi

Nama trah	Ang- gota	Keluar- ga inti lengkap	Rumah didiami	Rumah didiami sebagai penghuni utama	Desa-desa tempat kemungkinan terdapat sebagian trah
1. Metemko-Opka	7	1	1	1	—
2. Metemko-Kimki	21	2	6	3	—
3. Metemko-Apagi	17	3	2	2	—
4. Metemko- Amtarip	61	8	9	8	—
5. Metemko- Kawatkowi	6	1	1	1	—
6. Yibi	11	-	3	3	—
7. Kamko	11	1	1	1	—
8. Waropko	3	-	1	1	—
9. Kandam- Yeniput	16	-	1	1	Komera
10. Etan	7	1	2	2	Ninati

11. Komera-Kutanibut atau Komera-Wurumkibi	12	1	1	1	—
12. Komera-Yanggitan	16	3	4	2	—
13. Yoggom-Onbonbit	28	4	5	4	—
14. Yoggom-Witimana	7	1	2	1	—
15. Wonggombo-Opka	8	1	1	1	—
16. Wonggombo-Kimki	56	6	10	10	—
17. Wonggombo-Apagi	15	2	3	2	—
18. Wonggombo-Konmarin	24	2	4	3	—

3. Unit-Unit Teritorial yang Lebih Besar

Kelompok-kelompok sosial dan teritorial yang lebih besar daripada trah, *nuwambip*, yang dengan jelas memanifestasikan diri sebagai unit yang penting, tidak ditemukan. Beberapa unit yang lebih besar dari trah sudah disebut, seperti penggabungan dari trah *Wonggombo* dengan trah *Metemko* di *Yibi*. Sangat besar kemungkinannya bahwa keterkaitan ini diterangkan berdasarkan pemecahan-pemecahan yang terjadi dahulu. Kita saksikan hal serupa meskipun asalnya lain, antara trah *Ruktem* di *Kawangtet*.

Kadang-kadang penggabungan itu bukan tanpa arti. Mungkin ada perasaan solidaritas, yang tampak dalam saling meminjam istilah kekerabatan, tatkala mengambil tindakan bersama dalam keadaan bahaya. Namun, unit-unit itu tidak dapat dibedakan sebagai lembaga-lembaga yang permanen dalam kebudayaan *Muyu*; unit-unit itu juga tidak diperlukan agar masyarakatnya dapat berfungsi secara wajar.

Tidak ada unit-unit lain yang dapat ditemukan. Ikatan-ikatan yang begitu mendasar untuk kehidupan sosial dari *nuwambip* tidak terbatas kepada trah atau kelompok-kelompok trah tertentu. Setiap trah memiliki hubungannya sendiri dengan trah-trah lain, dan di dalam lingkungan trah, setiap kepala keluarga inti mempunyai hubungan dengan kepala-kepala keluarga inti lain. Hubungan-hubungan itu, yang terutama terbentuk karena perkawinan orang laki-laki, dan mengawinkan orang perempuan kepada kelompok lain, terjadi kurang lebih secara kebetulan.

Karena sistem hubungan ini tidak secara permanen melahirkan unit-unit teritorial yang lebih tinggi, pengelompokan-pengelompokan tertentu yang dilihat oleh orang Muyu sendiri tidak dapat diklasifikasikan demikian. Pengelompokan-pengelompokan itu ditentukan berdasarkan tempat permukiman itu sendiri. Pengelompokan yang diadakan di Yibi, di mana lebih banyak digunakan nama-nama desa daripada nama-nama permukiman yang digunakan sebelumnya, adalah sebagai berikut.

Pengelompokan	Desa-desa tempat mereka tinggal
Kakaib	Inggimbit, Kungkim, Opka, Kunam, Yeteram
Kabom	Namas, Yetemot, Jumka, Mokbiran, Metomka, Jomkondo, Kanggup
Wambon	desa-desa Kao dari Amburan sampai Tembutkim, Amupkim, Woropko
Kataöte	semua desa di sebelah utara garis Woropko-Yibi, seperti Katanam, Anggutbin, Komera, Mangkubun, Tome, Mokpit
Ninggerum	Kurungkim, Jemtan, Kobomtan
Yonggom	Kimki, Ninati

Akan tetapi, di Mindiptana klasifikasinya sebagai berikut.

Pengelompokan Desa-desa tempat mereka tinggal

Kamindip	Amburan, Anggamburan, Toge, Jomkondo, Kanggup, Imko, Wambiran, Amupdipun, Woman
Kakaib	Mokbiran, Metomka, Namas, Yetemot, Jumka, Kawangtet, Yiptem
Yonggom	Onokbitan, Yeteram, Ninati, Ketetput, Yibi, Konontetput
Aöte	Jononggo, Ogemkapa, Wombaki, Kanggewot, Mana, Upecetko
Morop	Woropko, Kai, Katanam, Tembutkim, Kimki, Bengkapa, Amten
Ninggerum	Kunam, Opka, Kungskim, Inggimbit, Jemtan, Mokpit, Tome

Dengan demikian setiap permukiman memiliki klasifikasinya sendiri. Mendengar adanya klasifikasi seperti itu, kesan pertama ialah bahwa klasifikasi itu sesuatu yang tetap dalam kebudayaan Muyu. Namun, penelitian lebih lanjut menunjukkan bahwa ini sangat keliru. Dalam membanding-bandingkan nama-nama yang digunakan, sering terbukti bahwa nama-nama itu menunjukkan arah tempat tinggal kelompok terhadap orang yang mengemukakan pengelompokan itu. Demikianlah, istilah Kataöte atau Aöte ada hubungannya dengan hidup di utara, atau ke arah pegunungan.

Hubungan kekerabatan dan perdagangan sama sekali tidak terbatas pada kelompok-kelompok tertentu. Hal yang sama berlaku juga untuk pengelompokan yang timbul karena peperangan (yang saya maksudkan ialah setiap pertempuran besar dalam masyarakat Muyu). Ini dapat menunjukkan adanya unit-unit sosial dan teritorial yang lebih besar daripada trah. Juga di sini

tidak tampak bahwa ada kelompok-kelompok yang lebih besar daripada trah, atau barangkali kelompok dari dua, tiga atau empat trah dengan leluhur tradisional yang sama.

Kalau terjadi perang seseorang minta bantuan dari kerabat, dan kerabat ini selanjutnya minta bantuan dari kerabat mereka yang lain, dan seterusnya. Oleh karena itu, trah-trah mana — dan kadang-kadang keluarga inti mana — yang akan ikut serta dalam perang sangat tergantung kepada hubungan-hubungan setiap trah, dan selanjutnya pada hubungan-hubungan dari trah atau keluarga inti yang harus diperangi. Ini menyebabkan keluarga inti atau trah tertentu tidak dapat atau tidak mau ikut serta. Di samping itu, pengelompokan itu ada kaitannya dengan kemungkinan bahwa alasan dari perang juga termasuk hal-hal yang sepenuhnya kebetulan. Hampir tidak ada orang atau kelompok yang tidak terkena kecurigaan atas sihir atau pembunuhan. Dahulu (barangkali dalam tahun 1920-an), trah Minip dan Kawangtet-Okkibitan berperang melawan trah Kawangtet-Kutimburan. Di sini pun yang menyebabkan pengelompokan itu ialah suatu perkembangan yang kebetulan meskipun itu sejalan dengan pola kebudayaan Muyu mengenai perang.

Besarnya pihak-pihak yang berperang tidak tentu. Juga di sini ada pengaruh hubungan kekerabatan maupun kekayaan orang-orang yang mengadakan perang, dan pertanyaan apakah orang atau pihak yang harus diperangi itu dicurigai telah melakukan berbagai kejahatan. Kalau demikian halnya, mungkin ada orang-orang atau trah-trah yang berkepentingan untuk membalas dendam.

Jadi, meskipun dalam kebudayaan Muyu itu trah adalah unit sosial permanen yang dapat diketahui, orang Muyu sebagai perseorangan merasa dirinya sebagai bagian dari masyarakat Muyu, yang dalam pandangan mereka mempunyai kebudayaan yang sama untuk semua anggotanya. Selama kerja lapangan saya, sering terdengar para informan menyatakan bahwa suatu lembaga tertentu terdapat di seluruh daerah di antara Sungai Muyu

dan Kao. Mungkin kesadaran itu timbul sesudah pemerintah kolonial dan para misionaris Katolik menetap di daerah itu sehingga mempermudah kontak antara orang-orang Muyu. Namun, saya yakin bahwa kesadaran itu sudah ada sebelum periode itu, dan dapat timbul dari cara dan seringnya hubungan diadakan, dimanfaatkan, dan diperluas.

4. Kepemimpinan Trah; Si Kaya dan Si Miskin

Trah itu tidak mempunyai pemimpin tradisional atau orang yang berkuasa. Lembaga seperti kepala trah tidak dikenal meskipun trah memang memiliki kelompok orang-orang yang berpengaruh, yaitu *káyepàk* (Yibi), *àm* (Kawangtet), *káwàp* (Yiptem), *kàmburuwíp* (Jomkondo). *Kayepak* dan *am* adalah kata dengan arti ganda. *Pertama*, yaitu orang yang termasuk golongan umur tertentu. Kebudayaan Muyu membedakan empat golongan semacam itu, yaitu

1. *táná*, anak-anak di bawah umur 14—16
2. *kákewèt* (anak laki-laki/pria) dan *kòyu* (gadis/wanita), umur 16—35
3. *káyepàk*, golongan umur berikutnya
4. *yòm*, orang yang tua sekali, yang sedikit banyak dibebaskan dari pekerjaan. Kata ini sering digunakan di depan nama seseorang.

Yang *kedua*, istilah *kayepak* juga menunjuk orang kaya, orang yang memiliki banyak barang berharga, mempunyai beberapa istri dan banyak anak, dapat sering menyajikan babi, mampu melunasi utang tanpa mundur, dapat membantu orang lain yang karena suatu hal mengalami krisis keuangan — misalnya dalam hubungan dengan tukon atau pembayaran utang — dan kalau perlu dapat menyewa orang lain untuk melakukan balas dendam baginya.

Sebagai golongan umur, *kayepak* juga mempunyai kesempatan untuk mengumpulkan barang-barang berharga, dengan cara memelihara babi, membuat busur dan anak panah, dan berdagang. Di samping itu, dalam banyak kesempatan, mereka telah mewarisi barang-barang tersebut dari orang tua mereka. Ini dapat menerangkan arti ganda dari kata *kayepak*. Saya akan berikan beberapa ilustrasi.

Anak laki-laki yang belum kawin dan terlalu muda untuk sungguh-sungguh menjadi anggota *kayepak*, tetapi karena warisan dan ketekunannya telah mengumpulkan banyak barang berharga, dikatakan telah menjadi seorang *kayepak*. Seorang di Yibi, yang sudah cukup umur untuk menjadi seorang *kayepak*, tetapi rupa-rupanya tidak punya banyak uang kulit kerang lantaran menunggak dalam pembayaran utangnya, menjadi malu ketika ditanya apakah ia benar-benar seorang *kayepak*. "Ia bahkan tidak akan dapat melunasi sekeping kulit kerang pun! Dan ia menyebut dirinya sendiri seorang *kayepak*?" Ketika ia meninggal dan sungguh-sungguh terbukti hampir tidak memiliki uang kulit kerang, itu menjadi bahan cemoohan. Jadi, tidak setiap *kayepak* itu kaya meskipun begitu dapat dikatakan bahwa perlu adanya kekayaan tertentu.

Kayepak juga berarti orang yang telah menjalani inisiasi penuh dalam kehidupannya. Ia mengetahui tata cara rahasia babi keramat; ia mengetahui segala sesuatu tentang peraturan-peraturan tabu; ia tahu bagaimana memanfaatkan kekuatan supernatural dalam berburu dan menangkap ikan, dalam bercocok tanam, dalam mengumpulkan uang kulit kerang. Dengan satu kata, ia adalah pakar utama tentang kekuatan supernatural, aspek religius dari kebudayaan.

Situasi itu membuat orang muda bergantung kepada orang tua mereka dengan segala macam cara. Akhirnya, *kayepak* lah yang terutama akan mengusahakan tukon, dan yang harus memberi tahu kaum muda tentang praktek yang diperlukan guna menggerakkan kekuatan-kekuatan supernatural untuk

berbagai tujuan, serta untuk mendapatkan bantuan supernatural itu.

Meskipun di sini terbuka kemungkinan untuk memperoleh kekuasaan dan wibawa, tetapi untuk menjadi *kayepak* itu terbatas. Artinya, sebagian disebabkan ukuran trah, yang banyak di antaranya sangat kecil. Pembatasan lebih lanjut dari kekuasaan *kayepak* terletak dalam kenyataan bahwa biasanya si ayahlah yang membayar tukon untuk anak laki-lakinya, atau sang kakak yang melakukan untuk adiknya, atau memberinya pengetahuan tentang kekuatan supernatural. Dalam hal ini posisi keluarga inti itu swasembada (*self-sufficient*). Oleh karena itu, ketergantungan dan otoritas sering terbatas kepada keluarga inti.

Dalam trah yang lebih besar, *kayepak* dapat berperan arti lebih luas. Namun, kelompok *kayepak*lah yang memegang otoritas, dan bukan individu. Dalam hal-hal penting, seperti mengadakan perang, menyelenggarakan pesta babi, kelompok itu mengadakan persetujuan bersama.

Akan tetapi, tidak banyak dari mereka yang dapat menerangkan keadaannya dengan jelas. Sesudah tercapai persetujuan bersama, mereka itulah yang menerangkan kesimpulan umumnya dengan jelas. Demikian juga, dalam pesta-pesta babi mereka itulah yang memanjat tiang untuk berpidato dan memberi nasihat kepada para peserta yang hadir. Dengan demikian, di dalam *nuwambip*, mereka dapat memberi nasihat kepada anggota-anggota trah yang lebih muda. Nasihat seperti itu sifatnya umum: jangan mencuri maupun membunuh, atau mengganggu istri-istri orang lain. Nasihat itu ditujukan untuk memelihara keamanan dan kedamaian trah. Juga diperingatkan agar tidak berbuat salah terhadap tata tertib supernatural. Semacam otoritas juga tampak dalam aturan bahwa orang muda selayaknya diam bila *kayepak* berbicara.

Dalam trahnya sendiri seorang *kayepak* dapat memiliki lebih banyak pengaruh kalau ia lebih kaya daripada *kayepak-kayepak* lain. Sebab ini berarti bahwa bantuannya akan dicari untuk

membayar tukon atau melunasi utang. Meskipun jumlah uang yang diminta itu harus dikembalikan, tetap timbul semacam ketergantungan. Orang akan selalu ingat bahwa pada suatu hari orang dapat meminta bantuannya apabila diperlukan, dan ini menentukan sikap seseorang terhadap *kayepak* itu.

Selain menyebarkan pengaruh melalui harta milik, ada cara lain. Dalam kebudayaan Muyu, pembunuhan dengan alasan balas dendam merupakan suatu lembaga (I.6.2). Kecurigaan terhadap adanya sihir atau zinah, atau penundaan pembayaran utang, dapat menjadi alasan-alasan untuk pembunuhan. Orang yang sungguh-sungguh kaya bisa menyewa pembunuh dengan upah barang-barang berharga, dan juga dapat menanggung biaya-biaya khusus yang mungkin harus dikeluarkan. Berkat relasinya yang banyak ia dapat melindungi diri terhadap kemungkinan serangan, atau setidaknya-tidaknya merasa cukup kuat untuk melawan mereka.

Orang kaya seperti itu yang telah mendalangi beberapa pembunuhan dengan pembayaran, dan telah makan daging korbannya dengan orang-orang lain, adalah orang yang ditakuti.

Ia disebut *kònònkòt*. Orang Muyu menerjemahkan kata ini dalam bahasa Indonesia sebagai *kepala perang*. Terjemahan ini agak kurang tepat karena ia tidak memimpin perang, melainkan menyuruh orang lain berperang untuknya. Namun, memang ia dapat memimpin sendiri, dan kalau ia melakukan perangnya sendiri dengan alasan pembalasan dendam, ia juga disebut *kononkot*. Sebagai aturan, *kononkot* itu tidak bertindak seorang diri, melainkan mengadakan persetujuan dengan *kayepak-kayepak* lain dari trahnya, dan kadang-kadang juga *kayepak* dari trah-trah lain.

Pengaruh *kayepak/kononkot* itu tidak terbatas pada trahnya sendiri. Melalui kekerabatan dan perdagangan pengaruh itu meliputi banyak trah.

Tidak semua trah memiliki *kononkot*. Itu bukan fungsi permanen yang turun-temurun. Hal itu tergantung kepada ke-

adaan, apakah orang ingin atau terpaksa mengadakan perang. Di samping itu, kualitas perorangan dari mereka yang sedang menjadi anggota trah juga merupakan faktor penting untuk menentukan apakah akan ada *kononkot*. Orang dapat menjadi *kononkot* karena satu perbuatan yang luar biasa.

Seorang *kononkot* yang mencapai kedudukan yang kurang lebih profesional sangat ditakuti. Orang yang demikian itu memiliki pengaruh besar dalam menentukan siapa yang akan diundang untuk pesta babi, dan apakah seseorang akan mengunjunginya untuk pesta babi tertentu. Ia memegang suara yang menentukan, khususnya kalau harus melakukan pembunuhan, memprovokasi perang, atau ikut serta di dalamnya.

Oleh karena itu, meskipun tidak ada kepala tradisional di dalam trah, adalah mungkin untuk orang-orang tertentu memperoleh semacam kedudukan pemimpin di dalam trah. Maka mereka itu ialah orang-orang yang telah tua dan kaya, entah karena bertindak sebagai *kononkot* entah tidak.

Pengaruh dan kepemimpinan itu terwujud dalam kegiatan-kegiatan sosial tertentu. Namun, trah sebagai keseluruhan hanya ikut serta dalam sejumlah kecil kegiatan sosial, yang bahkan tidak perlu meliputi pesta babi. Ini juga berlaku untuk kegiatan-kegiatan sosial yang akan disebut di belakang, khususnya kalau trah itu telah tumbuh mencapai ukuran yang relatif besar. Kegiatan-kegiatan itu terjadi dalam rangka hubungan kekerabatan, dan ini berbeda untuk setiap keluarga inti di dalam trah. Di sini struktur trah yang terbuka dan kebebasan yang besar dari keluarga inti memegang peranan penting.

Meskipun begitu, dalam hubungan perorangan, ketakutan dan kekaguman yang ditimbulkan oleh seorang *kayepak* / *kononkot* memang mempunyai pengaruh besar. Orang tidak akan mudah membuatnya menunggu untuk pembayaran kembali utangnya, atau dengan suatu cara menimbulkan pembalasannya, misalnya dengan mengganggu istrinya atau anak perempuannya.



Anak-anak Muyu 1954-1956.

Berbeda dengan nama yang digunakan untuk orang kaya, istilah Muyu untuk orang miskin ialah *kálitána*. Ini menunjuk kelompok anak-anak muda atau orang muda yang orang tuanya telah meninggal, dan yang barang-barang berharganya telah "lenyap" — artinya bahwa ketika orang tua mereka itu meninggal, kerabatnya telah membagi-bagi miliknya di antara mereka sendiri dan menggunakannya untuk keperluan sendiri. Sering sekali anak-anak muda itu tidak mengetahui hal ini, dan mendapat kesulitan untuk mengumpulkan tukon. Kendala lain ialah untuk memperoleh pengetahuan, khususnya tentang alam supernatural, tentang mitos-mitos yang berhubungan dengan itu, dan tentang penggunaannya. Itulah yang diajarkan oleh seorang ayah kepada anak laki-lakinya. Meskipun anak-anak itu biasanya mendapat tempat menumpang, mungkin mereka tidak memiliki kerabat dekat, dan mungkin tidak diadopsi sepenuhnya dalam kerangka keluarga inti. Mereka itu tidak hanya dirugikan karena kehilangan hak atas barang-barang berharga, tetapi juga tidak memiliki pengetahuan untuk memanfaatkan kekuatan supernatural, yang menurut orang Muyu mutlak perlu untuk sukses dalam semua usaha dan kegiatan guna mendapatkan barang-barang berharga itu.

5. Hubungan Kekerabatan

Seperti dalam kebanyakan masyarakat tradisional, cara menghitung hubungan kekerabatan merupakan salah satu faktor pemer-satu yang terpenting. Di dalam, atau lebih tepat melalui hubungan kekerabatan itulah hampir semua kegiatan sosial dan ekonomi dilaksanakan. Orang tidak mengadakan kontak, dan orang juga tidak mulai mengadakan kontak dengan pihak-pihak yang tidak ada hubungan kekerabatannya. Ini terutama mencolok dalam *turne*. Apabila pengusung barang memasuki sebuah desa tempat

mereka tidak mempunyai hubungan kekerabatan, mereka tidak memberi salam kepada penduduk desa, dan mereka sendiri juga tidak diberi salam. Mereka berpapasan melewati tanpa berkata apa-apa. Sebaliknya, kalau terbukti bahwa mereka itu mempunyai hubungan kekerabatan, mereka yang berkepentingan dengan sangat ramah memberi salam satu sama lain. Mereka saling memberi salam buku jari, dan sering tegur sapa dengan kata-kata kekerabatan yang sering mereka gunakan untuk saling menegur. Orang yang berkunjung juga berharap akan dijamu.

Meskipun dalam kebudayaan Muyu menghitung kekerabatan dan menggunakan istilah-istilah kekerabatan adalah cara untuk mengadakan hubungan, di luar hubungan kekerabatan juga ada hubungan-hubungan lain. Kejadian-kejadian kebetulan, seperti bersama-sama ikut bekerja dalam proyek, atau tinggal bersama di suatu tempat, dapat menimbulkan tali persahabatan, karena orang saling menegur sebagai *kàmbàrím* (Warumgi), *kèpèt* (Kawangtet), atau *nège* (Yibi).

Meskipun demikian, apabila mungkin, orang akan berusaha mempererat dan memantapkan hubungan itu dengan hubungan kekerabatan. Contohnya ialah seseorang dari Warumgi, yang selama perang bekerja di Merauke bersama dengan seorang dari Woman. Mereka berteman dan saling menyebut *kambarim*. Sesudah kembali ke daerah Muyu, orang yang dari Warumgi itu menjadi seorang polisi. Temannya dari Woman menanyakan apakah ia bersedia kawin dengan seorang gadis dari desanya. Betapa pun mereka berteman baik dan di Warumgi belum ada gadis-gadis Kristen, yang bersangkutan tertarik, namun harus bertanya kepada masyarakat di Warumgi bagaimana pendapat mereka. Kepala desa (kakaknya menurut klasifikasi) menganggap tawaran itu sangat baik. Ia sering harus pergi ke Mindiptana dan tidak mempunyai kenalan di tengah jalan. Perkawinan yang diusulkan itu akan memberinya tempat beristirahat. Ia akan mengusahakan tukonnya. Demikianlah hubungan lama dilestari-kan, dan hubungan baru terbentuk.

5.1 Beberapa Fungsi Hubungan Kekerabatan

Untuk menjelaskan gambaran yang dikemukakan di atas, saya akan memberi beberapa contoh kegiatan sosial yang terjadi di dalam atau melalui hubungan kekerabatan.

1. Salah satu fungsi yang sangat penting dalam sistem kekerabatan masyarakat tradisional adalah pengaturan perkawinan. Pengelompokan masyarakat berdasarkan genealogi seperti terlihat dalam terminologi kekerabatan membuat jelas sekali kemungkinan-kemungkinan perkawinan mana yang terbuka bagi setiap anggota masyarakat.

Pertama-tama, sistem kekerabatanlah — yang terungkap dalam terminologi kekerabatan di antara hal-hal lain — yang menetapkan larangan-larangan zinah antarsaudara (*incest*) dan aturan-aturan tentang keutamaan (*preference*) dalam memilih jodoh.⁴

Kedua, perkawinan terutama terjadi dalam hubungan kekerabatan. Seperti sudah dikemukakan dalam pendahuluan, orang yang sama sekali tidak ada hubungannya dalam kekerabatan adalah orang asing, orang yang tidak diajak bicara. Ini juga membatasi kesempatan perkawinan kepada mereka yang ada hubungannya dalam kekerabatan, jadi dengan orang yang dengannya dapat diadakan kontak pula. Namun, kesempatan memilih itu tidak begitu sempit seperti dugaan orang sebab akan menjadi jelas dari caranya menghitung relasi.

Ada perkecualian dalam endogami semacam ini, misalnya "perkawinan ngintil". Seorang wanita yang dalam pesta babi atau pada kunjungan dagang melihat serombongan laki-laki menari dan tertarik kepada salah satu di antaranya, dapat mengikutinya dan dengan demikian memaksa laki-laki itu untuk mengawininya, meskipun di antara mereka berdua tidak ada hubungan kekerabatan. Cara untuk memaksakan perkawinan seperti ini tidak

ditolak, bahkan sampai batas tertentu diterima dengan baik karena membantu fungsi hubungan kekeluargaan yang kedua.

- #2. Dalam pandangan saya fungsi yang kedua ini adalah y terpenting dari hubungan kekerabatan Muyu karena sekaligus sebagai hubungan perdagangan. Lalu lintas perdagangan yang di daerah Muyu sangat penting, asal usul dan adanya terutama dari kelembagaan uang — terutama uang kulit kerang — berlangsung melalui, dan juga terutama di dalam, hubungan kekerabatan. Berkat sistem perdagangan inilah sistem kekerabatan menjadi begitu luas sebab untuk hubungan perdagangan yang diperlukan, telah diadakan perhitungan dan klasifikasi kekerabatan yang terinci.

Dalam rangka inilah maka pesta babi diadakan. Undangan-undangan untuk pesta babi — yang jelas memiliki warna ekonomi — juga dikirim kepada dan melalui hubungan kekerabatan. Tamu-tamu yang tidak mempunyai hubungan kekerabatan dengan tuan rumah ikut dibawa oleh kerabat.

3. Di samping perdagangan, balas dendam — dalam bentuk sihir, pembunuhan terselubung atau terang-terangan — kebanyakan juga dilaksanakan melalui hubungan kekerabatan. Balas dendam seseorang dapat dilakukan oleh kerabatnya. Seperti undangan untuk pesta babi, undangan untuk ikut serta dalam perang dikirim melalui saluran hubungan kekerabatan, yang juga penting sekali kalau perlu untuk bertahan dan melindungi diri terhadap serangan.

5.2 Sistem dan Terminologi Kekerabatan

Untuk memahami dengan jelas sistem kekerabatan Muyu, tentang bagaimana dan sampai berapa jauh terminologi kekerabatan

diterapkan dalam kebudayaan itu, titik tolaknya harus tipe perkawinan ideal yang asli di daerah itu, yaitu perkawinan dengan RiSaMa (putri saudara mama = MoBrDa), yaitu yang disebut perkawinan silang-sepupu eksklusif (Van Wouden 1935: 7). Kita akan mengupas sistem ini atas dasar data yang dikumpulkan di Kawangtet, tempat sistem itu dilaksanakan secara paling konsisten, dan perkawinan RiSaMa itu masih diakui sebagai cita-cita. Perbedaan sistem dan terminologi yang berlaku di Yibi dan Tumutu tidak penting dalam konteks ini (disebabkan tidak atau tidak lagi dilaksanakan perkawinan RiSaMa).

Akan tetapi, harus diingat bahwa dalam hubungan dengan besarnya dan komposisi trah, perkawinan RiSaMa itu agaknya tidak pernah dapat dilaksanakan secara konsisten. Bagaimanapun juga, hal ini sedikit banyak telah diperhatikan di dalam terminologi.

Karena alasan yang sama, di samping titik tolak itu, hal-hal lain juga perlu mendapat perhatian kita. Perkawinan melahirkan atau memantapkan hubungan antara dua trah. Akhirnya, perkawinan itu patrilokal — keadaan yang dapat disimpulkan dari data trah terdahulu, yaitu sifatnya yang teritorial dan patrilineal.

Demi jelasnya, dalam membahas sistem hubungan kekerabatan, "ego" diambil sebagai titik tolak, dan di sini ego itu laki-laki. Istilah-istilah yang digunakan di bawah adalah istilah penyapa, tetapi kebanyakan di antaranya dalam percakapan juga digunakan untuk menyebut orang ketiga. Ada juga istilah-istilah penunjuk yang tidak dapat digunakan sebagai istilah penyapa; itu tidak perlu disebut di sini.

Trah Ego

Kita akan mulai dengan trah ego. Pa (Papa = Fa) dan semua orang laki-laki di dalam trah yang termasuk generasinya,

dipanggil ayah = *àmbé*, panggilan istri mereka ialah kata untuk ibu = *enàng*. Istilah untuk orang tua Pa dan SaPa (saudara papa) adalah *èwó*. Semua orang segenerasi dengan ego disebut Sa (saudara) dan Si (saudari). Sa (t) = *àmbáng*, Si (t) = *òní*, dan Sa (m) atau Si (m) = *támàn*, sepanjang mengenai anggota-anggota trah. (Perhatikan bahwa (t) = tua, (m) = muda). Istri saudara-saudara ego disebut *mbát*, istri ego sendiri adalah *àmbuy*. Anak-anaknya dan anak-anak saudara-saudaranya (termasuk yang bukan saudara dengan orang tua yang sama), dipanggil *táná* dan anak-anak dari anak laki-lakinya (*tana*) disebut *mònòp*.

Trah Ibu

Seperti trah ego, trah ibu terkelompok baginya secara genealogi.

Anggota perempuan dari generasi ibu — *oni* atau *taman*nya — juga dipanggil *enang*, suami mereka *ambe*, anak mereka *ambang*, *oni*, atau *taman* [= Sa(t), Si(t), atau Sa(m), Si(m)]. Penggunaan terminologi ini menjadi jelas kalau orang memperhatikan bahwa menurut ideal perkawinan RiSaMa, SiMa (Saudari Mama) mengawini Pa (sebagai istri kedua) atau SaPa, dan dengan demikian memang termasuk trah ego.

SaMa dan RaSaMa (putra saudara mama) termasuk trah ibu, dan tetap demikian. Mereka disebut *mòm*. Orang tua ibu disebut *ewo* (kakek/nenek).

Istri *mom* (JaSaMa dan JaRaSaMa = Janda Putra Saudara Mama) juga disebut *ewo*. Di sini kita jumpai istilah yang di samping kriteria generasi — kakek/nenek — terasa mengandung hubungan penghormatan. Dalam perkawinan RiSaMa, JaSaMa (*ewo*) adalah juga MaJa. Bagaimanapun keadaannya, tidak pernah nama diri boleh diucapkan sebab dengan demikian orang akan terhina dan jatuh sakit. Pada prinsipnya, JaSaMa dan SaMaMa berasal dari trah yang sama, yang semua anggotanya disebut *ewo*. Ini adalah trah pemberi istri dari pemberi istri untuk ego.

Putri *mom* (RiSaMa) dipanggil dengan istilah yang sama untuk ibu, yaitu *enang*. Jadi, di sini pun kita melihat bahwa sebagai gantinya kriteria generasi, berlaku suatu kriteria kelompok, artinya *enang* adalah wanita yang termasuk kelompok istri potensial trah ego.

Oleh karena itu, ego menunjuk anak-anak *enang* (RiSaMa) dengan istilah untuk anak, *tana*. Suaminya ditunjuk dengan istilah *tòm*. Hubungannya dengan dia menyerupai hubungan dengan saudara.

Dalam hubungan dengan pembicaraan tentang trah ibu ego, kita juga dapat membicarakan pengelompokan genealogis dari trah ibu ayah ego. Sebab pada prinsipnya itu hanya satu trah yang sama. Oleh karena itu, terminologinya kongruen. Ego menunjuk SaMaPa dan JaSaMaPa sebagai *ewo*; di sini terasa adanya asas generasi. Pada umumnya ini berlaku di antara generasi pertama dan ketiga.

Bagi ego, RaSaMaPa adalah *mom*, sedangkan RiSaMaPa — sebenarnya istri ayah — adalah *enang*. Anaknya adalah *taman*, *ambang*, atau *oni* (saudara dan saudari), sedangkan anak-anak RaSaMaPa disebut *mom* dan *enang* (lihat di atas).

Ego mempunyai hubungan yang berbeda mendasar dengan trah SaMaMa, yang pada dasarnya termasuk trah pemberi istri dari pemberi istri ego (trah SaMa), dan oleh karena itu termasuk trah ketiga dihitung dari trah ego. Semua keturunannya dalam garis laki-laki disebut *ewo*. Ini meliputi AnSaMaMa (Anak Saudara Mama Mama), AnRaSaMaMa, AnRaRaSaMaMa, dan seterusnya.

Perhitungan kekerabatan ini dapat diperluas ke trah keempat, kelima, dan trah-trah berikutnya. Jadi, ke trah SaMaMaMa (RaRaRa) dan SaMaMaMaMa (RaRaRa). Anggota-anggota dari trah itu semuanya disebut *ewo*.

Trah Istri

Pada prinsipnya, ego harus mengawini RiSaMa-nya. Namun, sudah saya kemukakan, ini adalah "pola ideal". Dengan ukuran

trah saja, cita-cita ini tidak mungkin dapat dilaksanakan. Menurut pendapat saya, ini salah satu sebab dari perkembangan dan/atau dipertahankannya terminologi tersendiri untuk kerabat istri ego.

Ego menyebut istrinya *àmbuy*, orang tua istrinya *àrwòn*. Istilah terakhir ini katanya cocok dengan istilah *mom* (SaMa). Kalau ego kawin dengan RiSaMa, SaMa juga disebut *arwon*. Namun, ini juga mungkin kalau ego tidak kawin dengan *enangnya* (RiSaMa). Seperti sudah saya kemukakan dalam pembicaraan tentang terminologi untuk JaSaMa, nama diri MaJa adalah *amop* = tabu. SiMaJa dan SuSiMaJa (Suami Saudari Ibu Janda) mempunyai panggilan yang sama.

Anggota-anggota kelompok pemberi istri kepada PaJa, jadi pada prinsipnya kepada trah SaMaJa, semuanya ditunjuk dengan istilah *átè*. Nilai emosionalnya sama dengan *ewo* yang digunakan untuk anggota-anggota trah JaSaMa.

SiJa, SaJa, JaSaJa, RaSaJa, dan RiSaJa semuanya disebut *mbát*.

Suami SiJa disebut *kèpèt*. Seperti *tom* istilah ini mengandung banyak nilai emosional dari istilah untuk saudara, *taman* atau *ambang*. Sejauh diperlukan, ego dapat menunjuk hubungan kekerabatan *kepet* dengan istilah yang sama seperti yang digunakan oleh *kepet* sendiri. *Kepet* juga dapat diterjemahkan dengan kawan (lihat I.5).

Anak SiJa juga disebut *tana* (anak-anak). Sebaliknya, anak-anak SaJa tetap *mbat*. Jadi, istilah itu menunjuk kelompok para pemberi istri. Mengenai anak-anak AnSiJa dan AnSaJa, berlaku lagi kriteria generasi. Hubungan mereka kepada ego ialah hubungan *ewo* : *monop* (kakek : cucu).

Trah Penerima Istri

Setelah membahas kelompok pemberi istri dari trah ego, kini kita dapat memfokuskan diri pada terminologi yang digunakan untuk

trah-trah yang bertindak sebagai penerima istri dari trah itu. Hingga di sini hubungan kekeluargaan itu hanya diberikan dari satu sudut. Di sini, demi kejelasannya, akan saya berikan gambaran cerminnya.

Pertama sekali, gambaran trah di mana SiPa menjadi anggota karena perkawinan. Ia sendiri disebut *nimba*, yang istilah lawannya ialah *taman* (adik laki-laki atau perempuan). Dengan demikian, ini sebenarnya berarti bahwa *nimba* itu mempunyai nilai yang sama dengan *oni*. Di desa-desa Kawangtet dan Kanggim kata *oni* (kakak perempuan) juga digunakan untuk SiPa. Kalau terjadi perkawinan RiSaMa, saudara perempuan ego karena perkawinannya menjadi anggota trah yang sama seperti SiPa. Seperti dalam terminologi RiSaMa, kriteria kelompok dapat digunakan dalam terminologi SiPa. Dengan demikian *oni/nimba/taman* sebenarnya menunjuk wanita-wanita yang dikawinkan ke luar dari trah. Oleh karena itu, SuSiPa dan saudara-saudara laki-lakinya disebut *mbat*.

Juga SuSi disebut *mbat*. Ego menggunakan kata *mònggòp* untuk anak-anak Si yang — berbeda dengan anak-anak saudaranya laki-laki — tidak menjadi besar di trah ego. Kata yang sama digunakan untuk anak-anak RaSiPa.

Tidak ada istilah untuk JaRaSiPa atau JaRaSi. Pada dasarnya ini adalah tempat untuk Si atau Ri. Sebaliknya, kata *ate* digunakan untuk SuRiSiPa dan SuRiSi. Kita tadi sudah bertemu dengan kata SaMaJa. Di sini mereka adalah anggota-anggota trah penerima istri dari penerima istri ego, yaitu trah ketiga kalau dihitung dari ego. Oleh karena itu, pada dasarnya, ke arah ini, kelompok *ate* adalah trah dari mana trah ego tidak diperbolehkan mengambil istri, dan ke arah lain, itu adalah trah yang kepadanya trah ego tidak boleh memberikan istri. Dengan demikian trah ego merupakan pusat dari rangkaian lima trah.

Prinsip generasi juga berlaku dalam hubungan ego dengan AnAnSi (jadi, AnRiSi dan AnRaSi). Ia menyebut anak-anak itu *monop* (cucu). Kalau yang diperhitungkan hanya kriteria

kelompok, AnRaSi dapat disebut *monggop* — seperti jelas dari kenyataan bahwa AnRaSiPa dipanggil *monggop*, dan AnRiSiPa *monop*. Yang pertama termasuk penerima istri dari ego, yang kedua termasuk trah ketiga. Dengan trah ini pada prinsipnya ego hanya dapat berhubungan melalui yang pertama. Penalaran yang sama dapat dikenakan kepada AnRaSi dan AnRiSi, tetapi karena alasan yang telah disebutkan, ini tidak dinyatakan dalam terminologi.

Akhirnya, saya ingin membahas penerapan terminologi kekerabatan kepada perkawinan anak perempuan ego. Ia dikawinkan masuk ke trah lain. Pada prinsipnya, itu adalah trah ke mana saudara perempuan itu dikawinkan, dan pada prinsipnya Ri dari ego akan kawin dengan RaSi.

Inilah terminologi yang digunakan: SuRi adalah *arwon* (lihat juga JaPa), dan anak-anaknya adalah *monop* (kriteria generasi). Namun, untuk MaSuRi dan PaSuRi tidak ada terminologinya. Menurut pendapat saya, ini adalah akibat dari prinsip perkawinan RiSaMa karena orang-orang itu akan sudah mempunyai hubungan kekerabatan yang tetap, yaitu sebagai Si dan SuSi, jadi sebagai *oni/taman* dan sebagai *mbat*.

Terminologi antarwanita

Hingga di sini ego adalah laki-laki, tetapi pada umumnya terminologi yang dibicarakan di atas juga berlaku kalau ego adalah wanita — kecuali dalam situasi perkawinan poligini telah diperhitungkan dalam terminologi. Hal ini sebagian telah disebut dalam terminologi yang telah dibicarakan, meskipun tidak terkait dengan hubungan kekerabatan antarwanita.

Pertama-tama, istri kedua dari suami: ego memanggilnya *áyènggó*, kata yang sama yang digunakan untuk JaSaSu. Jadi, itulah kata yang digunakan oleh ego untuk menyebut wanita yang telah kawin dari generasinya dalam trah suaminya. Menarik bahwa ego memanggil JaRaSiPa sebagai *ayenggo*. Sebenarnya

itu adalah tempat ego sendiri. *Ayenggo* juga dapat diterjemahkan sebagai kawan (wanita).

Di lain pihak, SiSu disebut *kindik*, sebuah kata yang searti dengan *monggop*. Menurut sistemnya, SiSu memang identik dengan RiSiPa. *Kindik* juga digunakan untuk SiSuSi dan SiSuSi-Pa, yang semuanya adalah wanita yang tidak kawin ke dalam trah, di mana ego termasuk karena perkawinan.

Penerapan Terminologi

Untuk menguraikan terminologi sebagai suatu sistem, titik tolak di atas adalah hubungan kekerabatan antartrah. Seperti dikeemukakan sebelum ini, perkawinan RiSaMa itu tidak, atau tidak lagi dijalankan secara konsisten, bahkan juga tidak di Kawangtet, dan karena sifat trah, itu juga tidak mungkin. Dengan demikian, tidak ada hubungan perkawinan yang pasti di antara trah.

Ini juga berarti bahwa dalam kenyataannya hubungan-hubungan itu tidak terjadi antargenealogi, tetapi antarkeluarga inti. Setiap keluarga inti mempunyai hubungan-hubungannya sendiri dengan keluarga inti dalam trah lain. Ini tidak berarti bahwa anggota-anggota sesuatu trah, bahkan yang termasuk keluarga inti yang berbeda, tidak menganggap hubungan-hubungan kekerabatan antara mereka itu sebagai hubungan mereka sendiri.

Karena luasnya cara menghitung hubungan kekerabatan, sering dua orang dapat berhubungan menurut beberapa cara sedemikian rupa sehingga mereka dapat menggunakan kata yang mana saja di antara beberapa kata untuk saling menyapa. Observasi lapangan saya di Kawangtet memberi contoh yang berikut: SaMa (*mom*) ego kawin dengan RiSiPa (*monggop*). Ego menyebut putri mereka *enang* (RiSaMa). Pilihan di antara terminologi yang dipilih itu agak semau-maunya, kecuali bahwa hubungan yang terdekat adalah yang terpenting. Namun, tidak ada sistem tertentu. Dua contoh: Sa(m) (*taman*) ego menurut klasifikasi

kawin dengan RiSaMa ego (*enang*), tetapi ego tidak menyebutnya *tom*; Sa(m) (*taman*) ego kawin dengan RiSiPa ego. Sesudah itu ego menyebutnya *ate*.

Luasnya Terapan Terminologi dan Luasnya Jaringan Kekkerabatan

Pembahasan tentang sistem perkawinan akan menunjukkan sampai seberapa jauh sistem perkawinan itu masih didukung oleh sistem kekerabatan.

Dalam hubungan dengan fungsi komersial dari hubungan kekerabatan, adalah penting untuk meneliti sampai berapa jauh sistem itu dilaksanakan, dan sampai di mana jaringan kekerabatan itu meluas. Ini sebaiknya dilaksanakan berdasarkan beberapa contoh.

Kepala desa Kawangtet, dengan menggunakan perhitungan kekerabatan matrilineal, memelihara hubungan kekerabatan dengan trah-trah berikut:

trah Ma	Watan (Kawangtet)
trah MaMa	Didibian (Yiptem)
trah MaMaMa	Apai (Jononggo)
trah MaMaMaMa	Amkiritan (Kanggewot).

Informan saya ini menyebut semua anggota dari tiga trah terakhir, *ewo*. Di samping perhitungan itu, ia juga menggunakan prinsip bahwa AnSiMa adalah *ambang*, *oni*, atau *taman*-nya. Dengan demikian ini menghasilkan perhitungan berikut: AnRiRiRiSiMaMaMaMa adalah "saudaranya laki-laki" atau "saudaranya perempuan". Dengan cara ini hubungan kekerabatannya dengan seorang penduduk Kaikibinop (Mandobo) diperhitungkan. Berdasarkan perhitungan kekerabatan, orang yang sama berhasil untuk mendapatkan RiRiRiRiSaPa sebagai anak asuhnya. Di Mindiptana ia mempunyai beberapa hubungan kekerabatan karena *mom* ibunya, jadi *ewo*-nya, tinggal di sana. Di utara ia juga mempunyai hubungan kekerabatan karena garis keturunan

ayahnya berasal dari arah itu: MaMaPa dari trah Kwimtem (Yeteram).

Contoh-contoh ini memberi gambaran tentang hubungan kekerabatan yang tersebar di daerah yang relatif luas. Di Kawangtet, ketika saya menyelidiki sampai berapa jauh informan itu mempunyai hubungan kekerabatan dengan penduduk desa, terbukti bahwa ia menyebut hampir setiap orang dengan istilah kekerabatan.

Hal yang sama juga berlaku untuk kepala desa Yibi. Di samping itu, saya mengecek di desa mana saja ia mempunyai hubungan kekerabatan. Saya menemukan desa-desa itu di tabel terlampir, disusun kira-kira menurut arahnya terhadap Yibi, dan desa-desa yang terdekat disebut lebih dulu.

Selatan	Timur	Barat	Utara
1. Ninati	17. Kimki	23. Timka*)	34. Komera
2. Ketetput	18. Opka	24. Konontetput	35. Mangkubun
3. Kunam	19. Kungkim	25. Tembutkim	36. Tawanokpit
4. Yeteram	20. Inggembit	26. Amupkim	37. Amten
5. Onokbitan	21. Kurnungkim	27. Woropko	38. Amkomkit
6. Namas	22. Amare	28. Katanam	39. Katumbon
7. Yetemot		29. Metemko	40. Tumutu
8. Jumka		30. Kanggim	41. Tsyawitbon
9. Tinimbit		31. Mana	42. Kwitbon
10. Mokbiran		32. Wombaki	43. Ihyan
11. Wambiran		33. Kanggewot	44. Anggutbin
12. Minipko			45. Wamko
13. Kawangtet			46. Arimko
14. Yiptem			47. Kopko
15. Woman			48. Mokpit
16. Jononggo			49. Tome

*) dihentikan tahun 1954

Jadi, kepala desa itu mempunyai hubungan dengan 49 dari 71 desa yang terdaftar pada waktu itu. Di samping itu, harus diingat bahwa desa adalah gabungan dari berbagai trah dan bahwa jumlah trah mempunyai hubungan melebihi jumlah desa tersebut. Bahkan, kepala desa itu mempunyai banyak relasi di daerah Mandobo, daerah di sebelah barat Sungai Koreom. Ayahnya menceritakan orang-orang itu kepadanya: "Mereka itu bukan orang asing, mereka itu *taman / amba, mom, dan ate* kita." Kepala desa itu belum pernah pergi ke daerah itu, tetapi kalau ia harus pergi ke sana, ia akan dapat memanfaatkan hubungan-hubungan itu. Tidak selalu, dan tidak oleh setiap orang, semua kemungkinan hubungan itu dimanfaatkan. Namun, dalam keadaan-keadaan tertentu semua itu dapat diwujudkan menjadi hubungan yang sungguh-sungguh, dan ada orang-orang yang memang memanfaatkan semua kemungkinan. Seseorang di Komera dikatakan pandai berbicara, yang secara jitu dapat menghitung segala macam hubungan kekerabatan yang mungkin dan yang tidak mungkin. Dengan menggunakan cara itu, ia berhasil menemukan kerabat di seluruh daerah Muyu, atau meyakinkan orang bahwa mereka adalah kerabatnya. Dengan demikian ia dapat pergi ke mana saja tanpa membawa makanan. Di tiap desa ia diberi penginapan, dan dengan cara itu ia juga berhasil membuat dagangannya laku keras (termasuk tembakau).

Contoh-contoh di atas jelas menunjukkan bahwa sistem hubungan kekerabatan jauh melebihi fungsi sistem perkawinan, dan terutama berfungsi mengadakan hubungan untuk keperluan-keperluan lain.⁵

5.3 Sistem Perkawinan

Dalam kebudayaan-kebudayaan tradisional, perkawinan merupakan bagian dari suatu sistem hubungan. Faktor yang menentukan dalam sistem itu ialah prinsip timbal balik (resiprositas). Individu-

individu dan kelompok-kelompok di dalam sistem itu terus-menerus tukar-menukar hadiah dan jasa, yang nilai dasarnya ialah menciptakan dan memelihara hubungan, dan dengan demikian mempersatukan masyarakat.

Perkawinan mempunyai tempat tertentu dalam sistem hubungan itu, yakni mengenai memberi dan menerima hak-hak tertentu atas wanita. Dalam sistem itu si pria adalah pihak yang aktif. Si wanita adalah objeknya. Tuntutan fundamental dalam sistem ini ialah bahwa untuk setiap wanita yang diberikan, diterima wanita lain sebagai gantinya.

Aturan tukar-menukar wanita — atau barangkali lebih tepat hak atas wanita — itu dapat dilihat dalam sistem-sistem perkawinan yang ada. Dengan mengambil prinsip resiprositas sebagai titik tolaknya, Lévi-Strauss menganalisis sistem-sistem perkawinan tertentu dalam bukunya *Les structures élémentaires de la parenté*. Dipelajarinya sistem-sistem kekerabatan yang berciri perkawinan preferensi yang didasarkan atas hubungan kekerabatan tertentu, sebagai lawan dari struktur (*structures complexes*) yang dalam hubungan dengan perkawinan, didasarkan atas pemberian barang-barang berharga, atau atas pilihan bebas. (J.P.B. de Josselin de Jong 1952: 2).

Sistem itu terdapat dalam dua bentuk, yaitu sistem simetris, prinsipnya yang menentukan ialah tukar-menukar langsung; dan sistem tertutup asimetris, atau berlingkar, yaitu barang-barang yang dipertukarkan merupakan suatu rantai tertutup. Dalam hal ini, wanita beredar dengan cara tetap tertentu. Jadi, ini suatu sistem pertukaran tidak langsung.

Dasar untuk mensistematisasikan perkawinan itu ialah preferensi untuk perkawinan silang-sepupu, dan larangan terhadap perkawinan paralel-sepupu. Sistem tertutup, asimetris, atau berlingkar itu didasarkan atas preferensi untuk perkawinan silang-sepupu eksklusif, yaitu perkawinan dengan RiSaMa.

Studi Lévi-Strauss itu tidak meliputi sistem perkawinan Muyu. Sebab meskipun perkawinan Muyu itu didasarkan atas

perkawinan RiSaMa, dan oleh karenanya merupakan sistem asimetris, cirinya yang khas ialah bahwa sistem itu bukan sistem asimetris atau berlingkar tertutup, melainkan sistem asimetris terbuka, sejenis dengan yang oleh Salisbury (1956: 641) dibedakan dari sistem berlingkar.

Basis dari sistem perkawinan dalam masyarakat Muyu ialah kelembagaan tukon (*bride-price*). Seperti dikemukakan di atas, ketika menggunakan perkawinan dalam sistem relasi, adalah tuntutan imperatif dari prinsip resiprositas bahwa untuk setiap wanita yang dilepas, ada wanita lain yang dikembalikan. Dalam sistem-sistem lain, hubungan perkawinan (*connubium*) yang pasti antarkelompok menjamin tersedianya istri untuk pemberi istri dari kelompok terkait, atau kalau tidak ada hubungan perkawinan yang pasti, ini terpenuhi oleh perkawinan tukar-menukar saudara perempuan. Namun, dalam sistem perkawinan Muyu, kelembagaan tukonlah yang memberi jaminan kepada pemberi istri bahwa dengan barang-barang berharga yang diperolehnya ia akan mendapatkan wanita lain. Jadi, di dalam kebudayaan Muyu, kelembagaan tukon itu memungkinkan adanya perkawinan silang-sepupu eksklusif dan sistem asimetris terbuka, sejauh itu masih ada (lihat bawah).

Selanjutnya, akan kita lihat bahwa tidak di mana-mana dalam masyarakat Muyu itu, perkawinan silang-sepupu dikenal sebagai "pola ideal". Di beberapa daerah itu bahkan ditolak, sedangkan di bagian lain dianggap terserah. Namun, yang dipegang oleh semua orang Muyu, dan esensial untuk sistem perkawinan ini ialah kelembagaan tukon.

Sistem Perkawinan

Tidak semua bagian di daerah Muyu sistem perkawinannya sama. Di Kawangtet preferensi perkawinannya adalah dengan RiSaMa, tetapi di Yibi dianggap salah untuk kawin dengan RiSaMa yang

sebenarnya. Meskipun di Tumutu perkawinan dengan RiSaMa tidak dianggap salah, perkawinan dengan RiSiPa, atau bahkan dengan paralel-sepupu RiSaPa dan RiSiMa juga tidak salah. Di desa yang terakhir, trah itu tidak eksogam seperti di Kawangtet dan Yibi. Saya akan membahas masing-masing dari ketiga sistem itu secara terpisah, dan akan menyajikan kesimpulan yang dapat ditarik.

Sistem di Kawangtet

Di desa ini perkawinan RiSaMa kabarnya dahulu adalah umum. Pada waktu saya mengadakan penelitian, aturan itu sudah tidak begitu ketat, dan orang lain (*tom*) diperbolehkan kawin dengan RiSaMa seseorang (*enang*). Ini dinyatakan bahwa orang kini kawin sembarangan.

Sistem ini juga nyata dalam larangan kawin. Untuk ego laki-laki, yang dilarang untuk dikawini ialah

1. RiSaPa (*taman/oni*). Larangan ini berlaku untuk semua wanita di trahnya (segenerasi dengan ego), yang dengan demikian menjadi eksogam. Ini adalah wanita-wanita yang oleh trah dikawinkan kepada trah lain.
2. JaSaMa (*ewo*) dan saudara-saudara perempuannya. Ini adalah larangan untuk kawin dengan wanita dari trah yang memberi istri kepada SaMa, dan pada dasarnya larangan untuk kawin dengan wanita dari trah pemberi wanita ego. Dalam sistem ini JaSaMa adalah ekuivalen dengan MaJa (*ate*). Dalam kedua hal itu dilarang untuk menyebut nama diri mereka. Hubungan-hubungan perkawinan yang dilarang dengan RiSaMaMa dan RiRaSaMaMa (dua-duanya *ewo*) cocok dalam kerangka ini. Larangan ini tidak menjangkau semua wanita dari trah SaMaMa.
3. RiRiSaMa (*tana*) yang pada prinsipnya termasuk trah ego.

Ini juga menerangkan mengapa perkawinan dengan SiSuRi
 trah SaMa ditolak.

4. MaJa (*ate*) dan saudara-saudara perempuannya, lihat 2.
5. JaSaJa (*mbat*) dan saudara-saudara perempuannya. Dalam hubungan perkawinan dengan RiSaMa ini adalah larangan untuk kawin dengan JaRaSaMa dan saudara-saudara perempuannya.
6. JaSaMaJa (*ate*) dan saudara-saudara perempuannya serta anak-anak perempuannya. Pada prinsipnya ini adalah trah dari mana SaJa mendapatkan istrinya.
7. RiSiMa (*taman / oni*) yang pada dasarnya termasuk trah ego. Larangan ini juga dapat berlaku untuk RiRiSiMaMa (*taman / oni*).
8. *Kepet* SiSuSiJa (saudara perempuan *kepet*). Larangan ini harus dilihat dalam kerangka yang sama seperti untuk saudara perempuan *tom*.
9. RiSi, RiSiPa, dan RiRaSiPa (*monggop*). Jadi, pada dasarnya, wanita dari trah penerima istri dari trah ego.
10. RiRiSiPa, RiRaRiSiPa (*monop*). Ini termasuk trah ketiga dalam rangkaian dihitung dari trah ego, penerima istri dari penerima istri ego.
11. Anak perempuan dari *tana* istri ego, jadi kalau ego mengawini janda.
12. JaRa, yang lebih suka mengawini SaRa.
13. JaPa, yang termasuk generasi Ma. Biasanya hanya anggota-anggota segenerasi yang saling mengawini; itu melekat (*inheren*) pada sistemnya.

Seperti sudah kita lihat, pelaksanaan perkawinan RiSaPa secara konsisten praktis tidak mungkin. Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa preferensi itu tidak hanya berlaku untuk RiSaMa, tetapi juga untuk anak-anak perempuan *mom* lain.

Saya juga mengemukakan konsekuensi dari kenyataan bahwa tidak mungkin ada hubungan perkawinan yang pasti antartrah karena bukan trah, tetapi keluarga intilah yang harus dipandang sebagai unit pertukaran terpenting dalam sistem ini. Ini selanjutnya menerangkan mengapa larangan itu terbatas terutama kepada anggota keluarga inti, karena hubungan-hubungan itu timbul, dan tidak meluas kepada anggota-anggota trah lain di mana keluarga inti itu termasuk. Ini tidak berarti bahwa anggota-anggota itu tidak dimasukkan ke dalam pengelompokan genealogis, yaitu yang disebut klasifikasi.

Bahwa ini mengenai perkawinan preferensi akan kelihatan dalam contoh-contoh berikut.

- Seorang informan dari Kakuna mengatakan bahwa perkawinan dengan *monggop* itu menyalahi peraturan. Ia mengemukakannya dalam bahasa Indonesia sebagai berikut: *Mau jalan terus, tetapi sudah kembali, tidak baik, atau balik kawin itu salah*. Maksudnya, perkawinan itu harus berjalan maju terus searah, balik arah adalah salah.
- Ketika bertemu dengan seseorang dari Jomkondo, seorang wanita dari Ogemkapa menanyakan tentang *monop*-nya (orang laki-laki), tanpa menyebut namanya. Secara spontan ia diberi tahu untuk tidak berbuat demikian karena pada dasarnya anak perempuannya adalah yang harus kawin dengan dia. Ini mengenai hubungan antara RaRiSiPa dan RiSaMaMa. Informan dari Jomkondo itu juga berkata bahwa perkawinan dengan *monggop* itu tidak benar sebab ini berarti "kembali", bertentangan dengan cita-cita "maju terus" (satu arah).
- Sebuah contoh semacam dari Kawangtet. Ketika saya sedang meneliti genealogi seorang wanita, ia berkata bahwa ia tidak boleh menyebut nama RaRiSiPa-nya karena ia sebetulnya dapat (tetapi tidak melakukannya) kawin dengan RaRiPa. Jadi, SaMa dari orang yang bersangkutan.

Sistem di Tumutu

Di desa ini hampir tidak kelihatan adanya sistem di bidang perkawinan. Baik para silang-sepupu RiSaMa dan RiSiPa maupun paralel-sepupu RiSaPa dan RiSiMa adalah calon-calon yang sah untuk dikawini. Bertolak dari teori tentang dasar sistem perkawinan (atau lebih tepat, sistem perkawinan genealogis) tersebut, kenyataan bahwa dalam sistem perkawinan itu tidak dibedakan antara paralel-sepupu dan silang-sepupu menunjukkan bahwa sama sekali tidak ada sistematisasi berdasarkan genealogi dari peraturan perkawinan.

Yang dilarang di sini ialah perkawinan dengan:

- RiSa (*tana*)
- SiMaJa (*àtèm*)
- RiJa (*tana*). Ini mengenai keadaan di mana ego mengawini janda yang mempunyai anak dari perkawinannya terdahulu.

Larangan perkawinan yang khas di mana perkawinan preferensi itu dengan RiSaMa, seperti juga perkawinan dengan RiSiPa, RiSiMa, SiJaSaMa, dan dengan SiJaSaMaJa, dikatakan dengan tegas tidak terdapat di desa itu. Di samping itu, nama JaSaMa tidak *amop* (tabu).

Sistem di Yibi

Larangan-larangan perkawinan yang dijumpai di Kawangtet itu juga terdapat di Yibi, dengan tambahan perkawinan dengan RiSaMa yang sesungguhnya. Dapat dikatakan bahwa sistem ini merupakan peralihan antara sistem di Kawangtet dan Tumutu. Mengingat letak ketiga desa itu — Kawangtet di selatan, Yibi di daerah tengah, dan Tumutu di utara — ini sangat masuk akal.

Meskipun banyak orang tidak melaksanakannya, Kawangtet masih mempunyai perkawinan RiSaMa sebagai pola idealnya — ini hanya dapat terjadi oleh perbedaan yang terkenal antara "pola ideal" dan "pola sebenarnya". Namun, ini akan dapat berarti suatu

perubahan dari sistem yang asli, mengarah ke sistem Tumutu. Dalam terminologi dan larangannya mengenai perkawinan, Yibi masih memperlihatkan tipe perkawinan RiSaMa, meski perkawinannya sendiri tidak lagi menjadi preferensi. Sebaliknya, perkawinan itu malahan ditolak. Dalam sistem kekerabatannya Tumutu masih agak kabur tentang perkawinan SiRaMa, yang sangat serupa dengan yang di Yibi. Dalam sistem perkawinannya tidak ada bekas-bekasnya lagi, dan dapat dikatakan bahwa di sini sama sekali tidak ada sistem yang didasarkan atas genealogi. Bahkan trah-trahnya pun tidak eksogam.

Suatu penelitian sepintas di beberapa desa Muyu menunjukkan bahwa sistem yang bermacam-macam itu dapat dipetakan sebagai berikut: sistem Kawangtet, di sebelah selatan garis Ninati-Kanggam; sistem Yibi, antara garis ini dan garis Komera-Mangkubun; dan sistem Tumutu, di sebelah utara garis itu. Pemetaan yang tepat maupun perhitungan yang tuntas tidak dapat diberikan, apalagi itu tidak penting di sini.

Yang sangat penting ialah bahwa — seperti yang telah dikemukakan dalam pendahuluan — dasar dari semua sistem itu terletak dalam kelembagaan tukon. Lembaga ini memberi kemungkinan untuk mengadakan pertukaran wanita secara tidak langsung. Pembentukan sistem atas dasar genealogi — seperti dibahas dalam studi Lévi-Strauss — tidak melekat pada sistem ini. Ini bukan sistem yang mengelompokkan masyarakat sepenuhnya berdasarkan prinsip-prinsip genealogi, dan atas dasar itu antara lain hubungan perkawinan diatur.

Akan diperlukan studi lebih lanjut untuk menjawab pertanyaan bagaimana timbulnya sistem asimetris di bagian selatan daerah Muyu, dan bagaimana sistem ini juga muncul dalam terminologi kekerabatan di bagian utara. Seperti dibuktikan oleh Salisbury dalam artikelnya, suatu sistem asimetris dapat timbul dari perbedaan kekayaan di antara kelompok-kelompok yang mengadakan tukar-menukar. Hipotesanya bahkan mengatakan bahwa sistem asimetris itu biasanya timbul di dalam masyara-

kat yang terdapat pada barang-barang tersebut dan distribusi sumber-sumber ekonomi.

Tidak pasti sampai berapa jauh hal ini dapat menerangkan sistem asimetris di Muyu selatan karena belum diteliti. Namun, ini seharusnya tidak disisihkan sebagai kemungkinan penjelasan. Pria Muyu kawin dengan wanita-wanita dari suku bangsa tetangga. Orang Mandobo juga mengenal tukon, meski jauh lebih kecil jumlahnya, dan dengan demikian menunjang sifat sepihak. Orang Ninggerum katanya dahulu tidak mengenal uang kulit kerang, tetapi mendapatkannya karena pengaruh Muyu. Ini pun memungkinkan adanya sifat sepihak.

Masalah-masalah seperti itu menunggu penelitian lebih lanjut, tetapi hal itu tidak sepenting arti tukon yang melebihi segala-galanya.

Masalah Tukon

Tukon terdiri atas barang-barang yang memiliki fungsi tertentu dalam kehidupan sehari-hari orang Muyu. Barang-barang itu bukan hanya memiliki nilai tradisional yang didasarkan atas penggunaannya murni untuk keperluan tukon. Ini tidak berarti bahwa kelembagaan tukon dan digunakannya barang-barang itu untuk keperluan tukon tidak sangat mempengaruhi penilaian atas barang-barang itu. Barang-barang itu secara kolektif dikenal sebagai *amot*, istilah yang juga berarti tukon. Komponen-komponen tukon itu ialah

- *òt*, salah satu barang yang terpenting: semacam kulit kerang kauri kira-kira 2 sampai 3 cm panjangnya dan lebar 1 sampai 1.5 cm, atasnya digosok halus.
- *ínàm*, pita yang ditemplei kulit kerang kecil-kecil. Ini semacam *ot*⁶ kecil, panjang 0.5 sampai 1 cm, dan pembuatannya seperti *ot*. Pita-pita itu dijahit menjadi satu — kadang-kadang tujuh atau lebih, sebelah-menyebelah — dan digunakan sebagai penghias dahi. Biasanya inam itu dinilai dengan

ot. Sebuah pita 30 hingga 40 cm panjangnya senilit ~~panjang~~
2 atau 3 *ot*.

wàm, kulit kerang putih yang besar dan pipih, sisinya digosok halus, panjangnya sampai 16 atau 17 cm dan lebar 7 cm. Kulit kerang seperti itu akan berharga 24 *ot*, yang paling kecil sampai hanya seharga 3 *ot*. Dengan menggantungkannya pada tali di sekitar leher, *wam* atau inam itu digunakan untuk menghias dada atau punggung pria atau wanita.

yirip, sebuah pita yang ditemepi gigi seri kecil-kecil dari anjing, yang untuk keperluan itu dilubangi. Di pita itu juga terdapat sejumlah gigi taring besar, dan inilah yang terutama menentukan harga *yirip*. Gigi taring anjing itu semacam uang kecil, bernilai kira-kira 0,25 *ot*. Jadi, karena memiliki 4 taring, harga seekor anjing ialah 1 *ot*. Harga *yirip* dapat bervariasi antara 2 sampai 6 *ot*. Pada pesta-pesta, kaum laki-laki menggunakannya sebagai hiasan pada paha untuk menyangga koteka, yang terbuat dari sejenis labu berbentuk pipa.

tàmàt, kapak batu dengan bermacam-macam ukuran, nilai 2 sampai 8 *ot*.

tàbukyòt, gulungan tembakau tanaman sendiri, nilai 1 sampai 2 *ot*.

mìndit, gigi taring anjing (lihat atas). Kecuali berfungsi sebagai uang kecil, taring itu dipakai sebagai hiasan dalam bentuk rantai.

Barang-barang itu hampir selalu merupakan bagian dari tukon. Kecuali tukon dapat meliputi segala macam barang yang kurang berharga, yang berguna dalam kehidupan sehari-hari, seperti

- *tum*, tusuk kecil terbuat dari batu putih yang dipakai sebagai hiasan menembus sekat lubang hidung (septum).
- *iwimutu*, kuku jenis burung pemangsa tertentu; ini dimasukkan ke dalam lubang-lubang kecil yang dibuat di bagian atas hidung, dan bernilai 2 gigi anjing.

- anak panah yang berharga, misalnya yang ujungnya terbuat dari tulang kasuari; ini pun dinilai dengan *ot* atau gigi anjing.
- *àwònbutàk*, kalung terbuat dari gigi babi, dan bernilai 1 atau 2 *ot*.

Besarnya nilai tukon itu dapat sangat bervariasi. Besarnya dapat 12 sampai 84 *ot* (meskipun di Yibi diketahui ada yang 96 *ot*), 1 sampai 12 *inam*, 1 atau 2 *wam*, sampai 4 *yirip*, maksimum 10 *tamat*, 1 atau 2 *tabukyot*, naik sampai 100 gigi anjing. Besarnya nilai tukon berhubungan dengan beberapa faktor:

- Tukon yang dibayarkan untuk sang ibu, dapat menentukan. Seorang gadis di Yibi sangat dihargai karena untuk ibunya telah dibayar 96 *ot*. Tidak setiap jejak berani meminang gadis seperti itu.
- Kekayaan dan wibawa orang laki-laki yang mengawinkan si wanita. Kepala desa Kawangtet diketahui menaikkan tukon dan ia ikut menentukan sampai batas maksimum maka ia minta 84 *ot*.
- Kalau sebaliknya orang laki-laki yang mengawinkan si wanita itu sendiri tidak memiliki banyak *ot*, ia mungkin minta tukon yang rendah karena ia dapat mengalami kesukaran untuk membayar kembali sebagian dari padanya (lihat bawah).
- Penampilan si wanita, khususnya kerajinannya adalah penting.
- Kemampuan finansial si calon dalam perkawinan juga sedikit berpengaruh. Kalau ia kaya, ia dapat memberi lebih banyak.
- Kalau seorang wanita telah kawin beberapa kali, tukonnya dapat turun, tetapi ini tidak mutlak.

Tukon itu digunakan untuk dua keperluan, yaitu

- Sebagian untuk kompensasi dari wanita yang diserahkan,
- atau untuk hak atas wanita itu. Ini kadang-kadang dijelaskan

dengan menyebut biaya membesarkannya, ~~keluarga untuk~~ daging babi yang diperlukan.

- Bagian lainnya untuk menciptakan atau memperkuat tali ikatan antara kelompok kerabat si suami dan istrinya. Bagian yang pertama diistilahkan *kena perempuan*, jadi bagian si wanita. Bagian yang kedua dikatakan untuk *membalas*.
Sebuah contoh dari Kawangtet akan menjelaskannya.

Tukon untuk seorang wanita dari desa itu terdiri atas komponen-komponen berikut:

- 36 + 24 = 60 *ot* (digunakan untuk menghitung sistem kelipatan 6). 24 di antaranya harus diganti oleh kerabat mempelai pria. Untuk keperluan ini dipilih *ot* yang persis sama dalam segala hal, seperti warna dan ukurannya, dengan cara menumpuknya. Kalau semua sama, *ot-ot* itu dipertukarkan. Sisa yang 36 *ot* adalah *munop*. Pada waktu penelitian saya, orang Muyu sendiri menerjemahkan *munop* dengan menggunakan bahasa Indonesia yang berasal dari bahasa Belanda *vrij* dan *present* yang berarti "bebas" dan "hadiah". Ini tidak berarti bahwa itu sama sekali bebas. *Yimini* (pokok), barangkali sebaiknya diterjemahkan dengan modal permulaan, harus diberikan sebagai imbalan — biasanya babi muda. Di sini babi itu harus dapat dijual 12 *ot*. Seperti dikatakan oleh informan itu, hanya 24 dari 36 *ot* itu benar-benar merupakan *kena perempuan*, sedangkan 12 *ot* ditukar dengan babi.
- 9 *inam*, ini pun sebagian dibayar kembali. Lima pita dikatakan merupakan *munop*, sedangkan untuk sisanya empat *inam* harus dibayar dengan babi muda sebagai *yimini*.
- 1 *wam* ditukarkan dengan babi muda sebagai *yimini*.
- 1 *yirip*, seluruhnya *munop*.
- 1 *tabukyot*, seluruhnya *munop*.

Ini hanya sebuah contoh. Setiap tukon mempunyai perbandingannya sendiri. Seperti sudah dikemukakan di atas, di sini sungguh-sungguh terjadi suatu pemberian tali kasih karena telah

menerima wanita. Sebagai imbalan untuk barang-barang yang diberikan, telah diterima barang-barang dengan nilai yang lebih kecil. Dalam beberapa sistem di masyarakat lain, kedua pihak mendapat barang yang senilai karena komposisi dan jenis barang yang mungkin berbeda diimbangi dengan jumlah.

Sebuah Larangan yang Mengandung Pelajaran

Di dalam masyarakat Muyu perkawinan SiJaSa pada umumnya ditolak. Alasan yang diberikan orang-orang tua ialah bahwa dua orang saudara laki-laki mengambil istri mereka dari desa yang sama adalah salah.

Penjelasan seorang informan dari Woropko tentang larangan itu ialah agar orang tidak akan tukar-menukar pangan hanya di satu desa. Andaikata tidak demikian orang cuma akan menyerahkan ke satu pihak apa yang diterimanya dari pihak lain, dan sebaliknya. Tidak benar untuk memberi tukon dua kali ke arah yang sama. Diberikannya contoh, bahwa andaikata ia kawin dengan wanita dari Imko, saudaranya harus kawin dengan wanita dari Kakuna.

Dengan demikian larangan itu terlihat berhubungan erat dengan salah satu fungsi perkawinan, yaitu fungsi menciptakan relasi, yang jelas dinyatakan dalam motif larangan itu. Sistem perkawinan RiSaMa dan sistem yang hampir dengan pilihan bebas — kedua-duanya didasarkan atas kelembagaan tukon — tidak akan membenarkan adanya larangan seperti itu. Larangan itu hanya dapat dipahami kalau dilihat sebagai sarana untuk menciptakan relasi sebanyak-banyaknya, dan ke segala jurusan. Dengan demikian larangan itu memperjelas tujuan sistem perkawinan dalam kebudayaan Muyu.

Perkawinan Pertukaran Saudara Perempuan

Meskipun perkawinan tukar-menukar saudara perempuan tidak asing sama sekali di daerah Muyu, itu tidak begitu dihargai.

Pada prinsipnya praktek itu tidak cocok dengan sistem yang didasarkan atas pertukaran wanita dengan tukon karena ini asumsinya ada pertukaran tidak langsung, suatu sistem asimetris. Sistem seperti itu, kecuali kalau juga mementingkan perkawinan RiSaMa, harus menolak perkawinan pertukaran saudara perempuan.

Di Kawangtet dan Yibi saya menjumpai dua peristiwa seperti itu. Istilah yang digunakan untuknya ialah *wonong tinggàyp* dan *wonong màmán-màmán*, yaitu *wonong* berarti "wanita", dan kata-kata lainnya berarti "menukar".

Di Kawangtet praktek itu dianggap salah. Dikatakan bahwa perkawinan model itu jarang terjadi, kecuali kalau orang tidak mempunyai barang-barang untuk tukon. Meskipun selalu ada tukar-menukar tukon, tidak terjadi penerimaan *yimini* sebagai imbalan. Seperti yang sudah saya katakan, di kedua desa itu hanya ditemukan dua perkawinan semacam itu.

Informan-informan dari Amudipun sangat menentang bentuk perkawinan itu. Mereka tidak pernah mendengar perkawinan semacam itu, dan menyamakannya dengan "perkawinan" di antara babi, dan binatang-binatang lain. Artinya, tidak teratur. "Orang harus mengambil tukonnya dan kawin dengan orang lain". Di Tumutu bentuk perkawinan ini juga tidak dikenal. Itu dianggap salah karena akan menimbulkan permasalahan dalam membayar tukon. Juga seorang informan dari Warumgi mengatakan bahwa hal itu juga tidak dikenal, dan bahwa orang-orang tua akan menentangnya.

Di Yibi hal itu tidak begitu ditentang. Di sini orang mengatakan bahwa sistem itu dapat diterima karena menurut sistem itu orang dapat mengambil wanita dari kelompok kerabat yang terlebih dahulu telah menerima wanita dari kelompoknya sendiri. Diberikan contoh berikut: dari trah Monggombo seorang SiPaPa dari kepala desa dikawinkan dengan trah Ruktem-Katanamtan di Kawangtet. Saudara berdasarkan klasifikasi dari kepala desa tersebut kawin dengan wanita dari trah Ruktem, yaitu *atemop*,

yang adalah RiRaRaSiPaPa. Ini diumpamakan memberi hasil tanaman, misalnya umbi-umbian, kepada orang yang kekurangan, dan yang kelak akan mengembalikannya. Sistem itu disebut *dinè kònmànan*, *dinè kònwònòn*, "wanita dari sini ke sana, wanita dari sana ke sini", dan katanya dahulu juga dipraktekkan begitu.

Bentuk ini secara fundamental berbeda dengan perkawinan pertukaran saudara perempuan sebab yang terakhir ini berarti suatu pertukaran langsung, karena tukon itu dalam arti kompensasi — tidak perlu dan juga tidak pantas. Di sini kita menghadapi suatu pertukaran tidak langsung, karena tidak ada kepastian untuk mendapatkan wanita kembali, dan tukon merupakan pengganti wanita yang diserahkan untuk memungkinkan orang memperoleh wanita lain dengan segera.

Bentuk ini sesuai dengan pola menciptakan dan melestarikan hubungan baik melalui perkawinan. Hubungan lama yang dalam bahaya diperbarui. Ini dibuktikan oleh peristiwa yang dialami oleh kepala desa Kawangtet, yang berusaha mengatur perkawinan antara anak angkat laki-lakinya dan seorang gadis dari Kanggewot tempat SaMaMaMaMa-nya tinggal, padanya ia masih ingin memelihara hubungan. Perkawinan itu akan memberi kepala desa itu pengganti dalam hubungan yang ada sehingga menjamin kelanggengannya.

Zinah antarsaudara (incest)

Melanggar larangan perkawinan tidak menimbulkan reaksi yang serius dalam masyarakat Muyu. Di Kawangtet dan Yibi ini lebih dipandang sebagai masalah perorangan. Orang yang bersangkutan mendapat malu: *kàrèrik kàyk*. Di Kawangtet ini dikatakan tentang seorang pria yang mengawini RiSiMa-nya. Ia mendapat malu karena kawin dengan saudara perempuannya sendiri, seorang wanita dari trahnya sendiri (*jèwònòng* = wanitanya

Kecuali dipermalukan, atau sungguh-sungguh mendapat malu, tidak dikenal reaksi lain terhadap perkawinan yang salah. Sikap yang umum terhadap larangan perkawinan terdapat dalam pernyataan yang khas seperti: "kalau orang berpikir baik-baik" atau "kalau orang baik tidak akan berbuat seperti itu".

Ini lawan dari "kalau orang berani", "kalau orang tidak berpikir baik-baik", "kalau bukan orang baik", "kalau orang tidak mengerti aturan" (di Yibi disebut *kàpàki*) maka orang kawin demikian.

Zinah antarsaudara di dalam keluarga inti adalah kejadian yang lebih serius lagi. Hubungan zinah di antara saudara laki-laki dan saudara perempuan dari orang tua yang sama tidak dikenal. Namun, ada hubungan-hubungan zinah antara ayah dan anak perempuannya sendiri. Di Tumutu, Mokbiran, dan Arimko diketahui adanya kejadian, yaitu seorang ayah dan anak perempuannya hidup bersama, dan dikatakan bahwa mereka itu telah kawin.

Dikatakan bahwa dalam kejadian di Tumutu itu tidak ada orang yang marah sebab hanya si laki-laki itu sendiri yang rugi, hanya dia sendiri yang mendapat malu. Dikatakan bahwa anak laki-laknya marah kepadanya dan tidak mau kenal lagi sebab "mereka telah mendapat rugi begitu besar". Seorang informan dari Warungi menceritakan kepada saya bahwa ketika hal itu terjadi di sana, orang menjadi begitu malu sehingga tidak mau berbicara tentang itu. Ditambahkannya, andaikata desa itu telah didirikan pemerintah, kasus itu akan dilaporkan. Orang memandangnya sebagai tingkah laku binatang, tak beda seperti tingkah laku anjing. Di Kawangtet dikemukakan pandangan yang sama tentang kejadian di Mokbiran. Mengambil tindakan terhadap si pelaku, misalnya dengan menembakkan anak panah ke arahnya, jelas tidak mungkin karena itu merupakan urusannya sendiri. Menurut seorang informan dari Kakuna, untuk pelanggaran semacam itu orang yang bersangkutan harus membayar denda kira-kira 30 *ot* kepada ayah atau saudara laki-laki istrinya, dengan ancaman akan dibunuh. Namun, kalau ia membayar,

perkawinannya akan tetap. Di Kawangtet dan Tumutu tidak ada orang yang pernah mendengar tentang aturan ini.

Bentuk zinah yang agak mirip ialah kalau seseorang yang beristrikan seorang janda yang mempunyai anak perempuan dari perkawinannya terdahulu, kawin dengan gadis itu. Meskipun hal itu tidak begitu jarang terjadi, dan tidak begitu keras ditolak, tetapi tentang pelakunya dikatakan, "Ia bukan manusia, kalau ia manusia, ia akan memikirkannya sungguh-sungguh". Baik di Kawangtet, maupun di Yibi atau Tumutu, pada masa penelitian saya, perkawinan seperti itu tidak ada yang dilaksanakan. Namun, di Kimki diketahui ada kejadian seperti itu. Di sini anak laki-laki si wanita telah menerima tukonnya.

Karena peraturan perkawinan didasarkan atas kelembagaan tukonlah yang terutama menyebabkan reaksi seperti itu dapat terjadi. Pada umumnya perbuatan zinah dipandang sebagai urusan pribadi atau urusan antara pengambil dan pemberi istri, atau sebagai sesuatu yang hanya melibatkan si ayah sendiri. Dalam pendapat informan dari Kakuna itu, barangkali kita dapat menduga adanya pengaruh dari peraturan perkawinan RiSaMa. Terutama pernyataan-pernyataan di Tumutu dan Kawangtet itu khas: "ia rugi sendiri", atau "itu urusannya sendiri". Sebenarnya ia dapat dan pasti akan menerima tukon dengan mengawinkan anak perempuannya kepada pihak lain. Kini itu telah lepas dari tangannya, dan ia rugi karena "dimakan" sendiri.

Poligini

Dalam kebudayaan Muyu perkawinan poligini merupakan kejadian umum. Seorang pria dapat kawin dengan satu wanita atau lebih. Kelembagaan tukon memungkinkan adanya pertukaran secara tidak langsung, pertukaran tanpa batas, dan juga memungkinkan adanya perkawinan poligini. Orang yang mampu mengumpulkan banyak barang berharga, bisa mendapatkan banyak istri.

Pada masa penelitian saya jumlah perkawinan poligini di tiga desa berikut adalah

	Jumlah perkawinan	Perkawinan dengan 2 istri	Perkawinan dengan lebih dari 2 istri
Kawangtet	49	6	1 dengan 3 istri
Yibi	37	5	—
Tumutu	45	9	1 dengan 4 istri

Di samping motif seksual, ada motif-motif lain untuk perkawinan poligini.

- Pertama-tama motif ekonomi. Seperti sudah kita ketahui ketika membahas tukon, besarnya juga tergantung kepada kerajinan si wanita. Ia memegang peranan penting dalam kehidupan ekonomi, seperti menggarap kebun dan menjaga kebersihannya, memanen hasilnya, mengolah sagu, memelihara babi, mengumpulkan kayu bakar, dan menyiapkan makanan. Di samping itu, ia mengurus anak-anak sampai mereka berumur empat atau lima tahun. Kalau semua kegiatan itu terlalu berat secara fisik untuk seorang wanita, atau karena ia terlalu malas, si suami akan berusaha mendapatkan istri kedua. Kadang-kadang inisiatifnya justru datang dari istri pertamanya. Bagaimanapun, hal itu harus terjadi dengan persetujuannya. Untuk istri pertama, adanya istri kedua berarti pembagian beban kerja, dan oleh karena itu meringankan. Namun, di atas segala-galanya, berarti kemungkinan yang lebih besar untuk memelihara babi, dan untuk kegiatan-kegiatan lain yang penting, yaitu mendapatkan harta milik.
- Membayar tukon memberi kepada pria hak atas wanita tertentu. Untuk mulai, kalau ia meninggal, haknya melimpah kepada saudara laki-lakinya.

Si saudara itu dapat kawin dengan jandanya tanpa urusan apa-apa. (Siapa pun yang ingin kawin dengannya harus membayar tukon kepada si saudara laki-laki itu.) Dengan cara ini banyak perkawinan poligini terjadi. Ini juga berhubungan dengan ketentuan bahwa saudara laki-laki dari orang yang meninggal itu harus mengurus keluarganya, termasuk memberi tempat tinggal, membatat hutan untuk kebun baru, dan mungkin memelihara barang-barang berharga.

- Janda terlantar bila tidak ada yang mengurusnya dapat berusaha menjadi istri kedua seseorang.
- Pria yang telah kawin, yang menimbulkan kekaguman dalam diri seorang wanita yang belum kawin, misalnya karena caranya menari di dalam rumah atau di pesta babi, mungkin *dikintil* (diikuti) olehnya. Ia akan naik ke rumahnya dan menolak untuk pergi meskipun si pria berkeberatan.
- Menurut beberapa informan, perkawinan poligini itu juga merupakan semacam jaminan terhadap risiko. Untuk orang muda, istri kedua tidak sulit didapatkan. Kalau satu istri meninggal, tidak akan timbul kesukaran yang serius untuk mengurus rumah tangga karena ada istri lain. Karena katanya wanita muda itu tidak suka kepada pria tua maka pria yang menjelang tua sulit untuk mendapat istri.

Kalau seorang pria tidak minta persetujuan yang diperlukan dari istri pertama untuk perkawinan kedua, dapat timbul pertentangan-pertentangan serius. Si istri dengan suara lantang dapat menyatakan ketidaksetujuannya. Ia bisa membongkar berbagai bagian rumah, seperti atap atau tempat api. Namun, semua itu tergantung dari hubungan pribadi mereka apakah si suami akan mencapai maksudnya.

Paksaan dan Kebebasan Memilih dalam Perkawinan

Dalam perkawinan, baik yang sifatnya paksaan maupun yang sifatnya pilihan bebas, keduanya ikut dipertimbangkan dalam

menentukan tukon. Sebagai dasar dari pertukaran tidak langsung, yang terakhir ini memberi kemungkinan adanya pilihan bebas, baik untuk si jejaka maupun untuk si gadis. Dalam masyarakat dengan perkawinan pertukaran antarsaudara perempuan, salah satu pihak tidak memiliki kebebasan itu.

Kebebasan memilih itu sungguh-sungguh dapat dilaksanakan. Jejaka dan gadis bebas untuk mengadakan persetujuan bersama, yang dalam banyak hal diterima oleh orang tua mereka. Bahkan tanpa persetujuan bersama terlebih dahulu pun, kemauan si gadis mungkin menentukan. Kalau seorang laki-laki telah memilih gadis tertentu, ia dengan perantaraan saudara laki-lakinya, ayahnya, saudara laki-laki ayah, atau kerabat lain yang dekat, dapat minta persetujuan orang tua si gadis untuk dikawininya. Dalam banyak hal orang tua akan menanyai anak perempuannya, dan menganggap jawabannya menentukan.

Kebebasan memilih juga terlihat dalam kemungkinan yang sudah disebut di atas bahwa seorang wanita mengintil seorang pria yang telah mempesonanya karena caranya menari. Sebaliknya, kawin paksa juga mungkin terjadi. Kalau si pelamar menyanggupi membayar tukon yang besar dalam bentuk tunai kepada ayah si gadis, si ayah mungkin akan memaksa anak gadisnya untuk kawin. Dalam keadaan itu ia akan menekan si gadis, dengan mengatakan seperti ini, "Kalau kamu tidak mau kawin sekarang, saya tidak akan bersedia menerima pria lain yang hendak kamu kawini. Tukon pria ini sudah cukup tinggi, dan ia dapat membayar tunai. Siapa akan menjamin bahwa pria yang kamu pilih akan dapat berbuat demikian?" Dalam banyak hal, sesudah mula-mula menolak, si gadis tidak berani bertahan. Dengan cara ini wanita-wanita mungkin terpaksa kawin dengan pria-pria yang lebih tua, atau menjadi istri kedua, meskipun tidak selalu gadis muda menyerah.

Bentuk paksaan lain yang tidak ada hubungannya dengan tukon ialah yang dilakukan melalui sihir. Kalau seorang laki-laki ingin mengawini gadis tertentu yang kedapatan sendirian,

ia dapat menyekapnya dan merenggut sebagian kecil dari rohnya yang terbuat dari jerami, atau sedikit rambut, atau kalungnya. Kalau si gadis menolak untuk kawin dengan dia, dia dapat menggunakan barang-barang tersebut untuk menyihirnya, yang dapat menyebabkan kematian. Tidak setiap gadis menyerah terhadap paksaan ini. Si gadis mungkin berpikir bahwa kalau ia mati, lelaki itu akan dipersalahkan karena menyebabkan kematian, oleh karenanya akan mendapat pembalasan — sehingga kemungkinan si pria itu tidak akan berani mengganggu.

Pertunangan

Pada orang Muyu terdapat pula semacam praktek pertunangan. Kalau kedua belah pihak sudah mencapai kata sepakat, mereka mulai mengadakan hubungan tukar-menukar. Sejak kunjungan yang pertama ke ayah si gadis untuk minta persetujuannya, sudah dibawa suatu hadiah, misalnya tembakau, seekor ikan, sebutir telur kasuari, seekor kuskus, dan seekor ular. Hadiah itu diterima kalau si gadis bersedia kawin dengan calon yang diajukan. Mulai saat itu gadis itu dipanggil *wòndòng bórìim*.

Pada waktu itu kedua belah pihak sepakat tentang besarnya tukon, dan kerabat si pemuda, atau pemuda itu sendiri akan mulai mengumpulkannya. Kerabat si gadis juga mulai mengumpulkan barang-barang yang akan diberikan sebagai imbalan.

Sementara itu, timbul hubungan tukar-menukar yang berkelanjutan, yaitu si calon menantu menangkap segala macam binatang untuk diberikan pada orang tua si gadis, seperti ular, kuskus, dan burung. Untuk pemberian itu, hadiah-hadiah lain diberikan sebagai imbalan. Di samping itu, juga dipertukarkan hasil kebun.

Kalau seorang gadis memutuskan tali pertunangan, si pemuda harus diberi ganti rugi untuk menutup malu yang dialaminya. Istilah Muyunya untuk ganti rugi itu ialah *kònkòpò* (denda).

Besarnya denda sedikit banyak tergantung kepada intensitas dan lamanya hubungan itu, biasanya antara 3 dan 6 *ot*, ada kalanya sampai 18 *ot*. Denda itu dapat diterima dari ayah atau kerabat lain si gadis, atau dari orang laki-laki yang ganti mengawininya. Orang laki-laki yang dengan menggunakan sihir ingin memaksa gadis untuk kawin dengan dia, juga minta imbalan yang sama kalau si gadis kawin dengan orang lain. Namun, di sini ia harus mengembalikan apa saja yang diambilnya dari si gadis. Ini biasanya diberikan untuk menghilangkan ancaman pembunuhan dengan menggunakan sihir.

Perceraian

Wanita tidak mempunyai hak untuk menggugat perceraian karena dengan membayar tukon orang laki-laki mendapat hak penuh atas dia. Bahkan kalau ia diperlakukan tidak baik, ia tidak berhak untuk melarikan diri. Kalau ia mencari perlindungan kepada orang tuanya atau kepada saudara-saudara lelakinya, ia akan diberi tahu, "Saya sudah mendapat imbalan cukup", dan ia akan dikembalikan kepada suaminya.

Seorang informan dari Yibi dengan tegas mengemukakan hak orang laki-laki atas istrinya sebagai berikut: "Kalau seorang laki-laki membunuh istrinya, kerabatnya tidak akan mengambil tindakan karena mereka memandang si wanita sebagai miliknya."

Akan tetapi, kalau tukonnya belum dibayar penuh, dan si istri diperlakukan tidak baik, kerabatnya akan menunjukkan kemarahan dan menyetujui perceraian yang diminta oleh pihak istri.

Di Yibi, saya menjumpai kejadian ketika seorang istri lari dari suaminya, dan tidak dikirim kembali kepada suaminya. Sang suami memperlakukannya tidak baik, bahkan sering ringan tangan, dan sebagai akibatnya kesehatannya rusak. Bahwa istri tidak dikembalikan itu adalah mungkin karena suaminya baru

membayar sebagian kecil dari tukon, dan ayah si istri tidak puas dengan lambannya sisa yang masih harus dibayar. Si lelaki pun tidak berusaha mendapatkan istrinya kembali. Apa yang diterimanya kembali hanya bagian pembayaran tukon yang sudah dilunasinya.

Akan tetapi, suami mempunyai hak untuk mengusir pergi istrinya. Di Kawangtet saya menjumpai tiga kasus perceraian semacam itu, dan di Yibi satu. Semua perkawinan itu adalah perkawinan poligini sehingga si suami masih mempunyai istri lain. Dalam tiga kejadian itu, sebabnya ialah karena si istri yang dikirim pulang itu tidak dapat menyesuaikan diri dengan istri atau istri-istri lainnya. Mengenai kejadian yang keempat, terjadi cekcok dan baku hantam antara suami dan istri. Alasan lain untuk perceraian ialah kemalasan istri.

Kalau terjadi perceraian, si suami berhak minta pembayaran kembali atas tukonnya — kecuali kalau ada anak. Kalau dalam keadaan itu ia tetap minta pembayaran kembali, kerabat yang sah dari si istri akan mengambil anak-anaknya.

Dalam dua dari keempat kejadian itu, tukon sudah dibayar penuh dan ada anak sehingga tidak ada tuntutan pembayaran kembali dan anak-anaknya tetap pada ayah mereka. Meskipun dalam kejadian yang ketiga tidak ada anak, si suami tidak berani minta kembali tukonnya yang sudah dibayar penuh karena takut bahwa kerabat istrinya akan tersinggung, dan akan mengambil suatu tindakan terhadap dirinya. Namun, kalau si wanita itu akan kawin lagi, ia akan menerima tukonnya. Dalam kejadian yang keempat, sebagian besar dari tukonnya belum dibayar, dan si wanita membawa anak-anaknya. Kalau si ayah akan minta anak-anaknya, ia akan harus membayar tidak hanya sebesar tukonnya, tetapi juga harus mengingat jerih payah sang istri membesarkan anak sejak terjadi perceraian.

Lembaga tukon itu barangkali menunjang kelestarian perkawinan. Mungkin itulah sebabnya mengapa tidak begitu banyak perceraian.

Memberi dan Menerima Tukon

Biasanya seorang ayah membayar tukon untuk anak lelakinya. Kalau ayah sudah meninggal, saudara laki-laki tertua akan melakukannya. Kalau ia pun sudah meninggal, dan ibunya tidak dapat menolong, kerabat lain yang masih dekat dan berhubungan baik dapat menolong — misalnya SaMa, RaSaMa, RaSiPa, atau Susi. Kadang-kadang orang yang bersangkutan mengurus tukonnya sendiri, kalau ia tidak dapat mengharapkan bantuan dari kerabatnya, atau kalau kebetulan ia mampu mengumpulkan banyak *ot*.

Orang yang menanggung tukon berhak menerima imbalan apa saja. Kadang-kadang seorang ayah akan memberikan sebagian kepada anaknya. Di Mindiptana, seorang ayah membayar tukon 24 *ot* untuk anaknya, dan dari 12 *ot* yang diterimanya kembali, 6 di antaranya diberikan kepada anaknya dan 6 *ot* lagi kepada istri anaknya. Di Kawangtet saat seorang kakak laki-laki telah membayar tukon untuk adiknya, adiknya itu tidak menerima apa-apa dari yang diterima kembali.

Kalau seorang ayah mengawinkan anak perempuannya, ia akan menguasai sebagian besar dari tukonnya, dan hanya memberi sebagian kepada istrinya. Padahal istrinya pun ikut mengurus anak perempuannya, dan — dalam arti material — membesarkannya. Namun, kalau si ayah tidak membayar tukon untuk istrinya, kerabat istrinya akan menuntut tukon untuk anaknya.

Hak atas tukon dari seorang ayah yang sudah meninggal melimpah kepada anak (-anak) lelakinya. Dalam keadaan itu pun ibu mereka akan menerima sebagian dari tukon itu. Mungkin bahwa seorang anak laki-laki mengawinkan ibunya. Itu artinya bahwa anak laki-laki yang sudah dewasa akan menyiapkan tukon kalau ibunya kawin lagi.

Di Yibi saudara perempuan yang lebih tua mengawinkan adik perempuannya. Orang tua mereka telah meninggal, dan mereka tidak mempunyai saudara laki-laki. Di sini RaSiMa yang masih

hidup tidak mempunyai wewenang, dan tidak mempunyai hak atas tukonnya, "karena tukon ibu mereka telah dibayar penuh".

Kalau tidak ada anak laki-laki (yang cukup dewasa) maka biasanya SaPa berwenang, dan anak-anak lelakinya sesudah ia meninggal. Namun, kalau juga tidak terdapat kerabat seperti itu, umumnya hubungan pribadilah yang menentukan siapa yang berhak atas tukon. Orang yang penting yang dapat menerimanya ialah orang yang membesarkan si gadis, tetapi kerabat lain mungkin menuntut sebagian. Di Kawangtet, misalnya, seorang gadis dikawinkan oleh RaSiMa-nya karena gadis itu dibesarkan dalam keluarga itu. SaPa dari trah ayahnya menurut klasifikasi dan SuSi(t) juga menuntut sebagian dari tukonnya. Kedua-duanya membantu mengumpulkan barang-barang yang akan ditukarkan dengan tukon.

Sebagai orang yang memberi pinjaman kepada orang yang mempunyai hak utama, kerabat yang agak jauh mungkin juga berwenang dan berhak atas tukon. Misalnya, kepala desa Kawangtet berhak atas tukon anak perempuan seorang yang sudah meninggal dari trah lain. Menurut klasifikasi ia dahulu menganggapnya sebagai saudara laki-laki, dan ketika orang itu meninggal kepala desa itu melunasi utang-utangnya, yang akan dibayar kembali dengan tukon anak perempuannya.

Peraturan Kalau Suami atau Istri Meninggal

Kita sudah melihat bahwa kalau seorang suami meninggal, saudara laki-lakinya dapat mengawini jandanya. Ia mengambil oper hak saudaranya yang sudah meninggal dan tidak harus membayar tukon, asal tukon itu sudah dibayar penuh. Kalau tidak ia harus membayar sisanya kepada kerabat istri.

Kalau orang lain mengawini janda yang tukonnya sudah dibayar penuh, ia harus membayar tukon (baru) kepada ahli waris suami yang meninggal (ayahnya, saudara laki-lakinya, atau siapa saja). Kalau tukonnya yang dahulu tidak dibayar maka tukon

baru itu akan jatuh ke tangan kerabat si wanita. Kalau tukon yang terdahulu hanya dibayar sebagian, bagian itu akan terlimpah kepada kerabat orang yang meninggal, sedangkan sisanya akan jatuh ke tangan kerabat si wanita.

Kalau seorang laki-laki meninggal tidak lama sesudah kawin dan tidak ada anak, kerabatnya dapat menuntut pengembalian dari bagian tukon, yang tidak diberi imbalan *yimini*. Kalau ada anak, tuntutan seperti itu akan memberi hak kepada kerabat istri atas anak-anak itu.

Kalau seorang laki-laki meninggal sebelum membayar tukon, kerabat sah dari jandanya dapat menuntut semua anak yang ada dan mengangkat mereka ke dalam trah mereka sendiri. Namun, kerabat itu juga dapat memilih untuk mengamankan hak mereka dalam anak perempuannya sehingga mereka akan memperoleh tukonnya — bahkan kalau anak perempuan itu tetap menjadi anggota trah ayahnya.

Kalau seorang wanita meninggal, sedangkan tukonnya belum dibayar, tuntutan pembayarannya diperbarui. Tukon itu masih harus dibayar, sekalipun belum ada anak. Kecuali itu, kerabat istri yang meninggal akan menuntut ganti rugi dari si duda kalau ia kawin lagi dengan orang yang bukan saudara perempuan istrinya. Ini disebut denda. Seorang informan dari Warungi bercerita kepada saya bahwa kalau ia menolak tuntutan kerabat istrinya yang sudah meninggal atas ganti rugi itu, mereka akan berkata, "Ia tidak ingat lagi kepada kita, yang diperhatikannya hanya istrinya yang baru."

Pembayaran itu berjumlah 12*ot*, suatu imbalan yang kelihatannya termasuk kerangka sistem hubungan, karena ganti rugi diminta untuk relasi yang mengalami risiko akan hilang.

Menaikkan Tukon Sesudah Kelahiran Anak

Di beberapa bagian dari daerah Muyu ada kebiasaan untuk menaikkan tukon begitu anak-anak telah lahir. Khususnya ini

terjadi di desa-desa di sepanjang Sungai Kao, di mana terutama kerabat istri dengan dan lain cara merasa mempunyai hubungan khusus kepadanya, — karena bantuan yang mereka berikan kepadanya — dan ingin mewujudkan itu dalam hak atas imbalan. Kalau tidak ada anak, mereka tidak akan berani karena dalam hal itu si suami tidak akan "mendapat keuntungan" dari perkawinannya.

Kira-kira delapan tahun sesudah perkawinannya, seorang informan dari Yibi dengan dua orang anak harus memberi SaMa istrinya 18 *ot* dan 3 *inam*. Yang tersebut terakhir ini banyak menanggung biaya dalam membesarkan si istri, dan memelihara hubungan tukar-menukar dengan pasangan itu karena dia sering memberikan daging dalam tiap kesempatan yang mungkin.

Perkawinan Janda

Seorang janda, — di Yibi disebut *tirip* — dapat kawin lagi. Kerabat suaminya yang meninggal dapat menuntut semacam ganti rugi yang di Yibi disebut *kàkreyòp*. Mereka itu mungkin *mom*-nya, *monggop*-nya, atau *taman / ambang*-nya — yaitu orang-orang yang tidak mempunyai hak atas tukon. Kalau jumlahnya besar, katakan 10 sampai 12 *ot*, pembayaran itu biasanya akan dibayar kembali. Ganti rugi kecil dari 2 sampai 6 *ot*, katanya tidak dikembalikan, atau "hilang". Di Yibi, tetapi tidak di Kawangtet, ganti rugi seperti itu juga dapat dituntut dari saudara kandung orang yang meninggal.

Sebagai akibat adanya kelembagaan ini, mengawinkan janda itu biasanya memerlukan pengeluaran besar. Di Yibi ini dikatakan "membuang-buang barang berharga tanpa tujuan". Ini dapat menambah pengertian mengapa begitu banyak janda tidak kawin lagi. Pada masa kerja lapangan saya, ada 47 wanita kawin dan 18 orang janda di Yibi, untuk Kawangtet angka-angkanya ialah 64 dan 32.

6. Memelihara Tertib Sosial dengan Main Hakim Sendiri

Dalam kebudayaan Muyu tidak ada kelembagaan yang memutuskan atau mengadili perselisihan. Umumnya ada perasaan bersama tentang tindakan semacam apa yang akan menimbulkan perselisihan, dan reaksi apa yang dapat diharapkan dari pihak yang dirugikan. Situasi ini erat hubungannya dengan struktur sosial di sana. Keluarga-keluarga inti dari kelompok-kelompok yang berselisih masing-masing mempunyai hubungannya sendiri, ke banyak jurusan. Tidak ada organisasi yang mengkoordinasikan atau badan yang lebih tinggi daripada kelompok. Kebanyakan perselisihan terjadi di antara anggota trah-trah yang berbeda, tetapi di dalam trah pun tidak ada pejabat yang dapat mengambil keputusan yang dapat diterima secara umum. Meskipun *kayepak* itu memang mempunyai pengaruh, tidak ada di antara mereka yang menduduki jabatan tradisional seperti kepala desa, dan juga tidak terjadi bahwa beberapa di antara mereka merupakan sebuah dewan yang dapat mengambil putusan. Perselisihan di dalam trah biasanya menyebabkan perpecahan, tetapi menurut pola idealnya perselisihan di dalam trah itu tidak terjadi.

Perselisihan terutama mengenai hubungan yang memburuk antara dua orang. Kalau ada orang yang lebih dulu mengambil tindakan, tentu dialah orang yang merasa dirugikan. Ia dapat melakukannya seorang diri, atau dengan bantuan kerabatnya. Memihak (membentuk kelompok-kelompok) di dalam perselisihan tergantung kepada relasi pribadi orang-orang yang terlibat di dalamnya.

Di dalam perselisihan terasa sekali adanya motif pembalasan. Pihak yang dirugikan berusaha membalas dengan menimbulkan kerugian kepada orang yang menyebabkan penderitaannya, biasanya dengan cara yang sama. Dalam saling menimbulkan kerugian itu ada unsur timbal balik (resiprositas) yang kuat.

Di bawah ini, akan saya sajikan situasi-situasi apa saja yang dapat menimbulkan perselisihan dalam masyarakat Muyu.

Kemudian saya akan membahas cara-cara yang digunakan untuk membalas, dan akhirnya beberapa catatan saya tentang arti sistem itu untuk masyarakat Muyu.

6.1 Kategori-Kategori Situasi Konflik

Masalah Wanita

Kategori yang penting ialah masalah wanita, seperti yang timbul karena zinah, perkosaan, sanggama prakawin, atau putusnya pertunangan.

Zinah dan perkosaan dipandang sebagai pelanggaran sangat serius terhadap hak seorang laki-laki atas wanita tertentu. Dalam zinah si wanita dianggap bersalah. Pembalasan yang terjadi biasanya adalah pembunuhan. (Pembunuhan di sini digunakan dalam arti "pembunuhan terencana", tetapi tidak dengan sendirinya dalam arti kejahatan seperti yang dimaksud oleh hukum pidana.)

Sanggama prakawin dilarang. Kalau diketahui si pria harus mengawini si wanita. Penolakannya dipandang sebagai pelanggaran serius, tegasnya, seperti merusak milik orang lain. Sebab ditakutkan nilai tukonnya akan turun. Jadi, ini sedikit banyak dapat digolongkan dalam kategori yang berikut, karena si pria lah yang dihukum, bukan si wanita. Kalau pasangan yang bertunangan mengadakan sanggama, tukonnya akan naik karenanya. Kalau seorang gadis atau orang tuanya memutuskan pertunangan, akan timbul perselisihan dengan si jejaka, dan ia akan menuntut ganti rugi.

Masalah Harta Milik

Ini kategori yang paling besar, dengan intrik-intriknya yang amat rumit. Pertama-tama ialah timbul karena soal tukon. Kalau tukon

tidak dibayar, atau hanya dibayar sebagian, kalau tidak dikembalikan (sesudah terjadi perceraian atau sesudah meninggalnya suami), pendek kata kalau ada pembayaran yang diharuskan oleh tradisi, tetapi tidak dilakukan maka kealpaan itu dapat menimbulkan tindakan yang bersifat memaksa, atau — kalau tidak ada akibatnya — tindakan pembalasan.

Ini juga berlaku untuk pembayaran dalam transaksi komersial. Kalau ditunda-tunda terlalu lama, dapat timbul reaksi yang sama. Perkara yang timbul karena pencurian, atau karena kebun yang dirusak babi piaraan orang, juga termasuk kategori ini.

Penyakit dan Kematian

Tidak banyak kematian yang dianggap terjadi karena sebab-sebab alamiah. Dalam kebanyakan kejadian dicurigai adanya pembunuhan atau sihir. Penyakit yang mendahului kematian sering dipandang dengan kaca mata yang sama. Mungkin juga melibatkan kekuatan-kekuatan supernatural, baik dalam hal penyakit maupun kematian, tanpa dikehendaki oleh seseorang. Namun, kejadian-kejadian seperti itu di luar bahan pembicaraan kita. Kalau orang meninggal selagi bekerja atau dalam pesta atas undangan orang lain, yang terakhir ini dianggap bersalah.

6.2 Metode

Sistem Ganti Rugi

Dapat dibedakan antara dua sistem ganti rugi, yaitu menuntut diadakannya pengembalian dalam jumlah yang ekuivalen dan kedua, yang tidak menuntut pengembalian apa-apa.

Contoh dari yang pertama ialah pembayaran yang dituntut untuk kematian pada pesta babi, atau dalam perjalanan ke pesta semacam itu. Tuan rumah yang mengundang orang yang mening-

gal itu dianggap bertanggung jawab. "Ia tidak datang atas kemauan sendiri, kamu mengundangnya." Namun, kalau orang yang mengundang orang yang meninggal itu pada gilirannya diundang oleh orang yang mengadakan pesta, yang terakhir ini akan harus membayar. Ganti ruginya disebut *pitáym*. Besarnya bervariasi, tetapi dapat sebesar tukon, 24 sampai 72 *ot* dan sejumlah *inam*, kadang-kadang meliputi *wam* dan seekor babi.

Di Kawangtet pembayaran itu harus dilakukan dalam waktu yang tidak terlalu lama, sedangkan di Yibi tidak. Di sana pembayaran hanya dilakukan sesudah orang yang membayar itu meninggal, atau sesudah kematian orang yang menerima pembayarannya. Di Yibi itu tidak perlu meliputi seluruh pembayaran, sedangkan di Kawangtet harus.

Ganti rugi itu bermakna memperbaiki tali silaturahmi yang putus, atau menghindarkan putusnya hubungan. Sebuah kejadian di Kawangtet menjelaskan ini dengan baik. Atas kemauannya sendiri, seorang dari Bengkapa mulai hidup di keluarga kerabatnya. Ia merasa krasan di Kawangtet dan ikut serta dalam pekerjaan-pekerjaan desa. Namun, ia kemudian meninggal, dan kerabatnya dari Bengkapa datang minta ganti rugi. Empat orang mengumpulkannya dengan menyumbang 5 *ot*, 2 *ot*, 5 *ot* ditambah 5 *inam*, sedangkan dua orang di antara mereka bersama-sama memberi seekor babi, yang setengahnya dikembalikan sebagai imbalan. Orang lain dari Kawangtet ingin menyumbang 6 *ot*, tetapi orang-orang dari Bengkapa tidak bersedia menerimanya sebab kalau mereka menerima, mereka tidak akan memiliki cukup modal untuk mengembalikannya. Orang-orang Kawangtet itu yakin sekali bahwa untuk pembayaran itu mereka akan segera menerima sesuatu sebagai imbalan.

Demikian juga diminta pembayaran kalau seseorang terbunuh atau terluka waktu ikut membantu memabat hutan atas permintaan orang lain. Atau kalau seseorang yang ikut dalam peperangan atas permintaan orang yang mengadakannya, terbunuh dalam pertempuran.

Kalau seseorang meninggal dan kerabatnya ingat bahwa ia pernah bertengkar atau berselisih dengan orang lain, bahkan mungkin istrinya sendiri — mereka mungkin menuntut ganti rugi dari orang itu. Pembayaran ini disebut *bòbkípìàmòt*; besarnya dapat sangat bervariasi, tergantung dari jumlah orang yang menuntut, dan katanya, dapat sampai 30 *ot*. Namun, ini harus dibayar kembali.

Ganti rugi itu juga dapat dikenakan kalau seekor babi telah merusak kebun orang lain, dan si pemilik babi menolak membunuhnya, atau enggan membantu mendirikan pagar, atau membayar ganti rugi. Nah, kalau seseorang dari keluarga inti si pemilik kebun itu meninggal, si pemilik babi akan dituntut. "Babimu merusak kebunku sehingga kami kekurangan pangan dan kelaparan; kini anak (istri)ku meninggal, dan saya minta pembayaran." Besarnya juga sangat bervariasi, dapat sampai 24 *ot* — yang harus diberi imbalan.

Ganti rugi semacam itu dimaksudkan untuk memperbaiki hubungan yang rusak, atau untuk menghindarkan gangguan semacam itu lagi. Meskipun orang Muyu juga menyebut pembayaran itu dengan kata Indonesia *denda*, itu condong menyerupai tukar-menukar, meskipun dengan penundaan. Dalam kerangka yang sama adalah tukar-menukar 1 *ot*, atau sebagian dari babi keramat (*yawarawon*) senilai 1 atau 2 *ot*, sebagai sarana untuk mendamaikan pihak-pihak yang bertengkar yang mungkin melibatkan pemukulan.

Jenis ganti rugi yang kedua bersifat sepihak, dan oleh karena itu lebih sesuai dengan konsep *denda* orang Eropa. Ambillah contoh ganti rugi yang ditimpakan kepada pemilik babi yang merusak kebun seseorang. Kalau langsung diminta, ganti rugi itu mungkin 1 atau 2 *ot*, tergantung dari banyaknya kerusakan. Ini tidak dibayar kembali.

Denda lain dalam kategori ini ditimpakan untuk pemutusan tunangan. Sedikit telah diceritakan tentang sifat pertunangan dalam pembahasan mengenai sistem perkawinan di atas. Selama

masa pertunangan, pertukaran hadiah (antara orang tua si gadis dan si calon suami beserta kerabatnya) memainkan peranan yang penting dalam membentuk hubungan. Kalau pihak yang satu memutus pertunangan, itu merugikan pihak lain, sebab dengan demikian waktu dan tenaganya akan sia-sia. Di samping itu, si pria atau si wanita yang pertama-tama terlibat akan mengalami malu. Besarnya ganti rugi juga tergantung kepada banyaknya pangan yang telah dipertukarkan, dan dapat bervariasi dari 3 sampai 18 *ot*, ditambah barangkali beberapa *inam* atau barang-barang lain yang berharga. Pembayaran ini disebut *kònkòpò*.

Ganti rugi juga dituntut untuk pencurian pangan dari kebun, atau binatang dari jebakan. Ganti rugi seperti itu disebut *òtkònbine*, yang berarti "diganti dengan *ot*".

Membayar ganti rugi bahkan dapat berfungsi untuk mengadakan perdamaian antara dua pihak yang berperang. Ini dapat terjadi kalau salah satu pihak kekurangan barang berharga untuk meneruskan pertempuran dan untuk membalas anggota-anggotanya yang terbunuh. Dalam hal itu mereka akan minta kepada pihak lain ganti rugi sebesar 30 sampai 60 *ot*. Namun, kalau orang memiliki barang berharga yang cukup untuk terus berperang, orang akan menolak untuk menghentikan pertempuran. Dalam hubungan ini orang Muyu juga berbicara tentang denda.

Ancaman Pembunuhan

Ancaman pembunuhan adalah suatu gejala umum dalam masyarakat Muyu. Itu berguna untuk melindungi kepentingan pribadi. Bentuknya bermacam-macam, antara lain

- mengambil sikap mengancam dengan busur dan anak panah;
- mengeluarkan ancaman, namun tidak mengatakan bagaimana akan melaksanakannya;
- mengancam akan menggunakan sihir, dengan terang-terangan menguasai sarana yang diperlukan.

Bentuk yang pertama digunakan untuk menagih utang yang telah lama jatuh tempo, dan dapat bervariasi mulai dari (sebagian) tukon sampai harga sepotong daging babi atau barang dagangan lain, atau pembayaran suatu ganti rugi.

Menagih utang sering perlu banyak peringatan, dan apabila batas kesabaran si pemberi utang telah habis, ia dapat menyertakan kekuatan kala menagih dengan mengancam akan membunuh orang yang berutang dengan anak panahnya — terutama kalau peluangnya untuk menerima pembayaran dalam bahaya. Misalnya, kalau yang berutang itu meninggal dunia. Dalam hal itu orang yang memberi utang akan berusaha untuk menguasai tempat kuburannya sebelum iring-iringan jenazah tiba, dan menuntut pembayaran dari kerabatnya. Kalau mereka menolak, atau mengatakan tidak tahu apa-apa tentang utangnya, ia dapat mengancam mereka dengan menembakkan anak panah. Sering sekali penguburan harus ditangguhkan sampai terjadi pembayaran.

Bahwa tagihan utang itu sering menimbulkan konflik terbuka adalah jelas dari nasihat tradisional yang diberikan oleh atau atas nama tuan rumah kepada kelompok-kelompok peserta yang datang ke pesta babi, "Jangan mencoba menagih utang pada waktu pesta", sehingga tidak mengganggu pesta karena persoalan-persoalan yang dapat timbul.

Juga dapat digunakan bentuk ancaman kedua untuk memaksa orang yang berutang agar membayar. "Kalau kamu tidak membayar, akan terjadi apa-apa padamu". Meskipun dinyatakan secara samar-samar, orang Muyu akan menganggap ini ancaman serius terhadap dirinya atau kerabatnya. Seorang pria yang percaya bahwa ia mempunyai hak atas wanita tertentu dapat mengucapkan ancaman itu untuk memaksa perempuan itu ikut dengan dia. Biasanya si wanita tidak berani menolak.

Bentuk ketiga sudah disebut waktu membicarakan paksaan untuk kawin. Seorang laki-laki dapat memaksa seorang wanita untuk kawin dengan dia, dengan merenggut sebagian dari roknya yang terbuat dari jerami, sedikit rambut, sebetuk gelang atau

kalung, dan mengancam akan menyihirnya dengan menggunakan barang-barang yang direnggutnya itu. Bentuk ancaman ini tidak begitu umum, dan sepanjang dapat diketahui, hanya digunakan untuk keperluan ini saja.

Pembunuhan

Sebagai bentuk reaksi dalam pertengkaran, pembunuhan secara fundamental harus dibedakan dengan reaksi-reaksi sebelumnya (ganti rugi dan ancaman). Dalam bentuk-bentuk yang terakhir ini, ganti rugi diminta untuk kerugian atau ketidakadilan yang diderita, atau orang mencoba memperoleh apa yang secara sah menjadi haknya. Namun, pembunuhan berkaitan dengan usaha balas dendam, membalas kerugian atau ketidakadilan dengan menimbulkan kerugian pula.

Dalam bahasa Muyu seperti yang digunakan di Kawangtet, kerangka semangat itu disebut *átut*, artinya terluka hatinya, marah, dengki, dan berani. Menurut kamus Drabbe dari dialek Metomka, *átut* berarti berani, jahat, sifat pembunuh, tajam, rasa berat (untuk tembakau). Istilah ini menunjukkan semangat seseorang yang telah dirugikan atau diperlakukan tidak adil, yang telah dilukai hatinya atau ditipu dengan suatu cara. Di dalamnya terkandung kecenderungan untuk melampiaskan dendam dengan membalas. Mereka yang mengorganisir perang, yang disebut *kepala perang* juga disebut *katuk átut* (*kátuk* = makhluk manusia).

Mentalitas ini terdapat dalam hubungan dengan hal-hal seperti

- curiga akan pembunuhan kerabat dekat, atau sihir;
- tidak membayar utang;
- pembunuhan kerabat dekat;
- pencurian hasil kebun atau binatang buruan;
- dibujuk untuk menyerahkan wanita;
- 11 zinah;
- 12 menolak membayar ganti rugi;
- 13 dipermalukan secara serius.

... Berpikir tentang balas dendam itu dapat memakan waktu sangat lama, tersimpan di dalam hati. Dapat memakan waktu bertahun-tahun sebelum diadakan tindakan.

Balas dendam itu dapat dilakukan dengan berbagai cara, digolongkan dalam kategori-kategori berikut:

- a. pembunuhan langsung, terbuka;
- b. pembunuhan sembunyi-sembunyi;
- c. pembunuhan oleh pelaku bayaran;
- d. perang;
- e. kanibalisme.

Meskipun beberapa dari bentuk-bentuk itu dapat diklasifikasikan seperti di atas, sifatnya yang khas menempatkannya menjadi klasifikasi tersendiri.

Dalam banyak hal korban pembalasan itu bukan yang menyebabkannya, tetapi keluarga dekat seperti istri, ayah, ibu, saudara laki-laki atau perempuan.

- a. *Pembunuhan langsung, terbuka.* Ini dapat terjadi kalau seseorang begitu terobsesi oleh sesuatu yang telah terjadi sehingga kalau diberi kesempatan ia secara terbuka akan langsung mengambil tindakan. Ini terbukti dalam beberapa putusan yang diberikan oleh hakim urusan pribumi di Mindiptana (sebelum tahun 1955, Tanah Merah). Kadang-kadang si pembunuh dibantu oleh orang-orang lain. Berikut beberapa contoh.

Putusan No. 12/Cr/1951. Seorang bocah laki-laki kira-kira sembilan tahun dibunuh dengan parang. Ketika di dalam perjalanan dengan beberapa teman, ia dijebak untuk menyendiri dan dibunuh. Si pembunuh langsung memberi tahu teman-teman si bocah bahwa ayah si bocah dulunya pernah menuduh si pembunuh bahwa ia telah membunuh saudara perempuan si ayah melalui sihir. Ketika anak laki-laki si pembunuh meninggal, ia yakin bahwa itu pembalasan

melalui sihir maka ia mengadakan pembalasan. Untuk itu ia dihukum.

Putusan No. 41/Cr/1955. Seorang gadis berumur kira-kira dua belas tahun dibunuh oleh tiga orang dengan menggunakan kapak dan anak panah. Orang tua kawan perempuan si gadis yang sedang sakit mengira bahwa si terbunuh telah menyihirnya ketika mereka berdua sendirian. Ketika kawan perempuan itu meninggal, ayahnya dihinggapi hasrat pembalasan. Ketika ia bertanya kepadanya tentang itu, ia mengaku — begitu katanya — dan ia memberinya bacokan dengan kapak di dada. Ketika si gadis berusaha untuk meloloskan diri, dua orang di antara kerabatnya tanpa berpikir menyerbu dan membunuhnya dengan anak panah dan dua kali bacokan dengan kapak.

d. *Pembunuhan sembunyi-sembunyi.* Dalam banyak hal orang Muyu lebih suka mengadakan pembalasan secara sembunyi-sembunyi, misalnya dengan diam-diam mendekati korban-nya, atau dengan bersembunyi di pinggir jalan atau di dalam kebun, dan membunuhnya dengan anak panah atau kapak. Pembunuhan semacam inilah yang selalu ditakuti orang Muyu. Oleh karena itu, orang cepat sekali menaruh curiga kalau menemukan jejak atau bekas-bekas seseorang yang keperluan kedatangannya tidak diketahui. Maka, orang asing yang dijumpai di halaman seseorang dicurigai mempunyai maksud jahat.

e. Pembunuhan sembunyi-sembunyi itu juga dapat dilakukan bersama-sama oleh beberapa orang, biasanya pembunuh bayaran, dan dengan bermacam cara. Beberapa contoh putusan oleh hakim pribumi di Tanah Merah (kemudian Mindiptana) bisa memberi gambaran.

f. Putusan No. 2/Cr/1952. Seorang pria yang telah mem-perkosa seorang wanita dibunuh oleh suaminya dengan kapak.

Putusan No. 5/Cr/1949. Sekelompok tujuh belas orang, dua orang pria, empat wanita, dan sebelas anak-anak, yang bepergian pada malam hari, semuanya dibunuh oleh enam pembunuh yang menyerang mereka secara tak terduga. Seorang di antara korbannya dicurigai melakukan pembunuhan.

Putusan No. 6/Cr/1949. Seorang pria yang dicurigai telah membunuh seorang anak, diserang secara tiba-tiba dan ditembak dengan anak panah oleh tiga orang. Kemudian mereka menerkamnya dan memukul kepalanya. Sesudah mengobati luka-lukanya dengan cara tertentu sehingga ia sedikit siuman kembali, mereka membawanya ke suatu tempat tidak jauh dari istrinya. Dengan susah payah ia berjumpa dengan istrinya dan kemudian meninggal.

Pembunuhan terang-terangan dan sembunyi-sembunyi tidak selalu jelas bedanya. Cara sembunyi-sembunyi pertama-tama dipilih untuk menghindari konsekuensinya karena pembunuhan yang satu biasanya menyebabkan pembunuhan lain — kecuali kalau ada bukti jelas mengenai kesalahan si korban.

- c. *Pembunuhan oleh pembunuh bayaran.* Ini kejadian yang umum. Banyak pembunuhan bayaran. Kalau seseorang ingin mengadakan pembalasan, ia akan mencari seorang atau lebih yang dengan imbalan barang-barang berharga bersedia membunuh orang tertentu atau seorang anggota kelompok tertentu. Seperti kelihatan dari putusan-putusan yang bersangkutan, jumlah bayarannya dapat sangat bervariasi, dari 2 sampai 24 *ot* dan 7 *inam*.

Sering orang yang diminta membantu dalam pembunuhan sembunyi-sembunyi itu adalah kerabat dekat — yang dalam banyak hal juga *atut* karena sesuatu yang telah terjadi. Sebaliknya, orang-orang tertentu mungkin terpaksa melakukan pembunuhannya karena diancam dengan

kesulitan-kesulitan. Sering orang yang dipilih dengan cara ini adalah kerabat si korban. Mereka berguna karena dapat mendekati si korban tanpa menimbulkan kecurigaan. Kadang-kadang disewa orang yang tinggal di pinggir jalan yang dilalui si korban, kalau ini diketahui oleh si penyewa. Dengan demikian dapatlah terbentuk suatu deretan perantara antara si korban dan si pembunuh.

Putusan No. 22/Cr/1949. Mandor Yiptem, semacam pembantu kepala desa, ingin membalas kematian kepala desa sebab ia adalah iparnya. Maka, disewanya dua orang dari ipar-iparnya, yang mengajak orang lain (yang hubungan kekerabatannya tidak saya ketahui), dan orang ini akhirnya mengajak kakak laki-lakinya. Sewanya 24 *ot*.

d. *Perang*. Sebenarnya perang juga dapat diklasifikasikan sebagai pembunuhan bayaran. Dalam hal ini sekelompok besar orang diminta untuk ikut dalam serangan terhadap rumah atau sekelompok rumah untuk membunuh orang tertentu. Motif-motif untuk perang itu juga menjadi dasar pembunuhan untuk balas dendam. Dalam suatu perang sering ada beberapa orang yang membalas dendam terhadap korban tertentu yang dipilihnya. Misalnya, karena ada orang-orang yang dicurigainya telah menyihir, atau karena ia menolak melunasi utangnya kepada beberapa orang. Semua orang itu kemudian dapat bersama-sama membiayai perangnya. Permintaan untuk ikut serta dalam perang itu disampaikan dari trah yang satu ke trah yang lain, kadang-kadang jalannya panjang. Dalam tahun 1940-an orang-orang dari Ihyan ikut dalam serangan atas sebuah trah dari Amupkin. Kemudian pada tahun 1955 Ihyan diserang oleh orang-orang dari trah-trah di dekat Sungai Digul, segaris dengan Gunung Maik.

Oleh karena itu, siapa yang akan terlibat, di satu pihak tergantung kepada orang yang ingin mengadakan pem-

balasan dan pada luasnya jaringan hubungannya, tetapi di lain pihak pada hubungan (kekerabatan) korbannya. Yang terakhir ini juga tidak akan diminta atau akan menolak. Banyak tergantung pada hubungan-hubungan perorangan karena antara yang ingin membalas dan korbannya mungkin juga ada hubungan.

Besarnya perang seperti itu dapat bervariasi. Diperkirakan ada 300 orang yang menyerang Ihyan pada tahun 1955. Serangan itu pada umumnya dimulai pagi-pagi. Sekelompok orang menggunakan perisai lebar (*kélàm* dalam bahasa Tumutu) untuk mendekati rumah atau kelompok rumah. Mereka yang terkepung akan berusaha menahan para penyerang dan mengusir mereka dari bawah rumah mereka dengan menembakkan anak panah. Dengan memberi daun-daun menyala pada anak panah mereka, para penyerang kadang-kadang berusaha membakar rumah-rumah yang diserang. Atau mereka akan memotong atau membakar tiang-tiang rumah, bila tidak terbuat dari kayu keras. Kalau beberapa penyerang terbunuh, serangannya dianggap gagal. Akan tetapi, kalau orang atau orang-orang yang menjadi sasaran terbunuh, para penyerang biasanya akan mengangkut istri-istri, anak-anak, dan harta milik mereka. Jarahan itu untuk orang yang pertama-tama menguasainya. Wanita-wanita itu kadang-kadang dikawini, kadang-kadang dikembalikan kepada kerabat mereka dengan pembayaran tebusan, atau kadang-kadang dibunuh bersama dengan anak-anak mereka.

Lamanya serangan terbatas pada jumlah anak panah dan banyaknya pangan yang mereka miliki. Dalam banyak hal, senjata dan pangan itu dikumpulkan oleh kelompok sepanjang jalan serangan.

Alat-alat perang lain ialah tutup dada dari rotan (*inim*), dan berbagai bentuk pemukul dari kayu (*tówón* dan *yup*) yang digunakan dalam pengejaran.

e. *Kanibalisme*. Sebagai penyelesaian dari pembalasan, sering kali si korban juga dimakan. Tubuhnya dipotong menjadi dua dan dibawa pulang dalam dua rajut pèngangkut. Kalau pembunuh-pembunuhnya itu sewaan, orang yang menyewa mendapat bagian dari tubuh yang sudah ditentukan sebelumnya. Dengan memukul kantong (*wòng*) dan dinding rumah dengan cara tertentu, para tetangga diberi tahu bahwa tubuh si korban akan dimakan. Di samping itu, tarian tertentu (*ketmon*) digelar di dalam rumah secara khusus. Selama tarian itu tubuh si korban sekali lagi ditembaki dengan anak panah.

Mereka yang masih mempunyai perhitungan dengan si korban akan membeli bagian-bagian dari tubuhnya dengan *ot*, *inam*, dan kapak batu. Bagian-bagian itu mungkin lengan, kaki, kepala, jantung, dan isi perut. Semua kerabat diundang untuk datang dan makan bagian-bagian tubuh itu, dan bersama-sama mereka menjalankan upacara yang dilukiskan di atas. Anak-anak dan kerabat dekat si korban tidak boleh makan tubuh itu karena akan membuat mereka sakit.

Akan tetapi, tidak ada nilai khusus yang dimaknai dalam memakan tubuh si korban. Tidak ada akibat yang menguntungkan atau merugikan untuk orang yang memakannya. Hubungannya hanyalah balas dendam, dan ini cara penyelesaiannya. Maka, kalau dalam suatu perang beberapa musuh terbunuh, mereka tidak semua dimakan. Hanya orang yang dipilih sebagai sasaran balas dendam yang dimakan. Dalam beberapa hal istri si korban juga dapat dimakan. Jadi, bukan maksudnya untuk makan asal daging manusia. Sebaliknya, juga ada rasa enggan untuk membunuh dan makan manusia. Tujuannya di sini ialah balas dendam kepada terdakwa sendiri, dan tidak kepada salah seorang kerabatnya.

Zinah dapat dibalas dengan membunuh dan memakan kedua orang pezinah. Dalam hal itu si wanita dimakan oleh

suaminya yang terhina dan kerabatnya, sedangkan si pria dimakan oleh kerabat istrinya. Ini merupakan pembalasan penuh.

Sihir

Yang saya maksud dengan sihir ialah penggunaan kekuatan supernatural untuk menimbulkan penyakit dan kematian. Pada umumnya kita dapat memasukkan sihir itu ke dalam golongan pembunuhan dengan anak panah dan busur. Dalam sihir pun tujuannya ialah balas dendam, pembalasan untuk penderitaan atau ketidakadilan yang dialami dan motifnya sama.

Orang menggunakan sihir kalau tidak dapat atau tidak berani mengadakan pembalasan secara terbuka. Orang miskin tidak mampu menyewa pembunuh, dan oleh karenanya menggunakan sihir. Sihir juga memberi kesempatan untuk menghindari pembalasan kembali. Ini suatu pertimbangan yang sangat masuk akal sebab dalam pembunuhan biasa, si pembunuh atau si pemberi tugas dapat diduga dan diketahui secara relatif mudah.

Di samping itu, sihir memberi kemungkinan pembalasan di mana cara-cara lain, seperti pembunuhan dengan menggunakan busur dan anak panah tidak dapat dilakukan karena orang yang bersalah tidak diketahui. Kalau pencuri babi piaraan tidak diketahui, sihir dapat dilakukan dengan menggunakan kuping yang dipotong, ekor, atau buah pelir dari babi, yang disimpan untuk keperluan itu. Dalam peristiwa pencurian dari kebun atau dari jebakan binatang buruan, jejak atau sisa dari barang-barang yang dicuri merupakan sarana sihir. Sihir juga memudahkan mengambil tindakan pembalasan dalam hal pembunuhan, andalan si pembunuh tidak diketahui.

Di Kawangtet dibedakan antara tiga bentuk sihir, yaitu a. *mittim*, b. *bòm*, c. *kumká*. Perbedaan-perbedaan itu ada

hubungannya dengan perjalanan penyakitnya, yang katanya akibat dari sihir yang dikenakan. Penyakit yang berkembang secara perlahan-lahan disebabkan oleh *mitim*. Kematian mendadak dihubungkan dengan *bom* atau *kumka*. Dari gejala-gejalanya dapat disimpulkan *mitim*, *bom*, atau *kumka* jenis apa yang digunakan.

a. *Mitim*. Untuk mengerjakan *mitim* orang harus mendapatkan suatu benda yang erat hubungannya dengan calon korban, seperti sisa-sisa makanan, puntung rokok, bagian dari daun nimbun yang biasanya dijadikan tempat duduknya, rambut, kuku, jejak, dan kalau mengenai wanita, sebagian dari roknya yang terbuat dari jerami, misalnya. Dalam hubungan ini objek-objek tersebut juga disebut *mitim*. Kepala desa Kawangtet mengetahui enam belas cara untuk menjalankan *mitim* dengan menggunakan objek-objek semacam itu. Untuk menyebut beberapa di antaranya

- *Mitim* ditempatkan di sarang rayap. Rayap memangsanya dan menggunakannya untuk membentuk sarangnya. Perut si korban melembung, kemudian ia menjadi kurus dan meninggal.

Luka-luka di kaki mungkin disebabkan oleh *mitim* yang dibungkus dalam daun tembakau, atau daun lain dan dijejakannya di dalam lubang di bawah air, dan ikan dan udang akan memakannya. Si korban mendapat luka-luka di kaki dan meninggal.

Wanita yang sedang haid dengan sengaja duduk di atas bungkusan *mitim*, yang menyebabkan timbul bisul-bisul di berbagai bagian tubuhnya, khusus di muka dan sendi-sendi dan ia akan meninggal.

Mitim diikat pada sebatang kayu yang ditancapkan di dalam sungai yang mengalir deras. Di bawah *mitim* itu kayunya ditoreh cukup dalam sehingga akan putus

apabila permukaan air sungai naik. Si korban ~~sakit~~ dadanya dan meninggal.

Mengenai gejala-gejala yang diderita si korban, cara-cara untuk membalas meninggalnya seseorang karena sihir orang yang tak dikenal, sesuai sekali dalam kerangka *mitim*, dan oleh karenanya saya akan menceritakan dua contoh.

- Orang-orang di Yibi bercerita kepada saya bahwa sedikit rambut, potongan kuku, dan kotoran dari orang yang meninggal dicampur dengan daun jelatang, kepala kelabang, duri rotan, atau barang-barang lain yang busuk dan menimbulkan sakit, dan ramuan itu dimasukkan ke dalam mulut orang yang meninggal. Kalau tubuhnya membusuk, ramuan itu juga akan busuk. Oleh karena itu, si pembunuh akan jatuh sakit dan meninggal. Diasumsikan bahwa pada suatu saat dalam pembunuhan itu si pembunuh bersentuhan dengan si korban, lihat bahasan nanti mengenai *waruk*.

Di desa-desa di selatan ramuan yang dilukiskan di atas dimasukkan ke dalam tengkorak anjing. Kemudian rotan dikerat, tetapi tidak sampai putus, dan bagian atasnya — yang masih tergantung — ditusukkan ke dalam lubang di bagian belakang tengkorak, di atas ramuannya. Kalau sesudah beberapa waktu rotan itu menjadi kering, si pembunuh jatuh sakit dan meninggal.

- b. *Bom*. Untuk *bom* digunakan barang-barang yang sama, tetapi di sini disebut *bom*. Ini menimbulkan penyakit yang mematikan, dalam waktu satu atau dua hari. Beberapa dari tujuh contoh yang diceritakan di Kawangtet:

Seekor ular ditangkap; *bom*nya dimasukkan ke dalam mulut ular, dan ini diikat erat-erat. Kemudian ular itu dimasukkan ke dalam sagu dan direbus. Cara pengolahan ini disebut *còk*. Waktu diproses demikian ularnya

meledak, si korban jatuh, berguling-guling beberapa kali, dan meninggal.

- Sedikit kotoran dari anak yang buang air besar di tempat terbuka, dan tidak di tempat tersembunyi, dibungkus dan dimasukkan ke dalam tempat api. Apabila apinya dinyalakan, si anak mendapat sakit kepala dan demam, kemudian jatuh dan meninggal.
- *Bom* dan *inam* diikat menjadi satu di wadah penyimpanan barang-barang berharga, *yówótàn*. Dianggap *inam* itu sebagai ular yang menggigit *bomnya*. Dan kalau si korban digigit ular ia meninggal.

Kumka. Ini pun dikenal dalam berbagai bentuk. Tidak digunakan sisa-sisa makanan, atau barang-barang semacam itu, dan agak meragukan apakah bentuk pembunuhan ini dapat disebut sihir. Sebagian uraiannya mengarah kepada kematian dengan kekerasan, sebagian lagi dihubungkan dengan penggunaan kekuatan supernatural. Di bawah ini terdapat beberapa contoh.

Memarah seseorang secara sembunyi-sembunyi. Dikatakan bahwa ini dilakukan dengan menggunakan anak panah biasa yang ujungnya ditoreh sehingga akan putus kalau mengenai sasaran. Biasanya si korban merasa pun tidak bahwa ia tertembak, apa yang dirasakannya hanya sakit menusuk-nusuk. Entah bagaimana, anak panah itu tidak meninggalkan bekas-bekas yang kelihatan. Penyakit yang diakibatkannya itu ialah "sakit melintang" atau tikaman, yang keduanya menggambarkan sakit yang menusuk. (Pneumonia juga digambarkan seperti itu). Sesudah dua atau tiga hari si korban meninggal.

Seorang sekonyong-konyong disergap oleh beberapa orang yang memukulinya dengan bagian tumpul kapak. Ia menjadi pingsan, dan kalau sudah cukup dipukuli, ia

dibuat siuman kembali. Dengan demikian ia dapat sampai di rumahnya, tetapi hanya sementara waktu. Demam yang hebat segera membunuhnya dalam beberapa hari. Perlakuan itu tidak meninggalkan bekas yang kelihatan dan si korban tidak dapat menceritakan apa yang telah terjadi.

Ketika sedang tidur, tubuh korban ditusuk, paling "disukai" di dekat jantung, dengan menggunakan alat tajam, misalnya ujung tombak. Ini pun menimbulkan penyakit yang disebut "sakit melintang" yang membunuh si korban dalam beberapa hari. Si korban dapat didekati dengan berbagai cara. Ia dapat ditusuk menembus lantai atau dinding rumah, atau orang dapat secara sembunyi-sembunyi memasuki rumah. Atau kalau ada hubungan kerabat dengan si korban, orang dapat berkunjung kepadanya dan pada malam harinya melaksanakan *kumka* seperti itu.

Untuk anak-anak tidak digunakan senjata. Seorang anak sekonyong-konyong ditangkap dan lehernya dipelintir, atau si anak dicekik, tetapi tidak sampai mati. Si anak masih dapat sampai di rumah, di mana demam tinggi akhirnya akan menyebabkan kematiannya.

Di sana juga dikenal beberapa bentuk sihir meskipun tidak dilakukan di Kawangtet.

- *Wáruk*. Suatu cara yang katanya digunakan terutama di bagian selatan daerah Muyu. Cara ini tidak memerlukan barang-barang yang berkaitan dengan si korban, dan dilakukan dengan mengamati si korban dari jauh sambil bergumam mengucapkan mantra-mantra. Si korban mendapat sakit perut dan ada darah kala buang air besar, kemudian ia meninggal. Karena tidak ada sesuatu yang berkaitan dengan si korban yang diperlukan atau disentuh, tidak dapat diadakan pembalasan kepada si penjahat



Awontuk, suatu cara untuk memperoleh kepastian mengenai siapa yang bersalah dalam suatu kejahatan.

- dengan menerapkan *mitim* seperti yang sudah diuraikan dalam contoh kelima di bawah judul tersebut (memasukkan ramuan ke dalam mulut jenazah).
- *Um*. Bentuk sihir ini khususnya ditakuti oleh penduduk di sepanjang Sungai Muyu. Penduduk dari daerah Sungai Fly dianggap pandai dalam hal ini. Mereka membunuh seekor babi atau seseorang dari permukiman tertentu, dan memberi kepada tubuhnya minuman yang disebut *um*, "obat mati". Tubuh itu diletakkan di tepi permukiman. Sesudah beberapa lama bisa itu mulai bekerja, menimpa, dan membunuh semua makhluk hidup di permukiman.
 - *Okòm*. Sebuah bentuk sihir yang, menurut kepercayaan di Yibi, terdapat di daerah Sungai Fly. Dari Yibi sebuah kantong sagu dengan jejak kaki terbungkus dalam daun-daunan dikirim ke daerah itu melalui kerabat. Sebagai akibatnya si korban mendapat luka-luka di sekujur tubuhnya, seakan-akan ia telah habis digebuki massa.

Mencari yang Salah

Dalam hal pembunuhan atau kematian lain, orang sering berusaha menemukan si penjahat dengan bantuan kekuatan supernatural. Dalam hal pembunuhan, yang pertama-tama dilakukan ialah mencari jejak kaki. Kalau tidak ada yang ditemukan maka digunakan cara-cara lain.

Jarang terjadi bahwa orang mencari si penjahat selama si korban masih hidup karena orang percaya bahwa roh dari orang yang meninggal itu akan membantu dalam pencarian. Hanya satu kali ditemukan bahwa diadakan pencarian ketika orang yang terluka masih hidup. Di Kakuna ada seorang pakar dalam keahlian ini, seorang *ònggèt yàngkemèn yèkátuk* — orang yang dapat mengerahkan ikan. Ia menggunakan gigi anjing dengan serangga terikat kepadanya, dan menempatkannya di dalam sungai di tempat tertentu.

Segala macam nama disebut, tetapi hanya nama si penjahat menyebabkan ikan-ikan menampakkan diri. Ia kemudian dituduh, dan karena takut akibat-akibatnya, ia akan mengakhiri akibat *mitimnya*. Kalau korbannya sembuh, ahli dari Kakuna itu akan dibayar *ot*, tembakau, dan daging babi. Bentuk praktek ini berasal dari daerah Mandobo. Tidak dikenal di Kawangtet dan Yibi.

Jadi kebiasaannya, kalau seseorang meninggal, orang berusaha menemukan siapa yang bersalah. Berbagai cara dapat digunakan untuk keperluan itu, yang paling biasa ialah *áwónátuk*.

Seekor babi berukuran sedang, salah satu kakinya diikat pada sebatang tonggak, lalu ditembak mati dengan anak panah. Dalam sekaratnya babi itu beberapa kali mengitari tonggak, dan si penjahat dapat ditemukan dengan melihat ke arah mana babi yang sedang sekarat itu memandang. Dengan demikian tertunjuklah sebuah rumah atau permukiman. Kemudian babinya diselidiki. Segala macam dugaan dikemukakan mengapa rumah atau permukiman itu yang terpilih: utang atau pertengkaran, kecurigaan adanya sihir, atau alasan-alasan lain yang dapat menerangkan mengapa orang yang tinggal di sana marah kepada orang yang meninggal atau kepada seorang dari kerabatnya. Gerakan tertentu dari si babi membenarkan dugaan yang dikemukakan. Arwah orang yang meninggal menjamin ini. Kalau hasilnya hanya satu, itu kadang-kadang dianggap tidak memadai, dan kalau demikian, prosedurnya diulang. Namun, cara-cara lain juga dapat dicoba.

Suatu cara di Yibi, juga disebut *awonatum*, ialah untuk mengambil kepala babi yang dibunuh, membuat tusukan kecil-kecil di situ, dan merebusnya dengan daun-daunan. Setiap tusuk mewakili orang tertentu. Kalau sudah waktunya, kepala itu diselidiki dengan teliti. Kalau dagingnya masak, kecuali di bagian di sekitar salah satu tusuk, ini suatu tanda yang pasti. Namun, prosedur ini pun dapat diulangi beberapa kali. Cara ini juga dikenal di Kawangtet, dan ada banyak variasi. Sebagai ganti kepala babi, dapat digunakan tikus atau ikan.

Suatu cara yang umum untuk memperoleh kepastian mengenai identitas si penjahat ialah untuk minta kepadanya seekor anak babi untuk dipelihara. Kalau anak babi itu mati atau melarikan diri dalam waktu tertentu, atau kalau si pemilik menolak memberikan anak babi untuk keperluan itu, itu membuktikan kesalahannya. Orang juga dapat mengajak orang yang dicurigai untuk bersama-sama melintasi sebuah sungai dalam sebuah perahu. Kalau di tengah sungai perahunya tidak mau bergerak, itu menunjukkan kesalahannya. Cara lain ialah mengajak orang yang dicurigai untuk membendung sungai, seperti biasanya kalau orang menangkap ikan. Kalau bendungannya jebol, ia pasti bersalah. Orang juga dapat memberi pada orang yang bersalah sesuatu untuk dimakan atau rokok untuk diisap. Kalau ia kemudian muntah, ia itulah penjahatnya.

Di Kawangtet seorang pemuda telah meninggal. Beberapa jam kemudian *tuagama* didatangkan. Istilah ini menunjuk penduduk desa yang membantu guru desa di sekolah dan urusan gereja, khususnya dalam mengumpulkan anak-anak sekolah dan pengunjung gereja. Suatu kali, ketika yang meninggal itu masih duduk di bangku sekolah, *tuagama* itu telah memukulnya. Mungkin ia masih marah kepadanya, dan menyebabkan kematiannya. Ia diminta untuk memegang hidung si pemuda. Kalau ia bersalah, jenazah akan bergerak.

Cara-cara ini memberi orang Muyu cukup bukti mengenai kesalahan, dan oleh karenanya ada alasan untuk mengadakan pembalasan. Sesudah pembalasan dilakukan, *awonatok* dapat memberi perlindungan terhadap pembalasan kembali, tetapi hanya kalau diindahkan oleh kerabat orang yang menerima pembalasan.

6.3 Arti dan Konsekuensi Sistem

Kecurigaan dan Ketakutan

Hampir tidak ada relasi yang aman dalam masyarakat Muyu terhadap kecurigaan sihir, pembunuhan sembunyi-sembunyi,

atau pembunuhan bayaran. Hanya hubungan di dalam keluarga inti dan dengan kerabat dekat saja yang biasanya aman. Kadang-kadang dikatakan bahwa SaMa dan SaPa itu tidak dicurigai atas perbuatan-perbuatan seperti itu. Meskipun demikian, hubungan-hubungan ini pun tidak selalu aman. Motif cara-cara praktek tersebut, dan caranya untuk menemukan orang yang bersalah menunjang teracuninya setiap hubungan dengan kecurigaan. Hubungan di dalam trah jelas tidak aman terhadap hal itu.

Di Kawangtet ditemukan dua kasus kecurigaan sihir di dalam trah.

- Dalam hubungan dengan kematian seorang wanita, seekor babi ditembak untuk keperluan *awonatuk*, dan seseorang dari trahnya sendiri terlibat. Jandanya pernah dicurigai membunuh anak si pria tersebut sehingga kejadian ini dapat dipahami sepenuhnya oleh penduduk desa.
- Seorang pria sakit keras. Mungkin ia menderita malaria dan diduga keras bahwa penjahatnya ialah seorang wanita yang telah bercerai dengan dia — karena tidak ada orang lain yang marah kepadanya. Wanita itu, yang tinggal pada keluarga anak laki-laknya, adalah janda dari seseorang dari trah yang sama dengan orang yang sakit. Kerabatnya yang terdekat memarahi si wanita karena perbuatannya itu, dengan harapan bahwa ia akan menghentikan sihirnya.

Menggunakan *awonatuk* dan cara-cara sejenis untuk mengetahui siapa yang bersalah sering mempunyai konsekuensi yang serius. Sebab kalau dengan cara itu seseorang menjadi tersangka yang dicurigai, hidupnya akan selalu dalam ketakutan akan mengalami pembalasan — juga kalau dalam anggapannya sendiri ia tidak bersalah. Kalau salah seorang dari keluarganya meninggal, ia akan yakin bahwa itu disebabkan oleh orang yang menggunakan *awonatuk* — juga kalau orang itu sama sekali tidak berusaha untuk mengadakan pembalasan. Bagaimanapun, keyakinan itu akan menyebabkan orang yang pertama kali dicurigai

untuk mengadakan pembalasan, dan dengan demikian mulailah suatu jaringan perselisihan yang rumit, lama, dan berlarut-larut berdasarkan kecurigaan yang tidak pada tempatnya dan tidak ada dasarnya.

Oleh karena itu, orang Muyu itu selalu waspada terhadap pembalasan dengan pembunuhan atau sihir. Mereka berhati-hati dengan sisa makanan, puntung rokok, dan sebagainya. Kalau sesudah menyalakan rokok dan mengisap beberapa kali, seorang Muyu mengedarkannya, diam-diam ia akan memperhatikan apakah setiap orang sungguh-sungguh mengisapnya, dan apakah ada orang yang menyembunyikan sebagian, atau hanya puntungnya. Ini juga terjadi dalam makan ramah tamah bersama.

Jejak orang-orang tak dikenal dihubungkan dengan pembunuh-pembunuh. Selalu beredar isu tentang kemungkinan serangan oleh orang-orang yang marah karena sesuatu sebab. Orang saling mengingatkan agar tidak masuk hutan atau pergi ke kebun seorang diri. Sambil membuang hajat, orang memelihara hubungan dengan berteriak-teriak. Menjumpai orang asing di kebun seseorang dipandang sebagai usaha untuk berbuat jahat.

Disintegrasi dan Integrasi

Sistem main hakim sendiri mempunyai pengaruh yang kuat sekali dalam menimbulkan disintegrasi pada kehidupan sosial. Atas dasar data yang disajikan di atas, saya dapat menyebutkan faktor-faktor penunjang sebagai berikut:

- menetapkan sebab-sebab penyakit dan kematian;
- sistem menemukan siapa yang dianggap penjahat;
- tidak adanya kesempatan untuk naik banding, berhubungan dengan tiga hal berikut:
sistem balas dendam perorangan;

- cara kekerasan untuk mendapatkan ganti rugi dan balas dendam;
- kecurigaan besar yang meresapi hampir semua hubungan sosial, dan ketakutan luar biasa terhadap pembalasan dalam kehidupan sehari-hari.

6v Sudah pasti faktor-faktor ini menunjang kenyataan dari disintegrasi trah sehingga trah dengan demikian tidak tumbuh menjadi unit-unit yang lebih besar. Faktor-faktor ini juga menyebabkan putusnya hubungan-hubungan, sering kali untuk waktu yang lama. Jalan rute perdagangan dapat hilang. Rangkaian panjang pembunuhan untuk balas dendam dapat timbul antara trah yang satu dengan yang lain, kadang-kadang berlanjut dari generasi ke generasi. Khususnya dalam peperangan, kelompok-kelompok besar dapat terlibat dalam permusuhan, dan dengan cara itu kelompok-kelompok yang sudah terintegrasi dapat mudah pecah.

Ciri-ciri lain dari sistem ini mempunyai pengaruh tertentu pula yang menimbulkan integrasi. Ketakutan umum terhadap pembalasan yang berupa pembunuhan atau sihir, memiliki dampak preventif yang kuat, mengurangi zinah, perkosaan, pencurian, dan pembunuhan. *Kayepak* (I.4) terus-menerus memperingatkan anak-anak muda untuk menjauhkan diri dari pelanggaran-pelanggaran tersebut untuk mencegah terjadinya pembalasan kepada anggota-anggota keluarga intinya atau trahnya. Suasana ketakutan itu menunjang pemeliharaan ketertiban sosial dalam masyarakat Muyu. Faktor-faktor yang menunjang integrasi telah dibahas, atau akan menjadi jelas di bawah.

Garis Pemisah yang Samar-Samar antara Kejahatan dan Pembalasan dalam Hal-Hal Konkret

Tidak adanya kesempatan untuk naik banding dan sifat per-orangan dalam mencari ganti rugi berakibat tipisnya garis yang

memisahkan kejahatan dengan tindakan pembalasan. Dapat dikatakan ada perasaan umum bahwa dibenarkan untuk mengambil tindakan dalam hal seperti pembunuhan, perkosaan, pencurian, dan kelalaian membayar utang. Namun, dalam keadaan konkret biasanya tidak ada persetujuan umum apakah suatu tindakan itu suatu kejahatan atau tindakan sekadar mencari ganti rugi. Dalam I.6.2, sudah saya kemukakan bahwa seseorang kadang-kadang dapat meyakinkan pihak lain bahwa kejadian tertentu itu tindakan pembalasan. Biasanya ini tidak mungkin karena kekurangan bukti, jadi tidak dipercaya. Jadi, yang oleh pihak yang satu dipandang sebagai tindakan pembalasan yang dibenarkan, di mata pihak lain adalah suatu kejahatan, yang mengakibatkan terjadinya tindakan pembalasan baru.

Orang Asing yang Bebas

Pelaku-pelaku pembunuhan dan sihir dicari di antara orang-orang yang mempunyai hubungan. Ini melekat pada sifat yang diduga menjadi sebab dari pembunuhan dan sihir. Ini berarti bahwa orang asing tidak dipandang sebagai pelaku yang sebenarnya. Kalau orang asing melakukan sesuatu, itu biasanya karena mereka disewa untuk berbuat demikian. Ketika Ihyan diserang oleh orang-orang dari permukiman di dekat Gunung Maik, orang yang memancing adanya perang itu dicari di lingkungan sendiri, dan terbukti sesama penduduk desa.

Pada prinsipnya orang asing tidak perlu takut kepada sesuatu kalau ia mengunjungi sebuah permukiman dengan cara yang biasa. Hanya kalau ia campur tangan dengan harta milik dan istri penduduk, mereka akan mengambil tindakan balas dendam terhadapnya. Jadi, orang yang mengadakan perjalanan berdagang tidak perlu takut pada maksud-maksud jahat di permukiman-permukiman asing. Ia tidak akan dibunuh oleh orang-orang asing, kecuali kalau orang-orang yang berhubungan

erat dengan dia menyewa mereka (orang asing itu) untuk berbuat demikian.

Catatan

- 1 Istilah "penjabat" (*acting*) menunjuk komandan detasemen militer di Tanah Merah yang bertanggung jawab atas pemerintahan di *onderafdeling* Boven Digul.
- 2 Istilah "trah" dapat didefinisikan sebagai "kelompok kerabat unilineal yang hanya meliputi kerabat yang dapat ditelusuri asal usulnya."
- 3 Di desa Kanggalawot, sebagai ganti kata *amop*, juga biasa dipakai kata *kepon*. Kata ini identik dengan *ketpon*.
- 4 Diskusi kita tentang terminologi kekerabatan dan sistem perkawinan akan menunjukkan bahwa khusus untuk bagian selatan daerah Muyu, fungsi sistem kekerabatan ini masih penting. Sedangkan di bagian utara sistem ini sudah banyak kehilangan artinya dan fungsi 2 dan 3 dominan.
- 5 Redfield 1956:51 juga memberikan deskripsi tentang fungsi hubungan kekerabatan dalam masyarakat tradisional.
- 6 Karena kata *ot* akan banyak sekali muncul dalam studi buku ini maka harap maklum bila penulisannya kadang tidak dicetak miring lagi.

Bab II

Aspek-Aspek Ekonomi

1. Mata Pencarian

1.1 Berburu

Banyak jenis binatang yang diburu; khususnya jumlah jenis spesies kecil sangat besar. Binatang buruan yang besar ialah babi dan burung kasuari. Meskipun secara umum binatang-binatang ini penting untuk perburuan, di daerah-daerah yang berpenduduk padat di sekitar Yibi binatang-binatang kecil lebih penting. Di sini jarang ada binatang besar, tetapi di selatan dan di tenggara lebih banyak. Untuk masa pendek atau lama, orang-orang Muyu dari lain-lain daerah sering pergi ke bagian-bagian itu — terutama ke daerah Sungai Fly — dengan maksud menangkap lebih banyak binatang, untuk ganti suasana. Namun, ini tergantung dari hubungan yang ada di sepanjang jalan dan di daerah itu sendiri.

Orang Muyu membedakan dengan teliti semua subspecies. Dalam mitos dan nyanyian sakral mereka, banyak dari binatang-binatang itu memegang peranan dan masing-masing memiliki namanya sendiri.

Ada bermacam-macam cara berburu. Cara yang dipilih tergantung dari jenis binatangnya. Babi dan kasuari diburu

dengan menggunakan busur dan anak panah. Anjing memainkan peranan penting dalam melacak binatang buruan, lebih-lebih kalau binatang itu sudah terluka. Untuk binatang-binatang seperti itu sering digunakan lubang jebakan, sering diberi bambu-bambu runcing yang ditanam di dasarnya — sehingga akan "memanggang" mangsanya waktu jatuh. Babi juga dijebak, khususnya di tempat orang menokok sagu, kalau diketahui bahwa babi telah memakan sagu yang masih di pohon yang ditebang (pohon yang masih belum diambil sagunya). Jebakan terdiri atas lorong kayu, terbuka di satu sisi. Begitu menyentuh tali, si babi melepaskan sebuah pengumpil yang menurunkan pintu lorong yang terbuka itu sehingga terjebaklah dia. Itulah caranya *Kamberap* tertangkap pada zaman purba, sesudah itu ia berganti rupa menjadi babi (lihat III.2).

Binatang-binatang kecil yang diburu meliputi kuskus, biawak, tikus besar dan tikus kecil, kadal dan ular, belalang dan katak, kupu-kupu jenis tertentu, ulat yang terdapat di bagian dalam pohon (seperti ulat sagu), juga burung dan kelelawar. Tikus kecil dan tikus besar, biawak, kuskus, dan burung biasanya juga dibunuh dengan anak panah, tetapi kalau mungkin binatang-binatang itu ditangkap dengan tangan, misalnya tikus kecil di dalam rumah, atau kuskus di pohon. Kalau untuk binatang-binatang kecil itu dibuat jebakan, bentuknya sama dengan yang untuk babi. Sedangkan kadal, ular, belalang, katak dan kelelawar, ulat pohon, dan kupu-kupu ditangkap dengan tangan.

Berburu tidak dilakukan dalam kelompok besar. Cukup sejumlah kecil orang saja, biasanya tetangga, kerabat, misalnya dua orang bersaudara. Penggerebegan atau pengepungan yang melibatkan banyak orang tidak pernah ada karena baik binatangnya maupun daerahnya tidak cocok untuk itu.

1.2 Menangkap Ikan

Apabila keadaan sungai mengizinkan, ikan ditangkap dengan menggunakan busur dan anak panah. Untuk keperluan itu

digunakan anak panah khusus, yang ujungnya diberi gigi-gigi kayu. Cara lain ialah membendung sungai yang tidak begitu besar ketika permukaan airnya sedang turun dan menguras airnya. Dengan cara itu orang dapat menangkap ikan, udang, dan mungkin juga kerang.

Kemudian ada bubu. Dari ujung rotan yang berduri merambat dibuatlah sebuah corong, kira-kira 20 cm panjangnya dan lebar 5 cm di ujung. Duri-durinya pada batang-batang yang panjang mengarah ke dalam. Beberapa corong semacam itu dijadikan satu dan ditempatkan di dalam air.

Yang juga penting ialah penggunaan racun yang dapat membius ikan. Akibatnya, ikan-ikan itu muncul ke permukaan dan mengambang sehingga dapat ditangkap.

Di sana ikan tidak melimpah. Apalagi di daerah tinggi yang sungainya mengalir deras melalui dasar sungai yang berbatu-batu, ikannya langka. Di selatan ikan-ikannya lebih besar dan lebih banyak, terutama di sungai-sungai besar dan rawa-rawa di sekitar sungai.

1.3 Berkebun dan Produksi Sagu

Berkebun

Berkebun memegang peranan penting untuk orang Muyu. Meskipun sagu itu tersebar di seluruh daerah, hasilnya tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup, terutama di daerah tinggi, yang membentang kira-kira dari Woropko sampai Yibi, sedangkan di sebelah selatan Mindiptana, lahannya lebih luas sehingga sagu lebih berperan sebagai bahan pangan pokok. Dan meskipun dalam makanan orang Muyu itu perbandingan sagu dan hasil kebun memang dipengaruhi oleh persediaan sagu, perkebunan tetaplah penting di mana-mana sebagai cara untuk memperoleh pangan.

Karena daerah Muyu itu sama sekali tertutup hutan, bagian-bagian tertentu hutan itu harus ditebangi untuk membuat kebun dengan menggunakan kapak batu. Batang-batang pohon dibiarkan tumpang tindih tak teratur, semak-semak dibabat dan dibersihkan. Biasanya tidak digunakan api, dan daun-daun dibiarkan membusuk. Orang Muyu mengetahui bahwa pembersihan yang terlalu rajin akan lebih cepat membuat tanahnya mati. Ini kelihatan dari apa yang dikatakan guru desa kepada mereka, yang berpegang pada buku (Eropa) dalam mengerjakan tanah kebun sekolah.

Setek-setek ditanam dengan menggunakan tongkat-tongkat sederhana, yang tidak dibuat khusus untuk itu.

Tanaman utama ialah pisang — dalam banyak varietas — dan umbi-umbian. Yang paling penting dari yang terakhir ini ialah ubi (*Dioscorea alata*), keladi (*Colocasia esculenta*), dan ubi jalar (*Ipomoea batatas*). Ada banyak jenis ubi dan ubi keladi, ubi jalar lebih sering ditemukan di daerah tinggi.

Pohon sukun (*Artocarpus incisa*) adalah pohon buah yang terdapat hampir di setiap kebun. Di daerah selatan pohon ketapang (*Terminalia catappa*) melimpah, sedangkan di daerah utara lebih banyak terdapat pohon kenari (*Canarium vulgare*). Buahnya sangat berlemak, dan pada musim tertentu merupakan bagian pokok makanan mereka. Pohon ini juga terdapat di kebun, tetapi tidak sebanyak pohon sukun.

Sayuran juga merupakan bagian menu makanan mereka. Orang Muyu tidak menanamnya di kebun, tetapi mencari varietas-varietas liar — meskipun sayuran juga ditanam. Sayur-sayuran penting ialah daun pohon *Gnetum gnemon*, ujung daun pakis tertentu (*Diplazium esculentum*), dan kuntum muda varietas tebu (*Saccharum edulae*) atau sering mereka sebut tebu ikan. Tebu (*Saccharum officinarum*) khususnya terdapat di daerah tinggi. Ujung pohon nibung (*Caryota rumpfiana*) adalah sayuran yang disukai. Biasanya pohon ini tidak ditanam, tetapi ditemukan selagi masih kecil, dipelihara dengan cara mem-



Wanita Muyu membawa dua keranjang berisi hasil kebun; pisang dan umbi-umbian.
Di tangannya terdapat alat pemotong pisang.

bersihkan tanah di sekitarnya agar pohon itu tidak tercekik oleh pohon-pohon lain yang tumbuh terlalu dekat.

Selain itu, ada tembakau. Banyak perhatian diberikan untuk memelihara tanaman yang satu ini. Benihnya disebar di sebidang tanah yang sudah dibakar bersih, dan tembakau yang sudah dipanen dikeringkan di dalam rumah di atas api. Daun-daunnya kemudian diuntingi dan dilinting sehingga berbentuk seperti gulungan daging babi dan ditukar dengan *ot* (uang kulit kerang). Jadi, menanam tembakau itu sumber penghasilan, cara untuk mendapat *ot*.

Sagu

Hampir tidak ada populasi besar sagu di daerah Muyu. Dari yang sedikit itu semuanya terdapat di sebelah selatan Mindiptana, tempat terdapat rawa-rawa besar. Pohon sagu biasanya terdapat di tepi sungai-sungai kecil, tempat orang Muyu menanamnya. Di tanah tinggi, pohon sagu juga ditanam di mana palung sungai sering berbatu-batu, serta di punggung-punggung bukit. Tidak banyak tempat yang cocok, jadi pohon sagu memang sedikit jumlahnya. Sering ada perbedaan besar antara tempat yang satu dan yang lain. Terutama di selatan sagu penting dalam menu makanan. Namun, di daerah tinggi, pisang dan umbi-umbian lebih penting daripada sagu. Orang Muyu mengenal bermacam-macam jenis sagu, termasuk yang tanpa duri.

Sagu itu mutlak perlu dalam pesta babi. Karena dapat mengumpulkan dan menyimpan sagu sebelumnya, ada kemungkinan untuk mengundang tamu dalam jumlah besar dan dari tempat-tempat yang jauh, serta memberi makan kepada mereka selama beberapa hari. Sagu hasil tokok diangkut dan sering disimpan di dalam kantong tenunan (*yòwòt*). Kalau ada banyak bulatan sagu maka itu dibungkus dalam daun sagu dan digantungkan di dalam rumah. Keadaan bahwa sagu hanya tumbuh di

tepi sungai-sungai kecil dan tidak tumbuh berlimpah-limpah, barangkali merupakan faktor penting yang merintanginya terben-
tuknya konsentrasi penduduk yang lebih besar di daerah ini.

Memasak makanan

Orang Muyu tidak memiliki alat-alat memasak dari tanah seba-
gaimana masyarakat tradisional lain. Cara memasak yang pa-
ling sederhana ialah membakarnya di dalam api. Sagu dibasahi,
diremas-remas menjadi bola, dan dimasukkan ke dalam api.
Setelah beberapa lama bagian luar dari bola itu masak, bolanya
diambil dengan menggunakan tongkat bambu, bagian luar yang
masak dikupas dan bolanya dikembalikan ke dalam api sampai
lapisan berikutnya dapat dikupas.

Tidak banyak pisang yang dibiarkan matang di pohon. Ketika
masih hijau, pisang itu dibakar dan dimakan, seperti juga umbi.

Akan tetapi, ada cara-cara lain untuk memasak makanan. *Còk*
adalah kue sagu yang diberi segala macam isi, seperti hewan-hewan
kecil, potongan-potongan daging, ulat sagu, telur, dan segala macam
sayuran. Kalau menyembelih babi, darahnya sering dicampurkan
dengan sagu. Campuran sagu dan macam-macam itu dibungkus
dengan kulit kayu, ditaruh di atas api, dan sesudah beberapa lama
dibalik. Kue yang pipih ini, yang besarnya dapat mencapai 50 x 100
cm, juga dapat dibakar di antara batu-batu panas.

Daging dapat dimasak dengan cara yang sama, atau dibakar
di atas api. Kadang-kadang umbi juga dibakar di antara batu-
batu panas.

1.4 Memelihara Babi

Ini adalah aspek lain dari ekonomi Muyu yang terkait dengan
sistem keuangan. Tujuannya yang utama bukan untuk memenuhi
kebutuhan sendiri akan daging, tetapi untuk memperoleh uang
kulit kerang.

Babi tidak dipelihara dalam kandang, dan juga tidak di tempat yang dipagari. Mereka dibiarkan berkeliaran di sekitar rumah. Untuk memungkinkan hal ini anak babi dipelihara sedemikian rupa sehingga mereka terbiasa dengan rumah dan pemeliharanya, biasanya seorang wanita. Biasa sekali bagi seorang wanita menyusui anak babi, dan membawanya dalam noken ke kebun dan tempat menokok sagu, bahkan kalau mereka bepergian. Anak babi sering mengintil pemeliharanya seperti layaknya seekor anjing.

Dengan memberi makanan di dekat rumah, babi menjadi terbiasa: pagi hari babi diberi makan di luar, petang hari ditangkap dan dibawa masuk rumah, dan diberi makan pisang bakar. Pada malam hari babi "tidur" dengan si wanita. Kepada babi yang lebih besar dilemparkan sagu bakar di bawah rumah. Dengan cara begitu binatang piaraan ini menjadi terikat kepada rumah dan pemeliharanya sehingga dapat dibiarkan berkeliaran bebas tanpa khawatir hilang.

Ini juga memberi babi itu kesempatan untuk mendapatkan protein dengan memakan segala macam serangga yang ada di dalam tanah. Salah satu alasan mengapa orang Muyu tidak mengkandangkan babi ialah karena mereka tidak dapat memberinya protein. Namun di sisi lain, babi yang berkeliaran mengancam tanaman kebun. Mereka sering merusak tanaman umbi khususnya. Oleh karena itu, umbi dipagari, kalau pisang tidak ada masalah. Dengan demikian, memelihara babi sama dengan memelihara biang keladi pertengkaran. Kalau seekor babi merusak kebun orang lain, pemiliknya harus membunuhnya, atau membayar ganti rugi, atau membantu memagari kebun. Tidak sigapnya pemilik babi mengganti kerugian sering menimbulkan rasa dendam di pihak yang dirugikan — dengan segala akibatnya yang menyulitkan. Maka, pemeliharaan babi itu menjadi faktor yang ikut menyebabkan lahirnya permukiman yang tersebar.

2. Organisasi Produksi

2.1 Pembagian Kerja

Sebagaimana dalam kebudayaan tradisional, dan sebagaimana tampak dalam ikhtisar berikut, pembagian kerja yang paling penting didasarkan atas jenis kelamin.

- | | |
|--------------------------|--|
| Membangun rumah | Hampir seluruhnya pekerjaan pria. Wanita hanya membantu mengumpulkan daun sagu untuk atap. |
| Berburu | Berburu dengan busur dan anak panah dan membuat perangkap seluruhnya adalah pekerjaan pria. Wanita menangkap binatang dengan tangan. |
| Membendung sungai | Dikerjakan oleh pria dengan busur dan anak panah, seperti juga membendung sungai kecil di tanah tinggi (Tumutu). Cara-cara lain juga dapat dilakukan oleh wanita. |
| Berkebun | Membabat hutan untuk kebun adalah pekerjaan pria. Wanita membantu membersihkan semak-semak. Sering suami dan istri masing-masing mempunyai kebunnya sendiri untuk dipelihara: untuk menanaminya, membersihkannya, dan memanen. Mereka memerlukan izin untuk mengambil pangan dari kebun yang lain. Pria yang tidak kawin (termasuk duda) membuat kebun untuk dirinya |

sendiri, dan mengerjakannya sendiri. Wanita yang tidak kawin (termasuk yang tidak mempunyai suami lagi) bergantung kepada kerabatnya untuk membabat hutan baginya. Si pria biasanya menyediakan tanamannya.

Sagu

Menebang dan membelah pohon sagu adalah pekerjaan pria. Hanya kalau tidak ada orang laki-laki atau kerabat laki-laki, wanita boleh mengerjakannya. Di daerah Muyu bagian utara, di sebelah utara dan timur Yibi, pria lah yang menokok bagian dalamnya. Di wilayah lain hal ini dikerjakan juga oleh wanita. Mencuci bagian dalam yang telah ditokok lepas dan mengusung sagu adalah pekerjaan wanita, dan hanya dikerjakan oleh seorang pria kalau ia tidak mempunyai istri atau tidak mempunyai saudara perempuan atau ibu untuk mengerjakan baginya.

Memelihara babi

Terutama kaum wanitalah yang mengurus babi. Di Yibi saya dengar pria juga dapat mengerjakannya, dan di Tumutu dibenarkan bagi pria yang tidak mempunyai istri, ibu, atau saudara perempuan yang mengerjakannya untuk dia. Jejaka sering menganggap diri mereka tidak layak mengerjakannya.

Menyediakan kayu, minuman, dan makanan

Sejak umur 8 sampai 10 tahun, anak-anak sering harus menyediakan kayu bakarnya dan air minumnya sendiri,

"sehingga kelak mereka akan rajin". Ini soal pendidikan.

Urusan anak	Tanggung jawab merawat anak di bawah dua tahun diserahkan seluruhnya kepada ibu. Setelah itu, dapat dipercayakan kepada ayahnya, apabila sang ibu mempunyai pekerjaan lain, seperti mengusung kayu bakar. Kalau perlu, dan sejauh si suami dan istri bersama mengumpulkan bahan pangan tertentu, mereka menyerahkannya kepada anak-anak mereka yang sudah besar.
Perdagangan	Baik pria maupun wanita terlibat dalam kegiatan berdagang. Namun, pria sering akan mewakili si wanita dalam jual beli meskipun si wanita yang mengambil keputusan. Perwakilan seperti itu dijelaskan demikian bahwa si wanita tidak cukup kuat. Ia tidak dapat menakut-nakuti pihak lain kalau memang diperlukan.
Mengumpulkan dan membayar tukon	Pada prinsipnya ini pekerjaan pria seluruhnya.

2.2 Spesialisasi Kerja

Ada dua macam spesialisasi kerja, regional dan internal. Yang pertama ialah spesialisasi untuk suku-suku bangsa lain dalam memproduksi barang-barang kebutuhan orang Muyu, dan sebaliknya. Yang terakhir terjadi dalam masyarakat Muyu sendiri.

Spesialisasi Regional

Orang Muyu menggunakan beberapa barang yang tidak dibuat di daerah itu, termasuk kapak batu, batu dengan kekuatan supernatural, perhiasan seperti *inam*, *wam*, dan *tum*, dan tembakau jenis tertentu. Sebagai gantinya orang Muyu mempunyai busur, anak babi, dan *ot*. Mereka tidak tahu dari mana asalnya *ot*. Dalam anggapan orang Muyu, *ot* mempunyai asal usul mitis di wilayah mereka.

Spesialisasi Internal

Ada spesialisasi tertentu meskipun bukan merupakan pekerjaan sehari penuh, yaitu orang tidak perlu bekerja lagi sepulang dari kebun atau berburu. Spesialisasi paling kelihatan adalah dalam penggunaan cara penyembuhan gaib. Di daerah ini diketahui ada ahli-ahli yang pandai dalam menggunakan kekuatan supernatural.

Ahli-ahli dalam hal supernatural seperti itu juga terdapat di bidang-bidang lain. Misalnya, orang yang tanaman tembakunya selalu berhasil bagus dianggap memiliki pengetahuan khusus tentang praktek-praktek supernatural untuk keperluan itu.

2.3 Bentuk-Bentuk Kerja Sama

Di luar keluarga inti tidak banyak bentuk kerja sama dalam hubungannya dengan produksi.

Salah satu bentuk kerja sama adalah membuat kebun. Kerabat dapat dimintai bantuan untuk memabati hutan, tetapi siapa yang dipilih di antara kerabat itu tidak tentu dan tergantung kepada hubungan pribadi. Selama pekerjaan itu si pemilik menyediakan makanan untuk pembantu-pembantunya. Kalau kebunnya telah menghasilkan, ia akan membawa serajut makanan kepada masing-masing mereka. Kalau diminta si pemilik harus

membantu orang yang telah membantunya. Jejaka sering tidak mempunyai orang yang dapat membantunya kalau ia tidak memiliki pangan secukupnya untuk memberi makan pembantu-pembantu.

Bentuk kerja sama lain ialah dalam hal memelihara babi. Suatu keluarga inti dapat menyuruh kerabatnya untuk memelihara babi untuknya, dengan cara membeli babi dari kerabat — biasanya wanita — dan memintanya untuk sekali memeliharanya. Kalau babi itu disembelih, si pemelihara akan mendapat bagian. Wanita-wanita tua sering memelihara babi untuk beberapa orang.

Kadang-kadang kerja sama juga terjadi dalam penangkapan ikan, misalnya kalau digunakan racun, dan ada pemilik-pemilik lain di bagian hilir sungai. Dalam hal itu diadakan persetujuan antarmereka yang bekerja sama karena adanya kepentingan bersama.

Kerja sama dalam mengatur pesta babi akan dibicarakan kemudian.

Secara umum, tidak banyak bentuk kerja sama dalam kebudayaan Muyu. Keluarga inti adalah unit yang paling penting karena dilakukan kerja sama dan kegiatan-kegiatan produktif yang paling penting terjadi.

3. Hak Kepemilikan

3.1 Hak Milik atas Tanah, Kebun, Lahan Sagu, dan Tempat Penangkapan Ikan

Tanah

Meskipun ada hubungan tertentu antara trah dan tanah yang dianggap menjadi hak milik, trah sebagai keseluruhan tidak menjalankan hak atas tanah baik keseluruhan atau sebagian.

Oleh karena itu, tidak ada orang di dalam trah yang mengemban fungsi tertentu terhadap tanah. Semua hak bersifat perorangan.

Seluruh daerah Muyu terpotong-potong menjadi bagian kecil-kecil, masing-masing ada pemiliknya sendiri yang diketahui oleh semua orang di sekitarnya. Kalau seorang pria meninggal, tanahnya dibagi-bagi di antara anak-anak lelaki. Pembagian seperti itu juga dapat terjadi sebelum ia meninggal kalau ia sudah tua dan anak-anak lakinya telah dewasa. Kalau pada suatu waktu ayahnya meninggal, dan salah seorang dari anak-anaknya masih terlalu muda maka anak laki-laki yang tertua akan mengelola tanah milik adiknya sampai ia besar. Pembagian pasti terjadi.

Istilahnya dalam bahasa Muyu ialah *àmbipkîm*. Pemilik tanah disebut *àmbipkîm jârîmàn*. Istilah "tuan tanah" dekat artinya, tetapi tidak persis sama karena lebih luas, sedangkan di sini artinya tidak lebih daripada pemilik perorangan sebidang tanah.

Transaksi tanah terjadi sebab ada orang yang pindah, misalnya karena tidak lagi merasa aman di lingkungannya. Transaksi seluruhnya diputuskan oleh si pemilik tanah, tanpa campur tangan anggota-anggota lain dari trahnya, bahkan tidak dari saudaranya sendiri: ini bukan urusan mereka, "ini bukan barangnya". Pada umumnya orang menjual tanah karena ada tanaman sagu. Biasanya lahan sagu itu unsur terpenting dalam transaksi.

Di Kawangtet suatu transaksi yang akan terjadi dirundingkan antara seseorang dari Metemko dan seorang anggota trah Minip. Kemungkinan harga yang disebut-sebut ialah

- sebidang tanah dengan banyak pohon sagu 12 *ot* dan 1 *wam*;
- sebidang tanah dengan sedikit pohon sagu 6 *ot*, 1 *wam*, dan segulung tembakau.

Di Yibi diceritakan tentang empat transaksi karena harga-harganya bervariasi antara 2 dan 5 *ot*, dan semuanya itu ditambah segulung tembakau. Sebidang tanah telah terjual tanpa adanya

pohon sagu; ini artinya akan dijadikan kebun. Harganya ialah 2 *ot*, 1 *yirip*, segulung tembakau, dan sebilah parang. Petak-petaknya tidak ditandai dengan patok-patok. Setiap pemilik tahu bagian mana miliknya. Pemilik lama telah memperlihatkan batas-batas kebun kepadanya: lereng bukit, sungai-sungai, atau pohon. Tanah yang dimiliki seseorang biasanya tidak menjadi satu, tetapi terpecah di tengah-tengah tanah milik sesama anggota trahnya, dan sering di tengah-tengah milik trah lain. Mandor di Yibi menghitung bahwa ia mempunyai sepuluh bidang tanah yang tersebar. Milik kepala desa tidak lebih daripada enam. Fragmentasi itu adalah akibat dari cara tanah diwariskan, dan dari hak pemilikan yang sifatnya individual. Hal ini juga menerangkan mengapa batas-batas antara tanah yang dimiliki trah yang berbeda-beda itu tidak bersambung.

Seperti yang akan dijelaskan di bawah, hak pemilikan individual atas tanah itu tercantum dalam segala macam aspek yang berhubungan erat dengan pemilikan tanah.

Kebun

Sepetak kebun dapat dibuat di atas tanah milik orang lain hanya dengan persetujuannya. Kalau persetujuan itu diberikan, pihak yang memanfaatkan dapat menanam apa saja yang disukai, termasuk kenari dan ketapang. Namun, untuk sagu ia memerlukan izin khusus dari si pemilik tanah. Sebab sagu itu selalu menimbulkan anak sagu sehingga menanam sagu berarti penggunaan tanah secara tetap — yang menyebabkan si pemilik sagu akhirnya mungkin akan menjalankan kekuasaan di situ.

Kalau membuka kebun di atas tanah orang lain, tidak perlu seketika itu diberi imbalan. Begitu kebun itu panen, barulah kepada si pemilik tanah diberikan satu atau dua rajut bahan pangan.

Apakah orang ingin membuat kebun di tanah orang lain, dan siapa yang akan diminta persetujuannya, tergantung kepada

keadaan. Mungkin orang pindah, misalnya karena alasan keselamatan pribadi; atau letak lahan sagu di lingkungan rumah seseorang dapat memaksa orang lain untuk menginginya, atau membuat itu sangat menarik. Siapa yang akan diminta persetujuannya tergantung kepada hubungan pribadi. Kalau hubungannya bersahabat, permintaan seperti itu tidak dapat ditolak. Kalau hubungannya bermusuhan, tidak akan ada permintaan izin. Memetik hasil dari kebun orang lain tanpa izin dipandang sebagai pelanggaran berat. Hasil kebun dapat dibeli dengan gigi anjing, dan orang yang mengadakan perjalanan sering berbuat demikian.

Sagu

Seperti yang sudah saya singgung di depan, di daerah Muyu hampir tidak ada hutan sagu. Palma-palma sagu tumbuh di tepi sungai-sungai kecil yang berkelok-kelok dan menjadi milik perorangan. Oleh karena itu, setiap orang — atau lebih tepat, setiap kepala keluarga inti — menokok sagu dari pohonnya sendiri, yang diwarisi atau ditanam sendiri. Menokok sagu dari pohon orang lain — bahkan milik saudara sendiri — memerlukan izin, biasanya dengan membayar 1 *ot*.

Berburu

Sebagai aturannya, baik binatang buruan yang besar maupun yang kecil hanya boleh diburu di tanah sendiri. Membuat lubang jebakan dan perangkap lain untuk babi atau burung kasuari di atas tanah orang lain memerlukan izin. Di samping hak milik perorangan, ketakutan akan pembunuhan menjadi alasannya sebab orang yang pura-pura berburu mungkin mempunyai maksud jahat.

Akan tetapi, kalau dalam perjalanan orang berjumpa dengan babi atau binatang lain, orang dapat menembaknya tanpa harus izin pada orang yang memiliki tanahnya.

Menangkap Ikan

Seperti tanah, sungai, dan parit-parit pun terpotong-potong menjadi milik perorangan. Hak milik atasnya terutama diberlakukan dalam hal penangkapan ikan. Mencari ikan dengan racun di bagian-bagian sungai yang menjadi milik orang lain atau menimbulkan kerugian pada bagian-bagian itu, memerlukan izin orang yang bersangkutan. Menangkap ikan dengan racun di bagian sungai yang menjadi miliknya memerlukan persetujuan dari semua pemilik sungai di bagian hilir.

Hasil Hutan

Semua hasil hutan yang berharga menjadi hak milik orang yang memiliki tanah tempat tanaman itu tumbuh. Hasil hutan yang dimanfaatkan masyarakat Muyu meliputi rotan, damar, kulit pohon *Gnetum gnemon* (antara lain untuk membuat rajut pengangkut), nibung, daun dan lidi pohon sagu, dan kayu keras (untuk bangunan).

Sampai berapa jauh hak kepemilikan itu berlaku dan apakah pengambilan hasilnya memerlukan izin si pemilik tanah, tergantung dari kelangkaan hasil yang bersangkutan di Yibi, yang penduduknya lebih padat daripada di Kawangtet, dan oleh karenanya ada hasil-hasil hutan yang lebih langka. Dengan itu hak atas hasil-hasil tersebut lebih terjaga. Bila di Kawangtet rotan, damar, kulit *Gnetum gnemon*, dan kayu keras dapat diambil tanpa izin pemilik, di Yibi izin diperlukan, bahkan untuk kayu bakar. Di kedua desa itu diperlukan izin untuk mengambil nibung, atap, dan gaba-gaba di hutan milik orang lain.

Kesimpulan

Pada prinsipnya ada hak milik perorangan inklusif atas tanah dan segala yang terdapat di atasnya. Kelangkaan hasilnya menentukan sampai berapa jauh hak milik itu dipegang. Tidak

ada hubungan atau situasi karena hak kepemilikan atau kewenangan untuk melepaskannya dilakukan oleh trah.

3.2 Hak atas Barang Bergerak

Seperti tampak dari apa yang telah saya paparkan tentang barang-barang tak bergerak, hak milik perorangan itu juga sangat berperan dalam barang-barang milik yang bergerak. Setiap orang mempunyai barang-barang milik sendiri yang oleh orang lain hanya dapat digunakan dengan izinnya. Ini bahkan berlaku di lingkungan keluarga inti.

Baik suami maupun istri memiliki ot mereka sendiri dan barang-barang berharga lain, seperti babi, peralatan, dan hasil kebun. Akan tetapi, di dalam keluarga inti itu ada kerja sama sehingga dalam hubungan yang baik semua anggotanya dapat memanfaatkan milik satu sama lain dengan izin si pemilik. Bahkan untuk anak-anak pun ini berlaku. Kalau seorang anak mengambil air orang tuanya tanpa izin, perbuatannya ini tetap dianggap sebagai pencurian.

4. Hak Waris

Dua unsur paling penting dalam warisan orang Muyu adalah tanah dan segala sesuatu yang terkait, dan apa yang disebut barang-barang tukon, yaitu segala sesuatu yang berharga.

Yang juga penting dalam unsur kedua adalah utang piutang almarhum pada saat ia meninggal. Barang-barang lain tidak begitu penting. Jandanya dan penghuni lain tetap tinggal di rumah almarhum. Kalau tidak ada ahli waris, rumahnya akan tetap kosong dan dibiarkan rusak. Busur dan anak panah dibagi di antara anak-anak lakinya, tetapi kadang-kadang dibiarkan rusak. Namun, tanah dan barang-barang berharga memegang peranan penting.

4.1 Warisan Tanah

Pada prinsipnya anak laki-laki mewarisi tanah ayahnya. Anak perempuan yang belum kawin dengan trah lain akan dikawinkan, entah cepat entah lambat. Kalau seorang laki-laki meninggal, lahan sagunya, pohon buah-buahan, dan tempat pemancingannya dibagi di antara anak-anak lakinya. Biasanya sesuai dengan instruksi. Orang yang sudah tua juga dapat membagi segala sesuatu sebelum ia meninggal. Cara yang biasa dipakai ialah ia pergi menokok sagu, dan di sana memberitahukan kepada anak-anaknya. Kalau seorang ayah meninggal sebelum ia membagi habis harta miliknya, anak laki-laki tertua akan membaginya. Biasanya ia mendapat (atau mengambil) bagian lebih besar atau lebih baik daripada adik-adik lakinya.

Kalau pada waktu meninggal, salah seorang anak laki-lakinya masih terlalu muda, bagiannya akan dikelola oleh kakak tertua. Kalau semua anak laki-laki terlalu muda, ibu merekalah yang akan mengelola tanah, kebun, dan tempat pemancingan sampai anak laki-laki tertua dewasa dan dapat mengambil alih. Kalau ibunya juga sudah meninggal dan tidak ada anak laki-laki yang cukup dewasa, kerabat laki-laki lain yang dekat dari trah ayah untuk sementara akan mengelola warisan.

Pengelolaan tanah dengan cara demikian kadang-kadang dapat berjalan lebih lama daripada yang seharusnya. Namun, pembagian akhir pasti akan terlaksana, yang menyebabkan timbulnya lagi hak pemilikan perorangan. Mengenai ini ada sebuah contoh di Katanam: pada waktu seseorang meninggal, saudara laki-lakinya mulai mengelola tanah yang ditinggalkan oleh almarhum kepada anaknya, yang masih terlalu muda. Keadaan itu berlanjut bahkan sesudah anak laki-laki tersebut dewasa. Meskipun ia sudah diberi kuasa untuk mengontrolnya dalam praktek, secara formal tanah itu tetap dipegang pamannya sampai meninggal.

Kebun almarhum diwariskan kepada anak laki-laki tadi yang berhak atas kebun itu.

Meskipun pada prinsipnya yang mewarisi tanah itu anak laki-laki — yang seluruhnya sesuai dengan struktur sosial di sana — anak perempuan juga dapat memperoleh hak kepemilikan atas (sebagian) tanah ayahnya kalau ia tidak kawin. Namun, dalam hal itu biasanya seorang saudara laki-laki akan mengurus si wanita, atau lebih tepat, ia akan dianggap sebagai anggota keluarga intinya, dan di antara mereka akan muncul kerja sama seperti antara suami dan istri. Ini juga berlaku untuk janda yang kembali ke trahnya sendiri. Kadang-kadang seorang ayah menetapkan bahwa anak perempuannya akan mendapat bagian dari warisannya, tetapi kalau tidak ada anak laki-laki, anak perempuan itu toh akan mewarisi tanahnya. Sekalipun begitu tergantung juga pada keadaan apakah anak perempuan layak mendapat hak warisan. Kalau ia telah dikawinkan dan tinggal di permukiman lain, saudara laki-laki sebenarnya atau menurut klasifikasi akan mengambil alih warisan sang ayah. Malahan mereka itu biasanya akan membantu melunasi utang sang ayah. Kalau si wanita tinggal di dekat tanah ayahnya dan tidak kawin atau janda, ia dapat memiliki tanahnya. Atau saudara laki-laki almarhum dapat mengelola bagiannya. Meskipun demikian, bukti bahwa tanah itu telah dilimpahkan kepadanya ialah bahwa anak laki-laki si wanita itu dapat memperolehnya pada waktu dewasa dan menuntut tanahnya.

Seperti dikemukakan di atas, mungkin untuk mewaris tanah dari pihak ibu — meskipun normalnya orang mewaris dari pihak ayah. Apakah anak laki-laki akan memperoleh tanah ibu biasanya tergantung dari apakah ia telah diangkat ke dalam trah ibunya, misalnya karena ayahnya meninggal ketika ia masih kecil, dan ibunya membawanya ketika kembali ke trahnya sendiri. Dalam keadaan itu ia juga dapat memperoleh tanah dari SaMa-nya meskipun ibunya tidak memiliki tanah. Ini juga dapat terjadi kalau karena sesuatu perselisihan di dalam trahnya, seorang laki-laki mencari perlindungan pada SaMa-nya dan tetap di sana. Biasanya dalam keadaan itu tanah ayahnya ditinggalkan kepada

(Ra)SaPa. Namun, orang juga dapat mengambil alih kedua bagian itu — biasanya dengan alasan praktis — misalnya kalau kebun sagu yang letaknya jauh digunakan sebagai tempat beristirahat dalam perjalanan. Kadang-kadang itu suatu daerah yang berlimpah ikan dan binatang buruannya, dan yang sering didatangi orang untuk berburu.

Anak angkat biasanya mewaris dari SaMa karena ia biasanya diangkat oleh SaMa. Anak angkat yang dibeli, mewaris seperti anak laki-laki.

Seperti semua aturan dalam kebudayaan Muyu, cara menerapkan atau tidak menerapkannya sebagian besar tergantung kepada hubungan-hubungan pribadi yang bersangkutan. Ini antara lain disebabkan tidak adanya lembaga arbitrase.

Di Kawangtet terjadi penyimpangan peraturan. Leluhur Kawangtet-Okbiran (suatu trah yang melacak keturunannya dari seorang asal Ketetput) kekurangan tanah dengan kebun sagu. Ketika dua *mom* mereka dari trah Minip membutuhkan orang yang mengurus mereka, dimanfaatkanlah kesempatan itu: bagi mereka dibuatkan rumah dan segala-galanya diurus. Dan ketika *mom* itu meninggal mereka menuntut tanah sebagai imbalan untuk jasa mereka.

Contoh kedua ialah kejadian di Yibi. Seorang laki-laki dari trah Wonggombo-Kimka meninggal dunia. Ia meninggalkan seorang istri dan dua orang anak perempuan yang belum kawin, yang seorang di antaranya telah dewasa. Jandanya datang dari desa Mokpit. Ia memperoleh tanah suaminya, yang kelak harus diserahkan kepada anak-anak perempuannya. Seorang RaSaPa dari trah lain — karena ibunya sama, tetapi ayahnya lain — berusaha memperoleh bagian dari warisan itu karena ia tidak memiliki cukup kebun sagu. Dan ia berhasil: ia mendapat tiga lahan yang terletak di tengah-tengah bidang tanah lain.

4.2 Mewaris Barang-Barang Bergerak

Aturan-aturan warisan untuk barang-barang berharga banyak persamaannya dengan aturan warisan tanah.

Di sini pun anak laki-lakilah yang mewaris. Kalau sang ayah meninggal tanpa sempat membagi-bagi harta miliknya, anak laki-laki tertua akan mengerjakannya. Ibunya dan anak-anak perempuan juga akan menerima sebagian kecil dari harta warisan itu.

Juga kalau sang ayah telah membantu mengumpulkan tukon untuk anak laki-lakinya yang tertua, dan adik termuda masih belum kawin, kedua-duanya menerima bagian yang sama. Bagaimanapun kakaknya berkewajiban membantu mengumpulkan tukon untuk adiknya. Kalau ada anak perempuan yang sudah kawin, ia pun akan menerima bagian meskipun suaminya akan memberi imbalan sesuatu yang sama harganya. Kalau hanya ada satu anak laki-laki dewasa, seluruh warisan diberikan kepadanya. Anak laki-laki yang lebih muda bahkan tidak akan menerima bagian apabila ia nanti menjadi dewasa. Namun, sang kakak akan mengurus tukonnya.

Kalau tidak ada anak-anak dewasa, barang-barang yang berharga tidak akan dikelola oleh jandanya, tetapi oleh SaPa-nya atau oleh saudara-saudara almarhum laki-laki menurut klasifikasi trah yang sama. Sang janda dapat menerima sebagian kecil, tidak sebanyak anak-anaknya.

Kalau tidak ada saudara laki-laki menurut klasifikasi dari trah yang sama, anak-anak laki mereka akan menggantikan ayah-ayah mereka. Yang akan mendapat giliran selanjutnya ialah SaMa, RaSaMa, dan RaSiPa. Mereka akan membagi-bagi barang-barang berharga tersebut secara merata di antara mereka sendiri.

Sebuah kasus di Kawangtet mengilustrasikan soal ini. Ketika kepala desa meninggal dunia, ia meninggalkan seorang istri dan enam anak. Pada waktu itu anak laki-laki tertua (informan saya) yang kira-kira berumur 21 tahun dan sudah dipandang dewasa, berada di Sorong. Kakak perempuannya yang kira-kira berumur

23 tahun telah kawin dengan orang dari Onokbitan, sedangkan adik perempuan lainnya masih di bawah 14 tahun. "Saudara" laki-laki ayah (ibunya sama, ayah mereka bersaudara, levirat) mengambil semua barang berharga, dan informan saya itu menambahkan bahwa ibunya tidak berani menentanginya. SaPa juga menerima semua tagihan almarhum. Ketika si anak laki-laki itu kembali dari Sorong, ia tidak mendapat apa-apa karena sebagian besar barangnya telah disapu habis oleh pamannya (digunakan untuk membeli daging babi). Si anak itu tidak tahu persis berapa besar milik ayahnya. Namun, SaPa itu memang harus menanggung tukon anak laki-laki tersebut. Nada cerita anak laki-laki itu seolah-olah pamannya tidak berbuat salah. Padahal sebenarnya dialah yang berhak menerima warisan ayahnya.

Kalau tidak ada anak laki-laki, anak perempuan dapat mewaris dari ayahnya — asal mereka sudah dewasa. Bahkan kalau mereka sudah kawin dan tinggal di permukiman lain, mereka tetap dapat menuntut semua barang-barang berharga ayah mereka. Namun, informan saya ini menambahkan bahwa wanita memerlukan keberanian untuk berbuat demikian, dan bahwa nyali suaminya kadang tidak berani menghadapi tindakan seperti itu karena takut kerabat lain dari ayah mertuanya akan marah dan iri, malahan bisa-bisa akan membalas sakit hati.

Mungkin si wanita dan "saudara"-nya akan mencapai persetujuan tentang distribusinya, tetapi saudaranya mungkin juga akan mengambil segala sesuatu. Normalnya, ia akan membagi barangnya dengan SaPa, RaSaPa, dan mungkin dengan SaMaPa, RaSaMaPa, dan RaSiPa — tetapi dalam hal itu mereka harus memberi sesuatu sebagai imbalan: anak babi.

Anak perempuan juga dapat memperoleh pengelolaan dari warisan kalau saudara laki-lakinya belum cukup umur dan tidak ada kerabat laki-laki yang dewasa di dalam trah untuk menuntut pengelolaannya. Di sini pun, pengelolaan itu pengertiannya relatif. Biasanya ialah bahwa si wanita dan suami mengurus

tukon adik laki-lakinya, tetapi tidak menyerahkan barang-barang warisan itu kalau si anak menginjak dewasa.

Barang-barang bergerak dari seorang wanita yang meninggal melimpah kepada dudanya; berikut yang akan mendapat bagian ialah anak-anaknya, kemudian saudara laki-lakinya, dan akhirnya kerabat lain.

Masalah ini dapat semakin kompleks karena adanya lembaga tukar-menukar barang-barang berharga oleh kerabat almarhum, seperti *mom* dan *monggop*. Dalam hal ini orang mempertukarkan *ot* dan *inam* milik sendiri dengan yang milik almarhum. Ini seharusnya pertukaran langsung, tetapi juga dapat ditunda. Biasa sekali kalau para ahli waris tidak cukup kuat untuk menuntut pertukaran langsung atau tidak langsung, pembayaran kembali dapat saja ditunda, khususnya kalau tidak ada anak yang dewasa, dan tidak ada kerabat si ayah dalam trahnya. Ini dapat mengakibatkan hilangnya barang-barang berharga si ayah, dan inilah salah satu sebab dari fenomena *kalitana* (I.4).

Kalau seorang laki-laki meninggal, utang-utangnya akan ditagih lagi, sedangkan usaha terus diupayakan untuk sejauh mungkin menagih apa yang menjadi haknya. Ahli waris yang sah harus mengerjakan ini. Namun, mungkin tidak semua utang-utang kepadanya dapat diketahui, dan ini akan menimbulkan kesulitan bagi kerabat dekat. Selama saya tinggal di Yibi, seorang laki-laki meninggal, yang belum lama pindah ke sana dari Timka. Ia meninggalkan seorang istri dan tiga anak kecil. Di sini istrinya harus menyelesaikan utang-piutangnya, dan mengeluh bahwa ia tidak tahu apa-apa. Yang muncul hanya orang-orang yang mengaku memberi pinjaman.

Pembicaraan tentang cara mewaris hak dan kewajiban berkaitan dengan tukon juga cocok dalam konteks ini. Namun, itu sudah termuat dalam pembahasan tentang sistem perkawinan, di bagian tentang pembayaran dan pembayaran kembali tukon (lihat I.5.3).

#5. Uang Kulit Kerang

Dalam menelusuri fungsi barang-barang berharga yang terkumpul dalam tukon, khususnya fungsi *ot* dan gigi anjing, muncullah perbandingan dengan uang "Barat".

Fungsi terpenting uang "Barat" (Herskovits 1952: 238; Croome 1931: 74—76; Van Emst 1954: 32—36) ialah sebagai alat tukar, sebagai standar nilai, dan sebagai "penyimpan nilai". Herskovits menyebut yang terakhir ini kecil saja fungsinya, dan menyebut sifat-sifatnya yang penting keserbasamaan (*homogeneity*), mudah dibawa, dapat dibagi-bagi, dan tahan lama.

Ulasan berikut tentang kegunaan dan arti barang-barang berharga orang Muyu, khususnya kulit kerang dan gigi anjing, menunjukkan persamaannya dengan uang "Barat". Khususnya kulit kerang dan gigi anjing memenuhi semua ciri uang.

5.1 Posisi *Ot* terhadap Barang-Barang Berharga Lain

Dalam mengulas tukon, saya telah membuat daftar barang-barang berharga yang dapat termasuk di dalamnya, dan menyebut nilainya dalam *ot*. Ini membuktikan fungsi *ot* sebagai ukuran nilai untuk barang-barang berharga lainnya.

Ot juga merupakan unsur terpenting dalam tukon. Jawaban pertama terhadap pertanyaan mengenai besarnya tukon, sering hanya dinyatakan dalam jumlah *ot* saja. Sebab *ot* yang diberikan sama dengan *ot* yang dikembalikan, sedangkan biasanya untuk barang-barang berharga lainnya dikembalikan dalam bentuk lain.

Perbedaan lain antara *ot* dan barang-barang berharga lain ialah bahwa yang terakhir ini adalah perhiasan, seperti saya sebut waktu mendaftar barang-barang itu. Kalau pada suatu saat seorang anak terlihat memakai *ot* sebagai perhiasan, *ot* itu adalah *ot* tak berharga. Kalau menari *ketmon*, tarian yang dilakukan orang yang memasuki tempat pesta pada waktu pesta babi, beberapa orang kadang-kadang akan menarikan *ánòtàng*.

Di kepalanya tokoh yang terpenting (kepala suku) memakai tali yang disimpul secara halus dan ditemplei banyak *ot* (*òtnòng*) dan karena banyaknya *ot* sisa talinya bergantung panjang di punggung, ia akan melilitkannya di sekitar tubuhnya. Namun, tujuan utamanya ialah memamerkan kekayaan (*ot*). Sering kali ini adalah tukon yang segera akan dibayarkan (Den Haan 1955: 183). *Ot* itu mungkin merupakan jumlah seluruh penghasilan dari pesta babi sebelumnya, dan kalau demikian, *ot* sebanyak itu milik beberapa orang. Jadi, berbeda dengan barang-barang lain dalam tukon, di sini tidak ada (atau tidak ada lagi) fungsi menghias.

Akan tetapi, mungkin untuk mengadakan transaksi dengan barang-barang tukon yang lain, misalnya kalau menjual tanah atau menyewa pembunuh. Namun, di sini *ot* digunakan lebih sering dan lebih umum, seperti terlihat pada ikhtisar berikut.

Seperti sudah saya katakan, bahkan kalau menerapkan kriteria yang diperankan oleh uang dalam perekonomian modern, kita tanpa ragu dapat memandang *ot* sebagai uang. Mengenai barang-barang lain di dalam tukon, lebih baik disebut barang berharga dan bukan uang — meskipun dalam hal-hal tertentu digunakan juga sebagai sarana tukar-menukar.

Gigi anjing (*mindit*) adalah perkecualian sebab gigi anjing pun dapat diperlakukan sebagai uang — sebagai uang kecil, jelasnya 4 gigi anjing sama dengan 1 *ot*. Karena gigi taring seekor anjing ada empat maka nilai anjing adalah 1 *ot*.

Gigi itu digunakan untuk membayar barang-barang yang harganya kurang dari 1 *ot*, dan seperti *ot* gigi itu memenuhi kriteria uang seperti yang dikemukakan oleh Herskovits.

5.2 Rincian tentang *Ot*

Orang Muyu mengklaim bahwa *ot* itu tidak mempunyai asal usul alamiah. Kalau membicarakan hal ini, untuk "asal usul" digunakan kata pohon (*tree*), kata yang juga digunakan untuk

menunjuk keturunan menurut garis perempuan. Ini berkaitan dengan mitos tentang lahirnya *ot* dari seorang wanita (III.2.1). Tambahan persediaan *ot* baru katanya tidak mungkin, dan dibantah bahwa ada jalan-jalan alamiah yang dilalui *ot* baru untuk masuk ke daerah Muyu.

Tidak ada data tentang asal usul *ot* di daerah ini. Dikatakan¹ bahwa *ot* tersebut mungkin datang dari daerah di dekat muara Sungai Fly. Seorang informan di Kawangtset, yang lama tinggal di Mokbiran, menceritakan kepada saya bahwa banyak kulit kerang kauri terdapat di pantai di dekat muara Sungai Fly. Katanya pada zaman dahulu — sebelum terjadi kontak dengan "Barat" — orang-orang dari Mokbiran dan Amudipun telah "mengimpor" sejumlah besar kulit kerang itu, sudah digosok halus, dan digunakan sebagai hiasan. Oleh karena itu, dalam arti tertentu, orang Muyu biasa menemui *ot* baru, tetapi mereka menganggapnya tidak asli dan tidak menerimanya sebagai sarana tukar-menukar. Meskipun ada beberapa variasi yang dikenal, perbedaan-perbedaan antar*ot* itu hanya kecil. Hanya *ot* dengan bentuk dan ukuran tertentu yang diterima. Kecuali itu, *ot* diteliti keasliannya. Artinya, *ot* itu harus dikerjakan dengan cara tertentu, dan kelihatan tua — yang oleh orang Muyu disamakan dengan asli. Namun, kita dapat menduga bahwa sering *ot* baru menambah persediaan yang ada. Begitu kelihatan asli karena kehilangan cahaya kebaruannya, si pemilik tidak ragu-ragu untuk mengedarkannya. Informan yang sama juga menceritakan kepada saya bahwa *ot* itu dengan sengaja dibuat seolah-olah lama dengan cara membenamkannya di dalam abu di tempat perapian.

Jumlah *ot* relatif kecil — salah satu syarat yang harus dipenuhi kalau *ot* hendak berfungsi sebagai uang — dan untuk ukuran "Barat" nilai *ot* itu agak tinggi.

5.3 Penggunaan *Ot* dan Barang-Barang Berharga Lain

Daftar berikut dari transaksi tempat *ot* digunakan akan berguna untuk memberi gambaran tentang arti penting *ot* dan barang-

barang berharga lain sebagai alat tukar:

- Pembayaran tukon. Telah dibahas dalam I.5.3.
- Perdagangan babi dan daging babi.

Memelihara babi merupakan salah satu sumber *ot* paling penting. Babi dipelihara tidak untuk dikonsumsi sendiri, tetapi untuk dijual — di mana *ot* digunakan hampir secara eksklusif. Anak babi bernilai 1 atau 2 *ot*, tergantung jenis kelaminnya.

Menjual bagian-bagian dari babi besar dapat menghasilkan sampai 30 *ot*. Babi dipotong-potong menjadi bagian-bagian standar (kepala, kaki depan, tubuh, dan seterusnya) masing-masing dengan harganya sendiri.

- Membeli dan menjual semua barang-barang berharga lain yang termasuk dalam tukon. Kecuali busur, tembakau, gendrang, batu dengan kekuatan supernatural, dan anjing. Untuk keperluan itu hanya digunakan *ot*.
- Membayar pembunuh. Seperti sudah dikupas dalam 1.6.2., di samping *ot* dapat digunakan barang-barang lain yang berharga, seperti *wam*, *inam*, *yirip*, dan *tamat*.
- Kompensasi (lihat I.6.2.).
- Membayar pengobatan. Pengobatan terutama dibayar dengan *ot*, 1 *ot* untuk satu kali pengobatan.
- Pembayaran untuk pengajaran laku dan mantra dengan kekuatan supernatural.
- Jual beli tanah. Seperti sudah disebut di atas, di samping *ot*, *wam*, dan *yirip* dapat digunakan. *Inam* tidak dapat digunakan sebab pohon sagu tidak akan berisi.
- Mengangkat anak (I.1.1.). Untuk hal di samping *ot* dapat digunakan *inam*, *wam*, dan *yirip*.

Gigi anjing merupakan kategori tersendiri karena penggunaannya sebagai uang kecil, untuk barang-barang yang harganya kurang dari satu *ot*. Gigi anjing tidak hanya digunakan dalam tukon, tetapi juga untuk segala barang komoditas. (Den Haan

1955: 189), seperti terlihat pada daftar harga di bawah. (dalam lajur kedua dicantumkan harga dalam gigi anjing, kecuali kalau dinyatakan lain harga-harga itu untuk satu unit).

anak panah untuk burung	1
anak panah untuk babi	1
anak panah untuk ikan	1
kulit burung cenderawasih, lama	1
kulit burung cenderawasih, segar	2
koteka terbuat dari mangga liar	1
koteka untuk pesta	2
"noken" ukuran normal	1
"noken" ukuran ekstra besar	2
kantong sagu	1
buah kenari, setiap bungkus	1
kulit kayu untuk rok wanita, setiap ikat	1
tusuk dari batu (penghias hidung)	2

Di samping itu, gigi anjing dipakai sebagai pembayaran untuk hasil kebun, seperti pisang dan ubi. Hasil bumi seperti itu hanya dijual (dan tidak diberikan) kepada orang yang dalam perjalanan dagang, yang mendapat kesulitan pangan dan tidak mempunyai hubungan (kekerabatan) dengannya.

5.4 Arti Barang-Barang Berharga dalam Masyarakat Muyu

Dalam artikelnya tentang pesta babi, Den Haan berbicara tentang "siklus yang mewarnai kehidupan adat orang Papua di daerah ini yang mencekam sangat kuat, dan meliputi unit-unit babi — kulit kerang — wanita." (Den Haan 1955: 93). Oleh karena itu, perolehan *ot* di sini amat dikaitkan dengan pengumpulan tukon untuk mendapat wanita. Meskipun pengumpulan tukon itu memang memainkan peranan penting, pernyataan itu tidak menggambarkan arti peranan ekonomi barang-barang berharga

pada umumnya, khususnya *ot*. Ini sudah dikemukakan dalam studi Den Haan sendiri, yang mengatakan bahwa generasi tua juga mempunyai kepentingan dalam perubahan milik dari babi ke *ot*. Sebagai alasan kemungkinannya ia menyebut: melunasi utang tukon lama, sebagai pampasan untuk menyelesaikan permusuhan lama atau memperbaiki tindakan yang tidak adil, dan untuk membeli barang-barang seperti tembakau dan perhiasan. Ini juga jelas dari barang-barang yang dapat dibeli dengan *ot*, dan yang disebutnya dalam daftar harga (Den Haan 1955: 189). Daftar mengenai barang-barang berharga di atas juga membuktikan bahwa barang-barang tersebut sangat penting.

Penggunaan, barang-barang itu, terutama *ot*, untuk transaksi yang bukan perkawinan, adalah gejala yang mencolok dalam kehidupan sehari-hari orang Muyu. Yang sangat penting ialah penggunaan *ot* untuk membeli daging babi. Ketika tinggal di desa Muyu, orang sering mendengar bahwa penduduk mempunyai selera besar untuk daging babi. Kalau babi disembelih di desa, ceritanya terdengar di mana-mana, sering dibarengi keluhan bahwa orang tidak mempunyai *ot*. Terasa adanya suasana keinginan dan iri hati menghinggapi mereka yang (pada waktu itu) tidak memiliki *ot*. Hal yang sama berlaku meskipun tidak begitu kuat, dalam penggunaan *ot* untuk membeli tembakau. Dalam banyak aspek kehidupan orang Muyu, *ot* memainkan bagian penting.

Mutlak perlu untuk menyadari hal ini kalau kita ingin memahami hubungan antara *ot* dan barang-barang berharga lainnya yang termasuk tukon. Barang-barang tukon adalah perhiasan (*inam, wam, yirip, iwimutu*) atau alat-alat seperti kapak batu. Satu-satunya perkecualian ialah *ot*, yang bukan keduanya. Kita dapat bertanya apakah *ot* itu mempunyai tempat yang tradisional dalam tukon, suatu tempat yang menentukan nilainya. Kalau demikian, itu bertentangan dengan apa yang dikatakan di atas tentang penggunaan *ot*. Mengingat, antara lain, adanya tambahan barang-barang lain dalam tukon, dapat dikatakan bahwa dimasukkannya *ot* dalam tukon mempunyai alasan praktis: *ot* dapat digunakan sebagai uang. Tukon itu terdiri

atas barang-barang yang fungsinya tak ada kaitannya dengan tukon, dan *ot* tidak terkecuali dalam hal ini. Sementara itu sudah tentu, *ot* mendapat nilainya yang begitu besar untuk orang Muyu karena termasuk dalam tukon.

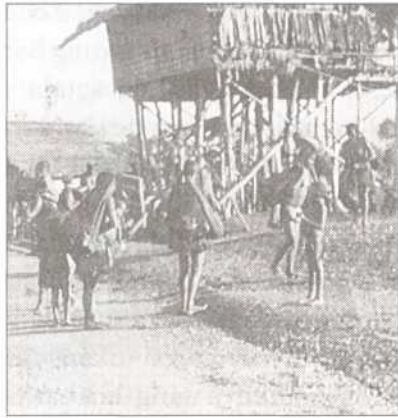
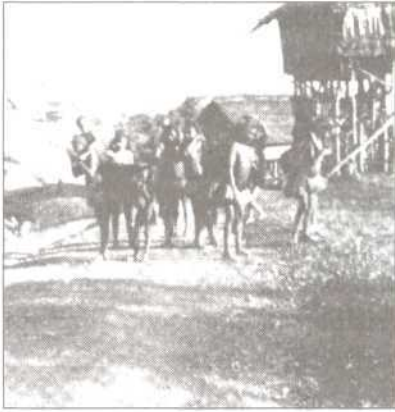
Jalan pikiran ini diperkuat oleh pernyataan-pernyataan orang Muyu kalau menghadapi keadaan di mana barang-barang tukon itu memang atau mungkin diminta kembali. Kalau barang-barang itu tidak ada lagi, dikatakan bahwa barang-barang itu "telah habis dimakan", misalnya kalau barang-barang itu diminta kembali sehubungan dengan perceraian. Kalau seorang istri melarikan diri dan mencari perlindungan pada kerabatnya, mereka akan mengembalikan, wanita itu dengan berkata, "Kami telah cukup makan." Ketika orang laki-laki dari Kawangtet dalam kasus di atas mengambil alih barang-barang berharga almarhum saudaranya dan ketika anak laki-laki saudaranya itu kembali dari Sorong, barang-barang tersebut tidak ada, dikatakan bahwa barang-barang itu sudah "dimakan habis". (II.4.2)

Persis seperti dalam masyarakat "Barat", pada suku bangsa Muyu uang memainkan peran penting dalam kehidupan individu. Ini terlihat dalam segala aspek kehidupan sehari-hari. Dalam mengulas sistem perkawinan saya sudah kemukakan konsekuensi-konsekuensi dari lembaga tukon untuk sistem itu — yang dimungkinkan oleh adanya uang dan barang-barang berharga. Dalam pembahasan saya di bawah ini tentang sistem perdagangan, pentingnya uang untuk sistem perdagangan akan jelas. Pembahasan tentang aspek religius akan memperlihatkan bagaimana bagian yang sangat penting tersebut ada hubungannya dengan lembaga *ot*.

6. Tukar-Menukar dan Perdagangan

6.1 Hadiah

Tidak ada hadiah tanpa ada hadiah kembali. Dalam beri-memberi selalu ada resiprositas (timbang balik). Kelembagaan yang bernama



Membawa hadiah berupa makanan untuk kerabat.

won dapat dipandang sebagai perkecualian. Seseorang memberi sepotong daging atau burung tanpa menerima sesuatu sebagai gantinya. Namun, sejak saat itu si pemberi dan si penerima saling menyapa dengan nama barang yang diberikan. Demikianlah "mata babi" dan "dubur kasuari" menjadi istilah atau nama panggilan di antara dua orang. Jadi, kenyataannya dapat dikatakan bahwa hadiah itu telah diimbangi dengan persahabatan. Menurut dua orang yang bersangkutan nama *won* itu tidak perlu didasarkan atas pemberian. Kalau orang bersama-sama mengalami atau melihat sesuatu, sejak itu mereka dapat saling menyapa dengan nama pengalaman atau barang yang mereka lihat bersama. Kepala desa Yibi dan seseorang dari Jemtan, yang bekerja bersama-sama di Sorong, saling memanggil *bòt kubun* (karang tinggi). Dengan berdiri di atas truk, kendaraan mereka menaiki tanjakan tinggi, dan mereka melihat bahwa puncaknya berupa sebetuk karang padas. Nama *won* itu digunakan sebagai ganti istilah kekerabatan, kalau ada hubungan kekerabatan. Nama-nama itu biasa sekali dalam hubungan antara menantu laki-laki dan ibu mertua, atau antara menantu laki-laki dan bapak mertua.

6.2 Tukar-Menukar Pangan

Keluarga inti Muyu terus-menerus menjalin hubungan tukar-menukar dengan beberapa keluarga inti lain, di mana hasil kebun merupakan sarana pertukaran. Kalau keluarga-keluarga inti yang saling berhubungan itu tinggalnya berdekatan, mereka saling membawa sedikit hasil kebun seperti dua sisir pisang atau dua-tiga buah keladi, pada interval waktu yang bervariasi dari dua sampai tiga minggu. Kalau *partner* dalam pertukaran itu lebih jauh tempat tinggalnya, barter terjadi tidak begitu sering, tidak lebih daripada sekali sebulan. Akan tetapi, jumlahnya lebih besar, misalnya sekaligus satu noken penuh hasil kebun atau lebih.

Pertukaran itu tidak terjadi secara langsung. Sebenarnya ini adalah hadiah *munop*. Seperti dikemukakan dalam pembahasan tukon (I.5.3.), *munop* berarti bebas atau hadiah. Sesuatu diberikan sebagai *munop* kalau tidak ditentukan bahwa ada barang yang diberikan sebagai imbalan; menunjukkan adanya rasa persaudaraan kepada yang diberi. Namun, tidak berarti bahwa tidak ada sesuatu yang diharapkan sebagai imbalan meski besarnya pemberian balik dan waktunya diserahkan kepada pihak yang diberi. Pemberian imbalan itu pada gilirannya mempererat hubungan baik.

Mereka yang mempunyai hubungan tukar-menukar seperti itu meliputi segala macam kerabat. Kepala desa Yibi menyebut sebelas orang (keluarga inti) yang mempunyai hubungan seperti itu dengan dia (keluarga intinya). Ia menyebut orang-orang itu *mbat*, *ate*, *amba*, *taman*, dan *nang*. Kecuali itu, ia sendiri atau istrinya membawa pangan dalam jumlah besar kepada seorang *mbat* (saudara perempuan istrinya) di Komera, dan kepada *nang* (RiSaMa) di Kunam.

Barter melalui pesta pangan adalah soal lain lagi. Pesta-pesta itu biasanya disebut *ánimànbòn* (harfiah: pesta pangan), atau *yòngbòn* (harfiah: pesta kebun). Namun, setiap pesta mempunyai nama sendiri, tergantung pada motif pesta. Daftar berikut menyebutkan pesta-pesta yang pernah diadakan di Yibi: *wànbòn* (pesta ubi), *yèmènbòn* (pesta keladi), *kunòmbòn* (pesta kenari), *áwènbòn* (pesta ketapang), *òbòn* (pesta tebu ikan), dan *òmbòn* (pesta sagu). Untuk pisang tidak ada pesta khusus seperti itu. Meskipun pesta-pesta itu dikenal di Kawangtet, hampir tidak pernah diadakan. Semakin ke utara artinya bertambah penting. Istilah *pesta* itu digunakan oleh orang-orang Muyu mengikuti istilah bahasa Indonesia: pesta. Karena tari-tarian dipertontonkan selama pesta itu maka upacara barter itu memang memiliki suasana pesta.

Kalau panen hasil kebun milik seseorang berhasil baik, sejumlah besar daripadanya disisihkan untuk pesta (dalam suatu

pesta ubi dibuat dua tumpukan, masing-masing kira-kira bergaris tengah 1 m dan tinggi 30 cm). Kemudian, tuan rumah mengundang seorang kerabat untuk lebih mempererat tali persaudaraan. Pada hari yang sudah ditentukan bersama, kerabat itu datang bersama dengan beberapa kenalan lain yang diundangnya sendiri. Tamu-tamu itu juga membawa pangan untuk si pemilik rumah, sering termasuk juga ikan dan ular. Si pemilik rumah mengusahakan agar pangan sudah siap menunggu kedatangan tamu, yang masuk sambil menari (*ketmon*). Pangan yang terkumpul ia serahkan dan nanti dibawa pulang oleh para tamu, yang mungkin membawa buah tangan yang senilai sebagai imbalan. Juga ada kemungkinan bahwa mereka para tamu itu kelak akan mengundang si pemilik rumah dalam pesta semacam itu. Pada petang hari diadakan tari-tarian. Pestanya hanya berjalan sehari.

Tamu-tamu itu tidak langsung membawa serta buah tangan sebagai imbalan, tetapi akan melakukannya kemudian, kita dapat menyebutnya pertukaran tertunda. Pemberian pangan ini juga disebut *munop*.

Adapun tukar-menukar binatang buruan besar (babi dan kasuari) sama saja sifatnya. Siapa saja yang berhasil menangkap salah seekor binatang semacam itu tidak memakannya sendiri, tetapi mengundang seorang kerabat, kepadanya ia memberi *munop* ini. Tamu dan kerabat-kerabat yang mendampingi datang di tempat binatang itu tertembak. Si pemilik rumah dan kerabat terdekatnya tidak langsung menikmati binatang tangkapannya. Malamnya daging binatang buruan diolah, dan orang-orang menyanyi. Ini disebut *bákum*. Kini, si tamu mempunyai kewajiban untuk memberi imbalan yang senilai. Di Yibi, kepala desa pernah menolak babi yang diberikan kepadanya secara demikian karena kesibukan pekerjaan tidak memberinya banyak waktu untuk berburu sehingga ia tidak mungkin memberi babi sebagai imbalan. Di sini pun kita lihat adanya pertukaran tertunda.

Pertukaran langsung terjadi dalam *yongbonbon* pada waktu penguburan jenazah, yang di Yibi disebut *káyut yongbonbon*.

Apabila seseorang meninggal dunia, kerabatnya mungkin minta atau malah kadang-kadang menuntut untuk mengubur jenazahnya. Mereka itu bukan kerabat dari keluarga intinya sendiri, tetapi sering dari trah lain. Dengan cara itu mereka memperlihatkan rasa cinta yang besar kepadanya. Beberapa waktu sesudah penguburan, keluarga almarhum/almahum biasanya anak laki-laki, saudara laki-laki atau ayah almarhum — akan mengundang mereka yang melaksanakannya ke *yongbonbon*. Tamu-tamunya — termasuk wanita-wanita, yang misalnya membantu menimbuni liang kubur, atau mencari daun sagu untuk membuat atap sebagai tutup — membawa bernoken-noken pangan (ubi dan pisang). Di kediaman tuan rumah setumpuk makanan yang masih belum dan sudah dimasak menunggu mereka, yang dikumpulkan olehnya dan oleh beberapa orang kerabat dekat. Tumpukan kedua berupa pangan yang dibawa oleh para tamu. Kedua tumpukan itu sama besarnya. Biasanya para tamu itu menginap. Sebelum mereka pulang, pangan yang dikumpulkan oleh tuan rumah dan pembantu-pembantunya dibagi rata di antara tamu sehingga mereka dapat pulang dengan membawa noken yang penuh. Begitu para tamu pulang, pangan yang mereka bawa dibagi antara tuan rumah dan pembantu-pembantunya. Pada suatu peristiwa *kayut yongbonbon* di Yibi yang kebetulan saya hadiri, ada sebelas tamu dan delapan pembantu tuan rumah.

Pada upacara perkawinan pun, dapat terjadi tukar-menukar pangan secara sama nilai antara kerabat mempelai laki-laki dan kerabat mempelai perempuan.

Dapat dikatakan bahwa cara-cara barter tersebut menjadi sarana mempererat hubungan kekerabatan. Barang-barang yang dipertukarkan adalah seharga. Saling memberi dan saling menerima pangan sungguh mempererat tali persaudaraan.

Perbedaan antara barter pangan yang dipaparkan di atas dengan barter "komersial" yang akan dipaparkan di bawah ini ialah bahwa yang terakhir menggunakan relasi dalam mengejar

tujuan yang lebih bersifat komersial, meskipun hal itu terjadi di dalam hubungan yang biasanya tidak bersifat komersial.

6.3 Tukar-Menukar Komersial

Bentuk barter yang bersifat komersial terjadi dengan menggunakan sarana tukar-menukar. Ada pertukaran tidak senilai yang berdasarkan uang atau barang-barang berharga yang dalam keadaan tertentu itu berfungsi sebagai uang. Dalam transaksi seperti ini orang yang ingin mendapatkan barang atau pengetahuan yang dikehendaki menukarnya dengan *ot*, gigi anjing atau barang-barang berharga lain. Atau, dilihat dari sudut yang berlawanan, dengan menukarkan barang dan pengetahuan yang diinginkan oleh orang lain, diperoleh barang-barang berharga yang ditawarkan oleh orang lain itu.

Dalam membahas uang, saya sudah menyebutkan syarat-syarat kemungkinan-kemungkinan terjadinya transaksi.

Ini membuktikan pentingnya perdagangan dalam kehidupan orang Muyu sebab baik dalam pikiran maupun dalam bersifat fisik, orang Muyu terus-menerus terlibat dalam perdagangan. Ia sibuk mengumpulkan uang dan barang-barang berharga, dengan menjual anak babi, daging babi, tembakau, busur, batu dan mantra dengan kekuatan supernatural, dan jasa (seperti penyembuhan dan pembunuhan bayaran), juga dengan mengawinkan wanita — semua dalam rangka pengeluaran modal yang sudah terkumpul untuk hal-hal yang diinginkan, seperti membayar tukon, atau membeli barang-barang dan jasa-jasa seperti di atas.

Melalui perdagangan, banyak orang, keluarga inti, trah, dan bagian-bagian daerah Muyu membangun hubungan tukar-menukar secara langsung atau tidak langsung. Dan itu tidak terbatas hanya pada sesama masyarakat Muyu, suku-suku bangsa tetangga juga terlibat. Luasnya jaringan pertukaran tidak langsung itu tidak diketahui, namun dari objek-objek yang dipakai dapat memberi petunjuk. *Wam* adalah kulit kerang yang agaknya

ditemukan di pantai selatan. Menurut orang Muyu, *inam* itu datangnya dari daerah pegunungan (Papua?). Kapak batu juga berasal dari daerah pegunungan, mungkin suatu tempat di sebelah barat Lembah Sibil.² Demikian juga batu yang memiliki kekuatan supernatural berasal dari pegunungan?). Dan kalau *ot* datang dari pantai selatan Papua, orang Muyu tentulah mempunyai jaringan perdagangan yang luas ke tenggara. Orang Muyu mengklaim bahwa mereka lebih kaya dalam hal *ot* daripada daerah-daerah di sebelah barat, utara, dan timur mereka. Menurut informan-informan dari Yibi, *ot* juga sampai ke daerah tinggi, ditukar dengan barang dagangan yang penting dari daerah itu. Sebaliknya, *ot* juga mengalir ke arah yang berlawanan, melalui penjualan anak babi dan busur — yang mengakibatkan terjadinya sirkulasi *ot*.

Meskipun dapat dicermati adanya tendensi umum dalam perdagangan ini, rute-rute dan kontak-kontak dagang dapat berbeda antara suatu trah dan keluarga inti yang satu dengan yang lain.

Dalam bagian tentang hubungan kekerabatan, sudah saya kemukakan pengaruh sistem perdagangan atas hubungan kekerabatan — antara lain dalam cara menghitung kekerabatan yang begitu luas, dengan adanya "kawin mengintil" (*following marriage*), dan adanya larangan perkawinan SiJaSa. Dalam perdagangan, kerabat sendiri dilihat sebagai pelanggan potensial, dan sebagai tempat pemberhentian dalam perjalanan jauh untuk menjual produk-produk yang di daerah sendiri tidak cukup banyak permintaannya. Dengan demikian, orang Muyu dapat menempuh jarak yang cukup jauh dari permukiman yang satu ke yang lain, sering ditemani oleh kerabatnya dari permukiman sebelumnya ke permukiman berikut. Misalnya, orang dari Tumutu dan Warungi bisa menjelajah sampai ke daerah antara Sungai Iwur dan Sungai Digul Timur. Orang dari Yibi bepergian sampai ke Mandobo di tepi Sungai Digul. Penduduk dari Tembutkim sering bepergian ke daerah di sekitar Gungung Maik. Kalau

ditarik garis lurus, jarak itu bervariasi antara 30 sampai 40 km. Luasnya hubungan-hubungan dagang telah dikemukakan dalam contoh yang diberikan di I.5.2. Setiap orang, setiap keluarga inti membangun relasi dan jalur perdagangannya sendiri.

Perjalanan dagang dilakukan mungkin untuk berbagai macam keperluan, misalnya menghadiri pesta babi. Orang Muyu banyak bepergian. Wanita biasanya ikut ke pesta babi, dan kalau tidak ada anak-anak yang harus diurus atau pemeliharaan babi yang menahan kaum wanita di rumah, mereka juga dapat ikut suami dalam perjalanan — kecuali kalau berbahaya.

Meskipun barter yang kita bicarakan ini bersifat komersial, faktor-faktor nonkomersial juga masih terlihat. Sering orang hanya mau membeli dari kerabat, atau lebih persis lagi dari kerabat yang mempunyai hubungan baik. Kadang-kadang hubungan kekerabatan digunakan untuk memperlulus transaksi. Pada waktu "saudara perempuannya" (RiSiMa) meninggal, kepala desa Yibi minta dikirim babi atau *ot* kepada suami almarhum dengan janji akan dikembalikan kelak, tetapi pembayaran kembali itu tidak pernah terlaksana. Ketika ia di kemudian hari ingin menukar kapak dengan *ot*, ia melihat dalam hubungan ini suatu kesempatan baik untuk menjual kapak kepada *mbatnya* sebab ia tidak lagi harus memberi imbalan untuk *ot* atau babi yang diterimanya sewaktu kematian saudara perempuannya itu.

Suatu tukar-menukar eksklusif terjadi dalam pesta babi, di mana orang menjual produk mereka kepada siapa saja yang berminat.

6.4 Utang

Dalam bagian tentang main hakim sendiri (I.6), tidak melunasi utang disebut sebagai salah satu motif terjadinya pembunuhan. Peristiwa ini di banyak tempat sering terjadi. Di samping barang-barang berharga yang tersimpan di *yowotannya* (kantong tenunan

yang berisi uang dan barang berharga), setiap orang Muyu mempunyai sederet barang berharga yang dapat ia tuntutan dan juga sederet utang yang harus ia bayar. Ini dapat terjadi karena sewaktu kawin ia belum membayar (sebagian) tukonnya; karena membeli barang dagangan secara kredit atau juga karena tidak memberi kompensasi.

Daftar terlampir dari anggaran kredit dan debit yang menjadi tanggungan kepala desa Yibi ini semoga memberi gambaran tentang luasnya hubungan utang piutang semacam itu.

Total kreditnya 81 *ot* dan total debetnya 55 *ot*.

Rekening Kredit

Desa peminjam	Nilai dlm. <i>ot</i>	Barang terjual	Sapaan peminjam dalam istilah kekerabatan
Jemtan	6	1 kapak ³	<i>taman</i>
Kobomtan	6	1 kapak	<i>amba</i>
Inggimbit	6	1 kapak	<i>ate</i>
Anggutbin	2	1 anak babi	<i>taman</i>
	4	1 anak babi	
	2	2 parang	
Arimko	2	1 kapak	<i>ate</i>
Kurungkim	4	1 parang	<i>taman</i>
	4	1 <i>yirip</i>	
Kimki	5	1 parang	<i>taman</i>
	1	tembakau	
Kunam	1	1 anak ayam	<i>mom</i>
Yeteram	1	kawat untuk jebakan babi atau kasuari	<i>ambang</i>
Yetemot	2	<i>inam</i>	<i>taman</i>
Kawangtet	1	busur	<i>monggop</i>

Ninati	6	1 kapak	<i>mbat</i>
	4	1 kapak	
	1	tembakau	
	2	<i>inam</i>	
	2	paha kaki depan babi	
Konontetput	5	1 babi	<i>mbat</i>
Katanam	1	1 kepala babi	<i>ambe</i>
Woropko	2	pinjaman	<i>monggop</i>
Yibi	1	daging babi	<i>amba</i>
	4	<i>yirip</i>	<i>ambe</i>
	1	anak babi	<i>taman</i>
	1	daging babi	<i>taman</i>
	2	daging babi	<i>taman</i>
	1	daging babi	<i>amba</i>
	1	daging babi	<i>mbat</i>

Rekening debet

Desa	Nilai	Barang yang	Sapaan peminjam
peminjam	dlm. ot	terjual	dalam istilah kekerabatan
Yibi	1	daging babi	<i>taman</i>
Komera	48	tukon istri ketiga	<i>mbat</i>
Timka	2	daging babi	<i>amba</i>
Kunam	2	daging babi	<i>mom</i>
Woropko	1	daging babi	<i>taman</i>
Yetemot	1	daging babi	<i>amba</i>

Tidak setiap orang Muyu begitu besar utang piutangnya, tetapi juga tidak ada yang tidak punya. Hubungan utang itu berada dalam konteks hubungan kekerabatan.

Dapat kita katakan bahwa karena kelembagaan kredit itulah maka jumlah uang yang beredar "di dalam pikiran" lebih besar daripada jumlah yang nyata-nyata beredar di daerah Muyu. Sampai sejauh ini jumlah uang yang beredar fleksibel dan elastis.

Kalau kadang-kadang utang ditagih dengan jalan kekerasan, si peminjam boleh jadi pula berusaha memperoleh bayaran dari yang meminjam kepadanya sehingga ia dapat melunasi kewajibannya. Dengan demikian reaksinya berentet.

Apabila seseorang meninggal dunia utang piutangnya sedapat mungkin diselesaikan. Dalam beberapa hal pewaris yang sah harus *meneken* utang baru agar dapat membayar utang almarhum. Namun, tagihan kadang-kadang hilang kalau pewaris yang sah tidak mengetahuinya. Karena alasan inilah sering muncul perilaku menunda-nunda pengembalian utang kepada orang lanjut usia, siapa tahu dapat meraih "pemutihan" tersembunyi.

Dalam membahas tukon, sudah saya kemukakan bahwa suatu tagihan akibat tukon yang tidak dibayar (atau baru dibayar sebagian) sering diamankan dengan menuntut tukon yang masih akan diminta untuk anak perempuan si peminjam yang belum kawin. Sebuah kasus kepala desa Kawangtet membantu melunasi utang seseorang yang meninggal dan punya anak perempuan berumur kira-kira 14 tahun. Tukon untuk anak itu kelak akan diterimanya.

Menagih utang adalah suatu pekerjaan yang memerlukan banyak kesabaran, waktu, dan perjalanan. Debitur (si peminjam) harus selalu didesak untuk membayar, dan kadang-kadang orang akan menjual sesuatu kepadanya, sekaligus menerima pembayaran utang.

Kalau debitur itu kerabat dekat dan krediturnya belum kawin maka debitur bisa menolak klaim tersebut dengan menye-



Bangunan upacara, *atatbon*.



Pancang untuk pesta: babi-babi yang baru saja dibunuh.

but jumlah tukon kreditur yang pengumpulannya kelak memerlukan bantuannya. Ini berarti kreditur dapat menunggu.

Orang Muyu juga berkata bahwa menagih utang memerlukan kekuatan. Wanita dan laki-laki usia lanjut tidak mampu melakukannya dan oleh karena itu mereka banyak kehilangan. Kalau perlu — kalau orang kehabisan kesabaran dan utangnya sendiri dalam bahaya — orang harus dapat memperkuat tuntutannya dengan sedikit paksaan, atau mengancam si kreditur dengan anak panah untuk memaksanya membayar.

7. Pesta babi

Menurut tema buku ini, pesta babi seharusnya kita bahas di bagian depan tentang pertukaran dan perdagangan. Namun, lantaran begitu penting pesta babi itu dalam kebudayaan Muyu maka pantaslah dibicarakan sebagai bagian tersendiri.

Ada dua jenis pesta babi, *awònbòn* sederhana dan *átàtòn* yang lebih mewah. Perbedaan-perbedaan khas yang disebut-sebut orang Muyu ialah bahwa pada *atatbon* digelar tarian *ketmon*, banyak dikunjungi penonton, dan bahwa pembeli harus membayar tunai. Namun, tentang penggunaan kekuatan supernatural, katanya tidak berbeda. *Awonbon* biasanya diorganisir oleh satu keluarga inti saja, dan hanya membutuhkan satu atau dua ekor babi — yang dengan sendirinya membatasi jumlah tamu. Meskipun babi yang disembelih itu tadinya dipelihara untuk dimakan, dan oleh karena itu dagingnya harus dibayar, menurut maksudnya pesta ini sangat menyerupai pesta-pesta pangan yang sudah dipaparkan di depan. Pesta ini dinamai seperti nama pesta-pesta pangan, yang dapat berarti bahwa orang Muyu, setidaknya sejak awal, menyadari persamaan itu.

Pada hakikatnya *atatbon* adalah suatu peristiwa pesta di mana beberapa orang — biasanya dari trah yang sama — bergotong-royong membunuh babi-babi yang mereka pelihara, dan menjual dagingnya untuk α kepada kerabat yang mereka un-

dang. Pada gilirannya tamu-tamu itu mengundang kerabat mereka sehingga pesta itu mendapat banyak pengunjung, beberapa di antaranya datang dari jauh. Dalam studinya yang ekstensif, Den Haan memberi gambaran memadai tentang *atatbon* ini (Den Haan 1955). Ia memperkirakan bahwa suatu pesta dengan 15 ekor babi menarik 3.000 pengunjung (Den Haan 1955: 104). Babi-babi yang dibunuh untuk satu dan lain pesta jumlahnya bervariasi. Pada tahun 1954 di Kawangtet diselenggarakan empat pesta, masing-masing dengan 3 sampai 10 babi. Den Haan menyebutkan bahwa di daerah Muyu⁴ pada suatu tahun (1949?) jumlah rata-rata babi yang dibutuhkan untuk setiap pesta ialah 15 ekor, tetapi ada laporan lain yang menyebutkan beberapa pesta menghabiskan sampai 30 ekor.

Persiapan pestanya memakan banyak tenaga. Untuk menerima para tamu harus dibangun penginapan, sedangkan sagu dan makanan lain harus pula dikumpulkan. Banyak bagian hutan harus dibabat, baik untuk penginapan maupun untuk bangunan upacara — disebut *atatbon* seperti pestanya sendiri — maupun untuk lapangan pesta. Lapangan pesta dan banyak jalan yang menuju ke sana harus dibersihkan sehingga memberi kesempatan kepada para tamu untuk datang sambil menari *ketmon*. Di samping usaha-usaha tersebut, yang mempunyai hajat juga harus membiayai beberapa ekor babi keramat, untuk keperluan meng-erahkan kekuatan supernatural demi suksesnya pesta. Kadang-kadang persiapan itu dapat memakan waktu bertahun-tahun (bandingkan Den Haan 1955: 105—106). Persiapan ini tidak selalu berjalan lancar karena bisa jadi diinterupsi oleh hal-hal lain yang juga penting, seperti penguburan kerabat yang jauh tempat tinggalnya, menagih utang, menangkap ikan kalau air sedang surut, menghadiri pesta-pesta lain, dan yang terpenting urusan hidup sehari-hari yang selalu kembali.

Menurut orang Muyu, motif utama untuk pesta seperti itu ialah pembayaran tunai untuk daging yang dijual (bandingkan Den Haan 1955: 101). Menurut laporan, karena tujuan inilah

mereka mau bersusah payah. Pendapat yang beredar di Yibi ialah bahwa kepada tuan rumah yang telah berusaha begitu keras adalah sangat wajar ia mendapat pembayaran secara tunai. Mengingat luasnya hubungan utang piutang, dan segala jerih payah yang berhubungan dengan penagihannya, motif ini agaknya realistis. Penerapan kekuatan supernatural pun terutama dimaksudkan untuk lebih meyakinkan lagi bahwa pengujung pesta membayar secara tunai.

Akan tetapi, ini belum menjelaskan motif para tamu. Kewajiban kepada tuan rumahlah yang menyebabkan mereka menerima undangannya. Meskipun transaksi barter itu sebagian besar bersifat komersial, seperti begitu banyak hubungan orang Muyu lainnya, transaksi itu pun memuat prinsip resiprositas (timbang balik). Sebab kebanyakan pembeli terbukti sebelumnya sudah menjual sesuatu kepada tuan rumah, yang memberi mereka kewajiban untuk membantunya dengan cara membeli daging yang ia jual.

Daftar penjualan yang berikut dari salah seorang tuan rumah pada suatu pesta babi di Kawangtet mengilustrasikan hal ini. Itu sebabnya ia dapat menjual bagian mana dari babi, kepada siapa (istilah sapaan kekerabatan) dan dari desa mana.

1. *mbat*

dari Kawangtet; kepala, dada, 2 paha depan, 12 *ot*. Pembeli ini merencanakan mengadakan pesta babi, di mana peranannya akan terbalik.

2. *taman*

dari Kawangtet; bagian belakang, 8 *ot*. Si tuan rumah pernah membeli daging dari dia seharga 7 *ot*.

3. *taman*

dari Kawangtet; dada, 6 *ot*. Pembeli ini sama-sama ikut menyelenggarakan pestanya, di mana pada gilirannya nanti ia akan menjual sesuatu dengan harga yang sama.

4. *ate*

dari Minipko; kaki belakang, 3 *ot*. Kompensasi untuk anak babi yang dijualnya kepada tuan rumah, dan sekarang harus membeli sepotong daging yang seharga.

5. *konim*⁵

dari Woman; kaki depan, 3 *ot*. Di pesta yang akan diadakan oleh kepala desa Woman, tuan rumah yang sekarang harus membeli sepotong daging yang seharga.

6. *monggop*

dari Kanggim; kepala, 8 *ot*. Dalam pesta babi sebelumnya tuan rumah yang sekarang telah membeli kepala dan kaki depan seharga 10 *ot*.

7. *mbat*

dari Kanggim; bagian belakang, 8 *ot*. Situasinya sama dengan No. 3.

8. *monggop*

dari Minipko; kaki depan, 3 *ot*. Situasinya sama dengan No.4.

9. *mom*

dari Kanggim; kaki depan, 3 *ot*. Pembelian balasan.

10. *konim*

dari Yetemot; babi utuh, 12 *ot*. Dijual atas permintaan mereka kepada kerabat istri. Tidak ada janji untuk transaksi tukar-menukar dengan mereka sebelumnya.

11. *mbat*

dari Kawangtet; dada, 6 *ot*. Banyak penjualan sebelumnya kepada tuan rumah yang sekarang, jumlah 24 *ot*.

12. *mbat*

dari Kawangtet; babi utuh, 18 *ot*. Penjualan sebelumnya 4 *ot* kepada tuan rumah yang sekarang, yang hendak ditolong oleh iparnya.

Dari semua transaksi di atas, hanya nomor 10 terbukti bukan tukar-menukar. Yang lain semuanya adalah tukar-menukar langsung atau tertunda. Orang Muyu sendiri menyebut tukar-menukar itu *màmàn-màmàn* atau dalam bahasa Indonesia dialek Irian: baku tukar).⁶

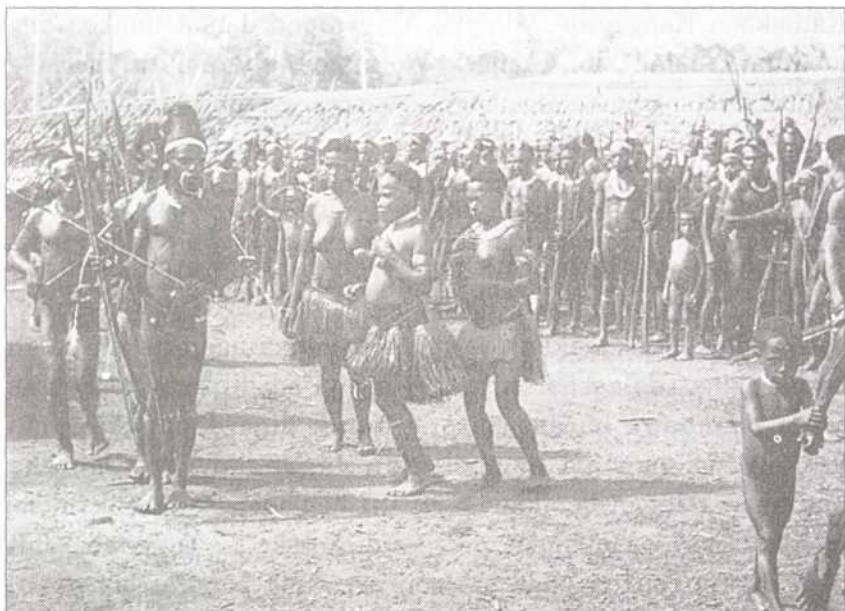
Seperti kita lihat, pesta babi itu mempunyai tempat dalam jaringan hubungan tukar-menukar yang ada. Dapat dikatakan bahwa dengan sekali pukul tuan rumah menerima uang untuk tagihan-tagihannya dengan menjual daging babi, dan juga berhasil menerima pembayaran utang-utangnya. Jadi, dengan mengadakan pesta ini ia mengumpulkan banyak *ot*, yang pada gilirannya dapat digunakan untuk ikut lagi dalam tukar-menukar.

Daftar penjualan di atas disusun mendahului pestanya. Demikian juga pertukaran besar-besaran dalam pesta itu telah diatur sebelumnya: mengenai daging babi yang terjual antara para tamu dan tuan rumah, dan antara tamu-tamu sendiri. Ketika mengundang orang ke pesta, tuan rumah membawa seikat kecil kue sagu yang melambangkan bagian-bagian babi yang ingin ia jual kepada mereka. Kepala desa Kawangtet diundang oleh *taman*-nya dari desa Mandobo di Kaikibinop, yang membawa empat ikat sagu, sebagai ganti kepala babi jantan seharga 5 *ot*, dua kepala masing-masing seharga 6 *ot*, dan sebatang kaki seharga 2 *ot*. Kepala desa itu diharap akan membeli kepala yang berharga 5 *ot*, dan sebatang kaki, dan memberikannya masing-masing kepada tuan rumah dan kepada kepala desa Kaikibinop. Sebagai gantinya ia akan menerima sebagai hadiah salah satu dari dua kepala yang berharga 6 *ot*. Ia diharapkan memberikan kepala itu kepada sesama tamu dari Kawangtet, yang akan membeli kepala babi lainnya yang berharga 6 *ot* itu, bersama dengan yang diberikan kepadanya.

Tukar-menukar daging babi, dan tukar-menukar serupa dari makanan yang sudah diolah itu setelah kedatangan tamu, tidak lain bertujuan untuk membangun dan memperkuat hubungan. Tukar-menukar pangan antara para tamu dan tuan rumah mem-



Kedatangan tamu-tamu di lapangan pesta.



Tarian *ketmon* dipertunjukkan oleh pendatang-pendatang baru.

punyai fungsi sama. Para tamu memberi ikan asin, daging kuskus yang dikeringkan, dan ular hidup kepada tuan rumah, yang lalu dibalas dengan sagu dan pisang (Den Haan 1955: 186).

Hanya tamu asli — diundang langsung oleh tuan rumah — menjadi pembeli. Mereka ini merupakan minoritas kecil dalam pesta, semua tamu yang lain merekalah yang mengundang. Tamu-tamu asli itu membagi-bagikan secara gratis daging yang mereka beli itu di antara tamu-tamu yang mereka bawa. Dan apabila salah seorang di antara tamu-tamu itu kelak di sebuah pesta menjadi pembeli, mereka diharapkan dapat memberi hadiah imbalan yang seharga (Den Haan 1955: 103). Dengan demikian, ada tamu-tamu dari banyak permukiman.

Dalam pesta di Kawangtet, yang daftar harganya telah dibuat di atas, dan di mana sepuluh ekor babi telah disembelih, hadir tamu-tamu dari 23 desa. Lima belas di antaranya berasal dari daerah di sekitar Kawangtet: Jononggo, Woman, Yiptem, Mana, Kanggim, Metomka, Namas, Mokbiran, Yetemot, Onokbitan, Kamakbon, Kanggewot, Minipko, Amupdipun, dan Metemko. Yang lebih jauh, ialah Yibi, Komera, Warumgi, dan Tumutu. Seorang tamu dari Kanggim telah mengundang orang-orang dari Upecetko, yang selanjutnya mengajak orang-orang dari Amupkim. Yang terakhir ini membawa tamu dari Woropko, yang datang dengan orang-orang dari Tawanokpit.

Sedikit sekali di pesta babi orang datang atas kemauan sendiri, tanpa undangan. Kelompok "terlantar" tidak membeli bahkan juga tidak makan daging. Motif kedatangan mereka ialah berpartisipasi dalam barter besar yang terjadi di pesta itu. Semua tamu membawa barang-barang untuk diperdagangkan dan berkeliling mencari pembeli dan dagangan yang mereka butuhkan. Dengan demikian, pesta itu menjadi pasar untuk tukar-menukar perhiasan, busur, rok jerami, koteka, anak panah, rajut pengangkut (noken), dan sebagainya, yang bersifat komersial murni (Den Haan 1955: 188—189).

Akan tetapi, karena digelar tari-tarian maka pesta babi itu tetaplah suatu pesta meskipun ada kegiatan-kegiatan komersial. Tarian itu dilakukan sejak awal pesta: waktu para tamu memasuki lapangan pesta mereka menarikan *ketmon*. Ini suatu tarian dengan banyak variasi yang menggambarkan segala macam kegiatan dan objek, seperti menangkap ikan, sebatang pohon di sungai yang timbul tenggelam di arus sungai; pohon buah-buahan dengan buah yang sedang berjatuh, perang. Pada petang hari diadakan segala jenis tarian, di lapangan pesta atau di dalam rumah. Orang Muyu berkata, "Itu dikerjakan untuk menyenangkan hati para tuan rumah karena mereka telah kerja begitu keras untuk mengadakan pesta." Tari-tarian itu, perhiasan tubuh, hiruk-pikuk yang luar biasa, bertemu kerabat yang lama tidak jumpa, ini semua menimbulkan suasana pesta di pasar (Den Haan 1955: 183, 186). Banyak orang datang hanya untuk melihat dan menikmati tontonannya saja.

Dengan demikian pesta-pesta tersebut mengumpulkan orang dalam kelompok-kelompok besar untuk beberapa hari, termasuk orang-orang dan kelompok-kelompok yang saling bermusuhan. Segera setelah hampir semua tamu tiba, diucapkan pidato untuk mereka oleh pemimpin tuan rumah atau oleh salah seorang tamu, yang memperingatkan mereka agar jangan berkelahi karena permusuhan lama, juga tidak untuk menagih utang, atau mengganggu istri orang lain, atau mencuri. Pendek kata, untuk membantu membuat pesta itu sukses, sambil menanggihkan permusuhan dan penagihan sampai pesta usai, hingga tiba waktu setiap orang kembali ke permukimannya yang relatif terpencil. Dalam waktu singkat banyak terjadi transaksi, peredaran uang makin cepat, suatu peristiwa sosio-ekonomi yang penting telah berlangsung.

Sulit untuk dikatakan seberapa sering pesta-pesta itu diadakan. Informan-informan saya berkata bahwa orang Muyu selama hidupnya tidak lebih dari dua kali mengadakan pesta (tidak terhitung di mana ia menjadi tuan rumah pembantu). Ini



Selama pesta babi orang yang lebih tua memperingatkan masyarakat untuk menghindari penyebab kesukaran dan bekerja sama agar pesta dapat berjalan sukses.

barangkali berarti bahwa trah mengadakan pesta setiap lima atau sepuluh tahun. Trah besar tentunya mengadakan pesta lebih sering daripada yang kecil.

Dalam bab berikut akan saya bahas aspek supernatural yang paling penting dari pesta-pesta tersebut.

Catatan

- 1 Oleh Asisten-Residen L.G. Boldingh, dalam suratnya No.871/30, tanggal 22 Maret 1949 kepada, Kepala *Onderafdeling* Boven Digul. Surat ini tentangot. Menurut F.A. Champion, kepala distrik di Daru, kerang kauri itu tidak ditemukan di dekat muara Sungai Fly, tetapi di pulau-pulau di Selat Torres, dan di karang-karang di bagian Timur Papua.
- 2 Menurut data dari De Groot, seorang insinyur, kapak-kapak batu dibuat di suatu tempat yang jaraknya 3—4 hari jalan kaki sebelah barat Lembah Sibil. Hal ini disebut dalam laporan dari ekspedisi emas tahun 1939 yang dipublikasikan dalam *De Ingenieur in Nederlandsch-Indië*, vol. 7, No. 9, September 1940.
- 3 Kapak-kapak besi ini ia peroleh sewaktu bekerja di Sorong.
- 4 Daerah ini nantinya menjadi *onderafdeling* Muyu.
- 5 *Konim* adalah istilah yang sama artinya dengan *ate*.
- 6 Istilah ini juga dipakai dalam perkawinan bertukar saudara perempuan.

Bab III

Aspek-Aspek Religius

1. Makhluk Halus

Mempelajari aspek-aspek religius kebudayaan Muyu terungkaplah bahwa di daerah itu tidak ada uniformitas (keseragaman). Tidak hanya nama makhluk-makhluk halus yang berbeda, tetapi juga mitosnya, praktek perdukunannya, dan pendapat tentang di mana roh-roh halus itu berdiam. Ini tidak mengherankan, mengingat jumlah orang Muyu, tempat tinggal yang terpencar-pencar, terbukanya struktur trah, kontak-kontak alami dengan kebudayaan lain (termasuk yang dari luar daerah Muyu), sistem perkawinan, dan cara pengetahuan tentang alam supernatural itu ditularkan.

Namun, terlepas dari perbedaan-perbedaan itu, ada juga tendensi ke arah konformitas, saling menyesuaikan, dan saling mengadopsi. Tendensi ini sebagian dapat diterangkan oleh sistem hubungan-hubungan di dalam masyarakatnya, suatu sistem yang menyebabkan banyak orang saling berkontak secara langsung ataupun tidak langsung.

1.1 Komot, Penguasa Binatang Liar

Baik di Yibi maupun di Kawangtet, Kómòt adalah salah satu makhluk halus paling penting di dalam mitologi. Dikatakan

bahwa ia itu bukan manusia, juga bukan arwah (*tawat*) orang mati. Tidak diketahui bagaimana wujudnya, tetapi ia disamakan dengan angin. Dan dikatakan bahwa Komot itu adalah burung pemangsa yang menangkap ikan. Dialah yang mengatur kehidupan orang Muyu bagaimana keadaan sekarang. Dia juga dikatakan telah menciptakan matahari, tanah, pulau-pulau, dan binatang-binatang, dan itu dikerjakannya tanpa mengeluarkan tenaga sama sekali: yang dibuatnya hanyalah memikirkan sesuatu, dan terciptalah apa yang dipikirkan itu. Mitos tentang Komot digambarkan terjadi pada zaman purba, dan menerangkan bagaimana segala sesuatu terjadi dan mengapa tindakan-tindakan tertentu dikerjakan: ada mitos tentang pembuatan rumah orang Muyu, asal mula adanya jebakan babi, liana (tumbuh-tumbuhan menjalar) di hutan, hasil kebun, siang dan malam, perahu, dan cara mengobati sakit gigi, luka di kaki, serta macam-macam penyakit.

Dalam mitos itu Komot mempunyai musuh, atau lebih tepat sederetan musuh, yang disebut *Triòknát* di Yibi, di Kawangtet *Iyòknát*. Ini juga nama sejenis udang. Mereka itu *RaSi*, *mong-gopnya*. Mereka itu berlaku kurang ajar, membantahnya, dan menipunya. Ketika mereka tidak segera percaya kepadanya, Komot menghukum kekurangajaran dengan memberi mereka nasihat yang salah dan ini menimbulkan kesulitan-kesulitan bagi mereka, bahkan penyakit dan kematian. "Permainan" antara Komot dan *Triòknát* mengakibatkan muncul barang-barang seperti sekarang, atau hal-hal yang seharusnya dikerjakan. Saya menggunakan istilah "permainan" karena situasi-situasi itu mengandung unsur permainan kreatif, yang dapat membuat orang Muyu tertawa riang.

Komot dikatakan berdiam di *Birimtetkapa*, sebuah tempat keramat (*ketpon*), suatu kisaran air di Sungai Birim beberapa jam perjalanan ke timur Kungkim masuk wilayah Papua Nugini. Setidak-tidaknya kata orang, di sanalah ia berdiam di zaman purba. Sekarang katanya bahwa ia tinggal di mana-mana.

Untuk menggambarkan mitos-mitos tentang Komot, saya akan menyajikan rangkuman. Tiga di antaranya, yaitu

1. Mitos tentang asal usul rumah Muyu. Komot membangun rumahnya dengan menggunakan rotan untuk sambungan-sambungannya. Iyoknat datang melihat bagaimana rumah itu dikerjakan, dan Komot menerangkan. Ketika Iyoknat tidak mempercayainya, Komot menyuruhnya menggunakan daun-daun *kòmtuk*, yang menyerupai daun nanas. Kini Iyoknat percaya kepadanya dan membangun rumah dengan cara itu, dengan mengolesi sambungan-sambungannya dengan lilin. Kemudian, seluruh keluarga Iyoknat berkumpul untuk menari di dalam rumah. Namun, sementara mereka menari, rumahnya ambruk dan mereka mati terbunuh. Sejak saat itu, rumah-rumah dibangun dengan menggunakan rotan.
2. Mitos tentang zinah dan pemeliharaan babi. Ketika istri Komot, Wuk (atau Wukon) berjalan ke sana kemari telanjang saja, timbul rasa berahi pada Iyoknat (*monggopnya Komot*). Saat itu Komot sendiri sedang mengadakan persiapan untuk pesta babi dan Iyoknat tinggal di rumah, pura-pura sakit. Namun, Komot berpesan kepada pucuk kuntum pohon pisang (*mánggèp*) untuk memberitahukan dia kalau-kalau Iyoknat melakukan sesuatu yang jahat. Pada malam hari Iyoknat menakut-nakuti Wuk dengan melempar-lemparkan batu kerikil, dan kemudian mengatakan bahwa itu tangan jahil makhluk halus. Ia berhasil membujuk Wuk dengan menawarkan perlindungan, kemudian ia menodainya. Manggep — pucuk kuntum pohon pisang itu — lalu berubah rupa menjadi burung dan berteriak "Mom-a, mom-a, Iyoknat berzinah dengan istrinya". Komot pulang dengan hati panas membawa anak panah di dua wadah: yang satu untuk dibidikkan terhadap babi keramat, dan satunya untuk babi biasa, dan menembakkan semuanya. Ada babi-babi yang langsung terbunuh, lainnya melarikan diri dan harus dikejar

ke dalam hutan, sampai mereka ditemukan telah mati. Ada babi yang tertembak dan tetap hidup dan selamat. Sejak saat itu, kalau wanita yang memelihara babi mengadakan hubungan di luar perkawinan, babinya lari. Mitos ini juga menerangkan apa sebabnya kalau orang berusaha menembak babi, babinya tidak ditembak mati sekaligus. Mitos ini diceritakan di Kawangtset.

3. Mitos tentang pengobatan luka di kaki. Trioknat telah mengawini anak-anak perempuan Komot, Wukon dan Beromkon, yang telah membuatnya sakit dengan cara mengolesnya dengan darah haid. Komot telah menyembuhkannya dengan menggunakan *waruk* (kekuatan supernatural). Kemudian Trioknat ingin membuat perhitungan terhadap wanita-wanita itu. Ia menyuruh mereka pergi ke sungai untuk menangkap ikan dan udang. Dengan bersembunyi di bawah permukaan air ia membidik kaki salah seorang dari mereka, yang menimbulkan luka yang makin lama makin besar. Si korban tidak tahu bagaimana ia sampai terluka, dan Trioknat akan mengobatinya. Ia mengumpulkan setiap orang dan mereka mulai saling menuduh telah melakukan *mitim*. Kemudian mereka menari-nari sampai matahari terbit, dan akhirnya mereka menggosok di sekitar luka dengan tanah, sampai sembuh. Cara itu masih terus digunakan untuk luka-luka di kaki. Ini disebut *kibintàtèri* atau *kibintàbòn*. Orang-orang yang dicurigai dikumpulkan, mereka saling menuduh dan menari-nari semalam suntuk.

Komot sangat penting untuk perburuan. Orang Muyu juga menggambarkannya sebagai yang menguasai binatang buruan. Dikatakan, bahwa kalau Komot menembakkan anak panahnya ke jurusan tertentu, di sanalah terdapat binatang buruan. Kalau ternyata orang tidak menangkap apa-apa dikarenakan Komot tidak memberi mereka apa-apa. Namun, ada orang-orang yang dapat minta bantuannya dengan menggunakan mantra tertentu yang menjadi miliknya

pribadi, dan karena itu tidak diketahui umum. Pengetahuan seperti itu mungkin diperoleh dari ayah atau kerabat lain (SaPa, Sa, SaMa) atau dengan membeli dari kerabat dekatnya.

Di Muyu selatan Komot disebut Wóé (kata informan-informan dari Imko dan Amudipun). Orang Muyu yang mengenal kedua nama itu biasanya memastikan kepada kita bahwa Komot dan Woe itu satu makhluk yang sama. Wóè pun erat hubungannya dengan perburuan. Kalau ia menembakkan anak panahnya ke jurusan tertentu, di sana akan terdapat binatang buruan. Bintang yang jatuh (meteor) adalah anak panahnya. Di Kawangtet informan saya mula-mula berkata bahwa Wóè dan Komot itu makhluk yang sama, tetapi belakangan ia berpendapat bahwa Wóè itu lain karena ia juga dapat menjadi makhluk jahat yang menembakkan anak panahnya kepada manusia. Sebuah mitos tentang dia menceritakan apa yang terjadi ketika ada orang yang berzinah dengan istrinya, yang berjalan kian kemari dengan telanjang. Ini terjadi ketika Wóè sedang menyiapkan pesta babi di tempat keramat Kimiyarum di dekat Metomka. Wóè diberi tahu tentang ini, dan memanah binatang-binatangnya secara random. Dalam cerita ini Wóè sebenarnya adalah burung pemangsa Ontípá, dan istrinya adalah burung cenderawasih Ondòkòk. Penjahatnya adalah biawak Ayáwátání. Dikatakan bahwa istri Komot, Wuk telah berubah rupa menjadi kasuari. Antara cerita ini dan cerita kedua tentang Komot di atas, terdapat persamaan dan perbedaan. Mitos yang terakhir menceritakan bahwa sesudah perzinahan itu Wóè melarikan diri ke timur dan kini tinggal di tempat keramat Dinggombit di Papua Nugini, di sebelah timur Sungai Terry.

Meskipun tidak cukup data tentang Wóè, dan data yang ada tidak semuanya sesuai tentang Komot, keduanya memiliki satu kesamaan ciri yang penting: dua-duanya

dipandang sebagai Penguasa Binatang Liar. Penelitian lebih lanjut yang meliputi desa-desa selatan daerah Muyu agaknya dapat memberi kejelasan lebih lanjut tentang masalah ini.

1.2 Penguasa Buah-Buahan dan Tanaman di Kebun

Lepas dan sama sekali bebas dari Penguasa Binatang Liar, ada lagi makhluk tertinggi yang menentukan nasib panen, hasil kebun, dan buah-buahan di pohon. Meskipun ia dikenal di seluruh daerah Muyu, nama dan artinya berbeda-beda antara desa dan daerah yang satu dengan yang lain.

Di Kawangtet dan Yibi ia mempunyai arti sama, tetapi nama berbeda: masing-masing *Tànggítmán* dan *Tátámán*. Dialah yang membuat *tamat*, kapak batu. Di atas segala-galanya, ia berkuasa atas tanaman di kebun dan buah-buahan, seperti kenari, pisang, keladi, dan ubi. Setiap buah atau hasil kebun adalah anugerahnya. Kalau ia gusar, ia tidak akan membantu orang. Ia marah bila ada orang memetik buah yang belum cukup matang, atau menghancurkan buah-buahan. Kemarahannya dapat membuat orang yang bersalah jatuh sakit. Seperti halnya untuk Komot, tidak ada sesaji untuk *Tanggitman*. Baik di Yibi maupun di Kawangtet tidak dikenal dongeng atau mitos tentang dia. Meskipun dianggap memiliki sifat yang sama, ia tidak dipandang sepenting Komot. Ia tidak menentukan semua panen secara otomatis. Di Kawangtet misalnya, penguasa sagu disebut *Kòngkí*. Namun, *Kòngki* adalah penguasa yang lebih kecil dibanding dengan *Tanggitman*.

Di Tumutu, *Anòngkólumki* adalah Penguasa Buah-buahan (*ánòng* berarti "kebun"). Di sini pun dikatakan bahwa barang siapa memakan buah yang belum matang atau merusak buah-buahan akan jatuh sakit. Di Woropko dan Katanam makhluk tertinggi ini disebut *Ambènankitàn*. Ia bersemayam di Gunung Maik, dan nama istrinya *Káwàtkòn*. Di Kanggewot dan Upecetko pasangan ini disebut *Ambènon* dan *Kunímkun*. Yang terakhir ini dianggap

berkuasa atas *kenari* dan *ubi kumbili*. Ia bersemayam di Gunung Koreom, di daerah Mandobo.

Di Kakuna nama mereka ialah *Hámběnum* dan *Kàwàtkòn*. Di sini *Hambenum* adalah pencipta kapak batu dan barang berharga lainnya. Ia menentukan apakah orang akan hidup atau mati, ia menentukan perburuan, nasib buah-buahan, dan hasil kebun. Ada orang-orang yang katanya di dalam mimpi mendapat pesan dari *Hambenum* tentang akan terjadinya kematian-kematian dalam waktu dekat, tentang perburuan, dan tentang panen buah-buahan. Orang-orang seperti itu, disebut *kimbíyũm*, tidak ditemukan di Kakuna dan desa-desa lain di selatan, tetapi di Kanggewot dan lebih ke utara lagi. Oleh karena itu, makhluk tertinggi ini mempunyai kedudukan yang lebih penting daripada di Kawangtet dan Yibi.

Data dari desa-desa lain sangat tidak lengkap kecuali dari dua yang terakhir ini. Namun, data itu sudah memberi gambaran sampai seberapa jauh ada perbedaan pendapat di antara daerah Muyu yang satu dengan daerah Muyu yang lain, kalau harus menentukan arti dan pentingnya Penguasa Buah-buahan dan Panen di Kebun. Data itu menunjukkan bahwa ia lebih penting di bagian barat. Sedangkan di bagian timur, Komot menduduki tempat dominan. Tidak ada hubungan apa-apa antara keduanya.

2. Kamberap dan Asal Mula Babi Keramat

2.1 Mitos tentang Kamberap dan Makhluk Tertinggi

Kamberap adalah manusia zaman purba dan dari dialah babi keramat maupun babi piaraan biasa berasal. Dalam mempengaruhi semua aspek kehidupan secara supernatural, babi keramat (*yáwáráwòn*) memegang peran sangat penting. Yang pertama dan

terutama, ia menjamin suksesnya pesta babi, diukur dengan *ot*. Demikian juga dalam hal penyakit dan dalam penguburan jenazah.

Mitos Kamberap dikenal di seluruh daerah Muyu. Dalam artikelnya tentang pesta babi, Den Haan menceritakan kembali mitos Kamberap itu (Den Haan 1955: 94—101). Seperti dikemukakan Den Haan, inti ceritanya di mana-mana di daerah Muyu sama — meskipun rinciannya dapat berbeda dari daerah yang satu ke daerah yang lain. Baiklah saya rangkum saja versi Yibi dari mitos itu.

Kamberap tinggal di Yénimutu (tempat keramat dekat Woropko) dengan Bungá (Indonesia: burung siang), yang kawin dengan saudara-saudara perempuan Kamberap Wukon dan Boromkon. Sebatang pohon sagu ditebang, dan kedua wanita itu pergi untuk menokok sagu. Kamberap tidak mau menyantap sagu yang mereka olah, tetapi malam harinya ia berganti rupa menjadi babi dan makan sagu yang masih di pohon. Yang lain-lain mencurigai ini pasti kerjanya babi liar, dan memasang jebakan di mana Kamberap tertangkap. Ia lalu memerintahkan mereka untuk menembak dirinya sampai mati, dan membagi-bagi tubuhnya di antara mereka. Bagian atasnya hanya untuk orang laki-laki saja, yang harus memakannya sembunyi-sembunyi di hutan. Bagian bawahnya dimaksudkan untuk keperluan umum. Bagian atas ini menjadi babi keramat, *yawarawon*, bagian bawahnya menjadi babi biasa, *awon*. Inilah nenek moyang semua babi di tanah Muyu, yang keramat dan yang biasa. Di samping itu, ia menceritakan kepada mereka bagaimana caranya mengadakan pesta untuk memakan kedua bagian itu: ia menyebut bilah-geram (*mulin* atau *áyerèt* = sebilah kayu yang diberi lubang dan diberi tali; untuk diayunkan berputar-putar sehingga mengeluarkan suara), dan suling (*konkomok*) yang harus disembunyikan dari wanita dan anak-anak, dan harus digunakan pada waktu upacara menyembelih babi. Kamberap juga memerintahkan mereka untuk membunuh semua anak laki-laki kedua dalam keluarga yang memiliki tiga anak laki-laki.

Ini membuat penduduk marah dan mereka membunuhnya. (Orang Muyu menceritakan bahwa orang Mandobo sungguh-sungguh membunuh anak laki-laki nomor dua itu di pesta babi, sebagai ganti dari membunuh babi keramat). Kemudian diadakan pesta, tetapi tidak ada air, dan semua orang amat kehausan. Amènkòn Ibíyònkáyòp (seekor anjing) menemukan air di bawah tanaman keladi besar, tetapi tidak memberi tahu siapa-siapa. Air di dagunya menyebabkan ia ketahuan, dan Kátìnòn si cicak, yang mengintip dia, memberitahukan tempatnya kepada yang lain-lain. Semua orang pergi ke sana untuk minum, dan tempatnya dibersihkan. Ketika ini menyebabkan permukaan air membul naik, mereka sia-sia membendungnya. Muncul ikan-ikan, termasuk Tònkírúk, ikan yang sangat besar, yang mereka tombak. Ia lari ke utara dengan membawa semua air, kemudian kembali dengan cepat sekali, dengan kekuatan mengguntur. Dengan cara mengayun-ayunkan bilah-geram dan meniup seruling, mereka berusaha menghentikan airnya, tetapi air itu terus melewati tempat mereka berdiri, dan dengan demikian membentuk pulau-pulau di Sungai Kao.

Semua sungai terjadi karena peristiwa ini. Tempat air menyembur keluar ialah tempat keramat Mòtkòm, suatu daerah datar yang luas dekat Woropko. Sejumlah tamu terbawa arus air, yang lain berhasil untuk bertahan, dan mereka itulah leluhur orang Muyu.

Mitosnya sendiri memberikan segala macam rincian, seperti jenis kayu yang harus digunakan dan caranya menembak, yang penting untuk menyukkseskan pesta yang sedang berjalan.

Hubungan antara mitos ini dengan mitos tentang kedua makhluk tertinggi di atas tidak sama di semua daerah Muyu. Informan saya dari Kawangtet tidak mengetahui adanya kaitan antara mitos Komot atau Tanggitman dan mitos Kamberap. Namun, di Yibi diakui ada kaitan, sedangkan di Kakuna ada hubungan antara Hambenun dan Kamberap.

Di Yibi beredar cerita berikut: Komot adalah orang tua dan hampir mati. Ia jatuh sakit karena salah seorang istrinya haid di

dalam rumah. Trioknat menguburnya ke dalam sebuah lubang di tanah. Hari berikutnya, ketika orang-orang datang untuk melihat, lubangnya telah menjadi sangat dalam dan jenazah Komot telah hilang. Ini menyebabkan anak-anaknya marah besar kepada Trioknat sebab tadinya mereka ingin menaruh tubuhnya di pohon. Mereka tidak ingin tinggal di dekat Birimtetkapa lagi, dan pindah ke Trámàktèn, sebuah tempat keramat di dekat Ketetput. Anak-anak Komot ialah Kamberap dan saudara-saudara perempuannya Wukon dan Boromkon (yang diberi nama seperti ibunya). Kamberap mengambil istri dari Namanggo, yang bernama Tunok. Bètèm atau Onbètèm (burung) yang memiliki daerah Tramakten, berzinah dengan Tunok, tetapi Kamberap tidak mengetahuinya. Ketika istrinya untuk pertama kali melahirkan, Kamberap baru datang sesudah semuanya selesai. Ternyata istrinya bukan melahirkan seorang bayi, tetapi *ot*, kuskus, kelelawar, dan tikus rumah (semua disebut secara khusus) sudah melahap tembungnya (plasenta) dan sudah mulai makan *otnya*. Kamberap mengejar mereka, tetapi tinggal beberapa *ot* yang tersisa dan itu pun telah digerogeti; dan sampai sekarang pun *ot* menunjukkan tanda-tanda itu. Ia mengumpulkan semua *ot* yang masih bisa ditemukannya, dan digunakan untuk membayar tukon Tunok. Pada saat itu Tunok menceritakan kepadanya bahwa ia telah berzinah dengan Betem. Kemudian Tunok mengandung lagi anak kedua, dan melahirkan manusia pertama, diberi nama Kukmò. Kalau wanita Muyu telah berzinah, mereka harus mengakui ini sebelum persalinan, untuk menghindari komplikasi dalam bersalin. Nah, karena terbukti bahwa Betem telah berzinah dengan Tunok, Kamberap dan kerabatnya pergi ke Yénimutu. Menurut cerita ini (bandingkan Den Haan 1955: 95), Kamberap tidak dengan sengaja memanah pohon sagu dengan panahnya. Si pemilik tanah, Bunga, memberinya pohon itu, dan sebagai imbalan diberi adik-adik perempuan Kamberap untuk dikawini. Semua hal dalam cerita ini cocok dengan bagian pertama mitos ini.....

Di sini Kamberap ialah anak kedua Komot; nama anak laki-lakinya yang pertama ialah Kátitkònò. Sesudah pindah ke Woropko, Kátitkònò terakhir ini berganti rupa menjadi babi, tetapi tidak ada beritanya lagi tentang perubahan itu.

Dongeng yang diceritakan oleh informan dari Kakuna adalah sebagai berikut. Dengan istrinya, Kawatkon, Hambenun tinggal di daerah batuan karang. Ia berpikir, dan kotorannya menjadi tanah. Ia berpikir lagi, dan ada kayu, sesudah itu ada binatang-binatang dan kapak-kapak batu. Akhirnya, ia berpikir dan lahirlah empat anak: Kamberap, Woromkon, Yumkon, dan Kambon. Ia memperlihatkan kepada mereka segala sesuatu, termasuk *ot* dan kapak. Ia juga menuturkan bahwa wanita harus dipertukarkan dengan *ot*. Kambon diberi dua istri, dan Kamberap tidak kawin. Kemudian Hambenun mengumumkan bahwa dirinya dan istrinya sejak saat itu hanya akan dapat dilihat dalam mimpi. Akhirnya, ada cerita tentang Kamberap yang berganti rupa menjadi babi, dan tertangkap.

Meskipun dua makhluk tertinggi, Hambenun dan Komot, berbeda wataknya dan sangat boleh jadi juga asal usulnya, apa yang kita lihat di sini adalah usaha yang sama untuk mengintegrasikan mitos tentang makhluk tertinggi dan mitos tentang Kamberap.

Tentang Kamberap dapat dikatakan bahwa mengingat artinya, ia tidak dapat dianggap sebagai makhluk tertinggi, tetapi ia lebih daripada sekadar manusia biasa. Ceritanya terjadi pada zaman purba, ketika batas antara manusia dan hewan belum ditarik garis secara jelas. Semua orang yang tampil dalam mitos adalah binatang, atau sekarang adalah binatang, seperti kata orang Muyu. Bagaimanapun, bagi orang Muyu, tidak ada sesuatu yang janggal dalam pergantian rupa manusia menjadi binatang karena menurut mereka masih banyak orang yang dapat berbuat demikian.

Zaman purba itu juga bukan zaman baheula. Orang Muyu menempatkannya tidak lebih dari lima atau enam generasi yang

lalu. Setidak-tidaknya, kalau mereka berbicara tentang manusia pertama, pada periode itulah mereka ditempatkan.

2.2 Penggunaan Babi Keramat

Babi keramat terlarang (*amop*) bagi orang yang tidak menjalani inisiasi, jadi wanita dan anak-anak. Meskipun yang memelihara babi-babi keramat itu wanita, baik wanita maupun anak-anak dilarang menghadiri penyembelihannya, apalagi menikmati dagingnya. Sebab mereka dapat menghilangkan efek supernaturalnya, di samping itu mereka sendiri dapat jatuh sakit.

Beberapa situasi di mana babi-babi keramat digunakan sudah disebut. Pertama-tama, di dalam pesta babi (*atatbon*), babi keramat merupakan bagian yang tak boleh terlupakan dari rangkaian kejadian supernatural yang perlu untuk menjamin suksesnya pesta, yaitu pembayaran secara tunai dengan ot, dan cukup daging dan makanan lainnya untuk para tamu (Den Haan 1955: 164, 166). Dalam persiapan pesta babi, dua ekor babi keramat harus disembelih: yang pertama ketika pohon keramat ditanam (ini sebatang tongkat yang penting artinya dalam kegiatan-kegiatan supernatural dalam pesta), dan yang kedua ketika membuat kandang-kandang babi.

Babi keramat juga dapat digunakan untuk menetralsir pengaruh-pengaruh yang mengganggu. Kalau seorang wanita datang bulan ketika mengunjungi permukiman lain, ini tidak baik untuk orang-orang yang tinggal di sana. Dan barang-barang dagangan tidak akan ada yang mencari lagi. Tamu-tamunya harus menyembelih babi keramat. Dicampur dengan tanah merah, darahnya harus digosok-gosokkan pada tiang-tiang rumah, untuk menetralsir pengaruh jahat dari darah haid itu.

Kalau sesudah perang besar diadakan perdamaian, kadang-kadang seekor babi keramat disembelih untuk pesta babi, atau untuk membuat kesepakatan damai itu efektif: setiap pihak membeli bagian tertentu dari binatang itu dan menukarnya

dengan pihak lain. Siapa saja yang merusak perdamaian yang dilakukan dengan cara seperti ini akan jatuh sakit. Untuk memperkuat perdamaian, dapat juga dipertukarkan bilah-geram, sesudah diayunkan berputar-putar. Dalam hal itu para laki-laki tidak diperbolehkan saling memasuki permukiman masing-masing. Namun, ini tidak berlaku untuk wanita, dan tukar-menukar pangan tetap dimungkinkan.

Kalau pengobatan *awonkat* (III.6) tidak membawa hasil, dapat digunakan babi keramat untuk menggantikan babi biasa, dan dengan cara yang sama: dengan meletakkan sepotong kulitnya yang panas di atas tubuh si sakit untuk beberapa lama, sambil memohon kepada para roh. Dengan menggunakan babi keramat dapat diharapkan hasil yang lebih bagus.

Ini juga berlaku untuk penguburan terakhir orang mati, atau lebih tepat penguburan tulang belulanginya (III.3.1).

Sekarang akan saya gambarkan unsur-unsur terpenting dari upacara penyembelihan babi, atau *yawatbon* (*yawat* ialah kependekan dari *yawarawon*), yang dilakukan sebelum pesta babi. Apabila namanya dipanggil, setiap peserta maju untuk menerima jumptan dari semua bagian binatang itu di atas sepotong kecil sagu: daging, darah, isi perut, dan lemak. Kemudian dagingnya dibagi-bagi dan diberikan kepada pembeli, untuk dimasak oleh mereka.

Bilah-geram dan seruling dapat digunakan dalam *yawatbon*. Di Kawangtet bilah-geram katanya adalah suara burung *Kònki*, oleh karena itu kadang-kadang disebut *konki* saja. Demikian juga *konkomok* itu tidak hanya nama seruling, tetapi juga nama roh yang dianggap memiliki suara itu: istri *Konki*. *Konki* itu juga Penguasa Sagu, tetapi tidak ada keterangan lebih lanjut tentang mereka. Mereka menakutkan bagi yang tidak menjalani inisiasi, yang tidak pernah mendengar suara bilah-geram dan seruling, dan yang akan jatuh sakit kalau mereka pernah mendengarnya, atau kalau mereka melihat benda-benda itu. Di *Yibi* nama-nama makhluk halus itu ialah *Ambàngkuputim* atau *Ambàngkápuk*,

dan *Woyàngòwètkòk* (*ambang* = kakek, *woyang* = nenek). Mereka adalah arwah orang mati. Yang terakhir ini memakai rok akar rumput panjang, dan yang pertama begitu besar sehingga kantong kemihnya kira-kira tiga meter panjangnya. Orang juga harus percaya bahwa mereka makan daging babi keramat. Kalau mereka menyembelih babi keramat untuk melawan penyakit atau pengaruh jahat wanita yang sedang datang bulan, barang-barang ini tidak digunakan.

Unsur lain dalam *yawatbon* ialah nyanyian keramat, *kòndum*, yang juga terlarang (*amop*) bagi yang tidak mengalami inisiasi.

Ada yang dinyanyikan untuk mengiringi tindakan-tindakan tertentu, lainnya dinyanyikan sepanjang malam waktu daging dimasak. Nyanyian itu terdiri atas ayat (satu baris) atau bait (dua baris) yang sebagian mengulang lirik-lirik dari mitos Kamberap, atau menggambarkan kejadian-kejadian dari mitos itu. Lalu ada lirik yang sifatnya erotis, yang dinyanyikan agar seorang wanita bersedia digauli. Dikatakan bahwa dalam *yawatbon* apa saja boleh dinyanyikan dan tidak ada yang perlu disembunyikan. Lirik-lirik tertentu dimaksudkan untuk menarik kedatangan *ot*, ada pula yang tidak diketahui maksudnya, orang-orang lain menyanyikan suara-suara di alam, warna binatang, atau pohon buah-buahan tertentu. Beberapa contoh nyanyian yang dibawakan di Yibi ialah

“*Ot*, kami minta api, dan sudah menyala” (dua kali)

Ini dinyanyikan ketika api dalam *yawatbon* dinyalakan, dan juga berkhasiat mendatangkan *ot*.

“Betem, jejak putih”, atau

“Betem, yang kulitnya kuning”

Lirik ini mengingatkan kepada mitos tentang Betem, yang berzinah dengan istri Kamberap. Betem itu besar dan berkulit putih. (Den Haan 1955: 95).

☞ "Monggop, monggop, angkatlah rok mini saya dan marilah kita bersanggama".

Seorang RaSiPa akan menyanyikan ini seolah-olah si gadis (RiSaMa-nya) menyanyikan ini untuknya (*monggop-nya*), dengan hasil si gadis bersedia digauli.

"Ah è, saya duduk, kamu duduk di atas saya; bagaimana saya akan duduk agar kamu dapat di atas saya?"

Lagu ini seolah-olah dinyanyikan oleh seekor anjing. Tujuannya ialah untuk mendapatkan persetujuan dari wanita yang ditaksir.

"Menempatkan kayu di Sungai Kao, arusnya mengalir melalui kayu yang ditempatkan di sana".

Lirik ini mengingatkan kepada usaha pembendungan Sungai Kao dalam mitos Kamberap, yang gagal. Ini dinyanyikan sambil membersihkan lapangan pesta.

"Hei, *ot* itu datang dari mulut atau dari dubur, *ot* ini?"

Lirik ini dinyanyikan pada petang hari atau ketika babinya disembelih, untuk mengambil hati para tamu dan menambah penghasilan *ot*.

2.3 Inisiasi

Babi keramat itu hanya diperuntukkan secara eksklusif bagi yang pernah menjalani inisiasi. Begitu mencapai dewasa, anak laki-laki dapat menjalani inisiasi. Unsur-unsur penting dari inisiasi itu seperti dituturkan kepada kami di Kawangtet, adalah sebagai berikut.

Pertama-tama, para calon harus menjalani pantangan makanan. Buah-buahan dan binatang tertentu dilarang (*amop*), termasuk ketapang, sukun, nibung, ular, ikan sembilan, udang,

dan kuskus. Kecuali itu, makanan yang dimasak oleh wanita tidak boleh dimakan selama inisiasi. Pelanggaran terhadap aturan-aturan ini akan mengakibatkan penyakit pada si calon, yaitu radang pada kemaluan, luka, dan demam.

Babi keramat itu diperkenalkan kepada mereka sebagai berikut. Para calon berjalan melalui lorong yang di kanan kirinya diberi daun nibung, dan seorang laki-laki berdiri di ujung akhirnya. Mereka harus merangkak di antara kaki orang itu. Begitu mereka tegak kembali, sekonyong-konyong babi keramat itu ada di muka mereka. Bagian atas kepala babi itu memakai *inam*, dan pada hidungnya sebuah *tomon* (kepingan kecil terbuat dari kulit kerang atau tulang kasuari). Seorang pria yang duduk di atas binatang itu mengangkat kepalanya menghadap mereka. Kemudian mereka diberi sepotong kecil babi keramat itu, dan hanya lemaknya saja yang boleh mereka makan. Sesudah mengunyah daging itu, mereka menyimpannya. Sesudah makan, para calon dibawa pergi oleh dua orang laki-laki, seorang di depan dan seorang di belakang. Kini mereka harus menangkap seekor burung. Segera sesudah mendapatkannya, mereka kembali, tetapi tinggal di luar lapangan pesta. Disertai sejumlah orang laki-laki mereka mulai mencari air, diikuti oleh seorang laki-laki yang telah melumuri seluruh tubuhnya dengan tanah. Inilah Konki, makhluk halus yang dianggap mengeluarkan suara bilah-geram.

Sesudah mereka dua kali mengambil air dengan daun, dan membuangnya kembali karena tidak cukup bersih, Konki sekonyong-konyong menyelonong ke depan, mengaduk-aduk airnya sehingga menjadi kotor lagi, dan melarikan diri. Pembimbingnya pura-pura marah kepada mereka, sambil bertanya, "Mengapa kamu tidak memukulnya? Apakah ia barangkali kawanmu?" Kemudian mereka meminum air itu dan pulang.

Burung yang tadi ditangkap tidak dimakan, tetapi dikeringkan, seperti kuskus yang akan mereka tangkap dalam hari-hari berikutnya. Isi perut, kulit, dan tulang-tulang binatang-binatang itu juga disimpan. Kemudian diadakan upacara baru. Sambil para

calon berdiri di atas semacam tangga kayu, *kágèt ànggò*, seorang spesialis melakukan tindakan-tindakan supernatural dengan imbalan 4 sampai 6 *ot*. (*kaget* adalah orang yang dipilih untuk makan babi keramat, dan *anggo* ialah nyala api). Di bawah pemuda-pemuda itu dinyalakanlah api, di mana sisa-sisa tangkapan mereka dibakar sehingga *iptèm* atau uapnya membasuh para pemuda. Si spesialis diberi daging kering dari binatang-binatang yang tertangkap. Tiap-tiap pemuda memasukkan 1 *ot* dan 1 gigi anjing dalam *yowotannya*, (sebuah tas kecil terbuat dari tali-temali untuk membawa *ot* dan barang berharga lainnya) bersama-sama dengan sedikit kotoran dari binatang-binatang itu dan potongan daging babi keramat yang telah dikunyah. *Ot* itu disimpan untuk pada waktunya membeli anak babi keramat sesudah pemuda-pemuda itu kawin. Barangsiapa gagal mengerjakan ini, kelak tidak akan mendapat sebuah *ot* pun untuk babi yang hendak dijualnya. Para calon di Yibi mendapat *ot* yang harus mereka simpan di dalam *yowotan* dengan menangkap binatang sesudah upacara *anggo* dan menjualnya untuk mendapat *ot*.

Mengakhiri pantang makanan yang dilarang dilakukan dalam upacara penyembelihan babi tersendiri. Bahan pangan yang dilarang digosokkan pada babi keramat dan melalui bawah lengan kiri diteruskan kepada para calon. Kemudian pemuda-pemuda itu diantar ke sungai untuk menangkap ikan. Dalam kejadian ini wanita-wanita mengambil bagian. Sesudah itu, orang laki-laki dan orang perempuan secara terpisah memasak makanan sendiri-sendiri. Setiap orang mengambil ramuan sagu dan ikan di atas daun, dan saling menukarkan sajian itu dengan kepunyaan orang lain. Seorang calon akan menukarkannya dengan ibu atau saudara perempuannya. Dengan demikian larangan atas ikan itu diakhiri.

Sebuah upacara penyembelihan *yawarawon* lain diadakan untuk mendemonstrasikan bilah-geram (*mulin*) dan seruling (*konkomok*). Dalam upacara ini orang laki-laki duduk membentuk

lingkaran sambil berbicara dan bercanda, dan sekonyong-konyong salah seorang di antara mereka meraba-raba meraup dalam daun-daunan dan berteriak bahwa ia melihat ular. Setiap orang meloncat berdiri, dan orang yang berteriak itu mengambil bilah-geram dan mulai mengayunnya berputar-putar. Kemudian seruling-serulingnya pun diperlihatkan.

Pada upacara-upacara itu sang ayah juga menceritakan kepada anak laki-lakinya mitos tentang Kamberap, dan hubungannya dengan mitos-mitos lain. Untuk orang yang tidak diinisiasi, mitos ini dan cabang-cabangnya adalah terlarang untuk didengar. Namun, mitos-mitos itu juga dapat diceritakan di rumah ketika orang-orang lain telah tidur. Dalam upacara-upacara tersebut pemuda-pemuda juga mempelajari nyanyian-nyanyian keramat.

Normalnya, inisiasi dilaksanakan di bawah pimpinan ayah. Kalau ia telah meninggal, tugas itu diemban SaPa, atau kalau ada perbedaan umur yang besar, oleh kakak laki-laki. SaMa atau RaSiPa juga mungkin, tergantung kepada hubungan-hubungan pribadi si calon. Seorang spesialis hanya diminta untuk menjalankan *ango*. Biasanya inisiasi diadakan pada upacara penyembelihan *yawarawon* yang diadakan untuk suatu keperluan lain.

Inisiasi itu memberi kepada yang diinisiasi suatu pengetahuan yang lebih besar tentang aspek supernatural dari kehidupan. Pengetahuan itu memberinya kemampuan menerapkan kekuatan supernatural untuk keperluan-keperluan yang mengunggulkannya, seperti yang kelihatan pada penggunaan babi keramat. Meskipun biasa, inisiasi mengenai rahasia-rahasia babi keramat itu tidak mutlak perlu. Baik orang Kawangtet maupun Kakuna mengenal seorang yang tidak diinisiasi. Dalam kehidupan sehari-hari kedua-duanya tidak dapat dibedakan dengan orang-orang lain. Masing-masing memiliki pengetahuan tentang praktek lain untuk menggunakan kekuatan-kekuatan supernatural. Orang dari Kakuna memisahkan diri dari rombongan ketika yang dibicarakan ganti mengenai bilah-geram dan seruling, tetapi ia mendengarkan bagian-bagian lain dari mitos Kamberap. Pada

umumnya yang tidak diinisiasi juga tidak diperbolehkan mendengar ini. Anak-anak disuruh pergi kalau nama Motkom dan Yenimutu diucapkan. Menurut seseorang dari Kawangtet, tiap-tiap pemuda bebas menentukan apakah ia ingin diinisiasi atau tidak.

3. Arwah Orang Mati

Di seluruh daerah Muyu, kepercayaan kepada arwah orang mati, dan kemungkinan mereka campur tangan dalam kehidupan sehari-hari, memainkan peranan yang penting. Di Kawangtet dan Yibi arwah itu disebut *táwát*; di Yiptem, Metomka, dan di Kakuna disebut *káteròk*; di Woropko *mbèr*, dan di Tumutu *bèkèt*. Orang Indonesia menyebutnya setan. Sederet istilah lagi ialah *tèk* di Kawangtet, Yibi, dan Yiptem; *kingkin* di Kawangtet, Yiptem, dan Metomka; *dímjòb* di Kakuna. Ini sebaiknya dimengerti dalam bahasa Indonesia sebagai *jiwa* atau prinsip kehidupan. Kalau seseorang kehilangan *kingkinnya*, ia mati. Tidak mungkin untuk memberi batasan yang tegas-jelas tentang pengertian-pengertian itu, atau menjelaskan perbedaan-perbedaannya.

3.1 Penguburan Orang Mati dan Sikap terhadap Mereka

Segera sesudah seseorang meninggal, kerabat dekatnya diberi tahu meskipun bila mereka tinggal di permukiman lain. Mereka itu mungkin orang tua atau saudara laki-laki istri, atau (Ra)SaMa, (Ra)SiPa, dan juga kerabat jauh, namun yang mempunyai hubungan baik. Kalau mereka tidak tinggal terlalu jauh, mereka akan datang untuk memberi penghormatan terakhir kepada almarhum, dan wanita-wanita di antara mereka akan ikut dalam ratapan. Ratapan dilakukan dengan cara meneriakkan panggilan-panggilannya, dengan demikian dalam teriakan wanita-wanita itu terdengar segala macam istilah kekerabatan *nimonopé*,

nimonopo; atau *nambangé*, *nambangó*; atau *nambé*, *nambó*. Setiap wanita menggunakan panggilanannya sendiri, diikuti seruan seperti *é! ó!* dan *á!*

Dengan cara itu banyak kerabat dekat, khususnya orang tua atau anak-anak menyatakan sungguh-sungguh rasa duka mereka. Bahkan berbulan-bulan sesudah penguburan, kalau sekonyong-konyong diingatkan kepada almarhum entah kapan, pada waktu siang atau malam hari, mereka mungkin menangis keras-keras. Untuk kerabat yang lebih jauh, itu semua kadang-kadang tidak lebih dari sekadar suatu formalitas, atau suatu pernyataan ikut berduka cita untuk menghindari tuduhan telah menyebabkan kematiannya.

Sebagai pernyataan duka cita mereka, kerabat dekat juga dapat memberikan kepada almarhum beberapa *ot* atau barang berharga lain untuk dibawa. Juga dapat dilihat adanya alat-alat di atas kuburannya, seperti genderang yang sengaja dirusak. Kebun atau beberapa pohon sagu yang menjadi milik almarhum kadang-kadang dibiarkan tidak terurus, untuk menunjukkan bahwa almarhum selalu diingat. Sebagai tanda duka atas kematian suami, saudara laki-laki atau perempuan, anak, ayah atau ibu, — wanita memakai rok jerami panjang. Untuk memperingati almarhum, orang mungkin memakai bagian tertentu dari alat-alat yang menjadi milik almarhum, seperti kotekanya, atau sepotong kecil dari rok jerami almarhumah.

Ada bermacam-macam cara untuk mengurus orang mati. Tubuhnya dapat dikubur, dikeringkan di atas api, atau dibungkus dan dibiarkan kering dengan sendirinya. Dalam cara yang terakhir ini jenazah biasanya diletakkan di atas rak di dekat rumah. Cara pengeringan itu digunakan kalau almarhum sangat dicintai, atau kerabat dekatnya tidak sampai hati untuk berpisah dengannya. Mereka bahkan mungkin membawa tubuh kering itu kalau mereka pindah, tidak hanya sekali, tetapi berkali-kali.

Kedua cara itu juga ada hubungannya dengan kemungkinan untuk akhirnya mengubur tubuh itu di dalam *awonbon*, *atatbon*,

atau *yawatbon* — meskipun baru dapat makan waktu bertahun-tahun sebelum ada kesempatan semacam itu. Ada kalanya, sebelum ia meninggal, almarhum mewasiatkan kepada anak laki-lakinya untuk menguburnya dengan salah satu dari cara-cara itu. Namun, kerabat dekatnya juga dapat mengambil inisiatif. Tulang belulanginya digosok dengan lemak babi, dan digelar tarian *ketmon* di tempat tulang belulang itu dikubur — dalam *atatbon* tempat itu akan tepat di depan rumah upacara (Den Haan 1955: 181—182).

Motivasi dari perlakuan ini tidak sekadar kecintaan mereka kepada almarhum, tetapi juga ketakutan kepada *tawatnya* (arwahnya). Kalau arwah itu tidak puas, ini akan ada akibat-akibatnya dalam usaha pemeliharaan babi dan perkebunan: babi akan tetap agak kecil atau lari menghilang, sedangkan kebun tidak akan menghasilkan panen terlalu banyak. Bahkan anak-anak tidak akan tumbuh, dan kemudian meninggal. Oleh karena itu, sebelum almarhum akhirnya dikubur, kepadanya disampaikan yang berikut: “Kamu tidak boleh mengganggu atau menakut-nakuti kita, jangan mengganggu saya dalam memelihara anak-anak dan babi, dan dalam memelihara kebun saya”. Dan mungkin ada yang menambahkan: “Kalau ada musuh, jangan lupa langsung memberitahukannya kepada kita”. Ini mengandung gagasan bahwa arwah itu dapat berkontak dengan mereka yang masih hidup.

3.2 Tempat Arwah; Alam Arwah

Di Kawangtet tempat bersemayam *tawat* (arwah orang mati) katanya ialah *ketpon* (tempat keramat) (I.2.2.). Ke sanalah arwah orang mati pergi sesudah penguburannya. Alam arwah tidak sama sekali tak dikenal, tetapi katanya ini adalah tempat bersemayam semua arwah, sedangkan *ketpon* adalah tempat bersemayam arwah satu trah tertentu. Tempat bersemayam untuk semua

arwah disebut *kíyòmtámàn*. Katanya itu permukiman seperti untuk orang hidup, tetapi kehidupan di sana tanpa ada kesusahan. Kalau seseorang menginginkan rumah, ia tinggal minta dan akan diberi, dan *ot* pun dapat diperoleh tanpa susah payah. Informan yang menceritakan ini kepada saya tidak dapat memberi rincian lebih jauh: menurut dia *ketpon* adalah tempat tinggalnya yang biasa. Informan lain mengetahui adanya "kepala setan" (kepala arwah). Makhluk ini bernama *Wágyap*. Ia adalah *tawat* yang wujudnya setengah manusia, setengah binatang. Ekornya yang panjang ditumbuhi bulu segala macam burung. Salah seorang *ànggánèmkuknèm* (orang yang dapat melihat makhluk halus) dari Kawangtet pernah melihat *Wagiyap*. Waktu menari pada malam hari, tanah dipukul-pukul dengan ekornya, yang menimbulkan suara wuk, wuk, wuk. Ketika ia sedang menari, arwah seorang yang sedang sekarat muncul, dan *Wagiyap* mengajaknya ikut menari. Dan karena berbuat demikian, arwah itu tumbuh (ketika meninggalkan tubuh orang yang sekarat, panjangnya hanya kira-kira 25 cm).

Di Yibi pun dikenal adanya alam arwah, suatu tempat ke mana semua arwah pergi: *yáperòkpít* atau *yínipítkápá*, tempat keramat (*ketpon*) dari trah Wonggombo. Penjaga tempat bersemayam arwah ialah *Nòwònwèng*. Ia dapat mengirim kembali arwah kalau orang yang datang hanya kelihatannya saja mati. Salah seorang informan di sana berkata bahwa penjaga itu bernama Kuritá. Ia memperoleh pengetahuannya tentang Kurita itu dalam kunjungan-kunjungan ke SaMaJa-nya di Amupkim, di mana ia telah mempunyai hubungan dagang yang tetap dengan dia. Seorang wanita dari Mangkubun yang tinggal di rumah SaMaJa tersebut mendapat penampakan-penampakan dari arwah ayahnya, yang memberitahukan tentang tempat bersemayam arwah dan Kurita. Di daerah Woropko, Katanam, Tembutkim, dan Mangkubun ada kepercayaan yang kuat kepada Kurí, penjaga alam arwah. Ia disebut sebagai "kepala setan", dan dikatakan mempunyai ekor panjang juga. Arwah-arwah orang

mati datang kepadanya; ia menggigit lidah mereka sampai putus sehingga mereka hanya dapat mengeluarkan suara bersiul. Mereka semua pergi ke permukiman para arwah, tempat keramat Motkom. Akan tetapi, kalau orang belum mati sungguh-sungguh, Kuri mengirim mereka kembali.

Di Tumutu dan Warungi penjaga alam arwah ialah *Dòmònkáyònkè*. Kalau arwah orang yang baru saja meninggal datang kepadanya, ia akan memainkan *wòt* (genderang tangan), agar sang arwah tidak lagi mengingat orang-orang yang ditinggalkannya. *Domonkayonke* akan mengirim arwah kembali kalau orangnya belum sungguh-sungguh meninggal. Orang di Tumutu dan Warungi juga menyebut *Sèkòn*, wanita yang menggigit putus ujung lidah arwah yang baru datang sehingga mereka hanya dapat berbicara dalam bahasa yang menyerupai siulan. Akan tetapi, tidak ada yang mengetahui bagaimana hubungannya dengan *Domonkayonke*.

Tempat bersemayamnya makhluk halus disebut *átàlbòn*. Ini sebuah rumah besar berbentuk seperti rumah upacara pesta babi, tetapi tidak ada pesta. Tempat bersemayam arwah itu digambarkan sebagai yang umum kita sebut "surga" di mana tidak ada kesulitan-kesulitan lagi, tidak ada daerah bergunung-gunung, semua hanya dataran terbuka sehingga kalau orang mengadakan perjalanan jauh, daerah tujuannya kelihatan dekat, tidak ada lagi perang atau masalah-masalah lain.

Pada umumnya ide tentang tempat bersemayam arwah itu tidaklah penting menurut pikiran orang Muyu. Yang jauh lebih penting ialah peranan besar yang tetap dimainkan oleh arwah orang mati dalam kehidupan orang sehari-hari.

3.3 Peranan Arwah dalam Kehidupan Orang Muyu

Suatu fenomena yang umum di daerah Muyu ialah sesaji makanan kepada para arwah. Orang Muyu tidak boleh melupakan orang yang telah meninggal. Pada kesempatan-kesempatan khusus

dengan suatu cara, para arwah itu dikenang. Pada pesta babi, atau apabila menebang pohon sagu, atau apabila menangkap binatang buruan, sebagian dari makanannya disajikan di tempat tertentu. Persajian ini disebut *táni*, dan yang mengadakan persajian berdoa secara umum kepada semua arwah, dan kepada beberapa di antaranya secara khusus, yang mempunyai pengaruh besar atas kehidupan pribadinya. Mereka diberi tahu bahwa ada makanan khusus yang disajikan bagi mereka, dan mereka diminta agar tidak menyantap makanan lain. Untuk arwah, bagian yang kecil itu kelihatannya besar sekali, dan itu harus diberikan sebelum orang hidup memakannya. Intinya harus menyenangkan hati para arwah. Kemarahan para arwah harus dihindari karena kerabat mereka telah melupakan mereka sebab dapat melahirkan segala macam dampak buruk. Misalnya, para arwah dapat memakan makanan yang sedianya untuk orang hidup. Mereka dapat menyebabkan berkurangnya atau kerusakan pangan. Atau hujan turun pada waktu pesta. Di samping itu, dapat timbul penyakit, atau babi dan anjing hilang melarikan diri. Kalau itu terjadi, dapat disajikan makanan untuk arwah dengan berkata, "Ini ada makanan bagimu, sekarang lepaskanlah anjing (atau babi) itu."

Di Kawangtet dan Yibi diberikan perhatian khusus kepada arwah orang kaya, yang menurut kepercayaan berubah rupa menjadi buaya. Arwah seperti itu disebut *bènèp* (yang juga berarti buaya). *Bènèp* mempunyai pengaruh besar kepada orang hidup. Biasanya ayah atau kakek yang meninggal, dan ia melindungi orang yang masih hidup. Bahkan sebelum meninggal pun, seorang kaya dapat berjanji kepada anak laki-lakinya untuk membantu dan melindunginya. Namun, juga mungkin bahwa orang baru sadar akan bantuan itu hanya sesudah kematian orang kaya tersebut. Arwah itu katanya tidak pergi ke tempat bersemayam arwah. Di Yibi dikatakan bahwa ini terjadi dengan persetujuan penjaga alam arwah. Dengan bantuan arwah, orang dapat menjadi kaya. Ia akan memberi tahu kepada yang dilindunginya kalau

musuh-musuh membahayakan hidupnya. Ia menjaga *yowotan* tempat uang dan barang-barang berharga disimpan. Kalau ini habis, *benepnya* akan marah. Oleh karena itu, orang tidak boleh menghabiskan semua *otnya*. Kalau ada wabah penyakit, orang lebih suka *yowotannya* tetap tertutup, untuk menghindari bahwa *benep* lebih marah lagi. Ia mempengaruhi para pembeli dan yang berutang sehingga *ot* banyak mengalir. Ia juga marah, kalau kebun ditelantarkan atau buah-buahan dibuang. Setiap orang mempunyai *benepnya* sendiri, kadang-kadang warisan dari ayah masing-masing. Menggunakan namanya tanpa perlu juga menyebabkannya marah. *Benep* yang marah akan menyabot jiwa (*kingkin*) yang dimarahinya, atau jiwa dari salah seorang kerabat dekatnya, yang akan menyebabkan orang itu jatuh sakit. Untuk penyakit ini ada pengobatan khusus (III.6). *Benep* itu juga dapat menarik diri dan tidak memberi bantuan apa-apa lagi. Kalau seseorang tetap miskin, atau kalau babi-babinya pada hilang, atau kalau kebunnya gagal, jelas bahwa *benepnya* telah meninggalkannya. Pendapat-pendapat ini beredar di daerah timur laut Muyu, termasuk Kawangtet, Minipko, Ketetput, Ninati, Yibi, Yeteram, Kunam, Opka, dan Ninggerum.

Untuk wanita ada cara lain memperoleh bantuan dari arwah kerabat dekat. Kalau ayah, ibu, saudara laki-laki, saudara perempuan, anak atau suami meninggal, wanita akan melakukan *tinggiminti* (pemotongan jari): ia memotong dua ruas dari telunjuknya yang kanan karena berduka cita. Ini mengikat arwah kerabatnya yang meninggal kepadanya. Ia akan memberitahunya kalau ada ancaman bahaya dari pembunuh, dengan membuat denyutan pada jarinya yang terpotong. Dalam hal pencurian, ia dapat menunjuk si penjahat dengan menyebut sederetan nama: kalau ia sampai pada nama si penjahat, ia akan merasakan denyutan lagi. Tempat arwah diperkirakan ada di jari yang dipotong. Arwah kerabat yang meninggal dapat dirasakan oleh pria maupun wanita kira-kira dengan cara yang sama: akan terasa adanya denyutan di ibu jari kaki, atau di ketiak (*yongduk*

atau *tôngdit*.) kalau sesuatu yang istimewa terjadi, kalau ada binatang tertangkap, kalau seseorang meninggal, atau kalau pencuri dan pembunuh sedang mendekat, ibu jari kaki orang akan menyentuh sesuatu waktu berjalan, atau mereka akan merasakan denyutan-denyutan tertentu di ketiak.

Mengenai wanita yang dari Mangkubun itu, juga arwah kerabat dekatlah (milik ayahnya) yang memberitahukannya tentang tempat bersemayam para arwah, dan tentang Kurita (lihat III.3.2). Ketika melakukan hal itu, ia berbicara dalam bahasa arwah, dan kemudian si wanita itu menerangkan pesannya. Jenis kontak ini juga ditemukan di bagian-bagian lain daerah Muyu meskipun tidak begitu biasa seperti yang terjadi lebih dahulu (di Kawangtet tidak ada orang yang diketahui mendapat kontak seperti itu). Arwah itu sendiri yang ambil inisiatif. Ia juga dapat meramalkan kejadian-kejadian, dan kadang-kadang memberi jalan keluar berbagai masalah.

Arwah dapat membangunkan orang dari tidur, dan apabila orang-orang yang lain bangun karena teriakan-teriakannya, dan bertanya kepadanya ada apa, ia mengatakan bahwa arwah telah memegangnya. Ini berarti bahwa pada hari berikutnya akan ada orang mati, yaitu orang yang arwahnya menimbulkan kegaduhan. Namun, orang yang disekap arwah tadi tidak dapat mengatakan siapa yang akan mati. Di Kawangtet terdapat seorang yang pernah dihubungi oleh arwah dengan cara itu. Orang-orang itu disebut pemimpi, *àmktibíyu, wètmèndekòmèn*. Kerabat dekat yang sudah meninggal juga dapat muncul di dalam mimpi, mengingatkan akan adanya bahaya, atau memberi petunjuk-petunjuk penting bagi orang yang masih hidup.

Di samping itu, ada orang-orang yang dapat melihat arwah: *angganemkuknem*. Di Kawangtet katanya ada enam orang yang memiliki kemampuan ini. Aspek terpenting di antaranya ialah kemampuan untuk melihat *àytèk*, yaitu arwah seseorang yang dibunuh dan dimakan. *Bòbtèk* ialah arwah dari setiap orang lain yang meninggal. *Angganemkuknem* mencari *aytek* dengan

melewati tempat di mana pada hari itu juga ada seseorang yang dibunuh dan dibawa pergi untuk dimakan. Pada saat itu ia dapat melihatnya sebagai makhluk kecil yang kadang-kadang digambarkan sebagai sinar. Ia tangkap *aytek* itu yang seketika berubah menjadi sepotong kulit babi, atau sepotong kulit kasuari, atau gigi manusia, yang kemudian disimpannya di dalam kantong kecil di rumahnya. *Aytek* membantu pemiliknya dalam perburuan. Pada malam hari ia dapat mimpi di mana harus berburu, dan kalau ia ke sana, ia akan menemukan binatang buruan. *Aytek* akan memegang binatangnya agar pemburunya dapat tepat menembaknya dengan panah atau tombak. Di Kawangtet si pemburu kalau mendekati mangsanya, berubah menjadi binatang. Hasil tangkapannya kecil sekali dan dengan mudah dapat dibawa, tetapi kalau orang-orang yang diundang datang, terbukti itu binatang-binatang besar. Orang seperti itu sering menangkap binatang buruan.

Aytek juga dapat menolong pemiliknya kalau sakit. Misalnya, kalau ia sakit perut, *aytek* akan membawanya pergi sendirian dan membersihkannya baik-baik, dan kemudian ia akan sembuh. Begitu ditangkap, *aytek* itu terbukti dapat memiliki sifat yang jahat. Ia dapat membuat orang menjadi gila, ia dapat merusak isi perut sehingga bercak-bercak darah akan tampak waktu buang air besar, atau ia dapat makan daging penangkapnya sehingga si penangkap kehilangan berat badan.

Angganemkuknem juga dapat melihat arwah-arwah lain. Di Kawangtet katanya mereka telah melihat *Wagiyap* (lihat III.3.2), sedangkan di Tumutu orang percaya bahwa mereka melihat *Domonkayonke*. Di sini pun katanya mereka juga dapat bercerita tentang tempat bersemayam arwah, misalnya tentang bau busuk yang disebabkan oleh arwah orang meninggal yang tubuhnya tidak dikubur, tetapi dikeringkan. Di Tumutu tidak ada yang diketahui memiliki kemampuan itu; di sana semua adalah rahasia. Kemampuan itu katanya terutama dimiliki oleh orang-orang dari desa-desa di Ninggerum. Juga di Wamko dan Kopko

ada orang-orang seperti itu. Kalau ada orang meninggal mereka mungkin dipanggil untuk mengetahui siapa yang bersalah atas kematian itu. Dalam keadaan remang-remang mereka dapat melihat jiwa si pembunuh mengikuti arwah orang yang meninggal ke tempat penguburan. Orang-orang ini juga katanya mampu minta kepada arwah sepotong daging babi atau batu, yang berubah menjadi *inam* dan *ot* sesudah mereka membawa barang-barang itu. Orang yang hanya memelihara babi sedikit, menanam tidak banyak tembakau, mempunyai sedikit anak perempuan, tetapi sangat kaya, dipercayai memperoleh kekayaannya dengan cara ini.

Tentang beberapa orang Ninggerum dikatakan bahwa mereka dapat berubah menjadi arwah. Ini dapat memungkinkan mereka memindahkan sebagian dari kulit atau tulang-tulang dari tubuh yang telah dikubur. Barang-barang ini (*bòbkàt*) di daerah Muyu dijual seharga 1 *ot* atau beberapa gigi anjing. Kebun tempat barang-barang itu ditanam akan memberi hasil baik. Ini dikerjakan baik di Yibi maupun di Kawangtet. Di desa terakhir ini ditambahkan bahwa orang-orang yang dapat berubah menjadi arwah itu juga ikut dalam santapan para arwah, yaitu memakan tubuh orang mati. Dikatakan bahwa ini adalah babi arwah. Orang yang ikut serta dalam santapan semacam itu mengerjakannya sebagai tindakan balas dendam. Tidak ada orang di daerah Muyu yang memiliki kemampuan itu.

Di samping *angganemkuknem* ada orang-orang lain yang dapat bertemu dengan arwah, tetapi pertemuan itu secara kebetulan saja dan tidak dianggap mempunyai arti khusus. (WB)

4. Makhluk-Makhluk Halus Lain dan Tempat Keramat (Ketpon)

Kecuali arwah orang mati, orang Muyu membedakan makhluk-makhluk halus lain, yang umumnya tidak begitu penting. Mereka itu dapat jahat dan menyebabkan penyakit dan bahkan kematian, namun orang tidak mengharapkan bantuan dari mereka.

Di Kawangtet kepada kami diceritakan tentang *Kérówáy*, makhluk yang separuh bagian atasnya manusia dan bagian bawahnya kasuari. Mereka yang dapat melihat arwah juga dapat melihatnya. Ia menembakkan anak panah kepada manusia, tetapi ada obat untuk korbannya. Juga diceritakan dongeng-dongeng tentang *Bière*, makhluk yang mengancam manusia, namun selalu dapat ditipu. Dongeng-dongeng ini beredar di daerah Sungai Fly.

Lebih penting daripada makhluk-makhluk yang sampai kini disebut-sebut di bagian ini ialah *òk-táwát*, makhluk halus air yang bersemayam di sungai-sungai. Namanya yang lebih khusus ialah *òknát-kánát*. Mereka pun berbahaya. Manusia dalam kondisi tertentu dapat terkena anak panah mereka. Wanita yang sedang datang bulan, orang yang baru saja makan daging babi keramat, atau yang baru saja habis bersanggama, dan wanita dengan anaknya yang baru lahir tidak boleh mandi di kali, atau menyeberangi sungai tanpa ada pengamanan tertentu kalau mereka ingin menghindari kemarahan *ok-tawat*, dan dipanah oleh mereka. Kalau sedang menyeberangi sungai, mereka harus membakar sedikit kemenyan dan membawanya di depan dirinya. Akan tetapi, kalau terpanah juga ada pengobatan untuk korban-korban makhluk halus itu.

Makhluk halus dari tempat keramat (*ketpon*) juga mempunyai kedudukan penting. *Ketpon* adalah istilah yang digunakan di Kawangtet dan Yibi; di Kanggewot dan Jomkondo adalah *ketpon*, dan di Woropko dan Katanam, *amopon*. Tempat seperti itu dijaga atau dikelola oleh makhluk halus, penguasa tempat keramat, yang dapat tampak dalam bentuk binatang-binatang tertentu seperti — biawak besar (*jáwát*), kangguru hutan (*bàmbátí*), ular besar (*nínári*), dan babi liar yang besar (*áwònkup*). Kalau orang mendekati tempat keramat, dan melihat penampakan seperti itu, ini jelas tanda alamat buruk, orang yang bersangkutan akan segera mati. Tidak ada perlindungan lagi terhadap bencana yang telah diprediksi itu. Makanya tempat-tempat keramat itu sebanyak mungkin dihindari. Di daerah-daerah

tertentu hanya si pemilik tanah — tempat keramat itu terletak — datang di sana, atau hanya anggota-anggota trah yang memiliki tempat keramat itu. Anggota-anggota trah lain hanya akan datang ke situ kalau lokasinya terletak langsung di dekat jalan yang banyak digunakan untuk keperluan umum. Sebanyak mungkin tempat-tempat keramat dibiarkan tak terjamah. Kalau tempat keramat itu merupakan bagian dari hutan lebat, tidak ada pohon di situ yang akan ditebang; kalau letaknya di suatu kisaran air sungai, orang tidak akan menangkap ikan di sana, dan kalau itu suatu lubang dalam di tanah, orang tidak akan berburu binatang di sana.

Setiap trah mempunyai mitos tentang tempat keramatnya, yang biasanya menerangkan sifatnya. Kadang-kadang mitos itu dihubungkan dengan asal usul trah. Sebuah dongeng dari Kanggewot menceritakan bahwa leluhur trah itu mendengar bahwa ada makhluk-makhluk halus yang tinggal di tempat para leluhur itu tengah mendirikan rumah. Jadi, mereka harus pindah dan membiarkan tempat itu tak terjamah. Ada tempat-tempat keramat yang mempunyai hubungan dengan mitos yang diketahui oleh umum, seperti tempat-tempat keramat di mana Kamberap tinggal sebelum ia pindah ke Yenimutu (lihat juga I.2.2.)

Di samping jenis-jenis makhluk halus di atas, ada makhluk-makhluk halus lain (termasuk yang wanita, yang dapat dikawini oleh manusia) yang agaknya terutama berfungsi sebagai cerita hiburan. Cerita-cerita tentang mereka itu dalam banyak hal dapat disetarakan dengan dongeng. Tokoh-tokoh dalam cerita-cerita itu hampir tidak ada pengaruhnya atas kehidupan orang Muyu sehari-hari.

5. Penggunaan Kekuatan Supernatural

Dalam banyak aspek kehidupannya orang Muyu menganggap dirinya tergantung kepada kekuatan supernatural. Di dalam

uraian-uraian di atas pengaruh itu telah diulas. Kini akan kita selidiki bagaimana orang Muyu berusaha memanfaatkan daya-daya itu untuk kepentingannya sendiri.

5.1 Perburuan

Pengaruh kekuatan supernatural atas hasil perburuan tadi sudah diulas. Di bidang ini orang Muyu menyadari bahwa ia tergantung kepada Komot. Kalau Komot ikut menembakkan anak panah ke arah para pemburu maka sang pemburu akan menangkap binatang; kalau anak panah itu ditembakkan ke arah lain, hasil tangkapan yang baik akan terjadi di sana. Sebab Komot adalah Penguasa Binatang Liar.

Seperti juga telah dikemukakan, arwah tertentu, *aytek* digunakan untuk berburu. Beberapa orang tahu bagaimana cara menangkap *aytek*, untuk menjadi pemburu yang andal.

Di samping penggunaan kekuatan supernatural ini, dikenal metode-metode lain. Salah satunya ialah menggunakan mantra-mantra, atau menggunakan batu yang memiliki khasiat khusus. Istilah umum untuk kekuatan supernatural itu ialah *wáruk*. Orang yang sangat pandai mengoperasikannya disebut *wáruk-kátuk* (manusia waruk). Pemburu yang sukses dianggap orang seperti itu. Dalam perburuan dapat dibedakan bermacam-macam *waruk*, termasuk waruk untuk binatang besar, *kwíbnýáwáruk* (*kwínb* = babi liar; *nyá* = kasuari), dan untuk binatang kecil, *ònnábáyáwáruk* (*òn* = burung; *nábáyá* = kuskus). Kemudian ada *ánòngwáruk*, digunakan untuk tikus kecil dan besar, dan *tèráyíwáruk* yang diperuntukkan bagi serangga dan kadal. Karena mantra-mantra itu dibeli dari kerabat dekat atau dari orang lain, dan dimiliki secara pribadi maka ada banyak macam mantra.

Ada mantra-mantra untuk mohon bantuan kepada Komot. Di Yibi saya diberi tahu mantra berikut untuk menangkap binatang; ini biasanya diucapkan berbisik-bisik sebelum berangkat berburu.

"Babi, kasuari, kuskus, tikus besar dan kecil, dan ular di kediamanmu, keluarlah dari tempat tidurmu; Komot memanggil. Kamu akan tidur sampai subuh, (kemudian) kamu akan datang untuk menemui saya dari ujung hilir Sungai Tiri dan Kandan. (Babi) mengendus-endus dan aduklah tanah, mereka mengendus dan mengaduk di sepanjang bagian hilir Sungai Tiri dan Kandan, (babi) mengendus dan aduklah, (isi perutnya) keroncongan, tetaplal di sana, di jalan, tidurlah sana di kediamanmu. Saya akan turun dan pergi ke sana, dari Sungai Wirom saya akan turun dan pergi ke sana untuk menjumpai kamu, dan saya akan melihat kamu, Saya akan menembakkan anak panah, saya akan menarik busurnya, membidik, menembak, menembakkan anak panah. Saya akan datang dan membunuh kamu."

Sebuah mantra yang diberitahukan kepada saya menyebut bilah-geram dan babi keramat. Yang ini dimaksudkan untuk menangkap kuskus dan dibisikkan sebelum si pemburu memanjat pohon. Bunyinya sebagai berikut: *"Kuskus-kuskus (semua jenis kuskus disebut) kamu harus berkumpul di sini, di rotan dan di puncak pohon, tinggi di atas pohon di mana sulur-sulur dan pohon bercabang, di dalam lubang, di dalam sulur-sulur dan cabang pohon, jauh di atas pohon, tetaplal di sana, saya akan memanjat naik ke sana untuk menangkap kamu, bilah-geram, babi keramat, uhu"*.

Wanita pun mempunyai mantra-mantra *waruk*, tetapi khusus untuk binatang kecil.

Batu dengan kekuatan supernatural juga sering digunakan untuk menangkap binatang; batu-batu itu biasanya dibeli dari orang yang tinggal di daerah tinggi. Di Kawangtet ada mitos tentang asal usul batu-batu itu, yakni *kòmòn*: batu-batu itu datang dari tubuh ular yang sangat besar (*nínári*) yang tinggal di suatu tempat di dekat hilir Sungai Digul.

Dua desa yang di Kawangtet disebut sebagai tempat asal batu-batu itu ialah Katumbon dan Tumutu. Di Yibi dikatakan bahwa batu-batu itu datang dari permukiman-permukiman di

antara Sungai Digul dan Kao. Beberapa di antara batu-batu itu, yaitu

- *Kómòcànòk* atau *kéwòn*, dikatakan sebagai kuku Komot. Bentuknya segitiga tak beraturan. Yang kecil bernilai 1 atau 2 ot; yang seukuran tangan bernilai 2 atau 3 ot. Mengamatinya atau mengembuskannya ke arah yang ditunjuk Komot menimbulkan hasil buruan yang baik.
- *Tònwíní*, yang berarti telur ikan. Ini sepotong batu koral yang digosokkan ke tangan orang yang hendak menangkap ikan.
- *Níwíní*, yang berarti telur ular. Ini digunakan untuk menangkap ular. Batu-batu lain yang digunakan untuk keperluan ini disebut *nínkòmòn*
- *Ondímín* (Yibi), untuk menangkap burung.

Juga ada batu-batu yang memungkinkan pemiliknya berganti rupa menjadi binatang, dan dengan cara demikian mendapat jaminan kepastian akan binatang buruan.

- *Kámàn*, dengan itu orang dapat berubah menjadi ular kalau ia menyelam untuk menangkap ikan.
- *Tòngká*, dengannya orang dapat berubah menjadi ikan; untuk keperluan yang sama.
- *Ayówí òkíkímòn* atau *áyíkímòní* adalah batu-batu berwarna. Dengan batu-batu itu orang dapat berubah menjadi biawak sehingga dapat menangkap mangsanya.
- *Díyàp*, digunakan khususnya oleh wanita untuk berganti rupa menjadi kasuari. Sebelum melakukan itu mereka mengangkat dan mengikat sebagian dari rok jerami mereka tinggi-tinggi. Dan, ketika mereka menyeberangi sungai, binatang-binatang yang hendak mereka tangkap itu tersangkut dalam bulu-bulu mereka sendiri. Dan apabila mereka naik ke darat dan menggoncang-goncangkan diri maka akan terlihat bahwa mereka telah mendapat banyak tangkapan.

Kalau seekor babi atau kasuari tertangkap, binatang-binatang itu hanya boleh dimakan dengan upacara tertentu kalau si pemburu tidak ingin kehilangan pengaruh supernatural yang dimilikinya. Salah satu unsur terpenting dalam upacara itu ialah nyanyian-nyanyian yang dibawakan pada malam hari ketika binatang itu diolah di atas api. Nyanyian itu, disebut *bákum* berasal dari Komot.

Salah satu nyanyian dari Yibi itu bunyinya sebagai berikut: *"Noken pengangkut Wuk kosong. Ia berjalan dan berjalan, Komot, noken pengangkut itu kosong, ia tetap berjalan. Wuk mengambil sesuatu, Komot diberi sesuatu. Saya mengambil sesuatu. Wuk mengambil sesuatu"*.

Nyanyian ini juga dibawakan kalau orang tidak berhasil menangkap apa-apa sehingga dengan jalan supernatural akhirnya akan didapat hasil perburuan yang baik.

Salah satu cara bagi si pemburu untuk mendapatkan pengaruh supernatural dalam perburuan tanpa gangguan ialah dengan menyimpan daun-daun yang digunakan untuk memasak binatangnya.

5.2 Berkebum

Kalau orang memetik buah yang belum masak, atau merusak buah-buahan, ini menunjukkan kurangnya penghargaan kepada pemberian yang diterima dari Penguasa Buah-buahan dan Hasil Bumi, dan membuatnya marah. Dalam kemarahan itulah kekuasaan makhluk tertinggi ini kelihatan. Dan juga terbukti bahwa para arwah, kalau dilupakan, dapat mempunyai pengaruh jelek atas hasil kebun.

Akan tetapi, untuk berkebum juga, ada cara-cara tertentu untuk menerapkan kekuatan supernatural guna memperoleh hasil yang baik. Salah satu cara itu ialah mengucapkan mantra-mantra yang mempunyai pengaruh supernatural. Ini pun disebut

waruk. Kalau sedang menanam, *waruk* itu digunakan untuk menjamin panen yang baik. Kalau tidak digunakan, panennya akan gagal, atau hasilnya akan kecil sekali.

Setiap tanaman memiliki *waruknya* sendiri. Ada mantra-mantra atau kata-kata *waruk* yang berhubungan dengan mitos terkenal tentang asal usul panen. Lainnya bersifat simpatetis (magi simpatetis). Inilah beberapa contoh.

"Yambimayè, sagu timbul dari otak, ayahnya Katungtypyé, sagu timbul dari otak, Kuwopmo, dari otak timbul sagu, dari tubuhnya timbul sagu".

Waruk ini digunakan untuk menanam sagu. Yambima, Katungkip, dan Kuwop — adalah tokoh-tokoh dari mitos tentang asal mula sagu. Ayah dan ibu Yambima ialah Katungkip dan Kuwop, yang mengeluarkan sagu dari kemaluannya, yang tidak boleh dimakan oleh Yambima. Akan tetapi, karena kelaparan, ia toh memakannya. Mengetahui hal itu, Kuwop marah, dan membawanya ke rawa-rawa (di dekat Ogemkapa) di mana ia mencampakkannya ke tanah dengan kepala di bawah. Pada malam hari keluarlah dari dia pohon sagu (tak berduri), dan orang tuanya melarikan diri. Di mana-mana di tempat yang mereka lewati timbul pohon sagu. *Waruk* ini diceritakan oleh informan dari Kawangtet. Untuk menokok sagu ada *waruk* tersendiri.

Waruk untuk tembakau yang berikut ini juga didengar di Kawangtet: *"Mwiketetyop, Kowoketetyop, Dediketetyop, Biraketetyop"*, artinya "rumput Sungai Muyu, rumput Sungai Kao, rumput Sungai Terry, rumput Sungai Fly". *Waruk* ini dibisikkan sambil menyebar benih tembakau. Diharapkan bahwa tembakuanya akan tumbuh sesubur rumput dari sungai-sungai tersebut. Apabila anakan tembakau itu akan dipindahkan, informan itu mengucapkan mantra, *"Mututkum, darikum, munkum, namkum"*. *Kum* adalah pucuk tanaman. Prefiks-prefikisnya adalah nama tumbuh-tumbuhan yang daun-daunnya lebar. Diharapkan bahwa tembakau yang ditanam juga akan seperti itu.

Kemudian ada *waruk* yang terdiri atas satu atau dua kata, nyawa tanaman, yang menurut orang Muyu disebut dan dipanggil untuk menjamin panen yang baik.

Batu dengan kekuatan supernatural juga dipakai untuk memperoleh panen yang baik. Di Kawangtet digunakan batu bulat atau lonjong; batu-batu itu disebut *kunimkun* (perhatikan bahwa di Kanggewot dan Upecetko ini nama istri Ambenon, makhluk tertinggi yang berkuasa atas pohon buah-buahan dan tanaman di kebun). Batu-batu itu ditanam di dalam tanah, yang kemudian selalu menghasilkan panen yang baik. Begitu ditanam, batu-batu itu katanya akan terus-menerus berpindah-pindah tempat dan tidak dapat ditemukan. Seperti batu-batu dengan kekuatan supernatural lainnya, batu-batu itu dibeli dari orang-orang di daerah hulu, seharga 1 *ot* atau beberapa gigi anjing.

Untuk keperluan dan harga yang sama, orang-orang Ninggerum akan menjual potongan-potongan kecil kulit manusia atau tulang dari orang mati. Ini disebut *bobkat*. (III.3.3)

5.3 Memelihara Babi dan Anjing

Di sini juga digunakan *waruk*. Anjing, babi biasa, dan babi keramat masing-masing memiliki *waruk* sendiri.

Pemeliharaan babi dan anjing dapat sungguh terganggu oleh arwah leluhur kalau ada sesuatu yang menyebabkan mereka marah. Sebaliknya, perhatian yang diberikan oleh arwah kerabat dekat, khususnya oleh *benep*, dapat membawa hasil baik dalam pemeliharaan babi dan pemeliharaan tanaman.

Di samping pengaruh kekuatan supernatural itu, ada *waruk*. Kalau digunakan dalam pemeliharaan babi, maksudnya ialah untuk makin mengakrabkan binatang itu dengan rumah, khususnya dengan pemeliharanya. Sekali anak babi itu dibiarkan bebas ke sana kemari, *waruk* digunakan agar babi itu tidak melarikan diri, dan juga agar babinya tumbuh menjadi besar dan gemuk.

Dalam memelihara anjing, tujuan *waruk* ialah menumbuhkan kemampuannya untuk dengan cepat melacak dan menangkap binatang buruan. Sebuah mantra yang dicatat di Kawangtet ialah "*Tibáyànök tàndàn. Tiba* adalah nama burung pemangsa — (*ònttíá*), *yanok* berarti kuku, dan *tandan* ialah mencakar dengan kuku". Hasil yang dikehendaki ialah perburuan yang baik, yang akan menangkap mangsanya secepat *ontiba*.

5.4 Pesta Babi

Penggunaan kekuatan supernatural di pesta babi itu sangat "canggih".¹ Penggunaannya mempunyai dua tujuan. Pertama, untuk memperoleh banyak *ot* karena penjualan daging lancar secara tunai, dan kedua, untuk memperoleh persediaan pangan yang memadai.

Unsur penting dalam rentetan kegiatan itu ialah penyembelihan babi keramat dalam persiapan pesta. Upacara penyembelihan babi (*yawatbon*, III.2.2.) dilaksanakan apabila pohon keramat telah ditanam, apabila api telah menyala di dalam rumah upacara (*atatbon*), dan apabila kandang babi telah selesai dibangun.

Sebagai penyelesaian akhir dari rumah upacara, pohon keramat ditanam di tempat yang disediakan untuk keperluan itu, *urukbòn*, di bagian depan rumah upacara (Den Haan 1955: 162—163). Pohon ini berdiri di tempat konsentrasi kekuatan-kekuatan supernatural, dan kekuatan yang menarik *ot* keluar dari situ. Salah satu cara untuk memperkuat kekuatan supernatural ialah mengadakan upacara *yawatbon* sebelum menebang pohon yang akan digunakan (pohon *tuàk*, *wèp*, atau *mòng*). Batangnya ditanam di bagian tengkuk dari tulang punggung babi keramat, dan di bawah pohon *waruk* ini api yang pertama dinyalakan, dan dengan api ini berturut-turut semua api lainnya dinyalakan (Den Haan 1955: 165).

Segera sesudah cukup pangan terkumpul, kandang-kandang dapat dibangun untuk menyembelih babi di dalamnya. Sebelum

memotong kayu yang diperlukan, upacara *yawatbon* diadakan dengan maksud seperti untuk pohon *waruk* (Den Haan 1955: 166).

Selama upacara-upacara itu, nyanyian-nyanyian keramat (*kondum*) dinyanyikan (lihat III.2.2.), ada di antaranya yang mempunyai kekuatan supernatural untuk menarik *ot*.

Untuk menjamin bahwa penerapan kekuatan-kekuatan supernatural itu tidak diganggu oleh pengaruh-pengaruh yang buruk, ditunjuk seorang petugas untuk menjalankan kegiatan-kegiatan yang memiliki dampak supernatural. *Amin bòn tibrí* ini — orang yang membunuh babi yang pertama (*ámin áwòn*) — harus tunduk sungguh-sungguh kepada aturan-aturan *amop* selama ia melakukan kegiatan-kegiatan itu, mulai dari upacara membawa masuk api ke dalam rumah upacara. Ia tidak boleh menyantap makanan yang diolah wanita, dan secara khusus ia tidak boleh bersanggama dengan seorang wanita. Ia tidak boleh minum air, hanya air tebu, dan ia tidak diperkenankan mandi. Makanan yang terlarang baginya meliputi udang, ulat sagu, ikan, daging babi, dan daging kasuari (Den Haan 1955: 169). Pada hari sebelum kedatangan para tamu, ia mengumpulkan segala macam barang yang ditanamnya atau diletakkannya di samping pohon *waruk*, untuk mempengaruhi penjualan daging secara tunai (untuk nama-namanya lihat Den Haan 1955: 170—171). Di sekitar batang pohon itu ia juga mengumpulkan barang-barang yang diperlukan untuk memasak daging babi, misalnya kulit kayu. Dan di situlah ia duduk, di samping pohon. Dengan menggunakan segala macam sarana itu ia memberi kekuatan supernatural kepada anak panah (Den Haan 1955: 174—175), dan menyebut sembilan bahan makanan yang dianggap memperkuatnya.

Kemudian, pagi-pagi benar ia memanah babi pertama dengan panah seperti itu. Akan tetapi, babi itu tidak boleh langsung mati sebab maksudnya ialah agar kekuatan-kekuatan supernatural yang terkumpul di babi itu — karena antara lain, tertembak dengan anak panah yang dipersiapkan secara khusus — akan menular kepada babi-babi lain. "Pengaruh supernatural" yang

keluar dari babi yang terluka itu disebut *iptèm*, dan dapat memiliki akibat yang baik maupun buruk.² Di sini pun tujuannya ialah menjamin penjualan daging agar lancar secara tunai.

Sebelum membunuh, tokoh *waruk* itu menyajikan potongan-potongan kecil sagu dan daging babi kepada makhluk-makhluk halus. Sebagai cara mengundang mereka untuk menghadiri pesta, makhluk-makhluk halus itu dipanggil dengan namanya. Kalau ini tidak dikerjakan, semua jerih payah untuk mendatangkan kekuatan supernatural akan sia-sia belaka. *Amin bon tibri* menempatkan sajian-sajian itu di dalam keranjang kecil di atas tongkat di samping pohon *waruk*. Pembunuhan sebenarnya atas babi-babi itu dengan anak panah dan penyembelihannya dikerjakan oleh orang-orang lain. Si tokoh *waruk* dan pembantunya duduk di atas semacam bangku di samping pohon *waruk*. Ia memegang anak panah yang digunakannya untuk menembak babi yang pertama, dan pembantunya memegang busurnya.

Seperti dalam upacara memotong babi dan dalam memotong babi liar, nyanyian itu penting dalam tahap-tahap pesta babi itu. Den Haan menyebut nyanyian itu *aram awon*. Di Kawangtet istilahnya ialah *kumut*, dan di Yibi *yurin*. Sebagian gunanya untuk menyertai tindakan-tindakan tertentu, dan itu dilakukan di malam hari sebelum babi-babinya dipanah. Den Haan memberi dua contoh dari nyanyian-nyanyian itu. Di sini pun, nyanyian-nyanyian tertentu dianggap menimbulkan pengaruh supernatural, khususnya demi mengalirnya *ot*.

Sebagai akibat dari banyaknya tindakan dan barang-barang yang mempunyai dampak supernatural, rumah upacara — dan secara khusus pusatnya, tempat pohon *waruk* berdiri dan di mana api tadinya menyala — mengandung kekuatan-kekuatan supernatural, bahkan sesudah pesta. Kalau rumah upacara itu sampai rusak, ini akan menimbulkan *iptem* jahat, yang akan menyerang rakyat. Oleh karena itu, rumah upacara dan kandang-kandang babinya (*màng*) harus dibiarkan dimakan waktu. Hanya atap di bagian tengah dari rumah upacara dirusak dengan menggunakan

tulang kaki babi; menurut informan dari Yibi, digunakan tulang babi keramat, yang disembelih untuk mengakhiri pesta babi. Lubang yang dibuat di atap memberi kesempatan kepada hujan untuk mendinginkan tempat di bawahnya, yang sebelumnya dianggap panas. Proses pendinginan ini akan menghilangkan bahaya bahwa rakyat akan tertimpa bencana oleh *iptem*.

5.5 Ot

Penggunaan kekuatan supernatural untuk menarik *ot* tidak terbatas pada pesta babi. Di bagian III.3.3 saya sudah gambarkan peran yang dimainkan oleh *benep* dalam hubungan dengan harta milik orang yang dilindunginya — terutama *otnya*. Orang Muyu menganggap ini sangat penting.

Untuk keperluan itu pun ada mantra-mantra dengan kekuatan supernatural. Beberapa dari mantra-mantra itu mengenai mitos-mitos tertentu. Mantra yang berikut, yang didengar di Yibi memberi gambaran, "*Ot, jàngkering, saya duduk dan menyortir ot dengan senang, ot, ludah.*" "*Jàngkering*" adalah suara *ot* waktu dilahirkan dan jatuh di tanah (III.2.1.). Mantra ini diucapkan waktu naik ke suatu rumah untuk menagih utang.

Untuk menarik *ot* digunakan kulit kerang yang berbeda, *òthàp*, yang dibeli seharga 3 atau 4 *ot* dari orang di daerah hulu. Kulit kerang itu ditempatkan di dalam *yowotan* (kantong yang digunakan untuk menyimpan uang), dan sebagai akibatnya, utang dengan mudah dapat ditagih dan barang-barang dijual dengan lancar. *Komocanok* (lihat III.5.1.) juga dapat digunakan untuk keperluan ini.

Di Kawangtet seorang informan mengatakan bahwa ayahnya tahu bagaimana berganti rupa menjadi biawak dengan menggunakan batu-batu tertentu (lihat III.5.1.). Kalau berbentuk biawak, ia memakan apa saja, misalnya buah-buahan dari pohon. Kalau ia pulang, ia akan menumpahkan barang-barang yang dimakannya itu ke dalam api dan menutupinya dengan abu. Sesudah

beberapa hari ia akan mengaduk-aduk di sana, dan menemukan muntahan itu telah berubah menjadi *ot*. Ia melakukan ini kalau ada banjir. Dengan demikian ia bisa menjadi kaya dengan cepat.

5.6 Perang

Akhirnya, orang Muyu menggunakan sarana supernatural dalam melawan musuh. Dalam 1.6.2. sudah saya katakan bahwa sihir memegang peranan penting, berikut bermacam-macam jenis sihir. Di samping itu, sudah saya bahas bagaimana orang menggunakan sarana supernatural untuk mengetahui siapa yang bersalah atas kematian orang tertentu.

Orang Muyu juga menguasai cara untuk membuat dirinya sendiri tak tampak di mata para pengejanya. Cara ini disebut *nòngkeràp àtkeràp*, yakni berubah menjadi rotan atau ranting. Untuk keperluan ini pun digunakan batu. Di Kawangtet ini disebut *trímjàn*. Khususnya, pemimpin perang (*kononkot*) yang namanya cukup terkenal katanya memiliki kemampuan ini. Informan itu menambahkan bahwa orang yang menguasai cara ini akan selalu dapat lepas dari para pengejar-pengejanya dengan menghilang.

Di Yibi orang juga biasa mengenal *òkwèpòt*, batu putih kecil dari daerah Mandobo. Orang yang memiliki salah satu batu ini dapat menempuh jarak jauh begitu cepat sehingga tak kelihatan, dan dengan sendirinya dalam keadaan perang ini sangat menguntungkan.

Ada orang-orang yang memiliki barang-barang *komon* yang memungkinkan dia melihat musuh yang datang. Ada orang di Ninati yang katanya memiliki barang seperti itu, yang menyerupai kaca. Barang itu ada lubangnya dan ia dapat melihat melalui lubang itu. Dan kalau ada musuh, kelihatan ada sesuatu yang hitam.

Menurut orang Muyu, seorang pembunuh kadang-kadang akan menggunakan *tówòn*, suatu sarana untuk berubah menjadi

binatang, yang memberi kesempatan kepadanya untuk tidak kelihatan oleh korbannya sampai pada saat yang tepat. Dikatakan bahwa biasanya beberapa orang bersembunyi dengan cara ini, dan apabila korbannya lewat ia dibuat tersandung, dan diserang secara mendadak. Kemudian mereka menggarapnya dengan pukulan-pukulan kapak, atau dengan cara menusuknya di berbagai bagian tubuh korban dengan benda tajam. Ia nyaris tidak dapat sampai ke rumah, dan segera meninggal.

6. Penyembuhan dengan Kekuatan Supernatural

Penyembuhan yang akan dipaparkan di sini adalah untuk penyakit-penyakit yang sebabnya dianggap terletak di segi supernatural dari kehidupan manusia. Tidak ada pengobatan yang diketahui untuk penyakit-penyakit yang ditimbulkan oleh sihir. Penyakit itu hanya akan berhenti kalau orang yang memakai sarana itu (*mitim*) mengambilnya dari tempat ia meletakkannya untuk menimbulkan penyakit. Oleh karena itu, satu-satunya cara ialah membuat orang yang dianggap menyebabkan penyakitnya itu menghentikannya (lihat I.6.2.). Pengobatan-pengobatan yang digambarkan di sini didasarkan atas anggapan bahwa karena suatu alasan, arwahlah (*tawat*) yang menyebabkan penyakitnya.

Obat yang biasa di Yibi dan Kawangtet ialah *awònkàt*, yang secara harfiah berarti kulit babi. Itu digunakan kalau seseorang terus-menerus kehilangan berat badan. Dianggap bahwa arwah, khususnya *benep* seseorang atau arwah seorang anggota keluarga inti telah menangkap dan membawa pergi jiwa (*tek* atau *kingkin*) si sakit — karena suatu atau sejumlah alasan. Misalnya, karena melupakan *benepnya*, terus-menerus tidak memperhatikan benda-benda berharganya, atau karena menggunakan nama *benep* secara tidak hormat.

Diusahakan agar arwah itu melepaskan jiwanya, dengan menjalankan upacara sebagai berikut. Di atas daun dari pohon

àwàt diletakkan gigi anjing dan satu *inam*, kemudian belalang (mungkin gantinya jiwa yang dibawa oleh *benep*, sebab jiwa dapat berganti rupa demikian). Daun dengan belalang itu dibiarkan terbawa arus sungai sebagai sajian untuk *benep*. Si sakit harus duduk di atas bangku yang dibuat dari kayu *kutut*, yang di bawahnya dinyalakan api kecil. Kemudian sepotong kecil kulit babi yang disembelih untuk keperluan itu, dimasukkan ke dalam api sehingga si sakit tersentuh oleh *iptem*. Orang yang memohon arwah agar melepaskan jiwa si sakit menggosok badan si sakit dengan potongan kulit babi. Potongan kulit babi itu disajikan untuk arwah, babinya dimakan oleh kerabat dekat si sakit. Kalau diduga bahwa *benep* tidak terlibat, hanya dilakukan upacara dengan kulit babi.

Ada orang-orang tertentu yang menguasai seni menggunakan cara ini secara tepat. Di Kawangtet ada empat dan di Yibi ada lima orang spesialis untuk itu. Mereka biasanya tidak dibayar sampai si sakit sembuh. Cara menetapkan pembayarannya tergantung kepada orangnya dan kepada hubungan pribadi. Pembayarannya dapat berupa uang (1 *ot*), pangan (satu bola sagu dan setengah noken pangan), atau tembakau.

Baik di Kawangtet maupun di Kanggewot diceritakan kepada kami bahwa orang Muyu percaya cara penyembuhan semacam itu berasal dari daerah Yeteram, Kunam, Opka, dan di desa-desa Ninggerum.

Sebuah cara yang terkenal di seluruh daerah Muyu dan sering dimanfaatkan, digunakan untuk mengambil mata anak panah, batu, dan benda-benda lain yang oleh arwah dimasukkan ke dalam tubuh si sakit, dan yang menyebabkannya jatuh sakit. Di bagian III.4 sudah saya bahas arwah-arwah mana yang dianggap bertanggung jawab atas hal itu, dan dalam keadaan bagaimana mereka melakukannya.

Mengeluarkan mata anak panah disebut *àneyòdî-wtmèm*. Cara itu digunakan kalau orang merasakan sakit tusukan, khususnya di dada, tetapi tidak ada tanda-tanda luka anak panah,

dan itu diyakini arwahlah yang telah menembakkannya. Kalau orang secara diam-diam menembak seseorang, ini pun tidak akan meninggalkan bekas, tetapi penyakit yang ditimbulkannya tidak dapat disembuhkan.

Tidak di mana-mana ini dilakukan dengan cara yang sama, tetapi inti pengobatannya berlaku umum untuk semua cara: mata anak panah dikeluarkan dan diperlihatkan. Ini dikerjakan sedemikian rupa sehingga semua hadirin percaya bahwa mata anak panah itu keluar dari tubuh. Pertama-tama, daun pohon-pohon tertentu digosokkan di bagian-bagian tubuh yang terkena. Dengan mulut atau dengan tangan mata anak panah itu kemudian diambil di antara daun-daun itu. Sambil menggosok si sakit, spesialis itu mengucapkan segala macam kata-kata, tetapi maksudnya bukan minta bantuan kepada arwah. Di Kawangtet hanya ada satu spesialis di bidang ini.

Mengeluarkan batu atau potongan-potongan kayu dari tubuh si sakit di sebut *muruphònó*, dan dikerjakan dengan cara yang sama. Di Kawangtet lima orang wanita menguasai cara ini, seorang dari mereka menggunakan tanah untuk menggosok.

Untuk pengobatan-pengobatan ini pun, pembayarannya bervariasi. Ada spesialis yang minta *ot*, lainnya sekadar minta sedikit pangan. Kalau si pasien tidak sembuh, pembayaran apa pun yang sudah diterima harus dikembalikan.

Salah satu penyakit dikarenakan orang menggunakan banyak *waruk* untuk berburu. Orang yang demikian itu sering disebut *warukkatuk*. Secara umum, *waruk* ini dipandang sebagai kekuatan supernatural yang mereka miliki, namun dapat menimpa orang lain yang duduk di dekat mereka. Kalau inilah yang dianggap biang keladi penyakit seseorang, orang yang *waruknya* menimpa si sakit dipanggil sebab orang itu harus menariknya kembali. Pengobatan ini disebut *waruk bèrètòk*. *Warukkatuk* mengambil sedikit kayu, membalutnya dengan seikal rambut si sakit, dan menarik. Kalau terdengar ada suara, ini menandakan keberhasilan diagnosis dan kembalinya *waruk*

kepada pemiliknya. Sebagai tindakan akhir si sakit lalu diobati dengan daun jelatang.

Dalam mitos Komot juga dibebaskan tentang penyakit-penyakit yang penyembuhannya berhubungan dengan mitos itu. Di bagian III.1.1. saya menyebutkan contoh mitos semacam itu, dan pengobatan yang didasarkan atasnya. Di samping itu, ada mitos-mitos tentang penyakit-penyakit berikut dan pengobatannya: luka framboesia, radang dan bengkak dada wanita, sakit gigi, dan sakit pinggang.

7. Wanita dan Dunia Supernatural

Seperti jelas dari mitologi, pengaruh jelek dapat datang dari seorang wanita dalam hubungan dengan penggunaan makhluk dan kekuatan supernatural. Khususnya pengaruh (*iptem*) datang bulan mempunyai akibat yang jelek, bahkan untuk kesehatan laki-laki.

Sebuah mitos di Kawangtet tentang Komot menceritakan bahwa ia selalu dapat menangkap banyak binatang karena anak panahnya berubah menjadi ular yang membunuh binatang buruan. Istrinya, Wukon, heran tentang hasil tangkapan itu, dan karena ingin tahu, pada suatu hari ia memata-matai gerak-gerik suaminya. Ketika terlihat binatang buruan, Komot mencoba memanahnya, namun anak panahnya tak kunjung menjadi ular. Ketika memandang sekeliling, Komot melihat Wukon berdiri di belakangnya. Sejak itu, ia dan semua orang harus menembakkan anak panah dan busur dengan cara biasa, dan karena itulah kadang-kadang tidak mengenai sasaran. Di sini pengaruh wanita merusak penggunaan kekuatan supernatural.

Dalam sebuah mitos lain (dari Yibi) Komot membalas kepada musuhnya Trioknat — karena tipuan yang dilakukan Trioknat dengan membujuk anak-anak perempuannya Wukom dan Boromkon untuk mengolesi tubuh Trioknat dengan darah haid mereka, yang menyebabkannya sakit keras, penyakitnya disebut

àmjávàt. Kemudian Komot menasihatkan kepadanya untuk bersanggama dengan mereka dan kemudian mandi. Ini membuat Trioknat lebih sakit lagi, sampai kulit kayu harus dicari untuk membungkus tubuhnya. Akan tetapi, Komot kemudian melakukan *waruk* dan Trioknat sembuh. Bahkan sampai sekarang orang laki-laki akan jatuh sakit kalau seorang wanita datang bulan di dalam rumah, atau kalau laki-laki itu mandi sesudah bersanggama. Juga diceritakan bahwa ketika Komot sudah lanjut usia, dan istri-istrinya datang bulan di dalam rumah, ini menyebabkan kematiannya (III.2.1.).

Memang bahwa gagasan-gagasan di atas juga mempengaruhi kehidupan sehari-hari orang Muyu. Wanita yang datang bulan harus menyendiri di hutan, di sebuah pondok buatan sendiri, biasanya ditemani dan diurus oleh kerabat wanita. Dengan banyak cara, pengaruh (*iptem*) yang mengalir daripadanya itu merugikan. Orang laki-laki di rumahnya akan tertimpa oleh *iptem* dan jatuh sakit; gejala-gejalanya ialah sakit di sendi-sendi dan tenggorokan. Babi yang dipeliharanya akan melarikan diri kalau melihat *iptem*. Pengaruh jelek itu juga akan mengenai barang dagangan yang ada di dalam rumah, dengan demikian akan kehilangan daya tariknya bagi para calon pembeli, suatu daya tarik yang sering didatangkan dengan cara supernatural. Apabila si wanita kembali sesudah selesainya haid, suaminya akan berdiri, melepaskan rajut dengan benda-benda berharga dari dahinya, dan memegang busur dan anak panahnya, sampai si wanita duduk. Kalau tidak demikian barang-barangnya akan kehilangan daya tarik, dan perburuannya akan sia-sia.

Di III.2.2. saya sudah menyebutkan bahwa kalau seorang wanita datang bulan di permukiman yang bukan permukimannya sendiri, seekor babi keramat harus disembelih untuk menetralkan pengaruh buruk. Kalau seorang wanita datang bulan ketika sedang dalam perjalanan dagang, misalnya dalam perjalanan ke pesta babi, orang laki-laki tentu akan marah sekali karena kerusakan yang akan ditimbulkannya. Semua barang dagangan

lalu harus diolesi dengan tanah merah, dalam usaha memerangi pengaruh yang merugikan itu. Kalau tidak demikian, barang-barang itu akan kehilangan daya tariknya dan tidak terjual.

Apabila melakukan tindakan-tindakan tertentu yang maksudnya untuk memperoleh daya supernatural maka wanita dilarang melihat atau ikut menyaksikan. Pertama-tama ini berlaku untuk upacara *yawatbon*, yang seluruhnya terlarang (*amop*) untuk wanita. Selama masa inisiasinya, pemuda tidak boleh makan makanan yang diolah oleh wanita. Ini juga berlaku untuk *amin bon tibri*. Pada pesta babi tempat-tempat tertentu terlarang untuk wanita (Den Haan 1955: 162, 169, 171), yaitu tempat dilakukan tindakan-tindakan supernatural, atau dianggap ada konsentrasi kekuatan supernatural. Dalam semua hal ini, maksudnya ialah untuk menghindari agar *iptem* yang mungkin mengalir dari seorang wanita tidak membatalkan pengaruh baik dari kekuatan supernatural tersebut.

Gagasan yang sama mendasari larangan yang dikenakan kepada wanita untuk makan daging babi atau kasuari hasil buruan oleh pemuda yang belum kawin. Seperti yang sudah kita lihat, sukses seorang pemburu dianggap banyak tergantung kepada pengaruh supernaturalnya atas binatang buruan, suatu pengaruh yang dianggap sedikit banyak akan berlangsung terus. Semua kegiatan untuk melestarikan pengaruh supernatural itu dapat terganggu oleh wanita.

Akan tetapi, itu tidak berlaku untuk pria yang sudah kawin. Hal ini membawa kita ke upacara perkawinan, yang tujuannya agar hidup bersama itu tidak akan menimbulkan pengaruh buruk atas semua aspek yang penting dalam kehidupan berburu, berkebun, pemeliharaan babi dan anak, serta perdagangan. Kalau upacara perkawinan itu tidak dilaksanakan, tidak ada di antara kegiatan itu yang bakal berhasil. Inti dari upacara itu ialah pembakaran sisa-sisa binatang yang oleh pasangan itu ditangkap, di bawah pengawasan beberapa kerabat. Untuk keperluan ini, pasangan itu duduk di atas tangga terbuat dari kayu jenis

tertentu. Mereka membawa semua perlengkapan: yang laki-laki dengan busur dan anak panah serta noken pengangkutnya sendiri, yang perempuan dengan noken berisi pangan. Apinya menyala di kaki tangga. Hanya sesudah upacara itu mereka boleh bersanggama. Lalu mereka seperti biasa pergi menangkap binatang dan menyimpan sisa-sisanya, seperti bulu-bulu dan isi perut. Sesudah si wanita datang bulan, bagian kecil dari rok jeraminya, atau sehelai daun yang diperciki oleh sedikit darah, dicampur dengan sisa-sisa binatang. Dan sekali lagi ini dibakar di bawah pasangan itu, suatu upacara yang disebut *ànggó* (lihat juga III.2.3).

Upacara serupa dilaksanakan kalau seorang gadis untuk pertama kali mengalami haid (*yàndí*). Binatang-binatang kecil seperti ular dan kuskus ditangkap, dan sisa-sisanya dibakar di dalam api kecil di bawah tempat duduk yang dibuat dari ranting-ranting, di atasnya gadis itu duduk. Dengan orang yang memimpin upacara itu ia bertukar sebuah ot yang akan disimpannya di dalam *yowotannya* (sebuah kantong kecil) untuk kelak dipakai membeli anak babi.

Iptem yang keluar dari wanita yang sedang bersalin juga ditakuti. Oleh karena itu, persalinan harus terjadi di luar permukiman, di tempat perlindungan yang dibangun oleh suaminya di dalam hutan untuk keperluan itu. Di Yibi seorang wanita melahirkan di kolong rumahnya ketika suaminya berada di Sorong. Kepala desa menolak untuk mengunjungi rumah itu — meskipun ia setuju untuk berbuat demikian — ketika akan registrasi penduduk. Kepala desa itu takut kalau-kalau lantaran *iptem* wanita tersebut, makhluk-makhluk halus di dalam rumah itu tidak puas lagi, dan mungkin akan menangkap jiwanya dan membawanya pergi. Datang bulan di dalam rumah juga dapat membawa akibat ini.

Bersanggama juga mempengaruhi keadaan secara supernatural. Seperti kelihatan dalam contoh-contoh mitos, perzinahan menyebabkan babi piaraan lari. Akan tetapi, hal itu akan terjadi juga kalau wanita pemeliharanya yang belum kawin bersanggama

dengan seorang pria yang mungkin sudah menjadi tunangannya. Hanya sanggama sesudah upacara perkawinannya yang dianggap aman untuk pemeliharaan babi. Meskipun demikian, sanggama itu sendiri tetap berbahaya untuk aspek supernatural dari kehidupan. Kalau dilakukan di kebun, babi-babi liar akan datang dan merusak tanaman. Ada wanita-wanita yang dikatakan merusak kesehatan laki-laki. Misalnya, kalau menjadi janda untuk kedua kalinya, si wanita dapat dipersalahkan: ia terlalu panas, seorang laki-laki tidak dapat menghadapi *iptemnya*.

Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa wanita tidak pernah melakukan tindakan-tindakan untuk mendatangkan dampak supernatural. Upacara-upacara yang berhubungan dengan pemeliharaan babi, berkebun, berburu binatang kecil, pengobatan *murupkono* (lihat III. 6), dan datang bulan yang pertama kalinya, semua itu dilakukan oleh wanita.

8. Meneruskan Pengetahuan Supernatural

Transfer pengetahuan supernatural tidak terjadi dalam bentuk kelompok. Di sini, keluarga inti sangat mandiri. Cara penerusannya atau pewarisan yang normal ialah dari ayah ke anak laki-laki. Ini terutama mengenai pengetahuan yang penting untuk menimbulkan pengaruh supernatural pada aspek-aspek tertentu dalam situasi hidup yang normal.

Sang ayah juga mengurus tentang inisiasi ke dalam pengetahuan ritual tentang upacara *yawatbon*, dan meneruskan mitos-mitos yang berhubungan dengan itu. Semua pengetahuan mengenai *waruk* untuk berburu, untuk memelihara tanaman, dan penggunaan batu-batu berjimat supernatural juga diteruskan dari ayah ke anak laki-laki, berikut batu-batunya sendiri. Ini semua tidak dibicarakan dengan orang di luar keluarga inti. Kalau seorang dari luar akan bertanya tentang hal-hal itu, jawabannya akan berbunyi, "Apakah kamu tidak mempunyai ayah untuk menceritakan hal-hal itu?"

Akan tetapi, sudah pasti ada perkecualian dalam aturan ini. Kalau tidak demikian, anak laki-laki yang kehilangan ayah mereka pada waktu masih kecil tidak akan pernah mendapat pengetahuan apa-apa tentang hal-hal yang mutlak perlu itu. Dalam hal ini kerabat terdekat dari anak yatim atau yatim piatu itu menggantikan tugas ayah. Hubungan kekerabatan mereka dapat berbeda-beda: Sa, SaPa, RaSaPa, RaRaSaPaPa, SaMa, RaSaMa, dan RaSiPa. Sampai seberapa jauh mereka mengambil alih tugas itu tergantung kepada hubungan mereka, dan akan besar kemungkinan anak itu dijadikan anak angkat dalam keluarga inti orang laki-laki yang bersangkutan.

Ketika akan kawin, seorang informan dari Kawangtet, yang kehilangan ayahnya pada waktu masih kecil, mempelajari sebuah mantra *waruk* dari RaRaSaPaPa (*ambang*). Dari RaRaRaRiMaMaMaMa (*ewo-nya*) dari Ogemkapa, ia mempelajari mantra *waruk* untuk menanam sagu. Di atas sudah saya ceritakan bahwa seorang informan dari Yibi memiliki pengetahuan tentang Kurita, penjaga alam arwah. Terbukti ia memperoleh pengetahuan itu waktu mengunjungi SaPaJa di Amupkim. Seorang wanita dari Mangkubun yang mondok kepadanya mengalami penampakan-penampakan dari arwah ayahnya, yang memberi tahu dia tentang alam arwah dan tentang Kurita. Saya juga mengatakan bahwa di daerah Woropko, Katanam, dan Mangkubun, Kuri itu dipandang sebagai penjaga alam arwah. Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa di daerah Muyu, pengetahuan supernatural itu yang normal disebarluaskan tidak hanya melalui hubungan ayah-anak laki-laki, atau oleh pengganti ayah, tetapi juga melalui saluran-saluran lain.

Yang saya bicarakan di sini bukanlah pengetahuan rahasia, yaitu pengetahuan yang darinya orang dapat menarik keuntungan bagi diri sendiri, atau yang terlarang untuk orang yang tidak mengalami inisiasi. Pengetahuan semacam itu disebarluaskan melalui sistem perkawinan dan sistem kekerabatan pada umumnya. Wanita dari daerah lain dengan pikiran-pikiran lain menerus-

kan pengetahuan mereka kepada anak-anaknya, yang dapat menimbulkan asimilasi pengetahuan ini secara tetap di daerah tertentu. Pengetahuan supernatural juga dapat tersebar lewat perjalanan dagang. Pengetahuan tentang upacara penyembelihan babi lebih konsisten karena inisiasi ke dalam penggunaannya tidak terjadi di dalam keluarga inti. Sebaliknya, banyak orang laki-laki, sering dari beberapa trah, terlibat di dalamnya.

Wanita hanya mempunyai sedikit pengetahuan supernatural; banyak bagian-bagian tabu bagi mereka. Segera kalau digelar ritus tentang hal-hal yang terlarang itu, wanita harus pergi. Bagian-bagian lain tidak terlarang, dan bahkan mutlak perlu bagi wanita, seperti mitos tentang Komot, tentang asal mula sagu dan tanaman di ladang, dongeng-dongeng tentang arwah dan pengaruh mereka atas kehidupan sehari-hari, praktek *waruk* tertentu mengenai hal ikhwal berkebum, pemeliharaan babi, penangkapan binatang-binatang kecil, dan pengobatan-pengobatan tertentu. Kecuali *waruk* itu, pengetahuan semacam itu diperoleh dalam percakapan-percakapan di rumah. Untuk penerusan pengetahuan tentang *waruk*, wanita tergantung kepada ibunya, atau jika sang ibu telah meninggal, kepada ibu angkatnya.

Di samping itu, ada semacam pengajaran komersial: dengan biaya 1 ot atau satu gigi anjing, seorang pakar akan mengajarkan praktek supernatural kepada muridnya. Den Haan (1955: 180) menyebut kemungkinan ini dalam hubungan dengan mantra *waruk* yang digunakan oleh *amin bon tibri* pada pesta babi untuk menstimulasi mengalirnya *ot*. Seorang dari Bengkapa, yang datang di Kawangtet untuk menjual busur, menjual kepada *mandor* di Kawangtet seharga satu gigi anjing pengetahuan untuk mengambil mata anak panah yang telah ditembakkan oleh arwah kepada seseorang. (Biaya yang diminta untuk pengobatan itu ialah satu gigi anjing atau tembakau, kalau si sakit sembuh). Perdagangan batu yang memiliki kekuatan supernatural dan *bobkat* dari desa-desa Ninggerum, yang saya bicarakan dalam III.6, terletak di bidang komersial ini. Batu-batu dan benda-benda

lain dengan kekuatan supernatural itu khususnya datang dari daerah-daerah hulu atas, dan kalau unsur komersial itu bukan satu-satunya hal yang menentukan dalam tukar-menukar itu, tetaplah itu merupakan aspek yang paling dominan.

Seperti pengetahuan tentang praktek supernatural, batu-batu itu berpindah tangan dari ayah ke anak laki-laki. Hal lain yang mungkin dibeli ialah pengetahuan tentang praktek sihir untuk membunuh orang, yang sudah saya singgung sebelum ini. Jadi, transfer pengetahuan supernatural itu dibatasi oleh kerahasiaan mengenai bagian-bagian tertentu, dan oleh cara penerusannya yang terkait erat dengan hubungan antara ayah dan anak laki-laki. Sebaliknya, melalui sistem perkawinan dan sistem kekerabatan pengetahuan itu terus-menerus menyebar ke daerah yang luas.

Konsekuensi lain dari keadaan ini ialah bahwa tidak setiap orang diinisiasikan dengan cara yang sama, dan tidak setiap orang mendapat pengetahuan yang sama. Sangat mungkin terjadi perbedaan dan ketidaklengkapan. Faktor-faktor ini menerangkan adanya perbedaan dalam hal pengetahuan dan praktek-praktek supernatural. Penelitian yang lengkap di seluruh daerah Muyu dan di antara suku-suku bangsa tetangganya akan memberi kejelasan tentang perbedaan-perbedaan ini, dan mungkin menghasilkan bukti tentang asal usulnya.

9. Gerakan Keselamatan

Pada tahun 1950 dan 1952 ada dua gerakan keselamatan di daerah Muyu. Menurut saya, sifat dan tujuan gerakan-gerakan itu begitu rupa sehingga dapat dianggap timbul di luar pengaruh kebudayaan "Barat". Namun, pengaruh "Barat" kelihatan dalam perjalanan gerakan itu; dalam gerakan yang pertama pemerintah bahkan turun tangan. Meskipun unsur-unsur kecil tertentu di dalamnya berasal dari luar, sifat dominannya adalah pribumi.

Jalannya gerakan pertama sebagian diuraikan di dalam Putusan No. 5/Cr/1950 tertanggal 24 Februari 1950 oleh Pengadilan dengan hakim tunggal di Tanah Merah. Mantan anggota polisi di Yibi, yang memimpin patroli dan mengambil tindakan terhadap pemimpin-pemimpin gerakan itu, memberi saya lebih banyak keterangan.

Gerakan itu bermula dari cerita seorang laki-laki bernama Terenem yang tinggal di Bengkapa (sedikit di sebelah utara Woropko). Pada suatu hari, ketika sedang menggali ubi di kebunnya, ia sekonyong-konyong melihat bahwa ia mempunyai tiga tangan dan bukan dua, yang digunakannya untuk menggali. Karena tidak percaya ia mulai menggali semak-semak lain, hanya untuk melihat apakah kejadiannya akan berulang. Sesampainya di rumah, diceritakannya pengalamannya itu, dan ia menduga bahwa itu isyarat dari hal-hal yang akan terjadi. Malam harinya, adik laki-lakinya yang sudah lama meninggal, menampakkan diri kepadanya di dalam mimpi. Sambil meletakkan sebuah *ot* di tangan kanannya, sang adik itu minta kepadanya untuk menyimpannya bersama-sama dengan *otnya* yang lain. Kemudian ia harus menangkap seekor ular (*ntmbin*) dan menggodoknya sampai diperoleh minyak. Minyak itu harus dioleskan pada kantong tempat ia menyimpan *ot*. Sebulan kemudian ia harus membuka kantong itu, dan akan melihat bahwa *ot* yang diberikan kepadanya itu telah berlipat ganda lima kali. Sesudah dua bulan akan ada 10 *ot*, dan seterusnya, "sehingga kamu tidak akan kesukaran lagi untuk mendapatkan *ot*". Terenem berbuat seperti diperintahkan oleh adiknya, dan berkata bahwa hasilnya persis seperti diramalkan.

Mula-mula ia hanya menceritakan ini kepada kakak laki-lakinya Indep. Namun, sesudah *otnya* mulai berlipat ganda ia memberi tahu banyak orang. Pada suatu pesta babi di Woropko ia memanjat ke atas atap salah satu rumah (mimbar biasa) dan menceritakan kepada setiap orang bagaimana ia telah mengumpulkan begitu banyak *ot*: "tidak dengan mencuri, tidak dengan

membunuh orang dengan bayaran, juga tidak dengan mengadakan pesta babi, tetapi dengan”

Mereka yang ingin mempelajari caranya dapat minta pelajaran kepadanya. Ia memberi pelajaran yang pertama di pesta babi itu: dalam pelajaran itu termasuk tarian *ámágòp*, yang meliputi gerakan tubuh hingga bergetar, bahkan menyebabkan orang jatuh karena kemasukan oleh arwah-arwah, dan mengeluarkan suara bersiul, yaitu bahasa para arwah (lihat III.3.2.). Kalau pelajaran itu diulang beberapa kali, si pelajarnya akan mendapat penampakan arwah, dan akan mengubah kerikil menjadi *ot*. Biaya pelajaran itu ialah 1 *ot* per kepala. Dengan cara itu Terenem berhasil mengumpulkan sejumlah besar *ot*.

Ia segera mendapat beberapa asisten: pelajar yang mengangkat diri menjadi guru meskipun mereka belum membawa suatu hasil. Gerakan itu meluas ke Katanam, Komera, Kwendubennon (sekarang Tembutkim), Woropko, dan Kimkokawip (sekarang Amupkim). Gerakan itu berhenti karena pemerintah turun tangan, termasuk menangkap para pemimpinnya dan banyak anggotanya yang lain.

Gerakan kedua muncul pada tahun 1951 atau 1952, dan surut tanpa campur tangan pemerintah. Mulainya dengan dua orang, Yeknon dari Tapingkungwi, dan Kawon dari Ukim; kedua permukiman itu terletak di Papua Nugini, kira-kira di sebelah timur Jemtan.

Mereka berdua dan pengikut-pengikutnya juga berhasil mengadakan *ot*. Buah-buahan yang disebut *mòngkápyòp* harus dikumpulkan di hutan, dan ditempatkan di dalam kantong sagu atau di dalam kulit pohon *káwát*. Di hutan harus dibuat perkemahan (bivak) tempat buah-buahan itu disimpan. Dengan kekuatan supernatural buah-buahan itu akan berubah menjadi *ot*. Mereka yang terlibat dalam pembuatan *ot* itu harus tunduk kepada larangan-larangan tertentu. Misalnya, mereka tidak boleh makan udang, juga kuskus jenis tertentu, dan sagu dari pohon yang tak berduri. Di dekat Yibi, Yeknon sendiri mengorganisir

sebuah pertemuan di mana ia akan mengubah buah-buahan menjadi *ot*. Mereka yang menyerahkan buahnya berdiri di luar perkemahan, yang ditutup rapat sama sekali. Namun, mereka juga harus membayar sebelumnya. Yeknon dan para pengikutnya (termasuk orang-orang dari Jemtan) terlebih dahulu minta 12 *ot*, 6 parang, 6 kapak, dan seekor babi (6 *ot*). Ketika sesudah sekian waktu lamanya buah-buahan itu belum juga berubah menjadi *ot*, mantan anggota polisi dari Yibi itu turun tangan. Atas perintahnya, dan sesudah mengancam akan menggunakan kekerasan, barang-barangnya dikembalikan.

Akan tetapi, banyak orang dari Yibi telah memberi barang-barang untuk memungkinkan pertemuan itu. Orang-orang dari Jemtan dan Kurungkim telah datang mengambil barang-barang, dengan janji untuk kembali dengan semua *ot* yang akan dihasilkan oleh buah-buahan itu. Seluruhnya ada enam ekor babi yang diserahkan kepada mereka untuk maksud itu. Masih pada tahun 1954 kepala desa Yibi mempunyai tagihan 3 *ot* atas seseorang dari Kurungkim untuk sebuah parang yang diserahkannya, dan 1 *yirip* atau 1 *inam* untuk satu *yirip* yang diserahkannya. *Mandor* dari Yibi telah menyerahkan empat parang kepada orang dari Jemtan, dan untuk itu ia juga belum menerima kompensasi. Hal yang sama terjadi pada dua anak sekolah yang pada waktu itu kira-kira berumur 16 tahun, dan masing-masing telah memberikan sebuah kapak dan 2 parang. Pada tahun 1954 gerakan ini sudah berakhir sama sekali. Gerakan itu mempesona orang Muyu selama lebih dari satu atau dua tahun. Namun, sebelum mati secara alamiah karena tidak adanya hasil, gerakan itu telah menyusup jauh ke dalam daerah Muyu — dan mempunyai pengikut-pengikut sampai di Woman, Kakuna, dan Mokbiran.

Di Kawangtet dua belas orang telah mendapat pelajaran dalam kemampuan itu. Salah seorang gurunya ialah *mom* dari seorang *mandor* Yeteram. Ia telah mempelajarinya dari orang-orang di desa-desa Ninggerum. Guru lain datang dari Kunam.

Setiap pelajar mengumpulkan beberapa noken buah-buahan, dan membawanya ke perkemahan di hutan. Mula-mula dua ekor babi seharga 7 *ot* dan 10 *ot* disembelih lalu diberikan untuk para guru, dan sejumlah 12 *ot* dibayar di muka. Kemudian guru-guru itu memberi pelajaran di perkemahan, hanya kepada pelajar yang sudah membayar. Namun, pelajaran mereka tidak berhasil, dan guru-guru itu pergi tanpa mengembalikan bayaran mereka.

Di samping itu, delapan orang katanya telah mengirim barang-barang yang berikut ke daerah hulu atas, dengan harapan akan menerima *ot* sebagai gantinya: 2 parang, 1 parang, 1 kotak korek api, dan pancing ikan; 1 parang, 1 *yirip* dan 1 *wam*; 1 kapak, 1 *wam*, 1 pisau, dan 1 kotak korek api; 1 kapak dan 1 parang; dan 1 kapak — dan pada tahun 1954 kebanyakan barang itu belum dikembalikan atau dibayar.

Di Kawangtet asal usul gerakan itu tidak diketahui dengan tepat. Dikatakan bahwa penggeraknya ialah *angganemkuknem* yang berhasil mengadakan kontak dengan arwah yang memberi mereka *ot*. (III.3.3.)

Atas dasar sifatnya, gerakan-gerakan ini sulit dicocokkan dengan diagram Kamma tentang empat kategori gerakan semacam itu (Kamma 1954: 5—6, 209). Kedua gerakan itu tidak "terkait" dengan kedatangan kedua kalinya untuk tokoh semacam Messias (ratu adil) yang menjangkau kembali ke zaman purba cerita mitos. Sebaliknya, aspek ekonominya sangat penting. Unsur supernatural yang terpenting ialah gagasan bahwa manusia dapat berhubungan dengan arwah, yang dapat dan akan membantu mereka mewujudkan tujuan gerakan. Tujuannya ialah memenuhi keinginan yang merupakan inti kebudayaan Muyu, yakni kekayaan akan *ot*. Menurut pendapat saya, gerakan-gerakan keselamatan mengekspresikan orientasi pokok di atas (Linton 1936: 443) dalam kebudayaan Muyu.

Catatan:

- ¹ Lihat juga Den Haan 1955: 162—167, 169—180, untuk telaah yang lebih luas tentang sarana-sarana supernatural yang dipakai.
- ² Dalam konteks ini, (Den Haan 1955: 176), menggunakan istilah *mau-mau*, yang menurut pendapat saya kurang tepat. Sebagai suatu peraturan, istilah itu menunjuk pada penggunaan kekuatan supernatural untuk membunuh orang. Istilah mereka sebagaimana ditunjukkan dalam bagian ini adalah *waruk*.

Bab IV

Ciri-Ciri Menonjol dalam Kebudayaan Muyu

Sekarang akan saya bahas ciri-ciri kebudayaan Muyu yang menonjol dalam perbandingan dengan kebudayaan-kebudayaan tradisional lain.

1. Individualisme

Individualisme adalah ciri kebudayaan Muyu yang menonjol, dalam arti bahwa kebudayaan Muyu itu memberikan bobot dan tingkat individualisme yang lebih tinggi dibandingkan dengan beberapa kebudayaan lain. Sudah tentu, ini soal kadar: individualisme mutlak di dalam masyarakat jelas tidak mungkin seperti juga kolektivisme mutlak. Individualisme di sini berarti bahwa di dalam kebudayaan yang bersangkutan individu memiliki kebebasan yang tinggi terhadap kelompok masyarakat di mana ia menjadi anggotanya. Maka, dalam mengejar tujuan-tujuannya, orang nyaris tidak tergantung kepada, atau tidak harus memperhatikan, anggota-anggota masyarakat yang lain.

Di dalam kebudayaan Muyu sikap individualisme terwujud dalam berbagai bentuk, mulai dengan cara bertempat tinggal. Keluarga inti merupakan unit yang dapat sepenuhnya hidup bebas, dan mempunyai rumah sendiri. Beberapa keluarga inti dapat hidup bersama dalam satu rumah, tetapi itu tidak harus

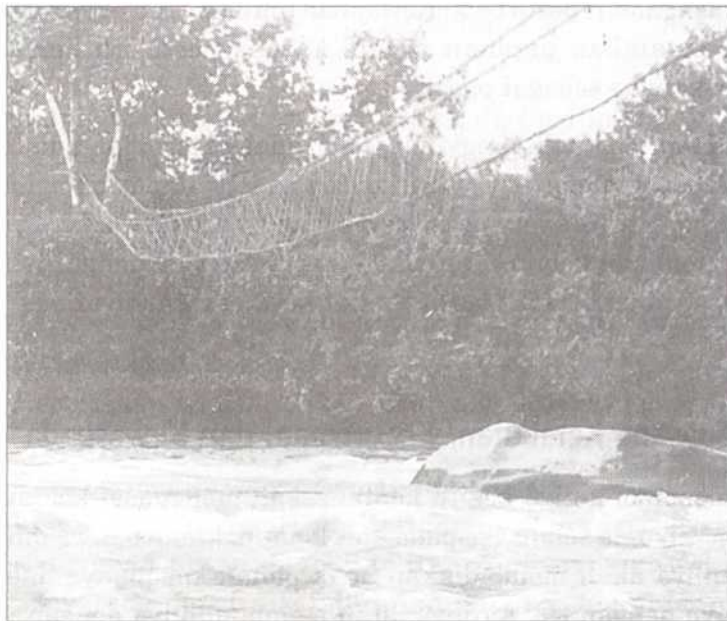
— kecuali kalau keamanan kelompok dalam bahaya. Kepala-kepala keluarga inti yang hidup bersama adalah anggota dari trah yang sama, yang juga merupakan pengelompokan teritorial — meskipun permukimannya sering tersebar.

Sistem relasi juga individualistik. Tidak ada hubungan antartrah yang ketat; gantinya, setiap kepala keluarga inti memiliki relasinya sendiri. Perkawinan, lembaga terpenting yang menimbulkan hubungan kekerabatan, adalah hak prerogatif kepala keluarga. Dialah yang mengatur tukon, kadang-kadang dengan bantuan sesama anggota trah, tetapi kadang sendirian. Jadi, tiap-tiap kepala keluarga inti dapat memilih sendiri untuk membentuk, melestarikan, dan mengembangkan relasi-relasinya.

Main hakim sendiri adalah wujud lain individualisme itu. Dalam mengambil tindakan terhadap ketidakadilan yang dialami, individu yang memegang inisiatif. Cara dan sampai seberapa jauh ia akan mendapat keadilan tergantung kepada kekayaan dan jaringan relasinya. Dalam permusuhan besar, kelompok-kelompok yang terlibat itu tidak bersifat tradisional, tetapi tergantung dari relasi-relasi kedua belah pihak.

Hak milik sifatnya sangat individual. Tanah, air, dan apa saja yang terdapat di situ, dimiliki secara individual. Trah tidak mempunyai hak pakai atas tanah. Juga dalam keluarga inti pun titik beratnya kepada individu. Suami dan istri masing-masing mempunyai kebun sendiri, dan uang kulit kerangnya sendiri, dan lain-lain barang berharga. Di dalam keluarga poligini, tiap-tiap istri juga memiliki kebun sendiri.

Dalam kehidupan religius, peran kelompok sangat terbatas. Pengetahuan tamsil religius diteruskan dari ayah ke anak laki-laki. Ayah yang sudah meninggal dapat digantikan oleh kerabat dekat, SaPa atau SaMa. Dalam upacara *yawarawon* beberapa pemuda dapat diinisiasikan bersama, tetapi pengelompokannya tergantung kepada hubungan pribadi. Pengetahuan tentang praktek supernatural adalah milik pribadi, dan diteruskan dari ayah ke anak laki-laki atau dibeli dengan uang.



Jembatan rotan untuk menyeberangi sungai di daerah hulu atas.



2. Mobilitas Muyu

Ciri kedua yang menonjol dalam kebudayaan Muyu ialah mobilitasnya, lebih khusus lagi mobilitas orang laki-laki. Orang Muyu sering melakukan perjalanan, dan rumah di daerahnya sendiri adalah pusat tempat ia bertolak. Keperluan untuk bepergian timbul karena

- kunjungan kepada kerabat dekat di permukiman lain yang mempunyai hubungan perdagangan tetap dengannya;
- menghadiri penguburan seorang kerabat di permukiman lain, untuk menyatakan belasungkawa atau menagih utang orang yang meninggal;
- kunjungan kepada orang berutang untuk minta pembayaran, kelambanan dalam membayar utang terkenal sekali dalam kebudayaan Muyu;
- menjual dagangan kepada orang dari trah lain. Ini dapat membuat rute perjalanan sampai 40 atau 50 km dari rumah;
- menghadiri pesta babi. Kewajiban untuk membeli daging babi memainkan peranan di sini karena pesta itu berfungsi sekaligus sebagai pasar.

Mobilitas itu dimungkinkan oleh adanya jaringan hubungan kekerabatan yang luas, juga karena si istri dapat menghidupi keluarga inti selama suami pergi. Yang harus dikerjakan istri ialah membuat kebun yang cukup luas. Istri juga mengurus babi sehingga suami tidak begitu terikat kepada rumahnya.

3. Suasana Ketakutan, Kecurigaan, dan Kewaspadaan

Ciri menonjol ketiga begitu kental sekali menguasai kehidupan orang Muyu. Ia selalu waspada atas kemungkinan bahwa musuh-musuhnya akan membidikkan anak panah kepadanya, menyerangnya dengan tak terduga, atau membunuhnya dengan sihir. Sebab-sebab dari ketakutan dan kecurigaan itu ialah

- Tidak adanya lembaga naik banding. Tidak ada pejabat atau kelompok pejabat yang dapat memberi putusan yang adil, atau menengahi perselisihan.
- Semangat yang sangat meluap untuk balas dendam. Seorang Muyu yang merasa diperlakukan tidak adil akan berusaha membalas dendam sendiri, biasanya dengan cara pembunuhan.
- Kepercayaan kepada sihir sebagai biang keladi penyakit dan kematian. Penyakit yang disebabkan oleh arwah dapat disembuhkan, tetapi yang disebabkan oleh sihir berakhir dengan kematian, kecuali kalau orang yang menggunakan sihir dapat dibujuk untuk menghentikannya.
- Cara menemukan siapa yang bersalah atas kematian seseorang. Cara ini membuat tidak banyak hubungan antar-pribadi cukup bebas dari kecurigaan.
- Anggapan bahwa bahaya itu tidak selalu datang dari musuh-musuh yang jauh, bisa jadi datang dari tetangga dekat.

Ketakutan dan kecurigaan itu terbukti dari perilaku

- Selalu berhati-hati dengan sisa-sisa makanan dan bekas-bekas tembakau. Kalau seseorang mengedarkan rokok, ia memperhatikannya agar orang yang diberi tidak menggunakannya untuk digunakan dalam sihir.
- Sedapat mungkin selalu bersenjata, dan berteman kalau pergi ke luar.
- Kecurigaan terhadap pemburu yang ditemukan di daerah orang lain.
- Cara permukimannya. Rumah tinggi di atas tiang dimaksudkan untuk memberi perlindungan terhadap serangan, sedangkan hutan di sekitar rumah dibersihkan sehingga penyerang dapat diketahui dini dari kejauhan dan dapat diusir.

4. Pentingnya Memperoleh Barang Berharga, Khususnya Ot

Ciri menonjol keempat — titik orientasi yang terpenting dalam kebudayaan Muyu — yaitu memperoleh barang-barang berharga yang sangat dipentingkan oleh orang Muyu dan sangat mereka minati. Yang paling penting dalam hal ini ialah *ot*. Ini terbukti dari

- Kedudukan orang tua dan orang kaya. Di Kawangtet dan Yibi digunakan istilah yang sama untuk orang tua dan orang kaya. Orang yang berumur dianggap pasti kaya, dan mempunyai pengaruh tertentu. Orang yang sungguh kaya mempunyai pengaruh lebih besar, tidak hanya karena mereka dapat membantu orang lain dengan uang mereka, tetapi juga karena mereka mampu menyewa pembunuh, misalnya. Oleh karena itu, ia mungkin ditakuti.
- Fungsi jaringan relasi kekerabatan. Jaringan ini amat memungkinkan perdagangan berskala besar sehingga dapat diperoleh barang-barang berharga. Semakin besar keinginan orang Muyu untuk memperoleh barang berharga, semakin besar jaringannya.
- Perkawinan. Lembaga ini memegang peranan penting dalam memperluas dan melestarikan hubungan. Orang kawin dengan wanita dari permukiman yang jauh; dengan alasan yang sama dua orang laki-laki bersaudara tidak mengambil istri dari permukiman yang sama. Perkawinan juga dianggap sebagai sarana yang penting untuk memperoleh barang-barang berharga, terutama *ot*. Berakrab-akrab dengan wanita yang belum kawin tanpa ada maksud untuk mengawininya dipandang sebagai pelanggaran berat. Itu dipandang sebagai mengancam harta milik ayahnya. Terhadap suatu hubungan zinah antara ayah dan anak perempuan, orang Muyu menganggap si ayah bodoh sebab ia tidak akan mendapat tukon dan kerugian itu salahnya sendiri.

- Perdagangan. Tujuan utamanya ialah menambah jumlah barang-barang berharga yang dimiliki, khususnya *ot*.
- Pemeliharaan babi. Ini tidak dimaksudkan untuk menyediakan daging babi kebutuhan konsumsi keluarga sendiri, tetapi untuk perdagangan, untuk mengumpulkan *ot*.
- Pesta babi. Ini pun dimaksudkan untuk memperoleh *ot*. Si tuan rumah menggelar pesta babi seperti itu dalam usaha mengumpulkan banyak *ot* sekali pukul. Pesta babi sekaligus adalah pasar, skala perdagangan luas dengan *ot* sebagai sarana tukar-menukar.
- Banyaknya praktek supernatural ditujukan untuk memperoleh *ot*. Dalam mempersiapkan pesta babi, upacara *yawarawon* — yang begitu penting dalam kehidupan religius orang Muyu — diadakan beberapa kali, dengan maksud untuk memperoleh *ot*. Ini juga berlaku untuk praktek-praktek supernatural lain yang mendahului pesta babi. Arwah orang mati, khususnya kerabat kaya yang telah menjadi *benep* dianggap memiliki pengaruh besar. Di samping itu, ada segala macam mantra-mantra yang memiliki dampak supernatural. Dengan bantuan mantra-mantra itu utang dapat dengan mudah ditagih.
- Gerakan-gerakan keselamatan. Beberapa bukti terpenting bahwa memperoleh *ot* merupakan keinginan utama Muyu terlihat dalam gerakan-gerakan keselamatan tahun 1951—1952, yang bertujuan mengumpulkan *ot* secara besar-besaran dengan jalan supernatural.

Bagian II

Penetrasi
Pengaruh "Barat"

Bab V

Tinjauan Sejarah

1. Eksplorasi Militer

Kontak pertama daerah Muyu dengan "Barat"¹ mulai sejak periode eksplorasi militer Belanda (Nederlands-Nieuw-Guinea) dari tahun 1907 sampai 1915. Eksplorasi alias penjelajahan militer ini timbul dari keinginan Gubernur Jenderal Hindia Timur Belanda untuk mengembangkan bagian timur dari kepulauan nusantara ini sedemikian rupa sehingga akan diperoleh keseimbangan yang lebih baik antara pengeluaran pemerintah untuk daerah itu dan pendapatan yang diperoleh dari sana (*Verslag* 1920: 5). Daerah itu meliputi Manado, Ternate dan daerah jajahannya (*onderhorigheden*), Amboina, Nugini Selatan, serta Timor dan daerah jajahannya.

Dalam memorandum tentang Nugi, Kapten Infanteri H. Colijn mengemukakan bahwa sampai sejauh itu pendirian tiga pos pemerintahan — Fakfak, Manokwari, dan Merauke — tidak berpengaruh atas keadaan sosial pribumi. Tidak kelihatan kemajuan ekonomi yang berarti. "Nugini menelan cukup besar Keuangan Negara, hampir seluruhnya akibat dari kehadiran pos pemerintah di Merauke." Dengan demikian agar dapat merencanakan perbaikan, direkomendasikan agar diadakan eks-

plorasi yang sistematis atas pulau itu sebab hal itu belum pernah dilakukan (*Verslag* 1920: 7—8).

Eksplorasi pertama di daerah Muyu dimulai dari yang disebut Perkemahan Swallow (*Swallow Bivouac*). *Swallow* adalah sebuah kapal perkemahan yang pada bulan Februari tahun 1909 berlabuh di Sungai Digul, dekat muara Sungai Kao. Pada bulan Mei kapal itu naik lebih ke hulu dari Sungai Digul (*Verslag* 1920: 36—37). Dari 27 Maret hingga 6 April ekspedisi itu berlayar ke hulu Sungai Kao sampai kira-kira 70 km dari muaranya, dan juga menyelidiki Sungai Muyu. Dari 17 Juni hingga 6 Juli mereka berlayar di Sungai Kao 50 km lebih ke atas lagi. Bertolak dari Sungai Kao dan Muyu ekspedisi tersebut mencapai Sungai Fly pada bulan Januari 1913, di tempat yang memasuki daerah Belanda. Pada bulan Maret mereka sampai di Sungai Alice. Pada bulan-bulan awal tahun 1913 itu mereka juga mengadakan perjalanan lain ke hulu Sungai Kao, sebagian dengan jalan kaki, ke daerah di sebelah utara Sungai Koreom (*Verslag* 1920: 45—46).

Luas dan sifat kontak mereka dengan penduduk setempat hampir tidak disebut dalam laporan mereka, namun satu pertemuan pada tahun 1913, dalam perjalanan dari Sungai Kao ke Sungai Fly, dipaparkan dengan cukup lugas.

"Pada jam 1 siang kita sampai di suatu jalan *Kaya-kaya*² yang dipelihara dengan baik dan kelihatannya sering digunakan, yang dalam 50 menit membawa kami ke sebuah desa yang berpenduduk. Penduduk di sana begitu terheran-heran dan bingung melihat kedatangan kita sehingga mereka tidak dapat ditenangkan meskipun Pastor Vliegen berusaha menenangkan mereka dalam bahasa Marind. Untuk memberi ketenangan kembali kepada penduduk desa dari kekagetan mereka, kami berhenti kira-kira 75 meter dari rumah pertama yang dihuni. Penduduknya yang sedang berada di rawa-rawa sagu, termasuk anak-anak dan wanita, menggunakan kesempatan itu untuk berlarian ke rumah, di mana mereka kelihatannya merasa lebih aman terhadap "ancaman kehadiran" kami daripada bersembunyi di hutan.

Suatu ratapan yang tiada henti-hentinya bergema di antara gerombolan orang Kaya-kaya itu. Kemudian Pastor Vliegen dan komandan detasemen maju dengan tangan kosong untuk memperlihatkan maksud damai kami. Beberapa anak panah dari lubang tembak membuktikan bahwa pendekatan kami tidak dihargai.

Kemudian kami mendemonstrasikan penggunaan kapak untuk ditukarkan pada sebatang pohon. Sesudah beberapa saat hening di rumah, mula-mula seorang Kaya-kaya dan kemudian diikuti orang lain turun dari tangga. Sedikit tarian perang, lalu maju menyerang, dan akhirnya beberapa anak panah dilepaskan, yang menghujam ke tanah di depan dan di samping kami. Kami sebaliknya menembak ke atas, menyebabkan semua orang di dalam rumah (kira-kira 20 orang) berhenti meratap, untuk kemudian menghilang di rawa-rawa di belakang bukit.”

Dengan meninggalkan sebuah kapak di pohon, detasemen itu melanjutkan perjalanan, dan kembali ke tempat yang sama tiga hari kemudian.

”Di tempat yang sama, seperti sebelumnya kami membuka perundingan dengan kelompok yang gaduh di rumah tinggi No.3. Kapak yang kami tinggalkan pada tanggal 7 Januari, dan kenyataan bahwa tidak ada milik mereka yang kami ambil atau rusakkan, rupa-rupanya memberi tanda-tanda baik. Sedikit demi sedikit mereka menjadi tenang, dan bahkan mulai mendekat. Seorang laki-laki turun dari tangga tanpa bersenjata, dan memperlihatkan kepada kami sebuah tutup kepala terbuat dari bulu-bulu burung cenderawasih, jelas dengan maksud untuk tukar-menukar. Telur beku itu telah pecah ... Akhirnya persaudaraan itu tumbuh menjadi begitu akrab sehingga mereka membujuk kami untuk bermalam di suatu rumah tiang yang belum rampung dikerjakan. Kemudian mereka bermaksud memanggil sesama anggota suku mereka yang bekerja di hutan. Akan tetapi, bagaimanapun menariknya usul mereka, kami tidak dapat memenuhinya. Oleh karena itu, sesudah beberapa saat, kami meneruskan perjalanan. Ketika kami pergi, ucapan selamat jalan mereka bersahabat dan lama.” (*Verslag* 1920: 275—276).

Di Kakuna kepala desanya bercerita pada saya tentang reaksi beberapa orang yang kelihatannya pernah berkontak dengan beberapa kelompok militer yang bergerak di sepanjang Sungai Kao selama periode eksplorasi militer. Mula-mula ia bercerita tentang asal usul Sungai Kao (III.2.1.) ketika sebagian penduduk daerah Muyu hanyut terbawa oleh air dan hilang sehingga yang masih tinggal kehilangan kontak dengan mereka. Suatu hari, lama sesudahnya, sebuah perahu dengan rumah di atasnya pulang mudik di Sungai Kao. Dua orang memberanikan diri untuk mengamati, dan mengadakan kontak dengan "makhluk-makhluk" yang ada di atas perahu, yang memberi mereka tembakau. Mereka menerimanya dan menyatakan akan mengisapnya di rumah bertiang mereka. Padahal mereka membuangnya karena takut kena sihir. Mereka heran akan makhluk-makhluk itu, yang dapat menyayat kulit pisang menjadi dua, dan mengupas bagian luarnya. Badan mereka terbukti putih bagus. Mereka pasti arwah (*katerok*) (III.3). Perahu mereka pergi lagi, dan hanya berselang beberapa waktu orang-orang Cina pemburu burung datang, dan menimbulkan kontak yang lebih permanen (V.2). Ini menyebabkan orang Muyu di sepanjang Sungai Kao menyadari bahwa mereka yang di atas perahu yang pertama itu bukan arwah, tetapi manusia.

Bagi masyarakat Muyu eksplorasi militer itu tidak banyak mempunyai arti langsung. Secara tidak langsung eksplorasi itu menambah pengetahuan yang kita miliki kini tentang Nugini sebagai keseluruhan, dan menarik perhatian kita kepada daerah Boven Digul (Digul Atas), yang pada tahun 1927 menyebabkan didirikannya Tanah Merah, yang akan menjadi sangat penting untuk daerah Muyu.

2. Pemburu Burung

Burung cenderawasih diburu di *onderafdeling* (kabupaten) Merauke dari tahun 1914 sampai 1926. Sejak Oktober 1922

berburu burung di *onderafdeling* Nugini Selatan— yang katanya berkhasiat, untuk memerangi penyakit tumor granulasi kelamin (*venereal granuloma*) — dilarang (Van Baal 1938: 44). Di daerah Digul dan Muyu perburuan itu masih diperkenankan dalam musim April sampai September. Sejak tahun 1926 daerah Muyu tertutup bagi pemburu burung, menanggapi keluhan dari pemerintah Australia bahwa di daerah Australia beroperasi pemburu burung yang basisnya berasal dari seberang perbatasan. Mulai waktu itu kegairahan untuk berburu burung menurun bersama dengan menurunnya harga, yang pada tahun 1917 katanya setinggi 50 gulden seekor. Pada tahun 1928 pemburuannya dilarang sama sekali (Van Sandick 1926: bab 14).

Ketika praktek berburu itu masih diperbolehkan, para pemburu menyebar ke mana-mana, dan melalui Sungai Digul mereka muncul di daerah Muyu. Menurut cerita-cerita orang Muyu tentang masa itu, para pemburu terdapat hampir di mana-mana di daerah Muyu. Kata seorang Australia sampai sejauh Gunung Bombin.

Cerita-cerita Muyu menyebutkan adanya orang-orang Cina, Jepang, Australia, dan Indonesia. Ada yang telah menetap di *onderafdeling* Merauke sebelum mereka menjadi pemburu burung. Dalam memorandumnya (*Memorie*), Van Baal menyatakan bahwa pedagang Cina dan Timor adalah yang pertama-tama datang di *onderafdeling* itu. Segera, tahanan-tahanan yang telah dilepas muncul di antara pedagang itu "dan pertentangan dengan penduduk asli sebagian besar karena rendahnya moral para pedagang itu" (1938: 43). Ini juga menerangkan mengapa pada tahun 1919 dianggap perlu didirikan pos pemerintahan di Assike di tepi Sungai Digul, tepat di sebelah selatan muara Sungai Kao, untuk mengawasi para pemburu. Mengingat jauhnya jarak antara daerah berburu pedagang itu dengan Merauke, tidak banyak pengawasan dapat diterapkan dari sana. Pada awal tahun 1920-an pos tersebut ditiadakan, sesudah G.B. Keijzer, administrator pos itu, meninggal dunia.

Bagaimana kontak antara orang Muyu dan para pemburu burung itu berkembang dapat diketahui dari cerita-cerita orang Muyu sendiri. Mula-mula para pemburu itu umumnya diterima dengan baik. Segera sesudah orang Muyu menyadari bahwa mereka tidak berhubungan dengan arwah, tetapi dengan manusia-manusia biasa, yang dapat memberi barang-barang kepada mereka, mereka menerima para pemburu itu dengan damai.

Di Kawangtet dan Kakuna nama Kukondo disebut-sebut: seorang dari Ogemkapa, orang pertama di sepanjang Sungai Kao yang bertemu dengan Cina-cina pemburu burung. Mereka memberinya makan nasi dan merokok, yang diterimanya dengan baik. Segera datang lebih banyak pemburu burung sehingga menjadi jelas bahwa mereka berhubungan dengan manusia. Dan ini juga sesuai dengan cerita-cerita para leluhur (lihat III.2.1).

Di tepi Sungai Muyu, di dekat bekas permukiman di Atko (kira-kira di sebelah timur Jomkondo) kontak pertama katanya tidak secara damai karena para penduduk takut, dan mengira melihat seekor ikan besar ketika muncul perahu para pemburu itu — yang mereka tembaki dengan anak panah. Akan tetapi, ketika mereka menemukan beberapa parang tertancap di sebuah pohon, mereka sangat menyesal telah menggunakan panah mereka, dan dengan demikian mungkin telah merugikan diri sendiri.

Begitu mereka mengetahui bahwa para pemburu itu menginginkan burung cenderawasih ditukar dengan pisau, parang, kapak dan pakaian, orang Muyu membantu perburuan mereka dengan segala cara. Mereka dibayar, misalnya satu pisau untuk seekor burung, atau satu kapak untuk tiga atau empat burung. Ada orang Muyu yang bekerja sebagai penunjuk jalan, penerjemah (dimulai dengan jumlah kata yang sangat terbatas), dan menemani mereka dalam perjalanan di daerah Muyu. Beberapa dari orang itu segera belajar menggunakan senapan, dan kemudian membantu berburu.

Dengan maksud untuk mengurangi pertengkaran antara para pedagang dan pemburu di satu pihak dan penduduk setempat di lain pihak, para pejabat kemudian mengharuskan pihak pertama untuk menggunakan pemburu Papua (Van Sandick 1926). Dalam perburuan, hak milik perorangan yang diklaim orang Muyu, atas tanah dan atas apa saja yang berharga di atasnya turut diperhitungkan. Pemilik tanah di mana terdapat pohon yang disukai burung cenderawasih, mendapat bayaran untuk burung-burung yang ditembak di pohon itu.

Kecuali kontak yang baik dengan para pemburu burung, juga ada cerita-cerita tentang pertengkaran. Di Kawangtet, misalnya, kami mendengar cerita tentang dua orang Indonesia dan pembantunya orang Muyu, yang dibunuh dan dimakan di dekat Tembutkim — katanya karena mereka telah mencuri pangan dari kebun milik seorang dari permukiman Wamba di dekat Tembutkim. Dengan orang-orangnya, kawan orang Indonesia dari korban-korban tersebut menuntut balas atas pembunuhan itu. Mula-mula mereka menanyakan bagaimana pembunuhan itu dilakukan. Kemudian bersama dengan sejumlah orang Muyu, mereka pergi ke Wamba, di mana mereka berhasil secara tak terduga menyergap salah seorang dari para pembunuh itu di kebunnya ketika ia melewati tempat mereka bersembunyi. Ia pun katanya dibunuh dan dimakan oleh orang Muyu dalam rombongan orang Indonesia itu, kerabat dari orang Muyu yang dibunuh sebelumnya. Alasan yang sama dikemukakan atas serangan terhadap orang Australia di dekat Gunung Bombin (Memorandum Militer (Memorie van Overgave) dari komandan detasemen Boven Digul, 1933).

Pemburu burung rupa-rupanya juga diperalat untuk pembalasan orang Papua. Misalnya, seseorang dari Yibi yang yakin bahwa ayahnya telah dibunuh oleh orang dari Katanam, menyuruh seorang pemburu burung menembak mati orang itu, dan kemudian tubuhnya dimakan.

Jadi, ada cerita-cerita tentang pemburu yang baik dan pemburu yang jahat. Kalau ditanya apakah mereka pernah membunuh orang-orang seperti itu karena ingin merampas alat-alatnya, ini secara tegas ditolak. "Itu tidak mungkin. Kalau tidak macam-macam, mereka tidak ada alasan untuk dibunuh." Akan tetapi, kadang-kadang mereka merampok para pemburu juga.

Akibat yang penting dari praktek perburuan burung itu ialah bahwa relatif banyak pembantu Muyu mengikuti tuan para pemburu sampai ke Merauke. Beberapa dari pemuda itu kemudian menjadi kepala kampung atau *mandor*. Kepala desa Kawangtet adalah salah seorang contohnya, dan ceritanya menggambarkan hal ini dengan baik.

Pada waktu ia masih seorang pemuda berumur kira-kira 14 atau 15 tahun, ayahnya telah meninggal, dan ibunya tinggal di *momnya* (SaMa) di permukiman Watan. Ia mendengar bahwa ada delapan pemburu burung di permukiman Kanggim. Dengan maksud untuk menemui mereka ia pergi ke SaMaMa, yang tinggal di sana, dan terbukti mereka datang dari Timor dan Kepulauan Kei. Dalam bahasa "tarzan" yang digunakan para pemburu burung untuk berkomunikasi dengan penduduk, seorang pemburu yang bernama Johannis menanyai dia apakah suka kalau diajak ke Merauke. Ia bersedia. Ibunya, yang diberi tahu oleh kerabat, datang untuk menahannya, tetapi Johannis ia minta menakut-nakutinya dengan senjata sehingga ibunya lari. Dengan demikian ia pergi ke Merauke dengan para pemburu burung. Di atas sebuah rakit mereka berlayar menuju hilir Sungai Kao dan Digul, beberapa waktu sesudah meninggalnya administrator pos pemerintah di Assike. Sesudah turun di Jodom, mereka berjalan kaki ke Okaba dan Kumbe, mereka menumpang sebuah perahu bermotor ke Merauke. Di Merauke polisi sudah menunggu di dermaga dan membawa semua pemuda yang ikut dengan para pemburu burung ke sekolah berasrama Katolik. Merauke sangat berkesan di hati pemuda itu; sebuah dunia baru terbuka baginya. Namun, guru mereka sering memukuli murid-murid maka ia

melarikan diri dan bekerja pada seorang pedagang Cina. Tidak lama kemudian ia kembali ke daerah Muyu bersama dengan seorang Cina pemburu burung. Petualangan ini merupakan pendahuluan dari perjalanan-perjalanannya kemudian.

Dalam usia belasan tahun, kepala-kepala desa Klapalima, yaitu permukiman Muyu di dekat Merauke, Yibi, dan Timka, juga pernah ikut rombongan pemburu burung ke Merauka, dan salah seorang di antara mereka masuk sekolah berasrama. Berkat hubungannya dengan pemburu-pemburu burung, kepala desa Ninati mampu berbahasa Indonesia dengan baik. Bergabungnya mereka dengan pemburu burung, menunjukkan kepercayaan mereka kepada orang asing, dan kemungkinan untuk bebas dari pengaruh kelompok sosial mereka.

Akibat tak langsung yang lain dari perburuan burung ialah bahwa berbagai trah dari daerah Muyu bagian selatan menetap di daerah hulu atas Sungai Bian. Dalam memorandumnya tahun 1938 (*Memorie van Overgave*), Van Baal menulis, "Akan tetapi, di daerah Muting timbul kesulitan-kesulitan baru. Dalam tahun-tahun itu (akhir tahun 1920-an) orang-orang Digul yang pertama muncul di sepanjang Sungai Bian, dipimpin oleh bekas pengawal-pengawal Keijzer³, Derkman dan Wikom. Dengan menunjuk Mandum sebagai tempat kediaman, mereka ditempatkan tepat di tengah-tengah kebun-kebun sagu orang-orang Bian, yang menimbulkan banyak masalah, yang sekarang pun (Juli 1938) masih harus diurus."

Seorang informan dari Kakuna menceritakan kepada kami bagaimana sekelompok orang dari sana melarikan diri ke daerah Muting. Pasalnya seorang lelaki dari permukiman Warin (yang kemudian menjadi bagian dari Ogemkapa) telah kawin di Kakuna, yang penduduknya karena suatu alasan telah membunuhnya. Karena takut mendapat balasan dari kerabatnya, mereka melarikan diri ke daerah Muting karena mengerti bahwa mereka di sana akan aman di bawah perlindungan pemerintah. Kelompok ini kemudian menarik kedatangan kelompok-kelompok lain

(termasuk beberapa yang kelak termasuk Woman dan Ogemkapa) ketika mereka melihat bahwa di sana pangan melimpah: daerah areal sagu yang luas, banyak pohon kelapa (pada waktu itu belum ada di daerah Muyu), dan banyak binatang buruan, sementara kapak dan parang mudah diperoleh. Juga kelompok-kelompok dari daerah Muyu bagian selatan pergi ke sana, juga akibat dari kontak mereka dengan kelompok-kelompok yang mendahului mereka atau dengan orang-orang Muyu yang bergabung dengan para pemburu burung dan menetap di sana.

Menurut Memorandum Van Baal (hlm. 61) pada akhir 1937 jumlah total orang Digul ialah 1.071 jiwa, sedangkan 200 dianggap tamu orang yang dalam perjalanan sehingga tidak diregistrasi. Kelompok 1.071 orang itu tinggal di lima desa, dan terbagi seperti dalam tabel terlampir.

Desa	Pria	Wanita	Anak Laki-Laki	Anak Perempuan	Total
Anida	44	60	83	32	219
Terek	2	56	33	18	149
Kuna	84	101	130	101	416
Kaduar					131
Kinde					156
	(130)	(217)	(246)	(151)	1071

Dalam arti ini, orang Digul itu meliputi orang Muyu dan Mandobo. Kelompok-kelompok besar dari suku bangsa Mandobo juga pindah ke daerah itu. Tidak ada data yang dapat diperoleh mengenai berapa persis besarnya kelompok-kelompok tersebut dari jumlah 1.071 jiwa itu. Menurut memorandum yang sama, pada akhir 1937 terdapat "sekolah-sekolah peradaban" (*civilizing schools*) yang tidak bersubsidi dan diselenggarakan oleh misi Katolik di Anida, Terek, Kinde, dan Kuna. Di desa Kuna sekolah model itu baru dibuka pada tahun itu juga.

Pada tahun yang sama ketika Van Baal menutup memorandumnya, kebanyakan orang Muyu telah kembali ke daerah mereka sendiri, lantaran pertengkaran yang timbul tentang status kebun-kebun mereka, khususnya tentang lahan sagu orang Marind. Orang Muyu, misalnya, menghancurkan kebun-kebun itu dengan menempatkan ulat sagu di pohonnya sehingga ulat itu berkembang biak secara besar-besaran. Karena pertengkaran yang diakibatkannya, mereka pulang kembali ke daerahnya sendiri, dan pada waktu itu pemerintah kolonial telah didirikan, serta mulai ada pembentukan desa. Informan dari Kakuna menceritakan kepada kami bahwa pada saat itu tokoh-tokoh pelaku dalam pertengkaran yang menimbulkan perpindahan itu telah meninggal sehingga tidak ada halangan untuk kembali.

Kontak-kontak dengan pemburu burung adalah kontak pertama yang penting antara orang Muyu dan "Barat", menyiapkan jalan untuk kontak lebih intensif yang akan menyusul sesudah pendirian Tanah Merah. Pada waktu itu banyak orang Muyu telah mengenal orang-orang asing. Dalam perjalanan mereka ke Merauke dan daerah Muting, ada yang bahkan melihat dunia orang asing itu dengan mata kepala mereka sendiri. Mereka telah mengerti *lingua franca*, bahasa Indonesia; mereka telah terbiasa dengan desa dan sekolah, dan sampai batas-batas tertentu mereka telah mengenal perilaku dan tujuan-tujuan orang asing yang bermacam-macam itu. Dan cerita-cerita mereka segera menyebar di daerah Muyu. Dengan cara ini perburuan burung menjadi penting untuk kontak di kemudian hari antara orang Muyu dan masyarakat "Barat".

3. Pendirian Tanah Merah

Kontak yang sungguh-sungguh intensif dengan dunia lain, baru mulai sesudah didirikannya kamp tawanan di Boven Digul pada tahun 1927.⁴ Pada tahun 1926 (*Indisch Staatsblad* 1926 No. 529) bagian hulu Sungai Digul — jadi daerah Muyu — dipisahkan dari

onderafdeling Nugini Selatan, yang pada waktu penelitian saya adalah *onderafdeling* Merauke.

Sejak awal Tanah Merah itu menarik kedatangan orang Muyu. Ini sebagian karena pengalaman mereka dengan para pemburu burung. Dengan bergabungnya mereka pada perjalanan pulang kembali ke pantai, ada orang-orang Muyu yang telah mengalami kontak dengan pemerintah dan misi, dengan orang-orang Indonesia dan Cina. Dan untuk kelompok-kelompok besar di daerah hulu Sungai Bian, kontak-kontak ini menjadi lebih intensif dengan terbentuknya desa. Dengan demikian sampai batas tertentu sudah diterima adanya lembaga polisi dan pemerintah di Tanah Merah. Kesempatan untuk memperoleh kapak, parang, dan barang-barang lain juga menarik. Di samping itu, Tanah Merah sendiri menarik, sebagai bagian dari "dunia lain". Kelak hal yang sama berlaku untuk Sorong dan Hollandia.

Sama seperti pemuda-pemuda Muyu menjadi pembantu pemburu burung, mereka kini menjadi *anak piara* dari pegawai-pegawai pemerintah, baik militer maupun sipil, dan dari orang-orang Indonesia yang diasingkan. Seorang pegawai pemerintah — yang pada bulan Juli 1930 mengadakan turne di daerah Muyu — ditemani oleh seorang pembantu Muyu dari Mindipitana, yang kemudian menjadi kepala desa yang pertama.

Ketika Kapten L.Th. Becking mengadakan turnenya yang pertama di daerah Muyu pada tahun 1927, ia ikut serta dalam pesta babi di Wambiran, dan ia berjumpa dengan seorang muda Muyu yang kelak menjadi kepala desa di Kawangtet. Seperti sudah saya singgung di atas, orang itu sudah pernah ke Merauke ikut para pemburu burung. Pengetahuan bahasa Indonesianya menarik perhatian, dan ia menjadi pembantu opsir tersebut di Tanah Merah.

Literatur tentang Tanah Merah tidak banyak memberi data konkret tentang jumlah orang Muyu yang berkunjung ke sana atau tinggal di sana. Pada tahun 1931 *Assistent-Resident* Tanah Merah menulis, "banyak pemuda Muyu dan Kao bekerja di sini

sebagai pembantu rumah tangga pegawai sipil atau orang buangan. Penduduk ini telah lama mengenal pemerintah kolonial. Pada masa perburuan burung pun orang-orang asing juga mengunjungi daerah mereka. Mereka masih berorientasi ke Muting dan Merauke daripada ke Tanah Merah, di mana hanya pemuda-pemuda yang datang. Karena ingin tahu, satu atau dua orang laki-laki berumur kadang-kadang datang untuk melihat-lihat, tetapi wanita tidak pernah.”

Memorandum militer tahun 1933 menyebutkan bahwa secara teratur, kira-kira sekali sebulan, kelompok-kelompok besar atau kecil orang Papua muncul di Tanah Merah untuk membarterkan bulu burung cenderawasih dengan kapak, parang, atau tembakau. Di dalamnya tidak dirinci orang Papua yang mana, tetapi pasti ada orang Muyu di antara mereka. Buku Schoonheydt tentang Boven Digul memuat sebuah foto yang memperlihatkan kira-kira dua belas orang Papua Kao sedang mengunjungi Tanah Merah (Schoonheydt 1936: 124).

Memorandum itu juga menyatakan bahwa pemerintah kolonial berjasa dalam menarik orang laki-laki Muyu untuk pekerjaan-pekerjaan tidak tetap di Tanah Merah. Mereka dibayar dengan kapak, parang, tembakau, dan pakaian. Menurut Schoonheydt, pada tahun 1936 sekitar 50 orang Papua sedikit banyak telah menetap di Tanah Merah. Akan tetapi, ia tidak menyebutkan berapa banyak dari mereka itu orang Muyu.

Untuk pertama kali perhatian kepada daerah Muyu terjadi oleh orang Muyu yang datang bersama dengan para pemburu burung, dan kemudian oleh kelompok-kelompok Muyu yang menetap di daerah hulu Bian, dan oleh orang Muyu yang pergi ke Tanah Merah. Oleh karena itu, segera sesudah pendirian Tanah Merah, komandan-komandan militer, pegawai pemerintah, dan misionaris Katolik mulai memberi perhatian kepada daerah Muyu.

Dalam Laporan Digul triwulan pertama tahun 1930, *Assistant-Resident* Tanah Merah menyebutkan pendirian pos pada

bulan Maret di Irimkimbi, tiga jam berperahu ke arah hulu Sungai Muyu. Pos ini didirikan dengan bantuan tiga orang Muyu pembantu rumah tangga yang dibawa dari Tanah Merah. Dokumen-dokumen lain menunjukkan bahwa itu sebuah perkemahan polisi, mungkin dimaksudkan sebagai permulaan pos pemerintah. *Assistent-Resident* itu juga menulis bahwa dalam sebulan kira-kira 60 orang Muyu, termasuk wanita dan anak-anak, telah menetap di sana. Di satu pihak, motif pejabat itu yang menginginkan mendirikan pos pemerintahan di sana ialah bahwa suatu perluasan kekuasaan secara damai adalah mungkin, dan di pihak lain, penduduk yang dengan mudah dapat menjalin kontak dengan para buangan akan merupakan bagian teratas dari daftar orang-orang yang dapat ditaruh di bawah pengaruh pemerintah. Pos itu didirikan seratus persen atas inisiatifnya sendiri. Pada bulan Juli 1930, agaknya karena tingkah laku yang tidak taktis dari seorang anggota polisi, orang Muyu telah hampir meninggalkannya. Bagaimanapun juga pos ini tidak berumur lama. Tak ayal, yang harus dipersalahkan ialah lokasinya di daerah Muyu yang jarang penduduknya. Sementara itu, seperti ditunjukkan arsip di Tanah Merah, di daerah itu secara teratur diadakan patroli.

Turne inspeksi Kapten Becking pada tahun 1927 telah disebut tadi. Ia pergi sampai sejauh Sungai Birim. Menurut orang yang kemudian menjadi kepala desa di Kawangtet, yang pada waktu itu menjadi pembantunya pada perjalanan itu, sang kapten turun tangan dalam suatu pertengkaran. Di Kunam sebuah rumah dibakar habis karena pemiliknya telah membunuh seseorang dan ia kini dalam pelarian. Pembakaran itu sebagai peringatan "jangan membunuh". Pada bulan Juli 1930, seorang pegawai pemerintah mengadakan perjalanan yang pertama oleh orang Barat di sepanjang Sungai Kao. Pada tahun 1931 sebuah patroli militer menuju Mokpit karena di daerah itu terjadi keributan. Menurut Schoonheydt (1936: 220), pada tahun 1933 patroli militer yang teratur dimulai lagi di daerah Muyu, sesudah

selama beberapa tahun tidak begitu sering diadakan. Ia juga melaporkan bahwa Kapten Becking telah mengambil tindakan terhadap kanibal-kanibal. "Sering ekspedisi kecil untuk menjatuhkan hukuman itu sukses, dan beberapa orang yang bersalah ditangkap, tetapi kadang-kadang mereka lepas pada saat terakhir sehingga pihak militer itu tidak dapat berbuat lain kecuali merobohkan atau membakar rumah si kanibal sebagai hukuman (Schoonheydt 1936: 245).

Dalam laporan patrolinya bulan Agustus-September 1935 pejabat Kontrolir di sana menyebutkan bahwa "brigade-brigade" (patroli militer kira-kira dua puluh orang) sebelumnya telah menangkap beberapa penjahat. Dalam hubungan ini ada pernyataan: "patroli-patroli sebelumnya hampir selalu melaporkan bahwa penduduk desa-desa yang mereka lalui telah melarikan diri atau setidak-tidaknya tidak berada di tempat" (hlm. 224 dari laporan patroli). Sesudah penangkapan-penangkapan itu katanya tidak pernah terjadi lagi pembunuhan di daerah itu.

Bahwa pihak militer cepat mengambil tindakan dalam konflik di antara orang Muyu dapat diterangkan karena tidak adanya lembaga naik banding di dalam masyarakat, dan karena lazimnya sistem meminta bantuan pihak ketiga, dalam hal ini pihak militer. (VIII.4.2.)

Untuk sebagian orang Muyu, kontak dengan Tanah Merah itu, misalnya dengan bekerja sebagai pembantu rumah tangga, menyebabkan mereka dapat berkontak dengan Amboina, dan dari sana dengan bagian-bagian lain dari Indonesia. Sebagai pelayan pegawai pemerintah yang dipindah ke Amboina atau tempat lain, mereka menumpang kapal rute dinas reguler antara Tanah Merah dan Amboina. Di antara mereka itu ada yang kemudian menjadi kepala desa di Kawangtut, yang dua kali pergi ke sana, pertama kali sekitar tahun 1928. Dari sana ia mengunjungi banyak pulau di Maluku sebagai pelayan seorang kontraktor.

Kontak dengan Amboina itu berlangsung sampai perang dengan Jepang. Tidak diketahui berapa banyak orang Muyu yang

telah pergi ke Amboina atau bagian lain dari Indonesia. Di hampir setiap desa terdapat orang seperti itu. Ketika diangkat pada tahun 1937, kepala desa pertama dari Metomka telah pernah ke Amboina. Kecuali kepala desanya, setidak-tidaknya dua orang Kawangtet lain pernah pergi ke Amboina, dan pada waktu penelitian saya seorang dari mereka masih di Indonesia. Juga dari Yibi, setidak-tidaknya tiga orang pernah pergi ke sana, dua di antaranya masih di Indonesia. Yang seorang terbunuh selama pendudukan Jepang di Amboina. Informan-informan bercerita kepada saya bahwa pada tahun 1955, di antara orang-orang di Teluk Etna yang mengadakan infiltrasi dari Indonesia, terdapat tiga orang Muyu, seorang di antaranya wanita, dan dua orang dari Jononggo. Meskipun frekuensi dan jumlah kontak itu tidak diketahui, contoh-contoh di atas berguna untuk memberi kesan tertentu.

4. Kedatangan Misi Katolik⁵

Dalam periode eksplorasi-eksplorasi militer pada awal abad ini, Kongregasi Hati Kudus di Merauke tertarik pada daerah Boven Digul. Dalam perjalanan mereka dari Sungai Muyu ke Sungai Alice pada tahun 1913, seorang misionaris bergabung dengan kaum militer. Pada tahun 1923 seorang misionaris lain mengambil bagian dalam perjalanan ke daerah Muyu,⁶ Dalam perjalanan ini diambil jalan pintas dari Sungai Muyu ke Sungai Kao, setinggi Ogemkapa. Kemudian katanya misi telah mendesak pemerintah untuk mendirikan pos di daerah Boven Digul. Menurut laporan, persiapan untuk pos itu bersamaan dengan pendirian kamp interniran Tanah Merah di Boven Digul.

Pada tahun 1927 seorang misionaris menjelajah dari Tanah Merah ke daerah Muyu, di mana ia mengunjungi Ogemkapa, dan menghadiri pesta babi di Kakuna. Ia memperkirakan jumlah penduduk di daerah Kao dan Muyu; — sebidang tanah memanjang 80 km, 10.000 orang — suatu kepadatan yang sangat menarik

untuk misi. Begitu menariknya sehingga ia ingin mulai bekerja di sana tahun itu juga. Gubernur Maluku dan komandan militer di Tanah Merah setuju adanya misi dan mendirikan pos pemerintahan pada waktu yang sama. Akan tetapi karena komandannya dipindah, putuslah hubungan antara Merauke dan Tanah Merah⁷, dan karena kekurangan misionaris, rencana itu tidak terlaksana.

Akan tetapi karena ada misi di daerah Muting, suku bangsa Muyu itu tetap menarik perhatian. Misionaris di sana sering berkontak dengan mereka. Pada bulan Agustus-September 1932 ia pergi ke selatan daerah Muyu. Di sana pun kontakannya dengan penduduk terjalin baik, dan ia mendapat kesan bahwa kepadatan penduduknya relatif tinggi.

Pengalaman-pengalaman ini melahirkan rencana final untuk membuka pos misi di daerah Muyu. Pada akhir tahun 1933 langkah pertama diambil dengan membangun stasi misi di Ninati. Empat guru mulai dengan pekerjaan misi, di Ninati, Yibi, Kamakbon, dan Ogemkapa, dengan persetujuan penduduk, atau atas permintaan mereka. Melalui kontak-kontak sebelumnya dengan "Barat" mereka sudah tahu sekolah itu apa. Pada Mei tahun 1935, ketika seorang mantri polisi ditempatkan di Ninati, misi telah mendirikan sembilan sekolah. Tugas anggota polisi itu ialah mengawasi desa-desa yang telah didirikan sekolah Jononggo, Wambiran, Namas, Jomkondo, Timka, dan empat yang telah disebut di atas.

Sesudah tahun 1935 pembentukan desa diambil oleh pemerintah meskipun pengaruh misi, dan keikutsertaannya di dalam proses itu masih tetap besar, melalui kontak-kontaknya dengan penduduk dan melalui guru-gurunya. Misionaris itu juga mengadakan perjalanan penyelidikan yang penting di daerah utara Muyu. Dalam tahun 1937—1939 ia mencapai permukiman-permukiman orang Ihyan, Gunung Maik, dan Gunung Arem.

Dengan digalakkannya pembentukan desa, sekolah-sekolah baru didirikan yang guru-gurunya datang dari Kepulauan Kei

dan Tanimbar. Ketika karena Perang Dunia II, kontak dengan Kepulauan Kei terputus, misi menggunakan guru-guru darurat: pemuda-pemuda Muyu yang telah tamat sekolah desa. Daerah Muyu tidak pernah diduduki Jepang. Pada bulan Juli 1942, "guru-guru" semacam itu diangkat di sembilan sekolah baru. Sudah tentu pengetahuan mereka sendiri terbatas. Di Mindiptana suatu kolese pendidikan guru didirikan, dan pada tahun 1944 kelompok sembilan orang yang kedua diwisuda. Jadi, sampai batas tertentu mereka itu telah dilatih untuk pekerjaannya. Pada waktu kemudian yang tidak pasti tahunnya, katanya ada 26 orang guru Muyu yang bekerja, sedangkan 50 orang Muyu sedang dilatih untuk menjadi guru. Untuk guru-guru itu diterima subsidi biasa dari pemerintah.

Sesudah perang mereka digantikan oleh guru-guru darurat yang sedikit lebih terlatih dari Kepulauan Kei. Beberapa tahun sesudah perang, guru-guru desa dari Kei yang berkualifikasi penuh muncul lagi. Sesudah Indonesia memperoleh pengakuan kemerdekaannya pada tahun 1949, guru-guru Papua yang berkualifikasi penuh datang di daerah Muyu, termasuk orang-orang Muyu sendiri. Mereka dilatih di Merauke. Pada akhir tahun 1955 ada 44 guru misi yang bekerja di 34 sekolah bersubsidi di daerah Muyu: 1 dari Holland, 26 dari Kepulauan Kei dan Tanimbar, 11 orang Muyu, dan 6 dari *onderafdeling* Merauke.

Fakta lain yang penting ialah bahwa pada tahun 1942 Pastor Drabbe memulai penelitiannya mengenai bahasa Muyu. Ia mempelajari dua dialek, yang disebutnya dialek Ninati dan dialek Metomka. Ke dalam bahasa itu diterjemahkannya sebuah katekismus sederhana dengan pertanyaan-pertanyaan, sebuah katekismus dengan penjelasan, sebuah buku doa, sebuah cerita Injil, dan sebuah buku berisi khotbah-khotbah hari Minggu. Karya itu sudah dapat diperoleh pada zaman perang, untuk mendidik guru Muyu di Mindiptana, dan digunakan oleh semua guru dalam ibadah hari Minggu.

Karena karya misi bertambah luas, jumlah misionaris juga bertambah. Pada tahun 1943 pastor kedua datang di daerah Muyu, dan pada akhir tahun 1955 empat orang misionaris bekerja di *onderafdeling* Muyu, Mindiptana, Ninati, Mokbiran, dan Kanggewot.

Pada tahun 1949 suster-suster memulai misinya di daerah Muyu, dan pada akhir tahun 1955 ada lima orang suster: dua orang bekerja di rumah sakit, seorang sebagai kepala sekolah persiapan⁸ di Mindiptana, dan dua orang di sekolah berasrama untuk putri.

Dalam perayaan Natal tahun 1936 orang-orang Muyu yang pertama dipermandikan, sebanyak 80 anak sekolah. Di desa-desa yang gurunya ada orang Muyu, juga dibaptis orang-orang dewasa. Survei sejarah karya misi menyebutkan bahwa pada Paskah 1943, guru-guru itu minta kepada misionaris untuk menguji sekelompok anak sekolah dan orang-orang dewasa yang sudah belajar agama "dalam waktu kurang dari satu tahun, atau yang lebih lama, sedangkan guru-guru lain mempersembahkan sebagai sukses pertamanya anak-anak sekolah yang masih kecil-kecil, yang paling cepat belajar bahasa Indonesia!" Dalam tahun-tahun berikut, kelompok-kelompok besar orang Muyu, terutama anak sekolah, dipermandikan pada jarak waktu tertentu. Pada bulan Januari 1946 terdapat 4.000 orang Katolik. Angkanya untuk Juni 1955 ialah 8.098, dan setahun kemudian menjadi 9.336 (lihat VIII.3.1).

5. Pendirian Pos Pemerintah

Pada tanggal 28 Mei 1935 sebuah pos pemerintah dibuka di Ninati, di mana ditempatkan seorang mantri polisi dan empat orang polisi pemerintah. Kewajiban mantri polisi untuk mengawasi desa-desa yang telah dibangun oleh misi, di samping itu mengerjakan apa saja yang berhubungan dengan pasifikasi, seperti mengadakan kontak, registrasi penduduk, mengusut kejahatan, dan menangkap penjahat. Setiap tahun dua atau tiga

patroli militer mengadakan "show of force", sampai tahun 1939 (buku harian *hulpbestuursassistent* di Ninati, Oktober-November 1941).

Pada bulan Agustus dan September 1935 pejabat Kontrolir Boven Digul (komandan detasemen militer di Tanah Merah) mengadakan turne di daerah Muyu. Lapornya menunjukkan bahwa pada waktu itu karena pengaruh misi, telah terbentuk sembilan desa (Ogemkapa, Jononggo, Ninati, Timka, Yibi, Kamakbon, Namas, Jomkondo, dan Wambiran), dan bahwa untuk setiap desa telah ditunjuk seorang kepala. Ada kepala desa yang diangkat berkat pengetahuan bahasa Indonesianya, yang diperoleh dalam kontak dengan pemburu burung, atau karena pernah tinggal di Merauke. Kepala desa yang tidak dapat berbahasa Indonesia mendapat posisinya berkat pengaruh lokal mereka.

Deskripsi desa-desa itu menurut laporan mengandaikan bahwa desa-desa itu terdiri atas sebuah rumah untuk tenaga guru, gedung sekolah kecil, dan beberapa tempat tinggal sementara untuk para anak dan orang tua mereka sebab — sampai sejauh itu belum ada yang menyerupai desa lengkap. Kadang-kadang orang tua si anak muncul, tetapi sesudah beberapa lama mereka kembali ke hutan, di mana anak-anak itu sering mengunjungi mereka.

Laporan itu berakhir dengan sebuah daftar rekomendasi untuk pemerintah termasuk dua hal berikut: 1. Dengan sering menanam sagu penduduk harus didekati secara persuasi, diyakinkan untuk tinggal bersama. Kalau sesudah beberapa waktu usaha ini gagal, harus dibuat sedikit tekanan, seperti di *onderafdeling* Merauke. 2. Rakyat harus diyakinkan untuk tidak mengadakan pesta babi, dengan menghidupkan perdagangan babi yang ditukar dengan pakaian dan alat-alat pertanian. Untuk mendorong perdagangan babi, surplusnya harus diekspor. Kalau perlu, pesta-pesta itu harus dihentikan dengan kekerasan seperlunya, seperti halnya di Merauke.

Dalam perjalanannya, pejabat Kontrolir itu menyaksikan bahwa tidak seperti masa-masa sebelumnya, kali ini penduduk tidak takut kepada patroli, dan tidak lari dari permukiman kalau orang-orang asing lewat. Menurut dia, perubahan sikap itu mungkin berkat adanya pengampunan umum yang belum lama itu diumumkan untuk semua penjahat, yang beritanya telah tersiar jauh.

Pada akhir tahun 1936 terjadi perubahan dalam pemerintahan di Ninati: mantri polisi diganti oleh seorang *bestuursassistent*. Polisi pemerintahnya diperluas menjadi sepuluh orang, semua orang Indonesia. Pada permulaan tahun 1937 asisten ini diperintahkan untuk memperhatikan kepentingan misi kalau membentuk desa. Di sini diperlukan konsultasi karena misi hanya dapat mendirikan sekolah kalau ada cukup banyak anak. Di samping itu, ia harus mengikuti petunjuk administrasi desa yang ditetapkan oleh Residen (No. BB 120/2/23, tertanggal 18 September 1935), yang antara lain berlaku untuk *onderafdeling* Boven Digul. Petunjuk itu melarang pemecahan desa. Memindahkan sebagian atau seluruh penduduk desa harus dengan izin kepala *onderafdeling*⁹. Untuk memindahkan sebagian penduduk desa, izin itu hanya diberikan kalau mereka pindah ke desa lain. Di samping itu, menetap di luar desa dilarang. Setiap penduduk harus memiliki (satu) rumah di desa. Pegawai tertinggi lokal dari pemerintah kolonial (yang juga kepala *onderafdeling*) secara resmi mengakui kepala desa yang ditunjuk oleh penduduk. Kalau terbukti tidak mampu, barulah dapat dipecat.

Bulan Mei dan Juni 1937, pejabat Kontrolir yang sama sejak tahun 1935 mengadakan turne lagi di daerah Muyu. Didapatinya bahwa di beberapa desa yang baru saja dibentuk telah dibangun rumah-rumah, tetapi penduduknya tidak menetap di situ secara permanen. Mereka hanya datang di desa kalau mutlak perlu: untuk membawa pangan kepada anaknya, atau kalau pastor, pegawai pemerintah, atau polisi mengunjungi desa.

Rakyat dari Kwemdubenon (kemudian Tembutkim) dan Konontetbut mohon izin kepada Kontrolir untuk membentuk desa. Kontrolir menginstruksikan kepada mereka untuk membangun rumah mereka sendiri lebih dahulu, baru kemudian rumah untuk guru dan sekolahnya. Sampai sejauh itu kejadiannya persis terbalik sehingga segera sesudah rumah sang guru selesai dibangun dan guru telah datang, mereka sudah kehilangan semangat.

Pada waktu Kontrolir itu berkunjung, situasi mengenai pembentukan desa dan pendirian sekolah adalah seperti terlihat pada tabel terlampir:

Desa (sedang) dibangun	Sekolah bersubsidi	Jumlah rumah selesai	Jumlah laki-laki dewasa terdaftar
1. Ninati	ya	35	105
2. Yibi	ya	30	94
3. Timka (kemudian dibubarkan)	ya	20	61
4. Kwemdubenon (kelak Tembutkim)		0	78
5. Konontetbut		0	82
6. Mana		0	39
7. Jononggo	ya	6	47
8. Ogemkapa	ya	4	47
9. Wambiran	belum	6	79
10. Metomka		0	137
11. Jomkondo	ya	8	84
12. Namas	ya	15	83
13. Kamakbon (kelak Ketetput)	belum	15	97

Untuk meyakinkan penduduk dengan cara persuasi agar datang dan tinggal di desa-desa yang baru itu, pejabat Kontrolir memberi *bestuursassistent* instruksi sebagai berikut:

- Usahakan supaya mereka yang telah menyelesaikan rumah mereka di desa membongkar rumah mereka di hutan. Kalau

mereka terbukti tidak bersedia berilah beberapa contoh: sesudah peringatan seperlunya, suruhlah orang-orang lain membongkar beberapa rumah, dan dengan demikian mendorong yang lainnya untuk membongkar sendiri.

Izinkan mereka membangun gubuk di hutan hanya kalau cuaca buruk.

Berilah mereka, yang tidak menyelesaikan rumahnya di desa, peringatan secara pribadi dan dua bulan untuk menurut. Kalau mereka terbukti tidak bersedia, berilah beberapa contoh dengan membongkar beberapa rumah sebagai peringatan kepada yang lain.

Lakukan hal yang sama terhadap mereka yang belum bergabung di desa, tetapi tinggal di dekatnya.

Ditambahkannya bahwa tindakan itu "hanya diambil sesudah mendapat nasihat", termasuk nasihat "dari pastor, pakar tertinggi tentang daerah itu". Residen Amboina mengomentari bahwa ia setuju, dan bahwa ia menganggap perintah halus itu perlu untuk mengatasi kemacetan (*deadlock*) yang timbul karena ketakutan kepada leluhur. Akan tetapi, waktu perintah halus itu tidak berjalan lama. Pada akhir tahun 1938 *bestuurassistent* di Ninati mendapat instruksi baru:

- Pelanggaran-pelanggaran sebelum 1 Januari 1938 tidak akan ditangani lagi.

Perusakan dan pembakaran rumah di ladang atau hutan untuk memaksa orang Papua untuk pindah ke desa-desa yang teratur dihapus. "Akan dicoba mencapai tujuan itu hanya dengan cara persuasi, kecuali dalam keadaan yang sangat ekstrem. (surat No. 198/G, 14 November 1938, kepada Residen di Amboina).

Perubahan ini ada hubungannya dengan kedatangan pegawai-pegawai baru di Tanah Merah dan Amboina, dan juga dengan minimnya hasil kebijakan "perintah halus". Ini jelas dari buku harian berbagai *bestuursassistent* di Ninati pada waktu itu.

Dalam buku hariannya bulan Oktober dan November 1941, seorang di antara mereka telah mengawasi karya pemerintah sejak tahun 1935. Mengenai perintah halus, ditulisnya bahwa penduduk semakin banyak menarik diri ke permukiman di hutan, "kendati kenyataannya sudah tak terhitung jumlah rumah bertiang di hutan yang telah dibakar habis atau dirusak." Ia berusaha untuk mendapat kepercayaan rakyat dengan mengunjungi mereka di permukiman mereka. Dan ia mengadakan lembaga baru, yaitu polisi desa. Di tiap-tiap desa, beberapa pemuda diangkat menjadi polisi desa. Tugas mereka yang khas ialah mengunjungi mereka yang tinggal di luar desa, dan mengimbau mereka untuk pindah ke desa. Segera tenaga polisi pemerintah ini juga membantu mencari penjahat. Pada akhir tahun 1941 mereka telah menangkap 14 orang. Empat orang Papua ditunjuk menjadi polisi pemerintah di Ninati. Patroli militer telah dihentikan pada tahun 1940.

Pendekatan baru terhadap pendirian desa ini hasilnya berupa dua puluh desa baru dalam waktu satu tahun. Berkat kegiatan polisi desa, jumlah murid di sekolah-sekolah naik dengan pesat, dan kegairahan pendirian desa ini memberi kesempatan kepada para misionaris untuk membuka sekolah-sekolah baru.

Menurut laporan *bestuursassistent* ini, pada akhir tahun 1941 telah didirikan sekitar empat puluh desa. Sejak itu sampai akhir 1942 penggantinya mengambil tindakan yang sangat keras terhadap semua perlawanan dan kejahatan. Ia memberlakukan sistem denda dan uang jaminan yang harus dibayar dengan *ot*. Setiap orang yang menginap di hutan tanpa sebelumnya memberi tahu kepala desa harus membayar denda 5 *ot*, dan kalau perlu uang jaminan sebesar 10 *ot*, yang hanya akan dikembalikan sesudah ia menyelesaikan pembangunan rumahnya di desa. Kadang-kadang penduduk diminta uang jaminan dari kepala desa karena tidak melaporkan bahwa ada orang-orang yang melarikan diri dari desa. Jaminan itu akan dikembalikan kalau ia berhasil membawa pulang penduduk desa tersebut. Karena alasan ini,

kepala desa, mandor, dan sembilan penduduk desa tertentu harus membayar uang jaminan masing-masing 30, 20, dan 90 *ot*, jadi jumlah seluruhnya 140 *ot*.

Denda sebesar 10 hingga 15 *ot* juga dikenakan untuk kejahatan-kejahatan tertentu, seperti menyulut keonaran dengan menyebarkan kabar bohong tentang jalannya perang, intimidasi, pemerasan, dan perlawanan serius. Sistem ini menyebabkan bahwa orang yang tidak dapat langsung membayar segera dipenjarakan karena dianggap berutang, sampai kerabat mereka membayar denda atau uang jaminannya.

Mengenai penjara di Ninati, *bestuursassistent* ini berkata sendiri, "Maksudnya ialah untuk membuat penahanan di Ninati dan kehidupan di sana menjadi momok untuk orang Kaya-kaya, dengan hasil bahwa dalam waktu singkat tersiar berita: lebih baik seratus kali di tahanan lain daripada di Ninati", (surat No. 140/2, 16 Agustus 1942). Mereka yang ditahan atau disuruh "kerja bakti" bagi yang malas dan tidak menurut, atau yang mencoba melarikan diri dikenai hukuman fisik oleh pejabat ini. Dalam kata-katanya sendiri, "Dibandingkan dengan pendahulu-pendahulu saya, saya yang paling keras, dan memegang kendali dengan teguh. Meskipun demikian, kelihatannya masih belum cukup untuk para penduduk", [surat No. 1/Geh. (rahasia), 18 April 1942].

Kebijakan yang keras itu berdampak bahwa tidak ada orang yang melewati malam harinya di luar desa, bahwa perilaku bolos di sekolah turun menjadi hampir tidak ada, dan bahwa jumlah pembunuhan juga turun. Sebaliknya, rasa tidak aman dan tidak puas tumbuh di antara penduduk, yang kecuali karena merasa keberatan terhadap hukuman-hukuman itu, juga takut bahwa *ot* mereka akan habis karena dalam anggapan mereka tidak akan ada tambahan *ot* baru pada persediaan yang ada. Ketidakamanan dan ketidakpuasan ini termasuk di antara alasan-alasan bahwa dalam bulan Oktober 1942, kepala desa Ogemkapa membunuh seorang anggota polisi pemerintah. Tujuan sebenarnya, katanya untuk membunuh *bestuursassistent*. Peris-

tiwa ini mengakibatkan digantinya *bestuursassistent* ini dengan pendahulunya. Dalam arti tertentu, keadaan perang dan tidak jelasnya petunjuk tentang batas denda dan uang jaminan, juga harus dipersalahkan atas perkembangan yang menimbulkan situasi ini.

Lepas dari ini semua, telah terbentuk desa-desa di daerah-daerah tertentu dari Mandobo, sedangkan di daerah Muyu selatan jalan-jalan penghubung telah ditingkatkan. Sesudah periode itu kebijakan pemerintah kembali ke cara-cara lama. Ini juga berarti bahwa hidup di luar desa muncul lagi, seperti juga bolos sekolah.

Selama perang, pemerintah Hindia Belanda dalam pengasingan di Australia secara khusus menaruh perhatian kepada daerah Muyu karena ini salah satu dari sedikit daerah di Hindia Belanda yang tidak diduduki oleh orang-orang Jepang.

Sekembali dari suatu turne inspeksi pada awal tahun 1944, seorang konsultan pertanian minta perhatian atas adanya hubungan antara pemeliharaan babi di dekat rumah di hutan, dan hidup di luar desa. Sebagai akibatnya pemerintah menetapkan bahwa untuk selanjutnya pemeliharaan babi harus dilakukan di dalam desa. Di samping itu, penanaman kebun akan digalakan. Namun, kebijakan ini tidak pernah sungguh-sungguh dilaksanakan. Para pembantu kontrolir yang berkedudukan di Ninati pada tahun 1944 berpendapat bahwa polusi desa yang terjadi karena adanya babi itulah yang menyebabkan penduduk pergi.

Garis kebijakan yang mantap dan pasti tidak ditemukan. Salah seorang di antara *bestuursassistent* itu berpendapat bahwa pengaturan kembali trah di desa-desa akan memberikan jalan keluar. Ia bahkan beranggapan bahwa agaknya lebih tepat bagi trah untuk kembali hidup terpencar. Akan tetapi, ini tidak dilaksanakan (1944). Awal tahun 1945 kepala *onderafdeling* menganggap bahwa satu-satunya cara untuk mempromosikan hidup di desa ialah patroli polisi yang lebih sering dan menangkap mereka yang masih membandel di hutan. Karena kekurangan anggota polisi, usulan ini tidak dapat dilaksanakan.

Tidak lama kemudian, tercantum di dalam buku harian seorang calon kontrolir yang mengadakan turne inspeksi, dan seorang *bestuursassistent* di Ninati, bahwa mereka masing-masing telah mohon persetujuan untuk boleh membakar rumah-rumah di hutan kalau orang tidak menaati perintah bermalam di desa setiap hari Senin dan Kamis. Meskipun tidak ada persetujuan, tindakan seperti itu dilakukan beberapa kali.

Ketika *Assistent-Resident* di Merauke mengunjungi daerah itu pada bulan April dan Mei, ia melarang segala bentuk kekerasan. Dan sekali lagi perlunya lebih sering diadakan patroli polisi memang disebut-sebut, namun tidak ada "dasar administrasi yang kuat" yang dirumuskan.

Periode perang tahun 1941—1945 menyebabkan banyak orang Muyu menjalin kontak dengan "Barat" dengan cara lain lagi. Kelompok-kelompok besar dipekerjakan di Tanah Merah. Merauke juga memerlukan banyak tenaga kerja untuk proyek-proyek militer. Mereka yang dipekerjakan di Merauke merupakan basis dari permukiman Muyu di Klapalima.

Dalam periode pascaperang, arus ke Merauke berlanjut, tetapi kini tidak lagi diatur. Salah satu alasan untuk beremigrasi ialah bahwa hampir tidak ada kesempatan mendapat uang di Tanah Merah atau di daerah Muyu. Karena tidak lagi merupakan tempat pembuangan, Tanah Merah diturunkan statusnya menjadi pos pemerintah yang kecil. Banyak pegawai sipil yang pergi, dan rumah mereka dibiarkan tidak berpenghuni.

Pada pertengahan tahun 1946 dicoba lagi untuk menemukan kebijakan pemerintah yang mantap. Diskusi antara *bestuursassistent*, pastor dari daerah Muyu, dan kepala *onderafdeling* Tanah Merah menghasilkan langkah kebijakan sebagai berikut: *Pertama*, tidak ada lagi toleransi terhadap babi di desa, kecuali kalau penduduk desa memagari kebun sekolah (setiap murid memiliki sebidang tanah sendiri, untuk mempelajari prinsip-prinsip berkebun). Babi yang berkeliaran harus ditembak mati oleh polisi, dan dikembalikan kepada pemiliknya dengan

pembayaran denda 10 sampai 20 *ot*. Kalau ia tidak membayar, polisi akan menahan babinya. *Kedua*, harus dibentuk lagi pasukan polisi desa, tetapi ini tidak pernah terlaksana. *Ketiga*, *bestuursassistent* harus mengawasi pembolosan sekolah.

Pada tahun itu pos pemerintah dipindahkan dari Ninati ke Mindiptana karena kesulitan mengadakan suplai persediaan pangan dan barang-barang lain melalui Sungai Muyu.

Pada akhir tahun 1946 sekelompok besar orang Muyu mencoba menyergap pos pemerintah, tetapi usaha itu berhasil digagalkan. *Bestuursassistent* memperkirakan ada sekitar 125 orang yang terlibat, tetapi guru desa menaksir ada 300 orang. Kepala-kepala desa Mindiptana dan Jononggo terlibat langsung dalam timbulnya serangan itu. Yang lainnya datang dari Jononggo, Wombaki, Kanggewot, dan daerah Mandobo — yang ditinggalkan oleh pemerintah pada tahun 1942.

Dalam buku hariannya untuk bulan November, *bestuursassistent* menyebutkan alasan-alasan ketidakpuasan di kalangan para penyerang. *Pertama*, penembakan babi di desa-desa, dan yang berhubungan dengan ini, ketakutan bahwa *ot* akan segera ditarik dari peredaran. *Kedua*, digunakannya pasung di dalam penjara untuk mencegah pelarian mereka karena dinding penjara tidak begitu kuat. Alasan *ketiga* yang diberikan masyarakat pada waktu penelitian saya ialah ketidakpuasan kepala desa Mindiptana, yang babi-babinya ditembak mati di kebunnya oleh polisi, dan untuk itu ia tidak menerima ganti rugi. Di samping itu, mereka telah mengambil *gaba-gaba* dan *atap* (lidi dan daun sagu yang digunakan untuk dinding dan atap rumah dan bangunan lain) dari kebun-kebunnya tanpa izin ataupun kompensasi. Akan tetapi, insiden ini tidak banyak pengaruhnya pada kebijakan pemerintah.

Dalam buku hariannya Januari 1947, kepala *onderafdeling* itu mengungkap kembali masalah Muyu tentang pembolosan sekolah dan tinggal di luar desa untuk waktu lama. Lagi-lagi diperkirakan bahwa ini dapat diatasi dengan lebih banyak patroli

polisi, dan dengan membakar rumah-rumah di hutan. Karena kurangnya orang yang memenuhi syarat untuk tenaga polisi, kebijakan ini tidak dapat dilaksanakan secara sistematis. Ia juga mengemukakan kemungkinannya untuk menimpakan denda dalam *ot* guna menghindarkan babi berkeliaran di desa, dan memerangi cara hidup di luar desa (buku harian April 1949). Namun, pemberian denda secara sistematis itu tidak pernah terjadi. Kebijakan lain yang penting pada tahun 1946 ialah menarik *ot* dari peredaran. Pada tahun 1947, *Assistent-Resident* di Merauke meneliti baik buruknya peraturan itu. Seperti disebut di atas, ini menyebabkan denda *ot* secara resmi tidak lagi diadakan.

Kontrolir yang mengadakan perjalanan inspeksi di daerah Muyu pada tahun 1951 berpendapat bahwa kebijakan "perintah halus" kini harus dihentikan, dan bahwa "harus dimulai menggunakan kekerasan biasa dan normal dengan sanksi yang memadai". Pernyataan itu menimbulkan reaksi dari orang yang pada waktu itu menjadi Kepala Seksi Urusan Administrasi di Departemen Dalam Negeri. Dalam pandangannya, menghidupkan kembali metode yang digunakan pada tahun 1937 itu adalah metode militer yang dalam jangka panjang tidak menghasilkan apa-apa, kecuali menakut-nakuti rakyat dan menyebarkan benih ketidakpuasan, seperti terbukti dari pengalaman di Indonesia. Silang pendapat ini membuktikan bahwa situasinya tidak banyak berubah.

Kontrolir yang sama itu kemudian mengusulkan pemecahan masalah tinggal di luar desa itu dengan membiarkan rakyat memilih menetap di sana atau tidak (surat 354/II/1952, 14 Maret 1952). Namun, usul ini mendapat protes keras dari misionaris-misionaris di Mindiptana, yang memandang pembentukan desa adalah dasar yang sehat untuk perkembangan sosial dan religius. Kalau tinggal di desa menjadi suatu pilihan saja bukan kewajiban, banyak orang akan pindah ke hutan, dan menyebabkan pemerintah praktis tidak mungkin mengawasi penduduk, sedangkan

anak-anak tidak akan ke sekolah lagi dan tidak akan terjamah oleh pendidikan religius — seperti ditulis oleh misionaris-misionaris itu dalam surat tertanggal 25 April 1952.

Dalam rencana memorandumnya tentang kebijakan pemerintah (surat 3/GB/II/52, 23 Juli 1952), Kontrolir tersebut menerima gagasan itu, tetapi tidak banyak mengusulkan perubahan kebijakan. Mengenai tukon ia menyatakan bahwa pemerintah tidak boleh mengaturnya, "karena ini dapat dan seharusnya dikerjakan sendiri oleh masyarakat, kalau setiap orang dapat menerima dan mencarinya". Dikatakannya bahwa kepala desa tidak mempunyai wewenang, dan menganggap bahwa mungkin "dewan ketua-ketua kelompok" — maksudnya dewan kepala-kepala trah yang hidup bersama di dalam desa — "merupakan kekuasaan yang berakar dalam alam mereka sendiri, dan oleh karena itu menjamin kepemimpinan yang paling baik yang mungkin ada dalam semua urusan desa."

Dalam bulan Februari 1953 pegawai pemerintah dari berbagai tingkat berkonsultasi di Tanah Merah dengan pastor kepala dari Mindiptana (Nieland 1953; lampiran 3). Di sini didiskusikan masalah-masalah Muyu, dan dicapai persetujuan tentang kebijakan yang akan dilaksanakan. Inilah kesimpulan-kesimpulan yang terpenting:

- Pesta babi harus dengan izin *bestuursassistent*, yang hanya akan memberinya kalau syarat-syarat berikut dipenuhi: setiap penduduk desa memiliki rumahnya sendiri; pembolosan sekolah dalam beberapa bulan terakhir tidak melebihi 5%; dan semua tugas bersama desa telah dilaksanakan dengan baik.

Pembolosan itu diperkirakan ada hubungannya dengan ketidakhadiran di desa. Pemecahannya, bagaimana membuat desa lebih menarik lewat membuka kebun-kebun pedesaan, dan dengan mengawasi apakah orang secara teratur tinggal di desa, setidaknya-tidaknya pada hari Sabtu, Minggu, dan Senin.

Untuk memerangi perkawinan poligini, pastor meminta bantuan pemerintah. *Bestuursassistent* hendaknya berusaha mengawasinya.

Dua butir yang terakhir itu tidak pernah dilaksanakan. Di samping ketidakhadiran di desa karena berdiam di hutan, kepergian banyak orang Muyu ke Merauke, Sorong, dan Port Moresby berlangsung terus. Khususnya ada pemuda-pemuda belum kawin yang tinggal di Merauke selama bertahun-tahun. Karena mereka tidak mempunyai banyak kesempatan untuk kawin di sana, dan tidak banyak yang kembali ke daerah Muyu untuk kawin, konsekuensinya ialah, menurut para misionaris, bahwa banyak gadis tidak kawin lantaran terlantar. Baik para misionaris maupun pemerintah mengira bahwa hal ini akan menyebabkan menurunnya jumlah penduduk. Masalah-masalah lain yang berkaitan ialah bahwa banyak desa-desa kekurangan tenaga orang laki-laki untuk mengerjakan pekerjaan desa dengan baik, dan bahwa di beberapa desa berkurangnya penduduk dapat segera menyebabkan kekurangan anak sekolah, yang akan membahayakan subsidi pemerintah.

Pada tahun 1954 para pejabat pemerintah menghentikan arus ke Merauke itu dengan mengirim kembali sekelompok orang Muyu, yang datang melalui Sungai Fly dan sungai-sungai di Merauke. Sejak itu pemuda Muyu yang belum kawin tidak diperbolehkan lagi pergi ke Merauke. Sementara itu, pada bulan Februari 1954, di Merauke ada 410 orang laki-laki Muyu, di antaranya hanya 35 yang sudah kawin. Pada bulan Oktober 1954, didatangkan lagi 25 orang ke Merauke, yang menyebabkan jumlahnya menjadi 435 orang, belum terhitung anak-anak di sekolah-sekolah misi.

Menghentikan arus ke Merauke tetap tidak memberi pemecahan dari sebab-sebabnya, salah satu di antaranya ialah kebutuhan besar akan uang dan barang-barang "Barat", sedangkan kebutuhan itu di *onderafdeling* Boven Digul tidak dapat

dipenuhi. Namun, mulai tahun 1948 *Nederlandsche Nieuw-Guinee Petroleum Maatschappij* merekrut sejumlah orang Muyu setiap tahun. Pada tahun 1952 jumlah orang Muyu yang diterima dibatasi sebanyak 300 orang setiap tahun. Pada tahun 1955 lamanya kontrak kerja diperpanjang dari 12 bulan menjadi 18 bulan. Sejak Mei 1956, 289 orang Muyu (termasuk dari Ninggerum) dipekerjakan di Sorong. Meskipun demikian, dorongan untuk bermigrasi ke Merauke tetap hidup.

Pada pertengahan tahun 1953, timbul gerakan keselamatan di antara orang Muyu, yang pengikut-pengikutnya percaya bahwa melalui kontak dengan dunia supernatural orang dapat memperoleh kedudukan dan kekayaan orang asing. Saya akan membahas gerakan itu dalam Bab VIII.

Masalah-masalah mengenai orang Muyu itu menyebabkan pemerintah mempertimbangkan pengembangan daerah Muyu sendiri secara ekonomis. Pada awal tahun 1955 Direktur untuk Pertanian dan Peternakan (*Directeur voor Landbouw en Veeteelt*) membuat rencana pengembangan yang disetujui gubernur. Rencana itu didasarkan atas keadaan tanah dan iklim yang tidak menguntungkan di daerah itu (lihat Pendahuluan). Kondisi di sana katanya hanya memungkinkan eksperimen dengan tanaman-tanaman seperti cokelat dan cengkeh. Akan tetapi, ini akan memakan waktu bertahun-tahun (lima tahun untuk cokelat).

Dalam rencana itu juga diperhatikan keadaan sosial di daerah Muyu yang memutuskan penghasilan tunai yang sedini mungkin. Rencana itu menentukan untuk mendistribusikan tanaman cokelat untuk ditanam oleh penduduk di kebun-kebun pribadi di tengah-tengah tanaman pisang dan ubi. Ini akan mengurangi banyak tenaga khusus, dan memperkecil dampak kemungkinan kegagalan. Sementara itu, di kebun-kebun percontohan, dilakukan percobaan dengan tanaman-tanaman lain. Namun, rencana itu tidak pernah dilaksanakan secara langsung. Sebab Kantor Pertanian dan Peternakan (*Kantoor voor Landbouw en Veeteelt*), menentukan bahwa perlu mengamati tanaman



Jembatan yang menghubungkan antara Mindiptana-Ninati, dibangun oleh penduduk di bawah pengawasan pemerintah.



Sarana transportasi modern: kapal patroli Residen Nugini Selatan, di dermaga Mindiptana.

cokelat di kebun-kebun percobaan. Kemungkinan akan adanya penyakit perlu pengawasan terus-menerus.

Karena terus-menerus ada masalah di daerah Muyu, adanya rencana untuk pengembangan ekonomi, dan jauhnya Tanah Merah dari daerah Muyu maka pada bulan Januari 1955 daerah Muyu dipisahkan dari *onderafdeling* Boven Digul dan menjadi *onderafdeling* tersendiri, dan kepala *onderafdeling*nya berkedudukan di Mindiptana.

Beberapa perubahan terjadi dalam kebijakan pemerintah, sebagian berdasarkan data penelitian etnologis yang diadakan pada tahun 1954 (penelitian yang mendasari buku sekarang ini), dan atas komentar gubernur terhadap laporan itu.

Izin untuk pesta babi tidak lagi didasarkan atas syarat kunjungan sekolah, melakukan pekerjaan desa, dan keadaan rumah. Alasannya ialah bahwa hanya sebagian kecil penduduk desa ikut serta dalam pesta babi sehingga tidak banyak faedahnya mempertahankan syarat-syarat seperti itu.

Kalau babi menimbulkan masalah tersendiri, babi harus dijauhkan dari desa. Kebun-kebun sekolah harus dipagari. Rakyat dianjurkan untuk sedapat mungkin memelihara babi di hutan oleh wanita-wanita tua. (Awal 1954 diputuskan bahwa semua babi harus enyah dari desa, babi yang tertinggal akan ditembak begitu dilihat.) Gagasan yang mendasari peraturan baru ini ialah bahwa ada kaitan tertentu antara tidak hadirnya orang di desa dan memelihara babi di luar desa. Semua penduduk desa harus ada di desa pada hari Sabtu untuk melaksanakan segala macam tugas desa. Tidak hadir dapat diartikan tidak mau ikut serta, dan dapat dijatuhi hukuman.

Sejak awal 1954 segala macam kegiatan konstruksi dimulai. Semua rumah dan bangunan pos pemerintah harus diganti, sedangkan perluasan juga perlu. Misi pun harus mendirikan gedung-gedung baru. Lapangan kerja yang ditimbulkannya menarik sejumlah besar orang Muyu ke Mindiptana. Di samping itu, didirikan penggergajian kayu di banyak desa sekitar Mindiptana

dan di tepi Sungai Kao. Perkembangan ini tidak hanya memberi kesempatan kepada banyak orang Muyu untuk memperoleh uang di daerahnya sendiri, tetapi juga menandakan dibukanya daerah itu secara sungguh-sungguh.

Catatan

- 1 "Barat" di sini lebih berarti "dunia luar", sisa dunia. Singkatnya segala sesuatu yang datang dari luar Nugini Barat.
- 2 *Kaya-kaya* adalah istilah dari suku *Marind* yang dahulu umumnya digunakan di Nugini bagian selatan untuk menyebut penduduk asli.
- 3 Administrator dari pos pemerintah di Assike, dekat muara Sungai Kao.
- 4 Di sini orang-orang Indonesia yang dianggap terlibat dalam pemberontakan komunisme di Jawa dan Sumatra 1926—1927 dan dengan demikian merongrong "Law and Order" di buang. Menurut hukum kolonial Belanda yang ditetapkan gubernur jenderal, tempat ini diperuntukkan bagi musuh-musuh Belanda. Mereka harus tinggal di sana, dan sama sekali tidak diperbolehkan keluar dari daerah itu. Dalam arti sempit, orang-orang komunis yang diangkut ke Tanah Merah dibuatkan rumah-rumah; jadi bukan diinternir atau dipenjarakan. Mereka hidup bebas seperti biasa, hanya tidak boleh meninggalkan daerah itu. Setelah gelombang pertama kaum komunis didatangkan ke sana tahun 1927—1928, dalam tahun-tahun selanjutnya sejumlah besar kaum radikal nasionalis yang memperjuangkan "Indonesia Merdeka" juga menyusul.
- 5 Banyak data dari bagian ini diambil dari survei sejarah karya misi yang tidak dipublikasikan di daerah Muyu, yang sudah saya sebut di bagian pengantar. Survei ini selanjutnya disingkat dengan HSM.
- 6 HSM. Saya tidak membaca laporan resmi perjalanan ini.
- 7 Sebagai gantinya, dibuka dinas pelayaran dari Tanah Merah ke Tual (Kepulauan Kei).

- 8 Sekolah ini mempersiapkan murid-murid lulusan sekolah desa 3 tahun untuk ke jenjang pendidikan lanjutan (3 tahun lagi), yakni di *vervolgschool*-Merauke.

Fungsi ini ditunjukkan oleh Kontrolir dari *Binnenlands Bestuur* (Pemerintahan dalam negeri).

Bab VI

Latar Belakang dan Tujuan Pemerintah Kolonial

Sejarah kehadiran Belanda di daerah Muyu harus dilihat dengan latar belakang demam ekspansi Eropa, yang kembali melanda seperti pada abad ke-15. Melalui berbagai tahapan perkembangan demam itu mulai lagi di abad ke-20 (lihat Locher 1955: 11).

Kontak-kontak pertama antara pemerintah kolonial Belanda dengan orang Muyu dimulai dengan eksplorasi penjelajahan militer tahun 1907—1915. Eksplorasi itu diadakan untuk mendapat masukan tentang kemungkinan-kemungkinan ekonomis dari Pulau Nieuw-Guinea, untuk mencari tahu apakah sektor-sektor tertentu dapat dikembangkan demi menambah penghasilan pemerintah kolonial Belanda di Maluku. Jadi pada mulanya, eksplorasi dan pasifikasi merupakan motif di belakang perluasan pemerintah kolonial di daerah itu. Ketika tahun 1927 pos pemerintah di Tanah Merah didirikan, kapten detasemen militer di sana diberi instruksi, "Salah satu kewajibanmu adalah eksplorasi, tetapi ini tidak berarti meneliti puncak gunung tertinggi." Ketika pada tahun 1930 *Assistent-Resident* Boven Digul mengemukakan alasan-alasan untuk mendirikan pos pemerintah di tepi Sungai Muyu, ia menulis, "Tujuannya rangkap dua. Pertama, ialah pengawasan, suatu pusat dari mana dapat dikirim patroli ke semua jurusan, [...] kedua, karena menurut bayangan

saya, pos pemerintah di sana dapat merupakan permulaan dari pasifikasi secara damai di daerah yang sama sekali tak dikenal itu.”

Pada tahap kemudian, pejabat resmi lebih sering menyebut “pembudayaan penduduk asli” (*civilizing the natives*) sebagai alasan campur tangan pemerintah di daerah itu. Dalam catatan pada laporan patroli tahun 1939 dari pejabat Kontrolir, *Assistant-Resident* menyebutnya “karya pembudayaan yang paling primitif” (*the most primitive civilizing work*). Dan sekolah-sekolah yang menerima subsidi dari pemerintah disebut “sekolah pembudayaan” (*civilizing school*).

Karya pembudayaan itu sesuai dengan kesan keterlibatan Barat di dunia non-Barat pada waktu itu, dan didasarkan atas sebuah kompleks faktor-faktor. Salah satu di antaranya ialah kepercayaan akan kemajuan, suatu kepercayaan yang oleh Van Lier disebut “cita-cita aksi” (*the ideal of action*) (Van Lier 1956: 5). “Kepercayaan kepada kemajuan ini disertai oleh sebuah etos, humanitarisme, yang berusaha mempromosikan kemajuan ke luar alam budaya sendiri”. Kepercayaan ini juga diterima oleh para *bestuursassistent* Indonesia, dan konsep *kemajuan* itu merupakan salah satu sarana propaganda terpenting untuk mencapai tujuan-tujuan pemerintah.

Dalam situasi pascaperang, kebijakan pemerintah bertujuan untuk mengintegrasikan orang Papua dengan dunia modern sehingga memenuhi kewajiban dari Artikel 73 Piagam PBB yang ditandatangani juga oleh negeri Belanda. Seksi 1 dan 2 Artikel itu berbunyi

- a. untuk menjamin, dengan menghormati selayaknya kebudayaan penduduk yang bersangkutan, kemajuan politik, ekonomi, sosial, dan pendidikan, perlakuan yang layak dan perlindungan terhadap penyalahgunaan;
- b. untuk mengembangkan pemerintahan sendiri, untuk memberi perhatian selayaknya kepada aspirasi politik rakyat, dan untuk membantu mereka dalam pengembangan terus-

menerus lembaga-lembaga politik mereka yang bebas, sesuai dengan keadaan khusus dari tiap-tiap daerah dan penduduknya, dan sesuai dengan tahap kemajuan mereka yang berbeda-beda.

Tujuan dari pasifikasi itu ialah menciptakan "tata tertib" (*peace and order*). Oleh karena itu, tindakan pertama pemerintah ditujukan terhadap penjahat, terutama pembunuh dan mereka yang menghasut pembunuhan. Tugas utama dari patroli militer itu segera dilaksanakan sesudah pendirian Tanah Merah pada tahun 1927, sampai tahun 1939. Tindakan tegas terhadap para penjahat itu, sudah selayaknya. Meskipun peradilannya itu dilakukan dalam lembaga yang disebut pengadilan penduduk asli, pada dasarnya peraturan itu tidak sama dengan sistem tradisional yang main hakim sendiri.

Kecuali campur tangan dalam kehidupan Muyu ini, pemerintah agak ragu-ragu dan hati-hati dalam menggunakan kekerasan. Sikap berhati-hati itu sebagian muncul dari cita-cita untuk mengadakan penyesuaian bertahap masyarakat asli dengan situasi modern (Furnivall 1948: 263) dan juga dari adanya toleransi tertentu terhadap kebudayaan pribumi. Lebih-lebih, pemerintah ingin menghindari dampak negatif yang dapat timbul dari penggunaan kekerasan.

Ketika pada tahun 1937 diputuskan untuk menyapu bersih rumah-rumah di hutan, sebagai usaha untuk memaksa orang tinggal di desa, ini dapat dibenarkan sebagai tindakan yang oleh rakyat sejak lama sudah diduga, dan oleh kebanyakan mereka disetujui. Salah satu alasan mengapa Residen menyetujui tekanan ini ialah harapannya untuk membawa penduduk keluar dari jalan buntu; ketakutan mereka kepada para arwah menyebabkan mereka tidak dapat mengambil sendiri tindakan seperti itu. Ketika pada tahun 1939 kebijakan bongkar paksa itu terbukti tidak membawa banyak hasil, para pejabat kembali kepada cara persuasi.

Meskipun dalam konteks ini telah digunakan banyak atau sedikit kekerasan, pada waktu meletakkan jabatan tahun 1954

kepala *onderafdeling* menyatakan, "Menurut pendapat saya, dalam jangka panjang tidak ada suatu pun yang dapat dicapai kalau orang Muyu sendiri tidak mempercayainya" (Stefels 1954). Gubernur menambahkan bahwa harus dicapai suatu situasi kebebasan sipil yang normal. Dalam sebuah surat tentang kebijakan kependudukan dikatakannya, "Dengan paksaan orang mungkin dapat membuat rakyat tunduk secara pasif, tetapi tidak menerimanya secara merdeka, padahal inilah satu-satunya cara melahirkan masyarakat baru yang sebenarnya." Ketika Parlemen Belanda memperdebatkan anggaran tahun 1953 dan 1954 untuk Nugini, jawaban Menteri Keuangan (*Memorie van Antwoord*) kepada *Twede Kamer*¹ mengemukakan keberatan serius terhadap paksaan (khususnya memaksakan diri untuk membangun desa di antara orang Muyu). "Ini akan berarti mengurangi hak asasi yang paling fundamental, suatu pelanggaran terhadap prinsip-prinsip yang didasarkan atas Piagam PBB, yang diterima oleh pemerintah kita".

Dalam pandangan saya, ketidakmantapan kebijaksanaan pemerintah, khususnya mengenai pembentukan desa, harus diterangkan oleh keragu-raguan untuk menerapkan paksaan apabila mayoritas rakyat tidak menerima tindakan yang diambil.

Dalam menghadapi penduduk, para pejabat sampai batas tertentu selalu menggunakan "perintah halus". Juga Furnivall mengemukakan ini sebagai sebuah ciri yang menonjol dalam kebijakan pemerintah kolonial Belanda kalau dibandingkan dengan pemerintah kolonial Inggris di Burma (Furnivall 1948: 270—272). Sebagai imbalan dari penggunaan tekanan itu Pouwer (1955: 264) melihat adanya sikap "ikut perintah" di antara orang-orang Mimika, suatu sikap tunduk kepada perintah tanpa bertanya. Tanpa adanya ketaatan lugu itu, penggunaan perintah halus tidak dapat sungguh-sungguh berhasil. Sikap taat itu harus diterangkan oleh hubungan antara yang menindas dan yang tertindas, yang oleh Balandier dianggap sebagai karakteristik situasi kolonial. Hubungan ini dapat timbul karena begitu besarnya perbedaan kebudayaan yang partisipan-partisipannya

terjebak dalam situasi kontak itu. Balandier menyebut ciri-cirinya bahwa masyarakat penindas dapat mengendalikan perbedaan-perbedaan internal mereka dan mampu menguasai lapangan yang luas, sedangkan masyarakat-masyarakat yang tertindas tetap terpecah-belah dalam partikularisme, dan hanya mampu melahirkan organisasi di tingkat terbatas (Balandier 1954: 26). Oleh karena itu, perbedaan-perbedaan dalam perkembangan teknik, ekonomi, dan politik semuanya memainkan peran di sini. Di mana ada sikap mental tunduk bulat-bulat yang disebut oleh Pouwer, perbandingan kekuatan dari kedua kelompok itu merupakan faktor yang penting dalam kompleks perbedaan. Seperti yang juga digambarkan oleh Pouwer, sikap ini merupakan bagian dari sebuah kompleks reaksi-reaksi dari masyarakat tertindas terhadap penindasan yang dialami (Balandier 1954: 25).

Pemerintah membantu usaha misi dalam "karya pembudayaan"nya terutama dengan memberi subsidi kepada sekolah-sekolah desa sejak tahun 1935. Bentuk bantuan yang lain ialah mendorong adanya pembentukan desa. Sejak tahun 1935 pemerintah mendorong perpindahan penduduk ke desa-desa. Ini sejalan dengan pendirian sekolah. Para pejabat mengusahakan agar desa-desa yang dibangun itu cukup besar untuk menjamin dan membenarkan didirikannya sekolah bersubsidi. Sesudah tahun 1935 pemerintah juga memberantas ketidakhadiran penduduk di desa dan pembolosan sekolah. Bantuan ini ada hubungannya dengan penghargaan bagi karya para misionaris sebagai faktor menentukan dalam pendidikan orang Muyu, yaitu karya pembudayaan. Jawaban menteri keuangan yang disebut tadi dalam bab ini juga menyinggung nilai karya misi dalam pembudayaan Nugini.

Akan tetapi, karena pemerintah kolonial dan misi sering berbeda visi tentang paksaan dalam karya pembudayaan maka sering timbul ketegangan.

Catatan

- ¹ Handelingen Tweede Kamer, 1954—1955, 3512 No.13

Bab VII

Latar Belakang dan Tujuan Karya Misi

Pendahuluan ensiklik *Evangelii Praecones*, yang diterbitkan oleh majalah *Ecclesia Docens* (1952), menguraikan latar belakang karya misi Kristen sebagai berikut: "Karena perintah Kristus, Gereja menyiarkan Injil seperti Ia Sendiri, diutus oleh-Nya seperti Ia pun diutus oleh Bapa".

Ensiklik itu sendiri memaparkan tujuan akhir karya misi sebagai, "membawa terang kebenaran iman kristiani kepada bangsa-bangsa baru, dan dengan demikian menerangkannya bagi Kristus. Akhirnya, itu semua harus mengarah kepada tujuan — dan ini harus selalu diperhatikan — bahwa Gereja teguh dan kuat berdiri di antara bangsa-bangsa, dan agar rohaniwan-rohaniwan pribumi membentuk hierarkinya sendiri di dalam Gereja." Tujuan ini merupakan prinsip dinamis dari orang-orang yang terlibat dalam karya misi.

Para Paus dalam ensiklik-ensiklik mereka juga menjelaskan pandangan mereka tentang bagaimana sikap yang harus diambil oleh para misionaris terhadap kebudayaan bangsa-bangsa di tempat mereka berkarya. Kutipan di atas, dalam pendahuluan dari terjemahan *Evangelii Praecones* itu menyatakan, "Ada bahaya bahwa para misionaris yang kebanyakan berasal dari Eropa, ingin memindahkan ke daerah misinya baik ajaran kristen

maupun kebudayaan Eropa, dan karena itu mengidentifikasi Gereja dengan kebudayaan." Takhta Suci selalu waspada terhadap bahaya ini, dan pada tahun 1659 dengan jelas dikemukakan prinsip yang harus dipegang teguh oleh para misionaris dalam karya mereka di antara orang kafir. Jangan terlalu bersemangat, dan jangan sekali-kali menasihati bangsa-bangsa itu untuk mengubah upacara ritus, kebiasaan dan adat mereka, kalau tidak jelas-jelas bertentangan dengan agama dan perilaku moral yang baik." (*Evangelii* 1952: 33)

Ensiklik itu mengatakan, "Masih ada hal lain yang harus dibahas, dan kami ingin sekali bahwa ini jelas sungguh-sungguh bagi semua orang. Sejak awal sampai hari ini, Gereja selalu mengikuti prinsip yang bijaksana bahwa kalau berbagai bangsa menerima Injil, Gereja tidak boleh menghapus apa yang baik, mulia, dan indah yang mereka miliki lantaran sifat dan bakat mereka sendiri. Sebab jika gereja mengangkat orang ke jenjang yang lebih tinggi dari kehidupan manusia, itu tidak dikerjakan seperti seseorang yang tanpa banyak pikir memabat dan menghancurkan hutan lebat, tetapi lebih menyerupai orang yang mencangkokkan ranting tanaman yang baik ke batang pohon liar sehingga akan menghasilkan buah yang lebih bagus dan lebih manis." (*Evangelii* 1952: 78)

Selanjutnya, ensiklik itu menyatakan bahwa Gereja Katolik tidak menghina atau menolak gagasan kafir, tetapi Gereja telah membasuh, melengkapinya dan menyempurnakannya; bahwa Gereja dengan susah payah telah menyempurnakan seni dan ilmu pengetahuan, dan telah mengangkatnya menjadi keindahan; bahwa Gereja tidak menghapus adat istiadat yang khas, tetapi dalam arti tertentu mensucikannya; bahwa Gereja dengan mengubah isi dan bentuk telah mentransformasikan pesta-pesta kafir menjadi perayaan untuk memperingati para martir dan misteri suci. (*Evangelii* 1952: 78)

Mengingat pernyataan-pernyataan itu, Gereja Katolik Roma dapat dikatakan telah memberi kepada para misionarisnya

kebebasan yang besar untuk menyesuaikan diri dengan kebudayaan masyarakat tempat mereka berkarya.

Akan tetapi, kalau kita melihat situasi di masyarakat Muyu, kelihatannya kemungkinan-kemungkinan itu tidak banyak dimanfaatkan. Satu hal yang memang dikerjakan oleh para misionaris ialah mempelajari bahasa daerah, terutama di tahun 1940-an. Telah disusun sebuah tata bahasa singkat; sebuah buku liturgi dan sebuah kamus ajaran agama, dan beberapa cerita Injil telah ditulis dalam bahasa Muyu. Namun, dalam berhubungan dengan penduduk, para misionaris itu menggunakan bahasa Indonesia.

Pesta- pesta Muyu tidak diintegrasikan, juga tidak diasimilasikan. Semua dibiarkan seperti adanya, dan kadang-kadang malah ada usaha untuk membatasinya. Pada tahun 1944 seorang misionaris lokal menulis bahwa ia menyesalkan adanya pesta babi karena melibatkan pembantaian sejumlah besar binatang pada satu kesempatan — sedangkan ada kekurangan begitu besar akan daging. Mula-mula uang kulit kerang juga tidak disetujui, dan para misionaris senang kalau itu ditarik dari peredaran karena banyaknya masalah yang ditimbulkannya: pembunuhan bayaran dan tukon yang tinggi (nasihat seorang misionaris tahun 1947 di Mindiptana kepada Kontrolir di Tanah Merah). Pada tahun 1955 para misionaris di daerah Muyu berubah pikiran. Namun, mereka tetap lebih menyukai penduduk tinggal di desa-desa, dan oleh karena itu mereka menganjurkan dihentikannya cara permukiman tradisional. Bila perlu dengan cara sedikit memaksa.

Faktor-faktor berikut dapat menerangkan mengapa para misionaris di daerah Muyu relatif tidak banyak memanfaatkan kelonggaran yang diberikan oleh dekret kepausan itu.

- Agak kecilnya kelompok masyarakat tempat karya dilakukan. Itu berlaku di mana-mana di Nugini, tidak hanya di Nugini Selatan. Ada banyak kelompok masyarakat kecil, masing-masing dengan kebudayaan dan bahasanya sendiri. Ini menimbulkan banyak masalah bagi para misionaris untuk

mengadaptasikan agama ke dalam berbagai kebudayaan itu. Barangkali spesialisasi yang diperlukan untuk adaptasi seperti itu melampaui sumber daya manusia para misionaris. Di samping itu, ada problem tentang luasnya adaptasi yang dianggap baik, mengingat kesatuan di masa depan diinginkan untuk seluruh masyarakat Papua di Nugini.

- Sifat dasar kebudayaan Muyu juga menimbulkan masalah. Sebab metode misi yang maksudnya menggunakan apa yang khas dan karakteristik dari suatu kebudayaan, individualisme yang kuat orang Muyu tidak banyak menunjang. Meskipun pesta babi dikunjungi oleh banyak orang, pada dasarnya itu urusan pribadi sebab maksudnya untuk mencapai tujuan dari hanya beberapa orang, yang lantaran keperluan itu membentuk kelompok kepentingan bersama. Pesta-pesta lainnya bahkan lebih sedikit menarik kedatangan pengunjung dan sifatnya pun sama karena dilaksanakan dalam rangka hubungan pribadi. Di samping itu, adalah penting untuk disadari bahwa kebudayaan Muyu termasuk kelompok kebudayaan tradisional yang terasing, yang oleh Redfield dibedakan dari yang disebut "kebudayaan petani" (Redfield 1956: bab 1). Juga tidak jelas apakah yang dimaksud oleh ensiklik *Evangelii Praecones* itu sungguh-sungguh kebudayaan tradisional yang terasing. Contohnya yang dikemukakan menimbulkan kesan bahwa apa yang dipikirkan oleh para penulis ensiklik ialah "kebudayaan petani".
- Eratnya hubungan dengan sistem sekolah. Untuk mendayagunakan sistem sekolah dalam masyarakat Muyu timbul segala macam konsekuensi yang niscaya bertentangan dengan cara hidup tradisional.
- Sikap etnosentris para misionaris. Memang tidak banyak orang Eropa dapat menghindari ini di samping sikap pendekatan yang berbeda dari misionaris yang satu dengan yang lain. Mula-mula, ciri yang khas dalam kebudayaan Muyu, dan

kebebasan orang Muyu, tidak begitu dipahami oleh para misionaris awal dibanding dalam tahun-tahun kemudian. (Di sini, marilah kita mengadakan generalisasi dari gambaran itu untuk memasukkan ke dalam karya misi Protestan). Barangkali di sini dapat dilihat akibat dari perubahan pendidikan. Pada tahun 1931 C.C. Berg menulis, "Mata pelajaran yang terdapat dalam enam tahun pertama di Seminari memberi kepada misionaris relatif sedikit yang ada relevansinya dengan pekerjaan kemudian; juga saking luasnya studi filsafat dan teologi, proporsinya tidak sesuai dengan kebutuhan mereka di banyak daerah misi. Sebaliknya, apa yang dibutuhkan oleh misionaris, dan itu sangat mendesak, ialah pengetahuan luas yang diperoleh dalam pendidikan sekunder tentang bahasa tempat ia kelak akan berkarya, pendidikan etnologi yang saksama, keyakinan yang kuat bahwa kulit yang putih itu pada dirinya sendiri bukan bukti superioritas, dan penghargaan yang dalam untuk hak pertama rakyat setempat akan kebebasan". (Berg, 1931: 21).

Maka, kalau kita menyaksikan etnosentrisitas misionaris, kita harus ingat akan faktor-faktor ini. Kita jumpai etnosentrisitas dalam sikap para misionaris terhadap pesta babi, uang kulit kerang, cara pembentukan desa, tidak hadirnya orang di desa, dan pembolosan. Etnosentrisitas ini juga meliputi kepercayaan kepada kemajuan (lihat V.1).¹

Pendidikan di sekolah adalah salah satu unsur paling penting dalam tujuan karya misi. Dengan mendirikan sekolah diperoleh pengaruh atas anak-anak. Di sekolah anak-anak diberi pelajaran agama dan dipersiapkan menjadi anggota Gereja. Guru dapat mengawasi kehidupan di desa. Begitu sekolah berakar di dalam kehidupan, dan misionaris, atau lebih tepat Gereja, telah mendapat pengaruh atas masyarakat desa, maka tibalah bagi penduduk desa untuk dipermandikan dan menerima komuni. Pada tingkat itu juga dipermandikan anak-anak dari penduduk

desa yang orang tuanya sendiri belum kristen. Sebaliknya, pemuda-pemuda di Mindiptana dan Sorong yang ingin dipermandikan, tetapi datang dari desa-desa di mana tidak ada guru agama (katekis), dan harus pulang ke rumah, sering diberi tahu untuk menunggu saja sampai ada guru agama yang diangkat di desa mereka. Terhadap desa-desa yang tidak mempunyai guru agama misionaris-misionaris itu tidak mempunyai banyak kontak, dan tidak berusaha menarik orang ke dalam Gereja di sana.

Pemerintah memberi subsidi kepada sekolah dengan syarat-syarat tertentu. Salah satu syaratnya ialah minimum 15 orang murid per sekolah desa. Dalam prakteknya ini berarti penduduk desa tidak kurang dari 100 sampai 150 orang. Ini menjelaskan mengapa para misionaris berusaha meyakinkan pemukim-pemukim tradisional agar bergabung menjadi desa yang cukup besar, agar memenuhi syarat untuk sekolah bersubsidi. Segera sesudah desa terbentuk, ditunjuk seorang guru agama kalau penduduk desa menghendakinya.

Oleh karena itu, misionaris-misionaris berusaha untuk mendirikan sekolah. Dan kalau sesudah beberapa waktu, penduduk desa — biasanya anak-anak sekolah terlebih dahulu — telah dipermandikan, meneruskan sekolah-sekolah itu, terutama demi kelangsungan Gereja.

Metode berkarya lewat sekolah itu juga menimbulkan konsekuensi lain. Tidak hadirnya penduduk di desa, pesta babi, dan pemeliharaan babi di desa, terpengaruh oleh sikap misionaris itu. Tujuannya ialah untuk memperluas sekolah-sekolah di desa, dan mengikat orang tua kepada sekolah sedemikian rupa sehingga anak-anak dapat dipermandikan dan memperoleh "pendidikan" kristen.

Kebijaksanaan misionaris menganjurkan penggunaan sedikit paksaan untuk mencapai tujuan. Sudah tentu, sifat paksaan itu melekat pada setiap masyarakat mana pun. Kalau saya menyatakan di sini bahwa kaum misionaris tidak menolak paksaan sebagai cara untuk mencapai tujuan mereka, jelasnya bahwa itu

paksaan pada tingkat tertentu, dan digunakan dengan arah tertentu. Ini akan menjadi jelas dengan ilustrasi berikut.

- Pada tahun 1937, setelah *bestuursassistent* selama dua tahun mencoba mempersuasi rakyat di permukiman-permukiman untuk datang dan tinggal di desa-desa gagal, misionaris di daerah itu menasihatinya untuk membongkar saja rumah mereka di hutan.
- Dalam paparannya tentang periode pemerintahan tahun 1941—1942 misionaris itu juga mendukung "garis keras" (*strict regime*) yang diberlakukan pada waktu itu: "Semua desa didaftar, dan jika ada seorang guru, kehadiran orang diperiksa setiap hari. Beberapa hari tidak hadir memerlukan persetujuan kepala desa, untuk tidak hadir lebih lama harus mengajukan permohonan kepada pemerintah." Boelaars masih mengemukakan pendapat ini pada akhir tahun 1953 (Boelaars 1953: 143).
- Ketika pada tahun 1947 para misionaris dimintai pendapat tentang penggunaan uang kulit kerang, mereka menasihatkan untuk dengan suatu cara menghapusnya — dan ini bertentangan dengan kehendak rakyat.
- Dalam memerangi lembaga perkawinan poligini, para misionaris secara aktif minta diadakannya tindakan paksaan oleh pemerintah.
- Supaya orang suka hadir di desa dan tidak membolos — agar terbentuklah kelompok-kelompok yang akan lebih mudah diarahkan — para misionaris mendesak pemerintah untuk mengambil tindakan tegas.

Dalam perdebatan apakah paksaan itu boleh digunakan, para misionaris itu menyatakan bahwa dalam masyarakat Belanda pun banyak kemerdekaan dibatasi, dan bahwa di banyak bidang digunakan paksaan juga. Barangkali latar belakang sejarah karya misi di Merauke juga memainkan peranannya dalam hubungan

ini. Tindakan administratif yang keras telah diambil untuk melawan tumor granulasi kelamin (*venereal granuloma*), termasuk tindakan-tindakan untuk mencegah penyebarluasnya sehingga tidak membahayakan kelangsungan hidup masyarakat Marindanim. Pada waktu itu, para misionaris mengusulkan seperangkat tindakan-tindakan, termasuk pelarangan pesta, pengadaan desa percontohan, dan rumah keluarga inti (Van Baal 1938: 43, 1939: 345).

Dalam tinjauan sejarah karya misi (lihat V.4) sudah kami kemukakan tentang menariknya paksaan dan dampak yang diharapkan. Sebuah catatan seorang pegawai Indonesia pada tahun 1941—1942 dikatakan bahwa ia keras, tetapi "ia tahu mengapa, dan memasukkan dalam programnya bahwa usahanya bertujuan untuk mendidik rakyat yang dalam jangka panjang akan bertindak dengan pertolongan kebiasaan dan pengertian".

Sudah tentu misionaris-misionaris itu berbeda-beda pendapatnya tentang sampai seberapa jauh harus digunakan paksaan.

Kelompok-kelompok misi kristen menaruh perhatian untuk memajukan perkembangan ekonomi daerah Muyu. Ini juga diperkuat oleh keinginan untuk mengikat orang Muyu sebanyak mungkin kepada daerahnya sendiri sehingga mereka tidak beremigrasi. Misionaris-misionaris itu menganggap pendidikan agama dalam waktu yang agak panjang itu perlu. Dalam suatu diskusi seorang misionaris menyebut jangka waktu sepuluh tahun. Misionaris-misionaris itu takut bahwa kalau pendidikan itu tidak dibuat cukup lama, atau — seperti dalam beberapa hal — sama sekali tidak dilanjutkan maka orang Muyu akan dengan mudah kehilangan hubungannya dengan Gereja kalau mereka hidup di lingkungan kota.

Catatan

- ¹ Van Baal (1949: 557) menulis, "Sebaliknya, menurut pendapat saya, meskipun berbeda dalam prioritas tekanannya, baik misionaris Katolik maupun Protestan, mengajarkan pula Injil kabar gembira tentang perubahan sosial dan kemajuan material."

Bab VIII

Jawaban Orang Muyu terhadap Pengaruh "Barat"

ib

1. Desa

1. Usaha Pemerintah Kolonial dan Misi Kristen Katolik untuk Mendirikan Desa-Desa dan Membujuk Rakyat Tinggal di dalamnya

Seperti terbukti dari tinjauan sejarah tentang kegiatan misi dan pembentukan pemerintahan kolonial dalam Bab V, misionaris pertama berusaha mendirikan desa segera sesudah kedatangannya pada tahun 1933 dengan tujuan mendirikan sekolah. Meskipun rakyat terbukti mau mendirikan sekolah dan rumah untuk guru, mereka tidak menetap di "desa".

Dengan demikian seluruhnya sembilan "desa Misi" mempunyai sekolah dan rumah guru, tetapi untuk mereka sendiri dan anak-anak mereka "penduduk desa" itu hanya membangun rumah-rumah sementara, semacam pesanggrahan (*pieds-a-terre*). Rumah-rumah permanen hanya terdapat di beberapa desa, tetapi tanahnya mungkin milik orang tempat desa-desa itu didirikan. Pekerjaan mendirikan desa seperti itu sama sekali sukarela, dan dalam banyak hal atas permintaan rakyat sendiri (1937, Laporan Patroli pejabat Kontrolir).

Akan tetapi, seperti kelihatan pada instruksi tertulis Kontrolir tersebut kepada *mantri* polisi, cita-cita yang dibayangkannya dalam kunjungan tahun 1935 melebihi itu: rakyat harus diyakinkan agar sungguh mau menetap di desa. Menurut dia, rakyat pada waktu pagi pergi ke kebun dan pada petang hari kembali ke desa. Oleh karena itu, kebun-kebun jangan dibuat terlalu jauh dari desa (Laporan Patroli pejabat Kontrolir 1935).

Pada tahun 1937 Kontrolir yang sama melihat bahwa rakyat belum dapat diyakinkan untuk menetap di desa. Meskipun di beberapa desa sudah dibangun rumah-rumah yang baik (misalnya di Jomkondo, Namas, Ninati), di lain-lain desa tidak terjadi pembangunan sejak tahun 1935 (termasuk di situ Wambiran, Jononggo, dan Ogemkapa). Bahkan rumah-rumah permanen di desa pun jarang digunakan, kecuali yang di Ninati.

Berkomentar atas dua permohonan untuk mendirikan desa, Kontrolir itu mengatakan bahwa meskipun rakyat telah berjanji untuk membangun desanya, begitu guru datang mereka hanya memenuhi janjinya sebagian saja atau sama sekali tidak. "Sejauh ini kehadiran guru itu adalah tujuan yang terpenting; sesudah guru datang, semangat mereka selalu turun."

Instruksi-instruksi Kontrolir kepada *bestuursassistent* menandakan dimulainya "perintah halus", yaitu bongkar yang disebut rumah di hutan. Setiap orang yang tinggal sejauh satu jam perjalanan dari desa harus membangun rumah di desa, dan membongkar rumahnya di hutan. Kalau perintah ini tidak dilaksanakan, polisi sendiri akan datang membongkar rumah-rumah di hutan itu.

Diharapkan ini akan mempermudah terbentuknya desa. Kontrolir itu menyebutkan pendapat misionaris yang bertugas di sana bahwa aturan itu akan diterima dengan baik, "Banyak yang ingin hidup di desa karena menyadari keuntungan dari hidup bersama, tetapi mereka merasa malu satu sama lainnya." Dikatakan bahwa mereka mengharapkan peraturan seperti itu. "Saya melihat persetujuan yang luas. Berkat banyaknya kontak

penduduk di sini dengan daerah Merauke, mereka tahu bahwa di sana pun desa-desa dibangun dengan cara yang sama."

Akan tetapi, rakyat bereaksi lain dari yang diharapkan, seperti amat jelas dari buku harian *bestuursassistent* yang bekerja di sana dari tahun 1937 sampai akhir tahun 1938. Selama periode itu banyak rumah di hutan dibongkar atau dibakar.

Pada bulan Februari 1938, pejabat *bestuursassistent* (yang baru resmi memangku jabatan *bestuursassistent* tahun 1941—1942) menulis bahwa tindakan-tindakan paksaan itu hanya membawa hasil kecil saja. Apa yang dicapai terbukti hanya sementara. Segera sesudah terjadi pembongkaran di hutan, memang relatif banyak penduduk di desa, tetapi jumlahnya kemudian menurun. Contoh-contohnya ialah Ninati, Timka, Kamakbon, Yibi, dan Namas. Di sekitar daerah itu pondok-pondok di kebun — dan semua gubuk kecil — dibongkar, tetapi itu semua praktis tidak dihuni.

Pada bulan Oktober 1938 *bestuursassistent* itu mencatat suatu kemunduran di semua desa karena penduduk yang ada kembali ke hutan, atau menyingkir ke daerah Gabgab dan Sungai Fly. Oleh karena itu, ia ingin menemui rakyat di hutan dan membawa mereka kembali ke desa secara bersahabat. "Bagaimanapun desa-desa itu tidak dapat tak berpenghuni terus-menerus. Beberapa sudah kelihatan kotor dan tak terpelihara".

Dalam buku hariannya bulan November 1941, dalam gaya semacam tinjauan sejarah, *bestuursassistent* yang berikutnya menulis tentang periode "perintah halus" itu: "Pada waktu itu peraturan sudah kendur sehingga penduduk semakin banyak pergi ke rumah di hutan, kendati tak terhitung banyaknya rumah bertiang di sana yang sudah dibakar atau dibongkar [...] untuk memaksa penduduk agar tetap di desa, suatu tindakan yang hanya menghasilkan yang sebaliknya [...]. Mereka semakin jauh masuk hutan, dengan akibat bahwa desa-desa hampir tak berpenghuni, kalau tidak "ditinggalkan".

Dari Metomka, Atko, Jomkondo, Amudipun, Mokbiran, dan Wambiran, para penduduk desa itu menyeberang perbatasan

Muyu ke daerah Gabgab, dan bahkan sampai ke tepi Sungai Fly, di mana mereka merasa aman tidak akan ditemukan oleh polisi Ninati.

Pada akhir tahun 1938, kebijakan diubah karena cara memaksa penduduk untuk menetap di desa-desa gagal. Tujuan ini hanya dapat diusahakan dengan cara persuasi. Pada bulan Mei 1939 pejabat Kontrolir membuat catatan di buku hariannya bahwa ini membutuhkan banyak kebijaksanaan, kesabaran, dan kasih sayang, dan bahwa "tindak keras akan lebih banyak merugikan daripada menghasilkan".

Oleh karena itu, *bestuursassistent* yang diangkat di sana pada bulan September 1939 mulai menggagal kepercayaan rakyat. Ia mengunjungi rumah-rumah mereka di hutan, berbicara dengan mereka dan mendengarkan. Menurut laporannya untuk bulan November 1941 tidak ada perubahan sejak setahun sebelumnya, September 1940, yaitu sejak didirikannya desa Imko, dan realisasi sungguh-sungguh permukiman di Anggamburan dan Amburan, yang sampai waktu itu hanya namanya saja yang ada. Polisi tidak dilibatkan, dan pada bulan November 1940 menyusul Namas, Mokbiran, dan Metomka.

Proses realisasi desa itu, di mana secara nominal penduduk desa semakin banyak tinggal di desa, dipercepat dengan dibentuknya polisi desa. Dalam bulan April 1941 beberapa orang ditunjuk sebagai polisi wilayah di desa-desa yang hanya beberapa itu. Bersama dengan kepala desa mereka mendesak orang-orang yang masih menetap di hutan-hutan untuk datang dan tinggal di desa. Segera setiap desa memiliki polisinya sendiri.

Pendekatan baru terhadap masalah pembentukan desa itu membawa hasil positif. Pada bulan November 1941, *bestuursassistent* dapat melaporkan kemajuan yang baik dalam penghunian desa-desa yang sudah dibentuk pada tahun 1939, ditambah dengan pembentukan 20 desa baru pada tahun 1941: Onokbitan (Mei), Wombaki dan Kanggewot (Juni), Woropko dan Katanam (Juli), Mirikapa, Minipko, dan Kawangtet (Agustus), Warumgi,

Tumutu, Wamko, Mangkubun, dan Tembutan (September), Kobomtan, Jemtan, Yetemot, dan Jumka (Oktober), Timka dan Yeteram (November), dan pembangunan kembali Anggutbin (September).

Situasi positif di desa-desa lama tergambar dalam daftar yang menyertainya tentang angka jumlah murid di sekolah-sekolah sebelum dan sesudah diadakannya polisi desa.

Kunjungan di Sekolah Desa 1941

Lokasi Sekolah	Jumlah murid	
	Kuartal 1	Kuartal 2
1. Ninati	49	94
2. Yibi	22	58
3. Kwemdubenon (kini, Tembutkim)	31	53
4. Konontetbut	58	90
5. Kamakbon	26	63
6. Namas	27	67
7. Mokbiran	29	83
8. Metomka	—	46
9. Jomkondo	42	63
10. Amudipun	29	45
11. Mindiptana	54	60
12. Woman	46	100
13. Wambiran	40	46
14. Kakuna	69	97
15. Ogemkapa	49	75
16. Jononggo	62	81
17. Kimkokawip (kini, Amupkim)	—	60

Bermacam-macam faktor ikut membantu pertambahan penduduk di desa-desa. *Pertama*, pengampunan umum yang diumumkan pertengahan tahun 1939 untuk semua penjahat, yang melakukan kejahatannya sebelum tanggal 1 Januari tahun itu. *Kedua*, dihentikannya patroli militer dari Tanah Merah, pada akhir tahun 1939, yang tujuan khususnya ialah melacak penja-

hat. *Ketiga*, kelonggaran pihak pemerintah dalam hubungan dengan penghunian di desa: tidak perlu tinggal lebih dari satu malam seminggu di sana.

Sikap lunak itu berlangsung sampai akhir tahun 1941 ketika tindakan keras terhadap yang tinggal di luar desa digelar: pada dasarnya setiap orang diwajibkan setiap malam tinggal di desa. Beberapa hari tidak hadir memerlukan persetujuan kepala desa; untuk tidak hadir lebih lama harus mendapat izin pemerintah. Pelanggaran terhadap peraturan ini didenda 5 *ot*. Mereka yang tidak mempunyai rumah di desa membayar uang tunggu sebesar 10 *ot*, yang akan dikembalikan apabila mereka telah mendirikan rumah.

Seperti kelihatan dalam tinjauan sejarah dalam Bab V, tindakan ini tidak berdiri sendiri. Meskipun pejabat *bestuursassistent* itu tidak menambah jumlah aktual penduduk desa, tindakannya yang keras dan sewenang-wenang menimbulkan keresahan dan ketidakpuasan rakyat. Karena takut didenda dengan *ot* dan kemungkinan dipenjarakan, orang terpaksa harus melewati malam harinya di desa.

Kebijakan pemerintah ini dihapus pada bulan November 1942. *Bestuursassistent* tahun 1939—1941 diangkat kembali di daerah itu, dan mulai dengan mencari kepercayaan penduduk. Sudah tentu pemerintahannya jauh lebih lunak dibanding pendahulunya. Ini juga mengakhiri penduduk tinggal setiap malam di desa. Sekali lagi, ketidakhadiran di desa bertambah. Konsultan pertanian yang berkeliling di daerah Muyu pada awal tahun 1944, memperkirakan ketidakhadiran itu berkisar 30 sampai 40%; ini berarti, menurut pendapatnya, bahwa 60 hingga 70% dari penduduk melewati malam harinya di desa. Perhitungan itu didasarkan atas angka bolos sekolah.

Menurut pendapat konsultan itu, ketidakhadiran di desa disebabkan dua hal. Kecuali kategori mereka yang sama sekali ingin pindah dari desa, kebanyakan penduduk desa mempunyai alasan ekonomi untuk sering tidak berada di desa, yaitu pemelihan-

raan babi mengikat orang pergi ke rumahnya di hutan. Dikemukakannya bahwa orang yang tidak sedang berada di desa, tempatnya di hutan secara tepat dapat diketahui. Dalam laporannya dinyatakan, "Misionaris-misionaris yang membandingkan keadaan sekarang dengan tahun 1942, menganggap keadaan sekarang ini sangat tidak memuaskan. Saudara mengenal metode-metode, yang oleh "Gaib"¹ terdahulu digunakan untuk mencapai hasil yang baik pada tahun 1942, yang menimbulkan kegembiraan Misi, sekolah penuh, gereja penuh, dan desa penuh. Oleh karena itu, saya tidak akan membahasnya di sini".

Usulnya untuk memerangi ketidakhadiran di desa dengan mengizinkan memelihara babi di kota diterima, tetapi akhirnya tidak dilaksanakan.

Pada waktu penelitian saya, situasinya hampir tak berubah. Setiap pejabat resmi pemerintah yang berikutnya menghadapi masalah ketidakhadiran yang sama di desa. Ini jelas menunjukkan bahwa — kecuali dalam periode 1941—1942 — penduduk tidak pernah menetap secara permanen di desa, kendati sudah dilakukan segala macam paksaan, anjuran, atau persuasi.

Pada tahun 1945 *bestuursassistent* membakar beberapa rumah di hutan, tetapi kepala *onderafdeling* tidak setuju dengan tindakan itu. Ketika Asisten-Residen mengunjungi daerah itu, ia minta agar semua tindak kekerasan harus dihindari. Dalam laporannya, kepala *onderafdeling* itu menyatakan bahwa "Apakah orang tinggal setiap malam di desa atau hanya empat malam seminggu, tidak ada kaitannya dengan kemajuan bahwa anak-anak tetap bersekolah dan babi di hutan".

Bagian berikut dari laporannya memberi ilustrasi tentang situasi yang ia lihat, "Akhirnya terbukti di sini bahwa di daerah yang tingkat kepadatan penduduknya hanya seperti ini, radius desa itu tidak lebih dari beberapa jam jalan kaki. Lahan sagu jarang terletak lebih dari dua jam perjalanan dari desa. Tambahan pula, tanah yang paling subur untuk dibuat kebun terdapat di hutan. Oleh karena itu, ketidakhadiran orang dan kembalinya

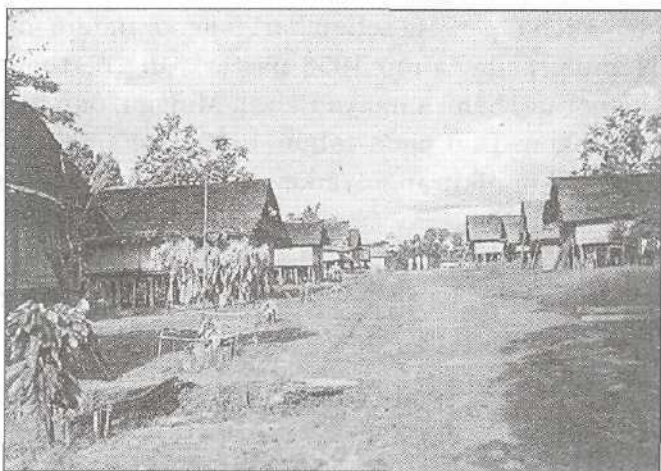
yang cukup teratur pada petang hari selalu lebih baik daripada dia tinggal lesu saja di desa. Suatu perbandingan antara rumah di desa dengan pondok di hutan — yang sering tidak lebih daripada sebuah gubuk — juga langsung menunjukkan mana rumah yang permanen dan mana yang hanya sementara.”

Tentang masalah ketidakhadiran di desa juga, penggantinya menulis pada tahun 1947 bahwa ”Kejelekan umum orang Muyu ini, dengan contohnya yang tepat di desa ini (Amudipun), dapat diterangkan di satu sisi oleh watak orang Muyu yang sangat individualistik dan bebas, yang sering lebih menyukai kehidupan bebas mengembara daripada keadaan yang terkekang dan teratur di desa; dan di pihak lain oleh ketidakberdayaan pemerintah, yang karena kekurangan tenaga polisi tidak mampu menemukan persembunyian mereka di hutan, dan memaksa mereka kembali ke desa, dengan menghancurkan *rumah tinggi* mereka secara sistematis”.

Saya tidak tahu berapa banyak rumah di hutan yang dibakar dalam periode itu. Sejak tahun 1950 praktek semacam itu tidak dilakukan lagi. Sebaliknya, seperti sebelumnya, diadakan tekanan terhadap penduduk, terutama dengan patroli polisi secara teratur, sejauh kekuatan tenaga polisi mengizinkan.

Dalam periode tahun 1952 hingga 1954 ketidakhadiran itu berkurang dengan mewajibkan penduduk desa tinggal di desa pada akhir pekan, dari hari Sabtu sampai Senin. Pada tahun 1955 hanya hari Sabtu yang diwajibkan, agar tugas-tugas di desa dapat dikerjakan. Menurut Undang-Undang Hukum Pidana (Penal Code), tidak ikut melakukan pekerjaan gotong royong desa yang diwajibkan menurut hukum, dapat dijatuhi hukuman. Dengan demikian adanya tindakan tidak langsung terhadap ketidakhadiran di desa, membuat tinggal berlama-lama di hutan kurang menarik.

Juga misi mulai bersikap lebih lunak terhadap ketidakhadiran di desa. Misionaris yang pertama setuju dengan aturan yang berlaku pada tahun 1941—1942: penduduk harus menetap



Jalan di desa di Mindiptana, dengan model rumah-rumah: rumah kediaman bertiang rendah dengan pintu masuk di bagian depan.



Jalan di sebuah desa di Yibi, masih dengan ciri khas rumah bertiang tinggi dengan pintu masuk di lantai bawah. Di lantai depan, bersandar ke tiang, terdapat sebuah kentongan untuk mengumpulkan para penduduk desa.

di desa dan akan diperiksa setiap hari (memorandum misi tahun 1944). Namun, pada tahun 1953 pastor yang bertugas setuju dengan ketentuan bahwa hanya Sabtu, Minggu, dan Senin yang tetap diwajibkan. Dan pada tahun 1955 misi tidak keberatan terhadap semakin dikurangnya kewajiban tinggal di desa.

1.2 Faktor-Faktor yang Merintang Pembentukan Desa dan Permukiman

Kenyataan bahwa ketidakhadiran di desa itu terbukti terus-menerus merupakan masalah, berarti bahwa ada faktor-faktor tertentu dalam kebudayaan Muyu yang menyebabkan tidak mungkin orang menerima kehidupan desa seperti yang dianjurkan pemerintah dan misi. Faktor-faktor itu ialah

- rasa cinta hidup di hutan, secara perorangan atau dalam permukiman;
- memelihara babi;
- perjalanan ke desa dan permukiman lain;
- alasan-alasan lain.

Rasa Cinta Hidup di Hutan

Sejarah awal periode pembentukan desa menunjukkan bahwa banyak desa tidak didirikan secara sukarela. Meskipun penduduk bersedia membangun sekolah dan rumah untuk guru, kesediaan mereka jarang lebih dari itu.

Kelompok-kelompok besar orang Muyu tidak ingin hidup di lingkungan desa karena mereka tidak melihat manfaatnya. Orang-orang muda di Yibi mengatakan kepada kami bahwa ketika desa itu didirikan orang-orang yang lebih tua tidak menyambutnya dengan gairah. Mereka berkata, "Siapa yang minta orang-orang asing itu datang ke sini?" Mereka berpikir dan berharap bahwa seperti pemburu burung, mereka akhirnya akan pergi.

Dalam buku hariannya Juni tahun 1937, *bestuursassistent* mendengar bahwa di pesta-pesta babi, penduduk Ninati dan Namas menentang pembentukan desa dengan alasan, "menetap di desa yang baru saja didirikan akan lebih banyak menimbulkan beban daripada keuntungan. Sebab ini akan menambah jarak ke kebun sagu dan ke tempat babi-babi dipelihara, dan dengan demikian melipatduakan beban kaum wanita untuk mengurus makanan".

Pada bulan Juli 1937, pada suatu pertemuan kepala-kepala desa di Ninati, penduduk dari Ninati, Namas, Kamakbon, Yibi, dan Timka mengajukan keberatan-keberatan terhadap pendirian desa yang disuarakan oleh berbagai trah di desa-desa mereka. Masalahnya seputar pemeliharaan babi, keinginan untuk mengadakan pesta babi pertama, masalah pengumpulan pangan, dan fakta bahwa pemilik tanah tempat desa itu terletak tidak menyetujui orang lain membuat kebun di dekat desa.

Menilik bentuk permukiman yang tradisional, kita melihat bahwa hampir semua kepentingan ekonomi terdapat di sekitar permukiman trah, atau di sekitar rumah keluarga inti: pohon sagu, kebun, pemeliharaan babi, kemungkinan berburu, tempat menangkap ikan, dan hasil hutan.

Untuk banyak orang, pindah ke desa menjauhkan jarak mereka dari sumber-sumber ekonomi itu, jadi jelas tidak menarik karena di desa tidak ada kompensasinya. Hak milik pribadi atas tanah sungguh vital bagi pemiliknya untuk menggantungkan mata pencahariannya. Tidak setiap pemilik tanah di sekitar desa mau memberi izin adanya kebun milik orang lain di sana, kadang-kadang karena hubungan antara si pemilik dengan si pencari izin tidak baik. Kalau masalah-masalah ini diketahui, pemerintah kadang-kadang membujuk pemilik yang tidak rela itu untuk memberi izin juga. Situasinya lebih baik untuk desa-desa di daerah Muyu bagian utara daripada di bagian selatan yang penduduknya kurang padat. Di utara, jarak antara Yibi dan desa-desa di sekitarnya tidak lebih dari satu setengah jam perjalanan.

Hampir semua tanah penduduk desa terletak dalam radius 30 hingga 45 menit, sedangkan di Kawangtet jarak itu dua kali lipat. Lebih ke selatan lagi, jarak itu dapat lebih jauh lagi.

Kalau orang pergi berburu, menangkap ikan, atau menokok sagu untuk alasan-alasan praktis ia sering pergi selama beberapa hari — lebih-lebih kalau tempat tujuannya jauh. Binatang buruan disembelih dan digarap di tempat ia tertangkap, dan tidak di desa. Sebab persoalannya hanya mengenai si pemburu dan orang yang akan diberi hasil tangkapannya, bukan seluruh desa.

Kecuali itu, orang — lebih-lebih yang sudah berumur — memang sangat suka hidup di hutan. Anak-anak muda, seperti anak sekolah, juga mengikuti kecenderungan itu. Sering anak sekolah pergi ke hutan untuk beberapa lama, atas kemauannya sendiri. Selama saya tinggal di Yibi, dua anak muda berumur kira-kira 14 tahun pergi hidup di gubuk di hutan selama lebih dari satu minggu. Teman-teman sekolahnya pergi menjemput mereka. Berkeliaran mencari binatang segala ukuran adalah salah satu daya tarik dari hidup di hutan.

Dalam liburan sekolah desa-desa itu sering kosong. Orang-orang yang lebih tua juga menganggap masa itu sebagai liburan yang dapat digunakan untuk pergi ke hutan, atau mengadakan perjalanan ke desa-desa dan permukiman lain. Pegawai pemerintah dan para misionaris memperhatikan adanya "liburan" penduduk desa itu dalam merencanakan patroli mereka, agar tidak bersamaan waktunya.

Namun, ada orang-orang Muyu yang begitu mencintai cara hidup mereka sendiri, dan begitu menentang kehidupan desa sehingga mereka berusaha menghindarinya juga pada waktu-waktu lain. Ini berarti bahwa mereka melalaikan tugas-tugas bersama di desa, seperti membangun sekolah, rumah untuk guru desa, rumah penginapan petugas-petugas yang mengadakan patroli, membuat dan memelihara jalan dan jembatan. Kegiatan-kegiatan itu sangat tidak mereka sukai. Apalagi, kurangnya pengertian dan perhatian mereka untuk tujuan pemerintah dan

misi. Penduduk desa lainnya sering tidak menyetujui sikap yang demikian itu karena akan memperberat tugas mereka sendiri. Akan tetapi, lantaran di satu pihak oleh individualisme mereka yang kuat, dan di pihak lain tidak adanya otoritas desa yang sebenarnya maka tidak banyak yang dapat mereka lakukan di sini.

Dalam konteks ini penting diketengahkan opini kepala desa Kawangtet, tentang rasa cinta akan kehidupan di luar kerangka desa semacam itu. Menurut dia, kaum muda telah banyak belajar tentang cara berpikir "Barat" di sekolah, dan telah mendapat pengetahuan tentang hal-hal baru — dan ini tidak dimiliki oleh generasi tua. Kecuali itu, generasi tua sering merasa malu kepada yang lebih muda, yang pergi ke gereja dengan pakaian bagus, sedangkan mereka sendiri tetap tidak mempunyai lebih dari sekadar koteka dari biji mangga. Pakaian bagus kaum muda itu kebanyakan didapat dari seringnya mereka pergi ke Sorong. Maka kepala desa ini berpendapat bahwa orang-orang yang berumur pun harus diberi kesempatan untuk pergi ke sana.

Seorang muda, berumur kira-kira 24 tahun, yang mendengarkan percakapan kami membenarkannya. Ia sudah pernah ke Sorong, dan menurut dia, segera sesudah orang-orang tua itu dapat naik ke kapal pencari tenaga kerja dan mesin kapal mulai jalan, semua *pikiran jahat itu* (salah paham, sikap negatif) akan hilang. Dikemukakan contoh: seorang yang sudah berumur dari Minipko, ketika kembali dari Sorong ia telah berubah sama sekali, dan hanya mempunyai pikiran yang "baik".

Terbukti bahwa sebetulnya dari generasi tua, bahkan yang sangat tua, ingin pergi juga. Motif penting bagi mereka ialah melihat dengan mata kepala sendiri, sebuah kota dan pekerjaan orang kulit putih. Saya percaya bahwa dengan bekerja di Sorong dan melihat segala sesuatu di sana, orang Muyu akan mempunyai perspektif baru tentang kehidupan "Barat"², yang betul-betul dapat menumbuhkan sikap yang lebih cocok dengan kegiatan di desa.

Memelihara Babi

Alasan paling penting untuk tinggal di hutan ialah memelihara babi. Inilah salah satu keberatan penting dari penduduk terhadap pembentukan desa.

Di atas sudah diketahui adanya kaitan antara memelihara babi dan menetap di desa. Bulan April 1937 *bestuursassistent* menyebut memelihara babi sebagai salah satu sebab dari "sikap penduduk yang tidak begitu bergairah untuk pindah ke desa yang diakui resmi". Sebab, tulisnya, menetap di dekat orang banyak menimbulkan kesulitan: babi harus dikandangkan.

Dalam buku hariannya di bulan Februari 1938 pejabat *bestuursassistent* pada waktu itu juga mencatat bahwa pemeliharaan babi itu merupakan kendala pembentukan desa. Disebutkannya bahwa misionaris di sana menyesalkan adanya lembaga pesta babi dalam kebudayaan Muyu karena pesta itu menjadi kendala pendirian desa secara baik dan cepat. Ini diakui pula oleh kepala-kepala desa — Ninati, Metomka, dan Amudipun, orang-orang yang pernah ke daerah Muting (daerah Merauke atas), bahkan sampai ke Papua Nugini— yang lebih mengerti daripada rakyat mereka tentang tujuan dan manfaatnya pemerintah. Menurut *bestuursassistent* itu, jalan keluarnya ialah memindahkan babi ke desa.

Awal tahun 1944 seorang konsultan pertanian mengadakan patroli di daerah Muyu. Dia pun percaya bahwa ketidakhadiran penduduk di desa ada kaitannya antara lain dengan pemeliharaan babi. Kalau pemeliharaan itu dilakukan di hutan, mutlak perlu bahwa gubuk di hutan itu dihuni, untuk menjaga agar babi-babi tidak lari. Maka ia menganjurkan untuk memelihara babi di desa.

Sebuah memorandum misi tahun 1944 tentang orang Muyu menyebutkan bahwa memelihara babi di hutan itu tidak mengharuskan orang tinggal pula di sana, asal babi-babi itu diberi makan secara teratur. Babi-babi kecil dapat diurus di desa — dengan

mengikat mereka pada tiang rumah sehingga tidak berkeliaran ke sana kemari dan mengetahui jalan ke desa. Misi sangat menentang pemeliharaan babi di desa, kebun-kebun murid dan guru sering rusak karenanya. Apalagi untuk tahun-tahun permulaan, itu membahayakan persediaan pangan guru dan asrama sekolah misi. Dan dalam patrolinya, menu makanan para misionaris itu sendiri sebagian besar tergantung kepada hasil kebun para guru. Bertahun-tahun persediaan pangan dari Merauke sampai Mindiptana tidak memadai sehingga tidak ada pilihan lain kecuali menanam pangan sendiri. Baru sesudah akhir tahun 1954 situasi sedikit lebih baik. Tentangan yang kuat dari misi terhadap pemeliharaan babi di desa mempunyai pengaruh besar atas tindakan-tindakan pemerintah dalam hal ini. Maka, pemeliharaan babi di desa itu hampir selalu dilarang.

Sesudah laporan tahun 1944 dari konsultan pertanian itu, pemeliharaan babi di desa mula-mula diperbolehkan, tetapi dalam bulan Agustus tahun itu calon Kontrolir di Ninati kembali melarangnya. Ia yakin bahwa pemeliharaan babi akan menyebabkan orang Muyu meninggalkan desa karena menurutnya, mereka mengganggu kotoran babi itu tabu.

Dalam periode 1946—1950 polisi menembak babi yang mereka jumpai di desa, dan menyitanya untuk keperluan sendiri, kecuali kalau si pemilik bersedia membayar 10 sampai 12 *ot* "untuk harga pelurunya". Sesudah tahun 1956 pemerintah hanya mengambil tindakan terhadap babi-babi kalau menimbulkan kegaduhan luar biasa di desa.

Dalam pertemuan kepala-kepala desa pada bulan Mei 1954, diumumkan larangan baru pemeliharaan babi di desa. Polisi akan menembak setiap babi yang muncul di sana. Akan tetapi, peraturan ini tidak pernah dilaksanakan. Dalam tahun 1955 sekali lagi pemerintah hanya mengambil tindakan kalau terjadi gangguan luar biasa. Bila perlu, kebun anak sekolah dan guru dipagari. Kepala-kepala desa dianjurkan untuk menyuruh wanita-wanita tua sebanyak mungkin memelihara babi di hutan. Ini didasarkan



Disebut sebagai rumah tinggal di hutan.
Khususnya dibangun untuk memelihara babi di hutan.

atas asumsi bahwa untuk orang-orang Muyu tertentu, ada kaitan antara pemeliharaan babi di luar desa dan penduduk yang hampir secara tetap tinggal di hutan.

Di daerah Muyu tidak ada tempat untuk babi-babi dikan-dangkan. Seperti sudah diceritakan, babi-babi itu menurut tradisi dipelihara dekat rumah di hutan. Wanita-wanita mengurus anak-anak babi yang masih sangat kecil, kadang-kadang bahkan menyusuinya. Pada petang hari yang berkeliaran ditangkap dan diberi makan, bahkan ikut wanita di bagian wanita pada malam hari. Babi-babi yang besar dibiarkan berkeliaran dan diberi makan pada pagi dan petang hari. Maksudnya agar tetap jinak, terikat kepada rumah, dan wanita pemeliharanya.

Babi yang lebih besar dan sudah jinak dapat dibiarkan tanpa diberi makan untuk beberapa hari, dan rumahnya dapat saja dikosongkan selama waktu itu. Akan tetapi, karena harus dijaga agar babi itu tidak menjadi liar, binatang harus dipanggil dan diberi makan secara teratur pada waktu-waktu tertentu. Bila babi muda dipelihara agar terikat kepada rumah di hutan, pemeliharanya pada pagi dan petang hari harus berada di sana. Siang harinya ia dapat pergi ke kebun atau ke desa, asal pada malam harinya menginap di rumah di hutan.

Memelihara babi menempatkan orang Muyu dalam dilema. Di satu pihak mereka diminta menginap di desa, atau mereka sendiri menginginkannya. Di lain pihak, pemerintah dan misi memaksa dan mendorong mereka untuk memelihara babi mereka di hutan. Ini menyebabkan wanita mau tidak mau harus tinggal di hutan karena adanya hak milik pribadi atas tanah — sudah tentu harus menetapkan luas tanah mereka sendiri.

Untuk sebagian, mereka menemukan jalan keluar dari situasi ini. Anak babi yang masih kecil-kecil, tidak membahayakan kebun-kebun yang ada di desa. Akan tetapi, segera sesudah babi-babi sedikit lebih besar, diusahakan agar mereka terbiasa tinggal di hutan dekat rumah. Untuk itu pemelihara babi harus tinggal di hutan juga selama waktu tertentu. Solusi ini ternyata tidak

memadai. Babi-babi rupanya sesudah mengetahui jalan ke desa, mengintil pemeliharanya yang ingin bermalam di desa. Kalau rutinitas ini dikerjakannya secara teratur oleh para wanita pemelihara babi maka babi yang secara eksklusif dibesarkan di hutan pun sering menemukan jalannya ke desa. Dengan demikian kalau penduduk desa tidak ingin memilih tinggal di hutan secara permanen, mereka harus menyembelih babinya pada usia yang lebih muda. Khususnya di utara, di mana jarak antara desa dan rumah di hutan sering dekat. Biasa sekali kalau babi-babi itu berhasil menemukan desa.

Solusi lain ialah menyuruh wanita tua atau para janda mengurus babi. Wanita muda yang kawin harus mengurus suami dan anak-anak. Laki-laki harus tinggal di desa untuk menguralkan tugas-tugas desa. Anak-anak harus ke sekolah. Namun, tidak semua orang Muyu mempunyai kerabat wanita yang tidak mempunyai keluarga lagi yang harus diurus, yang dapat dipercayai untuk mengurus babi.

Perkawinan poligini memberikan solusi kepada dilema ini: salah satu dari istri-istri dapat menggunakan seluruh waktunya untuk mengurus babi di dekat rumah di hutan. Akan tetapi, bagi yang sudah beragama Kristen solusi seperti itu malah menimbulkan pertentangan dengan ajaran Gereja.

Dengan demikian peraturan melarang pemeliharaan babi di desa merupakan kendala bagi perkembangan desa sebagai tempat tinggal permanen orang Muyu. Sejumlah tertentu penduduk terus-menerus secara teratur terpaksa harus menginap di hutan.

Rumah-rumah di hutan yang dibangun dalam beberapa tahun sebelum penelitian saya hampir semuanya dimaksudkan untuk mempermudah pemeliharaan babi. Meskipun rumah-rumah semacam itu sering disapu rata oleh pemerintah kolonial, setiap kali berdiri lagi. Pada tahun 1953 kepala desa Kawangtet mempunyai rumah seperti itu melulu untuk keperluan memelihara babi. Salah satu dari istrinya dan seorang janda yang masih kerabat dekat, mengurus binatang-binatang itu. Pada tahun 1954

saya mengunjungi sebuah rumah milik seorang kakek di hutan yang dibangun di suatu tempat di antara Kawangtet dan Minipko. Ia dan istrinya harus mengurus babi-babi anak laki-laknya yang tinggal di Minipko. Kepala desa Yibi bercerita kepada saya bahwa begitu tugas-tugas di desa selesai, orang akan minta izin untuk membangun rumah di hutan untuk memelihara babi, yang sering disebut *rumah babi*. Yang juga menonjol ialah bahwa menurut daftar hadir pada upacara di gereja, umumnya wanitalah yang tidak hadir. Ini disebabkan oleh tugas mereka mengurus babi di dekat rumah di hutan.

Karena begitu penting kedudukan babi dalam sistem ekonomi maka memelihara babi itu tetap penting bagi orang Muyu. Meskipun pada waktu penelitian saya sistem itu mengalami perubahan karena pengaruh "Barat" (VIII.6), perubahan itu belum banyak mengurangi arti pemeliharaan babi. Pada waktu itu saya berpendapat bahwa perubahan akan dapat tercapai, apabila *ot* diganti dengan uang "Barat", kalau uang itu pun dapat diperoleh dari perusahaan tanaman komersial.

Perjalanan ke Desa Lain

Seperti sudah disinggung di atas, mobilitas orang Muyu itu sangat mengagumkan. Mereka harus mengadakan perjalanan ke desa-desa lain (dahulu ke permukiman-permukiman tradisional) untuk segala macam kepentingan, seperti mengunjungi kerabat, misalnya untuk mengantar makanan, atau untuk menghadiri penguburan; perjalanan dagang untuk keperluan menjual tembakau, busur, anak babi, barang-barang berharga dan barang-barang "Barat"; untuk menagih utang, dan untuk mengunjungi pesta babi. Sering ada kewajiban yang sedikit banyak mengikat untuk menghadiri pesta babi, di samping motif yang murni komersial.

Pada waktu saya mengadakan penelitian, mobilitas orang Muyu di dalam atau di luar daerahnya sendiri, telah agak berubah

sifatnya, tetapi tidak banyak. Menurut orang Muyu, lebih pendek perjalanan ditempuh bila ke utara, tetapi ini juga ada hubungannya dengan orientasi ke Tanah Merah, Merauke, dan Sorong. Berkat adanya pekerjaan-pekerjaan desa, pesta babi lebih sedikit. Pergi dalam waktu yang lama untuk kunjungan panjang kepada kerabat atau berdagang sering dihindari karena takut ada kemungkinan harus mempertanggungjawabkannya kepada pemerintah. Untuk segala macam alasan sering mereka melakukan perjalanan ke Mindiptana atau Tanah Merah. Akan tetapi, sifat kehadirannya di luar desa itu berbeda sekali dengan kesukaannya untuk tinggal di hutan, seperti diuraikan di atas.

Alasan-Alasan Lain

Di samping itu semua, ada banyak alasan khusus untuk tinggal sementara waktu di luar desa, dalam hal ini kembali ke rumah di hutan.

- Kalau sakit. Kalau di desa banyak orang meninggal, penduduk mulai berpikir bahwa mereka di sana menghadapi risiko khusus, dan karena itu menyingkir dari desa. Dalam kasus seperti ini orang segera menyalahkan *um* (lihat bagian tentang sihir dalam I.6.2.). Di Yibi, pada bulan Mei, Juni, dan Juli 1954 banyak orang meninggal dunia, teori-teori yang termasuk "modern" dikemukakan: dikatakan bahwa penduduk desa sudah terlalu padat dan tidak dibersihkan sebagaimana seharusnya. Pengaruh buruk (*iptem*) dari tanah yang lembab karena daun-daun yang membusuk katanya bakal menimpa rumah dan penghuninya. Terutama orang-orang tua yang sakit pergi ke rumahnya di hutan.
- Kepala desa Kawangtet mengatakan kepada kami bahwa orang-orang tua yang ingin sekali pergi ke Sorong, tetapi ditolak, menjadi marah, lalu mengambil busur dan anak panah mereka, dan pergi beberapa lama ke rumahnya di hutan. Ini juga terjadi dengan beberapa orang yang merasa tersinggung oleh sesama penduduk desa, pemerintah atau misi.

Demikian juga persiapan untuk melakukan praktek sihir dapat menyebabkan orang Muyu pergi beberapa lama ke rumahnya di hutan, di sana mempelajari praktek sihir atau menjalankan larangan tabu agar segala sesuatunya dapat berjalan tanpa gangguan.

Seperti terlihat di atas, banyak faktor memainkan peranan dalam hal pendirian desa. Di satu pihak misi dan pemerintah berpegang pada sistem³ tertentu yang diterapkan berdasarkan persuasi atau sedikit paksaan. Di lain pihak, berbagai faktor dalam masyarakat Muyu menghambat diterimanya sistem pendirian desa itu secara penuh. Dalam cara penghunian desa yang berlaku pada waktu itu, keseimbangan telah tercapai di antara kedua kekuatan itu. Masyarakat desa merupakan pusat tempat misionaris dan pejabat pemerintah berusaha mempengaruhi kehidupan orang Muyu.

1.3 Watak Desa

Usaha pemerintah dan misi untuk mendirikan desa yang cukup besar sebagai syarat mendirikan sekolah bersubsidi (Bab VII) hampir seratus persen sukses. Di tahun 1956, hanya 12 dari 62 desa berpenduduk kurang dari 100 orang (Schoorl 1956). Desa-desa itu terletak di pinggir selatan dan utara daerah Muyu di mana pengaruh pemerintah dan misi tidak begitu besar, dan penduduknya lebih terpencar-pencar daripada yang di tengah.

Jumlah penduduk di desa-desa lainnya berkisar antara 103 sampai 430 orang.

Di desa, beberapa trah hidup bersama, di Yibi 18, dan 24 di Kawangtet (I.2.3.). Ada trah-trah yang tinggal di lebih dari satu desa, disebabkan oleh letak tanah mereka, atau disebabkan oleh permusuhan dengan trahnya sendiri atau dengan trah lain. Di desa-desa yang banyak di antaranya dibangun di punggung-punggung bukit yang bersambung, trah-trah itu mula-mula menetap sebagai kelompok-kelompok lokal. Bangunan-bangun-

annya bergerombol menurut lokasi tanah dari anggota-anggota trah. Akan tetapi, pada waktu penelitian saya, Kawangtet sudah mulai kehilangan karakter seperti itu. Semakin banyak rumah dari berbagai trah dibangun di permukiman campuran. Saya menyaksikan perkembangan itu dalam periode Juni 1954 hingga Mei 1956.

Trah-trah yang tinggal bersama dalam satu desa pada umumnya mempunyai sesuatu bentuk hubungan kekerabatan. Ambillah contoh, kepala desa Kawangtet dan Yibi dapat menyapa hampir setiap orang dengan sebutan kekerabatan. Penelitian itu juga menunjukkan bahwa di Kawangtet maupun di Yibi kesempatan perkawinan itu terutama terjadi di dalam desa. Di antara 81 perkawinan yang diteliti di Kawangtet, hanya 20 dilakukan perkawinan dengan wanita dari luar desa; 78% terjadi di intern desa. Di Yibi keadaannya berbeda: dari 60 perkawinan yang diteliti, 29 melibatkan wanita dari desa-desa lain, atau hampir 50%.

Hal mencolok dari hubungan perkawinan di dalam desa itu ialah keanekaragaman kombinasinya di antara trah-trah. Di Kawangtet tujuh kombinasi terjadi dua kali, dan satu kombinasi terjadi empat kali; tetapi ini mengenai dua orang laki-laki yang masing-masing kawin dengan dua orang wanita bersaudara dari trah tertentu. Semua kombinasi lainnya berbeda. Di Yibi satu kombinasi terjadi empat kali, satu lainnya tiga kali, dan yang lain lagi dua kali. Semua kombinasi lain terjadi hanya satu kali.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa sampai batas tertentu desa-desa itu, Kawangtet khususnya, merupakan komunitas perkawinan, dan bahkan sebelum pembentukan desa, trah-trah yang tinggal bersama di dalam desa pada waktu penelitian saya dengan erat saling berhubungan karena perkawinan. Menurut pendapat saya hubungan-hubungan itu membenarkan kita untuk menarik kesimpulan bahwa lambannya pembentukan desa tidak dapat semata-mata ditimpakan kepada tidak adanya relasi hubungan antartrah di dalam desa. Kemungkinan bahwa relasi yang terganggu memainkan peranan, sudah dikemukakan.

1.4 Kepala Desa

Administrasi desa menjadi tugas kepala desa. Peraturan-peraturannya ditetapkan oleh Residen dari Maluku (Beslit BB. 120/2/3 tanggal 18 September 1935, "Petunjuk untuk pemerintahan kampung di daerah administrasi Ternate, Kepulauan Obi, *onderafdeling* Nugini Selatan, dan Boven Digul"⁴). Administrasi desa itu meliputi memelihara tata tertib desa, mengurus kepentingan desa, dan memelihara kebersihan jalan dan halaman desa.

Beslit yang sama juga menetapkan aturan-aturan untuk memilih, mengesahkan, dan memecat kepala desa. Kepala desa dipilih oleh penduduk desa dalam suatu konsultasi bersama, dan hasilnya dilaporkan kepada kepala *onderafdeling*. Pejabat yang terakhir ini dapat menolak usulan calon kepala desa atas dasar ketidaksesuaian (*unsuitability*). Pada tahun 1935 kepala *onderafdeling* mengangkat kepala-kepala desa yang pertama, di Ogemkapa, Jononggo, Ninati, Timka, Yibi, Kamakbon (yang kemudian bernama Ketetput), Namas, Jomkondo, dan Wambiran.

Kepala-kepala desa itu merupakan penghubung antara misionaris dengan yang tercatat sebagai penduduk desa. Kebanyakan dari mereka itu mampu berperan sebagai penghubung yang potensial karena pengetahuan mereka tentang bahasa Indonesia dan "Barat". Kepala desa Kamakbon memang tidak bisa berbahasa Indonesia, namun mempunyai pengaruh besar. Dari cerita-cerita yang saya dengar pada tahun 1954, ia dikenal sebagai *kononkot* (I.4). Di antara kepala-kepala desa yang bisa berbicara bahasa Indonesia, juga ada yang menjabat lantaran pengaruhnya. Kepala desa Ogemkapa juga dikenal sebagai *kononkot*. Pada tahun 1937, di Kwemdubenen (kemudian Tembutkin), kepala *onderafdeling* yang sama mengakui kepala desa yang dipilih penduduk sebab ia pun terbukti seorang *kononkot* yang kaya.

Di samping kepala desa, ditunjuk seorang mandor. Menurut kepala *onderafdeling*, "Mandor adalah pembantu kepala desa, meski tidak persis demikian, tetapi asalnya ia seorang yang pa-

ling penting dan berpengaruh di permukiman-permukiman kecil, yang merupakan cikal bakal kampung yang ada sekarang.”

Otoritas yang praktis dijalankan oleh kepala desa dan mandor terbukti hanya kecil. Kepala *onderafdeling* tidak menghendaki polisi mengawasi pekerjaan-pekerjaan di desa, seperti membangun sekolah, rumah guru, dan pesanggrahan. Rakyat harus belajar untuk bekerja di bawah pengawasan langsung kepala desanya sendiri. Akan tetapi, *bestuursassistent* di Ninati menulis dalam buku hariannya (April 1937) bahwa “kepala-kepala desa sering mengeluh bahwa penduduk desa sama sekali tidak menghargai mereka sehingga tanpa pengawasan polisi pekerjaan tidak jalan”.

Calon Kontrolir di Ninati menganggap bahwa kepala-kepala desa itu tidak berpengaruh karena mereka diangkat semau-maunya, atas dasar mereka mengerti bahasa Indonesia saja. Dikemukakannya bahwa para tuan tanah, orang-orang yang mempunyai otoritas riil atas penduduk, dilupakan (Buku harian, Juni 1944).

Rancangan memorandum tahun 1952 tentang kebijakan pemerintah, mencatat bahwa kepala-kepala desa itu yang sama sekali tidak dapat memerintah, bahkan tidak berani mencobanya — mengusulkan sebagai gantinya suatu “Dewan Kepala Kelompok”. Diasumsikan bahwa dewan macam itu “dapat mewujudkan otoritas yang berakar di dalam alam mereka sendiri dan oleh karenanya menjamin kepemimpinan yang paling baik dalam urusan desa”. Pada tahun 1954 kepala *onderafdeling* juga menyebutkan bahwa tidak adanya kekuasaan pada kepala desa sebagai suatu masalah. (Schoorl 1955: 106).

Hingga tahun 1955 pemerintah berusaha memperkuat posisi kepala desa dengan menyatakan sebagai pelanggaran yang dapat dihukum menurut hukum adat, apabila penduduk desa tidak melaksanakan perintahnya. Dalam suratnya No. 19393/54/XIII tertanggal 17 Desember 1954, Gubernur menyatakan, bahwa di kemudian hari semua pelanggaran itu tidak lagi termasuk hukum adat, tetapi termasuk Artikel 523, seksi 1 dari Kitab Hukum

Pidana. Dengan demikian tidak berpartisipasi dalam pekerjaan desa yang ditentukan oleh undang-undang dapat dianggap sebagai tindak kejahatan.

Pada akhir tahun 1955 dewan desa mulai dibentuk di Woman dan Mindiptana. Anggota-anggotanya dipilih oleh penduduk di antara mereka sendiri. Guru desa dipilih sebagai penasihat dewan tersebut, yang menangani semua kepentingan desa. Dalam pemilihan-pemilihan di Woman, trah-trah yang tinggal bersama di dalam desa ikut diperhitungkan. Beberapa anggota dewan di Mindiptana menetap di sana sampai tahun 1954 dan 1955. Dewan di Woman diberi tugas khusus mengawasi penanaman cokelat, tetapi menjelang tahun 1956 menjadi jelas bahwa proyek tersebut tidak akan diteruskan.

Menurut tradisi, orang-orang tua mempunyai otoritas tertentu. Posisi kekuasaan yang lebih menonjol dapat diduduki orang-orang kaya, khususnya kalau mereka dikenal sebagai *kononkot*. Otoritas mereka tidak turun-temurun juga bukan karena pilihan, tetapi berasal dari kualitas pribadi dan kekayaan mereka sendiri. Pengaruh mereka itu terbatas pada hubungan pribadi (I.4), sedangkan tindakan pemerintah terhadap pembunuh-pembunuh karena balas dendam juga mengurangi kekuasaan *kononkot*.

Menarik bahwa ada kepala desa *kononkot* yang bentrok dengan pemerintah. Kepala desa Kwemdubenon meninggal di penjara sebagai tersangka pembunuhan. Pada tahun 1942 kepala desa Ogemkapa memimpin usaha untuk membunuh seorang anggota polisi pemerintah. Pada tahun 1946 kepala desa Mindiptana memimpin serangan terhadap pos pemerintah di sana.

Mungkin bagi orang kaya untuk menggunakan otoritas tertentu, tanpa menimbulkan tentangan langsung karena sesama penduduk desa membutuhkan bantuannya, atau mungkin kelak akan membutuhkannya. Misalnya, pada tahun 1954 kepala desa Kawangtet membantu membayar jaminan untuk rekonsiliasi, hadiah perkawinan, dan utang-utang lama. Dalam mengatur pekerjaan desa, ia sering menyebut-nyebut bantuannya itu.

"Saya telah membantu kalian, atau kalau menghadapi kesulitan, kalian mengandalkan saya; sekarang kalian harus membantu saya. Kalau tidak demikian saya akan menghadapi kesulitan dengan pemerintah, dan kalian akan menyebabkan saya mendapat nama jelek." Memang tidak semua kepala desa itu kaya, atau dapat menggunakan kekayaannya secara demikian.

Dalam menjalankan otoritas, kepala desa itu tidak banyak mendapat dukungan dalam tata sosial lama. Segala macam unsur dalam kebudayaan tradisional menghambat kekuasaannya. Kalau ia tidak memiliki tanah sendiri di desa itu, ia merasa tergantung kepada pemiliknya, yang dapat mengingatkannya bahwa ia hidup di atas tanahnya. Hak milik pribadi yang kuat memberi bobot peringatan seperti itu, khususnya pada periode awal pembentukan desa.

Ketakutan akan pembalasan sering merintangikan kegiatan dan nyali kepala desa. Kalau ia mendakwa atau mengecam sesama penduduk desa yang tidak melakukan pekerjaan desa yang menjadi bagiannya, atau yang telah melakukan "kejahatan", ini dapat menyebabkan orang itu tersinggung dan mengadakan balas dendam. Ini terutama dapat terjadi kalau sebuah putusan dibarengi kejadian-kejadian lain — seperti meninggalnya terdakwa di penjara atau tidak lama sesudah ia dibebaskan, atau kematian tak wajar salah seorang anggota keluarga intinya sewaktu ia di penjara, atau hilangnya babi ketika si terdakwa di penjara.

Kepala desa juga tidak berani marah kepada seseorang sebab kalau ia berbuat demikian, dan orang yang bersangkutan jatuh sakit atau meninggal, ini dapat diasosiasikan dengan kemarahannya kepala desa. Kalau memberi perintah, jarang perintah kepala desa itu ditujukan kepada orang tertentu.

Dengan memukul gendang ia mengumpulkan penduduk desa, dan sejumlah dari mereka akan datang dan mendengarkan. Ia akan menyatakan apa yang harus dikerjakan, dan sejauh mereka menghendakinya, perintah itu akan dilaksanakan. Kalau saja kepala desa marah karena suatu hal, dan memperlihatkan

kemarahannya, ia akan berhati-hati agar tidak menunjukkannya kepada orang tertentu. Hanya pengetahuan atau anggapan bahwa *bestuursassistent* atau kepala *onderafdeling* akan segera mengunjungi desa, mereka menggiatkan partisipasi dalam pekerjaan desa.

Meskipun kepala desa itu tidak menerapkan kepemimpinan yang kuat, ia tetaplah pejabat yang penting bagi penduduk desa. Kepala desa yang baik memperlancar hubungan antara pemerintah dan penduduk desa karena ia mengerti apa yang dikehendaki pemerintah, dan mengusahakan agar itu dikerjakan. Dalam perselisihan-perselisihan ia bertindak sebagai penengah, dan ia melaporkan pelanggaran-pelanggaran kepada pemerintah. Dalam memilih kepala desa, penduduk mencari seseorang yang tidak terlalu keras, tetapi dapat menjalankan aturan-aturan.

Pada waktu penelitian saya, tidak banyak yang dapat dikatakan tentang dewan desa. Dalam enam bulan pertama mereka tidak mengambil inisiatif khusus, juga tidak banyak mempengaruhi pekerjaan-pekerjaan desa. Waktu untuk membuat observasi terlalu singkat untuk mengadakan evaluasi yang akurat. Namun, jelas bahwa tidak ada perubahan-perubahan besar yang dapat diharapkan dari dewan-dewan itu. Bahkan kalau semua trah yang besar diwakili, pengaruh dewan desa itu tidak akan menjangkau setiap trah. Individualismenya begitu besar sehingga tidak ada wakil trah yang dapat memotivasi semua anggotanya untuk mendengarkan keinginan dewan desa.

Sejauh alasan ekonomi langsung tidak dapat dipersalahkan untuk ketidakhadiran di desa, ketidakhadiran itu pun ada hubungannya dengan kurang kuatnya aparat administrasi desa.

2. Pendidikan di Sekolah

2.1 Tujuan dan Organisasi

Seperti sudah dibahas dalam Bab VI dan VII, baik pemerintah maupun misi melihat pendidikan di sekolah sebagai sarana yang

penting untuk mempengaruhi masyarakat Muyu. Setiap desa didirikan di sekitar sekolah, dan ketidakhadiran dan pemeliharaan babi menjadi masalah terutama karena adanya sekolah di desa.

Misi juga mendirikan gereja di setiap desa. Sasaran misi pertama-tama ialah kaum muda, yang belum sepenuhnya terinkulturasi ke dalam kebudayaannya. Masyarakat tidak mempercayakan tugas yang penting dan perlu kepada anak-anak sehingga mereka itu merupakan kelompok yang paling mudah dijangkau dan dipengaruhi. Sekolah adalah tempat yang wajar dan pas untuk itu. Jadi, kaum muda akan sedikit dijauhkan dari kebudayaan Muyu — meskipun yang disebut sistem *kintal* (Indonesia: halaman), sistem pendidikan yang mengasramakan anak-anak di dekat rumah guru — tidak pernah dijalankan di sini. Di beberapa bagian dari *onderafdeling* Merauke, digunakan sistem *kintal* untuk melindungi anak-anak terhadap praktek-praktek seksual tertentu orang yang lebih tua dari mereka. Akan tetapi, karena dalam kebudayaan Muyu tidak ada kebiasaan seksual yang bertentangan dengan norma kristiani, kecuali poligini, *kintal* tidak pernah diterapkan di sana.

Meski demikian, misi berusaha menahan para pemuda itu selama mungkin di sekolah; sekalipun pendidikan di sekolah itu isinya sangat terbatas, anak-anak sering datang mulai umur 6 atau 7 tahun sampai 17 dan 20 tahun. Banyak gadis langsung kawin sesudah mereka "menamatkan" sekolahnya, sedangkan kebanyakan pemuda baru kawin jauh hari kemudian. Pada waktu penelitian saya, peraturan sekolah desa itu memberi batas waktu lamanya menjadi murid: ditetapkan maksimum tujuh tahun, dengan batas umur tertinggi 17 tahun. Dan dengan mengadakan tingkat keempat di atas program (C dan B) sekolah desa, misi berhasil mencapai maksudnya.

Mula-mula, misi hanya menitikberatkan pelajaran agama. Laporan patroli pejabat Kontrolir di Tanah Merah bulan Juni 1937 memberi gambaran tentang sekolah di Jomkondo: "Lima belas anak pergi ke sekolah secara teratur, lima tidak tentu. Sejak

Agustus 1935 pengetahuan mereka hanya tambah sedikit sekali; baru beberapa anak yang dapat menghitung sampai 22, dapat membaca beberapa kata, dan menjumlah dan mengurangi sampai 10; kebanyakan hampir tidak dapat mengerjakan apa-apa. Yang dapat mereka kerjakan cukup baik baru meniup seruling, menyanyi, dan berdoa — yang memberi kesan kepada saya bahwa terlalu banyak waktu digunakan untuk itu, dan terlalu sedikit untuk pengetahuan sekolah.

Yang mendasari situasi itu ialah anggapan misi bahwa — setidak-tidaknya dalam tahun-tahun itu — "pendidikan sekolah untuk pengembangan intelektual belum diperlukan di daerah semacam itu". Buku Boelaars *Nieuw-Guinea, uw mensen zijn wonderbaar* (Nugini orang-orangmu mengagumkan) mengutip pendapat pejabat misi urusan sekolah, "Untuk sementara waktu kita membutuhkan pusat-pusat pembudayaan, yang sangat sederhana, dan baru kelak kita membutuhkan sekolah" (Boelaars 1953: 35).

Untuk dapat menerima subsidi pemerintah, pendidikan sekolah selalu harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Membaca, menulis, dan berhitung harus mencapai tingkat tertentu. Untuk sekolah tipe C (*civilizing/pembudayaan*) itu berarti siswa cukuplah dapat membaca dan menulis teks Indonesia yang sederhana, dan untuk berhitung sampai 100. Tingkat itu harus dicapai dalam waktu tiga tahun. Sekolah desa tipe B mempunyai program lebih luas, yakni berhitung sampai 1000.

Pemerintah pun mula-mula memberi prioritas kepada yang disebut karya pembudayaan itu. Assisten-Residen dari Merauke dalam laporan patrolinya bulan Agustus 1941 dari Tanah Merah memberi komentar bahwa "sekolah itu suatu *perkumpulan klub*, dengan guru sebagai pelatih". Fungsi sekolah yang terpenting ialah menyelenggarakan kegiatan *entertainment* yang akan menimbulkan hubungan afektif dengan desa.

Pada tahun 1956 misionaris yang mengurus pendidikan sekolah di daerah Muyu merasa bahwa tingkat intelektual sekolah

harus sedapat mungkin ditingkatkan. Tujuannya agar semua sekolah tipe C mencapai tingkat tipe B, dengan maksud agar dapat menciptakan hubungan langsung dengan *vervolgsschool* (sekolah rakyat zaman Belanda sesudah sekolah dasar 3 tahun), yang selanjutnya memberi akses untuk mengikuti segala macam latihan di tingkat pendidikan menengah. Sampai tahun 1955 pemuda dan pemudi yang lolos seleksi dari sekolah tipe C ditempatkan di sekolah desa tipe B (yang dahulu *volkschool*) di Mindiptana, dan sesudah tamat di sana mereka meneruskan ke *vervolgsschool* di Merauke. Pada waktu penelitian saya, sekolah semacam itu sedang direncanakan untuk Mindiptana sendiri. Latar belakang rencana-rencana itu adalah keinginan misi untuk memberi pendidikan kepada orang Muyu sehingga mereka dapat diterima untuk latihan di sekolah lanjutan. Ini juga yang dikehendaki banyak orang Muyu sendiri. Pemerintah pun ingin adanya sekolah sesudah tipe C yang wajib, dan kalau mungkin sekolah tipe B. Seorang pengawas sekolah dan seorang Inspektur Urusan Sekolah disertai tugas pengawasannya.

Pada pertengahan tahun 1956 ada 34 sekolah bersubsidi dan 28 sekolah lain. Sembilan sekolah terletak di desa-desa Mandobo, dan empat di desa-desa Ninggerum. Karena kurangnya guru terlatih, sekolah-sekolah ini tidak memenuhi syarat untuk subsidi. Programnya terutama berupa pelajaran bahasa Indonesia dan agama: doa, nyanyian rohani, katekismus, dan liturgi gereja. Sekolah-sekolah itu mengajarkan berhitung, menulis, dan membaca, tetapi pada tingkat yang sangat rendah. Biasanya pelajaran diakhiri pada jam 11 pagi, dan diteruskan dengan berkebun atau pekerjaan tangan.

Banyak katekis atau guru agama sendiri hanya menyelesaikan sekolah tipe C. Maka mutu pendidikan yang dapat mereka berikan dengan sendirinya rendah. Satu-satunya persiapan yang mereka terima ialah beberapa instruksi singkat, beberapa praktek bersama dengan katekis lain, dan sedikit latihan seadanya. Untuk misi peran mereka tetap penting karena mereka dapat mengamati

kehidupan di desa dan memberi pelajaran yang perlu untuk permandian kepada anak-anak.

Andaikan tersedia guru-guru yang memenuhi syarat, sekolah-sekolah itu akan dapat memperoleh subsidi, lama sebelum penelitian saya. Pada akhir tahun 1955, ke-34 sekolah yang bersubsidi itu mempunyai jumlah 1.260 murid — belum terhitung yang di tingkat 4 karena mereka itu secara resmi tidak didaftar lagi.

Sejak kira-kira tahun 1950 dan seterusnya, sejumlah anak Muyu dikirim setiap tahun ke *vervolgschool* di Merauke. Pemuda diperbolehkan pergi mulai awal tahun 1954, dan pada tahun 1955 kelompok itu terdiri atas 18 pemuda dan 12 pemudi. Meskipun orang tua mereka sering berkeberatan, anak-anak itu sendiri ingin sekali pergi ke Merauke yang jauh itu, dan sepanjang pengetahuan saya mereka tidak kelihatan kangen rumah atau kejangkitan rindu kampung halaman.

2.2 Guru Desa

Poros sekolah ialah guru desa, yang juga merupakan agen tetap dalam proses perubahan kebudayaan masyarakat desa. Guru desa yang digambarkan oleh Pouwer (1955) datang dari Kepulauan Kei, dan sampai tidak lama sebelum penelitian saya hampir semua guru di daerah Muyu juga datang dari sana, kecuali beberapa orang dari Tanimbar. Mulai tahun 1952 dan seterusnya, saya kira, guru-guru Papua juga diangkat untuk daerah Muyu.

Gambaran yang diberikan oleh Pouwer sebagian besar mengenai guru-guru Kei di daerah Muyu. Seperti dikemukakannya, struktur masyarakat Kei sendiri sangat hierarkis. Kakek-kakek para guru tersebut dahulu mengimpor orang Papua sebagai budak belian. Pouwer berpendapat bahwa hal ini mengakibatkan adanya sikap kebapaan (*patronizing*) terhadap "orang Papua yang bodoh" itu, sikap para guru yang membiarkan penduduk desa memanggil mereka dengan kata "ayah" atau "ibu", dan dikelilingi oleh kelompok pembantu muda baik pria maupun wanita



Sekolah desa di Mindiptana.

yang diberinya segala macam pekerjaan. Yang terakhir ini juga perlu untuk menjaga kewibawaan guru desa.

Ketika terdengar di Mindiptana bahwa kerja anak sekolah untuk guru-guru di daerah Mappi dibatasi sekali, seorang Kei terkemuka berkomentar bahwa hal itu akan menggerogoti wibawa guru. Guru desa itu juga sangat suka kepada semangat *ikut perintah*; jarang ia menyapa penduduk tidak dengan nada perintah, demikian pengamatan Pouwer.

Meskipun daerah Mimika dan Muyu itu memiliki tipe guru-guru awal Kei yang sama, saya kira, sikap patriarkat dan berkuasa di daerah Muyu itu terkekang oleh mental orang Muyu. Guru tahu bahwa dalam bergaul dengan orang Muyu ia harus berhati-hati sebab yang terakhir ini akan langsung mengambil tindakan terhadap guru, kalau mereka menganggap diri telah dirugikan. Ini bukan saja terbatas pada kejadian-kejadian di mana guru telah melakukan pelanggaran — misalnya berhubungan seksual dengan gadis anak sekolah, atau melukai tubuh secara serius — tetapi perlakuan yang agak kasar terhadap anak sekolah atau kata-kata yang melukai hati dapat menimbulkan bahaya besar untuk guru. Pernah terjadi beberapa kasus di mana guru kena *jubi* (ditembak dengan anak panah) atau diancam akan ditembak. Tindakan lainnya ialah bahwa penduduk desa akan menarik diri, menjauhkan diri dari guru, baik dalam sikap maupun perbuatan, misalnya dengan menghilang ke hutan.

Akan tetapi, bila guru itu cukup bijaksana dalam bergaul dengan kepala desa dan penduduk desa, kalau ia tidak menggunakan bahasa yang kasar atau memperlakukan anak-anak secara kasar, kalau ia memperlihatkan perhatiannya kepada kehidupan sehari-hari penduduk desa, dan tahu bagaimana menerima dan memberi — dan ada banyak guru yang demikian itu — maka penduduk desa (dan khususnya kepala desa) menghargainya, dan mengatakan demikian kepada misionaris. Guru seperti itu tidak hanya akan dihargai karena pekerjaannya di sekolah, tetapi juga sebagai penasihat dalam semua masalah desa yang rumit. Ia

dapat membacakan dan menerangkan surat dari pemerintah kepada kepala desa. Ia dapat memberi nasihat kepada kepala desa dan penduduk desa apakah harus melaporkan perselisihan di desa kepada pemerintah, dan kalau ia melakukannya dengan bijaksana, kebanyakan penduduk menghargai bantuannya.

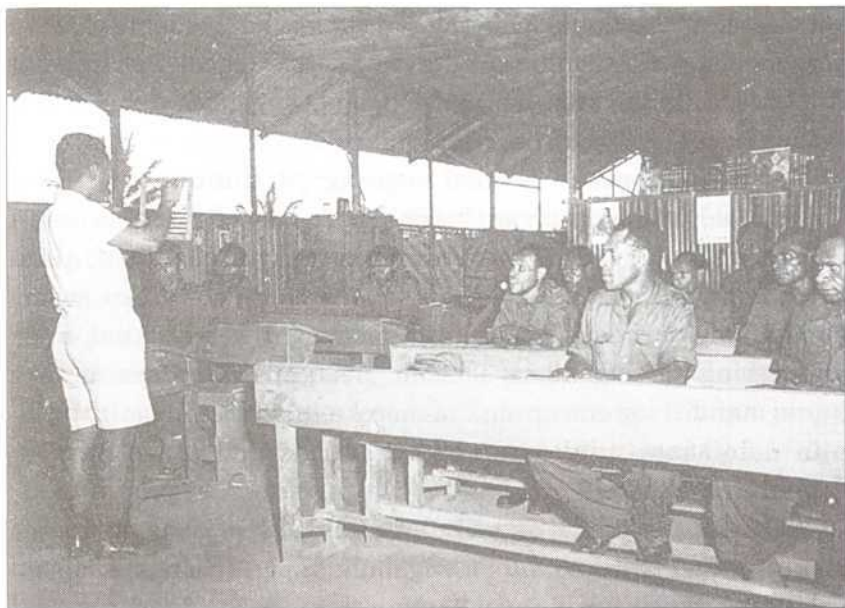
Guru desa adalah juga agen "kemajuan", dengan ikut serta mempromosikan kemajuan, sebagaimana dilakukan oleh pejabat pemerintah dan misionaris. Unsur-unsur kemajuan itu antara lain meliputi menghormati otoritas pejabat — di bidang duniawi maupun rohani — memegang teguh tata cara tertentu dalam berhubungan dengan mereka, kesehatan melalui kebersihan yang lebih baik, ketekunan dalam melaksanakan tugas, kesejahteraan material dengan bekerja, dan berusaha memperoleh pekerjaan.

Guru-guru orang Papua, terutama orang Muyu, tidak (belum) dapat merasa betah sebagai guru desa, seperti yang dipelopori oleh rekan-rekan Kei mereka. Di sana struktur masyarakatnya tanpa kelas atau lembaga. Yang berpengaruh adalah orang-orang tua, dan sikap individualisme memperhatikan kepentingan sendiri cukup kuat. Beberapa katekis yang sudah berumur lebih sesuai untuk peran itu. Pada umumnya dapat dikatakan bahwa guru-guru dan katekis Papua itu mengajarkan kemajuan dengan cara yang kelihatannya sama dengan yang dikerjakan oleh guru-guru Kei.

Meskipun para katekis itu hanya mengajarkan bahan pelajaran yang sangat terbatas kepada anak-anak, mereka mampu mempengaruhi kaum muda dengan memberi pelajaran bahasa Indonesia, adat kebiasaan orang-orang non-Papua, dan mentalitas *ikut perintah*. Dengan demikian kaum muda itu mengerti bagaimana harus membawa diri dalam lingkungan "Barat".

2.3 Sikap Orang Muyu terhadap Pendidikan di Sekolah

Orang Muyu telah mendirikan sembilan sekolah bahkan sebelum pemerintah menetap di Ninati — sebelum pemerintah mulai dengan pendirian desa dan sekolah-sekolah. Dan meskipun



Kursus bagi polisi illiterasi oleh guru Kaiese di sekolah desa di Mindiptana.

penduduk tidak enggan menetap di desa, anak-anak mereka tetap pergi ke sekolah. Menulis tentang situasi ini di Ogemkapa, pejabat Kontrolir di Tanah Merah mulai dengan pernyataan yang berikut dalam laporan patrolinya bulan September 1935.

Atas permintaan sendiri seorang guru ditempatkan (di Ogemkapa), tetapi untuk anak-anak dan orang tua mereka hanya ada tempat berteduh. "Rumah mereka yang sebenarnya, yaitu *rumah tinggi*, masih di permukiman semula". Mereka sering menghilang dari desa pergi untuk menengok kebun. Anak-anak juga sering meninggalkan sekolah. Beberapa di antara mereka harus mandiri karena orang tua mereka telah meninggal. Meskipun demikian, misi sangat berhasil dalam karya pembudayaannya".

Dalam laporannya untuk bulan Juni 1937, pejabat yang sama menyebutkan bahwa dalam mengabulkan permohonan sekelompok orang Muyu untuk membangun desa, harus dengan syarat bahwa rumah-rumah mereka harus dibangun lebih dahulu, kemudian sekolah dan rumah guru. "Sejauh ini kehadiran guru merupakan tujuan utama maka tak heran sesudah itu semangat mereka lalu menurun."

Dasar permintaan untuk mendapatkan guru itu datang dari karya misionaris yang pertama maupun dari orang Muyu yang pernah pergi ke Merauke, Ambon atau pulau-pulau Indonesia lainnya. Mantan kepala desa Kawangtet dan seorang anggota polisi dari Warumgi keduanya bercerita kepada kami bahwa orang-orang Muyu yang pernah ke Merauke atau Muting, atau Ambon telah menjelaskan kepada sesama penduduk desanya bahwa anak-anak mereka mendapat pengetahuan di sekolah, dan belajar bahasa Indonesia di sana.

Menurut laporan, para orang tua itu tidak berkeberatan dengan adanya sekolah. Informan-informan saya menolak anggapan bahwa para orang tua dapat merasa keberatan karena anak-anak mereka mempelajari gagasan agama dan mitos lain di sekolah. Mereka berkata, belum pernah mendengar keberatan seper-

ti itu. Menurut mereka, para orang tua menganjurkan anak-anak pergi ke sekolah, agar kelak mendapat keuntungan, misalnya anak-anak itu dapat pergi ke tempat lain untuk memperoleh barang-barang "Barat", yang sebagian tentu akan diberikan kepada orang tua. Belakangan ini gagasan seperti itu menjadi penting. Anak-anak harus belajar. Orang tua mereka yang terhalang untuk memperoleh barang-barang "Barat" menaruh harapan kepada mereka. Anak-anak itu harus memperoleh pekerjaan yang memberi mereka kesempatan.

Seorang Muyu dari Upecetko berkata bahwa salah satu alasan para penduduk desa di sana minta guru ialah jangan sampai anak-anak mereka tertinggal oleh anak-anak dari desa lain — yang akan menimbulkan kerugian di kemudian hari.

Namun, ada keberatan terhadap pendidikan sekolah dengan metode sekolah berasrama di Mindiptana dan Merauke. Seorang informan mengatakan kepada kami bahwa dasar penolakan orang tua kepada sekolah berasrama adalah ketakutan bahwa kalau ayah mereka meninggal dunia waktu anak mereka tidak berada di tempat, *ot* dan barang-barangnya yang berharga akan hilang.

Sebaliknya, orang tua yang lebih mengerti tentang kesempatan-kesempatan yang diberikan oleh pendidikan di sekolah — dan jumlah mereka secara bertahap terus bertambah — akan menganjurkan anaknya untuk tinggal di sekolah berasrama. Orang tua yang bersikap demikian itu adalah orang-orang Muyu yang pernah pergi ke luar daerah Muyu. Misalnya, bekas kepala desa di Kawangtet itu justru memaksa anak angkatnya, yang telah melarikan diri, untuk kembali ke sekolah berasrama. Alasannya: keuntungan besar yang akan diperoleh dari pekerjaannya di kemudian hari.

Pada waktu penelitian saya, sedang tumbuh penghargaan besar kepada pendidikan sekolah di antara orang-orang Muyu yang mengalami kesempatannya sendiri untuk memperoleh pekerjaan tertutup karena mereka tidak mendapat pendidikan

sekolah secukupnya atau tidak sama sekali. Hampir semua jabatan pemerintahan untuk orang Papua memerlukan ijazah *vervolg-school*. Khususnya mereka yang ingin mendapat latihan untuk jabatan-jabatan tertentu merasa menyesal karena tidak memiliki ijazah yang dituntut. Untuk kenaikan pangkat anggota polisi yang lebih tinggi dari jenjang polisi desa kelas dua, paling sedikit diperlukan pendidikan yang sama dengan tingkat akhir sekolah pembudayaan. Banyak anggota polisi yang lebih tua, yang berdinias sebelum atau selama Perang Dunia II, hanya menerima pelajaran yang minim di sekolah-sekolah pembudayaan. Di sini mereka menghadapi rintangan untuk promosi.

Pada bulan Maret 1956, seorang pejabat Papua dari Jawatan Penerangan Urusan Pribumi mengunjungi daerah Muyu. Dalam pertemuan "sambung rasa" di Mindiptana, seorang kepala desa menanyakan kepadanya apakah mereka dapat memperoleh sekolah pemerintah dan bukan sekolah misi di Mindiptana. Sambil menambahkan bahwa permohonannya itu tidak bermaksud untuk menentang misi, atau kepercayaan agama, gagasan yang melatarbelakanginya ialah bahwa pendidikan di sekolah misi tidak cukup dan oleh karena itu menghambat hari depan orang Muyu. Dalam diskusi berikutnya, seorang informan berkata bahwa pendidikan sekolah di sana tidak baik; terlalu banyak bernyanyi dan bermain seruling, terlalu banyak bekerja di kebun dan pelajaran agama. Mereka bahkan menganggap bahwa kesempatan kerja yang tersedia di Merauke untuk mereka yang telah menamatkan *vervolg-school*, tidak cukup. Bahwa ini bukan sikap umum terhadap misi itu sendiri jelas dari reaksi banyak orang Muyu lain, yang pada hari berikutnya menyatakan pada pastor yang bertugas di sana ketidaksetujuan mereka dengan sikap itu.

Akan tetapi, kita dapat melihat permohonan itu dalam perspektif yang lebih luas. Dalam penelitian saya pada pertengahan tahun 1953 di kalangan pekerja-pekerja *Nederlandsche Nieuw Guinea Petroleum Maatschappij*, suatu kelompok orang Papua dari *onderafdeling* Ayamaru mengemukakan keluhan yang

sama. Mereka pun menolak anggapan rendahnya tingkat pendidikan di sekolah desa dahulu, yang mengurangi kesempatan mereka untuk mendapatkan pekerjaan yang digaji baik.

Kadang-kadang pengharapan itu terlalu tinggi. Misalnya, dua orang pemuda Muyu yang telah tamat sekolah tipe C di desa masuk ke kantor kepala *onderafdeling* untuk minta izin mengikuti latihan penerbang di Biak. Mereka tidak mau menerima — walaupun pendidikan penerbang seperti itu ada — pendidikan mereka tidak cukup untuk itu, dan mereka berkata akan pergi ke kursus serupa di Port Moresby. Suatu penghargaan yang realistis akan kesempatan mereka dalam masyarakat "Barat" ada di luar jangkauan mereka.

Orang Muyu menggunakan pengetahuan yang mereka peroleh. Mereka banyak bepergian, sering tinggal lama di suatu tempat, dan kebutuhan mereka untuk melestarikan hubungan menimbulkan banyak korespondensi antara orang Muyu di dalam dan di luar daerah Muyu. Dinas pos ke Mindiptana setiap dua pekan sekali selalu membawa 15 hingga 30 pucuk surat yang ditujukan kepada orang Muyu lain, juga di dalam daerah Muyu sendiri. Banyak pemuda yang ingin mengawini seorang pemudi menulis surat untuk melamarnya, dan pejabat lokal sering dihubungi secara tertulis meskipun meluasnya hubungan tertulis tidak selalu menunjukkan kecakapan menulis.

2.4 Bolos Sekolah

Baik misi maupun pemerintah di daerah Muyu melihat fenomena bolos sekolah sebagai suatu "masalah" yang tetap. Sejak laporan-laporan awal sudah kelihatan bahwa anak-anak membolos dari sekolah untuk waktu yang lama atau singkat. Dalam laporan konsultan pertanian yang mengadakan turne di daerah Muyu pada tahun 1944, dicatat bahwa persentase pembolosan untuk tahun 1941, 1942, dan 1943: Mindiptana: 11, 2, dan 30%; Jononggo: 22,7 dan 26%. Angka yang sangat rendah untuk tahun 1942

disebabkan oleh gaya kepemimpinan *bestuursassistent* yang keras pada waktu itu. Konsultan pertanian itu melaporkan bahwa menurut pendapatnya angka rata-rata untuk semua desa itu kira-kira 30%. Untuk periode dari tahun 1950—1955 angkanya jauh lebih rendah seperti kelihatan pada tabel.

Angka Bolos Sekolah, Daerah Muyu

Tahun Ajaran	Rata-Rata persentase	Tingkat persentase	Persentase di Sekolah Desa di			
			Woman	Kimki	Wambiran	Wombaki
1950—51	7	1—15	11	11	1	4
1951—52	8	1—17	22	17	1	1
1952—53	8	1—22	19	22	2	1
1953—54	7	1—26	11	26	1	4
1954—55	7	0—19	19	11	1	1

Menarik bahwa di beberapa desa angka bolos sekolah selalu tinggi, dan di desa lainnya selalu rendah. Sejak tahun-tahun pertama pembentukan desa diperkirakan ada hubungan antara ketidakhadiran di desa dengan bolos sekolah, dan inilah salah satu alasan untuk memerangi ketidakhadiran tersebut. Namun, hubungan yang diasumsikan itu tidak selalu ada. Pada bulan Juli 1944, calon kontrolir di Ninati menulis tentang Minipko, "Pendek kata, situasinya sungguh memelas. Tidak ada orang di desa. Patroli harus bertindak dengan kekerasan untuk mencapai target, khususnya karena pada penduduk sama sekali tidak ada kemauan baik. Ganjil sekali, meski kunjungan sekolah terbukti baik".

Pada waktu penelitian saya, ketidakhadiran di desa itu bukan satu-satunya faktor yang menyebabkan pembolosan. Sebab terbukti bahwa di mana pun orang tuanya tinggal, di hutan atau di desa, anak-anak sering tidak masuk sekolah, dan sering

menentang kehendak orang tua. Banyak alasan bagi anak-anak untuk berbuat demikian, mungkin karena sejak usia muda mengurus diri sendiri sebab hal itu merupakan unsur penting dalam kehidupan mereka. Lebih-lebih kalau permukaan air di sungai rendah sehingga cocok waktunya untuk menangkap ikan, atau apabila musim buah kenari dan buah ketapang tiba, bolos sekolah naik tajam sekali di beberapa desa.

Pada bulan Agustus 1954 penyelidikan secara acak tentang pembolosan di Kawangtet menunjukkan 19 dari 86 murid tidak hadir. Lima anak dari yang tidak hadir itu ikut ibu atau ayah mereka dalam perjalanan dekat untuk menokok sagu atau bekerja di kebun. Sembilan tidak hadir tanpa persetujuan orang tua mereka. Empat anak dibawa oleh orang tua mereka ke hutan untuk waktu sehari atau lebih lama untuk keperluan-keperluan lain.

Pembolosan itu tidak banyak mengungkapkan penghargaan orang tua terhadap pendidikan sekolah atau tentang kediaman mereka di desa. Ini jelas berlaku untuk situasi pada waktu penelitian saya. Apa yang diungkapkan oleh pembolosan ialah bahwa kendati segala paksaan dalam bentuk *perintah halus* dari pemerintah, misi, dan guru, orang tua Muyu dan anak-anak tetap memperlihatkan adanya sikap bebas dan individualisme tertentu; mereka tidak begitu saja taat seratus persen. Pemerintah tidak menentukan pembolosan itu dapat dihukum, namun mengadakan pengendalian tertentu; pejabat-pejabat pemerintah secara teratur memeriksanya.

3. Agama

3.1 Menjadi Kristen

Pendidikan sekolah adalah bagian penting dalam metode misi. Di desa-desa yang dapat secara tetap mensuplai murid secukupnya, didirikan sekolah — dengan subsidi atau tidak. Apabila

memungkinkan semua anak berumur enam atau tujuh tahun dikirim ke sekolah. Katekis atau guru memberi pelajaran agama. Sekali setiap dua atau tiga bulan misionaris datang ke desa untuk selama satu atau dua hari, dan mengadakan upacara misa di gereja untuk anggota-anggota gereja. Sesudah mendapat pelajaran secukupnya, anak-anak dipermandikan dan menerima Komuni.

Bila eksistensi sekolah dan rumah guru di desa telah mantap, bila pastor dan dengan demikian gereja dapat terus-menerus mengawasi kehidupan desa, semua anak-anak sampai bayi yang baru saja lahir, dipermandikan, tanpa melihat apakah orang tua mereka itu anggota gereja atau bukan. Bagi anak muda, menjadi kristen itu tidak lagi merupakan pilihan. Sebagai murid dari sekolah mereka dengan sendirinya dipermandikan, dan dengan sendirinya menerima Komuni.

Orang tua mereka tidak berkeberatan; walaupun harus membedakan antara bersekolah dan menjadi kristen, mereka memandang kedua-duanya sebagai bagian dari kesatuan yang integral. Beberapa informan secara spontan menolak gagasan bahwa orang tua mungkin menolak adanya sekolah karena anak-anak mereka belajar agama lain di sana (VIII.2.2). Seorang informan dari Tumutu juga berkata kepada kami bahwa orang-orang tua tidak pernah mengatakan bahwa agama itu tidak benar, itu salah. Paling jauh mereka berkata bahwa belum sungguh-sungguh mendengar tentang itu, atau belum mengerti sepenuhnya. Juga tidak ada laporan tentang penolakan secara sadar meskipun hal ini belum diteliti secara cermat. Yang jelas ialah bahwa belum ada penolakan secara umum. Sebaliknya, informan-informan melaporkan dan cerita-cerita menunjukkan bahwa ada keinginan seorang guru untuk diperbantukan kepada kepala kelompok trah tertentu — seperti sudah disebutkan di bagian sebelum ini.

Situasi di Tumutu bulan Mei 1955 menggambarkan hasil metode misi ini. Desa itu didirikan pada tahun 1941, tetapi saya

tidak tahu kapan katekis pertama ditempatkan di sana. Dengan melihat umur orang-orang Kristen yang tertua, hal itu tentu terjadi lima sampai sepuluh tahun sebelum penelitian saya. Tabel terlampir memperlihatkan jumlah orang Kristen dan bukan Kristen, dikelompokkan menurut umur di Tumutu (Mei 1956) dan di Yibi (Juni 1954). Di Yibi tempat sekolah didirikan sejak tahun 1934, situasinya berbeda; di sini banyak orang yang sudah berumur menjadi Kristen.

Jumlah yang Dipermandikan Menurut Kelompok Umur di Tumutu dan Yibi

Kelompok umur	Tumutu		Yibi	
	Tidak dibaptis	Dibaptis	Tidak dibaptis	Dibaptis
0 — 5	3	36	3	43
5 — 10	1	30	3	39
10 — 15	1	27	-	23
15 — 20	-	23	-	43
20 — 25	18	23	1	31
25 — 30	21	1	1	30
30 — 35	24	-	2	7
35 — 40	41	1	14	15
40 — 50	37	-	14	21
50 — 60	12	-	8	8
60 — 65	-	-	4	1
Total	158	141	50	261

Menurut catatan misi, pada bulan Juni 1956, ada 10.089 orang Kristen di *onderafdeling* itu. Pada bulan Juni 1955 jumlahnya 8.485. Tabel berikut membagi jumlah tersebut menjadi kelompok penduduk dan juga menunjukkan persentasenya terhadap total jumlah penduduk.

**Total Dibaptis di Onderafdeling,
Menurut Kelompok Penduduk⁵**

Kelompok Penduduk	Total Jumlah Penduduk	1955		1956	
		Kristen	Persen	Kristen	Persen
Muyu	12.223	8.098	± 66	9.336	± 76
Ninggerum	1.303 ⁶	94	± 8	370	± 28
Mandobo	3.677	293	± 8	383	± 10

Telah dikemukakan di atas bagaimana dan mengapa anak-anak menjadi Kristen, namun penting juga diketahui mengapa orang tua berumur yang tidak mengenyam pendidikan sekolah menjadi Kristen. Di sini akan saya sebutkan beberapa faktor baru tanpa mengecilkan arti pertobatan yang sebenarnya.

Faktor Religius

Menurut seorang katekis di Wamko, motivasi orang yang sudah berumur ingin menjadi Kristen adalah agar arwah mereka kelak masuk surga. Katekis di Tumutu menceritakan kepada kami bahwa salah satu alasan ayahnya menjadi Kristen ialah ketakutannya bahwa ia akan masuk neraka.

Seorang informan dari Upecetko mengatakan bahwa orang-orang berumur dari desa itu minta didatangkan seorang katekis karena mereka menginginkan arwah mereka masuk surga sesudah mati. Seorang informan dari Tumutu yang ragu-ragu, berpikir bahwa ia akhirnya akan menjadi Kristen agar tidak ketinggalan dengan penduduk desa lainnya yang telah menjadi Kristen, dan arwahnya kelak akan masuk surga. Ia mengatakan kepada kami bahwa orang-orang berumur ingin menjadi Kristen karena mereka ingin masuk surga.

Seorang informan dari Kawangtet berkata bahwa orang-orang berumur ingin menjadi Kristen karena mereka percaya,

seperti para guru, bahwa kalau tidak demikian mereka akan masuk neraka. Saya juga mendengar seorang misionaris menjelaskan motif ini dalam arti positif, dengan menganjurkan anak-anak muda itu untuk menjadi orang Kristen yang baik: dengan begitu mereka kini mendapat keuntungan besar. Orang-orang yang lebih tua belum mengetahui jalan ini, tetapi kalau mereka (anak-anak muda itu) meninggal sekarang, mereka akan masuk surga. Meskipun mereka kini menemui sedikit masalah, keuntungan mereka kelak akan besar sekali.

Saya sama sekali tidak mendengar motif religius lain. Menurut pendapat seorang misionaris yang telah cukup lama bekerja di daerah Muyu dan memiliki perhatian khusus terhadap kebudayaan Muyu, orang Muyu itu tidak memiliki banyak rasa keagamaan. Pendapat ini membantu kita untuk menjelaskan mengapa begitu sedikit motif yang diketahui untuk menjadi Kristen. Misionaris ini juga mengatakan betapa mudah orang Muyu mengorbankan kekristenannya untuk keperluan lain yang bertentangan, seperti kawin poligini, misalnya.

Mentalitas Ikut Perintah

Seorang katekis di Tumutu berkata bahwa alasan kedua ayahnya untuk menjadi Kristen ialah ketakutannya kepada *perintah kompeni* (pemerintah) dan pastor. Ia ingin mengikuti *perintah* pastor (lihat VI). Seorang informan lain dari Tumutu yang sedang berpikir untuk menjadi Kristen juga berkata bahwa ia hanya tahu sedikit tentang ajaran iman Kristen. Ia tahu persis bahwa kalau pastor sudah berkata maka tidak ada yang boleh menentang: tua dan muda harus menjadi Kristen. Menurut seorang informan dari Kawangtet, orang-orang berumur juga menjadi Kristen karena mereka yakin bahwa pastor memerintahkan mereka untuk berbuat demikian. Katanya setiap orang harus menjadi Kristen. Mereka sekadar mengikuti perintah, tanpa ada motif religius.

Ini juga kelihatan dalam memorandum tahun 1944, "Tentang distrik Muyu" oleh misionaris pertama di daerah itu. Ia menyebut-

kan bahwa pada tahun 1942 — jadi dalam periode pemerintah mengambil tindakan keras terhadap ketidakhadiran di desa dan segala macam bentuk perlawanan — 50 orang berumur di Ninati mengikuti pelajaran agama Kristen. Begitu sikap keras ditinggalkan, jumlah itu dengan cepat menurun. Dan pada permulaan tahun 1943 tidak satu pun katekumen dewasa yang tersisa.

Seorang anggota polisi di Warungi menceritakan kepada saya bagaimana ia menjadi Kristen di Merauke. Selama perang ia bekerja di sana untuk pihak militer. Uskup mengumpulkan mereka yang bukan Kristen, dan berkata adalah tidak baik bahwa begitu banyak orang non-Kristen tinggal di Merauke. Semua harus menjadi Kristen, dan ditunjuk seorang bruder untuk memberi pelajaran agama. Enam bulan kemudian anggota polisi itu siap untuk dibaptis.

Menguasai Kebudayaan "Barat"

Orang Muyu itu memperlihatkan keinginan besar untuk menguasai kebudayaan "Barat". Anggapan bahwa kesejahteraan materi ada hubungannya dengan pengetahuan, khususnya pengetahuan tentang alam supernatural, di sini memainkan peranan yang penting (lihat bagian buku ini mengenai gerakan keselamatan). Salah seorang tokoh penting dalam gerakan keselamatan di daerah Muyu mengatakan bahwa kalau gerakan itu sukses dalam mencari kekayaan "Barat", agama Kristen akan dibuang (istilah mereka: buang agama). Jadi, menguasai "Barat" itu juga meliputi menjadi Kristen.

Akan tetapi, berbagai faktor merintanginya mereka hidup sebagai orang Kristen.

Tradisi

Pertama-tama, rasa cinta mereka melekat pada cara hidup tradisional. Iman Kristen tidak disesuaikan dengan kehidupan tradisional orang Muyu, tetapi terkait dengan suatu kompleks

kelembagaan, yang meliputi pembentukan desa, pendidikan sekolah, dan pelaksanaan peradilan. Dalam banyak hal lembaga-lembaga modern ini merintangai cara hidup yang asli, dan sebagian penduduk Muyu menentangnya. Sekadar sebuah ilustrasi ialah desas-desus yang dilaporkan pada bulan Maret 1938 oleh kepala desa Ninati kepada *bestuursassistent* di sana, bahwa anggota-anggota trah Jomkon/Ninati merencanakan untuk membunuh misionaris karena kedatangannya telah memaksa mereka untuk menetap di desa-desa.

Penolakan untuk tinggal secara permanen di desa meliputi penolakan untuk bertobat. Hubungan antara hidup di desa dan menjadi Kristen juga terlihat dalam kejadian di mana 50 orang dewasa di Ninati yang pada tahun 1942 ingin menjadi Kristen, tetapi pada tahun 1943 semua meninggalkan kursus pelajaran agama itu.

Poligini

Tidak ada pelaku perkawinan poligini yang dapat menjadi Kristen. Meskipun demikian, para misionaris berusaha melibatkan mereka sebanyak mungkin dalam kehidupan Kristen, antara lain dengan mendesak mereka agar mengunjungi kebaktian di gereja. Kemungkinan untuk kelak mengambil istri kedua mencegah orang Muyu untuk menjadi Kristen. Khususnya dalam hubungan dengan poligini, para misionaris berhati-hati untuk tidak terlalu cepat membaptis orang dewasa. Masalah menjadi Kristen itu dapat menimbulkan perselisihan antara suami dan istri, kalau si suami menginginkan istri kedua, sedangkan istrinya yang pertama menolak untuk setuju karena ia ingin menjadi Kristen. Akan tetapi, seorang wanita dapat saja menggunakan alasan ini untuk menyembunyikan alasan lain yang sebenarnya, atau untuk memperkuatnya.

Metode Misi

Dengan memusatkan perhatian kepada orang muda, dan bekerja melalui guru dan sekolah, tidak begitu banyak perhatian diberikan kepada orang-orang dewasa. Faktor-faktor yang disebut sebelum ini juga memegang peranan. Menurut seorang misionaris, penduduk dewasa mendapat lebih banyak perhatian dalam periode 1951 hingga 1953, katanya sesudah para misionaris mulai percaya bahwa ada keikhlasan tertentu untuk menjadi Kristen dalam kelompok itu. Ini katanya timbul karena muncul kejenuhan terhadap adat kebiasaan Muyu lama, yang dipicu oleh peristiwa pembunuhan terhadap orang dari Namas yang dilakukan oleh seseorang dari Kawangtet.

Katekis-katekis Muyu diberi tugas menangani pekerjaan itu, dan menurut misionaris itu, hasilnya cukup baik meskipun pelajarannya tidak dapat sesistematis seperti pelajaran bagi anak-anak di sekolah.

Kurangnya Bukti

Dalam kehidupan dan dalam alam sekitarnya, orang Muyu terus-menerus mendapatkan konfirmasi atas mitos dan tamsil religius mereka. Semua peralatan, konstruksi rumah, api, cara berburu, sampai penyembuhan mempunyai asal usul mitos dan sebaliknya memberi konfirmasi kepada mitos itu. Di dalam alam, warna dan suara kicau burung, nama seekor binatang, bagian hutan yang gelap, lubang di dalam tanah, semua membenarkan cerita-cerita religius yang diceritakan orang-orang tua.

Akan tetapi, ajaran Kristen tidak menawarkan hal-hal seperti itu. Iman Kristiani yang secara terbatas diajarkan kepada orang Muyu tidak ada konfirmasinya sama sekali. Tidak ada jejak, tidak ada bukti dari Tuhan, juga tidak ada cerita-cerita tentang Dia. Ini amat penting dalam pikiran orang-orang dewasa yang tidak begitu banyak melihat "Barat".

Apalagi, ajaran Kristen itu tidak dapat diterapkan. Perolehan *ot* dengan cara supernatural, hasil kebun yang baik, perkawinan yang sukses, dan hasil tangkap ikan atau binatang yang baik, masih harus dikerjakan dengan cara biasa. Di sini ajaran Kristen tidak menawarkan cara-cara baru. Ajaran itu terpisah dari sistem kehidupan dan pikiran tradisional, dan tidak terjadi perubahan-perubahan besar. Maka iman-kepercayaan Kristen tidak akan banyak diperlukan.

Faktor-Faktor Lain dalam Pergantian Agama

Berbagai faktor lain memainkan peran dalam pergantian agama. Meskipun faktor-faktor itu ikut menentukan prosesnya, tidak dapat dikatakan memperlancar ataupun merintanginya perpindahan ke agama Kristen.

Individualisme

Menjadi Kristen adalah keputusan individu. Di sini trah tidak memainkan peranan sama sekali. Dalam satu trah mungkin ada beberapa orang yang Kristen dan ada yang tidak, dan ini tidak menimbulkan masalah. Dengan sendirinya dalam hal ini desa tidak penting. Di satu pihak ini berarti bahwa pergantian agama menjadi Kristen tidak mendapat rintangan dari kelompok. Di lain pihak ini berarti bahwa seluruh kelompok tidak dikristenkan sekaligus dengan sekali pukul.

Kita dapat melihat ini sebagai contoh di mana pola lama menampakkan diri sebab dalam pola itu transfer pengetahuan tentang alam supernatural terjadi dalam hubungan individual.

Kurangnya Fungsionaris Religius

Dalam masyarakat tradisional tidak ada fungsionaris religius penting yang menjadi perantara bagi individu atau kelompok sosial dengan alam supernatural. Meskipun ada spesialis-spesialis

untuk tugas-tugas tertentu yang bernuansa supernatural dalam kehidupan religius sebagai keseluruhan, mereka tidak menduduki tempat yang begitu penting. Fungsionaris-fungsionaris seperti itu akan merupakan rintangan yang serius untuk agama asing kalau mereka menentangnya, atau, kalau mereka menerimanya, dapat mempercepat transisi ini.

Tidak Banyak Pembahasan tentang Kehidupan Religius Tradisional

Misi secara langsung tidak banyak merusak kehidupan religius tradisional. Para misionaris hanya mengetahui sebagian tamsil dan praktek lokal, dan sedikit banyak merasa bahwa cara kehidupan lama itu barangkali akan hilang sendiri. Metode misi tidak terlibat dalam konfrontasi langsung dengan ajaran religius setempat. Para misionaris terutama bekerja melalui guru-guru desa dan katekis. Guru-guru dan katekis itu membatasi diri hanya pada memberi pelajaran agama secara singkat, liturgi, dan beberapa doa.

Karena kehidupan religius tradisional tidak mengandung upacara-upacara yang bertentangan dengan norma moralitas "Barat" maka tidak terjadi konfrontasi langsung. Sifat individual dan rahasia dari kehidupan religius itu juga ikut menghindarkan terjadinya konfrontasi langsung dengan misi.

3.2 Poligini, Perkawinan RiSaMa, dan Tukon

Poligini adalah salah satu faktor yang dapat merintangangi per-tobatan menjadi Kristen, baik karena orang sudah berada dalam perkawinan seperti itu atau merencanakan untuk kawin seperti itu. Mereka yang telah menjadi Kristen (karena ke sekolah) tidak pernah menghadapi pilihan itu. Namun, seperti lumrah dalam masyarakat setempat, ada orang-orang muda yang menginginkan istri kedua, dan ada wanita-wanita yang berusaha untuk menjadi istri kedua (I.5.3).

Sewaktu penelitian saya di Yibi dan Kawangtet, lima dari 37 pria dewasa yang telah kawin di Yibi, dan tujuh dari 49 pria dewasa yang telah kawin di Kawangtet mempunyai beberapa istri. Dua dari lima orang tersebut dan empat dari yang tujuh orang itu telah dibaptis, dan umur mereka bervariasi antara 28 sampai 43 tahun.

Para misionaris mutlak melarang perkawinan poligini. Kalau mereka tidak dapat meyakinkan yang pria maka mereka mendesak wanitanya untuk tidak melakukan perkawinan itu. Wanita-wanita muda yang tidak menghendaki perkawinan poligini, atau tidak lagi menghendaknya, dapat memperoleh perlindungan di sekolah berasrama putri di Mindiptana terhadap usaha balas dendam yang mungkin akan dilakukan oleh si pria. Ini khususnya solusi untuk gadis-gadis yang dikawinkan bertentangan dengan kehendak mereka.

Misi juga mencoba agar pemerintah menekan para pria yang menginginkan istri kedua meskipun tidak ada dasar hukum untuk mengadakan tekanan seperti itu. Dalam laporan perjalanan bulan Januari 1954, Vikaris Apostolik Merauke menulis tentang masalah ini: "Selama tidak ada hukum perdata, pemecahannya harus dicari dengan memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya, dan memaksa setiap orang untuk melakukan kewajibannya". Dan dalam suratnya tertanggal 2 Januari 1954 kepada kepala *onderafdeling* Boven Digul, pejabat gereja itu menulis: "Kalau seorang wanita Kristen menentang bigami, haknya harus dilindungi, dan hak adat si pria atas wanita kedua harus dihapus. Pejabat yang berkehendak baik harus menemukan jalannya di sini. Karena baginya hanya tersedia jalan penyelesaian moral, Gereja belum dapat sepenuhnya melindungi komunitas muda ini dalam segala hal." Akan tetapi, karena tidak ada dasar hukumnya, pemerintah tidak mengadakan campur tangan secara paksa, kecuali kalau perkawinannya bertentangan dengan keinginan si wanita dan terhadapnya dipakai cara kekerasan.

Alasan-alasan untuk poligini sebelum ada kontak dengan "Barat" masih kuat pada waktu penelitian saya (lihat I.5.3). Akan tetapi, juga timbul alasan-alasan baru. Orang laki-laki bilang bahwa kalau mereka bekerja di Mindiptana, akan lebih mudah kalau ada dua istri, yang seorang mengurus anak di desa, dan seorang untuk mengantarkan makanan untuk suami di Mindiptana. Kepala desa dan mandor kadang-kadang berkata bahwa jika mereka mempunyai dua istri, yang satu dapat mengikuti mereka dalam "perjalanan dinas" ke Mindiptana yang sering dilakukan. Akhirnya, perkawinan poligini itu memberi solusi bagi masalah pemeliharaan babi. Kalau istri yang satu mengawasi anak di desa, yang lain dapat mengurus babi di hutan. Jadi, si suami dapat menghindari bermacam-macam "pelanggaran"; ketidakhadiran di desa, pembolosan, dan memelihara babi di desa. Alasan-alasan itu dapat terdengar di seluruh daerah Muyu, baik dari kalangan orang Kristen maupun bukan Kristen, baik yang berpoligini maupun yang tidak.

Sampai sejauh ini alasan yang sebenarnya sukar dibuktikan. Menurut hemat saya orang Kristen belum merasa keberatan terhadap perkawinan poligini berdasarkan agama. Mereka masih belum melihat sisi jeleknya. Ini juga diperkuat oleh pernyataan misionaris yang dikutip di atas, bahwa orang Muyu dengan mudah dapat meninggalkan iman Kristennya bila ia ingin punya istri kedua.

Hukum perkawinan Gereja melarang orang Kristen untuk kawin dengan anak perempuan saudara laki-laki ibunya (RiSaMa) atau saudara sepupu dari pihak ibu. Akan tetapi, kalau ia telah melakukan sanggama dengan gadis itu, uskup dapat memberi dispensasi. Di bagian selatan daerah Muyu tempat perkawinan RiSaMa dianggap ideal, ini dapat menimbulkan masalah. Seperti terlihat dalam I.5.3, pria tidak hanya kawin dengan *enang* yang sebenarnya, tetapi juga dengan *enang* menurut klasifikasi. Di samping itu, sistem ini tidak dilaksanakan secara konsisten. Tukon merupakan faktor yang lebih penting dalam sistem ini,

yang mempermudah untuk menerima larangan perkawinan RiSaMa. Sejah perkawinan itu terjadi juga, tidak ada konflik yang serius dengan Gereja.

Tukon tidak langsung menimbulkan masalah untuk perkawinan Kristen. Meskipun misi kadang-kadang memang menentangnya, hal itu tidak membawa konsekuensi apa-apa (VIII.6.1).

3.3 Guru Desa

Pertobatan orang Muyu menjadi Kristen sebagian besar adalah hasil karya guru-guru desa dari Kei, katekis Muyu, dan selama beberapa tahun sebelum penelitian saya, dari sejumlah guru Muyu yang berijazah. Meskipun para katekis adalah orang Kristen yang taat, sebagai orang Muyu mereka tetap terikat kepada tamsil agama lama. Guru-guru Kei jauh lebih kritis terhadap kebudayaan Muyu, tetapi cara berpikir Muyu itu tidak seluruhnya asing bagi mereka. Ada guru-guru Kei yang juga percaya bahwa mitologi Muyu itu mungkin saja. Salah seorang di antara mereka menuturkan beberapa cerita tentang wanita yang berubah rupa menjadi burung kasuari, dan laki-laki menjadi babi. Ia tidak menyangsikan kebenaran cerita-cerita itu, dan ingin mengetahui rahasia pergantian rupa itu. Seorang guru lain menceritakan kepada saya mitos tentang ular-ular yang tidak mati, tetapi hanya ganti kulit. Dan karena ini semua dapat disaksikan di alam, ia menganggap cerita itu masuk akal sekali.

Dengan demikian adalah mungkin bahwa guru-guru tidak besar pengaruhnya dalam mengubah tamsil religius itu. Akan tetapi, terlalu sedikit yang diketahui tentang perilaku guru untuk mendukung suatu kesimpulan umum. Barangkali guru-guru Kei itu mengkritik beberapa tamsil religius Muyu, namun saya sangsi apakah mereka itu mampu mengurangi kepercayaan kepada sihir dan kontak dengan arwah orang mati.

3.4 Kontak antara Agama Lama dengan Agama Baru

Orang Bukan Kristen

Untuk orang bukan Kristen, versi modern mitos *Kamberap* dan asal usul Sungai Kao menerangkan adanya orang-orang asing, kekayaan dan pengetahuan mereka. Kontak, dan kekayaan besar orang asing memperkuat gambaran orang Muyu tentang dunia. Kepala desa Kakuna mengatakan kepada kami bahwa ketika para pemburu burung itu terus-menerus datang dan pergi, orang Muyu sadar bahwa mereka tidak berhubungan dengan arwah, tetapi dengan manusia. Mereka itu tentu keturunan orang-orang Muyu yang terbawa oleh arus air ketika Sungai Kao untuk pertama kalinya menyembur dari dalam tanah. "Para nenek-moyang selalu bercerita tentang ini."

Senada dengan penjabaran mitos ini, kepala desa Woropko menambahkan bahwa segala sesuatu hanyut terbawa oleh air termasuk kertas dan alat-alat tulis lain. Itulah sebabnya mengapa orang asing dapat menulis dan orang Muyu tidak. Sebagai leluhur orang-orang asing itu disebutnya *Tópókèng* (untuk pria) dan *Wéremó* (wanita). Den Haan (1955: 100) mengemukakan gagasan orang Muyu yang sama tentang orang asing.

Kepala desa Klapalima memberikan versi lain lagi tentang cerita ini. Wanita-wanita Yumkon dan Boromkon terbawa oleh air, dan dari mereka itulah asal usul orang-orang Eropa. Bagian-bagian babi yang ditaruh di atas baki terbawa air, dan dari sini asalnya orang-orang Indonesia. Bagian babi yang diletakkan di atas daun dan tidak di atas baki, tertinggal di daratan, dan dari sini lahir orang-orang Muyu. Tema ini juga muncul dalam cerita yang didiktekan oleh pemimpin gerakan keselamatan di Merauke.

Di Yibi seorang informan bercerita kepada kami bahwa yang sulung dari tiga bersaudara yang diinisiasikan pada suatu pesta tidak terbawa oleh arus air, tetapi yang dua lainnya terbawa. Yang tertua menjadi leluhur orang Muyu, saudaranya yang kedua

menjadi leluhur orang Indonesia, dan yang bungsu menjadi leluhur orang kulit putih. Di sini pun kita jumpai gagasan bahwa arus air itu telah membawa dari daerah Muyu barang-barang yang kini dimiliki oleh orang Eropa. Diceritakan pula tentang kapak, bahwa kapak (batu) yang tumpul ketinggalan, sedangkan kapak yang tajam terbawa oleh saudara yang bungsu.

Variasi-variasi dari tema yang sama itu ditemukan di seluruh daerah Muyu, di dalamnya orang Muyu menemukan penjelasan tentang munculnya orang asing dan kekayaan mereka. Kekayaan itu dianggap datang dari daerah Muyu, dan ketika Sungai Kao mengganas, barang-barang itu terbawa ke tempat-tempat orang Indonesia dan Eropa kini tinggal. Jadi, pemilikan kekayaan itu tidak otomatis dipandang sebagai kemajuan. Sama seperti jumlah *ot* dan *inam* itu tetap, dan rumah orang Muyu, api, dan praktek supernatural lahir dan diajarkan pada zaman purba dan sejak itu tidak berubah, pengetahuan dan kekayaan orang asing itu dipandang sebagai kuantitas yang tidak berubah. Pengertian tentang perkembangan dan kemajuan tidak dikenal.

Cerita tentang Kurita (III.3.2) juga mengandung unsur-unsur modern. Kurita, penjaga tempat orang mati, digambarkan sebagai *tuan besar*, dan disamakan dengan kepala *onderafdeling*. Anggota-anggota polisi Kurita, yang adalah arwah-arwah orang muda yang sudah meninggal, sangat galak. Orang hampir tidak dapat mendekati mereka. Arwah orang mati yang sudah tua dan menjadi anggota polisi di alam Kurita, jauh lebih halus perintahnya. Arwah yang memberi keterangan ini dengan keras menyangkal bahwa ini bohong — seperti dikemukakan oleh seseorang ketika dukun (medium) menceritakannya.

Jadi, dengan menyerap unsur-unsur modern, gambaran lama sering diperkuat.

Untuk orang Muyu yang tidak pernah ke sekolah dan tidak pernah meninggalkan daerahnya, kontak dengan orang luar itu tidak langsung mengganggu kehidupan religius mereka. Praktek-praktek religius mereka itu tidak begitu memancing campur

tangan represi pemerintah, seperti halnya praktek promiskuitas orang Marind-anim, misalnya (Van Baal, 1939). Meskipun tidak begitu sering, pesta babi diadakan tanpa rintangan. Pada waktu penelitian saya, praktek-praktek supernatural yang berkaitan dengan berburu, menangkap ikan, dan berkebun, dan dengan perolehan *ot*, tetap tidak terpengaruh, perlu, dan berlangsung terus.

Memang pemerintah campur tangan terhadap beberapa kebiasaan religius setempat. Dilarang membiarkan mayat membusuk di atas tanah, atau untuk mengeringkannya di atas api. Intervensi ini mempersulit untuk mengubur tulang-belulang kerabat dekat yang telah meninggal pada pesta babi atau dalam upacara *yawarawon* (lihat III.3.1). Akan tetapi, menurut seorang informan dari Tumutu, itu tidak akan membawa akibat yang tidak baik bagi kerabat yang ditinggalkan. Karena itu adalah aturan pemerintah, maka tidak akan membuat arwah marah.

Akan tetapi, kelompok non-Kristen dewasa itu juga terpengaruh oleh kelompok orang muda Kristen. Menurut seorang informan dari Kawangtet, bahkan anak-anak sekolah pun kadang mengejek *yawarawon*. Orang-orang berumur makin sedikit memelihara *yawarawon*, katanya karena menyulitkan mereka. Alasan tambahan yang diberikan atas makin sedikitnya orang memelihara *yawarawon* ialah karena orang-orang tua itu takut kalau-kalau pemerintah bakal membunuh binatang-binatang itu, dan bahwa kemudian wanita dan anak-anak akan menyantap dagingnya — yang akan menimbulkan penyakit dan kematian.

Dengan suatu cara orang-orang tua juga berusaha melindungi diri terhadap kemungkinan campur tangan pihak pemerintah dan misi. Karena takut akan adanya campur tangan, maka mereka sedapat mungkin berusaha untuk merahasiakan tamsil dan praktek religius mereka. Ini diperkuat lagi oleh ketakutan bahwa campur tangan dari orang-orang yang tidak mengalami inisiasi mempunyai pengaruh jahat, dan oleh kenyataan bahwa tamsil dan praktek itu sering dipandang sebagai hak milik pribadi.

Sebuah contoh yang baik tentang kerahasiaan mengenai penggunaan *yawarawon* itu ialah gambaran yang diberikan oleh kepala-kepala desa kepada *bestuursassistent*, dalam pertemuan kepala-kepala desa pada bulan Agustus 1938. Pada pertemuan itu *bestuursassistent* mengusulkan agar di semua desa dibangun rumah upacara permanen untuk pesta babi sehingga di kemudian hari pesta babi dapat digelar di setiap desa. Ia bertanya kepada kepala-kepala desa itu apakah orang-orang tua akan berkeberatan karena dengan diadakannya upacara-upacara religius untuk memperoleh *ot* rumah upacara itu akan menjadi tabu. Kepala-kepala desa itu menjawab bahwa kepercayaan semacam itu hampir punah di daerahnya, demikian juga larangan untuk makan *yawarawon*. Berbeda dengan pendapat orang-orang tua, mereka berkata bahwa banyak anak makan *yawarawon* tanpa menjadi sakit. Menurut hemat saya, ini harus dilihat sebagai usaha menghindari tindakan pemerintah yang ingin menghilangkan keberatan-keberatan terhadap usulnya. Meskipun kelihatan ada perubahan-perubahan, tetapi tidak kelihatan adanya disintegrasi sistem lama.

Orang Kristen

Di antara orang-orang Kristen harus dibedakan adanya dua kelompok utama. Yang pertama adalah kelompok orang-orang muda, yang mengenyam sekolah dan dengan cara demikian bertobat. Kelompok kedua, terdiri atas orang-orang tua, yang tidak pernah mengenyam bangku sekolah dan dipersiapkan pertobatannya lewat kursus-kursus agama secara khusus. Komposisi kedua kelompok itu di berbagai desa sebagian besar tergantung kepada tahun waktu didirikan sekolah. Juga ada orang-orang dewasa, yang pertobatannya terjadi dengan cara lain, misalnya lantaran tinggal lama di luar daerah Muyu.

Orang-orang Kristen yang sudah berumur hampir tidak berbeda dengan yang non-Kristen. Sejauh mereka menerima iman

Kristen dan ambil bagian dalam upacara-upacara Kristen, mereka ada di luar tamsil dan praktek lama.

Seorang informan dari Kawangtet bercerita kepada kami bahwa mereka tetap percaya kepada *Komot*, yang bagaimanapun telah memperkenalkan mereka dengan segala sesuatu yang mereka butuhkan dalam kehidupan sehari-hari. "Kalau kita membuang *Komot*, dari mana kita akan mendapat makanan". Juga di Yibi seorang informan mengatakan kepada kami bahwa orang-orang berumur tetap mempertahankan *Komot*, yang dianggap sama dengan Tuhannya orang Kristen karena menurut cerita, kedua Tuhan itulah yang menciptakan segala sesuatu, meskipun jelas tidak seluruhnya identik.

Karena ada hubungan erat antara mitos dan ritus, kenyataan menunjukkan bahwa dirasa perlu adanya ritus-ritus tertentu, seperti *waruk* untuk berburu, yang menyebabkan bertahannya mitos tentang *Komot*. Seorang informan dari Kawangtet juga mengakui bahwa semua orang Kristen dewasa menggunakan *waruk* untuk berburu (III.5). Mereka tidak melihat ini sebagai pelanggaran terhadap ajaran Kristen. Sebaliknya, mereka merasa bahwa "iman tinggal iman, dan *waruk* tetap *waruk*".

Ketika dalam tahun 1954 dan 1955 diadakan empat pesta babi di Kawangtet, semua praktek tradisional yang perlu dilaksanakan. Pemimpin dari tiga pesta itu ialah orang Kristen tua, dan pemimpin yang keempat ialah orang Kristen yang lebih muda.

Dalam tiap-tiap dari tiga perkawinan di Kawangtet pada tahun 1954, sesudah upacara di gereja, orang-orang Kristen tua mengadakan lagi ritus tradisional yang dimaksudkan untuk mendatangkan kesuburan, kesehatan, dan kekayaan bagi keluarga inti yang bersangkutan.

Di Kawangtet, pemburu-pemburu yang sukses, jadi yang ahli dalam *waruk* untuk berburu, meliputi orang-orang tua yang telah menjadi Kristen, dan seorang muda Kristen. Akan tetapi, mereka tetap mempraktekkan *waruk*. Lima orang Kristen berumur di

Kawangtet dapat melihat arwah, yaitu *angganemkuknem* (III.4). Dan orang-orang Kristen tua di Kawangtet masih mengerjakan *waruk* dalam berkebun dan memelihara babi. Mereka juga sering menggunakan cara-cara penyembuhan supernatural. Empat orang ahli *awonkat* di Kawangtet itu semuanya adalah orang Kristen tua (III.6).

Menurut beberapa informan, orang-orang Kristen tua itu belum sungguh-sungguh Kristen. Mereka sering tidak mengikuti *misa* di gereja, sebab dianggapnya itu bukan dosa besar. Mereka tidak mencuri, juga tidak mengganggu istri orang lain. Apa yang mereka kerjakan hanya mencari makan. Sudah pasti ini tidak akan membuat pastor marah. Menurut mereka, pergi ke gereja sekali dalam dua atau tiga minggu sudah cukup.

Orang-orang Kristen muda pendapatnya lebih beragam. Ada yang mirip pendapat orang Kristen tua, tetapi banyak yang kritis terhadap tamsil dan praktek orang tua, meskipun ini tidak berarti bahwa tamsil mereka berbeda sama sekali. Orang Kristen muda kadang-kadang menolak atau melecehkan lembaga atau kepercayaan lama. Mereka berkata bahwa Tuhan tidak membuat atau mengadakan itu, maka mereka tidak merasa perlu meniru orang-orang tua. Namun, tidak semua tamsil dan praktek lama ditolak secara sadar. Kelompok ini untuk sebagian belum mantap dan belum merasa pasti mengenai kebenaran.

Mitos-Mitos

Hanya ketika saya bertanya kepada dua orang muda Kristen di Yibi bagaimana orang-orang tua melihat hubungan antara *Komot* dan Tuhan, mereka mulai berpikir tentang itu, dan masing-masing sampai pada gagasan bahwa ada persamaan tertentu antara Kristus dan *Komot*, salah satunya karena kedua-duanya telah mati. Mereka merasa dapat menerangkan perbedaan antara kedua cerita itu karena nenek-moyang mereka sendiri tidak mewariskan bahasa tertulis sehingga cerita-cerita itu sedikit demi

sedikit telah berubah. Jadi, yang kita hadapi di sini bukan penolakan mutlak, tetapi hanya kesangsian apakah nenek-moyang mereka telah menuturkan mitos-mitos itu dengan tepat.

Seorang di antara mereka juga menceritakan mitos terjadinya Sungai Kao, dan percaya kepada versi Yibinya. Ia berusaha mengetahui nama ketiga pemuda di dalam mitos itu, tetapi orang-orang tua tidak akan mengatakannya, sebab kalau sampai mereka menyebut namanya, semua makhluk hidup akan mati. Ia menyatakan kesangsian dan mencurigai bahwa orang-orang tua itu berbohong. Ia menantang mereka untuk mengemukakan nama-nama itu, dan mereka akan melihat apakah ia dan *tuan* (maksudnya di sini peneliti) akan mati.

Informan yang sama juga bercerita kepada kami bahwa menurut orang-orang tua, pada zaman purba itu *Wukon* dan *Beromkon* (III.1.1) telah pindah dari Yibi ke daerah Sungai Kao. Katanya pada waktu itu anak-anak mereka berubah rupa menjadi kasuari, itulah sebabnya mengapa di daerah Kao burung-burung itu melimpah, dan langka di sekitar Yibi. Namun, ditambahkan bahwa ia tidak tahu apakah cerita itu benar. "Barangkali benar, sebab memang banyak kasuari di daerah Kao, dan tidak di Yibi."

Sikap yang persis sama dikemukakan seorang muda anggota polisi Kristen dari Upecetko. Ia menceritakan mitos *ketpon* *Ambutkonkitim* dekat Upecetko. Ketika sedang menanam pisang, seorang wanita berkulit putih jatuh dari langit. Dari atas, wanita itu mengulurkan seulas akar angin beringin, dan dengan demikian mengadakan kontak dengan manusia di bumi. Mereka juga sama-sama manusia; mereka juga memiliki kapak batu. Akan tetapi, pada suatu hari wanita berkulit putih itu mengikuti orang laki-laki ke pesta *yawarawon*. Dan ketika diketahui ia dibunuh, untuk menghindari dari pembalasan rakyatnya, manusia di bumi ini memotong akar angin beringin itu. Sampai hari ini, di dekat Upecetko orang masih dapat melihat lubang di dalam tanah ketika wanita itu jatuh ke bumi, dan sisa dari akar angin itu. Si pencerita

itu mengaku tidak tahu apakah itu benar. Ia tidak melihatnya dengan mata kepala sendiri, tetapi bekas-bekasnya ada.

Ketika ditanya apakah cerita itu sesuai dengan ajaran Kristen, ia berkata tidak tahu. Ia tidak begitu mengenal pokok-pokok ajaran agamanya. (dialek setempat: ia tidak tahu agama punya dalam).

Informan dari Yibi itu juga menceritakan hubungan antara Tuhan Allah dan *Komot*. Tentang ini ia punya cerita yang menarik. "Kami tidak mengetahui asal Allah. Itu urusan para pastor. Apa yang kami kerjakan ialah mengunjungi misa di gereja." Seorang informan Kristen muda dari Imko sungguh-sungguh menyangsikan adanya Allah, sebab ia tidak pernah melihat jejak-jejak-Nya.

Arwah

Seorang katekis dari Tumutu mengatakan kepada kami bahwa orang Kristen yang akan meninggal tidak lagi minta kepada kerabat dekatnya untuk mengubur tulang-belulanginya pada pesta babi. Dalam hubungan ini, ia menceritakan kepada kami bahwa pada akhir tahun 1955 telah diadakan upacara *yawarawon* untuk penguburan terakhir tulang-tulang seseorang, demi memberi kepuasan kepada arwahnya, sebab ketika ia meninggal pada tahun 1951 tidak ada kerabatnya yang tinggal di desa. Kebanyakan dari mereka sedang menghadiri pesta (sakramen) penguatan di Mindiptana, dan ada yang di Sorong. Kelihatannya ini membuat arwah itu marah sehingga pemeliharaan babi dan tanaman di kebun kurang berhasil. Katekis itu menceritakan hal ini tanpa meragukan kemungkinan pengaruh arwah itu. Ia juga percaya bahwa para arwah telah mengabaikan orang Kristen sehingga orang Kristen tidak begitu sukses dalam berburu dibanding orang-orang yang memanfaatkan arwah untuk keperluan itu.

Mengenai alam orang mati, dikatakan bahwa orang Kristen telah membuangnya. Akan tetapi, arwah orang bukan Kristen

masih pergi ke alam itu. Menurut pendapatnya, arwah orang mati mengganggu, dan menggoda manusia untuk berbuat hal-hal yang salah, sehingga arwah mereka juga nantinya tidak naik ke surga, dan akan jatuh di alam orang mati — yang menurutnya ialah neraka. Katekis yang sama itu berkata bahwa ayahnya mendapat bantuan arwah ayahnya (kakek si katekis) yang telah menjadi *benep* (III.3.3). Akan tetapi, orang Kristen tidak mendapat bantuan *benep* lagi.

Seorang mantan anggota polisi bercerita kepada kami tentang patroli yang harus ia lakukan untuk menindak pemimpin-pemimpin gerakan keselamatan. Yang terakhir ini oleh penduduk di sana sering disebut *perkara setan* atau *main setan*. Ia bersikap kritis terhadap gerakan itu, tetapi ia tidak menampik kemungkinan adanya arwah. Untuk menanggulangi kemungkinan itu ia membawa:

- buah pandan — untuk menghalau arwah
- abu — untuk dilemparkan ke mata arwah kalau perlu sehingga tidak bisa melihat.
- katak — anggapan kalau orang meletakkan sepotong daging katak di tempat ada arwah, mereka akan melompat dan lari.
- garam dan bawang merah — dibakar di bawah rumah untuk mengusir arwah, siasat yang dipelajarinya dari orang Indonesia.

Di samping itu, ia minta kepada dua orang dari desa Ninggerum untuk ikut karena mereka dapat melihat arwah. Bila mereka tidak melihat arwah, pemimpin-pemimpin gerakan ditangkap.

Dalam cerita mantan anggota polisi ini tentang gerakan keselamatan kedua, sekali lagi kita jumpai alasan penerimaan dan kesangsian tentang keberhasilannya. Ia menyerahkan panjar uang muka kepada orang yang mengaku dapat membuat buah menjadi *ot* (III.9), tetapi ketika hasilnya tidak segera tampak, ia minta pembayarannya dikembalikan.

Memang hampir semua orang Muyu, tua dan muda, Kristen atau bukan, percaya kepada gerakan itu. Gerakan-gerakan keselamatan yang muncul di Merauke dan di daerah Muyu pada tahun 1953 dan 1955 menawarkan suatu kepercayaan tentang kemungkinan untuk berkomunikasi dengan arwah orang mati. Mantan anggota polisi yang sama itu mengaku telah melihat arwah saudara dan istri saudaranya itu, yang pertama sebagai biawak dan yang kedua sebagai gadis kecil dengan kira-kira 40 cm tingginya.

Informasi tentang *angganemkuknem* (lihat judul di atas tentang orang Kristen dewasa) datang dari seorang Kristen muda, juga seorang bekas anggota polisi. Ia sungguh percaya kepada arwah dan tentang kemungkinannya untuk melihat mereka. Seorang Kristen muda lain dari Yibi, menceritakan kepada saya tentang Kurita (III.3.2), penjaga alam arwah. Ia tidak mendengar penolakan dari pastor terhadap cerita-cerita tentang arwah orang mati, dan memilih mengikuti kepercayaan lama untuk menghindari kesukaran-kesukaran. Ia juga membuat makanan sesaji untuk arwah orang mati.

Tidak stabilnya pendapat sebagai kelompok, juga jelas dari contoh-contoh berikut. Pada tahun 1956 seorang Kristen muda dari Mindiptana meninggal. Lama sebelumnya ayah asuhnya yang belum menjadi Kristen, telah menantang seorang pembunuh dan telah mengatur serangan terhadap pos pemerintah di Mindiptana. Akan tetapi, kini ia berkata kepada sesama penduduk desa bahwa ia tidak ingin membalas; ia percaya kepada pastor bahwa anak asuhnya kini hidup di surga. Di antara orang-orang Kristen muda timbul diskusi tentang masalah ini, dan mereka pergi ke pastoran untuk membeli buku katekismus Indonesia. Akan tetapi, beberapa waktu kemudian anak-anak muda yang sama itu berkata mungkin sehelai kertas dengan petunjuk tentang penggunaan penisilin yang kebetulan mereka temukan di dekat penggergajian di hutan, adalah surat dari arwah.

Waruk

Beberapa orang Kristen muda di Yibi, dan juga seorang dari Kawangtset, mengatakan kepada kami bahwa mereka tidak menggunakan *waruk* lagi kalau bercocok tanam, sebagai gantinya mereka membuat tanda salib. Namun, ketika salah seorang dari mereka dan dua orang Kristen muda lainnya kawin, diadakanlah upacara dalam perkawinan itu yang bertujuan mempengaruhi hasil berburu, pemeliharaan babi, berkebun, dan pemeliharaan anak melalui kekuatan supernatural (III.7).

Seorang anggota polisi Kristen muda bercerita kepada kami bahwa dua orang anggota polisi yang lebih tua — bukan Kristen — menggunakan *waruk* dalam berburu, dan berhasil baik. Ia sendiri tidak banyak tahu tentang *waruk*, tetapi percaya. Dari ayahnya ia belajar *waruk* untuk menangkap kuskus, yang baru-baru itu digunakannya dengan sukses. Ketika ditanya apakah ini tidak berlawanan dengan iman kepercayaan Kristen, ia menjawab tidak ada masalah, sebab pikirannya selalu tertuju kepada iman kepercayaannya, bukan kepada *waruk*. Dan untuk menangkap kuskus, *waruk* tersebut mutlak perlu. Ia tidak melihat kesalahan atau dosa dalam penggunaannya. Seorang informan dari Kawangtset juga membenarkan bahwa semua orang muda masih menggunakan *waruk* untuk berburu. Seorang pemburu Kristen muda di Kawangtset sukses dalam perburuannya berkat pengetahuannya tentang *waruk*.

Di Yibi seorang anggota polisi yang sudah disebut di atas menceritakan kepada kami bahwa orang-orang muda tidak percaya lagi kepada batu-batu dengan kekuatan supernatural, yang dijual oleh orang-orang pegunungan. Sebab, dalam sebuah patroli ia sendiri menemukan batu seperti itu di sungai. Saya mendapat reaksi yang sama dari seorang anggota polisi yang, ketika sedang berpatroli di daerah utara, menemukan sepotong koral (batu karang) yang digunakan sebagai umpan menangkap ikan (lihat III.5.1). Akan tetapi, seorang muda Kristen lain

menemukan sebuah *otkap* di sebuah sungai di pegunungan dan percaya akan kekuatannya.

Seorang muda Kristen dari Mindiptana, yang pernah menjadi murid sekolah pertanian misi, berkata kepada kami bahwa ayahnya lumpuh pada bagian sebelah kiri tubuhnya. Ia mengemukakan cerita berikut sebagai penjelasannya. Ayahnya itu seorang pemburu ulung yang dapat berganti rupa menjadi bermacam-macam binatang (lihat III.5.1). Pada suatu hari ia berganti rupa menjadi biawak, dan ketika menangkap seekor biawak lain ia membawanya pulang dan memakan setengahnya, dan menyisahkan setengahnya lagi untuk anak-anaknya, kemudian ia pergi tidur. Hari berikutnya, sisa biawak yang setengah itu lenyap, dan tubuhnya lumpuh separuh. Ia kemudian menyadari bahwa ia telah menangkap dan memakan sebagian dari *kingkin* (jiwa)-nya sendiri, dan inilah penyebab kelumpuhannya. Orang muda Kristen itu percaya kepada kemungkinan penjelasan itu, meskipun mereka membawa ayahnya ke rumah sakit untuk melihat apakah ada sebab-sebab lain.

Seorang muda Kristen di Yibi menertawakan peraturan *amop* untuk orang muda. Ia yakin bahwa orang-orang tua itu berbuat demikian untuk menyisahkan makanan yang enak itu untuk diri mereka sendiri, sebab persediaannya kurang. Akan tetapi, orang muda yang sama itu juga menceritakan kepada kami bahwa ayahnya dapat memisah-misahkan bagian-bagian tubuhnya dan menyuruhnya bergerak sendiri-sendiri. Jadi, mata, gigi, dan kepalanya dapat berjalan-jalan sendiri. Seorang anak muda Kristen lain, yang mendengar cerita ini juga mempercayainya. Akan tetapi, seorang muda Kristen lainnya tidak percaya. Menurut dia ada orang-orang tua yang hanya dapat membelah diri menjadi dua, dan kemudian menuangkan air di atas isi perut mereka. Akhirnya, mereka menjemur dirinya sendiri hingga kering dan menjahit diri sendiri sampai utuh kembali. Itu mungkin. Dan ia menyebut nama seorang tua yang masih hidup, yang tahu bagaimana melakukannya.

Jadi, meskipun ada kesangsian di antara orang muda Kristen mengenai tamsil dan praktek lama, mereka masih tetap terikat olehnya. Kepercayaan bahwa itu semua mungkin, tetap ada, sedangkan hubungan dengan tamsil dan praktek Kristen jarang berkembang. Ini sebagian menerangkan timbulnya gerakan-gerakan keselamatan.

Memang para misionaris sudah berusaha memperdalam kepercayaan Kristen di antara orang-orang Muyu. Pada tahun 1955, seorang pastor di Mindiptana mendirikan semacam perkumpulan pemuda, yaitu Pemuda Katolik Muyu. Perkumpulan ini, yang dipimpin oleh seorang pastor, dimaksudkan untuk mengikat kepada Gereja orang-orang Muyu yang menetap di dekat Mindiptana. Perkumpulan itu menerbitkan buletin sendiri, *Kabar Muyu*, yang memuat sumbangan pemikiran dari anak-anak muda itu sendiri yang mendorong pembacanya untuk "mengikuti kepercayaan mereka", dan untuk hidup sesuai dengan perintah Tuhan dan Gereja. Anak-anak muda sangat tertarik pada perkumpulan itu, dan ada kesediaan untuk mendengarkan pastor dan mengikuti nasihatnya.

Salah satu tujuan kelompok itu ialah untuk membuat seje-las-jelasnya bahwa praktek sihir dan pembunuhan balasan yang masih dipegang teguh oleh generasi tua sudah tidak dapat diterima lagi. Penggunaan uang kulit kerang juga dibahas (lihat VIII.6.4). Menurut hemat saya, ini sekali lagi menunjukkan bahwa kepentingan orang Muyu yang paling besar terletak di bidang uang, barang, dan kekayaan. Menurut pandangan saya, inilah yang merintanggi penerimaan yang lebih cepat dan menyeluruh dari tamsil keagamaan yang ditawarkan kepada mereka sebagai ganti tamsil dan praktek lama.

4. Hukum

4.1 Peradilan

Menurut peraturan-peraturan hukum yang berlaku, penduduk diberi kesempatan mengurus peradilanannya sendiri (order yang mengatur pemerintahan Nugini, Artikel 125, dan Ordonansi berjudul "Peraturan mengenai peradilan pribumi di daerah di bawah pemerintahan langsung" (*Indisch Staatsblad* 1932, No.80), dan "Peraturan mengenai pelaksanaan peradilan di Maluku" (Dekrit Residen Maluku tanggal 24 Agustus 1935).⁷ Ini disebut peradilan pribumi, berbeda dengan peradilan pemerintah, yang dilaksanakan atas nama Ratu. Dalam beberapa hal yang diatur oleh ordonansi, orang Papua juga harus menghadap hakim pemerintah.

Peradilan pribumi diatur oleh ordonansi di atas, yang menentukan bahwa harus digunakan hukum adat atau hukum yang tak tertulis dari penduduk pribumi. Di samping itu, berlaku juga sejumlah peraturan umum yang disebutkan secara eksplisit, seperti Buku Kedua dari Kitab Hukum Pidana, sejumlah artikel dari Buku Ketiga, peraturan-peraturan tentang pemerintahan regional dan lokal — kecuali yang dilarang secara eksplisit — dan semua peraturan umum yang dinyatakan berlaku oleh pemerintah. Hukum adat yang bertentangan dengan salah satu dari peraturan pemerintah di atas tidak berlaku. (Artikel 3, *Indisch Staatsblad* 1932, No.80). Jika dalam menerapkan hukum adat "tidak terdapat peraturannya, atau kalau penerapan suatu peraturan hukum itu menghasilkan putusan yang bertentangan dengan perikemanusiaan, para hakim dalam pengadilan pribumi akan mengambil putusan secara jujur, sebagaimana layaknya orang-orang baik-baik" (Artikel 26/2, *Indisch Staatsblad* 1932, No.80). Di samping itu, "tidak ada orang pun yang dapat dihukum untuk sesuatu perbuatan, yang pada waktu dilakukan tidak dapat dihukum, baik berdasarkan hukum adat, maupun berdasarkan peraturan undang-undang yang berlaku baginya".

Di daerah Muyu, hakim dari pengadilan pribumi (pemerintah) ialah kepala *onderafdeling*. Inilah pengadilan dengan hakim tunggal, meskipun ia harus sebanyak mungkin berkonsultasi dengan pemimpin-pemimpin setempat (Artikel 29 dari Peraturan itu). Kepala distrik (unit administrasi terendah) dapat berfungsi sebagai hakim pengganti dalam perkara-perkara kecil, dan dalam pelanggaran dan kejahatan kecil (Order Pemerintah No. 2, 7 Januari 1956).

Kecuali kalau ditentukan lain, pelaksanaan hukum di pengadilan berjalan menurut hukum adat. Banyak dalam peradilan yang diatur dengan peraturan undang-undang, yaitu pemanggilan terdakwa dan saksi-saksi, pengambilan sumpah, naik banding, pemberian putusan, imbalan sanksi, dan penerimaan denda (Artikel 41—51 Peraturan Pelaksanaan).

Hukuman yang dijatuhkan dapat sesuai dengan hukum adat atau dengan Kitab Hukum Pidana. Yang terakhir ini meliputi hukuman mati, dipenjara, ditahan, dan didenda. Dalam menjatuhkan hukuman berdasarkan Kitab Hukum Pidana, hukumannya harus sesedikit mungkin melebihi hukuman yang ditetapkan untuk pelanggaran atau kejahatan yang paling mirip dengan yang sedang diperiksa (Artikel 27, *Indisch Staatsblad* 1932, No.80).

Ada tenaga polisi untuk mencari penjahat. Tindakan-tindakan pertama terhadap penjahat di daerah Muyu diadakan oleh patroli militer dari Tanah Merah sejak tahun 1927 hingga tahun 1938. Pada tahun 1935 seorang perwira mantri polisi dan empat orang anggota polisi ditempatkan di Ninati, dan garnisun kecil inilah yang mendapat perintah untuk bertindak terhadap penjahat.⁸ *Bestuursassistent*, yang pada tahun 1937 menggantikan mantri polisi itu, sudah dibantu oleh sepuluh anggota polisi dari bagian Kepulauan Indonesia yang lain. Orang-orang Papua yang pertama, termasuk beberapa orang Muyu, bergabung dengan pasukan polisi pada waktu perang. Sesudah perang, jumlah orang Muyu yang menjadi polisi dengan cepat bertambah, sedangkan detasemen polisi yang sejak tahun 1946 ditempatkan

di Mindiptana diperluas. Menjelang akhir tahun 1955 jumlah itu tambah menjadi 36 orang. Kecuali dua orang yang diserahi tugas, semuanya adalah orang Papua: 1 Marind, 1 Ninggerum, 4 Mandobo, dan 28 lainnya Muyu.

Pada awal tahun 1940-an juga ada yang disebut polisi desa. Ini adalah pemuda-pemuda yang di desanya sendiri membantu pelaksanaan program pemerintah (seperti pembangunan desa, mengurangi pembolosan sekolah, mendirikan sekolah dan rumah-rumah untuk pos militer), dan memerangi kejahatan. Di samping itu, kepala desa dalam kedudukan resminya harus melaporkan kejahatan dan membantu mencari dan menangkap penjahat.

Di dalam masyarakat Muyu, yang bersistem main hakim sendiri (I.6), kebijakan pemerintah untuk memberi kesempatan kepada penduduk mengurus peradilanannya sendiri itu sukar disesuaikan dengan tugas menciptakan tata-tertib (VI). Mengadakan pengadilan dengan hakim tunggal dan menunjuk kepala *onderafdeling* sebagai hakim jelas menandakan adanya kesulitan untuk menyesuaikan hukum "Barat" dengan lembaga-lembaga hukum rakyat sendiri, dan sebenarnya merupakan upaya terobosan sistem main hakim sendiri.

Dalam menerapkan hukum adat, orang sampai batas tertentu dapat memanfaatkan gagasan-gagasan Muyu mengenai apa yang merupakan pelanggaran terhadap hak seseorang, dan oleh karena itu apa yang merupakan penyebab dari situasi konflik (I.6.1). Akan tetapi, seperti yang saya katakan, hanya sampai sebatas beberapa jauh. Pendapat tradisional tentang sebab-sebab dan kesalahan dalam hal penyakit dan kematian (I.6.1. dan I.6.3) tidak dapat diterima dalam pengadilan hakim tunggal. Jadi, menurut pendapat orang Muyu, ada satu kategori di mana penjahat akan dibiarkan tak dihukum. Juga gagasan tentang hukuman tidak cocok dengan sistem pembalasan dendam pribadi, rekonsiliasi dan ganti rugi (I.6.2). Karena itu tidaklah mungkin ditetapkan "hukuman" menurut sistem adat, sebab pengenaan denda *of* tidak dapat disebut hukuman, tetapi hanya sekadar

kompensasi bagi pihak yang dirugikan atau dilukai (I.6.2). Jadi, di dalam praktek timbul masalah-masalah dalam penerapan hukum adat.

Dalam memorandumnya tahun 1949 kepala *onderafdeling* Boven Digul menulis tentang masalah-masalah ini (*Adatrechtsbundels* 1955: 582—586). "Khususnya mengenai kesulitan untuk memperoleh mutu gambaran yang tepat tentang berapa banyak hukum adat telah berkembang dalam kelompok ini", sebab di antara soal-soal lain, "pada tingkat perkembangan sekarang ini, jumlah penasihat yang baik di kalangan kelompok pribumi itu masih sangat kecil".

"Akan tetapi, ada masalah yang lebih besar dan lebih fundamental yang langsung timbul dari gagasan dasar peradilan pribumi, yaitu kehendak baik untuk memberi kesempatan kepada penduduk melaksanakan hukumnya sendiri. Bagaimanapun, kita tidak dapat memberi seseorang kesempatan untuk sesuatu yang tidak dimilikinya, dan di sinilah letak masalah utama untuk hakim di pengadilan pribumi, yang — setidaknya-tidaknya dalam perkara kriminal — biasanya akan sia-sia mencari unsur-unsur yang bermanfaat dalam peradilan pribumi di antara orang-orang yang termasuk yurisdiksinya".

Ia terus dengan menunjukkan bahwa pada orang Muyu pembayaran dalam bentuk *ot* untuk berdamai itu pada garis besarnya termasuk hukum perdata, suatu pilihan dalam sebuah sistem di mana pembunuhan pembalasan juga dapat terjadi. Ia berkesimpulan bahwa hakim di pengadilan pribumi itu biasanya terpaksa menetapkan peraturan bahwa "kalau tidak ada aturan hukum, atau kalau penggunaan aturan hukum itu akan menyebabkan terjadinya putusan yang bertentangan dengan tuntutan perikemanusiaan", "hakim akan memberi putusan dengan jujur, seperti selayaknya orang-orang baik" (*goodmen*). Dalam keadaan seperti itu mereka barangkali akan berpedoman kepada Kitab Hukum Pidana. Sebagai contoh ekstrim, disebutkan pengayauan. Akan tetapi, dalam pengalamannya tentang kasus-

kasus seperti itu Pengadilan Banding (*Court of Review*) di Hollandia (dalam hal ini Direktur Urusan Dalam Negeri) ingin melihatnya sebagai pelanggaran adat.

Seperti terbukti, pengganti kepala *onderafdeling* itu juga mengalami kesukaran untuk menerapkan hukum adat (*Adatrechtsbundels* 1955: 586—588). Ia berpendapat, sulitlah untuk menemukan peraturan hukum tradisional. Untuk kebanyakan pelanggaran, katanya, tidak ada peraturannya dalam hukum adat sehingga hakim harus menjatuhkan putusan dengan "jujur, seperti layaknya orang baik". "Biasanya ini berarti bahwa dalam menjatuhkan hukuman orang berpaling kepada Kitab Hukum Pidana, dan di dalamnya putusan memasukkan aturan semu (*pseudo rule*) hukum adat dalam bahasa kelompok etnis tempat si terdakwa menjadi anggotanya". Oleh karena itu, ia yakin bahwa akan lebih tepatlah untuk secara langsung menggunakan Kitab Hukum Pidana.

Sebuah nasihat kepada Kepala Kantor Urusan Pribumi tentang sebuah putusan hakim tunggal di Tanah Merah, yang akan diperiksa ulang, memberi komentar sebagai berikut tentang masalah ini, "bahwa kepastian hukuman hanya dapat didasarkan atas pelanggaran terhadap adat baru, yang melarang pembunuhan (disengaja atau tidak, atau main hakim sendiri), karena kedatangan pemerintah membawa dampak terbentuknya hukum, dalam arti bahwa dapat dianggap sebagai pengetahuan umum bahwa pemerintah menuntut adanya jaminan kepastian akan penghargaan mutlak terhadap pribadi dan semua harta miliknya" (*Adatrechtsbundels* 1955: 551).

Pada dasarnya, ini pun berarti suatu terobosan terhadap sistem tradisional main hakim sendiri, dan masuknya suatu sistem baru dalam peradilan. Seperti dikemukakan di atas, sistem ini sampai batas tertentu dapat memperhatikan pendapat yang ada tentang apa yang diperbolehkan dan apa yang tidak diperbolehkan. Dalam prakteknya hakim terikat erat kepada Kitab Hukum Pidana, seperti jelas kalau kita meneliti putusan-putusan



Polisi patroli Muyu meninggalkan Mindiptana
di bawah komando pejabat pemerintahan.

hakim pengadilan pribumi di Tanah Merah. Hampir di semua putusan, pelanggaran, cara membahasakan putusan, hukumannya, dan beratnya hukuman sesuai dengan yang diharapkan kalau yang digunakan itu Kitab Hukum Pidana.

Salah satu dari sedikit perkecualian ialah putusan No. 20/Cr/1956 (dari pengadilan pribumi di Mindiptana) yang menghukum seseorang karena mengadakan *awonatok*, yaitu upacara menembak babi dengan anak panah untuk menemukan orang yang bersalah, langkah pertama untuk mengadakan pembalasan atas sihir. Di sini hakim pengadilan pribumi itu juga mengambil "adat baru" sebagai titik tolaknya, yakni melarang tindakan main hakim sendiri.

4.2 Reaksi Penduduk

Rakyat minta bantuan pada komandan patroli militer yang pertama kali bertugas di Tanah Merah (1927) untuk menindak seorang pembunuh di Kunam (V.3). Rumahnya sudah dibakar, dan ia melarikan diri. Juga dalam tahun-tahun berikutnya, penjahat ditangkap oleh patroli militer (laporan pejabat Kontrolir di Boven Digul, Agustus-September 1935). Ini menunjukkan bahwa rakyat Muyu ingin memanfaatkan kekuatan pemerintah kolonial — meskipun tanpa menerima adanya sistem hukum baru. Pemerintah kolonial menjadi pihak di dalam konflik; rakyat sekadar menginginkan bantuan militer.

Dalam tahun-tahun berikutnya, terjadi beberapa penangkapan. Ini menimbulkan ketidaktenangan pada rakyat, sebab dengan ditetapkannya main hakim sendiri sebagai suatu kejahatan, berarti banyak orang menjadi penjahat. Ini mungkin sebabnya mengapa patroli hampir selalu mengatakan "bahwa penduduk desa yang dilewati itu atau tidak ada, atau melarikan diri" (laporan pejabat Kontrolir Boven Digul, Agustus-September 1935).

Pada bulan Mei 1935, ketika pos polisi di Ninati didirikan dipandang perlu mengumumkan suatu pengampunan umum bagi

semua penjahat yang melakukan kejahatan mereka sebelum waktu itu. Pada bulan Juni 1939 pengampunan lagi-lagi terbukti diperlukan. Hanya kejahatan yang dilakukan sesudah tanggal 1 Januari 1939 akan dituntut (laporan pejabat Kontrolir Boven Digul September 1939). Ini disebabkan karena terlalu banyak penjahat yang belum dapat ditangkap polisi, sehingga banyak orang menjadi tidak tenteram, takut kalau setiap waktu polisi akan datang dan mengadakan penangkapan. Polisi desa, yang dibentuk pada tahun 1941, membantu menangkapi penjahat, yang biasanya berusaha menghindari penangkapan dan hukuman dengan melarikan diri ke tempat-tempat tersembunyi di daerah mereka sendiri, atau ke tempat-tempat yang jauh dari pos pemerintah.

Buku harian para *bestuursassistent* dalam tahun-tahun awal itu penuh penangkapan dan pelarian, dan usaha untuk keduanya. Khususnya daerah Fly, Muyu selatan, dan daerah Kao digemari para pelarian, yang banyak di antara mereka menetap di sana dan membeli sebidang tanah dengan pohon sagu dari penduduk asli. Akan tetapi, sesudah pos pemerintah Australia didirikan di daerah yang berbatasan dengan *onderafdeling* Muyu, dan begitu pemerintah Belanda telah lebih kuat, pilihan itu menjadi tertutup.

Pada tahun 1950-an, melarikan diri itu tidak lagi merupakan reaksi yang dipilih. Mereka yang melakukan pembunuhan terencana, yang kesalahannya diketahui oleh semua orang, dan karenanya takut akan pembalasan kerabat korbannya, akan langsung melapor kepada pejabat pemerintah atau polisi, dan dengan demikian berharap akan terhindarkan dari pembalasan (*Adatrechtbundels* 1955: 587 mencatat dua kejadian).

Namun, menjalani hukuman penjara tidak otomatis menghilangkan ketakutan akan pembalasan. Bekas tahanan yang hukumannya untuk pembunuhan (disengaja atau tidak disengaja) telah berakhir, sering tidak berani pulang ke desa mereka sendiri. Ada yang berusaha menanggukkan kembalinya dengan melamar

pekerjaan di Sorong. Lainnya menetap di Tanah Merah⁹, atau tinggal bersama kerabat di desa-desa lain. Untuk penjahat, penjara itu merupakan kebebasan sementara dari pembalasan yang dapat dilakukan oleh kerabat si korban. Para tahanan di penjara jarang mengartikan penahanan mereka sebagai "hukuman" atau "penebusan dosa", sebab kebanyakan pembunuhan itu dilakukan untuk membalas pembunuhan sebelumnya, yang banyak di antara "pembunuhan" itu melalui jalan sihir, dalam hal ini si penjahat dapat dilacak dengan menggunakan *awonatuk* (I.6.2).

Kerabat si korban biasanya menganggap hukuman penjara itu bukan kompensasi yang cukup untuk kerugian yang mereka derita. Mereka sering tetap berusaha mengadakan pembalasan dengan membunuh si pembunuh atau salah seorang kerabatnya dengan menggunakan panah atau sihir, dan kadang-kadang saja mereka menuntut kompensasi dalam bentuk *ot* dari si penjahat. Tidak ada pengadilan pribumi yang pernah minta kepada pembunuh untuk membayar kompensasi seperti itu kepada kerabat si korban. Hanya dalam periode 1941—1942 *bestuursassistent* mengharuskan pembayaran kompensasi seperti itu oleh pembunuh. Akan tetapi, karena ini terjadi dalam waktu perang, maka tidak melibatkan hakim. Seorang hakim akan menghadapi masalah bahwa seorang pembunuh itu sungguh-sungguh yakin si korban itu, atau kerabat dekat si korban, bersalah karena membunuh (melalui sihir) kerabat dekat si pembunuh (yang sedang diadili).

Tindakan terus-menerus terhadap pembunuh, atau yang menyebabkan pembunuhan, bersama dengan ancaman penjara, memang mengurangi pembunuhan yang sesungguhnya (berbeda dengan yang dianggap dilakukan melalui sihir), dan dengan demikian memiliki dampak pencegahan. Meskipun tidak ada angka-angka yang pasti, perbandingan antara buku harian tahun 1930-an dengan tahun 1950-an mendukung kesimpulan ini.

Meskipun orang Muyu tidak selalu merasakan secara sadar dan menghargai keamanan yang lebih baik ini, hal itu terungkap

melalui berbagai macam cara. Misalnya, rumah panggung yang lebih rendah makin banyak menggantikan rumah panggung tinggi yang dibangun ketika desa-desa mulai didirikan, dan masih dibangun dalam tahun 1950-an di desa-desa pinggiran dari daerah di bawah pemerintah langsung. Contoh yang berikut ini menunjukkan bahwa tingginya rumah itu berhubungan dengan keamanan. Dalam kunjungan ke Kanggim pada tahun 1956, ketika saya bertanya mengapa rumah, meskipun bentuknya lebih modern, masih tetap dibangun di atas tiang yang tinggi, saya mendapat jawaban bahwa beberapa tahun sebelumnya penghuninya telah membunuh seorang wanita dari Metemko. Sekembali dari penjara, ia tetap takut kepada pembalasan kerabat wanita itu, dan oleh karenanya membangun rumah yang tinggi. Akibat lain dari adanya keamanan yang lebih besar ialah bahwa perjalanan dari desa ke desa biasanya lalu tanpa membawa senjata, khususnya di daerah yang pemerintahannya lebih intensif. Meskipun orang diperingatkan agar tidak mengadakan perjalanan seorang diri, anak sekolah dan wanita sering mengadakan perjalanan jauh di daerah Muyu tanpa pengawasan orang laki-laki. Contoh terakhir dari perubahan berkat adanya keamanan yang lebih baik ialah bahwa wanita pergi ke kebun tanpa penjagaan orang laki-laki, meskipun mereka sudah diperingatkan agar tidak pergi ke sana seorang diri.

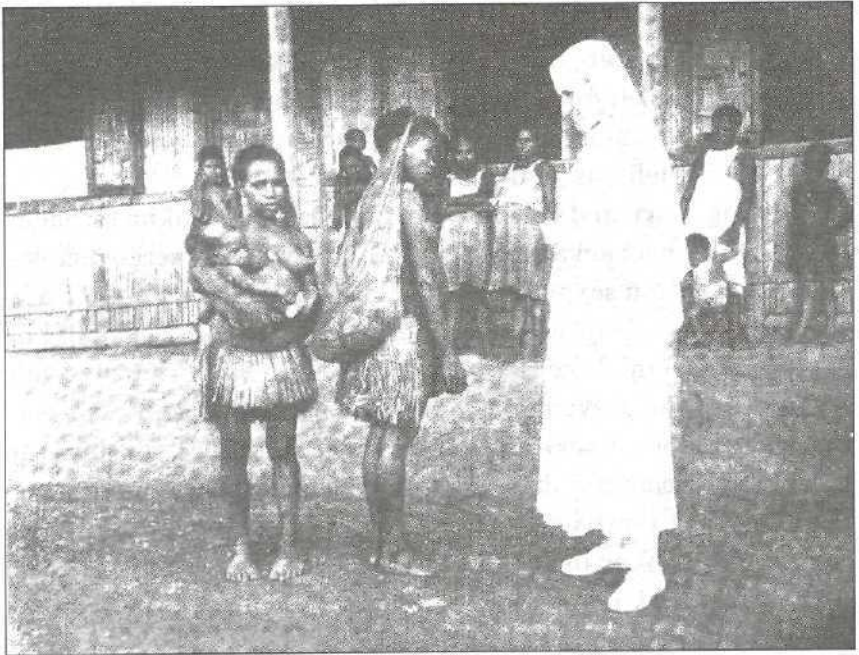
Pemerintah tidak bertindak terhadap sihir seperti yang diinginkan oleh orang Muyu. Orang Muyu menggunakan *awonatum* untuk mengetahui siapa yang bersalah menggunakan sihir, tetapi karena ini tidak dapat diterima sebagai bukti di pengadilan pribumi, maka tidak ada tindakan yang dapat diambil terhadap penyihir. Kejadian yang dapat dibuktikan secara "Barat" bahwa orang telah melakukan sihir sungguh langka. Hanya sekali (No. 37/Cr/1955) seorang penduduk dihukum karena "percobaan yang gagal dalam memakai cara sihir". Terdakwanya, seorang dari Ogemkapa, telah memberi satu *ot* kepada sesama penduduk desa, sambil memintanya untuk meneruskan itu kepada orang

yang dapat menjalankan *waruk* terhadap seseorang yang membuatnya marah, dan yang namanya diberikan. Akan tetapi, sepanjang pengetahuan saya, tidak ada putusan lain mengenai sihir yang dijatuhkan oleh hakim di Tanah Merah, atau sesudah tahun 1955, oleh hakim di Mindiptana.¹⁰

Orang Muyu merasa bahwa ketidakpedulian hakim terhadap sihir akan menyebabkan lebih banyak kematian di daerah mereka. Dalam penelitian saya di Yibi, kepala desa dan mandor menyatakan secara eksplisit. Menurut mereka, pada masa sebelum ada pemerintah, jumlah kematian tahunan jauh lebih rendah. Pada waktu itu orang Muyu jauh lebih hati-hati untuk melakukan *bom* dan *mitim*, tetapi sekarang ketika pembunuhan balasan mau dilakukan, *awonatok* dilarang, namun pemerintah tidak mengambil tindakan terhadap mereka yang melakukan sihir, sihir itu telah menyebabkan banyak kematian. Orang Muyu menghendaki pejabat-pejabat mengambil tindakan keras, dan menembak mereka yang membunuh melalui sihir.

Jadi, meskipun pemerintah itu mendatangkan tata tertib, pendapat rakyat tentang sebab-sebab kematian hampir tidak berubah, dan orang yang mengalami ketidakadilan atau menderita kerugian masih selalu berhasrat untuk balas membunuh. Dan meskipun obat-obatan "Barat" telah tersebar luas, dan banyak orang Muyu minta pengobatan di rumah sakit, ini tidak berarti bahwa mereka telah mengubah pendapat tentang sebab-sebab kematian.

Pendapat mereka tentang sebab-sebab penyakit memang sedikit berubah. Kalau pengobatan di rumah sakit atau di klinik untuk pasien berhasil, mereka mungkin mengakui bahwa itu "penyakit". Akan tetapi, dalam hal ini pun mereka tidak mempunyai gambaran tentang penyakit. Sering terjadi bahwa orang sebelumnya menerapkan cara penyembuhan mereka sendiri (III.6), lalu menganggap itulah yang menyebabkan kesembuhan. Maka mereka menganggap pengobatan di rumah sakit atau di klinik sekadar berguna untuk menguatkan tubuh.



Kerja medis: rumah sakit di Mindiptana.

Kalau cara penyembuhan "Barat" tidak berhasil, dan si pasien meninggal, jelaslah bagi orang Muyu bahwa telah terjadi sihir, sebab melawan sihir obat-obatan dokter pun tidak ada gunanya. Orang-orang Kristen Muyu juga sependapat dengan ini. Oleh karena itu, pasien menghilang dari rumah sakit kalau keadaannya tidak bertambah baik. Mereka yakin bahwa penyakitnya disebabkan oleh sihir, dan bahwa pengobatan lebih lanjut tidak ada gunanya atau bahwa cara penyembuhan tradisional memberi harapan lebih besar. Menurut beberapa dokter dan misionaris, mereka itu begitu yakin bahwa telah terkena sihir sehingga mereka kehilangan gairah hidup.

Kini *awonatok* telah dilarang, kematian terutama dibalas dengan menggunakan sihir kalau penjahatnya tidak diketahui (I.6.2). Misalnya, kotoran tubuh, rambut, dan potongan kuku orang yang meninggal, dicampur dengan bahan-bahan yang menyengat dan menimbulkan sakit, lalu dimasukkan ke dalam mulut jenazah. Anggapannya ialah bahwa kalau tubuh itu nanti membusuk, si penjahat akan mati. Orang-orang Kristen juga mengerjakannya; ini memberi kepuasan kepada hasrat untuk balas dendam, tanpa mengganggu hubungan sosial. Informan-informan di Yibi menyatakan bahwa bentuk sihir ini menyebabkan banyak kematian, tetapi tidak ada tindakan terhadap praktek ini. Yang pertama-tama ialah karena memang tidak ada pengadilan, dan kedua, menurut pandangan "Barat" perbuatan itu tidak ditujukan terhadap seseorang secara khusus. Sihir yang berhubungan dengan pembalasan atas pencurian juga tidak menyebabkan orang mengadu kepada pemerintah.

Bahwa belum ada ketenteraman sejati dapat dipahami dari diskusi kita di atas tentang hukuman, tentang anggapan mengenai penyakit dan sebab-sebab kematian, tentang pentingnya karya kesehatan, dan tentang keinginan untuk balas dendam. Suasana saling curiga, ketakutan, dan kewaspadaan belum hilang. Ada rasa aman yang lebih besar dalam hubungan dengan pembalasan langsung dan terbuka. Akan tetapi, di lain pihak

barangkali ada ketidaktenteraman yang lebih besar karena orang Muyu merasa lebih terancam oleh sihir.

Suasana saling curiga dan ketakutan itu membahayakan stabilitas desa. Curiga-mencurigai maupun konflik terbuka itu dapat memecah belah desa yang terbentuk oleh orang-orang yang hidup bersama secara sukarela. Kalau ini terbendung oleh pengaruh pemerintah, orang-orang yang hidup di desa yang terkena mungkin akan pindah ke desa-desa di sekitarnya.

Dari desa-desa di Muyu tenggara, individu, keluarga, dan trah pindah ke daerah Fly. Di sini mereka hidup di daerah yang jarang-jarang dipatrol oleh pegawai pemerintah Belanda dan polisi, juga di daerah Australia, yang pada tahun 1940-an belum langsung di bawah pemerintahannya. Dalam tahun 1950-an perpindahan ke daerah Fly itu berkurang lantaran usaha Belanda yang makin diintensifkan, dan pendirian pemerintahan kolonial Australia di daerah tetangga itu.

Tiga trah pindah ke daerah Fly dari Metomka. Kelompok pertama agaknya pindah pada akhir tahun 1930-an karena adanya wabah di desa. Perpindahan kedua yang besar terjadi pada tahun 1948. Timbullah konflik dengan penduduk yang bermukim di daerah Fly di luar pengawasan pemerintah. Penduduk Metomka takut akan pembalasan mereka, dan sesudah mendengar bahwa penduduk daerah Fly menggunakan *um* (I.6.2), hampir semua penduduk melarikan diri. Sesudah beberapa lama, kebanyakan dari mereka kembali lagi. Ketakutan yang sama terhadap *um* menyebabkan seluruh desa Kamakbon pindah ke tempat lain, dan desanya diganti namanya menjadi Ketetput.

Pendaftaran penduduk di Kawangtet menunjukkan bahwa delapan keluarga dari Kanggim tinggal di sana. Alasan yang diberikan oleh kepala-kepala keluarga itu ialah

Istri telah dibunuh; suaminya dicurigai melakukan sihir. Ia kini mondok kepada iparnya.

Seorang laki-laki ingin kawin dengan saudara perempuan

istrinya. Ketika ditolak, ia merasa malu dan mondok kepada saudaranya.

- Karena tinggal lama di hutan, kepala desanya melaporkan dia kepada pemerintah dan ia dihukum. Ini membuatnya marah kepada kepala desa, dan ia pindah ke kerabat ibunya.
- Marah karena pencurian-pencurian di kebunnya, barangkali oleh anak-anak sekolah, orang itu pindah.
- Takut karena banyaknya kematian di Kanggim, seseorang pindah ke kerabat istrinya.
- Karena alasan yang sama, seorang laki-laki pindah ke tempat tinggal saudaranya.
- Salah seorang anak asuh dari orang yang alasannya baru saja diberikan. Ia baru saja kawin.
- Seseorang telah dibesarkan oleh orang dari Kawangtet.

Orang-orang itu anggota trah Jiptan, Mana, dan Kanggim, dari desa Kanggim. Penyelidikan lebih lanjut mengungkapkan bahwa tiga keluarga dari trah Jiptan tinggal di Yiptem, karena alasan banyaknya orang yang mati, dan sebuah konflik dengan seorang anggota trah mereka sendiri yang babi-babinya telah merusak kebun anggota-anggota lain dari trahnya, tetapi tidak mau membunuh babinya.

Tambahan lagi, sebuah keluarga trah yang sama tinggal di Woman, dan dua dari keluarganya di Jononggo. Keluarga di Woman itu alasannya sama dengan keluarga-keluarga di Yiptem. Dari keluarga-keluarga di Jononggo, salah satu memberi alasan ketakutan kepada banyaknya kematian di Kanggim. Kepala keluarga lainnya marah karena anggota lain dari trah Jiptan mencurigainya telah mencuri.

Meskipun Kanggim itu contoh yang ekstrim, tetapi memberi sedikit gambaran tentang konflik-konflik yang mungkin saja timbul di sebuah desa, atau bahkan di dalam trah, dan menambah adanya rasa saling curiga dan ketakutan.

Selama saya tinggal di Yibi, saya temukan bahwa penduduk di sana terus-menerus waspada dan hidup dalam ketakutan akan dipanah oleh penjahat-penjahat. Ketika pada tahun 1954 kepala desa dan mandor kembali dari Sorong, mereka mengaku telah melihat banyak jejak-jejak orang dengan maksud jahat, yang tentunya dari desa-desa di sekitar.

Antara kepala desa Yibi dan Kwemdubenen (kini Tembutkim) ada permusuhan tetap yang timbul karena kematian pada tahun 1946 dari ayah kepala desa yang terakhir di penjara Ninati. Kepala desa ini mencurigai bahwa rekannya dari Yibi itu telah terlibat dalam usaha menjebloskan ayahnya ke penjara, dan yang dicurigai masih takut akan pembalasan. Untuk membuktikan bahwa ia tidak salah, ia telah memberi kepada koleganya itu seekor anak babi (I.6.2). Sebelum bertolak ke Sorong, kepala desa Kwemdubenen telah menyembunyikan salah satu puntung rokok orang yang dipenjara itu, kemungkinan untuk digunakan dalam sihir, seperti yang dicurigakan oleh pihak yang dicurigai. Selama penelitian saya di Yibi, kepala desa Kwemdubenen sakit keras di Mindiptana. Menurut desas-desus ia memerintahkan bahwa kalau ia meninggal dunia, kerabatnya harus mengadakan pembalasan kepada kepala desa Yibi.

Menurut seorang bekas anggota polisi di Yibi, ada desas-desus bahwa orang-orang dari Kwemdubenen ingin membunuh enam orang tertentu — termasuk informan mantan polisi ini dan kepala desa. Dikatakan bahwa mereka sudah menunggu untuk menjebak. Oleh karena itu, kepala desa dan informan ini tidak berburu lagi.

Baru-baru ini guru desa bertemu dengan seseorang dari Kimki, yang ketika melihat guru itu, lari dengan memegang anak panah. Ini diyakini menunjukkan bahwa ia secara sembunyi-sembunyi telah menunggu untuk memanah seseorang. Ia katanya juga mempunyai alasan untuk marah kepada beberapa orang dari Yibi. Kepala desa dan mandor itu lalu pergi ke Kimki untuk

memperingatkan orang-orang di sana agar tidak berkeliaran di seputar desa mereka.

Dalam periode yang sama seorang anak sekolah mendengar percakapan dua orang dari Anggutbin. Pada waktu ada orang yang meninggal mereka minta sebagian dari warisannya, dan marah karena ditolak, mereka — menurut kata orang mau membunuh seorang anak atau wanita dari Yibi.

Juga dalam periode itulah beberapa wanita melaporkan bahwa telah melihat seseorang sedang lari keluar dari desa ketika mereka kembali ke desa. Tindakan lari itu menandakan ada maksud jahat. Sehari sesudah laporan ini, kepala desa menceritakan kepada saya bahwa dalam mimpi ia di kebunnya melihat batang kering melintang di jalan. Ini berarti ada penjahat di sekitarnya. Pengamatan lebih teliti memperlihatkan adanya orang laki-laki pendek dengan kulit *casado*¹ sedang bersembunyi. Kepala desa itu menembakkan anak panah kepadanya dan ia lari, melompat ke dalam sungai kecil. Si pemimpi menunggunya untuk muncul di seberang kali, tetapi ia tidak muncul-muncul, dan itulah akhir mimpinya. Sebuah batang kering yang diletakkan melintang di jalan dapat berarti bahwa akan ada orang yang dibunuh. Orang dengan kulit *casado* biasanya dipandang sebagai penjahat. Sangat boleh jadi mimpi itu ada hubungannya dengan perasaan kepala desa bahwa ia sedang terancam.

Kejadian-kejadian yang diceritakan di atas dapat memberi gambaran tentang situasi Yibi dalam periode yang singkat. Kita dapat beranggapan bahwa di seluruh daerah Muyu suasana seperti itu selalu ada, kadang-kadang kuat, kadang-kadang tidak.

Kelompok orang Muyu yang bekerja di Sorong lebih dari satu tahun berkata bahwa ketakutan mereka kepada sihir orang-orang tua merupakan salah satu alasan mengapa mereka masih enggan ke daerah Muyu. Mereka kenal seseorang yang meninggal tidak lama sesudah ia pulang ke sana. Menurut kepala desa Yibi, untuk orang-orang Muyu di Merauke pun, ketakutan ini adalah salah satu alasan untuk tidak kembali.

Akhirnya, seorang laki-laki yang tinggal di Sorong dan untuk beberapa bulan kembali di Yibi guna mengatur perkawinannya, dan sesudahnya akan kembali ke Sorong berkata kepada kami bahwa ia takut tinggal di desa. Ia pun takut kepada sihirnya orang-orang tua, dan hanya berani masuk ke hutan kalau tidak ada pilihan lain. Menurutny, orang-orang Muyu lain di Sorong sependapat dengan dia tentang kehidupan di daerah Muyu.

Anggota-anggota polisi Muyu pun sering takut mengambil tindakan terhadap para penjahat atau orang-orang yang melanggar peraturan. Kalau tidak takut akan kelangsungan hidupnya sendiri, mereka takut akan kelangsungan hidup kerabat dekat mereka. Ini khususnya kelihatan kalau mereka harus bertindak di desanya sendiri, atau di daerah sekitarnya. Sering mereka akan minta maaf dahulu kepada orang yang harus mereka tangkap, dengan mengatakan bahwa mereka bertindak atas perintah komandan atau pejabat pemerintah. Barangkali mereka akan menimpakan kesalahan kepada kawan-kawan mereka dari daerah lain atas tindakan-tindakan tertentu yang membawa akibat tidak menyenangkan atau menimbulkan penderitaan (misalnya pembongkaran rumah, menembak babi atau — dalam pertempuran bersenjata — terpaksa membunuh kerabat dekat). Sebaliknya, anggota-anggota polisi di daerah yang asing bagi mereka, perlu dikendalikan dengan ketat, sebab di sana mereka menganggap diri bebas dari pembalasan.

Keadaan aman dan tertib yang sejati tidak akan mungkin tercapai apabila anggapan tentang penyakit dan kematian tidak berubah, dan semangat besar untuk membalas digantikan oleh norma-norma lain.

4.3 Pemerintah sebagai Sasaran Pembalasan

Dokumen-dokumen arsip dan informasi menunjukkan terjadinya tiga serangan bersenjata yang terorganisir terhadap pemerintah atau polisi di daerah Muyu. Pada tahun 1942 seorang anggota

polisi dibunuh. Pada tahun 1945 ada usaha untuk secara mendadak menyerang pos di Ninati, dan pada tahun 1946 pos di Mindiptana diserang.

Polisi tersebut adalah orang asal Ambon, dibunuh di Ogemkapa oleh kepala desa. Penduduk Ogemkapa yang tidak terlibat dalam pembunuhan itu berkata bahwa target sebenarnya ialah *bestuursassistent*. Pembunuhnya, yang menghindari penangkapan hingga dibekuk tahun 1954, membenarkan hal ini. Ia berkata bahwa alasan pembunuhan itu ialah ketidakpuasannya karena diberlakukannya denda dan uang panjar dalam bentuk ot, perlakuan di penjara Ninati, dan kebrutalan polisi. Pemeriksaan atas tiga orang anggota polisi yang pada waktu itu berdinasi di Ninati menunjukkan bahwa alasan-alasan tersebut memang sah. Serangannya diatur oleh kepala desa Ogemkapa, dan sejumlah sesama penduduk desa dan banyak sekali orang Mandobo, termasuk kerabat kepala desa ikut ambil bagian. Tidak ada serangan semacam itu terhadap pejabat pemerintah atau polisi yang dilaporkan terjadi di desa-desa lain.

Pada tahun 1945 mandor di Ninati mengatur sebuah serangan terhadap desanya, dengan mengerahkan penduduk dari daerah di utara Yibi. Dalam perjalanan ke Ninati, mereka ingin melalui Yibi, tetapi penduduk di sana menolak memberi jalan dan memberi tahu patroli militer Australia yang kebetulan sedang berada di salah satu desa Ninggerum. Ketika para penyerang itu mendengar hal ini, dan melihat sikap mengancam dari penduduk Yibi, mereka mundur. Menurut salah seorang anggota polisi dari Ninati, katanya mandor itu mengatur serangan karena kepala desa dan istri mandor telah berselingkuh. Kepala desa itu dikenal sebagai anak emas pemerintah, dan tidak jelas apakah serangan itu hanya ditujukan kepadanya atau juga kepada pos polisi. Ada informasi yang mengatakan bahwa yang terakhir ini juga menjadi sasaran.

Pada akhir tahun 1946 kepala desa Mindiptana menyusun suatu serangan besar-besaran terhadap pos pemerintah di dekat

desanya. Para penyerang itu datang dari Jononggo, Wombaki, Kanggewot, dan dari permukiman-permukiman Mandobo. Kepala desa Upecetko menolak untuk menerima ajakannya.

Menurut kepala *onderafdeling* pada waktu itu, ada kira-kira 125 orang menyerang seorang guru, yang pada waktu itu tinggal di Kakuna, dan melihat semua penyerang itu lewat, memperkirakan jumlah mereka ada 300 orang. Pada malam hari yang ditentukan, para penyerang itu telah mengepung semua rumah orang asing. Dan ketika secara kebetulan gelagat mereka diketahui, begitu mendengar tembakan peringatan mereka melarikan diri.

Buku harian *bestuursassistent* menyebut alasan-alasan berikut: pertama, membunuh babi-babi di desa, dan berkaitan dengan ini — ketakutan bahwa ot akan ditarik dari peredaran; kedua, penggunaan pasung di penjara. Versi yang muncul kemudian mengatakan bahwa kepala desa itu marah karena anggota-anggota polisi telah menembak babi-babi jinak di kebunnya, dan karena para pejabat telah mengambil *atap* dan *gaba-gaba* (daun sagu dan batang pohon yang digunakan dalam konstruksi rumah) dari kebunnya tanpa izinnya. Para penyerang itu juga mengharapkan banyak jarahan di gudang pos itu, noken-noken besar telah dibawa untuk membawa barang-barang itu pulang.

Serangan-serangan seperti itu tidak merupakan perlawanan besar-besaran orang Muyu terhadap pemerintah; itu semua hanyalah tindakan pembalasan yang berhubungan dengan keluhan-keluhan pribadi.

5. Migrasi Orang Muyu dari Daerah Mereka

Tinjauan sejarah dalam Bab V memperlihatkan bahwa sejak kontak pertama dengan orang-orang asing, orang Muyu telah meninggalkan daerah mereka menuju Merauke, Muting, Tanah Merah, atau Ambon, dan kemudian Sorong, Hollandia (kini Jayapura), dan Port Moresby.

Sebelum tahun 1954, tidak banyak angka konkret dapat diperoleh tentang migrasi itu. Baru mulai tahun 1953 dan 1954 ada usaha untuk mengukur gejala itu, sebagian karena kekawatiran pemerintah tentang gerakan keselamatan di Merauke, dan karena keluhan misi dan pemerintah di daerah Muyu.

5.1 Data tentang Jumlah Orang Muyu di Luar Daerah Asal Mereka

Merauke

Pada akhir tahun 1954, 410 orang Muyu (umur 16 tahun ke atas) dari kira-kira 50 desa Muyu tinggal di desa Klalalima dekat Merauke. Kelompok ini termasuk 14 orang laki-laki dari desa-desa Ninggerum.

Hanya 35 orang dari mereka yang mempunyai istri di Merauke. Salah seorang dari mereka memiliki dua istri. Registrasi itu tidak menyebutkan berapa orang (masih) mempunyai istri yang tinggal di daerah Muyu. Menurut pengumuman pastor di Klalalima (12 Januari 1954) 14 dari 41 orang yang datang di sana dalam periode November 1953 hingga Januari 1954 itu telah kawin. Ini tidak mewakili kelompok seluruhnya, yang kebanyakan di antaranya dianggap belum kawin kalau mereka tidak mempunyai istri di Klalalima.

Komposisi kedua kelompok itu dan anak-anak mereka menurut umur¹¹ tercantum di tabel berikut:

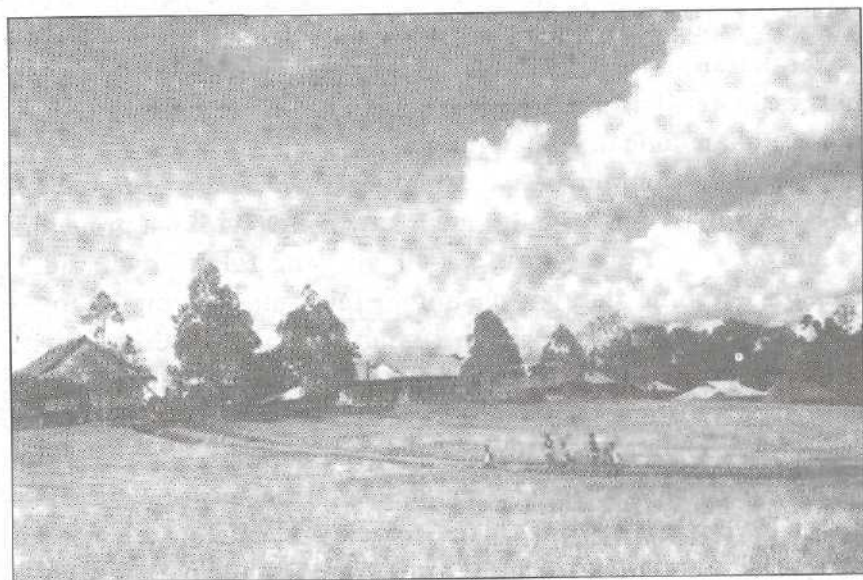
**Orang Muyu kawin di Merauke,
Istri dan Anak Mereka Menurut Umur**

Umur	Pria	Wanita	Umur	Anak		Anak angkat	
				Laki-laki	Gadis	Laki-laki	Gadis
16—20	2	11	0—5	10	14	1	1
21—25	18	14	5—10	12	4	3	2
26—30	7	7	10—15	-	3	1	1
31—35	4	2	15—20	-	-	-	3
36—40	2	1					
41—45	2	1					
Total	35	36	Total	22	21	5	7

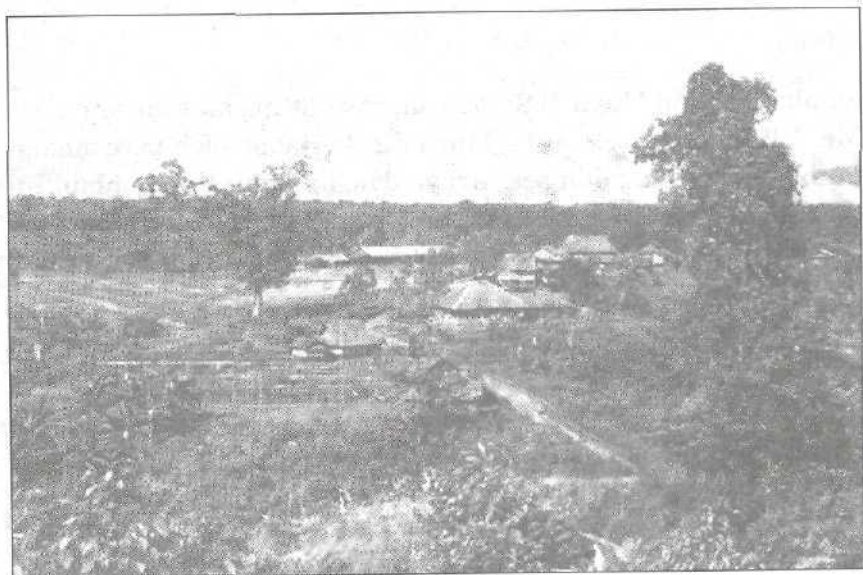
**Orang Muyu Tidak Kawin,
Wanita, Anak di Merauke Menurut Umur**

Umur	Pria	Wanita	Umur	Anak (Angkat)	
				Laki-Laki	Gadis
16—20	122	-	0—5	1	-
21—25	178	1	5—10	1	1
26—30	25	-	10—15	3	2
31—35	-	-	15—20	-	-
36—40	1	-			
41—45	1	-			
46—50	1	1			
Total	328	2	Total	5	3

Orang-orang pendatang itu tinggal di 95 rumah. Mereka yang berasal dari satu desa pada umumnya tinggal serumah, dan 43 rumah didiami seperti itu. 52 rumah yang lain didiami oleh orang-orang dari berbagai desa, tetapi biasanya dari desa yang berdekatan.



Rumah-rumah pejabat.



Mindiptana.

Meskipun data registrasi itu tidak menyebutkan hubungan kekerabatan, karena berbagai alasan tetaplah dapat dianggap bahwa kekerabatan itu memainkan peran terpenting dalam menentukan dengan siapa orang akan tinggal.

Jumlah penghuni setiap rumah bervariasi dari 1 sampai 13. Di rumah 19 pasangan yang sudah kawin juga terdapat pria yang belum kawin. Akan tetapi, pasangan yang telah kawin tidak tinggal bersama dengan pasangan lain; mereka mempunyai rumah sendiri-sendiri. Sebuah rumah seperti itu bahkan berisi delapan orang laki-laki yang belum kawin. Kebanyakan pria (278) beragama Kristen.

Di Merauke orang Muyu memegang peranan yang penting. Mereka merupakan tulang punggung kelompok pekerja di Departemen Perhubungan, Komunikasi dan Pembangunan, dan mereka sangat dihargai sebagai pembantu (rumah tangga). Ada yang bekerja sebagai wiraswasta, dan membawa sayuran, kayu, *gaba*, *atap*, daging, dan ikan ke pasar setempat.

Sorong

Jumlah pekerja Muyu di Sorong dapat dihitung atas dasar data 1 Mei 1956, ketika 289 orang Muyu dipekerjakan oleh perusahaan minyak, di Sorong dan sekitarnya dengan kontrak 18 bulan. Ini meliputi penduduk dari desa-desa Ninggerum, dan di bagian atas daerah Muyu, tetapi belum termasuk 76 orang Mandobo, yang juga di Sorong.

Ada pekerja-pekerja yang tetap tinggal sesudah kontraknya habis. Pada bulan Agustus 1953 ada 44 orang, yang tidak semua bekerja pada perusahaan minyak. Seorang di antaranya berstatus duda, seorang lagi meninggalkan istrinya di Upecetko pada tahun 1947. Yang lain-lainnya tidak kawin. Mereka bekerja sebagai berikut: 24 orang pada perusahaan minyak, 15 orang pada kontraktor swasta, 3 orang pegawai negeri 2 pada perorangan sebagai pembantu rumah tangga. Orang Muyu yang bekerja pada

perusahaan minyak mendapat kesempatan untuk cuti ke Merauke atau daerah Muyu sesudah tiga tahun.

Pada bulan Mei 1956, untuk pertama kalinya 100 orang pekerja disewa oleh organisasi pencari pekerja di Hollandia, dengan kontrak satu tahun. Seperti dalam hal pencarian tenaga kerja untuk Sorong, persediaan tenaga kerja jauh melebihi permintaan (*demand*).

Juga di Sorong, pekerja Muyu itu sangat dihargai. Mereka terbukti terampil untuk segala jenis pekerjaan, dan dapat ditemukan di lapangan kerja yang luas (sebagai mandor di anjungan minyak, sebagai pembantu rumah tangga, sebagai penjaga gudang, di pesta-pesta hutan, dan di kapal). NNGPM sebenarnya ingin menggunakan kelompok-kelompok Muyu yang lebih besar, dan menyuruh mereka menetap di Sorong atau di kota-kota minyak lain.

Mindiptana dan Tanah Merah

Mulai tahun 1954 program pembangunan pemerintah dan misi, dan proyek membuat kebun untuk percobaan pertanian, juga menarik sejumlah orang Muyu ke Mindiptana untuk kemudian menetap di sana secara permanen.

Kelompok ini didaftar pada permulaan tahun 1957. Ada 55 orang laki-laki dari 17 desa; 47 orang kawin dan membawa keluarga mereka, sehingga kelompok seluruhnya berjumlah 180 orang. Pada waktu itu Mindiptana mempunyai 216 penduduk asli. Kecuali kelompok Muyu itu, yang telah menetap di Mindiptana, selalu ada orang-orang Muyu lain yang bekerja selama beberapa minggu atau bulan sebagai tenaga lepas, misalnya sebagai pekerja bagian pemeliharaan.

Sebuah survei dari Inspektorat Tenaga Kerja mengenai distribusi pekerja pribumi di seluruh Nugini pada tanggal 30 Juli 1955 menyebutkan 174 pekerja pribumi di *onderafdeling* Muyu,

termasuk staf sekolah misi dan anggota polisi. Survei itu juga memperlihatkan bidang pekerjaan mereka:

Pemerintah dan polisi	58 (termasuk 28 anggota polisi)
Pendidikan dan dinas kesehatan	45
Pembangunan	60
Pegawai toko dan pembantu	11 (termasuk 10 wanita)

Menurut survei tersebut, 28 orang dari pekerja itu katanya berasal dari *onderafdeling* Boven Digul, tetapi lebih besar kemungkinannya mereka itu orang Mandobo dari *onderafdeling* Muyu sendiri. Seorang dari *onderafdeling* Genem, dan seorang lain lagi dari *onderafdeling* Merauke.

Untuk orang Muyu, tempat tujuan yang paling menarik ialah Merauke, Sorong, dan Mindiptana. Beberapa orang Muyu pindah ke daerah Australia, Daru, dan Port Moresby. Pejabat-pejabat pemerintah Australia berusaha mencegah ini, dengan tidak mencari tenaga kerja dari daerah Belanda.

Sejumlah orang Muyu juga menetap di Tanah Merah. Ada yang pernah menjalani hukuman di penjara setempat, dan karena takut terhadap pembalasan kalau kembali ke desa, maka mereka tetap tinggal di sana. Orang-orang lain datang untuk tinggal pada kerabat mereka, yang menjadi anggota polisi. Menurut Memorandum dari akhir tahun 1954, ada 53 orang anggota polisi di Tanah Merah, termasuk 21 orang Muyu, 8 orang Mappi, 7 orang Mandobo, dan 6 orang Jair. Orang Muyu yang tak diketahui jumlahnya tinggal di berbagai bagian dari Indonesia.

Survei Inspektorat Tenaga Kerja di atas menunjukkan bahwa orang Muyu itu sangat mobil dibandingkan dengan kelompok-kelompok etnis dari tempat-tempat lain di Nugini Selatan. Yang berikut adalah perkiraan untuk bulan Mei 1956, atas dasar angka-angka sebelumnya, tentang jumlah orang Muyu di luar *onderafdeling* Muyu, dan yang tidak tinggal di desa.

Merauke	± 400
Sorong	± 333
Hollandia	± 103
Tanah Merah	± 50
Lain kota, mis. Port Moresby	± 40
	————— +
	926 (7%)
Mindiptana	± 144
	————— +
	1070 (8%)

Jadi, 7% dari 13.650 orang¹², yang secara resmi dari *onderafdeling* itu sebenarnya tidak tinggal di sana. Orang-orangnya yang tinggal pun berganti-ganti, karena kira-kira 390 orang bekerja pada waktu tertentu berdasarkan kontrak.

5.2 Reaksi terhadap Migrasi

Di daerah Muyu muncul keberatan-keberatan terhadap migrasi, khususnya oleh misi, juga oleh pejabat pemerintah setempat dan oleh penduduk. Mereka berkeberatan terhadap migrasi ke Merauke yang tak terkendali dari kelompok-kelompok besar pemuda yang belum kawin, dan yang tidak berkeinginan untuk pulang. Ini menimbulkan banyak sekali masalah dalam masyarakat Muyu, meskipun tidak di setiap desa. Survei tentang pendatang di Merauke, dikelompokkan menurut asalnya, menunjukkan — seperti diharapkan — jumlah pendatang itu sangat bervariasi dari desa yang satu dengan desa yang lain. Masalah-masalah yang dikatakan timbul dari migrasi itu adalah sebagai berikut:

- Banyak wanita terpaksa tidak kawin di desa-desa. Mereka hanya dapat kawin sebagai istri kedua karena kurangnya "stok" pria;

- te Kalau karena migrasi itu banyak wanita tidak dapat kawin,
- ni atau kawin terlambat, ini dapat menurunkan jumlah penduduk, atau mempercepat penurunan yang sudah mulai;
- Kalau sebuah desa kekurangan jumlah murid yang diperlukan, subsidi untuk sekolahnya dapat dicabut;
- Di desa-desa yang tidak banyak orang muda tinggal, pekerjaan desa menjadi terlalu berat untuk orang yang sudah berumur;
- Karena kekurangan orang muda, kelangsungan hidup orang tua dapat terancam bahaya.

5.3 Sebab-Sebab Migrasi

Mobilitas orang Muyu itu berakar dalam kebudayaan tradisional mereka (lihat Bagian I). Bersama dengan para penangkap burung, orang Muyu berkelana ke Merauke dan daerah Muting. Dan ketika Tanah Merah didirikan, mereka juga mengunjungi kota itu. Melalui Tanah Merah mereka sampai ke Ambon dan pulau-pulau lain di Indonesia. Karena kontak dengan "Barat", mobilitas itu meluas dan menjangkau kemungkinan-kemungkinan baru.

Menurut hemat saya, mobilitas ini berhubungan dengan hasrat untuk melihat dan mengalami hal-hal baru. Bahkan dalam tahun 1950-an ada cerita-cerita di daerah Muyu tentang perjalanan dagang dengan tujuan-tujuan yang jauh, yang pada waktu itu disebut "zaman dahulu".

Cerita-cerita itu, dan cerita tentang perjalanan dagang dalam tahun 1950-an masih diceritakan dengan senang hati dan didengarkan dengan gembira, tetapi cerita-cerita tentang Tanah Merah, Merauke, dan Sorong menjadi lebih penting dan lebih banyak. Cerita-cerita itu menumbuhkan perhatian dan minat kepada dunia baru. Tidak hanya anak-anak muda, tetapi juga orang-orang berumur — ada yang berumur lima puluhan — ingin mengetahui seperti apa bekerja di kota besar itu. Mereka ingin melihat kehidupan dan pekerjaan orang asing. Seorang Muyu

yang sudah pernah ke Sorong berkata bahwa rekrutmen pekerja berikutnya akan membawanya ke Hollandia. Ia belum mengalami hidup di sana, ia belum merasakannya. Mereka ingin melihat sendiri barang-barang mengagumkan dan mengherankan yang menjadi bahan cerita di desa.

Orang laki-laki yang sudah kawin, dan telah membuat kebun yang baik, dapat pergi sampai satu setengah tahun. Istrinya dapat mengerjakan semua kegiatan ekonomi yang perlu untuk menopang keluarga. Seperti pada zaman dahulu, ini memberi kesempatan kepada para suami untuk mengadakan perjalanan.

Di antara pemuda-pemuda yang belum kawin banyak yang merasa tidak terikat lagi kepada desa asli mereka. Kecuali kalau ayah mereka meninggal, sehingga ia harus pulang mengurus keluarganya, tidak banyak alasan ekonomi yang dapat menahan mereka. Mereka sudah biasa mengurus diri sendiri dan mempunyai kebun sendiri. Babi-babi yang mereka miliki terutama dipelihara oleh kerabat wanita dari dalam atau luar keluarga inti. Kecuali itu, orang Muyu memang kawin agak terlambat. Keadaan ini menarik perhatian saya pada waktu penelitian. Orang Muyu menganggap perkembangan tubuh pemuda berumur 22 tahun itu belum memadai untuk kawin. Jadi, sesudah meninggalkan bangku sekolah pada usia 16 atau 17 tahun, ada masa relatif lama yang bebas dari ikatan sekolah atau perkawinan.

Dalam kelompok 328 pria yang umurnya tercatat dalam survei di atas, kira-kira terdapat 25 orang berumur 23 tahun atau lebih muda (angka-angka ini tidak tepat, sebab umur-umur tersebut hanya dikira-kira). Saya tidak mempunyai kesempatan untuk memeriksa umur kelompok yang dari Yibi: lima dari sepuluh orang adalah 23 tahun atau lebih muda. Angka-angka itu memberi gambaran tentang situasi pada waktu itu, dan berguna untuk menerangkan mengapa pada awal tahun 1954 begitu banyak orang muda di Klapalima itu hidup lajang.

Keadaan ini diperkuat lagi dengan fenomena pemuda-pemuda yang kesukaran mengumpulkan tukon. Jika ini menye-

babkan mereka meninggalkan gagasan untuk kawin, mereka pindah ke Merauke atau Sorong karena alasan itu. Mereka itu ialah para *kalitana* (lihat I.4). Sementara kalau orang-orang muda itu beremigrasi mungkin dengan alasan untuk memperoleh barang-barang, sebab sampai permulaan tahun 1954 kesempatan untuk mendapatkan barang "Barat" dan uang di Mindiptana dan Tanah Merah masih sangat kecil. Sesekali diperlukan buruh untuk pekerjaan *maintenance*, tetapi tidak ada kesempatan untuk pekerjaan teratur yang dibayar. Kecuali itu, sampai akhir tahun 1954 persediaan barang-barang "Barat" di kota-kota masih sangat sedikit.

Faktor-faktor itu jadi tidak sepenuhnya menerangkan mengapa begitu banyak orang laki-laki, yang cukup dewasa untuk kawin, tetap tinggal di Merauke atau tempat lain tanpa berusaha untuk kawin. Kesulitan untuk mengumpulkan tukon adalah sebagian dari keterangannya. Bagi dua orang Yibi yang tinggal di Merauke, kesukaran tukon itu tidak ada; kerabat dekatnya telah menyediakan tukon baginya. Namun, mereka belum memanfaatkan kesempatan itu. Tujuh orang lain, yang hanya sedikit atau sama sekali tidak memiliki barang untuk tukon, tidak berusaha untuk memperoleh barang-barang itu. Kerabat mereka di daerah Muyu dapat menjual kapak atau pisau untuk memperoleh *ot*, *inam*, dan barang-barang lain. Kepala desa Yibi bersedia membantu tiga orang kerabatnya dengan jalan demikian, seperti yang dituliskannya kepada mereka, tetapi mereka tidak menjawab. Kepala desa Kakuna mempunyai cerita senada tentang 16 orang laki-laki dari desanya, yang tinggal di Merauke dan Sorong.

Saya percaya bahwa fenomena adanya kelompok-kelompok besar yang hanya sedikit menunjukkan kecenderungan untuk kembali ke daerah Muyu dan kawin itu sebagian harus diterangkan karena mereka senang tinggal di kota. Seorang pemuda Muyu ingin membiasakan diri dengan kehidupan "Barat". Ia ingin sejajar dengan orang asing. Rumah orang Muyu di Klapalima dilengkapi dengan meja, bangku, dan banyak alat dapur. Dalam

berpakaian pun, orang Muyu ingin sejajar dengan *puanim*¹³. Satu perangkat pakaian sehari-hari tidak cukup, dan ia mempunyai pakaian khusus untuk ke gereja, kalau mungkin termasuk celana. Pakaian-pakaiannya dirawat dengan baik. Tempat-tempat jemuran telah ada di desa-desa Muyu. Uang "Barat" telah menggantikan uang kulit kerang, baik untuk dicari maupun untuk digunakan. Di kota selalu ada alasan baru bagi orang Muyu untuk memerlukan uang, untuk membeli barang, dan menjadi sama dengan *puanim*. Orang Muyu sendiri menyebut ini sebagai alasan untuk tinggal di luar daerah Muyu.

5.4 Pandangan Muyu tentang Migrasi

Pada bulan September 1953 saya menyelidiki situasi dan relasi-relasi yang saling berkaitan di permukiman-permukiman pekerja pribumi NNGPM. Salah satu tujuan saya ialah mengetahui sampai seberapa jauh orang Muyu, yang telah lebih dari setahun di Sorong, mau menetap di sana secara permanen. Ini ada hubungannya dengan rencana mengenai kemungkinan mengadakan transmigrasi orang Muyu ke Sorong.

Ketika dikemukakan kemungkinan untuk mendirikan desanya sendiri di dekat Sorong, mereka berkata bahwa mereka lebih suka kembali ke Muyu, atau ke Merauke. Di sana mereka telah mempunyai desanya sendiri, dan itu sudah cukuplah. Di samping itu, *atap* dan *gaba-gaba* akan sulit diperoleh di Sorong. Akan tetapi, ini bukan alasan terpenting sebab ketika dikatakan bahwa perusahaan minyak mungkin akan menyediakan bahan-bahan itu, sikap mereka tidak berubah.

Kebanyakan orang-orang itu ingin pulang ke Merauke atau ke daerah Muyu pada tahun berikutnya (1954). Namun, ada bermacam-macam keberatan untuk daerah tujuan yang terakhir ini. Di daerah asli mereka, tidak akan dapat diperoleh uang, dan walaupun mereka dapat memperolehnya, tidak ada toko untuk membelanjakannya. Meskipun begitu, cita-cita mereka ialah

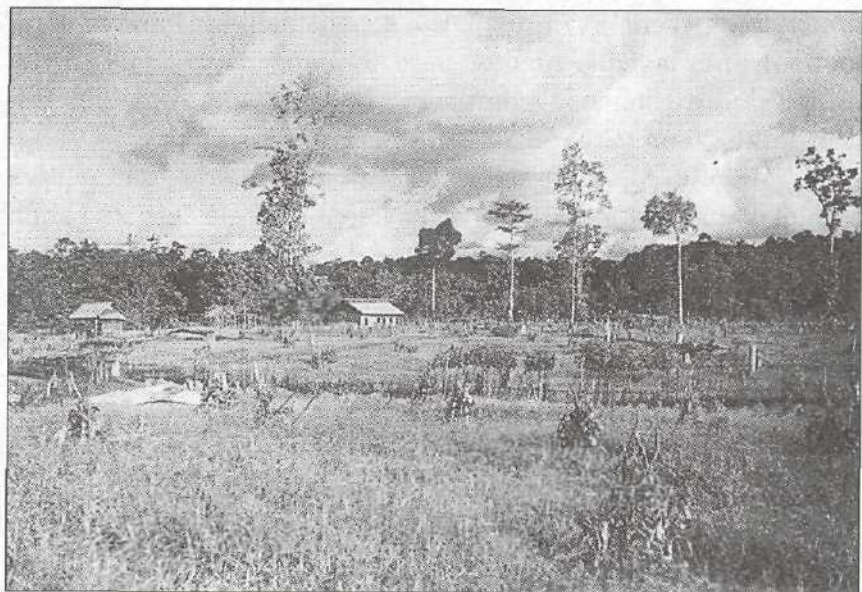
bekerja di daerah Muyu sendiri. Mereka ingin membantu membuka daerah mereka, begitu mereka telah mendapat cukup pengetahuan dan pengalaman di Sorong.

Salah satu keberatan yang mereka sebutkan kalau mereka langsung kembali ke daerah Muyu ialah digunakannya uang kulit kerang. *Ot* itu milik generasi tua yang masih menuntutnya sebagai bagian dari tukon, dan menolak uang pemerintah. Selama tidak ada yang dapat dibeli dengan uang baru di daerah Muyu karena tidak ada toko, uang kulit kerang harus tetap beredar.

Alasan ketiga untuk tetap di Sorong ialah ketakutan akan sihir kaum tua, *mau-mau*. Seorang bercerita kepada kami bahwa temannya, yang telah kembali ke daerah Muyu karena cuti, meninggal dunia dua bulan sesudah ia datang di sana, kabarnya karena sihir. Juga dikatakan bahwa ketakutan ini juga merupakan hambatan untuk membawa wanita ke Sorong, sebab kalau terjadi sesuatu kepada si istri, keluarganya mungkin berusaha mengadakan pembalasan. Pada umumnya mereka menginginkan agar situasi di daerah Muyu berubah, sehingga mereka akan dapat datang dan bekerja di sana.

Sikap mereka terhadap Klapalima di dekat Merauke berbeda sama sekali. Mereka menganggapnya sebagai desanya sendiri; di sini mereka merasa dapat menetap dan bekerja secara permanen. Dua hal yang mungkin merupakan faktor dari sikap mereka untuk menetap di Sorong ialah tidak adanya permulaan permukiman yang permanen, dan sukarnya hubungan antara Sorong dan daerah Muyu. Akan tetapi, ini bukan faktor yang terpenting.

Dalam pertemuan kepala-kepala desa pada tanggal 10 Mei 1954, kepala desa Kakuna atas nama rekan-rekannya di sana, mengemukakan: adalah bukan gagasan yang baik bahwa begitu banyak pemuda meninggalkan daerah Muyu untuk mengumpulkan barang. Ia menimpakan kesalahan migrasi itu kepada keterbelakangan orang Muyu, dan minta agar dibuka kesempatan kerja yang baik di daerah itu. Kepala-kepala desa itu juga mengeluh bahwa pemuda-pemuda yang tidak dapat pergi ke Merauke



Kebun percobaan.



Tanaman coklat di kebun percobaan di Mindiptana.

atau Sorong, menolak untuk patuh kepada mereka, karena mereka tidak puas lagi dengan desa mereka. Dengan alasan ini kepala desa Kakuna itu mohon agar daerah Muyu dibuka. Yang diperlukan ialah "lampu tekan untuk mengusir kegelapan". Orang-orang Muyu di Merauke telah terbiasa minum kopi, dan makan sambil duduk di atas bangku, maka kepala-kepala desa itu belum berani memanggil mereka pulang ke desa, jika itu semua belum mungkin. Dalam hubungan ini ia juga mohon kenaikan 100% upah buruh, menjadi 1 gulden sehari. (Pada waktu itu nilai tukarnya kira-kira 3,60 gulden untuk satu dolar).

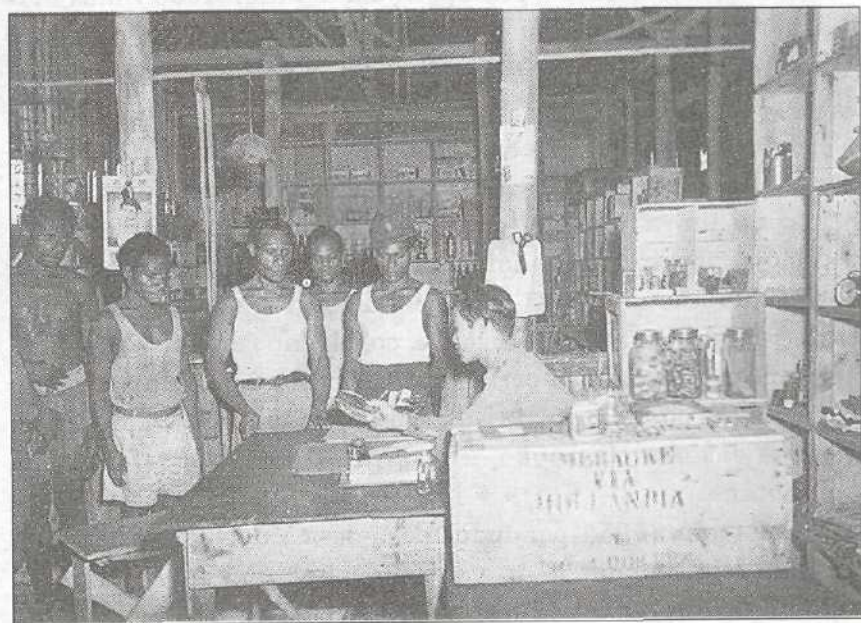
Pada tahun 1954, kepala desa Yibi menganjurkan agar orang Muyu di Merauke tinggal saja di sana, sebab mereka takut bahwa, kalau mereka kembali ke desa, lain-lain kelompok etnis akan maju terus, dan mereka (orang Muyu) akan kalah ketinggalan. Mereka bertahan di Merauke sehingga apabila daerah Muyu menjadi dewasa dan dibuka, dan sebuah kota dapat dibangun di sana, mereka dapat melakukan semua pekerjaan yang dibutuhkan, dan tidak ada anggota-anggota kelompok etnis lain yang dibutuhkan. Oleh karena itu, dikatakannya bahwa mereka sekarang bekerja sebagai pelaut, pandai besi, sopir, penjaga mesin, mekanik dan guru, dan mendalami keahlian mereka untuk keperluan di kemudian hari. Bahwa mereka untuk sementara tinggal lajang, tidak menjadi soal; terlebih dahulu mereka harus tahan dan kelak, apabila daerah Muyu telah dibuka, mereka akan kembali.

Alasan lain untuk tidak kembali dulu adalah karena begitu banyaknya orang yang meninggal di daerah Muyu. Mereka jadi takut hidup di sana. Nanti kalau daerah ini dibuka, semua praktek-praktek yang keliru dari nenek moyang akan lenyap, dan sejak itu orang Muyu akan hidup tenteram di daerah mereka sendiri. Mereka juga berpendapat bahwa *ot* nantinya tidak akan bisa menyaingi uang pemerintah, sekalipun anak babi, *ot* dan *inam* akan terus dipakai.

Ketika pada awal tahun 1954, diketahui oleh orang-orang Muyu di Merauke bahwa saya akan pergi ke daerah asal mereka,



"Jalan tembus" dari Mindiptana ke Woropko, dibangun oleh penduduk.



Toko Cina di Mindiptana tahun 1955.

seorang sopir Muyu mendekati saya dan bertanya apakah ia dapat ikut. Ia ingin membantu membuka daerah Muyu.

5.5 Sebuah Rencana Pembangunan untuk Daerah Muyu

Migrasi besar kaum muda ke kota-kota, dan keinginan mereka agar daerah Muyu dibuka, merupakan alasan untuk menyusun rencana pembangunan dan langkah pelaksanaannya. Pada tahun 1955 pemerintah dan Dinas Perluasan Pertanian (*Agricultural Extension Service*) mengumumkan di desa-desa bahwa pemerintah merencanakan untuk membagi-bagi bibit tanaman cokelat kepada orang Muyu, meskipun hasilnya kelihatannya tidak menentu. Pada waktu itu, persediaan bibit cokelat masih belum cukup untuk mulai pembagian.¹⁴ Akan tetapi, pada akhir tahun 1954 mereka mulai membuat kebun untuk percobaan pertanian. Karena berbagai alasan, pada permulaan tahun 1956 Dinas Perluasan Pertanian belum mulai membagi-bagi bibit tanaman kepada rakyat. Hasil tanaman di kebun percobaan masih belum dinilai.

Pembentukan *onderafdeling* Muyu bersamaan dengan permulaan propaganda untuk rencana pembangunan dan pelaksanaannya. Di Mindiptana, ibu kota yang baru, kegiatan pembangunan yang dimulai pada tahun 1954 dilanjutkan. Baik pemerintah maupun misi memerlukan segala macam bangunan baru (rumah-rumah, gereja, barak polisi, dan rumah sakit). Juga ada rencana untuk memperluas pemerintahan, misalnya dengan membangun pos (yang pada waktu itu menjadi kedudukan kepala distrik) di dekat Woropko, kira-kira 40 km di sebelah utara Mindiptana.

Pada tahun 1955, penduduk desa-desa Muyu dan Ninggerum membantu membuat jalan yang menghubungkan Mindiptana dengan Woropko. Pada akhir 1954 seorang pedagang Cina membuka toko di Mindiptana di mana orang Papua dapat membeli

banyak barang-barang yang mereka perlukan. Adanya lembaga-lembaga baru, kegiatan, dan informasi memberi perasaan kepada penduduk di *onderafdeling* Muyu bahwa pembukaan daerahnya telah dimulai.

5.6 Reaksi Lokal terhadap Pembukaan Daerah Muyu

Pembagian pertama bibit cokelat diterima baik oleh orang Muyu. Ketika mengetahui tujuannya kebanyakan penduduk desa secara sukarela bergotong royong membuat kebun. Ketika dijelaskan kepada seorang Muyu yang sudah berumur bahwa panen pertamanya masih bertahun-tahun lagi, dikatakannya bahwa itu tidak menjadi soal, sebab mungkin anak-anaknya yang akan mengenyam hasilnya. Ketika pembagian lebih lanjut dihentikan, orang-orang Muyu kecewa. Seorang misionaris kemudian berkata kepada saya bahwa kepala desa Kakuna bahkan ingin menghadap Gubernur.

Akan tetapi, dalam periode singkat ketika orang Muyu menerima bibit cokelat, atau mengira bahwa mereka akan menerimanya, dapat terlihat bahwa sesudah beberapa hari ada usaha keras, hanya sejumlah kecil yang setia kepada cita-cita. Periode-nya terlalu singkat untuk menarik kesimpulan yang dapat diandalkan, tetapi saya percaya bahwa di sini pun individualisme memainkan peranan.

Sementara itu, harapan bahwa daerah Muyu akan dibuka tetap ada, karena orang-orang Muyu melihat permulaannya dalam berbagai kegiatan baru.

Menurut seorang informan dari Kawangtet yang menetap di Mindiptana, banyak yang ingin kembali dari Sorong dan Merauke, tempat mereka bekerja untuk kelompok-kelompok etnis lain, tetapi di daerah mereka sendiri tidak ada kemajuan. Ia mengatakan bahwa mereka hanya tinggal di Sorong dan Merauke sampai mereka mempunyai cukup pakaian dan alat-alat dapur. Kemudian

mereka akan berhenti bekerja di sana, dan mengatakan kepada majikannya bahwa mereka bukannya tidak taat, melainkan ingin bekerja di daerah mereka sendiri. Lantas mereka akan datang di Mindiptana dan menetap di sana.

Akan tetapi, mereka punya anggapan bahwa pada waktu itu Mindiptana sudah akan mempunyai bioskop dan listrik; bahwa akan ada radio, mobil, dan traktor. Pendek kata, mereka mengharapkan adanya kegiatan dan sarana hiburan. Mengenai upah, mereka berharap bahwa *tuan-tuan* akan mengurusnya dengan baik.

Dalam konteks ini kelihatan bahwa orang Muyu sama sekali tidak menganggap Klupalima sebagai daerah mereka sendiri. Mereka hanya membantu penduduk Merauke. Dan katanya ada desas-desus bahwa dalam jangka waktu dua atau tiga tahun lagi semua orang Muyu di Merauke akan pulang ke daerah Muyu.

Seorang anggota polisi yang beberapa minggu sebelumnya pergi ke Merauke memperkuat hal ini. Pada waktu yang sama ada sedikit pertengkaran antara orang Muyu dan orang Indonesia lain yang tinggal di Klupalima. Anggota polisi itu berkata kepada kaum kerabatnya bahwa mereka sebaiknya pulang saja, karena akhirnya daerah Muyu kini pun sedang dibuka. Kecuali itu, mereka katanya sudah merencanakan untuk pulang. Ada yang hanya menunggu untuk membeli senjata berburu atau mesin jahit sebelum menetap di daerah Muyu.

Pada bulan Mei 1956 seorang Muyu kembali ke asalnya di Kawangtet dari Sorong, tempat ia bekerja selama 18 bulan. Ia mohon izin kepada kepala *onderafdeling* untuk membangun pesanggrahan di dekat Mindiptana, untuk menampung orang-orang Muyu yang ingin kembali dari Sorong. Mereka memintanya berbuat demikian, karena apabila mereka pulang, mereka tidak ingin lagi tinggal di desa mereka.

Seorang informan dari Tumutu juga menyebutkan seseorang dari desa itu yang telah bekerja beberapa tahun di Sorong, dan ingin kembali ke daerah Muyu segera setelah Mindiptana dan

Woropko menjadi *kota*. Dia kelak akan menetap di Mindiptana, atau di pinggir jalan. Ia tidak ingin lagi tinggal di desa, makan pisang dan keladi. Kecuali itu, katanya di desa-desa banyak terjadi kematian. Menurut informan itu, inilah semangat umum di antara orang Muyu di Sorong dan Merauke. Begitu Mindiptana dan Woropko menjadi *kota*, mereka semua akan pulang. Ia juga mengatakan kepada kami bahwa orang Muyu yang menetap di dekat Mindiptana juga tidak ingin kembali ke desa mereka. Katanya mereka akan tetap di Mindiptana, atau, apabila Woropko dibuka, mereka mungkin akan pergi ke sana dan tinggal di sana. Mereka ingin bekerja dan mendapat upah, yang tidak mungkin diperoleh di desa-desa mereka.

Anggota polisi di atas juga menceritakan bahwa para pekerja yang menetap di Mindiptana puas — sebagian karena ada listrik, radio, dan pesta-pesta. Desa-desa mereka sendiri mati, jadi tidak menjadi soal bahwa mereka kadang-kadang sukar membangun rumah mereka sendiri atau memperoleh pangan.

Orang-orang di dekat Mindiptana ini katanya punya cita-cita bahwa lewat pekerjaan, mereka membuka daerah mereka sendiri. Karena alasan inilah, katanya, mereka mau menerima upah yang lebih rendah daripada di Merauke dan Sorong. Informan ini juga berkata bahwa orang-orang Merauke dan Sorong, yang kadang-kadang kedengaran tidak puas dan membe-rontak itu, katanya diberi tahu bahwa upah tinggi tidak diperlukan, karena ini daerah mereka sendiri dan bahwa *tuan* sendiri bersusah payah untuk membuka daerah itu.

Ini menunjukkan bahwa orang-orang muda ingin hidup dalam masyarakat modern, seperti yang mereka gambarkan dari para *puanim*, yang mereka lihat di Sorong dan Merauke. Jadi, harapan mereka ditujukan pada pembukaan daerah Muyu lebih lanjut; mereka ingin membantu dan untuk itu mereka bersedia berkorban untuk sementara.

6. Uang Kulit Kerang dan Uang Pemerintah

6.1 Pandangan Pemerintah dan Misi atas *Ot*

Berita pertama yang saya temukan tentang pentingnya *ot* bagi orang Muyu ialah dalam buku harian bulan April 1937 dari *bestuursassistent* di Ninati. Dambaan mereka akan *ot* dilihat sebagai salah satu sebab mengapa orang Muyu tidak ingin pindah ke desa-desa yang resmi diakui. *Bestuursassistent* itu menulis bahwa *ot* itu merupakan kekayaan sebenarnya orang Muyu.

Dalam periode akhir 1941 hingga akhir 1942, *ot* mendapat perhatian lebih banyak dalam buku harian dan laporan pejabat-pejabat pemerintah. *Bestuursassistent* yang berkedudukan di Ninati pada waktu itu menggunakan arti pentingnya uang kulit kerang dalam kebudayaan Muyu itu untuk mencapai tujuan pemerintah. Ia memberlakukan denda dalam bentuk *ot* untuk penduduk yang tinggal di luar desa tanpa izin, dan untuk pembunuhan dan yang menyuruh membunuh, dan ia minta panjar dalam bentuk *ot* dari orang Muyu yang belum mendirikan atau menyelesaikan rumahnya di desa.

Pada tahun 1946 *ot* lagi-lagi mendapat perhatian dari pemerintah dan misi. Pada bulan Agustus 1946 kepala *onderafdeling* Boven Digul, *bestuursassistent* dan misionaris daerah Muyu memutuskan untuk memberlakukan denda *ot* bagi penduduk yang membiarkan babinya berkeliaran di desa. Polisi akan menembak babi itu, dan kalau si pemilik ingin memperolehnya kembali, ia harus membayar 10 *ot* untuk biaya pelurunya.

Kepala *onderafdeling* itu minta kepada Asisten-Residen Merauke untuk menyetujui peraturan itu, atas dasar bahwa dengan demikian babi-babi akan dicegah masuk ke desa, dan *ot* ditarik dari peredaran. Uang kulit kerang harus selekas mungkin lenyap dari peredaran, karena terkait dengan sihir, pembunuhan dan permusuhan pribadi, dan merintanginya masuknya uang pemerintah di daerah itu.

Permohonan itu memberi alasan kepada Asisten-Residen untuk meninjau masalah *ot* lebih mendalam. Ia menulis kepada kepala *onderafdeling* (871/30 dari tanggal 22 Maret 1947) bahwa laporan-laporan sebelumnya menunjukkan bahwa *ot* itu digunakan untuk membeli tembakau dan daging babi, dalam tukon, menyelesaikan perselisihan, dan menyewa pembunuh. Kelihatannya terlalu gegabah baginya untuk menarik *ot* dari peredaran, karena kemungkinan adanya akibat yang tidak baik, seperti membuat pemerintah tidak disenangi, deflasi *ot* yang masih ada, membuat pembayaran adat tidak mungkin dilakukan, dan kemungkinan bahwa orang akan berbondong-bondong pergi ke daerah tempat *ot* berasal (yang diperkirakan di muara Sungai Fly). Ia minta kepada kepala *onderafdeling* untuk meninjau hal ini lebih mendalam dan untuk minta pendapat misi. Ini menyebabkan misionaris menulis surat panjang lebar (No.7/BT/47) yang membeberkan keberatan misi terhadap *ot*.

Kalau *ot* itu hanya sekadar uang, sarana pembayaran yang ekuivalen dengan uang pemerintah, tidak akan ada keberatan. Akan tetapi, keadaannya tidak begitu. Karena *ot* itu terjalin erat dengan kehidupan pribadi dan sosial orang Muyu, misi memandang *ot* sebagai faktor terpenting yang merintangangi penerimaan kebudayaan yang ditawarkan dibawa kepada mereka. Dengan demikian misi harus dengan tegas berusaha mengurangi arti *ot*. Disebutkan kerugian-kerugian berikut yang ditimbulkan oleh *ot*.

- *Ot* ialah sarana pembayaran utama untuk menyewa pembunuh.
- Utang *ot* dapat mengakibatkan pembunuhan balasan, misalnya pada kematian orang yang berutang, kalau kerabat dekatnya, tidak mau membayar utangnya; tukon tidak dibayar (dalam hal ini yang akan menjadi korbannya ialah si suami, atau kerabat dekat suami, atau kerabat dekat si istri akan memaksa sang istri untuk membunuh anak yang lahir dari perkawinan itu).
- Pemilikan *ot* menyuburkan poligini.

- 1. Banyak pemuda tetap hidup lajang, karena tidak memiliki *ot* yang diperlukan dalam tukon. Untuk keperluan ini, mereka tidak memiliki banyak uang pemerintah dan barang-barang, tidak ada gunanya baginya.
- 2. Karena keadaan yang tidak menguntungkan di atas, banyak orang muda tidak lagi ingin bekerja.

Karena arti penting dari *ot*, dikatakan bahwa setiap orang berusaha mendapatkan *ot* sebanyak mungkin, sering dengan cara antisosial, misalnya dengan cara:

- 1. Kawin paksa;
- 2. Pemerasan, seperti tunangan palsu (kalau diputus, dituntut suatu denda); mengancam akan mengadu kepada pejabat yang berwajib, kecuali kalau dibayar uang ganti rugi; minta pembayaran dari guru Papua atas kematian seorang murid beberapa hari sesudah guru itu membawanya ke perayaan Natal bersama dengan anak-anak lain;
- 3. Menyewakan diri sebagai pembunuh;
- 4. Pemeliharaan babi: yang menyebabkan keluhan dari pemilik kebun kalau diadakan di dekat desa; ketidakhadiran di desa kalau dilakukan di luar desa; pembolosan anak-anak sekolah sebagai akibat dari yang terakhir ini; mengadakan pesta babi, yang sebaliknya menyebabkan ketidakhadiran di desa; pembolosan karena pesta babi itu sendiri.

Atas dasar keberatan-keberatan terhadap *ot* itu, misi berpendapat bahwa lembaga itu harus dihapus, dan mengajukan beberapa saran, sebagai berikut:

- 1. Sedikit demi sedikit menarik *ot* dari peredaran, dengan mengadakan denda, baik yang bersifat perorangan maupun kolektif, misalnya atas desa seluruhnya; menarik uang panjar yang tidak akan dikembalikan kalau syarat-syarat tertentu tidak dipenuhi; membayar tukon dalam *ot* kepada pemerintah, yang kemudian akan meneruskannya dalam

ekuivalen uang kepada kerabat mempelai perempuan (dalam konteks ini juga dianjurkan untuk menetapkan nilai tukon itu sebesar f30 dalam bentuk tunai ditambah f20 dalam bentuk barang, pada waktu ketika upah di Merauke rata-rata f0,50 untuk tenaga tak terdidik dan f5 untuk tenaga terdidik sehari; di Mindiptana upah itu masing-masing f0,75 dan f1 hingga f2.50); minta supaya pajak dibayar dengan *ot*; minta "pajak hiburan" dalam *ot* dari penyelenggara pesta babi.

- Suatu peraturan administratif yang minta agar semua *ot* diserahkan dengan imbalan f1 setiap *ot*.
- Menimbulkan inflasi *ot* dengan mendatangkannya dalam jumlah besar.

ii Meskipun korespondensi lebih lanjut tentang hal ini tidak saya ketahui, dapat dianggap bahwa Asisten-Residen tidak ingin untuk menghapus *ot*. Sebab dokumen-dokumen arsip tidak memperlihatkan tanda-tanda adanya tindakan pemerintah yang diambil untuk keperluan itu. Pada akhir tahun 1948 kepala *onderafdeling* yang sama memberlakukan denda *ot* (untuk ketidakhadiran di desa dan untuk pemeliharaan babi di desa). Akan tetapi, buku harian untuk Januari 1949 menunjukkan bahwa tujuannya bukan untuk menarik *ot* dari peredaran, melainkan untuk menjual *ot* yang terkumpul untuk mendapat gulden.

Dalam menentukan kebijakan pemerintah untuk tahun 1952, masalah *ot* diperbincangkan lagi. Dalam suratnya No. 354/II/1952 tertanggal 14 Maret 1952, kepala *onderafdeling* Boven Digul menulis kepada misi bahwa besarnya tukon kadang-kadang dipandang sebagai hambatan untuk perkembangan sistem perkawinan yang sehat. Tidak ada sikap khusus terhadap *ot* yang kelihatan di sini.

Dalam jawabannya tertanggal 4 Mei 1952, misi menghubungkan pembunuhan balasan, dan penyalahgunaan perkawinan, seperti kawin paksa, perkawinan poligini, dan perkawinan kanak-

kanak, dengan *ot*. Akan tetapi, surat itu tidak mengatakan apa-apa tentang kebaikan kalau menarik *ot* dari peredaran.

Dalam draf proposal kepala *onderafdeling* tentang kebijakan pemerintahan, yang disusun sesudah berkonsultasi dengan misi, *ot* dibicarakan secara lebih terinci. Dikemukakan bahwa "hampir semua pelanggaran dan penyalahgunaan di daerah itu dapat dilacak kembali [...] kepada *ot*; uang kulit kerang adalah alasan dan terdalam dari pembunuhan, sihir, poligami, perkawinan kanak-kanak, dan kawin paksa. *Ot* adalah pusat sistem seluruh kehidupan rakyat di daerah ini. Sebagai akibatnya, unit uang primitif ini, yang dari dirinya sendiri tidak mengandung sesuatu yang merugikan, telah menjadi salah satu faktor yang paling merusak di dalam masyarakat". Usul itu tidak menyebut ada baiknya untuk menarik *ot* dari peredaran.

Pada tahun 1954, tepat pada permulaan penelitian saya di daerah Muyu, kepala *onderafdeling* menyebut uang kulit kerang itu sebagai masalah administratif yang berhubungan dengan:

- Masalah tukon dalam mengatur perkawinan;
- Dalam konteks ini, kemungkinannya menyewa pembunuh;
- Merintanginya pemasukan uang pemerintah. Ayam dan babi dikatakan tidak dapat dibeli tanpa *ot*;
- Segala macam kompensasi, seperti putusnya pertunangan (pura-pura) dan kematian, yang sering punya alasan yang berbelit-belit.

Instruksi yang saya terima untuk penelitian etnologis yang akan saya lakukan pada tahun 1954 itu meliputi menilai "kemungkinannya untuk mematahkan dominasi uang kulit kerang". Ini didasarkan atas anggapan bahwa dominasi itu ada, dan di samping itu, tidak dikehendaki. Atas dasar penelitian saya, Gubernur memerintahkan agar tidak diadakan tindakan-tindakan khusus untuk mendesak uang kulit kerang, maupun untuk mempercepat pergantiannya dengan gulden (surat No. 19393/54/XIII tertanggal 17 Desember 1954).

Pada tahun 1955, dalam percakapan dengan pegawai-pegawai pemerintah, para misionaris yang bertugas di daerah Muyu memperlihatkan sikap bahwa mereka tidak akan menyetujui ditariknya uang kulit kerang dari peredaran. Mereka percaya bahwa sebagai komponen tukon, uang kulit kerang itu merupakan faktor untuk stabilitas perkawinan.

6.2 Pandangan Orang Muyu tentang *Ot* dan Uang Pemerintah

Meskipun nyatanya tidak pernah dicoba menarik *ot* dari peredaran, orang Muyu mempunyai beberapa alasan untuk menilai bahwa posisi *ot* dalam bahaya. *Bestuursassistent* yang memegang jabatan dari akhir 1941 hingga akhir 1942 memberlakukan denda dan menetapkan uang panjar dalam *ot* yang kemudian disimpan di kantor pemerintah di Ninati, dan dengan demikian menarik sejumlah *ot* yang tidak diketahui dari peredaran.

Ketidakpuasan umum tentang bahaya yang mengancam uang kulit kerang itu dinyatakan pada tahun 1954 dalam pemeriksaan di pengadilan dari pembunuhan yang terjadi pada tahun 1942, di mana korbannya ialah seorang anggota polisi administratif. Sebagai alasan pembunuhannya, si terdakwa menyebutkan ketidakpuasan di desanya, dan menurutnya juga di semua desa, yang disebabkan oleh kebijakan *bestuursassistent*. Keluhan khusus yang disebutnya ialah keadaan jelek di penjara Ninati, mengadakan denda dan uang panjar, dan tindakan kasar beberapa orang anggota polisi. Tiga orang saksi juga mengatakan di pengadilan bahwa ada ketidakpuasan umum tentang ditariknya banyak *ot* dari peredaran. Mereka itu adalah bekas anggota polisi administratif; dua dari mereka pernah berdinasi di kepolisian Sorong, dan yang ketiga masih anggota polisi di Mindiptana.

Di Kawangtet diduga ada hubungan langsung antara pembunuhan seorang anggota polisi dan pengumpulan denda.

Juga di Yibi salah satu keberatan yang disebut terhadap *bestuursassistent* itu ialah bahwa ia menyita dan mengumpulkan *ot*. Informan-informan ini mengatakan rakyat takut bahwa ia akan membuangnyanya semua. Mereka menambahkan bahwa *ot* itu tidak ada tempat asalnya.

Guru dari Mindiptana pada waktu pemeriksaan pengadilan, yang juga mengalami *bestuursassistent* itu menceritakan kepada pengadilan bahwa dalam periode itu ada penduduk desa, yang berusaha kabur ke daerah Fly karena takut bahwa *ot* akan ditarik dari peredaran. Seorang dari Metomka menceritakan pada saya hal yang sangat serupa, rakyat takut bahwa *ot* akan hilang. Juga di sini dikemukakan bahwa untuk *ot* tidak ada tempat asal, tidak ada pabriknya. Dari desa itu pun, katanya orang kabur ke daerah Fly.

Seorang informan dari Yibi mengatakan kepada saya bahwa dalam kunjungan vikaris apostolik ke daerah Muyu, saat bertemu dengan kepala-kepala desa, katanya mencoba agar orang Muyu meninggalkan *ot*. Saya menyebutkan ini di sini karena reaksi yang ditimbulkannya, dan yang dikutip dengan "pujian": mandor dari Ninati bertanya bagaimana mereka harus meninggalkan *ot*, sedangkan uang pemerintah masih belum cukup.

Cerita berikut yang semacam, juga terdengar di Yibi. Pada tahun 1952 seorang Muyu yang memegang peranan penting dalam partai politik Papua di Merauke mengunjungi daerah Muyu. Dengan tidak benar ia mengklaim diri "orang pemerintah" dan diberi kuasa untuk mengambil tindakan, misalnya dalam hubungan dengan tukon. Orang mempercayainya: ia kemudian mengatakan kepada penduduk bahwa sejak itu tukon tidak boleh diminta lebih dari 30 *ot* dan 4 *inam*. Permintaan lebih tinggi akan mendapat hukuman penjara. Menurut informan itu, orang Muyu di sepanjang Sungai Kao katanya menerimanya. Akan tetapi, di Yibi orang menolak "aturan" itu, dan berkata, "Kami tidak mengambil barang pemerintah, hanya barang-barang kami sendiri. Kami bersedia masuk penjara."

Beberapa *bestuursassistent* bertanya kepada orang Mju, khususnya kepala-kepala desa, apakah mungkin untuk meniadakan *ot*, atau mengurangi artinya. Pertanyaan ini, dan peristiwa-peristiwa yang telah digambarkan di atas menyebabkan orang Mju juga ikut memikirkannya.

Selama riset saya tahun 1954, saya coba mencari tahu apa yang ada di benak para penduduk tentang kemungkinan penghapusan *ot* atau mengurangi arti dan perannya. Untuk memancing reaksi mereka, saya berkata bahwa sejumlah orang muda Mju di Sorong ingin menghancurkan *ot*. Kesamaan reaksi mereka terhadap pendapat para orang muda itu mencolok sekali. Inilah reaksinya.

Kepala desa Mindiptana, kira-kira 45 tahun. *Bestuursassistent* dalam periode 1945—1949 bertanya apakah *ot* dapat ditiadakan. Orang-orang muda setuju, tetapi orang-orang berumur bertanya lantas bagaimana orang harus membayar tukon? Itu masih belum mungkin, sebab *kompeni masih jauh*, maksudnya ialah bahwa suplai uang dan barang-barang "Barat" masih belum mencukupi.

Mandor Imko, kira-kira 35 tahun: "Tidak, kita belum dapat meniadakan *ot*. Tukon harus dibayar dengan *ot*. Kalau ada cukup uang, kita dapat menggunakan kedua-duanya, dan menghapus barang-barang tukon lainnya. Akan tetapi, *ot* dan *inam* harus tetap, sebab itu tidak ada tempat asalnya".

Kepala desa Kanggewot, kira-kira 42 tahun: "Meniadakan *ot* itu tidak mungkin. Kecuali di sini sudah dibuka toko Cina, dan ada cukup uang, kecuali kita telah membangun rumah seperti rumah guru, dan ada cukup alat-alat dapur sehingga tidak perlu lagi ada api di dalam rumah — pada waktu itulah kita dapat meniadakan *ot*. Akan tetapi, sekarang di sini masih gelap, dan kita masih harus menggunakan *ot*". (Pada waktu itu toko Cina belum ada).

Kepala desa Yiptem, kira-kira 41 tahun: "Tidak mungkin meniadakan *ot*. Penduduk meninggalkan kapak batu ketika sudah cukup banyak kapak besi dan parang. Sampai sekarang, tidak

cukup uang pemerintah, dan kalau kita harus buang *ot* itu, lantas kita harus pakai apa? Meskipun demikian, *ot* itu dapat diganti sedikit demi sedikit. Kita bisa ikuti langkah kepala desa Kawangtet, kini babi sudah dijual sebagian dengan uang, sebagian dengan *ot*".

Kepala desa Kakuna, kira-kira 45 tahun: "*Ot* masih belum dapat dihapus, tetapi kami menganjurkan orang-orang berumur untuk menerima tukon setengahnya dalam bentuk *ot* dan setengahnya dalam bentuk uang.

Seorang muda dari Kawangtet, kira-kira 25 tahun: "Penduduk desa berkata, kalau cukup kemajuan di sini, kalau ada mobil, pesawat terbang, dan toko, kalau setiap orang dapat berpakaian dan makan enak, pendek kata, kalau kita telah menjadi seperti orang asing, maka kita juga dapat meninggalkan *ot*. Akan tetapi, sekarang masih belum ada apa-apa, dan kita ingin daging babi, jadi kita butuh *ot* untuk ditukarkan".

Kepala desa Kawangtet, kira-kira 43 tahun: "Pada waktunya uang akan menggantikan *ot*, seperti kapak besi dan parang menggantikan kapak batu. Sekarang sedang berganti ke arah itu. Di sana sini kita telah dengar orang berkata bahwa mereka sekali lagi masih mengumpulkan *ot*, untuk perkawinan anak laki-lakinya. Sesudah itu mereka akan menjual babi untuk uang, sehingga mereka dapat membeli pakaian dan barang-barang "Barat" lain". (Ia mendengar hal ini dari Kawangtet sampai Mindiptana).

Kepala desa dan mandor Yibi, masing-masing kira-kira 39 dan 31 tahun: "Tidak, *ot* masih belum dapat ditinggalkan. Lebih dahulu harus ada toko Cina di Ninati, yang juga akan membeli segala sesuatu dari mereka, seperti sagu, keladi, babi — dan dengan demikian memungkinkan mereka untuk membeli barang-barang di toko. *Wam* dan *yirip* tidak dicari lagi, tetapi *ot* dan *inam* tetap berharga, sebab dapat untuk membeli babi. Itu sebabnya mengapa orang tidak mau menerima uang pemerintah sebagai bagian dari tukon, itu tidak dapat untuk membeli babi. Orang-

orang berumur tidak mengerti uang, maka mereka segan menerimanya. Juga orang-orang di desa di mana tidak ada guru, tidak mau menerima uang. Mereka bertanya: Apa itu, daun pohon, atau kertas? Bahkan kalau orang Muyu yang telah terbiasa dengan uang menerangkan bahwa itu uang pemerintah yang dapat digunakan untuk membeli apa saja barang-barang di toko, mereka menolaknya. *Ot*, *inam*, dan babi tetap saling terkait. Barangkali anak-anak kita akan minta uang sebagai bagian dari tukon".

Mereka menambahkan bahwa dahulu mereka tidak banyak mendapat kesempatan memperoleh uang, karena segala macam jasa dibayar dengan tembakau, korek api, dan sebagainya. Mereka mengatakan bahwa mereka tidak dibayar dengan uang sampai tahun 1950. *Bestuursassistent* periode itu dari tahun 1946 hingga 1949 minta supaya mereka meniadakan *ot*. Penduduk desa menjawab bahwa itu belum mungkin, karena masih kekurangan uang pemerintah. Begitu uang cukup, *ot* dapat "turun" dan tetap "di bawah" uang.)

Dua orang dari Kawangtet, kira-kira 26 tahun: "Untuk tukon anak-anak kita, kita hanya akan minta uang". Seorang dari mereka, yang baru saja kawin: "Saya mengumpulkan *ot* untuk tukon saya, tetapi saya hanya akan berurusan dengan uang".

Seorang bekas katekis dari Metomka, kira-kira 29 tahun: *Ot* akan terhapus segera setelah cukup uang, persis seperti kapak batu ditinggalkan menyusul ada cukup banyak kapak besi. Sampai sekarang, *ot* belum dapat ditiadakan.

Akhirnya, seorang bekas anggota polisi di Yibi, kira-kira 32 tahun: "Sebenarnya, orang-orang muda itu sama sekali tidak peduli akan *ot*, tetapi orang-orang tua tidak mau pindah ke uang. Hanya kalau mereka harus membayar pajak, mereka akan mencari uang ke mana-mana, barangkali sampai berhari-hari. Orang muda hanya menabung *ot* kalau mereka masih harus membayar tukon. Uang dapat diperoleh dengan menjual sebagian babi untuk uang. Sementara ini masih belum cukup uang pemerintah

di daerah Muyu, yang juga akibat tidak adanya hasil pasar yang dapat dijual. Penduduk menginginkan adanya kota di sini, dengan pekerjaan untuk tukang kayu, penjaga mesin, dan seterusnya. Dengan begitu uang dapat beredar.”

Dalam penelitian saya pada tahun 1953, orang Muyu yang telah beberapa tahun bekerja di Sorong menyebut *ot* sebagai salah satu kesulitan yang dihadapi daerah Muyu. Uang kulit kerang ada di tangan generasi tua, yang tetap menuntutnya sebagai bagian dari tukon, dan menolak untuk menerima uang pemerintah. Orang-orang muda ingin menghancurkan *ot*, namun mereka menyadari bahwa karena kurangnya uang dan barang di daerah Muyu, penarikan *ot* dari peredaran masih harus ditangguhkan.

Dalam suratnya No.I/1/PZ/5647 tertanggal 6 Januari 1955, Residen Merauke menulis bahwa ia telah minta kepada kepala desa Klapalima bagaimana pendapatnya tentang *ot*. Jawaban kepadanya bahwa ia sendiri dan banyak orang asal daerah Muyu yang telah lama tinggal di Merauke pasti tidak lagi peduli memiliki *ot* atau tidak.

Menurut salah seorang dari orang-orang yang pada tahun 1955 atau awal 1956 menetap di Mindiptana, kelompok itu juga tidak mengingini *ot* lagi, karena bukan uang umum, tetapi hanya terdapat di daerah Muyu. Setiap orang dapat memperoleh uang, sedangkan *ot* hanya melulu untuk orang kaya. Kebanyakan orang-orang yang lain, membutuhkan *ot* sekali lagi, untuk kawin, tetapi sesudah itu mereka lebih suka menggunakan uang pemerintah. Kalau pemerintah memutuskan begitu, mereka akan meniadakan *ot*.

Juga di luar Mindiptana, katanya penduduk juga ingin ”menyisihkan *ot* ke pinggir”, namun kepala desa Mindiptana katanya menentang maksud ini. Ia ingin mempertahankan *ot* di samping uang. Orang Muyu yang baru menetap di Mindiptana itu menyalahkan penduduk lainnya karena tidak memberi contoh yang baik.

Seorang anggota polisi dari Warumgi mengatakan kepada kami, bahwa ketika seorang pegawai Dinas Penerangan, seorang Papua dari Biak, mengunjungi daerah Muyu pada bulan Maret 1956, diadakanlah malam pertemuan. Seorang tua setempat telah bertanya apa yang telah diputuskan tentang *ot*, dan anggota polisi itu mengatakan bahwa penggunaannya hampir saja dilarang, namun kepala desa Mindiptana berhasil mencegah hal ini (yang merupakan salah paham saja tentang apa yang tengah terjadi). Orang tua itu memuji-muji kepala desanya. "Sebab bagaimana kita dapat memperoleh uang di daerah tinggi ini? Apa yang harus saya minta kalau anak perempuan saya kawin?" Menurut anggota polisi, itu adalah pendapat umum orang berumur di daerah tinggi. Dikabarkan mereka itu berkata, "Kalau di Woropko telah didirikan pos pemerintah dan juga sebuah toko, maka kita akan dapat menghapus *ot*. Akan tetapi, Mindiptana itu terlalu jauh bagi kita."

Ketika toko koperasi dibuka di Mindiptana, salah seorang pemimpin Muyu yang telah menetap di sana berpidato dalam bahasa Muyu. Seperti diceritakan kemudian, pidato itu ditujukan kepada orang-orang tua "yang sampai sekarang tidak mempunyai gambaran sama sekali". Ia mendesak mereka agar memusatkan perhatian untuk mencari uang, dan tidak hanya melulu untuk mendapatkan *ot*. Pesta itu bukan pesta babi yang berpusat pada *ot*; ini koperasi, toko; yang penting di sini ialah uang. Mereka masih belum perlu meninggalkan barang-barang tukon mereka, tetapi mereka jangan menggantungkan diri kepadanya lagi. Segera sesudah ada cukup uang, kepala-kepala desa akan membahas apa yang harus dikerjakan dengan *ot*. *Ot*, dan barang-barang berharga lain, biasa menimbulkan banyak pertentangan. Sekarang ada "ibu Ratu Juliana" dan pemerintah, dan mereka akan memberi pimpinan kepada rakyat. Juga ditekankan bahwa kehidupan spiritual itu sangat penting. Pidato itu disertai dengan gambar Ibu Maria di atas karton, dan uang gulden dan *ot*.

Seperti kelihatan di atas, orang-orang muda cenderung menggantikan *ot* dengan uang pemerintah, khususnya yang tinggal di Sorong dan Merauke, dan sampai batas-batas tertentu juga mereka yang tinggal di Mindiptana. Mereka sadar bahwa belum cukup uang untuk menggantikan *ot*. Dan akhirnya ada kelompok orang-orang tua berumur yang masih erat berpegang pada *ot*.

6.3 Penyusupan Uang Pemerintah dalam Ekonomi Muyu

Untuk dapat diterima, uang pemerintah harus dikenal dengan baik, dipercaya dan dapat dipertukarkan dengan barang-barang yang dikehendaki.

Untuk mulai dengan yang terakhir, kita pertama-tama harus mengetahui orang Muyu itu ingin membeli apa dengan menggunakan uang pemerintah. Juga perlu mempunyai sedikit gambaran tentang pentingnya barang-barang itu bagi mereka.

Sejak awal permulaan kontak dengan orang asing, kapak besi, parang, dan pisau sangat digemari. Para pemburu burung dari luar menggunakan barang-barang tersebut untuk membayar burung cenderawasih yang ditangkap oleh orang Papua, bahkan pada waktu itu pun pakaian juga digunakan sebagai alat pembayaran (Memorandum militer dari Detasemen Penjagaan di Tanah Merah, tanggal 12 Agustus 1927). Orang Muyu dari Assike, yang pada awal tahun 1930-an sering datang untuk bekerja di Tanah Merah, dibayar dengan kapak, parang, tembakau dan pakaian — termasuk celana pendek dan singlet (Memorandum Militer 6 Januari 1933). Dokumen ini mengatakan: "Orang Papua itu dapat dianggap suka pamer, sebab ia merasa hebat ketika berjalan mondar-mandir dengan sepotong pakaian, dan mereka teristimewa menyukai pet dan topi". Dalam laporannya, seorang komandan patroli militer dari tanggal 23 Mei hingga 12 Juni 1935 menulis bahwa "berkat adanya misi, Ninati telah menjadi pusat perdagangan barter. Dari sejauh Ok Birim dan perbatasan koloni

Inggris, orang datang ke Ninati untuk mengadakan barter dan untuk bekerja, — dan menghilang ke permukiman mereka sesudah beberapa lama". Untuk makanan yang mereka bawa mereka diberi "kail ikan, dan sebangsanya".

Dalam laporannya untuk periode 19 Desember hingga 22 Februari 1945, kepala *onderafdeling* Boven Digul mencatat sesuatu tentang penghargaan orang Muyu untuk barang-barang tertentu. Daging dan ikan banyak dicari, seperti juga kail ikan dan korek api. Cermin kecil tidak begitu disenangi, dan orang jelas-jelas telah meninggalkan manik-manik. Yang disebut tembakau Jawa itu tidak disukai, tetapi laporan itu tidak banyak menyebutkan penggunaan barang-barang "Barat". Dalam penelitian saya pada tahun 1954 dan waktu saya kemudian tinggal di daerah Muyu, terbukti bahwa orang Muyu sangat menghargai barang-barang "Barat" dan secara aktif mencarinya.

Pakaian: Di kalangan orang-orang muda terlihat keinginan untuk berpakaian gaya "Barat". Kalau pakaiannya cukup, mereka memakai celana pendek untuk bekerja, dengan atau tanpa singlet setiap hari. Kalau pakaiannya tidak cukup, mereka berburu memakai koteka seperti biasa. Kalau mungkin mereka memakai celana panjang dan kemeja ke gereja. Menurut kepala desa Kawangtet, orang-orang berumur malu pergi ke gereja tanpa pakaian seperti itu.

Banyak wanita muda pergi ke gereja dengan memakai gaun atau sarung dan kebaya. Hanya sedikit wanita yang setiap hari memakai pakaian "Barat". Menurut mandor Tumutu, wanita-wanita itu lebih senang berbuat demikian, karena mereka malu memakai rok jerami. Akan tetapi, pakaian wanita masih belum banyak.

Sepatu: Pada kesempatan-kesempatan khusus, seperti kebaktian di gereja, orang Muyu suka memakai sepatu. Hanya sampai sejauh ini, cuma berlaku untuk pria, yang banyak di antaranya membawa sepatu dari Sorong. Dalam suatu pertemuan kepala-kepala desa pada bulan Januari 1956, diketengahkan

bahwa kepala-kepala desa itu ingin menerima sepatu dari pemerintah.

Peralatan: Kapak, parang, dan pisau digunakan oleh setiap orang laki-laki Muyu. Juga wanita memiliki kapak dan parang mereka sendiri, masing-masing sebuah.

Alat-alat dapur: Periuk, penggorengan, cerek, panci, dan ember masih agak langka, namun saya mendapat kesan bahwa pemakaiannya bertambah banyak. Meskipun makanan itu dimasak dengan cara tradisional, periuk dan panci semakin banyak digunakan untuk menanak nasi dan merebus sayuran. Air minum diambil dan disimpan di cerek, panci, dan ember.

Peralatan meja makan: Penggunaan piring dan cangkir sudah tersebar luas. Makanan yang sudah dimasak disajikan di atas piring kepada anggota rumah tangga atau kepada tamu. Di samping itu, untuk makanan "Barat" digunakan sendok.

Selimut dan kelambu: Barang-barang ini dibawa dari Sorong, sebagai jatah barang-barang itu kepada setiap pekerja. Permintaan akan barang-barang tersebut bertambah besar. Penggunaan alat-alat dapur, peralatan makan, selimut, dan kelambu itu juga ada hubungannya dengan keinginan kaum muda Muyu untuk membangun rumah mereka sendiri menurut model rumah guru desa. Di dalam rumah-rumah itu orang tidak tidur lagi di dekat api kecil, tetapi di kamar tidur tersendiri. Ini memerlukan selimut dan kelambu. Rumah seperti itu juga harus memiliki dapur seperti rumah para guru, dan ini memerlukan alat-alat yang cocok. Akan tetapi, dapurnya biasanya dilengkapi seperti di rumah tradisional, dengan tempat api di lantai, dan biasanya wanita dan anak-anak tidur di situ.

Makanan: Garam banyak dicari. Demikian juga ikan dan daging — kalengan, kering, atau diasinkan. Beras dihargai, tetapi tidak seperti makanan yang baru saja disebut. Margarin kalengan digunakan untuk menumis sayuran.

Macam-macam: Sabun, korek api, tembakau, dan kail ikan banyak dibeli. Sabun secara teratur digunakan untuk mencuci,

dan kalau mungkin juga untuk mandi. Tembakaunya dari jenis tembakau Jawa yang dipres menjadi lempengan, dan sangat digemari. Dalam patroli oleh pegawai-pegawai, tembakau dan kail ikan ditukarkan dengan makanan.

Kesukaan akan barang-barang "Barat" ini kelihatan dalam buku penjualan harian dari toko pemerintah selama periode toko itu dibuka untuk orang Muyu, sebelum pembukaan toko Cina di Mindiptana. Halaman berikut dari buku harian itu memberi gambaran.

Buku harian, toko Mindiptana, 16 Agustus 1954

- | | | | |
|----|-------------------------|----|-------------------------|
| 1) | 4 kilo beras | 4) | 1 celana panjang |
| | 3 kilo garam | | 2 singlet |
| | 2 pisau | | 2 kilo garam |
| | 1 bungkus tembakau shag | | 2 kaleng ikan makerel |
| | 2 kaleng ikan haring | | 1 bungkus tembakau shag |
| | 1 celana panjang | | 1 piring |
| | 10 dos korek api | | ikan asin |
| | 1 cermin | | f15 |
| | 1 batang sabun cuci | 5) | 2 batang sabun cuci |
| | f24,97 | | 1 piring |
| 2) | 1 celana panjang | | 1 bungkus tembakau shag |
| | 3 kaleng ikan makerel | | 4 kembang gula |
| | 3 dos korek api | | f4,98 |
| | f4,98 | 6) | 1 kapak |
| 3) | 4 kilo beras | | 15 kembang gula |
| | ¼ liter minyak kelapa | | 2 kaleng ikan makerel |
| | 2 kaleng makerel | | f9,80 |
| | 1 piring | 7) | 10 dos korek api |
| | 1 lempeng tembakau | | f0,60 |
| | f11,50 | | |

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 8) 1 kaleng ikan haring | 9) 2 kaleng ikan haring |
| f1,15 | ikan asin |
| | f5 |

Halaman buku harian itu menunjukkan apa yang dibeli oleh sembilan orang, dengan jumlah uang yang dikeluarkan, meskipun terbatasnya pilihan yang tersedia di toko berarti gambaran yang ditimbulkan itu tidak lengkap. Barang-barang dan makanan itu di samping langsung dimanfaatkan oleh pembeli di Sorong, Merauke, Tanah Merah, dan Mindiptana, juga kami temukan digunakan dalam perdagangan komersial yang ada, di dalam tukon, dan dalam barter antarkerabat.

Dalam laporan patrolinya untuk bulan September 1935, pejabat Kontrolir untuk Boven Digul mengatakan bahwa semua barang, seperti kapak, parang, dan perhiasan ditukar dengan kepingan-kepingan kulit kerang. Satu kapak berharga 2 *ot*.

Daftar harga barang-barang "Barat" yang dijual di pesta babi

Kapak-kapak	4-8 <i>ot</i> masing-masing
Parang Amerika	4 <i>ot</i> sebatang
Pisau	1 <i>ot</i> sebilah
Garam, per kilo	1 <i>ot</i>
Terasi, per kilo	1 gigi anjing
Korek api, per 10 dos	1 <i>ot</i>
Kail ikan	1 gigi anjing
Tali pancing	1 <i>ot</i> seikal
Cermin kecil	1 <i>ot</i>
Tembakau Jawa, per lempeng	1 gigi anjing
Manik-manik, per ikat panjang	1 <i>ot</i>
Sabun mandi, per potong	1 gigi anjing
Paku (panjang 15 cm untuk ujung anak panah)	1 <i>ot</i>

Sumber: Den Haan 1955: 189.



Selama perjalanan pengarang ke Lembah Valley (Gunung Ster) tahun 1955, seorang pemandu Muyu dari Tumutu (memakai topi dan kaos) ikut dalam kesempatan untuk menjual parang seharga 2 *ot* kepada penduduk.



Persetujuan itu belum selesai karena kualitas *ot* belum dapat diterima oleh pemandu Muyu. Di sini seorang laki-laki Sibil meletakkan *onya* di *jowotar*.

Juga diadakan perjalanan dagang untuk menjual barang-barang "Barat". Awal tahun 1954 empat orang dari Yibi pergi ke daerah Mandobo, dan menjual 7 kapak seharga 20 *ot* dan 5 *inam*, dan 3 parang seharga 4 *ot*. Dua kali mereka membeli daging babi, seharga 1 dan 2 *ot*. Untuk kerabat dekat (Sa(t) dan SuSi), dua orang dari yang mengadakan perjalanan itu membawa dua kapak untuk dijual. Salah seorang dari mereka baru saja kembali dari Sorong, tempat ia membeli kapak, parang, dan pisau yang kini dijualnya agar dapat mengumpulkan barang-barang untuk tukon.

Pada bulan Mei 1954, 11 orang dari Yibi pergi ke Amare, sebuah desa di daerah Australia, untuk menjual kapak, parang, dan pisau. Empat orang di antara mereka masih kanak-kanak dan ikut tanpa membawa barang apa-apa. Tiga kapak dijual dengan harga 2 *ot* dan 2 *inam*, 3 parang dengan harga 5 *ot*, dan 1 pisau seharga 1 *ot*. Mereka membayar 1 kapak dan 3 *ot* untuk seekor babi untuk dimakan. Sebulan sebelum rombongan ini pergi, dua orang di antara mereka datang dari Sorong dengan membawa kapak dan pisau yang hendak mereka jual.

Barang-barang "Barat" tidak hanya dijual kepada kerabat dan orang-orang lain di pesta babi dan dalam perjalanan dagang, tetapi juga kepada kerabat di desanya sendiri atau di desa-desa tetangga, yang untuk keperluan itu tidak perlu secara khusus diadakan perjalanan dagang.

Sekembalinya dari Sorong pada bulan April 1954, kepala desa Yibi telah menjual 4 kapak dan 1 parang dengan kredit, dan 1 kapak dengan tunai kepada seorang *taman* di Jemtan, seorang *amba* di Kobomtan, seorang *ate* di Inggembit, seorang *mbat* di Ninati, seorang *amba* di Kimki, dan seorang *mbat* dari Yibi. Seluruhnya berjumlah 31 *ot*. Dalam lingkungannya sendiri, seorang muda dari Yibi, yang kembali dari Sorong pada tahun 1951, telah menjual 2 kapak masing-masing seharga 1 *ot*, sebungkus korek api dengan harga 1 *ot*, sebotol garam dengan harga 1 *ot*, dan sebilah parang dengan harga 3 *ot*.

Barang-barang seperti itu tidak hanya dijual, tetapi juga diberikan sebagai hadiah kepada kerabat. Waktu kembali dari Sorong pada bulan April 1954, mandor Yibi memberi 9 kapak, 7 parang, dan 2 pisau kepada 17 keluarga dekat, termasuk 4 orang wanita, yang masing-masing mendapat sebilah parang. Kebanyakan dari mereka itu tinggal di Yibi, 2 orang di Kimki, 1 orang di Metemko, 1 orang di Amupkim, 1 orang di Tembutkim, dan 2 orang di Anggutbin. Sebilah parang diberikan sebagai imbalan untuk parang lain yang pernah diterima oleh mandor itu. Dikatakan tentang hadiah-hadiah yang lain bahwa itu kelak akan "diganti", sesudah si penerima sendiri pulang dari Sorong, atau (sebagian dari) seekor babi akan diberikan sebagai imbalan.

Jumlah barang yang dihadiahkan tergantung dari banyak faktor, termasuk sampai berapa banyak barang itu dapat diperoleh di Sorong, sampai berapa jauh ada keperluan mendesak untuk uang tunai, misalnya untuk tukon, dan mudahnya untuk menjual barang-barangnya. Pada tahun 1952 seorang pemuda yang belum kawin dari Yibi, yang mengumpulkan keperluan untuk tukon, membawa pulang dari Sorong barang-barang, yang digunakan atau dijualnya seperti rincian berikut ini:

- | | | |
|-------------------------|---|--|
| 5 kapak | : | 1 untuk diri sendiri, 4 dijual masing-masing 1 <i>ot</i> |
| 1 parang | : | dijual 2 <i>ot</i> |
| 3 pisau | : | 1 untuk diri sendiri, 2 dijual masing-masing 1 <i>ot</i> |
| 6 pak korek api | : | dibagi-bagi di antara keluarganya, dan di antara yang membantunya mengangkut barang-barang itu dari Sorong ke Yibi |
| 8 setel pakaian | : | untuk diri sendiri |
| 1 selimut dan 1 kelambu | : | sama |
| 1 pak kail ikan | : | sebagian untuk diri sendiri, sebagian dijual |

Orang ini mengemukakan bahwa pada waktu itu persediaan kapak dan parang di Sorong belum melimpah. Sebagian besar barang-barang ini adalah komponen tukon. Kapak dan parang menggantikan kapak batu. Akan tetapi, barang "Barat" apa pun yang dikehendaki oleh orang Muyu dapat diminta sebagai bagian dari tukon. Banyaknya atau jumlah, dan jenis barang, tergantung pada kebutuhan pihak yang akan menerima barang-barang itu, dan pada barang-barang yang dimiliki si pelamar atau mudahnya barang-barang itu dapat diperoleh.

Barang-barang yang oleh kepala desa Yibi harus diberikan untuk ketiga istrinya memberi gambaran yang baik tentang kemungkinan komposisi tukon. Dua istri yang pertama adalah bersaudara yang masing-masing dinikahnya pada atau sekitar tahun 1937 dan 1945. Ia mengawini istrinya yang ketiga pada tahun 1951, dan tidak membayar barang-barang "Barat" yang menjadi bagian dari tukonnya untuk si istri sampai ia kembali dari Sorong. Yang akan menerimanya ialah SiJa, yang minta ot lebih sedikit daripada yang dapat diperolehnya, tetapi tidak perlu mengembalikan sebagian daripadanya. Untuk komponen-komponen tukon lainnya, jumlah yang harus dibayar kembali ditandai dengan kurung.

Tukon yang Dibayar Oleh Kepala Desa Yibi

Istri I	Istri II	Istri III
66 <i>ot</i> (15 <i>ot</i> + 1babi)	78 <i>ot</i> (30 <i>ot</i>)	36 <i>ot</i>
6 <i>inam</i>	8 <i>inam</i> (1 babi + 6 <i>ot</i>)	6 <i>inam</i>
1 <i>wam</i>	1 <i>wam</i>	6 kapak
2 <i>yirip</i>	1 <i>tum</i>	4 parang
2 kapak	1 <i>yirip</i>	6 pak korek api
2 parang	2 kapak	1 botol minyak rambut
3 pisau	2 parang	1 gulung tembakau
2 pak korek api	1 gulung tembakau	2 cermin
2 ikat manik-manik	2 botol garam	1 selimut
1 gulung tembakau	3 pak korek api	2 buah elastik

Istri I	Istri II	Istri III
2 celana panjang 2 singlet		1 singlet 15 kaleng comed beef 15 kaleng ikan 1 sisir 1 botol garam 2 celana panjang

Di Kawangtet seorang laki-laki kira-kira berumur 25 tahun telah kawin selama satu tahun. Kakak laki-lakinya telah memberikan bagian tradisional dari tukonnya kepada kerabat istri laki-laki itu. Ia sendiri harus memberi barang-barang "Barat", dan ingin ke Sorong untuk mengumpulkannya. Yang telah disetujui ialah barang-barang berikut: 2 kapak, 2 parang, 2 pisau, 2 pak korek api, 1 periuk, 1 mangkuk besar, 1 sendok, dan 1 porok. Kakak laki-lakinya telah memberi satu pak korek api, dan sebilah pisau yang diterimanya *munop* (tanpa imbalan) dari kerabat ibunya di daerah Australia. Barang-barang tradisional yang diberikan ialah: 60 *ot*, 9 *inam*, 1 *yirip*, 1 *wam*, dan segulung tembakau.

Bekerja pada perusahaan minyak dengan kontrak 18 bulan adalah sumber paling penting untuk mendapatkan barang-barang. Untuk orang laki-laki di daerah Muyu ini kesempatan yang paling baik dari semuanya. Hanya sebagian kecil barang-barang merembes dari Merauke. Di Sorong kebanyakan pekerja berhasrat untuk lekas kembali ke daerah Muyu, maka mereka lebih tekun mengumpulkan barang-barang. Di samping itu, perusahaan menyediakan makan bagi mereka, sehingga mereka tidak menghabiskan uang dan waktu untuk mencari makan. Dan kalau sedang bekerja di ladang minyak, jauh dari kota, mereka tidak banyak mendapat kesempatan membelanjakan uang untuk barang-barang yang mereka butuhkan ataupun untuk foya-foya. Akan tetapi, kebanyakan orang Muyu di Merauke tidak berencana

cepat-cepat pulang, dan masih harus mengurus makannya sendiri. Mereka terus-menerus tergoda untuk membeli barang-barang yang tidak perlu untuk tukon, ataupun dijual dengan *ot*. Sering barang-barang yang dibawa pulang dari Sorong relatif banyak. Dengan mencari kepada siapa kepala desa Yibi telah menjual atau memberikan barang-barang, saya memperhitungkan bahwa ia telah membawa setidaknya-tidaknya 30 kapak, 24 parang, 15 kaleng ikan, dan 15 kaleng daging. Mandor desa itu membawa pulang setidaknya-tidaknya 3 pisau, 18 kapak, dan 11 parang. Akan tetapi, tidak setiap pekerja dari Sorong membawa begitu banyak. Awal 1956, sesudah tinggal 18 bulan di Sorong, seorang dari Kawangtet membawa pulang sebuah mesin jahit genjot.

Sejak tahun 1954 orang Muyu juga dapat memperoleh barang-barang di Mindiptana. Di sini, seperti di Merauke, mereka harus mengurus makannya sendiri, dan mereka berusaha sedapat mungkin untuk hidup dari hasil kebun yang baru saja mereka buka di dekat Mindiptana atau dari kebun di dekat desa-desa mereka sendiri.

Gejala yang menyertainya ialah naik-turunnya nilai *ot* seperti terlihat dari nilai tukarnya dengan barang-barang "Barat". Menurut orang Muyu menjadi semakin sulit untuk menjual barang-barang "Barat" untuk *ot*, sedangkan nilainya terhadap *ot* juga turun.

Besarnya persediaan yang dibawa dari Sorong oleh pekerja-pekerja yang pulang menimbulkan kejenuhan tertentu di daerah Muyu dan di daerah-daerah yang (masih) ada hubungannya. Dengan memasukkan berbagai barang dalam tukon, lebih banyak kapak dan barang-barang lain dapat terserap daripada yang dibutuhkan untuk keperluan sehari-hari. Tanda adanya situasi yang demikian itu ialah bahwa kepala desa dan mandor dari Yibi menghadiahkan banyak kapak kepada kerabat. Mandor juga menyatakan bahwa tidak ada permintaan lagi untuk kapak. Dalam perjalanan mereka ke Amare, seperti disebut di atas, kelompok dari Yibi itu tidak berhasil menjual semua kapak,

parang, dan pisau yang mereka bawa. Empat orang di antara mereka tidak menjual apa-apa dan oleh karenanya terpaksa membawa pulang 3 kapak, 5 pisau, dan sebungkus korek api. Ada barang-barang yang sama sekali tidak dapat dijual untuk ot.

Harga-harga yang disebut oleh Den Haan (1955: 189) telah jatuh. Selama penelitian saya sebuah kapak hanya terjual dengan harga 2—4 ot (Den Haan menyebut 4—8 ot). Dalam beberapa hal, karena alasan-alasan lain kedudukan si pembeli tidak begitu menguntungkan, kepala desa Yibi dapat menjual beberapa kapak dengan harga 5 atau 6 ot. Parang terjual untuk 2 atau 3 ot, pisau masih berharga 1 ot. Untuk sebungkus korek api, seikat manik-manik, tali pancing, 6 kail ikan, sebuah cermin (kira-kira 20 x 30 cm) atau sebuah singlet dengan satu celana, harganya tetap 1 ot (sama dengan Den Haan), tetapi barang-barang itu sudah jarang dapat dijual untuk ot. Dikatakan bahwa perangkat pakaian mungkin masih dapat dijual di daerah-daerah di mana belum didirikan desa-desa. Pada waktu penelitian saya, sebagai ganti manik-manik sering orang memakai pita dahi dengan manik-manik putih kecil-kecil, dan ini diimpor dari daerah Australia dengan harga 1 ot. Akan tetapi, ini pun sekarang tidak banyak dicari orang, karena sudah begitu banyak. Sabun (Den Haan 1 gigi anjing) tidak disukai lagi. Tembakau dijual per 2 atau 3 lempeng, masing-masing 1 ot. Gigi anjing tidak digunakan lagi sebagai uang. Paku dan terasi (lihat daftar harga Den Haan) tidak diperdagangkan lagi.

Meskipun harga untuk kapak dan parang itu telah jatuh, biasanya orang mempertahankan harga minimum 1 ot, alasannya yang biasa ialah "Saya telah bekerja membanting tulang untuk membeli kapak itu di Sorong".

Pembahasan sebelum ini menunjukkan sampai berapa jauh barang-barang "Barat" terserap ke dalam ekonomi Muyu. Namun, sampai seberapa jauh orang Muyu juga menyerap uang pemerintah? Kontrolir-kontrolir yang menjadi kepala di *onderafdeling* Boven Digul pada tahun 1946 dan 1954 kedua-duanya menge-

mukakan bahwa penyusupan uang ke daerah Muyu mendapat rintangan dari *ot*. Misalnya, Kontrolir yang terakhir menyatakan bahwa pegawai-pegawai dalam patroli mereka di daerah Muyu tidak dapat membeli ayam dan babi dengan uang pemerintah, meskipun orang Muyu tidak menolaknya. Untuk mengutip bagian dari laporan patroli dari kepala *onderafdeling* Boven Digul dari bulan Februari 1945: "Penerimaan dari kelompok-kelompok besar orang Muyu di Tanah Merah (dan lebih sedikit di Merauke), karena upah dibayar dengan uang, dan diadakannya meja bayar untuk kuli di Ninati, secara mengherankan menyebabkan uang kita dengan cepat diterima. Di samping garam, korek api, dan kail ikan (barang-barang yang karena harganya rendah tidak pernah dijual untuk uang) yang ditukar dengan makanan, orang di mana-mana, bahkan wanita-wanita tua, minta uang. Upah kuli hanya dibayar dengan uang. Mereka biasanya dapat — menghitung sampai sejumlah dua atau tiga gulden, berbeda dengan pengamatan Ir. (H.J.) De Wilde mengenai hal ini di dalam laporannya".

Akan tetapi, Kontrolir itu mengatakan bahwa uang yang mengalir masuk harus diimbangi dengan jumlah barang yang memadai — yang memang tidak demikian keadaannya. Yang dapat dibeli oleh pekerja itu hanya kornet beef kalengan, dan daging serta sayuran kalengan — meskipun untuk barang-barang itu ada pasarannya. Dengan tepat dihubungkannya penerimaan uang tersebut dengan kemungkinan membelanjakannya.

Baru pada akhir tahun 1954, ketika seorang pedagang Cina membuka toko di Mindiptana, uang pemerintah mulai dapat dibelanjakan secara lokal. Toko lama, milik pemerintah kurang sekali persediaan barangnya dan jam bukanya pun terbatas. Menyediakan barang di daerah Muyu memang selalu sukar, dan meskipun pada tahun 1954 dan 1955 keadaan menjadi lebih baik, tetap ada periode-periode kelangkaan barang lantaran masalah angkutan. Selama penelitian saya pada tahun 1954 banyak tanda-tanda bahwa uang pemerintah itu menduduki tempat yang

semakin penting dalam ekonomi Muyu, dan pada tahun 1955 saya lihat tanda itu menjadi semakin jelas. Menurut hemat saya ini menunjukkan bahwa begitu ada uang pemerintah cukup, orang Muyu tidak lagi akan menggunakan *ot*.

Dalam hubungan ini, bekerja di Sorong, Merauke, Tanah Merah, dan Mindiptana adalah penting sekali. Orang Muyu menerima upah mereka dalam bentuk uang, dan dapat membelanjakannya di toko-toko. Dengan demikian mereka menjadi terbiasa dengan uang untuk suatu ketika masuk di daerah Muyu. Khususnya Sorong, dan sejak pertengahan tahun 1954 juga Mindiptana, sangat penting dalam hal ini, karena komposisi kelompok pekerja itu terus-menerus berubah.

Untuk memahami penyusupan uang pemerintah ke dalam kebudayaan Muyu, adalah penting melihat turunnya penghargaan orang Muyu untuk barang-barang berharga bukan *ot* dan *inam*. Meskipun *ot* menduduki tempat yang khusus, dan memang terpenting, barang-barang itu saling terkait. Di Daerah Muyu, kapak batu telah kehilangan harganya sama sekali, dan dalam tukon tempatnya digantikan oleh kapak besi dan parang. Juga gigi anjing hampir lenyap sama sekali dari peredaran. Sebagai gantinya, uang pemerintah atau barang-barang digunakan untuk pembayaran kecil-kecil. Misalnya, di Kawangtet, ada orang yang menukar sekantong sagu yang biasanya berharga satu *ot*, dengan satu dos korek api dan seikat manik-manik. Bagian-bagian dari segulung tembakau, yang biasanya dijual untuk gigi anjing, sekarang dijual untuk uang. Dan kecuali di beberapa desa di utara, gigi anjing tidak lagi menjadi bagian dari tukon. Sebagai alasan mengapa tidak digunakan lagi, orang Muyu kadang-kadang mengemukakan bahwa untuk keperluan perhiasan sudah ada gantinya yakni manik-manik.

Barangkali yang berhubungan dengan ini ialah turunnya penghargaan untuk *yirip*, dan gigi anjing. Nilainya ditentukan oleh jumlah gigi-gigi yang besar. Sesudah tidak digunakan lagi sebagai uang kecil, turunnya permintaan akan *yirip* dapat

dipahami. Menurut informan-informan dari Yibi, *yirip* itu masih menjadi bagian dari tukon, tetapi tidak sebanyak dahulu.

Informan-informan ini dan seorang dari Kawangtset berkata bahwa permintaan akan *wam* juga berkurang, meskipun masih merupakan bagian dari tukon seperti *yirip*. Sebagai alasan berkurangnya penghargaan, mereka berkata bahwa berbeda dengan *ot* dan *inam*, tempat asalnya diketahui. Juga bahwa *wam* itu sering dibawa pulang dari pantai. Barang-barang seperti *tum*, *iwimutu* dan *awonbutak* sekarang jarang terdapat di dalam tukon.

Menurut hemat saya, hilangnya penghargaan terhadap barang-barang tersebut juga ada hubungannya dengan turunnya arti fungsionalnya. Penggunaannya sebagai perhiasan berkurang. Orang-orang muda tidak lagi memakai *tum* dan *iwimutu*. Perhiasan lain pun hanya dipakai kalau pesta. Namun, karena pesta-pesta itu makin jarang diadakan dan kurang penting, maka permintaan akan perhiasan juga berkurang.

Seperti jelas dari pendapat beberapa orang Muyu yang dikutip di atas, sebagian penduduk berpendapat bahwa bagaimanapun juga *ot* dan *inam* harus dipertahankan di samping uang pemerintah. Mereka berkata bahwa kedua benda itu tidak memiliki tempat asal, dan mereka melihat asal usul *ot* dalam hubungan mitologi. Di samping itu, mereka hampir tidak dapat membayangkan bahwa *ot* tidak akan diminta lagi sebagai bagian dari tukon, "sebab daging babi tidak dapat dibeli dengan uang" (Yibi).

Di lain pihak, karena *ot* itu termasuk dalam tukon justru karena kegunaannya sebagai uang (II.5.4), maka mungkin saja menggantinya total dengan uang pemerintah — kalau sudah cukup persediaannya — karena menjadi lebih menarik daripada *ot*. Ini akan tercapai kalau, di samping barang-barang "Barat", daging babi di desa-desa juga akan dijual untuk uang, sebab uang pemerintah akan lebih luwes daripada *ot*, yang juga dapat digantikannya dalam tukon. Akan tetapi, yang kita hadapi di sini ialah suatu saling keterkaitan, sebab kalau uang menjadi bagian

dari tukon, maka di desa-desa ini juga akan bertambah penjualan daging babi dan barang-barang lain untuk uang.

Di bawah akan saya sajikan beberapa contoh tentang penyusupan uang pemerintah dalam kebudayaan Muyu. Dan pertamanya saya harus mengemukakan pandangan-pandangan orang Papua tentang hubungan *ot* dengan uang pemerintah, sebab ini menunjukkan adanya kesediaan untuk menggunakan uang sebagai gantinya *ot*.

Pada tahun 1954 penduduk desa Kawangtet menceritakan kepada kami bahwa kepala desa mereka sedang menghabiskan simpanan *ot*-nya. Ia dahulu terkenal karena kekayaannya. Untuk menyebutkan beberapa contoh: ia membeli babi seharga 30 *ot*, dan menjualnya kepada pemerintah untuk uang. Dikatakan juga bahwa ia telah membeli babi-babi yang lalu dijualnya kepada guru desa; ia telah membantu 2 *yirip*, 1 *wam*, 1 *inam*, dan 2 *ot* untuk tukon sesama penduduk desa, dan minta pengganti berupa piring dan periuk. Pada tahun 1955 ia mengundurkan diri sebagai kepala desa, dan menjadi pembantu di kantor pemerintah setempat, dengan demikian merampungkan peralihannya ke dunia uang. Ini ada kaitan dengan keinginannya untuk hidup sepenuhnya sebagai *puanim*. Jadi, keinginan yang dikemukakannya pada tahun 1954, untuk memperoleh lampu tekan, menjadi kenyataan di tahun berikutnya. Satu-satunya keinginan akan menggunakan *ot* ialah untuk membayar utang-utangnya. Contoh dan gagasan-gagasannya telah mempengaruhi lingkungannya, seperti terbukti dari pendapat kepala desa Yiptem, yang dikutip di atas. Contoh-contoh lain menyusul berikut ini.

Selama tinggal di Kawangtet, saya mendengar bahwa seorang anak muda (bekas anggota polisi) ingin menjual anak babi seharga f10, dan ia tidak mau menerima *ot*. Seorang anggota polisi menawarkan seekor anak babi untuk 2 *ot* atau f10 (1954). Beberapa kali kepala desa menjual daging babi kepada saya untuk uang. Ketika digelar penyembelihan babi-babi, saya mendengar

keluhan orang beberapa kali: "Kalau saja ia mau menjual untuk uang, maka saya setidaknya-tidaknya juga dapat membeli sepotong daging".

Karena menggauli wanita yang tidak dikawininya, saudara laki-laki wanita itu minta 3 *inam*, 1 *yirip*, 1 *wam*, dan 12 *ot*. Kemudian sebagai gantinya ia minta f120 (Kawangtet, 1954). Sebagai tukon untuk anak perempuannya, seseorang minta kepada seorang anggota polisi 12 *ot* dan f30, atau f40 (Kawangtet, 1954).

Di Yibi tidak banyak daging babi dijual untuk uang. Dalam kunjungan saya yang pertama pada tahun 1954, saya diberi tahu bahwa sudah dua orang menjual daging babi untuk uang. Dalam kunjungan kemudian, kepala desa itu menawarkan sepaha babi seharga f10, dan juga menjual paha yang satunya kepada seorang penduduk desa dengan harga itu, dan seekor ayam kepada saya untuk f5. Kepala desa ini baru kembali dari Sorong dengan membawa banyak barang. Ia tidak menggunakannya untuk keperluan sendiri, tetapi menciptakan segala macam kebutuhan baru, yang tidak bisa tidak melibatkannya dalam peredaran uang pemerintah.

Seperti diceritakan kepada saya di Yiptem, babi sudah dijual di sana untuk gabungan setengah uang dan setengah *ot*. Orang-orang mengeluh di Mindiptana bahwa upah mereka begitu rendah sehingga sesudah membeli sesuatu di toko, tidak banyak sisa lagi untuk membeli daging babi (1950). Di Imko dan Kakuna anak babi dijual untuk f5 dan f10 (1945). Di Jononggo mandor sudah menjual tiga ekor babi setengahnya untuk uang, setengahnya untuk *ot*. Pada tahun 1956 guru desa mengatakan kepada kami bahwa di sana hanya babi liar yang dijual untuk uang, bukan babi peliharaan.

Dalam tahun 1954 dan 1955 kepala desa Woman menjual seekor babi besar untuk uang. Di desa itu seseorang harus minta tukon kepada seorang dari Merauke senilai f500, yang f200 akan dikembalikan (1954).

Seorang anggota polisi dari Kakuna juga berpiutang 30 *ot* sebagai bagian tukonnya. Saudara laki-laki tua dari istrinya menginginkan *ot*, tetapi saudara laki-laki mudanya, yang baru saja diangkat menjadi guru di daerah Muyu, menginginkan uang. Tercatat bahwa seorang anggota polisi yang berhak atas tukon seorang gadis di Yibi akan minta uang (1954). Tukon yang diminta untuk seorang gadis dari Mindiptana yang kawin dengan seorang Muyu yang bekerja di Merauke ialah f1.000, 60 *ot* (30 *ot* akan dikembalikan), 8 *inam*, 12 *yirip*, dan 1 *wam*. Meskipun sebagian dari uang itu akan dikembalikan, harga ini umumnya dianggap terlalu tinggi, sebab di samping jumlah uang yang sangat besar, jumlah *ot* masih diminta penuh (1955). Sebagian dari tukon yang diminta untuk anak perempuan kepala desa Woman ialah 42 *ot* (18 dikembalikan), dan f600 (setengahnya akan dikembalikan) (1956).

Untuk anak asuh kepala desa Mindiptana, jumlah yang disetujui ialah 24 *ot* dan f300. Dan hanya dua ekor babi yang akan diberikan kembali.

Pegawai-pegawai dalam patroli sering dimintai uang untuk sagu dan makanan lain yang ditawarkan kepada mereka. Untuk dua bungkus buah kenari, kepala desa Tumutu minta f2, yang akan digunakannya untuk membeli beras (1956).

Pada tahun 1955 di Mindiptana, sayuran sering ditawarkan untuk uang, sedangkan pada tahun 1954 para penjual biasanya minta tembakau, garam, kail ikan, dan sebangsanya. Sewaktu-waktu, ayam dan telur juga dijual untuk uang (1955).

Gejala-gejala ini membuktikan bahwa *ot* tidak sama sekali tak dapat digantikan, dan bahwa sekali orang Muyu terlibat dalam dunia keuangan pemerintah, mereka tidak lagi terpaku pada *ot*. Pembukaan toko di Mindiptana membangkitkan keinginan untuk uang. Fenomena ini, dan injeksi uang dari kegiatan pembangunan, menyebabkan penyusupan uang yang lebih gencar ke dalam kebudayaan Muyu. Kalau cukup lancar uang masuk ke daerah Muyu menurut saya itu akan dapat menggantikan *ot* sepenuhnya. Sebab dalam keadaan demikian keterkaitan uang

di dalam tukon dan daging babi akan semakin mendesak *ot* ke belakang. Sekali uang menjadi lebih penting daripada *ot*, pergantian akan semakin mulus.

Untuk memperhitungkan kapan pergantian itu akan rampung, harus diketahui berapa banyak *ot* dalam peredaran, berapa banyak uang yang diperlukan untuk menggantikannya, dan berapa besar arus uang yang masuk ke dalam ekonomi Muyu.

Kita hanya bisa berspekulasi tentang jumlah *ot* di daerah ini. Meskipun demikian, saya akan mencoba mengerjakannya, dengan maksud memberi sedikit gambaran tentang jumlah uang yang diperlukan untuk menggantikan *ot* secara total. Menurut Memorandum tahun 1956 ada 6.319 orang Muyu dewasa, dan kalau setiap orang Muyu di atas 18 tahun memiliki 5 *ot*, itu akan berarti 31.595 *ot* yang beredar di daerah Muyu.

Nilainya terhadap gulden hanya dapat diperkirakan dengan membandingkan nilai barang terhadap *ot* dan terhadap uang. Orang Muyu tidak langsung menilai *ot* dengan uang. Pisau yang bernilai f2,85 di toko ditukar dengan 1 *ot*. Ayam yang berharga 1 *ot* dijual untuk f5. Sepaha babi yang laku 1 *ot* ditawarkan kepada saya f10, sedangkan busur yang masing-masing dijual 1 *ot* dapat dibeli seharga f2. Jadi, nilai *ot* itu bervariasi antara f2 dan f5, dan jumlah total yang diperlukan untuk mengganti jumlah *ot* yang diperkirakan, akan berkisar antara f100.000 dan f150.000 (yaitu ekuivalen dengan U\$ 35,700 — U\$ 53,500 waktu itu).

Perhitungan ini tidak mengikutsertakan jumlah *ot* yang beredar di antara suku-suku bangsa tetangga, yang akan menaikkan jumlah yang diperlukan untuk pergantian. Sebaliknya, dapat diharapkan bahwa sekali uang telah menggantikan *ot* dalam jumlah yang besar, proses pergantian akan mendapat momentum dan semakin lancar — dan dengan demikian barangkali akan mengurangi jumlah uang yang dipertukarkan.

Akan tetapi, untuk mulai pergantian itu tidak hanya diperlukan sejumlah uang tertentu. Jumlah itu harus terus-

menerus ditambah, sebab secara terus-menerus uang itu terse-dot dari peredaran oleh transaksi komersial. Jadi, *ot* itu hanya dapat digantikan dengan adanya arus uang pemerintah yang tetap dan cukup ke daerah Mju, dan dengan memberi kesempatan kepada banyak orang untuk mengaksesnya.

Pertanyaan kita: seberapa banyak uang yang sebenarnya sampai di tangan rakyat di daerah Mju? Sampai pertengahan tahun 1954 sumber penghasilan terpenting ialah uang yang dibayarkan oleh perusahaan minyak kepada keluarga para pekerja Mju. Untuk paruh pertama dari tahun tersebut jumlah total setiap bulannya rata-rata f1.105 (untuk semua keluarga bersama-sama). Sumber pendapatan yang lain ialah penjualan sagu untuk f0,75 setiap 3 sampai 5 kilo; bekerja sebagai kuli pengangkut dengan upah f0,50 sehari; dan mengerjakan tugas pemeliharaan jalan dan pramuwisma untuk f0,50 sehari. Jelaslah bahwa jumlah bulanan yang diterima itu masih sangat kecil.

Sejak Mei 1954, meluasnya pekerjaan pembangunan menambah jumlah pendapatan uang itu menjadi rata-rata f3.055 sebulan untuk bulan Agustus dan September tahun itu, tidak termasuk gaji para anggota polisi dan guru.

Pada tahun 1955 misi dan pemerintah mengeluarkan f46.307 sebagai upah untuk tenaga pembangunan dan angkutan, dan untuk pembelian material dan makanan. Perusahaan minyak mengeluarkan kira-kira f12.000 untuk bantuan keluarga, sedangkan f54.602,62 dibayarkan sebagai gaji kepada anggota polisi, pegawai pemerintah dan dinas kesehatan, serta guru-guru. Dalam tahun 1956 jumlah itu hampir tidak berubah. Jumlah seluruhnya mendekati jumlah yang diperlukan untuk mengganti *ot*. Akan tetapi, karena sebagian besar daripadanya langsung dibelikan barang, dan hanya relatif sedikit orang Mju yang mempunyai pendapatan uang, tidak semua uang itu masuk ke peredaran, dan hanya masuk ke dalam bagian terbatas dari masyarakat Mju.

Di samping itu, jumlah yang tersebut pertama sebagian besar berasal dari sumber penghasilan yang tidak tetap. Kalau sesudah beberapa tahun kegiatan pembangunan itu berkurang, banyaknya pekerja di Mindiptana seperti "kelebihan stok," dan akan terjadi penurunan pembelian material bangunan (seperti kayu, *gaba-gaba*, dan *atap*).

Pada tahun 1955 f33.529,23 dikeluarkan sebagai gaji dan f5.090,75 untuk material, dengan jumlah total f38.619,98.

6.4 Perhatian Orang Muyu terhadap Uang

Akhirnya, penting untuk membahas perhatian orang Muyu terhadap hubungan antara *ot* dan uang. Pada tahun 1954 kepala desa Kawangtet berkata kepada saya bahwa sesudah pertemuan kepala-kepala desa, orang-orang tua selalu ingin tahu apakah yang telah diputuskan mengenai *ot*. Menurut dia, penduduk desa yang sudah berumur tidak setuju kalau saya diberi tahu tentang sejenis tertentu *bom* (sihir) di mana digunakan *inam* (I.6.2.), karena takut bahwa pemerintah lantas akan melarang penggunaan *inam* dan *ot*. Guru di Ninati berkata kepada saya bahwa di desa itu orang mengira bahwa penelitian saya ada hubungannya dengan kemungkinan ditariknya *ot* dari peredaran.

Reaksi terhadap sikap resmi *bestuursassistent* dalam tahun 1941—1942 menunjukkan adanya perhatian khusus terhadap *ot*. Di satu pihak ada kekhawatiran akan kehilangan *ot*, desa-desa berpenghuni penuh, dan hampir tidak ada pembolosan sekolah. Di lain pihak, orang berusaha pindah dari daerah yang berpeperintahan. Ini menunjukkan bahwa dalam kontak mereka dengan "Barat" orang Muyu mula-mula ingin tetap mendapatkan uang kulit kerang.

Penyusunan barang-barang dan uang "Barat", seperti digambarkan di bagian terdahulu bab ini, sedikit demi sedikit menggeser pusat perhatian mereka dari *ot* ke uang pemerintah, seperti akan terbukti dari pembahasan berikut. Pernyataan

beberapa orang Muyu yang dikutip di atas menunjukkan bahwa mereka terpancang pada masalah hubungan antara *ot* dan uang. Ketika pada akhir tahun 1956 toko koperasi dibuka, ketuanya dengan panjang-lebar membahas hubungan itu dalam pidatonya. Dan pada awal tahun 1956 seseorang bertanya kepada seorang petugas Dinas Penerangan tentang hal itu.

Hubungan uang—*ot* itu merupakan tema yang selalu kembali dalam pertemuan-pertemuan perkumpulan Pemuda Katolik. Dalam terbitan pertama majalah mereka, yang menerima sumbangan-sumbangan tulisan dari anak-anak muda itu, sebuah artikel panjang membahas masalah ini.

Perhatian ini ternyata juga menyangkut perhatian mereka akan besarnya upah. Baik di Mindiptana maupun di Merauke orang Muyu tidak puas tentang ini. Pada waktu itu, pekerja tak terlatih mendapat upah f0,75 sehari di Mindiptana dan f1,50 di Merauke. Pekerja terlatih mendapat f1 sampai f2,50 sehari di Mindipatana, dan sampai setinggi f4 atau 5 sehari di Merauke (pada waktu itu maksimum rata-ratanya ialah f1,25). Di Sorong upah lebih tinggi lagi. Di Mindiptana, orang Muyu dengan panjang-lebar membicarakan tentang perbedaan upah di berbagai kota itu. Mereka tidak peduli dengan rendahnya upah di Mindiptana karena itu daerah mereka sendiri dan mereka membantu pembangunannya.

Akan tetapi, perhatian terhadap uang itu terutama terbukti dalam gerakan keselamatan yang timbul di Merauke dan daerah Muyu pada tahun 1953 (lihat seksi berikut VIII.7).

Sesudah toko Cina dibuka di Mindiptana, orang Muyu mulai lebih menyukai uang daripada barang untuk upah tenaga atau penghasilan mereka. Untuk beberapa lama pada tahun 1955 misi membayar upah sedikit lebih rendah daripada pemerintah. Karena misi menyediakan makan, para pekerja itu sebenarnya menerima lebih banyak. Akan tetapi, pekerja itu memilih upah yang lebih tinggi tanpa makan. Berbeda dengan pada tahun 1954, tahun berikutnya mereka hanya menginginkan uang untuk

barang-barang yang mereka jual kepada pegawai di Mindiptana. Sesudah mereka berkesempatan untuk membelanjakan uang, mereka lebih suka menerima mentahnya saja (uang) daripada menerima barang pilihan orang lain.

Perhatian akan uang itu juga terbukti dari pernyataan-pernyataan orang Muyu yang menetap di dekat Mindiptana, bahwa mereka sejak itu hanya ingin berurusan dengan uang.

Dengan demikian untuk banyak orang muda Muyu dan sebagian orang Muyu berumur, pusat perhatian mereka bergeser dari memperoleh *ot* ke uang pemerintah, perhatian yang ada hubungannya dengan penghargaan mereka kepada barang-barang "Barat".

7. Gerakan Keselamatan

Pada tahun 1953 terbukti bahwa di antara orang Muyu di Klapa- lima dekat Merauke telah "berjangkit" suatu gerakan keselamatan. Hidup di luar daerah asal memang lebih terbuka untuk pengaruh-pengaruh asing, namun sebagai orang dari kebudayaan Muyu, mereka memiliki cara reaksi tersendiri dalam menghadapi dan memproses pengaruh-pengaruh itu. Justru karena itu penting dalam konteks ini untuk mempelajari gerakan keselamatan dalam kebudayaan Muyu di dekat Merauke. Di samping itu, pemahaman yang wajar akan gerakan itu ada baiknya, karena gerakan itu juga mempunyai pengikut-pengikut di daerah Muyu: dari tahun 1953 hingga awal tahun 1955 gerakan itu meluas ke bagian selatan daerah Muyu.

Kedua gerakan itu sedikit-banyak kandas karena campur tangan pemerintah. Pemimpin-pemimpin mereka dihukum karena "menyebarkan ajaran yang dapat menimbulkan keresahan penduduk, sedangkan sangat masuk akal untuk mencurigai bahwa ajaran-ajaran itu palsu" (Artikel 171 (2) dari Kitab Hukum Pidana).

7.1 Gerakan di Merauke

Pada akhir tahun 1953 kira-kira dua puluh orang penting Muyu, antara lain ketua cabang Merauke dari partai politik Papua, dan kepala desa permukiman orang Muyu, mohon wawancara dengan Residen Merauke. Mereka menyampaikan dokumen yang diketik sepanjang 13 halaman kepada Residen, disertai dengan penjelasan yang membingungkan pejabat tersebut. Dokumen itu terdiri atas sejumlah surat yang dialamatkan kepadanya, dan di samping itu, beberapa pernyataan dan pengumuman, semuanya bertanggal antara 6 dan 27 September 1953, tetapi segera menjadi jelas bagi Residen bahwa itu semua mengenai suatu gerakan keselamatan. Pemimpinnya seorang yang bernama Kuram, nama itu tidak banyak artinya. Residen itu mendapat kesan bahwa ia dalam keadaan kurang sadar (*exalted*). Tujuan kunjungan itu untuk memberi informasi lengkap kepada pemerintah tentang hal-hal yang mereka rahasiakan selama beberapa bulan.

Sifat dan perkembangan gerakan itu sedemikian rupa, sehingga pemerintah di Merauke merasa harus campur tangan. Kuram, pemimpinnya ditangkap dan dijatuhi hukuman penjara sembilan bulan. Putusan terdaftar No. 115/Cr/1953, 26 Oktober 1953 menunjukkan bahwa gagasan, penjelasan, dan ajaran yang tercantum di dalam dokumen yang disampaikan kepada residen itu adalah adaptasi dari gagasan-gagasan Kuram. Beberapa di antaranya ditulis dalam buku latihan tersendiri yang ditemukan dalam penyidikan polisi, dan disertakan sebagai bukti. Karena dokumen-dokumen yang disampaikan kepada Residen itu diketik, dan ketua perkumpulan politik Papua itu hadir dalam penyampaian, ia dan pembantu-pembantunya dapat dianggap memainkan peranan penting dalam menyusun bahasa dokumen-dokumen itu — sebab mereka memiliki mesin tulis dan mampu menggunakannya. Uraian tentang gerakan itu akan menunjukkan perbedaan-perbedaannya.

Sumber informasi ketiga tentang gerakan itu datang dari beberapa orang Muyu yang mengalaminya sendiri dari tangan

pertama. Misalnya, seorang guru dan tukang kayu yang berbuat demikian pada tahun 1953, sebagai murid dari sekolah misi di Merauke. Sekembali ke daerah Muyu pada bulan Agustus 1954, sesudah mereka menyelesaikan latihannya, mereka memberi saya informasi lebih lanjut. Akhirnya, saya menerima informasi dari seorang juru tulis Muyu di kantor pemerintah, yang tinggal di Merauke selama 6 bulan dari tahun 1954.

Menurut dokumen yang disampaikan kepada Residen, permulaan gerakan itu terjadi karena pengalaman Kuram pada bulan April 1943, ketika arwah yang bernama Nelih mengunjunginya, dan berjanji akan menunjukkan jalan ke arah kemajuan, pengetahuan, dan kekayaan untuk daerah dan penduduk di Nugini Selatan. "Allah Yang Mahakuasa Sendiri" yang akan mengadakan peraturan baru. Orang-orang Muyu yang ikut dalam gerakan itu akan belajar bagaimana menghubungi arwah orang mati, khususnya orang Amerika.

Menurut informan-informan itu, Kuram, ketika berjalan-jalan di Merauke pada suatu hari, kebetulan melewati sebuah kuburan Eropa pada tengah malam. Di sana ia menemukan sebuah dompet kecil yang berisi uang pemerintah, dan membawanya pulang ke Klapalima (permukiman yang berdekatan dengan Merauke tempat kebanyakan pendatang Muyu tinggal). Di rumah, dompet itu menggelembung sampai akhirnya sebesar karung beras.

Ini baru permulaan bagi peristiwa-peristiwa lain yang menyusul. Ketika Kuram sedang tidur arwah seorang yang sudah meninggal datang dan memasuki tubuhnya. Kuram merasa arwah itu merambat memasukinya dari jari-jari kakinya. Ia merasa hendak muntah, dan ketika ia membuka mulut, arwah itu mulai berbicara tentang penyelamatan yang akan datang, yang terutama berupa kesejahteraan material untuk orang Muyu, setara dengan kesejahteraan orang Eropa.

Menurut hemat saya, gagasan paling penting yang terkandung di dalam gerakan itu ialah kesejahteraan yang akan datang untuk semua orang Muyu. Gagasan ini berulang kali

kembali dalam berbagai bentuk. Surat tertanggal 6 September mengatakan bahwa setiap bangsa harus mengumpulkan uang dan mengirimnya ke Merauke. Kalau mungkin setiap bangsa dan setiap suku bangsa harus mengirim satu ton uang. Surat kedua dari tanggal yang sama, terutama mengenai antar-kelompok etnis di Merauke, dan minta kepada Residen agar mengatakan kepada bangsa-bangsa lain untuk datang ke Merauke, dan mengumpulkan segala jenis uang, yang kemudian seluruhnya akan dibagi-bagi oleh Allah Bapa, Yang Mahakuasa. Pemerintah Belanda juga diminta untuk mengatakan kepada bangsa-bangsa lain agar mengirim pabrik-pabrik uang, kemudian Allah akan mengurus segala-galanya dan menciptakan aturan-aturan hidup baru, termasuk tentang kekayaan.

Surat 14 September menjelaskan inti gerakannya: arwah yang diterima oleh Kuram akan menunjukkan jalan kemajuan, pengetahuan dan kekayaan untuk daerah dan rakyat di Nugini Selatan. Surat itu juga mengatakan bahwa mereka itu hanya orang yang bodoh "belum menerima, pengetahuan tentang ilmu kekayaan, dan sebagainya". Kini *tuan* harus mengurus sesamanya, mereka harus memimpin sesamanya dengan teladan, khususnya dalam hubungan dengan ilmu, yang seharusnya jangan mereka kuasai sendiri.

Surat tertanggal 19 September menggunakan pendekatan lain terhadap masalah kemiskinan yang mereka rasakan. Di dalamnya diumumkan ketetapan harga untuk semua dagangan di toko. Pertama-tama dikatakan bahwa harga semua barang tidak boleh lebih dari f5 dan harganya ditentukan. Ini mengenai pangan dan komoditas, misalnya beras f0,40 sekilo, gula f0,15 sekilo, minyak tanah f0,19 sebotol, ember cuci f1,13, rokok f0,13 sebatang, gunting rambut f0,25, semuanya 37 macam. Akan tetapi, harga barang-barang yang tidak disebut juga harus turun.

Surat tertanggal 20 September mengatakan bahwa wahyu baru dari Allah mengumumkan penghapusan pajak pendapatan, dan pengumpulan uang untuk keperluan sosial (di gereja?).

Pada tanggal 23 September penjelasan panjang-lebar lain ditulis kepada Residen, dan dua hal pertama yang ditetapkan oleh aturan baru itu ialah pembangunan pabrik uang dan gudang uang. Pada daftar selanjutnya disebut sederet pabrik dan mesin yang harus diperoleh: sebuah pabrik untuk matahari dan bulan; pabrik senjata dan gudangnya; sebuah pabrik dan gudang untuk peralatan; begitu juga untuk tekstil, mesin giling beras dan gudang beras; sebuah bulldoser, dan akhirnya sebuah pesawat terbang dengan hanggarnya. "Solusi-solusi" lain akan menyusul.

Pada tanggal 26 September disodorkan lagi sebuah daftar barang-barang yang harus diadakan, tetapi ini harus dikirim oleh negeri Belanda dan bangsa-bangsa lain: 1.000 senjata, sebuah kapal, sebuah pesawat terbang, mobil-mobil dan, sekali lagi, uang dan segala macam barang lain. Di samping itu, pemerintah harus menyediakan pangan, dan harus ada pembayaran gaji bulanan di kantor.

Perhatiannya terhadap uang, kemajuan material, terlihat dalam uraian para informan tentang cara lahirnya gerakan itu: Kuram menemukan dompet dengan uang. Mereka juga mengatakan bahwa menurut para pemimpinnya dia itu telah memiliki 10 juta gulden. Ia telah membawa 1 juta kepada kantor HPB (*Hoofd Plaatselijk Bestuur* = kepala pemerintahan setempat) di Merauke, dan 9 juta dimaksudkan untuk kantor HPB mereka sendiri.

Dengan suatu cara tertentu, informasi ini diperkuat oleh pengumuman tertanggal 20 Juni yang terdapat di antara surat-surat Kuram, dan dialamatkan kepada Ratu Nugini, yang disebut Ular Raja, dan yang diberi keterangan terinci lebih lanjut. Surat itu berisikan permohonan agar Ratu menyerahkan f9.000.000 kepada penjaga gudang uang Kuram, dan agar menyampaikan jumlah itu kepada dua orang di antara para pengikutnya. Ini dilaporkan kepada Residen dalam surat dengan tanggal yang sama, dan menambahkan bahwa itu ada hubungannya dengan kekurangan pangan, minuman, dan pakaian.

Di beberapa tempat, buku latihan Kuram berbicara tentang upah. Pada tanggal 1 Juni diputuskan bahwa sejak itu upah harus sebesar f5 sehari. Pada tanggal 6 Juni diminta kenaikan gaji anggota polisi menjadi f12 sehari. Dikemukakan bahwa anggota-anggota polisi itu telah bekerja lama, sejak Ninati didirikan, dan bahwa mereka bekerja membanting tulang dengan gaji kecil, dan tidak mendapat cukup makan dan minum. Pada hari yang sama dan dengan alasan yang sama diputuskan bahwa mulai saat itu juga serdadu akan mendapat gaji f12 sehari.

Perintah-perintah dan permohonan-permohonan itu menimbulkan gambaran kepada kita bahwa keselamatan itu akan terlaksana dalam masyarakat yang baru sama sekali. Barang-barang itu dimaksudkan untuk *kompeni* baru di Klapalima, yang akan memiliki serdadu-serdadu dan anggota polisi baru, yang akan dilengkapi dengan senjata baru yang sudah dipesan (surat tanggal 25 September). Kelihatannya pabrik-pabrik dan mesin-mesin yang terdaftar dalam surat 23 September itu juga dimaksudkan untuk masyarakat baru ini. Pada tanggal 22 September Kuram menerima wahyu dari Allah yang Mahakuasa bahwa pemerintah Belanda harus mengurus makan, minum, dan pakaian *kompeni* baru, yaitu penduduk Klapalima di dekat Merauke, dan penduduk Nugini Selatan, yang intinya tinggal di Klapalima. Pemerintah juga harus membangun sekolah dan gereja (surat tanggal 22 dan 23 September). Kuram sendiri yang akan menyediakan guru-guru (22 September) dari Amerika, sehingga dalam waktu tiga bulan anak-anak akan belajar berbicara bahasa Amerika (23 September). Tidak jelas apakah istilah "guru" itu menunjuk arwah, karena surat-surat itu menunjukkan bahwa arwah itu "guru".

Informan-informan tersebut menceritakan kepada saya bahwa arwah yang mengunjungi Kuram itu telah berjanji bahwa segera sebuah kota besar akan lahir di Klapalima dalam sekejap mata, "lengkap" dengan pabrik uang, kantor HPB, sebuah kapal, banyak toko, dan mobil untuk setiap orang. Di kota yang baru itu

mereka akan memiliki gubernur, residen dan HPB sendiri, dokter dan uskup mereka sendiri, penerbang dan angkatan lautnya sendiri, guru-guru mereka sendiri, dan *baba* (Cina pemilik toko); segala sesuatu akan tersedia di sana. Kuram sebagai gubernur akan duduk di atas kursi emas yang tinggi, dan akan memandang ke bawah kepada kawulanya. Setiap orang Muyu akan menjadi *tuan* dan tidak perlu bekerja dengan membanting tulang. Pangan akan melimpah dan orang tidak akan mati lagi. Sebaliknya, mereka yang mati, akan mati untuk selama setengah jam, lalu dokter pribadinya akan memberi perintah untuk "bangkit" dan sembuh, orang akan bangkit dari alam mati.

Semua pemuda yang belum kawin di Klupalima telah saling setuju untuk tidak lagi mengganggu para *nona* (gadis), dan tidak kawin dengan gadis Muyu, sebab kalau demikian para arwah akan pergi. Sekali keadaan baru itu tercipta, mereka akan mendapat wanita-wanita cantik dengan tubuh besar yang bagus, yaitu wanita Amerika dan Australia. Inilah yang harus mereka nanti-nantikan, kegagalan dalam menjalankan pantang ini akan merugikan mereka.

Dalam negara yang ideal itu tidak akan ada diskriminasi perlakuan terhadap berbagai kelompok etnis yang ada. Gagasan ini juga dinyatakan dalam keinginan bahwa kelompok etnis yang dianggap rewel harus pergi.

Keinginan seperti itu sudah dinyatakan dalam surat-surat tanggal 6 September. Pemerintah diminta untuk mengadakan peraturan, guna menghilangkan semua "kotoran" dari berbagai jenis yang mengganggu kehidupan penduduk pribumi. Maka mereka minta agar orang-orang Indonesia dikirim pulang. Lebih-lebih orang Indo-Eropa harus pergi, dan mencari tempat mereka sendiri. Mereka tidak lagi menghendaki adanya perkawinan campuran antara orang-orang pribumi dengan kelompok etnis lain. Hanya pemerintah Belanda, orang Belanda totok harus tetap tinggal, karena dikehendaki adanya persatuan lengkap dengan mereka.

Kemudian bahasa yang keras itu sedikit dikurangi dengan mengatakan bahwa orang Indonesia dan Cina yang ingin tetap tinggal dapat saja, tetapi tidak boleh lagi berbuat semau-maunya. Meskipun demikian, mereka tetap mendesak pemerintah untuk mengusahakan kepergian mereka, sehingga penduduk pribumi mendapat lapangan yang bersih, dan pemerintah dapat mengusahakan kemajuan. Sebuah pengumuman tertanggal 16 September mengulangi ini dan mendaftar orang-orang Indonesia dari berbagai bagian kepulauan: orang Jawa, Kei, Timor, Buton, orang-orang dari Binongko, Tanimbar, Ambon, Makasar, dan Manado, dan juga orang Cina. Akan tetapi, orang-orang Indo-Eropa sama sekali tidak diperbolehkan tinggal (20 September 1953).

Menurut informan-informan itu, para pengikut gerakan sudah membuat daftar Cina pemilik toko yang ada, karena kalau saat keselamatan tiba, orang-orang Cina itu boleh pergi, dan orang-orang Muyu sendiri akan menjalankan toko-tokonya.

Surat tanggal 14 dan 23 September mengemukakan keinginan akan adanya persamaan hak dan perlakuan sepenuhnya. Dalam zaman baru itu *tuan* dan *nyonya* harus mengurus sesama wanita dan pria. Makanan dan minuman untuk dinikmati oleh semua orang, dan mereka harus saling menghargai (14 September). Tujuannya ialah untuk hidup bersama di Nugini, tanpa yang satu menginjak-injak yang lain, dan tidak menipu hasil jerih payah orang lain. Pernyataan-pernyataan itu diselingi dengan pertanyaan: tidakkah pembaca setuju bahwa peraturan-peraturan yang diusulkan itu tepat dan adil.

Keselamatan yang akan datang itu tidak terbatas kepada masyarakat Muyu di Klupalima, juga tidak untuk semua penduduk pribumi di Nugini. Surat tanggal 23 September mengatakan bahwa gerakan itu dimaksudkan untuk semua orang di dunia. Ini juga akan segera terjadi pada mereka. Di bagian sebelumnya dari surat itu dikatakan bahwa tidak hanya penduduk pribumi Nugini akan menarik keuntungan dari kemajuan itu, tetapi semua

penduduk Nugini, bahkan orang-orang asing akan ikut mengenyamnya.

Cara hal-hal itu disampaikan dalam surat-surat kepada Residen itu berbeda dengan pernyataan-pernyataan Kuram sendiri. Misalnya, gagasan tentang kerja sama dengan pemerintah Belanda tidak terdapat dalam buku latihan Kuram. Pada tanggal 7 dan 9 Juni ada pernyataan-pernyataan bahwa telah diputuskan untuk menyerahkan Nugini kepada dirinya sendiri, dan akan berpemerintahan sendiri, karena rakyatnya sekarang telah memperoleh "pengetahuan" yang diperlukan. Nugini dan Amerika akan bersatu di bawah pemerintahannya sendiri. "Dulu itu lain. Dalam periode baru ini bangsa-bangsa lain diperbolehkan untuk berpartisipasi.

Pada tanggal 10 September Juliana akan menyerahkan kekuasaan atas Nugini kepada Mariana. Dalam pemeriksaan polisi, Kuram menyatakan ini berarti Ratu Juliana dari negeri Belanda akan menyerahkan kekuasaannya kepada Mariana, arwah yang dikirim dari Amerika, berasal dari seorang wanita yang meninggal dunia. Sebuah pernyataan dari tanggal 19 Agustus menunjuk ke arah ini, dan berkata bahwa Tuhan yang Mahakuasa telah menyerahkan Klapalima kepada pemimpin-pemimpin gerakan, karena mereka kini memiliki pengetahuan dan ilmu. Dalam penyidikan polisi, Kuram mengatakan bahwa itu pun berarti ia harus memerintah Klapalima atas nama para arwah, dan bahwa pemerintah Belanda sesudah itu tidak berhak lagi atas desa itu.

Gagasan-gagasan di atas pada dasarnya diperkuat oleh berbagai informan. Oleh karena itu, dokumen-dokumen yang diserahkan kepada residen dengan jelas menunjukkan pengaruh para penghimpunnya — yang juga terbukti dari yang berikut.

Gerakan ini mengenai suatu negara ideal, semacam Utopia yang akan datang. Surat-surat tanggal 14 dan 23 September juga mengatakan bahwa belum ada bukti-buktinya. Bahkan tidak

sesobek tekstil pun dapat ditunjukkan sebagai bukti. Buktinya hanya suara-suara arwah yang didengar oleh para pengikut gerakan itu (14 September). Arwah-arwah itu juga memerintahkan mereka untuk segera memberi tahu para pejabat, dan hanya bermodalkan ini para pengikut itu berani berbuat demikian. Ini bukan penipuan terhadap pemerintah; mereka sungguh-sungguh mencari bukti yang cocok dengan apa yang mereka dengar, sehingga akan membenarkan pengalaman mereka (23 September). Ini juga dikemukakan dalam dokumen tanggal 24 September. Meskipun demikian, tidak ada bukti jelas yang kelihatan, hanya tanda-tanda penyelamatan yang akan datang. Mereka juga menyatakan bahwa atas dasar instruksi yang mereka terima, mereka akan tetap bekerja seperti biasa, dan dengan sabar memikul semua kesulitan (23 September).

Di samping manifestasi-manifestasi arwah itu, ada tanda-tanda lain yang mendahului keselamatan yang akan datang. Dukun-dukun Muyu mereka sendiri katanya pernah membangkitkan orang mati, misalnya anak muda dari Kanggim. Sesudah menyuruh semua penonton pergi, tiga orang dukun memberi perintah "bangkitlah". Dan yang mati itu bangkit. Dalam sebuah surat tentang gerakan itu, Residen Merauke juga menyebutkan desas-desus ini.

Menurut para informan pemimpin-pemimpin gerakan itu juga mempunyai kuasa untuk memerintahkan pohon kelapa agar berbaris. Yang tidak mengalami inisiasi tidak diperbolehkan melihat ini.

Informan-informan itu berkata lebih lanjut bahwa murid-murid sekolah berasrama misi telah minta uang sekarang, untuk panjar pembelian pakaian. Bagi mereka ini merupakan bukti dari kebenaran gerakan, tetapi itu tidak mungkin, sebab katanya para serdadu masih menjaga uang yang ditemukan oleh Kuram. Namun, murid-murid itu dapat menulis surat kepada para arwah, dan minta segala macam barang kepada mereka, dan orang-

orang yang dapat berhubungan dengan arwah akan menyerahkan surat-surat itu. Seorang informan lain pernah mencobanya sekali, dan mengakuinya.

Sudah tentu tidak ada toleransi untuk kesangsian terhadap kebenaran gerakan itu. Semua orang Muyu harus ikut serta. Dibuat daftar dari nama-nama mereka semua dan nama-nama orang yang tidak percaya diberi tanda salib merah kecil. Segera sesudah kota besar itu berdiri, mereka akan dibunuh, demikian juga arwah mereka, karena mereka sekarang tidak mau ikut. Anak-anak sekolah berasrama katanya telah menjawab, "Ayo bunuhlah kami, biarkan saja." Kepala desa Klapalima, katanya, mula-mula juga menganggapnya penipuan, tetapi ia terpaksa ikut, dan ketika ada arwah yang juga memasukinya, ia menjadi yakin. Dalam kunjungannya kepada Residen pada tanggal 28 September 1953 ia mendemonstrasikan manifestasi arwah seperti itu. Anak-anak sekolah dinasihati untuk belajar sebanyak mungkin, sehingga kelak di negara yang ideal itu mereka dapat membantu. Meskipun demikian, ada orang-orang Muyu di Klapalima yang tidak percaya dan juga tidak ikut.

Informan-informan itu juga melaporkan bahwa negara tersebut tidak akan lahir sebelum orang Muyu telah belajar cukup; mereka menyebut periode lima tahun. Dan selama waktu itu, uang yang diperoleh oleh Kuram harus disimpan. Juga dikatakan bahwa sudah ada kota besar di pekuburan, tetapi masih tidak kelihatan. Kuram, si pemimpin harus memberi pelajaran kepada setiap orang, di rumah pada malam hari. Di "sekolah malam" itu orang duduk berkumpul, bersandar ke belakang dengan mata tertutup. Lantas arwah datang merambat ke dalam tubuh mereka, dan mereka mulai berbicara dalam bahasa arwah; suaranya berasal dari tenggorokan orang yang dimasuki, tetapi dihasilkan oleh arwah. Bahasa yang digunakannya ialah Inggris dan Belanda, sebab mereka bukan arwah orang Muyu yang telah mati, tetapi terutama orang-orang Amerika yang telah meninggal, yang datang ke Klapalima untuk bertindak selaku guru. Maka menurut

informan saya ada sebanyak 200 orang Muyu yang telah menerima arwah.

Sebagai keterangan tambahan, ada dua macam arwah, yaitu orang-orang yang meninggal secara tenang, dan arwah korban pembunuhan, yang sekonyong-konyong menghadapi maut di sisi yang keliru dari anak panah atau gada. Setiap orang yang mendapat arwah seperti itu menjadi gila. Menurut laporan, ini sungguh-sungguh terjadi pada dua orang yang disebut oleh informan itu, yang juga saya ketahui telah menjadi gila dalam periode itu, dan sangat boleh jadi ini ada hubungan dengan gerakan keselamatan.

Anggapan bahwa telah ada kota yang tidak kelihatan juga dikemukakan dalam buku latihan Kuram. Di dalamnya termuat segala macam informasi tentang gerakan serdadu dan polisi, kedatangan dan keberangkatan mereka. Misalnya, 15 Juli 1953: "50 juta PM Australia dan pasukan-pasukan lain datang pada hari Rabu jam 6 sore." Keterangan-keterangan seperti itu terdapat untuk 15 Juni, 1, 6, 9, 10, 12, 14, 16, 27, dan 28 Juli, 3, 9, dan 12 September, 8 dan 9 Oktober — semua tentang kedatangan dan keberangkatan pasukan. Ketika dalam penyidikan polisi Kuram ditanya di mana serdadu dan polisi itu, ia berkata, di kota bawah tanah.

Surat-surat kepada Residen itu menunjukkan bahwa orang-orang Muyu sendiri tidak tahu harus berpendapat bagaimana tentang gerakan itu, dan khususnya, bagaimana sikap pemerintah.

Surat 23 September mulai dengan menceritakan bahwa penduduk Klupalima ingin menyampaikan suatu rahasia penting kepada pemerintah dengan penuh kesungguhan hati, dengan perasaan damai dan tenang, dan tanpa ragu-ragu apalagi takut. Akan tetapi, lebih lanjut dalam surat itu terbukti bahwa ada di antara mereka yang memang takut bahwa pemerintah akan mengadakan penyelidikan. Banyak orang lain beranggapan bahwa ini adalah rahasia yang pertama-tama harus dilaksanakan,

tetapi ini tidak diketahui dengan pasti. Mereka merasa bahwa pemerintah yang sudah berpengalaman memberi pelatihan untuk membuat segala macam barang yang melebihi kemampuan kepandaian manusia biasa, akan mengetahuinya.

Untuk penduduk Klapalima ini semua terasa sangat ganjil. Mereka sendiri tidak mengerti ini. Yang ganjil ialah bahwa mereka dapat melihat arwah orang-orang yang telah lama meninggal, dan bahwa mereka menerima segala macam instruksi tentang kemajuan penduduk pribumi. Akan tetapi, mereka percaya bahwa ini suatu kejadian yang baik, sebab dengan ini keadaan akan berubah total. Ini bukan praktek takhayul yang dilakukan di bawah lindungan kuasa kegelapan. Ini juga bukan sesuatu yang diterima oleh orang bodoh, yang gampang percaya — sebab dalam hal itu mereka tak ingin disembunyikan untuk pemerintah.

Malahan mereka berkata bahwa inilah pengetahuan rahasia yang terlebih dahulu harus diberitahukan kepada pemerintah, dan kemudian dapat diteruskan. Semua ini dikerjakan menurut instruksi para *roh* (arwah). Mereka tidak main-main, dan juga tidak omong-kosong kepada pejabat-pejabat, tetapi sungguh-sungguh mencari bukti untuk memperkuat pengalaman mereka dalam peristiwa itu. Mereka percaya bahwa itu semua mengenai kemajuan dan kesehatan yang sama seperti yang dimaksudkan dalam artikel 73 dari Charter Perserikatan Bangsa-bangsa.

Dalam surat tertanggal 14 September mereka juga minta agar pejabat-pejabat duniawi dan spiritual menyelidiki sungguh-sungguh kejadian-kejadian itu. Maka, mereka menyerahkan pengalaman-pengalaman mereka itu kepada penilaian pemerintah (dan misi), tetapi ini tidak berarti bahwa kalau para pejabat itu menolak pengalaman-pengalaman mereka itu, orang-orang yang percaya akan meninggalkan praktek mereka. Dalam keadaan itu pun mereka akan berjalan terus, sampai mereka untung atau rugi (surat 23 September). Ketika Uskup Merauke menawarkan untuk mengadakan Misa di Klapalima, jawaban kepala desa kira-kira seperti ini, tawaran itu diterima, tetapi

kalau Misa itu tidak ada hasilnya, mereka akan jalan sendiri. Dengan demikian tawaran Uskup itu diberi arti yang berbeda dengan maksudnya, sebab yang dimaksudkan uskup ialah untuk mengusir setan.

Seperti dikatakan di atas, beberapa pengikut tidak setuju untuk memberi tahu pemerintah tentang pengalaman-pengalaman mereka itu. Mereka menganggap gerakan itu suatu rahasia, dan dari bulan April sampai September mereka berhasil berbuat demikian. Para informan itu mengatakan kepada kami bahwa orang-orang yang tidak menerima inisiasi tidak boleh lewat di depan rumah tempat arwah-arwah didatangkan. Kalau aturan ini dilanggar arwah-arwah itu akan menembakkan anak panah kepada mereka. Di samping itu, mereka menempatkan penjaga yang akan memberi tahu kalau-kalau mungkin ada patroli lewat.

Buku latihan Kuram itu juga menunjukkan bahwa ajaran-ajarannya sampai batas tertentu menimbulkan ketakutan dan ketidaktenangan di antara penduduk. Isi surat tertanggal 18 Juni mengatakan bahwa pemimpin-pemimpin partai politik Papua harus menulis surat kepada pemerintah di Merauke, Residen, HPB, kepala polisi, bintang komandan militer, dokter, kepala misi, dan juga pejabat di Hollandia, dan kepada ketua partai politik Papua di sana. "Sebab kami melihat bahwa Anda takut, maka kami minta Anda untuk menulis surat itu, sehingga Anda dan bangsa Anda akan tenang dan puas. Segera kami dan Anda akan puas, kita akan mengusahakannya. Putih dan cokelat, semua orang akan bahagia dan bekerja sama. Pada tanggal 14 Juli ia meneruskan, "Kami akan hidup bersama, dan kami akan hidup bahagia. Kami tidak berbuat sesuatu yang salah. Kami akan membuat kalian bahagia, jangan takut. Kami, yang telah meninggal atau arwah, bertanda tangan di bawah."

Seperti terlihat di atas, gerakan ini tidak ditujukan terhadap kepercayaan Katolik Roma. Dalam semua ajaran dan instruksi yang terdapat dalam dokumen yang disampaikan kepada Residen, berkali-kali diulangi bahwa itu semua mengenai aturan-aturan

Allah Bapa, Yang Mahakuasa. Cara menyajikan seperti ini berlaku sebagai semacam pembenaran dari aturan-aturan itu, yang tidak begitu menarik untuk beberapa kelompok etnis.

Surat tertanggal 6 September mulai dengan mengatakan kepada Residen bahwa Allah memperlakukan orang Muyu di Klapalima dengan baik. Dengan sungguh-sungguh mereka mengatakan kepadanya bahwa itu bukan buatan mereka sendiri, tetapi datang dari Allah. Juga sewaktu minta agar bangsa-bangsa lain mengirim uang, mengusir kelompok-kelompok etnis tertentu dari Nugini, dan penurunan harga-harga, mereka meyakinkannya setiap kali bahwa itu adalah instruksi Allah.

Juga informan-informan saya berkata bahwa para pemimpin gerakan itu tidak berselisih pendapat dengan ajaran Kristen. Ketika anak-anak sekolah berasrama menanyakan tentang ini, mereka diberi tahu bahwa ajaran Kristen itu baik dan benar. Orang pergi ke gereja seperti biasa. Akhirnya, Allah mendukung gerakan ini dan membuat segala macam janji. Para pemimpin juga memberi pelajaran agama Kristen. Mereka mengatakan kepada para pelajar bahwa pada hari pertama Allah menciptakan bumi, dan bahwa pada hari kedua Ia membuat pohon dan barang-barang. Kemudian Ia bertanya-tanya siapa yang akan mengurus barang-barang itu maka Ia ciptakan manusia. Juga ada musuh, ular besar. Ia mengurus arwah yang jahat (lihat pembahasan sebelum ini tentang pelajaran yang harus diikuti oleh para pengikut). Informan-informan itu menyatakan bahwa meskipun Kuram itu bukan Kristen, ia berbicara seperti pastor.

Nama 203 pengikut gerakan itu tercantum pada daftar yang dilampirkan pada surat-surat itu, dan 152 di antara mereka adalah warga gereja Katolik Roma.

Akan tetapi, gambaran seperti ini tidak seluruhnya tepat. Menurut buku latihan Kuram sendiri, ada hubungan antara kejadian-kejadian purbakala seperti yang dituturkan dalam mitos *Kamberap* (III.2.1) dan gerakan itu. Mula-mula ia tidak menggunakan istilah Allah yang Mahakuasa, tetapi "Bapa Ayuk

Ari, Tuhan Allah" (3 Juni), dan seperti dikemukakannya di depan polisi, mula-mula Allah membiarkan dirinya disebut Ular Raja. Kelak katanya ia tidak diperbolehkan lagi menggunakan nama itu, dan harus berbicara tentang Bapa Yang Mahakuasa atau tentang *Tuhan Ali*. Barangkali kata yang terakhir ini ekuivalen dengan Ari dalam nama Ayuk Ari. Dalam seksi berikut tentang latar belakang gerakan ini, saya akan mencoba menerangkan hubungannya dengan mitos itu, maupun tentang penggunaan nama-nama itu. Menurut hemat saya, dapat diduga bahwa perubahan itu terjadi karena pengaruh orang-orang Kristen Muyu, yang tidak ingin bertentangan dengan iman kepercayaanya.

Informan-informan itu juga memberi sedikit kejelasan tentang latar belakang gerakan itu. Orang Muyu tidak dapat mengerti dari mana datangnya barang-barang yang setiap enam minggu dibawa oleh kapal KPM¹⁶ ke Merauke. Keadaan barang-barangnya pun menimbulkan banyak pertanyaan. Mereka tidak dapat percaya bahwa barang-barang itu buatan manusia; orang Belanda pasti memperoleh bantuan Allah dan para arwah. Bagaimana kapal-kapal seperti itu dapat dibuat, bagaimana pesawat terbang dapat begitu saja terbang, dan dari mana dokter, residen, dan *tuan-tuan* lain itu mendapatkan pengetahuan mereka. Barang-barang seperti itu harus datang dari tempat para arwah, dan pengetahuan itu adalah hasil kontak dengan mereka. Ini menimbulkan teori bahwa barang-barang yang didatangkan oleh orang-orang Eropa dari Eropa itu, sebenarnya datang dari daerah Muyu, yaitu dari *ketpon Motkom* dekat Woropko. Melalui jalan di bawah tanah, barang-barang itu dibawa ke Eropa. Di sana barang-barang itu diubah sedikit dan dibuat tampak, cap "made in" Motkom/Woropko diganti dengan tanda-tanda lain, dan barang-barang itu lalu dikirim balik ke Merauke.

Informan saya yang ketiga berkata bahwa pengikut-pengikut gerakan itu percaya bahwa ini sesuai dengan ajaran Kristen, karena semua itu berasal dari Allah. Katanya pastor tidak

menceritakan semuanya; dikatakan bahwa mereka mengetahui jalan rahasia, dan melalui jalan itu mereka pun menerima pengetahuan dan uang dari arwah.

Dalam buku latihan Kuram seluruh gerakan itu dikaitkan dengan peristiwa zaman purba yang diceritakan dalam mitos *Kamberap*. Dalam beberapa garis kecil mitos yang digunakannya itu berbeda sedikit dengan versi yang saya catat. Mungkin ini versi dari bagian selatan daerah Muyu. Ia sendiri datang dari Wambiran, dan versi yang didiktekannya adalah sebagai berikut:

Asal mula dunia dan manusia. Manusia-manusia pertama ialah dari Ayukari dan Bon. Anak laki-laki mereka Woé kawin dengan Wukop dan mempunyai tiga orang anak: *Kajuk*, *Diwinap*, dan *Kamberap*. *Kajuk* kawin dengan *Diwinap*. *Kamberap* berbuat salah terhadap *Kajuk*, dan melarikan diri. Ketika ia pulang lagi, ia hanya makan sagu yang belum dicuci. Kemudian menyusul cerita tentang *Kamberap* yang ditangkap sebagai babi dan dimakan dalam pesta babi. Dalam pesta itu tidak ada air; ditemukan sebuah sumber air yang ketika digunakan terus-menerus mengalir, dan dengan demikian membentuk Sungai Kao dan semua sungai lain dan laut. Cerita Kuram berlanjut, "Aliran yang deras itu melempar semua orang ke tepi, ke mana-mana, dan mereka itu telah menurunkan banyak orang. Hanya seorang, bernama Kadin, terbang ke Amerika. Kemudian *Kajuk* mengikutinya ke negara itu, dan ia menjadi pandai. Kemudian, ayahnya, Woé menciptakan matahari, dan di mana-mana menjadi terang. Kemudian ia mencari anaknya, sampai ia menemukannya di Amerika, dan memanfaatkannya, ia pun menjadi pandai. Dengan demikian(?) pada malam hari ada bulan. Apabila matahari atau bulan terbenam, ini berarti bahwa ia mematikannya. Selesai. Kini ia minta rakyatnya untuk kembali. Pada tanggal 30 Mei 1953 ia minta mereka untuk pulang. Selesai."

Bagian berikutnya mengatakan bahwa kontak dengan Amerika telah terjalin. Pohon ilmu, katanya, telah ditemukan. Nugini dan Amerika akan bersatu untuk bekerja sama dan berbagi pengetahuan. Di bagian lain ini diulangi, dan ditambahkan bahwa mereka baru memiliki ujung-ujungnya, ujung-ujung dari ranting pohon pengetahuan.

Dalam hubungan dengan permohonan untuk kenaikan gaji dan perbaikan nasib untuk anggota-anggota polisi, dikatakan bahwa Kamberap pun lari karena perlakuan tidak baik, dan sesudah itu ia makan sagu setiap malam. Akibatnya, Kajuk, iparnya, menangkapnya dalam jebakan yang berakibat ilmunya telah hilang.

Buku latihan Kuram juga memuat bagian yang menyebut segala macam pabrik. Adalah Bapa Ayuk Ari Tuhan Allah yang katanya telah menandatangani pernyataan tersebut. "Pernyataan dan ajaran-ajaran yang berikut ditandatangani oleh Bapamu Ular Raja". Dalam konteks lain sudah dikemukakan bahwa dalam pemeriksaan polisi, Kuram mengatakan Tuhan mula-mula membiarkan diri-Nya diperkenalkan sebagai Ular Raja. Kelak ia (Kuram) tidak diperbolehkan lebih lama menggunakan nama itu, dan sebagai gantinya harus berbicara tentang Bapa Mahakuasa atau Tuan Ali. Seperti dikemukakan di atas, *Ali* ini barangkali ekuivalen dengan *Ari* dalam nama Ayuk Ari. Dalam pemeriksaan polisi, Kuram mengatakan bahwa ketika Tuhan memperkenalkan diri sebagai Ular Raja, ia berbuat demikian dalam bahasanya sendiri, menurut laporan polisi "dialek Anoari". Orang Muyu tidak mempunyai nama untuk dialek. Akan tetapi, *anuari* adalah kata untuk ular yang sangat besar (python) yang terdapat di bagian selatan daerah Muyu.

Meskipun tidak ada kesimpulan yang dapat ditarik dari pembahasan di atas, saya percaya bahwa tidak mustahil bahwa Anuari itu juga nama Muyu untuk Ular Raja, dan bahwa, mengingat penggunaan yang sama dari Ular Raja dan Bapa Ayuk Ari, nama Anuari dan Ayuk Ari itu menunjuk tokoh mitos yang sama.

7.2 Gerakan di Daerah Muyu

Pada bulan Februari 1955, misi dan pemerintah kolonial di Mindiptana mengetahui bahwa sudah sejak tahun 1953 di daerah itu ada gerakan yang sama seperti di Merauke. Sesudah penyelidikan lebih lanjut, para pejabat dan polisi memperoleh data tentang sifat dan besarnya gerakan itu, yang tercatat dalam putusan-putusan tersebar yang dijatuhkan oleh hakim di Mindiptana (No. 19, 31, dan 32/Cr/1955). Pada tahun 1955 pengikutnya terdapat di 14 desa, yaitu Mindiptana, Kakuna, Imko, Jononggo, Yiptem, Woman, Amudipun, Mokbiran, Metomka, Jomkondo, Kanggup, Toge, Amburan, dan Anggamburan.

Tokoh pimpinan dari gerakan ini ialah seorang bernama Kameop asal Imko. Pada tahun 1953, dalam perjalanan ke daerah Fly, ia berkontak dengan orang-orang Muyu dari Merauke yang menceritakan kepadanya tentang gerakan keselamatan di sana. Sekembali ke desanya, ia memulai gerakan sejenis di daerah Muyu selatan.

Kameop dapat dipandang sebagai tokoh pimpinan, sebab orang dari lain-lain desa pergi ke Imko atau mengundang Kameop untuk datang, agar dapat menerima pelajaran dari dia. Orang berbicara tentang "sekolah setan". Tujuannya ialah untuk mengajari orang bagaimana caranya mengadakan kontak dengan arwah, sehingga memperoleh uang dan barang-barang "Barat". Kontak itu dicari pada malam hari di pekuburan-pekuburan di dekat desa. Para pengikutnya percaya bahwa cara itu sama seperti di Merauke.

Menurut Kameop, gerakannya itu juga berhubungan dengan gerakan Kuram. Ia mengaku telah tersentuh oleh *uap* supernatural Kuram. Akan tetapi, sebelum gerakannya dimulai pun, Kameop sudah dikenal sebagai seseorang yang dalam mimpinya menerima pesan-pesan dari arwah orang mati.

Di tiap-tiap desa tersebut, seorang dua orang menjadi pelopor gerakannya. Mereka semua terlebih dahulu "ditatar" dengan

Kameop, biasanya atas inisiatif mereka sendiri, sesudah mendengar desas-desus tentang *sekolah setannya*. Sering para pelopor itu telah mengetahui tentang gerakan di Merauke, atau pernah berhubungan dengannya.

Di Mindiptana pemimpin setempatnya ialah tiga orang muda. Dua di antaranya telah mendapat pengalaman bersama gerakan Kuram di Merauke, sebagai pelajar dari kursus pertanian praktis di sekolah berasrama misi. Seorang dari dua orang itu terdaftar sebagai pengikut gerakan di Merauke. Sekembali mereka di Mindiptana pada bulan Juli 1954, dua orang itu bercerita kepada sesama penduduk desa bahwa mereka masing-masing telah menerima *roh kudus* dari Kuram, dan membawanya pulang. Jadi, mereka dapat berhubungan dengan roh-roh lain. Dan seorang dari mereka mengaku telah menerima melalui arwah sebuah surat rahasia dari pastor di Klupalima. Ini dimaksudkan untuk menambah wibawa kepada "kerjanya dengan para arwah". Pada bulan Oktober 1954, ketiga orang itu pergi ke Imko untuk bertemu dengan Kameop, dan untuk membicarakan soal arwah. Mereka memastikan bahwa gerakannya sama dengan gerakan Kuram. Kemudian, bersama dengan Kameop, mereka mengunjungi pekuburan Imko untuk mencari hubungan dengan arwah, namun sia-sia.

Pada bulan Oktober, November, Desember 1954, dan bulan Januari 1955 mereka mengulangi usaha itu di Mindiptana. Pada kesempatan-kesempatan itu, sebelum pergi ke kuburan, mereka mengadakan upacara pertemuan dengan arwah (*seance*), di mana kedua orang yang pernah tinggal di Merauke berbicara dalam bahasa roh, untuk memohon bantuan mereka. Bahasa itu terdiri atas kata-kata Belanda. Usaha itu disaksikan oleh beberapa penduduk Mindiptana, dan pada suatu malam, hampir semua orang laki-laki ikut ke pekuburan. Juga usaha ini dimaksudkan untuk mendapatkan uang dan barang-barang dari para arwah.

Wakil gerakan di Amudipun juga ikut ambil bagian dalam gerakan di Merauke pada tahun 1953. Ia mengaku telah mengun-

junggi pekuburan di sana beberapa kali bersama Kuram. Pada bulan Juli 1953 ia kembali ke desa. Bulan berikutnya ia mencari hubungan dengan Kameop dan mengunjungi pekuburan Imko bersama dengan dia. Di Amudipun ia berusaha lagi untuk menjalin kontak dengan arwah, tetapi sia-sia. Menurut penduduk Amudipun, tidak ada orang lain di desa itu yang ikut serta dalam usaha ini, dan juga tidak ada yang ikut gerakannya.

Juga Di Amburan, hanya satu orang pernah berhubungan dengan Kameop. Ia telah mengunjungi pekuburan di Imko dan Kanggup. Akan tetapi, ia membantah bahwa ia pernah berusaha mendapat kontak dengan para arwah di desanya sendiri. Para anggota gerakan itu juga hanya terbatas di desa-desa lain. Beberapa orang memang berusaha mengetahui apakah ada hasil yang dapat dicapai dengan cara itu, namun kebanyakan memilih menunggu.

Di Toge dan Kanggup, para penyelenggara minta satu *ot* sebagai bayaran dari mereka yang ingin belajar bagaimana caranya mengadakan kontak dengan arwah. Akan tetapi, baik Kameop sendiri maupun orang-orang gerakan di desa-desa lain tidak melakukan hal itu. Pada tahun 1953 pemimpinnya di Toge mengunjungi Kameop di Imko bersama-sama dengan empat orang pengikut, dan bersama mereka ke pekuburan. Ketika kembali di Toge, mereka mengunjungi pekuburan di sana. Pemimpin kelompok kemudian minta dari masing-masing keempat pengikutnya satu *ot*. Namun, kepala desa mengingatkannya bahwa ia tidak boleh berbuat demikian sehingga ia mengembalikan *ot* itu.

Di Kanggup, pemimpin gerakan itu minta satu *ot* dari satu-satunya orang yang mengikutinya ke pekuburan untuk belajar bagaimana caranya berhubungan dengan arwah; ia adalah guru desa — seorang Muyu. Di desa ini tidak banyak pengikut-pengikut lain.

Di Metomka gerakannya mengambil sifat lain. Di sini empat orang memulai praktek penyembuhan dan mengatakan bahwa

ini sesuai dengan kerangka gerakan Kameop. Dengan mengunjungi pekuburan, orang-orang itu mula-mula berusaha mendapatkan kontak dengan para arwah, dan dengan demikian memperoleh uang dan barang-barang. Mereka juga berbuat demikian sesudah mendapat pelajaran dari Kameop di Imko.

Mereka mengaku telah mendapat pelajaran cara penyembuhan tertentu dari para arwah yang mereka hubungi. Mereka yang akan mempraktekkan cara-cara itu harus tunduk kepada bermacam-macam tabu makanan (*amop*); peraturan-peraturan *amop* ini sangat mirip dengan yang berlaku untuk mempelai baru. Mula-mula tubuh si pasien harus digosok dengan ramuan pipisan daun yang dipetik dari berbagai jenis pohon yang ditunjuk oleh arwah. Kalau si penyembuh kemudian merasakan sebab dari penyakitnya, ia kemudian berhenti untuk minta pembayaran satu *ot* atau barang lain yang berharga. Sesudah dibayar, ia melanjutkan pengobatannya, dengan mengeluarkan benda-benda kecil dari tubuhnya tanpa memperlihatkannya. Para "penyembuh" dari Metomka itu juga melakukan praktek di desa-desa sekitarnya, seperti Mokbiran, Jumka, dan Tinimbit. Di bawah pengaruh gerakan keselamatan ini, juga dilakukan praktek penyembuhan oleh beberapa orang di Wambiran dan Yiptem.

Yang penting sekali untuk gerakan ini ialah gagasan yang sudah ada sebelumnya tentang asal usul kesejahteraan dan pengetahuan orang-orang bukan pribumi, para *puanim* atau *okiran* (kata Muyu untuk orang asing). Kekayaan dan pengetahuan itu tidak berasal dari usaha manusia belaka. Itu tentu terjadi karena kontak dengan para arwah. Seorang katekis dari Woman bercerita kepada orang-orang Muyu lain bahwa para pastor pun terus-menerus memelihara hubungan dengan para arwah, dari situ datang pengetahuan dan kekayaan mereka.

Melalui kontak dengan arwah itu para pengikutnya berharap akan memperoleh pengetahuan dan kekayaan yang sama. Seorang pengikut, pembantu Kameop mengatakan bahwa kalau usaha mereka berhasil, mereka akan membuang iman Katolik Roma.

Gerakannya di sini tidak begitu aktif. Sejauh yang saya ketahui, tidak ada unsur politik yang begitu penting seperti dalam gerakan di Merauke. Gerakan di daerah Muyu jauh lebih menyerupai gerakan-gerakan keselamatan pada tahun 1950—1952, meskipun caranya berbeda, dan tujuannya bergeser dari ot ke uang dan barang-barang "Barat". Persamaannya ialah usahanya untuk memperoleh kekayaan dengan cara berhubungan dengan arwah. Di beberapa desa gerakannya bahkan digunakan untuk mendapatkan *ot*, dengan membawa orang mengenali rahasia-rahasiannya, atau dengan menjalankan cara penyembuhan baru yang berhubungan dengan itu.

7.3 Koperasi

Dalam tahun 1955 dijalankan kampanye menabung di antara orang-orang Muyu bagian selatan. Seorang pekerja misi memulainya pada bulan Februari tahun itu. Ia menyimpan uang masyarakat dan mempertanggungjawabkannya dengan baik. Penabungnya terutama tukang-tukang kayu yang bekerja untuk misi dan pemerintah di penggergajian-penggergajian di sekitar Mindiptana dan sepanjang Sungai Kao, juga di antara pekerja di Mindiptana. Dengan kata lain, di antara orang-orang Muyu yang pendapatannya teratur.

Dari Februari hingga Mei telah tersimpan sejumlah f614,89, setiap kali f0,25 hingga f10. Untuk setiap desa jumlahnya seperti terlihat dalam daftar terlampir.

Kampanye tabungan 1955:

jumlah ditabung (menurut kelompok, dalam gulden)

Pekerja misi	106,50
Pegawai pemerintah	33,00
Katekis	13,50

Penduduk dari

Amburan	20,50
Anggamburan	45,00
Imko	53,50
Jomkondo	69,50
Jononggo	68,50
Kanggup	42,00
Metomka	12,49
Tinimbit	11,65
Toge	9,00
Wambiran	12,00
Woman	90,00
Yiptem	5,25

Penduduk Mindiptana mengadakan kampanye tabungan sendiri, dan mengumpulkan sekitar f300. Ketika ditanya tentang tujuan kampanye itu, mereka tidak memberi jawaban yang jelas. Seorang yang mengadakan kampanye memberi beberapa jawaban yang kabur, kami ingin membantu negara; kami ingin seperti di Klupalima (koperasi orang Muyu di sana); kami ingin mengatur kehidupan kami di bawah bimbingan orang Belanda; kami masih miskin. Orang yang mengurus kampanye tabungan di Mindiptana berkata bahwa mereka ingin menambah uang kas pemerintah, sehingga mereka kelak dapat menerima gaji yang lebih tinggi.

Menurut hemat saya, kampanye seperti itu, seperti gerakan keselamatan, berdasarkan atas kesadaran rakyat akan kemiskinan mereka dibandingkan dengan orang-orang asing dan keinginan mereka untuk menjadi kaya. Kampanye tabungan itu justru melibatkan desa-desa saat gerakan keselamatan tahun 1953 telah mendapat pengikut. Meskipun ini disebabkan oleh pendapatan teratur penduduk desa, saya percaya ini bukan satu-satunya sebab. Tabungan juga dilakukan di desa-desa di sebelah utara Mindiptana, di sepanjang Sungai Kao, di Ogemkapa, Kanggewot, dan Upecetko. Hanya yang di sini tidak ada kampanye tabungan.



Toko koperasi Muyu di Mindiptana tahun 1955.



Toko koperasi di Mindiptana. Di depan pintu masuk: pemimpin-pemimpin koperasi.

Meskipun sulit dibuktikan, saya percaya bahwa ada hubungan antara gerakan keselamatan dan kampanye ini. Untuk memberi kampanye itu tujuan yang positif, pejabat pemerintah mengizinkan dibukanya sebuah toko koperasi, yang untuk sementara akan menjual barang-barang keperluan yang langka atau mahal. Ini sesuai dengan situasi di Merauke, di mana orang Muyu juga memiliki toko koperasi. Usul itu disetujui secara luas, dan anggota-anggota koperasi membangun sebuah toko. Modalnya ditambah, dan pada akhir tahun 1955 modal meningkat menjadi kira-kira f3000.

7.4 Catatan tentang Gerakan Keselamatan

Pendapat umum yang tersebar luas di antara orang-orang Muyu bahwa ketika Sungai Kao terbentuk, airnya menyapu semua nenek-moyang orang non-Muyu ke luar daerah Muyu. Sialnya mereka membawa serta segala sesuatu yang sekarang dimiliki orang asing dan tidak ada pada orang Muyu. Gagasan ini muncul kembali dalam apa yang didiktekan oleh Kuram.

Salah satu gagasan paling penting dari gerakan itu ialah kekayaan dan pengetahuan yang besar sekali dari orang kulit putih itu dapat diperoleh dari kontak dengan arwah. Inilah yang hendak dicapai orang Muyu dengan gerakan itu.

Pada bulan Maret 1954 kepala desa Klalalima memberi saya sebuah dokumen yang dengan jelas menyatakan adanya hubungan antara pemilikan pengetahuan dan kontak dengan arwah. Dalam dokumen itu ia menjelaskan bedanya *bobtek* dengan *aytek* (III.3.3). Melalui kontak dengan *bobtek* dan sekolah mereka, orang katanya dapat memperoleh pengetahuan dan ilmu yang biasanya masih tersembunyi bagi manusia. Pelajaran-pelajaran itu mengharuskan orang meminum cairan yang keluar dari tubuh mayat yang membusuk untuk mendapat pengetahuan tentang semua barang di dalam tanah, di dalam air, di angkasa,

atau di tempat lain mana pun. Dalam konteks ini uang (*ot*) disebut secara khusus.

Orang Muyu percaya bahwa orang asing mempunyai persediaan barang dan uang yang tidak terbatas. Katekis di Tumutu mengatakan kepada saya bahwa sampai baru-baru ini pun ia selalu berpendapat bahwa uang itu dengan mudah diperoleh di pabrik uang. Akan tetapi, kini ia telah mendengar dari pastor bahwa keadaannya tidak begitu, dan ia tahu "bahwa pemerintah setiap tahun menetapkan jumlah tertentu". Ia dahulu juga berpikir bahwa jumlah barang di Holland tidak terbatas, dan ia bertanya-tanya mengapa orang Belanda tidak memberi lebih banyak barang kepada orang Muyu. Gagasan bahwa uang dibuat di pabrik, dan oleh karena itu dapat diperoleh dalam jumlah besar, tersebar luas di antara orang Muyu.

Gerakan di Merauke juga terbukti ditujukan terhadap orang asing, khususnya terhadap orang Indo-Eropa, barangkali karena orang Muyu merasa bahwa kelompok itulah yang merupakan ancaman ekonomi terbesar bagi mereka. Sesudah tahun 1949 (ketika Indonesia memperoleh kemerdekaannya), orang-orang Indo-Eropa menetap sebagai petani kecil di atau dekat Klalpalima, "daerah" Muyu. Di pasaran daging dan sayuran untuk kebutuhan Merauke, mereka juga bersaing dengan kelompok-kelompok etnis lain, termasuk orang Muyu. Kecuali itu, mereka menerima pekerjaan pemerintah yang hampir dalam jangkauan orang Muyu. Kelompok-kelompok etnis Indonesia pun berbuat demikian, namun orang Indo-Eropa itu merupakan kelompok mobil yang memasuki suatu masyarakat yang sudah ada, sedangkan orang Indonesia merupakan kelompok yang sudah lebih mapan, setidaknya-tidaknya dalam hubungan dengan orang Muyu.

Gerakan-gerakan itu menggambarkan kepentingan dan masalah-masalah yang sentral dalam masyarakat. Dalam kedua gerakan itu aspek yang paling penting bersifat ekonomis; untuk mendapatkan harta milik dan pengetahuan. Di samping itu,

gerakan di Merauke menunjukkan adanya masalah dalam hubungan orang Muyu dengan kelompok-kelompok etnis lain.

Catatan

- 1 Singkatan dari *gediplomeerd inlands bestuursassistent* ("asisten" pemerintah pribumi yang berijazah)
- 2 "Barat" di sini berarti "bukan pribumi", "dari dunia luar".
- 3 Dalam penelitian sebelumnya di Australia, konsentrasi desa-desa dalam skala seperti ini tidak terjadi.
- 4 "Leidraad kampongbestuur rechtstreeks bestuurd gebied Ternate, Obi-eil., onderafdeling Zuid Nieuw-Guinea en Boven Digoel". (terjemahan: petunjuk pemerintahan desa di daerah pemerintahan langsung di Ternate, Pulau Obi, *onderafdeling* Nugini Selatan dan Boven Digul).
- 5 Karena tidak ada data penduduk untuk tahun 1955, digunakanlah angka-angka dari tahun 1956. Dari data lain, saya ketahui bahwa tidak banyak terjadi perubahan dalam jumlah penduduk selama periode itu.
- 6 Angka ini termasuk Kungkim, sebuah desa yang masih termasuk dalam pemerintahan Australia di tahun 1954, tetapi sekolah misi tetap jalan terus. Menurut angka resmi, desa ini didiami 225 orang dalam bulan Januari 1954.
- 7 Besluit Bewindsregeling Nieuw-Guinea, artikel 125, dan Ordonnantie: Regeling van de inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied (*Indisch Staatsblad* 1932, No. 80), dan the Uitvoeringsverordening inheemsche rechtspraak Molukken (Besluit van de Resident der Molukken, 24 Agustus 1935).
- 8 Dalam bagian ini, saya memakai istilah "penjahat" (*criminal*) dalam arti luas yang sama dengan yang ditetapkan pemerintah kolonial, tanpa langsung menerakan bobot hukumannya.
- 9 Di sini didirikan penjara bagi hukuman yang masa tahanannya lebih dari 3 bulan.
- 10 Tetapi saya tidak tahu kasus-kasus sejenis ini di *onderafdeling* Merauke; lihat *Adatrechtbundels* 1955: 585.

- 11 Kelompok umur diperkirakan oleh *bestuursassistent* yang berpengalaman mengurus masalah-masalah ini. Akan tetapi tentu saja, dalam beberapa kasus dia bisa salah. Secara umum, menurut pendapat saya, perkiraannya mendekati angka komposisi umur. Orang-orang yang berusia 47 tahun ke atas tidak disebut.
- 12 Termasuk Mandobo (lihat pendahuluan).
- 13 Istilah dalam bahasa *Marind* untuk orang-orang asing, yang pada tahun 1950-an biasa dipakai di seluruh Nugini bagian Selatan. Lihat juga Van Baal 1939: 332.
- 14 Pada akhir tahun 1954, meski kurangnya petunjuk yang jelas kepada para penyuluh pertanian di Mindiptana, bibit tanaman cokelat siap didistribusikan pada masyarakat Mindiptana dan Kakuna, sementara di banyak tempat lain para penduduknya bergotong royong mempersiapkan kebun untuk tanaman itu.
- 15 Ir. adalah singkatan untuk *Ingenieur*, gelar bahasa Belanda untuk orang yang terdidik sebagai ahli mesin, ahli pertanian.
- 16 KPM adalah kependekan dari Koninklijke Paketvaart Maatschappij (*Royal Packet Lines*), perusahaan kapal yang beroperasi di Netherlands Nieuw-Guinea.

Bab IX

Pengamatan Terakhir dan Kesimpulan

1. Banyak faktor terlibat dalam perubahan kebudayaan yang terjadi di bawah pengaruh “Barat”. Yang terpenting ialah sifat dari kebudayaan “Barat” dan sifat kebudayaan Muyu itu sendiri. Faktor-faktor penting lainnya tidak bersifat kultural, seperti letak geografis daerah Muyu, iklim, keadaan tanah, dan sebagainya.

Proses perubahan itu adalah suatu hal yang saling mempengaruhi antara berbagai faktor yang rumit. Misalnya, di satu pihak faktor-faktor tertentu dalam kebudayaan Muyu memperlan-car penerimaan unsur-unsur kebudayaan “Barat”, sedangkan di lain pihak hal itu mengilhami penentangan terhadap unsur-unsur kebudayaan yang sama. Jadi, meskipun keliru untuk menganggap bahwa suatu perubahan tertentu itu secara eksklusif disebabkan oleh satu faktor, tetapi faktor-faktor tertentu memang memainkan peranan yang dominan. Dalam seksi 3 hingga 6 dari bab ini, proses masuknya pengaruh “Barat” akan dibahas dalam hubungan keempat ciri yang menonjol dari kebudayaan Muyu yang disebut dalam Bab IV. Menurut hemat saya, ini adalah faktor-faktor yang memberi kejelasan dalam proses transformasi kebudayaan yang terjadi.

Namun, untuk memahami proses itu secara baik, dalam seksi 2 saya terlebih dahulu akan merangkum dan membahas dampak

“Barat” atas kebudayaan Muyu, khususnya dampak pemerintahan kolonial dan misi Kristen. Akhirnya, dalam seksi 7, saya kemukakan beberapa hasil pengamatan atas keadaan di daerah Muyu pada waktu penelitian saya.

2. Dua saluran terpenting yang menyalurkan pengaruh “Barat” ke dalam kebudayaan Muyu ialah pemerintah kolonial dan misi Kristen. Kedua-duanya secara sadar bekerja untuk perubahan, tetapi dalam usahanya mereka berpegang pada metode-metode tertentu.

Dalam “mengkristenkan” penduduk, misi terutama menggunakan sarana sekolah. Ini menyebabkan perlunya misi mengumpulkan penduduk yang tersebar di dalam satu desa. Pendidikan di sekolah dapat memperoleh subsidi pemerintah kalau setidaknya-tidaknya ada 15 orang murid dan guru yang berwenang, dan kalau pelajaran dalam bahasa Indonesia (membaca, menulis, dan berhitung) memenuhi syarat-syarat tertentu. Demi bantuan finansial ini, misi berusaha agar pembangunan desa dibarengi dengan cukupnya jumlah penduduk untuk menjamin jumlah murid yang diperlukan. Perluasan pendidikan sekolah itu terbatas oleh jumlah guru berwenang yang ada. Mula-mula guru-guru itu datang ke Kay atau Tanimbar. Sesudah Perang Dunia II, dimulailah pendidikan guru-guru Papua, termasuk orang Muyu. Di desa-desa saat tidak ada guru yang kompeten, mata pelajaran yang diajarkan di sekolah terutama terbatas pada bahasa Indonesia, berdoa, katekismus, dan upacara gereja.

Karena sekolah merupakan bagian yang penting dalam metode evangelisasi, misi menolak kebiasaan lokal yang merintangikan pengaruh sekolah. Di antaranya ialah ketidakhadiran di desa, yang dilihat sebagai sebab pembolosan dan di samping itu merintangikan pertobatan orang dewasa; dan lagi, pemeliharaan babi di dalam desa mengganggu persediaan pangan guru desa. Sebab, khusus pada permulaannya, kebun guru di dekat desa

adalah sumber pangan utama untuk guru. Sedikit-banyak para misionaris juga tidak setuju dengan adanya pesta babi karena menyebabkan anak sekolah maupun orang tuanya pergi ke luar desa.

Sebaliknya, pemerintah kolonial mempunyai tujuan utama, yaitu mengusahakan tata tertib di daerah Muyu. Untuk keperluan itu diadakan patroli polisi (mula-mula patroli militer), dan penjahat (artinya, penjahat di mata pemerintah kolonial) diajukan ke pengadilan dan dihukum.

Tujuan kedua dari pemerintah ialah mendatangkan apa yang dalam keyakinan mereka adalah "peradaban", dan untuk memajukan karya "peradaban" yang dilakukan oleh para misionaris. Ini menyebabkan pemerintah pun menyetujui anggaran pembangunan desa yang cukup besar, dan pendirian sekolah-sekolah. Di samping itu, pemerintah mengawasi kehadiran murid di sekolah dan mengambil tindakan-tindakan untuk mendorong penduduk agar tetap tinggal di desa. Dalam kebanyakan hal pemerintah lebih suka kalau diadakan pemeliharaan babi di luar daripada di dalam desa. "Karya peradaban" itu dianggap meliputi pengawasan kebersihan desa dan usaha pemeliharaan kesehatan.

Sesudah Perang Dunia II, tujuan pemerintah ialah menyesuaikan orang Papua masuk ke dunia modern, yang meliputi pengembangan ekonomi. Rencana ini terwujud dalam pembuatan kebun percobaan-percobaan pertanian dekat Mindiptana, dan dalam pembuatan *onderafdeling* terpisah di daerah Muyu. Memajukan pendidikan orang Papua dan memberikan bermacam-macam kesempatan untuk latihan keterampilan termasuk dalam kerangka pengembangan Nugini pada umumnya.

Dalam pengaruh-mempengaruhi, lembaga-lembaga "Barat" ini — pemerintah dan misi — bekerja sama demi perubahan kebudayaan Muyu. Untuk mempengaruhi kebudayaan, mereka menganggap kondisi-kondisi tertentu mutlak perlu, kondisi di sini dapat kita sebut fasilitas pokok. Ini meliputi tata tertib, pembangunan desa, penghunian desa sampai tingkat tertentu dan

kehadiran di sekolah, serta pelaksanaan pekerjaan desa tertentu. Yang terakhir ini meliputi pendirian sekolah, rumah guru, dan pos polisi, serta pemeliharaan jalan. Untuk mendapatkan fasilitas-fasilitas itu, pemerintah menggunakan kekerasan seperlunya, dengan persetujuan atau atas nasihat misionaris.

Penggunaan kekerasan itu cocok dengan sikap *ikut perintah* dari rakyat. Sukses dari "tekanan halus" itu berakar dalam ketakutan¹ terhadap akibat ketidaktaatan. Oleh karena itu, rakyat biasanya tidak membedakan antara hal-hal yang oleh lembaga "Barat" diharuskan atau yang tidak diharuskan. Perbandingan sifat mental itu dengan yang terdapat pada suku bangsa Mimika, seperti yang digambarkan oleh Pouwer (1955: 264), mengungkapkan perbedaan yang nyata. Orang Muyu jauh lebih cenderung untuk mengetahui lingkup yang sebenarnya dari penerapan kekerasan, dan sampai berapa jauh mereka dapat menghindari. Di antara orang Mimika, ketaatan itu juga dimaksudkan untuk sedapat mungkin melindungi kebudayaan mereka sendiri. Di antara orang Muyu, ketaatan itu tidak begitu berkembang, dan sedikit-banyak dapat dikatakan ada semacam perlawanan terhadap kekerasan, misalnya dalam hal pembentukan desa dan penghuniannya, kehadiran di sekolah, pemeliharaan babi di luar desa, pemeliharaan tata tertib, dan poligini.

Perlawanan Orang Muyu itu juga mempengaruhi pandangan dan kebijaksanaan pemerintah dan misi. Contohnya ialah bermacam-macam cara untuk memaksakan pembentukan desa dan penghuniannya, dan aturan yang berganti-ganti mengenai kewajiban tinggal di desa dan pembolosan. Dapat dilihat adanya penyesuaian tertentu terhadap perlawanan itu, yakni bahwa keharusan-keharusan itu cenderung menjadi tidak ketat lagi beberapa lama sesudah ditetapkan.

Akhirnya, dapat dilihat adanya perbedaan pendapat antara misi dan pemerintah mengenai apa yang harus dianggap sebagai fasilitas pokok. Antara lain perbedaan pandangan mengenai sifat

penghunian desa, penghapusan uang kulit kerang (*ot*), dan larangan poligini. Metode, para misionaris menginginkan orang untuk tinggal menetap di desa. Pada periode tertentu para misionaris menghendaki agar pemerintah meniadakan uang kulit kerang, karena melihatnya sebagai sumber banyak penyalahgunaan (seperti pembunuhan balasan, sihir, kawin paksa, poligini, pemeliharaan babi, dan semua kerugian yang menyertainya). Pada tahun 1955, para misionaris di daerah Muyu berganti pandangan dalam hal ini. Akan tetapi, mereka tetap menginginkan pemerintah sedapat mungkin melarang poligini.

Mengenai unsur-unsur atau aspek-aspek lain dari kebudayaan Muyu baik pemerintah maupun misi mengambil tindakan atau mencoba untuk mengadakan perubahan. Praktek keagamaan orang Muyu hanya sedikit atau sama sekali tidak terjamah oleh misi. Sampai batas tertentu kaum misionaris memang menentang praktek keagamaan asli dalam khotbah-khotbah dan percakapan-percakapan, tetapi tidak diadakan kampanye yang sistematis, bahkan di antara mereka yang sudah bertobat. Ajaran Kristen itu sedikit-banyak hanya ditempatkan di samping agama tradisional. Para misionaris mengharap bahwa tamsil dan praktek agama tradisional itu sedikit demi sedikit akan hilang.

Mengenai unsur-unsur yang disebut di bawah aspek ekonomi, di samping keberatan terhadap pemeliharaan babi dan pesta babi, para misionaris hanya menentang *ot* selama periode tertentu, bahkan menasihatkan agar *ot* ditarik dari peredaran. Ketika nasihat itu tidak diterima, tidak ada pelanggaran langsung oleh para misionaris.

Mengenai unsur-unsur yang disebut di bawah aspek sosial, seperti yang sudah kita lihat, para misionaris terutama keberatan terhadap cara bertempat tinggal yang terpencar-pencar. Pertama-tama para misionaris mendekati orang muda, dengan maksud agar dijauhkan dari pengaruh orang-orang tua mereka. Ini berarti mengurangi kewibawaan otoritas tradisional. Tidak ada usaha untuk mengubah sistem hubungan kekerabatan, dan

sistem perkawinan, kecuali perkawinan poligini. Sikap yang relatif toleran terhadap aspek-aspek penting kebudayaan Muyu itu sebagian disebabkan oleh sifat kebudayaan itu sendiri, di mana menurut standar moral "Barat" hanya sedikit yang tidak dapat diterima.

Juga pemerintah tidak mempengaruhi secara langsung banyak aspek kebudayaan Muyu. Di antara unsur-unsur aspek sosial yang tercampuri terutama hanya cara hunian terpencar, sistem main hakim sendiri, dan kawin paksa. Mengenai aspek ekonomi hanya ada keberatan pemerintah terhadap pemeliharaan babi di desa-desa, dan secara tidak langsung — melalui peraturan terhadap ketidakhadiran di desa — terhadap pemeliharaan babi di hutan. Di bidang keagamaan pemerintah hanya mengambil tindakan terhadap kebiasaan untuk tidak langsung mengubur mayat, karena ini tidak sesuai dengan kriteria kesehatan "Barat". Akhirnya, pemerintah turun tangan terhadap gerakan keselamatan yang menghebohkan itu, karena itu dilihat sebagai mengganggu tata tertib dan ketenteraman.

Di samping "westernisasi" yang langsung tertuju untuk daerah Muyu, pemerintah dan misi juga membuka kemungkinan lain. Daerah Muyu menjadi bagian dari suatu daerah luas di bawah administrasi kolonial. Daerah-daerah Muyu yang dahulu tidak dapat dikunjungi, karena sikap bermusuhan dari penduduknya, sekarang dianggap dapat dicoba. Kecuali itu, daerah yang dapat dicoba itu diperluas karena kesempatan bepergian yang terbuka karena kedatangan orang-orang "Barat". Para pemburu burung yang datang, memberi kesempatan bagi orang Muyu untuk ikut bepergian dengan mereka ke Merauke dan tempat-tempat lain di *onderafdeling* yang bersangkutan.

Didirikannya Tanah Merah lebih memperluas lagi kemungkinan-kemungkinan itu. Dari kota baru ini ada dinas pelayaran teratur ke Ambon. Pegawai-pegawai pemerintah membuka kesempatan kepada orang Muyu untuk ikut dengan mereka sebagai pembantu rumah tangga, dan dengan demikian banyak

pulau-pulau lain di Indonesia dapat dicapai. Akan tetapi, karena perang hubungan itu terputus, dan sesudah perang, kesempatan untuk bepergian itu hanya terbatas kepada *Nederlandsch Nieuw Guinea*.

Di samping itu, "Barat" membutuhkan orang Muyu sebagai pekerja, pemburu burung menginginkan mereka sebagai pembantu berburu dan penunjuk jalan, orang-orang pribadi mencari mereka untuk pembantu rumah tangga, pemerintah membutuhkan mereka sebagai pemikul, kuli, dan pegawai rendahan, perusahaan minyak memerlukan mereka sebagai pekerja. Itu semua memberi kesempatan untuk melakukan pekerjaan "Barat" sebagai pegawai orang "Barat", dengan kemungkinan mendapatkan barang-barang atau uang. Ini juga memberi kesempatan kepada orang Muyu untuk menetap di atau di dekat pusat-pusat kota. Dan akhirnya timbul kemungkinan untuk mempelajari hal-hal dari "Barat".

Akan tetapi, "Barat" itu tidak menampakkan diri kepada orang Muyu dalam keanekaragamannya yang kaya, yang dapat dicakup dengan istilah itu. Ini sudah jelas dari gambaran sebelum ini. "Barat" menampakkan diri dalam bentuk terbatas. Dan bagi orang Muyu mengenal "Barat" itu hanya mungkin dalam bentuk yang terbatas ini — seperti terlihat dalam hubungannya dengan pendidikan sekolah. Mula-mula para misionaris menganggap pendidikan sekolah itu hanya sebagai sarana untuk menarik pengikut. Baru sesudah perang, para misionaris itu menyadari pentingnya pendidikan sekolah yang lebih luas, dan dengan demikian memperbesar kemungkinan bagi orang Muyu untuk memperoleh kedudukan tertentu.

Kesan yang terbatas tentang "Barat" itu juga terjadi karena pelajaran agama dan mata pelajaran "Barat" yang lain itu terutama diberikan oleh guru-guru Indonesia atau Papua, yang sendiri terbatas pengetahuannya tentang "Barat". Hal-hal lain yang dilihat oleh orang Muyu dari "Barat" berasal dari usaha mereka sendiri, banyak barang-barang "Barat" dan jumlah besar

uang “Barat”. Orang Muyu tidak mengetahui latar belakang kekayaan itu maupun usaha di belakangnya.

3. Faktor yang paling penting mengapa orang Muyu menerima unsur-unsur “Barat” ialah perhatian utama orang Muyu untuk memperoleh kekayaan.² Mula-mula tertuju untuk memperoleh barang-barang berharga tradisional, khususnya uang kulit kerang, keinginan Muyu akan kekayaan itu bergeser atau sedang bergeser ke barang-barang dan uang “Barat”. Untuk memberi sedikit gambaran tentang tingkat-tingkat proses perubahan itu dan akibat-akibatnya, bolehlah saya berikan garis besarnya, yaitu

1. Penghargaan akan kekayaan berupa barang-barang berharga, khususnya *ot*;
2. Penghargaan untuk barang-barang “Barat”, termasuk kapak, pisau, dan pakaian;
3. Penghargaan kepada kekayaan “Barat”, khususnya uang “Barat”;
4. Usaha menguasai cara-cara “Barat”.

3.1 Seperti kelihatan dalam Bagian I, mencari dan memiliki barang-barang berharga adalah hal yang penting dalam kehidupan orang Muyu. Yang paling penting di antara barang-barang itu ialah uang kulit kerang (*ot*). Semua barang berharga lainnya adalah perhiasan (*wam* dan *inam*) atau alat-alat (kapak batu). Sebaliknya, *ot* hanya digunakan sebagai sarana tukar-menukar, dan digunakan sebagai standar ukuran untuk menetapkan nilai barang-barang berharga lain, nilainya dinyatakan dalam *ot*. Jadi, *ot* itu berfungsi sebagai uang. Orang Muyu juga menggunakan *ot* secara khusus sebagai wujud kekayaan mereka. Orang Muyu memamerkan kekayaan *ot* mereka dalam tarian khusus (*anotang*), pada peristiwa-peristiwa tertentu (sesudah pesta babi, atau sebelum menyerahkan tukon). Meskipun barang-barang berharga lain itu juga digunakan sebagai alat tukar-

menukar dan wujud kekayaan, tetaplah *ot* jauh lebih penting. Kita dapat menyebut *ot* sebagai uang. Dalam kebudayaan tradisional gigi anjing digunakan sebagai uang kecil, yaitu untuk membayar barang-barang yang bernilai rendah.

Dalam kebudayaan tradisional, orang Muyu memusatkan perhatian untuk mencari *ot* dan barang-barang berharga lainnya, dan pemusatan perhatian ini sangat mempengaruhi banyak aspek kebudayaan mereka. Tumbuhnya suatu sistem perdagangan yang luas, dan sikap mereka terhadap anggota kelompok atau suku bangsa lain — yang pada dasarnya bersahabat — sejalan dengan sistem ini. Perhitungan hubungan kekerabatan yang sangat teliti juga berkaitan dengan sistem perdagangan. Juga dalam sistem perkawinan, ada kecenderungan kuat untuk memperluas, memperkuat, dan memperbarui hubungan melalui perkawinan. Mengawinkan seorang gadis juga berarti mendapat barang-barang berharga. Ini diperkuat oleh sistem perkawinan asimetris, sebab sebagian dari tukon itu sebagai ganti rugi atas kehilangan wanita, dan sebagai sarana untuk memperoleh wanita lain. Pemeliharaan babi, yang begitu penting dalam ekonomi Muyu adalah sumber *ot* yang utama. Pesta babi itu dimaksudkan untuk mengumpulkan *ot* sebanyak mungkin.

Seperti kebanyakan unsur kebudayaan Muyu, *ot* dan cara memperolehnya itu tidak hanya dianggap terletak di alam profan. Sebab praktek dan tamsil religius juga penting dalam kaitannya dengan *ot* dan cara memperolehnya. Menurut mitos, asal mula *ot* itu di zaman purba; jumlah *ot* itu tetap dan tidak dapat bertambah. Untuk mengusahakan agar terjadi penjualan yang baik dan pembayaran tunai dalam *ot*, pada pesta babi diadakan upacara-upacara religius yang besar. Ini meliputi penyembelihan babi keramat pada beberapa upacara. Anggapan orang Muyu yang penting ialah bahwa kerabat dekat yang kaya, dan telah meninggal dunia, melindungi kekayaan anak-cucunya dan menambahnya.

Dalam gerakan-gerakan keselamatan tahun 1951—1953 orang mengharapkan kekayaan besar dengan mengadakan kontak dengan arwah orang yang sudah meninggal.

- 3.2 Perhatian terhadap harta-milik dan sistem perdagangan yang berhubungan dengan itu, menimbulkan suatu kontak damai dengan orang-orang asing yang pertama, yaitu kaum militer (1913) dan para pemburu burung (1914?—1926). Barang-barang “Barat” digunakan dalam sistem perdagangan (untuk memperoleh *ot*), dalam tukon (untuk menggantikan kapak batu, atau sebagai ganti barang-barang tradisional), dan dalam sistem hubungan untuk memperkuatnya. Dengan demikian kemampuan berasimilasi dengan barang-barang “Barat” itu jauh lebih besar daripada kalau barang-barang itu untuk keperluan pribadi, karena diperkuat oleh keinginan orang Muyu untuk mengumpulkan harta. Ini juga ada hubungannya dengan kenyataan bahwa mobilitas penduduk mengarah ke pusat-pusat barang-barang “Barat”, dan dengan kesediaan diri yang besar untuk menerima pekerjaan “Barat”.

Di daerah Muyu sendiri, uang “Barat” masih belum penting pada saat itu. Tidak banyak uang yang diberikan kepada penduduk, dan tidak ada toko untuk membelanjakannya. Dengan semakin besarnya perhatian kepada barang-barang “Barat” terjadi penurunan penghargaan untuk barang-barang tradisional Muyu. Kapak batu sama sekali hilang dari peredaran. Perhiasan-perhiasan seperti *wam* dan *yirip* makin lama makin tidak dicari orang. Gigi anjing tidak digunakan lagi sebagai uang kecil. Hanya *ot* dan *inam* tetap menduduki posisi yang penting.

- 3.3 Apresiasi terhadap kekayaan “Barat” menjadi semakin besar dengan makin luas dan makin dekatnya mereka mendapat kontak dengan “Barat”, yang menyebabkan mereka sampai

tingkat tertentu akrab dengannya. Penghargaan untuk uang "Barat" jelas tergantung kepada kesempatan untuk membelanjakannya. Begitu toko Cina dibuka di Mindiptana pada tahun 1954, orang Muyu memperlihatkan minat yang besar kepada uang, dan lebih senang untuk mendapat uang daripada barang. Kita dapat melihat keterkaitan antara kesukaan untuk uang ini dengan kegunaannya dalam kebudayaan tradisional.

Minat akan uang ini terutama kelihatan pada mereka yang sungguh terlibat dalam dunia uang, seperti di Sorong, Merauke, dan Mindiptana. Orang-orang di daerah-daerah itu juga kelihatan tidak menyukai *ot* lagi, bahkan sempat menyatakan keinginan untuk sama sekali membuangnya. Dalam gerakan keselamatan di Merauke (tahun 1953) salah satu hasil terpenting dari keselamatan yang akan datang ialah memiliki pabrik uang sendiri, peti uangnya sendiri penuh dengan uang, dan itu dalam jumlah tak terbatas.

Pada tingkat ini terjadi benturan kepentingan, yaitu penghargaan kepada uang kulit kerang, dan kepada uang pemerintah. Orang Muyu di Sorong menginginkan *ot* dibuang sama sekali. Dan mereka yang bekerja di Mindiptana atau Merauke juga lebih suka tidak menggunakan *ot* lebih lama. Di desa-desa di mana orang tidak banyak atau sama sekali tidak punya uang, mereka ingin mempertahankan *ot*. Mereka mengemukakan bahwa terlalu sedikit uang dalam peredaran, yang menyebabkan orang tidak dapat memberi atau menerima tukon dalam uang, atau untuk membeli atau menjual daging babi untuk uang. Akan tetapi, kalau ada cukup uang dalam peredaran, mereka bersedia mengurangi pentingnya *ot*, dan bahkan meniadakannya. Atas dasar analisis pentingnya *ot*, dapat diduga bahwa *ot* akan kehilangan artinya sama sekali apabila cukup uang memasuki daerah Muyu, dan dengan demikian *ot* akan hilang dari peredaran.

Mengingat sifat dan tingkat pendapatan uang pada waktu itu, membuang *ot* masih belum mungkin. Usul misi pada tahun 1947 untuk menggantikan *ot* dengan uang, tidak realistis, karena tidak memperhitungkan bahwa uang "Barat" itu ditukarkan dengan barang-barang "Barat", dan dengan demikian cepat hilang pula dari peredaran. Hanya kalau kelompok-kelompok besar orang Muyu mempunyai pendapatan uang (misalnya dari bertani yang hasilnya untuk dijual) *ot* dapat diganti. Oleh karena itu, melihat faktor-faktor yang terletak di luar kehendak orang Muyu, *ot* belum dapat seluruhnya diganti dengan uang pemerintah, betapa pun besarnya keinginan orang-orang muda.

3.4 Penghargaan yang besar di antara orang Muyu akan kekayaan "Barat" melahirkan keinginan yang kuat untuk menguasai "Barat", berikut kekayaannya. Di sini orang Muyu melihat "Barat" seperti yang mereka gambarkan paling jelas dalam gerakan keselamatan Merauke (tahun 1953). Keselamatan yang akan datang itu ialah tampilnya suatu masyarakat "Barat" untuk orang Muyu, dengan toko dan pabrik-pabriknya sendiri, mesin-mesin dan mobil, dan khususnya uang mereka sendiri. Kecuali itu, orang Muyu sendiri akan menempati semua pos kedudukan penting dalam masyarakat itu, mulai dari sopir, dokter, dan pegawai pemerintah (kontrolir BB), sampai gubernur dan uskup. Lepas dari harapan-harapan itu, ada kesadaran yang kuat tentang kemiskinan dan kedudukan mereka yang rendah. Mereka menerima keselamatan itu dan akan tetap memperjuangkannya melalui kontak mereka dengan arwah orang yang sudah meninggal, khususnya orang Amerika. Arwah-arwah itu mengajarkan kepada mereka pengetahuan dan ilmu, yang oleh orang Muyu dilihat ada hubungannya. Di samping itu, mereka percaya bahwa pengetahuan itu hanya dapat diperoleh melalui kontak dengan arwah. Di sini jalan

pikiran tradisional itu terasa, di mana ada hubungan yang erat antara tamsil dan praktek keagamaan di satu pihak, dan kesejahteraan material di pihak lain. Mereka mungkin tidak mengerti konsep “Barat” tentang perkembangan dan kemajuan, atau mereka menafsirkannya secara lain.

Dengan demikian gerakan keselamatan menggambarkan keinginan mereka untuk menguasai “Barat”, khususnya kekayaan. Di samping itu, dalam gerakan di Merauke ada unsur-unsur politik, tetapi dalam gerakan di daerah Muyu (tahun 1953—1955), yang timbul sebagai tiruannya, tujuannya lebih sederhana: gerakan itu hampir seluruhnya terpusat untuk memperoleh barang-barang dan uang “Barat”.

Usaha untuk menguasai “Barat” juga dihubungkan dengan keinginan agar daerah Muyu dibuka. Orang Muyu menginginkan pusat-pusat kota (Mindiptana dan Woropko) di daerah mereka sendiri, di mana mereka dapat menikmati “Barat”. Di pusat-pusat itu juga harus ada kesempatan untuk menduduki posisi penting (seperti sopir, penjaga mesin, tukang kayu) untuk menerima uang. Harapan-harapan itu menimbulkan kesediaan untuk bekerja sama dalam membangun dan mengembangkan Mindiptana. Dengan demikian orang mulai membangun penggergajian tangan, dan banyak orang Muyu di Mindiptana bekerja dalam pembangunan.

Penghargaan terhadap kekayaan “Barat”, dan yang berhubungan dengan itu, semangat untuk menguasai “Barat”, merupakan dorongan kuat untuk menerima segala macam unsur “Barat”. Pendidikan sekolah, ajaran Katolik Roma, dan pemerintah sebagian juga dilihat dalam hubungan ini, dan diterima sebagai sarana untuk tujuan tersebut. Seterusnya, penerimaan itu menyebabkan mereka lebih terbiasa dengan “Barat”, dan dengan demikian membawa penghargaan yang lebih besar untuk kekayaan “Barat”. Jadi, di sini ada saling keterkaitan. Di samping

itu, ini memperbesar perpindahan ke pusat-pusat kota, dan menetap di sana.

Perhatian orang Muyu kepada perolehan harta-milik tidak hanya mempengaruhi mereka untuk menerima unsur-unsur "Barat", tetapi juga penentangannya. Menurut kenyataannya, perhatian untuk memperoleh *ot* dalam kebudayaan tradisional merupakan hambatan untuk menerima uang "Barat", khususnya dalam tukon dan dalam membeli daging babi. Dampak ini yang paling kuat terdapat pada orang-orang tua yang hampir tidak mengenal uang "Barat" dan sangat terpancang pada uang kulit kerang.

Penghargaan yang besar untuk *ot* juga membuat pemeliharaan babi itu sangat penting, karena ini salah satu sumber *ot* terpenting. Pemeliharaan babi itu faktor yang penting dalam pembentukan desa, karena itu terutama harus dilakukan di luar desa, di tanah pribadi. Sebagai akibatnya, meskipun orang Muyu memang datang dan tinggal di desa, di mana rumah-rumah yang baik tetap didirikan, tetapi ada ikatan kuat dengan kehidupan di hutan.

Terutama dalam hari-hari permulaan pemerintahan kolonial dan misi, fenomena banyak tinggal di hutan membawa tingkat pembolosan yang tinggi. Tinggalnya orang tua secara (setengah) tetap di rumah-rumah di hutan mengharuskan anak-anak untuk pergi dan mencari makan juga di sana, sehingga tidak masuk sekolah. Hidup di hutan juga menyuburkan poligini. Istri kedua sangat memperbesar kesempatan untuk memelihara babi di luar desa dengan tak terganggu. Dan poligini itu menghambat penerimaan ajaran Katolik Roma.

Hambatan lain untuk sepenuhnya menerima ajaran agama "Barat" ialah pemusatan perhatian untuk memperoleh harta-milik. Unsur-unsur agama tradisional asli mereka yang paling penting dan paling emosional ialah berhubungan dengan perolehan kesejahteraan material. Hubungan itu muncul kembali dalam gerakan-gerakan penyelamatan. Dapat disimpulkan bahwa

orang Muyu tidak banyak tertarik oleh tamsil keagamaan dari luar (dalam hal ini barat) yang tidak berhubungan dengan kesejahteraan material.

4. Mobilitas, yang disebut sebagai salah satu ciri yang penting dalam kebudayaan Muyu, memajukan peranan penting dalam kontak antara kebudayaan Muyu dan "Barat". Sesudah kedatangan para pemburu burung, mobilitas itu mendapat bentuknya, yaitu menyertai para pemburu ke Merauke, berpindah ke daerah Muting, berkunjung dan menetap di Tanah Merah, bepergian ke Ambon dan pulau-pulau Indonesia lainnya, dan dalam tahun-tahun sesudahnya pindah ke Merauke dan Sorong. Orang Muyu dengan baik menggunakan kesempatan yang diberikan oleh "Barat" dalam hal ini.

Mobilitas orang Muyu itu berkali-kali menarik perhatian orang Barat ke daerah Muyu, dan ini mempercepat didirikannya pos misi dan pemerintah di daerah Muyu. Bahkan sebelum pemerintah dan misi berkedudukan di sana, fenomena menyertai pemburu burung menyebabkan orang Muyu mendapat pengetahuan tertentu tentang "Barat" berikut kelembagaan "Barat" serta desa, sekolah, dan polisi. Sesudah kedatangan pemerintah dan misi, mobilitas itu — yang menyebabkan orang menetap di pusat-pusat perkotaan — menambah pengetahuan mereka tentang "Barat".

Bahkan di antara mereka yang tidak mengadakan perjalanan sendiri, pengetahuan seperti itu merembes melalui mobilitas di dalam daerah mereka sendiri, dan melalui sistem kekerabatan mereka yang luas. Barang-barang "Barat" sampai ke semua bagian daerah Muyu, dan di luarnya; barang-barang itu diperdagangkan kalau mengunjungi kerabat, apabila menghadiri pesta babi, dan dalam perjalanan perdagangan yang jauh. Semua ini berarti bahwa unsur-unsur kebudayaan "Barat" dapat lebih lengkap dan lebih cepat diterima. Apakah hal itu terjadi sungguh-sungguh juga tergantung kepada faktor-faktor lain.

Sebaliknya, mobilitas itu menimbulkan masalah-masalah, seperti berkurangnya penduduk di desa-desa dan ketidakhadiran di desa serta pembolosan, yang merintanginya diterimanya unsur-unsur "Barat". Akibat-akibat dari mobilitas ini menimbulkan reaksi dari pemerintah dan misi. Pada tahun 1954 perpindahan ke Merauke dibatasi. Dengan menggunakan kekuasaannya, pegawai-pegawai pemerintah berusaha memerangi pembolosan dan ketidakhadiran di desa. Pembatasan-pembatasan lain dari mobilitas di daerah sendiri timbul karena banyaknya tugas-tugas desa yang mengikat penduduk kepada desa-desa mereka sendiri, dan karena migrasi ke daerah lain.

5. Individualisme. Kebebasan yang relatif besar dari individu terhadap kelompoknya, juga terasa dalam kontak antara orang Muyu dan kebudayaan "Barat". Dalam proses penerimaan atau penolakan unsur "Barat", individualisme merupakan faktor yang penting.

Bahwa sering pada usia muda banyak orang Muyu pindah ke luar daerah, saat mereka untuk waktu yang lama tidak menjalin kontak dengan kerabat mereka, sebagian harus dianggap sebagai konsekuensi watak individualisme itu. Hal yang sama berlaku untuk anak-anak sekolah yang oleh para misionaris dikirim ke Merauke untuk bersekolah lebih lanjut, yang setiap tahun berganti kelompok. Mereka pergi dengan senang hati, dan selama pergi mereka tidak menunjukkan keinginan pulang kampung.

Mengenai penerimaan agama Kristen, adalah putusan individu itu sendiri. Kelompok tidak atau hanya sedikit mempengaruhi putusan individual itu sehingga mempermudah penerimaan agama Kristen. Dan sampai batas-batas tertentu ini berlaku untuk semua unsur "Barat". Barang-barang "Barat" seperti topi, sepatu dan pakaian lain, dapat dipakai tanpa menimbulkan komentar dari kelompok mereka sendiri — berbeda dengan yang dilihat oleh Pouver di daerah Mimika (1955: 263).

Bagaimanapun, sistem “main hakim sendiri” juga mempermudah penerimaan bantuan dari “Barat”, dalam bentuk tindakan polisi dan peradilan “Barat”. Sebab orang Muyu memanfaatkan “Barat” untuk membantu mengambil tindakan terhadap musuh. Sejauh ada tentangan terhadap “Barat”, atau bahkan misalnya, orang ingin mengadakan pembalasan terhadap pemerintah karena kerugian atau ketidakadilan yang dialami, tentangan atau pembalasan seperti itu sifatnya individual, juga kalau beberapa orang terlibat di dalamnya.

Akan tetapi dari segi lain, individualisme itu merintangikan penerimaan unsur-unsur “Barat”. Ini merupakan faktor dalam penolakan untuk tinggal di desa, khususnya untuk menetap di sana. Hasrat untuk tinggal di tanahnya sendiri, untuk memutuskan secara bebas di mana dan bagaimana orang akan tinggal, dan biasanya untuk tinggal seorang diri, tanpa adanya hubungan dekat dengan sesuatu kelompok teritorial itu, bertentangan dengan tinggal di desa. Hasrat ini sering menyebabkan penduduk desa tinggal di hutan, dan untuk mengambil “liburan desa” bersama-sama dengan liburan sekolah.

Fokus pikiran kepada mengurus kepentingan pribadi sering juga merupakan hambatan untuk melaksanakan tugas desa secara bersama-sama. Sering kali ini hanya dilakukan oleh sejumlah kecil penduduk desa, sedangkan sebagian besar menghindar dari tugas mereka.

Untuk kepala desa dan mandor, atau untuk dewan desa, kebebasan individual terhadap kelompok sosial itu juga menyebabkan kekuasaan mereka sangat terbatas. Tidak ada fungsi kekuasaan tradisional untuk mendukungnya. Ini juga membatasi pengaruh pemerintah atas kehidupan desa. Kadang-kadang pelaksanaan tugas yang dibebankan itu memerlukan pengawasan polisi. Sebuah sekolah, rumah guru, atau pos polisi memerlukan waktu berbulan-bulan untuk membangunnya.

Tingkat pembolosan yang relatif tinggi, sebagian disebabkan oleh kebebasan hati anak-anak sekolah, yang sering

bertentangan dengan keinginan orang tua mereka, secara tidak perlu. Dan meskipun berkali-kali diperingatkan oleh guru, misionaris, dan pegawai pemerintah, anak-anak itu tetap akan meninggalkan sekolah untuk berburu, menangkap ikan, mengumpulkan buah-buahan, atau hanya untuk beberapa waktu berkelahiran di hutan dengan teman-teman.

Jadi, individualisme itu merupakan faktor penting dalam perlawanan terhadap paksaan. Kalau suatu kebijakan paksaan hendak dilaksanakan secara efektif, maka tidak hanya kepala desa yang harus dilibatkan dalam usaha itu, tetapi dalam arti tertentu, setiap individu juga.

6. Suasana ketakutan, kecurigaan, dan kewaspadaan juga disebut-sebut sebagai ciri kebudayaan Muyu yang menonjol. Kendati diusahakan oleh pemerintah untuk mengadakan tata tertib, suasana ini tidak hilang sama sekali. Tindakan polisi dan urusan pengadilan tidak menghilangkan, paling-paling hanya mengubah alasan-alasan pembalasan, dengan main hakim sendiri dan mengatakan bahwa penyakit dan kematian itu disebabkan oleh sihir.

Meskipun orang nyatanya menggunakan sendiri obat-obatan "Barat", ini tidak mengubah penjelasan mereka tentang kematian karena sihir. Kalau obat-obatan "Barat" gagal, sebabnya pasti dinyatakan sebagai sihir. Bahkan sumber-sumber penjelasan "Barat" pun tidak ada gunanya. Karena pemerintah tidak bertindak terhadap sihir, orang Muyu mendapat kesan bahwa penjahat-penjahat itu dapat berbuat semaunya tanpa mendapat hukuman. Lebih jelek lagi, pemerintah menghukum orang Muyu yang bertindak terhadap seseorang yang baginya jelas sekali telah menerapkan sihir. Tindakan pemerintah seperti itu banyak mengurangi kejadian di mana orang main hakim sendiri seperti yang kelihatan kalau orang menembak orang lain dengan anak panah. Di luar itu, orang mengadakan pembalasan dengan melakukan sihir, yang memberi kepuasan tanpa menimbulkan risiko akan dihukum oleh pihak berwajib.

Ini juga yang menyebabkan mereka bersedia untuk menerima unsur-unsur “Barat” yang dianggap dapat memperbaiki keadaan; ini meliputi agama Kristen, uang “Barat” dan peradilan, serta pembukaan daerah Muyu.

Suasana ini menambah keinginan sebagian orang Muyu untuk meninggalkan daerah mereka dan tidak kembali lagi. Di antara orang-orang muda di daerah Muyu, dan di antara orang-orang Muyu di Merauke dan Sorong, ada ketakutan karena banyaknya kematian yang dianggap disebabkan oleh sihir yang dilakukan orang-orang tua. Jadi, suasana itu dapat menghambat integrasi desa. Desa akan pecah, atau penduduknya akan pindah ke desa-desa lain. Ketakutan akan pembalasan juga merupakan faktor yang menghambat para pejabat untuk menjalankan kekuasaan mereka. Kepala desa dan anggota polisi membiarkan diri sangat dipengaruhi olehnya dalam pekerjaan mereka.

Dalam kebudayaan tradisional suasana ketakutan itu membantu mencegah kejahatan. Seperti yang terasa dalam situasi kontak, suasana itu membantu mencegah kejahatan menurut keadaan pada waktu penelitian saya.

7. Situasi di daerah Muyu pada akhir tahun 1955 ditandai oleh harapan bahwa daerah itu akan dibuka, artinya bahwa daerah Muyu itu akan menjadi “Barat”. Orang akan dapat memperoleh uang dan hidup sebagai *puanim*, akan ada perbaikan kondisi yang jelek — seperti suasana ketakutan, kecurigaan, dan kewaspadaan.

Orang merasa dapat melihat permulaan ini semua dalam pekerjaan pembangunan di Mindiptana, dalam rencana untuk mendirikan pos pemerintah di Woropko dan membuat jalan ke desa itu, dalam pembuatan kebun percobaan, dan dalam propaganda untuk menanam cokelat.

Karena terbatasnya kemungkinan untuk menghasilkan tanaman untuk pasar (demi uang kontan), yang dapat diduga sebelumnya, dan karena lambatnya realisasi dari rencana semula (pembangunan Woropko, angkutan bermotor, dan penanaman

cokelat) ada risiko bahwa orang Muyu akan kecewa. Dan kalau ini terjadi, dapat menyebabkan timbulnya kembali gerakan keselamatan, dan tambah besarnya hasrat untuk meninggalkan daerah Muyu.

Maka untuk menghindarkan frustrasi dan kekacauan, perlu diciptakan di daerah Muyu suatu kesempatan dalam skala yang relatif besar, untuk mendapatkan uang (misalnya dengan mengadakan tanaman untuk pasar, atau pertambangan). Di samping itu, gagasan membuka daerah, artinya menciptakan kehidupan kota dalam bentuk sederhana itu harus ditampung, di mana orang dapat merasakan adanya kesibukan dan kehidupan sosial kota, termasuk film dan olah raga. Kalau ini terbukti tidak mungkin, tentu harus diambil jalan untuk mengadakan program transmigrasi terpimpin yang baik.

Untuk menghindari agar orang Muyu tidak memiliki gambaran yang salah, dengan membayangkan keadaan yang terlalu hebat tentang pembukaan daerah Muyu itu — dan pada umumnya apa yang dapat diharapkan dari “Barat”, — perlu untuk mengoreksi gambaran orang Muyu tentang “Barat”, dengan cara memberi penerangan secara sistematis kepada orang tua dan muda. Dengan demikian secara optimal akan menjadi jelas bagaimana timbulnya kekayaan “Barat” dan atas dasar apa. Dan mereka harus diberi kesan yang lain tentang sifat masyarakat “Barat”, dan memperlihatkan bahwa orang asing itu tidak hanya menduduki tempat pimpinan dan bekerja di kantor, tetapi juga bekerja sebagai buruh dan petani. Di samping itu, mereka harus mengetahui bahwa nasib orang Muyu bukan untuk selalu menduduki posisi sebagai bawahan.

Catatan

- 1 Hallowell (1945: 193) berkata, "Dari semua dorongan yang ada, yang barangkali menjadi kunci bagi semua dorongan yang menggerakkan perilaku manusia ialah menghindari sakit atau ancaman sangsi"
- 2 Herskovits (1945: 168) berkata, "Sekali lagi ditekankan bahwa fenomena fokus sebagaimana tercermin dalam sejumlah besar relatif varian-varian dalam lembaga-lembaga yang mendasari orientasi prinsip masyarakat, menunjukkan suatu mekanisme yang signifikan, yang bekerja dalam memperkenalkan, mendorong, dan juga menata perubahan kebudayaan."

Glosarium

anak piara	anak angkat
<i>adspirant controleur</i>	kontrolir junior
arwah	"ruh"/makhluk halus orang yang sudah meninggal
assistent-resident	kepala <i>onderafdeling</i> , setingkat bupati; jabatan di atas kontrolir, di bawah residen.
atap	bahan atap: daun sagu untuk atap
BB	lihat Binnenlands Bestuur
<i>bestuursassistent</i>	pembantu pamong praja (orang Indonesia/Irian) yang dapat naik pangkat menjadi kepala distrik atau camat.
<i>bestuurspolitik</i>	polisi
bilah-geram	<i>bullroarer</i> : sebilah kayu, di sebelah ujungnya berlubang dan diberi tali, untuk diayunkan berputar-putar sehingga mengeluarkan suara menggeram, yang dianggap sebagai suara makhluk halus
Binnenlands Bestuur (BB)	arti harfiah ialah kementerian dalam negeri (Domestic Administration), yaitu Kementerian urusan Sipil Kolonial (<i>Colonial Civil Service</i>)
distrik	unit administratif paling bawah (kecama-

	tan) dalam hierarki BB, biasanya dikepalai pula oleh seorang <i>adspirant controleur</i> , jangan dikacaukan dengan Distrik dalam <i>British Colonial Service</i> (lihat "residentie")
dusun (ind.)	kebun yang dibuka di hutan dengan metode babat dan bakar, untuk beternak babi
kontrolir	pegawai pamong praja di bawah <i>assistant-resident</i> , dengan pendidikan universitas 4 tahun, setingkat MA
gaba-gaba	tangkai daun sagu digunakan sebagai dinding bangunan
guru agama (ind.)	Katekis berkebangsaan Indonesia atau orang asli Irian, biasanya setelah menjalani kursus selama 3 tahun setelah lulus sekolah di desa; ditunjuk menjadi guru, sebab tenaga guru di pedalaman yang berkualitas sulit didapat
<i>hulp-bestuursassistent</i> ikut perintah, mentalitas	"bestuursassistent" junior sebutan untuk "perintah halus" dari pemerintah pada penduduk desa
kampung kaya-kaya	desa kata dalam bahasa Marind yang dahulu digunakan untuk semua penduduk di Zuid Nieuw-Guinee (Nugini Selatan). Marind adalah suku bangsa di pantai di dekat Merauke
kenari	pohon, <i>Canarium commune</i> , menghasilkan biji-bijian
kepala kampung ketapang	kepala desa pohon, <i>Terminalia catappa</i> , menghasilkan biji-bijian
kekerabatan singkatan istilah	
An = anak	Ch
Ra = putra/anak laki-laki	So
Ri = putri/anak perempuan	Da

Sa = Saudara laki-laki	=	Br
Si = Saudari/saudara perempuan	=	Si
(t) = tua	=	(e)
(m) = muda	=	(y)
Pa = papa/ayah	=	Fa
Ma = mama/ibu	=	Mo
Su = suami	=	Hu
Ja = janda	=	Wi

contoh:

RiSaMa = anak perempuan saudara
(laki-laki) ibu = MoBrDa

kintal	halaman rumah
sistem kintal	sistem di mana anak-anak sekolah dikumpulkan di sebuah rumah di lingkungan rumah guru, dan menjadi pembantunya
kladi, keladi	tanaman kebun dengan umbi, <i>Colocasia antiquorum</i>
makhluk halus	segala macam makhluk supernatural, kecuali arwah (= makhluk halus orang yang sudah meninggal)
mandur	asisten kepala kampung
mantri polisi	hierarki tertinggi dalam kesatuan polisi non-Eropa
Memorie van Overgave	memorandum penyerahan jabatan suatu <i>onderafdeling</i>
<i>onderafdeling</i>	kabupaten, peringkat ketiga dalam struktur BB dikepalai "controleur" kadang oleh "assistent-resident"
perintah halus	tekanan persuasif
pesanggrahan	penginapan akomodasi terutama bagi pejabat pemerintah yang sedang berkeliling
resident	commisioner, kepala daerah, peringkat ke-2 dalam struktur hierarki BB
residentie	divisi, lihat "resident"
rumah babi	tempat tinggal di hutan di tengah kebun untuk memelihara babi

trah	<i>lineage</i> , kelompok garis keturunan laki-laki yang masih dapat ditelusuri asal usulnya
tukon	<i>bride-price</i> ; "mahar"
turne	perjalanan "turba" pamong praja ke desa-desa
vervolgschool	sekolah dasar tiga tahun, sesudah tamat sekolah rakyat tiga tahun

Daftar Kata-Kata Muyu dalam Teks

Kata-kata dalam daftar diambil dari bahasa yang digunakan di Kawangtet pada waktu penelitian saya. Kata-kata dari desa lain dinyatakan dalam tanda kurung.

ám	orang yang telah berumur tua atau orang kaya
ámágòp	sejenis tarian tertentu
àmbá	sapaan untuk Sa(e) [Yibi]; lihat <i>ambang</i>
àmbàng	sapaan untuk Sa(e) dan Sa(e) menurut klasifikasi; di Yibi artinya nenek/kakek; lihat <i>ewo</i>
àmbé	sapaan untuk Pa, SaPa, SuSiMa
àmbip	rumah tinggal
àmbìpkim	tanah milik individu atau trah
àmbìpkim-járimàn	pemilik tanah
àmbuy	istri
ámin áwò..	babi pertama yang dipanah dalam pesta babi
ámin bòn tibri	orang yang pada pesta babi mengurus <i>waruk</i> , antara lain menembak <i>amin awon</i>

àmjawàt	penyakit yang disebabkan oleh <i>iptem</i> wanita yang sedang haid
àmkihiyu- wètmèndekòmèn	orang tidur yang dikagetkan oleh arwah orang yang segera akan meninggal
ámòp	terlarang; tabu
ámòt	barang berharga; tukon
áneyòdiwimèn	cara penyembuhan dengan mengeluarkan ujung anak panah dari tubuh si sakit
ànggánèmkuknèm	orang yang dapat melihat arwah
ànggó	membakar barang-barang tertentu, khususnya sisa-sisa binatang yang tertangkap, untuk inisiasi anak laki-laki dalam <i>yawatbon</i> dan untuk upacara perkawinan; <i>iptem</i> dari barang-barang itu harus menyentuh anak laki-laki atau pasangan itu
ànggánèmkuknèm	pesta pangan karena pangan dipertukarkan
ánòng	anjing
ánòngwaruk	<i>waruk</i> untuk memelihara anjing
ánòtàng	tarian, bagian dari <i>ketmon</i> untuk me- mamerkan <i>ot</i>
aram áwòn	nyanyian pada malam hari sebelum keesokan harinya babi-babi dibunuh
àrwòn	sapaan untuk PaJa, MaJa, SuRi
átàlbòn	tempat bersemayam arwah [Tumutu, Warumgi]
átàtbon	pesta babi; bangunan untuk pesta
átè	sapaan untuk SaMaJa, MaRiSiPa, MaRiSi
átut	berani, tersinggung, marah, licik, bersisi tajam, berat (untuk tembakau)
áwènbòn	pesta ketapang, semacam <i>animanbon</i>

áwòn	babi (piaraan)
áwònátuk	sejenis nujum supernatural, disingkapkan dengan membunuh seekor babi
áwònbon	pesta babi dengan hanya beberapa ekor babi
áwònbuták	serangkai gigi babi
áwònkàt	cara penyembuhan dengan menggunakan antara lain sepotong kulit babi
áwònkup	babi putih
áyènggò	sapaan wanita untuk JaSu, JaSaSu, JaRaSiPa, dan kawan perempuan
áyerèt	bilah-geram, (<i>bull-roarer</i>), lihat mulin
áyikimòni	batu <i>waruk</i> untuk berganti rupa menjadi biawak dan dengan demikian mempermudah untuk berburu, lihat <i>okikimon</i>
áytèk	arwah orang yang dibunuh dan dimakan
bákum	nyanyian menyertai pemasakan daging babi liar
bàmbáti	kanguru hutan
bèkèt	arwah orang mati [Tumutu]
bènèp	arwah orang kaya, dibayangkan sebagai buaya
bòbkàt	sedikit kulit jenazah, digunakan sebagai <i>waruk</i> untuk berkebung
bòbkípíámòt	ganti rugi kematian, dikenakan kepada orang yang ikut dipersalahkan untuk kematiannya
bòbtèk	arwah orang mati yang dikubur; lihat <i>aytek</i>
bòm	sejenis sihir
còk	kue sagu, biasanya dicampur dengan sayuran atau daging
dánàm bitíya	pembayaran untuk anak angkat (yang dibeli)

dimyòb	"jiwa"; sumber: kehidupan seseorang [Kakuna]
diné kònmánàn, diné kònwònòn	wanita dari sana ke sini, wanita dari sini ke sana, semacam pertukaran yang ditanggihkan
dfyap	batu <i>waruk</i> untuk berganti rupa menjadi kasuari, yang fungsinya mempermudah usaha menangkap binatang
màng	sapaan untuk Ma, JaPa, JaSaPa, SiMa, RiSaMa
èwó	sapaan untuk orang tua dari orang tua (nenek/kakek), LaSaMa, JaRaSaMa, RaSaMaMa
ínàm	ikat kepala dari kepingan kulit kerang kecil-kecil
iptèm	kekuatan supernatural
írím	tameng dada dari rotan
írímyàn	batu <i>waruk</i> untuk menjadi tak kelihatan oleh pengejar; lihat <i>nongkerap atkerap</i>
íwímutu	kuku burung pemangsa, digunakan sebagai hiasan hidung
kágèt ànggòs	ahli <i>anggo</i> untuk inisiasi pemuda dalam <i>yawatbon</i>
kákewèt	pemuda, orang laki-laki (belum <i>kayepak</i>)
kálítáná	orang miskin, khususnya anak laki-laki yang yatim-piatu
kámàn	batu <i>waruk</i> untuk berubah rupa menjadi ular dan dengan demikian dapat menangkap ikan
kàmbárím	teman [Warumgi]
kàmburuwíp	orang berumur [Jomkondo]
kápákí	persetujuan perkawinan [Yibi]
kàrèrik káyk	malu

káteròk	arwah [Yiptem, Metomka, Kakuna]
káwàp	orang berumur [Yiptem]
káy	asli
káyepàk	orang laki-laki berumur dan/atau orang kaya
káyut yòngbònbon	tukar-menukar makanan sesudah upacara penguburan
kélàm	perisai lebar untuk perang [Tumutu]
kèpèt	sapaan untuk SuSiJa; teman
kèpòn	<i>amop</i> [Kanggewot]
kètòn	tarian, misalnya oleh pendatang baru di pesta babi
kètpon	tempat keramat di wilayah trah; di daerah Muyu selatan: tempat bersemayam arwah-arwah
kèwòn	batu <i>waruk</i> ; sama dengan <i>komocanok</i>
kibíntàbon	cara penyembuhan luka di kaki; berhubungan dengan mitos Komot
kibíntàtèri	lihat <i>kibintabon</i>
kimbíyum	orang yang dalam mimpi dapat berhubungan dengan makhluk halus tertinggi, Hambenun [Kakuna]
kíndík	sapaan wanita untuk SiSu, SiSuSi, SiSuSiPa hanya digunakan oleh wanita
kíngkín	"jiwa", sumber kehidupan manusia [Kawangtet, Yiptem, Metomka]
kíyòmámàn	tempat bersemayam arwah orang yang telah meninggal
kómòcánòk	batu <i>waruk</i> untuk berburu hewan besar; harfiah kuku Komot
kòmòn	istilah umum untuk batu <i>waruk</i> , termasuk yang untuk melihat kedatangan musuh
kòndum	nyanyian keramat dinyanyikan pada waktu <i>yawatbon</i>

kònkòmòk	seruling keramat
kònònkòt	pengatur/organisor pembunuhan pembalasan, sekali atau lebih dari sekali
kòyu	gadis; wanita
kumká	sejenis sihir
kumut	nyanyian pesta babi; lihat <i>aram awon</i>
kunímkun	batu <i>waruk</i> agar kebun berhasil baik
kunòmbòn	pesta kenari; sejenis <i>animanbon</i>
mámàn mámàn	bertukar
màng	kandang untuk babi pesta
mau-mau	istilah umum untuk sihir
mbát	sapaan untuk SaJa, SiJa, JaSaJa, RaSaJa, RiSaJa, SuSiPa
mbèr	arwah [Woropko]
mèn	rajut pengangkut
míndít	taring anjing, untuk hiasan dan uang kecil
mítím	sejenis sihir
mòm	sapaan untuk SaMa, RaSaMa, RaSaMaPa
mònggòp	sapaan untuk laki-laki: untuk AnSi, AnSiPa, dan AnRaSiPa
mònòp	sapaan untuk AnAn, AnAnSa, AnAnSi, dan hanya untuk laki-laki: AnRiSiPa
mulin	bilah-geram (<i>bull-roarer</i>) lihat <i>ayeret</i>
munòp	dikatakan tentang pemberian yang tidak diberi imbalan
murupkònó	cara penyembuhan dengan mengeluarkan batu-batu kecil dan potongan-potongan kayu dari tubuh si sakit
námárètná	keluarga inti (saya)
náwònátánáyá	rumah tangga (saya)
nège	teman [Yibi]
nimbá	sapaan untuk SiPa
nínárí	ular besar
nínkòmòn	batu <i>waruk</i> untuk menangkap ular

nínwíní	batu <i>waruk</i> untuk menangkap ular
nòngkeràp àtkeràp	kemampuan mengubah diri menjadi suatu benda, sepotong rotan atau batang pohon sehingga tidak kelihatan oleh pengejar; lihat <i>irimyan</i>
nuwàmbíp	rumah kami; juga: permukiman trah
nuwàmbípkim	tanah milik trah (pembicara); harfiah: tanah kami
òbòn	pesta tebu ikan, semacam <i>animanbon</i>
òkíkímòn	batu <i>waruk</i> untuk berubah rupa menjadi biawak untuk berburu; lihat <i>ayikimoni</i>
òkíràn	orang asing; harfiah: orang air
òkòm	sejenis sihir
òkwèpòt	batu <i>waruk</i> untuk gerak cepat di udara
òmbòn	pesta sagu, semacam <i>animanbon</i>
òndímín	batu <i>waruk</i> untuk menangkap burung
ònggèt yàngkemèn yèkátuk	orang yang dapat memanggil ikan untuk mengetahui siapa yang menyebabkan penyakit [Kakuna]
òní	sapaan untuk Si(t), dan misalnya di Kanggewot dan Kanggihim untuk SiPa
ònnábáyá-waruk	<i>waruk</i> untuk binatang buruan kecil; <i>on</i> = burung; <i>nabaya</i> = kuskus
òntíbé	sejenis burung pemangsa
òt	kulit kerang kauri sebagai uang (kadang-kadang dieja <i>ort</i>)
òtkàp	kulit kerang sebagai <i>waruk</i> untuk menarik <i>ot</i>
òtkònbfíne	ganti rugi untuk pangan atau binatang buruan yang dicuri
òtnòng	pita yang ditempli <i>ot</i> ; juga digunakan dalam <i>anotang</i>
pítáym	ganti rugi yang diminta dari tuan rumah

	untuk kematian yang terjadi dalam pesta, dan untuk kematian sewaktu sedang bekerja dari orang yang menyuruhnya bekerja
tábukyòt	segulung tembakau
támàn	sapaan untuk Sa(m) dan Si(m), dan menurut klasifikasi untuk Sa(m) atau Si(m); juga sapaan wanita untuk AnSa
támàt	kapak batu
táná	anak
tání	sajian untuk arwah kerabat
táwàt	arwah orang meninggal
tèk	"jiwa", sumber kehidupan manusia [Yiptem, Kawangtet, dan Yibi]
tèráyí-wáruk	<i>waruk</i> untuk menangkap serangga dan kadal
tínggímíní	pemotongan jari
tírip	janda [Yibi]
tòm	sapaan untuk SuRiSaMa dan AnSiPaJa
tómòn	hiasan hidung, kepingan kecil dari kulit kerang atau tulang
tòndít	cara <i>tawat</i> memberi tahu adanya bahaya, dengan menggerakkan ketiak
tòngká	batu <i>waruk</i> untuk berganti rupa menjadi ikan guna menangkap ikan
tówòn	pemukul dari batu untuk perang, juga cara untuk berganti rupa menjadi binatang dan dengan demikian menyergap seseorang
tum	sebatang batu kecil untuk perhiasan hidung
wàm	perhiasan; kulit kerang pipih lebar
wànbòn	pesta ubi; semacam <i>animanbon</i>
wáruk	istilah umum praktek dan objek dengan

	kekuatan supernatural, digunakan dalam berburu, berkebun, memelihara babi, mengumpulkan ot, dan sebagainya; juga berarti kekuatannya sendiri; akhirnya, sejenis sihir
wáruk bèrètòk	cara penyembuhan dengan pengambilan <i>waruk</i>
wárukkátuk	pakar <i>waruk</i>
wòn	nama <i>won</i> yang digunakan bersama oleh dua orang sesudah yang seorang memberi sepotong daging, burung, dan sebagainya, tanpa menginginkan imbalan; sejak itu mereka saling menyapa dengan nama pemberian itu, atau dengan nama mengenai pengalaman mereka bersama
wòng	kentongan
wònòng	wanita
wònòng bórím	gadis yang sudah dilamar; tunangan
wòt	genderang tangan
yàndí	menstruasi
yáperòkpít	tempat bersemayam arwah; juga <i>yinipithapa</i> [Yibi]
yáwáráwòn	babi keramat
yáwàt	istilah lain untuk babi keramat
yáwàtbòn	upacara menyembelih <i>yawat</i>
yèmènbon	pesta keladi, semacam <i>animanbon</i>
yímíní	pemberian sebagai imbalan tukon
yínípitkápá	lihat <i>yaperokpit</i>
yíríp	rangkaian gigi anjing, dipakai di pinggul laki-laki
yòm	orang sangat tua
yònduk	cara <i>tawat</i> memberi tahu adanya bahaya, dengan membuat orang menyentuhkan jari kakinya

yòngbònbon	pesta makan; lihat <i>animanbon</i>
yòwòt	kantong sagu
yòwòtàn	dompet kecil untuk uang dan barang-barang berharga
yup	pemukul dari batu untuk perang
yurín	nyanyian, dinyanyikan pada malam hari sebelum keesokan harinya menembaki babi untuk pesta babi [Yibi]

Daftar Pustaka

- Adatrechtbundels*. 1955. *Adatrechtbundels XLV: Nieuw Guinea*. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Baal, J. van. 1938. "Memorie van overgave van de onderafdeling Zuid-Nieuw-Guinea".
- _____. 1939. "De bevolking van Zuid Nieuw-Guinea onder Nederlandsch bestuur: 36 jaren". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 79: 309—413.
- _____. 1949. "Mededelingen", *Indonesië* 2: 556—558. (Surat kepada redaksi).
- Baal, J. van, K.W. Galis, dan R.M. Koentjaraningrat. 1984. *West Irian; A bibliography*. Dordrecht/Cinnaminson: Foris. (KITLV, Seri Daftar Pustaka 15).
- Balandier, G. 1954. "Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales". *Cahiers Internationaux de Sociologie* 17.
- Berg, C.C. 1931. "Indische aspecten van het missieprobleem", *Annuaire der Rooms-Katholieke Studenten in Nederland* 29: 3—32.
- Boelaars, J. 1953. *Nieuw Guinea, Uw mensen zijn wonderbaar; Het leven de Papua's in Zuid Nieuw Guinea*. Bussum: Brand.

1970. *Mandobo's tussen de Digoel en de Kao; Bijdrage tot een etnografie*. Assen: Van Gorcum.
- Croome, H.M. 1931. *The approach to economics*. London: Christophers. (Edisi revisi 1948).
- Emst, P. van. 1954. *Geld in Melanesië; De functie van het monetaire element in een primitieve maatschappij*. Amsterdam. (Tesis Ph. D. Universitas Amsterdam)
- Evangeliï Praecones. 1952. *Evangeliï Praecones; Encycliek van Paus Pius XII van 2 Juni 1951 over het bevorderen van het missiewerk*. Bussum: Brand. (Ecclesia Docens; dokumen Kepausan untuk zaman kita).
- Furnivall, J.S. 1948. *Colonial policy and practice; A comparative study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haan, R. den. 1949. "Memorie van overgave onderafdeling Boven-Digoel".
1955. "Het varkensfeest zoals het plaatsvindt in het gebied van de rivieren Kao, Muju en Mandobo (Ned. Nieuw Guinea)", *Bijdragen tot de Taal, Land - en Volkenkunde* 111; 92—106, 162—190.
- Hallowell, A.I. 1945. "Sociopsychological aspects of acculturation", dalam: R. Linton (ed.), *The science of man in the world crisis*, hlm. 171—200. New York: Columbia University Press.
- Herskovits, M.J. 1945. "The processes of cultural change", R. Linton (ed.), *The science of man in the world crisis*, hlm. 143—170. New York: Columbia University Press.
1952. *Economic anthropology; A study in comparative economics*. New York: Knopf.
- Historisch overzicht*. 1949? Historisch overzicht missiewerk in "Het Digoelgebied". (Tidak dipublikasikan, disimpan di Studiehuis MSC, Stein, Holland).

- Josselin de Jong, J.P.B. de. 1952. *Levi-Strauss's theory on kinship and marriage*. Leiden: Brill. (Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 10.)
- Kamma, F.C. 1954. *De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoerse cultuurgebied*. Den Haag: Voorhoeve. [Tesis Ph.D. Universitas Leiden. Diterjemahkan: *Koréri: Messianic movements in the Biak-Numfor culture area*, Den Haag: Nijhoff, 1972 (KITLV, Seri Terjemahan)].
- Kirsch, Stuart . 1991. *The Yoggom of New Guinea; An ethnography of sorcery, magic and ritual*. (tesis Ph.D., Universitas Pennsylvania, Philadelphia.)
- Lier, R.A.J. van. 1956. *Sociale beweging in transculturatie, Een wereldhistorisch probleem*. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Linton, R. 1936. *The study of man; An introduction*. New York: Appleton.
- Locher, G.W. 1955. *De sociologie en cultuurkunde van Zuidoost-Azie en het Zuidzeegebied in haar betrekking tot de algemene cultuurwetenschap*. Groningen/Djakarta: Wolters.
- Nieland, N.A. 1953. "Memorie van overgave van de onderafdeling Boven-Digoel".
- ~~Rouw~~ Rouw, J. 1955. *Enkele aspecten van de Mimika-cultuur (Nederlands Zuidwest Nieuw Guinea)*. 's-Gravenhage; Staatsdrukkerij. (Tesis Ph.D. Universitas Leiden).
- Rapport. 1951. *Rapport inzake Nederlands Nieuw-Guinea over het jaar 1951*. ('s-Gravenhage; Ministerie voor Uniezaken en Overzeese Rijksdelen/Ministerie van Buitenlandse Zaken.)
1954. *Rapport inzake Nederlands Nieuw-Guinea over het jaar 1954*. ('s-Gravenhage: Ministerie van Overzeese Rijksdelen Ministerie van Buitenlandse Zaken.)

1955. *Rapport inzake Nederlands Nieuw-Guinea over het jaar 1955*. ('s-Gravenhage: Ministerie van Overzeese Rijksdelen/ Ministerie van Buitenlandse Zaken.)
- Razoux Schultz, F.H.N. 1954. "Kortverslag van de bodemkundige verkenning, van het gebied tussen de Kao en Moejoe-rivieren". (Laporan stensilan di ARA).
- Redfield, R. 1956. *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salisbury, R.F. 1956. "Asymmetrical marriage systems", *American anthropologist* 58: 639—655.
- Sandick, L.H.W. van. 1926. "Memorie van de Gouverneur der Molukken".
- Schoonheydt, L.J.A. 1936. *Boven-Digoel*. Batavia: De Unie.
- Schoorl, J.W. 1955. "Rapport van het bevolkingsonderzoek in het Moejoe gebied".
1956. "Memorie van overgave van de onderafdeling Moejoe".
- Stefels, C.H. 1954. "Memorie van overgave van de onderafdeling Boven-Digoel".
- Swadling, Pamela. 1983. *How long have people been in the Ok Tedi Impact Region?* Port Moresby: National Museum. (Dokumen Museum Nasional 8).
- Vademecum*. 1956. *Vademecum voor Nederlands-Nieuw-Guinea*. Rotterdam: Nieuw-Guinea Instituut.
- Welsch, Robert L. 1985. "The distribution of therapeutic knowledge in Ningerum; Implications for primary health care and the use of aid posts", *Papua New Guinea Medical Journal* 28—33.
- Wouden, F.A.E. van. 1935. *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*. Leiden: Ginsberg. (Tesis Ph.D. Universitas Leiden.

Diterjemahkan sebagai *Types of social structure in Eastern Indonesia*, Den Haag: Nijhoff, 1933 (KITLV, Seri Terjemahan 11).

Setiap suku bangsa memiliki ciri khas kebudayaan. Demikian pula suku bangsa Muyu. Sebagai salah satu bagian dari kebudayaan Irian Jaya, kebudayaan suku bangsa tersebut menarik untuk dikaji.

Penduduk Muyu tinggal di sepanjang perbatasan Irian Jaya dan Papua Nugini. Pengetahuan tentang kebudayaan Muyu dan dinamikanya yang khas, umumnya tidak dapat diabaikan oleh semua pihak yang terlibat dan bertanggung jawab dalam proses transformasi dalam masyarakat Muyu.

Buku ini menyajikan seluk-beluk kebudayaan dan perubahan pada suku bangsa Muyu serta gambaran tentang kompleksnya pengaruh "Barat". Diharapkan dapat memberikan sumbangsih bagi semua pihak untuk memahami dan menjawab kepentingan masyarakat Muyu secara lebih baik.



Mitra Terpercaya Kalangan Pendidikan

Penerbit PT Grasindo
Jl. Palmerah Selatan 22-28
Jakarta 10270

ISBN: 979-669-051-9