

**“SATU MAKNA, DUA IDENTITAS”
MEMAKNAI SPIRIT RELIGIOSITAS PADA PERJUMPAAN WOR DAN
KEKRISTENAN DI “RUANG KETIGA “**

Yolanda Febriani Wattimena^a, Fred Keith Hutubessy^b
, Universitas Kristen Satya Wacana (Magister Sosiologi Agama^a)
Universitas Kristen Satya Wacana (Peneliti Pusat Studi Agama, Pluralisme, dan Demokrasi^b)
yolandafebrianaa@gmail.com^a, fredkeith18@mail.ugm.ac.id^b

Received: 01-03-2021/Accepted: 02-04-2021/Published: 30-06-2021

Abstrak

Tulisan ini berupaya menemukan bagaimana cara memaknai spirit religiositas melalui perjumpaan antara Wor dan Kekristenan di ruang ketiga. Penelitian ini dimotivasi dari beberapa tulisan sebelumnya yang menemukan bahwa Ritual *Wor* sebagai teologi pribumi mengalami transformasi dan menyebabkan perubahan dengan mengedepankan aturan kekristenan yang dominan. Tidak dapat dipungkiri, misionaris mula-mula cenderung menggunakan cara-cara dominasi. Mereka mengonstruksi identitas *Koreri* dan ritual *Wor* dengan menjustifikasi sebagai kepercayaan sesat, menyembah setan, dan tidak lebih baik dari kekristenan. Padahal *Wor* merupakan ritual pemujaan terhadap “yang transenden” dari *Koreri* sebagai pandangan hidup orang Byak. Pada perkembangannya, wor mulai diintegrasikan ke dalam peribadatan khususnya liturgi masa advent di dalam tradisi Kristen. Melalui metode penelitian kualitatif, kami mencoba untuk mengumpulkan data melalui observasi dan wawancara dengan sejumlah informan yang terlibat dalam pertemuan tradisi ini kedua tradisi ini. Sementara itu, konsep ruang ketiga dari Homi Bhaba digunakan oleh kami untuk mengetahui bagaimana pemaknaan akibat dari perjumpaan keduanya. Kemudian, kami menemukan bahwa bertemunya *wor* dan kekristenan di ruang ketiga telah menempatkan peluang untuk negosiasi di antara keduanya. Salah satu faktor penting yang mendorong negosiasi dilakukan, karena identitas ganda; sebagai penganut agama kristen dan juga sebagai orang Byak yang berbudaya. Melalui perjumpaan antara kedua entitas pengharapan ini, maka negosiasi bisa dilakukan untuk menjelaskan ulang ambivalensi yang telah terjadi di masa lalu hingga kini dan memaknainya sebagai spirit religiositas pengharapan.

Kata Kunci: *Wor*, Spirit Religiusitas, Ruang Ketiga, Byak Numfor.

Abstract

This article examines how the spirit of religiosity through contact between *Wor* and Christianity in the third space. The research is motivated by several previous studies that discovered that ritual *Wor* as indigenous religion underwent a transformation and created change by promoting the dominant Christian rules. It cannot be a dispute that the initial missionaries tended to use dominating means. They constructed the *Koreri*'s identity and *Wor* ritual by justifying it as a heretical belief, worshipping the devil, and no better than Christianity. Whereas, *wor* is ritual worship for the "transcendent" from *Koreri* as the Byak's view of life. *Wor* began to be integrated by worship especially, the Adventist liturgy in the Christian tradition. Through qualitative research methods, we examined to collect data through observation and interviews with several informants who involved in the meeting between these two traditions. We utilized the third space from Homi Bhaba to find out the meaning of the results of their encounter between the two. Subsequently, we discovered that the connection of *wor* and Christianity in the third space places an occasion for negotiation between the Christian and a Byak cultured. Furthermore, they can explain the ambivalence that occurred in the past, until now, and interpret it as a spirit of hope religiosity.

Keywords: *Wor*, Religious Spirit, Third Space, Byak Numfor.

PENDAHULUAN

Kekristenan memang telah mengakar kuat dan menjadi agama dominan di Papua, sedangkan kepercayaan lokal turut melakukan negosiasi dengan kekristenan, sekaligus memberikan tempat untuk menampilkan dirinya melalui praktik-praktik peribadatan kontekstual di gereja. Meskipun tidak dapat dipungkiri, kehadiran kristen pada masa awal memiliki historisnya tersendiri berupa ketegangan dan penaklukan, sehingga turut mengeliminasi kepercayaan lokal di Papua. Catatan-catatan (Kamma 1981, 1982, 1993) dengan cukup berani menampilkan betapa praktik-praktik dominasi para pekabarnya mula-mula mengonstruksi identitas lokal sebagai kepercayaan yang sesat, ritualnya merupakan penyembahan kepada setan, dan memiliki kebudayaan yang tidak sesuai dengan ajaran kitab suci. Belum lagi pembakaran situs lokal seperti rumah roh (tempat sakral) yang digunakan mereka untuk menjalankan ritual, serta menahan orang yang bertentangan dengan kekristenan (Sterlan, John G.; Godschalk 1989).

Misionaris berharap wajah kristen, mampu untuk menolak keras pandangan hidup tradisional dengan melarang semua bentuk kepercayaan yang tidak sesuai dengan kekristenan. Menurut Kamma, cara-cara semacam ini merupakan senjata untuk menutupi kesalahan misionaris tentang ketidakmampuan untuk memahami pengetahuan kebudayaan lokal, yang akhirnya mendapatkan pertentangan dengan hadirnya gerakan *Koreri*. Gerakan ini menguliskan mitologi *Manarmakeri* yang berjanji akan kembali memberikan menantikan harapan akan datangnya zaman bahagia, situasi tanpa penderitaan, dan kehidupan yang abadi (Kamma 1972, 1993; Sterlan, John G.; Godschalk 1989).

Di masa kini, Kekristenan dan *Koreri* memasuki babak baru dan berdinamika dengan kehidupan orang Papua, bersamaan dengan potensi konflik yang menguat di sana. Dinamika ini menyebabkan pemaknaan tentang harapan dimaknai dengan daya dan upaya pergerakan secara politis, akibat konflik sosial ini (Arwam 2017; Hutubessy 2019; Rutherford 1999, 2006). Memang dinamikan Kekristenan *Koreri* tentang pengharapan dan karya penyelamatannya tidak bisa dilepaskan dari pemaknaan politis, karena sedari dulu, perjumpaannya di antara keduanya telah memiliki tendensi politik. Padahal, esensi *Koreri* sebagai pandangan hidup (Rumansara 2003; Rumbrawer 2003), merupakan perwujudan siklus keteraturan hidup yang mengatur sistem kepercayaan manusia Byak Numfor, melalui proses insiasi berupa ritual-ritual, salah satunya *wor*.

Pada perkembangannya, kedua entitas ini perlahan mulai bertemu dalam semangat kontekstualisasi kebudayaan yang telah membentuk spirit baru terhadap dilema identitas ganda orang Byak yaitu sebagai kristen dan juga sebagai orang lokal yang

mengaktualisasikan spirit kepercayaannya. Argumentasi ini berelasi dengan semangat kontekstual dengan meleburkan dirinya dengan kepercayaan lokal, dan mampu melepaskan ketegangan-ketegangan di masa lalu. Salah satunya Gereja Kristen Injili di Tanah Papua (GKI) Jemaat “*Korer*” Sburyadi Byak yang merupakan potret kontemporer dari gereja yang membuka dirinya dengan menerima unsur-unsur kepercayaan lokal, khususnya *wor* untuk dipentaskan di dalam gereja. Secara garis besar *Wor* mengekspresikan harapan berupa penantian tentang suatu masa kebahagiaan tanpa penderitaan (Wattimena 2017) yang berhubungan dengan kepercayaan Koreri. Menariknya, *wor* hanya ditampilkan khusus menjelang Natal (masa raya Advent), yang jugabagi umat Kristen merupakan bagian dari masa penantian. Secara hipotesis, kedua kepercayaan ini sama-sama memiliki makna penantian kepada “yang transenden”.

Sementara itu, perjumpaan di antara Kekristenan dan *Koreri* melalui ritual *Wor* dalam peribadatan di gereja masa kini, telah menunjukkan bahwa permasalahan terkait relasi Kristen dan kepercayaan lokal bukan hanya sekadar ketegangan historis di masa lalu (Kamma 1981, 1982, 1993; Sterlan, John G.; Godschalk 1989), ataupun sebagai cara memperkuat nilai kekristenan untuk mengantisipasi berkembangnya kepercayaan lokal (Marini 2020; Rumbewas 2020) seperti yang telah ditampilkan oleh penelitian sebelumnya. Namun, perlu jugamemahaminya dari aspek perjumpaannya di masa kini yang turut menghasilkan konstruksi makna di antara Kekristenan dan Koreri. Oleh karenanya, tulisan ini hanya akan lebih memfokuskan bagaimana memaknai spirit religiositas yang terkonstruksi dalam perjumpaan dan negosiasi antara kedua kepercayaan ini di ruang ketiga.

METODE

Untuk menemukan dan menganalisa data, kami menggunakan metode penelitian kualitatif yang meliputi observasi, wawancara, dan dokumentasi (Creswell 2007; Nawawi 2012). Selain itu, kami juga menelisik beberapa literatur pendukung seperti dari (Kamma 1981, 1982, 1993; Kamma and Kamma 1972; Rutherford 1998; Suryawan 2017a) yang memfokuskan studinya pada interaksi antar religiositas di Papua, dan juga khususnya terkait relasinya dengan kekristenan dan kepercayaan lokal. Secara garis besar, metode penelitian kualitatif membantu kami untuk menemukan makna yang terkandung dalam tradisi *Wor* dan kekristenan, serta fenomena sosial dari masa ke masa yang turut membentuknya. Kami memilih Kabupaten Byak Numfor menjadi lokasi penelitian karena lokasi ini menampilkan pertemuan dua identitas antara kekristenan dan Koreri dan dimaknai dalam kehidupan orang Byak. Selain itu, kami mengobservasi dan mewawancarai beberapa informan yang turut

memaknai dan melakukan tradisi ini dalam peribadatan di Gereja, yang tentunya membantu menemukan pemaknaan dalam identitas mereka sebagai orang Byak, dan juga sebagai pemeluk agama kristen. Kami juga menggunakan konsep ruang ketiga menurut (Bhabha 1994) untuk menemukan bagaimana kedua budaya yang berbeda bertemu dan berbaur, khususnya dalam memaknai kekristenan dan kepercayaan koreri.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dari Ketegangan ke Identitas Ganda; Dinamika Perjumpaan Koreri dan Injil

Zending/misionaris(pekabar injil) menemukan jalan panjang nanberliku di masa lalu untuk membawa ajarankekristenan dalam kehidupan orang Papua, hingga mampu menjadikan agama kristen sebagai kepercayaan dominan sampai saat ini.Sementara untuk menginternalisasikannya, cara-cara dominasi menjadi pilihan rasional seperti memberikanlabel“sesat”, “menyembah setan”, dan bahkan menghancurkan ritus kepercayaan mereka(Kamma 1972; Rauws 2009; Suryawan 2017a). Padahal,mereka telah menganut kepercayaan lokalsebagai pandangan hidup jauh sebelum kedatangan *zending*, salah satunya *Koreri* yang mana di dalamnya terdapat ritual *Wor* sebagai fokus kajian kami.Memang cara pandang misionaris tidak lekang dari sejarah konsep kekafiran yang berkembang di Eropa Barat dan Amerika Utarayangmenekankan gagasan spirit “*Corpus Christanum*” dengan mencita-citakan batasan-batasan tegas, dan serta konstruksi superioritas ras kulit putih. Selain itu,Injil dan kebudayaan barat diintegrasikan sebagai kebudayaan Kristen, serta bertujuan mengakomodir keentingan gereja, salah satunya terkait ekonomi dan politik yang berkembang di Eropa(Kamma 1981; Peachey 1977). Selain itu, sejarah panjang ekspedisi dunia barat ke dunia timur sejak abad 15 (Weigert 1957), turut menandai sejarah imperialisme barat, dan akhirnya mengantarkan kolonial Belanda berekspansi ke *Nieuw Guinea* (Papua).

Tidak dipungkir *misionaris* merupakan bagian dari pemerintah kolonial. Melalui politik 3G (*Gold, Glory Gospel*), pemerintah kolonial Belanda mulai menjajaki Papua sejak tahun 1828, dan mulai membangun pemerintahannya secara tetap di tahun 1898 (Meteray 2020; Sinaga 2017). Belanda turut menguasai sekitar empat puluh persen, dan bagian persen lain dibagi bersama Inggris dan Jerman. Mereka turut membagi lima wilayah kekuasaan seperti daerah *Kalana Fat/Raja Ampat*, Teluk Berau, Pantai Selatan, Teluk *Geelvinck* (Teluk Cenderawasih), dan Pantai Timur Laut. Kemudian, *misionaris* juga turut membagi wilayah pekabaran injil mengikuti batas wilayah administratif sesuai pembagian pemerintah kolonial Belanda (Rauws 2009). Pembagian wilayah pekabaran injildengan mengikuti cara pemerintah

kolonial Belanda, semakin memperkuat argumentasi bahwa *misionaris* adalah bagian dari pemerintah kolonial.

Sementara itu, kehadiran misionaris telah membuka banyak informasi dan pengetahuan ke dunia barat melalui laporan-laporan perjalanan mereka. Seperti pernyataan (Rauws 2009), Pulau *Nieuw Guinea* (Papua) memiliki kisah bagaikan dongeng dan menjadi “buah bibir” orang, namun dengan perlahan kabut kerahasiaannya tersingkap sejak menetapnya misionaris di sana. Ottow dan Geissler sebagai misionaris awal di bulan Januari 1857 pernah menulis artikel berjudul “Tinjauan Singkat Tentang Negeri dan Penghuni Pantai Irian Timur Laut” yang isinya menyingkap soal kematian dan perkabungan, pemujaan terhadap nenek moyang dan pembuatan patung-patung roh (*korwar*), serta siklus kehidupan salah satunya *wor* (Kamma 1981:128). Selain itu, kedatangan misionaris di masa awal seumpama “beban” (tanggung jawab) untuk menyelamatkan orang Papua dari kegelapan dan kesesatan hidup. Paradigma ini seakan berelasi dengan konsep “*The White Mans Burden*” yang merupakan karya magis Rudyard Kipling dengan mengokohkan pendirian bahwa tugas penaklukan wilayah-wilayah baru oleh bangsa kolonial, merupakan kebaikan (kewajiban moral) untuk memeradabkan manusia yang masih jauh dari peradaban (Kamma 1993; Kipling 2006). Secara sadar, cara-cara keagungan “barat” memandang “timur” turut memengaruhi cara mereka memandang berbagai kepercayaan lokal sebagai ajaran yang sesat, salah satunya *Koreri*.

Sejatinya, orang Papua telah menganut berbagai kepercayaan lokal sebagai pandangan hidup, salah satunya *Koreri* sebagai pandangan hidup. Meskipun di masa itu hingga kini, orang Papua memiliki nama kepada “yang transenden” dengan berbagai penyebutannya masing-masing. Misalnya orang Byak dan Numfor, dewa tertingginya “*Manseren Nanggi/Manggundi*”; orang Moi menyebut “*Fun Nah*”; orang Seget menyebut “*Naninggi*”; orang Wandamen menyebut “*Syen Allah*”. Orang Marind-anim menyebut “*Dema*”; orang Asmat menyebut “*Mbiwiripitsy*” dan orang Mee menyebutnya “*Ugatame*” (Rumansara 2015). Singkatnya, *Koreri* merupakan pandangan hidup orang Byak yang menurut Markus Kaisiepo (Sharp 1994)

Koreri is a word in the Byak language meaning 'We change it' (literally Ko, We[incl.], rer, change, /, it). Rer means to change skins, and Byak people liken the Koreri process to a snake or lobster changing its skin. Two closely related meanings distinguished here are given further amplification in the two chapters which follow, in the context of mythical and historical events. In its most well-known meaning among outsiders, Koreri is renewal made possible by a millenarian myth, the myth of Manseren, which promises a metamorphosis where the visible and the invisible,

mortals and immortals, endings and beginnings, life and death are joined together in a terrestrial paradise.

Orang Byak dan Numfor memercayai bahwa kehadiran mereka berasal dari mitos *Mansren Manggundi* yang merupakan sosok penyelamat. Pandangan ini berfokus kepada harapan tentang sosok *Manarmakeri* yang berjanji untuk menyelamatkan mereka dari dunia yang fana menuju kehidupan yang kekal. *Manarmakeri* mengisahkan seorang pria bernama Yawi Nushado, yang menderita penyakit kulit. *Manarmakeri* sendiri berarti *Manarmakeri*, *Man* (Manusia) *armaker* (kudis) dan akhiran *i*, yang berarti seorang pria yang berkudis (Hutubessy 2016; Singh 2008). Menurut (Rumansara 1995, 2003), terdapat beberapa nama yang di gunakan untuk memanggil *Manarmakeri* yaitu, *Kayan Byak* (kekayaan Byak), *Kayan Sanau* (kekayaan Kudis), *Manseren Koreri* (Tuhan Koreri), *Manseren Manggundi* (Tuhan Sendiri), yang kemudian dikenal juga dengan sebutan *Mansar Manarmakeri* (Tuan atau yang dituakan). Ia tinggal di sebuah kampung bernama Sopen, tepat di Byak bagian barat.

Singkat cerita, akibat kondisi fisiknya, orang-orang di kampung menolaknya sehingga mengharuskannya untuk keluar dari kampung, dan melakukan perjalanan panjang. Pada suatu waktu menjelang pagi, ia mendapatkan suatu kesempatan untuk bertemu dengan sesosok makhluk dari langit yang ingin mencuri *saguer* (minuman olahan) buaatannya. Ternyata, sosok makhluk itu ialah *Kummeser/Sampari* yang dalam bahasa Byak disebut “Bintang Pagi”. Ia menangkap makhluk itu. Namun, sosok ini meminta agar ia dilepaskan oleh *Manarmakeri* hingga terjadi negosiasi di antara mereka. *Kummeser/Sampari* (Bintang Pagi) menjanjikan kepadanya akan memberikan rahasia tentang hidup yang *Koreri Syaben* (hidup kekal). Kemudian, sang bintang pagi menyarankannya untuk bertemu dengan seorang perempuan dari *Meokbundi* bernama *Insoraki*, ia harus mencari buah *Mares* (buah dari pohon *bintanggur*), dan melemparkan buah itu ke air ketika *Insoraki* sedang mandi. Setelah melakukannya, *Insoraki* secara ajaib mengandung dan melahirkan seorang anak laki-laki dan menamakannya *Manarbeuw* atau Koreri (pembawa damai) (Hutubessy 2016; Kamma 1972; Rumansara 1995).

Bagaimanapun juga, peristiwa tentang lahirnya *Manarbeuw* membuat seluruh masyarakat kampung terkejut dan mempertanyakan siapakah ayahnya?. Untuk mengetahuinya, masyarakat di *Meokbundi* melakukan sebuah kultus *Wor* atau ritual dan mewajibkan semua laki-laki di sana untuk mengikutinya, salah satunya *Manarmakeri*. Ketika giliran *Manarmakeri* melakukan ritual ini, tiba-tiba *Manarbeuw* berlari dan memeluk *Manarmakeri* dan berkata : “*yae isoiwu*” (ini ayah saya). Seketika semua orang terkejut, namun mereka tidak menerima kehadirannya karena kondisi fisiknya yang terbatas, sehingga memilih untuk pergi

meninggalkan prosesi itu. Akhirnya, tinggallah tersisa *Manarmakeri*, *Insoraki*, dan *Manarbew*, serta adik lelaki *Insoraki*. Kemudian, semua orang meninggalkan *Meokbundi* menggunakan perahu, mengangkut seluruh bahan pangan, dan tidak menyisakan sedikitpun untuk ditinggalkan. Selanjutnya, berdasarkan arahan dari *Kummeseri/Sampari*, *Manarmakeri* membuat api yang besar lalu masuk ke dalamnya. Ajaibnya, ia berubah menjadi seorang laki-laki tampan, dan penyakitnya pun sembuh. Selain itu, ia diberikan nama *Manggundi* (Tuhan sendiri) (Kamma 1972; Rumansara 1995). *Manarmakeri* menggambar perahu di pasir pantai dan tiba-tiba berubah menjadi perahu besar. Dengan perahu ini, mereka mengejar sanak saudara yang telah pergi untuk memberitahukan tentang kabar *Koreri* (hidup kekal).

Tetapi dalam perjalanan sebelum bertemu dengan sanak saudaranya, ia menciptakan beberapa pulau, termasuk pulau Numfor dengan menancapkan empat buah panah di tanah dan berubah menjadi 4 buah rumah, yaitu *Rumberpon*, *Anggradifu*, *Rumansara* dan *Rumberpur* yang merupakan asal mula empat klan utama orang Numfor, dan mereka yang nantinya akan menyebar di beberapa wilayah di Papua. Orang *Rumberpon* menyebar ke pulau di sebelah barat kepala burung, orang *Anggradifu* dan *Rumansara* ke arah *Roon* dan beberapa wilayah sekitar, serta kebanyakan dari mereka menuju ke kepulauan Raja Ampat, menetap di *Efman* dan *Arar*. Mereka bertemu dengan tradisi Islam dan memeluk agama Islam sekitar tahun 1915. Sedangkan orang Rumbrepur sebagian tinggal di Numfor, dan sebagiannya lagi bermigrasi ke teluk Doreh, Manaswari dan Mansinam dan nantinya bertemu dengan tradisi Kristen yang dibawa oleh misionaris.

Sementara itu, banyak orang tidak memercayainya telah kehilangan kesempatan untuk hidup kekal. Akhirnya, mereka pergi berlayar menuju pantai utara pulau Papua, dan pergi sampai ke kepulauan Raja Ampat, Maluku dan seterusnya ke barat. Namun, Ia berjanji akan kembali untuk memberikan hidup yang *Koreri* (hidup berubah), sehingga semua orang akan merasakan kedamaian tanpa penderitaan (Rumansara 1995). Menurut (Arwam 2017) *Koreri* merupakan filosofi masyarakat Byak Numfor yang percaya akan terjadi perubahan besar ketikakedatangan *Manggundi*. Mereka berpengetahuan bahwa *Manggundi* akan datang untuk membawa keselamatan kepada mereka, yang ditandai dengan kapal-kapal dengan banyak muatan barang-barang berharga. Selain itu juga, kedatangan *Manggundi* akan benar-benar terjadi dengan membangkitkan orang yang telah mati, menuju kepada hidup yang penuh kedamaian, berkuasa, dan sejahtera (Sterlan, John G.; Godschalk 1989).

Pada perkembangannya, gerakan *Koreri* hadir bersamaan dengan datangnya misionaris awal di tahun 1855. Catatan-catatan historis (Kamma 1981) dan (Sterlan, John G.; Godschalk 1989) menceritakan bahwa gerakan *Koreri* (perubahan) di tahun itu,

menghadirkan *Konoor* (utusan *Manggundi*) membawa pesan kepada orang Numfor tentang kedatangan *Manggundi*. Ia memberitahukan bahwa *Manggundi* akan membebaskan mereka dari penjajahan Sultan Tidore, sehingga tidak harus lagi membayar upeti. Orang-orang Numfor pun berbondong-bondong membawa persembahan kepada *Konoor*. Sejak saat itu dan bahkan di banyak wilayah seperti Mansinam, Roon, Doreh, Wardo, Padaidoberkembanglah cerita penantian sampai sampai puluhan tahun (Sterlan, John G.; Godschalk 1989). Banyak orang percaya tentang kedatangan *Manggundi* melalui pesan dari *Konoor* bahwa kehidupan *Korerakan* segera terjadi. Kemudian, mereka juga melakukan ritual *wor* berupa lantunan nyanyian dan tarian sebagai bentuk penghargaan terhadap *Manggundi*. Namun, cara-cara ini tidak dibenarkan oleh misionaris.

Menariknya, misionaris menempatkan seorang Byak bernama Petrus Kafiar, yang dibebaskan misionaris pada masa itu dari sistem penjualan budak. Ia disekolahkan untuk memberitakan ajaran-ajaran kristen di tempat asalnya. Akibatnya, masyarakat di sana semakin percaya bahwa janji *Koreri* akan segera tiba. Sejak itu, cerita-cerita ini berkembang hingga ke banyak tempat bahwa kedatangan guru-guru Kristen berkaitan dengan dengan kedatangan *Koreri* (Kamma 1972; Sterlan, John G.; Godschalk 1989). Pada akhirnya, misionaris awal, mampu untuk “merebut hati” mereka dengan menempatkan Petrus Kafiar dan juga beberapa guru-guru kristen lainnya. Selain itu, faktor perang dunia kedua turut merasionalisasikan gerakan ini dengan kedatangan banyak kapal dan barang dalam waktu yang singkat sama seperti pengharapan yang mereka nantikan. Namun menurut (Kamma 1972; Sterlan, John G.; Godschalk 1989) gerakan dari tahun 1855 terus menyebar dan semakin menguat dan dihidupkan sampai saat ini.

Spirit Religiositas Pengharapan: Suatu Pemaknaan di Ruang Ketiga

Representasi *Wor* melalui praktik peribadatan kekristenan pada masa raya advent di gereja, bukan sekadar kontekstualisasi, namun juga menunjukkan bahwa teologi pribumi mampu menegosiasikan dirinya dalam konteks kebudayaan. Di samping itu, hibriditas diantara kekristenan dan teologi pribumi menciptakan transformasi teologi pribumi, disebabkan oleh dinamika perjumpaan antara misionaris dalam berbagai perjalanan kehidupan orang Papua yang turut memengaruhi pengenalan tentang konsep agama dan Tuhan (Suryawan 2017b). Namun bagi kami, transformasi semacam ini juga mampu menampilkan suatu spirit religiositas dengan menggunakan ruang ketiga sebagai media untuk mempertemukan dua identitas yang sama-sama menantikan harapan kepada yang transenden. Argumentasi ini

berkembang melalui analisa kami terhadap kedua entitas yang sama-sama berfokus kepada penantian tentang keselamatan. Sementara pada praktiknya, spirit ini turut mengkonstruksikan “Orang Byak Numfor” pada posisi dualisme kepercayaan, sebagai penganut agama kristen, maupun jugasebagai pelaku ritual *wor* yang merupakan bagian dari *Koreri* sebagai suatu pandangan hidup.

Sejatinya, *Wor* memiliki unsur-unsur sakral yang menghubungkan orang Byak dengan *Manseren Manggundi* (penguasa langit/ *Nanggi*) yang mengatur semua alam semesta. Menurut (Rumansara 2003), ritual *wor* memiliki dua pengertian yaitu sebagai upacara adat yang melibatkan keluarga inti dan kerabat terdekat untuk meminta perlindungan dari penguasa semesta agar melindungi anak-anak mereka di dunia nyata (*sasor*), sedangkan *wor* sebagai pujian/nyanyian adalah bentuk pengiring atau aspek yang mendukung *wor* sebagai upacara adat. Kesemuanya ini dengan secara teratur menjadi bagian dari siklus manusia Byak dari lahir hingga mati (Rumansara 2003; Rumbrawer 2003). Mengenai hakekat *Wor*, Orang Byak sangat mempercayai bahwa *Wor* merupakan jalan untuk mendapatkan berkah bagi keluarga dan sekitarnya. Karena itu, *wor* merupakan fokus dari pada kebudayaan orang Byak yang secara historis pernah mengalami ketegangan sejak kedatangan misionaris di masa awal.

Ritual *Wor* juga memiliki makna sakral (López Palma 2016) yang menarasikan kehidupan bermasyarakat, mewujudkan spirit, dan sebagai bentuk pesan yang ingin disampaikan kepada yang transenden. Selain itu, *Wor* juga turut menjadi panduan untuk menyampaikan dan menyatakan penghormatan kepada “yang transenden”. Spirit pengharapan ini memusatkan seseorang yang memercayainya secara mendalam, sehingga merasakan sesuatu yang berarti dalam hidup dan berfokus kepada yang transenden (Kafiar 2017). Menurut (Rumbrawer 2003), *Wor* tidak bisa terpisahkan dari siklus hidup orang Byak, dan merupakan fokus dari kebudayaan (kebudayaan inti) mereka. Bila tidak melakukannya dalam berbagai siklus kehidupan, maka hidup mereka tidak akan bergairah dan sekaligus jugamenandai hilangnya kebudayaan orang Byak. Merujuk kepada filosofi orang Byak “*ngo wor va ido, na nko mar*”, yang berarti “kami akan mati, jika kami tidak bernyanyi”, di hidupi dengan kuat oleh mereka.

Sementara itu, pengharapan di dalam kekristenan bukan semata-mata berbicara tentang masa depan dengan segala tujuannya, tetapi beranjak dari historis dalam karya penyelamatan (Bauckham 1993). Selain itu, pengharapan ini bisa diupayakan dari gereja maupun kehidupan sosial, sehingga menjadi pokok yang menghidupkannya dalam seluruh proses keagamaan. Pengharapan juga menguatkan eksistensi keimanan seseorang, sehingga kehidupan masyarakat mempunyai ragam nilai dan

makna keagamaan. Pengharapan mempunyai pengaruh bagi masyarakat dalam kondisi dan konteksnya yang menjadi tumpuan, laksana penyebaran dan perwartaan tentang injil. Peran serta tanggung jawab gereja, maupun seluruh elemen yang melaksanakannya sangat penting untuk merangsang dan membangkitkan pengharapan dalam kehidupan masing-masing orang sesuai dengan konteksnya. Perlunya gereja mendampingi untuk menginterpretasikan dan menekuni agar tetap berpengharapan terhadap Tuhan.

Pada perkembangannya konsep yang mengkultuskan pengharapan ini bertemu dengan misionaris dengan wajah baru yang belum mereka kenal sebelumnya. Pada hakekatnya kedua konsep ini cukup bertentangan dan mengalami dinamika perjumpaannya. Meskipun secara pragmatis, mereka memiliki konsep yang berfokus pada pengharapan, namun (Sterlan, John G.; Godschalk 1989) manafikan bahwa terdapat persamaan antara kedua kultus ini. Menurut mereka, perbedaan tegasnya terdapat pada cara memandang keselamatan antara kekristenan dan *Koreri*, khususnya yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dan Tuhan. Bagi kekristenan, hubungan antara manusia dan Tuhan merupakan hal yang utama, namun hubungan ini renggang akibat perilaku antar manusia dan juga dengan alam yang penuh dengan kekacauan dan tidak harmonis, sehingga manusia harus berbenah diri untuk mendapatkan keselamatan. Namun, berbeda dengan kepercayaan *cargo*, untuk mencapai keselamatan perlunya membangun siklus hidup yang mengatur segala sesuatu dari lahir sampai mati. Selain itu, yang menjadi perantara kepada yang transenden ialah leluhur/nenek moyang. Oleh karenanya, mereka harus melakukan ritual untuk menjaga kesinambungan hidup, dan menjaga relasi alam sekitar (Sterlan, John G.; Godschalk 1989:142).

Kami telah memaparkan bahwa kehadiran kolonialisme dan perjumpaannya dengan *Koreri* beririsan dengan politik *Gold, Glory* dan *Gospel* mampu mengonstruksi kebudayaan barat yang dominan. Salah satunya, agama kristen yang mayoritas dianut oleh orang Papua, khususnya Orang Byak dan Numfor, yang secara historis bermigrasi ke berbagai wilayah di Papua sebelum kedatangan misionaris mula-mula di Mansinam. Seperti yang telah dibahas pada bagian sebelumnya, mula-mula kehadirannya telah mengeliminasi kepercayaan lokal, salah satunya *wor*, yang menurut (Rumbrawer 2003) turut memunahkan ritual ini, meskipun bagi (Rumansara 2003), *wor* telah bertransformasi yang disebabkan norma dan aturan agama kristen yang lebih dominan terinternalisasi di masa kini. Perubahan ini terjadi dalam bentuk, jenis dan pola *wor* dalam hidup orang Byak, meskipun tidak serta merubah emosi kepercayaan mereka terhadap, penguasa alam semesta, atau kekuatan yang berada di luar mereka. Pada bentuk transformasi semacam ini, kami memaknainya dalam konteks negosiasi antara *koreri* sebagai pandangan hidup dan kekristenan, akibat perjumpaan dengan

kolonialisme yang berlangsung cukup lama dalam kehidupan mereka, sehingga membentuk identitas ganda dalam diri mereka.

Sekiranya perlu menelisik karya Homi Bhabha (Bhabha 1994) berjudul *The Location of Culture*, sehingga kita dapat menemukan konsep ruang ketiga sebagai basis budaya. Menurutnya, kebudayaan tidak bisa dilepaskan dari ruang ketiga karena merupakan proses dari kolaborasi dan pertarungan di masa kini dan di masa lalu antara penjajah dan yang terjajah. Hal ini menunjukkan bahwa wacana tentang kebudayaan merupakan hasil konstruksi yang sejatinya tidak menempatkan posisi yang setara, sementara masing-masing di antara mereka sama-sama bersikap ambivalen. Subjek dominan cenderung membenarkan superioritasnya, sedangkan subjek jajahan justru turut melakukan mimikri atau meniru dominannya kebudayaan penjajah sebagai sesuatu hal yang mutlak. Oleh karenanya, Bhabha menekankan pentingnya hibriditas sebagai jalan untuk menjelaskan ulang ambivalensi yang terjadi dalam memahami kebudayaan, sekaligus bernegosiasi dengan budaya dominan, sehingga budaya terjajah (lokal) dapat mengambil tempat dalam perkembangan modernitas.

Pada perkembangannya menurut (Kafiar 2017) sebagai anggota jemaat dan juga sebagai orang Byak :

Wor sungguh penting dan berpengaruh karena sebagai perantara orang Byak untuk memuji Tuhan-Nya. Nyatanya ketika *Wor* hadir, diterima, dan dimunculkan kedalam liturgi, kehidupan seseorang mampu memperkenankan Tuhan serta memunculkan nilai yang Tuhan sudah anugerahkan baginya. *Wor* membangun, menggerakkan suatu penantian, permintaan, dan menunjukkan wujud nilai spiritual yang kian berfaedah, serta pendalaman kuantitas, kualitas hidup.

Baginya, pengharapan mengakibatkan pemusatan dan pendalaman seseorang ketika mengalami dan merasakan sesuatu dalam hidup, membuat mereka akan terus bertumpu pada Tuhan atau *Manggun di*, menghadapi kenyataan dalam suatu harapan yang dinyatakan dalam keseharian hidup dapat membangun, menciptakan, dan mewujudkan setiap harapan yang berdaya guna. Pengharapan juga membawa transformasi pada pengalaman iman kristiani dan budaya yang mengakibatkan seseorang dapat terhubung dengan yang dipercayainya (Kafiar 2017).

Sementara itu, pandangan (Picanussa 2017) cukup menegaskan bahwa dengan memasukkann *wor* ke dalam liturgi ibadah gerejawi, tentunya mencerminkan nilai persatuan dalam melantunkan pujian kepada Tuhan. Pada praktiknya, *Wor* digunakan untuk mengiringi pelayan dan menyambut jemaat yang datang beribadah (Kafiar, 2017), juga ditemukan bahwa kaum perempuan yang cenderung menyanyikan *Wor* menggunakan tifa di dalam

peribadatan. Menurutnya, di dalam masa penantian, atau minggu advent, persatuan tercipta dengan eksistensi kedua entitas ini. Selain itu, hal ini mampu memperat jalinan kekerabatan, makna, dan nilai kekristenan, bukan hanya itu saja, ketika masa penantian dilakukan, rasa bersyukur dapat terwujud melalui solidaritas kekerabatan dengan sesama (Picanussa, 2017). Antusias, peran serta, dan kontribusi masyarakat dalam kehidupan keseharian, maupun digereja merupakan suatu tindakan nyata sebagai orang yang percaya dalam bentuk wujud refleksi dari harapan. Kondisi ini berdampak positif karena berkaitan dengan spiritual terhadap yang transenden.

Pada posisi ini, fakta penelitian sebelumnya membuktikan bahwa *wor* sebagai unsur ritual berusaha mentransformasikan dirinya di dalam konteks kekristenan di Papua. Menurut (Suryawan 2017a) dalam usahanya memahami transformasi teologi pribumi di Papua merupakan hasil dari pengenalan konsep tentang Tuhan dan agama yang dinamis dari kekristenan. Sementara dalam konteks transformasi *wor*, pada posisi yang lain (Rumansara 1995, 2003) menekankan bahwa memang *wor* telah mengalami transformasi yang signifikan, mengubah bentuknya, dan menyesuaikan dengan tradisi kristen yang dominan, sejatinya untuk mempertahankan eksistensinya agar tidak punah (Rumbrawer 2003). Pertanyaannya kemudian, bagaimana spirit yang terkonstruksi dalam perjumpaan antara *wordan* kekristenan setelah bertransformasi di masa kini?

Untuk memahaminya, perlu menganalisa dua hal penting dalam menemukan spirit dalam pemaknaannya. Pertama, tradisi kristen memang telah terinternalisasi dan mengakar kuat di Papua, yang telah kami tampilkan sebelumnya merupakan hasil dari interaksi antara misionaris dan orang Papua di masa itu (Kamma 1981, 1982, 1993; Sterlan, John G.; Godschalk 1989) yang di masa awal penuh dengan ketegangan berupa dominasi terhadap teologi pribumi yang “dianggap” sesat dan mengupayakan untuk menghentikan semua aktivitas ritualnya. Memang di masa awal ketegangan memberikan warnanya sendiri dan sebagian masih terjadi sampai sekitar tahun 1970 an, di saat agama kristen telah dianut secara luas. Misalnya saat beberapa oknum orang tua melarang Arnold Ap (personil grup *Mambesak*) dan kawan-kawan yang berencana mengelaborasi lagu rohani Kristen ke dalam bahasa Byak (Aditjondro 2000).

Menariknya, spirit kebudayaan oleh grup musik *Mambesak*, dipelopori oleh Arnold Clemens Ap yang juga berasal dari Byak Numfor. *Mambesak* turut mengangkat filosofi orang Byak “*ngo wor va ido, na nko mar*”, yang berarti “kami akan mati, jika kami tidak bernyanyi” (Rumbrawer 2003) sebagai *spirit of Mambesak* yaitu “Kita bernyanyi untuk hidup dahulu, sekarang dan nanti” (Aditjondro 2000; Suryawan 2018). Melalui inisiasi

Danielo Ajamiseba, seorang linguis pertama dari Papua, beberapa pendeta muda lulusan STTh Jakarta, seperti M.Th. Mawene, Phil Erari, dan juga Tombi Ireeuw, seorang sarjana lulusan Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, mereka berhasil mempribumisasikan musik liturgi ke dalam budaya Papua, khususnya ke dalam bahasa daerah Byak Numfor (Aditjondro 2000). Sampai saat ini, dapat kita temukan lagu-lagu rohani kristen dalam beragam bahasa daerah di Papua.

Kedua, kehadiran kekristenan sampai saat ini juga berpengaruh kepada posisi “spiritualitas ganda” artinya orang Byak di satu sisi menjadi Kristen, namun di sisi lain menjalankan *wor* sebagai ritual sebagai fokus kebudayaan orang Byak, yang menurut cara berpikir misionaris di masa awal bertentangan dengan ajaran Kristen. Namun menurut (Kafiar 2017) :

Menumbuhkan dan mengembangkan *Wor* bagi hari-hari raya gerejawi merupakan suatu harapan agar jemaat bertumbuh untuk makin menjiwai iman kristiani dalam nilai budaya serta pertambahan spiritual ke arah yang lebih baik.

Meskipun demikian, tidak dipungkiri bahwa kepercayaan juga merupakan produk kebudayaan yang mengatur tatanan dan perilaku di dalam masyarakat (Geertz 1973) yang juga berkaitan dengan spiritual. Namun, cara-cara memandang kekristenan dalam kebudayaan merupakan bentuk negosiasi di “ruang ketiga” atau menurut (Bhabha 1994) merupakan upaya untuk menjelaskan dan mengartikulasikan ulang posisi kebudayaan untuk dapat mencapai kesetaraan. Pada posisi ini, *wor* mampu diterima dan dipandang setara di dalam pengertian kebudayaan yang juga memiliki spiritualitas yang tinggi, memfokuskan dirinya tentang penantian dan pengharapan, meskipun pada praktiknya harus mengalami transformasi.

KESIMPULAN

Pada akhirnya, tulisan ini menemukan bahwa di ruang ketiga, perjumpaan antara kedua entitas ini terkonstruksi dan dapat dimaknai secara hibrid akibat dari proses menegosiasikan ulang ambivalensi yang telah terjadi di sepanjang historis perjalanannya. Perjumpaan antara kekristenan dan *Wor* adalah merupakan bentuk dari pemaknaan terhadap “Spirit Religiositas Pengharapan”. Spirit ini merupakan cara dan rasa yang mendalam tentang memahami identitas ganda dengan menggunakan ruang ketiga sebagai identitas spiritual yang bertransformasi, khususnya dalam diri orang Byak Numfor. Sementara itu, harapan merupakan bagian yang terpisahkan dalam tradisi keagamaan melalui pernyataan keseharian hidup. Identitas ganda dalam diri orang Byak, sebagai pemeluk agama Kristen, dan sebagai

orang Byak turut menghendaki mereka melakukan negosiasi sehingga dapat memaknai pengharapan antara keduanya secara transformatif. Selain itu, pengharapan dalam masa penantian, sama-sama mempunyai tujuan untuk menjawab kebutuhan dan tantangan kehidupan, khususnya dalam situasi konflik di Papua saat ini. Secara tidak langsung, proses transformasi mungkin sedikit melepaskan ketegangan di masa lalu, juga mampu menjelaskan kekeliruan pemaknaan tentang *wor* di masa lalu. Meskipun hakekat dari kedua entitas ini memiliki historis dan kultus yang berbeda-beda, namun melalui transformasi antara pengalaman iman kristiani dan *Wor* di gereja, menjadi Spirit Religiositas Pengharapan mampu menegaskan posisi dan memaknai perjumpaan kedua entitas ini melalui negosiasi kebudayaan di ruang ketiga.

KEPUSTAKAAN

- Aditjondro, George Junus. 2000. *Cahaya Bintang Kejora; Papua Barat Dalam Kajian Sejarah, Budaya, Ekonomi, Dan Hak Asasi Manusia*. Pertama. edited by Amiruddin. Jakarta: ELSAM (Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat).
- Arwam, Hendrik. 2017. *Mitologi, Tradisi Dan Politik Otonomi Khusus Papua: Refleksi Kritis Atas Fakta Sejarah Masa Lalu, Masa Kini, Dan Masa Depan: Seri Pembelajaran Sejarah Dan Politik*. Yogyakarta: Absolute Media.
- Bauckham, Richard. 1993. *Teologi Mesianis: Menuju Teologi Mesianis Menurut Jurgen Moltmann*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Bhabha, Homi K. 1994. "Introduction: Locations of Culture." in *The Location of Culture*.
- Creswell, John W. 2007. "Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Method Approaches." *SAGE Publications*. doi: 10.4135/9781849208956.
- Geertz, Clifford. 1973. "The Interpretation of Cultures : Selected Essays LK." *Basic Books, Inc New York*.
- Hutubessy, F. K. 2016. "Nasionalisme Eksternal Dan Internal Papua."
- Hutubessy, Fred Keith. 2019. "Pergerakan Sakralitas-Nasionalisme Papua : Pola Pergerakan Aliansi Mahasiswa Papua Dalam Ruang Solidaritas Di Yogyakarta." *Mozaik Humaniora*.
- Kafiar, Max. 2017. "Pemaknaan Wor Dalam Liturgi Di Gereja Interviewed by Yolanda Wattimena."
- Kamma, F. .. 1993. "Ajaib Di Mata Kita Jilid III." *Masalah Komunikasi Antara Timur Dan Barat Dilihat Dari Sudut Pandang Selama Seabad Pekabaran Injil Di Irian Jaya*. Vol. 3901208. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Kamma, Freerk Ch. 1972. *Koreri Messianic Movements in the Byak-Numfor Culture Area*.

- Kamma, Freerk Ch. 1981. *“Ajaib Di Mata Kita Jilid I.” Masalah Komunikasi Antara Timur Dan Barat Dilihat Dari Sudut Pandang Selama Seabad Pekabaran Injil Di Irian Jaya.* Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Kamma, Freerk Ch. 1982. *“Ajaib Di Mata Kita Jilid II.” Masalah Komunikasi Antara Timur Dan Barat Dilihat Dari Sudut Pandang Selama Seabad Pekabaran Injil Di Irian Jaya.* Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Kamma, Freerk Ch., and Freerk Ch. Kamma. 1972. “The Return of Manseren Manggundi and the Conclusion of the Myth.” in *Koreri Messianic Movements in the Byak-Numfor Culture Area.*
- Kipling, Rudyard. 2006. “The White Man’s Burden (The United States and the Philippine Islands), 1899.” in *Selected Poems.*
- López Palma, Helena. 2016. “Second International Conference on Technologies for Music Notation and Representation, TENOR, 27-29 May, 2016.” in *“The expressive function in wor songs.”* Anglia Ruskin University, Cambridge, UK.
- Marini, Roberth Ruland. 2020. “Pemahaman Dan Keterlibatan Masyarakat Papua Dalam Kargoisme.” *KHARISMATA: Jurnal Teologi Pantekosta.* doi: 10.47167/kharis.v3i1.39.
- Meteray, Bernarda. 2020. “Pertumbuhan Nasionalisme Indonesia Di Kalangan Orang Papua 1963-1969.” *Masyarakat Indonesia ; Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia* 45(NOMOR 1, JUNI 2019):1–18.
- Nawawi, Ismail. 2012. “Metoda Penelitian Kualitatif.” *CV Dwiputra Pustaka Jaya, Jakarta.*
- Peachey, Paul P. 1977. “The Radical Reformation, Political Pluralism, and the Corpus Christianum.” in *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les Debuts et les Caracteristiques de l’Anabaptisme.*
- Picanussa, Josefine. 2017. “Wor Dalam Liturgi Ibadah Gerejawi Interviewed by Yolanda Wattimena.”
- Rauws, J. 2009. *Onze Zendingvelden (Ladang-Ladang Penginjilan Kita), Di Terjemahkan Oleh, Fred Athaboe, “64 Tahun Sejarah Zending Di Nieuw Guinea”,. Zending Stuie Raad.*
- Rumansara, Enos. 1995. “Transformasi Wor Dalam Lingkungan Hidup Orang Byak.” Universitas Indonesia.
- Rumansara, Enos. 2003. “Transformasi Upacara Adat Papua: Wor Dalam Lingkaran Hidup Orang Byak.” *Humaniora.*
- Rumansara, Enos. 2015. “Memahami Kebudayaan Lokal Papua: Suatu Pendekatan Pembangunan Yang Manusiawai Di Tanah Papua.” *Jurnal Ekologi Birokrasi.*
- Rumbewas, Anthon. 2020. “GERAKAN KEAGAMAAN BARU, MODERNITAS DAN PENGARUHNYA TERHADAP PERTUMBUHAN BENIH INJIL DI TANAH PAPUA.” *Murai Jurnal Papua Teologi Kontekstual* Vol. 1 No.
- Rumbrawer, Frans. 2003. “WOR Sebagai Fokus Dan Dinamika Hidup Kebudayaan Byak.” *Antropologi Papua.*

- Rutherford, Danilyn. 1998. "Love, Violence, and Foreign Wealth: Kinship and History in Byak, Irian Jaya." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. doi: 10.2307/3034502.
- Rutherford, Danilyn. 1999. "Waiting for the End in Byak: Violence, Order, and a Flag Raising." *Indonesia*. doi: 10.2307/3351376.
- Rutherford, Danilyn. 2006. "Nationalism and Millenarianism in West Papua: Institutional Power, Interpretive Practice, and the Pursuit of Christian Truth." in *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*.
- Sharp, Nonie. 1994. *The Morning Star in Papua Barat*. Vol. 1. north Carlton, Victoria: Arena Publications.
- Sinaga, Rosmaida. 2017. "PEMEKARAN WILAYAH PEMERINTAHAN KOLONIAL BELANDA DI NEDERLANDS NIEUW GUINEA (PAPUA) 1898-1962." *Jurnal Sejarah Lontar*. doi: 10.21009/lontar.072.03.
- Singh, Bilveer. 2008. *Papua Geopolitics and the Quest for Nationhood*. New Jersey: Transaction Publisher.
- Sterlan, John G.; Godschalk, J. A. 1989. *Kargoisme Di Melanesia. Suatu Studi Tentang Sejarah Dan Teori Kultus Kargo*. Jayapura.
- Suryawan, I. Ngurah. 2017a. "Di ANTARA UGATAMEE DAN INJIL: TRANSFORMASI TEOLOGI-TEOLOGI PRIBUMI DI TANAH PAPUA." *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies*. doi: 10.30983/islam_realitas.v2i1.182.
- Suryawan, I. Ngurah. 2017b. "Lahirnya Zaman Bahagia: Transformasi Teologi Pribumi Di Tanah Papua." *JSW: Jurnal Sosiologi Walisongo*. doi: 10.21580/jsw.2017.1.1.1939.
- Suryawan, I. Ngurah. 2018. "RUANG BERUBAH BERSAMA-SAMA: ANTROPOLOGI DALAM TRANSFORMASI SOSIAL BUDAYA PAPUA." *Studi Budaya Nusantara*. doi: 10.21776/ub.sbn.2018.002.02.02.
- Wattimena, Yolanda. 2017. "Wor Kayob Kummiesri Tarian Penyambutan Kedatangan Koreri Dari Perspektif Gereja Kristen Injili Di Tanah Papua Jemaat 'Korer' Sbura Klasis Byak Selatan." Universitas Kristen Satya Wacana.
- Weigert, Hans Werner. 1957. *Principles of Political Geography*. Appleton-Century-Crofts.