

**FI RA WALI:
REVITALISASI FOLKLOR “SAGUKU HIDUPKU”
SEBAGAI IDENTITAS KULTURAL DALAM
KOSMOLOGI MASYARAKAT SENTANI-PAPUA**

Cleopatriza Th. F. Ruhlessin

STFT GKI I.S. Kijne Jayapura

Email: cleo43za@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menggambarkan dan menjelaskan bagaimana filosofi *fi ra wali* (artinya *saguku hidupku*) menjadi identitas orang Sentani. Tujuannya untuk menjelaskan *fi ra wali* sebagai identitas kultural orang Sentani yang dikonstruksikan dalam *everyday engagement* (interaksi keseharian) orang Sentani. Riset etnografi dan teknik fenomenologi akan menggunakan teknik pengumpulan data kualitatif yakni observasi partisipan, wawancara dan studi pustaka digunakan untuk mendapatkan data. Identitas biasanya terkonstruksi secara kelembagaan berdasarkan kesepakatan yuridis dan normatif secara kolektif, artikel ini menyingkapkan bahwa identitas dapat terkonstruksi secara naratif, dalam interaksi keseharian di tengah masyarakat. *Everyday engagement* (keseharian hidup) melahirkan pengalaman otentik yang sakral dalam relasi-relasi sosial, baik dalam ruang fisik maupun ruang spiritual orang Sentani. Identitas yang terkonstruksi dari realitas kultural-kosmik yang ada dalam kosmologi, mampu mengintegrasikan masyarakat dalam *sui generis* (klan), guna menghadapi modernisasi, yang telah menyebabkan perubahan social pada masyarakat Sentani. Dengan demikian, artikel ini berkesimpulan bahwa *fi ra wali* sebagai identitas kultural, sangat kontributif dalam menggunuli konteks yang multikultur.

Kata-kata Kunci: *fi ra wali*, identitas kultural, *sagu*, interaksi keseharian, Sentani, Papua.

Abstract

This article aims to describe and explain how the philosophy of *fi ra wali* (in English: *my sago my life*) shapes the identity of Sentani people. The objective is to explain this notion (*fi ra wali*) features as the cultural identity of the Sentani people which constructed in *everyday engagement* (daily interactions) of the Sentani communities. Data for the study was obtained through ethnographic research and phenomenology techniques including participant observation, interviews and literature study. Identity is usually constructed institutionally based on juridical and normative agreements

collectively. This article reveals that identity can be constructed narratively, in daily interactions in society. Everyday engagement (daily life) gives birth to authentic experiences that are sacred in social relations, both in physical space and spiritual space of the Sentani people. Identity shaped from cosmic-cultural reality that exists in cosmology, is able to integrate society in sui generis (clans), in order to face modernization, which has caused social changes in Sentani society. This article concludes that the fi ra wali as a cultural identity has important contribution to deal with multicultural contexts.

Keywords: *Fi Ra Wali, Cultural Identity, Sagu, Everyday Engagement, Sentani, Papua.*

PENDAHULUAN

Penulisan artikel ini bertujuan membahas tentang *Fi ra wali* yang merupakan pengetahuan lokal masyarakat Sentani sebagai Identitas Kultural. *Fi ra wali* dalam keseharian sangat dihargai, dan memiliki nilai sakral karena menjadi bagian dari warisan leluhur. Menurut Tajfel, identitas merupakan bagian dari konsep diri, yang bersumber pada pengetahuan mereka tentang diri sendiri, dengan berbagai nilai, latar belakang sejarah, norma, ikatan emosional, sentimental yang berkembang dalam kelompok (Tajfel, 2001). Dengan kata lain, identitas merupakan sumber makna dan pengalaman setiap aktor sosial yang dikonstruksikan oleh mereka sendiri melalui proses individualisasi. Dengan identitas, proses konstruksi makna yang berbasis pada atribut kultural dan ritual mendapat prioritas.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya, artikel ini mengkaji dan menjelaskan bagaimana *fi ra wali* dapat dikonstruksikan sebagai identitas kultural, yang berakar pada pengalaman akan kehadiran yang Ilahi, dalam interaksi keseharian, (Lattu, 2019). Pengalaman tersebut dimaknai sebagai hal sakral, karena sifatnya yang suprarasional, metaempiris dan intuitif, terhadap sesuatu yang tak terbatas oleh ruang dan waktu. Pengalaman sakral ini, secara fungsional, melahirkan loyalitas terhadap realitas moral, agar ada ketentraman dan keteraturan dalam hidup baik dalam relasi dengan manusia, alam, dan juga dengan yang Ilahi. Pengalaman yang sakral, kemudian menjadi folklore yang ditransmisikan dalam kehidupan masyarakat baik dari generasi pertama, kedua dan seterusnya sampai masa kini. Fungsinya, sebagai *mnemonic device* atau signal pengingat tentang keberadaan mereka sebagai satu komunitas, yang memiliki kesamaan identitas. Jika menyadari bahwa folklor adalah pengetahuan masyarakat

kolektif, yang di dalamnya ada cerita rakyat, legenda, peribahasa, dan mitos, maka folklor dimaksudkan dalam tulisan ini adalah mitologi sagu, yang diceritakan secara turun temurun melalui tradisi oral dan non oral dalam bentuk artefak-artefak kultur, yang mempertegas identitas kultural mereka.

Berdasarkan hal tersebut, tulisan ini akan membahas folklor *Fi Ra Wali* dan proses kemunculannya kembali (revitalisasi), karena dianggap sebagai *value* (nilai), yang bisa menyatukan dan menjaga identitas suku, atau etnis di Sentani. Membangkitkan kembali sentimentadat dan tradisi lama, bukan hanya untuk membangkitkan identitas yang resisten (Castells, 1997), namun juga memobilisasi massa berdasarkan kesamaan memori kolektif, terhadap masa lalu, etnisitas, lokalitas, ketuhanan, dan kesamaan nasib (Davidson, 2007). Revitalisasi identitas kultural menjadi penting karena ia dianggap paling asli, sebelum datangnya kapitalisme modern, kluster agama-agama modern dan solidaritas negara bangsa (Davidson, 2007). Sebab itu, kehadiran folklor *fi ra wali* diharapkan menjadi penengah di antara munculnya polarisasi modern, yang menyebabkan segregasi antara masyarakat lokal, dengan identitas asli (adat). Dengan demikian artikel ini difokuskan pada masalah (1) bagaimana *fi ra wali* dapat menjadi identitas kultural masyarakat Sentani? (2) bagaimana folklore *fi ra wali* direvitalisasi dalam konteks masa kini?

METODE

Untuk mengungkapkan narasi sosio kultural serta praktik sosial masyarakat Sentani, peneliti menggunakan perspektif filsafat kebudayaan, dengan pendekatan kualitatif fenomenologi etnografi. Jenis penelitian etnografi dipilih agar peneliti dapat memahami cara hidup masyarakat dari sudut pandang dan pengalaman masyarakat yang diteliti (Spadley, 1980). Melalui riset etnografis, peneliti akan memberi perhatian pada tiga aspek fundamental dari pengalaman manusia, yaitu apa yang orang-orang lakukan, ketahui dan hal atau benda yang digunakan dalam melakukan sesuatu.

Teknik fenomenologi juga dipilih karena sesuai tujuan penelitian yakni menjelaskan dan menganalisis fenomena sosial tentang bagaimana modernitas dapat membentuk formasi identitas kultural pada Masyarakat Sentani. Penelitian fenomenologi bertujuan mendeskripsikan pemaknaan umum dari sejumlah individu terhadap pengalaman hidup mereka terkait dengan konsep atau fenomena (Creswell, 2018). Dalam pandangan fenomenologis, peneliti berusaha untuk mereduksi pengalaman

individu pada fenomena menjadi deskripsi tentang esensi atau sifat yang khas dari sesuatu (Manen, 1990).

Riset etnografis dengan teknik fenomenologi ini akan menggunakan pula teknik pengumpulan data kualitatif, yaitu (1) observasi terlibat dan wawancara mendalam. Observasi terlibat adalah kehadiran peneliti secara langsung dengan semua pancaindera dalam berhadapan dengan objek penelitian (Moleong, 1996). Dengan demikian, observasi yang dilakukan ini mengandung pengertian bahwa si peneliti berada dalam situasi yang dialami subjek penelitian, namun peneliti tidak ikut serta dalam kegiatan dan peranan yang dilakukan oleh subjek penelitian, dalam hal mana peneliti bertindak sebagai partisipan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konstruksi Kosmologi *Fi Ra Wali*

Konstruksi kosmologi *Fi Ra Wali* tidak bisa ditarik keluar dari pandangan Masyarakat Sentani. Masyarakat Sentani merupakan komunitas masyarakat adat, yang berada di Kabupaten Jayapura, salah satu Kabupaten di Papua. Komunitas masyarakat Sentani adalah orang-orang yang mendiami wilayah atau daerah yang bernama Sentani. Arti kata Sentani tidak ada dalam perbendaharaan kata dalam bahasa Sentani. Orang Sentani secara khusus menyebut dan mengenal Sentani dengan nama "*Phuyakha*" yang secara etimologi, berasal dari suku kata *Phu* artinya air dan *Yakha* artinya kelihatan, nampak. Itu berarti Sentani artinya tempat yang telah kelihatan airnya (Kopeuw, 2016).

Kosmologi masyarakat Sentani ditandai dengan kehidupan mistik melalui tindakan-tindakan religius dalam masyarakat demi menjaga kelestarian relasi manusia dan alam (Kopeuw, 2017). Eksistensi manusia dalam interaksi dengan alam, memiliki hubungan timbal balik, yang saling mempengaruhi (Eliade, 1969). Mitos pada dunia mistis orang Sentani bergeser ke alam ontologis, dan turut mempengaruhi kehidupan mereka. Misalnya narasi-narasi tentang penciptaan sagu, danau Sentani, gunung *Cycloop* dan sebagainya merupakan narasi sakral yang diyakini dan diakui sebagai manifestasi dari yang Ilahi (Kopeuw, 2017) yang turut bereksistensi dalam kehidupan mereka.

Bagi masyarakat tradisional, alam dan segala materinya baik makhluk hidup, benda mati dan segala energi yang ada adalah dunia religi mereka. Secara substantif, dalam religi terdapat hubungan dengan yang maha kudus. Konsep "Yang Maha Kudus" (*sacred being*) tidaklah sama dengan konsep "Tuhan" yang

diperkenalkan oleh agama-agama yang dikenal masyarakat modern sekarang ini. Dalam religi, terdapat unsur *being*, *meaning*, dan *truth*. Masyarakat pemilik religi tentu percaya terhadap “keberadaan sesuatu”, “arti sesuatu” dan “kebenaran sesuatu” yang kemudian disakralkan. Dengan kata lain, substansi religi dalam masyarakat tradisional adalah kepercayaan terhadap *the sacred, supranatural being, gods* (Dhavamony, 1973). Pohon tetap pohon, tetapi bila sebuah pohon disakralkan masyarakat, pohon itu akan mempunyai eksistensi dan signifikansi berbeda dari pohon yang lain. Dalam konstruksi batin yang demikian, maka kerap kali kepercayaan bahwa segala sesuatu yang terdapat di alam adalah perpanjangan tangan Dewa-dewa, Roh leluhur atau Yang Maha Kuasa, sehingga segala bentuk aktivitas religi masyarakat tradisional Sentani begitu dekat dengan lingkungan alamnya. Dalam konsep kebatinan masyarakat tradisional ini, seringkali mitos hadir sebagai jembatan penghubung antara masyarakat tradisional dengan masyarakat modern (Eliade, 1956), dalam dunia sekular.

Masyarakat Sentani mengenal berbagai versi penciptaan manusia. Ada yang mengatakan bahwa nenek moyang mereka berasal dari langit. Ada pula yang mengatakan bahwa nenek moyang mereka berasal dari Pegunungan Cyclops dan ada yang mengatakan nenek moyang mereka berasal dari dalam tanah. Kamma (1975) menceritakan mitos tentang terjadinya bumi bahwa sejak dahulu kala, tidak ada kehidupan sama sekali, selain sebutir telur. Kemudian, bertiuplah angin utara. Telur pun menetas dan muncullah makhluk perempuan yang disebut *kani* (bumi). Pada saat itu, jarak bumi dan langit begitu dekat sehingga manusia bisa bebas turun naik ke langit melalui *yowake* (pohon beringin) yang dihubungkan dengan tali yang terbuat dari awan. Hubungan manusia dengan Tuhan dalam masyarakat primitif memang bermula sejak masa pra sejarah di mana masyarakat memiliki kemampuan nalar untuk mendeskripsikan keberadaan mereka dengan kekuatan supranatural yang diyakini. (Kamma, 1975). Dalam dunia ontologis, orang sentani memandang tokoh-tokoh mitologi sebagai personifikasi dari kekuatan alam, yang memiliki kekuasaan atas hujan, air, terang, dan sebagainya. Segala sesuatu menyangkut alam semesta seperti matahari, bulan, danau, dan hutan merupakan perbuatan para leluhur. Karena itu dalam masyarakat Sentani kuno, mitos dan ritus hadir melalui hal yang sangat mereka percayai dalam suatu sejarah suci, yang diwujudkan secara nyata melalui tindakan simbolis dan ritual (Eliade, 1964).

Perbedaan cerita dan nama serta ritual dan simbol yang dipakai dalam pemaknaan mitologinya, bukan untuk mengaburkan kepercayaan masyarakat tentang sagu sebagai manifestasi kesakralan kosmik melainkan mempertebal keyakinan masyarakat. Mitos tentang sagu ini dihubungkan dengan *sacred history*, sejarah suci yang dikisahkan dalam cerita-cerita tentang hal-hal yang dilakukan oleh leluhur orang Sentani pada periode awal mula-mula. Karena itu, mitos tentang sagu bukan hanya sekedar imajinasi atau pertanda, melainkan imajinasi yang dimuat ke dalam bentuk cerita dunia supranatural, yang mengikat seluruh aspek pribadi, emosi, keinginan dan aspek-aspek bawah sadar orang Sentani hingga membentuk pengalaman religius yang sakral. Pengalaman religius masyarakat Sentani dalam ritual keseharian mereka seperti memperlakukan sagu saat menebang pohon sagu, menokok dan meramas sagu, juga dalam kegiatan makan papeda dengan satu *helay* dan satu *hote*, merupakan upaya penghadiran kembali pengalaman kosmologi mereka (Sims & Stephens, 2011).

Karena itu dalam masyarakat Sentani kuno, kosmologi sagu terkait dengan ingatan dan imajinasi masyarakat dalam ruang interstitial antara masa lalu dan masa depan (Rao, 2014). Ruang interstitial itu termasuk dalam fragmen-fragmen penciptaan manusia dan alam dalam *memori generic* (Rao, 2014). Peristiwa sakral yang terjadi di masa lalu dan menjadi *sui generis* bagi masyarakat Sentani, diwariskan dalam narasi simbolik dalam bentuk folklor.

Dalam kosmologi kebatinan masyarakat tradisional tersebut, folklor akhirnya menjadi pengetahuan masyarakat kolektif yang sifatnya rekonseptualisasi. Dikatakan rekonseptualisasi karena folklor bukan unsur yang statis tetapi berkembang sesuai dengan konteks. Ini merupakan cara masyarakat lokal dalam menanggapi kondisi kekinian, yang menunjukkan inovasi dan kreativitas dalam perjumpaan dengan dunia modern.

Folklor Sagu dalam Mitos dan Ritual

Mitos yang sangat terkenal dalam masyarakat Sentani dan menjadi narasi sosio kultural religi bagi hidup orang Sentani adalah mitos tentang asal usul pohon sagu. Mitos ini memiliki fungsi eksistensial bagi manusia Sentani dan berhubungan dengan realitas sosial serta alam semestanya. Artinya mitos dianggap sebagai kearifan lokal masyarakat dalam mempertahankan sesuatu yang bermanfaat sehingga dapat diwariskan kepada masyarakat lainnya (Kause, 2013). Mitos dalam kosmologi sagu memiliki dua versi yang berbeda nama tokoh dan cerita. Perbedaan versi dalam cerita-cerita

ini tidak mempengaruhi eksistensi dari hidup dan identitas orang Sentani. Versi yang pertama, mengisahkan seorang perempuan, bernama *Wali Lo*, yang berjalan mengelilingi danau sentani. Tempat di mana dia berjalan akan tumbuh pohon sagu, yang dipercaya berasal dari buluh badannya yang jatuh. Buluh badan yang jatuh ke tanah dan berubah wujud menjadi pohon sagu diyakini sebagai perbuatan Ilahi, yang telah memberikan kehidupan bagi mereka. Versi yang kedua, mengisahkan *fi klakhoy* (dewa sagu laki-laki) dan *fi miea* (dewa sagu perempuan) yang memperanakkan atau melahirkan pohon sagu melalui *ritual action*, yakni saat dia berlutut, menengadahkan wajahnya ke atas, tangan terbuka dan memohon kiranya bayi yang dikandungnya, tidak lahir dalam wujud manusia tapi dalam wujud sesuatu yang dapat dimakan, ketika dia melihat tidak ada sesuatu yang dapat memberikan kehidupan (sesuatu yang dapat dimakan) bagi orang Sentani. Sebagaimana diceritakan oleh Bapak Enos Tokoro bahwa doanya dikabulkan Tuhan, dia melahirkan sagu dan orang sentani mengakui bahwa sagu itu adalah saudara kandung mereka, karena itu di mana ada orang Sentani, di situ ada rumpun sagu begitupun sebaliknya. Hal ini dipertegas dalam pernyataannya bahwa, "saya adalah turunan pertama yang menerima hak kesulungan dari *dewa Fi klakhoy* (dewa sagu laki-laki), sagu itu lahir dari seorang perempuan yang bernama *Fi Miea*, sebutan yang diberikan kepada perempuan yang melahirkan sagu, dan cara melahirkannya sangat kudus, tidak dapat dimengerti oleh manusia. *Fi meia* ini dikenal oleh masyarakat Sentani sebagai mama sagu". Pemahaman ini kemudian melahirkan konsep sagu sebagai mama atau ibu dalam pandangan orang Sentani.

Cerita-cerita ini mengandung unsur *supranatural magic* yang bersifat *pralogis*, artinya cerita-cerita ini memiliki logika sendiri yang tidak dapat diterima oleh kebenaran umum. Penuturan ceritanya sangat polos, lugu dan berkesan emosional dalam manifestasinya. Keberadaan sagu dipertegas dalam narasi-narasi yang mengkisahkan bahwa sagu itu diberikan oleh seseorang yang bernama *rokhoro*, orang aneh dan ajaib yang keluar dari tanah yang tandus dan tidak berpenghuni. Dia membagi-bagi hak kepemilikannya kepada *khose yofere* (nama turunan). Hak-hak itu meliputi sagu, ikan, babi, dan segala macam manik-manik. Sebab itu, sagu dipercayai oleh masyarakat Sentani kuno sebagai makanan pertama yang diberikan oleh leluhur mereka. Sagu sebagai realitas suci, yang dapat menghadirkan dirinya sebagai sesuatu yang sama sekali berbeda dari kenyataan biasa dalam dunia ontologis mereka.

Kesucian cerita-cerita ini menyebabkan mitos tentang sagu memiliki kekuatan nilai, yang meletakkan watak dasar manusia Sentani, terkait dengan hal yang baik dan tidak baik. Bagaimana manusia memperlakukan sagu sangat dipengaruhi oleh keyakinan dan kepercayaan mereka terhadap sagu dalam kosmologi orang sentani. Nilai moral, nilai adat dan nilai historis yang ditemukan dalam sagu, memberi nilai kegunaan dalam kehidupan bersama secara kolektif. Narasi-narasi tentang penciptaan sagu ini bukan hanya sekedar sebuah imajinasi atau pertanda melainkan telah membentuk pengalaman religius yang sakral pada masyarakat Sentani. Imajinasi religius ini menghadirkan pemujaan dan ritual berdimensi religi transenden, yang dilakukan *fi miea*, dan telah menghadirkan pohon sagu sebagai sumber hidup atau pemberi kehidupan atas tanah yang gersang dan kering. Karena itu, masyarakat tradisional Sentani, mengakui *fi miea* sebagai pemberi hidup atau kehidupan. Ekspresi ritual yang dilakukan adalah ekspresi simbolis dari keyakinan mereka terhadap *fi meia*. Dan menurut Geertz, pengalaman dan perasaan unik ini yang mengantar manusia pada ritual. Sagu sebagai simbol keyakinan mereka terhadap diri sendiri termanifestasi dalam ritual dan ritual ini menjadi perangkat nilai yang mensakralkan kembali pandangan hidup manusia tentang dirinya (Geertz, 1973).



Gambar 1: Ritual Menokok Sagu.

Pohon sagu yang terlahir dari rahim *fi meia*, yang secara esensial menggambarkan keutuhan relasi emosional antara pohon sagu, dipercaya sebagai saudara kandung mereka. Karena pohon sagu diakui sebagai saudara kandung maka sagu diperlakukan selayaknya seorang manusia, yang memiliki harga diri atau eksistensi diri yang dihormati. Pohon sagu tidak boleh dilukai,

dicelakai atau dimusnahkan demi kepentingan apapun. Bagi orang Sentani, pohon sagu adalah diri mereka sendiri. Mengeksploitasi pohon sagu sama artinya dengan tidak menghargai diri dan hidup mereka sendiri.

Fi meia merupakan manifestasi dari yang sakral, yang ilahi, yang oleh orang Sentani merupakan penjelmaan Dewa atau Tuhan. Pengakuan terhadap eksistensi *fi meia* mempengaruhi perilaku religi sosial mereka dalam relasi-relasi sosial maupun kulturalnya. Larangan menyebut nama *fi miea* secara transparan dan komunikatif dalam relasi-relasi sosial merupakan kode moral bagi masyarakat Sentani. *Fi meia* sosok yang dianggap sakral dan tidak dapat disebut dengan sembarangan. Nilai kesakralan pada *fi meia* mempengaruhi perilaku sosial mereka terhadap pohon sagu. Bagi masyarakat Sentani yang memiliki pengalaman religius, pohon sagu mempunyai kemampuan untuk menjadi perwujudan kesakralan kosmik. Dengan manifestasi yang suci, pohon sagu menjadi sesuatu yang lain dan berbeda namun tetap mengungkapkan hakikat dirinya sebagai yang suci (Eliade, 1956).

Masyarakat Sentani memandang pohon sagu dalam peristiwa *hirofani* (Eliade, 1956) sebagai “yang sakral” ketika pohon sagu tersebut telah berubah menjadi suatu realita yang supranatural. Pohon sagu dalam pandangan orang Sentani lebih dari sebuah pohon yang tumbuh di dataran danau Sentani, dan memiliki manfaat bagi kehidupan manusia. “Inilah makanan pertama yang diberikan leluhur kami”, demikian ungkap Bapak Abraham Wally. Sebab itu sagu sebagai tanaman tradisional saja yang memiliki *religijs magic*, dan tidak ada pada tanaman tradisional lain seperti kelapa, pisang, ubi-ubian sebagai makanan pokok. *Fi walobo* atau kuasa *magic* yang dimiliki pada sagu, dapat dipergunakan untuk menambah produksi sagu tetapi juga menjaga dan memelihara sagu dari perlakuan manusia yang tidak bertanggung jawab. Caranya, “berbicara” dengan pohon sagu, melempar pucuk daun sagu pada penampung endapan sagu (*wa*), meletakkan batu pada penyaring ampas sagu, atau juga memukul tongkat bambu pada *hele* secara berulang. Tujuan dilakukannya ritual ini adalah untuk menambah produksi sagu guna memenuhi kebutuhan tertentu, tetapi juga untuk menjaga kualitas sagu. Ritual ini merupakan cara orang Sentani mengekspresikan emosi mereka dalam mengatur hubungan mereka dengan dunia yang tak terlihat dari roh-roh leluhur atau kekuatan-kekuatan supranatural (Dhavamony, 1995), dan berisikan aturan dan tingkah laku yang memberi pedoman bagaimana seseorang harus menempatkan diri di tengah hal-hal

yang sacral (Durkheim, 1965).

Kehadiran *fi ro dan fi meia* (sebagai dewa sagu), dalam wujud seekor serangga yang berwarna kuning pada setiap aktivitas orang Sentani terhadap sagu merupakan upaya penghadiran kembali hal yang sakral sebagai pengalaman religius mereka, dalam bentuk simbolisasi ritual (Bell, 1997). *Fi ro dan fi meia* akan muncul ketika sagu diperlakukan dengan tidak benar seperti pelepah sagu dibuang sembarangan pada saat menebang, ampas empulur dibuang di tanah pada proses meramas, batang pohon sagu dibiarkan begitu saja tanpa dibersihkan saat proses menokok, papeda dibuang atau tersisa dihelai pada saat makan, membakar dusun sagu dengan sembarang dan lain sebagainya. Perlakuan yang semena-mena terhadap sagu akan mengakibatkan penyakit yang disebut *era ili*. Penyakit ini akan diderita jika mereka memperlakukan sagu dengan tidak bertanggung jawab. Ciri-ciri dari penyakit sagu atau *ela ili* ini adalah (1) perut kembung, (2) lompat-lompat dan mengejang, (3) penyakit kulit, dan (4) tubuh gelisah. Orang yang menderita penyakit *era ili*, harus menyampaikan permintaan maaf kepada *fi yo khayoy* untuk didoakan. Kehadiran *fi ro dan fi meia* menyatakan kehadiran Yang Ilahi sebagai pemilik sagu, yang tidak suka atau marah atas perilaku manusia yang tidak menghargai sagu. Jika *fi ro dan fi meia* muncul maka orang Sentani sadar bahwa mereka telah salah memperlakukan sagu. Salah memperlakukan sagu sama artinya dengan tidak ada penghargaan dan penghormatan terhadap diri sendiri. Hal ini dipertegas dalam pandangan Bapak Hans Tokoro, bahwa sagu dapat mendatangkan *onomi* atau berkat jika diperlakukan dengan baik demi kepentingan dan kebutuhan kesejahteraan orang Sentani tetapi sagu juga dapat mendatangkan *olomo* atau kutuk jika diperlakukan dengan tidak baik atau disia-siakan dalam pemanfaatannya. Kutuk atau *olomo* itu dapat berupa bencana dan kematian, dan *onomi* atau berkat itu dapat berupa kemakmuran dan kelimpahan makanan dalam kampung. Segala sesuatu yang akan terjadi demi keberlangsungan hidup klan akan diberi tanda oleh *fi ro dan fi meia* yang diyakini sebagai *fi hanggelang* (dewa yang diyakini sebagai penyelamat tetapi juga pembunuh atau perusak kehidupan manusia Sentani)

Dari beberapa penelusuran penulis tentang kosmologi sagu pada masyarakat Papua dalam beberapa riset seperti: Warami, Hugo (Warami, 2013), dapat disimpulkan bahwa sagu menjadi filosofi dasar bagi pengetahuan lokal masyarakat primitif, yang bersumber dari pengalaman kehidupan sehari-hari. Dalam

perspektif linguistik kebudayaan, sagu sebagai sebuah sistem *langue*, yang menyatakan sagu sebagai ritual yang berfungsi sebagai retorika makanan, mengungkapkan perilaku dan perasaan serta membentuk disposisi pribadi pemujanya. Quin.D. Tulalessy (Tulalessy, 2016), menyatakan bahwa Sagu merupakan makanan pokok budaya Inanwatan secara khusus, tetapi juga masyarakat Papua secara umum. Sagu merupakan sumber informasi budaya, alam, dan manusianya. Tisbed Stella Y. Rarawi (Rarawi, 2015.), menyatakan bahwa masyarakat Napan Nabire menganggap sagu sebagai ibu atau mama mereka. Ketika pohon sagu ditebang atau dieksploitasi demi kepentingan pembangunan maka perempuan, ibu atau mama mereka direndahkan derajatnya, perempuan tidak dihargai. Saat sagu (alam) tereksploitasi maka saat yang sama perempuan juga ditindas. Santi Daimoi (Daimoi, 2005), menjelaskan bahwa sagu berasal dari seorang perempuan raksasa yang bernama *Wali Lo*, yang berjalan membagi berkat. Setiap pohon sagu mempunyai nama masing-masing dan nama itu adalah bagian dari tubuh manusia. Sagu dihargai seperti bulu-bulu badan manusia yang memberi hidup.

Dari penelusuran beberapa riset tentang sagu, mengindikasikan bahwa sagu menjadi sakral bagi orang Papua. Penetapan kesakralan ini dipengaruhi oleh konsepsi-konsepsi kolektif yang berkembang dalam masyarakat. Masyarakat Sentani lewat dominasi kolektifnya, bisa saja mengatakan bahwa sagu itu sakral, dan mereka memiliki kuasa untuk membuat objek tertentu termasuk sagu menjadi sakral (Durkheim, 1965). Kekuatan yang ada di dalam sagu sebagai objek suci menjadikan masyarakat Sentani merasa damai sejahtera, ketenangan, persatuan dan kesatuan, kebersamaan, solidaritas. Dalam bahasa Durkheim, kekuatan itu merupakan ekspresi dari getaran jiwa pada sebuah masyarakat, yang disebutnya sebagai *Totem* (Durkheim, 1965). Nilai kesakralan pada sagu menjadikannya memiliki getaran jiwa yang bersifat anonim dan impersonal. Ia tidak hanya sekedar berfungsi sebagai sosok yang disembah atau disakralkan oleh masyarakat, tetapi ia juga menjadi simbol kelompok dan menjadi sarana pemersatu dalam masyarakat. Sebagai perwujudan yang sempurna dari yang sakral, sagu hadir dalam *social capital* yang mengkomunikasikan kesakralannya kepada klan yang ada di sekelilingnya (Durkheim, 1965).

Folklor Identitas kultural Masyarakat Sentani

Identitas kultural bukan hanya sebatas fenomena sosial yang

relasional dan dinamis, namun sebaliknya identitas bisa berupa benda, yang lahir dari konstruksi sosial, untuk mengatur tindakan dan praktik sosial. Sebab itu identitas kultural dapat dikespresikan melalui berbagai representasi yang dapat dikenali oleh suatu komunitas, yang dapat menyebabkan identitas bisa dimaknai melalui tanda-tanda seperti, kepercayaan, selera, sikap, bahasa, gaya hidup bahkan juga makanan. Sebab itu identitas kultural dalam segala aspek mempunyai kekhasan yang membedakannya dengan yang lain, sesuai dengan ruang dan waktu, dapat berubah, dan terikat dengan konteks sosial dan kultural.

Orang Sentani melihat sagu sebagai penanda identitas mereka. Karena, sagu tidak dilihat hanya sebatas makanan (*reifikasi*), tetapi memiliki memori kolektif dan nilai (*value*) yang bisa mengintegrasikan klan-klan. Memori kolektif yang berbasis pada makanan, akan kembali muncul jika berjumpa dengan bau, rasa, kontur makanan, cara masakan, tempat/ asal produksi, pemanfaatannya, serta narasi-narasi, yang pada akhirnya menjadi bagian kunci dalam mempertahankan ikatan sosial dan budaya, serta pengkategorian diri terhadap yang lain. Makan papeda di atas *para-para* (rumah berlantai kayu/bambu), dan makan dengan *helay* dan *hote* membawa orang Sentani pada memori kolektif dan nilai identitas dari mana mereka berasal (*axis mundi*).

Makan papeda dengan *helay* dan *hote* dalam budaya Sentani telah menjadi tradisi dalam kebudayaan mereka. Fenomena makan bersama ini terlihat dari kelengkapan pengaturannya, misalnya duduk melingkar di atas *para-para*, alat makan yang digunakan terbuat dari kayu dan tanah liat, menu makanan tertentu, formasi dan proses tertentu. Subjek yang mempraktikkannya dapat merupakan masyarakat atau komunitas adat. Tradisi ini dilakukan setiap hari dalam lingkup keluarga dan dalam hubungannya dengan ritual adat. Dalam tradisi makan papeda, masyarakat Sentani menggunakan dua wadah yang memiliki keterkaitan satu dengan yang lainnya dan tidak dapat dipisahkan. Wadah pertama disebut *hote*, sebuah piring kayu lonjong yang digunakan untuk meletakkan ikan dan kuahnya. Ikan dan kuah di dalam *hote* adalah simbol ikatan persaudaraan, kerukunan, kedamaian, kebersamaan, kesatuan-persatuan.

Keseluruhan makna dimaksud adalah terkait dengan hidup atau kehidupan atau *wali* pada tingkat solidaritas masyarakat *imea* (klan) dan *yoho* (kampung). Wadah kedua adalah loyang tanah liat yang digunakan untuk menyajikan papeda disebut *helay*. Papeda yang ada di dalam *helay*, inilah yang disebut hidupku atau *ra wali*.

Pemaknaan kata *ra wali* atau kehidupanku dalam konteks ini memiliki makna yang lebih tinggi dari pengertian yang ditemukan dalam *hote*, yaitu *fi* (sagu) sebagai sumber kehidupan atau *fi* sebagai pemberi kehidupan. Nilai kebersamaan, persatuan kesatuan, saling berbagi dalam masyarakat khususnya dalam aktivitas tokoh sagu selalu dikaitkan dengan aktivitas makan bersama.

Tradisi makan bersama dalam konteks makan papeda (sagu yang telah dimasak) dengan menggunakan satu *helay* dan satu *hote*, terjadi percakapan yang sinergi untuk merencanakan sebuah aktivitas sosial tertentu. Saat makan dari satu *helay* dan satu *hote*, mereka merasakan keakraban, kebersamaan dan persatuan antarmarga dan klan. Makan papeda merupakan wujud penghargaan dan penghormatan kepada makanan (*fi*) dan ikan (*ka*) yang menjadi simbol solidaritas. Menyediakan papeda hanya pada satu helai, dan tidak pada *helay* yang terpisah-pisah memperlihatkan emosional seseorang dalam relasi dengan orang lain. "Dan dalam tradisi ini, apabila mereka tidak makan sagu atau papeda maka ungkapan yang keluar dari mulut orang Sentani adalah *fi anekoi nye ro miea re eyeboi*, artinya tidak menjadi manusia, seperti dikatakan oleh Bapak Andrias Deda "tidak makan sagu seperti tidak makan. Bagi kami orang Sentani, makan papeda saja sudah cukup walau tidak makan makanan yang lain. Sagu memberi kami kekuatan yang besar untuk bekerja, melebihi makanan yang lain."

Ungkapan ini menjadi penanda dalam relasi sosial, yang menyatakan keterkaitan sagu dan manusia Sentani. Dengan kata lain, ungkapan ini menunjukkan bahwa manusia Sentani hanya dapat hidup di dalam sagu atau papeda. Disebut "menjadi manusia" karena sagu memberi kehidupan, dan bagi orang Sentani, sagulah sumber kehidupan, "*fi ro holey, miea hole* artinya sagu yang menghidupkan kami, sagu pemelihara kelanjutan hidup kami", dikatakan oleh Bapak Pdt Abraham Wally. Hal senada juga disampaikan oleh Ketua Dewan Adat Sentani, "ketika makan sagu, saya teringat tentang asal usul saya, dari mana saya berasal, bagaimana saya dipelihara dan dibesarkan. Walaupun ada beras di rumah tapi jika tidak ada sagu maka bagi kami tidak ada makanan"

Oleh sebab itu, makan sagu atau papeda bagi orang Sentani memiliki dua nilai yang terkandung dalam ungkapan tadi. Dalam perspektif sosio budaya orang sentani, sagu memiliki nilai-nilai sakral sebagai pendamai, pemersatu, solidaritas, kebersamaan, bekerja sama, harmonis dan rukun tapi sagu juga berfungsi sebagai sarana dalam proses pembayaran mas kawin. Sebagai pembayaran

mas kawin, sagu menjadi simbol harga diri, dalam bahasa lokal disebut *fi meangge homboni re*. Berapa banyak sagu yang diantar pada prosesi peminangan menunjukkan berapa besar harga diri yang dimiliki oleh suatu suku. Karena itu, suku yang mengantar sagu pada prosesi adat itu menunjukkan status sosial yang dimilikinya.

Tradisi makan papeda menunjukkan telah terjadi perjumpaan relasi yang tidak hanya kepentingannya pada makan atau kebutuhan akan makanan. Tetapi fungsi, nilai dan pesan tertentu oleh dan bagi masyarakat untuk kehidupan multidemensinya seperti sosial, spiritual, ketahanan pangan dan sebagainya. Dengan demikian, tampak bahwa makan papeda berhubungan dengan tindakan membangun kesadaran kolektif. Ketercapaian kesadaran kolektif berhubungan dengan perlunya landasan bagi eksistensi suatu masyarakat (Durkheim, 1965). Salah satu dimensi adalah bahwa di dalam praktik makan papeda, para leluhur dianggap mempersekutukan diri dan/atau dipersekutukan dengan anak cucunya dan komunitas selanjutnya.



Gambar 2. Tradisi Makan bersama dalam satu *Helay* (tempat papeda) dan *Hote* (tempat ikan).

Secara filosofis, orang Sentani mengkonstruksikan *fi ra wali* sebagai identitas kultural mereka. Hal ini dilatari oleh pemahaman sosio kultural epistemologi dari kata *fi ra wali*, yang berasal dari empat suku kata yakni, kata *ra* adalah kata ganti orang pertama tunggal (bukan maskulin dan bukan feminis), yaitu dari kata *riyey* artinya saya, yang disingkat menjadi kata *ra*, apabila diikuti dengan kata sifat *fi*, lebih menunjuk kepada kedirian atau kepribadian. Jika kata *ra* dan *fi* digabungkan akan terbentuk satu kata benda, yang memiliki makna sebuah identitas, yakni *ra fi*, arti harafiah dari kata

ra fi adalah saya adalah sagu atau diri saya adalah sagu atau sagu itu diri saya.

Ra wali dibentuk dari dua kata yaitu *ra* dari kata *riyea* artinya saya dan *wali* artinya hidup, kehidupan. Karena itu secara harafiah *ra wali* artinya kehidupan saya atau hidup saya. Secara sosiologis, *fi ra wali* artinya saguku kehidupanku, yang memberi makna terhadap identitas kultural orang Sentani. *Fi ra wali* menjadi filosofi masyarakat Sentani sebab sagu tidak terlepas dari hidup orang Sentani, sagu menjadi bahan makanan yang selalu ada dalam setiap pesta adat maupun acara kegerejaan lainnya. Seperti dikatakan oleh Bupati Jayapura bahwa *fi ra wali* mau menegaskan bahwa hidup orang Sentani ada di atas sagu, di dalam sagu dan di bawah sagu, dalam bahasa lokal "*fi ran ne nekande, fi yei einye nekande, fi kele ne nekande*".

Ritual makan papeda dengan *helay* dan *hote* memperlihatkan tatanan nilai atas simbol yang diobjekkan. Simbol dalam ritus bukan sekedar simbol biasa, tetapi simbol ini mengungkapkan perilaku dan perasaan, serta membentuk disposisi pribadi dari pengalaman-pengalaman dengan yang kudus. Melalui ritual itu, manusia memulihkan kembali dimensi kudus dan eksistensinya dengan belajar lagi bagaimana leluhur memberikan pelajaran tentang tingkah laku sosial dan praksis sosial. Ritual makan papeda dengan duduk melingkar, menghidupkan dan mengukuhkan kembali keyakinan-keyakinan yang ada dalam mitos khususnya mitos tentang pohon sagu yang mengitari danau Sentani. Filosofi pohon sagu menjadi pagar bagi danau Sentani menjadi kekuatan vital bagi hidup religius mereka (Wawancara, Bapak Lukas Marwery, Tanggal 12 April 2019).

Ritual ini menjadi efektif apabila tersedia ruang-ruang yang dapat digunakan untuk merefleksikan pengalaman hidup bersama. Turner menyebut ruang-ruang seperti itu dengan sebutan liminalitas (Turner, 1982). Dalam ruang liminalitas inilah, klan-klan memperkuat jejaring sosial mereka berdasarkan pengalaman bersama saat mengatasi krisis hidup. Ruang liminalitas ini membuat mereka terbebas dari hierarki sosial dimana sagu tidak lebih tinggi dari klan yang lain dan begitu pula sebaliknya, ruang ini mampu menciptakan kesetaraan dan kesamaan nasib (Ruhlessin, 2020).

Fi ra wali merupakan simbol yang merefleksikan konsep diri atau jati diri atau identitas orang Sentani, dan simbol ini secara tidak langsung dikonstruksikan oleh masyarakat Sentani untuk memaknai dirinya. Bagi Cohen, simbol memiliki batas, dimana

batasan tersebut menyelimuti identitas sosial dan individu (Cohen, 1985). *Fi ra wali* sebagai identitas pada satu sisi diproduksi tetapi bersamaan dengan itu, identitas ini juga dikonstruksi. Identitas yang diproduksi melekat pada individu atau kelompok yang membedakan diri sendiri dari yang lain. Sebagai Identitas kultural, *Fi ra wali* menjadi pengikat moral dalam masyarakat. Mereka terikat bukan karena ikatan darah, tetapi karena kesamaan Totem. Totem kolektif merupakan representasi emosional dan merupakan satu-satunya objek yang konkrit, tempat mereka mencurahkan diri dan perasaan mereka (Durkheim, 1965). Berdasarkan pandangan Durkheim, sagu menjadi totem kolektif bagi masyarakat Sentani. Keterikatan di bawah totem kolektif juga nampak dari kesatuan yang sangat kental, meskipun mereka tersebar di wilayah-wilayah yang berbeda. Identitas kolektif biasanya terlihat pada dekorasi-dekorasi totemik yang digunakan pada artifak kultural seperti lukisan, perabot makan, perahu bahkan diberikan pada nama marga atau nama orang. Dekorasi-dekorasi totemik juga digunakan dalam upacara-upacara religius, karena itu sagu tidak hanya menjadi label kolektif melainkan juga menjadi karakter religius (Durkheim, 1965).

Fi ra wali tidak hanya dibentuk namun juga mengalami proses adaptasi yang bersifat dialektika. Hal senada dikatakan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman bahwa identitas dibentuk oleh proses sosial dimana identitas dibentuk, diubah dan disesuaikan oleh relasi sosial yang dialektis (Berger, 1976). Hal itu berarti *Fi ra wali* sebagai identitas sosial dibentuk bahkan mengalami perubahan struktur ketika berinteraksi sosial dengan modernisasi. Dalam konstruksi sosial ini, *Fi ra wali* sebagai identitas kultural orang Sentani lahir sebagai hasil revitalisasi karena pengaruh perubahan yang terkait dengan dimensi perubahan sosial, politik dan modernisasi. Menurut adat orang Sentani, sagu atau papeda digunakan untuk menghadirkan suasana damai, kekeluargaan dan kenyamanan selain *tamoko* batu atau manik-manik. Perselisihan atau konflik antarsuku diselesaikan dengan makan papeda. Dalam pengolahan sagu, terdapat suatu budaya kerja yang rukun seperti laki-laki bertugas menebang pohon sagu dan memukul, sementara tugas perempuan adalah meramas *ela* (*mele*) untuk menghasilkan tepung sagu, dan hasil itu dinikmati oleh banyak orang. Sagu mengajarkan kerja sama yang terbangun dalam solidaritas yang harmonis.

Merevitalisasi Folklor *Fi Ra Wali*

Berdasarkan identitas kultural yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa segala dinamika sosial, bisa diselesaikan dengan ritual makan sagu. Ritual ini, namun demikian pasca mengalami perjumpaan dengan modernisasi mulai mengalami involusi. Involusi adalah kemajuan yang stasioner, variasi bentuk tanpa perubahan substansial (Kleden, 1998). Dalam pengertian masuknya budaya modern, tidak mengubah dasar dan struktur budaya setempat, yang muncul adalah dinamika-dinamika baru dari budaya yang dulu sederhana, menjadi sesuatu yang lebih cenderung kompleks. Konkretnya dalam hidup sehari-hari, perubahan yang mereka alami, yaitu dari kebiasaan makan sagu beralih ke makan nasi, ada juga perubahan yakni dari kolektivisme menuju ke individualisme, dan hal yang paling berarti dari harmonis menuju ke disharmonis. Hal ini, disebabkan karena ada gesekan pemahaman antara para elite, dengan masyarakat lokal. Masyarakat lokal melihat bahwa sagu itu sangat penting bagi hidup mereka, sedangkan pandangan dari para elite, kearifan lokal dianggap sebagai penghambat pembangunan sehingga mengeser paradigma masyarakat tentang sagu sebagai penyelamat bagi generasi baru dan masa depan, dikatakan oleh Bapak Dr. Jhon Ibo, Antropolog Papua, "Sagu berkaitan dengan tanah. Tanah adalah kehidupan bagi orang sentani. Menjaga sagu berarti menjaga tanah. Menjual sagu berarti menjual kehidupannya sendiri. Sebab itu jangan menjual tanah di mana sagu itu tumbuh dan hidup. Sebab kehilangan satu dusun sagu akan merusak banyak tatanan masyarakat Sentani secara sosial, merusak hubungan-hubungan kekerabatan dan juga kearifan lokal." Pernyataan ini menjadi sinyal kultur terhadap dusun-dusun sagu yang telah terjual demi pembangunan dan modernitas dalam konteks ini.

Misi Kabupaten Jayapura pada point ke dua menyatakan mendorong keberdayaan dan kemajuan masyarakat adat. Misi ini adalah bentuk revitalisasi baru, yang dilembagakan dalam aktivitas politik pada tingkat kabupaten, tetapi konsep ini belum sepenuhnya berimplementasi kepada komoditas utama masyarakat Sentani ini, dan menunjukkan keberpihakannya kepada masyarakat lokal. Kearifan lokal model baru ini diharapkan mampu mempertahankan eksistensi orang Sentani dalam modernitas, tanpa dikendalikan oleh kepentingan-kepentingan kelompok. Tak dapat disangkal, modernitas merupakan sebuah zaman yang secara terang-terangan berusaha meniadakan tradisi

dan budaya lokal. Modernisasi bisa menjadi “juggernaut” (panser raksasa) yang lepas control (Giddens, 2004). Lahan-lahan sagu yang terjual untuk membangun infrastruktur dalam pembangunan seperti jalan, jembatan, pertokoan dan perumahan, tanpa disadari menjadi ancaman yang sangat mematikan bagi kehidupan generasi di masa depan. Masih bisakah *fi ra wali* ini tetap menjadi identitas orang Sentani? Dikhawatirkan, bisa saja orang lain yang akan mengatakan *fi* itu *wali* bagi mereka dan bukan bagi orang Sentani.

Pertanyaan reflektif ini memberi penegasan terhadap sikap Pemerintah untuk mengambil langkah dalam mengantisipasi kebijakan-kebijakan dan perilaku yang tidak berpihak pada basis kebudayaan masyarakat lokal. Salah satunya adalah dengan memunculkan kembali unsur-unsur, yang identik dengan kearifan lokal seperti lukisan, batik, tiang penyangga rumah *ondofolo*, mimbar gereja, tempat makan untuk lauk, yang memiliki unsur sagu. Lambang-lambang yang disatukan dengan benda-benda yang ada di sekitar orang Sentani juga identik dengan lingkungan kehidupan masyarakat dan dianggap punya peran penting bagi kehidupan masyarakat Sentani, seperti gambar *hote*, tempat menyajikan kuah ikan di bawah ini.



Gambar 3. Tempat makan (*Hote*) yang mengambil semangat dari unsur-unsur sagu

Hal ini menunjukkan implementasi *fi ra wali* di tataran masyarakat lokal sangat penting, karena ide-idenya selain untuk mengingat kembali identitas dan tradisi masyarakat Sentani, juga mampu menawarkan inklusivitas, atau semacam sikap terbuka kepada alam, serta akomodatif dalam menerima orang yang berbeda secara klan. Implementasi ini, sangat mendesak mengingat realitas orang Sentani, telah berubah dan kompleks, khususnya

sejak trejadinya modernisasi. Sebab itu, revitalisasi adalah strategi masyarakat Sentani dalam merespons kondisi kekinian. Pada kenyataan ini, bisa ditemukan inovasi dan kreativitas yang merupakan terobosan-terobosan, dari folklor yang ada dalam suatu masyarakat. Revitalisasi Folklor *Fi Ra Wali* membantu manusia untuk tetap menyatukan dan mempertahankan kohesi sosial, sekaligus menunjukkan kemampuan masyarakat lokal, yang kreatif dan inovasi ketika berjumpa dengan faktor eksternal.

SIMPULAN

Dalam kosmologi *Fi Ra Wali*, penulis mengetahui suatu konstruktif sistem sosial, yang di dalamnya terdapat basis *metta-narative* dari perjalanan fase-fase kehidupan mereka, yang membentuk pola pikir dan interpretasi tentang eksistensi terhadap dunia mereka sendiri. Pada bagian ini yang ingin dijelaskan adalah bagaimana pengakuan dan dinamika sosial-kultur dalam konteks transformasi sosial masyarakat Sentani. Transformasi sosial, yang dimaksudkan yaitu menganggap alam sebagai *bonding* (kosmosentris), dan bukan sebagai objek eksploitasi.

Perlakuan tersebut akhirnya membentuk jejaring sosio-kultural yang barakar pada karakter *Fi Ra Wali*. Karakter *Fi Ra Wali* sifatnya bukan tunggal atau homogen dan statik tetapi sebaliknya bersifat cair atau dinamis. Dalam pengertian, ketika terjadinya pembauran atau perjumpaan antarklan, mereka tidak melakukan pola isolasi kultural, malah sebaliknya mereka menerima orang yang berbeda sebagai bagian, dari upaya reidentifikasi sosial. Proses reidentifikasi menjadi penting dan urgen dalam melakukan tindakan inklusif terhadap klan yang berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa kehidupan moralitas lama, yang tertutup dan pengingkaran terhadap humanitas, telah ditata menjadi interaksi sosial lintas aliansi internal marga dan kampung, melalui sistem kekerabatan dalam ruang formal dan informal. Jejaring sosio-kultural dan reidentifikasi sosial baru ini, tertanam dalam properti kultural atau nilai utama mereka, yaitu *Fi Ra Wali*, *saguku-hidupku*. Sagu mengikat dan menyatukan semua orang tanpa memandang status sosial.

Masyarakat Sentani bukan entitas lokal yang pasrah dalam menerima dominasi sosial modern, yang melihat tingkat peradaban manusia terletak di pembangunan, dan aspek tradisional dilihat sebagai penghalang dalam mencapai tujuan peradaban manusia secara global. Hal sebaliknya masyarakat Sentani tetap berusaha mempertahankan wilayah dan sistem nilai kultural, dalam rangka

menjaga kelangsungan kehidupan identitas sosial dan kekhasan kultural sejarah mereka sendiri. Pada situasi ini masyarakat Sentani melakukan revitalisasi folklor *Fi Ra Wali* sebagai resistensi adatis, terhadap faktor-faktor yang mengancam habitus mereka. Aksi ini dilihat bukan hanya sebatas membangkitkan sentimen adatis, tetapi bertransformasi menjadi aksi mobilisasi masyarakat kolektif dalam menjaga ruang dan eksistensi kehidupan orang Sentani.

DAFTAR PUSTAKA

- Bell, C. (1997). *Ritual-Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berger, P. L. (1976). *The Sacred Canopy Elemen Of a Theory of Relagion*. New York: Doubleday & Company, Inc.
- Castells, M. (1997). *The Power Of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Creswell, J. W. (2018). *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset, Memilih Di Antara Lima Pendekatan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Davidson, J. (2007). *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*. London dan New York: Routledge.
- Dhavamony. (1995). *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Durkheim, E. (1965). *The Elementary Forms of The Religious Life*. New York: The Free Press.
- Eliade, M. (1956). *The Sacred and The Profane Nature of Religion, translated from the Frechn by Willard R. Trask*. New York: Brace World.
- Giddens, A. (2004). *Sosiologi : Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*. Diterjemahkan oleh Dariyatno. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Kause, O. (2013). *Naitapan Batu Keramat (Studi Tentang Pengkeramatan Batu Naetapan dan Dampaknya Nagi Masyarakat Desa Tunua, Kabupaten Timor Tengah Selatan*. Salatiga: Tesis, Salatiga, Program Pascasarjana, Magister Sosiologi Agama.
- Kleden, I. (1998). *Paham Kebudayaan Clifford Geertz, Rencana Monografi*. Jakarta: SPES, LP3ES, Friedrich Naumann Stiftung.
- Kamma, F. C. (1975). *Ajaib di Mata Kita*. Jakarta: Bpk Gunung Mulia.
- Kopeuw, P. (2016). *Keping-Keping Kisah Sentani Yang Tercecer 5*.

Sentani: CV. Pealtwo Hiyakhe Press.

- Lattu, I. Y. (2019). Mutual Transformation in the Early Histories of Christianity and Islam. *Qijis (Qudus International Journal of Islamic Studies)*, 1-24.
- Manen, M. (1990). *Researching Lived Experinc.* New York: State University of New York Press.
- Moleong. (1996). *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakaya.
- Rarawi, T. S. (2015.). *Perempuan dan Pohon Sagu menurut Masyarakat Nabire (Suatu Tinjauan Teologi Ekofeminis Terhadap Pohon Sagu sebagai Sumber Kehidupan).* Yogyakarta: Universitas Kristen Duta Wacana.
- Ruhlessin, C.Th.F (2020), Sacrality of Fi Ra Wali In The Sentani Socio-Cultural Network, *Jurnal of Critical Reviews*, Vol 7, Issue 14.
- Tajfel, H. (2001). Social categorixation and intergroup behaviour. *European Journal of Social Psyhology*, 2-10.
- Tulalessy, Q. (2016). Sagu sebagai makanan rakyat dan sumber informasi budaya masyarakat Inanwatan: Kajian Folklor non lisan. *jurnal Melanesia: Jurnal Ilmiah Kajian Sastra dan Bahasa*, Vol 01, 8-12.
- Turner, V. (1982). *The Forest Of Symbol, Aspects of Ndembu Ritual.* London : Cornell University Press.
- Warami, H. (2013). Pengetahuan kesaguan Guyub Tutur Biak Numfor_Papua: Studi Awal Linguistik Kebudayaan". *Jurnal Ilmiah LINGUA (Jurnal Of Linguistic Research)*, Vol 03, 5-8