

BAB 6 PENUTUP

Bab ini menguraikan dua pokok bahasan sebagai berikut. Pertama, menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian secara garis besar dan mengemukakan kesimpulan umum berdasarkan temuan-temuan lapangan. Bagian ini juga memaparkan kritik terhadap pelaku-pelaku sosial yang menjadi fokus studi berdasarkan data-data lapangan. Kedua, memaparkan implikasi teoritik yang melihat relevansi pemikiran Bourdieu dibandingkan dengan pemikiran-pemikiran lainnya terkait dengan persoalan penelitian. Perbandingan ini digunakan untuk melihat kelebihan-kelebihan perspektif teoritik Bourdieu yang digunakan untuk menganalisa kasus Papua. Selain itu, juga dideskripsikan catatan-catatan kritis terhadap penggunaan konsep-konsep Bourdieu dalam penelitian ini.

6.1 Kesimpulan

Identitas orang Papua mulai menguat sesudah jatuhnya Orde Baru tahun 1998, terbentuk dari pengalaman pada masa kolonial dan Orde Baru di mana mereka menempatkan dirinya sebagai pihak yang dimarginalisasikan. Muslim Papua berada dalam posisi paling lemah dalam lingkaran identitas orang Papua, terutama pada kalangan masyarakat biasa, yang terdiri dari: (1) Kristen Papua, (2) Kristen pendatang, (3) Muslim pendatang, dan (4) Muslim Papua. Identitas Muslim Papua terjebak dalam relasi kekuasaan antara Indonesia dengan Papua. Identitas mereka sebagai orang Papua asli diragukan karena agama mereka sama dengan agama orang Indonesia. Namun pada sisi lain, ke-Indonesia-an mereka juga diragukan karena mereka termasuk ras Melanesia yang dicurigai pro-Papua merdeka.

Solidaritas Muslim Papua (SMP) yang berubah menjadi Majelis Muslim Papua (MMP) pada 13 April 2007 merupakan representasi komunitas Muslim Papua. Merujuk pada konsepsi Bourdieu (1992) tentang *orthodoxa* (wacana dominan) yakni Indonesia identik dengan TNI/Islam/pendatang dan Papua identik dengan

separatis/Kristen/orang asli, maka MMP berupaya untuk mengkonstruksi *heterodoxa* (wacana tandingan) bahwa tidak semua orang Islam pro-NKRI dan tidak semua orang Papua adalah Kristen. Konstruksi wacana tandingan ini penting untuk mencegah konflik antar umat beragama di Papua terutama pada tahun 1999.

Perlawanan Muslim Papua terhadap wacana dominan ini juga dilakukan melalui konstruksi diskursus Muslim Papua dalam muktamarnya tanggal 10-13 April 2008 dan pembentukan Majelis Muslim Papua (MMP). Muslim Papua yang memaknai universalitas nilai-nilai Islam ke dalam konteks Papua atau "*rahmatan lil Papua*" dan berusaha memposisikan dirinya sebagai bagian dari orang Papua asli. Namun demikian, jika ditelusuri lebih jauh, representasi Muslim Papua telah dapat dilihat dalam praksis-praksis sejumlah elit Muslim Papua yang berjuang membela HAM di Papua bekerja sama dengan elit-elit Kristen Papua. Misalnya, keterlibatan Thaha M. Al-Hamid dan jaringan politiknya dalam Presidium Dewan Papua (PDP) menggambarkan adanya representasi Islam dalam Papua.

Sementara itu, Muslim pendatang menunjukkan representasi Indonesia dalam Papua. Jumlah Muslim pendatang di Papua yang semakin meningkat belum menunjukkan kualitas ke-Indonesia-an yang memadai. Kekerasan politik yang dilakukan oleh TNI/Polri, keengganan Pemerintah Pusat untuk melaksanakan dialog dan melakukan rekonsiliasi dengan orang Papua, stereotif negatif Muslim pendatang terhadap orang Papua membuktikan bahwa keberadaan aparat Pemerintah dan Muslim pendatang masih membuat jarak psikologis, budaya, dan politik dengan orang Papua asli. Rendahnya kualitas ke-Indonesia-an dan representasi Indonesia di Papua mendorong orang Papua asli untuk membangun ke-Papua-an yang berkembang menjadi nasionalisme Papua.

Merujuk pada konsepsi Collins (2000: 10), hubungan Muslim Papua dengan Kristen Papua berada dalam posisi *outsider with position* sekaligus *insider within relation*. Mereka tinggal bersama dan berbagi sejarah dengan Kristen Papua, tetapi mereka merasa bahwa dirinya memiliki identitas yang berbeda dengan Kristen Papua. Jika dilihat dengan perspektif Georg Simmel (Levine 1996)

tentang "the stranger" (orang asing), Muslim Papua dapat dikatakan menempati posisi sebagai "the stranger" dalam komunitas umat Islam maupun orang Papua asli. Pada komunitas umat Islam di Tanah Papua, Muslim Papua berada dalam posisi marginal dan orientasi politiknya tidak disukai karena dicurigai mendukung gerakan kemerdekaan Papua. Namun, Muslim Papua (MMP) diperlukan kehadirannya oleh Muslim pendatang karena mereka dapat berperan sebagai jembatan komunikasi antara Muslim pendatang dengan Kristen Papua. Hal ini dapat dilihat dalam kasus pembangunan Masjid Raya dan penolakan terhadap STAIN yang dapat diselesaikan oleh Muslim Papua.

Hal yang sama juga terjadi dalam komunitas orang Papua asli. Muslim Papua (MMP) berada dalam posisi marginal dan Kristen Papua menempati posisi yang sangat dominan dengan segala kapital yang dimilikinya: ekonomi, sosial, kultural, dan simbolik. Identitas Islam yang melekat pada Muslim Papua membuat sebagian komunitas Kristen Papua menganggap bahwa Muslim Papua mewakili kepentingan Indonesia seperti halnya dengan Muslim pendatang. Namun, kalangan Papua Kristen juga membutuhkan keberadaan Muslim Papua sebagai partner dalam memperjuangkan hak-hak dasar orang Papua.

Berdasarkan data-data lapangan yang telah diuraikan sebelumnya, penelitian ini memberikan kritik terhadap komunitas Muslim Papua, Muslim pendatang, dan Kristen Papua. Mungkin kritik ini kurang tepat menurut mereka, namun dapat menjadi bahan refleksi bagi masing-masing komunitas sehingga mereka semua dapat berperan dalam mewujudkan Papua sebagai tanah damai. Muslim Papua, Muslim pendatang, dan Kristen Papua memiliki tanggung jawab yang sama untuk mencegah kekerasan, baik secara fisik, struktural, maupun simbolik, terjadi di tanah Papua.

Kritik terhadap Muslim Papua (MMP) sebagai berikut. Pertama, kurangnya komunikasi pemimpin-pemimpin MMP dengan Muslim pendatang (ormas-ormas Islam). MMP terkesan menjaga jarak secara psikologis dengan ormas-ormas Islam karena pengalaman pada masa lalu. Kedua, para pimpinan MMP merasa dirinya

paling benar dan paling representatif mewakili umat Islam Papua asli walaupun disampaikan bahwa MMP tidak akan menyaingi ormas-ormas Islam yang telah ada. Ketiga, MMP dilihat ormas-ormas Islam lainnya sebagai gerakan politik daripada gerakan kultural atau keagamaan. Misalnya, penggunaan sekretariat MMP untuk kegiatan-kegiatan Presidium Dewan Papua (PDP) menunjukkan dukungan politik MMP kepada organisasi ini.

Sedangkan kritik terhadap Muslim pendatang ini adalah sebagai berikut: (1) Muslim pendatang masih mengembangkan stereotif negatif terhadap orang Papua seperti yang dibentuk oleh nasionalis Indonesia; (2) ormas-ormas Islam tidak bisa membedakan antara agama Islam dengan NKRI sehingga menjadi tidak kritis terhadap Pemerintah; (3) ormas-ormas Islam dan disarankan untuk membuka dialog yang lebih intensif dengan Kristen Papua dan meninggalkan kecurigaan terhadap mereka; (4) MUI sebagai wadah musyawarah ormas-ormas Islam belum memperjuangkan sinergisitas ormas-ormas Islam dalam memberdayakan Muslim Papua.

Sementara itu, kritik yang diberikan kepada Kristen Papua antara lain adalah sebagai berikut. Pertama, upaya melakukan resistensi terhadap persoalan-persoalan ketidakadilan yang dialami rakyat Papua sudah saatnya tidak dilakukan dengan menggunakan isu-isu dan simbol-simbol agama karena upaya ini dapat menimbulkan konflik horisontal pada masa depan. Kedua, gereja sudah waktunya untuk memperjuangkan upaya-upaya orang Papua memperoleh *recognition* (pengakuan) dalam wilayah ekonomi, politik, budaya, politik, dan simbolik sehingga daya tawar rakyat Papua lebih besar di depan pendatang. Ketiga, gereja sudah saatnya membuka komunikasi dan bekerja sama dengan Muslim pendatang untuk mendukung upaya-upaya *recognition* tersebut.

Berdasarkan paparan di muka, pertanyaan penelitian pada Bab 1 dapat dijawab sebagai berikut: Pertama, Muslim Papua dalam posisi subordinat berusaha memperoleh pengakuan akan identitas budayanya yang bersifat fleksibel di tengah Otsus yang sedang berlangsung. Kedua, Muslim Papua pada posisi subordinat

dalam ranah keagamaan Islam di Tanah Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang melalui konstruksi identitas politik ke-Papua-an sebagaimana direpresentasikan dalam wacana *Islam rahmatan lil Papua* dan wacana Papua tanah damai, serta praksis-praksis advokasi pelanggaran HAM.

Ketiga, Muslim Papua pada posisi subordinat dalam ranah politik dan keagamaan di Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Kristen Papua melalui wacana bahwa Islam merupakan bagian dari adat istiadat orang Papua asli dan praksis-praksis mediasi antara Muslim pendatang dengan Kristen Papua terkait dengan persoalan pendirian tempat ibadah dan perguruan tinggi Islam. Kesimpulan studi ini adalah strategi Muslim Papua untuk mendapatkan pengakuan akan identitas budayanya dilakukan dengan merumuskan jati dirinya secara fleksibel, yaitu memadukan antara ke-Islam-an dan ke-Papua-an, mengkontestasikan identitas budayanya dengan Muslim pendatang dan Kristen Papua dalam arena politik identitas di Tanah Papua, serta melakukan konsolidasi internal melalui pembentukan Majelis Muslim Papua (MMP).

6.2 Implikasi Teoritik

Castells (1997: 6) mengatakan bahwa identitas merupakan sumber pemaknaan dan pengalaman bagi seseorang karena menunjukkan proses konstruksi makna berdasarkan sifat-sifat budaya. Pandangan ini mengasumsikan bahwa identitas sosial merupakan suatu fenomena kebudayaan. Hal ini bersesuaian dan berakar dengan konsepsi Geertz (1973) bahwa kelompok-kelompok etnik secara implisit adalah representasi dari sentimen primordial. Geertz (1997: 259) menjelaskan sentimen primordial berakar pada sesuatu yang bersifat *given* (terberi), atau lebih tepat lagi sebagai budaya yang tidak dapat dihindarkan telah melekat dan diasumsikan bersifat terberi pada suatu masyarakat tertentu, seperti dapat dilihat pada hubungan kekerabatan.

Sifat terberi ini juga dapat berakar dari keadaan seseorang sejak dilahirkan menjadi anggota komunitas masyarakat yang memiliki agama tertentu, berbicara dalam bahasa tertentu, dan mengikuti praksis-praksis sosial tertentu. Sentimen

pimordial ini juga nampak dalam hubungan darah, cara berbicara, tradisi yang bersifat imperatif. Hal ini berarti bahwa ikatan identitas budaya termasuk kelompok etnik berakar dari sentimen atau perasaan emosional yang tertanam secara sosial budaya dari sejak lahir, tanpa memandang ada atau tidaknya persamaan kepentingan atau konteks-konteks sosial lainnya (Geertz 1973: 260).

Selain Geertz, Horowitz (2003) juga melihat etnisitas dari faktor-faktor askriptif. Menurut Horowitz, etnisitas adalah konsep yang mencakup beberapa kelompok yang berbeda-beda berdasarkan kategori: warna kulit, bahasa, agama, suku-suku bangsa, ras, bangsa-bangsa, dan kasta (Horowitz 2003: 53). Konsepsi ini menekankan bahwa faktor-faktor pembentuk etnisitas antara lain ialah faktor-faktor askriptif yaitu warna kulit dan identifikasi etnik lainnya seperti bahasa, agama, dan asal-usul (Horowitz 2003:41). Senada dengan Geertz dan Horowitz, Tambiah (dalam Wilmsen 1996: 142) mengatakan bahwa komunitas etnik bukanlah komunitas yang dibayangkan, namun komunitas-komunitas yang memiliki sifat partisipatoris di mana mitos genealogis berlanjut dan tetap eksis dalam praksis sosial kehidupan sehari-hari.

Pandangan Geertz tentang sentimen primordial ini juga diragukan oleh Brown (1994: xvi) ketika menganalisa Walker Connor yang menggunakan sentimen primordial untuk menjelaskan ekspansi negara sebagai faktor dominan penyebab munculnya tuntutan nasionalis etnik. Brown (1994: xvi) mengungkapkan kelemahan-kelemahan konsepsi sentimen primordial sebagai berikut: (1) pendekatan primordial kurang bisa menjelaskan alasan-alasan terbentuknya *sense of community* pada berbagai kelompok sekte, dialek, agama, dan bahasa, (2) pendekatan primordial kurang bisa menjelaskan alasan-alasan mengapa beberapa kelompok dapat membentuk *melting pot community* dan beberapa kelompok berada dalam kondisi *mutual hostility*. Menurutnya, pendekatan primordialis cenderung mengasumsikan kekuatan kesadaran etnik dan kurang mampu menjelaskan perubahan dalam *cultural boundaries*.

Smith (2003: 76) mengatakan bahwa kontribusi Geertz adalah bahwa kita sebagai individu dan anggota kelompok sosial merasakan dan mempercayai primordialitas etnik dan bangsa. Namun pertanyaannya adalah, mengapa etnik dan bangsa menghasilkan kelekatan yang begitu kuat, dan mengapa seseorang memiliki kelekatan terhadap primordialitas pada ruang dan waktu tertentu. Smith (2003: 68) memberikan kritik terhadap pemikiran-pemikiran primordialisme ini karena kecenderungannya yang melupakan aspek sejarah suatu etnik atau bangsa. Kritik Smith ini sejalan dengan pandangan Kellas (1998: 26) bahwa identitas dibentuk oleh konteks politik dan digunakan sebagai sumberdaya politik oleh para politisi dalam ranah politik.

Pada kasus Papua, Mote dan Rutherford (2001: 115) berpendapat bahwa konsepsi sentimen primordial kurang sesuai untuk menganalisa konstruksi identitas Papua karena identitas Papua merupakan sesuatu yang muncul dalam konteks politik tertentu pada masa akhir penjajahan Belanda dan kejatuhan Orde Baru. Pengalaman orang Papua asli menghadapi kekerasan politik, marginalisasi pada pada masa Orde Baru, dan pengakuan negara terhadap identitas orang Papua asli, membuat primordialisme menguat pada masa Otsus. Sentimen primordial ini adalah akibat atau dampak yang muncul karena konteks tertentu dan bukan merupakan karunia Tuhan.

Pada sisi lain, Barth (1970) menjelaskan bahwa suatu kelompok etnik merupakan ikatan sosial. Hal ini berarti bahwa suatu kelompok etnik terbentuk bukan karena sifat-sifat budayanya yang bersifat terberi, namun karena kelompok etnik tersebut menentukan ciri khas kelompoknya sendiri dan menggunakannya untuk berinteraksi dengan kelompok lain. Pemikiran Barth (1970) tentang konstruksi identitas ini dapat dikatakan lebih relevan daripada konsepsi Geertz (1973) tentang sentimen primordial. Pada konteks Papua, hal ini dapat dilihat pada bagaimana masing-masing kelompok sosial menentukan identitasnya untuk berinteraksi dengan kelompok sosial lainnya. Misalnya Muslim Papua menyatakan kelompoknya memadukan sifat-sifat budaya Papua dan ke-Islam-an sehingga melahirkan ciri-ciri Islam yang moderat dan inklusif. Kristen Papua

menyatakan bahwa mereka adalah ras Melanesia yang memiliki ciri-ciri fisik tertentu, adat-istiadat tertentu, dan sejarah tertentu.

Wimmer (2007; 5) mengatakan bahwa konsep etnisitas Barth (1970) memfokuskan pada stabilisasi kelompok etnik. Selain itu, proses konstruksi batas-batas etnik dilihat sebagai hasil perjuangan terhadap pembagian kategoris dunia sosial dan konsekuensi-konsekuensi dari lokasi sumberdaya simbolik dan politik. Hal ini bersesuaian dengan pandangan penelitian yang telah diinspirasi oleh Pierre Bourdieu (Wimer 2007: 5). Namun, perspektif Barth (1970) belum menjelaskan bahwa penentuan identitas merupakan bagian dari pertarungan kekuasaan kelompok-kelompok sosial tersebut yang dilakukan dalam struktur sosial objektif dan simbolik. Hal ini dibuktikan bahwa konsepsi Barth tentang identitas merujuk pada identitas budaya kelompok etnik atau bukan identitas politik. Menurut Bourdieu (1991), identitas budaya merupakan objektivikasi representasi mental dan subjektivikasi penanda objektif ke dalam sistem mental pelaku-pelaku sosial, sehingga identitas budaya memiliki fungsi sebagai kekuasaan.

Sementara itu, Bourdieu (1991) memberikan penjelasan proses sosial bagaimana identitas budaya dikonstruksi sebagai identitas politik. Menurut Bourdieu, diskursus politik adalah hasil pertarungan simbolik antara pelaku-pelaku sosial yang menempati posisi dominan dengan marjinal (Bourdieu 1991: 239). Pertarungan simbolik ini akan menghasilkan kekuasaan simbolik, didasarkan atas perebutan kekuasaan simbolik dan ditujukan untuk memperoleh legitimasi atas dominasi terhadap pelaku sosial lainnya. Seperti halnya diskursus dalam arena pertarungan politik yang dikonstruksi oleh pelaku politik profesional, identitas dalam suatu kelompok sosial dikonstruksi dan dikontestasikan dalam arena politik identitas. Dengan kata lain, identitas juga dapat dikatakan sebagai sebuah *doxa*. Sebagai contoh, komunitas Muslim Papua dan Muslim pendatang mengkontestasikan wacana tentang Ke-Islam-an dalam ranah keagamaan Islam.

Demikian juga, komunitas Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan kalangan Kristen Papua pada ranah politik dan keagamaan. Identitas kelompok

sosial yang dominan pada kasus Papua adalah identitas politik ke-Indonesia-an pada ranah keagamaan Islam dan identitas Papua Kristen pada ranah politik dan keagamaan. Identitas pada konteks ini, bukanlah sebuah sifat budaya yang terberi menurut Geertz (1973), namun identitas yang dikonstruksi secara sosial melalui pertarungan simbolik dalam ranah politik dan keagamaan. Ketika diskursus mengenai identitas tersebut menjadi dominan, maka identitas dominan tersebut akan mengklasifikasikan pelaku-pelaku sosial dalam ranah sehingga kelompok sosial yang identik dengan diskursus tersebut akan berada pada posisi dominan. Identitas pada dasarnya terkait dengan kekuasaan simbolik dan berfungsi memberikan legitimasi posisi-posisi objektif pelaku sosial dalam struktur sosial objektif.

Bourdieu (1991) menjelaskan tentang kekuasaan simbolik, yaitu kekuasaan untuk memproduksi pandangan yang paling benar dan sah mengenai dunia sosial. Kekuasaan simbolik berkaitan erat dengan kekerasan simbolik yaitu mekanisme dimana kelompok yang ter subordinat masuk dalam lingkaran penguasaan kelompok superordinat secara sukarela. Kekuasaan simbolik berakar pada kapital simbolik yang dapat ditemukan dalam bentuk pengakuan, penghormatan, dan kepatuhan terhadap pelaku sosial yang lain.

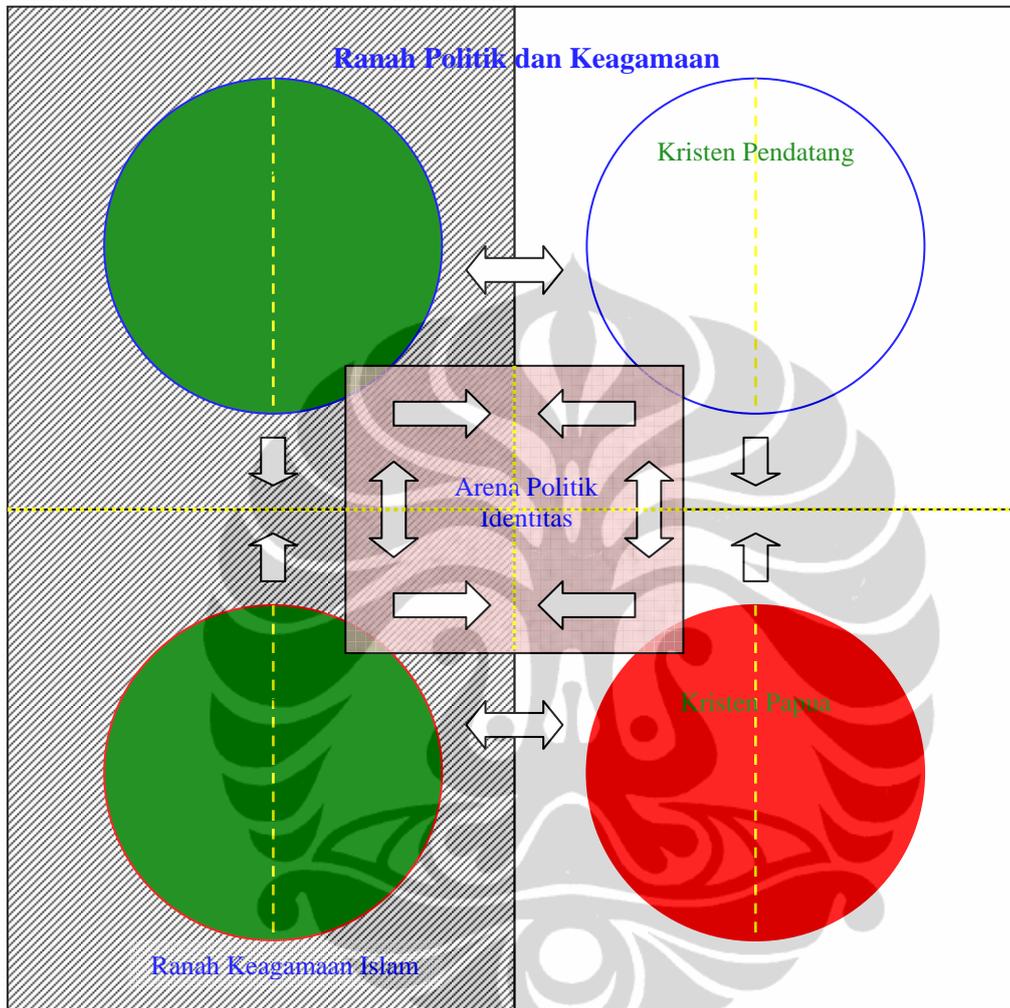
Kapital simbolik, yaitu sekumpulan penghormatan atau pengakuan yang dimiliki pelaku sosial, adalah penting dalam kontestasi pada ranah keagamaan. Ketika Masjid Raya Manokwari ditolak didirikan dengan alasan bahwa Manokwari adalah Kota Injil, maka Kristen Papua sedang menggunakan kapital simboliknya bahwa Kristen sebagai identitas budaya orang Papua asli harus diakui. Pada konteks ini, Muslim pendatang tidak bisa mengkontestasikan identitasnya karena tidak memiliki kapital simbolik, yaitu diakui sebagai orang Papua asli. Namun Muslim Papua dapat bermain dalam ranah keagamaan dengan menggunakan kapital simbolik tersebut. Ketika Ketua MMP Manokwari meminta Ketua Dewan Adat Wilayah Manokwari agar pembangunan masjid ini diijinkan, maka dibukakanlah jalan untuk meneruskannya.

Demikian juga, ketika Ketua MWA (Majelis Wali Amanah) STAIN Al-Fatah, Thaha M Alhamid, berbicara kepada Gubernur Papua bahwa pembangunan kampus STAIN Al-Fatah untuk mendidik orang Papua asli, maka terminologi 'orang Papua asli' adalah kapital simbolik Muslim Papua yang dikonfrontasikan dengan "tanah adat" yang menjadi kapital simbolik Kristen Papua. Walaupun Muslim Papua dalam ranah keagamaan berada dalam posisi marginal, namun dalam kasus STAIN mereka mengalami inflasi kapital simbolik. Sebagai buktinya, Gubernur Papua dan DPRD tidak mempersoalkan lagi tuntutan Kristen Papua untuk membatalkan pembangunan kampus STAIN Al-Fatah Jayapura.

Merujuk pada Bourdieu (1991), Papua Kristen menjadi identitas budaya yang dominan dalam ranah politik dan keagamaan sebagaimana ke-Indonesia-an menjadi identitas politik yang dominan dalam ranah keagamaan Islam melalui kontestasi simbolik. Ranah keagamaan Islam maupun ranah politik dan keagamaan di Tanah Papua dalam studi ini merupakan arena politik identitas yang ditempati oleh Muslim Papua, Muslim pendatang, Kristen Papua, dan Kristen pendatang. Ranah keagamaan Islam berada di dalam ranah politik dan keagamaan di Tanah Papua. Namun kedua ranah ini juga terletak di dalam ranah politik yang lebih luas, yaitu yang ditempati oleh para nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua.

Jika ranah keagamaan Islam di Tanah Papua bersesuaian secara struktural dan dipengaruhi sepenuhnya oleh relasi dominasi dalam ranah politik, maka ranah politik dan keagamaan di Tanah Papua relatif kurang bersesuaian secara struktural dengan ranah politik. Hal ini karena basis agama yang menjadi dasar dalam kontestasi tidak berkaitan secara langsung dengan kontestasi antara para nasionalis Indonesia dengan nasionalis Papua. Namun, ranah politik dan ranah ekonomi yang menempatkan orang Papua pada posisi subordinat diduga berpengaruh terhadap relasi-relasi dalam ranah politik dan keagamaan ini. Hal ini dikarenakan penguatan posisi-posisi objektif Kristen Papua terhadap Muslim Papua dan Muslim pendatang dilakukan untuk merespon pengalaman ketidakadilan yang dialami orang Papua dalam ranah ekonomi dan ranah politik

tersebut. Ranah dan para pelaku sosial dalam studi ini digambarkan pada bagan 6.1, sekedar untuk mempermudah penggambaran.



Bagan 6.1

Konfigurasi Pelaku Sosial dan Arena Politik Identitas di Papua

Sumber: data wawancara (diolah)

⇒ = kontestasi, ⇔ = koalisi dan kerja sama,

Pada bagan tersebut, arena politik identitas yang digambarkan sebagai dalam menunjukkan bahwa Kristen Papua dan Kristen pendatang menempati posisi superordinat berhadapan dengan Muslim pendatang dan Muslim Papua. Selain itu kontestasi identitas antara Muslim Papua dan Muslim pendatang dalam ranah keagamaan Islam juga terjadi dalam arena politik identitas ini. Dominasi suatu kelompok atas kelompok lain dalam arena politik identitas ini dibungkus oleh

konstruksi identitas melalui pertarungan wacana (simbolik). Dengan demikian, identitas merupakan kekuasaan simbolik yang berakar pada kapital simbolik yakni pengakuan sebagai orang Papua asli (identitas Papua Kristen) atau pengakuan terhadap kerja-kerja dalam pembangunan (identitas Islam ke-Indonesia-an).

Merujuk pada perspektif Bourdieu (1991), identitas dikonstruksi oleh pelaku sosial sebagai *performative discourse*, yaitu dijadikan instrumen dominasi atau perlawanan terhadap dominasi di mana keduanya dilakukan dalam relasi-relasi kekuasaan objektif antara pelaku-pelaku sosial. Konstruksi tersebut dilakukan melalui proses sosial yang mencakup sosialisasi, subjektivikasi (internalisasi), objektivikasi (pengungkapan), dan penanaman yang berlangsung terus menerus. Proses tersebut dilakukan antara lain melalui praksis-praksis pelaku sosial, sosialisasi dalam keluarga dan komunitas, ritual-ritual keagamaan, ataupun produksi wacana.

Jika batas-batas suatu kelompok sosial dibentuk secara sosial, maka identitas budaya yang dibentuknya menjadi cair.¹ Identitas budaya didefinisikan sebagai berikut (Hall dalam Woodward 1999: 51). *Pertama*, identitas budaya berhubungan dengan persamaan budaya pada suatu kelompok tertentu dimana anggota-anggotanya berbagi sejarah dan memiliki nenek moyang yang sama. *Kedua*, Identitas budaya adalah bukan hal yang esensial namun persoalan pencarian posisi. Sebagai implikasinya, identitas budaya mengandung politik identitas, yaitu suatu politik penentuan posisi dalam masyarakat tertentu. Dengan demikian, pandangan Bourdieu (1991) tentang konstruksi identitas etnik bersesuaian dengan konsep Hall (1999) tentang pencarian posisi-posisi dalam relasi kekuasaan. Identitas kebudayaan sebagai representasi adalah tidak permanen karena merupakan konstruksi yang tidak lengkap tetapi selalu dalam proses perubahan dan dibentuk dari dalam kelompok.

¹ Penelitian Sri Nuryanti (API Fellowship 2001), *Pattani Identity and the Emergence of a Resistance Movement*, menunjukkan bahwa identitas suatu kelompok etnik dapat mengalami perubahan karena pengaruh globalisasi, modernisasi, dinamika ekonomi, dan perubahan lingkungan politik. Hal ini menunjukkan bahwa identitas kelompok sosial bersifat dinamis dan terus menerus menyesuaikan perkembangan zaman.

Sebagai catatan, identitas yang dikontestasikan pada studi ini merupakan identitas yang merupakan persepsi, pendapat, dan wacana elit yang mungkin saja berfungsi sebagai instrumen politik. Ketika mereka memunculkan wacana tentang identitas, mungkin saja mereka sedang melakukan praksis politik. Elit-elit, seperti para pimpinan ormas keagamaan, masyarakat adat, dan politisi inilah yang disebut sebagai pembuat identitas (*identity maker*). Istilah Papua itu sendiri bukanlah merujuk pada identitas budaya, tetapi suatu identitas politik yang diciptakan oleh kalangan elit sesuai dengan posisi objektifnya dalam ranah politik. Dalam pengalaman kehidupan sehari-hari orang awam di Papua, mereka melihat identitas etnik atau agama hanya sebagai penanda (*identity marker*). Misalnya, menurut seorang mahasiswa USTJ (J), perbedaan agama tidak lah penting karena yang penting adalah perbuatan mereka dalam kehidupan sehari-hari.² Demikian juga dengan seorang guru honorer SMA (N) yang mengatakan bahwa persoalan yang dihadapi orang Papua pada umumnya adalah persoalan ekonomi.³ Dengan demikian, orang Papua kebanyakan tidak menganggap identitas keagamaan menjadi masalah.

Identitas kelompok etnik/agama yang dikonstruksi secara sosial dalam perspektif Bourdieu dalam studi ini, berfungsi sebagai kekuasaan simbolik yang berbasiskan pada berbagai bentuk kapital dan berfungsi sebagai instrumen politik yang dipergunakan oleh *identity maker*. Arena politik identitas ini bersesuaian secara struktural dengan relasi kekuasaan antara pelaku-pelaku sosial dalam ranah politik dan ranah ekonomi. Dengan kata lain, persoalan identitas dikaitkan dengan basis material para pelaku sosialnya. Hal ini menunjukkan bahwa relasi-relasi kekuasaan antara pelaku-pelaku sosial dalam ranah politik dan keagamaan merupakan relasi makna di mana legitimasi tidak didasarkan atas kepemimpinan tetapi sebuah proses sosial yang bersifat kompleks.

² Disampaikan oleh J, mahasiswa USTJ semester 4, tinggal di Perumnas III Waena Jayapura, pada 29 Februari 2008.

³ Komunikasi pribadi dengan N, guru honorer SMAN di Jayapura tinggal di Kotaraja, pada 15 Maret 2008 di Masjid Kotaraja Jayapura.

Bertolak dari pembahasan di muka, studi ini mengajukan beberapa catatan kritis terhadap konsep-konsep Bourdieu sebagai berikut. Pertama, Bourdieu mengatakan bahwa habitus memiliki sifat *generative*, yaitu mampu melahirkan berbagai macam praksis dan persepsi pada berbagai ranah yang berbeda-beda. Pada kasus Papua, perubahan situasi dan kondisi politik, yakni berakhirnya rejim Orde Baru, Kristen Papua yang memiliki habitus agama yang moderat dan toleran seperti ditunjukkan dalam istilah agama keluarga mengalami perubahan menjadi habitus agama yang menampakkan kesan tertutup dan kurang toleran. Misalnya dijumpai dalam penolakan Masjid Raya Manokwari 2005 dan Raperda Kota Injil 2007.

Menurut elit Muslim Papua, hal ini diduga disebabkan karena dua hal. Pertama, masuknya para pendeta dari luar Papua yang memiliki habitus sebagai pemeluk agama mayoritas dari daerah tertentu. Kedua, kehadiran Indonesia di Papua menciptakan segregasi agama yang bersesuaian dengan kategori pendatang (Islam) dan orang Papua asli (Kristen). Pada kasus ini, habitus Kristen Papua yang moderat dan toleran tidak menjadi perantara antara pelaku sosial dan struktur sosial objektif. Kemungkinan lain adalah habitus mereka mengalami perubahan secara radikal karena perubahan kondisi lingkungan yang berubah. Dengan demikian, penelitian tentang Muslim Papua akan lebih relevan jika dikaitkan dengan perubahan kondisi sosial politik, sosial budaya, dan sosial ekonomi yang sedang berlangsung di Papua.

Kedua, konsepsi ruang sosial Bourdieu memandang realitas sosial sebagai sebuah ruang sosial (Harker 1990). Melalui cara ini, ruang sosial dapat dilihat sebagai tempat berbagai macam ranah yang memiliki beberapa relasi satu sama lain dan titik singgung antar mereka. Masing-masing ranah memiliki aturan yang berbeda-beda dan relatif otonom dari ranah yang lain. Namun pada realitasnya, suatu ranah relatif tidak otonom dari ranah lainnya yang lebih dominan karena ranah yang dominan akan mendominasi ranah lain yang berada pada posisi subordinat. Hal ini terjadi ketika suatu ranah terletak dalam ranah lainnya yang lebih dominan. Sebagai konsekuensinya, penggambaran suatu ranah yang bersifat tunggal kurang

sesuai dengan realitas sosial karena ranah tersebut akan terkait atau terletak di dalam ranah lainnya.

Fenomena tersebut dapat dilihat pada kasus-kasus dalam studi ini sebagai berikut. Pertama, relasi-relasi dominasi dalam ranah politik yang lebih luas mempengaruhi relasi-relasi dominasi dalam ranah keagamaan Islam, sehingga kontestasi antara Muslim Papua dan Muslim pendatang searah dengan kontestasi antara ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an. Kedua, kontestasi dalam ranah politik dan keagamaan di Tanah Papua, sebagaimana dikatakan oleh Uskup Jayapura, Sekjen MMP, dan Sekjen PDP sebenarnya merefleksikan kontestasi antara orang Papua asli dan pendatang dalam ranah ekonomi dan ranah politik. Dengan demikian, studi tentang Muslim Papua akan lebih bermakna jika dikaitkan dengan pengaruh ranah ekonomi terhadap ranah politik dan keagamaan di Papua.

Ketiga, Bourdieu (1984: 170) menjelaskan bahwa habitus memiliki dua dimensi yaitu struktur subjektif yang dieksternalisasikan dan struktur objektif yang diinternalisasikan. Habitus pada ranah tertentu akan melahirkan praksis-praksis sosial dan persepsi-persepsi pada ranah tersebut. Namun, penggambaran bahwa habitus seorang pelaku sosial merupakan sesuatu yang otonom dari habitus lain kurang mencerminkan realitas sosial yang sesungguhnya. Pada realitasnya, praksis sosial keagamaan dan praksis politik keagamaan di Papua, menggambarkan bahwa habitus seorang pelaku sosial tidak bisa digambarkan sebagai sesuatu yang bersifat tunggal tetapi bersinggungan dengan habitus-habitus yang lain. Hal tersebut memungkinkan ada habitus yang dominan dan ada habitus yang tidak dominan. Misalnya dalam praksis sosial keagamaan, habitus politik Muslim pendatang dan Muslim Papua lebih digunakan daripada habitus agama. Demikian juga, dalam praksis politik keagamaan Kristen Papua, habitus agama lebih menonjol daripada habitus politiknya. Sebagai konsekuensinya, penelitian tentang Muslim Papua akan lebih bermakna jika dikaitkan dengan perubahan pandangan-pandangan keagamaan dan politik orang Papua pada sesudah berakhirnya rejim Orde Baru.